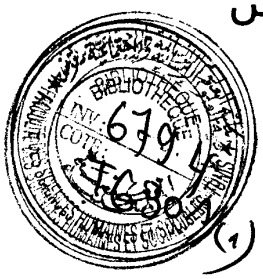
وزارة التعليم العالي
جامعة تونس
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس





رسالة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة

الزمانية و المعقولية
أو
المناظرة الهيدغرية مع هيغل

(المجلد الأول)

إعداد الطالب : فتحي المسكيني

إشراف : أ.د. علي الشنوفي

السنة الجامعية 2002 / 2003

T 6301 (2)

وزارة التعليم العالي
جامعة تونس
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس

رسالة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة

الزمانية و المعقولية
أو
المناظرة الهيدغرية مع هيغل

8272
T6301

(المجلد الثاني)



إعداد الطالب : فتحي المسكيني

إشراف : أ.د. علي الشنوفي

السنة الجامعية 2002 / 2003

025000164918

وزارة التعليم العالي
جامعة تونس
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس



رسالة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة

الزمانية و المعقولية
أو
المناظرة الهيدغرية مع هيغل

(المجلد الثالث)

إعداد الطالب : فتحي المسكيني

إشراف : أ.د. علي الشنوفي

السنة الجامعية 2002 / 2003

شكر

نتوجّه بالشكر إلى الأستاذ الدكتـــور علـــى الشـــنوفي الـــذي قبلَ الإشراف على هذه الرسالة ، و احتمل أعباءهـــا معـــي عشـــريةً كاملة ، و أنصـــت إليـــها في مختلـــف أصواتهـــا ، و تجشّـــم عـــبء منعرجاتها، وهي لَـــكُثر، و لم يتـــوان في تصويـــب مـــا زاغ عـــن طريقه و تقويم ما خرج فيـــه القـــول عـــن مواضعـــه، و لم يبخـــل بالنصح حيث يجدر النصح و بالإرشاد حيـــث يســـتوجب الإرشـــاد، فاتحا أمام أفق انتظاري فضاء تجربة جـــدٌ طويلـــة و متحمّـــلا أســـئليّ المتحيّرة بآداب معرفة لا تمـــور.

المقدمة العامة

"المناظرة الهيدغرية مع هيغل"
في ضوء المنعرج الهرمينوطيقي
للفلسفة المعاصرة

" إنّ الزمانية (Zeitlichkeit) هي شرط إمكان فهم الوجود على الجملة ؛ *فإنّ الوجود مفهوم (verstanden) ومتصوَّر (begriffen) انطلاقا من الزمان* . ومتى عملت الزمانية [عمل] هكذا شرط ، نحن نسمّيها الدهرية (Temporalität) "
هيدغر 1927ج: 389

"وبلا ريب إنّ هيغل لا يصلح لنا فقط بوصفه مناسبة أو إحداثية اعتباطية لمناظرة فلسفية . فإنّ فلسفته انما **تنتصب** (*steht*) نهائيّاً ضمن تاريخ الفكر -أو نحن نريد أن نقول : [تاريخ] الو-جود (Seyns) - بوصفها **الاقتضاء** (*Forderung*)الفريد من نوعه وغير المتصوَّر بعدُ لمناظرة معها - وذلك بالنسبة الى كلّ فكر يأتي **بعدها** أو أيضا يريد فقط وأوّلا أن يهيئ الفلسفة من جديد -وربما ينبغي [عليه] .
إنّ نيتشه الذي [لم] يتحرّر [إلا] ببطء شديد وبغاية الأخرة من الاستهانة والاحتقار البائسيْن الذيْن أخذهما عن شوبنهاور إزاء هيغل ، انما قد قال ذات مرة " إنّنا " نحن الألمان هيغليون ، حتى ولو كان هيغل لم يوجد قطّ " . "
هيدغر (1941/1938: 3)

" إنّ هيدغر ، وهو يتذكّر هومبولدت و التراث الهومبولدتي - ذاك الذي يقوم على لغويات متوجّهة نحو المضامين - قد كان الأول في فهم الطابع البراديغمي للهرمينوطيقا التي وقع تطويرها في الأثناء من قِبل درويسن و دلتاي. في نفس الحقبة، اكتشف فتغنشتاين هو أيضا ، ضمن الدلاليات المنطقية لغوتليب فريغ، براديغما فلسفيا جديدا. إنّ ما سيسمّى لاحقا باسم "المنعرج اللغوي" قد تمّ إذن في نفس الكرة في صيغة هرمينوطيقية و في صيغة تحليلية."

هابرماس (1999)11.

تمهيد

ما معنى أن نؤرّخ *اليوم* لمسألة "المناظرة الهيدغرية مع هيغل" ؟ – إنّ معنى "اليوم" يشير ههنا إلى موضع شديد التحديد، ألا وهو الحقبة التي صار يُشار إليها راهنا بعبارة "المنعرج اللغوي" (le tournant linguistique)[1] . ومن أجل أنّنا لا نقيم علاقة "أبدية" مع الميدان المسمى "فلسفة"، بل فقط انشغالا "موقوتا" (daté) بإمكانية "تناصّ" (contextualité) مع ذلك الميدان ، تسخر سلفا من كلّ اختيار *منهجي* لها ، مادام كل نصّ يفرض على قارئه، سلفا ، ضربا مخصوصا من "القبلي التاريخي" الذي لا مناص من التفكير في ضوئه،– فإنّه حقيق علينا أن نحاول استبصار دلالة تلك المناظرة انطلاقا من حقبة المنعرج اللغوي و ليس قبلها أو بمعزل عنها.

إنّ تساؤلا من هذا القبيل : " ما معنى أن نؤرّخ للفلسفة المعاصرة بعد المنعرج اللغوي ؟"،لم يعد عنفا منهجيا يصرّفه *المناطقة* ضدّ نصوص *الفينومينولوجيين* ،كما فعل كارناب سنة 1931 [2]، بل بات وضعية *نظرية* فرضت نفسها على التفلسف الراهن، وهو ما دأب هابرماس (Habermas) على الإشارة إليه بعبارة " تغيير البراديغم المقترن بالانتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة اللغة" [3] .– بحيث صار من *العائدة المنهجية* أن نواصل التأريخ لما قبلها كأنّها لم تقع.

إنّنا نأتي في حقبة لم يعد فيها وجيها أن نواصل المماحكة التي اندلعت منذ مطلع ثلاثينات القرن العشرين بين "المناطقة" و "الفينومينولوجيين". بين دعاة التقليد "التحليلي" و كتّاب التقليد "التأويلي". وذلك أنّ ما يجري اليوم هو أمر آخر: فقد انخرط الانغلوسكسونيون في مرحلة "الفلسفة ما–بعد–التحليلية"(post-analytique)[4]،التي لم تعد تقف عند التحليل

---

[1] –را:

- *The linguistic Turn.* Recent Essays in Philosophical Method. Edited and with an introduction by Richard Rorty (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1967) pp. 8-9.

- *Karl*-Otto Apel, *Discussion et responsabilité* II. Contribution à une éthique de la responsabilité (1988) . Traduit de l'allemand par Chr. Bouchindhomme (Paris : Les Éditions du Cerf, 1998)pp. 143.

- *J.* Habermas, *La pensée postmétaphysique.* Essais philosophiques (1988) . Traduit de l'allemand par R. Rochlitz (Paris : Armand Colin, 1993) pp. 52-57.

[2] –را:

- R. Carnap, « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage » (1931). Traduit de l'allemand par A. Soulez, in : *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits* (Paris : P.U.F., 1985) pp. 153-177.

[3] – Habermas 1988: 42، 52–57.

[4] – را:

"النحوي" (syntaxique) للملفوظات الفلسفية (كارناب) بل هي قد انكبت شديدا ، منذ ظهور أبحاث فيتغنشتاين الثاني و أستين و بفضلها، على النتائج "البراغماتية" لما يُقال، مثلما أن الفلاسفة القاريين قد طفقوا يحترفون ضربا من الكتابة "ما-بعد-الفينومينولوجية" (post-phénoménologique) ،التي لم تعد تقوم على الوصف المتعالي للإدراكات (هوسرل)،بل صارت تنشغل أشد الانشغال، بفضل "الفينومينولوجيا التي صارت هرمينوطيقا" (la phénoménologie devenue herméneutique) [5] منذ انبثاق كتابات هيدغر[6] ثم غادمير و بفضلها، بنقد المعنى و تأويل النصوص و "التفكير على إثر اللغة" كما يقول هيدغر الثاني في محاضرة بعنوان "اللغة" (die Sprache) سنة 1950 (1950ب: 15-16) . إن الرهان الراهن ، والذي بدأ منذ ستينات القرن الماضي[7] هو كسر الجليد - قاريا و انغلوسكسونيا - بين التقليدين التحليلي و التأويلي .

إن غرضنا هو أن نعمل في أفق هذا الرهان "ما بعد الفينومينولوجي" للفلسفة القارية. وذلك بوصفه مشكلا يجد في *الازدواج الفينومينولوجي/الهرمينوطيقي*[8] في إشكالية هيدغر مبحثا نموذجيا: إن طرافة هيدغر تكمن أساسا في كونه الفيلسوف الذي تحولت "الفينومينولوجيا" على يديه إلى "هرمينوطيقا"، تحولا هو عندنا علامة ،متوارية و لكنها حاسمة، على أن الانتقال المعاصر من *براديغم الوعي* (في صيغة الفينومينولوجيا الهوسرلية [9]) إلى *براديغم اللغة* (في شكل

- R. Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Essays : 1972-1980) (New York : Harvester Wheatsheaf, 1982) p. xxi. – *Conséquences du pragmatisme.* Traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti (Paris : Éditions du Seuil, 1993) p. 26 .

[5] - را:

- J. Habermas, *Vérité et justification* (1999) . Traduit de l'allemand par R. Rochlitz (Paris : Gallimard, 2001) p. 26. – J. Greisch, *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots* (Paris : Beauchesne, 1987) p.51 ; *Ontologie et Temporalité.* Esquisse d'une interprétation intégrale de *Sein und Zeit* (Paris : P.U.F., 1994) p. 25 ; « La "Tapisserie de la vie". Le phénomène de la vie et ses interprétations dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20) de Martin Heidegger », in : *Heidegger 1919-1929.* De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du *Dasein* (Paris : Vrin, 1996) p. 148.

[6] - وعلى ذلك يبدو أن هيدغر قد اشتهر بوصفه "فينومينولوجيا" أكثر منه "هرمينوطيقيا"، ولذلك يجدر بنا الحديث اليوم عن اكتشاف هرمينوطيقي لهيدغر أو اكتشاف "فلسفة اللغة " الراهنة (آبل، رورتي، هابرماس) لهرمينوطيقا هيدغر . يقول Grondin 1989،ص 165:" إن شلايرماخر و درويسن و دلتاي و غادمير ذاته نادرا ما يناقشون أو يوضعون في علاقة مع هيدغر. و لمدة طويلة لم يكن يصلح هيدغر إلا بوصفه تابعا لهوسرل ثم في مدة لاحقة لنيتشه. إن [العنصر] الهرمينوطيقي لفينومينولجيته قد بقي خارج النظر تماما."

« Schleiermacher, Droysen, Dilthey und selbst Gadamer werden selten diskutiert oder mit Heidegger in Verbindung gebracht. Lange galt Heidegger nur als der Nachfolger von Husserl und später von Nietzsche. Das Hermeneutische seiner Phänomenologie blieb gänzlich auβer Sicht. »

[7] - Steiner 1978: 193-194؛ Bianco 1989: 207.

[8] - Greisch 1987: 52.

[9] - را:

هرمينوطيقا دلتايDilthey [10]) هو عنده عملية *داخلية* في إشكاليته من البداية إلى النهاية. إنّ كل كتابات هيدغر يعبرها جهد حثيث لتحويل "الفينومينولوجيا" (آخر صيغة من براديغم الوعي) إلى "هرمينوطيقا" (أوّل صيغة قارية من براديغم اللغة)، وذلك كطريقة خاصة (غير تحليلية) في احتمال ظاهرة المنعرج اللغوي[11].

من أجل ذلك، فإنّه قد بدا لنا أنّ دراسة "المناظرة الهيدغرية مع هيغل" *اليوم* ليست ممكنة على وجهها الملائم ما لم نضع في الحسبان مقوّمات *الوضعية المنهجية* المعاصرة التي يتنزّل فيها مبحث هذه الرسالة. إنّه في ضوء تلك الوضعية وحدها يمكن لنا أن نقرأ *نصوص* هيدغر بوصفها نصوصا *معاصرة* [12]،نعني نصوصا لا تحتوي على أيّة شذوذ (anomalie) إشكالي أو منهجي بل تتهيكل من الداخل وفقا للسياق النظري الغالب *في عصرها* ، نعني *براديغم اللغة* ، و ذلك يعني أنّها تحترف على طريقتها التزاما أساسيا بأمّ المسائل في الفلسفة في عصرنا، نعني مسألة "المعقولية" (rationalité ،intelligibilité)[13] ، وإنْ كان ذلك على نحو غير مُجمّع

- J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité.* Douze conférences (1985) . Traduit de l'allemand par Chr. Bouchindhomme et R . Rochlirz (Paris : Gallimard, 1988) p. 164.

[10] – قا: Habermas 1999: 11، 22، 25–26 ؛ 1985: 169، 221، 300.

[11] – اعتاد شرّاح هيدغر ، مثلا : Bianco 1989، اعتبار **الوجود و الزمان** علامة على " "منعطف" بالمعنى الانطولوجي" في تاريخ الهرمينوطيقا و بالتحديد في التدبير الهرمينوطيقي لمعنى "الفهم"، حيث حوّله هيدغر من ملكة من بين ملكات أخرى إلى "نمط أساسي لوجود الإنسان" (ص 198)؛ وهو "إضفاء للطابع الانطولوجي على الفهم" (Ontologisierung des Verstehens) سوف يؤسس عليه غادمير في الحقيقة و المنهج "دعوى كونية الهرمينوطيقا" (Universalitätsanspruch der Hermeneutik) (ص 199). – على أنّنا قد نرى في هذا المنعطف "الانطولوجي" للهرمينوطيقا علامة على منعرج آخر أكثر خطورة هو المنعرج اللغوي القاري المعاصر الذي دشّنته الهرمينوطيقا الرومانسية الألمانية ، والتي كان شلايرماخر أحد أقطابها.

[12] – إنّ الأمر يتعلّق بقراءة نصوص هيدغر في ضوء براديغم اللغة، ولكن دون أن نماهي بينه و بين "فلسفة اللغة" بالمعنى التحليلي،– وهو تقليد أرسى معالمه على وجه الخصوص فلاسفة مثل غادمير (Gadamer) و آبل (Apel) و ريكور (Ricoeur) و رورتي (Rorty) و هابرماس (Habermas) و دريدا (Derrida) ، واشتغل في نطاقه عدّة شرّاح مثل غرايش (Greisch) و كلكال (Kelkel) و توغندهات (Tugendhat) و غيرهم.

[13] – را:

- TYMIENIECKA, Anna-Teresa , « Reason in the postmodern Darkness », in : *Phenomenological Inquiry*, Vol. 12 , October (1988) , p. 163 , « The great Spanish thinker Ortega y Gasset announced in a prophetic way that the theme of our times is and will be RATIONALITY. In point of fact, our times challenge the philosopher, the thinker, the scholar to clarify the greatest question : THE QUESTION OF RATIONALITY, of REASONABILITY, of REASON. On the one hand, there is the situation of the sciences, which have led [..] to the turmoil in our civilization and to man's feeling estranged and helplessness lost within the world. On the other hand, faith in the Cartesian ideal of rationality which paved the way for the modern period in philosophy, science , and civilization, and was brought to its culmination by Husserl [..] has in the philosophy of recent times collapsed altogether to the point where human reason and the rationality of

عليه في نطاق "العلم السوي" (science normale) ،نتيجة مراهنة بدت في نظر بعض متفلسفة العصر "غير سوية" (anormale) [14]، و "غير مبررة"[15] ، على مسألة "الزمان" بوصفه "أفقا متعاليا لفهم" المعنى (1926أ: 17–19) و "منارة/خلوة" (Lichtung) لماهية الحقيقة (1938/1936 : §§ 204–209، 226).

أما الخيط الهادي الذي نقترحه للبحث في مسألة "المناظرة الهيدغرية مع هيغل" فهو : أن هذه المناظرة هي علامة متميزة على حدوث *صيغة قارية*، *هرمينوطيقية*، *عن ظاهرة المنعرج اللغوي المعاصر*[16]، –يختلف في طبيعته عن التخريج الذي قام عليه التقليد *الانغلوسكسوني* – ،نجم عنها شكل مستحدث من التخريج لشكل "المعقولية" ، وذلك على وجه الخصوص بكونه قد افترض أن "الزمان"[17] هو الأفق الإشكالي الأصلي لأي معنى للحقيقة– و ليس الـ "ego cogito" و عائلته المقدسة، كما تعرضها *فلسفات التفكر* (philosophies de la réflexion) الحديثة من ديكارت إلى هوسرل[18]، أو الـ"ratio" في صيغه المختلفة التي أعطتها *فلسفات العلم* التي نشأت في أعقاب الحدث الغاليلي من هوبز [19] إلى الوضعية المنطقية[20] و ما بعدها[21].

---

the world, life, and man is totally derided. What gets the most eager hearing today is a total dismissal of rationality. »

[14] – را:

- R. Rorty, *L'homme spéculaire* (1979) . Traduit de l'anglais par Th. Marchaisse (Paris : Éditions du Seuil, 1990) p. 21 :

« Est normal (cette notion généralise celle de "science normale" due à Kuhn) n'importe quel discours (scientifique, politique, théologique, ect.) dont la force de persuasion repose sur des critères admis ; un discours anormal est n'importe quel discours qui ignore de tels critères. »

[15] – إشارة إلى نوع الاعتراض الذي يرفعه هابرماس ضد أي مفهوم للمعقولية لا "يقبل كمبدأ هادٍ قدرة المنطوقات على أن تكون منقودة و مبررة (la capacité des énonciations à être critiquées et justifiées) " ، وذلك يعني أن تولي " دورا مفتاحا للمعقولية الإجرائية (rationalité procédurale)، كما تتجسد في ممارسة الحجاج" .را: Habermas 1999: 43.

[16] – Habermas 1999: 11–42.

[17] – وهو ما عبّر عنه بور (Boer 2000) بهكذا عنوان: "التفكير في ضوء الزمان" (Thinking in the Light of Time) و أيضا " زمانية التفكير" (temporality of thinking) (ص 79) ؛ و لكن بخاصة صاغه بيار كلار (Keller 1999 : 156) الصياغة الدقيقة التالية: " الزمانية بوصفها مصدرا للمعقولية" (temporality as the source of intelligibility).

[18] – عائلة الكوجيطو الديكارتي عيّنها هيدغر في الفقرة 6 على هذا النحو (1926أ: 22) :" وبقدر ما وقعت تحت النظر ، في مجرى هذا التاريخ ، جهات مخصوصة ومعيّنة من الوجود و منذئذ أخذت في هدي الإشكالية على نحو بدئي (الأنا أفكر الديكارتي ، الذات ، الأنا ، العقل ، الروح ، الشخص) ، فإن هذه انما تبقى ، بموجب إغفال مسألة–الوجود الذي يتخللها ، غير مساءل عنها من جهة الوجود والبنية التي من شأن وجودها".

[19] – نحن نعثر في الفصل 5 من المقالة الأولى من كتاب التنين (Léviathan) على نواة التخريج "التحليلي" المعاصر لمسألة المعقولية : إنها الأطروحة القاضية بأن "العقل ليس سوى الحساب (la raison n'est que le calcul)" . – أما عن وجاهة الإحالة على هوبز فنحن نذكر بأن هيدغر قد عاد في درس

إن رهان المناظرة الهيدغرية مع هيغل يتمثل في محاولة تغيير براديغم التفلسف بالانتقال من "عقل مُركّز على الذات" (une raison centrée sur le sujet) إلى "عقل [يجد] موقعه في اللغة" (une raison située dans le langage) أو إلى " العقل المجسد في اللغة (la raison incarnée dans le langage) حسب عبارات هابرماس[22]، – إلى ما أشار إليه جان غرايش بعنوان " العقل الهرمينوطيقي" (la raison herméneutique)[23]،و أطلق عليه أحد شراح هيدغر الانغلوسكسونيين الكبار، هو تيودور كيسيال اسم "المعقولية الهرمينوطيقية" (hermeneutic rationality)[24]، حيث يؤدي مفهوم "الزمان" دور *أفق متعال للمعنى* (أفق "الانطولوجيا الأساسية") لدى هيدغر الأول و *طوبيقا أصلية لماهية الحقيقة* (طوبيقا "تاريخ الوجود") لدى هيدغر الثاني،– وذلك موقف نتأوله على أنه *معالجة موجبة و أصيلة و مسؤولة* للـ "أزمة"[25] التي أشار إليها دومنيك جانيكو بالعبارة *النقيضية* التالية: "إن العالم لم يكن يوما مُعقلّنا إلى هذا الحد؛ وإن العقل لم يكن أبدا بلا اقتدار إلى هذا الحد"[26].

إن اعتبار "الهرمينوطيقا" الهيدغرية صيغة *موازية* عن المنعرج اللغوي المعاصر يمكننا بلا مشاحة من إعادة تخريج مسألة "المعقولية" عنده على نحو يبين أن هيدغر لم يكن ، كما يفترض آبل، سجين التصور الذي ساد حسب رأيه ، من لوثر (Luther) إلى هيدغر الأخير، مرورا بكيركغارد. والذي يقوم على "الثنائية (le dualisme) التي استقرت بين عقل أداتي (une raison instrumentale) و محايد أكسيولوجيا، من جهة أولى ، و قرار لا–عقلي صراحة (une

---

صيف 1927 إلى هويز بوصفه أحد المراجع الممثلة تاريخيا (الإسمانية nominalisme) للأطروحة "المنطقية" حول الرابطة الوجودية "هو" (est ،ist) . انظر: 1927ج: 260–173.

[20] – هذا التحقيب استفدناه من درس صيف 1927 (1927ج: 269).

[21] – وهو تقليد يمكن اعتبار معاني اللوغوس التي أحصاها هيدغر في الفقرة 7 من **الوجود و الزمان** محطاته الأساسية . يقول (1926أ: 32):" إن التاريخ المتأخر لدلالة لفظة λογος و قبل كل شيء التأويلات المتعددة و الاعتباطية للفلسفة اللاحقة انما ما فتئت تحجب الدلالة الأصلية للكلام، التي هي على ذلك بارزة للعيان على نحو جلي كفاية. إن λογος قد ''ترجم'' ،بمعنى قد فسر دوما بوصفه عقلا و حكما و تصورا و تعريفا و علة و إضافة."

[22] – را: Habermas 1985: 356. و كذلك : Habermas 1999: 179، 197.

[23] –را:

- J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison* (Paris : Les Éditions du Cerf, 1985) pp. 15, 27, 34.

[24] – را:

- Th. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's* ***Being and Time*** (Berkeley/Los Angelos/London : University of California Press, 1993) pp. 99, 115.

- Kockelmans, J.J, « On the hermeneutic Dimensions of the natural sciences », in : *Etudes phénoménologiques*, n° 3 (1986) : 45.

[25] – التفكير في مسألة "المعقولية" من طريق مصطلح "الأزمة" و ربط ذلك بإشكالية "الغرب" هو كما نعلم من افتراع هوسرل، را: Janicaud 1985: 23–26.

[26] – Janicaud 1985،ص 12:

« Antinomie : le monde n'a jamais été aussi rationalisé ; la raison n'a jamais été aussi impuissante. »

(décision en conscience , irrationnelle) ، فيما يتعلق بالقيم العليا أو المعايـــير"[27] مـن جهـة أخرى، – بل هو قد *استبق* على نحو طريـف شـطرا حاسمـا مـن جـهود آبـل نفسـه مـن أجـل الانعتاق من سطوة *نموذج العقولية* الذي تأسس منذ أرسطو إلى الفلسفة التحليلية على "البراديغم القضوي" (le paradigme propositionnel)، وذلك من أجل إرساء "براديغم جديد أعم [منه] (هو براديغم اللوغوس الخاص باللغة الإنسانية)"[28]، أشار إليه بعض شراحه بعنوان "المعقوليـة الهرمينوطيقية"[29]. وبعبارة انغلوسكسونية، يمكن القول إننا نريد أن نطبق على هيدغر مـا يسـميه التحليليون "مبدأ حسن الظن" (le principe de charité)[30]، كما يستعمله دونـالد دافيدسـون (Davidson)، ولكـن مـن دون أن يكـون هـذا التطبيـق حرفيـا، نعـني يقـف عنـد الطـابع "الاستراتيجي" للمعقولية[31]. لنقل: إن المعقولية الاسترتيجية/القضوية/التقنيـة الـتي ترسـخت في أفق الحداثة على أساس المماهاة بين "المعقول" و "الموضوعي" قـد صـار يـهدد بامتصـاص كـل "ممكن المعقولية" (tout le possible de la rationalité)، والحال أن المعقول انما " ما يزال يحتفـظ بممكن لم يستصلح من قبل العلم التقني إلا قليلا" [32]. إن غرضنـا هـو أن نسـاهم في احتمـال مـا سمـاه جانيكو "التباس موقـــف هيدغـــر"[33] مـن المعقوليـة، حيـث أنـه مـن جهـة يريـد "نقـض" (Destruktion) *التراث العقلاني* الغربي، – متهما "العقل" (Vernunft) بالاستقرار ضمن مسـاحة "اللاعقل" (Unvernunft) و "مضادة العقل" (Widervernunft) و الانقلاب إلى عقل "حسابي" (ratio)، في نحو من "الإهمال الذي ينسى التفكير في منبت الوجود الخاص بالعقل و الانخراط في طريـق مجيئه إلينا" (1951/1944 : 250)، وهو ما دفع هيدغر إلى الإعلان يوما " إن التفكير لا يبدأ بذلـك إلا متى جربنا أن العقل الممجّد منذ قرون هو الخصم الأكثر عنادا للفكـــر" (1943ب : 247؛ت.ف.ص 322)–؛ و من جهة هو يشترط على التفكير أن يكون قادرا على التفكير "ضد نفسه". بحيث أن ما يعارضه هيدغر ليس "المعقولية" التقنية بل "الطابع الحصري لهذه المعقولية و ادعاءها بأن لهـــا أن تكون الذروة"[34] في ممكن المعقول في خلوة "الإنساني" .

---

[27] –را:

- Apel, K.-O. , *Discussion et responsabilité I. L'Éthique après Kant* (1988). Traduit de l'allemand par Chr. Bouchindhomme , M. Charrière et R. Rochlitz (Paris : Les Éditions du Cerf, 1996), p. 27.

[28] –قا:

- Apel, K .-O., *Le Logos propre au langage humain.* Traduit de l'allemand par M. Charrière et J.-P. Cometti (Paris : Éditions du Cerf, 1994), p. 8.

[29] – Kisiel 1993: 99،109،115.

[30] – Janicaud 1985،ص 18:

« Ce principe consiste à supposer, en tant qu'hypothèse de travail, la "rationalité" de toute action proposée dans le champ de la recherche. [..] Celà veut dire [..] que toute conduite d'apparence "irrationnelle" peut finalement s'expliquer au sein d'une stratégie plus complexe. »

[31] – نفسه.

[32] – نفسه،ص 29.

[33] – نفسه: 31–39.

[34] – نفسه: ص 33.

إنه انطلاقا من ذلك كله، يمكن عندئذ استكشاف *البنى العامة للمناظرة الهيدغرية مع هيغل* بوصفها مناظرة مع صيغة معينة من "المعقولية"، وفي لحظة محددة من النقاش *المعاصر* حولها.

////////////////////////////////

§ 1 - الطرح الهرمينوطيقي لمسألة *المعقولية* لدى هيدغر: "الزمانية" (temporalité) بديلا عن "الذاتية" في تخريج مسألة "المعقولية" (rationalité)

11. - شروط إمكان "المعقولية الهرمينوطيقية" لدى هيدغر بوصفها انتقالا "براغماتيا" من براديغم الذات إلى براديغم اللغة

علينا أن نعترف بأن قراءة هيدغر بوصفه يمثل الصيغة الهرمينوطيقية من المنعرج اللغوي المعاصر من براديغم الذات إلى براديغم اللغة، قد تصطدم باعتراض ليس حقيقا بنا تفاديه . فقد يقول قائل: " ألم يرفض هيدغر صراحة في الفقرة 34 من **الوجود و الزمان** (1926أ: 166)[35] أن ينخرط في تقليد "فلسفة اللغة" ؟ "-إن هذا الاعتراض وجيه، لكنه لا يشير إلا إلى موقف هيدغر من "فلسفة اللغة" كما خبرها هو نفسه منذ مقالة 1912 **بحوث حديثة في المنطق** (Neuere Forschungen über Logik) و أطروحة 1913 بعنوان **نظرية الحكم في المذهب النفساني**. *إسهام نقدي-موجب في المنطق* (Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beiträg zur Logik) ، أي بوصفها تجد في "اللوجسطيقا" (Logistik) أو "المنطق الرياضي" أو "المنطق الرمزي" نموذج "المعنى" الذي تتقوم به (1912ب: 29، 41-42؛ 1913ب: 174).

إن الخليق بنا هو أن نأخذ إعراض هيدغر في الفقرة 34 من **الوجود و الزمان** عن فلسفة اللغة المعاصرة ليس فقط بوصفه "استباقا" (anticipation) طريفا لجملة المناظرة "التحليلية" اللاحقة معه كما دشنها كارناب تدشينا عنيفا في مقالة 1931 ، بل بوصفه علامة متوارية على "منعرج لغوي" آخر ، كان هيدغر يستشرفه خارج ميدان المنعرج اللغوي الذي حققه المناطقة من فريغ إلى فيتغنشتاين الأول، وتحديدا في أفق تفلسف في ماهية اللغة يقترح *بيليوغرافيا غير منطقية* لاحتمال ظاهرة المنعرج اللغوي، تمتد من *ريطوريقا* أرسطو (1926أ: 138، 140، 342) **و اعترافات** أغسطينوس (1926أ: 43-44، 171، 427) إلى *فينومينولوجيا* هوسرل الأول (1926أ: 38)، مرورا *بلغويات* هومبولدت (W. v. Humboldt) (1926أ: 119، 166) و

---

[35] - يقول هيدغر (1926أ: 166):" وفي النهاية، ينبغي على البحث الفلسفي أن يقرر مرة واحدة أن يسأل عن جنس الوجود الذي هو من شأن اللغة بعامة. هل هي أداة تحت اليد [من جنس أي موجود] داخل-العالم، أم أن لها جنس الوجود الخاص بالدازين أم أنها غير ذلك؟ [..] نحن نملك علما للغة (eine Sprachwissenschaft)، و وجود الموجود الذي اتخذته مبحثا لها، هو [أمر] مظلم؛ كذلك فالأفق محجوب بالنسبة إلى سؤال باحث عن ذلك. [..] **إن البحث الفلسفي سوف ينبغي له أن يتخلى** (*verzichten*) **عن "فلسفة اللغة"** (*Sprachphilosophie*) ، **حتى يسائل "الأشياء نفسها"** (*den "Sachen selbst"*)، و أن يضع نفسه في موضع إشكالية موضّحة على نحو مفهومي." [التشديد من عندنا]

هرمينوطيقا شلايرماخر (Schleiermacher) (درس صيف 1923) و *الكتابات العقدية* (''erlaublichen'' Schriften) لكيركغارد (1926أ: 190، 235، 338) و *الأبحاث التاريخية* لدلتاي (Delthey) (1926أ: § 77) .

إن قصدنا هو الدفاع عن هكذا أطروحة: إن هيدغر ليس فقط " قد كان الأول في فهم الطابع البراديغمي للهرمينوطيقا" ، و من ثمة أعطى "صيغة هرمينوطيقية" عن "المنعرج اللغوي" "مزامنة" و "مكمِّلة" لصيغته "التحليلية" ،كما يقول هابرماس[36]،- بل أنه، بناء على ذلك، هو قد جذّر توجّها "ألمانيا"[37] مخصوصا في احتمال مسألة *العقولية* ، دشنه كانط بخاصة في **نقد ملكة الحكم** (1790) ،حين فتح إمكانية استشراف استعمال "مكوِّن" (constitutif) للمقولات الاستطيقية [38]، و استلهمه الرومانسيون *الأدباء* في تحقيق تحالف نظري بين "الشاعر" و "الفيلسوف" (فريدريك شليغل و نوفاليس) [39]، و استعمله الرومانسيون *اللاهوتيون* (شلايرماخر) في تحويل *الهرمينوطيقا* التقليدية، الفيلولوجية و اللاهوتية ، إلى ميدان نظري بتركيزه على مسألة "اللغة" هو ينقل البحث من نطاق "نظرية في المعرفة"[40] إلى "نظرية في الفهم" تشمل كل أشكال الخطاب [41] في نحو من "القطيعة بالنظر إلى سطوة الذاتية الحديثة" [42]، و تأوله

---

[36] - Habermas 1999: 11.

[37] - نحن نأخذ صفة "ألماني" كما استعملها نيتشه في الفقرة 357 من **العلم المرح** ، والتي عنوانها " حول المشكل القديم '' ما هو [الشيء] الذي هو ألماني ؟''" (A propos du vieux problème : "Qu'est-ce qui est allemand ?") . في هذه الفقرة الطريفة نعثر على تأريخ جذري لمعنى ما هو "ألماني" يرده نيتشه إلى ثلاثة قرارات فلسفية غير مسبوقة، ما تزال حسب رأيه "غير مستوفاة" و "غير مفروغ منها" و "مدهشة" : 1- قرار ليبنيتز ضد ديكارت و الذين قبله، بأن " الوعي ما هو سوى عرض من أعراض التمثيل، **وليس** صفته الضرورية و الجوهرية، و من ثم أن ما نسميه وعيا، هو **أبعد ما يكون عالمنا الروحي و النفسي ذاته**، بل هو لا يشكل غير حالة منه (ربما مريضة)" ؛ 2- تساؤل كانط عن مفهوم "السببية" الذي أخذ ليس في التشكيك في مشروعيتها كما فعل هيوم بل في " تحديد مترو للميدان الذي ما يزال داخله لهذا المفهوم معنى" ؛ و 3- حيلة هيغل المدهشة التي بها " أطاح بكل عادات المنطق و رفاهيته ، عندما تجرأ على أن يعلم أن المفهومات النوعية تتطور الواحدة من الأخرى : رب أطروحة بفضلها تهيأت عقول أوروبا لآخر حركة من الحركات العلمية الكبرى، نعني للداروينية - إذ دون هيغل ليس هناك داروين" . و رأي نيتشه هو : " أن كل واحدة من هذه الأطروحات الثلاث إنما تشكل مقطعا لا يستهان به من المعرفة و التجربة و إدراك النفس الذي حققته الروح الألمانية" .

[38] - Rivelaygue 1969: 187-188.

[39] - Thouard 2000: 48-50.

[40] - يقول Taylor 1991،ص 128 [التشديد من عندنا] :

« Une nouvelle théorie du langage pointe à la fin du xviiie siècle, plus notoirement dans les travaux de Herder et Humboldt. Elle donne non seulement une nouvelle démonstration de l'importance du langage dans la pensée humaine, mais situe également la faculté de parler d'abord dans la communauté langagière et non dans l'individu. Voilà qui *renverse complètement le point de vue de la tradition épistémologique dominante.* »

[41] - Schleiermacher 1829/1805: 177-180 .

[42] - قا: Brito 1993: 36 و 62-63. رب مقال وجه الطرافة فيه أنه يكشف بدقة عالية عن وجوه "القرابة" (l'affinité) (ص 40،42،48) أو "التشابه" (ressemblance) (ص 34،41) و "التلاقي" (convergence) (ص 42،55) التي تجمع بين هيغل و شلايرماخر، وهو مطلبنا هنا .

الرومانسيون *الفلاسفة* (هلدرلين و شيلنغ و هيغل)[43] ، في عين الوقت، بوصفه علامة على مهمة مستقبلية أشاروا لها في **أقدم برنامج نسق للمثالية الألمانية** (1796) بعبارة "ميثولوجيا العقل" (Mythologie der Vernunft) (هيغل/هلدرلين/شيلنغ 1796 : 236)[44] ، ثم عمقه نيتشه من خلال الفصل "المنظوري" (perspectiviste) بين "العلم الوضعي" و "العلم المرح" (die fröhliche Wissenschaft)[45]، و جمعه دلتاي آخر الأمر في مهمة تجذير فهم شلايرماخر الرومانسي "للهرمينوطيقا" على نحو يحولها إلى نمط التأسيس الخاص بميدان "العلوم الإنسانية"[46]. – هذا الميدان النظري هو أفق معقولية غير صورية و لا تعتبر الرياضيات *نموذجا أوحد* للتفكير،– بل هي معقولية *متعددة الأشكال* : "استطيقية"[47] و "بويطيقية"[48] و "هرمينوطيقية"[49] و "قصصية" (narrative، narratologique)[50] .

من أجل ذلك فإن هيدغر الشاب ليس مجرد "لاهوتي مسيحي" ، كما أن هيدغر الأول ليس محض أب من آباء "الفلسفة الوجودية" (Existenzphilosophie)، مثلما أن هيدغر الثاني أو الأخير لم ينزلق عبثا في أسلوب "صوفي" (mystique) . و إنه من أجل ذلك تحديدا ، فإن ''نصوص'' هيدغر لا تفهم من خلال مقولات "العقلانية" (Rationalismus) و "اللاعقلانية" (Irrationalismus)، التي فرضها انتصار "العلموية" (le scientisme) و "الوضعية" (le positivisme) في عصرنا و صارت ''اليوم'' *نقطة انطلاق واجبة* لكل استشكال لشروط المعرفة الإنسانية [51].

---

[43] – Marquet 1983 : 53 ؛ Nancy 1983 : 180.

[44] – نظرا لأن نص **أقدم برنامج نسق للمثالية الألمانية** قد نسب تباعا إلى شيلنغ و هلدرلين و هيغل و تخاصم مؤرخو المثالية الألمانية حول من يكون مؤلف النص، فإن الحل الملائم اليوم هو أن ينسب إلى هؤلاء المؤلفين الثلاثة معا. هذا الحل ندين به إلى ميشال هاردت (Hardt) و أنطونيو نيغري (Negri) في كتابهما الخطير **امبراطورية** (Empire) الصادر عن دار **المطبعة الجامعية بهافارد** (Havard University Press) بأمريكا (Hardt/Negri 2000 : 473) .

[45] – Nietzsche 1882 : §§ 373-374.

[46] – Brogowski 1997 : 26-30.

[47] – قارن: Apel 1994 : 52

« Enfin, à la fonction d'expression symboliquement articulée du logos sémantique du discours [..] il faudrait encore associer une dimension de validité de nature *esthétique* : la possibilité de l'*expression authentique d'expériences subjectives vécues*, expression que l'on peut tenir pour représentative en tant qu'*ouverture formellement réussie du sens du monde de la vie (Lebenswelt)* ».

[48] –قارن: Rorty 1991 : 25-32.

[49] – Habermas 1999 : 11.

[50] – قارن: Ricoeur 1985 : 435-436، 479-489. حيث نقرأ هذه الأطروحة الطريفة (ص435) :

« La temporalité ne se laisse pas dire dans le discours direct d'une phénoménologie, mais requiert la médiation du discours indirect de la narration ».

[51] – Habermas 1973/1968 :

إنّ علينا أن نأخذ مأخذ الجدّ تنبيه هيدغر، في الفقرة 29 من **الوجود و الزمان** ،على سبيل للمعقولية تقع ما وراء الإمّية التقليدية بين "العقلانية" و "اللاعقلانية" :

" كيانويا-و-انطولوجيا، ليس ثمّة حقّ مهما كان ضئيلا، في الحطّ من "بداهة" [..] [ظاهرة ما] بالمقايسة مع اليقين الأبودقطيقي الذي من شأن معرفة نظرية لما هو محض قائم (eines theoretischen Erkennens von purem Vorhandenen)". ولكن ليس أقلّ من ذلك [جورا] [ذلك] التزييف للظواهر (die Verfälschung der Phänomene)، الذي يدفع بها في ملاذ اللامعقول (das Refugium des Irrationalen). وذلك أنّ اللاعقلانية – من حيث هي خصم العقلانية – لا تتكلّم إلاّ حوَلاً، عمّا تكون [العقلانية] عمياء عنه" (1926أ: 136).

إنّ هيدغر ينبّه فقط إلى أنّ مساءلة "معنى الوجود، تتطلّب [جهازا] تصوّريا خاصا (eine eigene Begrifflichkeit) يتباين بشكل ماهوي عن التصوّرات التي بها يبلغ الموجود تعيّنه الذي من جنس دلالته" (1926أ: 6). هذه "التصوّرية الخاصة" لا تنحصر في الخصائص "الصورية" و "القضوية" للمنطق أكان تقليديا أم حديثا .

إنّ علينا أن نقرّ اليوم بأنّه لا توجد كتابة *فلسفية* ، مهما كانت ريبية (sceptique) أو كلبية (cynique)[52] ، خالية من اشتغال حاسم. وإن كان ذلك بأسلوب يخصّها، على

« "Scientisme" signifie croyance de la science en elle-même, c'est-à-dire conviction que nous ne pouvons pas plus longtemps concevoir la science comme *une* forme de toute connaissance possible, mais que nous devons identifier la connaissance à la science. Le positivisme, qui entre en lice avec Auguste Compte, se sert des éléments de la tradition aussi bien empiriste que rationaliste pour affermir après coup, au lieu de la réfléchir, la croyance de la science en sa validité exclusive et pour clarifier la structure des sciences sur la base de cette croyance. Le positivisme moderne a triomphé de cette tâche avec une subtilité remarquable et un incontestable succès.

C'est pourquoi toute discussion sur les conditions de la connaissance possible doit *aujourd'hui* partir de la position élaborée par la théorie analytique de la science. »

[52] – نحن نفكر هنا في جهة التساؤل التي حققها بيتر سلوتردايك ، ضمن كتابه المثير **نقد العقل الكلبي** (1981)، حيث نستشرف أيضا "منعرجا كلبيا" (tournant cynique) للفلسفة المعاصرة منذ نيتشه ، انتقلت معه من "نظرية عشقية " (théorie érotique) ، بما هي "محبة الحقيقة" و "حقيقة المحبة" ، إلى "تسييس للفكر" (politisation de la pensée) على أساس مقولة " المعرفة سلطة" (savoir c'est pouvoir). و هكذا إذا كان "العقل الغربي" (la *ratio* occidentale) قد بدأ مع طاليس (Thalès) ، فإن "الكلبية " (cynisme) المعاصرة ، لا مخرج منها حسب المؤلف إلا باستئناف تجربة الفلسفة "القونية" (kunique) التي بدأ أيضا مع "ضحك" خادمة طاليس منه حين سقط في بئر من فرط انشغاله بتأمل السماء (ص 647) . لكن هذا "الضحك" ليس عبثا بلا معنى، بل هو " عقل متحرك و محترس ينافس الجدية الثقيلة لخطابات اللاهوتيين و الميتافيزيقيين و الأخلاقويين و الإديولوجيين" (ص649). إن الطريف هو أن **نقد العقل الكلبي** يحتوي هو أيضا على "قسم منطقي" (صص 407-472): إن غرضه هو البحث عن "معقولية" لا هي "جدلية" و لا "تفكرية" و لا "تواصلية" بل تنبع من " عقل سيمائي-تعاطفي (une raison physionomique-sympathique) " (ص 472) يبدو أن سلوتردايك قد التقط ملامحه من نيتشه و لكن بخاصة في ضوء "القونية النظرية الجديدة لعصرنا " (le néo-kunisme théorique de notre siècle) ، كما تعبر عنها فلسفة هيدغر ، الذي استكشف من خلال مفهوم "الهُمّ" " الذات الأكثر واقعية للكلبية الحديثة الشائعة" (ص255-273).

"الشروط الأربعة للخطاب الإنساني" التي أحصاها هابرماس إحصاءات عـدة[53] بوصفـها مؤلفـة لجملة واحدة هي "المعقولية" (rationalité ،Vernünftigkeit) [54] ، و التي اعتبرها آبل "اللوازم الأربع للصلاحية"، ألا وهي 1- *المعنى* (sens) أو *المفهومية intelligibilité*) و 2- *الحقيقة* (*vérité*) و 3- "*الصدقيـــة*" (*sincérité*)[55] أو "*الحقيـــة*" (*véracité*) أو "*الأصالـــة*" (*authenticité*)[56] و 4- " *الصـواب*" (*justesse*) في *المعايـير* أو *الأسـاس الإتيقـي* (*le bien-fondé éthique*).[57]

---

[53] - راجع مثلا :

- J. Habermas, *Sociologie et théorie du langage* .Christian Gauss Lectures 1970/1971 (1984). Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz (Paris : Armand Colin, 1995) pp. 76-77, 106-107 . - « Théories relatives à la vérité (1972) », in : *Logiques des sciences sociales et autres essais*. Traduction avec un avant-propos par Rainer Rochlitz (Paris : P.U.F., 1987) pp.285-286. - *Théorie de l'agir communicationnel*. Tome 1 (1981). Traduit da l'allemand par J.-M. Ferry et J.-L. Schlegel (Paris : Fayard, 1987) pp. 150, 153.

[54] - يقول هابرماس:

« J'aimerais distinguer quatre classes de prétentions à la vérité :

1) *Intelligibilité.* Le lecuteur associe à chaque énonciation effective la prétention selon

laquelle l'expression symbolique employée est susceptible d'être comprise dans la situation donnée. Cette prétention n'est pas honorée lorsque le locuteur et l'auditeur ne possèdent pas la même langue. Un effort herméneutique est alors nécessaire pour parvenir à un éclaircissement sémantique.

2) *Vérité.* Les constatations, les affirmations, les explications, etc., impliquent une prétention à la vérité. Celle-ci n'est pas légitime si l'état de choses affirmé n'existe pas. J'appelle cognitif, cet emploi du langage. [..]

3) *Sincérité* et *justesse.* Toutes les énonciations expressives au sens étroit (sentiments, souhaits, expressions de la volonté) impliquent une prétention à la sincérité. [..] Toutes les énonciations ayant une orientation normative (les ordres, les conseils, les promesses, etc.) impliquent une prétention à la justesse. [..] J'appelle communicationnel, cet emploi du langage. »

راجع:

- J. Habermas, *Sociologie et théorie du langage* .Christian Gauss Lectures 1970/1971 (1984). Op. cit. pp. 76-77. Cf. *Logique des sciences sociales*, op. cit. pp. 286-287, 303-305.

[55] - Apel 1994: 49.

[56] - "الحقيقة القضويـة" (vérité propositionnelle) و "الصـواب المعيـاري" (justesse normative) و "الحقية" (véracité) و "الأصالة" (authenticité) هو إحصاء **نظرية الفعل التواصلـي** (حسب ما جاء في الترجمة الفرنسية) المنشورة سنة 1981، في سياق ناقش فيه "الهرمينوطيقا الفلسفية" لـدى غادمير. راجع:

- J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*. Tome 1 (1981). Op. cit. pp. 150, 153.

[57] - Apel 1988أ: 21،هامش 11.

بقي أن نعترف أن هيدغر لا يعتبر الالتزام بالطابع "القضوي" (propositionel) للمعقولية شرطا *أصليا*، كما يلح على ذلك آبل و هابرماس[58]، على إثر التقليد التحليلي، – ومن ثم هو لئن كان يعمل طواعية ضمن خطة الانتقال من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة، فهو لا يفهم هذا "المنعرج اللغوي" في دلالته *التحليلية*، سواء كما تحقق لدى فيتغنشتاين الأول ضمن **رسالة منطقية و فلسفية**، حيث تقرر أن " الرسم المنطقي يستطيع أن يرتسم العالم" (قضية 2.19)،و " أن الرسم المنطقي للوقائع هو الفكر" (قضية 3)، و " أن القضية وحدها لها معنى ؛ وأنه إنما ضمن سياق القضية يكون لاسم ما دلالة" (قضية 3.3)، و " أن وضع ماهية القضية، يعني وضع ماهية كل الوصوف، و بذلك [وضع] ماهية العالم" (قضية 5.4711)، و" أن **حدود لغتي** تعني حدود عالمي" (قضية 5.6)، و من ثم " أن كل فلسفة هي ''نقد للغة''" (قضية 4.0031)، – أو كما بلغت رشدها في كتابات فيتغنشتاين (Wittgenstein) الثاني و أوستين (Austin) ، حيث تم اكتشاف "البنية المزدوجة، الإنجازية (performative) و القضوية" للغة، و انفتح الطريق "نحو إدماج عناصر براغماتية في التحليل الصوري"[59] . أجل، إن هيدغر لا يلتزم بالمنعرج اللغوي بمعناه الانغلوسكسوني في صيغه المتعاقبة من *التحليل الدلالي* لدى فريغ إلى "أفعال اللغة" لدى سيرل (Searle)، أو ما يسميه آبل و رورتي و هابرماس "المنعرج البراغماتي (tournant pragmatique)"[60] في فلسفة اللغة.

ولكن الإعراض عن "الصيغة التحليلية" من المنعرج اللغوي ليس *بالضرورة* سقوطا في "لاعقلانية" دلالية و نحوية و براغماتية لا مخرج منها إلا شعرا أو تصوفا كما زعم كارناب سنة 1931، – وذلك أن ثلاثة من كبار فلاسفة المنعرج البراغماتي التحليلي ، هم آبل و رورتي و هابرماس، يعترفون صراحة ليس فقط بأن هيدغر قد حقق صيغة قارية طريفة عن المنعرج اللغوي المعاصر، سماها آبل "المنعرج الهرمينوطيقي" (hermeneutical turn)، بل و حتى "هرمينوطيقا براغماتية" (pragmatic hermeneutic)[61] ، بل بخاصة أن الفلسفة الراهنة ، قد تخطت طور التعارض العنيف بين تقليد تحليلي و تقليد قاري، كما ساد ذلك طيلة الثلاثينات و الأربعينات من القرن الماضي، تحت تأثير الوضعية المنطقية و الفلسفة التحليلية المنجرة عنها، – و انخرطت فيما سماه آبل (Apel) بعبارة جامعة "المنعرج اللغوي، الهرمينوطيقي و البراغماتي" (tournant linguistique, herméneutique et pragmatique) للفلسفة المعاصرة، – الذي هو نتيجة

---

[58] – عن وجاهة الاعتماد على هابرماس في تخريج مسألة "المعقولية" لدى هيدغر، نحن ننبه مرة واحدة إلى باحثا معروفا لدى الدارسين لفكر هابرماس، مثل طوم روكمور (Tom Rockmore)، قد بين في مقالة بعنوان طريف هو " هابرماس بوصفه من ذرية الفينومينولوجيا" ، أن هابرماس، لئن لم يكن "فينومينولوجيا" (phenomenologist) و لئن كان الفينومينولوجيون لا يعيرون كبير اهتمام لموقفه ، فإنه ليس من العسير أن نعاين في كتاباته ما يلي: 1– نحوا من "التفاعل بين الفينومينولوجيا و الماركسية"؛ 2– تأثير سارتر على فهم هابرماس الخاص للماركسية؛ 3– دلالة هيدغرية في تأويل هابرماس لتاريخ الفلسفة ؛ 4– استعمالا واضحا لنظرة هوسرلية في مناقشة مسألتي الطبيعة و العقل. را:

- Rockmore, Tom, « Habermas as Offspring of Phenomenology », in : *Phenomenological Inquiry*, Vol. 12 , October (1988) , p.147 sqq.

[59] – Habermas 1988: 54–55.

[60] – Apel 1994: 11؛ Habermas 1988: 56؛ Rorty 1979: 172.

[61] – Apel 1967: 341،343.

"اتحاد وجهـــــة" (convergence) منعرجين متوازيين، ألا وهما "المنعـــرج الهرمينوطيقـــي للفينومينولوجيا و المنعرج البراغماتي لفلسفة اللغة التحليليـــة"[62]، الأول حققه هيدغر و أعطاه غادمير[63] صيغة راهنة و الثاني أرساه فيتغنشـتاين و بسط نتائجه البراغماتيـة الأولى أستين و سورل[64] .

هكذا يمكن أن نستجمع صعوبة البحث عن معالجـة هيدغريـة لمسألة "المعقوليـة" مـن خلال هـذا السـؤال البسـيط: "هـل ثمـة معقوليـة غـير قضويـة (non propositionnelle)؟ " ؛ وبعبارة أخرى: " بأي وجه يمكن لهيدغر أن يضطلع بالشروط الأربعة للخطاب الإنساني الـتي أحصاها هابرماس و آبل (1- المعنى/ المفهومية، 2- الحقيقة، 3- الصدقية / الأصالة/ النزاهة و4- الصواب المعياري أو الأساس الإتيقي) على نحو لا يتخذ من "التحليـل المنطقي للغـة" في معناه "الصوري" ، أكان دلاليا أم نحويا أم تداوليا، منهجا أساسيا ؟ " .

إن خطورة هيدغر هو كونه قد وضع المماهاة السائدة بـين "المعقوليـة" (rationalité) و "العقلانية" (rationalisme) موضع سؤال، وذلك حين ادعى إمكانية إعادة التصور الغربي لقولة "العقل" إلى "تاريخ الانطولوجيا" الذي استمدت منه دلالتها (1926أ: 21-22) . إن "المعقولية" (rationalité) مـيدان تفكـير أرحـب مـن سـلطة أي "عقلانيـة" (rationalisme) "قضويـــة" (propositionelle)، وذلك أن كل عقلانية هي، حسب تعبير رورتي، " محاولة واهمة لإعطاء بُعد أبدي للخطاب السوي للعصر" [65].

وإذا أردنا أن نضع الإصبـع علـى طرافـة *الطـرح الهرمينوطيقـي لمسألة المعقوليـة لـدى هيدغر*، فإن علينا أن نأخذه بوصفه آخر حلقة مـن *التجذيـر مـا بعـد الهيغلـي* لمعنـى "العقـل" بوصفه ليس فقـط يتحقـق "في التـاريخ" (die Geschichte) (كمـا بيـن ذلـك هيغـل في "عـرض تشكيلي" (plastique) [66] يعطي للنظرة *الرومانسية* للعالم سندها النظري الأخير)، بل يتقوم في ماهيته بـ"التاريخية" (die Geschichtlichkeit): أن *الإغريق و المحدثين و المعاصرين* لا يعنون نفس الدلالـة حـين يسـتعملون مصطلـح "العقـل" (λογος، ratio، raison، Vernunft)، بـل يبسطون معنى "المعقولية" الذي يمكن أن ينتجه تواليا "براديغم الوجود" أو "براديغم الوعي" أو "براديغم اللغة" :

---

[62] - Apel 1988ب: 143.

[63] - Habermas 1999: 32.

[64] - Apel 1967: 341-343 و 1994: 26-28 ؛ Rorty 1979: 15، و 1982: 25 ؛ Habermas 1999: 11-12.

[65] - Rorty 1979: 21-22 [التشديد من عندنا] :

« Je tiens que l'entreprise (caractéristique de la philosophie traditionnelle) qui consiste à expliquer la "rationalité" et l'"objectivité" en remontant jusqu'aux conditions de la représentation adéquate est *une tentative illusoire visant à donner une dimension éternelle au discours normal de l'époque.* »

[66] - Malabou 1996 .

يقول هابرماس: " إن قوة الانفتاح على العالم التي من شأن اللغة لا هي عقليـة و لا هـي لا-عقلية؛ فمن حيث هي شرط لسلوك عقلي، هي بحد ذاتها لا شأن لها بـالعقل (a-rationnelle). هـذا الطابع قد كان، ضمن تاريخ الفلسفة، مهملا دون انقطاع. إن المثالية الفلسفية ، على كـل حـال، مـن أفلاطون إلى هيدغر مرورا بكانط، قد أبصرت دوما بعمل *اللوغوس* ضمن القوة المضفيـة لمعـنى الكـل (totalisante) لتأويل العالم المنتج بشكل عيني بواسطة اللغة. إنها قد ميزت هذا "العقل" (raison) بوصفه ملكة معرفة الكل (la totalité) و *وضعته فوق* "الذهن" (l'entendement) من حيـث هـو ملكـة الفحص العقلي عن المشاكل التي تطرح نفسها علينا داخل العالم. فضمن البراديغم الانطولوجي، يظهر العقل بوصفه ملكة إدراك على جهة التأمل لنظام الموجود في جملته. وضمن الصيغة الكانطية للبراديغم الذهـني (mentaliste)، يظهر العقل دوما بوصفه ملكة الأفكار (Idées)، برغم أن القوة المكونة للعالم الذي مـن شأن هذه الأفكار قد كانت تفهم منذئذ بوصفها عملية إضفاء لمعنى الكل من شأن الـذات المتعاليـة. إن صعوبة التخلص من المثالية، حتى داخل البراديغم اللغوي، قد كشف عنها هيدغـر عندمـا يفـهم دومـا الانفتاحات على العالم الخاصة بالعصور المختلفة بوصفها " حدوثات للحقيقة (des avènements de la vérité)". لقد كان يجب [التوفر على] رصانة المنعرج البراغماتي لفلسفة اللغة لإطلاق قوة اللغة علـى تكوين عالم و النطق به (articuler) من ادعاءات **المعرفة** (*connaissance* des prétentions de la)[67]".

لن نقف هنا عند نقد هابرماس لهيدغر، بل ما يهمنا هو رسم *ملامح الطرح الهرمينوطيقي لمعنى المعقولية*، كما يبدو من خطاطة "تاريخ الفلسفة" الذي يمكن كتابته في ضوء نظرية البراديغمات الثلاثة التي يطبقها هابرماس. لكن حيثما يفتش هابرماس عن سياق نظري لمجاوزة الصيغة "الدلالوية" (sémanticiste) من المنعرج اللغوي، سواء أكانت "منطقية" (فريغ، فيتغنشتاين الأول، الوضعية المنطقية) ،حيث تختزل المعقولية في العلاقة التمثيلية بين "القضية" و "الواقعة". وتتم مواصلة نظرية المعرفة بطرق أخرى[68]. أو "هرمينوطيقية/انطولوجية" (هيدغر، غادمير) ، و هو ما يفترض أنه عثر عليه في "المنعرج البراغماتي لفلسفة اللغة"(فيتغنشتاين الثاني، أستين، سورل)، – نحن نفترض أن طرح هيدغر لمشكل المعقولية ليس مجرد " تطوير للخط الدلالي من فلسفة هومبولدت في اللغـة"[69] ، كما يزعم هابرماس، بل هو قد أعطى *صيغة هرمينوطيقية* طريفة عن عين المهمة التي يسعى إليها هابرماس و آبل، أي تحقيق منعرج "براغماتي" في فلسفة اللغة ، شريطة أن نعيد مصطلح "براغماتي" إلى أصلها اليوناني، كما فعل هيدغر في الفقرة 15 من **الوجود و الزمان**، أي إلى العلاقة اليومية مع "الأشياء"/ "البراغماطا" (πραγματα ،Dingen)، وذلك بوصفه علاقة تجاوز الموقف "النظري-فقط" (nur theoretisch) من الأشياء و تحيل على "الطابع "البراغماتي" للأشياء في بعدها *اليومي* :

يقول هيدغر (1926أ: 68–69): " إن الإغريق قد كان لهم مصطلح مناسب للـ "الأشياء" : πραγματα، بمعنى ، ما معه يكون لنا شأن ضمن العمل المنشغل (πραξις) . غير أنهم ، مـن ناحيـة انطولوجية، هم قد تركوا الطابع "البراغماتي" (pragmatischen) للـ πραγματα في الظلمـة و عينوها "بادئ الأمر" بوصفها "مجرد أشياء". نحن نسمي الموجود الذي يعترضنا ضمن الانشـغال **الأداة** (das *Zeug*).[..] وإنّ علينا أن نستخرج جنس الوجود الذي من شأن الأداة. [..]

---

67 – Habermas 1999: 73. قا: Rorty 1979: 350–351.

68 – Habermas 1999: 265.

69 – Habermas 1999: 22.

إن جنس الوجود الذي من شأن الأداة، حيث تتجلى من نفسها ، نحن نسـميه الأدويـة (die Zuhandenheit) .[..] أما النظر الذي يعتبر الأشياء على نحو "نظري" (theoretisch) فحسب فإنـه ممنوع من فهم الأدوية .[..] فإن السلوك النظري اعتبار-فحسب لا انشغال فيه ."

إن تأويل هيدغر لمعنى "الوجـود الأدوي" و تقديمـه للوجـود في العـالم بوصفـه "سـياقا أدويا" هو في واقعه شبكة "مدلولية" حيث يحيل كل موجود تحت اليد علـى قرينـة مـا، وفقا لنمط فهم معين،- هو علامة على "براغماتية" هرمينوطيقية غير مسبوقة، تملك وجاهتها الوجبة الخاصة. و هي بذلك دليل على أن الطريقة التي اتبعها هيدغر في طرح مسألة "المعقولية" هـهنا لا تعاني مما يسميه آبل " التناقض الإنجازي" (la contradiction performative) الـذي عاينـه في "المنعرج الهرمينوطيقي و البراغماتي" لدى رورتي و دريدا، بـين أقـوال تسـتند إلى "مزاعـم صلاحية" معينة و بين "إنكار الطابع القضوي لكل مزاعم الصلاحية الكلية" [70] .

إن هيدغر لا ينسحب عليه هذا الحكم لأنه من جهة لا يشكك بأي وجه في "صلاحية" الخطاب "القضوي" حول الموجود، بل فقط يبحث عن "أصله" الانطولوجـي، و مـن ثـم هـو لا ينزلق في موقف "نسباني" أو "تاريخوي" من الحقيقة ؛ و من جهة، لأنه لا يفترض مثل آبل أن ذلك الشكل "القضوي" هو الشكل الوحيد من الصلاحية الكلية للأقوال. -إن أطروحتنا هي هذه: أن هيدغر قد اخترع طريقة *أخرى أو مختلفة أو متميزة* (عـن الطريقـة التحليليـة) في تخريـج مسألة "المعقولية"، وذلك يعني *طريقة أخرى و مختلفة و متميزة* (عـن الطريقـة التحليليـة) في الاضطـلاع بـ" مزاعـم الصلاحيـة" (prétentions à la validité) أو " لـوازم الصلاحيـة" (exigences de validité) الـتي أحصاهـا هابرمـاس بوصفـها المقومـات الأربعـة الحاسمـة لمعنـى "المعقوليـة" في التقليـد الغربـي، أي "المفهوميـة" (intelligibilité) و "الحقيقـة" (vérité) و "الصدقية" (sincérité) و "الصواب" (justesse) [71] .

---

[70] - يقول آبل (Apel 1988أ: 100):

« C'est que, en effet, les présuppositions *contingentes* de l'être-au-monde médiatisé par la compréhension ne peuvent constituer qu'une partie de la "structure préalable" de l'être-au-monde pensant. Dans la mesure, en effet, où l'homme est à même de *réfléchir* sur l'*a priori* existentiel de la factualité [..] , il est renvoyé à des *présuppositions non contingentes* qui constituent des conditions incontournables pour la *pensée* des présuppositions contingentes [..], et ce à la fois au sens de l'herméneutique *transcendantale* et au sens de la pragmatique *transcendantale*. Ignorer, voir contester ces présuppositions non contingentes, c'est ce qui me semble constituer le phénomène de l'*oubli du logos*. On le voit aujourd'hui dans le fait que certains représentants du "tournant herméneutique et pragmatique" – comme par exemple Rorty ou Derrida - n'écrivent ni ne parlent plus guère sans s'empêtrer dans la *contradiction performative* entre les prétentions à la validité qu'ils présentent et la dénégation propositionnelle de toutes les prétentions à la validité universelle. »

[71] - يقول هابرماس :

« Dans la tradition philosophique, la notion de "vérité" a souvent eu un sens plus large que celui de "vérité d'énoncé", tel que nous l'avons explicité jusqu'à présent. On a souvent employé ce terme de vérité au sens de "rationalité" (*Vernünftigkeit*). Or, nous qualifions de *rationnels* (*vernünftig*) non seulement des assertions, mais aussi d'autres types

بقي أن ندقّق دلالة "الآخرية" أو "الاختلاف" أو "التميّز" هذه ، وذلك دون أن نزعم أيّة أفضلية أو تفوّق منهجي لأسلوب هيدغر. من أجل ذلك نحن نقترح أن نقيم موازنة بين هابرماس [72] و هيدغر في طريقة ارتسام الملامح الأربعة للمعقولية من خلال بعض الجداول.

ففي مقالة بعنوان " دلالة البراغماطيقا الكلية" (1976)[73] ،يمدّنا هابرماس برسم عام لجملة ملامح المعقولية وجه الطرافة فيه أنّه أعطى لهذه الملامح إيضاحات طوبيقية جدّ مفيدة. هذا الرسم يسميه " نموذج اللغة بحسب البراغماطيقا الكلية"[74]، وهو مصاغ كالتالي :

قطاعات الواقع	نمط تجلي العلاقات مع الواقع	ادعاءات الصلاحية الضمنية	الوظائف الكلية لأفعال الكلام
الطبيعة الخارجية	الموضوعية	الحقيقة	عرض حالات الأشياء (états de choses)
المجتمع	المعيارية (normativité)	السداد (Richtigkeit ، justesse)	إرساء علاقات بين الأشخاص
الطبيعة الداخلية	الذاتية	الصدقية (Wahrhaftigkeit، sincérité)	التعبير عن تجارب ذاتية
اللغة	التذاوتية (intersubjectivité)	المفهومية (Verständlichkeit ، intelligibilité)	***

d'actes de parole, et le cas échéant, des normes, des actions et des personnes. Je défendrai l'idée selon laquelle il existe au moins quatre prétentions à la validité également originelles et que ces quatre prétentions, à savoir l'intelligibilité, la vérité, la justesse et la sincérité, forment un tout que nous pouvons appeler la rationalité (*Vernünftigkeit*). » - J. Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, op. cit. p. 285.

[72] - في دروس 1971/1970 كان هابرماس يفسر "مزاعم الصلاحية" بكونها 1- "مفهومية التلفظ" (l'intelligibilité de l'énonciation) بواسطة التحليل السيمنطيقي ، و 2- "الحقيقة في تركيبتها القضوية" (la vérité dans sa composante propositinnelle)، و3- "الصواب في تركيبته الإنجازية" (la justesse dans sa composante performative)، و 4- " الصدقية في النية التي عبر عنها المتكلم" (la sincérité de l'intention exprimée par le locuteur)، راجع:

- J. Habermas, *Sociologie et théorie du langage*, op. cit. p. 107.

[73] - انظر:

- J. Habermas, « Signification de la pragmatique universelle « (1976), in : *Logique des sciences sociales et autres essais*, op. cit. pp. 329-411.

[74] - نفسه: ص 411. انظر أيضا رسم " لوحة ادعاءات الصلاحية " (Table des prétentions à la validité) ص 289.

هذا الرسم قد يساعدنا أيما مساعدة في استيضاح ملامح المعقولية لدى هيدغر سلبا و إيجابا. سلبا باعتباره قد بنى خطته على "تفكيك" (Destruktion) تلك المقومات الأربعة للمعقولية في التراث الغربي، و إيجابا من حيث أنه قد اخترع في الحقبتين الكبريين لمسيرته، أي حقبة "الانطولوجيا الأساسية"(1926/1919) و حقبة "تاريخ الوجود" (بعد المنعرج)، طريقة غير مسبوقة في تخريج ملامح المعقولية. -إن ما شجعنا على اتخاذ خطاطة هابرماس عن "ادعاءات الصلاحية" نموذجا استكشافيا لارتسام ملامح المعقولية لدى هيدغر هو على وجه الخصوص أن هابرماس نفسه قد دشن هذا النحو من الاستكشاف، وإن كان ذلك بشكل جزئي جدا،حيث حكم على "هرمينوطيقا" هيدغر[75] بأنها لا تملك من ادعاءات الصلاحية إلا ادعاء " الصدقية" (Wahrhaftigkeit، sincérité) أو "الأصالة" authenticité)[76]. و من ثم أنه علينا أن نتأول مقالته في "الحقيقة" من زاوية هذا الادعاء وحده. نحن نقترح أن نعمم نموذج "ادعاءات الصلاحية" في استكشاف مقومات المعقولية لدى هيدغر دون أن نأخذ هذه الادعاءات في صيغتها "التحليلية"، كما ضبطها هابرماس، بل مع الاجتهاد نحو تحويلها إلى ادعاءات صلاحية "هرمينوطيقية"، أي بوصفها "ادعاءات معنى" لدى هيدغر الأول و ادعاءات صلاحية "طوبولوجية"، أي بوصفها "ادعاءات حقيقة" لدى هيدغر الثاني .

رب اجتهاد يمكن أن نستجمع عناصره العامة في الخطاطتين التاليتين. التين تتعلقان بتخريج ادعاءات الصلاحية التي استند إليها هيدغر في تخريج مسألة المعقولية . وذلك تواليا. في أفق "الانطولوجيا الأساسية" ، ثم في ميدان "تاريخ الوجود".

- أما "ادعاءات المعنى" في أفق *الانطولوجيا الأساسية* فقد يمكن ارتسامها في الرسم البياني التالي:

---

[75] - نقول "هرمينوطيقا" هيدغر لأن هابرماس يكاد لا يحيل على هيدغر إلا في سياق المناظرة مع التقليد الهرمينوطيقي، وبخاصة مع غادمير . انظر مثلا:

- J. Habermas, *Logique des sciences sociales,* op. cit. pp. 120, 212 , 267 ; *Vérité et justification*, op. cit. p. 11-13 , etc.

[76] - يقول هابرماس [التشديد من عندنا) :

« De même que la "vérité" concerne le sens dans lequel j'énonce une proposition, la "sincérité" concerne le sens dans lequel je dévoile ou manifeste devant autrui une expérience subjective à laquelle j'ai un accès privilégié. [..] Cela dit, le malentendu complémentaire, sous-jacent aux théories de la vérité-manifestation, n'est pas moins grave. En effet, la vérité (*la théorie de Heidegger en est un bon exemple*) y est conçue selon le modèle de la sincérité, comme manifestation ou déclosion, conception qui ne rend pas compte du rapport à la réalité propre à l'usage cognitif du langage. » - J. Habermas, *Sociologie et théorie du langage*, op. cit. pp. 108-109 ; *Logique des sciences sociales*, op. cit. p. 303-304.

جهـــــات الموجود	ضروب الانكشاف	ادعاءات المعنى	أفعال الكلام	منازل القول
الموجـــود داخل العالم	القيمومـــــة (Vorhandenheit) أو "الموجود-القـائم" (das Vorhandensein)	السلوك النظري	البحـــــث (Erforschung) و "الموضعـــــة" (Thematisierung)	مقـــــولي (kategorial)
الآخرون	"الدازيـــن-مـــع" (das Mitdasein)	"التفـاهم مـــــع الآخريـــن" (das Verständnis Anderer)	الاعتنـــاء (die Fürsorge) بالآخر	كيـــــانوي (existenzial)
الدازين	الهويـــــة (die Selbstheit)	الأصالـــة (die Eigentlichkeit)	العنايـــة (die Sorge) بالنفس	كيانوي
العالم	الأدويـــة (die Zuhandenheit) أو "الموجود-تحـت-اليـــد" (das Zuhendensein)	المدلوليـــة (die Bedeutsamkeit) و المفهوميـــة (Verständlichkeit)	الانشـــغال (das Besorgen) بالموجود-تحت-اليد	كيانوي

و أما "ادعاءات الحقيقة" في حقبة التفكير من زاوية "تاريخ الو-جود" فقد يمكن استجماعها في الرسم التالي:

جهات الموجود	ضروب الانكشاف	ادعاءات الحقيقة	أفعال اللغة
الموجود بعامة	الآليـــــة (die Machenschaft)	السـداد (Richtigkeit) في القـــــول أو الحقيقة/المطابقة	"القشـــتال" (das Gestell)
الشعب[77]	"الدازيـــن التاريخـــاني	القـــرار (die	"الحديـــث" (das

[77] – كل عناصر هذا المستوى نجدها مكشوفة بخاصة منذ درس شتاء 1935/1934 حول **أناشـيد هلدرلين "جرمانيا" و "الراين"** (1935/1934) .

	للشـــــعوب" [78] (das geschichtliche (Dasein der Völker	(Entscheidung	Gespräch مع الشـــعراء مـــن أجـــل "إرســـاء (Stiftung) ميدان الـــو- جود"
الإنسان	دا-زين (Da-sein)	التحفـــــــــــظ (Verhaltenheit)	تأســـيس الهويـــــة (Gründung der Selbstheit)
الو-جود (*das Seyn*)	العهد (das Ereignis)	الاعتبار (Besinnung)	الفلسفة بوصفها "منـــاظرة البدء الأول و البدء الآخر"

– إن هاتين الخطاطتين ليس لهما هنا سوى دور استكشافي، لكنـه قـد يكفي للتنبيـه على أن الاعتراض الأساسي الذي يرفعه هابرماس في وجه دعوى "المعقولية" لدى هيدغر، نعني أن الحقيقة عنده " متصورة بحسب نموذج الصدقية، بوصفها انكشافا أو تفتحا، تصورا لا يفي بالعلاقـة مع الواقع الخاص بالاستعمال المعرفي (cognitif) للغة"[79]، – هو ليس فقط لا يتعلق إلا بواحد فحسب من "ادعاءات الصلاحية" الأربعة المقومة لدلالة المعقولية، نعني الطـابع "المعـرفي" أو "القضـوي" لمعنى الحقيقة، بل أكثر من ذلك هو يسكت عن معطيين منهجيين لطالما نبه هيدغر عليهما:

أولا– أن عزم هيدغر الأول على بلورة "مفهوم كياني للعلـــم" (ein existenzialer Begriff der Wissenschaft) [80]، مثله مثل سعي هيدغر الثاني إلى "الاعتبار التاريخاني" (die geschichtliche Besinnung) لماهية "التقنية" [81]، هما موقفان لا ينكـران أبـدا علـى "السـلوك النظري" أو على ظاهرة "القشتال" (das Gestell) "ادعاءات الصلاحية" التي يفترضانها طبقا لنمط الموجود الذي به يتعلقان، بل فقط هما يهدفان، توالييا، إلى بيان " شروط الإمكان اللازمـــة كيانويا حتى يمكن للدازين أن يكون كيانه (existieren) على طريقة البحث العلمي" (1926أ: 357). و تبيين كيف أن "ماهية التقنية" لا تنكشف من خلال " إعداد الأدوات و الآلات"، بل " حـــين

---

[78] – نحن نعول هنا على تخريج شورمان القاضي بأن مفهوم " دازين" في كتابات ما بعد المنعـــرج قد أخذت تنتقل من معنى "الهو" الذي يخصني ، كما في تحليلية الدازين ، إلى معنى "الدازيـــن التاريخـــاني" (1935: 176؛ 1935/1936ب: 59) ، المســتعمل للإشـــارة إلى "هـــو" "الشـــعب" و " الجماعـــــة" (Gemeinwesen) (1936/1937: 194؛ت.ف.ص 153) و حتى "العصر" و "الطرح التاريخاني" لعلاقتنـــــا بالموجود في جملته (1935/1936ب: 60 و 192) ، را: Schürmann 1982: 189-190.

[79] – را:

- Habermas, *Sociologie et théorie du langage*, op. cit. p. 109.Aussi : « Thèses relatives à la vérité », op. cit. p. 304.

[80] – انظر بخاصة الفقرة 69 ب من **الوجود و الزمان** (1926).

[81] – انظر بخاصة الفقرتين 9 و 63 من كتاب **الاعتبار** (Besinnung) (1939/1938) .

نعلم أن τεχνη هو لفظ من شأن ''العلم'' و حين نتصور ''العلم'' بوصفه الانتصاب-داخل الحقيقـــة و نفهم الحقيقة بوصفها انفتاح الموجود انطلاقا من خلوة الو-جود" (1938/1939: 173).

و ثانيا أن الرهان الذي حرك هيدغر الأول و الثاني هو بخاصـة ضرورة الانتقال مـن براديغم الوعي إلى براديغم اللغة، و بخاصة الانزياح من الاستعمال "السيمنطيقي" إلى الاستعمال "البراغماطيقي" للغة، وذلك ما يراهن عليه فلاسفة المنعـرج اللغـوي مثـل هابرمـاس منـذ مطلـع السبعينات.

– إنه في نطاق هذا النحو من التخطي "البراغماتي" للسلوك "النظري-فحسـب"، إنمـا أتى هيدغر الأول إلى مسألة "الزمانية" بوصفها "أفقا متعاليا للسؤال عن الوجود" (1926أ: 41)، كما انقاد هيدغر الثاني إلى الإعلان بأن " الزمانية التامة [هي] فضاء-لعب-الزمان الذي مـــن شأن الهنا (Zeit-Spiel-Raum des Da [der] : die ganze Zeitlichkeit)" (1938/1936: 22) المقوم لمعنى الدا-زين ، و هو ما يعني عنده ضمن تفلسف يتخذ من "تاريخ الوجود" مسرحا له، أن " العهد (das Ereignis) هو التزامن الزماني-المكاني بالنسبة إلى الو-جـــود و الموجـــود" (1938/1936: 13).

2.1- المقامات الأساسيان للمعقولية الهرمينوطيقية: "المفهوميـة" (die Verständlichkeit) لـدى هيدغـر الأول و " الاعتبـار" (die Besinnung) لـــدى هيدغر الثاني

أ- "المفهومية" (die Verständlichkeit، l'intelligibilité) بوصفها خيطا ناظما لـ"هرمينوطيقا اللوغوس" لدى هيدغر الأول أو التفلسف في نطاق براديغـم اللغـة تحت هدي السؤال الهرمينوطيقي-الكيانوي "من يفهم؟ "

إنه ليس من الصدفة في شيء أن هيدغر قد افتتح الفقرة الأولى[82] مـن الوجـود و الزمـان بما سماه "مناقشة الأحكام المســبقة" (die Diskussion der Vorurteile) الـتي تقضـي عـادة بـ"عدم الحاجة" (Bedürfnislosigkeit) إلى السؤال عن الوجود ما دام يـ نعت بأنه "التصـــور ''الأعم''" و أنه "غير قابل للتعريف" (undefinierbar) و أنه هو "التصور المفهوم بنفســـه" (der selbstverständliche Begriff) (1926أ: 3-4). فـــهذه المناقشـــة قصـــدت إلى استشـــكال "مفهومية" (die Verständlichkeit) و " لا-مفهوميـــة" (Unverständlichkeit) تصـور الوجـود على نحو وجه السبق فيه أنه يبين قصور "المنطق التقليدي" عن الاضطلاع بالسـؤال عـن معنـى الوجود[83]. إن هيدغر على بينة من كونه يقبل على إنجاز منعطف من نطاق "المنطـق التقليـدي"

---

[82] –قا: Gelven 1970: 23-24 ؛ Greisch 1994: 75-76.

[83] – يقول هيدغر (1926أ: 2-4): " [..] على أرضية المبادئ الإغريقية لتأويل الوجـــود قـــد تشكل معتقد يعلن السؤال عن معنى الوجود ليس فقط زائدا عن اللزوم بل أكثر من ذلك يصادق علـــى التفويت فيه . يقال : إن "الوجود" هو التصور الأعم و الأفرغ . وبما هو كذلك هو يمتنع عن كـــل طلـــب تعريف . إن هذا التصور الأعم وعلى ذلك غير القابل للتعريف ليس به حاجة أيضا لأن يعرف . إن كـــل امرئ يستعمله دائما وهو يفهم أيضا بعد ماذا يعني به في كل مرة . وهكذا فإن ما كان ، بوصفه أمرا خفيـا

إلى أفق نمط جديد من التدبير لمسائل لم تستطع الفلسفة إلى حينئذ أن تنتج حولها سوى "أحكام مسبقة"، من قبل أنها مسائل تقع على حدود "المنطق" الذي تعول عليه في حلها.

إن "مناقشة الأحكام المسبقة" الثلاثة التي عرضها هيدغر ، أي تلك التي تقضي بأن الوجود هو "التصور الأعم" و أنه "غير قابل للتعريف" و أنه "مفهوم بنفسه"،- هي مناقشة هرمينوطيقية نموذجية[84]: فهي تعرض كيفية الانتقال من تدبير "منطقي" على طريقة *التنوير* (

، يجعل التفلسف القديم على قلق وفي ذا القلق يضيء ، قد تحول إلى بداهة ساطعة كالشمس ، بحيث إن من يسائل عن ذلك مرة أخرى يتهم بخطيئة منهجية .

وليس يمكن في بداية هذا البحث أن تبين تفصيلا الأحكام المسبقة التي تزرع وترعى دائما من جديد عدم الحاجة إلى سؤال عن الوجود . فإن لها جذورها [3] في الأنطولوجيا القديمة نفسها . إن هذه بدورها لا تتأول كفاية - بالنظر إلى الأرضية التي منها صدرت التصورات الأنطولوجية الأساسية ، وفيما يتعلق بمدى ملاءمة شرح المقولات وبتماميته - إلا اهتداء بالسؤال عن الوجود الموضح والمجاب عنه سلفا . نحن نريد لذلك أن لا نخوض في مناقشة الأحكام المسبقة إلا بقدر ما تكون ضرورة معاودة ما للسؤال عن معنى الوجود مكشوفة للعيان . وإنه يوجد منها ثلاثة :

1. أن "الوجود" هو التصور "الأعم" : **إن الموجود هو الأعم من كل شئ . إن ما يدرك أولا هو الموجود الذي يكون فهمه متضمنا في كل ما يمكن أن يفهم** . " إن فهما للوجود لمتضمن بعد في كل مرة ضمن كل ما يدركه المرء من الموجود" . غير أن "عمومية" "الوجود" ليست تلك التي من شأن *الجنس* .إن "الوجود" لا يحيط بالجهة العليا للموجود ، إذا ما كان هذا [الموجود] مفصلا من جهة التصور طبقا للجنس والنوع :**ما كان للموجود أن يكون جنسا** . إن "عمومية" الوجود "تتخطى" كل عمومية من جهة الجنس [..] . فإذا قيل تبعا لذلك : "الوجود" هو التصور الأعم ، فإن ذلك لا يمكن أن يعني أنه الأوضح وأنه غير محتاج لأي تبيين آخر . إن تصور "الوجود" لهو على الأرجح [التصور] الأشد غموضا .

2. أن تصور "الوجود" انما هو غير قابل للتعريف .إن هذا يستنتجه المرء من عموميته القصوى . وهو محق في ذلك -إذا كان *التعريف انما يتم بالجنس القريب وبالفرق النوعي* . إن "الوجود" لا يمكن في الواقع أن يتصور بوصفه الموجود ؛ ما كان للموجود أن تنضاف له طبيعة : إن الوجود لا يمكن أن يأتي إلى هكذا تعين بأن يضاف إلى الموجود . فالوجود من حيث التعريف لا يستنبط من التصورات العليا ولا يستعرض من جهة [التصورات] الدنيا . ولكن هل ينتج عن ذلك أن "الوجود" لم يعد يمكن أن يثير أي مشكل ؟ قطعا لا ؛ انما لا يمكن أن ينتج إلا : أن "الوجود" ليس من الموجود في شيء . من أجل ذلك فإن طريقة تعيين الموجود المشروعة إلى حد ما - "تعريف" المنطق التقليدي ، الذي يملك هو ذاته أسسه ضمن الانطولوجيا القديمة- ليست على الوجود بقابلة للتطبيق . إن لاقابلية تعريف الوجود لا تعفي من السؤال عن معناه ، بل تستدعي إليه استدعاء .

3. أن "الوجود" هو التصور المفهوم-بنفسه . فإن في كل معرفة [و] تلفظ ، في كل سلوك إزاء الموجود ، في كل سلوك-إزاء-الذات انما يتم استعمال "الوجود" ، والعبارة هي بذلك مفهومة "من غير أي [عسر]" . فكل يفهم : "السماء [هي ist] جميلة" ؛ "أنا [هو bin] فرح" وما شاكل ذلك . بيد أن هذه المفهومية العادية لا تبرهن إلا على اللا-مفهومية . إنها تبين جليا أن في كل سلوك ووجود إزاء الموجود بما هو موجود انما يكمن من قبل لغز ما . [أما] أننا نعيش بعد في كل مرة ضمن فهم ما للوجود وأن معنى الوجود انما هو في الآن نفسه محفوف بالغموض ، فذلك ما يدلل على الضرورة المبدئية لأن يعاود السؤال عن معنى "الوجود" .

إن الاستناد إلى [خاصية] المفهوم-بنفسه في نطاق التصورات الفلسفية الأساسية وبخاصة فيما يتعلق بتصور "الوجود" لهو نهج مريب ، إذا كان "المفهوم-بنفسه" وهو وحده ، "الأحكام المعماة للعقل العامي"(كانط) ، انما ينبغي أن يصبح وأن يبقى الموضوع الصريح للتحليلية ([بوصفه] "شأن الفلاسفة") ."

84 - عن منزلة "الأحكام المسبقة" في الهرمينوطيقا من جهة ما تكون "شرطا للفهم" را: Gadamer 1965: 115 و ما بعدها.

Aufklärung) إلى تدبير "تأويلي" يبدو أن له وشيجة خفية مع *الرومانسية* (Romantisme)[85] . فمن كونه التصور "الأعم" يستنتج *المنطقي* أن "تصور" الوجود هو "الأوضح" و أنه " لا يحتاج إلى تبيين أوسع" ، في حين أن الموقف *التأويلي* يقتضي اعتبار تلك "العمومية" مدعاة للتساؤل لأنها من شأنها أن تجعل تصور "الوجود" " الأكثر غموضا" (der dunkelste Begriff) ؛ كذلك من كونه "غير قابل للتعريف" يستنتج المنطقي أنه لا يطرح أي "مشكل" و أنه يعفينا من السؤال عن "معناه"، في حين أن التأويلي يعتبر لا-قابلية التعريف علامة على أن "التعريف" في معنى المنطق التقليدي "غير قابل للتطبيق" (unwendbar) على الوجود؛ و أخيرا، من كونه "مفهوما بنفسه" يستنتج المنطقي أن العبارة تبوح بمعناها "من دون أي عسر" (ohne weiteres)، في حين أن التأويلي يعتبر أن التدليل على المسائل الفلسفية بواسطة "المفهوم بنفسه" هو "سلوك مريب" " إذا كان "المفهوم-بنفسه" وهو وحده ، [أي]"الأحكام المعماة للعقل العامي"([حسب عبارة] كانط) ، انما ينبغي أن يصبح وأن يبقى الموضوع الصريح للتحليلية ([بوصفه] "شأن الفلاسفة")" (1926أ: 4).

إن غرض "مناقشة الأحكام المسبقة" هو تحقيق انتقال *تأويلي* من نطاق "المنطق" التقليدي إلى أفق "هرمينوطيقا اللوغوس" المبحوث عنها. فما هي ملامحه ؟

إن متصفح كتاب **الوجود و الزمان** يلفت نظره اشتغال هيدغر المكثف على جملة كبيرة من عناصر العائلة اللفظية التي تشكل في الألماني من فعل verstehen (فهم) ، وهو ما نأخذه هنا بوصفه بلورة لجملة ملامح "هرمينوطيقا اللوغوس" التي احترفها هيدغر الأول[86] ، كما تتبدى في كتاب **الوجود و الزمان** من حيث هو نموذج حاسم لما كتب قبله. و هذه الملامح نحن نخرجها بوصفها أطروحات هرمينوطيقية تهتدي كلها بسؤال خفي لكنه جامع لها هو سؤال " من يفهم المعنى؟"[87] . ونحن نوضحها تواليا .

أ.1- "القبلي الهرمينوطيقي" : " أننا نعيش بعد في كل مرة ضمن فهم ما للوجود" (Daβ wir je schon in einem Seinsverständnis leben (1926أ: 4) أو أطروحة "المفهومية"

---

[85] - يقول غادمير (Gadamer 1965: 119) :

« Et nous devons effectivement au Romantisme cette rectification apportée à l'*Aufklärung*, en vertu de laquelle la tradition aussi conserve un droit à côté des arguments rationnels, et continue d'influencer dans une large mesure nos dispositions et notre comportement. »

[86] - إن استجماع جملة طرافة هيدغر الأول في مسألة "الفهم" هو موقف نتبع فيه سنة وضعها غادمير الذي لخص مساهمة هيدغر في معالجة "المشكل الهرمينوطيقي" في عملية " اكتشاف البنية الاستباقية للفهم" . قال (Gadamer 1965: 103) :

« Heidegger ne s'est intéressé au problème de l'herméneutique et de la critique en histoire que pour en dégager, dans une intention ontologique, la structure d'anticipation de la compréhension. »

[87] - "من يفهم؟" سؤال هو علامة على ما يشير إليه شراح هيدغر بعبارة "إضفاء الطابع الانطولوجي على الفهم" (Ontologisierung des Verstehens) ، وهي دلالة "المنعطف" الذي أنجزه **الوجود و الزمان** في "تاريخ الهرمينوطيقا" ، را: Bianco 1989: 198-199،206.

نظرا لأن تعريف الهرمينوطيقا من شلايرماخر إلى غادمير يمر ضرورة عبر مصطلح "الفهم" ، فإن علينا أن ننطلق من الفحص عن لفظة " das Verständnis" (الفهم)، و تركيباتها المختلفة مثل "Verständniszueignung " (تملك الفهم) (نفسه: 150) و بخاصة عبارة "Verständnishorizont" (أفق-الفهم)، التي لئن لم تأت في صيغة لفظ واحد إلا مرة واحدة (1926أ: 390) فإنها أتت في أكثر من لفظ مرات عديدة هكذا " der Horizont für Verständnis" (الأفق من أجل الفهم) (نفسه: 39) و " Horizont des Seinsverständnisses" (أفق فهم الوجود) (نفسه: 17، 26) و " Horizont des vulgären Zeitverständnisses" (أفق فهم الزمان) (نفسه: 18) . نحن نسمي هذا الانطلاق من "أفق الفهم" أطروحة "الفهم السابق" (das Vorverstehen)[88] ، أو بعبارة غادمير " الاكتشاف الهيدغري للبنية الاستباقية للفهم" (la structure d'anticipation du comprendre)[89].

إن هيدغر قد افتتح الصفحة الأولى من **الوجود و الزمان** بهكذا مطالب :

يقول (1926أ: 1): " هل لدينا اليوم جواب على السؤال عما نعنيه بخاصة بلفظة "موجود" ؟ أبدا . وهكذا يجدر بنا أن نطرح **السؤال عن معنى الوجود** مجددا . فهل نحن اليوم أيضا في حرج فقط من أننا لا نفهم عبارة "الوجود" ؟ أبدا . وهكذا يجدر بنا قبلا أن نثير أول بدء مرة أخرى فهما ما لمعنى هذا السؤال . إن الاشتغال العيني على السؤال عن معنى "الوجود" انما هو المقصد من المبحث التالي . وإن تأويل **الزمان** بوصفه الأفق الممكن الذي من شأن كل فهم-للوجود بعامة هو غرضه الأولي ."

إن معاودة السؤال عن معنى لفظة "وجود" ضرورية ليس فقط من أجل أننا لا نملك "جوابا" عن السؤال عنه بل لأننا "لا نفهم عبارة ''الوجود''" : إن الحاجة إلى "السؤال" هي عدم "الفهم" . وبذلك فإن الغرض الأول لهيدغر الأول هو "الفهم"، *فهم معنى* الوجود في *أفق معنى* الزمان، و *فهم معنى* الزمان في *أفق معنى* الوجود. و إن وسيلة البحث النموذجية عنده هي " المساءلة" (das Fragen) بما هي احتراف لـ"السؤال عن معنى" (die Frage nach dem Sinn) الوجود من أجل "فهم معنى" ما لا نملك عن السؤال عنه جوابا قائما على "الفهم" .

إن التفلسف عنده هو مراوحة مستمرة بين "أن نسأل" و "أن نفهم"، وطالما أننا لا نفهم علينا أن نسأل. بذلك يصبح التفلسف فعلا هرمينوطيقيا: إن اختراع " أفق للفهم" (der Horizont für Verständnis) في كل مرة بواسطة " المساءلة" عما هو "غير-مفهوم" ، و بعبارة أكثر دقة بواسطة "استشكال" (die Fragestellung) ما يقبع " في غموض" (in Dunkel)(1926أ: 4) هو ، في كل طور من **الوجود و الزمان** ، "سؤال عن المعنى" و في كل مقام محاولة "فهم للمعنى" ، بقطع النظر عن الموضوعات المسؤول عنها و المراد فهمها. و لكن لماذا ؟ - لأن هيدغر يفترض أطروحة أولية تقضي بـ"" أننا نعيش بعد في كل مرة ضمن فهم ما للوجود" (Daβ wir je schon in einem Seinsverständnis leben) (1926أ: 4) .

---

[88] - هذه العبارة وردت مرة واحدة في **الوجود و الزمان** هكذا : " فهم سابق للمدلولية" (ein Vorverstehen der Bedeutsamkeit) (1926أ: 297).

[89] - Gadamer 1965: 103-109.

إن ذلك يعني أن الوجود-في-العالم هو في أصله وجود "لغوي" أو "هرمينوطيقي"، بمعنى هو وجود قد سلفا من نمط من "الفهم" لمعنى الوجود، ومن ثم من نمط من "الكلام" عن العالم. ليس هناك "باطنية" أو "محوضة" أو "ظاهرة وعي" سابقة عن فهمنا لوجودنا في العالم. ولذلك فكل سلوك "نظري" هو ظاهرة مشتقة من "واقعة" (in Faktum) سابقة هي "فهم ما للوجود" علينا أن نعترف به هكذا :

" نحن لا **نعرف** ماذا يعني "الوجود" . ولكن منذ أن نسأل : "ما **هو** ' الوجود ' ؟" ، نحن نلتزم أنفسنا ضمن فهم ما للـ"هو" ، وذلك من غير أن يمكننا أن نحدد من جهة التصور (begrifflich) ماذا يعني الـ"هو" . بل نحن لا نعرف الأفق الذي منه قد يجب علينا أن ندرك وأن نحدد المعنى . **هذا الفهم العادي و الشاسع للوجود انما هو واقعة** " (1926أ: 5).

لا يجدر بنا أن نركز هنا على الجانب "الانطولوجي" لهذه الأطروحة بل على دلالتها في ضوء براديغم اللغة: إنها تعني أننا لا نتفلسف انطلاقا من "يقين" خاص بأنا عارف عزل نفسه عن كل ما عداه، بل انطلاقا من "فهم" سابق هو نفسه "واقعة" لا نملك إيضاحا كافيا للأفق الذي يحددها. هذا "الفهم" السابق لمعنى وجودنا في العالم هو "واقعة" تأويلية سابقة على سلوكنا المعرفي أو النظري إزاء الموجود.

بيد أن ذلك ليس تشكيكا على وجاهة ما هو "نظري". أي ما يجد في "الحقيقة القضوية" أو "التحليلية" عبارته الصارمة، بل فقط هو تنبيه هرمينوطيقي إلى هذا " أن ما نسميه ''حقيقة تحليلية'' ربما يمكن أن يبين بوصفه حالة جزئية من المفهومية، نعني تلك التي من شأن القضايا المعبر عنها في لغة صورية" كما يقول هابرماس[90].

رب أطروحة تزداد خطورتها عندما نلاحظ أن من أخذوا على عاتقهم أن يتفلسفوا في نطاق الانتقال من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة، مثل آبل و هابرماس ،قد انطلقوا منها وحاولوا تجذيرها: إنهم قد رأوا في أطروحة هيدغر الأول عن واقعة "الفهم السابق للعالم" (précompréhension du monde) علامة أصيلة على " القبلي اللغوي" (l'a priori du langage) أو لنقل "القبلي الهرمينوطيقي" الذي يحدد سلفا طريقة علاقتنا بالآخرين، وإن كانوا قد

---

90 - يقول هابرماس:

« L'intelligibilité d'une énonciation n'est pas une relation véritative. C'est une prétention à la validité qui signifie que je dispose d'une certaine compétence à obéir à des règles, par exemple en connaissant celles d'une langue naturelle.[..] Peut-être ce que nous appelons "vérité analytique" peut-il être explicité comme un cas particulier d'intelligibilité, à savoir celle des propositions exprimées dans un langage formel. Mais l'intelligibilité n'a rien à voir avec la vérité. »

- J. Habermas, *Sociologie et théorie du langage*, op. cit. p. 108.

اعترضوا على القراءة "النسبانية" (relativiste) لها عند دريدا أو رورتي حيث تصبح حجة على بطلان كل ادعاء للصلاحية الكلية للخطاب الفلسفي [91].

أ.2- أطروحة المنعطف الانطولوجي لمعنى الفهم : " أنّ الفهم (das Verstehen)، من حيث هو اشتراع (Entwerfen)، هو طريقة وجود الدازين، التي فيها يوجد إمكاناته بما هي إمكانات" (1926أ: 145) أو أطروحة "الأصالة" [92]

إن ما أنجزه هيدغر هنا هو الانتقال من نطاق النموذج *الغنوصيولوجي* " ما هو الشيء الذي يفكر؟" إلى أفق السؤال *الكيانوي* "من يفهم ؟"، من *نظرية المعرفة* إلى *الهرمينوطيقا*. بهكذا أطروحة يتفادى هيدغر صراحة تقليد "فلسفة التفكر" الحديثة التي دشنها ديكارت بواسطة إشكالية "أنا أفكر"، وضرب "اليقين" الذي ينبني عليه، و اختار بكل صرامة أن يؤصل مبحثه في تقليد غير تفكري هو التقليد "الهرمينوطيقي" الذي أرساه شلايرماخر . و لكن لأن شلايرماخر لم يتخلص من رواسب براديغم الذات، إذ ما زال يأخذ "الفهم" بوصفه " واقعة ذهنية" (un fait de l'esprit)،فإن طرافة هيدغر تكمن في تجذيره لتقليد شلايرماخر و تحويل معنى "الفهم" من "واقعة في [ذهن] المفكر"[93]إلى "طريقة وجود خاصة بالدازين"[94] .

إن غرض هيدغر هو ، حسب غادمير، الانتصار على الهرمينوطيقا الرومانسية الذي ظلت تعاني لدى شلايرماخر من "توجه نفساني"، وذلك بواسطة منعطف "انطولوجي" للهرمينوطيقا حول "الفهم" من مشكل "منهجي" رهانه هو " أن نفهم مؤلفا أفضل مما فهم نفسه" ، إلى مقام "كيانوي" (un existential) به يتقوم وجود الدازين. و حيث يصبح "الفهم" ضربا من "المشروع" الانطولوجي لتدبير معنى الوجود-في-العالم[95] .

هذا القرار مكن هيدغر من إجراء تغيير جد خطير : إنه تأويل "معقولية" (Vernünftigkeit ، rationalité) الفهم الإنساني للموجود بوصفه لا يعني أكثر من "المفهومية" (Verständlichkeit، intelligibilité) التي تنفتح أمام الدازين.

---

91 - Apel 1988أ: 20، 99-100.

92 - "الأصالة" (authenticité) هي "ادعاء الحقيقة" الذي اعتبره هابرماس في إحصاء **نظرية العقل التواصلي** (1981) مرادفا لمعنى "الصدقية" (sincérité) في إحصاء كتاب **السوسيولوجيا و نظرية اللغة** (دروس 1971/1970) و في مقالة " نظريات متعلقة بالحقيقة" (1972).

93 - يقول شلايرماخر (Schleiermacher 1833/1805):

« [..] Toute compréhension consiste en deux moments, comprendre le discours en tant qu'extrait de la langue, le comprendre en tant qu'il est un fait au sein du penseur. [..] Le discours n'est pas compris non plus en tant que fait de l'esprit s'il n'est pas compris dans sa relation avec la langue, parce que l'innéité de la parole modifie l'esprit.

94 - يقول غادمير (Gadamer 1965: 10) :

« L'analytique heideggerienne de la temporalité du *Dasein* humain a montré de manière convaincante, selon moi, que comprendre n'est pas un mode de comportement du sujet parmi d'autres, mais le mode d'être de *Dasein* lui-même. »

95 - Gadamer 1965: 105، 136-137.

أ.3- أطروحة " القبلي الكلامي" : " أن الكلام من ناحية كيانوية يوجد سوية- على-نحو-أصلي مع الوجدان و الفهم." (Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich) (1926أ: 161) أو بعبارة غادمير " إن الوجود الذي يمكن أن يفهم هو لغة" [96].

انطلاقا من معاينة "الدا-زين" (das Da-sein) بوصفه متقوما سلفا بدلالة طوبيقية أو مكانية هي دلالة البادئة (-Da) التي تعني "هنا" في العربية (1926أ: 368)، أخذ هيدغر في إيضاح التقوم الكيانوي لهذا الهنا الأصلي، و خلص إلى تعيين ثلاثة بنى مميزة له، هي على التوالي " الوجدان" و "الفهم" و " الكلام" . "الوجدان" (Befindlichkeit) هو *الحال الذي يجد عليه الدازين نفسه في كل مرة*، يعني "واقعة" (Faktum) كونه يوجد على نحو معطى سلفا؛ رب "عيانية" (Faktizität) هي حسب هيدغر ضرب من "المقذوفية" (die Geworfenheit) في العالم (1926أ: 134-135). لكن طرافة هيدغر لا تتمثل في رد معنى الدازين إلى "الوجدان"، أي "حال" أو "مزاج"(Stimmung) أولي، بل في كونه يفترض أن هذا "الوجدان" يشترك على نحو أصلي (gleichursprünglich) مع "الفهم" (1926أ: 142) ثم مع "الكلام" (1926أ: 161). هذا "الاشتراك-في-الأصل" أو "التآصل" (die Gleichursprünglichkeit)[97] بين مقومات "الهنا" ليس معطى عرضيا لدى هيدغر، بل هو حسب تعبيره "ظاهرة" انطولوجية كثيرا ما تم إهمالها[98].

نحن نفترض أن "التآصل" بين الوجدان و الفهم و الكلام في دلالة "الهنا" المقوم لمعنى "وجود" الدا-زين هو تعبير "كيانوي" (نسبة إلى "الكيان" die Existenz أي نمط وجود الموجود الذي يسأل عنه بواسطة سؤال "من هو؟" و ليس "ماذا" هو ؟) (1926أ: 12، 44-45)،- عما يشير إليه آبل بعبارة "القبلي اللغوي" (l'a priori du langage) ، وبخاصة بعبارة " القبلي الكيانوي للعيانية التي تتعلق بواقعة الوجود-في-العالم" [99]، وفي المصطلح الكيانوي علينا أن نقول "القبلي الكلامي"، مادام " الأساس الكيانوي-الانطولوجي للغة (die Sprache) هو الكلام (die Rede)" (1926أ: 160). إن أولية "الكلام" ليست على "اللغة" فقط، بل على ما هو

---

96 - Gadamer 1960: 330.

97 - العبارة مستعملة في الوجود و الزمان ثلاث مرات (1926أ: 131، 181، 329) .

98 - يقول (1926أ: 131):" إن ظاهرة **تآصل** اللحظات المقومة قد أهملت دوما في نطاق الانطولوجيا نتيجة نزعة مطلقة العنان من ناحية منهجية نحو التدليل على مصدر كل شيء و أي شيء انطلاقا من ''علة أولى'' بسيطة."

99 - Apel 1988أ: 99-101 :

« En effet, l'*a priori du langage* nous renvoie également à la condition *contingente* d'une *réalisation conventionnelle* des conditions intersubjectivement valides, telles qu'elles s'appliquent à des langues déterminées ; et l'*a priori de la communauté de communication* nous renvoie également à la condition contingente de *l'appartenance à une communauté historique de langue, de culture et de tradition* ; or ces deux conditions contingentes impliquent ce que Heidegger a appelé *l'a priori existentiel de la factualité qui se rattache au fait d'être-au-monde* ; il s'agit, autrement dit, de la présupposition qui conditionne a la fois une *précompréhension du monde* factuellement existante et une nécessaire *entente avec d'autres* [..] »

هو "متآصل" معها أيضا: " إن الوجدان و الفهم معينان سوية-على-نحو-أصلي بواسطة الكلام" (1926أ: 133).

أ.4-أ. "اللوغوس الهرمينوطيقي" - " أن ''منطق'' اللوغوس متجذر ضمن التحليلية الكيانوية للدازين" (1926أ: 160) ، و بعبارة درس شتاء 1926/1925: " ليست القضية هي موضع الحقيقة ، بل الحقيقة هي موضع القضية" (1926/1925: 135) أو أطروحة "الحقيقة/ الانكشاف"

إن قراءة كتاب **الوجود و الزمان** في ضوء مسألة "المعقولية" يجعل العنصر ب من الفقرة 7 من مقدمته بعنوان " تصور اللوغوس" (Der Begriff des Logos) (1926أ: 32-34) شاهدا حاسما على أن هيدغر ليس داعية *اللامعقول* الذي تحدث عنه كارناب سنة 1931، بل صاحب تخريج *مغاير* لمسألة المعقولية، لم نبدأ بعد في استثماره على نحو جذري نتيجة الشبهة *البويطيقية* لنصوصه.رب تخريج قام على الارتداد من المعاني السائدة لمصطلح اللوغوس ، وهي كما أحصاها هيدغر "العقل (Vernunft)، الحكم (Urteil)، التصور (Begriff) ، التعريف (Definition) ، الأساس (Grund) ، الإضافة (Verhältnis)" (1926أ: 32)، إلى معانيه الأصلية اليونانية، وهي بخاصة ، حسب هيدغر، معاني " δηλουν" - الإظهار و " φαινεσθαι " - الإبانة (نفسه)[100].

هذا الاشتغال على "اللغة العادية" بدلا من اللغة الاصطلاحية ليس مجرد مكر فيلولوجي ، بل هو خطة طريفة تقوم على قلب الطريقة التقليدية في فهم معنى "اللوغوس"، و من ثم في تخريج مسألة "الحقيقة" نفسها . فبدلا من استعمال التصور النظري أو الغنوصيولوجي للـ"عقل" في بناء "حقيقة" الموجود ، عمد هيدغر إلى رد هذا "العقل" و التصورات المقترنة به (الحكم،الأساس، العلة،العلاقة و الإضافة) إلى الوظيفة الأصلية للكلام كما ارتآها اليونان، أي وظيفة "الإبانة" و "الإظهار". و من ثم إعادة تأويل معنى "الحقيقة" بوصفها متقومة في ماهيتها بهذا الطابع "البصري" الأصلي في اللوغوس. إن "الحقيقي" و "اللاحقيقي" هما هيئتان لما عنه يكون الكلام من حيث ما يقبل دلالة الظهور و الاحتجاب (1926أ: 33)[101].

هذه الوظيفة البصرية للوغوس هي التي ينبغي الاحتكام إليها في استفهام الدلالة الحقيقية لإشكالية "المعقولية" : إن هيدغر هو أول فيلسوف نسقي يجرؤ على الاستغناء عن التصور السائد (المنطقي و الرياضي) لمعنى "العقل" و يعمد إلى إثارة دلالته الأصلية في اللغة

---

[100] - يقول هيدغر (1926أ: 32):" λογος بما هو كلام يعني على الأرجح شيئا من قبيل δηλουν، جعل ما عنه ''الكلام'' في الكلام جليا. إن أرسطو قد شرح وظيفة الكلام هذه على نحو أكثر حدة بوصفها αποφαινεσθαι . [..] تلك هي بنية الـλογος من حيث هو αποφανσις ."

[101] - يقول هيدغر (1926أ: 33):" و مرة أخرى، من أجل أن الـ λογος هو إظهار، فإنه يمكن له **لهذا السبب** أن يكون صادقا أو كاذبا. لذلك فإن كل شيء يقوم على أن نمنع أنفسنا من مفهوم للحقيقة مبني في معنى ''المطابقة''. فهذه الفكرة ليست بأي حال [الفكرة] البدائية في تصور الـ αληθεια . إن '' صادق الوجود'' الذي من شأن الـ λογος من جهة ما هو αληθευειν إنما يعني: أن ينتزع الموجود *الذي* عنه يكون الكلام من محجوبيته في نطاق الـ λεγειν من جهة ما هو αποφαινεσθαι و أن يجعل منظورا بوصفه لا محجوبا (αληθες)، و أن **يكشف** عنه."

العادية ، كما هي متناولة في اللفظ الألماني " die Vernunft " ، أي من حيث يحيل على فعل vernehmen الذي يدل دلالة "الإدراك" و "السماع" (مثلا "السماع الطبيعي") و التلقي (1926أ: 34). وهي خطة طبقها على بقية المصطلحات التي قوبل بها اللوغوس اليوناني في تاريخ الفلسفة الأوروبية :

يقول هيدغر (1926أ: 34):" و إنه من أجل أن وظيفة الـ λογος تكمن في مجرد ترك شيء ما منظورا، في ترك الموجود يتلقى (*Vernehmenlassen*) ، إنما يمكن للـ λογος أن يدل على العقل (*Vernunft*). كذلك، من أجل أن الـ λογος لا يستعمل فقط في دلالة الـ λεγειν ، بل في نفس الوقت في [دلالة] الـ λεγομενον، المشار إليه بما هو كذلك، و من أجل أن ذلك ليس شيئا آخر سوى الـ υποκειμενον ، ما هو ،بالنسبة إلى كل مخاطبة أو مناقشة دائرة، كامن في **الأساس** في كل مرة بوصفه [موجودا] قائما، يعني الـ λογος من حيث هو λεγομενον [معنى] الأساس، ratio . و أخيرا من أجل أن الـ λογος من حيث هو λεγομενον يمكن أيضا أن يعني: الشيء الذي ، من جهة ما هو شيء متخاطب فيه، قد صار منظورا في علاقته بشيء ما، في ''علائقيته''، يحتمل الـ λογος دلالة العلاقة و الإضافة.

هذا التأويل للـ''الكلام الأبوفنطيقي'' قد يمكن أن يكفي بالنسبة إلى إيضاح الوظيفة الابتدائية للـ الـ λογος ." (1926أ: 34).

إن خطة هيدغر هي بذلك الارتداد من دلالات "اللوغوس" في اللغة الاصطلاحية كما استقرت في *نظرية المعرفة* الحديثة إلى دلالته الأصلية في *اللغة العادية* اليونانية. إن القصد هو تجذير "المعقولية" (Vernünftigkeit ، rationalité) ضمن "اللغوية" (die Sprachlichkeit)[102] التي خرج منها الـ λογος في أول أمره. وبعبارة أدق: هدف هيدغر هو قلب التمشي السائد في *علم اللغة* المعاصر الذي يريد أن يبني اللغة بوصفه *موضوعا* للدراسة بحسب مقاييس العقلانية العلمية :

" إن اللغة إنما توجد هكذا مدعوة من طرف هيدغر إلى الاشتغال بوصفها نقطة ارتكاز كل مساءلة تتعلق باللوغوس " [103]

إن رد " لوغوس" / العقل إلى "لوغوس/ الكلام هو موقف ينطوي على طرافة خاصة، وذلك أنه ينخرط في تقليد تأويلي يمتد من هامان (Hamann)[104] إلى غادمير[105]، رهانه هو التخلي عن استلاف دلالة "المعقولية" من العقلانية العلمية و محاولة التعويل على *فهم رومانسي*

---

[102] – في **الوجود و الزمان** لا توجد عبارة " Sprachlichkeit " بل فقط صفة " sprachlich" (1926أ: 55،160). ونحن قد عثرنا على هذه العبارة لدى غادمير في العنصر 1 من القسم الثالث من كتاب **الحقيقة و المنهج** ، حيث يتأول " اللغوية بوصفها تعينا للموضوع الهرمينوطيقي" و " اللغوية بوصفها تعينا للتنفيذ الهرمينوطيقي" . را: Gadamer 1965: 236 وما بعدها، و 243 و ما بعدها. كذلك : Wohlfart 1984: 208 ، حيث طبقها على هيغل.

[103] – Souche-Dagues 1999: 15.

[104] – يقول هامان في رسالة إلى هيردار (Herder) بتاريخ 10 أوت 1784 :

عن استلاف دلالة "المعقولية" من العقلانية العلمية و محاولة التعويل على *فهم رومانسي للغة بوصفها بنية العالم*[106] و مفتاح نمط "المعقولية" الذي من جنس الظاهرة الإنسانية.

ب- هيدغر الثاني و معقولية "الاعتبار" (die Besinnung) بوصفها البنية الأساسية لـ"فكر تاريخ الوجود" (das seynsgeschichtliche Denken) أو التفلسف تحت هدي السؤال الطوبولوجي " من أي موضع نفكر ؟ "

يتفق أهم شراح هيدغر الثاني على أن سنة 1936 هي اللحظة الحقيقية لما سمي "المنعرج" (die Kehre) الذي قاده من طريق "الانطولوجيا الأساسية" إلى طريق "تاريخ الوجود".وهو حدث عبر عنه هيدغر بتأليف كتاب **إسهامات في الفلسفة (عن العهد)**[107] (*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis* ما بين 1936 و 1938، مدشنا به جملة من النصوص الخطيرة حررها ما بين 1936 و 1944، هي على التوالي **الاعتبار** (*Besinnung*) (1939/1938) و **حول البدء** (*Über den Anfang*) (1941) و **العهد** (*das Ereignis*) (1942/1941) و **جسور البدء** (*Die Stege des Anfangs*) (1944)، و **مجاوزة الميتافيزيقا** (Die Überwindung der Metaphysik) (1939/1938) و **تاريخ الوجود** (Die Geschichte des Seyns) (1940/1939) .

و هي كتابات ليس فقط تتميز حسب فون هرمان ، أكبر شارح ألماني راهن لهيدغر الثاني، بكونها " تقع مع **إسهامات في الفلسفة** ضمن تواشج وثيق و مخصوص"[108]. بل هي بخاصة ،- حسب تعبير لجان غرايش، أكبر شارح فرنسي راهن لهيدغر، أطلقه على كتاب

" حتى و لو كنت بليغا مثل ديموستنيس ، فإنني على ذلك لا يمكنني سوى أن أكرر كلمة واحدة ثلاثا : العقل لغة، - λογος. إنني أقضم هذا العظم [المتلئ] نقيا و سوف أقضمه إلى حد المـــــات." - ذكره هيدغر 1950ب: 15 ، و كذلك Wohlfart 1984: 134 :

« Wenn ich auch so beredet wäre, wie Demothenes, so würde ich doch nicht mehr als ein einziges Wort dreymal wiederholen müssen : Vernunft ist Sprache, - λογος. An diesem Markknochen nage ich und werde mich zu Tode darüber nagen. »

[105] - Gadamer 1965: 249-250 :

« Il faut bien comprendre la prééminence fondamentale de la dimension langagière que nous affirmons ici. [..] Dans ce sens, le langage vient à bout de toutes les objections adressées à sa compétence. Son universalité va de pair avec l'universalité de la raison. Simplement, la conscience herméneutique participe ici à quelque chose qui constitue le rapport général entre le langage et la raison. [..] Le langage est la langage de la raison elle-même. »

[106] - نفسه: (1965: 251):

« Ce n'est que par le fait qu'ils ont rompu avec les préjugés conventionnalistes de la théologie et du rationalisme que Herder et Humboldt ont appris à voir dans les langues des conceptions du monde. »

[107] - وهو لم يظهر إلا سنة 1989 بوصفه المجلد 65 من **الطبعة الكاملة** وذلك بمناسبة مرور مائة عام على مولد الفيلسوف.

[108] - Hermann 1997: 434 .

إسهامات و نحن نعممه على كامل كتابات هذه الحقبة،- " تبسط لأول مرة الورشة الواسعة لفكر ما-بعد-الميتافيزيقي، يغلب عليه التنقيب عن حقيقية الوجود، المسماة Ereignis "[109].

هذا الفكر *ما بعد الميتافيزيقي* يجد تعبيرته العليا في عنوان الكتاب الثاني الأهم في هذه الحقبة بعد إسهامات، نعني عنوان *Besinnung* : **اعتبار** . رب عبارة يشير بها هيدغر الثاني إلى نمط التفكير المناسب في عصر " اكتمال الميتافيزيقا [الذي] يعين و يحمل بداية اكتمال الحداثة" (1939/1938 : 25). وهو نمط من التفكير أشار إليه بأسماء عدة مثل "السؤال من جهة تاريخ الو-جود (die seynsgeschichtliche Frage) (نفسه : 37) و " التفكير البدئي (das anfängliche Denken) (نفسه : 40) و " تفكير الو-جود (das Denken des Seyns) (نفسه : 52) و " التفكير المتعهد من قبل الو-جود (das vom Seyn ereignete Denken) (نفسه : 57) و " التفكير المتأصل في الو-جود (das Er-denken des Seyns) (نفسه : 66) و "فكر الحرب العالمية (das weltkriegerische Denken) (نفسه : 28). ولكن الاسم الذي انتخبه هيدغر للدلالة على النمط الجديد من التفكير الذي تفرضه مساءلة الوجود بوصفه عهدا هو اسم " التفكير من جهة تاريخ الو-جود (das seynsgeschichtliche Denken) أو "فكر تاريخ الو-جود" (نفسه : 43، 80، 89، 92، 93..) .

هذا النمط من التفكير من جهة تاريخ الو-جود هو ما أشار هيدغر الثاني بعبارة Beinnung - "الاعتبار" . إن الاعتبار هو نمط التفكير الخاص بالفلسفة التي أخذت على عاتقها أن تحترف الانتقال من نطاق "الميتافيزيقا" إلى أفق "التفكير من جهة تاريخ الو-جود"[110]. وذلك عندنا طريقة *ما بعد التعالية* في تخريج مهمة "المعقولية الهرمينوطيقية" و إن كان ذلك دون التعويل هذه المرة على مصطلح "الهرمينوطيقا" نفسه إذ انسحب من قلم هيدغر الثاني[111].

سوف نعتمد في تخريج دلالة "الاعتبار" لدى هيدغر الثاني بوصفه مقام "المعقولية" التي من شأن "فكر تاريخ الو-جود"، على ما كتبه في سنة 1939/1938 تحت عنوان *Besinnung* و لم ينشر إلا بعد وفاته ضمن المجلد 66 من الطبعة الكاملة سنة 1997. فما معنى Besinnung ؟ و بأي وجه هي المقام الأساسي الذي عالج فيه هيدغر الثاني مسألة "المعقولية" في أفق "فكر تاريخ الو-جود" ؟

---

109 - Greisch 2000: 308.

110 - يقول Greisch 2000: 310:

« Le nom pour désigner cette nouvelle manière de philosopher est *Besinnung*, terme que Heidegger choisit pour signifier que cette pensée de la vérité de l'estre ne peut plus s'appeler "raison" (p. 48), mais aussi pour rappeler qu'il ne s'agit pas du contraire de la "réflexion" des philosophies modernes, c'est-à-dire de retourner à un savoir immédiat au sens de Jacobi. »

111 - را: 1954/1953: 97. - قا: Bianco 1989: 206، حيث يفترض أن هيدغر الثاني قد مر من الدلالة "الحديثة" الهرمينوطيقا بوصفها "تفسيرا" (Auslegung) و "تأويلا" (Deutung) إلى المعنى القديم لفعل " hermeneuein " الذي يشير إلى عمل هرمس الرسول بين الإلهيين و بني الإنسان، بحيث قد تعني الهرمينوطيقا "استلام الرسالة و النبأ" .

– إنّه لئن كان هيدغر الأول قد استعمل لفظة Besinnung في كتاب **الوجـود و الزمـان** في تسعة مواضع (1926أ: 15، 165، 225، 249، 258، 303، 310، 317، 353)، فـإنّ دلالـة هـذه اللفظة قد ظلّت "منهجية" فحسب و لم تحض بأيّ تخريـج إشـكالي خـاص. ففي جملـة هـذه المواضع لا تعني Besinnung أكثر من معنى "الاعتبار" بالمعنى المنهجي. مثلا: يتحـدّث هيدغـر عن " اعتبار انطولوجي لهيئة الوجود الأخصّ على نحـــو موضوعـــاتي " (1926أ: 15) و عـن "الاعتبار الفلسفي للـλογος " (1926أ: 165)،و عن " اعتبار مبدئـــي لطـــرح الإشـــكال" (1926أ: 249،هامش1) و عن " اعتبار نظري محض" (1926أ: 258) و عن " اعتبار منـــــهجي أصيل (echte methodische Besinnung)" (1926أ: 303) و عن " الاعتبار المنهجي المطلـوب (geforderte methodische Besinnung)" (1926أ: 310) و عن " اعتبار طابع الوجود المميّز للأداة تحت–اليد" (1926أ: 353)[112].

إنّ الجديد لدى هيدغر الثاني و كما يبدو من مخطـوط 1939/1938 هـو أنّ Besinnung لم تعد محصورة في دلالة "منهجية" أو موضوعاتية (thematisch)، بـل صـارت تشـير إلى نمـط التفكير المخصوص الذي من شأن "فكر تاريخ الوجود".

– إنّ ما أوحى لنا بإمكانية أخـذ "الاعتبـار" (Besinnung) بوصفـه ضـرب *العقولية الخاصة بالتفكير من جهة تاريخ الوجود* هو هذه القولة الحاسمة لهيدغر الثاني :

" إنّ الاعتبار هو مجاوزة "العقل"، سواء أكان مجرّد إدراك للمعطى سلفا (νους) ، أو كـــان إحصاء و تفسيرا (ratio)، أو كان تخطيطا وتأمينا.

دون "العقل" انما تبقى ماهية الحقيقة موصدة. إنّه يختزف –و هو ليس سوى– التفكير المتلفّـــت نحو الموجود، الذي هو دوما أساسي من حيث الواجهة [فحسب] ." (1939/1938: 48–49)[113]

– إنّ "العقل" (هكذا بين ظفرين) هو إشارة اصطلاحية جدّ محددة إلى المفهوم *الحديث* للعقل من حيث ما يجـد في معنـى "التفكّـر" (Reflexion) هيئتـه النموذجيـة. إنّ المقصـود هـو

---

[112] – هذه الدلالة "المنهجية" للفظة Besinnung هو ما أثبته مترجمو **الوجود و الزمان**: فـللمترجم الفرنسي فيزان (Vezin) قد اختار مقابلا لها لفظة " méditation " في مناســبتين (1986: 41، 212) ثم استقرّ في باقي المواضع على لفظة " réflexion" (1986: 276، 303، 312، 362، 370، 377، 415). أمّـــا المترجمان الانغليزيان ماكري و روبنسون ، فقد تراوحا أساسا بين فعـل " consider" (1962: 36، 268، 595، 404) و مصدره " consideration" (1962: 302، 350، 358، 365) و لم يثبت لفظا آخر ، هـو "ken" التي تعني الإدراك أو الفهم أو المعرفة، إلاّ في مناسبة واحدة (1962: 209).

[113] – هيدغر، 1939/1938: 48

« Besinnung ist die Überwindung der "Vernunft", sei es als bloβer Vernehmung des Vor-gegebenen (νους) , sei es als Rechnung und Erklärung (ratio), sei es als Planung und Sicherung.

Der "Vernunft" bleibt das Wesen der Wahrheit verschlossen ; sie betreibt und ist nur das dem Seienden zugekehrte, immer vordergründliche Denken. »

"العقل المركز على الذات (la raison centrée sur le sujet)" ، قطب الرحى التي تدور حولها "فلسفة التفكر" (philosophie de la réflexion) [114].

ولكن "مجاوزة العقل" إلى أين ؟ و من أي جهة نأتي إلى هذه المجاوزة ؟

إن مقدمة كتاب **الاعتبار** [115] تساعدنا على التقاط العناصر الأولى نحو بعض الإجابة. فالمجاوزة لا تعنى مجرد تخطي مستوى "العقل" الذاتي إلى عقل "موضوعي" أو "مطلق" مثلا، بل هي غير ممكنة دون "قفزة (der Sprung) من أبعد تذكار إلى ميدان لا أس له" (1939/1938 : 5)، بمعنى من "تاريخ الميتافيزيقا" إلى "التفكير البدئي" . أما شروط التهيؤ إلى هكذا قفزة فهي كما تقول القصيدة:

" احمل أمامك
من ؟ الوحيدة
من هو الإنسان ؟

قل بلا كلل
ما ؟ الوحيدة
ما هو الو-جود ؟

لا تبخس أبدا
كيف؟ الوحيدة
كيف هو حلفهما ؟ " (1939/1938 : 5)[116].

إن "مجاوزة العقل" /الذات أو العقل/التفكر هو حركة انتقال طريفة من جيل من الأسئلة إلى جيل آخر: من سؤال كانط " ما هو الإنسان؟" إلى سؤال *آخر*[117] لم يكن ليجد سبيلا إليه هو سؤال "من هو الإنسان؟"، و من سؤال ميتافيزيقا أرسطو " ما هو الموجود؟" إلى سؤال غير ميتافيزيقي لأنه لا يسأل عن "موجودية" الموجود، هو " ما هو الو-جود؟"، و من سؤال *المحدثين* عن "العلاقة ذات/موضوع" (Subjekt-Objekt-Beziehung) (1926أ: 59، 216، 388)

---

[114] – عند نقد معنى "العقل" كما تعرضه "فلسفة التفكر" لا يفعل هيدغر سوى الالتحاق بتقليد نقد فلسفات التفكر كما دشنه هيغل. وبعامة في تقليد نقد عقلانية التنوير كما دشنتها الرومانسية الألمانية . راجع: Habermas 1985: 27-28، 36، 39، **159** ؛ Gadamer 1965: 132-133.

[115] – تتألف مقدمة كتاب **الاعتبار** من 8 قصائد (مرقمة من 1 إلى 7 ، مع احتساب 6أ و 6ب) و مدخل نثري .

[116] – ترجم غرايش هذا الشطر من القصيدة إلى الفرنسية في : Greisch 2000: 309.

[117] – معنى "الآخر" نبه عليها هيدغر منذ القصيد الثاني (وبالأحرى الأول لأن القصيد الأول عبارة عن "شاهد" من الشعر اليوناني)، الذي يحمل عنوان " التفكير الآخر (Das andere Denken) (1939/1938: 4).

إلى سؤال يلتمس طريقه فيما أبعد من "اكتمال الحداثة" هو سؤال "كيف هو حلف" الإنسان و الو-جود؟،- وقد نقول: كيف هو "العهد" (der Bund)[118] بينهما.

و على خلاف "العقل/التفكر" الذي يخلط بين "الحقيقة" و "اليقين"، ينبه هيدغر إلى أن "الاعتبار" يفترض سلفا أن نقر بما يقول القصيد 6أ من مقدمة **الاعتبار**:

" نحن لا نعرف الغاية
وما نحن إلا مسير " (1939/1938 : 9)

نحن "مسير" (ein Gang) و لسنا "أسيادا و مالكين للطبيعة" .إن الوجود لم يعد مجرد "موضوع" تنشئه "ذات" سائدة هي مصدر "المعنى"،- ذلك أن عصر "التقنية". أي اللحظة المكتملة أو النهائية من انقطاع "الوجود" عن كل صلة ماهوية بالوجود، قد رد دلالة الوجود إلى ما يسميه هيدغر بعبارة جامعة هي " die Machenschaft" التي تعني "التصرف" في الوجود و لكن أيضا "تدبير" أو "تسخير" أو "صناعة" الوجود و تشكيله و تعيينه :

" يعني التسخير (Machenschaft) هنا قابلية التصريف (Machbarkeit) للموجود الصانعة و المشكلة لكل شيء، على نحو بحيث أنه ضمنها فقط تتعين موجودية الموجود الذي تخلى عنه الو-جود (و [إمكانية] تأسيس حقيقته). [..] إن عصر اكتمال الحداثة انما يؤدي بعد في ماهيته إلى سلطة التقنية على الموجود و عجزها إزاء الو-جود فلا يمكنه أبدا أن يضع التقنية بوصفها أساسا له." (1939/1938 : 16-17)

إن هيدغر يتأول التقنية بوصفه تصرفا جذريا في الوجود بحيث لا يبقى له من معنى لوجوده سوى قابلية تصريفه من قبل الحيوان التقني. إنه تسخير ينتهي إلى "إبادة" (Vernichtung) الوجود؛ وهذه الإبادة النسقية للموجود من جهة ما هي ماهية "التسخير" التقني، يسميها هيدغر "الجبروت" (die Gewalt) : إن سلطان التقنية على الوجود هو جبروت أصلي يكمن في ماهية العلاقة "الموضعة" التي يبنيها الإنسان / الحيوان التقني مع الموجود.

" إن الجبروت المنفلت من عقاله الذي في ماهية التسخير لا يمنح في كل مرة سوى السلطة و لا يؤسس السيادة (Herrschaft) أبدا ؛ وذلك أن التسخير هو [..] أخر الأمر قضاء على كل قرار. و الخلل أن السيادة انما تنبثق من قدرة القرار المؤسسة؛ إن السيادة ليس فقط تملك الأهلية، بل هي القدرة الحرة التي من شأن التأهيل الأصلي لا للموجود و انما للو-جود ذاته. إن السيادة هي أهلية الو-جود بما هو الو-جود. وإن كل سيادة لهي بدئية و من شأن البدء." (1939/1938 : 17)

إن طرافة هذا التأويل لا تقف عند التمييز الرشيق بين "السلطة" (die Macht) المتأتية من التدبير التقني للموجود و "السيادة" (die Herrschaft) الصادرة عن التفكير في الو-جود،- بل في كون هيدغر قد أحصى في المعقولية التقنية خمسة ظواهر حاسمة من المثير أنها تعبر عن نفسها في مفاهيم ميتافيزيقية ، هي على التوالي: " الديناميكي" (das Dynamische) ، أي

---

[118] - علينا أن نقرأ سؤال هيدغر " Wie ist ihr Bund ?" بوصفه إشارة "شعرية" إلى مشكل "فلسفي" حاسم هو الذي بنى عليه معنى Ereignis: إن لفظة der Bund تعني 1- الصلة و الرباط (lien) ، 2- الحلف (alliance) و الميثاق (pacte) ، 3- الاتحاد (بالمعنى السياسي)، و4- العهد (testament) كما في عبارة "العهد القديم (der Alte Bund)" و "العهد الجديد (der Neue Bund)" .

القوة المنفلتة من عقالها، و "الشمولي" (das Totale)، أي ماهية السلطة التي لا تترك شيئا خارج دائرتها، و " الامبريالي" (das Imperiale)، أي " الطابع الأمري للسلطة"، و " العقلي" (das Rationale) ، أي "الطابع الحسابي في كل ما هو من جنس الأوامر" ، و " الكوكبي" (das Planetarische)، أي أن حدود السلطة التقنية المتاحة لا حدود لها سوى حدود الأرض نفسها و من ثمة تجنيد الكوكب نفسه بوصفه "صورة للسلطة" (als Machtgebilde) (18 :1939/1938).

– بذلك يبدو "الاعتبار" (die Besinnung) نمطا من التفكير الذي يقع ما وراء فلك "العقل" (ratio) التقني الذي لا يعرف من علاقة مع الوجود غير التصرف "الديناميكي" و "الشمولي" و " الامبريالي" و "العقلي/الحسابي" و "الكوكبي". – إن "معقولية الاعتبار" تقع إذن ما وراء فلك "معقولية العقل / الـ ratio"، من أجل أنها لا تقوم على "القابلية القصوى للتصرف" في الموجود، بل على "التفكير المتأصل في الو–جود (das Er-denken des Seyns).

" إن الدا–زين هو الاضطلاع بالحاجة الماسة إلى تأسيس ما لحقيقة الو–جود (Seyn)، وهو بدء من شأن التاريخ الذي لا قصص فيه . أن نأخذ الأهبة لهكذا اضطلاع في شكل علم بالو–جود، انما يسمى ذلك الاعتبار (Besinnung) في سبيل **التفكير**؛وذلك من أجل أن التفكير يسائل حقيقة الو–جود ضمن القول غير المجازي للألفاظ. [..] ومن أجل أنه انما في اللفظ و بوصفه لفظا يكون (west) الو–جود، فإن كل ''جدلية'' للـ''قضايا'' و ''المفاهيم'' تتحرك دوما ضمن ما هو موضوعي و تصد كل خطوة نحو الاعتبار.[..]

إن كل حسم لا يكون بذلك أبدا نقدا تأريخيا ينبغي عليه أن يبقى في كل مرة في نطاق عصره. إن الحسم يتهيأ بوصفه اعتبار لماهية العصر الذي يقع عند **اكتمال الحداثة**.[..] لذلك لا يعني تهيؤ الحسم الإعداد لهذا [الحسم] نفسه، كما لو كان أو ما يزال صنيعا (Gemächte) ممكنا في الإنسان. إنه لا يهيئ إلا فضاء–لعب–الزمان (der Zeit-Spiel-Raum) الذي فيه ينبغي أن يحدث (ereignen) تحول **ماهية** (..) الحيوان العاقل على نحو تاريخاني. من أجل هذا التهيؤ ينبغي على الاعتبار المفكر (die denkerische Besinnung) ألا يعرف من نفسه أيضا إلا كونه فعلا *ما* (*eine*) سابقا على التفكير، ربما كان الأوسع مدى، و لهذا السبب أن يلج بنفسه إلى الاعتبار الأكثر حدة بوصفه اعتبار النفس (Selbstbesinnung) **البدئي** للفلسفة.

[..] إن الضرورة التي من شأن ما هو غير محسوم منذ البدء الأول انما هو أساس الاعتبار المفكر.[..] غير أن هذا الأساس لا يبسط قوة التأسيس التي له إلا حينما يصدر هذا الاعتبار المفكر من العلم ''الذي من شأن'' (des) (مضاف إلى تاريخ الوجود) الدا–زين." (1939/1938: 22–24 و 41).

إن ما يلفت النظر هو حرص هيدغر على تمييز "الاعتبار" عن الأشكال الرئيسة للتفكير في الفلسفة الغربية: فالاعتبار ليس "جدلية ''القضايا'' و ''المفاهيم'' " (Dialektik der ''Sätze'' und ''Begriffe'') التي تعوض "الموجود" بـ"الموضوعي" (Gegenständliches) المجرد من كل علاقة عيانية؛ و هو ليس "نقدا تأريخيا" (historische Kritik) لآراء و مذاهب عصر لا يستطيع من ثمة الإفلات من أحكامه المسبقة حول نفسه و حول العصور الأخرى؛و بخاصة هو ليس "تفكرا" (Reflexion) بالمعنى الذي تحدد به معنى التفكير في *فلسفات الوعي* من ديكارت إلى هوسرل.

إن الاعتبار ليس جدلا أخرسا للقضايا لأنه تفكير في تاريخ الو-جـود و هـو ليـس نقـدا تأريخيا لعصر ما لأنه تأسيس لحقيقة الو-جود و هو ليس تفكرا خاصـا بـالوعي لأنـه" اعتبـار *بدئي* للفلسفة بنفسها" (*anfängliche* Selbstbesinnung der Philosophie) .

– نحن الآن قد توفرنا على إيضاح لوجهي "المعقولية" لدى هيدغر ، نعني "المفهومية" في أفق الانطولوجيا الأساسية و "الاعتبار" في طوبيقا تاريخ الـو-جـود، وصـار بذلـك مطلوبـا أن نوضح طبيعة الدور الذي يؤديه معنى "الزمان" في هيكلة هاتين الصيغتين.

3.1- "الزمانية" بديلا عن "الذاتية" في فهم "المعقوليـة" : أو الزمـان بوصفـه" الأفـق المتعـالي" (der transzendentale Horizont) للمفهوميـة لـدى هيدغر الأول و "العهد" (das Ereignis) بوصفه فضاء-زمان لـ "اعتبار" تاريخ الو-جود لدى هيدغر الثاني

إن الإقرار بأن هيدغر قد تحرك طيلة مسيرته في نطـاق الانتقـال المعـاصر مـن براديغـم الوعي إلى براديغم اللغة يدعونا ليس فقط إلى قـراءة برنـامج "الانطولوجيـا الأساسـية" (هيدغـر الأول) و إشكالية "تاريخ الوجـود" (هيدغـر الثـاني) بوصفـهما صيغتـين أخريـين مـن *المنعـرج اللغوي القاري*، بل و أيضا و بنفس القدر إلى التساؤل عن وجه الطرافة في اعتزام هيدغر الأول " تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن الوجود" (1926أ: 41) و إعلان هيدغر الثـاني بأن " فضاء-الزمان إنما ينتمي إلى الحقيقة في معنى التأصل في كينونة الو-جود بوصفه عـهدا" (1938/1936 : 372).

إنه إذا كانت *الرومانسية الألمانية* قد مثلت حلقة الانتقال[119] من نطاق "نظرية المعرفة" (ديكارت، لوك، هيوم، كانط) إلى أفق *المثالية الألمانية* بوصفها "الشكل الفلسفي من الرومانسية" (فيشته، شيلنغ، هيغل)، – فإن هيدغر[120]، من جهة ما هو علامة على "نصانيـة" (textualisme) أساسية، يمكن قراءته بوصفه "رومانسية ما-بعد-فلسفية" (romantisme postphilosophique) ، تقوم علـى زحزحـة النمـوذج النظـري للفيلسـوف مـن "القضايـا العلميـة" إلى "التشـكيلات الخطابية"[121] ، ومن ثم معاملة كل مـن العلـم و الفلسـفة بوصفـهما "جنسـين أدبيـين"(genres littéraires) في أفضـل الأحوال[122]. ونحـن لا نسـتعمل صفـة "رومانسـي" (romantique) في دلالتها التاريخية ، بـل بـالمعنى *الطوبيقـي* الـذي يعطيـه رورتـي لهـذا المصطلـح: إن الموقـف الرومانسي لا يحيل على "الأشياء" بل على "النصوص" بعامة؛ و هو لا يقوم علـى التمييـز بـين "القضايا" الصادقة و الكاذبة بل يبحث عن " المعجم الجيـد" (le bon vocabulaire) لأن مـا يحركه هو السؤال "أي معجم نستعمل؟"؛ و أخيرا فإنه موقف لا يرى في "المعجـم العلمـي

---

[119] – عن الرومانسية بوصفها "منعرجا" بالنظر إلى العقلانية الحديثة التي تكتمل في ظاهرة التنويـر راجع: Gadamer 1965: 130–132.

[120] – عن المسافة التي قطعها هيدغر بالنظر إلى الرومانسية راجع: نفسه : 133،137.

[121] – Foucault 1972: الفصل 2.

[122] – Rorty 1982: 141،143.

المستعمل غير معجم من بين معاجم أخرى"، و أنّه ليس من الضروري أن نسلّم بأوّلية المفردات العلمية أو أن نردّ المفردات الأخرى إليها[123] .

– إنّه في سياق هذا النحو من التفلسف "الرومانسي" أتى هيدغر إلى تدبير نمط مخصوص من "المعقولية الهرمينوطيقية"، أوّلا ، في حقبة "الانطولوجيا الأساسية" منظورا لها في ضوء المنعرج اللغوي، من خلال "هرمينوطيقا اللوغوس" (1926أ: 25)التي تقوم على الانتقال من "بما هو الأبوفنطيقي" إلى "بما هو الهرمينوطيقي" (1926أ: 258) بواسطة تجذير معنى "الزمان" بوصفه *أفقا متعاليا* لإرساء ضرب من "هرمينوطيقا الهو" يعتبرها الأساس الأصيل لتخريج مسألة "مفهومية" (Verständlichkeit، intelligibilité) معنى الوجود (1926أ: 4) ؛ وثانيا. في حقبة "تاريخ الو–جود"، من خلال ما يسميه هيدغر الثاني في محاضرة 1950 عن اللغة، "التفكير على إثر اللغة" (penser en suivant le langage) (1950ب: 15–16)، وذلك بوصفه طريقا لم يعد *متعاليا* بل صار *تاريخانيا* لـ"اعتبار" (Besinnung) معنى "اللوغوس" في ضوء كينونة الوجود بوصفه "عهدا" (das Ereignis) .

ونحن غرضنا الآن أن نقدّم صيغة بيانية عن دور مسألة "الزمان" في تخريج معنى "المعقولية" في كتابات هيدغر الأول ثم الثاني تواليا.

أ- *الزمان* بوصفه أفقا متعاليا للمفهومية لدى هيدغر الأول(1919-1926)

إن إشكالية هيدغر قد تكونت منذ أول أمرها من همين متوازيين وإن كانا غير منفصلين : فمن جهة نجد هم "المباحث المنطقية"[124] التي بدأت منذ مقالة 1912 "بحوث مستجدة في المنطق (Neuere Forschungen über Logik)" و تواصلت في أطروحة 1913 عن **نظرية الحكم في المذهب النفساني** (Die Lehre vom Urteil im Psychologismus) و أطروحة التأهيل سنة 1915 عن **نظرية المقولات و نظرية الدلالة لدى دونس سكوت** (Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus)، وندوة صيف 1916 عن "كتابات أرسطو المنطقية" و

---

123 – Rorty 1982: 142 [التشديد من عن عندنا] –

« Il s'agit en effet de distinguer le fait de découvrir si une *proposition* est vraie et celui de découvrir si un *vocabulaire* est bon. On me permettra d'appeler "romantique" la thèse au regard de laquelle ce qu'il y a de plus important pour la vie humaine n'est pas de savoir sur quelles propositions portent nos croyances, mais *quel vocabulaire nous employons.* Dans ce cas, je peux alors dire que le romantisme est ce qui unit l'idéalisme métaphysique et le textualisme littéraire. Comme je l'ai précédemment suggéré, tous deux nous rappellent que les hommes de science ne portent pas un œil nu sur la nature, et que les propositions scientifiques ne sont pas de simples transcriptions de ce qui est présent à nos sens. A titre de corollaire, ils font valoir que *le vocabulaire scientifique en usage est un vocabulaire parmi d'autres, et qu'il n'est pas plus nécessaire de lui accorder la primauté que de réduire les autres vocabulaires à celui-ci.* »

124 – عن عبارة "المباحث المنطقية"، را: Oudemans 1990: 85–105؛ Courtine 1996: 7–8.

درس شتاء 1917/1916 عن "المسائل الأساسية للمنطق"، وهو توجه في البحث تم تجذيره بدء من 1919 تحت عنوان فكرة "العلم الأصلي" وذلك خاصة في درس صيف 1922 عن " تأويلات فينومينولوجية لأرسطو: الانطولوجيا و المنطق" و في تقرير ناتورب سنة 1922 و أخيرا في درس 1926/1925 **المنطق. حول مسألة الحقيقة**[125] ، إذا لم نعتبر مع بعض الشراح أن **الوجود و الزمان** نفسه هو كتاب في المنطق[126].

و من جهة أخرى، نحن نجد هم البحث في "مفهوم الزمان" الذي دشنه درس التأهيل سنة 1915 بعنوان " مفهوم الزمان في علم التاريخ" (Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft)، ثم تم تأصيله بخاصة في دروس 1919–1923 تحت عنوان "هرمينوطيقا العيانية" و جمعت أطرافه في برنامج محاضرة 1924 بعنوان "مفهوم الزمان"، و أخذ هالة عليا بخاصة في درس صيف 1925 بعنوان " تاريخ مفهوم الزمان: مقدمات نحو فينومينولوجيا الطبيعة و التاريخ" ، الذي يعد المسودة قبل الأخيرة من الجزء المنشور من **الوجود و الزمان**.

أما من ناحية *تاريخ النصوص* ، فقد بدأ يتوضح راهنا أن إشارة هيدغر إلى سنة 1919 في أحد هوامش **الوجود و الزمان** (1926أ: 72،هامش1)[127] بوصفها لحظة *انبثاق* الطريق الذي قاد إلى كتاب 1927 ، ومن ثم فاصلا حادا بين حقبتين في مسيرته ، هو معطى ينبغي إعادة التأريخ له على نحو يبين حدوده [128] . فإن ما سماه هيدغر "هرمينوطيقا فينومينولوجية" (phänomenologische Hermeneutik) في درس صيف 1919 "الفينومينولوجيا و فلسفة القيم المتعالية" (1919ب: 131) و صار في كتاب 1927 يحمل أسماء عدة مثل "هرمينوطيقا الدازين" (1926أ: 436) و " '' هرمينوطيقا '' الـ λογος " (1926أ: 25)، – هو سلوك "نظري" لم يظهر فجأة بل سبقته "مسودات" عدة دشنتها كتابات هيدغر الشاب، و جذرتها دروس ما بعد 1919 و أعطاها كتاب **الوجود و الزمان** صيغتها الصناعية.

إن نكتة الإشكال تكمن في طبيعة العلاقة التي يفترضها هيدغر بين كتاباته "المنطقية" و بحوثه في "مفهوم الزمان". إن سنة 1915 قد شهدت مولد طرفي العلاقة في مسيرة هيدغر : أطروحة "منطقية" (كانطية–جديدة و هوسرلية) عن **نظرية المقولات و نظرية الدلالة لدى**

---

125 – عن جميع هذه المعطيات را: Kisiel 1993: 469–476.

126 – Vukicevic 1988: 4.

127 – يقول (1926أ: 72،هامش1):" إن المؤلف يحق له أن ينبه إلى أنه قد كشف في دروسه على نحو متكرر عن تحليل العالم المحيط و بعامة عن '' هرمينوطيقا عيانية '' الدازين منذ سداسي شتاء 1920/1919 ."

128 – ذلك ما صار مفروغا منه بعد الرسم الكرونولوجي لمسيرة هيدغر ، من 1915 إلى 1927 ، الذي ضبطه تيودور كيسيال المشهور اليوم بإحاطة بتاريخ نصوص هيدغر غير مسبوقة، وخاصة كما بسطها في كتابه العمدة **نشوء الوجود و الزمان لهيدغر** (*The Genesis of Heidegger's* **Being and Time**) الذي نشره سنة 1993 . فهو يميز بين ثلاثة نشوءات لكتاب **الوجود و الزمان** : أ– في شكل "هرمينوطيقا الحياة العيانية" (1915–1921)؛ ب– في شكل " نقض للانطولوجيا الأوسيولوجية لأرسطو بواسطة انثرولوجيته" (1921–1924)؛ ج– في شكل " إعادة رسم السؤال الكلاسيكي عن الوجود رأسا انطلاقا من الحركية الزمانية للحالة الإنسانية" (Kisiel 1993: 8–9).

دونس سكوت من جهة، ودرس "هرمينوطيقي" (دلتائي[129]) عن "مفهوم الزمان في علم التاريخ" من جهة أخرى. هذا المولد المزدوج، *المنطقي-الزماني* لإشكالية هيدغر ، قد ظل يخيم على مباحثه طيلة حياته؛ رب ازدواج لم تكن صعوبة تأويل معنى"الواو" في عنوان كتاب **الوجود و الزمان** غير أشهر صورة عنها فحسب.

– لقد بات ممكنا القول اليوم ، بفضل ما نشر من **الطبعة الكاملة** ، إن ظهور مصطلح "الزمانية" (Zeitlichkeit) انما هو حدث جد سابق على المعالجة التي قننها كتاب **الوجود و الزمان** سنة 1927. فإن المتصفح لما جاء في دروس الحقبة السابقة على هذا التاريخ والتي يرجعها هيدغر نفسه(1926 أ ،ص72 هامش1) والشراح من بعد (بوغلار 1963 ، ص 35 ؛ كيسيال 1993 ، ص 15–17 ؛ غرايش 1994،ص13) إلى سنة 1919 بوصفها بداية حاسمة لها ، انما يجد أن سياقا بعينه كان قد هيأ المجال أمام إمكانية اهتداء هيدغر إلى مسألة الزمانية أكان ذلك من جهة الاصطلاح أم من جهة الاستشكال . ونحن يمكن أن نصف هذا السياق كما يلي : أولا من جهة *الموضوع* حيث يتعلق الأمر بما يسميه كيسيال(1993 ،116 وما بعدها) "تفكيك الحياة" (deconstruction of life) ، وهو على ما يبدو غرض درسي شتاء 1919–1920[130] وصيف 1920 [131]. وثانيا من جهة *التوجه* حيث يتخذ من **التجربة المسيحية الأصلية** قبلة إشكالية ، وهو مقصود درسي شتاء 1920–1921[132] وصيف 1921[133] . وثالثا من جهة *التأصيل* حيث يتلفت خاصة إلى أرسطو . وذلك هو مطلب درسي شتاء 1921–1922[134]وصيف

---

[129] – نسبة إلى دلتاي.

[130] – عنوان هذا الدرس هو " المسائل الأساسية للفينومينولوجيا" . أما في رسمه الألماني فهو :
- *Grundprobleme der Phänomenologie* , in GA 58 (1992) .
– عن عرض خاص لهذا الدرس انظر : كيسيال 1993 ، ص 117–123 ؛ وغرايش 1994ب ص 134–152 . وكذلك بعض إشارات غرايش 1994أ ، صص23 ، 26–27 ، 30، 36 ، 39 ، 40 .

[131] – عنوان هذا الدرس هو : " فينومينولوجيا الحدس والعبارة . نظرية التكون الفلسفي للمفهوم" .وهذا العنوان في الألماني :
« Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks . Theorie der philosophischen Begriffsbildung » , in : GA 59 (1993) .
أما عن عرض خاص لمضمون هذا الدرس فيمكن الرجوع إلى: كيسيال 1993 ، 123–137.

[132] – عنوان هذا الدرس هو : " مدخل إلى فينومينولوجيا الدين" . وهذا عنوانه في الألماني :
« Einleitung in die Phänomenologie der Religion » , in : GA 60 (1995) 1-156 .
– أما عن عرض خاص لمضمون هذا الدرس فيمكن الرجوع إلى : كيسيال 1993 ، 151–191 .

[133] – عنوان هذا الدرس هو : " أغسطينوس و الأفلاطونية المحدثة".أما رسمه في الألماني فهو:
« Augustinus und der Neoplatonismus », in GA 60 (1995) 157-246 .
– عن عرض خاص لهذا الدرس انظر : كيسيال 1993 ، ص 149–219 .

[134] – عنوان هذا الدرس هو :" تأويلات فينومينولوجية لأرسطو . مدخل إلى البحث الفينومينولوجي" . أما رسمه في الألماني :
- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles . Einführung in die phänomenologische Forschung* , in GA 61 (1985a, 1994b) .
– عن عرض خاص لهذا الدرس انظر : كيسيال 1993 ، ص232–238 .وكذلك إشارات غرايش 1994 أ ، ص 30–40 .

1922 [135] ، وهو مطلب يجد له صياغة مركزة في تقرير 1922 [136] الذي كان يفترض أن يكون "مقدمة" لكتاب قادم عن أرسطو لم يظهر قط . وأخيرا من جهة *البرنامج الهرمينوطيقي* الذي ينتهي إليه هيدغر عندئذ ،حيث يعلن أن المهمة المنوطة بعهدة الفلسفة بعامة هي "هرمينوطيقا العيانية"(Hermeneutik der Faktizität) ، وذلك هو غرض درس صيف 1923 [137].

كيف نتحرك داخل هذا السياق الذي لا يهمنا على الحقيقة إلا من حيث أنه كان السياق الذي ظهر في غضونه أول استعمال للفظة "الزمانية" (Zeitlichkeit) ؟ – نحن نعثر لدى كيسيال [138](1993 ، ص 510) على تأريخ دقيق شبه كامل سواء لظهور هذا اللفظ أو للسياق الذي اشتغل فيه ، حيث يبين أن أول استعمال للفظة "الزمانية" يعود إلى درس صيف 1920 الذي ألقاه هيدغر بعنوان " فينومينولوجيا الحدس والعبارة . نظرية التكون الفلسفي للمفهوم" . على أن الاستعمال الاصطلاحي الدقيق للفظة الزمانية لا يبدأ في الاشتغال إلا منذ تقرير 1922 عن أرسطو، حين أخذ هيدغر في اعتماد الزمانية كجهة جوهرية لاستبصار معنى الوجود

---

135 – عنوان هذا الدرس هو: " تأويل فينومينولوجي لمختارات من أنطولوجيا ومنطق لأرسطو" . أما العنوان في رسمه الألماني فهو :

- *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* , in GA 62 .

– – عن عرض خاص لهذا الدرس انظر : كيسيال 1993 ، ص238–248 .

136 – أخذ هذا التقرير هذا العنوان : "تأويلات فينومينولوجية لأرسطو(بيان الوضعية الهرمينوطيقية)" . وهذا رسمه في الألماني :

- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation*)

.- *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* . Texte original et traduction française par J. F. Courtine (Trans-Euro-Repress , Mauvezin , 1992) .

– أما عن عرض خاص لمضمون هذا التقرير انظر : كيسيال 1993 ، 248–271 .

137 – عنوان هذا الدرس هو : " الأنطولوجيا . هرمينوطيقا الواقعة" . وهذا رسمه في الألماني :

- *Ontologie . Hermeneutik der Faktizität* (Sommersemester 1923) , in : GA 63 (1988) .

عن عرض خاص لهذا الدرس انظر : كيسيال 1933 ، ص 274–275 و330–330 ؛ وغرايش 1994 أ ، ص 37–38 و 40–41 ؛ و ميشال هار Haar 1994 ، ص 74–76 .

138 – يقول كيسيال 1993 ، ص 510 :

« The term " temporality" is first used in SS 1920 in contrast with the "supratemporal" apriori , based on the stereotypical distinction , in the then prevalent argument against psychologism by Husserl and the neo-kantians , between supratemporal judicative content and judicative actualization through cognitive processes "in time" . But instead of such an "objective" temporality or even the "pure" temporality of Husserl's "original phenomenological time " of the stream of experience , Heidegger calls for an examination of the "time of the self-world" through historical Dasein's continual relation to its own past . Temporality then becomes a formal indication of Christian life in WS 1920-21 , in order to determine the "actualization history" of life rather than its "object history" . First in Oct. 1922 (p.13) is the specific temporality of human Dasein to be found by coming to terms with its impending death , which in turn would determine the basic sense of the historical . »

الإنساني بما هو كذلك ، وذلك بعد استثمار أولي طريف لهذا المصطلح في تأويل التجربة الأصلية للحياة المسيحية في درس شتاء 1920–1921 الذي ألقاه هيدغر بعنوان **مدخل إلى فينومينولوجيا الدين** . بيد أن تشخيص كيسيال يسكت بعض السكوت عن الدور الحاسم الذي أداه درس صيف 1923 . ونحن نجد أن ميشال هار (1994 ، ص 74–76) قد أبرز وإن بشكل من الاقتضاب وجها من وجوه الطرافة في هذا الدرس : أنه قد انكب على نحو غير مسبوق على استفصاح طريف للزمانية ولكن من حيث هي "زمانية سائدة" ، أي " زمانية اليوم (Heute)" أو الزمانية من جهة ما هي مقام "الوعي التاريخي" المعاصر . على أننا نفترض أن بيت القصيد في هذا الدرس ليس استفسار معنى التاريخ فذلك مبذول بعد في الدروس السابقة (هيدغر 1919ب ، ص 132–135 ؛ درس صيف 1920 حسب عرض كيسيال 1993 ، ص 127–130 ؛ 1920–1921 ، ص 31–54 ؛ 1921–1922 ، ص 62–76)) ، و انما أن مصطلح الزمانية قد بدأ في تأدية وظيفة خطيرة ، ألا وهي مرادفة "العيانية" نفسها ؛ ووجه الخطر ههنا أن معنى العيانية في "هرمينوطيقا العيانية" ليس سوى المعنى الأخص للدازين نفسه .

أما فيما يتعلق بالصيغة المكتملة لمسألة *الزمانية* كم يعرضها كتاب **الوجود و الزمان** فنحن نعتمد في تخريج هذا المشكل على الإشارات *المنهجية* المضيئة التي نعثر عليها في المجلد الثالث من عمل ريكور الكبير **الزمان والسرد** (1985. ص114–115 ، 122) . إن الأمر يتعلق بخطة مضروبة لغرض بعينه ، يسميها ريكور "خطة الأجل" (stratégie de delai) (نفسه ،ص 114) أو "خطة التأخير" (stratégie de retardement) (نفسه ،ص122) . ووجه الخطة ههنا هو حسب ريكور تفادي "المعضلات" التي ما فتئت تنخر كل مبحث الزمان منذ أرسطو وأغسطين إلى كانط وهوسرل ؛ رب معضلات هي ناتجة عن خطة بحث يسميها ريكور "خطة مخاصر الطريق " (stratégie de raccourci) وذلك بخاصة كما لدى هوسرل الذي يفتتح بحثه في ظاهرة الزمان باستبعاد الزمان الموضوعي أو الانصراف إلى وصف متشعب لظواهر لا شأن لها مثل ظاهرة "الرنين" (le son) وغيره (نفسه ،ص122) .

كيف تتجلى خطة التأجيل في البلورة الهيدغرية لمسألة الزمان ؟ – يفترض ريكور أن كتاب **الوجود والزمان** (كما نشر) يمكن قراءته على أنه قائم على خطتين ، خطة التأجيل و"خطة المعاودة" (stratégie de la répétition) . فأما *خطة التأجيل* فهي تلك التي بنى عليها هيدغر القسم الأول "التمهيدي" والفصلين الأول والثاني من القسم الثاني الذين خصصهما للفحص عن ظاهرتي الموت والضمير (§§9–60) . فهذه المباحث كلها آجال ضربت قبل الخوض في أمر الزمان ، وهو ما أنجزه هيدغر على نحو صناعي في الفصل الثالث من القسم الثاني (§§61–66) . وأما خطة المعاودة فإنها تبدأ منذ الفصل الرابع من القسم الثاني حيث يقوم هيدغر باستئناف لكل مباحث القسم الأول ، أي تلك المتعلقة *بالوجود-في-العالم* ومقامات *الهنا* وتجد في معنى *العناية* هالتها العليا ، استئنافا يكشف عن دلالتها الزمانية (§§67–71).

ولكن من أجل أن غرض هيدغر من هذه المعاودة الزمانية لبنى الدازين اليومي لا تتعدى مطلب " التحقق" (Bewährung) من " القوة المقومة" للزمانية (1926أ،ص331) فإننا نأخذ بتأويل ريكور في كون هذا الفصل الرابع الذي نهض بخطة المعاودة الزمانية لليومية يمكن

هو نفسه أن يعتبر ضربا من "الأجل الإضافي" (ريكورRicoeur 1985 ، ص122) الذي جعله هيدغر "متخللا" (intercalé) بين مبحث *الزمانية* بما هي كذلك في الفصل الثالث ومبحث *التاريخية* في الفصل الخامس .

إنه بعد المعاودة الزمانية لهرمينوطيقا الهو اليومي ،انما بلغ هيدغر إلى الصعوبتين الأساسيتين التين تهددان مسألة الزمانية من الداخل ، ألا وهما أولا : كيف يتزمن الدازين من حيث هو زمانية ؟ وبعبارة أدق : ما هي "بنية تزمن الزمانية" (die Zeitigungsstruktur der Zeitlichkeit) ؟ (1926أ،ص332)- حيث أن بنية تزمن الزمانية انما هي حسب هيدغر ليست شيئا آخر سوى "التاريخية" (die Geschichtlichkeit) (1926أ،ص332) . وثانيا : "داخل" أي نمط من الزمان يمكن للدازين أن يلاقي الموجود داخل العالم ؟ - إن الجواب هو أن الزمان الذي يوجد"فيه" الموجود داخل العالم هو "الزمانية الظرفية" (die Innerzeitigkeit) (1926أ،ص333) .و إنه من أجل تبيان هذين الوجهين الجديدين من زمانية الدازين ، نعني *التاريخية والزمانية الظرفية* ، نذر هيدغر بقية **الوجود و الزمان** إلى حد الفقرة 81 [139]، أي الفصلين الخامس والسادس من قسمه الثاني .

و إذا كانت مهمة المعاودة الزمانية لليومية لا تتعدى بذل "التحقق العيني (konkrete Bewährung)" (1926أ،ص234) الذي يحتاجه التحليل الكيانوي-الزماني للدازين اليومي ، فإن التكشيف عن *بنية تزمن* زمانية الدازين بوصفها "تاريخية" انما كان "للتدليل" (zum Erweis) على أن "التاريخانية من جهة ما هي هيئة-وجود الكيان انما هي" في أساسها" [قائمة على] الزمانية" (1926أ،ص 404) . أما إيضاح زمانية الموجود داخل العالم بوصفها "زمانية ظرفية" فإن القصد منه هو تدارك الطابع "اللامكتمل" (die Unvollständigkeit) للتحليل الزماني السابق للدازين ، وذلك من حيث أنه لا يمكن الدازين اليومي من أن يعبر "صراحة" (ausdrücklich) عن نمط الزمان الذي يشتق منه فهمه الانطولوجي لليومية (1926أ،ص404) .

إننا نفترض أن مهمة الفصول 3-6 من القسم الثاني من **الوجود و الزمان** انما هي ضرب من **المعاودة الزمانية للمعقولية الكيانوية** التي أنجزها هيدغر طيلة القسم الأول والفصلين الأولين من القسم الثاني ، وذلك : أولا بتحديد ماهية الزمانية ؛ وثانيا بمعاودة زمانية لتحليلية الدازين اليومي ؛ وثالثا بالتكشيف عن بنية تزمن زمانية الدازين بوصفها تاريخانية ؛ ورابعا بإيضاح نمط الزمانية التي يشتق منها الدازين اليومي المفهوم السائد للزمان ، نعني الزمانية الظرفية.

- ولكن من أجل أن مطلوبنا ليس أن نعرض مواد كتاب **الوجود و الزمان** ، و انما أن نوضح طبيعة نشوء الإشكالية التي أتى منها وفي سياقها إلى مناظرة هيغل ، فإننا سنقتصر على الفحص عن المسائل التي اعتبرها هيدغر (1926أ،ص405) نقاط التماس مع *التصور الهيغلي*

---

[139] - وذلك أن الفقرتين الأخيرتين (§§82-83) انما اضطلعتا بنحو من المعاودة لا الزمانية وانما الهرمينوطيقية لجملة الاستشكال الذي بذله الكتاب في جملته ، حيث أن مناقشة المفهوم الهيغلي للزمان (§82) كما استئناف النظر من جهة السؤال عن معنى الوجود (§83) انما هما إجراءان هرمينوطيقيان ولا يتعلقان بالبحث الصناعي في التأويل الكيانوي للزمانية .

للعلاقة بين الروح والزمان ؛ هذه المسائل هي *زمانية الدازين* و *العلاقة بين زمانية الدازين وزمان العالم* و *أصل المفهوم العامي للزمان* .

ب - "العهد" (das Ereignis) بوصفه فضاء-زمان لـ "اعتبار" تاريخ الوجود (1938/1936)

يذهب فون هرمان[140] إلى اعتبار 1936 سنة حاسمة في بلورة مسألة تاريخ الوجود" . وهو ينطلق في تخريج ذلك من تنبيهين خطيرين أثبتهما هيدغر في نسخته الشخصية من **رسالة في الإنسانوية** : أولهما يفطن إلى أن المسألة المفكر فيها " لم ''يخترعها الفكر'' للتو ،عند تحرير النص ، و انما أن ذلك '' يرتكز على جملة مسار طريق اتبع سنة 1936 ، في اللحظة التي اتضح لدنا إمكان الإقدام على قول حقيقة الوجود لا غير" (**ط.ك.** ج 9 : 313 ؛ ذكره von Herrmann 1989ب: 47) ؛ أما الثانية فهي هذه - " العهد (Ereignis) : الكلمة الهادية لتفكيري منذ 1936" (ط.ك. ج9 : 316؛ ذكره von Herrmann 1989ب: 47) .

بيد أن المتصفح لكتابات 1932–1935 يكتشف للتو أنها لم تكن كتابات بلا وجهة أو خلوا من أي استشكال أصيل لمسألة تاريخ الوجود. إنها قد أخذت فعلا تستكشف مسائلها على نحو يبتعد شيئا فشيئا من أفق *الانطولوجيا الأساسية* و يقترب شيئا فشيئا من ميدان *تاريخ الوجود*. لنقل فقط إنها ما تزال تفتقد إلى "الكلمة الهادية" التي تمكنها من صياغة فكر تاريخ الوجود ومن ثمة من استشراف معنى المنعرج بوصفه حدثا في صلب الوجود نفسه وليس انحسارا منهجيا عن دهرية الوجود .

– أجل، إن محاضرة 1930 **في ماهية الحقيقة** ، – برغم ما يقوله *التأول الذاتي* الذي صرح به هيدغر ضمن رسالة 1946 **في الإنسانوية**، من أن هذه المحاضرة قد " تهب استشرافا معينا نحو فكر المنعرج من ''الوجود و الزمان'' إلى ''الزمان والوجود''" (1946أ :68–69) ، و علاوة على أن الاستشكال فيها لم يذهب إلى غايته الموعودة[141] – ما تزال ترزح بشكل حاد تحت وطأة إشكالية *الدازين* ، وذلك من حيث أنها لا تطرح السؤال عن ماهية الحقيقة إلا في ضوء سلوك الإنسان "من الدازين" (im Da-sein) الذي يخصه بوصفه الموجود القادر على "التوجد" (Ek-sistenz) ، أي على احتمال *ماهية* الحقيقة بوصفها *حرية* جذرية ، أي بوصفها "ترك الوجود

---

[140] – von Herrmann 1989ب: 46–47.

[141] – – إن ما كان يخطط له هيدغر سنة 1930 **في ماهية الحقيقة** و انحسر دونه البحث عندئذ (1943/1930: 29)[141]، لن يأخذ في التحقق إلا انطلاقا من درس 1938/1937، حيث انتقل هيدغر كما هو مأمول من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية؛ رب انتقال نحن نعثر على صياغته النهائية في المقطع الذي أضافه هيدغر سنة 1949 لنص "الملاحظة الختامية" (Schlußanmerkung) التي ضمنها للطبعة الثانية لمقالة **في ماهية الحقيقة** (1949/1943/1930: 28–29 الفقرتان 1–2). – يقول هيدغر سنة 1949 ضمن الطبعة الثانية لمقالة **في ماهية الحقيقة** (1949/1943/1930: 29):" إن محاضرة ''في ماهية الحقيقة'' قد كان يجب بعد ، ضمن المشروع الأصلي، أن تستكمل بثانية ''في حقيقة الماهية''. [لكن] هذه أخفقت في مسعاها لأسباب هي الآن موضحة في الرسالة ''حول الإنسانوية''." – هذا القول من مقطع سكتت عنه الترجمة الفرنسية لهذا النص التي أعدها ألفونس دي فالانس (A. de Waelhens) و ولتار بيمال (W. Biemel) عن طبعة 1954 و نشرت ضمن مجموع *Questions I* عن غاليمار سنة 1968 .

يوجد" (das Seinlassen von Seiendem) على النحو الذي له (1949/1943/1930 : 15–17 ؛ ت.ف.174–177) . ومن أجل أنها تستعمل مصطلح "التاريخ" في معنى ما يـزال كيانويـا ، أي متقومـا في ماهيتـه بصنـف معيـن مـن "القـرارات " (Entscheidungen) *التعالية* الـتي يصدرهـا الدازين انطلاقا من "الإمكانات الماهوية" التي ينطوي عليه نمط وجوده بوصفه موجودا "يتوجد" (ek-sistieren) (1949/1943/1930: 18؛ت.ف. 179) ،– فإنه من الصعب أن نعول على هذا النص في رصد الملامح الأولى لفكرة "تاريخ الوجود" .

لكـن الملامـح الأولى لميـدان تـاريخ الوجـود إنمـا تبـدأ في الانبجـاس منـذ درس شـتاء 1932/1931 **في ماهية الحقيقة** و تأخذ في الاطراد حتى درس صيـف 1935 بعنـوان **مدخـل إلى الميتافيزيقا**، مرورا بدرس صيف 1932 عن **بدء الفلسفة الغربية (أنكسيماندر و بـارمنيدس)** ثـم بخاصـة درس صيـف 1934 عـن **المنطـق بوصفـه سؤالا عـن ماهيـة اللغـة** و درس شـتاء 1935/1934 عن **أناشيد هلدرلين (جرمانيا و الراين).**

فنحن نلاحظ فعلا أن درس شتاء 1932/1931 قد اعتمد منـذ البدايـة علـى مـا يسـميه **هيدغر** "التراجع إلى تاريخ مفهوم الحقيقة : لا [في معنى] التوكيد التأريخي للآراء المسبقة ، و انمـا [في معنى] التعريج على التجربة الإغريقية البدئية للـ αληθεια (اللامحجوبيـة) "[142] (1932/1931: 8) ؛ وهي خطة يبدو أن هيدغر قد استعاض بها عن تقليـد السـؤال عـن ماهيـة الحقيقـة علـى أرضية التحليل الكيانوي الذي رزحت تحته محاضرة 1930 . رب استشـكال يبـدو أنـه مكـن هيدغر من تحقيق أمرين طريفين : أولا الانتقال من مقام "المعنى"(der Sinn) إلى مقـام "الأروخ" (das Geschehen) في مساءلة مشكل الماهية ، ومن ثمة إخراج مشكل الماهية من ربقة السؤال عن فهم الوجود وفتحه على مشكل "تـاريخ الوجـود" دون أن يملـك المصطلـح الـلازم للإشـارة إليـه (1932/1931: 18) ؛ وثانيا تأويل أمثولة الكهف من جهة بيان ماهية الحقيقة بوصفها أروخا أو تاريخـا–ماهويـا (Wesensgeschichte)(1932/1931: 112) بلـغ حـدا مـن الطرافـة أنـه استشرف "فهم الأروخ الذي من شأن ما نسميه التاريخ ،أي [أروخ] الوجود الذي مـــن شـــأن الموجـود" (1932/1931: 62) ؛ وهـذه ملامسـة طريفـة لفكـر تـاريخ الوجـود ، وإن كـان درس 1932/1931 لم يلبث أن انحسر دون الطريق إلى طرح فكر تاريخ الوجود ، وذلك أنـه مـا يـزال يفهم "السؤال عن ماهية الحقيقة بوصفه سؤالا عن تاريخ ماهية الإنسان" (1932/1931: 112–116) و ليس سؤالا عن تاريخ الوجود بما هو كذلك .

أما المنعطف الحاسم فهو سنة 1934[143]: إنها السنة التي وقـف فيـها هيدغـر ، ضمـن درس صيف 1934 عن **المنطق بوصفه سؤالا عن ماهية اللغة**، على أن *براديغم اللغة هـو عدسـة تاريخ الوجود* . ههنا اكتشف هيدغر ماهيـة اللغـة لا بوصفـها اسـتعدادا **كيانويـا**، أي خاصيـة يملكها الدازين الأصيل، كما في الفقرة 34 من **الوجـود و الزمـان**، بـل بوصفـها *مقامـا أساسـيا*

---

[142] – وهو عنوان الفقرة 2 من درس 1932/1931 :

« Rückgang in der Geschichte des Wahrheitsbegriffs : nicht historische Bestätigung der Vormeinungen , sondern Einkehr in die anfängliche griechische Erfahrung der αληθεια (Unverborgenheit) ».

[143] – Faye 1992: 20.

للتفكير في **حقيقة الوجود** ذاته، وليس كما يفهمه دازين ما. هذا الفهم للغة سوف يجد صيغته الخاصة في درس 1935/1934 عن **أناشيد هلدرلين**: إن ما يقترحه هيدغر هو **صيغة بويطيقية للمنعرج اللغوي** المعاصر يخرج بها من أفق الانطولوجيا الأساسية و يلج إلى ميدان تاريخ الوجود بلا رجعة، وحيث يتخلص تماما من ملامح النظرة المتعالية لمسألة الوجود.

فقد يبدو أن ملامح المنعرج "الثاني" في مسيرة هيدغر قد بدأت في الظهور بعد "فشل العمادة" رأسا سنة 1934 [144]. لا يعنينا هذا المشكل من زاوية البحث في ما إذا كان هيدغر "نازيا" أم لا، مادام البحث البيوغرافي نفسه يثبت أن النازيين قد اتهموه أيضا بأنه نصير لليهود[145]، بل نكتفي بالإشارة إليه بوصفه علامة على "أزمة" جذرية في الدازين الشخصي لهيدغر نفسه[146]، أدت ليس فقط إلى "خروجه من المسرح العمومي للجامعة"[147]، بل بخاصة إلى تجريب منعطف حاسم في طريقة تفكيره التي دأب عليها منذ 1919، ولم يؤد المنعرج "الأول" إلا إلى زعزعتها فحسب. إن قرار "الاستقالة" من خطة العمادة قد نجم عن خيبة أمل في ما كان ينتظره هيدغر من "القومية الاشتراكية"، التي فشلت في تحقيق أهدافها التي هي حسب رأيه : " التجديد الروحي للحياة في جملتها و مصالحة الصراعات الاجتماعية و إنقاذ الوجود الغربي من آفة الشيوعية" [148].

إلى أي جهة سوف ينعطف هيدغر سنة 1934 للبحث عن المقام الذي يمكنه أن ينجح حيث فشلت "الجامعة" العيانية في تحقيقه ؟ – إنه هنا إنما تبرز للعيان طرافة و خطورة درس 1935/1934 عن أناشيد هلدرلين[149]، ثم الدروس اللاحقة عن نيتشه[150] (شتاء

---

144 – عن رصد مدقق للجانب البيوغرافي لمسألة "العمادة" و "فشلها"، ماذا كان هيدغر سنة 1933 ينتظر من الحركة "القومية-الاشتراكية" ؟ و كيف أصبح هيدغر عميدا ؟، و طبيعة "السياق الخطابي العمادة"، و أثر العمادة على العلاقة الشخصية و الإنسانية بين هيدغر و هوسرل، و أخيرا كيف تراءى لهيدغر "فشل العمادة" و انسحابه في سداسي 1934/1933، انظر: Ott 1988: 139–265 .

145 – Ott 1988: 261–262 .

146 – يقول هيدغر في رسالة إلى كارل ياسبرس سنة 1935 (ذكره Ott 1988: 247):
« L'échec du rectorat : une écharde dans ma chair ».

147 – Ott 1988: 255.

148 – ذكره Ott 1988: 144.

149 – يقول هوغو أوط (Ott 1988: 258):

« C'est ainsi que Heidegger fut rejeté vers lui-même, coupé de l'édification de l'oeuvre nationale des Allemands, renvoyé à sa quête du sens de l'histoire. Il trouva la réponse chez Friedrich Hölderlin, à qui dorénavant sa pensée se consacrera, dans l'élément même de la poésie. »

150 – إذا كان بين تأويل هلدرلين و تأويل نيتشه لدى هيدغر الثاني تشابه ناتج عن تسليمهما بأطروحة أن "الفكر" في ماهيته "شعر"،– فإن هيدغر يفترض أن الفرق بينهما شاسع من حيث أن نيتشه هو "آخر أكبر مفكر في الغرب" ، في حين أن هلدرلين هو علامة على "بدء آخر" جديد في أفق الغرب. انظر : Pattison 2000: 165 . يقول هيدغر (1942/1941: 78، 143) :" "نيتشه و هلدرلين" – إن هاوية تفصل بينهما. إنهما يعينان معا، على نحو مختلف كما هاوية، المستقبل الأقرب و الأبعد للألمان و للغرب.[..] إن تفريق نيتشه [بين الديونيزوسي و الأبولوني] و دوره في ميتافيزيقاه عن إرادة الاقتدار ليس

1937/1936، صيف 1937، شتاء 1939/1938، صيف 1939، شتاء 1942/1941، شتاء1944/1943) و قبل السقراطيين (1943/1942 عن بارمنيدس، و صيف 1943 و صيف 1944 عن هرقليدس) ، و من ثمة أيضا، ولكن بمعنى آخر، دلالة النصوص التي كتبها بعد 1938 عن شيلنغ (صيف 1936 و صيف 1941) و هيغل (1941/1939/1938، 1943/1942، 1957/1956، 1958) .- إن ما يجمع بين *قبل-السقراطيين* من جهة و و "الرومانسيين" ، أكانوا "بانثيوسيين" (هلدرلين، شيلنغ، هيغل) أو "عدميين" (نيتشه) ، من جهة أخرى ،هو أنهم قد أنتجوا نصوصا لم تقم على الزوج *الميتافيزيقي* "معرفة/تفكير" (Erkennen / Denken) أو "علم/فلسفة"، الذي سيطر من أفلاطون إلى كانط، بل على الزوج *غير الميتافيزيقي* "فكر/شعر" (Denken / Dichten) الذي جعله الرومانسيون قنطرة العبور من الكتابة *اللاتينية* للمحدثين - التصنيف السكولائي - إلى الأسلوب *الألماني* للمعاصرين - الكتابة المفكرة .

إن هيدغر قد وجد سنة 1934 في " التماهي مع هلدرلين" (l'identification à Hölderin) المقام الأساسي الذي مكنه من احتمال "العدمية" التي صارت واقعة عمومية: إنه إذا كان هيدغر يفترض - حسب تخريج طريف لهوغو أوط- أنه "ليس هناك تاريخ إلا متى تم استدعاء ماهية الحقيقة على نحو بدئي" ، فإن 1933 قد ظهرت له في مظهر ذلك "الحدث" النادر الذي استشرفه هلدرلين على نحو "لا-راهن" تحت اسم "المقدس"، لكن الألمان لم يكونوا مهيئين لاستقباله. فأعرضوا عن الفيلسوف الذي جاء لفك دلالته، فانسحب "المقدس" و توارى في حجاب "البدء" الذي لا يعرف "الهُم" العمومي منه غير " منطلقه" العياني الذي لا يبقى [151] .

وإذا كانت سنة 1936 حاسمة في مسيرة هيدغر الثاني، من جهة ما هي لحظة توفره على "الكلمة الهادية لتفكيره" منذئذ، نعني كلمة "العهد" (Das Ereignis) ، فإن هذا المقام لم يصبح دانيا دفعة واحدة أو فجأة، بل هو ثمرة بطيئة و ملتوية لجملة من الانزياحات الطريفة التي تحول بمقتضاها نظر هيدغر من حقل الفلسفة "المفهومية" إلى أفق الكتابة "المفكرة" التي لا تتردد في استكشاف ماهية الوجود خارج نصوص الفلاسفة بالمعنى الأفلاطوني للتسمية. فهيدغر قد تدرج في الابتعاد عن النصوص "المفهومية" و الاقتراب من الكتابة "المفكرة" على هذا النحو:

من درس 1932/1931 الذي أخذ تناول "ماهية الحقيقة" كما ارتسمها أفلاطون من خلال "أمثولة الكهف" - أقرب النصوص "الميتافيزيقية" إلى أسلوب التفكير "غير المفهومي" في معنى الوجود، إلى درس صيف 1932 عن **بدء الفلسفة الغربية (أنكسيماندر و بارمنيدس)**. أي عن العنصر "قبل الميتافيزيقي" للتفكير الذي لم يخضع لقدر "الأفلاطونية"، إلى درس صيف 1934 عن **المنطق بوصفه سؤالا عن ماهية اللغة**. - حيث دخل هيدغر بشكل حاسم في احتمال صريح لبراديغم اللغة، و حيث بات مقررا أن اللغة و ليس الأنساق الفلسفية هي بيت الوجود،إلى درس 1935/1934 عن **أناشيد هلدرلين "جرمانيا" و الراين"** ،- حيث عثر هيدغر آخر الأمر على "المقام الأساسي" الذي عدل عليه جملة تفكيره الثاني،نعني نمط "القول"

أمرا إغريقيا، بل هو متجذر في الميتافيزيقا الحديثة. في حين أن تفريق هلدرلين [بين الخاص الذي للإغريق و الخاص الذي للألمان] إنما ينبغي أن نتعلم كيف نفهمه بوصفه الأمارة عن مجاوزة كل ميتافيزيقا."

[151] - Ott 1988: 258-259.

الأصلي الذي يقع خارج ربقة "الفكر الحسابي" للميتافيزيقا، إلى درس صيف 1935 **مدخل إلى الميتافيزيقا**، حيث صارت صحبة التفكير *قبل-سقراطية* أساسا ، مثل بارمنيدس (1935: 104-105، 119-121) و سوفكليس (1935: 116-117) و هرقليدس (1935: 122)، و حيث صارت "الشذرات" قبل-الميتافيزيقية هي مصدر النور الذي يُقرأ خلاله *تاريخ الميتافيزيقا* من أرسطو (1935: 133) إلى كانط و هيغل (1935: 134).

- إنّ حدثا حاسما قد طرأ على مسيرة هيدغر في هذه الفترة الممتدة من 1932 إلى 1935: إنّه الانزياح التواري و لكن الصارم من أفق *تاريخ الميتافيزيقا* و من خطة "المناظرة" مع قدرها "الأفلاطوني"، أي "المثالي"،الذي طبعها، إلى جهة *تاريخ الوجود*، الذي هو ليس فقط "سابقا" على أفلاطون (1942/1941: 101)،بل هو ينكشف في نصوص لم تتّخذ شكل الكتابة "الفهومية"، و انما تنبسط في "قول" أصلي لم يعرفه الفلاسفة وما هو من شأنهم. إنّه جهة "قبل-السقراطيين" و جهة "الشعراء" صار هيدغر يبحث عن فضاء-الزمان الذي يفي بمهمة استكشاف الوجود.

من أجل ذلك يبدو لنا أنّ درس 1935/1934 عن *أناشيد هلدرلين* قد تضمّن طرافة خاصة يمكننا أن نستجمعها في أربع عناصر منها انبجست الخصائص الأساسية لتفكير هيدغر الثاني بعامة:

أ- ولادة متوارية للتمييز الرشيق بين "الفيلسوف" (der Philosoph) و "المفكر" (der Denker) (1935/1934: 6)، بين من يرهن معنى الحقيقة في ما يقوله "المفهوم" (Begriff) و بين من يجرؤ على أنّ يضطلع بماهية الحقيقة حتى و لو كان شكل التصدي لها في أبعد منطقة عن المفهوم، نعني "الشعر" (Dichtung) . إنّ الاستعاضة الصريحة عن "الجرأة الباردة للمفهوم" (die kalte Kühnheit بـ" الاقتحام المفكّر" (die *denkerische* Eroberung) للشعر هو موقف *طوبولوجي* مقصود تماما. منذ 1934 صار المجاز السري لبحث هيدغر الثاني في حقيقة الوجود هو الزوج الطريف Denken und Dichten - الفكر و الشعر، وليس كما في سنة 1927 verstehen und begreifen - الفهم و التصور (1927ج: 389).

ب- انبجاسة العشرة الجذرية بين "المفكر" و "الشاعر" لدى هيدغر الثاني؛ فعلى خلاف هيدغر الأول الذي أقام هرمينوطيقا الهو منذ 1919 على *معاودة* صارمة لنموذج التجربة المسيحية الأصلية، بحيث جعل من الصحبة السرية بين "الفيلسوف" التأويلي و "**الثيولوجي** المسيحي" (Theo*loge* ''christlicher'')[152] ، الخلفية الأساسية لإشكاليته التي قادته إلى الجزء المنشور من **الوجود و الزمان**،- نلاحظ أن هيدغر قد أخذ يحترف " التفكير" بوصفه " مناظرة مفكرة (*denkerische* Auseinandersetzung) مع "**تجلي الوجود**" كما يمكن الظفر به من طريق

---

[152] - يقول هيدغر الشاب (1921ب: 29؛Greisch 1994: 35):" إنه ينتمي إلى عيانيتي هذه - ما أسميه باختصار - أنني '' **ثيولوجي** مسيحي'' (''*Theologe*'' christlicher daß ich) . هنا يكمن اهتمام بالذات (Selbstbekümmerung) جذري معين، علمية جذرية معينة (bestimmte radikale Wissenschaftlichkeit) - الموضوعية الصارمة ضمن العيانية؛ ههنا يكمن الوعي التاريخي ''الروحي-التاريخي''،- و أنا أوحد ذلك ضمن ترابط الحياة الذي من شأن **الجامعة**."

"الشعر" (1935/1934: 69)، في معنى للشعر ينسحب على "شذرات" قبل السقراطيين و يتساوى فيه هلدرلين مع هرقليدس (نفسه: 123–129). سنة 1934 غير هيدغر الشخصية السرية التي يستلهم منها صورة الفيلسوف، فبدلا من "الثيولوجي المسيحي" هو قد ولى وجهه قبلة "الشاعر"؛ لكن هذا التغيير قد أدى في نفس الكرة إلى التحول الطريف من "فيلسوف" المفهوم - الذي لم يغب عن كتاباته من 1919 إلى درس صيف 1931 عن **ميتافيزيقا أرسطو (مقالة 9)** - إلى "مفكر" أخذ على عاتقه أن يخترع أدوات تفكيره على نحو لا يحتكم فيه إلى "العقل النظري" بل إلى مدى توفر المفكر فيه على " تجلي الوجود" (نفسه: ص6).

ج- اكتشاف مسألة "المقدس"[153] التي أخرجت هيدغر من مناظرة "الثيولوجيا" إلى التفكير الموجب في معنى "الإلهي" . إن هذا المكسب يزداد طرافة حين نعلم أن هيدغر قد سجل منذ الصفحة الأولى من درس 1935/1934 طبيعة الرهان الذي يحرك توجهه إلى هلدرلين: إنه تخطي ولع المعاصرين بالكتابة عن "هلدرلين و آلهته" (Hölderlin und seine Götter)، إلى بيان كيف أن هلدرلين لا يفهم بواسطة "التأريخ" لنصوصه، بل بالوقوف على أن " أثره المفتقد للزمان و المكان قد تجاوز بعد تصنعنا التأريخي و أسس البدء الذي من شأن تاريخ آخر، هذا التاريخ الذي يبتدئ بالكفاح من أجل الحسم في مجيء أو هروب الإله (die Entscheidung über Ankunft oder Flucht des Gottes) " (1935/1934: 1)[154].

د- الانخراط الحاسم في احتمال *براديغم اللغة*، على نحو طريف تماما، يهب الجهد "القاري" للإفلات من *براديغم الأنا* بنية طريفة.

هذا الانخراط كان قد سبقه اشتغال مزدوج على ماهية اللغة، *كيانوي* في **الوجود و الزمان** (§ 34)، و *انطو-لوجي* في درس 1926/1925 (§§ 11–13) ، بلغ في درس صيف 1934 هالته العليا، عندما ختم هيدغر كل تأويلاته السابقة للغة ليس فقط باستنتاج أن السؤال الأساسي لكل منطق هو السؤال عن ماهية اللغة، و أن "اللغة لا توجد إلا حيث تتكلم، حيث تحدث، أي بين البشر"[155] ، وليس في مزاعم "فلسفة اللغة"، بل بالتنبيه إلى أن سؤالنا عن الإنسان، أي "ما هو الإنسان؟" لا يؤهلنا للنفاذ إلى ماهية اللغة، وذلك أن " السؤال الأصيل و المطابق ليس سؤال : ما هو؟ بل السؤال :من ؟"[156]. عند عتبة هذا الاستشكال الطريف للسؤال عن الإنسان كشف هيدغر عما يعتبره "الخطأ الأساسي للفكر الحديث" أي الافتراض بأن "الهو" هو " تعين مميز للأنا" و بأن "الأنائية" (die Ichheit) هي شرط "الهوية" (die Selbstheit)[157] . إن هدف هيدغر هو "قلب" هذا التوجه في نحو من "الثورة الكوبرنيكية" - حسب عبارة غرايش[158]- التي تهدف هذه المرة إلى اعتبار "الهو" هي المحور الذي حوله "الأنا"

---

153 - Greisch 1983: 550 و ما بعدها.

154 - علينا أن نلاحظ أن المترجم الفرنسي يقلب ترتيب كلام هيدغر فبدلا من "مجيء أو هروب الإله" هو يترجم "هروب أو مجيء الإله" (la fuite ou l'avènement du dieu) (1935/1934: 1).

155 - ذكره Greisch 2000: 301 .

156 - ذكره Greisch 2000: 302 .

157 - ذكره Greisch 2000: 302.

158 - يقول غرايش (ذكره Greisch 2000: 302):

و ليس العكس. لكن ما أخطر من ذلك هو حسب رأينا أن هيدغر قد وقف سنة 1934 على أن مقام التفكير في هوية الهو ليس "الزمانية" الكيانوية فحسب، كما في أفق *الانطولوجيا الأساسية*، بل "اللغة" هي نفسها حدث ماهوي ضمنه يأتي الدازين ليس فقط إلى الإجابة عن سؤال "من هو؟" بل عن السؤال عن ماهية الوجود نفسه: " فإنه فقط حيثما يكون ثمة زمانية تتزمن إنما تحدث اللغة، و إنه فقط حيثما تحدث اللغة إنما تتزمن الزمانية"[159]. أين توجد هذه "اللغة الأصلية" التي تعيد تدبير العلاقة بين الهوية و اللغة ؟ – إن الدليل الذي يحتج به هيدغر هو "القول الشعري الأصلي"[160].

إن هذه النتيجة هي عينها نقطة انطلاق درس 1935/1934 عن أناشيد هلدرلين: فمنذ الفقرة 3 من الدرس يعلن هيدغر تأويله للغة في شكل أطروحة يبدو أنه لن ينفك عن الاحتجاج بها إلى آخر كتاباته:

" لسنا نحن من يملك اللغة، بل اللغة تملكنا، بالمعنى السيئ و المعنى السديد" (1935/1934: 23).

هذا الانخراط الجذري في صيغة **بويطيقية** طريفة عن براديغم اللغة، ليست عرضيا في تفكير هيدغر سنة 1934، بل هو فعل تأويلي حاسم وجد له في أطروحة هلدرلين الرومانسية بأن " ما يبقى يؤسسه الشعراء" فاتحة حاسمة (1935/1934: 3) . و بعبارة حادة. نحن نتأول قول هيدغر في الفقرة 3 من درس 1935/1934 " إذا كان يجب أن يكون حقا أن دازين الشعوب إنما ينبثق دوما انطلاقا من الشعر" (1935/1934: 20)، بأنه انخراط متوار في الجهة التي أشار إليها نص **أقدم برنامج نسق للمثالية الألمانية** (Das älteste Systemprogram des deutschen Idealismus) . – الذي حدث أن نسبه أحد مؤرخي الفلسفة الألمانية إلى هلدرلين نفسه[161]. تلك الجهة التي تقرر أن الفلسفة و التاريخ قد بلغا نهايتهما و أن "الشعر" هو الذي يبقى "معلم الإنسانية" (Lehrerin der Menschheit) هيغل، أعمال1 (179): 235).

إنه في السياق الذي استحدثه هيدغر بعد 1934 إنما يصبح درس صيف 1935 **مدخل إلى الميتافيزيقا** خطوة طريفة على طريق السؤال عن تاريخ الوجود ، وذلك أنه استشرف من بدايته إلى نهايته ضرورة ما يسميه "القفزة" (der Sprung) (1935 :ت.ف. 18، 25، 181) في التسآل القادرة على الانتقال من مستوى "السؤال الموجه للميتافيزيقا" ، أي سؤال "ما هو الموجود

« Il n'y a aucune raison de principe qui exigerait de privilégier la première personne du singulier, autrement dit, de faire de l'égoïté (*Ichheit*) la condition sine qua non de l'ipséité (*Selbstheit*). C'est précisément cette relation de subordination, caractéristique des philosophies modernes de la subjectivité, que Heidegger se propose de renverser, ce qui équivaut à une "révolution copernicienne " non moins radicale que celle de Kant. »

[159] – هيدغر 1934 :170، ذكره Greisch 2000: 308.

[160] – ذكره Greisch 2000: 308.

[161] – نسبه له مؤرخ يدعى ويلهالم بوم (Wilhelm Böhm) في مقالة بعنوان " عن برنامج النسق، رد" (Zum Systemprogramm, eine Erwierung) ، ونشر قبل 1927. انظر : Rivelaygue 1990: 225.

بما هو موجود؟" إلى مستوى "السؤال الأساسي" (1935: 31)، أي سؤال "ما هو الوجود؟" ، الذي من شأنه أن يبين كيف أن السؤال عن معنى الوجود هو نفسه " تأرخ" (Geschehnis) (1935: 17) مخصوص، وكيف أن "الدازين التاريخي" الأصيل هو وحده الذي يمكن من استشراف المعنى الجوهري للبدء الذي يشد تاريخ الوجود (1935: 28 ، 50) . ورغم ذلك فدرس صيف 1935 ما يزال يفتقد إلى الاصطلاح الذي يمكنه من بيان التفصل الدقيق لمعنى "التأرخ" حين يتعلق بالوجود ، علاوة على أن هيدغر ما يزال إلى هذا الوقت من مسيرته يحيل على مسألة *الانطولوجيا الأساسية* كمدخل إلى النهوض بالسؤال عن الوجود (1935: 179) .

– ولكن من أجل أن مصطلح "العهد" (das Ereignis) لم يظهر قبل 1936 و لم يبدأ في توجيه دفة تفكير هيدغر الثاني إلا منذ سنة 1936، فنحن سوف ينصب فحصنا لإشكاليته على النصوص التي كتبت بعد 1936 ، وخاصة كتاب **إسهامات في الفلسفة** – *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [162]– و درس شتاء 1938/1937 الذي يعد صيغة "عمومية" عنه ، وذلك بوصفها تثير مباحث وجه الطرافة فيها أنها استفادت من الدور المركزي الذي أداه مفهوم **العهد** (das Ereignis) في تدبير *مسألة الوجود* ،بل قل في تدبير جملة المسائل التي تدبرها هيدغر بعد هذه الحقبة مثل الحوار المستحدث مع *الشعراء* والسؤال الطريف عن ماهية *الفن* و ماهية *التقنية* و الاحتفاء الجذري بماهية *اللغة* . لكن مكمن الصعوبة في النصوص المكتوبة بعد 1936 ، وبخاصة درس 1938/1937 و كتاب 1938/1936 ثم لاحقا محاضرة 1949 بعنوان **المنعرج** ،إنما تقدم صيغا جذرية متعددة من مسألة المنعرج دفعت بشارح كبير مثل فون هرمان إلى تعديد "المنعرجات" إلى حد يصيب بالدوار (von Herrmann 1989 ب: 49–50). فإذا كان يقبل أولا بضرورة التمييز بين المنعرج كما تم على طريق الانطولوجيا الأساسية من زمانية الدازين إلى دهرية الوجود و المنعرج بوصفه *انعطافا من طريق الانطولوجيا الأساسية نفسها إلى طريق تاريخ الوجود*.– فهو يتحدث ثانيا عن " منعرج آخر" هو ما سماه هيدغر نفسه في الفقرة 255 من مخطوط 1938/1936 باسم "المنعرج في العهد" (Kehre im Ereignis)، بوصفه الأساس الذي صدر منه الانتقال من الانطولوجيا الأساسية إلى تاريخ الوجود.ثم ينتهي ثالثا إلى الإشارة إلى "منعرج آخر" هو ذاك الذي بحثت فيه محاضرة 1949 بعنوان "المنعرج" و كان أكبر مكسب حاسم لها هو بلورة مفهوم "القشتال" (نفسه).

بيد أن تعدد المنعرجات ليس خارجيا بل هو حسب فون هرمان يفترض أن هذه المنعرجات هي عبارة عن مقامات يصدر الواحد عن الآخر في كل مرة بعد تجذير يزداد حدة من طور إلى آخر. فالبعد الذي يتحرك فيه كتاب **الوجود و الزمان** ، *ولكن دون أن يراه*، هو بعد تاريخ الوجود؛ ثم أن المنعرج من نطاق الانطولوجيا الأساسية إلى أفق تاريخ الوجود هو نفسه حدث يجد أساسه الخفي في منعرج آخر هو فكر *العهد* بوصفه منعرجا أكثر جذرية؛ و أخيرا

---

[162] – وهو كتاب يعد أول علامة صريحة عن آلية المنعرج. انظر : Richerdson 1993: 35:

« [..] This collection is the first explicit evidence we have of the mechanics of the celebrated *Kehre* (turning) in Heidegger's way. »

فإنّه " من داخل هذا المنعرج الثاوي في العهد، إنّما استطاع هيدغر أن يستبصر ذلك المنعرج الآخر أيضا، ذلك المنعرج الخاص بمصير الوجود" الذي فرغت له محاضرة 1949، و الذي فيه انكشفت ماهية التقنية بوصفها "قشتال" [163](نفسه) .

إنّ تنصيب فكر "المنعرج" بوصفه المدى الذي ينبغي أن تُعالج فيه جملة المسائل قد أدّى إلى تحوير جذري لمعنى "الفلسفة" [164]نفسه: فلم تعد الفلسفة "معرفة" هي "نمط من الوجود" الخاص بموجود معيّن هو "الدازين"، بل صارت " الفلسفة تنتمي إلى حقيقة الو-جود ذاته" (1938/1937: 120) ، و ذلك يعني أنّ ظهورها أو وجودها قد بات صادرا عن "تاريخ الو-جود" نفسه . إنّ الفلسفة قد تحوّلت لدى هيدغر الثاني إلى "تجريب لضرورة السؤال عن ماهية الحقيقة" و لكن دون أن يكون ذلك راجعا بالنظر إلى أيّ "احتفال أو تخطيط إنساني" (نفسه).

§ 2- تكوّن "المناظرة الهيدغرية مع هيغل"[165] و تحوّلها :

1.2- نشوء مناظرة هيدغر الأول مع هيغل بوصفها "إيضاحا بالضد" (1926/1919)

لئن كنا سنحيل على جملة عديدة من نصوص هيدغر الأول المتناثرة ما بين 1919 و 1926، فإن ذلك لن يكون مطلوبا لذاته بل ما هو سوى بحث مستمر عن مواضع منهجية نحاول

---

[163] – في مقالته نبه فون هرمان (von Herrmann 1989 ب: 50) إلى أن غرضه هو معالجة ذلك الصنف الثالث من المنعرج الذي تصدت له محاضرة 1949، مميزا له بشدة عن منعرج هيدغر نفسه، أي فكر مسألة الوجود ، من صيغة الانطولوجيا الأساسية إلى صيغة تاريخ الوجود. فذلك المنعرج الآخر هو "ما يفتح السبيل سواء إلى ''المنعرج في العهد'' أو إلى ''المنعرج'' الذي يثوي في مصير الوجود ذاته" .

[164] – يقول هيدغر (1938/1937: 120): " و ذلك أن الفلسفة تنتمي إلى حقيقة الو-جود ذاته. فالفلسفة **توجد** في مثل هذه الحال و ينبغي **أن توجد** حينما و كيفما يلح الو-جود على حقيقته، عندما يحدث تفتيح الموجود ذاته ، عندما **يوجد** تاريخ. إن الفلسفة، متى وجدت، لا توجد من أجل أن هناك فلاسفة، و لا أن هناك فلاسفة، من أجل أن ثمة اشتغالا بالفلسفة، بل توجد الفلسفة و الفلاسفة في مثل هذه الحال و طبقا للمتى الذي فيه و الكيف الذي به **تحدث** (*sich ereignet*) **حقيقة الو-جود ذاته**، الذي يفلت تاريخه عن كل احتفال أو تخطيط إنساني، و ذلك أنه هو وحده الأساس بالنسبة إلى إمكانية الو-جود التاريخي الإنساني. بذلك قد لمح إلى أي جهة ينبغي أن نجرب **ضرورة السؤال** عن ماهية الحقيقة، إذا تقرر أننا نريد و نستطيع أن نجربها."

[165] – إن عبارة "المناظرة مع هيغل" هي من صياغة هيدغر نفسه، كما في درس صيف 1929 أو درس 1931/1930، ولذلك نحن أعرضنا عن الصيغ التي اقترحها الشراح : فالعلاقة مع هيغل لا يمكن أن تكشف عن بنيتها الخاصة من خلال "المقارنة" (Meulen 1953: 7–8) و لا بواسطة عقد "حوار متخيل" بينهما (Kolb 1986: 222–230 ، Janicaud 1991: 152) و لا من طريق الدفاع عن "هيغل أصلي" (Souche-Dagues 1979: ، 1992) أو البحث عن هيغلية خفية لدى هيدغر (Haar 1980، Taminiaux 1977، Kojève 1947) أو بالاعتماد على "التأول الذاتي" لهيدغر الأخير (Beaufret 1973) أو إدراج كل من هيدغر و هيغل في إشكالية جامعة من قبيل "مركزية اللوغوس" (Derrida 1968) أو "الحداثة" (Kolb 1986) أو مسألة "التناهي" (Schmidt 1988) أو "التاريخ" (Gillispie 1989) أو "التفكير المتحول" للحداثة (McCumber 1999) .

انطلاقا منها أن نوضح طبيعة الخطط التأويلية التي انتهجها هيدغر في تخريج علاقته مع هيغل إلى حد 1926، وذلك كما بسطها في المواضع القليلة التالية:

1) درس صيف 1923 بعنوان "انطولوجيا (هرمينوطيقا العيانية)" *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*، والذي لم يظهر إلا سنة 1988، بوصفه المجلد 63 من **الطبعة الكاملة**.

2) درس شتاء 1925/1924 بعنوان "سفسطائي أفلاطون" (*Platon : Sophistes*)، والذي لم ينشر إلا سنة 1992، بوصفه المجلد 19 من **الطبعة الكاملة**؛

3) درس شتاء 1926/1925 بعنوان "المنطق. في السؤال عن الحقيقة" (Logik. Die Frage nach der Wahrheit) و الذي لم ير النور إلا سنة 1976 بوصفه المجلد 21 من **الطبعة الكاملة**؛

4) كتاب **الوجود و الزمان** (1926) .

ونحن سوف نحاول الآن أن نرتسم الملامح العامة لمولد المناظرة مع هيغل لدى هيدغر الأول.

– في رسالة بتاريخ 1928/07/08 ،قال ياسبرس محاورا هيدغر :

" ضمن ندوة[166] لي ، منذ أسابيع ، وفي معرض فكرة الزمان لدى هيغل ، اهتممت مدة ساعتين بنقاشكم مع هيغل وبكتابكم [..] أما نقدي [فلئن] لم يصنع غير إثارة حد سطحية لكتابكم [فإنه] قد أخذ بطرف الجد في عرضكم لهيغل – ، ولكن مع الافتتاح والاختتام بأنكم لم تقصدوا إلى عقد نقد لهيغل ،و بأن هيغل لم يقم ههنا إلا مقام مادة مضادة ، وبأنكم على الحقيقة لم تكونوا بحاجة إلى هيغل"[167].

إن إسرار الصديق ههنا بما يختلج عنده من الرأي في ما ذهب إليه هيدغر من مذهب في معنى الزمان لدى هيغل وفي ما بوأه من منزلة لذلك المعنى في تخريج فلسفة هيغل ، بل قل في خطة هيدغر في استعمال هيغل بعامة – ، انما يجمع في كرة ملامح *تلق سائد* يدفع بالطريقة التي بها تأول صاحب **الوجود و الزمان** إشكالية هيغل إلى أقصاها . رب ملامح هي عند الإحصاء ثلاثة : 1– أن الأمر ليس ب**نقد** ؛ و2– أن هيغل ليس سوى **ضديد** "به تعرف الأشياء" كما قال الشاعر ؛ و3– أن مناقشة هيغل ليست ب**حاجة أصلية** في إشكالية هيدغر . وإنه ليس بمتعذر أن نرى للتو أن ياسبرس لم يفعل في رسم الملمحين 1 و2 غير استئناف ما كان هيدغر قد بذله بنفسه في فاتحة الفقرة 82 من كتابه (1926أ،ص428)[168] . أما الملمح الثالث فله

---

[166] – كان ياسبرس قد ترأس في سداسية صيف 1928 ندوة حول فلسفة التاريخ لدى هيغل . را : ياسبرس ، 1928ص 399 .

[167] – ياسبرس Jaspers، 1928 ص 91.

[168] – قال هيدغر 1926أ،ص428 ؛ت.ص 496 : " إنه لذلك يجدر بنا أن نفحص عن أمرين : 1– كيف حد هيغل ماهية الزمان ؟ 2– ما الذي تختص به ماهية الروح بحيث يمكنها من "أن تسقط في الزمان" ؟ إن الإجابة عن هذين السوالين انما تبتغي **إيضاح** التأويل المتقدم للدازين بوصفه زمانية ،

شأن آخر . فههنا يسكت ياسبرس سكوتا ظاهرا عما جاء في نهاية تلك الفاتحة من إقرارلا غبار عليه بأن ثمة مـا "يوعـز إليـه" (legt sich... nahe) (نفسـه) بـ"مباينـة" (Abhebung) فكـرة الزمانية التي عرضها "عن" مفهوم الزمان لدى هيغل . وما أوعز إليه بذلك ليس أي سبب اتفق . قال هيدغر:

" إن مباينة فكرة الزمانية التي طرحناها عن مفهوم الزمان الهيغلي انما يوعز بها قبل كل شيء من أجل أن مفهوم الزمان الهيغلي هو البناء المفهومي الأكثر جذرية للفهم العامي للزمان وإن لم يعتبر كذلـــك إلا قليلا " (1926أ: 428) .

فهل سكت ياسبرس في رسالته إلا عن بيت القصيد في مناقشة هيدغـر مـع هيغـل ؟ – نحن ليس غرضنا هنا أن نتعقب هذا السكوت بعينه لاسيما وأننا لا نملك إجابة هيدغر عن هذه الرسالة ، انما أن نأخذه شاهدا أوليا على طريقة المعاصرين ليس فقـط في تلقـي وجـه المناقشـة الذي التمسه هيدغر وسيلة لقراءة هيغل و انما بخاصة في تلقي الإشكالية الهيدغرية نفسها . رب تلق يبدو أنه لم يتعد ما توحي به مقدمة **الوجود و الزمان** من أن **مسألة الوجـود** هـي البـاب الأوحد لملاقاة هيدغر. والحال أنه قد تلفت بذلك على الأرجح عـن الجهـة الـتي كـان هيدغـر نفسه يحدق منها آنئذ ، *في واقع الأمر وليس فيما تعلن مقدمة الكتاب* ، إلى مطلوبه . فمـا هـي هذه الجهة ؟ – نحن نفترض أنه إذا كانت الاكتشافات الكبرى للفينومينولوجيا هي في إحصـاء هيدغر نفسه سنة 1925 ثلاثة ، ونعني **القصدية والحدس المقولي والقبلي** (1925. ص34–103) ، فإن الاكتشاف الأكبر والأول الذي عرضه **الوجود و الزمان** انما هو بلا منازع فكرة **الزمانية** . وإن السكوت عن جدة هذه الفكرة وطرافتها هو الذي دفع ياسبرس على الزعم بأن هيدغر لم يكن في حاجة أصلا إلى مناقشة هيغل ، والحال أن هيدغر يصرح بنفسه في الموطن عينه بأن ثمـة مـا **يعز إليه** بعقد مباينة بين فكرة الزمانية التي طرحها ومفهوم الزمان الهيغلي . ونحن نخرج ذلك هكذا : إن ما منع ياسبرس من البصر بذلك ليس كونه لا يقبل بأن يكون المفهوم الهيغلي للزمان هو البناء المفهومي الأكثر جذرية للفهم العامي للزمان ، و انمـا علـى وجـه الخصـوص كونـه لا يحدق من جهة *فكرة الزمانية* التي طرحها هيدغر في كتابـه . فـرب تحديـق بـهكذا فكـرة قـد يكشف عن حاجة ما إلى مناقشة هيغل .

وعلى ذلك فليس من اليسير أن يبصر المرء بما يجعل **إيضاح** فكرة الزمانية لدى هيدغـر محتاجا في قوامه إلى **مناظرة هيغل** . فما هي "حاجة الفلسفة" التي أوعزت إلى هيدغر بالتلفت نحو مناظرة هيغل؟

– يبدو أن الفقرة 78 من **الوجود و الزمان** قد تفيدنا بالخيط الذي يمكن أن يهدينا في هذا المسلك . فههنا يقر هيدغر دون مشاحة بأربعة أمور خطيرة :

[إيضاحا] بالضد (abhebenden) فحسب . وهي لا تزعم ، ولو على نحو مستوف في نسبة منه ، معالجـــة للمشاكل التي لدى هيغل تقترن بهما على الحقيقة ضرورة . بل وأقل من ذلك أن يخطر ببالهـــا "أن تنقـــد" (kritisieren) هيغل ."

أ- أن التأويل الهيغلي للزمان يقدم إجابة معينة عن الطريقة التي ينبغي أن نجمع بها بين وجهي مسألة الزمان العامي ، نعني هل هو ''ذاتي'' أم ''موضوعي'' ؟ هل هو ''من جنس الوعي'' أم من جنس الموضوع ؟ (1926أ،ص405) ؛ وهذه مسألة يرى هيدغر أن التأويل الكيانوي للزمانية انما يظل بلا *"تبرير"* (Rechtfertigung) (نفسه) إذا هو لم ينهض بتخريج أصيل لها .

ب- أنه '' من حيث *النتيجة* يظهر التأويل [(..) الكيانوي] لزمانية الدازين وانتماء زمان العالم إليه متفقا مع هيغل" (1926أ،ص405) ؛ وذلك يعني أن هيدغر على وعي حاد بوجه *الشبه* المحرج الذي يجمعه بهيغل .

ج- أن التحليل الكيانوي للزمان يختلف اختلافا أساسيا عن التأويل الهيغلي للزمان سواء من حيث المبدأ أو من حيث المقصد (نفسه) ؛

د- أن عرضا موجزا للتصور الهيغلي للعلاقة بين الزمان والروح يمكن أن يفيد في أمرين : أولا "إيضاح غير مباشر" لجملة التأويل الانطولوجي الكيانوي للمسائل الأساسية التي يدور حولها كتاب **الوجود و الزمان** ، وهي *زمانية الدازين* ، *وزمان العالم* و *أصل المفهوم العامي للزمان* ، وثانيا توفير "خاتمة مؤقتة" (vorläufig abzuschließen) لجملة ذلك التأويل ، وذلك يعني لجملة الجزء المنشور من كتاب 1926 (نفسه) .

انطلاقا من هذه الإقرارات الأربعة سوف نحاول استبصار الأطوار الحاسمة من تكون إشكالية هيدغر إلى حد 1926 ؛ وذلك كمدخل ضروري إلى الفحص عن النقاش الفينومينولوجي مع النسق الهيغلي الذي تم في هذه الفترة . ونحن نهتدي في ذلك بالافتراضين التاليين :

أولا : أن مشكل *الزمانية* في مختلف صيغه هو الخيط الناظم لتكون إشكالية هيدغر .

ثانيا : أن النتيجة الحاسمة للبحث الهيدغري في حقبة **الوجود والزمان** هي بلورة جنس جديد من *العقولية* هو ''المعقولية الهرمينوطيقية '' .

ونحن علينا أن نبين الآن كيف يمكن تشغيل هذين الافتراضين في تعقب نشوء إشكالية هيدغر ، ولكن بخاصة كيف يمكن الاستفادة من إيضاح هذا النشوء في الظفر بتمهيد صارم للخوض لاحقا في الفحص عن المباينة الهيدغرية للنسق الهيغلي .

ولكن ما علاقة هذه الأطوار المختلفة من نشوء إشكالية هيدغر بمسألة *مباينة* النسق الهيغلي ؟ - إنه إذا كان هيدغر يبحث في مناقشة هيغل عن "إيضاح غير مباشر" (1926أ،ص405) لإشكاليته الخاصة ، فنحن لن نهتم بهذه الإشكالية إلا من أجل الظفر بإيضاح أولي أو *مستبق* لطبيعة النقاش الهيدغري مع النسق الهيغلي ومواضعه . وإذا كان هيدغر قد وجه أنظارنا في الفقرة 78 نحو مسائل زمانية الدازين وزمان العالم وأصل المفهوم العامي للزمان بوصفها نقاط التماس مع هيغل ، فإنه في مواضع أخرى ، تقع في صدر كتاب 1926 وفي أواخره ، قد نبهنا إلى مسائل تتعلق بـ*الانطولوجيا* الهيغلية (§1 ،ص3 ؛ §6 ، ص 22) ، و

خاصة بوصفها تعاني من صعوبتين مزمنتين : أولا أنها تعول على "الجدلية" والحال أن الجدلية لا تتوفر على تملك أصيل لمعنى وجود الموجود (§6 ص22 و 25) ، وثانيا أنها تتحرك في نطاق إشكالية *الذات* الحديثة (§82 ،ص 433) والحال أن الاستشكال الحديث لهذه الذات انما يترك معنى وجود الذات "بلا تعيين" تماما (§6 ص 24) .

– إن تبيان شروط تكون إشكالية هيدغر انما يؤهلنا بذلك إلى استفصاح *الحاجة الهرمينوطيقية* التي دعته إلى الإقدام على مناظرة هيغل . لذلك علينا الإجابة عن هذين السؤالين : ما هي طبيعة هذه الحاجة ؟ وكيف سلك هيدغر في الاضطلاع بها ؟

إن المتصفح لنصوص هيدغر في الحقبة التي تهمنا في الباب الأول ، أي ما بين 1915 و1926 ، يثيره نحو من *التحير* في نظرة هيدغر إلى هيغل . رب تحير ينكشف بوجهين : *تعدد* الإشارات الواعدة إلى هيغل وإن من غير الانكباب الطويل على نصوصه ؛ *وانقسام* هذه الإشارات إلى زمرتين متضاربتين . فلئن كان من اليسير أن نسجل تواترا ظاهرا لاسم هيغل منذ أطروحته في **نظريتي المقولات والدلالة لدى دونس سكوت** التي ناقشها في مطلع سنة 1915 ، ونشرها مزيدة بخاتمة سنة 1916 (1916 : 191) إلى كتاب **الوجود و الزمان** الذي فرغ منه في أفريل من سنة 1926 (1926أ : V) ، فإننا سرعان ما نلاحظ أن لهذا التواتر مقامين متباينين ، قد نستطيع أن نؤرخ لهما بأن نشير إلى أن المقام الأول هو *مقام مناظرة وإن في صيغة مشروع فحسب* ، وهو يمتد من أطروحة 1915 التي جعل لها من قولة لهيغل الشاب فاتحة (exergue) مرشدة لمطلوبه (1916/1915 ، ص193 ، وكذلك 217–218، 380–381 ، وخاصة ص 411)، حيث يظهر هيغل بوصفه الفيلسوف الذي يجعلنا نقف " أمام المهمة الكبرى التي من شأن مناظرة مبدئية"[169] (1916/1915 . ص 411) إلى *درس طوارئ الحرب 1919* في **فكرة الفلسفة ومشكلة رؤى العالم** ، حيث أن ضرورة البحث تدفعنا حسب عبارة هيدغر إلى حيث " نرفع جباهنا في وجه هيغل ، وذلك يعني أمام واحدة من أشد المناظرات صعوبة"[170] (1919 أ ،ص97 ؛ وكذلك قارن 1919ب،ص 128) .

أما المقام الثاني فهو يخرج عن قصد المناظرة أصلا ويركب نزعة لم تعد ترى إلى هيغل بوصفه أهلا للمناظرة ، وانما ، كما يصرح بذلك درس صيف 1923 في **الانطولوجيا (أو في هرمينوطيقا العيانية)** ، بوصفه من كان "منطقه" مثالا ساطعا" على "جدلية تعيش دائما على الحقيقة ضمن ما تقتاته من مائدة الآخرين"[171] (1923: 45) ، ومن ثمة أن هيغل ، كما

---

[169] – يقول :

« (..) vor der Großen Aufgabe einer prinzipiellen Auseinandersetzung.. » (1915/1916 ,S. 411)

[170] – يقول هيدغر :

" Dann stehen wir mit der Front gegen Hegel , d.h. vor einer der schwierigsten Auseinandersetzunten . » (1919 , S. 97) .

[171] – يقول هيدغر :

« Alle Dialektik lebt immer eigentlich in dem , was sie bringt , vom Tisch der Anderen . Das leuchtende Beispiel : *Hegels* Logik » » (1923, S. 45)

يعلن صراحةً درس شتاء 1926/1925 في **المنطق أو السؤال عن الحقيقة** ، " انما هو بعيد عـــن [إشكالية الزمانية] بعد السماء [عن الأرض] . (..) وأنّه عن الزمانية ليس ههنا من جهة هيغل ما يُنتَظر ولا ما يُتعلّم "[172] (1926/1925 : 256-257) .

في خضمّ هذا التحيّر جهة هيغل ، الذي جعـل هيدغـر ينقلـب مـن استشـراف حاجـة المناظرة معه إلى الاستيئاس من أيّ استفادة أصيلة من إشكاليته ، أعلن هيدغر أطروحة تقول بأنّ كانط وليس هيغل هو "أصل" هذا الضرب من الاستشكال الذي عزم عليه في أمر الزمانية .

ويجدر بنا أن ننبّه إلى أنّ مقصدنا القريب ليس الاعتراض على هذا التأويل الذاتي الذي صرّح به هيدغر بنفسه بـل بخاصـة **تنْسِيبه** ، وذلـك بالتنبيـه إلى أربـع قرائـن يثبتـها *تـاريخ النصوص* :

أوّلا أنّ ما كتبه هيدغـر سـنة 1924 تحـت عنـوان "مفـهوم الزمـان" سـواء في صيغـة محاضرة جويلية أو مقالة نوفمبر[173] من العام نفسه ، وما ألقاه درسا في صيف 1925 عن "تاريخ مفهوم الزمان" ، انما يبيّنان لنا أنّ مقصده في هذه الفـترة الحاسمـة لم يكـن يسـتقي مـن كـانط حدوسه الأساسيّة ، وانما من دلتاي في نصّيْ 1924 ومن هوسرل في درس صيف 1925 (كيسيال 1993 ، 313) .

وثانيا أنّ كانط لم يصبح موضوعـا للتـأويل الصـارم إلاّ منـذ الفقـرة 22 مـن درس شـتاء 1925-1926 ، وذلك على وجه الدقّة بعد "استئناف" طريف للنقد الهوسرلي للنفسانيّة (الفقرات 6-10) و "تملّك" جذريّ لمسألة الحقيقة عند أرسطو (الفقـرات 11-14) و"تـأصيل" جـدُّ نـاضج لمسألة الزمانيّة تحت عنوان مبتكر هو "الكرونولوجيا الفينومينولوجيّة" ، و"مباينة" طريفة عن مفهوم الزمان لدى هيغل (الفقرات 20-21) ! إنّ اهتمام هيدغر بكـانط واسـتفادته التأويليّـة مـن حدوسه انما هو إذن حدث **متأخّر** بوجه ما مقارنةً بمراجع حاسمـة سـابقة عليـه مثـل دلتـاي (1924) وهوسـرل (1925) ولكـن قبـل ذلـك بخاصـة المـتن الأصلـيّ للمسـيحيّة(1920-1921) و أرسطو وأفلاطون (1921-1924) .

---

[172] - يقول هيدغر :

« Bewegt sich also Hegel nicht ganz klar in der Problematik der Temporalität ? Scheinbar ; doch ist er himmelweit davon entfernt . (..) Über Temporalität ist von Hegel nichts zu erwarten und zu lernen . » (1925/1926, S. 256-257)

[173] - هذا النصّ الذي يُنتظر أن يخرج ضمن **الطبعة الكاملة** بوصفه الجزء 64 منها لم يُنشر بعـدُ .وهو في واقعه مقالة كتبها هيدغر تحت طلب أحد أتباع دلتاي هو إيريش روثاكار (Rothacker Erich) من أجل أن تظهر في مجلّة يديرها ، وذلك تحت العنوان التالي : " مفهوم الزمان (تعليقات على مراسـلات دلتاي ويورك)" . على أنّ طول هذا النصّ وربّما "لغته الملتوية وأسلوبه المملّ" (كيسيال 1993،ص322) قـد كانت من العوامل التي حالت دون نشره . وحسب كيسيال الذي قدّم تلخيصـا شـاملا لهـذه المقالـة (1993،صص 321-357) فإنّ هذا النصّ ينمّ على أهمّية حاسمة : إنّه "المسـوّدة الأولى" (first draft) عـن كتاب **الوجود و الزمان** ،الذي يبدو أنّ فقرته 77 هي بمثابة استئناف مكثّف له (نفسـه،ص 321-322) .ونحن ننبّه على ذلك من أجل الإشارة إلى أنّ هيدغر قد أهمل حدوسه الأساسية من دلتاي ومن غير دلتـاي قبل أن يستبصر وجه الأصالة المنشودة في إشكالية كانط في آخر سنة 1925 !

وثالثا أنّ هيدغر يعترف ضمن رسالة بتـاريخ 1925/12/10 إلى كـارل ياسـبرس يحدّثـه فيها عن أشغال موجّهة حول هيغل (**المنطق I**) وكانط (**نقد العقل المحض**) قام بـها في سداسـي شتاء ذلك العام ، بأنّه " سعيد بكونه لم يأت إلى هذه الموادّ إلاّ الآن حيـث هنـاك علـى الأقـل نسبيًا إمكانية إلى فهم شيء ما " ، ثمّ يضيف عبارة لافتة للنظر قائلا :" بيـد أنّ الأجمـل هـو أنّني بدأت *أحـبّ كـانط فعليًا* " (هيدغـر ، 1925 ب،ص49–50) . يفيدنـا هـذا القـول مـن جهتين : إنّ هيدغر قد اكتشف طرافة كانط متأخّرا إذا ما قارنّا ذلـك باكتشـافه لطرافـة هيغـل الذي يعود تاريخه إلى أطروحة 1915 ؛ أنّ هيدغر لم يبدأ في الشغف بكانط إلاّ في سداسي شتاء 1926/1925 ، وذلك يعني بعد اجتياز أطوار عدّة في بلورة إشـكاليته ، وهـي أطـوار كـان فيـها الانجذاب إلى هيغل والانتباذ عنه على أشدّه . قد يقـول قـائل إنّ هـذه رسـالة وليسـت وثيقـة عمومية يمكن الاطمئنان إلى صحّتها . هذا الاعتراض يمكن أن يُحـدّ مـن حدّتـه بالتنبيـه إلى أنّ هيدغـر لم يـأت إلى أطروحتـه حـول أوّليـة كـانط إلاّ في الفقـرة 14 مـن درس سداسـي شـتاء 1926/1925 حيث يعلن لأوّل مرة أنّ " الوحيـد الـذي توجّـس شـيئا عـن الاقـتران بـين فـهم الوجود وخصائص الوجود وبين الزمان ، انما هو كانط " (1926/1925،ص194) .

ورابعا وأخيرا ، وهو ما يهمّنا بخاصّة ، أنّه يبقى من اللافت للنظر أن يحضر هيغـل حضورا كبيرا مـن جهـة "المباينـة" ، كمـا في درس شـتاء 1925–1926 والفقـرة 82 مـن كتـاب **الوجـود والزمـان** ، ويغيـب غيابـا حـادّا مـن جهـة "التملّك" . كيـف نفسّـر هـذا العـارض الهرمينوطيقيّ ؟ هل كان هيدغر "يباين" هيغل تحت وطأة ضرب ما من **التلقّي** الراهـن عندئـذ لإشكاليته ؟

إنّ قصدنا ليس أن ننكر على كانط أن يكون كما وصف هيدغر في رسالته إلى ياسبرس في 1925/12/10 أو في الفقرة 14 من درس سداسي شتاء 1926/1925 ، أو كما ستقول الفقرة 6 مـن **مقدّمة الوجود و الزمان** " الأوّل والوحيد ، الذي تحرّك مسافة من طريق البحث في اتّجاه بُعد الزمانيـة "(1926أ :23) . بـل إنّ هدفنـا هـو التنبيـه إلى أنّ هيغـل لئـن لم يـؤدّ هـذا الـدور *الاستكشافي* الذي أدّاه كانط في استشراف أرضيّة الزمانية من خلال مسألة *التخطيطيّة* فـهو قـد أدّى دورا آخر لا يقلّ خطورة عن دور كانط ، ألا وهـو أنّـه ، حسـب ملاحظـة هيدغـر نفسـه، *بتعيينه للوجود الذي من شأن المكان بوصفه زمانا* ،هو *يظـهر وكأنّـه يتحـرّك بعـدُ تمامـا ضمـن إشكالية الزمانية* (1926/1925 :256).

وهكذا إذا كان كانط قد قطع شوطا من طريق البحث في إمكانيـة فـهم الوجـود بوصفـه زمانا من خلال مسألة التخطيطية، فإنّ هيغل في عرضه لجدليّة المكان والزمـان "يظـهر" وكأنّـه يفهم الوجود بوصفه زمانا . ونحن نفترض أنّ هذا "الظاهر" ليس من اصطناع هيدغر بل هو قد التقطه من نحو ما من *التلقّي العمومي لإشكاليته* هو الذي دفع به إلى "مباينة" المفهوم الهيغلي للزمان بخاصة ولإشكالية هيغل بعامة مـن حيـث تجـد في *الجدليّة* نواتـها الانطولوجيـة ، وفي *فلسفة الذات* (الروح) مقامها الحديث . أمّا عن بعض آثار هذا التلقّي فـإنّ هيدغـر يقـدّم لمحـة هامة عنها في رسالته إلى ياسبرس ، حيث يقول : " إنّ لديّ ضمن الأشغال الموجّهة بعـض الهيغليين الذين لا أحصل منهم لسوء الحظّ بأدنى إفادة [عن مسألة الوجود والعدم في منطـق

هيغل] - إنّهم بلغوا من هيغليّتهم أنّهم لا يعرفون هم أنفسم أين يضعون أقدامهم - وذلك أنّهم صاروا هيغليين بطريقة لا جوهر لها تماما (..) " (1925ب : 50) . نحن نفترض أنّه من مثل هؤلاء الهيغليين انما يأتي الدفاع عن هيغل بوصفه من سبق أن أعطى صيغة معيّنة عن إمكانية فهم الوجود بوصفه زمانا ، وذلك بموجب الطبيعة الجدلية لإشكاليته .

وعلى ذلك إذا كان يمكن لفرضية *التلقّي* أن تساعدنا على إثارة وجه الحاجة إلى "مباينة" إشكالية هيغل فإنّها لا تعيننا في شيء إذا تعلّق الأمر بالسؤال عن *دلالة* وصف هيدغر للمفهوم الهيغلي للزمان بأنّه الصيغة النموذجية عن *الفهم العامي للزمان* . وهو قرار هرمينوطيقي يطالعنا في آخر الفقرة 19 من درس 1926/1925 (1926/1925،ص251) كما في رأس الفقرة 82 من كتاب **الوجود و الزمان** (1926أ،ص428) .

إنّ هذا الحكم على *المفهوم الهيغلي للزمان* ، ليس معزولا عن جملة أخرى من الأحكام السابقة والموازية التي عقدها هيدغر إزاء المواضع الأساسية في إشكالية هيغل ، ونعني بخاصة تلك الأحكام التي شرع في إطلاقها إزاء *الجدلية* منذ *درس طوارئ الحرب* 1919 في **فكرة الفلسفة ومشكلة رؤى العالم** (1919أ،ص 27 ، 37 ، 40-41 ، 97 ، 110) ودرس صيف 1919 في **الفينومينولوجيا وفلسفة القيمة المتعالية** (مثلا : 1919ب،ص123 ،126، 134-135) إلى كتابة **الوجود و الزمان** في 1926 (مثلا : 1926أ ، ص 22 ، 25 ،171 ، 286 ، 301 ، 432) ، وذلك في ضوء بديل انطولوجي أكثر أصالة يتّخذ في كل طور من إشكالية هيدغر إسما جديدا : فإذا كان في سنة 1919 " العلم-الأصلي قبل النظري" (1919 أ،ص63) أو"الهرمينوطيقا الفينومينولوجية" (1919ب،ص131) فقد أصبح في **الوجود و الزمان** يحمل اسم "الانطولوجيا الأساسية" (1916أ،ص 13) .

بل يبدو أنّ الحكم الفينومينولوجي على *المفهوم الهيغلي للزمان* مثله مثل الحكم الهرمينوطيقي على *الجدلية* ليس معزولا عن حكم آخر لا يقلّ خطورة ، ألا وهو الحكم الكيانوي على *فلسفة الروح* الهيغلية بأنّها من حيث هي *صيغة مستكملة من إشكالية الذات الحديثة* هي إشكالية غير مؤسّسة بشكل أصيل . هذا الحكم نجد آثاره في موضعين رئيسين من كتابات هذه الحقبة ، هما بخاصة الفقرة 82 من كتاب **الوجود و الزمان** (1926أ،ص 433-436) ، ولكن أيضا وإنْ بشكل أقلّ تفصيلا في درس شتاء 1926/1925 (1926/1925،ص259-262) .

فإذا حدّقنا بهذه الأحكام بوصفها تؤلّف *جملة موضوعاتية (thématique) واحدة* ومن ثمّة تصدر عن *أفق واحد من المساءلة* ، أمكن عندئذ أن نفترض بلا مشاحة أنّ هيدغر الأول لم يكن في تعريضاته المتواترة بهيغل في هذه الحقبة ينطق عن الهوى أو لحاجات محض تعليمية ، بل انّما كان ينهض بمطلب من المطالب الأصيلة لإشكاليته في طورها ذاك ، ونعني بعبارة أكثر حسما : إنّ هيدغر قد خاض ، وذلك إبّان فترة تكوّن إشكاليته ، نحوا مخصوصا وحادّا من *المناظرة* ليس مع هذا الموضع أو ذاك من فلسفة هيغل بل مع *النّسق الهيغليّ* برمّته .

فقد نلاحظ أنّ هيدغر قد أظهر عزما بيّنا على مناظرة النسق الهيغلي منذ أطروحته في **نظرية المقولات والدلالة لدى دونس سكوت** (1915) ، وبخاصة منذ *الخاتمة* التي أضافها إلى

هذا النص عند نشره في سبتمبر سنة 1916 ؛ فههنا يقرّ *هيدغر الشاب* ، وهذه كانت آخر كلمة من تلك الخاتمة ، بأنّ الفلسفة المنشودة انما " تقف أمام المهمّة الكبرى التي من شأن مناظرة مبدئيّة مع نسق رؤية العالم التاريخية الأقوى سواء من حيث الوفرة أم من حيث العمق وثراء المعيش وتكوّن المفهوم ، الذي بما هو كذلك قد رفع في نفسه كلّ حوافز الإشكال الفلسفيّ الأساسيّ المتقدّم ، مع هيغل " (1916،ص411) . كذلك فإنّنا نعثر في الفقرة 18 من درس *طوارئ الحرب* لسنة 1919 على استشعار حادّ للحاجة الهرمينوطيقية في مناظرة هيغل من حيث أنّها تجد في المناظرة مع "فكرة النسق بعامّة" مصدرها الخاص (1919 أ،ص97 ؛قا 1919ب ، ص 123) . إنّ مناظرة فلسفات الأنساق يمرّ ضرورة عبر مناظرة هيغل ، من أجل أنّ هيغل قد أعطى الصيغة الأحدّ لفكرة النسق . تلك التي لم يفلح المعاصرون في الإيفاء بها وإن حاولوا (1923 . ص 59) [174].

ولكن ما طبيعة الاعتراض الذي حرّك هيدغر الأول ضدّ النسق بعامة ؟ – نحن نجد بعض إجابة عن هذا التساؤل ، وإنْ بشكل ملتوٍ ، في الفقرة 7 من مقدّمة **الوجود و الزمان** ، حيث يأخذ هيدغر فكرة النسق بوصفها موضعاً صالحا لنحو من "التردّم" (Verschüttung) الذي يصيب الظواهر : إنّ النسق يجعل بنى الوجود في غير حاجة إلى مزيد توضيح ، لكنّ ذلك هو مدخل من المداخل الخطيرة لتردّم الظواهر واحتجابها ؛ " وإنّه تحديدا من أجل أنّ الظواهر هي أوّل الأمر وعلى الأكثر **ليست** معطاة ، فإنّه ثمّة حاجة إلى الفينومينولوجيا " (1926أ،ص 36 ؛ت.فر.ص63) . إنّ "مباينة" فكرة النسق هو إذن نتيجة داخليّة للمقصد الفينومينولوجي ، وذلك مادام النسق انما هو صيغة نموذجيّة لانطماس الظواهر وتردّمها .

2.2 - شروط المناظرة مع هيغل بعد المنعرج (1927-1942) : من "القرابة" إلى "الهوهو"

أ- المناظرة مع هيغل في أفق المنعرج الأول (1927-1931) بوصفها "نقدا ذاتيا" غير مباشر للانطولوجيا الأساسية أو "القرابة" المستبَقة

سوف نعتمد في تخريج هذا الطور من المناظرة على الدروس التالية :

1) درس صيف 1927 بعنوان " المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا" (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*)، والذي لم يظهر إلاّ سنة 1975 بوصفه المجلد 24 **من الطبعة الكاملة**[175]؛

---

[174] – يقول هيدغر في الفقرة 12 من درس صيف 1923 : "إنّ موقع انطلاق **تنسيق شيء ما في شيء ما** هذا انما هو مستقى من الزماني نفسه ،[و] ضمن العينّي . لذلك اعتقد المعاصرون أنّ عليهم أن يسلكوا أفضل ممّا [فعل] هيغل ؛ بيد أنّ هيغل انما له عن المسائل العينية ، التي تكلّم فيها ، تمثّل أشدّ عينيّة من كلّ الفلاسفة الذين ابتنوا من بعده أنساقا " (1923 :59) .

[175] – تُرجم هذا المجلد إلى الفرنسية من قِبل جان فرنسوا كورتين و نُشر عن دار غاليمار سنة 1985.

2) درس صيف 1929 بعنوان " المثالية الألمانية (فيشـــته،هيغـــل، شـــيلنغ) " *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling)* ، و الذي لم يُنشر إلاّ سنة 1997 بوصفه المجلد 28 من **الطبعة الكاملة**.

3) درس شتاء 1931/1930 بعنوان " فينومينولوجيا الروح لهيغل" (*Hegels Phänomenologie des Geistes*)، والذي لم ير النور إلاّ سنة 1980، بوصفه المجلد 32 من **الطبعة الكاملة**[176]. وهو الدرس الوحيد الذي خصصه هيدغر لدراسة هيغل حصرا.

ونحن نأتي على إيضاح هذه المواضع من المناظرة مع هيغل في أفق المنعرج الأول تباعا.

1- درس صيف 1927 .

إنّ ما يجدر بنا التنبيه عليه بدءً هو هذا الضرب من الحضور اللافت للنظر لهيغل فيما انكبّ عليه هيدغر من المساءلة الفلسفية عشية فراغه من كتاب **الوجود و الزمان** وطرحه إلى النشر في مطلع 1927 . ربّ حضور تشهد له بخاصة مواضع عديدة من كتابات الفترة التي صار يُشار إليها بمصطلح المنعرج الأوّل [177] ؛ وهي مواضع تبدأ في الظهور خاصة مع درس صيف 1927 بعنوان **المسائل الأساسية للفينومينولوجيا** [178] (1927ج: **18–19**[179]، 38، 113، 117– 118، **128**، 141–142، **226**، 252–253، 282، **254**، **400**، **443**، 466)، الدرس الذي يكفيه منزلة أنّ هيدغر نفسه قد وسمه، ضمن أحد تعليقاته على نسخته الشخصية من كتاب 1927، بأنّه نحو من "الاستئناف"(neue Ausarbeitung) لبعض مما كان الجزء المنشور من **الوجود و الزمان** قد انحسر دونه (1926أ: 41ب)؛ و التي ستجد هالتها العليا في درس صيف 1929، حيث ستصبح العلاقة مع هيغل مُصاغة لأوّل مرة في مصطلح "المناظرة" (Auscinandersetzung) (1929أ: 208–210). أمّا في النصوص المنشورة في ما بين 1929/1927. فهي لئن واصلت في مجملها اتّخاذ "المباينة" خطّة لترتيب العلاقة مع هيغل، مثلا بشكل صريح في كتاب **كانط ومشكل الميتافيزيقا** خاصة (1929ب: ت.ف.ص299–300)، أو تعريضا فقط كما في مقالة **في ماهية العلة** (1929هـ: ت.ف.ص 157) ،فإنّها في بعض المواضع قد اضطرّت، مثلا على نحو

---

176 – تُرجم هذا المجلد إلى الفرنسية من طرف إيمانويل مارتينو و نشر في غاليمار سنة 1984.

177– هذه الكتابات التي صار يجدر بنا اليوم أن نضمّ إليها ما بتنا نتوفّر عليه من رسائل تأتي لتكشف عمّا كان هيدغر يصمت عنه في ما ينشر وحتّى في ما يدرّس ، ولكنّه يخافت به من كان يتوسّم فيهم وجه الصحبة الفلسفية . ونحن نجد في ما يتعلّق بالمسألة التي نهتمّ هنا أنّ هيدغر قد اعترف في مراسلاته مثلا مع كارل ياسبرس و اليزاباث بلوخمان (Bochmann) بأنّ هيغل و المناظرة معه انما هو أمر ملازم ليس فقط لتدريسه بل أيضا لتأمّلاته الخاصة وفي الإشكال الذي يوجّهه. انظر :

-Martin Heidegger , *Correspondance avec Karl Jaspers* [1920-1963], texte établi par Walter Biemel et Hans Saner , traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert , suivi de *Correspondance avec Elisabeth Blochmann* [1918-1969], traduit de l'allemand par Pascal David , Editions Gallimard , 1996 .

178– العنوان هو :

« Die Grundprobleme der Phänomenologie »

179 – الأرقام المكتوبة بخطّ غليظ هي مواضع نموذجية.

خافت وجدّ مقتضب في كتاب 1929 (1929ب: 282) ولكن بخاصة على نحو لافت للنظر في المقالة التي افتتح بها حقبة فرايبورغ، و نعني ما هي الميتافيزيقا؟ (1929د: ت.ف.ص 47، 69)، إلى الإقرار بطرافة بعض أطروحات هيغل، ولكن على وجه الخصوص بأطروحة "أنّ الوجود و العدم هوهو" (1929ب: 282[180] ؛ 1929د: ت.ف.ص 69).وهي حسب افتراضنا الأطروحة التي أدّت منذ درس صيف 1927 (1927ج: 18، 118، 128، 443) دورا حاسما في تغيير مقام العلاقة مع هيغل فجأة من "المباينة"(Abhebung) (1926أ: 428) إلى "المجاوزة" (Überwindung) (1927ج: 254)،وذلك يعني أنّ الإشارة التي نعثر عليها سنة 1929 في كتاب **كانط ومشكل الميتافيزيقا** و في مقالة **ما هي الميتافيزيقا** إلى عين الأطروحة الهيغلية القائلة بأنّ الوجود و العدم هوهو، لا تعدو أن تكون استعادة – هي لئن كانت في الموضع الأوّل من قبيل "الأمر الواقع" (de fait !) (1929ب: 282) ، فهي في الموضع الثاني من قبيل ما "يقى على حق"(1929د: 69)) في نفس الأمر – لِمَا كان درس صيف 1927 قد أقرّه من أنّ " هيغل إنّما هو على إثر (auf der Spur) حقيقة أساسية حين قال إنّ الوجود و العدم متطابقان" (1927ج: 443)[181].

---

[180] –يقول هيدغر (1929ب: 282) (وذلك في كتاب **كانط ومشكل الميتافيزيقا** الذي ينتهي بالسخرية الصريحة من التأويل الذي يقترحه **علم المنطق** الهيغلي لإشكالية **نقد العقل المحض** (1929ب: 300)):

« L'étant nous est connu – *mais l'être* ? Ne sommes-nous pas pris de vertige si nous essayons de le déterminer ou seulement de le considérer en lui-même ? L'être n'est-il pas semblable au néant ? De fait, Hegel lui-même l'a dit :"L'être pur et le néant pur sont donc la même chose" »

[181] – يبدو بذلك أنّ فرضية "القراءة المزدوجة" (la double lecture) لهيغل في فترة الأنطولوجيا الأساسية ، التي يقترحها الباحث الكبير تامينيو (Taminiaux 1989: 202) ، والتي تقضي بوجود "تباين محسوس" بين صورة هيغل في **المنشور** وصورته في **المدروس** ،هي ،على أهمّيتها، لا تؤيّدها الكتابات الهيدغرية في هذه الفترة تأييدا لا مشروطا. ونحن نقترح تعديلها على هذا النحو : إنّ تامينيو يعامل كتابات هيدغر من زاوية تزامنية وكأنّها كُتبت في وقت واحد (1927/1931) والحال أنّ هذه الفترة هي "منعرج" خطير وليست امتدادا زمانيا بلا نتوءات . إنّ نكتة الصعوبة لا تكمن في الفرق بين صورتي هيغل بين "المنشور" و "المدروس" بل بين كتابات **قبل المنعرج** و كتابات **في عهد المنعرج** . لذلك نحن لا نعتقد أنّ "عهد الأنطولوجيا الأساسية" يمتدّ إلى 1929، بل هو يبلغ آخر محطة موجبة له في أفريل 1926 عند الفراغ من تحرير كتاب **الوجود و الزمان**، أمّا إشارات هيدغر إلى الأنطولوجيا الأساسية بعد نشر الكتاب في مطلع 1927 فهي مشوبة بمسحة إشكالية عميقة أصابت مشروعه على إثر واقعة "المنعرج". كذلك لابدّ من أن نضع في الحسبان فيما يخصّ كتاب **كانط ومشكل الميتافيزيقا** ، وكما تقول الجملة الأولى من توطئة الطبعة الأولى،" أنّ الأمر الجوهري في هذا التأويل كان قد قُدِّم لأوّل مرة أثناء سداسي شتاء 1926/1925 [..] و أُعيد ضمن محاضرات و سلسلة من المحاضرات [..](في سبتمبر 1928 وفي مارس من نفس السنة في الدروس الجامعية لدافوس)" (1929ب:ت.ف.ص53). أي أنّ موقف هيدغر من هيغل في كتاب **كانط ومشكل الميتافيزيقا** (1929ب:300/299)، أي موقف "المباينة" هو يتحرّك قبل المنعرج، وفي سياق درس 1926/1925 تحديدا، حيث تمّت صياغة مصطلح "المباينة".

و جملة تامينيو التي نناقشها هي:

« Or il se trouve que les cours professés par Heidegger à la même époque nous donnent de son rapport à Hegel une image sensiblement différente de celle qui ressort des publications. C'est le cas déjà du cours de 1927 sur Les Problèmes fondamentaux de la Phénoménologie. Je me borne à y relever deux références à Hegel dont on cherche en vain

إنّ هيغل قد أصبح **فجأةً** ، **مرة أخرى** (بعد 1916 و 1919)، منذ درس صيف 1927 حقيقا بالمناظرة لأسباب عدّة ، فهو منظور إليه تارة بوصفه "مرجعا" لضرب معيّن من التفلسف ، و طورا هو متدبِّر من جهة كونه "إحداثية " بها يتقصّد المتفلسفة في تدبير تاريخ الأنطولوجيا ، و تارة أخرى هو مفحوص عنه عسى أن يكون قد توفّر بعدُ على ما به يحسن "استشكال" فلسفي أصيل لهذه المسألة أو تلك . – بيد أنّ ذلك لا يعني البتّة أنّ هيغل لم يكن في بعض ذلك عرضة للـ " النقد" ، وذلك أنّ من خاصة المساءلة لدى هيدغر أنّها لا تفصل أصلا ما بين الاستشكال و الاستصلاح : إنّ هيدغر لا ينقد هيغل إلاّ بقدر ما يتملّك" نفس الأمر" (Sache selbst) الذي فيه يلتقيان .

وبعامة يبدو أنّ ههنا مقامين للاقاة هيغل : إمّا حاجة **التاريخ** و إمّا حاجة **الإشكال** . وذلك أنّ هيغل يتوفّر في نظر هيدغر على الإمكانيتين جميعا ، من حيث أنّه أثر من آثار التراث الحاسمة و أفق لاستشكاله في آن . لذلك ينتصب هيغل في كل ضرب من التحقيب الذي قد نطمع في رسمه لدن استبصارنا لتاريخ الأنطولوجيا ، ليس فقط بوصفه جزءً من ذلك *التحقيب* ، و انما بخاصة أنّه **من** جعل ذلك النحو من التحقيب ممكنا ، بأنْ أعطاه القبلة التي من شأنه نعني "نهايته" (1927ج: 400). إنّ هذين المستويين معا قد ندبا هيدغر إلى ضرورة التحديق بهيغل سواء من زاوية *أصالة* ما ، يفترض أنّ هيغل قد توفّر عليها في الأفق الذي تفلسف بموجبه، أو من زاوية *حاجة الفلسفة* إلى نقد التقليد الذي سنّه هيغل سبيلا قاهرة للاضطلاع الفلسفي بالإشكالية التي التُمِست الفلسفة منذ أوّل أمرها للنهوض بها ؛و ربّ إشكالية لا تعدو أن تكون حسب هيدغر سوى إيضاح السؤال عن معنى وجود الموجود .

2- درس صيف 1929 .

إنّ ما تحقّق في درس صيف 1927 في شكل إشارات وتنبيهات غير نسقية قد أصبح في درس صيف 1929 مبحثا قائما بنفسه ومصاغا على نحو صناعي لا غبار عليه: إنّ الأمر قد صار يتعلّق ههنا صراحة بالبحث "في كيفية مناظرة مستقبلية مع هيغل" (über das Wie einer zukünftigen Auseinandersetzung mit Hegel) (1929أ: 208) مع الاضطرار،مرة أخرى كما في سنة 1919 (1919أ: 97) إلى "تنبيه عام" (eine allgemeine Bemerkung) هو " أنّ هذه المناظرة هي الأشدّ صرامة (die strengste)، حيث قد يمكن على ذلك أن يظهر خفيفا [على النفس] ويسيرا أن نلاعب عندئذ التناهي الجليّ لأنفسنا ضدّ المطلق " (1929أ: 208)[182].

---

l'équivalent dans Sein und Zeit paru la même année, ou dans le Kantbuch pourtant en chantier à cette époque, et somme toute annoncé dans la table des matières de Sein und Zeit. »

[182] – يقول هيدغر (1929أ: 208):

« Folglich ist zu bedenken, daβ diese Auseinandersetzung die strengste ist, wo es doch leicht und bequem scheinen könnte, gegen das Absolute nun eben die offenbare Endlichkeit unserer selbst auszuspielen. »

إنّ اللافت للنظر هنا هي عبارة "المناظرة الأشدّ صرامة": فمصطلح "المناظرة مع هيغل" نفسه يذكّرنا للتوّ بآخر كلمات خاتمة أطروحة التأهيل حين نشرها سنة 1916 (1916/1915: 411)، أمّا عبارة "الأشدّ صرامة" فهي تستأنف عبارة كانت قد لاحت في درس طوارئ الحرب 1919 (Kriegsnotsemester) ثمّ اختفت منذئذ ،حيث قال هيدغر الشاب مرة يتيمة " نحن نرفع جباهنا في وجه هيغل ، وذلك يعني أمام واحدة من أشدّ المناظرات صعوبة (einer der schwierigsten Auseinandersetzungen) "[183](1919 أ :97). إنّ لنا أن نسأل: لِمَ سكت هيدغر ، كلّ المدّة التي اقتضتها إشكالية *الأنطولوجيا الأساسية* ، عن "مهمّة" المناظرة مع هيغل التي وعد بها سنة 1916 و عاين "صعوبتها" سنة 1919 لكنّه لم يقبل عليها في شكل مبحث "صارم" إلاّ في صيف 1929 ؟

إنّ هيدغر قد استأنف فجأة سبيلا في البحث كانت قد عنّت له في آخر مقدّمة درس صيف 1919 **فينومينولوجيا و فلسفة القيمة المتعالية** (Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie)،لكنّه سرعان ما سكت عنها، تقضي بأنّ "النقد الفينومينولوجي" الأصيل لا يتحقّق إلاّ بخوض "مناظرة" مع "الأصول الأصيلة للحياة الروحية بعامة"، وأنّ هكذا مناظرة "من واجبها العلمي" أن تتلفّت صوب فلسفة بعينها تفي بشرط المناظرة هذه ، ألا وهي الفلسفة التي أرساها " تقليد كانط والمثالية الألمانية" من حيث أنّ "المناظرة معها إنّما تتحوّل إلى مناظرة مع القرن التاسع عشر بعامة" (1919ب:127-128).

إنّ القصد هو أنّ المناظرة مع هيغل ومع المثالية الألمانية بعامة التي تصدّى لها درس صيف 1929 ليست خاطرا مستجدّا في مسيرة هيدغر ،بل هو مطلب كان قد وعد به في خاتمة كتاب 1916 وصرّح به في مقدمة درس صيف 1919. وإنْ كان قد أحجم عنه طيلة الاشتغال على برنامج الأنطولوجيا الأساسية. وعلى ذلك فموضع الالتباس ما يزال قائما: كيف نؤوّل القوس الأنطولوجية-الأساسية التي كانت تمنع *هيدغر الأوّل* من إنجاز مهمّة المناظرة مع هيغل ما بين 1919 و 1926؟ ما الذي استجدّ في طبيعة إشكاليته بعد 1927 بحيث صار من "الواجب" عليه *مرة أخرى* أن يخوض مناظرة مع المثالية الألمانية كمدخل يهيئ إلى "مناظرة مستقبلية مع هيغل" ؟ ثمّ لماذا يصف هيدغر هذه المناظرة في درس صيف 1929 بأنّها ليس فقط "الأشدّ صعوبة"، كما في درس طوارئ الحرب 1919، بل بأنّها "الأشدّ صرامة"؟

3- درس شتاء 1931/1930 .

إنّ ما وعد به درسا صيف 1927 و صيف 1929 هو ما شرع هيدغر في النهوض به في درس شتاء 1931/1930 الذي يملك بالنظر إلى غرضنا أهمية خاصة. وليس ذلك لأنّه الدرس الوحيد الذي نُذر لنصّ أساسي من نصوص هيغل، بل لأنّه الموضع الذي عاد فيه هيدغر للإيفاء بما وعد به في آخر كلمة من خاتمة كتاب 1916، نعني وعد المناظرة مع هيغل.

---

[183] - يقول هيدغر (1919أ: 97) :

" Dann stehen wir mit der Front gegen Hegel , d.h. vor einer der schwierigsten Auseinandersetzungen . » .

إنّ قارئ **الوجود و الزمان** ليذكر للتوّ أنّ هيدغر قد سبق له أنْ أحال في ذلك الكتاب (هيدغر 1926أ: 434) على **فينومينولوجيا الروح**، و بادر هنا إلى بعض المناقشة *الكيانوية* لما تذهب إليه من قرار *تأمّلي* بأنّ " الروح إنّما يظهر في الزمان ضرورةً و هو يظهر في الزمان طالما هو لم يُدرك مفهومه المحض، بمعنى لم يمسحُ الزمان" (هيغل، أعمال 3 (1807أ): 584) .

بيد أنّ هذا القارئ ما يلبث أنْ يفطن إلى أنّ مقام التعرّض إلى هيغل و من ثمّة إلى كتاب 1807 قد تغيّر بعين الضدّ ما بين 1926 و 1930 : ففي حين أنّ الفقرة 82 من **الوجود و الزمان** قد حرصت على التحديق إلى **فينومينولوجيا الروح**، تحديقا لا شاغل له إلاّ أن ينتزع منها ما يشهد لهيدغر بأطروحة *"مباينة الاقتران الكيانوي-الانطولوجي بين الزمانية و الدازين و زمان العلم عن التصوّر الهيغلي للعلاقة بين الزمان والروح"* (1926أ: 428) ، وذلك من غير أيّ عناية بطبيعة الإشكال الذي نُذرت له نذرا، مكتفيةً بتخريج معنى "ظهور" (Erscheinung) الروح في الزمان بوصفه لا يعنى سوى واقعة "سقوط" (Fallen) انطولوجية يبقى معها مصدر زمان العالم "محجوبا" (verdeckt) (1926أ: 435)- يطالعنا الدرس الذي ألقاه هيدغر عن فينومينولوجيا الروح ، في شتاء 1930–1931 ، بنظرة جديدة تماما إلى إشكالية هيغل كما تتبدّى في ذلك الكتاب ؛ ووجه الجدّة ههنا أنّ الأمر لم يعد مصروفا إلى *"مباينة "* (Abhebung) تلك الإشكالية وإنما بخاصة إلى"مناظرة" (Auseinandersetzung) مطلوبة لذاتها بما هي كذلك علينا الإيفاء بشروطها المخصوصة (1931/1930: 43–46).

وعلى الحقيقة فنحن لا نعثر في درس شتاء 1931/1930 على توضيح صريح لطبيعة *التحوّل الهرمينوطيقي* الذي أخرج نظرة هيدغر لهيغل من خانة "المباينة" إلى أفق "المناظرة " المطلوبة لذاتها، لكنّنا في مقابل ذلك نحن نجد تبيينا لطيفا *لشروط المناظرة* مع هيغل (1931/1930: 43–46). – فما هي "شروط المناظرة مع هيغل" كما عيّنها هيدغر سنة 1930؟ – ينطلق هيدغر من مسلّمة *هرمينوطيقية* يفترض أنّ **فينومينولوجيا الروح** قد كانت تعبيرا أصيلا عنها: " أنّ من خاصة ماهية الفلسفة أنّها، حيثما أقبلت على العمل و شرعت في العمل انطلاقا من أسئلتها الأساسية و من أجلها، إنّما تسبّق (vorwegnimmt) ما تقوله لاحقا" (1931/1930: 43). إنّ خطورة هذه المسلمة تكمن في كونها تحدّد سلفا طبيعة المناظرة مع فلسفة ما. فنحن لا نناظر فلسفة ما إلاّ بقدر ما ندخل في البُعد الذي يخصّها سلفا . هذا البُعد هو في كتاب 1807 بُعد المطلق، وهي تتحرّك ضمنه منذ البداية . فما معنى أن نناظر هيغل ؟

إنّ طرافة درس شتاء 1931/1930 هو كونه يمدّنا ليس فقط بصياغة صريحة لهذا السؤال بل بضبط صارم لوجه الإجابة عنه (1931/1930: 43–44)[184]. أنْ نناظر فيلسوفا ما هو حسب عبارة حربية طريفة لهيدغر " أن نشتبك حول الماهوي" (Sicheinlassen auf das Wesentliche)

[184] – يقول هيدغر (1931/1930: 43–44):" و لكن ما معنى : أن نشتبك مع الفلسفة ؟ (sich mit der Philosophie einlassen) ؟ أن يتلاقى المرء معها ضمن [العنصر] الماهوي الذي يخصّها، حتى يستوضح **حول ذات نفسه** من أمام المهام المنكشفة ههنا، حول ما إذا كان ما يزال لنا و يمكن أن تكون لنا نحن أنفسنا مهام ماهوية، و إذا كان نعم، فما هي. إنّ هذا الاشتباك حول الماهوي، إنّما هو نواة المناظرة الفعلية، التي من دونها يبقى كل تفسير أعمى و مجرّد عمل من الأعمال."

معه. المناظرة اشتباك يدور حول مدى احتمال فلسفة ما لما هو ماهوي . وذلك يعني للتوّ أن "الماهوي" في فلسفة ما ليس اختراعا شخصيا، بل هو إمكان أصيل من إمكانات السؤال الغربي حول وجود الموجود بعامة. لذلك فإنّ هيغل ليس خصما إلاّ لأنّه يعبّر عمّا هو ماهوي بطريقة تجعل فلسفته عنصرا مقوّما لكل فهم لاحق. إنّ قد أصبح جزء هرمينوطيقيا من إشكالية الميتافيزيقا و ليس موضوعا تأريخيا من موضوعاتها. إنّ فلسفة هيغل "أفق فهم" يخيّم على المعاصرين من داخل الإشكال نفسه، وليس من طريقة لمناظرته غير الانتساب الجذري إلى ذلك الإشكال. إنّ علينا أن نقاسمه انتسابه إلى الميتافيزيقا حتى نستطيع أن نحتمل الماهوي بعين الأصالة التي يفرضها علينا.

من أجل ذلك يفترض هيدغر أنّ"إرادة المناظرة الفعلية" (der Wille zu wirklicher Auseinandersetzung) (1931/1930 : 44) لا تستقيم إلاّ متى استطعنا أن نتوفّر قبلاً على ما كان هيغل الشاب قد استبق إلى الإشارة إليه ضمن مقالة الاختلاف بين نسقي فيشته وشيلنغ، قائلا : " إنّ الروح الحيّ الذي يسكن فلسفةً ما إنّما يتطلّب ، من أجل أن يرفع النقاب عن نفسه، أن يولّده روح قريب (verwandten). " (أعمال 2: (1801) 16) .– إنّ إشارة هيدغر إلى عبارة هيغل هذه لا تعني فقط أنّه يتصوّر "المناظرة" في السياق السقراطي بوصفها ضربا من "التوليد". بل بخاصة أنّ كلّ مناظرة مع هيغل قد تبقى مجرّد خصومة سفسطائية (eine Sophistik) (1931/1930 : 43) لا "تشتبك حول الماهوي" . ما لم " نخترع القرابة (die Verwandtschaft) التي هي ضرورية من أجل أن نرفع النقاب عن الروح الذي من شأن فلسفته" (1931/1930 : 55).

إنّ "إرادة المناظرة" هي أوّلا إرادة "قرابة" ، ولكن ما معنى لفيلسوف ما "أن يكون قريبا" (verwandt zu sein ، être apparenté) من فيلسوف آخر؟، و هل "القرابة" ضرب متنكّر من " التماثل" (Gleichheit) بينهما؟ – علينا أن ننتبه إلى حرص هيدغر على دفع شبهة الهيغلية و ذلك بنقل المسألة من مستوى "التماثل" العامي بين "وجهات النظر" " أو الاشتراك في الانتماء المذهبي أو مطابقة "النتائج" النظرية في بحث ما (على عادة العلماء) إلى مستوى "القرابة" الماهوية أو **القرابة في الماهوي**، حيث يكون المتفلسف "ملزما" بضرب معيّن من العلاقة مع "نفس الأمر" (die Sache selbst) (1931/1930 : 44) [185] . نحن ملزَمون سلفا بعلاقة ما مع التراث الذي نريد أن نناظره؛ ربّ إلزام هو صادر حسب هيدغر عن الأسئلة الأولى و الأخيرة للفلسفة التي جعلت ممّا هو **ماهوي**، أي من "نفس الأمر" غرضها الأسمى.

---

[185] – يقول هيدغر (1931/1930: 44):" إذا كنّا نريد أن نأتي إلى مناظرة مع هيغل، فإنّ ما يعترضنا هو أنّ ذلك يتطلّب منّا أن نكون معه "على قرابة". و حتى عندما لا نستطيع أن نتجنّب **حول ذلك** سوى أن نشكّل في أنفسنا الاستعداد الصحيح لمناظرة ما، حتى في تلك الحالة ، و بالتحديد في تلك الحلة لابدّ لنا أن ننصت **لهذا المطلب : أن يكون [المرء] قريبا**. القريب – ليس المثيل و لا الهُوهو. القرابة – ليست ههنا التماثل في وجهة نظر مزعومة،و ليست الانتماء إلى مدرسة و أقلّ من ذلك التوافق في القضايا و المفاهيم و بخاصة ليست حذو النعل بالنعل في مطابقة النتائج و الخطوات المزعومة نفسها لـ "بحث" ما. القريب – يُقصد بذلك **الملزَم** (verpflichtet) بضرورات [نفس] **الأمر** (sachlichen) الأولى و الأخيرة التي من شأن التسآل الفلسفي."

ولكن كيف ندخل في علاقة مع ما هو ماهوي في فلسفة ما؟ كيف نتهيّأ لمناظرة فيلسوف ما حول نفس الأمر؟ - يشير هيدغر إلى أنّ إرادة المناظرة هي إرادة قرابة في معنى محدّد هو " أن نتعلّم أن نفهم" (verstehen lernen) فيلسوفا ما (1931/1930: 45)[186]. إنّ هذا الأمر الهرمينوطيقي هو الأمر القطعي الهيدغري إزاء تاريخ الميتافيزيقا.

إنّ الفهم ليس مطلبا تأريخيا نعتمد فيه على "مراجع" (literarische Unternehmungen) أو موقفا ثقافيا يبرّره تفوّق السلف على الخلف، و ذلك أنّه في الفلسفة . كما قرّر هيغل الشاب في مقالة **الاختلاف**،" ليس ههنا لا أسلاف و لا أخلاف" (هيغل، أعمال 2 (1801): 17)، بل الفهم هو موقف هرمينوطيقي يجد أساسه الانطولوجي في نمط معيّن من الزمانية، هو ما يسمّيه هيدغر باسم طريف هو " المعاصرة" (Gleichzeitigkeit)[187]: إنّ هيغل لا يقصد شيئا آخر حين قرّر أنّه في الفلسفة " ليس ههنا أسلاف و لا أخلاف" . و ذلك أنّ المعاصرة هي العلاقة الزمانية الوحيدة التي تجعل المناظرة مع هيغل و "الآخرين معه" مبررة من الداخل. إنّه هنا تحديدا يتهدّم المعنى "الوضعي" لتاريخ الفلسفة و ينبثق معنى هرمينوطيقي جدّ طريف: " إنّ الأمر لا يتعلّق بتاريخ الفلسفة كمثل كائنة كاسدة (ein liegengebliebenes Gewesenes) ، بل بالفعلية التي منها نحن أبناء اليوم قد طُردنا منذ أمد بعيد" (1931/1930: 46). هذه الفعلية هي ما أشار إليه هيدغر في مصطلح بعبارة "الماهوي" و ما كان هيغل يحبّذ الإشارة إليه بعبارة "نفس الأمر".

إنّ المناظرة ليست شيئا آخر غير هذا التصدّي الحثيث لـ "نفس الأمر" (die Sache selbst) (1931/1930: 1) [188] الذي لا فضل لمتفلسف فيه إلاّ بما يبذله دونه من الاجتهاد الفلسفي . وإنّ ذلك النحو من الاجتهاد الأصلي هو ما صار يجمع هيدغر بهيغل . وذلك يعني أنّ فهم إشكالية هيغل لن يكون هذه المرة موقوفا على مدى استجابتها لما يُطلب منها من خارج مساقها الخاص .كما في كتاب **الوجود و الزمان** ، وإنّما صار ملتمَسا من جهة دلالة هذه الإشكالية على نفسها فحسب . إنّ الإنصات لها في قانونها الداخلي هو وحده ما من شأنه أن يوفّر الإمكان الأصيل لتأوّلها . و إنّ ذلك هو ما عزم عليه هيدغر في درس 1930-1931؛ ربّ عزم لم يكن هيدغر قد صرّفه سابقا فيما يتعلق بالنصوص الحديثة، تصريفا صناعيا، إلاّ لكتابيْ **نقد العقل المحض** (درس شتاء 1928/1927) و **نظرية العلم** (*Wissenschaftslehre*) لفيشته في صيغة 1794 (1929أ: 49-182) .

---

[186] - يقول هيدغر (1931/1930: 45):" إنّ ما نريده لا يمكن أن يكون سوى هذا: أن نتعلّم أن نفهم (verstehen lernen) أنّنا كلّنا اليوم ينبغي علينا قبل كل شيء أن ننفذ إلى حيث يهبنا الدازين الحرية في أن نوقظ فينا نحن أنفسنا الاستعداد للفلسفة من جديد ، بمعنى الحرية في التهيّؤ التام للأثر الفلسفي [الخاص] لهيغل و الآخرين من قبله، و بعبارة أفضل: و الآخرين معه."

[187] - يقول هيدغر (1931/1930: 45):" إنّ كلّ فيلسوف فعلي إنّما هو معاصر (*gleichzeitig*) مع كلّ [فيلسوف] آخر، وذلك على الحقيقة من جهة أنّه في أعمق أعماقه هو كلمة عصره" .

[188] - يقول هيدغر (1931/1930: 1) : " إنّ الدرس التالي تفسيرٌ (Auslegung) لأثر هيغل الذي نعرفه بعنوان **فينومينولوجيا الروح** . فعن طريق تبيين (Erläuterung) للعنوان ولصيَغه المختلفة نحن [سوف] نتوفّر على الفهم الأوّلي اللازم لهذا الأثر ، ثمّ نبدأ للتوّ بالتفسير و ذلك بخاصة (und zwar) ههنا حيث يبدأ نفس الأمر (Sache selbst) [..]."

إنّ علينا أن نجيب الآن عن هذا السؤال : *في أيّ هيئة تبدّت إشكالية* **فينومينولوجيا الروح** *بحيث أصاب هيدغر منها الموضع الفيصل في إمكانية تأوّلها ؟* - إنّه هنا بالتحديد ينكشف لنا المعنى المخصوص لخطة *المناظرة* : فإنّ إشكالية كتاب 1807 لا يمكن أنْ تُتأوّل على النحو الذي هو من شأنها إلاّ بمقدار ما نفلح في تنزيلها في السياق الأصلي الذي صدرت منه ، وليس ذلك السياق سوى السؤال الداخلي للفلسفة كما تُدُبّرت منذ أوّل أمرها أي *السؤال عن معنى الوجود بعامة* . إنّ ذلك يعني بخاصة أنّ **فينومينولوجيا الروح** لن تُفهم حقا إلاّ إذا ما وُضعت في الموضع الذي هو من شأنها في صلب "تاريخ الميتافيزيقا" (Geschichte der Metaphysik) كما انبثق عن المتفلسفة الإغريق . فمن أجل أنّ هيغل لم يتفلسف إلا بقدر ما استأنف سنّة الإغريق في استفصاح معنى الموجود ، فالمناظرة مع إشكاليته لن تكون ممكنة أصلا إلا في ضوء ذلك النحو من الاستئناف (1931/1930 : 11) [189].

إنّ هيدغر لا يبسط ههنا وجه العلاقة *التأريخية* بين هيغل و الإغريق بعامة ، وإنّما هو يرتسم بحذق ظاهر طبيعة "أفق الفهم" الذي يجدر بالمتفلسف أن يضع فيه إشكالية هيغل بما هي كذلك ، ليس كما تتجلى في فينومينولوجيا الروح فحسب بل منذ كتابات هيغل الشاب نفسها . إنّ مناظرة هيغل لتستوجب إذن من نفسها استبصار المناظرة عينها التي كان قد تدبّرها هيغل مع الأفق الإغريقي من حيث هو المقام الأصلي لكل ضرب من المناظرة الفلسفية . ولأنّ تلك المناظرة جزء جوهري من إشكالية هيغل منذ أوّل أمرها - بل وجزء جوهري من عصر روحي بأكمله كانت صحبة هولدرلين وشيلنغ آية قصوى عليه - فإنّه صار يجب سلفا أن نستدرك فينومينولوجيا الروح من هذه الزاوية بعينها .

وإنّه من أجل ذلك يفطّن هيدغر إلى أنّ المعاصرين لم يصيبوا في **فينومينولوجيا الروح** وجه الإشكال منها ؛ و ها هو الإحصاء الذي خطه لضروب " التهافت " (Missdeutung) التي لحقت فهمهم لها : فإمّا أنّهم قد رأوا إليها بوصفها *فينومينولوجيا الوعي* بالمعنى الذي أعطاه هوسرل راهنا لهذه العبارة ، وإمّا أنّهم قد اعتبروها "صنوفا " (Typen) من رؤى العالم أو المواقف الفلسفية (ربّما هي إشارة إلى كتاب ياسبرس **علم نفس رؤى العالم**) ، وإمّا أنّهم قد اكتفوا بالسلوك إزاءها كما إزاء " مدخل " (Einleitung) فلسفي فحسب (1931/1930 : 42). والحال أنّ الغرض منها من جنس آخر تماما ؛ ولكن ماذا عساها أن تكون إذن ؟

---

[189] - يقول هيدغر (1931/1930: 11): " إنّه على رغم أنّ المصادر ما تزال حتّى اليوم ضئيلة فإنّ البعض يحدّث في صدد هذا بأنّ هيغل [وذلك] قبل عهد إيينا [نفسه] قد اشترع (entwarf) بعدُ جملة الفلسفة في حدّ ذاتها -ومن ثمة النسق -، وذلك بخاصة في صلة وثيقة بمناظرة (Auseinandersrtzung) متّسقة و ثاقبة مع [العنصر] الإغريقي (Griechentum) الذي استأنس إليه هو نفسه في ذلك الوقت - ولا سيما لدن صداقة وصحبة دانية مع هولدرلين. إنّ فعل المناظرة مع [العنصر] الإغريقي أي فلسفيّا مع أفلاطون و أرسطو ، انما هو في نسق إيينا (..) ضارب في أسّه (grundlegend) قائم [..]".

إنّ خطة المناظرة لدى هيدغر تعني :طرْق إشكالية **فينومينولوجيا الروح** في ضوء *تاريخ الميتافيزيقا* الذي تفترضه سلفا[190] .

– إنّ علينا أن نأخذ مناظرة **فينومينولوجيا الروح** بوصفه علامة متوارية عن جهد مخصوص حرّك هيدغر بعد المنعرج الأوّل إلى ضرورة الإفلات من ربقة التصوّر *المتعالي* للفلسفة، وبالتحديد *الخروج عن براديغم الذات*، الذي كان ما يزال مسيطرا في إشكالية **الوجود والزمان** في صيغة " إشكالية الهُو"(Problematik des Selbst) .إنّ مناظرة **فينومينولوجيا الروح** في درس 1931/1930 قد أدّت في مشروع هيدغر نحوا من "النقد الذاتي" *غير المباشر* لإشكاليته الخاصة، نعني *إشكالية الدازين* من حيث هي في واقعها قد وقفت عند *هرمينوطيقا الهو*، بوصفها ما تزال مرهقة بلغة الفلسفة الحديثة ومن ثمة بمسبّقاتها الخاصة. أي التغيير المتعالي لقِبلة *تاريخ الميتافيزيقا* بواسطة مسألة *"الذات"*.

أمّا السبيل المخصوصة التي انتهجها هيدغر في مناظرة كتاب 1807 فهو التساؤل في نهاية الفقرة السادسة من درس شتاء 1930–1931 عمّا إذا لم يكن معنى "الإطلاق" (Absolvenz) لدى هيغل " ليس سوى المفارقة المحجوبة أي التناهي " (nur die verhüllte Transzendenz, d.h. die Endlichkeit) ،الذي انتهى درس صيف 1929 و كتاب **كانط و مشكل الميتافيزيقا** إلى اعتباره حجر الزاوية في إيضاح ماهية الميتافيزيقا بعامة، وهو أمر ما لبث أن اعتبره هيدغر علامة على أنّ المناظرة مع هيغل قد بلغت بذلك "المفرق من الطريق" (92 :1931/1930) .

إنّ مقصدنا بذلك هو التفطين إلى أنّ ذلك الأفق الأنطولوجي الذي ترسمه مسألة التناهي ليس يمكن أن نقف عليه إلا بمقدار ما نفلح في التوفّر على تبيين كافٍ لطبيعة ذلك النحو من التقابل الذي يفترضه هيدغر ما بين الإطلاق و المفارقة ، أي بصيغة أكثر حسماً ذلك النحو من التقابل ما بين اللاتناهي التأمّلي و التناهي الفينومينولوجي الذي يطرحه هيدغر . وذلك بخاصة من أجل أنّ "حقيقة الوجود" المبحوث عنها ليست في قرارها الدفين ههنا غير ما يتمخّض عن استشكال التقابل ما بين التناهي و اللاتناهي ، إذا ما هما اتُّخِذا مقاميْن أساسيين لتدبّر ذلك الوجود . فإنّه من اللافت للنظر أنّ هيدغر يقدّم معنى الوجود عند هيغل من هذه الطريق، أي بوصفه مستوفَى في دلالة اللاتناهي من حيث هي دلالة قائمة في معنى عبارة "المعرفة المطلقة" نفسها ، فيكون المطلق ههنا هو الحركة التي من شأنها أن "ترفع" الوجود المتناهي لغير المتوسط (111–106 :1931/1930).

بيد أنّ رأس المسألة في هذا التأوّل لا ينكشف حقّا إلاّ عندما يعمد هيدغر إلى تدبّر نص فينومينولوجيا الروح من جهة المقام الذي يمثّله مصطلح الروح فيها : إنّ معنى اللاتناهي الساري

---

190 – يقول هيدغر (1931/1930: 42) : " إنّ جُهادانا الآن هو أن نقول إنّها **الانكشاف** (*Selbstdarstellung*) **المطلق للعقل** (logos- ratio)، الذي **استوجبه الإشكال الهادي و الأساسي للفلسفة الغربية** و فرضته المثالية الألمانية ــ وما كان ذلك عبثا ــ من سبيل بعينها ، [ذلك العقل] الذي كان هيغل قد وجد ماهيته و فعليته في **الروح المطلق**.".

في معنى الوجود الذي يفترضه هيغل ليس شيئا آخر سوى معنى الروح ذاته ، من حيث هو العديل الميتافيزيقي الذي انتخبه هيغل للاضطلاع بمقام اللوغوس الإغريقي ، وذلك في ضوء الموضع الإشكالي للفلسفة الحديثة أي موضع "الهُوية" (Selbstheit) (1931/1930: 196). إنّ تأوّل *اللوغوس* بوصفه *روحا* من جهة أنّ هذا الروح هو عينه الهيئة المستكملة من إشكالية "الهُو" (Selbst) هو السياق الجوهري الذي تشكّلت داخله إشكالية كتاب 1807(1931/1930: 194-197).

ولا ينبغي أن نظن هنا أنّ هيدغر لا يفعل غير إرجاع المشكل الهيغلي إلى سياقه التقليدي الذي رسمته *مسألة الذات و الموضوع* ، فإنّ هيدغر لم ينكبّ على تعقّب تعرّجات ذلك المشكل إلاّ من أجل أنّه قد استشرف فيه جهدا أصيلا لتدارك معنى الوجود على نحو يدعونا إلى مناظرته . ونقصد بذلك هذا السعي إلى استكشاف معنى الوجود الذي يفترضه ضرب الوجود الذي من شأن موجود صار يستنظر نفسه من جهة خاصة ومستحدثة ألا وهي جهة "القيام-بالذات" (Selbstständigkeit) (1931/1930: 197)، وذلك خاصة كضرب من الوجود أي كمشكل انطولوجي وليس كمجرّد قطب لمسألة المعرفة .

بل إنّ هيدغر قد بلغ من استفهامه لضرب الوجود الخاص بالذات بما هو روح أنّه استبصر فيه " الإنماء لمعنى جديد للوجود" (*die Entwicklung eines neuen Seinsbegriffes*) لدى هيغل (1931/1930: 198) .ولئن كان هيدغر قد طفق للتوّ يبيّن بأيّ وجه ينبغي أن نستبصر في هذا التدبير الجديد لمعنى الوجود علاقة أصلية بالمنبع الإغريقي الذي صدر عنه ، فإنّه لم يأت على ذلك إلاّ من أجل التكشيف عن حجم الاستحداث الهيغلي وخطورته ، من حيث هو يحدّق ههنا بحرص صريح إلى فينومينولوجيا الروح بوصفها " الانطولوجيا الأساسية للانطولوجيا المطلقة " ؛ رُبّ انطولوجيا هي المقام الذي بلغ لدنه معنى الوجود الإغريقي غاية الكمال الذي بذره فيه هيرقليدس و بارمنيدس وأفلاطون و أرسطو(1931/1930: 204) .

وإنّه من أجل أنّ هيغل قد قطع بذلك التدبّر المستحدث لمعنى الوجود خطوة طريفة على طريق الكشف عن نمط "هُوية" (Selbstheit) الهُو المبحوث عنها على نحو ليس من مجال لإنكاره ، فقد دفع هيدغر بالمناظرة معه إلى المبلغ الأشدّ خطورة عنده ألا وهو مبلغ السؤال عن السياق الأصلي لمعنى الوجود بعامة كما كان هيدغر قد شرع في تسطيره منذ مطلع العشرينات : ونحن نقصد كما هو بيّن مسألة العلاقة التي استجلاها هيدغر ما بين فهم الوجود و معنى الزمان . ربّ علاقة لا يبدو أنّ النص الهيغلي (أعمال 3: 140) [191] قد خلا من بعض التعرّض لها وإن كان ذلك على نحو ليس هو من جنس التأوّل الذي رفعه هيدغر(1931/1930: 207) . وإنّه لئن كان هيدغر يستأنف ههنا مناقشة كان قد عرض لها في حقبة سابقة وذلك حينما ما يزال

---

[191] – يقول هيغل (أعمال 3 (1807) : 140؛ ت.ف.ص 211):" إنّ تعيين الحياة ، كما ينكشف من المفهوم أو من النتيجة الكلية التي بها ندخل هذه الدورة، هي كافية للتخصيص، دون أن يكون علينا أن نطوّر طبيعتها أكثر انطلاقا من ذلك؛ إنّ دائرتها تنغلق في اللحظات التالية. إنّ **الماهية** هي اللاتناهي من حيث هو **الوجود المرفوع** لكلّ الفروق، الحركة الدائرية المحض، السكون إزاء نفسها من جهة ما هي لاتناه قلِق بإطلاق؛ **القيام بالنفس** ذاته، الذي حُلّت فيه فروق الحركة؛ الماهية البسيطة للزمان، التي لها ضمن هذا التماثل مع النفس الهيئة الخالصة للمكان."

أفق التحديق إلى إشكالية هيغل هو أفق "المباينة" ، كما صاغتها الفقرتان 19 و 20 من درس شتاء 1926/1925 (1926/1925 : 243، 245، 251) ، وقنّنتها الفقرة 82 من كتاب **الوجود و الزمان**، فنحن نفترض أنّ الأمر يتعلق في هذا الموضع بمقام جديد تماما للمناقشة ، ألا وهو مقام المناظرة . بيد أنّ الفراغ إلى التصدّي بالتحليل إلى نكتة الإشكال في هذه المناظرة، أي التناظر بين تأويلين مختلفين لمعنى الوجود ،انما ينبغي أن يوطّأ على نحو بحيث نستبصر قبلاً طبيعة القول الهيغلي نفسه في ذلك الوجود كما تعرضه إشكالية فينومينولوجيا الروح ، وذلك من أجل أنّ تلك الإشكالية هي الباب الأصلي عند هيغل لترتيب علاقة الوجود بمسألة الزمان ، وليس من الصدفة في شيء أنّ هذا هو الموضع الذي اعتبره هيدغر السياق الذي اخترع فيه هيغل "مفهوما جديدا للوجود"(1931/1930 : 203–204).

– بذلك نخلص إلى الفحص عن بين القصيد في مناظرة هيدغر مع هيغل في درس 1931/1930 : إنّه مناظرة **فينومينولوجيا الروح** بوصفها تنطوي بشكل ملتبس على إشكالية **الوجود و الزمان** التي نصبها هيدغر أفقا حاسما لمناظرة *تاريخ الميتافيزيقا*. الإحراج هو بعامة أنّ هيغل انما قد سبق أنْ بسط ضربا ما من التقوّل في شأن *العلاقة ما بين الوجود والزمان* . بسطا هو لئن كان قد خِيضَ فيه ضمن إشكالية مختلفة ، إلا أنّه ينطوي على ضرب غامض من الاشتباه مع إشكالية **الوجود و الزمان** الهيدغرية .

ورغم أنّ هيدغر قد بكّر بالتنبيه إلى هذا النحو من الاشتباه بنفسه (1931/1930 : 208) إلا أنّ *مشكلة التلقّي* التي كان يقصد إلى استباقها قد حصلت لاحقا كما نرى ذلك في مقالات شرّاح هيغل مثل كوري[192] و كوجاف بخاصة . هنا صار الأمر متعلّقا بكيفيّة الإجابة عن هذا النحو من "التلقّي" الذي ينتهي ضرورة إلى حرمان عمل هيدغر من أصالته الخاصة.

و من اللافت للنظر حقّا أنّ هيدغر لم يخض في هذا الوجه من مسألة المناظرة إلا في الصفحات الأخيرة من درس 1931/1930 . لماذا أجّل هيدغر الخوض في مسألة **التلقّي** إلى آخر الدرس ؟– ربما كان مقصده هو تحاشي أن يُفهم من تفسيره لكتاب 1807 أنّه لا يعدو أن يكون ضربا من **الخصومة** . غير أنّ هذا السبب ليس بالسبب الحاسم . بل السبب هو طبيعة المناظرة نفسها : إنّ الأمر لا يقوم فيها على الخضوع للتلقّي بل في مناظرته .والحال أنّ "المناظرة" (Auseinandersetzung) مهدّدة دوما بالانقلاب إلى "خصومة" (Polemik) ، طالما هي تبدأ بالخوض في *منطق التلقّي* مهما كان ذلك الخوض متحفّظا . ولذلك علينا أن نحترز من أن نفهم أنّ ما دعا هيدغر إلى مناظرة هيغل لا يعدو أن يكون رغبة الردّ على التلقّي المعاصر لإشكاليته على نحو "هيغلي" ، وليس نداء "نفس الأمر" (die Sache selbst) حسب عبارة هيغل. أو الذهاب "إلى الأشياء ذاتها" (zu den Sachen selbst) حسب الشعار الفينومينولوجي، من غير أيّ إسقاط لمنطق التلقّي على طبيعة المناظرة .

إنّ خطّة هيدغر هي الإقدام على إخراج منطق **التلقّي** من مطلوبه، وذلك أنّ هذا المنطق يحكم أساسا كل ضرب من **التأريخ** (die Historie) للفلسفة، تأريخا لا يصيب منها غير مزاعم

---

192 – راجع: Malabou 1996 ؛ Bouton 2000: 139.

التأثير والتأثّر ،أي غير " مناسبات"(Entsprechungen) (1931/1930 : 211) خارجية بين الأقوال، وذلك من دون أيّ نهوض فعليّ بالعلاقة الأصيلة بينها . إنّ الإعراض الحقّ عن *منطق التلقّي والتأريخ* انما هو *مقام المناظرة* . وذلك أمر لا يستقيم الخوض فيه إلا بعد إنجازه . إنّ تفسير **فينومينولوجيا الروح** لم يكن في قرارته إلا ضربا من الإجابة القصوى عن ضرب ما من التلقّي الأصلي . ولكن من دون الخضوع لمنطقه ''العامي''.

والوجه الأقصى في هذه الإجابة هو أنها تسعى إلى الذهاب نحو أقصى مقام إشكالي يكون من شأنه أن يجعل إمكان المناظرة جد مكشوفا . هذا المقام الإشكالي ليس شيئا آخر غير الفحص عن *طبيعة العلاقة نفسها ما بين الوجود و الزمان* كيف تنتظم في صلب الإشكال الهيغلي نفسه ، ليس كما فعل ذلك في الفقرة 82 من كتاب **الوجود والزمان** ، أي من جهة خير هيدغر أن ينطلق فيها إزاء هيغل منطلق "المباينة" (Abhebung) (1926أ: 428)،- حيث يقتصر النقاش على إيضاح التحليلية الكيانوية بضدها الذي لا يشبهها إلا "في الظاهر" (scheinbar) (1926/1925 : 256) - و انما من جهة "المناظرة" التي صارت تنطلق من منطلق "القرابة" (Verwandtschaft) الذي تستمد من ضرب ما من "المزامنة" (die Gleichzeitig) السرية بين الفلاسفة سندها الخاص (1931/1930 : 44).

إن **قرابة ما** ، وليس مجرد **شبه ظاهر**، هي التي تجعل مناظرة ما ممكنة من داخل *الزمان الفلسفي* السري الذي يجمع بين هيدغر وهيغل . والغرض من هذا الفصل هو الذهاب في *تبيين طبيعة الدور الإشكالي الذي يؤديه البحث في العلاقة ما بين الوجود و الزمان في ترتيب أمر المناظرة الهيدغرية مع هيغل* . أما وجه الطرافة في عودة هيدغر سنة 1930 إلى إثارة مسألة الزمان لدى هيغل، بعد أن ظهر لنا أنه أتم القول فيها في الفقرتين 20-21 من درس 1926/1925 و الفقرة 82 من كتاب **الوجود و الزمان** ، فهو يكمن على الأغلب في كونه قد أتى هذه المرة إلى الخوض في التصور الهيغلي للعلاقة بين *الوجود والزمان*، حينما شرع في التحديق إلى إشكالية **فينومينولوجيا الروح** بوصفها لا تعدو هي أيضا وعلى منوال يخصها أن تكون ضربا مخصوصا من "**الانطولوجيا الأساسية**" (1931 :203/1930-204) .

انطلاقا من ذلك علينا أن نسائل عن *القرابة الخفية* التي تجمع بين أطروحة هيدغر القاضية بأن "ماهية الوجود هي الزمان" و بين أطروحة هيغل (كما يصوغها هيدغر) القائلة بأن "ماهية الزمان هي الوجود" (1931/1930 : 211). إن ما يجمع بين الأطروحتين هو اعتبار العلاقة بين *الوجود و الزمان*، وتحديدا بين *الهو* (das Selbst) *و الزمان*، أكان ''روحا'' أو ''دازين''، صلة انطولوجية أصلية. رب قرابة يبدو أنها تتأصل في منبتين مشتركين بين هيدغر و هيغل،*المنبت اللاهوتي*، أي نموذج التجربة المسيحية الأصلية من جهة، *والمنبت الفينومينولوجي* الذي ارتسم ملامحه الأولى جوهان هنريش لامبار (Lambert) في كتاب **الفينومينولوجيا** (1766)،و أصبح أفقا معاصرا للتفلسف لدى كانط و هيغل ثم هوسرل و هيدغر، من جهة أخرى[193].

---

[193] - نحن ندين بهذا الاستعمال *الطوبولوجي* لـ**فينومينولوجيا** لامبار (Lambert) إلى لوك فري (Luc Ferry) الذي قدم في كتابه **الإنسان الاستطيقي** - *Homo Aestheticus* (1990) تخريجا طريفا

إنّ علينا أن نتساءل: هل أنّ هيدغر قد استبصر في **فينومينولوجيا الروح** تخريجا *تأمّليا* لجملة المسائل التي خرّجها هو نفسه في كتاب **الوجود و الزمان** مثل *الأولية الأنطية و الانطولوجية* للدازين و *الوجود-في-العالم* و مسألة *القلق* و *الوجود للموت* و *الزمانية* و *التاريخية* تخريجا *كيانويا*، بحيث يبرز "العرض التأمّلي" لدى هيغل بوصفه صيغة *متناظرة* مع "التحليل الكياني" لدى هيدغر، أم أنّ وصفه كتاب 1807 بأنّه "الانطولوجيا الأساسية التي من شأن الانطولوجيا المطلقة " إنما يدخل في تصوّر للتأسيس لا يصرّف أيّ تناظر أصيل مع التأسيس الكياني بل هو "مضادّ" له تماما ؟ إلى أيّ مدى يمكننا أن نفتّش في **فينومينولوجيا الروح** عن نحو من التأسيس "قبل-الكياني" لعين المسائل التي خرّجها هيدغر الأوّل على نحو "كياني" ؟

لذلك علينا ليس فقط أن **نفكّر مع هيدغر** باتّجاه إيضاح "الاختلاف" بين تخريج إشكالية **الوجود و الزمان** سنة 1926 بأنّها تنهض ببرنامج "الانطولوجيا الأساسية" وبين نعت إشكالية **فينومينولوجيا الروح** في درس 1931/1930 بأنّها " الانطولوجيا الأساسية التي من شأن الانطولوجيا المطلقة"، - بل أن **نفكر ضدّ هيدغر** أيضا بأن نبحث عن إيضاح أصلي ، وإن على نحو بياني فحسب، لجملة الآيات "قبل-الكيانوية" التي يحتوي عليها كتاب 1807 و أعرض عنها هيدغر لسبب يجدر بنا التساؤل عنه في ضوء مقام "القرابة" الذي أشار إليه في الفقرة 4 من هذا الدرس الذي يزامن افتتاح ميدان "المنعرج" مزامنة غير بريئة في شيء.

ب-المناظرة مع هيغل في ضوء المنعرج الثاني (1938-1942) بوصفها "حديث" (Gespräch) المفكّرين الماهويين حول الهوهو

نحن نعتمد في استيضاح هذا الشوط الأخير من المناظرة مع هيغل في نطاق المنعرج الثاني على المقالتين التين تضمنهما المجلد 68 من الطبعة الكاملة، ونعني :

1) مقالة "السلبية. مناظرة مع هيغل انطلاقا من السلبية" (*Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität*)، وهو نص كتب على مدى سنوات 1939/1938 و 1941، و لكنه لم ينشر إلا سنة 1993، ضمن المجلد 68 من **الطبعة الكاملة** الذي يحمل عنوان **هيغل** ؛

2) " إيضاح "مقدمة" فينومينولوجيا الروح لهيغل" (*Erläuterung der ''Einleitung'' zu Hegels ''Phänomenologie des Geistes''*)، وهو نص أعد ضمن سلسلة من

لمولد الحداثة انطلاقا مما سماه "المنعرج" (le tournant) الذي تشكله ظاهرتان متواشجتان هما "الفينومينولوجيا الأولى (la première phénoménologie)" التي افترعها لامبار و "الاستطيقا الأولى" التي أحدثها باومغارن (Baumgarten)، انطلاقا من افتراض طريف هو أن مقام المعرفة "المتناهية" هو مقام "استطيقي" بالمعنى الحرفي و الفني معا (Ferry 1990: 368) . و أهم دلالة *طوبولوجية* لـ**فينومينولوجيا** لامبار هي بناء *نظرية جديدة في المحسوسية* بحيث أنه "لأول مرة أخذت في الحسبان وجهة نظر المعرفة المتناهية ، الإنسانية بخاصة، أي المحسوسة ، لنفسها" (Ferry 1990: 90).و الجدير بالذكر أن لوك فري قد ضمن في ملحق خاص تقديما خاصا لكتاب لامبار الفينومينولوجيا و ترجمة للفصلين الأول و الأخير منه(Ferry 1990: 365-416) .

الندوات التي تمت سنة 1942، ولكنه لم ينشر هو أيضا إلا سنة 1993 ضمن المجلد 68 المشار إليه[194].

– ونحن نرتسم الآن جملة الملامح العامة للمناظرة مع هيغل بعد المنعرج الثاني كما تتبدى في المقالتين المشار إليهما.

1- "السلبية. مناظرة مع هيغل انطلاقا من السلبية" (1938/1939، 1941)

إن الأمر لن يتعلق هذه المرة بالتعرض إلى ما كان هيدغر قد أعلنه في شأن هيغل، عند هذا الموضع أو ذاك من دروسه ، فالتزم فيه ببعض ما يقتضيه *التلقي*، أو اضطره إليه وجه من وجوه *التعليم* ، بل ما كان قد خطه لنفسه ، فبات كالمضنون به على غير أهله ، ما دام قد بخل به عن الدرس والنشر جميعا . وما خطه لنفسه هو نكت ومواضع وإشارات رأى إليها من جهة مسألة **السلبية** (die Negativität)، التي تتوفر بعد على وشيج كثير مع مسألة "العدم" التي صارت أحد محاور بحثه الحاسمة منذ محاضرة 1929 **ما هي الميتافيزيقا ؟** . ونحن نقصد هنا الفحص عما تركه هيدغر مخطوطا تحت عنوان طريف بالنظر الى غرضنا ألا وهو **السلبية . مناظرة مع هيغل انطلاقا من السلبية**. وعلى الحقيقة فإن هذا المخطوط يطرح من نفسه عدة صعوبات ليس أقلها خطورة أنه لم يكن ثمرة عمل منظم كالدرس أو الندوة أو المحاضرة . ونحن نجد أن محققة الكتاب قد لخصت وجه الصعوبة التي تكتنف تلقينا لهذا المخطوط كالتالي :

" إنه على الرغم من أن إعداد النص من أجل عرض شفوي انما هو بين للعيان في بعض المواضع من النص ، فإنه يبقى على الأقل، بالنسبة للنص حول "السلبية" ، غير واضح انطلاقا من أي دافع ومن أجل أي حلقة من المتقدمين كان هيدغر قد أنجز[هذا] الإعداد (..). إن الوثائق حول تنظيم ندوات هيدغر (..) لا توفر أية إشارة . و لم يكن هيدغر في شتاء 1938/1939 قد قام بأي ندوة عليا ، بل فقط بندوة للمبتدئين حول نص لنيتشه ." [195]

إن علينا أن نتساءل إذن عن طبيعة الداعي الإشكالي الذي كان قد دعا هيدغر الى الخوض في مسألة ليس ما يدعو، على ما يظهر من الأمر ، الى إتيانها ، وذلك أنها لا درس ولا ندوة ولا محاضرة . ولكن ما الذي توفره هذه الأطر عادة غير السياق "التأريخي" الذي يجعل الفحص عن أمر ما ممكنا ؟ – إن ثمة إذن وجها من البحث الذي يكون غير محتاج في إمكانه

---

[194] – على أننا سوف نستضيء أيضا بما ورد من إشارات إلى المناظرة مع هيغل و إن بشكل متقطع و خاطف في مؤلفات عديدة معاصرة لمقالتي المجلد 68 ، ونعني بخاصة : 1) كتاب **إسهامات في الفلسفة (عن العهد)** *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* الذي كتبه هيدغر ما بين 1936 و 1938 ، ولكنه لم يظهر إلا سنة 1989 بوصفه المجلد 65 من الطبعة الكاملة ؛ 2) كتاب **الاعتبار** (Besinnung) الذي حرره هيدغر ما بين 1938 و 1939، لكنه لم ينشر إلا سنة 1997 بوصفه المجلد 66 من الطبعة الكاملة ؛ 3) مقالة "مجاوزة الميتافيزيقا" (Die Überwindung der Metaphysik)، وهو نص يعود إلى سنة 1938/1939، ولكنه لم ير النور إلا سنة 1999، في نطاق المجلد 67 من الطبعة الكاملة بعنوان **الميتافيزيقا و العدمية** (*Metaphysik und Nihilismus*) .

[195] – انظر: Schüßler 1993: 151–152.

الى سياق خارجي لكي يظهر . وهذه على ما يبدو حال المخطوط الهيدغري حـول "السلبية" . وهذا التأويل على إمكانه لا يخلو من إحراج . فما الـذي كـان يدفـع هيدغـر الى التلفت بعـض الوقت عن مناظرة نيتشه التي كانت الشغل الشـاغل لـه في هـذه الفـترة الحاسمـة مـن مسيرته الفلسفية ؟ لابد أن الخطب جلل . ونحن لا نملك غير بعض الإشارات المؤقتة إجابة أوليـة عـن هذا النحو من التساؤل . منها أولا أن قرار تخصيص مجلد من **الطبعة الكاملة** يكون غرضه ضم هذه المخطوطة -إلى جانب مخطوط آخر أنجز في عين الوقت حول مقدمة **فينومينولوجيا الـروح** - انما صدر عن هيدغر بنفسه [196].وإن في ذلك لعلامة على ما يكنه هيدغر الى هـذا المخطـوط مـن مكانة خاصة . وثانيا أن ظهور هذا المجلد الذي نذر لهيغـل انمـا هـو ثـاني مجلـد ينشـر مـن السلسلة الثالثة من **الطبعة الكاملة** ، والتي خصصت الى "الباحث غير المنشورة" ؛ رب رتبة لا نقف على خطورتها إلا متى عرفنا أن المجلد الأول المشار إليه ليس أي مخطـوط كـان بـل ذاك الذي يضم على ما يقال أكبر وأخطر ما كتـب هيدغـر منـذ **الوجـود و الزمـان** . ونقصـد بذلـك مخطوط **إسهامات في الفلسفة (عن العـهد)** . إن أهميـة مـا لابـد أن ينطـوي عليـها مخطـوط "السلبية" حتى يعمد إلى نشره قبل كل ما تضم السلسلة الثالثـة مـن **الطبعـة الكاملـة** ، مـاعدا مخطوط **إسهامات** .

إن غرضنا هو أن نقوم بفحص شامل لهذا المخطوط القصد لـه أن يجعلنـا نسـتبصر أي وجه من المناظرة مع هيغل كان هيدغر قد أنجز صمتا انطلاقا من مسألة السلبية ، وذلك يعني مع الإشكالية الاساسية لل**منطق** الهيغلي . ومن أجل أن هذا المخطوط لم تعمل له فصول برأسـها ، إذ هو قد جاء متكونا من "تلميحـات" (durchblicke) و" أخطوطـات"(Denkskizzen)[197] ، هي أقرب ما تكون إلى ما سماه هيدغـر تسمية طريفـة في كتـاب **إسـهامات** باسـم "الضمـائم" (Fügungen)[198] ،- فإن خطة البحث عندنا سوف تكون موجهة أولا نحـو استكشـاف *الموضع* الإشكالي التي تصدر منه هذا "التلميح" أو ذاك أو هذا الأخطوط أو ذاك في كل مرة . فإذا تقـرر ذلك صار ممكنا عندئذ الخوض في طبيعة المناظرة التي يعتملها هيدغر انطلاقا من ذلك الموضع .

إن مقالة **السلبية** مؤلفة من خمسة *ضمـائم* تضـم كـل واحـدة منـها عـددا معينـا مـن التلميحات و الأخاطيط وذلك تحت عنوان بعينه . فأما عنوان الضميمة الأولى فهو "السـلبية . العدم-اللاأساس -الو-جود " (Die Negativität . Das Nichts – der Abgrund – das Seyn)

---

[196] – نفسه: 151.

[197] – نفسه.

[198] – يقول واحد من أبرز الباحثين الأنغلوسكسونيين الذين اشتغلوا على ورشة كتاب **إسهامات في الفلسفة** معرفا معنى "الضمائم" (Emad 1991: 28) : " *Fügung* / ضميمة هي ذلـك الجـزء مـن **إسهامات في الفلسفة** الذي يقول ما هو للقول على نحو بحيث يساوق [198]/ يضم الأجزاء الأخـرى، دون نوع الربط "النسقي" الذي يربط فصلا بآخر. في كل *Fügung* / ضميمة ثمة شيء يمضي حتى يجعل هـذه الـ Fügung / الضميمة مناسبة لأن تنفسح للأجزاء الأخرى و أن تضمها .إن كل جزء ينفسح هكـذا للأجزاء الأخرى بحيث تصنع معا *Fuge* : إضمامة . إن الخاصية الدقيقة لكل *Fügung* / ضميمة تكمـن في كونها لا هي شذرة غير تامة تحتاج إلى *Fügungen* / ضمائم أخرى من أجل التمـام و لا أن كـل الـ *Fügungen* / الضمائم معا تشكل التمام المتحقق ضمن بنية الفلسفة الحديثة المسماة "نسـق"." (Emad 1991: 28).

، وتحتوي على 21 مقطعا . وأما الضميمة الثانية فعنوانها " ميدان-السؤال الخاص بالسلبية" ( ]ثق [Der Fragebereich der Negativität) ، وهو يضم 3 مقاطع . وأما عنوان الضميمة الثالثة فهو "التفريق بين الوجود و الموجود" (Die Unterscheidung von Sein und Seiendem) ،وينطوي على مقطعين . وأما الضميمة الرابعة فعنوانها "الخلوة -اللاأساس -العدم " (Lichtung – Abgrund – Nichts) ، ويحتوي على 7 مقاطع . وأخيرا الضميمة الخامسة وعنوانها " هيغل" و تضم 9 مقاطع (هيدغر 1938/1939، 1941 : V–VII)

إن غرضنا انما هو أن نفحص عن المناظرة الهيدغرية مع هيغل كما تتبدى في تأويله لمسألة "السلبية " في ضوء مقام *طوبولوجي* حاسم هو مسألة "العهد" .

و من حيث أن أسلوب مخطوط "السلبية" انما هو أسلوب "التلميحات" و " الأخاطيط" فقد وجدنا أنه من العسر أن نأتي على عرض التأويل الهيدغري لها وهو على ما هو عليه من فرادة وتقطع و إيجاز وندرة بل وانحسار وانخرام . لذلك كان علينا أن نترجم هذه التلميحات و الأخاطيط إلى "قضايا" قابلة للفحص والمعالجة على نحو تحليلي ، ولكن دون أن نضحي بتلك النضارة التأويلية التي تميزها.

رب نضارة يبدو أسلوب التلميحات شاهدا خاصا عليها . فهل كان هذا الأسلوب إلا وجها من الكتابة الفلسفية التي من شأنها أن تتحفظ على ما في معنى المناظرة من نضارة القرابة مع المناظر حيث يكون القول إشارة والإشارة تعريضا ؟ بيد أن مطلب النضارة سرعان ما يصطدم بصعوبة ما لا يرى إلا تلميحا . فالكلم الهيدغري انما يرسل في ثنايا هذا المخطوط على نحو متقطع ومخروم ومنحسر أكثر أمره ، فإذا الوحشة فيه داخلة والشك عنده قائم والتهمة عليه واقعة ، وحشة الدلالة وشك الفهم وتهمة المذهب . ولأن المكوث تحت هذا السقف عسير فقد آلينا على أنفسنا أن نخرج هذه التلميحات من أسلوب الكلم المتوحد الى خطة المناظرة . وأن نتحرى في ترتيبها الوجه الذي من شأنه أن يجعلنا نستدرك ما يفوتنا من انفلات الشذرة بفضل اتساق المقام .

ونحن نقترح تحويل التلميحات التي أرسلها هيدغر بشأن السلبية الهيغلية الى القضايا التالية : أولا ما هو معنى مناظرة هيدغر مع منطق هيغل من زاوية تاريخ الو-جود بوصفه عهدا ؟ ؛ وثانيا كيف تأول هيدغر مسألة *الوجود والعدم* لدى هيغل من جهة ما هي المصدر الأصلي لمسألة *السلبية* ؟

2- مخطوط " إيضاح "مقدمة" *فينومينولوجيا الروح* لهيغل" (1942)

إن الغرض هنا هو الفحص عن المناظرة الهيدغرية مع إشكالية **فينومينولوجيا الروح** في ضوء المنعرج الثاني الذي شكلته مسألة "العهد"، وذلك كما تتبدى في ما عرضه هيدغر بشكل تعليمي ضمن سلسلة من الندوات التي أنجزها في سنة 1942–1943 والتي كان محورها **فينومينولوجيا الروح و ميتافيزيقا** أرسطو ، ثم نشر ضمن الجزء 68 من الأعمال الكاملة سنة 1993 ، وذلك تحت عنوان جامع هو " إيضاح ''**مقدمة'' فينومينولوجيا الروح** لهيغل ". وهو

نص يمثل بلا ريب الصيغة "التعليمية" من مقالة " مفهوم التجربة الهيغلي" (Hegels Begriff der Erfahrung) التي نشرها هيدغر سنة 1949 ضمن كتاب **شعاب** (*Holzwege*)[199].

أما عن بنية النص، فنحن نجد أن هيدغر قد ردها الى خمسة مقاطع ،مسبوقة بتمهيد ، نبسطها كما وجدناها في عناوين أقسام مخطوط 1942 . أما "التمهيد" فهو " في دور **فينومينولوجيا الروح** و وضعها المتنوعين داخل ميتافيزيقا هيغل"[200] . و أما المقاطع فهي على التوالي : أولا "التعليل من أجل إنجاز عرض المعرفة الظاهرة "[201](الفقرات 1-4 من المقدمة) ، وثانيا "العرض الذاتي للمعرفة الظاهرة بما هو سيرورة ضمن الحقيقة التي من شأن ماهيتها الخاصة "[202] (الفقرات 5-8 من المقدمة) ، وثالثا "مقياس الامتحان وماهية الامتحان ضمن سيرورة المعرفة الظاهرة "[203] (الفقرات 9-13 من المقدمة) ، ورابعا " ماهية تجربة الوعي وعرضها "[204] (الفقرات 14-15 من المقدمة) ، وأخيرا " الميتافيزيقا المطلقة"[205] (الفقرة 16 من المقدمة)[206] .

199- إن هيدغر قد نبه بنفسه في ملحق من الملاحظات مضموم الى كتاب **شعاب** الى أن "مضمون المقالة قد تطورح في صيغة تعليمية أكثر ضمن أشغال ندوات حول **فينومينولوجيا الروح** الهيغلية **وميتافيزيقا أرسطو** (الكتابان السادس والعاشر) سنتي 1942-1943 واستعرض ضمن محاضرتين أمام حلقة مصغرة. على أننا سوف نعتمد على مخطوط سنة 1942 الذي نشر راهنا في الجزء 68 من الأعمال الكاملة ، وذلك بعامة لسببين : أولهما أن هذا المخطوط هو نفسه تلك "الصيغة الأكثر تعليمية" التي أشار إليها هيدغر، وذلك يعني عندنا الصيغة الأصلية لما نشر في مقالة 1949 ؛ وثانيا أن هذا المخطوط ما يزال أرضا بكرا لم يستنفذ الباحثون طرافتها بعد والحال أن مقالة 1949 ليس فقط قد خضعت الى دراسات عدة منذ صدورها بل انما كانت واحدا من النصوص الأساسية القليلة التي اعتمد عليه الباحثون منذ الخمسينات في تدبر علاقة هيدغر بهيغل . يقول هيدغر :

- « Der Inhalt der Abhandlung wurde in einer mehr didaktischen Form in Seminarübungen über Hegels Phänomenologie des Geistes und die Metaphysik des Aristoteles (Buch IV und X) 1942/1943 durchgesprochen und gleichzeitig in zwei Vorträgen vor einem engeren Kreise dargelegt . » in *Holzwege* , s. 344 ; Trad. fr. pp. 460-461 .

200 - العنوان هو :

« Zur verschiedenartigen Rolle und Stellung der "Phänomenlogie des Geistes" innerhalb der Metaphysik Hegels »

201 - العنوان هو :

« Die Begründung für den Vollzug der Dartstellung des erscheinenden Wissens (Abschnitt 1-4 der "Einleitung") »

202 - العنوان هو :

« Das Sichdarstellen des erscheinenden Wissens als Gang in die Wahrheit seines eigenen Wesens (Abschnitt 5-8 der Einleitung") »

203 - العنوان هو :

« Der Mass-Stab der Prüfung und das Wesen der Prüfung im Gang des erscheinenden Wissens (Abschnitt 9-13 der "Einleitung")

204 - العنوان هو:

« Das Wesen der Erfahrung des Bewusstseins und ihre Darstellung (Abschnitt 14-15 der "Einleitung")

إن غرضنا هو تخريج هذه المسائل بوصفها صادرة عن موقف تأويلي مخصوص هو استئناف مناظرة **فينومينولوجيا الروح** في ضوء مقام التفكير الذي صار يوفره كتاب **إسهامات في الفلسفة** و النصوص التي تدور في فلكه ما بين 1936 و 1942. إنها مناظرة لم تعد "نقدا ذاتيا" غير مباشر لبرنامج الانطولوجيا الأساسية ، كما في درس شتاء 1931/1930، بل صارت بحثا حثيثا عن الدلالات "الطوبولوجية" لإشكالية **فينومينولوجيا الروح** متى نظر إليها *من زاوية تاريخ الو-جود بوصفه عهدا*.

و نحن ننهض بذلك من جهة المطلبين التاليين : أولا ما هي مقومات *مقام المناظرة* الذي ارتسمه هيدغر موضعا وجيها لـ"إيضاح" إشكالية **فينومينولوجيا الروح** سنة 1942؟ ؛ وثانيا كيف خرج هيدغر الثاني طبيعة العلاقة بين *المطلق* ووجود الموجود بوصفه *حضورا* في ضوء حقيقة للو-جود بوصفه " عهدا" ؟ أو معنى *القفزة التأملية*.

§ 3- مخطط الرسالة :

إن غرضنا في هذا البحث مزدوج : من جهة، إيضاح نواة المشروع الهيدغري بوصفه يجد بنيته الخاصة في ما سماه بعض شراحه "المعقولية الهرمينوطيقية"، التي هي عبارة عن تأويل لـ"مفهومية الهو" في أفق "الزمانية" (*برنامج الانطولوجيا الأساسية*) و "اعتبار تاريخاني" لحقيقة الو-جود بوصفه "عهدا" (*طوبولوجيا تاريخ الو-جود*)؛ ومن جهة إيضاح "المناظرة الهيدغرية مع هيغل" بوصفه ضربا من المحك "المنهجي" لتأييد ذلك التأويل "الزماني" للمعقولية في صيغتيه "الانطولوجية-الأساسية" (fundamentalontologisch)[207] و "الوجودية-التاريخانية" (seynsgeschichtlich)[208]. إن هذين المطلبين متناظران و متواشجان.

من أجل ذلك، سوف نوزع مهام هذه الرسالة إلى بابين كبيرين، يضم كل واحد منهما طبقتين، تحيل كل منهما على الأخرى صراحة أو ضمنا، إحداهما "نسقية". تكشف عن

---

[205] - العنوان هو :

« Die absolute Metaphysik (Entwürfe zu Abschnitt 16 der "Einleitung") »

[206]- يجدر بنا أن ننبه بعد إحصاء أقسام مخطوط سنة 1942 الى أمرين : أولا الى أن هذا المخطوط قد تضمن تمهيدا هاما ومطولا لا نعثر عليه في مقالة 1949 ، وهو يتعلق كما يحدد ذلك هيدغر بنفسه بالتنبيه الى "دور **فينومينولوجيا الروح** و وضعها المتنوعين داخل ميتافيزيقا هيغل " ، والعارف لدرس 1930-1931 يجد ههنا الصيغة الأولى لما نجده في هذا التمهيد . وثانيا إلى أن القسم الأخير من هذا المخطوط أي المتعلق بشرح الفقرة 16 من المقدمة ، انما يختلف عن سابقيه في كونه جاء في شكل "مسودات" (Entwürfe) غير مفصلة . بينما نجد أن هذه الفقرة الأخيرة قد حظيت في مقالة 1949 باهتمام بالغ . انظر : هيدغر 1938/1939، 1941: 65، 79، 86، 91، 106، 137؛ 1942ج: 180-192، ت.ف. 237-252؛ 1931/1930: §§ 1-5.

[207] - صفة " fundamentalontologisch" متواترة في كتاب **الوجود و الزمان** (1926أ: 131، 154، 182 ..).

[208] - صفة " seynsgeschichtlich " ليست من معجم **الوجود و الزمان** (1926) بل هي صيغة استحدثها هيدغر في أواسط الثلاثينات، وهي مستعملة بكثافة و اصطلاح صريح مثلا في كتاب **الاعتبار** *Besinnung* (1939/1938 : 31، 34-35 ،47، 68، 80-81، ..) .

"نشوء" و "بنية" بعض المسائل المقوّمة لشروع "المعقولية الهرمينوطيقية" لدى هيدغر، أمّا الأخرى فهي "تاريخية"، تفحص عن "المناظرة الهيدغرية مع هيغل" بوصفها تفترض سلفا ، على نحو منطوق بها تارة و مسكوت عنه تارة أخرى، جملة من الاستشكالات و القرارات التي توسّلها هيدغر في تخريج مسائل تلك "المعقولية الهرمينوطيقية".

– فأما الباب الأول فعنوانه " هيدغر الأول والتفكير ضد هيغل في حقبة الأنطولوجيا الأساسية – الزمانية والجدلية أو ''مباينة'' (Abhebung) *تأويلية اللوغوس عن جدلية العقل* (1927/1919)"، وهو يضم ثلاثة أقسام هي :

1– "**مباينة** التحليل الكيانوي–الانطولوجي للزمانية عن العرض التأملي لمفهوم الزمان" ؛

2– "**مباينة** ''التزمن'' الأصيل للدازين عن ''سقوط الروح في الزمان'' لدى هيغل أو الهوية و الزمانية" ؛

3– "**مباينة** ''الهرمينوطيقا'' عن ''الديالقطيقا'' أو اللوغوس و الزمان"

– و أما الباب الثاني فعنوانه " هيدغر الثاني والتفكير مع هيغل ضد هيغل بعد المنعرج – من ''المباينة'' (Abhebung) إلى ''المناظرة'' (Auseinandersetzung) أو المطلق و العهد (1943/1927)". وهو يتضمن قسمين ، هما :

1– " ''الإطلاق'' (Absolvenz) و ''المفارقة'' (Transzendenz) – ''المناظرة مع هيغل'' في حقبة المنعرج الأول (1931/1927) " ؛

2–" السلبية والاختلاف – '' المناظرة مع هيغل '' في *عهد* ''المنعرج'' *الثاني* (1943/1936)" .

خاتمة عامة – "التفكير مع هيدغر بعد هيدغر" أو من "قصص الوجود" إلى "آداب المناظرة" .

الباب الأوّل

هيدغر الأوّل والتفكير ضدّ هيغل
في حقبة الأنطولوجيا الأساسية:
"المباينة" (Abhebung) أو الزمانية و الجدلية (1926/1919)

« Der Andere ist eine Dublette des Selbst » (1926a : 124)

" إنّ الآخر نسخة من الهُو" (1926أ: 124)

"إنّ مباينة (Abhebung) فكرة الزمانية التي طرحناها ، عن مفهوم الزمان الهيغلي ، انما صارت بذلك لازمة ، من أجل أنّ مفهوم الزمان الهيغلي هو التشكّل المفهوميّ الأكثر جذريّة ، للفهم العاميّ للزمان ، وإنْ لم يُلاحَظ ذلك إلاّ قليلاً" (1926 أ : 428) .

تقديم

من الوعد بـ"المناظرة" (Auseinandersetzung) مع هيغل سنة 1916 بوصفها "مهمة كبرى" (1916/1915: 411) ، و التهيّب منها بوصفها "واحدة من أشدّ المناظرات صعوبة" سنة 1919 (1919أ: 97) ، إلى واقعة "المباينة" (die Abhebung) أو *المناظرة مع هيغل* بوصفها "إيضاحا بالضدّ" (abhebende Verdeutlichung) سنة 1926 ، ذلك هو الطريق الذي قطعه هيدغر الأول في تدبير علاقته مع هيغل. علينا أن نسأل: لم تراجع هيدغر بعد 1919 عن "المناظرة مع هيغل" و الاكتفاء بـ"مباينة" إشكاليته الخاصة عن إشكالية هيغل؟ أم أنّ طبيعة تلك الإشكالية، نعني "هرمينوطيقا الدازين" من جهة ما هي فينومينولوجيا "مستطاع الوجود الخاص" و فلسفة "الأصالة" انما كانت تمنع هيدغر الأول من "الاعتراف" بالآخر برغم الإقرار *الكيانوي* بأنّ " الآخر هو نسخة من الهُو" (Der Andere ist eine Dublette des Selbst)(1926أ: 124). إنّ غرضنا هو تعقّب الوجوه الحاسمة من "مباينة " *هرمينوطيقا الدازين* عن "النسخة" (die Dublette) الهيغلية منها، ونعني بذلك مباينة *التحليل الكيانوي للزمانية* عن "الفهم العامي للزمان" لدى هيغل (القسم 1) و مباينة نمط *تزمّن الهُو* الكيانوي عن "سقوط الروح في الزمان" لدى هيغل (القسم 2) و أخيرا مباينة "هرمينوطيقا اللوغوس" الأصيل عن "جدلية" *المنطق* الهيغلي (القسم 3). على أنّ ما يحرّكنا ليس مجرّد "التأريخ" بل هذا الافتراض الخفي: إنّ هيدغر لا يمكن أن يُخلّص من وجوه *التلقي* أو سوء الفهم "العامية" له، مثلا بوصفه شريك ياسبرس في "فلسفة الكيان" (Existenzphilosophie) (1945ب: 182–183) أو بوصفه "وجوديا"[1] أو " وريث هوسرل" (der Nachfolger von Husserl)[2] – وهي كما نرى قراءات تبقي هيدغر ضمن "براديغم الوعي" – إلاّ متى قرأناه ضمن أفق *المنعرج الرومانسي/التأمّلي/الهرمينوطيقي/البراغماتي/اللغوي المعاصر*. وهو ما يجعل علاقته مع هيغل لا تقل حسما أو طرافة أو وجاهة عن علاقته المبالغ فيها مع كانط.

---

1 – قا: Martineau 1982: 159.

2 – Grondin 1989: 165.

الباب الأول

القسم الأول

مباينة التحليل الكيانوي-الانطولوجي للزمانية

عن العرض التأمّلي لمفهوم الزمان

" إنّ الزمان ليس مثل الوعاء (ein Behälter)، حيث يُلقى كلّ شيء كما في نهر يسيل وبه يكون [كلّ شيء] مجذوبا ومجرورا. ليس الزمان سوى هذا التجريد الذي من شأن الاستهلاك. إنّه من أجل أنّ الأشياء متناهية، هي توجد في الزمان؛ وليس من أجل أنّها توجد في الزمان، هي تفنى، بل إنّ الأشياء نفسها هي الزماني ؛ أن توجد هكذا هو تعيّنها الموضوعي. إنّ مسار الأشياء الفعلية ذاتها يشكّل بذلك الزمان؛ وإذا ما سُمّي الزمان [باسم] الغلاّب، فإنّه هو أيضا المغلوب على أمره. إنّ للآن حقّا جبّارا، - إنّه لا يوجد مثل الآن المتفرّد؛ بيد أنّ هذا المتوحّد في تعاظمه (Aufspreizung) إنّما هو ينحلّ ويذوب ويرُدّ ، حينما أنطق به. إنّ **الديمومة** هي الكلي الذي من شأن هذا الآن و كلّ آن، الوجود المرفوع لهذا المسار من الأشياء، التي لا تدوم."

هيغل (أعمال 9: § 258 زيادة،ص 50): يقول هيغل (أعمال 9: § 258 زيادة،ص 50)

" إنّ الوجود-في-كل-مرة يعني موقفا محدّدا ، فيه تجد اليوميّة نفسها ، متحدّدة بواسطة [ضرب من] بادئ الأمر(Zunächst) في-كل-مرة ، الذي يوجد هنا ضمن مُقام ما عنده .

إنّ هذا **المُقام عند** - انما له وقته ، المكوث-الذي-يوافق **زمانيّة** اليوميّة ، مُقام عند - ضمن امتداد ما للزمانيّة . إنّ مثل هذا المُقام ليس هو في-بادئ-الأمر وفي-غالب-الأمر بالمُقام التأمّليّ فقط ، وانما هو بخاصّة وجود-مشغول بشيء ما [..] إنّ المُقام من حيث هو تسكّع (müβig Herumstehen) لا يصبح هو نفسه مفهوما إلاّ بوصفه يتزمّن ضمن المُقام-غالب-الأمر الذي من شأن وجود-الترقّي نحو شيء ما ، الذي من شأن "انشغال" ما بمعنى مخصوص تماما ."

هيدغر (1923،ص87)

تقديم

من أجل أنّ مباينة *التحليل الكيانوي للزمانية* عن "الفهم العامي للزمان" لدى هيغل يستوجب قبلا أن نتوفّر على إيضاح كاف لنمط *نشوء* مسألة الزمانية لدى هيدغر و نوع *البنى* الأساسية التي تتقوّم بها، فقد يجدر بنا أن نصرف جهدنا أوّل الأمر إلى رصد نشأة "مصطلح" الزمانية في كتابات هيدغر التي أتى منها إلى ارتسام ملامح إشكاليته، نعني درس طوارئ الحرب 1919 حيث عيّن هيدغر "سياق" العلم-الأصلي للبحث في "الحياة العيانية"، و درس شتاء 1921/1920 حيث اهتدى إلى بلورة *مصطلح الزمانية ووظيفته* بواسطة تجذير و تملّك لبراديغم المسيحية الأصلية ، ودرس 1922/1921 حيث تجرّأ على نحو من "التزمين الكياني" للفلسفة نفسها بحثا عن استئناف للـ "كيروس" اليوناني أو "لحظة النقاش الأصيل" التي منها يمكن أن ننفذ إلى معنى الحياة العيانية (الفصل 1). بيد أنّ هذه السبل في البحث في مسألة الزمانية من خلال مسألة العيانية لا تبلغ نضجها الإشكالي إلاّ ابتداء من درس صيف 1923 حيث يتم اكتشاف قارة "اليومية" و استكشاف طوبيقا الفهم اليومي لنمط الكيان الخاص بالهُو الأصيل، وذلك من خلال مشروع "هرمينوطيقا العيانية"؛ وهي مكاسب عرضها هيدغر في محاضرة 1924 بعنوان "مفهوم الزمان" في شكل أطروحات تدور إذا تؤمّلت حول انزياح طريف من السؤال التقليدي "ما هو الزمان؟" إلى السؤال الكيانوي "من هو الزمان؟" (الفصل 2). بهكذا عدة أتى هيدغر. ضمن درس شتاء 1926/1925، إلى مباينة تأويله للزمان عن المفهوم الهيغلي للزمان بوصفه "التشكّل الأكثر جذرية للفهم العامي للزمان" (الفصل 3)؛ ربّ تأويل وجدنا أنّه لا يخلو من صعوبات أو "عنف تأويلي" يتعلّق خاصة بما إذا كان هيغل قد توفّر قبلا أم لا على تخريج صريح لمسألة "أوّلية المستقبل" (الفصل 4). إنّ الافتراض الذي قادنا هو: أنّ هيدغر قد سكت عن الأصول "الرومانسية" لإشكالية "فلسفة الطبيعة" الهيغلية و هو ما مكّنه من تجريد المفهوم الهيغلي للزمان من طرافته الخاصة و من ثم من وشائجه السابقة مع التحليل الكيانوي للزمانية.

الفصل الأول

نشأة مسألة "الزمانية" لدى هيدغر :

المسيحية الأصلية بوصفها نموذجا تاريخيا للزمانية (1922/1919)

" إنّ البراديغم التاريخيّ الأكثر عمقا لهذا المسار الغريب الذي من شأن مركز ثقل الحياة العيانيّة والذي من شأن عالم الحياة في عالم الذات وعالم التجربة الداخلية انما يتوفّر لنا ضمن تكوّن المسيحيّة ."(درس 1920/1919- ط. ك. 58 ص 61 ؛ ذكره غرايش ، 1994 أ : 39 .) .

"إنّ معنى الـ"متى" ، [معنى] الزمان ، الذي يجيء فيه المسيح ، انما له طابع مخصوص تماما . نحن قد خصّصنا من قبل صوريّاً أنّ : " الدينيّة المسيحيّة انما تعيش الزمانيّة" . إنّه لزمانٌ بلا نظام خاص ولا مواضع ثابتة إلخ . وانطلاقا من أيّ مفهوم موضوعيّ للزمان يستحيل على المرء أن يبلغ إلى هذه الزمانيّة . إنّ المتى لا يقبل بأي وجه أن يُدرك على نحو موضوعيّ . " (هيدغر 1920-1921 : 102-104) .

"إنّ المهمّ في البحث الفلسفيّ ليس فقط وضوح كيف يكون علينا أن نبرهن ، وأيّ قابليّة للبرهنة تعترضنا ، و انما "متى" تكون اللحظة متوفّرة للنقاش الأصيل [..]وإذا كان ذلك كذلك فإنّ لكلّ طريقة حدوث **طابعها الكيرولوجيّ** (العياني) المعيّن (χαιρος - زمان) ، علاقتها المعيّنة بالزمان ، أي بزمانها ، الذي يكمن في سياق تنفيذ العيانيّة . إنّ الكيرولوجيّ انما يتضمّن تعيّنات مقوليّة ، تتعلّق بعلاقات الزمان (الصوريّة) في العيانيّ ومن أجله ." (1922/1921: 35،137).

تقديم

إنّ الغرض من هذا الفصل هو التكشيف عن طبيعة *السياق* الذي أتى فيه هيدغر الأول (1919–1926) إلى طرح مسألة "الزمانيّة" واعتبارها المقام الأساسيّ لمناظرة *تاريخ الانطولوجيا* الغربيّة ، ومن ثمّة لمناظرة "معقوليتها" في صيغتها الأخيرة كما تتبدّى عند هيغل . ونحن نعرف بلسان هيدغر نفسه أنّ هذا السياق لم يتكوّن بغتة عند نشر كتاب **الوجود و الزمان** سنة 1927 ، وانما هو يضرب بجذوره الأولى إلى الدروس التي شرع في إلقائها منذ 1919 (1926أ: 72،الهامش) .

بيد أنّ المتصفّح لما جمعه هيدغر سنة 1972 تحت عنوان **الكتابات الأولى** (Frühe Schriften) انما يجد بلا مواربة أنّ هيدغر الشاب كان قد اهتمّ اهتماما صناعيا (thématique) ليس فقط بمسألة *الزمان* بل وأيضا بنواة المعقولية في الفلسفة الغربية ، نعني السؤال عن *ماهية النطق* ؛ فلا يخفى أنّ مراجعة 1912 وأطروحتيْ 1913 و 1915 انما هي نصوص بمثابة "المباحث المنطقية" الهيدغرية لهذه الفترة المبكّرة من مسيرته[3]. فما هي منزلة هذه **الكتابات الأولى** بالنظر إلى مطلوبنا ؟

إنّه من أجل أنّ هيدغر الشاب لا يفكّر بعدُ بطبيعة العلاقة بين مبحث الزمان ومبحث المنطق ،كما سيحدث لاحقا ، وذلك ضمن درس شتاء 1926/1925 بخاصة (1926/1925 :415)، وبعامة كونه لا يبصر بعدُ بوجه الصلة بين مبحث الوجود ومبحث المنطق أو القول في الوجود كما يعترف هيدغر الأخير ، إذ تبقى دونه "مبهمة" (1972 :55) ، و على الرغم من أنّ هيدغر لم يتّخذ الموقف نفسه من نصوص الشباب ، إذْ نجده يحيل على درس التأهيل في مفهوم *الزمان في علم التاريخ* (1926أ : 418) لكنّه يسكت عن أطروحتيه *النطقيتين* ويكتفي بالإحالة ،كلمّا ثمّة حاجة ، إلى **المباحث المنطقية** الهوسرلية (1926أ : 77 ، 166 ،218) .– فإنّ الشرّاح على الأغلب يميلون إلى الاستغناء عن "المحاولات الأولى" (frühe Versuche) التي أنجزها هيدغر الشاب وحكم عليها هيدغر الأخير بأنّها "محاولات مرتبكة (hilf-losen) بالمعنى الحرفي للكلمة" ((1972 :55) ، باعتبارها لا تنطوي بمعنى ما عن أصالة هيدغرية خاصة.

و إذا كان الدرس الذي ألقاه هيدغر الشاب في جويلية من سنة 1915 تحت عنوان لافت للنظر هو **مفهوم الزمان في علم التاريخ** [4]، ونشره منقّحا في مقالة سنة 1916 ، انما يشكّل نحوا

---

[3] – Kisiel 1993 : 398 ؛ Courtine 1996 : 10–18.

[4] – " مفهوم الزمان في علم التاريخ" ، ضمن :**ط. ك.** ج1 : **الكتابات الأولى** ، صص 413–433 :

- « Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft » , in : *Gesamtausgabe* Band 1 : *Frühe Schriften* : 413-433 .

– و يبدو أنّ هذه المقالة لم تُترجم إلى الفرنسيّة إلى حدّ الآن ؛ أمّا في الانغليزيّة فهي مترجمة منذ سنة 1978 . انظر :

- M. Heidegger , « The Concept of Time in the Science of History » , Translated by Harry S. Taylor and Hans W. Uffelmann , in : *Journal of the British Society for Phenomenology* , Vol. 9 No. 1 , (January 1978) : 3-10 .

من البواكير التي أعطاها كتاب 1927 قَطافها ، – و هو معنى أن يحيل هيدغر عليه في كتـاب **الوجود و الزمان** "بوصفه محاولة أولى لتأويل الزمان الكرونولوجي و"العـــدد التـــاريخي"" (1926أ: 418) – فهو قطاف لم يأت إلى النضج من دون مخاض مرير كان هيدغر قد نبّه بنفسـه في أحـد هوامش **الوجود و الزمان** (1926أ: 72) إلى أنّـه مخـاض قـد أخـذ في التبلـور منـذ درس شـتاء 1919–1920 . وهو أمر يدفع ضرورة إلى اعتبار دروس 1919–1923 ، ولكن بخاصة محاضرة سنة 1924 بعنوان **مفهوم الزمان** [5]، ثمّ درس صيف 1925 [6]، بمثابـة الأطوار الابتدائيّـة الحاسمـة التي هيّأت للصيغة المستقرّة التي أعطاها هيدغر لإشكاليته عند تحرير كتاب **الوجـود و الزمـان** سنة 1926 .

ونحن نعوّل في تخريج هذه المسألة على اقتباس بعض من الخطّة التي رسمها الباحث القدير ثيودور كيسيال (Kisiel) في تفسير "تكوّن" **الوجود و الزمان** ، وذلك عندما ميّز[7] ثـلاث "محطّات" (phases) تمهيديّة يفترض أنّ هيدغر قد تداولها قبـل الانتـهاء إلى كتـاب 1927 : فالمحطّـة الأولى عيّنـت "المبحـــث" (topic) ، في حـين أنّ الثانيـة قـد ارتسـمت "البرنـــامج" (program) ، أمّا الأخيرة فهي قد قدّمت "النص"(text) [8]. على أنّ الطريف بخاصـة في خطّـة كيسيال[9] هو يميّز، علاوة على ذلك ، "مسوَّدتيْن" (drafts) كانت قد حضّرتا السبيل إلى "نصّ"

---

[5] – انظر النشرة الألمانيّة المنفردة وترجمتها الفرنسيّة :

- M. Heidegger , *Der Begriff der Zeit . Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924* (Max Niemeyer Verlag , Tübingen , 1989) . Traduction française : « Le concept de temps » , par Michel Haar , in : *Cahier de L'HERNE Martin Heidegger* (Editions de L'Herne , 1983) : 33-54 .

[6] – هذا الدرس كان يحمل أثناء إنجازه عنوان :"تاريخ مفهوم الزمان : مقدّمات نحو فينومينولوجيا الطبيعة والتاريخ" (Geschichte des Zeitbegriffes : Prolegomena zur Phänomenologie von Natur und Geschichte) ، لكنّه قد تحوّل عند نشره إلى " مقدّمات لتاريخ مفهوم الزمان " ممّـــا جعـــل بعض الشرّاح يفضّل استعمال العنوان الأصليّ . را : توماس شيهان(Sheehan) 1984 ، 66 ، هامش 14 . وانظر :

- M. Heidegger , Gesamtausgabe Band 20 : *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* , Sommersemester 1925 (Vittorio Klostermann , Frankfurt am Main , 2. , durchgesehene Auflage 1988) .

[7] – Kisiel 1993: 309-451 .

[8] – يقول Kisiel 1993 : 8-9 :

« In the language of the maxim which the dying Heidegger affixed to his Gesamtausgabe , BT can now be viewed through these prisms not as a work but as a way . In brief , the three geneses are : BT as a topic , as a program , and as a text . [..] Three intertwining phases groping their way to BT , toward a hermeneutics of the Fact of life (1915-21) , deconstructing Aristotle's ousiological ontology by way of his anthropology (1921-24) , and redrawing the classical question of being directly out of the temporal dynamics of the human predicament (1924-27) . »

[9] –يقول كيسيال 1993 ، 9 :

« "Der Begriff der Zeit" (July 1924) , the talk to The Marburg theologians , inaugurates the writing of the three drafts of BT : 1) the hermeneutic draft , the article likewise entitled " The Concept of Time " and rejected by a budding young journal , seeks to found the problem of historicality raised in the Delthey-York Correspondence : 2) the

1926 ، يسمي الأولى "مسودة دلتـــاي" (the Delthey draft)[10] ، ويسـمي الثانيـة "المســودة الانطو-إيروطيقية" (the ontoeroteric draft) [11]، أي المسـودة المسائلة عـن الوجـود[12] . ووجـه الطرافة ههنا هو أن كيسيال[13] يعتبر أن محاضرة جويلية 1924 **مفهوم الزمان** هي ما "دشـــن" تدشينا حاسما[14] الشروع في اختطاط "المسودتين" اللتين هيأتا لكتابـة "نـص" **الوجـود و الزمـان** بوصفه "المسودة الأخيرة" (the final draft)[15] . إن علينا نحن أن نبحث فيما إذا كانت محاضرة 1924 في **مفهوم الزمان** هي النص *الأول* الذي حدد بنية مسألة الزمانية لدى هيدغـر أم أنـها لا تعدو أن تكون الصيغة الأخيرة من مسار من المحاولات كان قد أخذ في التكون منذ 1919 .

إن مسألة الزمانية لدى هيدغر لم تتولد دفعة واحدة عند كتابة الفصول الكـبرى مـن **الوجود والزمان** في مارس-أفريل 1926 ولا عند نشره في مطلع سنة 1927 ، وانما هي مسألة لم تصبح مبيضة إلا بعد مسودات عدة بدأت في التشكل منذ 1919 ، كـان لكـل واحـدة منـها دور دقيق على طريق التسآل عن ماهية الزمان.

لذلك سوف نهتم اهتماما خاصا بتشخيص "السـياق" الإشـكالي الـذي حضـر تحضـيرا صامتا ومعقدا لإمكانية اختطاط "برنامج" **الوجود و الزمان** سنة 1924 ؛ و نعني بذلك المسـائل التي اشتغل عليها هيدغر ما بين 1919 و 1923 .والتي تتخذ من مسألة "العيانية" – كما تنكشف بخاصة ضمن "تجربة الزمان للجماعة المسيحية الأصليـــة"[16] – خيطـا هاديـا لهـا، وذلـك بوصفـها السياق[17] الذي جعل المقومات *الكيانوية* لـ"برنامج" 1924 ممكنة . أما ما يحضنا على الخوض في هذا المطلب فهو بخاصة أن هذا السياق هـو الإطـار الإشـكالي عينـه الـذي تكـون فيـه مصطلـح "الزمانية" ، وإن كان ذلك في غضون إشكالية ما تزال بعيدة من حيث الصياغة عن هيدغر منذ

---

phenomenological-ontological draft , the course of Summer 1925 on the " History of the Concept of Time " , is introduced by an extensive exegesis of Husserl's Sixth Logical Investigation and for the first time analyzes Dasein as the being which questions being :3) the Kantien more than the "existentialist" draft , reflecting the last-minite development of the temporal apriori as an ecstatic schematization of horizons . »

[10] – Kisiel 1993: 315 ومابعدها .

[11] – نفسه 362 ومابعدها.

[12] – نفسه : 364 .

[13] – نفسه : 315 ومابعدها.

[14] – نفسه: 9.

[15] – نفسه: 421 ومابعدها .

[16] – Gadamer 1982،ص 274: " انطلاقا من ذلك نحن نرى أن تجربة الزمان للجماعة المسيحية الأصلية على وجه الخصوص هي التي فتنت هيدغر، هذه اللحظة الاسكاتولوجية، التي هي ليست ''انتظارا'' و لا تقديرا و لا احتسابا لزمان يجري إلى حد عودة المسيح – ذلك أنها تأتي ''مثل سارق في الليل''."

« Daraus sehen wir, dass es insbesondere die Zeiterfahrung der frühen Christengemeinde war, die Heidegger faszinierte, dieser eschatologische Augenblick, der keine "Erwartung", kein Durchmessen und Berechnen einer ablaufenden Zeit bis zur Wiederkehr Christi – denn es kommt "wie ein Dieb in der Nacht". »

– راجع أيضا: O'Leary 1980: 194؛ Zarader 1990: 139,

[17] – هذا السياق المبكر لم يتردد أحد الباحثين في ملف "لاهوت هيدغر" بنعته بعبارة طريفة هـي "الثيولوجيا الأولية" لهيدغر (la "théologie préalable" de Heidegger) ، را: Crétella 1987: 13.

1924 والتي ستقوده إلى ارتسام الأنطولوجيا الأساسية . إن الأمر يتعلق منذ 1919 بما سماه **ميشال هار** "فينومينولوجيا في الزمانية" (une phénoménologie de la temporalité)[18] – لم يكن **كتاب الوجود و الزمان** سنة 1926 غير هالتها العليا– لكنها كانت منذ أول أمرها "فينومينولوجيا من حيث هي هرمينوطيقا"[19].

– من أجل ذلك فإن غرض هذا الفصل هو محاولة التكشيف عن الخيط الإشكالي *الجنيني* الذي أفضى إلى *تكون مصطلح الزمانية* بوصفه علامة أساسية على طريق الاستئناف الجذري لمعنى الفلسفة ومهمتها لدى هيدغر في هذه الحقبة "المخبرية" من مسيرته.ونحن نتبع في الإيفاء بهذا المطلب الخطوات التالية :

1) ما هو السياق *الإشكالي* الذي أدى منذ أول درس في 1919 إلى درس صيف 1920 إلى *تكون* مصطلح الزمانية ؟ ، وبخاصة ما هو الدور الذي لعبه درس شتاء 1920–1921 في بلورة *وظيفة* مصطلح الزمانية ؟ ؛

2) ما هو المكسب *الهرمينوطيقي* لمصطلح الزمانية الذي حققه درس شتاء 1921/1922 **تأويلات فينومينولوجية لأرسطو** التي نجد صيغتها المركزة في تقرير 1922 ؟

*****

§1 - نشأة مصطلح "الزمانية" (1919- 1921)

1.1- الزمانية و العيانية الأصلية (1919-1920)

نحن نعرف أن هيدغر قد عين منذ "درس طوارئ الحرب" (Kriegsnotsemester) سنة 1919 [20] (1919 أ ، ص 11–28) ليس فقط ماذا يجدر بالفلسفة أن تكون، بل وطبيعة الصعوبة الجوهرية التي تثوي فيها سلفا : إن الفلسفة انما هي "علم-أصلي" (Urwissenschaft) ؛وإن الصعوبة التي تواجهها سلفا انما هي "الطابع الدوري" (Zirkelhaftigkeit) لفكرة العلم الأصلي .[21]

---

[18] – يقول Haar 1996،ص 67 :

« Dans les écrits antérieurs à *Sein und Zeit*, principalement les cours et le *Natorp-Bericht* de 1922, une *phénoménologie de la temporalité* émerge peu à peu des descriptions de la "vie facticielle" qui constitue le thème principal et le fil conducteur des analyses ; et ce jusqu'à ce premier tournant avant la lettre que sera la conférece *Begriff der Zeit* qui mettra décisivement en avant et placera au centre le *Dasein* comme *Zeitlichkeit* et *Jemeinigkeit.* »

[19] – Pöggeler 1959: 303.

[20] – عنوان هذا الدرس هو : " فكرة الفلسفة ومسألة رؤى العالم"،

« *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* »(Kriegsnotsemester 1919) » , in GA 56/57 (1987)1-117 .

[21] – يقول هيدغر(1919 أ ، ص 15) : " إن مشكلنا هو ' فكرة الفلسفة بوصفها علما أصليا ' [..] . إن فكرة الفلسفة بوصفها علما–أصليا انما يمكن ويجدر بها ، وذلك من حيث ينبغي لها على الحقيقة أن تجعل أصل وفصل **نطاق** المشكل الذي من شأن هذا العلم مكشوفا ، أن لا تكون هي نفسها من جديد معثورا عليها ومعينة إلا على نحو علمي–أصلي .[..] إن الأصول الأخيرة لا تكون متصورة في ماهيتها إلا

ونحن نجد أن درس شتاء 1919–1920 المتعلق بالبحث في **المسائل الأساسية للفينومينولوجيا** [22] قد انطلق من المكسب الرئيسي للدرس السابق : أن المسألة الأساسية الكبرى للفينومينولوجيا هي تعيين الفلسفة بوصفها "علما–أصليا" ، وهو لا يعدو أن يكون تعميقا حادا لهذه الفكرة ، ولكن بتطبيقها هذه المرة على موضوع بعينه ، ونعني مسألة "الحياة العيانية "[23] . إن الأمر قد بات يتعلق بمساءلة الحياة العيانية وذلك من حيث هي موضوع "العلم **الأصلي** " المبحوث عنه[24]. إنه من أجل أن الحياة ظاهرة تملك في نفسها القدرة على الإجابة عن الأسئلة التي تطرحها في لغتها الخاصة ، هي تملك الإجابة عن مسألة الأصل [25]. بيد أن ما يميز هذا الدرس هو أنه يقوم على مزاوجة طريفة بين نزعة دلتائية ، (ومن ثمة ضد–هوسرلية) تميل إلى نقل مساءلة الحياة العيانية من أفق علم النفس إلى أفق التاريخ ، ونزعة هوسرلية تعتمد على "الحدس" كرافد جوهري لملاقاة الحياة العيانية في أصليتها [26] ، وذلك يعني الوقوف على أن العلاقة مع الحياة العيانية حدسية أساسا ، من قبل " أن كل فهم انما يتحقق ضمن الحدس"("**ط.ك.** ج 58 ، ص

انطلاقا من ذات نفسها وفي ذات نفسها . إن على المرء أن يستحضر الدورالعارض في فكرة العلم الأصلي نفسها ، من غير أن يخشى في ذلك لومة لائم .فإنه ليس من ذلك مهرب ، إذا كان المرء لا يريد أن يفلت من الفخ بواسطة ضرب من مكر العقل ، أي بواسطة عبثية خفية ومن ثمة أن يجعل المشكل منذ البداية مشكلا وهميا."

« Unser Problem ist "Die Idee der Philosophie als Urwissenschaft" .[..] Die Idee der Philosophie als Urwissenschaft kann und darf , sofern sie gerade Ursprung und Auszweigung des Problem*bereiches* dieser Wissenschaft sichtbar machen soll , selbst wiederum nur wissenschaftlich gefunden und bestimmt werden . [..] Letzte Ursprünge sind wesenhaft nur aus sich selbst und in sich selbst zu begreifen . Man muβ sich den in der Idee der Urwissenschaft selbst gelegenen Zirkel rücksichtlos vergegenwärtigen . Es gibt daraus kein Entrinnen , will man sich nicht gerade durch eine List der Vernunft , d. h. durch eine versteckte Widersinnigkeit , aus der Schlinge ziehen und so das Problem von Anfang an illusorisch machen. »

[22] – نحن نعتمد على التلخيص (paraphrase) التي يقدمه كيسيال عن درسي شتاء 1920/1919 و صيف 1920 تباعا (1993 ، 117–123) و(1993 ، 123–137) (عن عبارة " paraphrase" انظر كيسيال 1993 ، 529 ، هامش 3). و كذلك على غرايش (Greisch 1996: 134–152) فيما يتعلق بدرس شتاء 1920/1919 .

[23] – Kisiel 1993: 117 و ما بعدها؛ Haar 1996: 67 و ما بعدها.

[24] – عن مصطلح "العلم الأصلي" (Ur-wissenschaft) انظر: هيدغر **ط. ك.** ج 58 ، صص 26 ، 79 ، 139 ،150 ، 168 . وهذه كلها إحالات على شواهد ذكرها غرايش : Greisch 1996: 136، 147 ، 148، 150 ، 151 .

[25] – يلخص كيسيال نص هيدغر هكذا (1993 : 118) :

« Factic life contains the resources to overcome its own questions [..] Factic life gives answer to its questions in its language . If this is so , then it should provide the answer even to the problem of its origin . It is not to be sought "somewhere else" , beyond life itself . »

[26] – نفسه: 120–121.

240) [27] ، و أن فهم الحياة العيانية انما هو مشروط قبلا بأن ندع " الحياة تكلم نفسها في اللغة التي تخصها" (**ط.ك.** ج 58 ، ص 231)[28] .

وبالنظر إلى غرضنا، نحن نجد أن هيدغر قد خلص بذلك إلى نتيجتين لافتتين للنظر : الأولى هي الانتهاء إلى أن الحياة في ملائها العيني ليست شيئا آخر سوى ما نسميه "التـــاريخ" نفسه (نفسه ، ص121–122)[29] ؛ وثانيا أن البحث في أصلية الحياة الواقعة من حيـث يكشف عن أن الحياة ليست "موضوعا" و انما "وضعية" لها "إيقاعها الزمـني" الـذي يخصـها ، هـو السياق الذي كان يحرك فيلسوفا مثل برغسون نحو التنبيـه إلى أهميـة التميـيز بـين "الديمومـة العينية" والزمان الكوني الموضوعي (نفسه ، ص 122)[30] .

– بيد أن هذا التقدم الطريف في مساءلة الحياة العيانية في درس شتاء 1919–1920 لئن كان ممهدا لظهور مصطلح "الزمانية" فإنه لم يشهد هذا الظهور ، وكان لابـد مـن انتظـار درس صيف 1920 لحدوث ذلك . فما هو السياق القريب الذي ظهر فيه مصطلح الزمانية ؟.

إن هيدغر يفتتح هـذا الـدرس بامتشـاق مسـألة الحيـاة العيانيـة خيطـا هاديـا لمناقشـة الفلسفات السائدة : فسواء أكانت الفلسفة من جنس العلم الصارم، كما نشر ذلك هوسـرل علـى الناس، أم من جنس *رؤى العالم* فإن ظاهرة الحياة هـي الأصـل في كـل مـرة . فيخلـص إلى أن مسألة الحياة قد طرحت بين المتفلسفة في اتجاهين أحدهما خارجي، بحيث يـأخذ الحيـاة مـن جهة ما هي "موضعة" أي بوصفها "ثقافـــة" . في حـين أن الآخـر داخلـي ينظـر إلى الحيـاة باعتبارها "تجربة معيشة" . ووجه الطرافة هنا أن هيدغر لا يعرض مضمون هذين الاتجاهين بل يباحثهما من زاوية الصعوبة الجوهرية التي تنخر إمكانية كل منهما . فأمـا الأول فلامنـاص لـه من مواجهة مشكلة "القبلي" : أن ههنا تضاربا لا محيد عنه بـين طبيعـة الحيـاة الواقعـة وبـين مطلب صلاحية المعايير التي تفسر بها . وأما الثاني فلابد له من الاصطدام بمشكلة "اللامعقـول" : إلى أي مدى يمكن فهم الحياة اللانظرية بواسطة الموقف النظري ؟ .

---

[27] – ذكره غرايش Greisch 1994 : 26 .

[28] – ذكره غرايش نفسه: 30 .

[29] – يلخص كيسيال نص هيدغر هكذا (1993 ، ص 121–122):

« How do I myself live in my most concrete experiences , how am I involved in my wordly attunement , how do I find *myself* in a lifeword ?How does life experience itself ? At this rudimentary level , we discover a certain familiarity that life already has with itself in its fullness , a going along with life as it is lived . This experienced experience is called *history* . »

[30] – يلخص كيسيال نص هيدغر هكذا (1993 : 122) :

« The nonobjective nature of human situations , how they delimit themselves within factic life , how each acquires its dominant character and unity out of the ultimate possibilities and fatalities of the self : such issues refer to the rhythms of time in which situations are bound up . In this regard , Bergson has indicated the importance of distinguisching "concrete duration" from objective "cosmic" time . »

إن ما يهمنا من مناقشة هيدغر لهاتين الصعوبتين هو كونه يعتمد في هذه المناقشة على خطة واحدة ، ألا وهي مساءلة كل منهما من جهة البحث عن "الأصل" الخفي الذي تصدر منه صعوبتا *القبلي واللامعقول* . كيف يمكن مباحثة هذا الأصل ؟ . لنقل منذ الآن أن هذا الأصل ليس شيئا آخر سوى "الحياة العيانية" نفسها ، وذلك يعني وجه تحقق حياة الدازين ضمن "عالم-الهو" (Selbstwelt) الذي يخصه [31] . هنا يعمد هيدغر إلى تثبيت مبحثه بملاحظات حاسمة حول طبيعة المنهج الفينومينولوجي الذي من شأنه أن يؤدي مهمة مباحثة الأصل . وإنه هنا انما يظهر "النقض" كمظهر رئيس للبحث الفينومينولوجي وذلك بالمعنى الدقيق التالي : إن غرض النقض هو إعادة الحياة العيانية إلى أصليتها التي تفقدها في كل تجربة يومية ، إذ كان ذلك مطلب كل فلسفة أصيلة [32].

ونحن سوف نكتفي فيما يلي بالفحص عن الموضع الذي سيظهر فيه مصطلح الزمانية .
- إن هذا الموضع هو مباحثة هيدغر لصعوبة "القبلي" التي تواجه التصور الخارجي للحياة بوصفها "موضعة" أو "ثقافة" . أما المقام الذي يوجه هيدغر فهو محاولته امتحان صعوبة القبلي باعتماد المعاني المتداولة لمفهوم "التاريخ" حالة نموذجية للتكشيف عن طبيعة الحياة العيانية . إن التاريخ هو على الحقيقة ما يضع معنى القبلي موضع سؤال . فبالنظر إلى التاريخ يوفر القبلي ضربا من المعايير "فوق-الزمانية" للزماني . ويضرب هيدغر هنا مثلا ذهاب شيلار (Scheler) إلى أن الوجود الإنساني هو مكان صدور نظام فوق -التاريخي . فيرتسم التقابل بين القبلي والتاريخي هكذا تقابلا : القبلي هو فوق-الزماني في حين أن التاريخي هو الزماني ، وذلك كما يظهر في نظرية الحكم من حيث أن تحقيق الحكم زماني في حين أن مضمون الحكم فوق-الزماني . - إنه في هذا السياق بالتحديد يظهر مصطلح **الزمانية** . ولئن كانت الزمانية هنا ما تزال زمانية موضوعية فإن هيدغر يؤكد أن فوق-الزماني لا ينبغي أن يعرف انطلاقا من الزمان الموضوعي بل من زمان "عالم-الهو" (Selbstwelt) الذي هو الوجود التاريخي الدائم الاتصال بماضيه الخاص[33] .

---

[31] -يقول Kisiel 1993 : 129 :

« [..] This origin is nothing other than our factic Dasein . An actualization is original when it is the actualization of a genuine relation , which is at least co-directed by the self-world . »

[32] - يقول Kisiel 1993 : 127 :

« This restoration of life experience from its jaded state back to its originality is the goal of critical-phenomenological destruction . Since all philosophy is burdened by such an experience , it dictates such a destruction if it is to be a genuine philosophy. »

[33] - يلخص كيسيال(1993 : 129) نص هيدغر هكذا :

« The apriori is the supratemporal , historical happenings are the temporal . Thus , in the theory of judgment , the judicative actulization is temporal and the judicative content supratemporal . Temporality here is clearly objective temporality . But the supratemporal should be defined not from objective time but from the time of the self-world ,which is the original historical existence in constant relation to its own past . »

إنّ علينا أن نلاحظ هنا تفاوتا كبيرا بين هشاشة مصطلح الزمانيّة في نشأته البدائيّة هذه وبين ثراء السياق الإشكاليّ الذي ظهر فيه . وذلك يعني أنّ هيدغر قد قطع إلى حدّ هـذا الـدرس شوطا هامّا في بلورة معنى *العيانية* (Faktizität) التي ستتحوّل لاحقا إلى مسألة *الدازيـن* ، لكنّـه في مقابل ذلك لم يشرع بعدُ في امتحان جادّ لمعنى *الزمان* كجزء أساسيّ من إشكاليته . إنّ بحث هيدغر في أصليّة الحياة بما هي واقعة لم يعرف بعدُ من مسألة الزمانيّـة غـير اختـلاف الزمـان الموضوعيّ عن زمان الحياة العيانية وذلك يعني عن معنى الزمان التاريخيّ . إنّه لم يشرع بعدُ في امتحان خاص لزمانيّة العيانية بما هي كذلك .

2.1 - الزمانية و نموذج المسيحية الأصلية (1920-1921)

بعد ارتسام *السياق* الذي تم فيه ظـهور مصطلـح الزمانيـة ننتقـل الآن إلى الفحـص عـن المطلب الثاني الذي عيناه سابقا ، ونعني هذا : ما هو *الدور* الذي لعبه درس شتاء 1920–1921 في بلورة وظيفة مصطلح الزمانية ؟

يتعلق درس شتاء 1920–1921 بمحاولة النهوض بمهمة لها عند هيدغر وقـع خـاص ، ألا وهي مهمة " مدخل إلى فينومينولوجيا الدين" [34]. فعلاوة علـى أن هـذه المهمـة قـد كـانت وجـه الطرافة الذي يأمله هوسرل من جهة هيدغر الشاب (رسـالة 20 أكتوبـر1920 إلى كـارل لوفيـت Löwith)[35]، فإن هيدغر نفسه قد ظل في دروس هذه الفترة يلوح بوجاهة الإقدام عليها ، وذلـك لمآرب أخرى تخصه لعل أهمها هو ما يفترضه فيها من "النموذجية" التي تنطوي عليها التجربة الأصلية للمسيحية بالنسبة إلى مطلب هرمينوطيقا العيانية التي يشتغل عليها منذ مطلع 1919 . يقول في درس شتاء 1919–1920 :

" إن البراديغم التاريخي الأكثر عمقا لهذا المسار الغريب الذي من شأن مركز ثقل الحياة العيانيـــة والذي من شأن عالم الحياة في عالم الذات وعالم التجربة الداخلية انما يتوفر لنا ضمـــن تكـــون المســـيحية ."(ط.ك. ج 58 ، ص 61)[36] .

إن التكشيف عن هذه *النموذجيـة*[37] *الأصليـة للتجربـة المسـيحية* هـو إذن غـرض درس **مدخل إلى فينومينولوجيا الدين** . بيد أن مطلبنا لن يتعلق بعرض شامل لموضوعات هذا الـدرس ، وانما بمحاولة رصد دقيق للدور الذي لعبه ذلك التكشيف في بلورة الوظيفة الإشكالية لمصطلح الزمانية .رب مطلب يزداد إلحاحا عندما نعرف أن شراحا كبارا مثل بوغلار[38] وتوماس شيهان [39] وكيسيال[40] قد نزعوا إلى "إلقاء ضوء خاص عليه" ، وخاصة على جزئه الثاني أي التطبيقي ،

---

[34] – عن درس شتاء 1920–1921 " مدخل إلى فينومينولوجيا الديـــن" راجـــع :Kisiel 1993: 191–151 ؛1996: 210–212؛ Haar 1996: 69–71؛ Jamme 1996: 225.

[35] – Kisiel 1993: 150.

[36] – ذكره Greisch 1994 : 39 .

[37] – Barach 1995: 79؛ Greisch 1996: 141.

[38] – Pöggeler 1963: 47–50 .

[39] – وذلك في الدراسة التي نشرها عن هذا الدرس منذ 1979 وهو ما يزال مخطوطا را :

وذلك لما يجدون فيه من النموذجية بالنظر إلى إشكالية هيدغر من جهة ما تأخذ من هرمينوطيقا العيانية هيئة مخصوصة لها .

– ونحن نفحص الآن عن بنية هذا الدرس فنعين وضع مصطلح الزمانية فيه فنصف كيفية اشتغاله فنعلق على الدور الذي أداه على طريق تكون إشكالية هيدغر التي قادته إلى محاضرة 1924 وما بعدها .

يتألف درس **مدخل إلى فينومينولوجيا الدين** من قسمين ، فأما الأول فغرضه النهوض بتقديم منهجي يضبط طبيعة العلاقة ما بين *الفلسفة* و *تجربة الحياة العيانية* و *فينومينولوجيا الدين* ، وذلك من خلال أربعة فصول تتعلق تباعا بالتكون الفلسفي للمفهوم ، و نزعات فلسفة الدين في العصر الحاضر ، وظاهرة التاريخي وأخيرا بالتصوير والإشارة الصورية . وأما القسم الثاني فغرضه تقديم تفسير فينومينولوجي للظواهر الدينية العينية بالإضافة إلى رسائل بولس ، وذلك من خلال خمسة فصول تهتم تواليا بإنجاز تأويل فينومينولوجي لرسالة بولس إلى أهل غلاطية (Galaterbriefes) [41] ، و تعيين مهمة فلسفة الدين وموضوعها ، وتوفير تفسير فينومينولوجي لرسالتي بولس الأولى ثم الثانية إلى أهل تسالونيكي (Thessalonicher) [42] ،وأخيرا استخلاص الخاصية العامة لتجربة الحياة المسيحية الأصلية . – أما خطتنا في استكشاف مطلوبنا في هذا الدرس فإنها تقوم على خطوتين أولاهما تنكب على تفحص القسم الأول منه من جهة البحث عن طبيعة السياق الذي لجأ فيه هيدغر إلى إقحام مفهوم الزمانية ؛ وثانيتهما تتعلق من بعد ذلك باستيضاح وجه استثمار هيدغر لمفهوم الزمانية في تفسير التجربة العيانية للمسيحية الأصلية .

أ- الزمانية و العنصر التاريخي والإشارة الصورية :

إن ما يهمنا بخاصة من القسم الأول من الدرس فهو أنه قد طفق منذ بدايته ينبه إلى أن الفلسفة انما "تتولد" من تجربة الحياة العيانية بما هي كذلك (هيدغر1920–1921 ، ص8) ، وأن العنصر "التاريخي" انما هو "الظاهرة النواة" في كل فهم ذاتي قد تقيمه الفلسفة عن نفسها (نفسه ، ص34) ، فإذا بالدرس يتحول رأسا إلى محاولة تأول حاسمة للتاريخي انطلاقا من تجربة الحياة العيانية (نفسه ، ص37 وما بعدها)[43] . أما المكسب الأساسي الذي خرج به هيدغر

- Thomas Sheehan , « Heidegger's Introduction to the phenomenology of Religion , 1920-1921 » , in : The Personalist 55 (1979-1980) : 312-324 .

– ذكر ذلك Kisiel 1993 : 529 ، هامش 3 .

[40] – Kisiel 1996: 210–212.

[41] – را : "رسالة القديس بولس إلى أهل غلاطية" ، ضمن : **الكتاب المقدس ، العهد الجديد** (جمعيات الكتاب المقدس المتحدة ، ساحة النجمة ، بيروت ، 1951) ص 323–335 .

[42] – را : "رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل تسالونيكي" ، ضمن : **الكتاب المقدس ، العهد الجديد** (1951) ص357– 362 .وكذلك : "رسالة القديس بولس الثانية إلى أهل تسالونيكي" ، ضمن : نفسه ، ص 363–365 .

[43] – وذلك في نطاق مناظرة حادة مع معنى "التاريخي" كما طورته مدرسة "اللاهوت التاريخي" (théologie historique) ، خاصة ارنست ترولتش (Troeltsch) التي " تقرن بين معنى العقيدة و التطور الموضوعي للتاريخ" . را: Barach 1995: 73–83.

من هذا التأويل انما هو تقديم المعالجة الأشد قوة لمصطلح "الإشارة الصورية"(formale Anzeige) (نفسه ، صص55–65) الذي يعتبره كيسيال [44] بمثابة الدفعة الأولى التي أفضت لاحقا إلى **الوجود و الزمان** .إن أهمية الإشارة الصورية ، وعلى خلاف ما يبدو من مبناها ، هي أنها ليست "تعميما" (Generalisierung) ولا "تصويرا" (Formalisierung) ،وذلك أن التعميم والتصوير يقومان على قاسم مشترك بينهما هو معنى "الكلي" ، والحال أن الإشارة الصورية لا صلة لها بالكلية : إن دلالة "الصوري" فيها انما هي "أكثر أصلية" من ذلك (هيدغر 1920–1921 ، ص 59) . إن للصوري ههنا " معنى مرجعي" (Bezugssinn) ؛ إنه "يشير" إلى الظاهرة كيف تنتظم (هيدغر 1920–1921 ، ص63–64) . وإذا غرض التعميم والتصوير هو "الترتيب" (Ordnung) فإن الإشارة الصورية لحظة فينومينولوجية لا علاقة لها بالترتيب ، وانما هي "إستعداد" (Ansetzen) متوثب للتفسير الفينومينولوجي (نفسه ، ص64) . والملاحظ أن كيسيال [45] يعتمد على مصطلح القصدية الهوسرلي لتخريج مسألة *الإشارة الصورية* ، بوصفها ضربا من العلاقة *القصدية* التي تحدد الحياة وتهيكلها .

ما مغزى هذا التوضيح حول الإشارة الصورية ؟ – إن ما قادنا إلى ذلك هو هذا : أولا أن هيدغر سرعان ما يعلن أنه سيقدم على التلفت إلى مسألة "التاريخي" انطلاقا من نتائج البحث في الإشارة الصورية كلحظة منهجية مخصوصة ؛ وثانيا ، وهذا بيت القصيد عندنا ، أنه انما في مفتتح هذا التلفت إلى مسألة التاريخي و في صلب الكشف عن الإشارة الصورية قد أقحم هيدغر مصطلح الزمانية .

وقد بات واجبا الآن الخوض في الفحص عن منزلة مصطلح الزمانية من هذا السياق . ونحن نعتمد في ذلك على الخطوات التالية : أولا– كيف أتى هيدغر من الفحص عن معنى "التاريخي" إلى مصطلح الزمانية ؟

يفيدنا هيدغر [46] ثلاثة مواضع استشكال علينا الوقوف عندها: أولا وجه استكناه معنى "التاريخي" في ضوء ما عين تحت اسم "الإشارة الصورية" بما هي لحظة *منهجية* خاصة

---

[44] – Kisiel 1994 : 205 وما بعدها.

[45] – Kisiel 1994 : 207–209.

[46] – يقول هيدغر 1920–1921، ص 64–65 : " إنه إذا ما أخذ التاريخي على أنه المشار–إليه–الصوري فذلك **ليس** زعما بأن التعيين الأعم للـ"تاريخي" (historisch) بما هو "الصائر في الزمان" قد ارتسم بعد معنى أخيرا . فإن تعيين معنى [الـ]تاريخي [من حيث هو]مشير على نحو صوري هذا لا هو مما يدعى بوصفه ذاك الذي يعين العالم التاريخي الموضوعي (geschichtliche) في طابعه البنيوي التاريخي (historischen) ، ولا أيضا بوصفه ذاك الذي يرتسم المعنى الأعم للتاريخي ذاته . "زماني" انما هو ما يزال مأخوذا مؤقتا بمعنى غير متعين تماما ،فلا يعرف المرء أبدا عن أي زمان يتحدث . ومن جهة أن معنى "زماني" هو غير متعين ، فإنه يمكن للمرء أن يتصوره بوصفه أمرا ليس له بالحكم المسبق متعلق ؛ إنه يمكن للمرء أن يظن أنه : من حيث أن كل موضوعية تتقوم بالوعي فهي زمانية ، ومن ثمة فإن المرء قد ظفر بالرسم الأساسي للزماني . بيد أن هذا التعيين "العام–الصوري" للزمان ليس تأسيسا ، وانما هو تزييف لمشكل الزمان . فإنه قد ارتسم بذلك سلفا **إطار** لظاهرة الزمان انطلاقا من [العنصر] **النظري** .والحال أن مشكل الزمان انما ينبغي أن يتصور كما نجرب الزمانية على نحو أصلي ضمن التجربة العيانية – بقطع النظر كلية عن كل وعي محض وكل زمان محض . إن الطريق هي إذن على عكس ذلك . فإن علينا على الأرجح أن نسأل: ما هي الزمانية أصلا ضمن التجربة العيانية ؟ ما الذي يسمى في التجربة العيانية : ماضيا ، حاضرا ،

بالفينومينولوجيا "الجذرية"[47] التي يعمل على إرسائها ؛ وثانيا أن الوعي ليس بالمقام الوجيه لمعالجة مشكل الزمان ومن ثمة الاستبعاد الصريح لطريق هوسرل ؛ وثالثا رسم البديل الهيدغري بوصفه لا ينطلق من *الوعي* لطرح مشكل الزمان وانما ينطلق على العكس من ذلك من الزمانية *العيانية* نفسها نحو طرح مشكل الزمان .

فأما عن الموضع الأول، فإن أهميته حاسمة من جهة كونه يمدنا بتطبيق عيني لمصطلح الإشارة الصورية ؛ رب تطبيق يقوم على رصد المعنى الأخص لظاهرة ما وذلك من غير الاعتماد على الطريقتين السائدتين أي التصوير والتعميم : إن المقصد ليس تعيين "بنية" أو "صورة" موضوع اسمه العالم التاريخي ، ولا هو ضبط للصفة الأعم لهذا الموضوع . إن مطلوب هيدغر هو "الإشارة" إلى المعنى العياني الذي للتاريخي كما يقع من ذات نفسه في تجربة الحياة العيانية . وهي إشارة "صورية" من أجل أنها لا تبالي بالمضمون الظرفي للمشار إليه ، وانما بمدلوليته بالنسبة إلى وجهة تلك الحياة العينية ووضعيتها الخاصة فحسب . وإنه من هذه الزاوية بخاصة يبرز "الزماني" بوصفه معنى "صوريا" للتاريخي علينا أن "نشير" إليه أي علينا أن نستكشفه كما يظهر لنا في سياق تجربة الحياة العيانية ، في "لاتعينه" الأصلي الذي من شأنه . إن معنى الزماني غيرمتعين ههنا من أجل أنه ليس موضوعا حمالا لخصائص "عامة" يمكن إثباتها على نحو "صوري" ، وانما هو معنى يشير إلى ظاهرة لا تفهم بمعزل عن سياق الحياة العيانية أي بمعزل عن حقل من الدلولية لابد من "تفسيره" (Ex-plikation) (هيدغر1920–1921 ، ص129) بما هو كذلك . وهكذا فإن هيدغر يبلغ من حرصه على استبعاد كل معنى غريب عن دلالة

مستقبلا ؟ إن طريقنا ينبع من الحياة العيانية ، التي منها يكون الظفر بمعنى الزمان . بهذا يكون مشكل التاريخي قد تبين."

« Wird das Historische als das Formal-Angezeigte genommen, so wird damit *nicht* behauptet, daβ die allgemeinste Bestimmung von "historisch" als "ein Werdendes in der Zeit" einen letzten Sinn vorzeichnet. Diese formal anzeigende Bestimmung des Sinnes von historisch ist weder anzusprechen als eine solche, die die objektive geschichtliche Welt in ihrem historischen Strukturcharakter bestimmt, noch auch als eine solche, die den allgemeinsten Sinn des Historischen selbst vorzeichnet. "Zeitlich" ist vorläufig noch in einem ganz unbestimmten Sinn genommen, man weiβ gar nicht, von welcher Zeit gesprochen ist. Sofern der Sinn von "zeitlich" unbestimmt ist, könnte man ihn fassen als etwas nicht Präjudizierendes ; man könnte meinen : sofern jede Gegenständlichkeit sich im Bewuβtsein konstituiert, ist sie zeitlich, und damit habe man das Grundschema des Zeitlichen gewonnen. Aber diese "allgemein-formale" Bestimmung der Zeit ist keine Grundlegung, sondern eine Fälschung des Zeitproblems. Denn es wird damit ein *Rahmen* vogezeichnet für das Zeitphänomen, aus dem *Theoretischen* heraus. Vielmehr muβ das Zeitproblem so aufgefaβt werden, wie wir in der faktischen Erfahrung Zeitlichkeit ursprünglich erfahren – ganz abgesehen von allem reinen Bewuβtsein und aller reinen Zeit. Der Weg ist also umgekehrt. Wir müssen vielmehr fragen : Was ist in der faktischen Erfahrung ursprünglich die Zeitlichkeit? Was heiβt in der faktischen Erfahrung : Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft? Unser Weg geht vom faktischen Leben aus, von dem aus der Sinn von Zeit gewonnen wird. Damit ist das Problem des Historischen gekennzeichnet. »

[47] – Kisiel 1993 : 8،116،146،151،362 .

الزماني أن يستبعد "التعميم" و"التصوير" بوصفهما إجراءين من شأنهما الاحتفاظ بنوع من "الحكم المسبق" الذي قد يحول دون فهم التاريخي على ما هو عليه . وذلك يعني أنه يتجرأ على استبعاد أدوات المنطق التقليدي بوصفها تنطوي هي ذاتها على نوع من الحكم المسبق إزاء المعنى العياني للتاريخي .

وأما عن الموضع الثاني في قول هيدغر المذكور، فإن طرافته تكمن في مدنا باستبعاد هيدغري مبكر للطريق التي مشى فيها هوسرل في طرح مشكل الزمان . وبيت الخلاف ههنا هو مدى وجاهة براديغم الوعي في طرح مشكل الزمان . فهذا البراديغم يقوم على أمرين خطيرين : أولا تأول الوجود الذي هو غير وجود الوعي على أنه "موضـــوع" ؛ وثانيا افتراض أن كل موضوعية لا قوام لها إلا بما تستمده من النشاط المحض للوعي . وهو يؤدي إلى نتيجتين لا تقلان خطورة : أولا أن الزمان موضوع ؛ وثانيا أن الرسم الأساسي للزماني انما يمكن استنباطه من بنية الوعي المحض . من أجل ذلك فإن اعتراض هيدغر على هذا التمشي ليس اعتراضا "تقنيا" (هيدغر1920–1921، ص100)[48] ، وانما هو صادر تحت وطأة طبيعة الصعوبة التي تنطوي عليها ظاهرة الزماني نفسه . إن هيدغر يعترض على الأساس الذي قام عليه *براديغم الوعي* بعامة أي تحويل الموجودات إلى موضوعات ومن ثمة تحويل الفلسفة نفسها إلى "تأسيس" لموضوعية هذه الموضوعات على النشاط المحض للوعي بما هو كذلك أي الوعي بما هو وعي محض . وهكذا فإن مجرد الكف عن تأول الزماني بوصفه موضوعا يتزعزع التصور الذي تقدمه فلسفة الوعي عن مشكل الزمان . ولكن ما حجة هيدغر في ذلك ؟ –لابد أن نضع هنا في الاعتبار طبيعة الفهم الهيدغري للفينومينولوجيا كما دأب عليه منذ دروس 1919 الأولى ، ونقصد الفينومينولوجيا من حيث هي "علم–أصلي"(Urwissenschaft) و"قبل–نظري" : فإن اعتراض هيدغر على فهم الزماني بوصفه موضوعا يقوم على الاعتراض على افتراض "النظري" أساسا للانطلاق في البحث الفينومينولوجي . إن حيلة النظري هي تعيين "أطر" ثابتة انطلاقا منها ينبغي تعيين قوام الموضوعات . ولا يبدو أن هوسرل قد خرج عن هذه الحيلة عندما عين الوعي بوصفه "إطارا" لاستنباط الرسم الأساسي للزماني . – إنه ضد هذا التوجه "النظـــري" في طرح مشكل الزمان يخطط هيدغر لتدشين توجه "قبل–نظري" لا "يزيف" مشكل الزمان باستنباطه من الوعي المحض بوصفه زمانا محضا هو الآخر ، وانما بمحاولة النبش في العنصر "قبل–النظـري" الذي تجد فيه ظاهرة الزمان ولادتها الأولى ، وليس ذلك العنصر غير تجربة الحياة العيانية كما تهب نفسها للمفسر لها .

نحن نبلغ الآن إلى الموضع الذي صرح فيه هيدغر بطبيعة التوجه الذي يرتضيه لطرح مشكل الزمان بعد أن أعرض عن براديغم الوعي . إن ما يقترحه هيدغر هو اتخاذ طريقة "تجريب" الزمانية ضمن التجربة العيانية نموذجا لمعالجة مشكل الزمان .إن هذا لقول ذو خطورة خاصة : فكما بدأ هيدغر برفع التجربة العيانية للحياة مصدرا للتاريخي ومن ثمة للزمانية التي

---

[48] – يقول هيدغر1920–1921 ،ص100 :

« Die Schwierigkeiten des phänomenologischen Verstehens sind nicht nur technische . [..] Das Verstehen hat seine Schwierigkeit in seinem Vollzug selbst ; diese Schwierigkeit wächst ständig mit der Annäherung an das konkrete Phänomenon . »

من شأنه هاهو يعمد هنا إلى رفع طريقة احتمال تجربة الزمانيّة التي من شأن التاريخيّ، كما يعرض لنا في تجربة الحياة العيانيّة ، "نموذجا" لتصوّر مشكل الزمان . فبدلا من الانتقال من الوعي إلى مشكل الزمان يقترح هيدغر أن نعكس الأمر فنذهب من العيانيّ إلى التاريخيّ إلى الزمانيّ ومن ثمّة إلى مشكل الزمان . وذلك يعني أنّ طرح مشكل الزمان مأخوذا كموقف "نظريّ" وطرح الزمان كمعنى "موضوعيّ" انما هما أمران مشتقّان من مقام سابق لهما على نحو حاسم ، ألا وهو مقام الزمانيّة ، التي هي بدورها مسبوقة أصلا بتجربة الحياة العيانيّة . وكما أنّ العيانيّة هي أصل الزمانيّة كذلك الزمانيّة هي أصل الزمان .

وهكذا فإنّ مشكل الزمان ما عاد ليُطرح كما ترى *فلسفة الوعي* ،أي من جهة استنباطه من النشاط المحض للوعي المحض ، وانما صار مدعوّا إلى الانخراط في مساءلة لأبعاد الزمان من حيث هي تتصرّف في حركة *الحياة العيانيّة* . إنّ الحياة العيانيّة هي التي تعطي معنى عينيّا لعبارات الماضي والحاضر والمستقبل . فليس يمضي أو يحضرأو يقبل إلاّ ما كان "حيّا" على نحو عيانيّ . إنّ أبعاد الزمان ليست إذن خاصيات زمان محض خاص بوعي محض بل هي وضعيات عيانيّة داخل تجربة الحياة العيانيّة التي تؤلّف معنى العالم بالنسبة إلى البشر التاريخيين . وإنّ الطريف حقّا أنّ هيدغر على بيّنة من أنّ مقصوده ليس الزمان بحدّ ذاته وانما التوفر على رسم مخصوص للتاريخي بوصفه كما رأينا الظاهرة النواة لتجربة الحياة . – إنه في هذا السياق أتى هيدغر إلى محاولة النهوض بتأويل فينومينولوجي للدين .

ب- الزمانية والمسيحية الأصلية :

إن الأمر يتعلق الآن بمباحثة وجه استثمار هيدغر لمفهوم الزمانية في استكشاف التجربة العيانية للمسيحية الأصلية ، وذلك كما يعرضه في القسم الثاني من درس شتاء 1920–1921[49] . والمتصفح لهذا الشطر من الدرس يجد أن هيدغر قد ضبط صراحة إقرارين أوليين بهما سوف يهتدي في تأويل المسيحية الأصلية ، وبهما يجدر بنا أن نسترشد إذا ما رمنا بمطلوبنا فوزا .

يهبنا هيدغر هنا [50] كشفا عن طبيعة البحث الفينومينولوجي من حيث أنه لا يقوم على إرسال القضايا والبرهنة عليها وانما على "التفسير" (Explikation) الذي ينبش عن "الوضعية

---

[49] – علينا أن نسجل المسافة التي تفصل ما يطمح له هيدغر الشاب في درس 1921/1920 من احتمال أصلي لمعنى "وجود المسيح" (Christsein) عما سيقرره في درس صيف 1935 من حكم على أن مفهوم "الفلسفة المسيحية" (christliche Philosophie) هي "محال" (ein Widersinn). وهو أمر يستبين حين نضع في الاعتبار تمييز هيدغر بين "الملة المسيحية" (Christentum) التي تعني "الظاهرة التاريخية و العالمية–السياسية للكنيسة" و بين "المسيحية" (Christlichkeit) بوصفها ""الاتباع" الأصيل للمسيح بلا قيد أو شرط"(die echte und schlichte "Nachfolge" Christi)، را: Haeffner 1993: 1–2،6.

[50] – يقول هيدغر 1920–1921،ص80 : " إن تعييناتنا الأساسية انما لها عند التقديم وقع كوقع القضايا ؛ لكنها لا ينبغي أن تفهم بوصفها قضايا ، قد يكون مطلوبا من ثم أن يبرهن عليها . إن من يأخذها هذا المأخذ يسيئ فهمها . إنها بيانات (Explikate) فينومينولوجية . ومن جهة ما هي تعيينات أساسية نحن نذكر الآن منها بادئ ذي بدء إثنتين :

1– إن الدينية المسيحية–الأصلية انما هي كائنة في تجربة الحياة المسيحية–الأصلية وإنها لهي ذاتها .

2– إن تجربة الحياة العيانية انما هي تاريخية . وإن الدينية المسيحية انما تعيش الزمانية بما هي كذلك ".

التاريخية" للظاهرة ويبين وجه تحققها (نفسه ، ص 83–84) . بيد أن ذلك على أهميته ليس ما يهمنا من قولة هيدغر المذكورة . فإن غرضنا منها هو الوقوف على طبيعة الاقتران بل التماهي الذي يرسمه هيدغر بين الدينية المسيحية–الأصلية والحياة العيانية ، ثم بين الدينية والتاريخي ولكن بخاصة بين الدينية المسيحية–الأصلية والزمانية . إن المرور من العياني إلى المسيحي–الأصلي ، والمرور من المسيحي–الأصلي إلى التاريخي–الزماني انما هما مروران خطيران مهددان بالبقاء مجرد إقرارين "افتراضيين" (نفسه ، ص80) ، إذا ما لم ينجح هيدغر في التكشيف عن وجاهتها الفينومينولوجية . وذلك يعني عنده الفلاح في الكشف عن النموذجية التي تنطوي عليها تجربة الحياة المسيحية الأصلية في إضاءة تجربة الحياة العيانية بعامة . أما نحن فإن غرضنا هو التكشيف عن الدور الذي أداه درس 1920–1921 في بلورة الوظيفة الإشكالية للزمانية لدى هيدغر .

–ونحن نجد أن باحثا (كلود رومانو) قد أفلح في ارتسام السياق العام الذي ربط فيه هيدغر بين الزمانية والمسيحية– الأصلية ، وذلك بأن افترض أن بيت القصيد في درس هيدغر هو هذا السؤال : " وفق أي **نوع من المعطى** قبل الرب بأن يستدعى أمام الحياة المسيحية الأصلية ؟ " ، وأن جواب هيدغر انما هو هذا : " أن ' نمط المعطى' هذا هو زماني " وأنه " انما في **زمانية** المسيحي يكون الرب ' معطى ' بحسب جهة تخصه "[51] . إن الزمانية إذن أكثر من ظرف لحدوث واقعة المسيحية : إنها أسلوب تحققها الخاصة . ومن أجل الإبانة عن هذه الخاصية لابد لنا أن نستبصر جملة البنى الأساسية التي استكشفها هيدغر في التجربة العيانية للمسيحية الأصلية . ونحن نجد أنها تقبل الإحصاء في ثلاث بنى حاسمة ، هي تواليا "التصير" (Gewordensein) و "انتظارالرجعة" (Erwarterung der Parusie) و " البشارة" أو "التبشير" (Verkündigung) و"الكيروس" (καιρος) . ونحن نأتي على فحصها بنية بنية متبعين رتبتها من الظهور في نص هيدغر .

1- التصير :

يقابل لفظ "التصير" هنا ما نحته هيدغر هذا النحت Gewordensein ، وهي كما نرى لفظة تشير إلى اسم المفعول من فعل werden أي "صار" في العربية ، والمعنى هو كون–الشيئ–

« In der Darstellung lauten nun unsere Grundbestimmungen wie Sätze ; aber sie dürfen nicht als Sätze verstanden werden , die etwa nachher zu beweisen wären . Wer sie so nimmt , miβversteht sie . Sie sind phänomenologische Explikate . Als Grundbestimmungen führen wir nun zunächst zwei an :

1- Urchristliche Religiosität ist in der urchristlichen Lebenserfahrung und ist eine solche selbst .

2- Die faktische Lebenserfahrung ist historisch . Die christliche Religiosität lebt die Zeitlichkeit als solche . »

[51] –يقول كلود رومانو (Romano 1993 ، ص70) :

« La question essentielle d'une "phénoménologie de la religion" ne peut être que la suivante : *selon quel mode de donnée* Dieu se laisse-t-il convoquer devant la vie chrétienne originaire ? Ce "mode de donné" ; répond Heidegger , est temporel : c'est dans la *temporalité* du chrétien que Dieu est "donné" selon une modalité qui lui est propre . »

قد–صار ؛ واللافت للنظر أن الترجمة العربية لرسالة بولس الأولى إلى أهل تسالونيكي[52] انما تثبت فعل "صار" للدلالة على اللفظتين اليونانيتين " γενηθηναι " و " γενεσθαι" (المشتقتين من "γιγνομαι" أي "صار") التين قابلهما هيدغر بلفظته المنحوتة Gewordensein (هيدغر1920–1921 ،ص93) . أما عن وظيفة هذا المفهوم فإن هيدغر قد اعتمله للتكشيف عن الطابع الزماني المخصوص الذي تنطوي عليه التجربة التي تقود إلى المسيحية ؛ إن هذه التجربة ملخصة في معنى "التصير" . بيد أنه لابد أن نحترس هنا من أن نخلط بين "التصير" و"التماضي" ، فإن بين صار ومضى انما يقبع ههنا فرق حاد لابد من استبصاره : إن زمان المسيحي لا يمضي بل يصير . ومعنى ذلك هو أن المسيحي لا يصبح مسيحيا بموجب حدث خارجي مضى وانتهى وانما هو يصبح مسيحيا لأنه قد صار يعيش تجربة عيانية لا فكاك عنها . من أجل ذلك يفترض هيدغرأن بولس يعيش تجربة وجه الطرافة فيها أنها تجربة للـ"تصير" الذي أصبح يعيشه أهل تسالونيكي بل وأيضا لضرب "العلم" الذي لديهم عن تصيرهم (نفسه . ص93) . هذا النحو من التجربة هو ما يشير إليه هيدغر بمفهوم "عالم–المع" (Mitwelt) : إن بولس وأهل تسالونيكي يعيشون "تصيرا" واحدا مشتركا هم به "في تواشج" (verknüpft) عميق (نفسه ،ص94) . وإن هذا النحو من التواشج هو الذي يجعل البعد الزماني للتصير حاسما .

يعين هيدغر[53] معنى "التصير" أو "صائر الوجود"(das Gewordensein) من طريق طرد دلالة *الماضي* منه وتقرير معنى "الآني" (Jetziges) المقوم له .فكون أهل تسالونيكي قد صاروا مسيحيين هو حدث لم يمض بالمعنى الطبيعي للزمان وانما هو تحول روحي ماانفك يوجههم ويقومهم . إنه بذلك تصير يكسر الفاصل الذي يرسمه الزمان الطبيعي بين الماضي والآني ، وذلك بتحويل الحياة العيانية إلى تجربة مفتوحة على زمان يخصها من حيث هو ما تتقوم به في كل مرة .

هذا الزمان الخاص هو زمانية التصير . ولكن ما هو هذا التصير ؟– إنه ، كما جاء في الفقرة السادسة من رسالة بولس الأولى ، "قبول الكلمة" ،أي كما في اليوناني " δεχεσθαι τον λογον" وهو ما يترجمه هيدغر بعبارة لافتة للنظرهي " Annehmen der Verkündigung" أي "قبول البشارة" ،وهي ترجمة لافتة للنظر من أجل أنها ترادف بين "الكلمة" (λογον) و"البشارة" (Verkündigung) ،– قبول الكلمة ، كلمة الرب ،من قبل أهل تسالونيكي ، بفرح

---

[52] – تقول هذه الرسالة : "لأن تبشيرنا لم **يصر** إليكم بالكلام فقط بل بالقوة أيضا وبالروح القدس وبكمال اليقين كما تعلمون كيف كنا بينكم من أجلكم . وقد **صرتم** أنتم مقتدين بنا وبالرب لأنكم قبلتم الكلمة بفرح الروح القدس مع كونكم في ضيق شديد . حتى **صرتم** مثالا لجميع المؤمنين في مكدونية وأكائية ." – را : "رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل تسالونيكي" ، مصدر مذكور ، الفقرات 5–7 . (التشديد من عندنا)

[53] – يقول هيدغر1920–1921،ص94: " إن التصير ليس بذلك حدوثا في الحياة عبثا ، وانما هو سيصطحب دوما وعلى الحقيقة على نحو بحيث أن وجودهم الآني انما هو تصيرهم . إن تصيرهم هو وجودهم الآني .وإنا لا يمكن أن نفقه ذلك على نحو أكثر قربا إلا بواسطة التعين الأكثر قربا للتصير ."

« Das Gewordensein ist nun nicht ein beliebiges Vorkommnis im Leben, sondern es wird ständig miterfahren und zwar so, daβ ihr jetziges Sein ihr Gewordensein ist. Ihr Gewordensein ist ihr jetziges Sein. Wir können das erst näher erfassen durch nähere Bestimmung des Gewordenseins. »

الروح القدس مع كونهم في ضيق شديد ، وذلك من أجل أن يعلموا كيف يسلكوا في الحياة : إن التصير هو الاقتران الأصلي بين القبول وكلمة الرب وفرح الروح وضيق الآن وكيف السلوك .

– وإن هذه الأطوار مجتمعة هي معنى التصير من حيث هو إذن "تحـــول مطلـــق " (absolute Umwendung) في نمط الحياة العيانية . وبالنسبة إلى التجربة الدينية يعني ذلك موقفا مضاعفا : "الرجوع عن الأوثـلن"(Wegwendung von den Götzenbilden) و"الرجـــوع إلى الرب" (Hinwendung zu Gott) (هيدغر1920–1921، ص94–95) . لكن هـذا الموقـف لا يمضـي مضيا مجردا بل هو يعاش باستمرار كمقام أصلـي هـو شـرط الولـوج إلى تجربـة الحيـاة العيانيـة للمسيحي الذي دخل بعد في تصير يقوده في كل لحظة إلى الاتصال بكلمة الرب : إن كلمة الرب تجعـل الحيـاة "ســعيا" (Wandel) أمـام الـرب وتجعـل العلاقـة مـع الـرب "شـــهودا" (Gegenwärtigsein) (نفسه ، ص95) .

2- انتظار الرجعة :

يبين هيدغر (نفسه ، ص99) أن بولس قد استعمل في إجلاء مسألة "رجعـة" المسيح لفظة خاصة هي παρουσια التي يكتفي اللســان الألـماني باسـتئنافها بلفظـة Parusie [54]، وهـو إجلاء قام على النهوض بمطلبين : أولهما هو ارتسام كيف يكون أمر " الذيـــن مـــاتوا" ولـن يشهدوا "رجعـة" المسيح ؟ (الفقرات 13–18 مـن الفصـل الرابـع مـن الرسـالة الأولى إلى أهـل تسالونيكي) ؛ وثانيهما الإشارة إلى "متى" تتم الرجعة ؟ (الفقرات 1–12 من الفصل الخامس من نفس الرسالة) . على أن هيدغر قد آثر الانكباب للتو على تفحص المطلب الثاني لما له من صلـة سابقة مع المسألة التي تحركه ههنا ، ونعني البحـث في الأصـل الزمـاني للتجربـة المسـيحية– الأصلية .

إن البحث في مسألة "الرجعة" انما يأخذ مطيته الأولى إذن في مساءلة "المتى" الذي فيه من شأنها أن تتم . بيد أن ذلك يعني التهيؤ إلى ملاقاة المتى ، ولا يعني ذلك سوى "الانتظـار" (Erwartung) : إن العلاقة العيانية مع المتى هو الانتظار . ولذلك فإن "وضعية" بولس انما هي متقومة من الداخل بمعنى الانتظار انتظار عودة المسيح من جهة ما هو انتظار يحدد كل "لحظة" (Augenblick) من حياته العيانية (هيدغـر ، 1920–1921، ص98) . مـن أجـل ذلـك لابـد مـن التمييز بين المعنى اليوناني الكلاسيكي للفظة παρουσια وبين المعنى الذي يحمله إياها بولـس : إن "بروسيا" لم تعد تعني "المجيئ" (Ankunft) أو "الحضور" (Anwesenheit) وانما قد صارت تدل على " الظهورمرة أخرى للمسيح الذي ظهر من قبل "[55] . ولكن ما هو وجـه الطرافـة في هكذا ظاهرة ؟

---

54 – Haar 1996: 69.

55 – را : هيدغر(1920–1921،ص102) :

« (..) "das Wiedererscheinen des schon erschienenen Messias" » .

نلاحظ أن هيدغر [56] يدفعنا نحو تحليل هذا المشكل من طريق المطلبين التاليين : أولا بم يختص "الانتظار" المسيحي و"الرجاء" المترتب عنه ؟ وثانيا ما هي طبيعة "المجيء" المسيحي ؟

إن وجه الطرافة في معنى الانتظار المسيحي هو كونه يخرج عن معنى الانتظار الذي ضبطه التصور اليهودي لمسألة المسيح نفسها . فإن هيدغر يميز (نفسه ، ص102) ما يمكن تسميته السلوك "الإسكاتولوجي"[57] المسيحي عن التدبير الإسكاتولوجي الذي كان يحكم الفكر اليهودي من قبل تمييزا وجه الطرافة فيه أنه يقوم على تأول مبتكر لدلالة الزمانية : ففي حين تعني الآخرة في الفكر اليهودي المجيئ القريب للمسيح بوصفه حدثا مستقبليا ، فإن "الرجاء" المسيحي لا ينتظر "مجيئ" ما لم يأت أبدا بل رجعة الذي كان بعد ههنا[58].إن المسيح لا يأتي من المستقبل كأي حدث غير مسبوق بل هو يرجع من المستقبل كواقعة سبق أن حدثت . من أجل

---

[56] - يقول هيدغر(1920-1921،ص102-104): " إنه قد يمكن للمرء أن يفكر بادئ ذي بدء بأن : السلوك الأساسي للبروسيا(παρουσια) انما هو انتظار ما وأن الرجاء (ελπις) المسيحي هو حالة مخصوصة منه . بيد أن ذلك خاطئ تماما ! فنحن لا نبلغ أبدا بواسطة التحليل البسيط للوعي بحدث مستقبلي ما إلى المعنى المرجعي (Bezugssinn) للبروسيا . إن بنية الرجاء المسيحي ، الذي هو على الحقيقة المعنى المرجعي للبروسيا (Parusie)، انما هي مغايرة جذريا لكل انتظار . " الزمان واللحظة" (5،1 [من الرسالة الأولة إلى أهل تسالونيكي] (..) انما يمنحان للتفسير مشكلا خاصا . إن "متى" لا يكون بعد مدركا على نحو أصلي من جهة ما يكون مدركا في معنى زمان "موضوعي" معدل . [..] إن السؤال كله لدى بولس ليس سؤالا-معرفيا [..].فإن السؤال عن الـ"متى" انما يعود إلى سلوكي . كيف تقوم البروسيا في حياتي ، ذلك يحيل على تحقق اخياة نفسها . إن معنى الـ"متى" ، [معنى] الزمان ، الذي يجيى فيه المسيح ، انما له طابع مخصوص تماما . نحن قد خصصنا من قبل صوريا أن : " الدينية المسيحية تعيش الزمانية" . إنه لزمان بلا نظام خاص ولا مواضع ثابتة إلخ . وانطلاقا من أي مفهوم موضوعي للزمان يستحيل على المرء أن يعثر على هذه الزمانية . إن المتى لا يقبل بأي وجه أن يدرك على نحو موضوعي . "

« Man könnte zunächst denken : das Grundverhalten zur παρουσια ist ein Erwarten und die christliche Hoffnung (ελπις) ein spezieller Fall davon . Aber das ist ganz falsch ! Wir kommen niemals durch die bloβe Analyse des Bewuβtseins von einem zukünftigen Ereignis auf den Bezugssinn der παρουσια . Die Struktur der christlichen Hoffnung , die in Wahrheit der Bezugssinn zur Parusie ist , ist radical anderes als alle Erwartung . "Zeit und Augenblick" (5,1[..]) bieten ein besonderes Problem für die Explikation . Das "Wann" ist schon nicht ursprünglich gefaβt , sofern es im Sinn einer einstellungsmäβigen "objektiven" Zeit gefaβt wird . [..] Die ganze Frage ist für Paules nicht eine Erkenntnisfrage . [..] . Die Frage nach dem "Wann" leitet sich zurück auf mein Verhalten . Wie die παρουσια in meinem Leben steht , das weist zurück auf den Vollzug des Lebens selbst . der Sinn des "Wann" , der Zeit , in der der Christ lebt , hat einen ganz besonderen Charakter . Wir charakterisierten früher formal : "die christliche Religiosität lebt die Zeitlichkeit" . Es ist eine Zeit ohne eigene Ordnung und feste Stellen etc . Von irgeneinem objektiven Begriff der Zeit her kann man unmöglich diese Zeitlichkeit treffen . Das Wann ist auf keine Weise objektiv faβtbar . »

[57] -وإن كان هيدغر يعتبر عبارة "الإسكاتولوجيا" "مضللة" (1920-1921،ص115) :

« Der Titel "Eschatologie" ist ebenso schief , weil er aus der christlichen Dogmatik genommen ist und die Lehre von den letzten Dingen bezeichnet . In diesem theoretisch-disziplinmäβigen Sinne verstehen wir ihn hier nicht . »

-قا: Gadamer 1982: 274.

[58] - Romano 1993،ص71.

ذلك ينبّه هيدغر إلى أنّ التحليل التقليدي للوعي بالزمان أي ذاك الذي يحترم الانفصال الحادّ بين الماضي والحاضر والمستقبل ، لا يمكن له أن يساعدنا على تبيّن طرافة الانتظارأو الرجاء المسيحيّ : إنّه انتظار قائم على رجاء في رجعة الماضي من أفق المستقبل . ولذلك فهو يتحرّك خارج ربقة القيود الزمانيّة للزمان الموضوعي الذي يشتغل عليه الوعي التقليدي بالمستقبل .

هذا الضرب من الانتظار يؤدي إلى تحويل خاص في طبيعة "المتى" المنتظر : إنه متى غير موضوعي ، وذلك يعني أنه لا يقاس بالمواقيت الثابتة وانما هو مفتوح على عيانية خاصة هي مقام الرجاء الذي يتقوم به . – ونحن نجد من الباحثين من خرج مسألة المتى باستكشاف طبيعته بالاستفادة من أبحاث زميل هيدغر رودولف بولتمان (Bultmann) حيث يظهر هذا المتى المسيحي معلقا بين "ما هو بعد" (schon) و"ما ليس بعد " (noch nicht) أي بين "التصير" و "الانتظار"[59]؛ رب استفادة تبدو من جهة المبدأ مبررة إذا أخذنا في الحسبان ما تدين به أبحاث بولتمان للحدوس الهيدغرية منذ العشرينات[60]. ووجه الطرافة في هذا التخريج لمسألة المتى أنه يعيننا على استبصار طور ما يزال بدائيا من بعض مفاصل مسألة الزمانية مثل التمييز بين "الماضي" (das Vergangene) و"التصير" (das Gewordensein) الذي سيصبح "كانية" (Gewesenheit) في كتاب 1927 ، وذلك قبل عرضها المقنن في نطاق الانطولوجيا الأساسية[61].

3 - البشارة :

إنه حقيق علينا أن نبين هنا هذا المطلب : كيف أتى هيدغر [62] إلى الربط بين الزمانية والمسيحية الأصلية ؟ – لقد أتى هيدغر إلى هذا الربط بين الزمانية والمسيحية في نطاق سعيه إلى

---

59 – Romano 1993 ،ص 71.

60 – Kisiel 1993،صص 182 ، 218 .

61 – Romano 1993،ص71.

62 – يقول هيدغر 1920–1921،ص116–117 : " إن تجربة الحياة العيانية للمسيحيين انما هي متعينة على نحو تاريخي ، من حيث أنها تبتدئ دوما بالبشارة . [..] ونحن نريد أن نبلغ من البعد في اقتفاء مسألة البشارة بحيث نترك [العنصر] المضموني جانبا بالكلية ؛ فإنه ينبغي أن يتحقق الآن من أن الدينية المسيحية انما هي تعيش الزمانية . إن المطلوب فهمه هو أي معنى كان لروابط عالم–المعية وعالم–المحيط عند المسيحيين ، وإذا كان ذلك، بأي وجه . إن تجربة الحياة العيانية هي بذلك متعينة على نحو تاريخي من قبل أنها تتولد مع البشارة التي تلقى الإنسان في لحظة ما ثم هي لمعايشة له دوما في أداء الحياة . [..]

إن معنى الزمانية انما يتعين من العلاقة الأساسية مع الرب ، وذلك على نحو لا ريب فيه بحيث أن الأبدية لا يفهمها إلا من يعيش الزمانية على وجه مطابق لتحققها . إنه انطلاقا من سياق التحقق هذا فقط يمكن أن يعين وجود الرب [..] إنه من بعد ذلك يكون علينا أن نسأل كيف نتج الجهاز المفهومي الدغمائي [للمسيحية] من مثل سياقات التحقق هذه . إنه أمر ماهوي أن تبقى البشارة ههنا معيشة معية؛ و ليس فقط بوصفها ذكرى قابلة لأن يفكر فيها. "

« Die faktische Lebenserfahrung der Christen wird historisch bestimmt, insofern sie immer anhebt mit der Verkündigung. [..] Wir wollen das Problem der Verkündignug weiter so verfolgen, daβ wir das inhaltliche völlig beiseite lassen ; es muβ sich jetzt bewähren, daβ christliche Religiosität die Zeitlichkeit lebt. Zu verstehen ist, welchen Sinn mit- und umweltliche Bezüge für den Christen haben, und wenn ja, in welcher Weise. Die christliche faktische Lebenserfahrung ist dadurch historisch bestimmt, daβ sie entsteht mit

التكشيف عن تجربة الحياة العيانيّة وذلك في ضوء مسألة "البِشارة" (Verkündigung) . بيد أنّه لا يأخذ هذه المسألة كما تقرّرت في ما يسمّى "الأناجيل الجامعة" (synoptischen Evangelien) أي أناجيل متى ومرقس و لوقا ، حيث يكون موضوع التبشير هو " ملكوت الله" (Reich Gottes) ،و حيث كانت المسيحيّة منطلقا إلى إرساء "مذهب" (Lehre) دغمائيّ أي "نظريّ" ، وانما كما في رسائل بولس حيث يكون "موضوع البشارة هو يسوع نفسه بوصفه مسيحا" ، وحيث يكون المتعلّق هو السؤال عن "كيفيّة" (das Wie) الحياة المسيحيّة العيانيّة نفسها ؛على أنّ ذلك لم يمنع هيدغر من الإحالة على الجملة الأولى من إنجيل مرقس وذلك من جهة أنّها تنطوي على "المعنى الأصليّ" للتجربة المسيحيّة ، إذ تقول كما يوردها هيدغر في أصلها اليوناني :

" αρχη του ευαγγελιου Ιησου Χριστου "،أي كما في ترجمة عربيّة متداولة : " بدءُ إنجيلِ يسوع المسيح" [63]. ووجه انطواء هذه الجملة على المعنى الأصليّ للتجربة المسيحيّة التي ينبّه عليها بولس في رسائله هو أنّها تشير إلى "بدء المسيح" ولكن مع أخذ المسيح هنا بوصفه *موضوع البدء* (هيدغر1920–1921،ص116). إنّه في هذا السياق الدقيق انما يجدر بنا أن نأخذ معنى "البشارة" المسيحيّة : إنّ موضوع البشارة ليس محتوى نظريًا وانما هو المسيح بما هو "البدء" نفسه من حيث هو النمط المخصوص للحياة الجديدة التي يصفها بولس . أمّا خطّة هيدغر ههنا فهي محاولة تأوّل تجربة الحياة المسيحيّة الأصليّة التي وصفها بولس بوصفها حياة تستقي **تاريخيّتها** من معنى **البدء** بوصفه **بشارة** : إنّ البشارة هي ما يحدّد نمط الحياة العيانيّة للمسيحيين في كلّ مرّة ، ليس التحديد العقديّ فذلك لا يقوم أبدا إلاّ على تأسيس نظريّ ، وانما التحديد الزمانيّ . والتحديد الزمانيّ لا يعني ههنا أكثر ممّا يعنيه لفظ "الإنجيل" نفسه في أصله اليوناني (ευαγγελιον) أي معنى البُشرى أو البشارة : أي الإخبار عن "بدء" لمّا يبدأ ، أو عمّا يقبل ولمّا يُستقبل .إنّ المعنى الأصليّ للإنجيل نفسه هو البشارة ، وذلك يعني أنّ الجملة التي افتُتح بها إنجيل مرقس أي "بدءُ إنجيل يسوع المسيح" ، انما تشير ضمنا إلى ضرب من العلاقة الطريفة مع الزمان ؛ وهي طريفة من أجل أنّها تتّخذ من المستقبل مقاما جوهريًا لها .

إنّ المسيحيّة هي إذن ضرب من "الحياة" الأصليّة التي تعتمد البشارة أي إعلان "بدء الربّ" ، مقاما لها . فإذا أخذنا في الحسبان أنّ هذه البشارة انما هي مقام يتعاضد مع مقامات

---

der Verkündigung, die den Menschen in einem Moment trifft und dann ständig mitlebendig ist im Vollzug des Lebens. [..]

Der Sinn der Zeitlichkeit bestimmt sich aus dem Grundverhältnis zu Gott, so allerdings, daß die Ewigkeit nur versteht, wer die Zeitlichkeit vollzugsmäßig lebt. Erst aus diesen Vollzugszusammenhängen kann der Sinn des Seins Gottes bestimmt werden. [..] Ferner ist zu fragen, wiesich aus solchen Vollzugszusammenhängen die dogmatische Begrifflichkeit ergibt. Wesentlich ist, daß die Verkündigung immer mitlebendig dableibt ; nicht nur als dankbare Erinnerung. »

[63] – "إنجيل ربّنا يسوع المسيح للقدّيس مرقس" ضمن : **العهد الجديد** ، مصدر مذكور ، الفصل الأوّل ، الفقرة 1 ، ص 58 .

التصيّر وانتظار الرجعة والرجاء والمتى الكيرولوجي فهمنا جزء غير يسير من أطروحة هيدغر المرسومة ههنا من أنّ الدينيّة المسيحيّة انما " تحيى(lebt)" أو تعيش الزمانيّة . إنّ الربّ الذي لاح في أفق المسيحيّة الأصليّة لم يكن إلها لاهوتيّا يُبرهن على وجوده، وانما كان ربّا يُعاش وربوبيّته ربوبيّة معيشة ، وذلك أنّ العلاقة معه لم تكن واجبا كنسيّا وانما كانت تجربة عيانيّة ليس لها من مقوّم خاص سوى زمانيتها .

4- الكَيْروس (καιρος) :

يجدر بنا أن ننبه أولا إلى أن هيدغر قد أتى إلى مسألة "الكيروس" [64] في سياق مسألة أخرى هي البحث في "المعنى المرجعي للمسيحية-الأصلية" ، والتي وجدها في معنى " العبادة" (δουλευειν) من جهة ما هي وجه من "العبودية" (1920-1921،ص118-119) ، و ثانيا إلى أن الشاهد الأساسي الدال على منزلة الكيروس قد استقاه من رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنتس [65] (نفسه ،ص119) ، وليس من رسالة بولس الثانية إلى أهل تسالونيكي التي هي قيد التحليل . ورغم ذلك فنحن نجد أن شارحا كبيرا مثل كيسيال [66] يبكر في عرضه لهذا الدرس بالتنبيه على الطابع "الكيرولوجي" (kairologisch) للزمان المعيش في رسائل بولس ، وليس فقط على طابعه التاريخي [67].

إن مقصد هيدغر [68] هنا هو استكشاف المعنى المرجعي للتجربة المسيحية ، وذلك يعني ارتسام طبيعة الصلة التي تطورها مع عوالم ثلاثة أساسية : *عالم-المحيط* (Umwelt) و *عالم-المعية* (Mitwelt) و *عالم-الذات* (Selbstwelt) [69]. وبعد تأول "الانتظار" (αναμενειν) الذي هو

---

64 - Haar 1996: 68-70.

65 - را : "رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنتس " ضمن : **العهد الجديد** ، مصدر مذكور ، الفصل السابع ، الفقرات 29-32 .

66 - Kisiel 1993،ص152.

67 - نفسه ،ص186.

68 - يقول هيدغر 1920-1921،ص119 : " إن دلالات العالم-المحيط انما تتحول بواسطة التصير إلى خيرات زمانية . فإن معنى العيانية بحسب هذا التوجه يتعين من نفسه بوصفه زمانية . [..] إن سياقات العالم-المحيط وعالم-المعية لتشكل العيانية أيضا ؛ على أنها انما تكون خيرات زمانية من جهة ما تكون معيشة في صلب الزمانية .[..] إنه لم يبق سوى قليل من الوقت ، فالمسيح انما يعيش دائما ضمن اللم-يبق-سوى (im Nur-Noch) ، الذي زاده ضيقه حدة . إن الزمانية الضيقة انما هي مقومة بالنسبة إلى الدينية المسيحية : [إنها] ضرب من اللم-يبق-سوى" ؛ إنه لم يبق أي وقت للتأجيل ."

« Die Umweltlichen Bedeutsamkeiten werden durch das Gewordensein zu zeitlichen Güttern. Der Sinn der Faktizität nach dieser Richtung bestimmt sich als Zeitlichkeit. [..] Die umweltlichen und mitweltlichen Zusammenhänge machen die Faktizität mit aus ; aber sie sind zeitliche Güter, sofern sie in der Zeitlichkeit gelebt werden. [..] Es bleibt nur noch wenig Zeit, der Christ lebt ständig im Nur-Noch, das seine Bedrängnis erhöht. Die zusammengedrängte Zeitlichkeit ist konstitutiv für die christliche Religiosität : ein "Nur noch" ; es bleibt keine Zeit zum Hinausschieben. »

69 - يقول Greisch 1996،ص 139-140، موضحا دلالات "Umwelt" و " Mitwelt" و " Selbstwelt" انطلاقا من درس شتاء 1920/1919 **المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا**، حيث نشأت هذه المصطلحات:

وجه "المعرفة" التي يحتاجها المنتظر رجعة الرب ، هاهو الآن يتأول "العبادة" أمام الرب المنتظر من حيث هي وجه "التصير" الخاص بالمنتظر . ووجه الطرافة هنا هو أن التصير هو المقام الذي يحول "العبادة" اشتغالا على "خيرات" زمانية في حقيقتها . إن دلالات العالم سواء أكان عالما *محيطا أو معية أو ذاتا* انما هي بالتصير تنقلب إلى خيرات زمانية أي إلى مقامات لتقوم الحياة العيانية . ولكن ما معنى خيرات زمانية ؟ – إنها تعني ما تعنيه العبادة من حيث هي عبودية أي "عمل الإيمان" و"صبر الرجاء" (هيدغر 1920–1921،ص 96) . عمل الإيمان وصبر الرجاء هي خيرات المسيحي الأساسية التي يرقى إليها بالتصير . ولكن ما هي مدعاة هذا التصير ؟

ههنا يكشف هيدغر عن الطابع "الكيرولوجي" للتصير : إن مدعاة التصير هو "ضيق الوقت" الذي في حوزة المسيحي . إنه "لم-يبق-سوى" قليل من الوقت أمام المسيحي حتى يتهيأ للقاء ربه . وذلك أن على عليه أن يتلفت عن "العالم" إلى "الرب" مادام العالم "إلى زوال" أما الرب فهو "البقاء" . إن هيدغر إذن انما قد أجرى هنا تحويرا طريفا على المعنى التقليدي أي اليوناني لمعنى "الكيروس" : إنه لم يعد يدل على "اللحظة المناسبة" لاقتناص خيرات العالم ، وانما صار يعني أن "الزمان قصير" وأن إمكانية الفوز قد باتت ضيقة جدا من فرط الطابع الزائل للعالم[70] . هذا التحوير لمعنى الكيروس يحوله من مناسبة موضوعية إلى هيئة في السلوك ، ومن مستوى النجاح في العالم إلى مستوى الإمساك عن العالم .إن معيار الكيروس لم يعد "اللحظة المناسبة" وانما "ضيق الوقت" .أما وجه الطرافة ههنا فهو التكشيف الدقيق عن الدور الحاسم الذي أدته الزمانية في بلورة الدينية المسيحية ولكن من حيث أن هذه الدينية المسيحية انما توفر لنا نموذجا خاصا عن طبيعة الحياة العيانية.

§ 2- "التزمين الكياني" (existenzielle Zeitigung) للفلسفة: "الكيروس" أو "لحظة النقاش الأصيل" (1921/1922)

تعني لفظة "التزمين" ما شرع هيدغر في الإشارة إليه ضمن درس شتاء 1921–1922 – الذي ألقاه تحت عنوان **تأويلات فينومينولوجية لأرسطو . مدخل إلى البحث الفينومينولوجي**– بلفظة Zeitigung التي تعني عادة معنى "الإنضاج" .ونحن يمكننا أن نستفصح معنى هذه اللفظة من جهتين : أولا من جهة صلتها بالثالوث الاصطلاحي الذي كان هيدغر قد شرع في استثماره لارتسام معنى القصدية منذ درس شتاء 1919–1920 ، ونعني " معنى المرجع" (Bezugssinn) و"معنى المضمون" (Gehaltssinn) و"معنى التنفيذ" (Vollzugssinn) ،

« Ici comme dans les autres cours de cette période, Heidegger suggère de distinguer trois mondes de la vie facticielle : le "monde ambiant" (*Umwelt*), le monde-avec-autrui, c'est-à-dire le monde de la vie intersubjective (*Mitwelt*) [..] et enfin le monde du soi (*Selbstwelt*), c'est-à-dire le monde de l'ipséité qui ne doit pas être confondue avec une pure intériorité. »

70 – يقول بولس : " فأقول هذا أيها الإخوة إن الزمان قصير فبقي أن يكون الذين لهم نساء كأنهم لا نساء لهم ، والباكون كأنهم لا يبكون والفرحون كأنهم لا يفرحون والمشترون كأنهم لا يملكون ، والمستعملون هذا العالم كأنهم لا يستعملونه لأن هيئة هذا العالم في زوال ." را :" الرسالة الأولى إلى أهل كورنتس " ، مصدر مذكور الفقرات 29–31 .

بوصفها معاني مقومة للحياة العيانية[71] ، – حيث أضاف هيدغر في درس شتاء 1921–1922 معنى رابعا هو "معنى التزمين" (Zeitigungssinn)[72] ؛ وثانيا من جهة صلة هذه اللفظة بمسألة "الكيروس" التي رأينا في درس شتاء 1920–1921 شطرا منها ، والتي سيفرد لها هيدغر في درس شتاء 1921–1922 (هيدغر 19921–1922، ص137–140) تحليلا خاصا تحت عنوان صريح هو "الطابع الكيرولوجي" للزمان[73] ،– حيث يدل التزمين على الإنضاج في معنى الظفر بالكيروس الوجيه للواقعة العيانية . فنحن لا نأتي إلى الفلسفة أنى شئنا بل في كيروس يخصها [74].

إن وجه الطرافة في مصطلح "التزمين" هو أنه يستعمل بالمعنيين جميعا ،أي التزمين من حيث هو "كيفية" عيانية لكل وجود على نمط الحياة، و التزمين من حيث هو ركوب للطابع الكيرولوجي لزمان الحياة ، وذلك أن هيدغر قد جعل منه مقاما مخصوصا للاضطلاع بالشأن الفلسفي بما هو هو نفسه واقعة عيانية : إن الجديد ههنا هو الشروع الحاد في "تزمين الفلسفة" نفسها وليس أحد أغراضها ، وذلك يعني إنضاج إمكانية التفلسف بوصفها هي هي *مهمة تعريف الفلسفة* المطروحة على عصر ما . رب مهمة نحن نجد أن هيدغر قد أنجزها أساسا في القسم الثاني من هذا الدرس (هيدغر 1921–1922 ، ص 11–78) تحت عنوان جامع هو "ما هي الفلسفة ؟" . وهو يقسم مبحثه هذا إلى فصلين : أولهما يتعلق باستشكال "مهمة التعريف" استشكالا فينومينولوجيا جذريا يكشف عن زمانية التفلسف ما وراء نزاع التعريفات (نفسه ، ص 13–40) ؛ أما الثاني فيهتم بتحقيق "تملك وضعية الفهم" التي من شأنها أن تمكن من الولوج إلى "التفلسف" بوصفه "سلوكا" عيانيا في الحياة العيانية (نفسه ،ص 41–78) .

ونحن ليس مطلوبنا استقصاء هذا الموضع من الدرس في سياقه الخاص[75] ، فإن ذلك قد يزيغ بنا عن محجتنا ، بل هو أن نفحص عن *منزلة* مصطلح "التزمين" فيه، فنصف طبيعة *الوظيفة* التي أداها في بلورة تعريف الفلسفة لدى هيدغر في هذه الفترة البكر . وما يبرر مثل هذا الصنيع هو أن هيدغر نفسه لم يقصد في درس شتاء 1921–1922 تقديم "إضاءة للجانب التاريخي" من فلسفة أرسطو و انما هو يفترض رأسا أن "مباحثة الفلسفة الأرسطية " انما هي "صادرة على الأرجح من إشكالية فلسفية عينية" – تجد منوالها في الزمانية المسيحية– بل هي "جزء أساسي من

---

71 – Kisiel 1993: 122؛ Greisch 1994: 27 يقول Greisch 1996،ص 143:

« Le *Gehaltsinn* concrétisé dans un *monde de la vie*, correspond à une *idée* [..] ; le *Vollzugssinn* est placé sous le signe d'une spontanéité qui about it à une configuration créatrice (*Gestaltung*) du monde de la vie ; enfin le *Bezugssinn* semble de nouveau se caractériser par l'occultation partielle du sens auquel on n'accède qu'en le produisant ou en l'effectuant (*Volzug*), ce qui, dit Heidegger, semble caractériser les mondes esthétiques et religieux. »

72 – Kisiel 1993: 234؛ Haar 1996: 68.

73 – Haar 1996: 68،72.

74 – يقول هيدغر 19921–1922 ،ص35 : " في البحث الفلسفي ليس مهما فقط وضوح كيف يكون علينا أن نبرهن [..] بل "متى" تكون اللحظة متوفرة للنقاش الأصيل ."

« In der philosophischen Forschung ist wichtig nicht nur die Klarheit darüber , wie zu beweisen ist , [..] sondern "wann" der Augenblick da ist zur echten Diskussion . »

75 – Kisiel 1993: 238–248 ؛ Greisch 1994 : 20–23 .

هذه الإشكالية" (هيدغر 1921–1922، ص11)[76] . إن هذه الإشكالية التي يقصد إليها هيدغر هي ما يقودنا إلى الانكباب على مسألة "الـتزمين" بوصفـها الخيـط الهـادي لاستكشـاف نشـوء مسـألة *الزمانية* في نصوص هذه الحقبة . ونحن نرتسم خيطا هاديا هذا الطرح : إن زمان التعريـف هـو "تزمين المشكلية" .

1.2- بناء الإشكال

يعين هيدغر نزعتين سائدتين في طلب مهمة تعريف الفلسـفة مـاذا تكـون أو يجـب أن تكون ، الأولى نزعة علمية تنتهي إلى اعتبار "المنطق" مصدرا حاسما للتعريف ، والثانيـة تنطلـق من أن الفلسفة "أكثر من علم" وتفضي إلى أن الفلسفة لا تعرف و انما فقط "تعاش" (هيدغر 1921–1922، ص14) . ومن أجل أن مقصود هيدغر ليس التهمة و انما التأصيل ، فإنه يقر بأن كلا من النزعتين تنطويان على "قصد أصيل حول معنى الفلسفة"، يتجلى ،في الأولى، من حيث أنها "تؤكد على ضرورة توجيه مبدئي للفلسفة" ، وفي الثانية، من جهـة ما " تنبه على ضرورة تفلسف عيني فعلا" (نفسه ، ص15–16) ؛ غير أنه لم يقر بذلك إلا من أجل التنبيه للتو إلى ما في ذينك التعريفيـن من الهشاشة : فعلى الأول يعترض من جهة كونه يبقى حبيس ما يوفره "المنطق" التقليدي مـن معنى "غير نقدي" للتعريف (نفسه ،ص16) وقائما على عدم معرفة بالمعنى الأصيل للمبدأ الـذي يقوم عليه (نفسه ،ص 21) ؛ وضد الثاني يقرر أن قرار "العمل العيني" لا يملك قبلا فـهما أصيـلا لمعنى "العيني" (Konkret) مادام يأخذ مثال البحث العيني من العلوم (نفسه ،ص 28) .

إنه في سياق التكشيف عن هشاشة هذين الضربين من النهوض بمهمة تعريـف الفلسـفة انما طفق هيدغـر يسـتبصر شـيئا فشـيئا الطبيعـة الخاصـة لهـذه المهمـة وذلـك بواسـطة بحـث *فينومينولوجي*، ينبه إلى أنه يجمع بين "النقض" (Destruktion) و"الطوبيقـا" (Topik). أي بـين "فهم التعريف بحسب معنى التنفيذ و التزمين " العيانيين للفلسفة ، وبين " أخذ رأس الأمر في إخطاءات [التعريف] بحسب معناه الأصيل ووضعه في "موضعه" (Ort) الذي يخصه " (نفسه ، 31) . إن مهمـة التعريف انما هي إذن *نقض* و *طوبيقا* : أي كشف عن المعنى الأصيل لمهمة التعريف . وإرجاع للتعريفات الخاطئة إلى موضع تكونها . – ولكن ما صلة ذلك كله بمسألة التزمين ؟ – إن الصلة سابقة والخطب كبير ، وذلك أن هيدغر قد أخذ أخذا حريصا في امتشاق معنى التزمين لتخريج هذين الوجهين من البحث في مهمة التعريف جميعا ، إخراجـا هـو وجـه الطرافـة في معالجتـه للسؤال المرير "ما هي الفلسفة ؟". و نحن نفترض منذ الآن أن هيدغر قد اتبع في الحالتين خطة واحدة كان قد أشار إليها بعبارة طريفة هي "تزمـين المشـكلية" (Zeitigung der Fraglichkeit) (نفسه ،ص35) . ونحن نجد أنه قد نبه إلى هذا الخيط الهادي منذ الصفحات الأولى من الدرس حين قال :

---

[76] – قا: Dostal 1985، ص 71–72:

« The source that provided the leverage against even Aristotle was, for the early Heidegger, Christianity, especially Paul's eschatological and "kairological" notion of time with its priority of the future. »

" المشكلية و التسآل انما يشحذان السلوك إزاء التاريخ "[77] (نفسه ،ص2) .أو " [..] الفلسفة **توجد** ، وذلك يعني ، 1. تقيم في التسآل ، ودون ريب في الأساسي منه ؛ و2. في الاستجواب العيني : [أي] المباحثة . وذلك يعني : أنها على وجه الحسم تشكيل جذري وبين للوضعية الهرمينوطيقية بوصفها تزمينا للإشكالية الفلسفية ذاتها "[78] (نفسه ،ص3) .

فما الذي يمكن أن يعني هذا الضرب من تزمين المشكلية إذا استوضحناه من زاوية مهمة التعريف بصنفيها ؟

إن تزمين المشكل (Fragliches) **انما يتجلى بالنسبة إلى "نقض" التعريف الأول للفلسفة ، أي الذي يتخذ المنطق التقليدي مطية له ، في هذا القرار : ضرورة الظفر أولا وقبل كل شيء** بما يسميه هيدغر "المعنى الأصلي للتعريف" (نفسه ،ص17) . أما وجه الظفر بذلك فهو التكشيف عن "كيف" (Wie) و"ماذا " (Was) هو الموضوع المراد تعريفه (نفسه ،ص18) .والطريف هنا هو أن هيدغر يرنو إلى محو الفاصل بين *الوجود* "Sein" و *الملك* "Haben" في موضوع التعريف : إن مهمة التعريف الأصيلة انما تأخذ نقطة بدئها الدفينة في "كيفية الملك" [79] (Wie des Habens) التي عندها تنكشف "مائية الموضوع" . رب كيفية ومائية تجدان مصدرهما في "وضعية تجربة و إنية (Dasein) عيانيتين": إن التزمين يعني هنا إعادة التعريف إلى سياق " الملك الأولي" (Vorhabe) الذي يجدر بالمعرف أن ينطلق منه . وليس هذا الملك الأولي معطى بلا بنية، بل هو ليس شيئا آخر سوى ما يسميه هيدغر "مائية-كيفية-الوجود" (Was-Wie-Sein) الذي لا يؤتى إلا في تجربة *عيانية* . ومعنى "الأولية" يتجسد في كون هذا الملك الأولي العياني هو الذي تشتق منه فكرة التعريف الصورية إمكانية صدورها. فمن أجل أن الفلسفة ليست "شيئا" (Sache) و انما هي "تأويل جذري للمعرفة" ، فإن تعريفها ليس مجرد حصر لجملة من *الخصائص* الثابتة والمثبتة ، بل هو بحث في *الوضعية* الأصلية التي يتولد عنها ذلك التأويل [80]. هذه الوضعية الأصلية التي تأخذ عندها الفلسفة مولدها هي ضرب من "الملك المبدئي" (prinzipielles Haben) الذي لا يمكن استبصاره من جهة المنطق التقليدي . رب مطلب لا يدرك إلا عندما يصبح التعريف "مشيرا" (anzeigend) على نحو "صوري"(formal) إلى "ما به المتعلق" (worauf es ankommt) (نفسه

---

[77] – را هيدغر1921-1922 ،ص2 :

« Fraglichkeit und Fragen schärft das Verhalten zur Geschichte .. »

[78] – را هيدغر1921-1922 ،ص 3 :

« [..] Philosophie *ist* , und das heiβt , 1. im Fragen , und zwar im grundsätzlichen , steht ; 2. im konkreten Antwortsuchen : Forschung . D. h. entscheidend ist radikale und klare Ausbildung der hermeneutischen Situation als Zeitigung der philosophischen Problematik selbst . »

[79] –يقول كيسيال 1993،ص233-234 :

« Having here is assumption of the conditions that structure the decision to philosophize : having the situation of understanding and the passion for questioning , to begin with . »

[80] – يقول كيسيال 1993،ص234 :

« In the radical definition that befits philosophy , the situation itself is in fact the "object" of the definition . »

،ص19) : إن التعريف "مشير" أساسا لأنه لا يأخذ الفلسفة بوصفها "موضوعة " (Thema) ما ، و انما هو يتعقب معنى التوجه الذي يحركها (نفسه ،32) ؛ وهو "صوري" لأنه هو ما يعطي "طابع التهيؤ" الذي على منواله يمكن تنفيذ التزمين الخاص بالإنجاز الأصلي للمشار إليه (نفسه ،ص33) .

ما هو *التعريف* ؟ -إنه *تزمين كياني* [81] : هذا يعني أنه ركوب للصعوبة الأصلية للسؤال "ما هي الفلسفة ؟" ، ليس ركوبا *منطقيا* وانما *عيانيا* . إن التجربة العيانية، أي الكيان (Existenz)، انما هي، وليس مقولات المنطق التقليدي ، حقيقة بأن تكون مصدر معنى الفلسفة .و التزمين ههنا هو محاولة إقامة اقتران أصيل بين حركة الحياة العيانية وحركة الإشكالية الفلسفية . ولكن كيف ؟ – إن فهم الكيان يقوم على الإشارة الصورية إلى الأمر الحاسم فيه والتوجه نحوه . أما التزمين فهو محاولة استشكال العنصر "الأولي" أو "السابق" (Vor-) في هذا الكيان، وهو ما يسكت عنه التعريف التقليدي . ليس هذا العنصر السابق سوى التجربة العيانية الأساسية التي توفرها الحياة في عصر ما . "كيف نعرف" الفلسفة سؤال يجب أن يكون مستقى من "كيف نلج" إلى ما هو عياني .إننا لن نعين عينيا إلا ما نكتشف عيانيا . ولكن أنى للمنطق بمعناه السائد أن ينهض بهكذا تعريف ؟ – إنه من أجل ذلك لا يتردد هيدغر في أن يقر صراحة بأن هذا الضرب الجذري من التعريف انما "يستوجب إشكالية جذرية في المنطق" (نفسه ،ص21) تحرر الفلسفة من هيمنة المنطق التقليدي .

إن علينا الآن أن نفحص عن وجه احتمال التعريف الثاني للفلسفة، أي ذلك الذي يعرفها بواسطة "المعيش" . لمعنى التزمين . نحن نجد أن نقض هيدغر للتعريف السائد للفلسفة بالمعيش قد قام على نقل المعيش من مستوى "الملك غير الأصيل" (uneigentliches Haben) إلى مستوى "الملك الأصيل" (eigentliches Haben) (نفسه ، ص34) ، وذلك بواسطة استشكال

---

[81] -را هيدغر1921-1922 ،ص20 : " إن التعريف الفينومينولوجي انما هو هذا الضرب المخصوص من التزمين الكياني (existenzieller Zeitigung) ؛ ففيه يكون تنفيذ الفهم بالمعنى الحاسم بحيث يتم إنجازه "عودا على بدء" ، انطلاقا من التجربة الأساسية للطريقة التي بها يكون مشارا إليه ، وذلك يعني على الحقيقة على نحو بحيث أنه الآن ولأول مرة قد صار بينا القول بأن المهمة (بحث المقولات) ، فكرة الوضعية والمدرك الأولي (Vorgiff) ، انما هي مثلة بوصفها إشكالية وأن **التجربة الأساسية الكيانية** يمكن أن تؤخذ عينيا في الاعتبار بوصفها الأمر الحاسم عيانيا . [..] إن فكرة التعيين ، منطق إدراك الموضوع ، تصورية الموضوع ضمن التعينية التعريفية في كل مرة ، انما ينبغي أن تكون مستمدة من **الطريقة التي بها يكون الموضوع مولوجا إليه على نحو أصلي** ."

« Die phänomenologische Definition ist eine solche spezifisch existenzieller Zeitigung ; bei ihr ist in entscheidendem Sinne der Verstehensvollzug so , daβ aus der Grunderfahrung der Weg , wie er angezeigt ist , "zurück" gemacht wird , d.h. eigentlich so , daβ nunmehr erst die Ansprechung explizit wird , daβ die Aufgabe (Kategorienforschung) , die Situations- und Vorgriffsidee , als Problematik eingestellt ist und *existenzielle Grunderfahrung* als das faktisch Enscheidende konkret in die Bekümmerung genommen werden kann .[..] Die Idee des Bestimmens , die Logik des Gegenstanderfassens , die Begrifflichkeit des Gegenstandes in der jeweiligen definitorischen Bestimmtheit , muβ geschöpft sein aus der Weise , *wie der Gegenstand ursprünglich zugänglich wird* . »

طريف لمعنى "العيني" (Konkret) يكف عن " جعله موضوعة" (Thema) تؤخذ مأخذ موضوعات العلوم على نحو "غير نقدي" (نفسه ،ص30) ويشرع في استبصاره بوصفه " مشكلية" (Fraglichkeit)[82] تفرض على المتفلسف كيفية وجود ومائية وجود خاصة (نفسه ،ص35) . إن من يفهم العيني على منوال العلوم، أي يستمده من مجرد الموضوع انما هو يظل في "عماية عن المبدئي" (Blindheit für das Prinzipielle) (نفسه ،ص30) فيه ، والحال أن "العيني انما ينبغي أن يتملك بوصفه ما من أجله "يوجد" المبدأ " (نفسه،ص31) ، وذلك أن التعريف انما يكون تعريفا مبدئيا أو لا يكون ، ونعني بذلك أنه تعريف يكون من نفسه أن يعطي الموضوع المعرف ذاته بوصفه المبدأ ، إذ ليس المبدأ سوى كيف يوجد (Wiesein) ولم يوجد (Wofür) الموضوع (نفسه ،ص23) .

ولكن ما هي منزلة التزمين من *نقض* التعريف السائد للفلسفة بدعوى "العمل العيني" ؟ – إن هيدغر يقحم معنى التزمين في المستويات الأساسية التي خرج بها مناقشته لدعوى العيني هذه ، ونعني مستويات *تزمين فهم التعريف* و *تزمين الملك الأصيل* له و *تزمين المشكلية* التي يتقوم بها . ونحن نعرض هذه المواضع تباعا .

2.2 -تزمين فهم التعريف :

إن قصد هيدغر[83] هو إخراج دعوى العينية من مستوى الموضوعة (Thema) المشتغل عليها إلى صلب الفلسفة نفسها : فعينية الفلسفة إذا لم تكن حاجة أصلية في الفلسفة من ذات نفسها فهي دعوى هشة لا تستقيم . وذلك أن "البداهة" التي يشترطها دعاة العمل العيني إذا كانت موضوعاتية فقط، فهي بداهة غير أصيلة ولا أصلية ؛ ولكن هل تحتاج الفلسفة إلى البداهة ؟ أليست تشتق إمكانها الخاص من "اللابداهة" (Evidenzlosigkeit) و "المشكلية" (Fraglichkeit) ؟ (نفسه، 34) – إن العينية ليست عينية الموضوعة التي تشتغل عليها الفلسفة وانما عينية الإشكال الفلسفي بما هو واقعة بكر ما تلبث أن تفرض على طالبها وضعية لابد من احتمالها من الجهة التي من شأنها . إن هيدغر يقرن قرنا حميما بين "ما يتوقف عليه " (mitankommt) شيء كالفلسفة، أي ما لا تأتي الفلسفة إلى نفسها إلا منه ، وبين "مبدئية" التعريف المراد لها، أي نمط "وجود-المبدأ" (Prinzipsein) من حيث هو كيف-يوجد ولم-يوجد الشيء الفلسفي بما هو ما هو (نفسه ،ص23). العيني ليس الموضوعاتي بل المبدئي ، وما هو مبدئي في واقعة الفلسفة هو قبلا ما هو إشكالي فيها .من أجل ذلك لا يمكن أن يتم فهم تعريف الفلسفة ، أي فهم هذا

---

[82] – Haar 1996: 73.

[83] – ر: هيدغر 1921–1922 ،ص31 : " إنه إذا كانت الفلسفة شيئا ، فيه يتوقف الأمر بوجه ما على العينية (die Konkretion) توقفا حاسما ، فإن تعريفها المبدئي ينبغي أن يكون على نحو بحيث أنه في ذات نفسه ينطوي عند نفسه على إحالة على العينية ، وعلى الحقيقة على نحو بحيث أن **فهم التعريف** انما **يتم** بحسب معنى التنفيذ والتزمين الذي يخصه **في صلب العينية** ."

« Wenn Philosophie etwas ist , wobei es auf die Konkretion irgendwie entscheidend mitankommt , dann muß ihre prinzipielle Definition eine solche sein , daß sie in sich selbst die Verweisung auf die Konkretion bei sich trägt , so zwar , daß das *Verstehen der Definition* nach seinem eigenen Vollzugs- und Zeitungssinn *in die Konkretion führt* . »

الشيء الذي يتمرد على موضوعاتيته وينقلب إلى وضعية أو واقعة ، إلا بواسطة احتمال حاد لذلك الضرب من العينية التي تتقوم من المبدئي والإشكالي على نحو أصلي . هذا النحو من الاحتمال هو ما يشير إليه هيدغر بمعنى "التنفيذ" (Vollzug) : إننا لا نعرف الفلسفة كحد منطقي تقليدي وانما "تنفذ" وضعية عيانية، بها نبلغ إلى كيفية ومائية وجود مخصوصة ؛ رب تنفيذ لابد له من التقوم بإيقاع الحياة نفسها . هذا التقوم بإيقاع الحياة العيانية نفسها هو *التزمين* . إن شرط تعريف الفلسفة انما يبدأ أولا بتزمين الفهم الذي نبنيه عن ذلك التعريف ، وذلك بالظفر بوجه العينية الذي من شأنها كواقعة حياتية *عيانية* وليس كمشكل *منطقي* .

3.2 - تزمين الملك الأصيل :

إنه لئن كان هيدغر [84] لا يزعم أن الفلسفة لا موضوع لها فهو لا يقبل بأن يكون هذا الموضوع من جنس موضوعات العلوم الموضوعية أي قائما مستقلا عن إمكانية معرفته ؛ إن موضوع الفلسفة موجود بعد "هنا" أي حاضر عند المتفلسف من حيث هو يحيى ، مادامت الفلسفة ليست سوى "معرفة تاريخية بالحياة العيانية" (نفسه ،ص2) . وهو ليس فقط حاضرا لديه بل هو يتوفر بعد على نمط وجود-المبدأ الذي من شأنه . ولكن ما الذي يمنع المتفلسف من إتيانه ؟ - إن ما يمنعه هو نمط وجوده من حيث هو يحيى دوما في نطاق "ملك غير أصيل" لعالم-الذات الذي يخصه . إن الوضع الابتدائي للذي يحيى هو الوضع غير الأصيل للحياة التي هي غافلة عن نمط عيانيتها غفولا قاهرا . وهكذا فإن مهمة تعريف الفلسفة لابد وأن تنهض بعملية تحرر من نمط الملك غير الأصيل للحياة ، وذلك بالانخراط في ما يسميه هيدغر "تزمين الملك الأصيل" (Zeitigung des eigentlichen Habens)، وهو مشكل وجه الطرافة فيه أنه صياغة بدائية من "مسألة الوجود" (Seinsfrage) اللاحقة[85]. فما معنى ذلك ؟ - إن *التزمين* هو ما يحقق الانتقال من مستوى الملك غير الأصيل إلى مستوى الملك الأصيل ، وذلك بإخراج الموضوع المراد تعريفه أي الفلسفة من خانة الملك غير الأصيل أي التي تتوفر على الفلسفة كموضوعة خارجية معطاة ، إلى خانة الملك الأصيل أي النهوض بالفلسفة كنمط مخصوص تماما من الوجود : إن التزمين هو الكف عن أخذ الفلسفة بوصفها **موضوعة** للتعريف والانخراط في احتمالها بوصفها ضربا من

---

[84] - را : هيدغر 1921-1922 ،ص34 : " إن الموضوع نفسه ، المتعين في كيفية وجود-المبدأ ، انما هو هنا (da) على نحو غير أصيل ، "مشارا إليه صوريا" ؛ إن المرء يحيى في ملك غير أصيل يأخذ وجهة تنفيذه المخصوصة من تزمين الملك الأصيل ، ملك هو متعين رأسا بواسطة أخذ الوجهة هذه بوصفه ملكا أصيلا . إن الملك الأصيل عند عديد الموضوعات انما هو بمعنى جذري وجود ما ، نعني الوجود المخصوص الذي من شأن التنفيذي في كل وقت (je)، من شأن التزمين من أجل الكيان ."

"Der Gegenstand selbst , im Wie des Prinzipseins bestimmt , ist uneigentlich da , "formal angezeigt" ; man lebt im uneigentlichen Haben , das seine spezifische Vollzugsrichtung auf die Zeitung des eigentlichen Habens nimmt , ein Haben , das durch diese Richtungnahme gerade als eigentliches bestimmt ist . Das eigentliche Haben ist bei manchen Gegenständen in einem radikalen Sinn ein Sein , d.h. das spezifische Sein des je Vollzugshaften , der Zeitigung für die Existenz . »

[85] - يقول Haar 1996،ص 73:

« L'émergence au premier plan des analyses sur la temporalisation du vivre fait apparaître corrélativement la *Seinsfrage* : celle-ci commence ainsi, dès ce Semèstre [d'hiver 1921/22], d'être expressément posée. »

الوجود الخاص . إن الملك الأصيل ليس مجرد امتلاك لما يكتسب من الأشياء ، بل هو وجود . *الملك* (Haben) *وجود* (Sein) متى أبصرنا بعينية المبدئي الذي فيه . إن التزمين هو إخراج الفلسفة من حيز *الملك* إلى نطاق *الوجود* . وليس معنى الكيان (Existenz) غير طريقة احتمال التزمين الذي يخرج الوجود من الملك . إن الحياة العيانية هي تنفيذ يأتي في كل وقت إلى عينيته بواسطة التزمين ، تزمين الملك ليصير وجودا أي وضعية مخصوصة للفهم .

4.2 - تزمين المشكلية :

نلاحظ أن هيدغر [86] يدعونا إلى التساؤلين التاليين: أولا بأي معنى لا يكون *البدء* في الفلسفة إلا إشكاليا ؟ وثانيا كيف يظهر الطابع *الكيرولوجي* لهذا البدء ؟

---

[86] - را : هيدغر 1921-1922 ،ص35 : " إن الأساس الأصيل للفلسفة انما هو الإدراك الكياني الجذري **والتزمين للمشكلية** (Fraglichkeit) ؛ أن نضع أنفسنا والحياة والتنفيذات الحاسمة ضمن المشكلية هو الإدراك الأساسي لكل بل لأشد الإيضاح جذرية . إن ريبية مفهومة هكذا فهم لهي البدء ومن حيث هي بدء أصيل هي نهاية الفلسفة أيضا .[..] إن المهم في البحث الفلسفي ليس فقط وضوح كيف يكون علينا أن نبرهن ، وأي قابلية للبرهنة تعترضنا ، وانما "متى" تكون اللحظة متوفرة للنقاش الأصيل . إن هذا يمكن أن يقدم عليه ، متى فهم المرء ماذا يعني التعريف ، أي متى تم تنفيذ الولوج إلى **وضعية-البداهة** الأصلية . [..] إنه ، من حيث هو وضعية الولوج الأصلي إلى ما-[و]كيف-يكون-وجود الفلسفة ، هو وضعية القرار الأصلي لتنفيذ التفلسف (الكيان) .

[..] إن على المرء أن يبصر بالصعوبات ؛ هذا التكشيف وحده هو الذي يفتح الأفق الذي من شأن الحياة العيانية . إنه فقط من حيث أنني أتملك لنفسي هذا الملك المهيكل هكذا الذي من شأن القرار ، من حيث أنني أصير مبصرا فيه ومنه بخاصة ، انما يكمن فيه الحافز الأساسي لتزمين التفلسف .[..] منغمسين في الأشكلة (Fragwürdigkeit) وأنتم لها متبصرون ، ذلك يعني أن تدركوا الفلسفة إدراكا أصيلا . إن الأرضية الصلبة (أرضية [تعني هنا] شيئا يزمن نفسه دوما بادئ ذي بدء ، كما التملك) لتكمن في إدراك المشكلية ، وذلك يعني في **التزمين الجذري للتسآل** . "الإدراك" (Ergrifen) انما هو الانشعال : أن نحتمل أنفسنا بشكل عيني إلى مهمة البحث الصريحة وبشكل جذري إلى صلب القرار ."

« Das eigentliche Fundament der Philosophie ist das radikale existenzielle Ergreifen und die *Zeitigung der Fraglichkeit* ; sich und das Leben und die entscheidenden Vollzüge in die Fraglichkeit zu stellen ist der Grundergriff aller und der radikalsten Erhellung . Der so verstandene Skeptizismus ist Anfang , und er ist als echter Anfang auch das Ende der Philosophie . [..] In der philosophischen Forschung ist wichtig nicht nur die Klarheit darüber , wie zu beweisen ist , welche Beweisbarkeit vorliegt , sondern "wann" der Angenblick da ist zur echten Diskussion . Das kann erst gewagt werden , wenn man verstanden hat , was die Definition sagt , d. h. wenn der Zugang zur ursprünglichen *Evidenzsituation* vollzogen ist . [..] Sie ist als Situation des ursprünglichen Zugangs zum eigentlichen Was-Wie-Sein der Philosophie die Situation der Urentscheidung der Vollzüge des Philosophierens (Existenz) .

[..] Man muβ gerade die Schwierigkeiten sehen ; diese Erhellung erschlieβt erst den eigentlichen Horizont auf faktisches Leben . Nur darin , daβ ich mir dieses so strukturierte Haben der Entscheidung aneigne, daβ es so ist , daβ ich gerade in ihm und aus ihm sehend werde , liegt in ihr die Grundmotivation der Zeitigung des Philosophierens . [..] In die absolute Fragwürdigkeit hineingestoβen und sie sehend haben , daβ heiβt Philosophie eigentlich ergreifen . Der feste Boden (Boden etwas , was sich immer erst zeitigt , so wie die Aneignung) liegt im Ergreifen der Fragwürdigkeit , d. h. in der radikalen

إن الربط بين التعريف والبدء ههنا هو ربط طريف لابد من استفهامه . فإن قصد هيدغر هو الكف عن اعتبار التعريف مطلبا اصطلاحيا ، وتحويله إلى مشكلية .و المشكلية لا تعني ههنا صعوبة ناتجة عن فهم عـامي أو أولي لمفـهوم غـير تـام التحديـد أو مسـاء اسـتعماله ، بـل هـي "وضعية" (Situation) عيانية لمن يزمع على التفلسف . المشكلية هي الطبيعة الخاصة لكـل بـدء فلسفي . إن ما نسميه تعريفا لعبارة الفلسـفة ليـس سـوى الانخـراط المتوعـر في احتمـال وضعيـة عيانية يبدو أن المشكلية هي حميتها الخاصة . إن الأسـاس، أي مـا بـه تكـون الفلسـفة قائمـة بنفسها، لا يكون أصيلا، أي متقوما بما هـو حاسـم فيـها ،إلا بقـدر مـا يحـول مهمـة تعريـف الفلسفة إلى "إدراك كياني جذري" وإلى **تزمين إشكالي** ، أي إلى احتمال زماني لصعوبة الفلسفة احتمالا تكون وسيلة تنفيذه هي الكيان الخاص نفسه . نحن لن نتفلسف، أي نحـن لـن نزمـن الصعوبة الأصلية التي تتولد عنها إمكانية الفلسفة ،إلا بقدر ما نفلـح في أن نكـون مـا هـي أي زمانها الخاص كيانا عيانيا . لا تعريف للفلسفة إذن إلا بـتزمين الإشـكال الـذي تنبجـس عنـه كيانيا .إن تحويل التعريف إلى إدراك كياني وإلى تزمين إشكالي هو وحده الذي يعطي للمشكلية دلالتها الخاصة : إنه عندما يتحـول التعريـف مـن تدبـير للمصطلـح إلى تدبـير للكيـان تتصـير المشكلية من صعوبة تقنية إلى ريبية أساسية .إن البدء الفلسـفي انمـا هـو اضطـلاع زمـاني حـاد بالمشكلية بوصفها ريبية أساسية تنطوي في نفس الوقت علـى بدايـة الفلسـفة ونهايتـها انطـواء أصليا . إنه ليس ههنا منطقة وسطى بين زمان الصعوبة وزمان البـدء . ولذلـك لا يبـدأ حقـا في التفلسف إلا من أفلح في تزمين المشكلية التي تحف بالإمكانية البكر للفلسـفة أي مـن أفلـح في اعتناق تلك الريبية الأساسية كوضعية كيان وليس كعقبة كأداء في طريقه إلى نفسه .المشكلية البكر للتفلسف هي إذن باب الولوج إلى الحياة العيانية نفسـها : ليست الفلسـفة فلسـفة الحيـاة مـن أجل أنها تتخذ من المعيش موضوعة لهـا و انمـا مـن أجـل أنـها تتقـوم أولا مـن معانـاة حـادة للمشكلية كمدخل لا محيد عنه إلى الحياة العيانية .

إن حرص هيدغر [87] على استجلاء الطرافـة الخاصـة للمشـكل الـذي يعـترض تعريـف الفلسفة في بداءته لم يكن ناجما عن تصد منهجي تقليدي للصعوبة التي تكتنف الألفاظ عادة قبل تعريفها ، بل كان يصدر عن اضطلاع حاد بالعيانية الأصلية التي تحف بإمكانية التفلسف بمـا هي تجربة كيانية قبل أن تكون مطلبا منهجيا . وأول عنصر عياني على الإطلاق في الفلسفة هـو طابعها الإشكالي . لذلك اتخذ منه هيدغر مدخلا ملكيا نحو إجلاء عيانيتها . لا ينتج التفلسـف

Zeitigung des Fragens . "Ergreifen" ist Bekümmerung : sich konkret in der expliziten Forschungsaufgabe radikal in die Entscheidung bringen .»

[87] – را : هيدغر 1921–1922 ،ص152 : " إنه انما بهذه **المشكلية** يبلغ **التأويل الفلسفي للعيانيـة** مبلغ الجد ، وبلا ريب ليس على نحو بحيث يظن الآن من جهته أن عليه العثور على قرار أبدي مطلق ، وانمـا على نحو بحيث أنه يزمن ويحفظ المشكلية عينيا وضمن الاتجاهات المتاحة عينيا وحسب ، ولكن من جهة مـا يحتمل رأسا تنفيذ الولوج إلى الحياة العيانية في حيويتها ."

« Mit dieser *Fraglichkeit* macht die *philosophische Interpretation der Faktizität* Ernst ,und zwar nicht so , daβ sie vermeinte , nun ihrerseits eine absolute ewige Entscheidung zu finden , sondern so , daβ sie lediglich konkret und in konkret verfügbaren Direktionen die Fraglichkeit zeitigt und behält , und damit aber gerade den Vollzug des Zugangs zu faktischem Leben in der Lebendigkeit hält . »

عن قرار يتخذ أبدا ومطلقا للدخول في نطاق الفلسفة بل هو يتولد عن انخراط سابق في تعقب الصعوبة الأصلية التي تمنع سلفا من ذلك الدخول . إن تزمين المشكلية التي تحف بإمكانية التفلسف على نحو أصلي هو باب النهوض بتأويل أصيل للعيانية .

وهذا التزمين هو حسب هيدغر مفعول معقد للطابع **الكيرولوجي** لزمان التفلسف : فنحن لن نبدأ في التفلسف متى شئنا بل *متى تكون اللحظة متاحة عيانيا للنقاش الأصيل* . ولكن متى ذلك ؟ – يؤكد هيدغر أن هذا "المتى" يتاح عندما يتم الولوج إلى "وضعية-البداهة" الأصلية أي متى فهمنا المعنى الوجيه للتعريف . نحن رأينا من قبل أن شرط الفلسفة ليس البداهة وانما اللابداهة (نفسه ،ص34) . اللابداهة ، أي المشكلية هي الوضعية المتوحشة الأصلية التي تنطلق منها كل إمكانية تفلسف أصيلة . إن "وضعية-البداهة" لا تعني إذن أكثر من العشرة الحادة لوضعية اللابداهة بوصفها هي الوجه الوحيد الممكن لمعنى البداهة عند من يتفلسف . وذلك أن الانطلاق من اللابداهة أو المشكلية أو الريبية كوضعية أصلية للتفلسف ليس أمرا مطلوبا لنفسه ، وانما من أجل الانتصار على تراث البداهة التقليدي وعلى اطمئنانه الكسول إلى التعريفات و البداهات التي تنقلب للتو إلى عقبات قاهرة أمام التفكير الأصيل.إن لحظة النقاش الأصيل لا تستمد إمكانها من *البداهة* بالمعنى التقليدي أي من التعريف *المنطقي* و انما من وضعية هي التي **تزمن** النقاش أي تحول طابع اللابداهة الأصلي إلى بدء حاسم للتفلسف .– والزمان غير مأخوذ هنا كإطار أو بعد للترتيب وانما بوصفه "كيفية الحركية" (Wie der Bewegtheit) التي بها تتقوم الحياة (نفسه ،ص139) . إن الزمان هو حركة حدوث الحياة ؛ بيد أن هذا الحدوث ليس "موضوعيا" بل هو يتهيكل سلفا بواسطة "كيفية تنفيذ العناية (Sorgenvollzug) " بالحياة العيانية التي تخصنا (نفسه ،ص137) .

خاتمة

إن هيدغر [88] يفترض أن لحظة النقاش الأصيل مستمدة إذن من الطابع الكيرولوجي للحياة العيانية نفسه ، وذلك من أجل أن التفلسف غير مأخوذ هنا أخذا تقنيا و انما بوصفه ممارسة "تأويلية" (نفسه ،ص86) ، هي ضرب من العناية (Sorgen) الأصلية بالحياة من حيث هي تجربة عيانية : إن العالم لا يعاش إلا بقدر ما يعني ؛ وهو لا يعني إلا بقدر ما يعنى به . رب عناية تقترن بالتزمين اقترانا حميما ، وذلك أن التفلسف الذي هو معني ليس "تفكرا" بالمعنى الكلاسيكي (نفسه ،ص95) وانما هو "سلوك" أي وجود الوجود (Seinssein) على نحو

---

[88] – را : هيدغر 1921–1922،ص 137 : " وإذا كان ذلك كذلك فإن لكل طريقة حدوث **طابعها الكيرولوجي** (العياني) المعين (χαιρος – زمان) ، علاقتها المعينة بالزمان ، أي بزمانها ، الذي يكمن في سياق تنفيذ العيانية . إن الكيرولوجي انما يتضمن تعينات مقولية ، تتعلق بعلاقات الزمان (الصورية) في العياني ومن أجله ."

« Als solches hat nun jede Vorkommensweise ihren bestimmten (faktischen) *kairologischen Charakter* (χαιρος - Zeit) , ihre bestimmte Beziehung zur Zeit ,d.h. zu *ihrer* Zeit , die im Sinne des Vollzugszusammenhangs der Faktizität liegt . Das Kairologische also umschließt kategoriale Bestimmungen , betreffend die (formalen) Zeitbeziehungen in und für das Faktische . »

عياني ، وذلك يعني بخاصة ضمن "إشكالية عينية" (نفسه ،ص61) .إن الفلسفة لا تعني بذلك سوى أن نتفلسف! (نفسه ،ص43) .

– إن علينا أن نسأل الآن: ماذا تبقى من "نموذجية" التجربة المسيحية في طريقة تفكير هيدغر؟ فقد يبدو أن هيدغر لم يسع ضمن درس *فينومينولوجيا الدين* لاستكشاف "البراديغم التاريخي للمسيحية" إلا من أجل أن "يحرر" الفينومينولوجيا نفسها منه ! ؟[89]

[89] – يقول Greisch 1996،ص 141:

« En parlant du "Royomme de Dieu en nous" le christianisme primitif a crée le paradigme historique le plus influent pour penser le monde du soi. Mais c'est aussi pour cette raison que Heidegger [cours du semestre d'hiver 1919/20]] affirme que c'est un paradigme dont la phénoménologie devra s'affranchir radicalément (p. 61). »

الفصل الثاني

اكتشاف "اليومية"
أو الانزياح من سؤال "ما هو الزمان؟"
إلى سؤال " من هو الزمان؟" (1924/1921)

" إن ''اليوم'' ، طبقا لطابعه الانطولوجي، من حيث هو كيفية العيانية (الكيان)، انما يمكن أن يعين على نحو تام، حين تصبح الظاهرة الأساسية للعيانية منظورة على نحو صريح: '' **الزمانية**'' (ليس مقولة، بل [مقام] كيانوي).

أما الآن فإنه قد تعين انطلاقا مما تقدم حول هذا الأمر : أن للدازين **عموميته ورؤيته** . إن الدازين يتحرك ([وتلك] ظاهرة أساسية) ضمن ضرب معين من الكلام عن نفسه ، [هو] **القيل والقال** (*das Gerede*) . هذا الكلام "عن" نفسه انما هو الطريقة العمومية-الوسطية ، التي ضمنها يأخذ الدازين نفسه ويحفظ نفسه . [..] إن هذا القيل والقال هو بذلك الكيفية التي بها تكون تحت تصرف الدازين ذاته **تفسيرية** معينة عن ذاته ."

هيدغر 1923 ،ص31-32

" انما نحن نريد أن نعاود السؤال عماذا يكون الزمان زمانيا . إن الزمان هو كيفية . فإذا سئل عن الزمان ماذا يكون ، فلا ينبغي على المرء أن يتعلق من غير روية بجواب ما (أن كذا أو كذا هو الزمان) ، جواب ليس له أن يقول أبدا إلا ماذا ما . فإذا نحن لا نرى إلى الجواب ، بل نعاود السؤال . فماذا يحدث للسؤال ؟ إنه قد تحول . ما هو الزمان ؟ قد أصبح : من هو الزمان ؟ وبصيغة أقرب : هل نحن أنفسنا الزمان ؟ أو بصيغة أقرب أكثر : هل أنا زماني ؟ [..] هكذا يكون الدازين موجودا-سؤولا ."

هيدغر1924،ص27؛ت.ف.ص52

تقديم

إن علينا أن نبين الآن طبيعة الخطوة التي قطعها هيدغر ، تواليا ، في درس صيف 1923 الذي ألقاه بعنوان **الأنطولوجيا .هرمينوطيقا العيانية** (Ontologie. Hermeneutik der Faktizität)[1] ،ثم في محاضرة 1924 بعنوان **مفهوم الزمان** (Der Begriff der Zeit)[2]، وذلك بالنظر إلى الغرض الذي يهمنا، أي *تكون مسألة الزمانية* لدى هيدغر .

فيما يتعلق بدرس صيف 1923، يبدو أن ما أنجز فيه قد تمثل أساسا في استكشاف أولي جد طريف للمسألة التي سينذر لها هيدغر الفصل الرابع من قسم "الدازين والزمانية" من كتاب 1927 ، ونعني مسألة "اليومية" (Alltäglichkeit) .إن درس صيف 1923 انما حقق مكسبا *هرمينوطيقيا* بالغ الخطورة هو الفلاح لأول مرة في استثمار حاسم لمسألة الزمانية في بلورة تأويل أصيل **للفهم اليومي** للدازين ، وذلك في صلب درس عنوانه "الانطولوجيا" ، وهو ما يعني للتو نحوا من الشروع في إرساء اقتران *فينومينولوجي* أساسي بين *فهم* الزمان و *معنى* الوجود على نحو غير مسبوق[3] .

إن ذلك هو ما أعطت عنه محاضرة 1924 بعنوان **مفهوم الزمان** صيغة برنامجية حاسمة. ههنا رسم هيدغر جملة ملامح الانزياح من *براديغم الوعي* الديكارتي إلى استشكال لمعنى "الهو" (das Selbst) على نحو طريف ، انطوى في جوهره على انزياح غير مسبوق من السؤال *الطبيعي* " ما هو الزمان؟" (أرسطو) إلى السؤال *الفينومينولوجي* " من هو الزمان؟" (أغسطين).

ومن حيث أن اكتشاف "اليومية" هو بوجه ما الحدث الحاسم الذي أدى إلى بلورة إشكالية الهو في القسم المنشور من **الوجود و الزمان**،ذلك " الكتاب الذي أعاد لليومية أهليتها الانطولوجية"[4] ، فإن السؤال الهادي هنا هو: أي دور أداه اكتشاف مسألة "اليومية" في بلورة المنعرج "الهرمينوطيقي" لدى هيدغر الأول ؟ – إن الأمر يتعلق بالبحث في ملامح مهمة طريفة قد يمكن أن نشير إليها بعبارة "نقد العقل اليومي" . رب مهمة يبدو أن هيدغر لم ينجح في بلورة بناها العامة ضمن درس صيف 1923 إلا بقدر ما وقف بحدة خاصة على عدم كفاية مفهوم الزمانية الذي يتوفر عليه إلى ذلك التاريخ. وإن إيضاح الدلالة الأصيلة لمفهوم الزمان هو الذي نذر له محاضرة جويلية 1924، حيث توفر هيدغر لأول مرة على الاصطلاح اللازم لتخريج مسألة

---

[1] – لم ينشر هذا الدرس إلا سنة 1988.

[2] – يبدو أن هذه المحاضرة قد ظلت غير منشورة إلى وقت قريب حيث ظهرت في ترجمة فرنسية سنة 1983 ثم في نصها الأصلي سنة 1989.

[3] – يقول Pöggeler 1989،ص10 [التشديد من عندنا]:" من طريق هذه الدوافع أتى هيدغر سنة 1923/1922 إلى **فينومينولوجيا هرمينوطيقية، هي في ماهيتها تأويل زمني.**"

« Von diesen Motiven her kommt Heidegger 1922/23 zu einer *hermeneutischen Phänomenologie,* die wesentlich *temporale Interpretation* ist. »

[4] – Brisart 1988: 33 و ما بعدها، ولكن مع تنبيه هذا الباحث إلى أن الأمر لا يتعلق بانتصار (امبريقي أو ريبي) لليومي بمعناه "العامي"، إذ أن مسألة الوجود (التي ستظهر بعد 1924) ليست ممكنة من غير قطع مع اليومي في معناه العامي أو الأنطي.

الاقتران الداخلي بين *فهم الأنا* موجود لوجوده و *معنى الزمان* الذي يتقوّم به، وذلك تحديدا على أساس مسألة "اليومية"[5].

بذلك قد تكون مطالب هذا الفصل مرتسمة كالتالي:

1- بأيّ وجه يمكننا أن نفهم "هرمينوطيقا العيانية" بوصفها اكتشافا لقارة "العقل اليومي" ؟ (1923)

3- بأيّ معنى تنطوي محاضرة 1924 **مفهوم الزمان** على برنامج انزياح طريف من السؤال " ما هو الزمان؟" إلى السؤال " من هو الزمان؟" ؟

*****

§ 1- "هرمينوطيقا العيانية" أو في طوبيقا "العقل اليومي" (1923)

إن مصطلح "اليومية" (die Alltäglichkeit)[6]، لئن كان قد وصف منذ الحصة الأولى من درس شتاء 1919–1920 بأنه يشير إلى " الوجود السطحي للنبرة غير المنبرة للحياة"، فإنه لم يأخذ معناه *الزماني* الصريح إلا في درس صيف 1923 [7].

ومن حيث أن البحث في سياق تكون مصطلح اليومية يستدعي استكشافا سابقا لخطة درس صيف 1923 [8] فنحن ننهض بذلك كما يلي : إن هذا الدرس يتكون من قسمين ، لكل

---

[5] – في دراسة بعنوان **ابيستيمولوجيا كيانوية**. *نقد هيدغري للمشروع الديكارتي* (*Existential Epistemology*. A Heideggerian Critique of the Cartesian Project) صدرت سنة 1986، حاول جون ريتشاردسن (John Richardson) أن ينهض بـ"إجابة هيدغرية" عن السؤال المركزي للابستيمولوجيا :" هل يمكننا أن نعرف وجود الموضوعات الفيزيائية؟" (1986 :1)، بحيث يقرأ كتاب **الوجود و الزمان** بوصفه ينطوي على إجابة معينة عن المشكل الابيستيمولوجي بعامة، وذلك رغم أسلوبه غير التحليلي (ص2). – إن ما يجدر بنا أن نحتفظ به من هذه المحاولة ليس جرأتها على التنبيه على وجوه من التواشج بين خطة هيدغر في البحث و أسلوب "فلاسفة اللغة العادية" – مثلا: رفض الموقف "التمثيلي" بوصفه غير مشروع لأنه يخالف الموقف "اليومي" قبل–الفلسفي (ص6)، أو اتخاذ الاعتقادات و طرق الكلام اليومية بوصفها مقياسا للحكم على استعمال الفلاسفة الكلاسيكيين للألفاظ (ص11)، أو أن المشكل أو اللفظ الواحد يمكن أن يكون له معنى آخر في سياق آخر (ص109)– و لا في اعتبار "الفينومينولوجيا" إجابة أكثر أصالة عن إشكالية "الابيستيمولوجيا" (ص7)، بل بخاصة في التكشيف عن الدور الرئيس الذي أداه مفهوم "اليومية" في تخريج ضرب من "الابيستيمولوجيا الكيانوية". إن التواشج بين هيدغر وفلاسفة اللغة العادية انما يصبح ذا دلالة عندما نقف على أن كل منهما يرد الفلسفة إلى مهمة " إعادتنا إلى اليومية من الوجهة الخاطئة للفلسفة التقليدية" (ص 126).

[6] – عن دراسة خاصة لمسألة "اليومية" بوصفها منطلقا لتأويل مسألة "المعقولية" ،را: Richardson 1986: 11–12.

[7] – را : Kisiel 1993،ص490 :

« *Alltäglichkeit* (everydayness) - On opening day in WS 1919-20 , it is described as the " surface existence of the unaccentuated accent of life ." It receives its overtly temporal sense first in the terminological context of SS 1923 . »

منهما مهامه . فالقسم الأول الذي يهدف إلى إيضاح "سبل إلى تفسير الدازين في كل مرة (Jeweiligkeit) "[9] ، قد نهض تواليا بتحديد معنى "الهرمينوطيقا" (الفصل 1)، وتوضيح "فكرة العيانية ومفهوم ' الإنسان ' " (الفصل 2)[10]، والفحص عن " التفسيرية الراهنة للراهن" (الفصل3)[11]، و "تحليل ارتباط التفسير بموضوعه في كل مرة " (الفصل 4)[12] . أما القسم الثاني الذي يقصد إلى تبيين "السبيل الفينومينولوجية نحو هرمينوطيقا العيانية" ، فقد اضطلع بتكشيف عن معنى "الفينومان والفينومينولوجيا" (الفصل1)، والإقرار بأن "الدازين هو وجود في العالم" (الفصل2)[13]، وعرض لطريقة "تشكيل الملك السابق" (Vorhabe) الذي تنطلق منه هرمينوطيقا العيانية (الفصل3)، وتأويل يقدم " المدلولية بوصفها طابع اللقاء بالعالم" (الفصل4) .

أما خطتنا في الاشتغال على هذا الدرس، فإنها تقوم على النهوض بالمطالب التالية : أولا ما هو سياق *تكوّن* مصطلح اليومية ؟ وثانيا ما هي *اليومية* ؟ وثالثا ما هي *منزلة* اليومية من مسألة الزمانية ؟

1.1- تفسيرية الراهن (Ausgelegtheit des Heute) :

إن السياق العام لتكون مصطلح "اليومية" هو في بادئ الأمر اعتماد هيدغر "هرمينوطيقا العيانية" صيغة لعرض "الانطر-لوجيا" ، وذلك يعني فهم "اللوغوس" بوصفه "تأويلا" واستفهام "الوجود" بوصفه " عيانية". أما وجه هذا التغيير فهو الكف عن فهم الانطولوجيا من جهة كونها نظرا في "وجود-الموضوع" (*Gegenstand*sein) وتحويلها قبلة "الدازين" بوصفه "الموجود الحاسم في الإشكالية الفلسفية " من حيث أنه انما "بالنسبة إلى الدازين وانطلاقا منه ومن أجله "توجد" الفلسفة" بما هي كذلك (هيدغر 1923 ،ص2-3) .

إن هيدغر ينطلق من هذا الافتراض : أن أحد التعيينات القوية للعيانية هو ما يسميه "الراهن" (das Heute)[14] (نفسه ،ص29) ، فيتحول بحثه إلى رصد للدلالة الدقيقة لنمط الوجود الذي يأتيه الدازين في مقام "الراهن". رب رصد أخذ لدى هيدغر نحوا من "النقض" (نفسه ،ص48) لما يسميه "التفسيرية الراهنة للراهن" ، كما تتجلى في مظهرين أساسيين هما على التوالي "الوعي التاريخي" (نفسه ،ص35-39) و"الفلسفة الراهنة" (نفسه ،ص40-43) . على أن اهتمام

---

[8] -عن إشارة جامعة لدلالة درس صيف 1923 را: Kisiel 1993: 274-275 ؛ Greisch 1994: 34-40؛ Haar 1996: 74-76؛ Jamme 1996: 227-228؛ Grondin 1989: 165 و ما بعدها.

[9] - "Wege der Auslegung des Daseins in seiner Jeweiligkeit " .

[10] - "Die Idee der Faktizität und der Begriff "Mensch" ".

[11] - " Die heutige Ausgelegtheit des Heute " .

[12] - " Analyse des Bezogenseins der jeweiligen Auslegung auf ihren Gegenstand ".

[13] - " Dasein ist Sein in einer Welt " .

[14] - يستعمل هيدغر عبارة Heute للدلالة على معنى "اليوم" في العربية و معنى l'aujourd'hui في الفرنسية، ثم ينفذ من صفة heutig ما هو "راهن" إلى دلالة "اليومية" (die Alltäglichkeit)، وهو ما تعذر علينا في العربية، لذلك سوف نضطر لاحقا إلى نقل عبارة das Heute و صفة heutig بلفظة "الراهن" و ليس بلفظة "اليوم" أو "اليومي" . را: Haar 1996: 74-76.

هيدغر بالراهن ههنا ليس من قبيل البحث عن "النزعات الهامة" في الحاضر ولا من قبيل "حفريات أنا معزول" (نفسه ،ص30) ؛ بل هي محاولة فهم "الراهن" من جهة ما هو بالنسبة للدازين " يومية (Alltäglichkeit) ، انغماس ، في داخل العالم ، كلام عليه ، انشغال [بـــه] " (نفسه ،ص30) ؛ ولذلك هو يفترض أن استفهام "الراهن" لا يتم على وجهه إلا إذا ما سبق ذلك فهم للظاهرة الكبرى للدازين من حيث هو عيانية ويعني ظاهرة "الزمانيـــة" (نفسه ،ص31) . -إن السياق الدقيق لتكون مصطلح اليومية كخطوة أساسية نحو استجلاء طبيعة الزمانية انما هو محاولة هيدغر مساءلة "التفسيرية الراهنة للراهن" كما تظهر للمعاصرين في نطاقي "التاريخ" و"الفلســفة" ، وذلك تمهيدا للشروع في تخريج خاص لمسألة "اليومية" بوصفها المقام الأوجه لاستفهام معنى "الراهن" .

فيم يتمثل هذا النقض لتفسيرية الراهن ؟ - أما ما يتعلق بالوعي التاريخي[15]، فإن هذا النقض قد انصب على أطروحة شبنغلر[16] (Spengler) التي عرضها في كتابه **انحطاط الغرب**[17] (نفسه ،ص37) ، من حيث تنطوي على "فلسفة في الثقافة" تشتق إمكانها من انبعاث شكل ما من "الهيغلية" [18] ؛ أما عن نقض الفلسفة الراهنة، فقد اتخذ من مخاصمة "الجدلية" كظاهرة فلسفية سائدة غرضا أساسيا له (نفسه ،ص41) . ونحن لن نأتي هنا إلا عن الوجه الأول من النقض من أجل أن الثاني سوف يكون موضوعا لفحص خاص في موضع لاحق من بحثنا . إن المطلوب الآن هو تفحص الطريقة التي نقض بها هيدغر الوعي التاريخي المعاصر بوصفه إجابة راهنة عن مسألة "الراهن" .

نحن نكتفي في هذا التفحص بالتكشيف عن أمرين هما عندنا أوكد من غيرهما ، ألا وهما أولا "المعيار" (Kriterium) الذي احتكم إليه هيدغر في استجلاء تفسيرية الراهن ضمن الوعي التاريخي ؛ وثانيا طبيعة الاعتراض الأساسي الذي رفعه ضد النزعة *التاريخوية* لمعاصريه .

---

[15] - حقيق بنا أن ننبه إلى أن مساءلة هيدغر للوعي التاريخي بوصفه ظاهرة مخصوصـــة للعصـــر وخاصة كونه صار سمة بارزة لفلسفة العصر من جهة ما تسمي نفسها "فلسفة الثقافة" انما هـــي تشـــخيص كان هيدغر قد شرع فيه منذ درس صيف 1919 . لكنه في هذا الموضع السابق قد حاول تأول المســـألة في جذورها التي تمتد إلى عصر التنوير الألماني ، وفي مصطلح لم يبلـــغ رشـــده الهرمينوطيقـــي الـــلازم . را : هيدغر1919ب ، ص 129-139 .

[16] - جاء في أحد هوامش الجزء 60 من **الطبعة الكاملة** (ص43) أن هيدغر قـــد تكلـــم عـــن "أوسفالد شبنغلر ومؤلفه ' انحطاط الغرب' " في 1920.4.14 . وذلك لا يعني فقط أن اهتمامه بهذه المســـألة اهتمام مبكر، بل خاصة أن نقضه للوعي التاريخي كخاصية حاسمة لتفسيرية الراهن ليس مطلبا مؤقتا وانمـــا هو معاودة لعين الصعوبة طالما هي تساهم بشكل أساسي في ارتسام إشكاليته .را : هيدغـــر 1920-1921 ،ص 42-43 ؛ وكيسيال 1993،ص161-162 .

[17] - را :

- Spengler , *Le déclin de l'occident* . Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle (Edition de 1922) . Parties I et II . Traduit de l'allemand par M. Tazerout (Paris : Gallimard , 1976) .

[18] - Kisiel , 1993 : 125 . Spengler 1922: ج I،ص 11-12،53،60؛ ج II،ص466.

أ- راهنية الماضي :

إن قصد هيدغر [19] هو مساءلة الوعي التاريخي بوصفه الطريقة السائدة في تخريج مسألة الراهن ؛ وهو يفي بهذا القصد بواسطة التنبيه إلى أن نمط تخريج معنى الراهن انما ظل لدى المعاصرين تابعا لطريقتهم في تصور الماضي : إن **الوعي التاريخي** الذي هو مكسب من المكاسب الكبرى للفكر المعاصر لا يستمد معناه من واقعة **الحاضر** وانما من طريقة معينة في تدبير **الماضي**. إن وجه الطرافة في هذا التنبيه هو أنه مكن هيدغر من تأويل ظاهرة تكون العلوم التاريخية (historischen) ليس بوصفها مشكلا *ابيستيمولوجيا* كما كان الحال سنة 1915 ، و انما باعتبارها "علامة" (Anzeichen) على *تفسيرية راهنة* (heutige) للراهن، تعبر عن نمط من وجود الحياة *العيانية* بالنسبة إلى دازين *خاص* بعصر ما . إن الراهن الحالي (das jeweilige Heute) لا يسلك إزاء الماضي بنفس الطريقة "في كل مرة " ، وذلك أن السلوك إزاء الماضي ليس سوى "علامة"، أي عارض تفسيري عن طريقة معينة في احتمال الحاضر . إن الحاضر هو نمط وجود الدازين في "عصره" أي في "الهنا" الحالي الذي هو فيه ، وكما يفسر الحاضر يفهم الماضي . بيد أن ذلك يعني أن هذا المعيار أي أن تصور الماضي مجانس من الداخل لكيفية احتمال الحاضر . ليس سوى عنصر صوري عن ظاهرة أساسية أكثر حسما منه في التعبير عن العيانية ، ألا وهي ظاهرة "الزمانية" . وهكذا ينبه هيدغر تنبيها حادا إلى أن فهم الراهن لا يتم من غير استفهام سابق لطبيعة الزمانية التي تشدها . إن نقض الوعي التاريخي ههنا يهدف للتو إلى تهيئة الأفق للبحث في المقام الأوجه لمساءلة الراهن ، أي مقام الزمانية ، وذلك يعني كما سنرى مقام "اليومية" . – إن الوعي التاريخي ، الذي هو النمط المعاصر في احتمال معنى الراهن والذي اعتمد العلوم التاريخية مقياسا للولوج إلى "الحياة الماضية" أو "الدازين الماضي" (vergangenes Dasein) ، انما لم يفهم من الراهنية إلا راهنية الماضي . وذلك أنه يفترض أن "موضوع" التاريخ لا يمكن أن يكون سوى "الماضي" وأن مهمته ليست سوى "موضعة الماضي " (Vergegenständlichung des Vergangenen). هذا النحو من التصور لدلالة الماضي أدى إلى تقديم الحياة الماضية بوصفها ضربا من "التعبير" عن "روح ثقافية" هي بمثابة "موضعة للذاتي" بعامة ، تنتهي إلى فرض "**الأسلوب** الحالي للثقافة" (jeweilige *Stil* der Kultur) ، و بسط الثقافة بوصفها "

---

[19] – يقول هيدغر 1923،ص 35–36: " إن أخذ الوعي التاريخي بوصفه مؤشرا على تفسيرية الراهن انما يحركه المعيار التالي : إن الطريقة التي بها ينظر عصر ما (الراهن الحالي) إلى الماضي (دازين ما أو الدازين الماضي الذي من شأنه) ويدعيه ، يحفظه أو يتلفه ، انما هي علامة على كيف يقف حاضر ما إزاء نفسه ، كيف **يوجد** من حيث هو دازين في "الهنا" الذي من شأنه . وهذا المعيار ذاته ليس سوى [عنصر] صوري معين بالنسبة إلى طابع أساسي للعيانية ، زمانيتها .

إن مقياس راهنية الماضي التي من شأننا يمكن أن يتحقق منها من جهة **علوم–الروح التاريخية** ."

« Die Vornahme des geschichtlichen Bewußtseins als Exponent der Ausgelegtheit des Heute ist von dem fogenden Kriterium her motiviert : Die Weise, wie eine Zeit (das jeweilige Heute) die Vergangenheit (ein oder sein vergangenes Daseins) sieht und anspricht, behält und aufgibt, ist das Anzeichen dafür, wie eine Gegenstand zu ihr selbst steht, wie sie als Dasein in ihrem "Da" *ist*. Dieses Kritirium selbst ist nur eine bestimmte Formel für einen Grundcharakter der Faktizität, ihre Zeitlichkeit.

Die Standart unseres Heute zur Vergangenheit kann sich an den *historischen Geistesuissenschaften* bewähren. »

جهازا عضويا" (Organismus) أو "حياة قائمة بنفسها" (نفسه ،ص36) . وهكذا يتضح أن الوعي التاريخي السائد لئن اتخذ تفسيرية الراهن غرضا له، فإنه لم يصب من الراهن غير طريقة تدبير الماضي بوصفه الهيئة الزمانية المخصوصة للحياة أي للدازين الخاص في هذا العصر .

ب- أطروحة شبنغلر : انحطاط الحاضر

إن علينا أن نستفهم عن سبب حرص هيدغر على مساءلة أطروحة شبنغلر ومن ثمة أن نفهم وظيفة نقضها في بلورة مسألة الراهن كمدخل خاص لتكون مصطلح اليومية . – ومن الحقيق أن ننبه إلى أن هيدغر كان قد شرع بعد في مناقشة أطروحة شبنغلرمنذ درس شتاء 1920–1921، حيث تعرض لها في نطاق بحثه عن الطرق التي تمت بها مسألة "نزاع الحياة ضد التـــاريخي" في التقليد الغربي (هيدغر1920–1921 ،ص 42–43) . إن أطروحة شـبنغلر، الـتي تجـد في عنـوان "انحطاط الغرب" صيغتها العليا ،قد بدت لهيدغر ههنا بوصفها جهدا حثيثا نحـو إقـرار هـذه المواقف : أولا التنبيه على أن وجه الضعـف في علـم التـاريخ السـائد هـو حرصـه علـى اعتبـار "الحاضر" (Gegenwart) الغربي "زاوية نظر" (Standpunkt) حاسمة، أي موجهة سلفا لكـل فـهم للراهن واللاراهن[20] ؛ وثانيا السعي إلى جعل علم التاريخ "غير تابع" لهذه "المشروطية التاريخيـــة للحاضر"[21] ؛ وثالثا اعتبار هذا التغيير بمثابة "فعل كوبرنيكي"[22]، غرضه هو "نزع الطابع المطلـق عن الحاضر" و"دمجه في السيرورة الموضوعية للحدوث التاريخي"[23] ؛ وأخيرا أن "تأمين الحـــاضر ضـــد التاريخ " يمكن أن يتوصل إليه عندما " يكون الحاضر ذاته منظورا إليه بشكل تاريخي"(نفسه ،ص 35 ،51 ،53) .

– أما وجه الجدة في اهتمام هيدغر بأطروحة شبنغلر في درس صيف 1923 [24]، فهو أنه قد شرع هذه المرة في استشكال طريف لها خرج به من عرض مسألة مطروحة على الفكر المعـاصر هي *العلاقة بين الحياة والتاريخ* ، إلى مسـاءلة أكـثر طرافـة لكيفيـة النـهوض بمسـألة الراهـن بواسطة الوعي التاريخي، وذلك كعارض هرمينوطيقي عن إشكالية لم يبلورها أحد من قبل هـي *إشكالية اليومية* ، من جهة ما هي سياق دقيق لمساءلة معنى الوجود الذي من شأن الإنسان بما هو دازين، أي من جهة ما هي مسألة *انطولوجية* ، وليس *معرفية* .

إن هذا النحو من التخريج [25] يحول أطروحة شبنغلر من موقف *ايبستيمولوجي* صادر في سياق مناقشة *علم التاريخ* إلى موقف روحي جد خطـير، مـن شـأنه أن يلقـي ضـوء طريفـا علـى

---

[20] – قا: Spengler 1922: ج I،ص35.
[21] – نفسه: ج I ،ص101–102.
[22] – نفسه: ج I ،ص30، 37، 51 ، 102.
[23] – نفسه: ج I ص35–38.
[24] –قا: Haar 1996: 75.
[25] – يقول هيدغر (1923: 37، 56) : " إن شبنغلر قد وفر لهذه الطريقة في النظر إلى المـــاضي العبارة المتسقة والموفقة [..] إن شبنغلر ليمثل الوعي التاريخي الراهن ، كما ينبغي أن يدرك نفسه بحســـب إمكاناته الخاصة ."

تفسيريّة الراهن التي توجّه تصوّر *الغرب* لتاريخه . وذلك عندما افترض شبنغلر أنّ أصل وتطوّر الوعي التاريخيّ الحديث لا ينكشف حقّا إلاّ بقدر ما نعيد هذا الوعي إلى ضرب "الثقافة" التي تولّد عنها –هذه الثقافة التي هي خاصيّة الغرب وليست سوى غربيّة . وإذا أخذنا هذا الموقف على علاّته الخاصّة يصبح بيّنا أن قصد شبنغلر هو التكشيف عن "الفرادة " التاريخيّة الحادّة لكل ثقافة [26]،من حيث أنّها في آخر المطاف "أسلوب" روحيّ مغاير جذريّا لكلّ أسلوب آخر(هيدغر1923 ، ص201) .. وذلك أنّ كلّ "دازين ماض" انما هو حسب شبنغلر "مسلو" لكلّ دازين ماض آخر ، فليس له عليه أيّة "أولويّة" مهما كانت الثقافة التي صدر عنها (هيدغر1923 ،ص37) [27] . وهذا يعني أنّ علم التاريخ لا يكون "موضوعيّا" طالما هو خاضع "للموقع الاعتباطيّ للملاحظ" أي "الحاضر" الذي ينظر منه. إنّ الغرض ليس إنتاج معرفة عن الوعي التاريخيّ ما هو ، بل إقامة "مسافة موضوعيّة" عن "الماضي" ، وذلك بالكشف عن " الطريقة" التي بها "يقيم" (verweilen) في الحاضر عند مساءلته لهذا الماضي .فإذا استقام له ذلك كان قادرا عندئذ على إقامة المسافة عينها إزاء "الحاضر" ولكن أيضا إزاء "المستقبل" (هيدغر1923 ،ص55–56).

أمّا وجه اعتراض هيدغر على أطروحة شبنغلر فقد قام على التنبيه إلى أنّها انما صدرت عن تصوّر يستمدّ من "تاريخ الفنّ" نموذجيّته (هيدغر 1923،ص38) [28] ؛ وذلك يعني بخاصّة أنّها اعتمدت على موضوعة "الأسلوب" (Stil) لتخريج طريقة الوعي التاريخيّ في الاضطلاع بمسألة "الماضي" (هيدغر1923 ،ص52) . ولكن إلى أيّ مدى يمكن لتاريخ الفنّ أن يكون سندا "أصيلا" لهكذا مطلب ؟ – إنّ الأمر يتعلّق حسب هيدغر بضرب من "سوء استعمال" (Miβgebrauch) لتاريخ الفنّ ومن ثمّة بنحو من "سوء الفهم" (Miβverstehen) لمقامه (هيدغر1923 ،ص57) .

2.1- ما هي "اليوميّة" ؟

إن علينا الآن أن نفحص عن *تكون مصطلح اليومية* في السياق القريب الذي من شأنه . – ينطلق هيدغر من تعريف الدازين بوصفه ليس شيئا آخر سوى "العيانية" ؛ وهو مصطلح وجه الطرافة فيه هو أنه يعين معنى الزمانية في صلب معنى الدازين على نحو أصلي .ولذلك فغرضنا فيما يلي أن نتعقب درجات تكون مصطلح اليومية ، كما اكتشفها هيدغر اكتشافا ما يزال بعيدا عن الصيغ الصارمة لنص 1927 . ونحن نوزع جهدنا القريب إلى خطوتين : أولاهما تعرض طبيعة *السياق الهرمينوطيقي* الذي أتى فيه هيدغر إلى تهيئة القول في بنى اليومية ؛ رب سياق هو الكشف عن خاصية أساسية للدازين هي خاصية "الوجود-في-كل-مرة" (Jeweiligkeit) و؛ والثانية تقدم إحصاء لبنى اليومية كما استكشفها هيدغر بوصفها تتجلى في المظاهر التالية : "العمومية" (Öffentlichkeit) و"القيل و القال" (Gerede) و"الوسطية" (Durchschnittlichkeit)

« Spengler hat dieser Weise, Vergangenheit zu sehen, den konsequenten und überlegenden Ausdruck verschafft. [..] Spengler repräsentiert das heutige geschichtliche Bewuβtsein, so wie es sich nach seinen eigenen Möglichkeiten nehmen muβ. »

[26] – قا: Spengler 1922 ج1 ص103 .

[27] – قا : نفسه : ج I ص28–30 .

[28] – نفسه: ج1 ص18 ، 58 .

و"الهُم" (das Man) . ونحن نأتي فيما يلي على هذه المظاهر تواليا بوصفها تنم عن اكتشاف غير مسبوق لقارة "العقل اليومي" الذي كان الشك الديكارتي يقوم على وضعه خارج الاعتبار.

أ- الدازين و الوجود-في-كل-مرة (Jeweiligkeit):

إن ما يهمنا هنا ليس العيانية بحد ذاتها و انما وجه إخراج هيدغر [29] للعيانية بوصفها تؤدي عنده دورين طريفين : أولا من جهة ما ترادف معنى "الدازين" نفسه ؛ وثانيا من حيث هي مقترنة من الداخل بدلالة الوجود "في-كل-مرة"(Jeweiligkeit) . - ويبدو أن دلالة "في-كل-مرة" هي ههنا السياق القريب الذي قاد هيدغر أول الأمر إلى استكشاف مصطلح "اليومية" . فما معنى "في-كل-مرة" ؟ لابد أن ننبه إلى ثراء المعجم الذي يحف بهذه العبارة في لغة هيدغر ، فهو ما لبث ينشط جملة الإمكانات الدلالية التي تنطوي عليها انطواء يوفره الكلام اليومي نفسه في اللسان الألماني : إنه يعتمل الصفة والظرف(jeweilig) والفعل (verweilen) والإسم (die Weile) زيادة على المصطلح (Jeweiligkeit)[30] .إن قصد هيدغر هو التنبيه على الاقتران السابق بين ما هو "خاص" (eigen) في نمط الوجود الذي من شأن الدازين وبين ما هو "عياني" في ذلك الوجود : الخاص ليس خاصية مجردة من خاصيات "الأنا" الكلاسيكي تستنبط أو تبنى ، لأن الخصوصية انما هي "كيفية وجود" (نفسه ،ص7) . إن معنى الدازين مستمد من هذا النحو من "الخصوصية" : إن الدازين انما هو "الدازين الخاص" فحسب. إن الدازين يكون ما هو سلفا من غير تقدير خارج أو متأخر عنه .هذا النمط من الوجود الذي يكون قد كان بعد هو "العيانية" : إن العيانية هي حسب هيدغر الدازين الخاص الذي من شأننا في كل وقت (نفسه ،ص29) . - "في كل وقت" (je) أي على نحو لا فكاك عنه وهو ما يسمه هيدغر بأنه يحدث "في كل مرة" (jeweils ، jeweilig) . في "كل" (-je) "مرة" (-Weile) : لا تعني ههنا ما يقع "أبديا" (je) كما أن "المرة" لا تدل على "ديمومة" (Weile) مجردة . إن الوجود "في-كل-مرة" ليس "أبدية" ولا هو "ديمومة" ، إنه ما تعنيه لفظة "الحال" في العربية أي "الوقت الذي أنت فيه" [31] : إن

---

[29] - را : هيدغر 1923،ص 7 : " إن **العيانية** هي التخصيص لطابع-الوجود الذي للـ**دازين** "الخاص" "الذي من شأننا" . وبشكل أدق تعني العبارة : هذا الدازين **في-كل-مرة** (*jeweilig*) [..] من حيث يوجد "**هنا**"(*da*) **على-نمط-الوجود** ضمن طابع-الوجود الذي من شأنه . أن يوجد-هنا **على-نمط-الوجود** (Seinsmäßig) لا يعني أبدا [أن يوجد] أولا بوصفه **موضوعا** للحدس والتعيين الحدسي [..] وانما الدازين يوجد بالنسبة لذاته **هنا** ضمن كيفية الوجود الأخص الذي له . إن كيفية الوجود تفتح وتحد "الهنا" الممكن في كل مرة (jeweils) ."

« *Faktizität* ist die Bezeichnung für den Seinscharakter "unseres" "eigenen" *Daseins* . Genauer bedeutet der Ausdruck : *jeweilig* dieses Dasein [..] , sofern es *seinsmäßig* in seinem Seinscharakter "*da*" ist . *Seinsmäßig* dasein besagt : nicht und nie primär als *Gegenstand* der Anschauung und anschaulicher Bestimmung [..] , sondern Dasein ist ihm selbst *da* im Wie seines eigensten Seins . Das Wie des Seins öffnet und umgrenzt das jeweils mögliche "da" . »

[30] -من اللافت للنظر أن هذا المصطلح الطريف "Jeweiligkeit " سوف يغيب عن معجم **الوجود و الزمان** ، حيث لن نعثر إلا على الصفة (jeweilige، jeweiligen) و الظرف (jeweilig، jeweils) . غير أن هذا الغياب ليس تخليا عن هذا المستوى من الاستشكال وانما هو انصراف إلى ما هو أكثر إخراجا له ، ونعني مصطلح "اليومية" نفسه . را : هيدغر 1926-1927 ، ص370 .

[31] - را : ابن منظور ، **لسان العرب** ، ج 1 ، مصدر مذكور مادة "حول" .

الدازين يوجد في الحال الذي هو فيه وجودا هو وجوده الذي يخصه . الوجود في كل مرة هو حالي-الوجود الذي لا ينفك الدازين عن أن يكونه من فرط أنه خاص . في كل مرة أي في كل حال يكون فيه الدازين "على-نمط-الوجود" (seinsmäßig) : نمط-الوجود هو "الهنا"(Da-) لا من حيث هو ظرف مكان و انما من جهة ما هو كيفية عيانية للموجود الذي اختص بهكذا وجود . إنه "في كل مرة" يوجد الدازين على نمط "الهنا" الذي يخصه . إن "الهنا" ضرب من الوجود الذي يأتيه الدازين من نفسه بوصفه هو "حاله"التي تخصه أي "الوقت-الذي-هو-فيه" مرة مرة . ليس الدازين إذن "موضوعا" للمعرفة من قبل "ذات" عارفة ، وانما هو "كيفية" وجود ، يفترض هيدغر أن "الهنا" هو إمكانه الأساسي .إن الدازين "عياني" لأنه يوجد "هنا" "في كل مرة" ؛ وهو يوجد "على-نمط-الوجود" لأنه ليس "موضوعا" . إن هدف هيدغر هو بذلك *الانزياح من مبحث العيانية إلى الزمانية الخبيئة التي فيها* ، وهو ما بدأ في التكشيف عنه بواسطة مبحث "في-كل-مرة" ؛ لكن هذا المطلب غير متاح إلا بقدر ما يكف عن التحديق إلى الدازين بوصفه موضوعا ، والانخراط في مساءلته من جهة كيفية "الهنا" التي يتقوم بها "في-كل-مرة" . ولكن كيف ؟

إن وجه الطرافة في إجابة هيدغر هنا [32] هو استبصار معنى "المقام" (das Verweilen) في معنى الوجود "في-كل-مرة" (die Jeweiligkeit) : إن الوجود اليومي انما هو ضرب من المقام ضمن الزمانية ؛ رب مقام وجه الأصالة فيه أنه ليس إقامة اعتباطية في هذا النمط من الراهن أو ذاك ، بل هو مقام (Verweilen) له "وقته" (Weile) . إن الدازين لا يقيم في هذا الوقت أو ذاك في غير شيء بل بحسب حاجة في الوجود يقضيها ، وذلك أن ما يحدث في-كل-مرة انما يحدث وفق ضرب من المقام ومن أجله . من أجل ذلك يفترض هيدغر أن المقام في العالم اليومي (هيدغر1923، ص88، 90) ليس هو بالضرورة مقاما "فاحصا " (betrachtendes) . أي سلوكا معرفيا يفحص العالم بوصفه موضوعا ، و انما هو بالدرجة الأولى ضرب من "الانشغال" بالعالم بما هو "مدلولية" (Bedeutsamkeit) (هيدغر1923، ص93) : إن أي شيء به ينشغل الدازين انما هو

---

[32] - يقول هيدغر1923،ص87 : " إن الوجود-في-كل-مرة يعني موقفا محددا ، فيه تجد اليومية نفسها ، متحددة بواسطة [ضرب من] بادئ الأمر(Zunächst) في-كل-مرة ، الذي يوجد هنا ضمن مقام ما عنده .

إن هذا **المقام عند** - انما له وقته ، المكوث-الذي-يوافق **زمانية** اليومية ، مقام عند - ضمن امتداد ما للزمانية . إن مثل هذا المقام ليس هو في-بادئ-الأمر وفي-غالب-الأمر بالمقام التأملي فقط ، وانما هو بخاصة وجود-مشغول بشيء ما [..] إن المقام من حيث هو تسكع (müßig Herumstehen) لا يصبح هو نفسه مفهوما إلا بوصفه يتزمن ضمن المقام-غالب-الأمر الذي من شأن وجود-الترقي نحو شيء ما ، الذي من شأن "انشغال" ما بمعنى مخصوص مماما ."

« Die Jeweiligkeit besagt eine umgrenzte Lage , in der die Alltäglichkeit sich befindet , umgrenzt durch ein jeweiliges Zunächst , das da ist in einem Verweilen bei ihm .

Dieses *Verweilen* bei - hat seine Weile , das Aufenthaltsmäßige der *Zeitlichkeit* der Alltäglichkeit , ein Verweilen bei - in einem Sichhinziehen der Zeitlichkeit . Ein solches Verweilen ist zunächst und zumeist kein nur noch betrachtendes , sondern ein gerade Beschäftigtsein mit etwas . [..] Das Verweilen als müßiges Herumstehen wird aber selbst erst verstandlich als sich zeitigend in dem Zumeist-verweilen des Unterwegsseins zu etwas , eines "Besorgens" in einem ganz besonders betonten Sinne . »

ضرورة أمر يتوقف عليه مدلول وجوده . إن المقام هو بذلك مؤسس على الانشغال بالعالم بقدر ما يتوقف عليه معنى الوجود . ذلك أن المقام متى لم يكن زمانيا انقلب إلى تسكع في العالم كمكان خال من المعنى . وإن مقصد كل دازين هو الانزياح بمعنى وجوده من المكان المجرد إلى المقام ، وذلك بامتشاق "بادئ-الأمر" (Zunächst) بوصفه مدخلا خاصا إلى الوجود اليومي كحال طريف يأتيه الدازين "غالب-الأمر" (zumeist) : المقام هو تعود الوجود في-كل-مرة كحال خاصة لا فكاك عنها . إن ذلك هو معنى التزمن : إن المقام لا يكون حالا كيانيا إلا متى أصبح عملية تزمن داخلية للدازين ، يفترض هيدغر أن "الانشغال" (die Besorgnis) هو المقام الوجيه لاحتمالها . أن يتزمن المقام يعني أن يأخذ الوجود غالب-الأمر وجها للترقي إلى وجوده ، وذلك يعني أن يشرع في الانعتاق من ربقة الوجود اليومي بحثا عن أفق الوجود الخاص . هذا الوجود الخاص يبدأ في التكون عندما يبدأ الدازين في الوجود على نمط الانشغال أي في أخذ العناية بوجوده في العالم غرضا حاسما له .

ب- طوبيقا العقل اليومي : العمومية والقيل والقال والوسطية والهم

إن المقصد ههنا هو استكشاف التعينات الأساسية لليومية كما تظهر في مواضع *الفهم اليومي* الذي يحمله الدازين عن نفسه . ونحن نحصي هنا *العمومية والقيل والقال والوسطية والهم* بوصفها المظاهر الحاسمة التي منها تتهيكل دلالة "المعقولية" اليومية للدازين بما هو في هيئة "الهُم"[33] .

بعد أن عين هيدغر الوجود-في-كل-مرة مقاما مخصوصا لوصف الدرجة الصفر من يومية الدازين ها هو يشرع في التكشيف عن الدرجات اللاحقة من هذه اليومية : فالعمومية هي هذا النحو من انفتاح الدازين على الراهن في مقام الوجود في كل مرة . إن الراهن راهن في كل مرة على أوجه عدة . والعمومية هي وجه من وجوه راهنية الراهن بالنسبة إلى الدازين . وذلك يعني أن العمومية طريقة من طرق تقديم الراهن لنفسه بوصفه أحد حقول الدازين .إنها إذن حقل يصبح فيه البصر بالموجود الذي هو الدازين ممكنا . ولكن كيف ؟

---

[33] - قا: Keller 1999: 158 و ما بعدها. - صنع هذا الباحث الانغلوسكسوني ردا قويا على أطروحة بعض الشراح "البراغماتيين" (مثل هيبار دريفوس Hubert Dreyfus) القاضية بأن مقام "الهم" ليس فقط واحدا من البنى الأساسية للدازين اليومي بل إنه ثمة " وظيفة موجبة للهم : الامتثال للسائد بوصفه مصدرا للمعقولية" كما يقول عنوان أحد بحوث دريفوس (The Positive of the One: Conformity as the Source of Intelligibility) . نحن نستطرف أطروحة دريفوس لأنها تستثمر براديغم اللغة المعاصر في فهم مسألة "الهم" الهيدغرية. لكننا نشاطر كيلار في ضرورة تنسيب الفهم البراغماتي لهيدغر لأنه قد ينتهي إلى إغفال أطروحة هيدغر الأول حول "الزمانية بوصفها مصدر المعقولية" (temporality as the source of intelligibility) ، حسب عبارة رشيقة لهذا الباحث الأنغلوسكسوني، وليس "اللغة" أو "الهم" (ص 156-183). يقول دريفوس (ذكره Keller 1999: 159) [التشديد من عندنا]:

« For both Heidegger and Wittgenstein, then, *the source of the intelligibility of the world is the average public practices through which alone the can be any understanding at all.* What is shared is not a conceptual scheme ... [but] simply our average comportment. Once a practice has been explained by appealing to what one does, no more basic explanation is possible ... [T]he *constant control the one exerts over each Dasein makes a coherent referential whole, shared for-the-sake-of-whichs, and thus, ultimately, significance and intelligibility possible.* »

إن هيدغر[34] يفترض أن مقام تنفيذ العمومية هو "الكلام عن" بعامة : إن *القيل والقال* هو المدخل الذي يركبه الدازين نحو الوجود *العمومي* . إن الدازين لا يرى إلا ما يقال فيما هو عمومي .و إن الكلام الذي يكون دوما قد قيل بعد انما هو العين التي يرى منها الدازين إلى وجه الوجود العمومي الذي يظهر فيه . من أجل ذلك ليس الكلام وسيلة تستعمل من خارج فيغني عنها غيرها متى أمكن ، و انما هو مقام وجود مخصوص لا يختاره الدازين ولا يخترعه بل يتحرك ضمنه كحقل سابق عليه . إن الوجود العمومي للدازين هو نفسه طريقة معينة في الكلام عن نفسه ، ولكن مع فارق أساسي هو أن *ما يتكلم فيه قد قيل بعد* . إنه لا يستطيع أن يقول عن نفسه إلا ما يقال وما قيل . لكن ما قيل ليس مقولا يمكن السكوت عنه من قبل أنه لا يوافق المقام ، بل هو مقام القول نفسه أي الإمكان المفتوح سلفا على كل كلام لأنه هو الذي رتبه على نحو عمومي .

---

[34] - يقول هيدغر (1923: 31-32،48): " إن ''اليوم'' ("das "Heute")[34] ، طبقا لطابعه الانطولوجي، من حيث هو كيفية العيانية (الكيان)، انما يمكن أن يعين على نحو تام، حين تصبح الظاهرة الأساسية للعيانية منظورة على نحو صريح: '' **الزمانية**'' (ليس مقولة، بل [مقام] كيانوي).

أما الآن فإنه قد تعين انطلاقا مما تقدم حول هذا الأمر : أن للدازين **عموميته ورؤيته** . إن الدازين يتحرك ([وتلك] ظاهرة أساسية) ضمن ضرب معين من الكلام عن نفسه ، [هو] **القيل والقال** (*das Gerede*) . هذا الكلام "عن" نفسه انما هو الطريقة العمومية-الوسطية ، التي ضمنها يأخذ الدازين نفسه ويحفظ نفسه . إن ثمة في القيل و القال إدراكا سابقا معينا يملكه الدازين عن نفسه: '' **بوصفه ماذا** '' الهادي ، الذي فيه يخاطب ''نفسه''. إن هذا القيل والقال هو بذلك الكيفية التي بها تكون تحت تصرف الدازين ذاته **تفسيرية** معينة عن ذاته .[..]

[..] و تحديدا من أجل أنها [تفسيرية الراهن] تشكل العمومية وبما هي كذلك **الوسطية** (Durchschnittlichkeit)التي ضمنها يكون من اليسير لكل واحد أن يرافق وأن يوجد عندها ، فإنه لا يبقى دونها شيء ، مما يحدث ، ممنوعا . إن القيل والقال يتقول كل شيء في نحو من عدم-الإحساس التام بالاختلاف . ومن جهة ما هي هذه الوسطية ، "في بادئ الأمر" المأمون ، في بادئ الأمر الذي هو في غالب الأمر ، فإن العمومية انما هي طريقة-الوجود التي من شأن "**الهم**" (*Man*) : هم قالوا ، هم سمعوا ، هم حكوا [..]. إن القيل و القال لا ينتمي إلى أحد، لا أحد بكفيل بأن الهم قد قالها. "

« Das "Heute" nach seinem ontologischen Charakter, als Wie der Faktizität (Existenz), kann voll erst bestimmt werden, wenn explizit das Grundphänpmen der Faktizität sichtbar geworden ist : "*die Zeitlichkeit*" (keine Kategorie, sondern Existenzial).

Für jetzt sei aus der Vorwegnahme darüber bestimmt : Das Dasein hat seine *Öffentlichkeit* und seine Sicht. Das Dasein bewegt sich (Grundphänomen) in einer bestimmten Weise des Redens von ihm selbst, das *Gerede* (Terminus). Dieses Reden 'von' ihm selbst ist die öffentlich-durchschnittliche Weise, in der das Dasein sich nimmt und behält. Es liegt im Gerede eine bestimmte Vorauffassung, die das Dasein von ihm selbst hat : das leitende *"als was"* , in dem es "sich" anspricht. Dieses Gerede ist sonach das Wie, in dem dem Dasein selbst eine bestimmte *Ausgelegtheit* seiner selbst zur Verfügung steht.[..]

[..] Gerade weil sie [diese Ausgelegtheit des Heute] die Öffentlichkeit ausmacht und als solche die *Durchschnittlichkeit* , in der jeder leicht mitkann und dabei ist, bleibt ihr nichts , was passiert, entzogen. Das Gerede beredet alles in einer eigentümlichen Unterschiedsunempfindlichkeit . Als solche Durchschnittlichkeit, das ungefährliche "Zunächst", Zunächst als Zumeist, ist die Öffentlichkeit die Seinsweise des " *Man*" : man sagt, man erzählt [..] Das Gerede gehört niemand, niemand steht dafür ein, das Man hat es gesagt. »

من أجل ذلك ليس القيل والقال العمومي موضعا للفرادة أو الندرة ، و انما هو موضع لوجود *وسطي* يشترك فيه كل دازين من فرط أنه مثل كل الآخرين . إن *الوسطية* هي صفة الدازين الذي يركب ما هو عمومي نحو ما هو عمومي : إنها الوجود الذي يخترقه العمومي من أقصاه إلى أقصاه . إنه نمط من الوجود الذي لا يختص به أي دازين لنفسه ، وذلك أنه هو ما به يكون مفتوحا على كل دازين آخر . ههنا في الفضاء العمومي من طريق القيل والقال وعلى نمط الوسطية لن يعود الدازين دازين وانما يتحول من حيث لا يحتسب إلى "هم" (das Man) هو مهندس البعد العمومي للدازين [35] أو إلى "إنسان بلا صفات "، كما يقول عنوان كتاب شهير ، إليه ينسب كل ما يفعل وما يقول . إن الهم هو "لا أحد" (das "Niemand") ، ولا أحد هو "قناع" (eine Maske) يلبسه الدازين في حديثه عن نفسه من أجل أنه هو الوجه الذي يلاقي به نفسه (هيدغر1923،ص32) . *العمومية والقيل والقال والوسطية والهم* هي المواضع الأساسية لتفسيرية الراهن التي يأتيها الدازين في كل مرة .

ولكن كيف تتجلى اليومية في هذه المواضع ؟ - إن العمومي هو ما يحدث في-كل-مرة ؛ هو إذن الصورة الخاصة للراهن من حيث ما يؤخذ بوصفه الحال الذي يلاقي فيه الدازين نفسه.إن العمومي راهن أي حالي دوما ، مثلما أن الكلام عنه وفيه انما هو حالي دوما . من أجل ذلك فالقيل والقال هو على عكس ما يظهر ليس ما قيل أي ما فات وقت قوله ومضى ، بل هو ما قيل في كل مرة أي ما يقال في كل حال يكون الدازين ساكنه . إن ما قيل سيقال إذن في كل مرة : من أجل ذلك فإن القيل والقال انما هو سلوك يومي للنهوض بالراهن في عنصر الكلام . إن القيل والقال هو ما به يحقق الدازين راهنيته في كل مرة . ومن قبل أن القيل والقال هو نمط وجود وسطي مفتوح لكل مراهن للراهن فإن كل دازين انما يفتتح وجوده بمراهنة الراهن أي باحتمال الوسطية كمدخل أساسي للانخراط في اليومية . إن الوسطية هي إذن الوجود "في بادئ الأمر" (Zunächst) من حيث أن كل افتتاح للوجود لابد له من ابتداء . ولكن من أجل أن

---

[35] - را: Keller 1999: 158-160. ينبهنا هذا الباحث إلى الدلالة الملتبسة التي التصقت بمصطلح "الهم": فهو من جهة مفهوم "وجودي" (existentialist) يشير إلى "هوية (identity) و اعتقادات" تعتم علينا ، و من ثم هو ينطوي على "نقد للمجتمع"، و من جهة هو مفهوم "براغماتي" (pragmatist)، هو مفتاح "العمومية" (publicity) و "التجربة المشتركة" للإنسان . و موقف هذا الباحث هو أن ما يميز هيدغر بخاصة هو التصرف على نحو يجعل من الدلالتين *الوجودية* و *البراغماتية* تتأسسان في همه الانطولوجي . يقول Keller 1999،ص 158:

« On the one hand, it [Das Man] appears as a way we have of understanding ourselves which deceives us about the world and ourselves by leading us uncritically to accept the identity and beliefs we have in virtue of our socialization according to certain roles we have in society. It thus forms the basis of a critique of society. On the other hand, the one is responsible for the publicity and shared character of our experience. The first aspect of the anyone has been influenced by those who see Heidegger primarily as an existentialist thinker. The second aspect has been championed by those who have thought of 8him as a form of pragmatist. It seems to me that there is truth in both views, and one need not see them as mutually exclusive alternatives or currents in Heidegger's thought which pull in different directions. To do so, is to do violence to the distinctiveness of Heidegger's own position which views both existentialist and pragmatist themes as grounded in his concerns with ontology. »

الابتداء في الوجود ليس مغايرا لكل الابتداءات السابقة واللاحقة فإن كل "في بـادئ الأمـر" انمـا يتحول من نفسه إلى "في غالب الأمر" (Zumeist) : إن الدازين يبدأ "في أول الأمر" بما يكون قد بدأ به وما سيبدأ به "في غالب الأمر" . إن الوسطية هي نمط وجود يضيع دلالة الأولية والغالبية بصهرها في ضرب من الراهنية المفتوحة : ابدأ متى شئت ، فأنت لا تفعل غير استئناف الابتداء العمومي الذي بدأ به كل دازين . وفي عمق هذه الوسطية التي يضيع عندها أول الأمر مع غالب الأمر يتحول الدازين إلى "هم" هو قناع عمومي للراهن ولا أحد بـلا زمـان يخصـه مـن فـرط أنـه يراهن الراهن في يومية لا يمكن أن يكون فيها ابتداء مخصوص . إن زمان الهم هو زمان لا ابتداء فيه لأنه يكون دوما قد ابتدأ بعد . – إن تفسيرية الراهن هنا هي إذن ضرب من تدبير اليومي في مظاهره التي لا يبذل الدازين في اعتمالها سوى أنه يعتنقـها كنمـط وجـود مشـترك يبـدأ منـه في اتجاه نفسه . إن الراهن هو إذن ما يمد الدازين بمضمونه الأول وبطريقة وجـوده الأولى . وهكـذا ينكشف لنا أن الدازين منذ أول أمره ليس هو نفسه بل هو "الهم" *الراهن و العمومي* الذي يجـد نفسه عنده كطريـق وحيـد إلى نفسـه . إن أول نمـط مـن وجـود الدازيـن هـو إذن "عموميتـه" و "راهنيته" [36].

3.1 - اليومية والزمانية :

إن المطلـوب هنـا هــو أن نسـتفهم : بـأي معنـى يمكـن لليوميـة أن "تخصـص" (charakterisiert) الزمانية ؟

لقد رأينا أن اليومية تتهيكل هي نفسـها بجملـة مـن بنـى الراهـن أحصاهـا هيدغـر في "العمومية" و"الوسطية" و"القيل والقال" و"الهم" . وذلـك يعـني أن علينـا أن نسـتوضح كيـف تخصص اليومية زمانية الدازين بحيث يعني التخصيص ضربا معينـا مـن احتمـال بنـى الراهـن المذكورة في صلب الزمانية التي من شأن الدازين . فهل يعني ذلـك أن الزمانيـة لا تعـني هـهنا سوى الراهن الراهن فحسب ؟ أم أن بين الزمانية والراهن فرقا لطيفا لابد من استجلائه ؟ ولكن بأي وجه يمكن لليومية أن تحقق همزة الوصل بين الوجود على نمط الراهن والوجود علـى نمـط الزمانية ؟

---

[36] – يقول هيدغر (1923: 48): " إن الدازين في كل مرة انما يوجد هنا في الوجود–في–كـل– مرة الذي من شأنه . إن الراهن هو الراهن الراهن . إن طريقة **ما** (*eine*) ، ضمنها يحضر الراهـن بنفسـه ، ضمنها يصير المرء (man) هكذا بعد بأمر ما مثل الدازين ، انما هـي **العموميـة** (Öffentlichkeit) .إن العمومية تتحقق في بعض أن يتكلم عن – ، أن يمتلك آراء حول– ، أن يدعي وأن يحادث."

« Das jeweilige Dasein ist da in seiner Jeweiligkeit. Diese wird mitbestimmt durch das jeweilige Heute des Daseins. Das Heute ist das heutige Heute. *Eine* Weise, in der sich das Heute präsentiert, in der man also schon etwas wie das Dasein sieht, ist seine *Öffentlichkeit*. Öffentlichkeit vollzieht sich in bestimmtem Reden über-, Meinungen haben von-, ausgeben und unterhalten. »

نحن نجد أن الخيط الرقيق للشروع في الإجابة عن وجه ما من المطلوب لدى هيدغر [37] هو مصطلح "المدرك السابق" (Vorgriff)[38] : إن اليومية هي ما يحقق "المدرك السابق" عن الزمانية . – المدرك السابق ههنا ، وكما جاء في نص هيدغر (1923 ،ص 85) ، هو ما توفره عبارة اليومية من تمفصل أولي ومن ثمة من ظفر ابتدائي بمعنى الزمانية [39]. ذلك هو معنى "التخصيص" المقصود . أما كيفية تحقق هذا التخصيص في بنى صريحة فنحن نسجل في درس صيف 1923 وجود بنيتين أساسيتين قامتا بدور التخصيص اليومي للزمانية ، ألا وهما "الفضول" (die Neugier) (هيدغر 1923 ،ص62 ،64–65) ، و"الانشغال" (die Besorgnis) (نفسه ،ص101–103) . ونحن نأتي فيما يلي على تفصيل هاتين البنيتين .

أ- حب-الاطلاع (die Neugier):

لقد عرض هيدغر إلى مصطلح "die Neugier " منذ درس صيف1921، وذلك في سياق تأويله لمقطع من اعترافات أغسطينوس (هيدغر1921 ،ص224–227) ، يتعلق بمعنى "الغواية" (tentatio) ، غواية التعلق الحسي بالعالم . ههنا طرح هيدغر مسألة "التحديق الفضولي بالعالم"[40] ، حيث تعلق الأمر بنحو من "إرادة-النظر البسيطة" (das bloβe Sehenwollen) ، وهو ما يسميه هيدغر "حب-الاطلاع العاري" [41](نفسه ،ص224) . إن حب-الاطلاع هو إذن في معناه البدائي ضرب من "النظر" من جهة ما يعني النظر "استجلابا" (Vorgeben) للموضوع أمام الرائي (نفسه ،ص225) . على أنه لا ينبغي أن نأخذ النظر في معناه الحسي البسيط ، بل النظر من جهة ما هو في نفس الوقت "تلفت إلى" الموجود و"اعتبار له" و"تجربة عيانية عينية " عليه (نفسه ،ص226)[42] .

– أما في درس صيف 1923 الذي نحن بصدده، فإن هيدغر قد استأنف البحث في معنى حب-الاطلاع في نطاق استكشافه للطريقة السائدة في تفسير الدازين الراهن في التاريخ و الفلسفة؛ رب طريقة يجد هيدغر أنها تقوم على السعي إلى "ترتيب الزماني ضمن الأبدي " ، في

---

[37] – يقول هيدغر (1923 ،ص85): " إن اليومية انما تخصص زمانية الدازين (المدرك السابق(Vorgriff)) .وإن من شأن اليومية أن تختص بوسطية معينة للدازين ، "الهم" ، حيث تقبع خصوصية الدازين وأصالته المكنة مخفية ."

« Alltäglichkeit charakterisiert die Zeitlichkeit des Daseins (Vorgriff). Zur Alltäglichkeit gehört eine gewisse Durchschnittlichkeit des Daseins, das "Man", worin die Eigenheit und mögliche Eigentlichkeit des Daseins sich verdeckt hält. »

[38] –المدرك السابق(Vorgriff) أحد ثلاثة مصطلحات طريفة اعتمدها هيدغر لارتسام الوضعية الهرمينوطيقية ، والمصطلحان الآخران هما "الملك السابق" (Vorhabe) الذي تكون منذ درس صيف 1921 و"النظرة السابقة" (Vorsicht) الذي سيظهر في درس شتاء 1923–1924 .را : كيسيال 1993 ،ص508–509 .

[39] – Kisiel 1993،ص508.

[40] – العبارة هي (1921،ص224) :

« Das neugierige Sich-Umsehen in der Welt »

[41] – يقول (1921،ص224) :

« Das *bloße Sehenwollen* , die nackte Neugier ist der beherrschende Sinn (..) »

[42] – Kisiel 1993 ،ص210–212.

محاولة يائسة يهدف منها متفلسفة الوقت إلى التفوق على هيغل (هيدغر1923،ص59) باتخاذ الزماني والعيني نقطة انطلاق لذلك التفسير . أما نقطة اعتراض هيدغر فهي التنبيه إلى أن الزماني ليس هو "ما يكون متتبعا " ، وانما هو "ما منه يأخذ الترتيب انطلاقه" (نفسه ،ص59) . – إنه في سياق نقض تفسير المعاصرين للدازين الراهن انما أتى هيدغر إلى التكشيف عن "حب–الاطلاع" بوصفه ضربا مخصوصا من "السلوك الهادي" (das führende Verhalten) للتفلسف (نفسه ،ص61).

ما هو حب–*الاطلاع* ؟ – لابد أن ننبه هنا ،في استكشاف هيدغر [43] لمعنى die Neugier ،إلى المعنى الاشتقاقي للفظ الألماني، وذلك أنه يصرف مع معناه الاصطلاحي صلة طريفة : إن لفظة Neu-gier مركبة من معنيي "الجديد" (neu) و"الشغف" (die Gier) ، فيكون المعنى الحرفي في الألماني هو "الشغف بالجديد" أو "حب–الجديد" . إن حب–الاطلاع أو الفضول شغف بالجديد ، وذلك يعني بالراهن من جهة المستقبل . إن الفضول هو النمط الأساسي للارتباط بالراهن من حيث هو نمط من السلوك إزاء الموجود . ومقصد هيدغر هو إذن محاولة الارتقاء من المعنى العامي *للفضول* بما هو فضول "منجذب" (gezogen) إلى موضوعه خاضع له ، إلى حب–*الاطلاع* الفلسفي بما هو "نظر" يختص بالاستقلال عن الراهن وتملك الإمكان الخاص والاهتداء بذاته والإطلاقية . هل يتوفر هذا الضرب من الفضول في الفلسفة الراهنة ؟ – يبدو أن الإجابة سالبة . وذلك أنها فلسفة ما تزال تستمد من الراهن أساس تفسيرها للدازين ، وذلك يعني من منطق العمومي وخططه . متى يصبح *الفضول* حب–اطلاع فلسفيا ؟ – عندما يتحرر من تفسيرية الراهن ويتحول إلى فضول مستقل ؛ ووجه الاستقلال هنا هو أنه يستمد من إمكانه الأخص بنيته . إن حب–الاطلاع فلسفي عندما يكون مطلقا أي منصرفا انصرافا جذريا إلى استبصار وجه الوجود اليومي في عيانيته ، وليس كما يعرضه الراهن الراهن . من أجل ذلك فحب–الاطلاع انما يبدأ في كل مرة من ضرب من "التفسير–الذاتي" للفضول نفسه : هو ذاتي من قبل أن مستقل ومطلق ؛ لكن ذلك لا يمنعه من أن يكون أولا فضولا . إن هذه الأولية هي التي تدعو إلى إعادة تحقيق معنى الفضول .

---

[43] – يقول هيدغر 1923،ص 62: " إن هذا الوجود–في–كل–مكان–و–في–لا–مكان الذي من شأن [فعل]المعرفة الفلسفية ليس هو بالفضول المنجذب البسيط ، وانما هو **الفضول** بمعنى واسع المستقل ، البالغ بنفسه إلى إمكانيته الخاصة ، **الهادي ذاته ، المطلق** .

فمن حيث هي طريقة تفسير توجد الفلسفة هي أيضا في نطاق العمومية ؛ إنها **توجد** ههنا على طريقة كل ما هو عمومي ، أي أنه يستحضر نفسه هو ذاته في هذه ؛ [..] إن التفسير–الذاتي للفضول المستقل بنفسه انما يخبر بذلك على نحو عمومي عما يهم هذا [الفضول] ذاته ، وعما يحصل تحديدا ضمن استقلاليته ."

« Dieses Überall- und Nirgendssein des philosophischen Erkennens ist nicht einfache gezogene Neugier, sondern freiständige, sich selbst in ihre eigene Möglichkeit bringende, sich selbst führende, absolute Neugier im weiteren Sinne.

Als Auslegungsweise ist auch die Philosophie in der Öffentlichkeit ; sie *ist* da in der Weise alles Öffentlichen, d .h. es präsentiert sich selbst in dieser ; es macht, um das Gerede mitauszumachen und sich bei Leben zu erhalten, von sich selbst reden. Die Selbstauslegung der selbständigen Neugier sagt also darüber öffentlich aus, worauf es dieser selbst, und das gerade in ihrer Freiständigkeit, ankommt. »

وهو تحقيق يقوده هذا السؤال : أنّى يكون للفضول صلة أساسيّة بالزمانيّة ؟ – إنّ تأويلا جديدا لمعنى الفضول هو ما ارتآه هيدغر لتخريج وجه الصلة بين المصطلحين . فالفضول التاريخيّ الراهن لا يهتمّ بالماضي إلاّ بقدر ما ينظر إليه بوصفه "وجـــودا-قـد-صـار-بعـدُ" (Gewesensein) ؛ كذلك فإنّ حب-الاطلاع الفلسفيّ الراهن لا يحدّق إلى غرضه أي "جملة الموجودات" (هيدغر1923، ص40) إلاّ من جهة ما هو نحو من "الوجود-الدائم-على-النحو-الذي-هو-عليه" (Immersosein) . إنّ الفضول انما هو في الحالتين "نظر" إلى الدّازين على نحو يؤدّي فيه تعيّنُ الزمان دورا هامّا (نفسه ،ص65) . – من أجل ذلك عمد هيدغر إلى البحث في *الفضول* بوصفه ظاهرة *زمانيّة* أساسيّة يشير إليها بعبارة "الحركيّة" (Bewegtheit).

حقيق علينا أن ننبّه إلى أنّ هيدغر [44] قد أجرى ههنا تحويرا طريفا على معنى "الحركية" يخرجه من استعماله التقليديّ الذي ظلّ سائدا إلى حدّ كانط أي معناه الطبيعيّ . وحمّله معنى *انطولوجيا* يطلقه على الموجود على نمط الدّازين : إنّ الحركة التي من شأن الدّازين هي كيفيّة وجود ، وذلك أنّ الدازين لا ينتقل في المكان الطبيعيّ ، ولا في الزمان الطبيعيّ ، بل هو يتحرّك ضمن معنى الوجود الذي يخصّه . التحرّك في الوجود هو وجه احتمال كيفيّة الوجود بوصفها واقعة أصليّة . هذا النحو من الحركة الانطولوجية التي من شأن الدّازين هو معنى الزمانيّة .

وإنّ مقصد هيدغر هو التنقّل من مستوى تفسير الراهن الذي يوفّره الوعي التاريخيّ والفلسفيّ السائدين إلى مستوى الأساس الخفيّ الذي يصدران عنه من حيث لا يدريان . هذا

---

[44] – يقول هيدغر 1923،ص65: " إنّ الظاهرة الأساسيّة للفضول انما ينبغي أن يُرفع النقاب عنها مقوليّاً :

1– بوصفها شيئا مثل **حركيّة** ما للدّازين ذاته ، لكنّ ذلك يعني أنّه ينبغي أن نفهّم ، وأن نبرز بواسطة تحليل مبين وبصير ، بأيّ دلالة يكون الدّازين شيئا ما مثل الحركيّة ، حركيّة [بمعنى] كيفيّة من شأن الزمانيّة ، من شأن العيانيّة . [..]

2– الفضول بما هو حركيّة على نحو بحيث أنّ الدّازين الذي "تكونه" (das sie "ist") انما يملك ضمنها هو ذاته هنا هكذا بنية أساسيّة مقوليّة للظاهرة الحياتيّة-الانطولوجيّة التي من شأن الدّازين ضمن كيفيّة **ملك**-نفسه-ههنا. بذلك تصبح البنية الانطولوجية لظاهرة التفسيرية منظورة، بمعنى ، إنّ ما قد قُدّم أوّلَ الأمر في شكل أطروحات، انما اكتسب الآن الإمكانية الظواهرية لإشارته؛ إنّ خصائص التفسيرية ترفع النقاب عن نفسها بوصفها مقولات الدازين بما هو كذلك، بمعنى بوصفها كيانويات."

« Das Grundphänomen der *Neugier* ist kategorial aufzudecken.

1) also so etwas wie eine *Bewegtheit* des Daseins selbst, d.h. aber, es ist verständlich zu machen, durch ausweisende anschauliche Analyse zu erheben, in welcher Bedeutung das Dasein so etwas wie Bewegtheit ist, Bewegtheit ein Wie der Zeitlichkeit, der Faktizität. [..]

2) Neugier als eine Bewegtheit dergestalt, daß in ihr das Dasein, das sie "ist", sich selbst da "hat", also eine kategoriale Grundstruktur des lebensontologischen Phänomens des Da-*seins* im Wie des Sich-da-*Habens*. Damit wird zugleich die ontologische Struktur des Phänomens der Ausgelegtheit sichtbar, d.h., was anfänglich nur thesenmäßig vorgegeben wurde, gewinnt jetzt seine phänomenale Ausweisungsmöglichkeit ; die Charaktere der Ausgelegtheit enthüllen sich als Kategorien des Daseins als solchen d. h. als Existenzialien. »

الأساس الخفيّ هو ظاهرة **حب-الاطلاع** من حيث هو ضرب من الاستبصار للدازين بما هو حركيّة انطولوجية . كيف نوضّح حب-الاطلاع "مقوليّاً" ؟ - يستعمل هيدغر ههنا عبارة "مقولات الدازين" ،وهي عبارة وجه الطرافة فيها أنّه يوازنها بعبارة " الكيانويات" (Existenzialien) (نفسه،ص66) : إنّ المقوليّ هو الكيانويّ وقد انقلب من وصف للكيان إلى صورة انطولوجية للتعبير عن معنى وجوده . إنّ حب-الاطلاع إذن ضرب من *الكيانوي* أي إمكانيّة توجّه في الكيان بحسب نمط وجود الدّازين . إنّه في هذا السياق انما يقترح هيدغر مصطلح "الحركيّة" (Bewegtheit) : إنّ حب-الاطلاع ضرب من الحركيّة الخاصّة بالدّازين بما هو وجود في العالم .

وإنّ هيدغر ينبّه للتوّ إلى أنّ معنى الحركيّة هنا زمانيّ : إنّ الحركيّة "كيفيّة" من شأن الزمانيّة ، لكنّه يردف من شأن العيانيّة . حب-الاطلاع هو حركة الدّازين إزاء العالم ، وذلك يعني عيانيا أنّه يوجد "هنا" ، في "الهُنا" الكيانوي الذي هو نمط وجوده الخاصّ . أمّا زمانيّا فحب-الاطلاع / حب-الجديد هو احتمال الراهن ولكن باستبصار ما هو "خاص" بالدّازين فيه ، وليس بركوب موجة العموميّ التي تصرّفه ؛ وما هو خاصّ بالدّازين في كل مرة هو ما يشير إليه هيدغر بعبارة منحوتة هي "مِلك-الذات-هُنا" (Sich-da-Haben) . إنّ حب-الاطلاع حركيّة زمانيّة عندما يفلح في أن يستبصر طريقة "ملك" الدّازين لذاته في الهُنا الذي يخصّه . كيف يملك الدّازين ذاته ؟- إنّ الكيف هنا هو الحركة ، وذلك يعني *الزمان الكيرولوجي* للحياة العيانيّة (هيدغر1923،ص101) . حب-الاطلاع مهيكِل للدازين لأنّه يهبه كيفيّة مِلك ذاته .

إنّ وجه الطرافة لدى هيدغر هنا [45] يكمن في ثلاثة اجتهادات متواشجة : أ- رد "وجود" الدازين إلى معنى "الراهن" بحيث ليس له من معنى لـ"ذاته" سوى "اليوم" الذي هو

---

[45] - يقول هيدغر1923 ،ص79-80: " بواسطة فحص أوّليّ للدازين ضمن الراهن الذي من شأنه ، أُبرز فيه ، من زاوية نظر الظاهرة الأساسيّة [المشار إليها بلفظة] ' تفسيريّة ' ، توجّهان في التفسير ، انكشفا كطريقتين ضمنهما يتكلّم الدّازين بشكل مخصوص إلى نفسه وعن نفسه ، وذلك يعني يجعل نفسه لنفسه حاضرا ويبقى عند هذا الحضور . إنّ هذا النحو من مِلك-نفسه-هنا (Sichselbstdahaben) المخصّص هكذا الذي من شأن الدّازين انما يرى إلى نفسه بذلك ، ضمن الوعي التاريخيّ ، في ضرب الوجود الذي من شأن وجود-متصيّر (Gewesenseins) بعينه ، وضمن الفلسفة ، في ضرب الوجود الذي من شأن وجود-دائم-الوجود-الذي-له (Immersoseins) . إنّه ضمن هذين التوجّهين في التفسير ، أي ضمن الظاهرة الأساسيّة [المشار إليها بلفظة] تفسيريّة ، انما تنكشف ظاهرة **الفضول** (*Neugier*) ، وعلى الحقيقة كيفيّة سلوك-ذاتيّ ما (وجود ما) ضمن وجود-متوجّهٍ نحو شيء ما عارف-معيِّن [له] .

إنّ هذه الظاهرة لتستحقّ بخاصّة أن تُستبصر ، بحيث أنّ الدّازين نفسه يتجلّى فيها بحسب خواصّ وجوده المعيّنة وذلك طبقا للطابع الرئيسيّ للبحث الهرمينوطيقي . وبشكل أكثر تصريحا من ذي قبل انما ينبغي على الدّازين ذاته تبعا لذلك أن يكون قابلا للإبصار ضمن الحقل الموضوعاتيّ للفحص ."

« Durch eine erste Betrachtung des Daseins in seinem Heute wurden an ihm, in der Blickstellung auf das Grundphänomen "Ausgelegtheit", zwei Auslegungsrichtungen abgehoben. sie zeigten sich als Weisen, in denen das Dasein in einer betonten Art zu und von ihm selbst spricht, d.h. sich für es selbst präsent macht und in dieser Präsenz hält. Das so gekennzeichnete Sichselbstdahaben des Daseins sieht sich dabei, im geschichtlichen Bewußtsein, in der Seinsart eines bestimmten Gewesenseins seiner selbst, in der Philosophie in der eines bestimmten Immersoseins. In beiden Auslegungsrichtungen, d.h.

فيه، وذلك علامة على الدور الذي أدّاه اكتشاف قارة "اليومية" في الاهتداء إلى إشكالية تأويل الوجود في أفق الزمان التي تقنّنت لاحقا في برنامج الانطولوجيا الأساسية. إنّ تفحّص "اليومي" هو الذي قاد هيدغر مسألة الزمانية" و ليس العكس، كما قد يظهر من طريقة كتابة **الوجود و الزمان**. ب- أنّ "اليومي" لا معنى له سوى ما يقوله عن نفسه، بحيث أنّ بنية اليومية ليست سوى كلامها عن نفسها، أي أنّه لا قوام لما هو يومي سوى "التفسيرية" (die Ausgelegtheit) التي ينتجها عن نفسه. إنّ الدازين اليومي "حاضر" من خلال "تفسيرية الراهن" التي يقيمها في كل مرة. إنّ اللغة اليومية هي إذن بنية اليومية و لا وجود لما هو يومي خارج اللغة العادية. إنّ الزمان هو بذلك ليس سوى طريقتنا اليومية في تفسيره لأنفسنا.ج- أنّ ما نسميه "الفضول" هو لا يعدو أن يكون نمطا من "ملك-النفس" بواسطة تفسيرية الراهن؛ وإنّ هيدغر لم يأخذه مأخذا "هرمينوطيقيا" جديا إلاّ من أجل أنّه مظهر يتجلّى فيه الدازين اليومي في خصائصه مجتمعة. فالفضول هو سلوك هرمينوطيقي إزاء الراهن و ليس ملكة عابثة.

ب- الانشغال (die Besorgnis) :

يهمّنا مصطلح "الانشغال" (Besorgnis) من جهة ما يشير إلى المفصل الأخير من المستوى الأوّل من تكوّن المسألة الزمانيّة لدى هيدغر إلى حدود 1923 . ووجه الأهمّية فيه أنّه يدشّن تدشينا حاسما محاولة هيدغر تأوّل الزمانية انطلاقا من مسألة "العناية"(Sorge) حيث ستصبح هذه المسألة الخيط الانطولوجي الحاسم لبلورة معنى الزمانية في كتاب **الوجود والزمان**[46](هيدغر1926، الفقرة 65) .

يلفت نظرنا هنا الطريق الذي انتهجه هيدغر[47] في تدبير معنى الانشغال بوصفه هاديا على المعنى الأصيل للزمانيّة . ونحن نسجّل ثلاثة مواضع يجدر بنا الوقوف عندها . ألا وهي :

---

im Grundphänomen Ausgelegtheit, zeigt sich das Phänomen der *Neugier*, und zwar das Wie eines Sichverhaltens (Seins) im erkennend-bestimmenden Gerichtsein auf etwas.

Dieses Phänomen gilt es eigentlich zur Anschauung zu bringen, so zwar, daß gemäß dem Hauptzuge der hermeneutischen Untersuchung in ihm das Dasein selbst nach bestimmten seiner Seinscharakter sich erschließt. Ausdrücklicher als bisher muß demnach das Dasein selbst im thematischen Feld der Betrachtung erblickbar sein. »

[46] - من الملاحظ أنّ هيدغر لئن أبقى على مصطلحيْ "الانشغال" و"العناية" في معجم كتاب **الوجود والزمان** فإنّه قد أجرى عليهما تعديلا لغويّا لافتا للنظر: ففي حين يميل هيدغر إلى استعمال لفظيْ Besorgnis و Sorgen في نصوص 1923 يطالعنا معجم 1926 بانصراف تام إلى عبارتي Besorgen و Sorge ، لا يربكه غير استعمالات تعدّ على الأصابع ، ثلاثة للفظة Besorgnis (1926،ص192 ، 197، 289) ؛ أمّا Sorgen فقد اختفت و لم تحضر إلاّ في صيغة الفعل sorgen(نفسه ،ص 174) . ومعنى هذا التعديل هو إخراج هيدغر معنى Besorgnis من المستوى الانطولوجيّ واعتبارها مشكلا انطيّا (ontisch) (نفسه،ص192) .أمّا اختفاء Sorgen لفائدة Sorge فيبدو التزاما اصطلاحيّا فحسب ، مادمنا نعثر في درس 1923 نفسه على استعمال متعادل للفظيْ Sorgen و Sorge (مثلا : 1923 ،ص101-103) .

[47] - يقول هيدغر1923 ،ص101-103 : " إنّ الموجود-هنا (das Daseiende) يلاقي[نا] ضمن كيفيّة الوجود-المشغول ، أي ضمن الهنا ، الذي هو عارض ضمن انشغال(Besorgen) ما . [..] فإنّه بما هو مشغول بالمعنى الواسع انما يملك الدّازين الملاقي زمانيته الخاصّة .إنّ المشغول يوجد هنا بوصفه ما ليس بعدُ ، بوصفه ما يكون أوّلا من أجل- ، بوصفه بعدُ ، بوصفه يقرب-من ، بوصفه إلى حدّ الآن ، بوصفه أوّل الأمر ، بوصفه آخر الأمر . إنّ ذلك من شأنه أن يخصّص

أوّلا المعاني الزمانيّة البدائيّة للانشغال ؛ وثانيا الانشغال بوصفه مظهرا خاصا عن زمانية الدازين ؛ وثالثا أنّ العناية بما هي الوجود-في-العالم لا تتفتّح إلاّ ضمن التزمين . - إنّ وجه الطرافة في إخراج هيدغر لمعنى الانشغال أنّه يلتقطه بحرص حادّ من الوضعيات اليوميّة للدازين مثل الابتداء والانتهاء والقرب والبعد في الوقت والحاصل بعدُ والمنتظر . هذه الوضعيات اليوميّة هي ما يشير إليه بعبارة اللحظات الكيرولوجيّة للزمان .

والمقصود بذلك هو اللحظات التي يدبّر فيها الدّازين كيفيّة وجوده ضمن الهنا الأساسيّ الذي يخصّه ، نعني العالم من حيث هو الهُنا الذي طابعُ وجوده هو "طابع-الملاقاة" (der Begegnischarakter) (هيدغر1923،ص101) : إنّ الانشغال هو جملة من اللحظات التي يتمّ من خلالها تدبير الهُنا اليوميّ للدازين تدبيرا كيرولوجيا، أي تدبيرا يترجم كلّ ضرب من الهُنا في دلالة زمانيّة يصبح معها احتمال الوجود في العالم أكثر أصالة . إنّ "ما ليس بعدُ" و "ما هو بعدُ" و "ما هو إلى حدّ الآن" وغيرها من الوضعيات اليوميّة هي الحوافز البدائيّة للانشغال أمام العالم المُلاقي . إنّنا لا ننشغل بما هو غائب تماما عنّا بل بما يستدعينا إليه من فرط أنّه يحضر بغيابه

بوصفه اللحظات **الكيرولوجيّة** للدازين . وانما انطلاقا من هذه الزمانيّة تصبح كلّ اللحظات الأساسيّة للزمان مفهومة لأوّل مرة .[..]

إنّ الطريقة الأصيلة للوجود نفسه في عالم ما انما هي العناية (Sorgen) [..] . العناية بما هي كذلك هي تحديدا ما يملك العالم هنا على نحو أصليّ وما يطرح الزمانية على نحو بحيث يلاقي[نا] العالم لأجلها وفيها .[..] إنّ الوجود ضمن الكيفيّة التي من شأن مثل هذه العناية انما هو **الانشغال**(die *Besorgnis*) .[..] إنّ العناية وجود-في-العالم ولا ينبغي أن تُتأوّل بوصفها فعلا في نطاق الوعي .

[..] إنّ الحياة توجد هنا ضمن اليوميّة بوصفها عالما مُلاقيا ، عالما مشغولا وبالعناية مأخوذا .[..]و إنّه ضمن طابع الوجود الذي من شأن العناية يكمن [السبب] في أنّها انما في التزمين ، في التنفيذ الذي يخصّها هي تتفتّح . ففي نطاق المألوف والعموميّة الّذين من شأن اليوميّة تختفي العناية ؛ غير أنّ ذلك لا يعني أنّها تضمحلّ ، بل أنّها لم تعد تنكشف ، إنّها محجوبة . إنّ الانشغال والإحاطة (Umgang) يملكان مظهرا قريبا من **خلوّ البال** (Sorglosigkeit) ."

« Das Daseiende begegnet im Wie des Besorgtseins , d. h. im Da , das in ein *Besorgen* gestellt ist . [..] Als Besorgtes im weiteren Sinne hat begegnendes Dasein seine eigene *Zeitlichkeit* . Besorgtes ist da als noch nicht , als erst zu- , als nahezu , als bis jetzt , als fürs erste , als schließlich . Das sei bezeichnet als *kairologische* Momente des Daseins . Aus dieser Zeitlichkeit werden alle Grundmomente der Zeit erst verständlich .

Die eigentliche Weise des Seins selbst in einer Welt ist das *Sorgen* [..] . Sorgen als solches ist gerade das , was ursprünglich die Welt da hat und die Zeitlichkeit so stellt , daß für es und in ihm Welt begegnet . [..] Sein im Wie eines solchen Sorgens ist die *Besorgnis* . [..] Sorgen ist Sein-in-einer-Welt und darf nicht als ein Akt im Bewußtsein gedeutet werden .[..]

Leben ist in der Alltäglichkeit da als begegnende Welt , besorgte und vom Sorgen betroffene Welt . [..] Im Seinscharakter der Sorge liegt es , daß sie in ihrer Zeitigung , in ihrem Vollzug aufgeht . In der Gewohnheit und Öffentlichkeit der Alltäglichkeit verschwindet die Sorge ; das besagt aber nicht , sie höre auf , sondern sie zeigt sich nicht mehr , sie ist verdeckt .Besorgen und Umgang haben den nächsten Aspekt der *Sorglosigkeit.* »

إنّ هذا المعطى الأوّلي يتحوّل للتوّ إلى خاصيّة جوهريّة للدازين ما إن تصبح هذه الزمانيّة الكيرولوجية اليوميّة خيطا هاديا لفهم اللحظات الأساسيّة لمعنى الزمان أي أبعاد الماضي والحاضر والمستقبل . إنّ هذه الأبعاد الثلاثة ستنكشف في ضوء الطابع الكيرولوجي للهُنا اليوميّ بمثابة لحظات واحدة في صلب دازين واحد : بمعنى أنّ الانفصال المجرّد بينها، من جهة ما هي ثلاثة أبعاد لا يمكن لها أن تلتقي في وجود واحد، سينقلب إلى سوء فهم ضدّها . إنّ الدّازين لا ينشغل بالماضي إلاّ من باب الانشغال بما هو "بعدُ" (schon) ، كما أنّه لا ينشغل بالمستقبل إلاّ من باب الانشغال بما "ليس بعدُ" (noch nicht) وبما هو "آخر الأمر" (schließlich) ، أمّا الحاضر فهو منشغَل به من باب الانشغال بما "يقرب-من" (nahezu) وما هو "إلى حدّ الآن" (bis jetzt) وما هو "أوّل الأمر" (fürs erste) .

إنّ الزمانيّة اليوميّة، من حيث هي زمانية كيرولوجية، هي إذن المصدر الذي تنبع منه إمكانية أصيلة لمساءلة معنى الزمان وليس أيّ مصدر آخر . إنّ ما يقود الإنسان إلى مساءلة الزمان ليس ما يحدث في *الطبيعة* بل ما يحرّكه إلى *الانشغال* بما يحدث له . وبقدر ما ينشغل بالهُنا اليوميّ يحتدّ احتمال الدّازين لزمانيته .

إنّ في هذا السياق الدقيق أتى هيدغر إلى اعتمال مسألة **العناية** ؛ ووجه الطرافة في درس صيف 1923 هو أنّ الانشغال هو الذي يؤدّي الدور الهرمينوطيقي الذي سيقلّده هيدغر لمصطلح العناية في كتاب 1927 . لذلك فالعناية لفظ مستعمل هنا تحت لواء مصطلح الانشغال ومن أجله . أمّا السياق الذي احتاج فيه هيدغر لمعنى العناية فهو بحثه عن تأويل أصيل لدلالة الوجود "في" العالم : بأيّ وجه يجدر بنا أن نأخذ معنى "في" ههنا ؟ أيّ ضرب من الظرفيّة هي ظرفيّة الـ"في-العالم" ؟

– هنا اقترح هيدغر معنى "العناية" بوصفه هو معنى الظرفيّة المقصود : إنّ معنى "في" هو معنى المُقام في العالم من حيث هو مُقام منشغل بالعالم في طابع-الملاقاة الذي يخصّه (هيدغر1923،ص102) . هذا النحو من المُقام هو العناية . بيد أنّ هذه العناية لا تكون سلوكا انطولوجيا إلاّ عندما تصبح عنايةً بالمُقام "في" العالم أي "انشغالا" .

فإنّ الانشغال هو الذي يترجم العناية كضرب من المُقام المنشغل بالعالم إلى حركة زمانيّة . وهذا التأويل الزمانيّ للعناية هو ما يخرجها تماما من التصوّر التقليديّ لها بوصفها فعلا يتمّ في نطاق الوعي : إنّ معنى العناية هنا ليس ممّا يمكن لفلسفة الذات والموضوع أن تشرأبّ إليه ؛ إنّه نمط مستحدث من تأويل معنى الوجود الخاص بالدّازين من حيث هو موجود يستمدّ معنى إلهنا اليوميّ الذي هو فيه من زمانيّة وجوده . إنّ اعتماد الزمانيّة مقاما لتفسير العناية كأسلوب طريف في احتمال معنى "في" ضمن عبارة "الوجود-في-العالم" هو إذن موقف خصب لأنّه مكّن هذا المعنى من الإفلات من ربقة فلسفة الوعي والانكشاف في أصالة حادّة . هذه الأصالة الحادّة هي "الانشغال" كضرب من الوجود القادر على استيعاب جملة مظاهر الوجود اليوميّ لا بوصفه وجودا فارغا من الدلالة لابدّ على الفيلسوف أن يرغب عنه بل بوصفه طبقة هرمينوطيقية خفيّة لابدّ من "تزمينها" أي لابدّ من استكشاف زمانيتها الخاصّة باعتبارها الطبقة البدائيّة من "تنفيذ" الكيان الخاصّ بالدّازين قبل أن يطمع في ارتياد وجوده الأصيل .

إنّ ذلك هو ما دعا هيدغر ، في نحو من التكشيف عن وجاهة وأداء إشكاليته ، إلى التنبيه إلى أنّ معنى العناية لا "يتفتّح" (aufgeht) إلاّ ضمن "التزمين" كنمط مخصوص من التحقّق هو من شأن الدّازين . إنّ المقصود هو أنّ اعتماد الزمانيّة خيطا هاديا لتأويل نمط الوجود في العالم الذي من شأن الإنسان بما هو دازين وترجمة معنى "في" العالم بوصفه "عناية" انما مكّن من تنشيط طبقة هرمينوطيقية ثاوية وخفيّة داخل الوجود اليوميّ الذي يعرض لنا في شكله المألوف والعموميّ بوصفه وجودا خاليا من العناية والانشغال بنمط الوجود في العالم .

إنّ "الهُنا المسطّح" (nivellierten Da ، هيدغر1923 ، ص103) للحياة اليوميّة هو الذي يمنع المتفلسف من الولوج إلى نواة العناية بالعالم التي يعيشها الدّازين بشكل أصليّ من غير اضطلاع جذريّ بمعناها . إنّ وجاهة إشكاليّة الزمانيّة هي أنّها تمكّن من تحقيق هذا الولوج إلى ما هو أصليّ في هذا الهُنا اليوميّ المسطّح . والنتيجة هي الكشف عن حدّة العناية بالوجود في العالم التي يعيشها الدّازين اليوميّ ، وذلك ما وراء الحجب التي تفلح العموميّة في إرسائها كنمط وجود وحيد لكلّ دازين . وهكذا نفهم أيضا أنّ الانشغال الانطولوجي للدازين ليس متأتّيا من حاجة صناعيّة يفرضها موقف "نظريّ" ما ، و انما هو صادر عن نمط من المُقام في العالم يضرب بجذوره إلى عمق الهُنا اليوميّ الذي يبدو في مظهره العموميّ خاليا-من-أيّ-انشغال . إنّ التزمين هو إذن عمليّة تحريك للزمان الثاوي في نواة الوجود في العالم والنهوض به بوصفه مدخلا جوهريّا للبحث في الزمانيّة .

§ 2 - الانزياح من السؤال " ما هو الزمان؟" إلى السؤال "من هو الزمان؟" (محاضرة 1924)

إنّه بالرغم من أنّ هيدغر قد نزع مبكّرا ، كما رأينا للتوّ ، إلى الاهتمام بموضوع الزمان والبحث في موضعه من النظر، فإنّ محاضرة 1924 **مفهوم الزمان** [48] انما هي ما يعتبره الباحثون ، من جهات مختلفة (كيسيال 1993 : 315 وما بعدها ؛ غرايش 1994 أ : 43 ؛ هار 1994 : 67)، أوّل نصّ [49] كشف فيه هيدغر عن برنامج الاشكالية التي قادته الى كتابة

---

[48] – أخذ هذا النصّ هذا العنوان : "مفهوم الزمان . محاضرة أمام جمعيّة اللاهوتيين بماربورغ" . أمّا عنوانه في الألمانيّ فهو :

- *Der Begriff der Zeit . Vortrag vor der Marburger Theologenschaft* (Tübingen : Max Niemeyer Verlag , 1989) . Traduit de l'allemand par M. Haar sous le titre *Le concept de temps* , in : *Cahier de L'Herne . Martin Heidegger* (Paris : Editions de L'Herne , Le Livre de poche , 1983)33-54 .

– عن فحص خاص لنص محاضرة جويلية 1924 "مفهوم الزمان" را: Kisiel 1993: 315–321. كذلك: Haar 1983: 52–54.

[49] – يذكر المعتنون بالمتن الهيدغريّ أنّ هيدغر قد ألّف في نوفمبر 1924 مقالة تشبه ان تكون الصيغة الأولى من كتاب 1927 وجه الطرافة فيها أنّها تحمل عين عنوان محاضرة جويلية 1924 أي "مفهوم الزمان" . هذا النصّ الذي يُنتظر أن يخرج ضمن **الطبعة الكاملة** بوصفه الجزء 64 منها لم يُنشر بعدُ .وهو في واقعه مقالة كتبها هيدغر تحت طلب أحد أتباع دلتاي هو إيريش روثاكار (Rothacker Erich) من أجل أن تظهر في مجلّة يديرها ، وذلك تحت العنوان التالي : " مفهوم الزمان (تعليقات على مراسلات دلتاي ويورك)" . على أنّ طول هذا النصّ وربّما "لغته الملتوية وأسلوبه المملّ" (كيسيال 1993،ص322) قد كلفت من العوامل التي حالت دون نشره . وحسب كيسيال الذي قدّم تلخيصا شاملا لهذه المقالة (1993،ص

الوجود والزمان . – بيد أنّ المتصفّح لهذا النصّ يعثر للتوّ على استعادات لا غبار عليها لمباحث أساسيّة عدّة كان هيدغر قد تطارحها من قبلُ في سياق سعيه المرير إلى ارتسام الجسم الإشكاليّ لمسألة الزمانيّة ، والذي كان قد افتتحه منذ درس 1915 . ربّ ملاحظة تفرض عليها رأسا مهمّة من نوع محدّد : أنْ نحرص في مساءلتنا لمحاضرة 1924 عن مفهوم الزمان على أن لا نحدّق فيها إلاّ إلى ما يُعدُّ بحقّ تقدّما أصيلا بالنسبة إلى ما تحقّق فيما سبق من أبحاث . ونحن نفترض أنّ المكاسب المبتكرة التي ظفر بها هيدغر في هذا النصّ ، وذلك من زاوية مقصودنا . انما يمكن حصرها أساسا في ثلاثة تتعلّق بالتاريخ السريّ لحدوس هيدغر والنظام الدّاخليّ لإشكاليته والمرحلة الأخيرة التي بلغتها .ونحن نوزّع هذه المكاسب كما يلي : أوّلا معاودة جدّ مبتكرة لسؤال أغسطينوس عمّا يكون الزمان ؛ وثانيا الشروع الحاسم في بلورة دقيقة لطبيعة العلاقة بين الدّازين والزمان ؛ وثالثا الفلاح لأوّل مرّة في إيضاح طبيعة الاقتران الانطولوجي الأصليّ بين الزمانية والتاريخيّة .

1.2 - سؤال أغسطينوس "ما الزمان؟": معاودة السؤال

يجدر بنا أن نذكّر هنا بالسياق الذي سبق شروع هيدغر في الإيفاء بهذا المطلب الأوّل ؛ فلقد افتتح نصّ المحاضرة بالحرص على استبعاد الصياغة التقليدية لمسألة الزمان كما تتبدّى في مواضع ثلاثة يفترض أنّها هي البوّابات السائدة على معنى الزمان، وهي اللاهوت والفلسفة التقليديّة والفيزياء : فإنّ هيدغر لا يقصد إلى فهم الزمان انطلاقا من "الأبد" (هيدغر1924،ص 5؛ ت. فر. ص33) ، ولا يدّعي " تقديم تعيين نسقيّ عن الزمان صالح كليةً " (نفسه . ص6 ؛ ت. فر. 34) . ولا هو يقبل بأن يتّبع الفيزيائيّ في اعتبار "القيس" هو الخاصيّة الحاسمة لمعنى الزمان (نفسه، ص 7–9 ؛ ت.فر. ص35–36) . أين يقبع معنى الزمان إذن ؟– يشير هيدغر بادئ ذي بدء إلى أنّ نطاق البحث الذي يتجه نحوه ربما كان ينتمي إلى ما تعوّد على تسميته منذ 1919 بعبارة "العلم–الأصليّ" (Vorwissenschaft) (نفسه ،ص6؛ت.فر.ص34) . وبالرغم من أنّ هيدغر انما يبدأ فحصه لمسألة الزمان بالإشارة الى أنّ الاهتمام بهكذا مسألة، انما ازداد على إثر حدث علمي، هو ظهور النسبيّة مع أينشتاين ، فإنّ هذا التلفت صوب بضاعة العلماء[50]

321–357) فإنّ هذا النصّ ينمّ على أهمّية حاسمة : إنّه "المسوّدة الأولى" (first draft) عن كتاب **الوجود و الزمان** ،الذي يبدو أنّ فقرته 77 هي بمثابة استئناف مكثّف له (كيسيال1993،ص 321–322) . أمّا في غياب التوفّر على نصّ هذه المقالة الخطيرة فنحن نفترض أنّه يمكنا من غير مشاحة أن نعتبر نصّ محاضرة جويلية من عام 1924 نفسه بمثابة "النسخة الأولى" من كتاب 1927 ، أو بعبارة رشيقة لغادمير هو "الصورة الأصليّة" (Urform) منه (ذكره كيسيال 1993،ص315) ؛ وهو افتراض نجد له بعض التصديق في كون كيسيال نفسه(1993،صص315–321) يعرض إلى محاضرة جويلية هذه في نفس الإطار الذي عرض فيه إلى مقالة نوفمبر ،أي في نطاق ما يسمّيه "المسوّدة الدلتائيّة" من كتاب 1927، وذلك يعني أنّه يقرّ ضمنا بأنّ النصّين قد كُتِبا بوصفهما صيغتين متفاوتتين من "مسوّدة " واحدة ، ليس من الصدفة في شيئ أنّهما يحملان العنوان ذاته ، أي "مفهوم الزمان" .

[50] –بل انه انما يختتم هكذا ملاحظة خارجية بإرجاع نواة هذا القول النسبيّ في الزمان، الى ما أثبته أرسطو بعدُ، في المقالة الرابعة من كتاب **الطبيعيات** .إنّه لم يبذل أي مجهود واضح للتعرف الى طرافة المفهوم النسبي للزمان، ولا حاول أن يبني الإمكانية الفلسفية التي ينطوي عليها. بل على العكس من ذلك انما يذهب إلى أنّ انشتاين، والفيزياء الأشدّ حداثة، هما في فلك الفلسفة الطبيعية التي سنّها أرسطو "تقليدا" جوهريا لكلّ تفكّر غربيّ لاحق في حدّ الزمان. والعنصر الذي صار نواة لا يخرج عنها أي تحديد للزمان هو حسب هيدغر أنّ الزمان يقاس، ينقسم ويتكرر: إنّه لا يكون إلّا بحسب القبل والبعد، وليس يعطي عن

في حدّ الزمان، انما أتاه في معرض توطئة عن الزمان كما يصادف في الحال *اليوميّ* ، وليس من جهة تفكر *ابستيمولوجي* (نفسه ،ص7 ؛ ت.فر.ص35) .

إنّه في سياق الإعراض عن هذا التصوّر *الطبيعيّ* لمعنى الزمان وبخاصة ضمن انكباب طريف على مساءلة الزمان في بعده *اليوميّ* ، وهو بعدُ تحت وطأة ذلك التصوّر الطبيعيّ ، انّما أتى هيدغر إلى معاودة مبتكرة للسؤال عن معنى الزمان من النقطة التي بلغها أغسطينوس[51] : ونحن نفترض أنّه لم يلجأ الى استشارة القديس اغسطينوس في ماذا هو الزمان، إلاّ من أجل أنّه يمتلك قرابة داخلية مع نوع الأسئلة التي أخذ يصرّفها في شأن الزمان. إنّه داخل هذا الافق بالذات ينبغي أن نفهم استعادته لوضع الإشكال كما تفكّر به أغسطينوس : هذا الذي يبدو أنّ نصّه في الزمان ينطوي على عين الخاصيّة التي ميّز بها هيدغر(1924 ، ص7 ؛ت.فر.ص 35) قوله ههنا في مفهوم الزمان : أي أنّه ليس يشترك مع الفلسفة إلاّ في كونه ليس لاهوتا .

ولكن ما الخاصّية التي ينطوي عليها رأي اغسطينوس[52] في الزمان بحيث حرّكت هيدغر الى استلهامه والتلفّت نحوه ؟[53] – ربما يمكننا أنْ نثبت مظهرين لهذه الخاصية ، وذلك

هكذا أمر مثالا أوجه ممّا تعطيه الساعة . فالزمان لدى ارسطو او انشتاين انّما هو زمان مقيس، مكمم ودوري. إنّ رأي الفيزياء في الزمان انما هوهو، لم يطرأ عليه تغيير جوهري منذ الاغريق. را : هيدغر 1924 ،ص7–8 ؛ ت.فر. ص35 .

[51] – علينا أن نشير هنا إلى أنّ هيدغر قد سبق له أن خصص درس صيف 1921 لدراسة أغسطينوس وذلك تحت عنوان **أغسطينوس و الأفلاطونية المحدثة** (Augustinus und der Neoplatonismus) . لكنّ غرض ذلك الدرس قد كان، كما يقول عنوان الفصل الرئيسي ، " تأويل فينومينولوجي للمقالة العاشرة من الاعترافات (Phänomenologische Interpretation von Confessiones Liber X)" (هيدغر 1921أ: 175) ، أي بمصطلح تلك الفترة "نقض الاعترافات X (Zur Destruktion von Confessiones X)" (هيدغر 1921أ: 247)، و تملّك "التجارب الأصلية" التي طمرها التراث، نذكر منها بخاصة " معرفة النفس (das Wissen um sich selbst)(نفسه،ص178) و " معنى البحث" (was heiβt suchen ?) (نفسه،ص189)، و " كيفية السؤال و السماع" (das Wie des Fragens und Hörens)، و " الاهتمام" (das curare، Bekümmertsein) (ص 205)، و " مشكل "أنا موجود" (das Problem des "ich bin"))ص 212)، و على وجه الخصوص " التلفت المستطلع/الفضولي نحو العالم" (das neugierige Sich-Umsehenin der Welt) (ص224).

[52] – عن رصد خاص لدلالة سؤال أغسطينوس عن الزمان و طرافته "المعاصرة" ، كما عرضه في المقالة XI من كتاب **الاعترافات** ، انظر بخاصة: Ricoeur 1983: 21–65. رب دلالة يمكن استجماعها في المقومات التالية: 1) **السياق**. أنّ طرح مشكل الزمان قد جاء في نطاق البحث عن "معنى" جملة من الآيات المقدسة المتعلقة بسرّ "التكوين"، ومن ثمة بطبيعة العلاقة بين "الأبد" و "الزمان" (الفصول 1–13 و 29–31)؛ 2) **سبيل البحث**. أنّ فهم سرّ التكوين لا يأتي من كتاب (كتاب موسى) أو لغة (لا عبرية و لا يونانية و لا لاتينية و لا بربرية) بل من "باطن النفس" (الفصل 3)؛ 3) **رهان البحث**. فمن أجل أنّ العلم لا "يوحد" إلاّ لأنّ الرب "موجود" (الفصل 4) و أنّ "خلق" العالم ليس سوى مفعول عن "كلمة" الرب (الفصل 5)، وأنّه من ثمّة "يستحيل أن نتصوّر كلمة الخلق خاضعة لقانون الزمان" (الفصل 6)، – فإنّ الرهان مضاعف: من جهة، أن نفهم أنّ " الأبد الرباني يوجد خارج الزمان" (الفصل 9)، ولكن بخاصة من جهة أخرى، أن نطرح " مشكل الزمان" في ضوء تباينه المحرج و الملغز عن "الأبد" (الفصول 14–28) ؛ 4) **الطرافة** . الكشف عن طابع "اللغز" (aenigma، énigme) الذي يحفّ بمعنى الزمان حسب تعبير أغسطينوس نفسه (الفصل 22)، أو الطابع "المعضلي" (aporétique) للزمان حسب صياغة رشيقة لبول ريكور، وهو يظهر حسب هذا الأخير في مظهرين: من جهة، معضلة وجود أو عدم وجود الزمان (الفصل 14) ، و من جهة، معضلة قيس الزمان مع الإقرار بأنّ الزمان لا امتداد (extension) له (الفصول 15–

بالنظر آلي مطلوب هيدغر: أوّلهما أنّ زمان أغسطينوس زمان غير مقيس ولا مكمّم ولا منقسم ولا هو بذلك كلّه زمان طبيعي، وهذا يعني رأسا أنّه غير مطروح في فلك الفلسفة الطبيعية ولا هو راجع إليها بالنظر ؛ وثانيهما أنّه زمان يُلاقى و يُفحص عمّاذا يكون، في نطاق مساءلة نمط الوجود الذي ارتضاه الفلاسفة القدماء للمسمّى من بين الموجودات باسم "الإنسان" ، ونعن نمط وجود *النفس* : إنّه زمان ملاصق للموجود الذي يوجد "على نمط النفس" . ولأنّ هيدغر انما يطمح الى رسم قول في الزمان من حيث هو يلاقي الموجود الذي هو الإنسان من جهة نمط الوجود الذي من شأنه ، فإنّه لم يعثر في مصنّفات القدامى عن الزمان مصنّفا قطع خطوة طريفة في وضع الإشكال أو استبق الأفق الذي يحتاجه كما نصّ اغسطينوس .

إنّ مطلبنا الآن هو الفحص عن الشاهد الذي استقاه من **اعترافات** أغسطينوس ، و عن السياق الذي أفضى إليه ، وذلك قصد تعيين نوع الوظيفة الإشكاليّة التي أدّاها في بلورة إمكانيّة ارتسام *انطولوجيّ* للعلاقة بين الدّازين والزمان ، ومن ثمّة التكشيف عن خطّة هيدغر في تملّك التاريخ السريّ لإشكاليته .

من المهمّ أن نذكر هنا أنّ السياق الذي أتى فيه هيدغر [54] إلى مطارحة سؤال أغسطينوس عن الزمان هو شروعه الطريف في مساءلة حادّة لمعنى الزمان كما يُصادف في بعده اليوميّ ، أي

---

16) ؛ 5) **الأطروحة**. وهي عبارة عن حلّ مزدوج للمعضلتين المشار إليهما: من جهة، حلّ معضلة وجود أو عدم وجود الزمان بالزعم بأنّه لا يوجد ثلاثة أبعاد منفصلة للزمان بل بعد واحد هو "الحاضر" في أزمان ثلاثة هي حاضر الماضي أو *الذاكرة* و حاضر الحاضر أو *الرؤية المباشرة* و حاضر المستقبل أو *الانتظار* (الفصل 20)، و من جهة، حل معضلة قيس الزمان بالزعم بأنّ المشكل ليس من شأن **الطبيعيات** (الفصل 24) بل أنّ النفس وحدها هي منبع أي معنى لامتداد الزمان و من ثم هي مقياس قيسه، وذلك من خلال الافتراض بأنّ الزمان ليس سوى " تمطّط (distension) النفس" (الفصل 26)، وهو ما ينتج عنه أننا نقيس الماضي بواسطة "التذكّر" و المستقبل بواسطة "الانتظار" والحاضر بواسطة "الرؤية المباشرة".

[53] – عن قراءة هيدغر لأغسطينوس را: Ricoeur 1983: 41،121،156–161، 285؛ 1985: 113، 138، 157، 165، 249، 415.

[54] – هيدغر (1924 ،صص 9–11 ؛ت.ف.ص 38–39) : " إنّ التعيين البدائيّ الذي تقوم به الساعة في كلّ مرة ، ليس الإخبار عن كمْ-طالَ ، عن كميّة الزمان الجاري حاضراً ، وانما عن تثبيت الآن في كل مرة [..] ما هو الآن ؟ هل أتوفّر على الآن ؟ هل أنا هو الآن ؟ هل كلّ آخر هو الآن ؟ ليت شعري ، إنّ الزمان هو إذن أنا نفسي ، وكلّ آخر هو الزمان [..] هل أتوفّر على وجود الزمان وهل أنا أقصد نفسي ضمن الآن ؟ هل أنا نفسي هو الآن وهل الدّازين هو الزمان ؟ أم أنّ الزمان نفسه ، في النهاية ، هو الذي يكتسب فينا الساعة ؟ إنّ أغسطينوس قد دفع بالسؤال ، في الكتاب XI من **اعترافاته** ، إلى حدّ [السؤال] هل أنّ الروح ذاته هو الزمان . وأغسطينوس قد ترك السؤال مطروحا عند هذا الموضع . [قال : ...] ما تلخيصه :" فيك ، روحي، أقيس الأزمان ؛ أنت أقيس إذاً أنا أقيس الزمان . لا تعترضني بالسؤال : كيف ذلك ؟ لا تغري بي من أجل التلفّت عنك بواسطة سؤال كاذب . لا تسدّنّ على نفسك الطريق ببلبلة ما يمكن أن يكون من شأنك أنت ذاتك . إنّه فيك ، وأنا أقول ذلك دوما مرة أخرى ، انما أقيس الزمان ؛ إنّ الأشياء التي تلاقيك وهي تمرّ لتضعك في وجدان (Befindlichkeit) ما ، هو الذي يبقى في حين أنّ هذه تفنى . إنّني أقيس الوجدان ضمن الدّازين (Dasein) الحاضر ، وليس الأشياء التي تمرّ ، حتّى ينبجس (entstünde) . إنّ وجداني-لنفسي (Mich-befinden) ذاته ، أنا أعاوده ، أقيسه ، عندما أقيس الزمان ."

عن ترجمة تأريخيّة وغير تأويليّة لقولة أغسطينوس را :

- Cf. Saint Augustin , *Les Confessions* . Traduction , préface et notes par Joseph Trabucco (Paris : GF-Flammarion, 1964) Liv. XI , chap. XXVII , pp. 277-278 . « C'est en

من حيث هو آن تعيّنه الساعة . إنّه لم يرجع إلى كتاب **الاعترافات** بحثا عن سند *نظري* لمشكل *نظري*، بل إنّ رجوعه نفسه هو موقف ينمّ على طرافة خاصّة ، إذ أنّه انما في نطاق *مساءلة مبتكرة للمعنى اليوميّ للزمان بما هو آن يُعاش* ، هو عرض إلى سؤال أغسطينوس . لقد انقلب *اليوميّ* هنا إلى مدخل وجيه لاستئناف أحد أكثر المسائل التقليديّة صعوبة . إنّ مقصود هيدغر هو استعادة استشكال معنى الزمان من النقطة التي توقّفت عندها محاولة أغسطينوس . وذلك يعني أمرين هامّين : أوّلا أنّ سؤال أغسطينوس عن معنى الزمان ليس ، كما يُتلقّى عادة ، طرحا لاهوتيّا أو صوفيّا ، وانما هو أقصى محاولة أتاها القدماء في مساءلة الزمان ، وذلك من حيث أنّه دفع بالبحث جهة التفتيش عن المقايسة الخفيّة والعنيدة بين النفس والزمان إلى أقصاها ؛ وثانيا أنّ مساءلة أغسطينوس للزمان انما تتوفّر بعدُ على خطوات اصطلاحيّة بكر لابدّ من استصلاحها ، وذلك من حيث أنّها قد بلغت بواسطة معنى "التأثّر" (affectionis) مبلغ الإشارة البكر إلى " الوجدان" (Befindlichkeit) الذي يفضي إلى احتمال وجود الزمان بوصفه هو عينه وجود النفس . – والمتصفّح للترجمة التي يقترحها هيدغر لقولة أغسطينوس يجد أنّه قد أجرى عليها ضمناً انزياحات خطيرة هي التي عيّنت الوظيفة الإشكالية المستنظرة منها . إنّها انزياحات من "النفس" إلى "الدّازين" . ومن affectionis بمعناها التقليديّ (1926أ: 139) أي بما هي استعداد أو حال من أحوال النفس هو التأثّر أو الانفعال إلى Befindlichkeit بمعناها *الفينومينولوجيّ* لدى هيدغر أي من جهة ما هي نمط وجود يوميّ للدّازين (هيدغر1924، [55]ص14) [56]، وأخيرا ، وإنْ بشكل أقلّ سطوعا ، من "القيس" إلى "المعاودة" .إنّ سؤال أغسطينوس عن معنى الزمان قد تحوّل من سؤال تطرحه النفس على نفسها من جهة ضرب الانفعال الذي يتركه الزمان فيها ويجد في المقايسة المتبادلة بين وجوديْ الزمان والنفس حدّه الأقصى ، إلى مساءلة لضرب الآن اليوميّ الخاص بالدّازين بوصفه يستمدّ وجوده من "وجدان" (Befindlichkeit) الأنا ضمن "معاودة" وجود الزمان . إنّ هيدغر انما يكرّر هنا على نحو جذري ما أودعه اغسطينوس على جهة أسئلة وإشارات بكر: فبدلا من مذاكرة النفس للزمان في ضرب من حديث النفس الصامت، صار الأمر متعلقا تعلّقا انطولوجيا صرفا بتعيين العلاقة الأساسية ما بين الدازين و الزمان .

إنّ هيدغر انما يجذّر اعتبار اغسطينوس النفسَ نطاقا لمساءلة الزمان، فيطرح الموجود الإنساني على أنّه المقام الأصلح من أي موجود غيره، للسؤال عن معنى الزمان. ولذلك لا مفرّ من

---

toi , mon esprit , que je mesure le temps . Ne me fais pas d'objection : c'est un fait . Ne m'objecte pas le flot désordonné de tes impressions . C'est en toi , dis-je , que je mesure le temps . L'impression que produisent en toi les choses qui passent persiste quand elles ont passé : c'est elle que je mesure , elle qui est présente , et non les choses qui l'ont produite et qui ont passé . C'est elle que je mesure quand je mesure le temps . Donc ou bien le temps est cela même ; ou bien je ne mesure pas le temps . »

[55] – يقول هيدغر1924،ص14 : " إنّه ليس ثمّة ضمن وسطيّة الدّازين اليوميّ أيّ تفكّر في الأنا والهو، وعلى ذلك فالدّازين يملك (hat) نفسه . إنّه يجد (befindet) نفسه عند نفسه . إنّه يلقى نفسه هنا مع ما من عادته أن يتعلّق به ."

[56] – Kisiel 1993،ص316 .

أن يظهر الدازين ، في وجه من وجوهه، كبديل للنفس [57]، يتفرّد عنها بأنّه أكثر وجاهة أي جذرية لمطارحة معنى الزمان . بيد أنّ هيدغر انما لا يهتمّ بهذا الوجه من الإشكال بعدُ، بل هو في هذا الرسم الأوّلي لصعوبة القول في الزمان ، انما يحرص بخاصة على تفريق هذا المنحى الذي مشى فيه اغسطينوس عن التمشّي الذي ينسبه ضمناً إلى أرسطو ، والذي وطّدت النسبيّة صيغة راهنة عنه .

لكن هيدغر ورغم تلفتّه الأساسيّ صوب سؤال اغسطينوس في الزمان ، فهو لا يلبث أن ينبّه على الحدّ الذي توقّف عنده مساءلته .فما هي حدود أغسطينوس ؟ – إنّه توقّف عند مساءلة وجه التماهي المحرج بين معنى وجود الزمان ومعنى وجود النفس في كلّ عمليّة قيس للزمان . بيد أنّ اتّخاذ القيس مقاما أساسيّا لتدبّر معنى الزمان هو الانحراف الأكبر الذي منع أغسطينوس سلفا من التحديق إلى المعنى الأصيل للزمانيّة . إنّ سؤال أغسطينوس لمعنى الزمان ، على طرافته ، قد ظلّ يحاول استفهام معنى الزمان بواسطة مصطلح تقليديّ يجد في القيس بنيته الخاصّة . إنّ خطّة هيدغر هي إذن في معاودة سؤال أغسطينوس عن الزمان ، ولكن من جهة إشكاليّة غير جهة القيس : إنّ الجهة الجديدة هي "معاودة" الزمان اليوميّ بوصفه نمط وجود مقوّم لمعنى الدّازين بما هو كذلك .لقد نبّهنا أغسطينوس إلى أنّ الزمان انما يقيم مع النفس تجارة وجود جذريّة لكنّه لم يكن يتوفّر على نوع الاستشكال القادر على النهوض بتبيين كاف لطبيعة ذلك الوجود . إنّ حدود أغسطينوس إذن ليست ناجمة فقط عن اتّخاذ القيس بنية للزمان، وانما عن كونه لا يملك استبصارا أصليّا لطبيعة وجود "النفس" ذاتها . ذلكم أمر لن يصبح في الإمكان إبصاره إلاّ في أفق الانطولوجيا الحديثة[58] .

2.2 - الدّازين والزّمان :

يمكننا أن نردّ خطّة هيدغر في تدبير طبيعة العلاقة بين الدّازين والزمان إلى خطوتين رئيسيّتيْن هما : أوّلا ترتيب السياق الأوّليّ لفتح إمكانيّة العلاقة بين الزمان ونمط وجود الدّازين ، وذلك بالانكباب على تفحّص "الأنا موجود" التي من شأن كلّ منّا بوصفه يوفّر بعدُ صيغة

---

[57] – هذا التطابق الإشكاليّ الضمنيّ بين "الدّازين" و"النفس" نجده يتكرّر في الفقرة 4 من كتاب **الوجود و الزمان** (1926،ص14 ؛ت.فر.ص38)

[58] – إنّ علينا أن نسأل: إلى أيّ حدّ يمكن أن نقبل بوجاهة تخريج هيدغر لحدود أغسطينوس ؟ – إنّ الإجابة عن هذا السؤال قد كانت أحد رهانات كتاب ريكور **الزمان و السرد**. ونحن قد نحصي هنا ملمحين من هذه الإجابة كما يلي: 1) أنّ تفكير أغسطينوس في الطابع الثلاثي للزمان بوصفه تمطّط النفس هو " سمة العبقرية (le trait de génie) التي من شأن المقالة XI من كتاب **الاعترافات** ، الذي سوف ينخرط في أثرها هوسرل و هيدغر و مارلوبنتي" (1983: 41)؛ 2) أنّه يمكننا أن نرتسم " فينومينولوجيا في الزمان" تمتد من " أغسطينوس إلى هوسرل و هيدغر"، وذلك من حيث أنّ هؤلاء الثلاثة يشتركون في محاولة التغلّب على صعوبة واحدة هي " استحالة فينومينولوجيا **محضة** في الزمان(impossibilité d'une phénoménologie *pure* du temps) "(نفسه،ص156)، أي قادرة على عرض بنية الزمان بشكل حدسي و دون أي سقوط في معضلة جديدة، بمعنى انّ الطابع المعضلي للزمان الذي كشف عنه أغسطينوس له طابع "نموذجي" (exemplaire) بالنسبة إلى بحوث هوسرل و هيدغر (نفسه). وهذا النقاش سوف نعود إليه في مواضعه.

بدائيّة عن الاقتران الأصليّ بين الزمان والدّازين ؛ وثانيا التكشيف عن المظاهر الأساسيّة للطابع الزمانيّ للدّازين كما تتبدّى بخاصّة ضمن تأوّل هيدغر في ظاهرتيْ "الموت" و"المستقبل" .

أ- الاقتران بين الأنا موجود والوجود-الزمانيّ

إنّ وجه الطرافة هنا انما يكمن في كون هيدغر يفترض أنّ مساءلته عمّا يكون الزمان هي التي قادته إلى الفحص عن الدّازين بما هو البديل الاصطلاحيّ الذي يعتمده للإشارة إلى عبارة "الأنا موجود" الحديثة . إنّه من البحث في معنى الآن اليوميّ بما هو نمط وجود مخصوص انساق هيدغر إلى البحث في ماذا يكون الدّازين ، وذلك يعني أنّ الخطّة هي من الزمان إلى الوجود ، من الآن إلى الزمان ، ومن الآن اليوميّ إلى الأنا موجود الانطولوجيّة . إنّ علينا أن نستفهم للتوّ عن الصعوبتين التاليتين : أوّلا كيف سلك هيدغر من "الأنا موجود" الديكارتيّة إلى الدّازين ؟ وثانيا ماذا يعني هيدغر بمصطلح "الوجود-الزمانيّ" وبأيّ وجه هو الوصف الأساسيّ لوجود الدّازين ؟

من اللافت للنظر أنّ هيدغر [59] يستعمل عبارة "أنا موجود" (Ich bin) من غير أيّ إحالة صريحة على ديكارت ، بل ينزع إلى استعادة هذا الإقرار بوصفه واقعة عيانيّة بعامة . على أنّ المتصفّح لدرس شتاء 1923-1924 الذي ألقاه هيدغر بعنوان "مدخل إلى البحث الفينومينولوجيّ" [60] يقف على أنّ محاضرة جويلية 1924 انما تأتي في عين السياق الذي تعرّض فيه هيدغر إلى الانطولوجيا الديكارتيّة : ضرورة الاستئناف الأصيل للموقف الانطولوجيّ الديكارتيّ بوصفه مطلبا داخليّا للمسألة نفسها . بيد أنّه من الحقيق بنا أن ننبّه إلى أنّ بين هذين النصّين فرقا لطيفا لابدّ من وضعه في الاعتبار : ففي حين ينزع هيدغر في درس شتاء 1923-1924 إلى "نقض" الأنا أفكّر أو الوعي كما صار يُقال مع هوسّرل (هيدغر1923-1924، ص 260) بوصفه يمثّل ، في الفلسفة الحديثة ، المقام الانطولوجيّ الأساسيّ للتفكير في الدّازين .

---

[59]- يقول هيدغر(1924 ،صص11-12؛ ت.فر.صص38-39): " إنّ السؤال عمّا يكون الزمان قد أحال بحثنا على الدّازين ، إذا كان مقصودا بالدّازين الموجود في وجوده ، الذي نعرفه بوصفه الحياة الإنسانيّة ؛ هذا الموجود في استمراريّة (Jeweiligkeit) وجوده ، الموجود الذي يوجده كلّ منّا ، الذي يقصد إليه كلّ منّا ضمن العبارة الأساسيّة : أنا موجود . إنّ عبارة "أنا موجود" انما هي العبارة الأصيلة عن الوجود عن الطابع الذي من شأن دازيْن الإنسان . هذا الموجود يوجد في كلّ مرّة بوصفه لي (meiniges) .

ولكن هل كان يُحتاج إلى هذه المداولة المسهبة ، حتى نعثر على الدّازين ؟ ألم تكن تكفي الإشارة إلى أنّ أفعال الوعي ، العوارض النفسيّة ، انما توجد في الزمان ،- حتّى ولو كانت هذه الأفعال تتوجّه بحسب أمر غير متعيّن هو ذاته بواسطة الزمان ؟ إنّها لطريق ملتوية . لكنّ السؤال عن الزمان انما يتطلّب ، حتى يظفر بإجابة من هذا النحو ، أن تصبح الضروب المختلفة من الوجود-الزمانيّ مفهومة انطلاقا منه ؛ ومن ثمّة ، أن يجعل اقترانا ممكنا بين ما هو في الزمان وما هي الزمانيّة الأصيلة ، منظورا منذ البدء .

إنّ زمان الطبيعة من حيث هو معروف ومتكلّم فيه منذ أمد طويل قد وفّر إلى حدّ الآن الأرضيّة من أجل تفسير الزمان . إنّه إذا كان الوجود الإنسانيّ انما يوجد في الزمان بمعنى مخصوص ، بحيث أنّه يمكن لِلزمان أن يصير مقروءً ضمنه ، فإنّه ينبغي لهذا الدّازين أن يكون مخصَّصا في التعيينات الأساسيّة لوجوده . إنّه ينبغي عندئذ تحديدا أن يكون الوجود-الزمانيّ - متى فُهم حقّا- هو العبارة الأساسيّة للدّازين بالنظر إلى وجوده . على أنّ ذلك يحتاج أيضا إلى تكشيف أوّليّ عن بعض البنى الأساسيّة للدّازين ذاته .

[60] را :

- M. Heidegger , *Einführung in die phänomenologische Forschung* , GA 17 (1994)

نلاحظ أنّه يحرص في محاضرة جويلية 1924 على تملّك عبارة "الأنا موجـود" بوصفها هي ، وليس الوعي ، العبارة الأساسيّة لوجود الدّازين[61] . ومن اللافت للنظر أنّ "النقض" التاريخيّ للأنطولوجية الديكارتيّة أمر لابدّ منه في الحالتين ، وذلك طالما أنّ العودة إلى ديكارت انما هي إمكانيّة ثاوية في طبيعة المسألة المطروحة نفسها وليس فضولا تأريخيّا [62] .

إنّ الدّازين هو في بعده العيانيّ "أنا موجود" ؛ وليس ذلك خاصيّة نادرة وانما هي معطى عيانيّ لكلّ موجود يجرّ في نفسه إمكانية أن يصبح "أنـا موجـودا" (هيدغر1923-1924،صص287-288) . من أجل ذلك فالدّازين هو "أنا موجود" أخطأ ديكارت (نفسه ،ص250 ،268) الولوج إليه من فرط احتكامه إلى مسألة "الأنا أفكّر" بوصفها الحقل الذي يكون داخله أيّ "يقين" بوجود الإنسان .ربّ إخلاف لا يبدو أنّ هوسرل قد نجا منه (هيدغر1923-1924،ص267-268) . وإنّ مهمّة هيدغر (نفسه ،ص 270) انما تكمن في استئناف هذا الأنا موجود المغفول عنه في الانطولوجيّة الحديثة والتكشيف عنه بوصفه هو، وليس الأنا أفكّر ، المكمن الأصيل للدّازين.إنّ خطّة هيدغر هي رفع الأنا موجود ضدّ الأنا أفكّر ، وذلك انطلاقا من أنّ الأنا أفكّر بما هو وعي ليس سوى أحد أنماط الأنا موجود ،بل هو علامة على "حركيّة أساسيّة للدّازين" (هيدغر1923-1924،ص284) لم يقع الكشف عنها بعدُ . هذا النمط الأصليّ من وجوده هو ما يسمّيه هيدغر باسم الدّازين . إنّ اصطلاح الدّازين قد أتى إذن بمعنى ما نتيجة "نقض" حادّ (هيدغر1923-1924،ص113) للتصوّر الحديث للكيان الإنسانيّ بوصفه وعيا ، أي بوصفه أنا أفكّر ، وذلك بالحفر عن الأنا موجود الذي يطمسه .

ولكن كيف تخلّص هيدغر من نقد الغفول الحديث عن الأنا موجود تحت وطأة الأنا أفكّر ، إلى الانشغال بصلة الأنا موجود بالزمان ؟ - لابدّ أن نذكّر هنا بأنّ درس شتاء 1923-1924 قد تضمّن بعدُ تنبيها إلى غفول ديكارت عن الدور الخطير للزمان في تدبير معنى الأنا موجود (هيدغر1923-1924،ص283) ؛ وذلك يعني أنّ الاستطراد الذي قام به عن الأطروحة

---

[61] - قا: Pöggeler 1989: 31.

[62] - يقول هيدغر 1923-1924 ،صص106-107 : " إنّ الطريقة **العينيّة** لوجود العناية بالمعرفة المعروفة ، التي ضمنها ينفتح **الوعي بوصفه حقلا** [للمساءلة] ، انما هو معطى لنا بشكل بيّن في **المبحث الديكارتيّ** .وإنّه ينبغي في هذا الموضع من بحثنا أن نقوم بتدبّر أساسيّ : ألا وهو **علاقة بحثنا مع** [العنصر] **التاريخيّ** . إنّكم ترون ممّا قيل أنّ العودة إلى **العينيّة التاريخيّة للعناية** ليس صدفة ، بل يفرضه معنى التفلسف ، في معنى أنّ هذه العناية انما هي مقصود إليها في كل مرة ضمن أصليّتها وحسمها التاريخيّ .إنّ ديكارت وهوسرل ليسا ههنا أيّ مثليْن نشاء عن استحضارات ما لما نتقوّله عن العناية ، بل هما **إمكانيلت-وجود للعناية** ذاتها."

« Die *konkrete* Weise des Seins der Sorge um erkannte Erkenntnis , in der sich das *Bewußtsein als Feld* erschließt , ist uns offen gegeben in der *Forschung Descartes'*. An dieser Stelle unserer Betrachtung muß eine grundsätzliche Überlegung eingefürht werden : nämlich der *Zusammenhang unserer Betrachtung mit dem Geschichtlichen* . Sie ersehen aus dem Gesagten , daß der Rückgang auf die *geschichtliche Konkretion der Sorge* nicht zufällig ist , sondern vom Sinn des Philosophierens gefordert wird , in dem Sinne , daß jeweilig diese Sorge in ihrer Ursprünglichkeit und historischen Entscheidenheit aufgesucht wird . *Descartes* und *Husserl* sind hier nicht beliebige Exemplare von Vergegenwärtigungen dessen ,was wir über die Sorge aussagen , sondern sind *Seinsmöglichkeiten der Sorge* selbst . »

القائلة بأنّ أفعال الوعي انما توجد بعدُ في الزمان ، ومن ثمّة أنّ الوعي هو أرضيّة تفسير معنى الزمان ، هو مناظرة صامتة واعتراضيّة مع هوسرل ، وبشكل بعيد مع ديكارت ،- هوسرل الذي لئن لم تر أبحاثه في الوعي بالزمان النورَ إلاّ في وقت لاحق ، فإنّها معروفة بعدُ لدى هيدغر .

إنّه في هذا السياق الدقيق ينبغي أن نضع إعراض هيدغر عن تفسير *الزمان* من طريق *الوعي* ، وذلك من قبل أنّه يفترض أنّ الوعي ليس بالمقام الأصليّ لمعنى وجود الموجود الذي هو الإنسان ، بل هو مقام مشتقّ من أرضيّة سابقة عليه هي ما يعنيه الدّازين . ووجه الطرافة هنا هو أنّ هيدغر يتّخذ من الوجود اليوميّ مدخلا أساسيّا للفحص عن العلاقة بين الزمان والدّازين : إنّ الإنسان لا يكتشف وجوده حين يفكّر بنفسه وانما حين يسائل الآن الذي هو فيه في كل مرة . إنّ الأنا موجود ليس قضيّة فكريّة محض وانما هي تجربة عيانيّة محض . هي واقعة لا يصلح الوعي لفهمها لأنّها لا تتأسّس على التفكير وانما على نمط الوجود الخاصّ في كل مرة . إنّ الآن اليوميّ يمكن أن يساعدنا على اكتشاف الأنا موجود الثاوي فينا ؛ من أجل ذلك هو يستطيع من ثمّ أن يوفّر أرضيّة لتفسير الزمان لا في معناه التقليديّ أي كزمان طبيعيّ وانما من حيث هو خاصيّة حاسمة لنمط من الوجود الخاصّ بنا من حيث أنّ كلاّ منّا أنا موجود في كل آن . وهكذا بدلا من اعتبار الأنا موجود كوجيطو يجدر بنا أن نبصره بوصفه " *وجودا-زمانيّا* (Zeitlichsein)" : إنّ الأنا موجود الخاصّ بكلّ منّا هو في كل مرة وجود آنيّ أي نوجده في كلّ آن وفي كلّ مرّة . إنّه وجود لا نستنبطه من التفكير وانما نلتقطه من العيانيّة اليوميّة . إنّ عبارة "الوجود-الزمانيّ" منحوتة هنا من أجل التغلّب على معنى الظرفيّة المكانيّة التي تعلق بعبارة الوجود"في" الزمان : إنّ الإنسان يوجد "في" الزمان ولكن بمعنى مخصوص تماما ؛ ووجه الخصوصيّة هنا هو بخاصّة أنّ الإنسان في نمط وجوده الخاصّ وجود-زمانيّ أي يتهيكل من الدّاخل بدلالة الزمان . وقد اعتمد هيدغر لإيضاح هذا المطلب على الوجود اليوميّ حيث يباشر كلّ منّا الآن العيانيّ الذي هو فيه في كلّ" مرة ، الوجود اليوميّ من حيث هو في قراره أكبر آية على أنّ الإنسان لا يوجد "في" الزمان مثل الطبيعة وانما يوجد بوصفه وجودا-زمانيّا أي يستمدّ من معنى الزمان نمط وجوده . من أجل ذلك هو يقرّ بأنّ الوجود-الزمانيّ هو العبارة الأساسيّة حول وجود الدّازين . وهي أساسيّة من قبل أنّها هي التي تحدّد التعيّنات الحاسمة لوجوده . أي تلك التي منها يستمدّ كل نمط من الوجود اليوميّ دلالته ووجاهته.

أمّا طرافة هذا التمشّي فتتمثّل في اعتبار الكشف عن الوجود-الزمانيّ الذي من شأن الإنسان بوصفه شرطا حاسما لاستبصار المعنى الأصيل للزمانيّة بعامة . إنّ مصطلح الوجود-الزمانيّ ليس حيلة مؤقّتة لتفسير ضرب من معنى الزمان هو زمان الموجود الذي هو الإنسان فقط بل هو حسب هيدغر شرط إمكان الولوج إلى معنى الزمانيّة نفسها بعامة . وإنّ ذلك لآية على أنّ مبحث الوجود-الزمانيّ انما ينطوي على أوّليّة هرمينوطيقيّة ومن ثمّة على حاجة ملحّة لابدّ من الإيفاء بهما . - وإنّ علينا فيما يلي أن نتابع طريقة هيدغر في النهوض بتكشيف خاص عن طبيعة الدّازين بوصفه "وجودا-زمانيّا" من خلال تأوّله الطريف لظاهرتيْ "الموت" و"المستقبل" .

ب- استباق الموت أو الوجود-نحو-النهاية :

كيف أتى هيدغر في محاضرة 1924 إلى الخوض في مسألة الموت ؟- هو ينطلق من التنبيه إلى أنّ الدّازين ليس يمكن أن ينكشف بوصفه وجودا-زمانيّا إلاّ إذا وقفنا على البنى الأساسيّة لوجوده ، وهو يحصرها في البنى التالية : "الوجود-في-العالم" و "الوجود-مع-الغير" و "الكلام" و " الوجود-في-كلّ-مرّة" و "الهُمّ" و "العناية" و "الوجدان" وصيغة "وُجد" (es sein) (هيدغر1924،صص12-14). بيد أنّ اللافت للنظر هو أنّه ما كاد يفرغ من إيضاح هذه البنى - إيضاحا أخذ شكل أطروحات مرسلة - حتى أخذ ينبش عن المسبّقة الخفيّة التي تشدّ هذه البنى سلفا . وإنّه في هذا السياق الدقيق أتى هيدغر إلى افتراضه الأساسيّ : أنّ الموت هو المسبّقة الأصليّة لنمط وجود الدّازين في الزمان . وإنّ علينا الآن أن نفحص عن التأويل الانطولوجي لظاهرة الموت بوصفها تؤدّي لدى هيدغر في هذه الفترة دور المدخل الأصيل إلى التكشيف عن مسألة الزمانيّة ، وهو حسب ريكور ما يفرّق بين تأويليْ كل من هيدغر و أغسطينوس[63].

إنّه يمكننا بلا مشاحة أن نفترض أنّ فهم تأويل هيدغر[64] لظاهرة الموت كخيط هاد لبلورة مسألة الزمانية ، انما يتوقّف على مدى استبصارنا لثلاثة مصطلحات هي تواليا

---

63 - Ricoeur 1983: 121 .

64 - هيدغر(1924،صص16-17؛ت.ف.ص 42-43): " إنّ نهاية الدّازين الذي يخصّني ، موتي ، ليس أمرا تنقطع عنده ذات يوم جملة المجرى ، وانما هو إمكانٌ عنه يعرف الدّازين شيئا ما ، بوجه أو بآخر : إنّه الإمكان الأقصى الذي يخصّه ، والذي يمكن أن يتصوّره وأن يتملّكه بوصفه مُحدِقاً (bevorstehend) . إنّ الدّازين ينطوي في ذاته على إمكانيةٍ أنْ يجتمع بموته بوصفه الإمكان الأقصى الذي من شأنه . وإنّ إمكان-الوجود الأقصى هذا انما هو ، بسبب طابع الإحداق (Bevorstehens) ، يقينيّ ، وهذا اليقين هو من جهته مخصّص بواسطة لاتعيّن تامّ . إنّ التأوّل-الذاتي للدّازين ، الذي يعلو في اليقين والأصالة على كل عبارة أخرى ، هو التأوّل المتعلّق بموته ، اليقين **اللامتعيّن الذي من شأن الإمكان الأخصّ للوجود-نحو-النهاية** .

ما جدوى ذلك بالنسبة إلى سؤالنا ، ماذا يكون الزمان ، وبخاصة بالنسبة إلى السؤال التالي ، ماذا يكون الدّازين في الزمان ؟ إنّ الدّازين يعرف دوما ضمن الوجود-في-كلّ-مرّة الذي يخصّه ، شيئا ما عن موته ، وذلك حتى ولو كان لا يريد أن يعرف شيئا . ما معنى هذا : **أنْ يكون لنا** (*haben*) **دوما موتنا الخاصّ** ؟ **إنّه استباق** (*Vorlaufen*) **الدّازين نحو قواته** (*Vorbei*) **بوصفه إمكانا أقصى مُحدِقا في يقين ولاتعيّن تامّ** . **الدّازين** ، من جهة ما هو حياة إنسانيّة ، هو **أوّلا وجود-ممكن** ، وجود الإمكان الذي من شأن الفوات اليقينيّ ولكن اللامتعيّن .

إنّ وجود الإمكان هو بذلك دوما الإمكان الذي من شأنه أنّه يعلم شيئا ما عن الموت ، وعلى الأغلب في معنى : أنا أعلم بعدُ ، لكنّني لا أفكّر في ذلك . فعن الموت أنا أعلم على الأغلب على نمط المعرفة المتوارية . ومن حيث هي تأويل للدّازين فإنّ هذه المعرفة تملك للتوّ القدرة على مواراة هذا الإمكان الذي لوجودها .إنّ الدّازين يملك هو ذاته إمكانيّة أنْ يواري موته .

هذا الفوات ، بما هو ما أستبق نحوه ، انما يشكّل في هذا الاستباق الخاص نحوه اكتشافاً : إنّه فوات **نفسي** (von *mir*) . ومن حيث أنّ هذا الفوات يكشف عن الدّازين الذي يخصّني بوصفه يوما ما لم يعد هنا ؛ يوما ما لن أعود هنا لدن هذه الأشياء أو تلك ، بين هذا أو ذاك من الناس [..] . إنّ الفوات ليس عارضا ولا حادثا في الدّازين الذي لي . إنّه **لعمري قواته** ، و ليس ماذا ما (ein Was) فيه ، يتملّكه ، يصطدم به ويغيّره .هذا الفوات ليس ماذا وانما هو كيفَ ، وعلى الحقيقة الكيف الأصيل الذي من شأن الدّازين الذي لي . هذا الفوات الذي يمكن أن أستبق نحوه بوصفه خاصا بي ، ليس ماذا ما ، بل فحسب الكيف الذي من شأن الدّازين الذي لي (das eigentliche Wie meines Daseins) ."- ملاحظة: ننبّه إلى أنّ النسخة التي

"الإحداق" و "الاستباق" و"الفوات" من حيث هي أنماط متواشجة يعتملها الدّازين في نمط الوجود الذي من شأنه بما هو "وجود-نحو-النهاية" .

ما هو"الإحداق" (Bevorstehen) [65] ؟- ما هو مُحدْقٌ هو ما يوشك أن يقع . الإحداق هو نمط ظهور الموت في أفق الدّازين .إنّ الموت يوشك أن يقع في كل مرة . وشك الوقوع هذا هو المعنى الحادّ للإمكان الأقصى . إنّ الموت مُحدق دوما لأنّه الإمكان الأقصى لوجود الدّازين . ذلك يعني أنّ نهاية الدّازين أي موته ليس حدثا متأخّرا ينضاف إلى جملة أحداث سابقة بل هو إمكان يثوي في نمط وجوده منذ البداية . هذا هو المعنى الأصيل للإقرار القديم بأنّ الإنسان موجود "مائت" أي أنّه موجود من شأنه أن يموت . الموت خاصّة هذا الموجود وليست عارضا يعرض له من خارج . الإحداق هو نمط حضور الممكن الأقصى الذي من شأن الدّازين . من أجل ذلك ينبّه هيدغر إلى أنّ الدّازين يملك في كلّ مرّة "علما" بموته ؛ إنّه على علم بأنّه يوما سيموت . إنّه يعلم على جهة الإمكان الأقصى بأنّ الموت لا ريب فيه .- وإنّ الطّريف هنا هو تأوّل هيدغر لهذا الضرب من العلم بأنّ الموت مُحدقٌ تأوّلا خرّج فيه مسألة "اليقين" (Gewißheit) تخريجا لافتا للنظر : إنّه في سياق تفسيره لظاهرة الموت وليس في إطار ايبستيمولوجيّ انما أتى هيدغر إلى الاهتمام الموجب بمعنى اليقين بوصفه معنى من معاني وجود الدّازين[66]. وهو سيفترض صراحة في درس صيف 1925 أنّ يقين الكوجيطو بأنّه موجود ليس سوى يقين ظاهريّ بالنظر إلى يقين الدّازين بموته : إنّه بدلا من " كوجيطو موجود" (cogito sum) يعلن هيدغر(1925،ص437) أنّ الدّازين "موجود مائت" (sum moribundus) [67]. إنّ يقين الدّازين بموته يجعل نمط وجوده يتحوّل رأسا إلى ضرب من الوجود-نحو-النهاية أي وجود نحو الإمكان الأقصى للموت المُحدق به سلفا . على أنّ الوجود-نحو-النهاية انما هو أيضا وجود-منذ-البداية في أفق الموت . إنّ الدّازين لئن كان يخطئ ساعة موته دوما فإنّه لا يجهل الإحداق الحادّ لإمكانية الموت التي يجرّها في نفسه . إنّ هذا الطابع اللامتعيّن لساعة الموت يقترن للتوّ وبشكل حميم مع اليقين التام بأنّ الموت لا ريب فيه . اللاتعيّن الأصليّ للموت هو الذي يميّز معنى النهاية التي يشير إليها . إنّ الوجود-نحو-النهاية هو موجود يجتمع بموته في ضرب من العلم اللامتعيّن تماما بيقينيّته .

ترجمها ميشال هار سنة 1983 نعثر على بعض اختلاف في الجملة الأخيرة من الشاهد ، حيث نقرأ :" das eigentliche Wie meines da). وذلك مثال فقط على اختلافات أخرى ربما تتطلب عملا مفردا لها.

[65] - ينبّهنا غرايش Greich(1994 : 276) إلى أنّ فيزانVezin يترجم على حقّ في كتاب **الوجود و الزمان** لفظة Bevorstehen بلفظة imminence وذلك على خلاف مارتينو Martineau الذي يقابلها بعبارة précédence . وعلى الحقيقة فإنّ ميشال هار Haar في ترجمة محاضرة 1924 قد اهتدى منذ 1982 إلى لفظة imminence .

[66] - Greisch 1994: 278 ، 281.

[67] - يقول هيدغر1925 ،ص437 : " إنّ هذا اليقين ، بأنّني أوجد هذا الأمر ذاته ضمن صيرورة-مماتي ، انما هو اليقين-الأساسيّ للدّازين نفسه وإنّه لعبارة أصيلة عن الدّازين ، في حين أنّ *الكوجيطو سوم* (cogito sum) ليس سوى ظاهر هذا النحو [من اليقين]."

« Diese Gewißheit , daß ich es selbst bin in meinem Sterbenwerden , ist *die Grundgewißheit des Daseins selbst* und ist eine echte Daseinsaussage , während das cogito sum nur der Schein einer solchen ist . »

من أجل ذلك يبدو "الاستباق" بمثابة تصريف للإمكان الأقصى للموت بوصفه مُحدقا إحداقا جذريًا . ومن حيث اللفظ يستعمل هيدغر Vorlaufen للإشارة إلى معنى الاستباق ؛ وذلك يعني حرفيًا "جرى مسبّقا " . الاستباق هو حركة زمانيّة لمسابقة ما لم يحن وقته بعدُ .أمّا وجه الاصطلاح من الاستباق فهو الاضطلاع بهذا الضرب من اليقين بالموت بوصفه حركة في الزمان نحو النهاية ، ولكن بخاصة من حيث تكون هذه النهاية مأخوذة في معنى أنّها قد وقعت بعدُ : إنّ الاستباق استباق نحو "الفوات" (das Vorbei)[68] الذي يصيب الدّازين حين يأخذ أخذا مطلقا بأنّه وجود-نحو-النهاية . الاستباق إذن ضرب من الاحتمال الأصيل لإمكانية الموت بوصفها إمكانية حاضرة في كل مرة .

لنقرّ بأنّ معنى الاستباق ما يزال مضطربا وخاصة إذا اقترن بمعنى *الفوات* الذي يبدو أكثر من *الاستباق* غموضا . وإنّ علينا ألاّ نفهم استباق إمكانيّة الموت فهما عاميًا أي بوصفه طلبا للهلاك . فإنّ الدّازين ليس مدفوعا بإرادة الموت بل هو يأخذ إمكانية موته مأخذا جذريًا : أنّه يوما ما لن يكون هنا حيث هو أي في نمط الوجود الذي يخصّه . إنّ الاستباق إذن استباق النهاية وبعبارة هيدغر هو استباق الفوات . فما هو الفوات ؟ – إنّ من يموت يفوت ؛ هذا المعطى الانطولوجيّ اليقينيّ هو الذي يجعل الدّازين يستبق في كل مرة نحو موته استباقا أصليًا . فالموت بما هو نمط أصيل من الفوات لا يعني هنا ذلك الحدث الطبيعيّ في الزمان الطبيعيّ الذي بموجبه يكفّ موجود ما عن الحياة العضويّة ، بل هو مأخوذ في دلالته الانطولوجيّة بوصفه إمكانيّة بدائيّة فيه منها يستقي الدّازين معنى وجوده . الموت كإمكانيّة انطولوجيّة هو الذي يقع الاستباق نحوه . وهكذا لا يجدر بنا أن نأخذ الفوات كأنّه صفة لما مضى وولّى : إنّ الفوات هنا ليس له علاقة بالماضي الطبيعيّ وانما هو نمط مخصوص من الوجود هو المضيّ الانطولوجيّ للإمكان الأصليّ للدّازين . إنّ الدّازين لا يموت إلاّ في الآتي من الزمان وليس فيما مضى ، لكنّه يعيش مماته كأنّه قد وقع بعدُ . هذا هو معنى استباق الفوات : إنّه كيفيّة انطولوجيّة لاحتمال إمكانيّة الموت احتمالا زمانيًا يجعل الممكن هو منبع معنى الوجود وليس ما هو حاليّ . إنّ الفوات واقعة مستقبليّة وليس صفة للماضي ، وذلك طالما أنّنا لا نموت في الماضي بل في المستقبل . – وبعامّة نحن نفترض أنّ *الاستباق والإحداق والفوات* ليست إذا تؤمّلت إلاّ ثلاثة أنماط زمانية يعتملها هيدغر بدائل فينومينولوجيّة عن أبعاد الزمان الطبيعيّ التقليديّة أي أبعاد والمستقبل والحاضر والماضي . إنّ هيدغر يسعى إلى ارتسام إمكانية فهم انطولوجيّ لأبعاد الزمان التقليديّة ، وليس إلى تدمير التصوّر الطبيعيّ للزمان سبهللا .

ولكن حقيق علينا أن نسأل هنا لِمَ هذا الانصراف الهيدغريّ الحادّ إلى مسألة الاستباق وجعلها بؤرة خاصّة لتدبّر الدّازين للإمكان الأقصى الذي من شأنه ، بحيث انقلب الاستباق إلى نمط الوجود الذي منه يستقي الدّازين معنى الإحداق أي النمط الانطولوجيّ للحاضر والفوات أي النمط الانطولوجيّ للماضي ؟ – إنّ هذا موضع لطيف جدًا لابدّ من التمهّل عنده ، وذلك أنّه انما ههنا نشأت أطروحة هيدغر الطريفة التي تفترض ، على خلاف التصوّر التقليديّ ، أنّ المستقبل هو أصل الزمان .

---

[68] – مصطلح das Vorbei لن يحضر في معجم **الوجود و الزمان** إلاّ بشكل خافت جدًا من خلال فعل vorbeigehen الذي يفيد نفس المعنى (1926أ: 141،144).

ج- الدّازين هو مستقبله :

إنّ غرضنا الآن هو الفحص عن منزلة مفهوم المستقبل من التأويل الهيدغريّ للمسألة الزمانيّة ، وذلك من حيث أنّه هو المفهوم الرئيسيّ فيها . فكيف يكشف هيدغر عن منزلة *المستقبل* من معنى الزمان ؟

– لابدّ أن ننبّه إلى الدور الخطير الذي يؤدّيه مفهوم الاستباق لدى هيدغر [69] ، فإنّ بلورة معنى انطولوجيّ للاستباق هو الذي مكّنه من ترتيب السياق الذي تظهر فيه منزلة المستقبل .إنّ نمط وجود الدّازين "في" الزمان انما هو إذن محض استباق للإمكان الأقصى الذي يخصّه . ليس الاستباق خروجا عن الوجود الحاليّ وانما هو هذا الوجود الحاليّ نفسه . إنّ الدّازين ينطلق في كل مرة من استباق ما وذلك يعني من إمكان جذريّ ما . هذا النحو من الاستباق هو عينه المستقبل . إنّ نمط وجود الدّازين هو بذلك نمط المستقبل . ولكن ما علاقة هذا المستقبل بما درج التصوّر التقليديّ للزمان على تسميته بالحاضر أو بالماضي ؟ وبعبارة أخرى ما هي عناصر التأويل الانطولوجيّ لأبعاد الزمان بعامة ؟

نحن نعلم أنّ التصوّر التقليدي للزمان ينظر إلى المستقبل بوصفه "ما ليس بموجود بعدُ" ، كما يفهم الماضي بوصفه "ما لم يعدْ موجودا " ؛ وحده *الحاضر* يملك لديه صفة البعد التامّ [70]. ولذلك يفترض هذا التصوّر أنّ خطّ الزمان يذهب من الماضي باتّجاه المستقبل مرورا بالحاضر . وذلك على نحو تكون فيه أبعاد الزمان منفصلة الواحد عن الآخر بشكل مجرّد [71] .أمّا التأويل الهيدغريّ، فإنّه ينطلق من أنّ المستقبل وليس الماضي هو أصل الزمان . وإنّه انطلاقا من المستقبل انّما يعود الدّازين إلى ماضيه وحاضره . بيد أنّ الأمر لا يتعلّق بمجرّد قلب هندسيّ لخطّ الزمان بل بإعادة تأويل جذريّ لمعنى الزمان نفسه بما هو كذلك . إنّ المستقبل بما هو نمط انطولوجيّ

---

[69] – يقول هيدغر(1924،صص18–19 ؛ت.فر.صص44–45): " إنّ الاستباق ، من جهة ما يقدّم للدّازين إمكانه الأقصى ، انما هو النهوض التامّ بتأويل الدّازين .إنّ الاستباق يجتذب في نفسه جهة النظر الأساسيّة التي عندها يقف الدّازين . فيتبيّن في نفس الوقت: أنّ المقولة لأساسية لهذا الموجود هي الكيف[..]

إنّ الدّازين يوجد عند نفسه على نحو أصيل ، يوجد حقّا في كيانه (existent) ، عندما يأخذ بهذا الاستباق . **فليس هذا الاستباق** شيئا آخر سوى **المستقبل الأصيل والوحيد للدّازين الخاصّ** . إنّه ضمن الاستباق **يكون** الدّازين مستقبله ، بحيث أنّه انما في هذا الوجود–المستقبليّ هو يرجع إلى ماضيه وحاضره . إنّ الدّازين ، متصوّرا في إمكانيّة وجوده القصوى ، **انما هو الزمان ذاته** ، وليس **في** الزمان . إنّ الوجود–المستقبليّ المخصّص هكذا ، من جهة ما هو الكيفيّة الأصيلة للوجود–الزمانيّ ، هو نمط الوجود الخاصّ بالدّازين ، والذي فيه ومنه يهيّئ لنفسه زمانه . إنّه في أخذي بالاستباق [و]عند الفوات الذي من شأني ، أنا أملك الزمان .[..] وأنْ لا يكون لي زمان يعني أن أُلقي بالزمان في الحاضر القبيح لليوميّ . [أمّا] الوجود–المستقبليّ فإنّه يهب الزمان ، يشكّل الحاضر ويجعل الماضي يتعاود بالكيفيّة التي من شأن الوجود–المعيش .

وإذا تؤمّل ذلك من جهة الزمان فهو يعني : **إنّ الظاهرة الأساسيّة للزمان انما هي المستقبل** . من أجل الإبصار بذلك و ليس من أجل تصريفه بوصفه مُحالا مثيرا للاهتمام ، ينبغي على الدازين [الموجود]في كل مرة أن يحفظ نفسه ضمن استباقاه. بذلك ينكشف : أنّ الإحاطة الأصليّة بالزمان ليست من القيس في شيئ . فإنّ الرجوع [من المستقبل إلى الماضي والحاضر] ضمن الاستباق انما هو ذاته كيفيّة الانشغال الذي فيه بخاصة أنا أقيم ."

[70] – قا: أغسطينونس، **الاعترافات**، المقالة XI، الفصول14، 16، 18، 27–28.

[71] – Greisch 1994 :321–322.

ليس بُعدا من أبعاد الزمان الطبيعيّ ، وانما هو *سلوك كيانويّ* خاص بالدّازين . كذلك فإنّ الماضي والحاضر من حيث هما خاصان بالدّازين ليسا بعدين من الزمان الطبيعيّ، بل نمطان انطولوجيان لا معنى لهما إلاّ بما يستفيدانه من *الوجود-المستقبليّ* للدّازين .إنّ الدّازين يرجع في كل مرة إلى الحاضر والماضي ولا ينطلق منهما : إنّ الماضي هنا ليس ما ولّى وانقضى بل هو ما يُرجَع إليه من جهة المستقبل . كذلك ليس الحاضر هو المعنى الطبيعيّ للآن الذي نحن فيه بل هو نمط استحضار الدّازين لوجوده انطلاقا من المستقبل .

أمّا وجه الطرافة الأقصى الذي بلغ إليه هيدغر في هذا الموضع فهو بلا شكّ إقراره الحادّ بأنّ الدّازين لا يوجد "في" الزمان وانما "هو" الزمان نفسه . إنّه قد انزاح بمعنى الزمان من معناه التقليديّ أي معنى *الظرفيّة* ، إلى معنى مبتكر هو معنى *الكيفيّة* : ليس الزمان هو ما فيه يوجد الدّازين بل هو كيفيّة وجود الدّازين نفسه . بيد أنّه إذا كان معنى الكيفيّة ليس شيئا آخر غير نمط امتلاك الدّازين لزمانه فإنّ الإقرار بأنّ الدّازين هو نفسه الزمان يعني بخاصة أنّ امتلاك الدّازين لزمانه لا يعني سوى امتلاكه لنفسه(selbst) :الزمان هو إذن كيفيّة امتلاك النفس ؛ بل الزمان هو ذات الدّازين مادام معنى النفس (Selbst) لا يشير هنا إلاّ إلى كيفيّة الوجود .– إنّ هذا هو ما يقصده هيدغر عندما صرّح في خاتمة المحاضرة بهذا القول الطريف :

" انما نحن نريد أن نعاود السؤال عمّاذا يكون الزمان زمانيّاً . إنّ الزمان هو كيفيّة . فإذا سُئل عن الزمان ماذا يكون ، فلا ينبغي على المرء أن يتعلّق من غير رويّة بجواب ما (أنّ كذا أو كذا هو الزمان) ، جوابٍ ليس له أن يقول أبدا إلاّ ماذا ما .

فإذا نحن لا نرى إلى الجواب ، بل نعاود السؤال . فماذا يحدث للسؤال ؟ إنّه قد تحوّل . ما هو الزمان ؟ قد أصبح : من هو الزمان ؟ وبصيغة أقرب : هل نحن أنفسنا الزمان ؟ أو بصيغة أقرب أكثر : هل أنا زماني ؟ [..] هكذا يكون الدّازين موجودا–سؤولا ." (هيدغر1924،ص27؛ت.فر.ص52)

إنّ هذا القول تعليق جذريّ على الإقرار بأنّ الدّازين لا يوجد في الزمان وانما هو الزمان ذاته . وهو جذريّ من أجل أنّه قد تحوّل من السؤال التقليديّ "ما هو الزمان؟"[72] ، بوصفه سؤالا يشتقّ في كل مرة عناصره من قول ما في الطبيعة ، إلى السؤال الانطولوجيّ الذي يأخذ الأنا موجود مقاما مخصوصا لصياغته ، والذي أصبح بمقتضى ذلك مصاغا هكذا صياغة "من هو الزمان ؟" . إنّ الدّازين لا يوجد "في" الزمان ؛ هذا إقرار يعني أنّه لا يمكننا أن نستفهم عن الزمان كما نفعل إزاء موجود من الموجودات الطبيعيّة . فالزمان ليس موجودا أصلا وانما هو الأنا موجود الخاص بنا . الزمان هو نفسه الأنا موجود ؛ وهو نفسه تعني هنا أنّه كيفيّة وجوده : إنّ الأنا موجود يوجد على نمط الزمان . ونلاحظ أنّ هيدغر لا يبقي من المعنى التقليديّ للرابطة "هو" (ist) ومن المعنى التقليديّ للفظة الانعكاس "ذاته" (selbst) ، في عبارة "الدّازين هو الزمان ذاته" ، سوى معنى الكيفية : الزمان كيفيّة وجود الدّازين لذلك هو ذاته . ربّ ملاحظة تجعلنا نحاذر من أنْ نأخذ انزياح هيدغر من سؤال "ما هو الزمان؟" إلى سؤال "من هو الزمان؟"

---

[72] – قا: أغسطينوس، **الاعترافات**، المقالة XI، الفصل 14.

بوصفه مجرّد مرور من فلسفة الطبيعة والانطولوجيا التقليدية التي تسندها إلى فلسفة الوعي ورواسب الانطولوجيا التقليدية التي تنطوي عليها : وبعبارة واحدة إنّه ليس نقلا خارجيّا للسؤال من مستوى الجوهر إلى مستوى الوعي . إنّ الدّازين ليس وعيا والزمان ليس حالا من أحوال الوعي .

أنّ الدّازين هو الزمان ذاته ، ذلك يعني لدى هيدغر أنّ نمط وجود الدّازين هو الزمان . ولأنّ الزمان ليس ظرفيّة وانما كيفيّة فإنّ أبعاد الزمان ليست مجرّد جهات في أفق بلا وجهة ولا نتوء ، بل هي تتميّز شديدا بكونها تجد في المستقبل مصدرها الخاصّ في كل مرة . هذا الانزياح بالزمان نحو المستقبل هو العديل الأساسيّ للانزياح من سؤال "ما هو؟" إلى سؤال "من هو؟" : فإنّه لم يكن يمكن لهيدغر أن ينزّل المستقبل هذه المنزلة لو كان يتحرّك في نطاق التصوّر الطبيعيّ للزمان ، أي لو كان يفهم المستقبل بوصفه بعدا يشير إلى موجود لم يوجد بعدُ أصلا . إنّ تحويل معنى المستقبل من بعد طبيعيّ إلى سلوك انطولوجيّ هو الذي يجعل هيدغر يُماهي بين الزمان والدّازين . ربّ مماهاة فتحت أمامه إمكانية الانزياح من سؤال "ما هو؟" إلى سؤال "من هو؟" : فالزمان الطبيعيّ موضوع للقيس لأنّه موجود يسعى التصوّر التقليديّ لتحديد خصائصه بوصفها عناصر ماهيته . "ما هو الزمان؟" انما يعني ما هي الخصائص الثابتة ومن ثمّة "الحاضرة" للموجود أو الموضوع الذي يسمّى بالزمان ؟ . أمّا "من هو الزمان؟" فهو سؤال من جنس آخر : إنّه مختلف من أجل أنّه يفترض سلفا سؤالا خفيّا هو هذا : " ما هو نمط وجود منْ ؟" – إنّ نمط وجود "منْ" هو نمط وجود الدّازين ، وإنّ وجود الدّازين هو وجود زمانيّ ، ولذلك فإنّ معنى الدّازين ليس أكثر أو أقلّ من كيفيّة وجوده ، وذلك يعني أنّه "هو" نفسه الزمان .

ولكن إذا كان هيدغر لا يفهم معنى "هو" ههنا فهما تقليديّا أي كجملة من الخصائص الثابتة لموجود من الموجودات ، فكيف يأخذه إذن ؟ – نحن نعلم أنّ الدّازين يشتكي في وجوده اليوميّ بأنّه "ليس له الوقت" الكافي لإنجاز هذا الفعل أو ذاك ؛ وهو يستند في هذه الشكوى من ضيق الوقت إلى قيس معيّن لمدّة الزمان التي بحوزته(هيدغر1924، ص20؛ت.فر.ص46) . إنّ الدّازين قد يشتكي من ضيق الوقت ، لكنّ ذلك ليس النمط الأصيل من وجوده ، فهو يعامل الزمان بوصفه موجودا خارجا عنه فيجده ضيّقا أو متطاولا. إنّ ضيق الوقت أو تطاوله ليس سوى مشتقّة عاميّة من التصوّر التقليديّ للزمان بوصفه زمانا مقيسا .– فإذا أعرضنا عن هذا التصوّر صار ممكنا أن نفهم ما معنى أنّ الدّازين هو ذاته الزمان . إنّ "هو" تعني ههنا أنّ الدّازين "يهب نفسه" (sich gibt) زمانه ، وإذا وهبت نفسي زماني فذلك يعني أنّني أملك(habe) زماني . ما معنى ذلك ؟ إنّ وجه الطرافة ههنا هو أنّ هيدغر يفهم الفعل sein فهما مبتكرا يحوّله إلى فعل geben وhaben . الوجود يعني هنا العطاء والملك : إنّ الدّازين يعطي نفسه زمانه ويملك زمانه . هذا هو معنى أن يكون الدّازين "هو" ذاته الزمان .

إنّ ذلك يعني أنّ الدّازين وليس الطبيعة هو أصل الزمان [73]؛ وهو أصل الزمان من جهة كونه موجودا يستمدّ من استباق إمكانية وجوده القصوى أي إمكانية الموت زمانيته . إنّ الدّازين

[73] – قا: أغسطينوس، **الاعترافات**، المقالة XI، الفصل 24 و 26.

يستبق موته ، فإذا فعل ذلك أعطى نفسه معنى الزمان وملكه . فإنّه لا يعطي نفسه سوى إمكانيّة وجوده وهو لا يملك أصلا سوى إمكانيّته القصوى . وإنّ الإمكان هذا هو منبع الوجود اليوميّ للدّازين في الزمان الطبيعيّ . ولكن من أجل أنّه لا يبصر بهذا النبوع الأصليّ من استباق النهاية فهو لا يرى من الزمان غير الحاضر اليوميّ ؛ ومن قبل أنّ هذا الحاضر اليوميّ لا يُنظر إليه إلاّ بوصفه مقيسا فإنّ الدّازين لا يملّ من الشكوى من ضيق الوقت وتطاوله .

خاتمة

هكذا فإنّ الدّازين يمكن أن يكتشف وجوده الأصيل عندما يكفّ عن اتّخاذ الحاضر اليوميّ المقيس مقاما لفهم الزمان ، وذلك بالانتباه إلى أنّ المستقبل الانطولوجيّ أي المنشغل بمعنى وجوده ، هو منبع الزمان . إنّ علاقتنا الأساسيّة بالمستقبل هي *الانشغال* وليس *القيس* . وإنّ هذا النحو من الانشغال بإمكانيّة الموت هو الذي يهب الزمان أي كيفيّة احتمال الحاضر والماضي انطلاقا من المستقبل . المستقبل يشكّل نمط عيش الحاضر ويحدّد وجه معاودة الماضي . بيد أنّ ذلك أمر لا يتّضح كفاية إلاّ بقدر ما نفلح في تخليص الدّازين من هيمنة اليوميّ ، وذلك يعني إجراء إصلاح جذريّ لطبيعة الانشغال الذي يوجّهه . إنّ الدّازين اليوميّ هو أيضا منشغل انشغالا متّصلا بوجوده . لكنّه على الحقيقة لا يفعل ذلك بشكل أصيل بل في صيغة الهُم اليوميّ الذي يحرّكه . والحال أنّ اليوميّ يجهل المستقبل ؛ إنّه لا يعرف سوى الحاضر مقاما . أجل هو يمارس وجها ما من الاستباق ، لكنّه يفهم الاستباق بوصفه سؤالا عن "المتى" وعن "كم-مازال-من-المدّة" التي تفصلنا عن الفوات (هيدغر1924،ص19؛ت.فر.ص45) . إنّ تحرير الدّازين من هيمنة اليوميّ في فهمه للزمانية ، وذلك يعني من هيمنة نموذج الساعة ، هو مقصد التخريج الانطولوجي لمعنى الزمان .

– بهكذا عدة إشكالية و اصطلاحية (*هرمينوطيقا العيانية*) تهيّأ هيدغر في درس 1926/1925 لـ"مباينة" (Abhebung) "زمانية الدازين" عن "المفهوم الهيغلي للزمان" بوصفه " التشكّل الأكثر جذرية للفهم العامي للزمان" (1926أ: 428).

الفصل الثالث

تأويل المفهوم الهيغلي للزمان بوصفه

"*التشكل الأكثر جذرية للفهم العامي للزمان*" (1926/1925)

" إنّ هيغل انما يعيّن وجود المكان بوصفه زمانا . بذلك قد يودّ المرء أن يسـأل : أليس الوجود معيَّنا ههنا على نحو لا ريب فيه تماما انطلاقا من الزمان ؟ ألا يتحرّك هيغـل على نحو جدّ واضح ضمن إشكالية الزمنيّة ؟ ذلك في الظاهر [فحسب] . لكنّه بعيد عـن ذلك بعد السماء [عن الأرض] . (..) إنّه عن الزمنيّة ليس ههنا من جهة هيغل ما يُنتَظـر ولا ما يُتعلّم . بيد أنّ ذلك لا ينفي أنّ تأويله للزمان كما هو مجرَّب على نحو يومـيّ انمـا يساعدنا على تقريب منهل تعيّنات الزمان التي من شأن الزمان المجرَّب على هذا النحو"

هيدغر (1926/1925 : 256-257) .

"إنّ مباينة (Abhebung) فكرة الزمانية التي طرحناها ، عن مفهوم الزمان الهيغلـي ، انما صارت بذلك لازمة، من أجل أنّ مفهوم الزمان الهيغلي هو التشكّل المفهوميّ الأكـثر جذريّة ، للفهم العاميّ للزمان ، وإنْ لم يُلاحَظ ذلك إلاّ قليلا"

هيدغر (1926 أ : 428) .

تقديم

إنه إذا كان هيدغر لم يفرد فحصا مستقلا لمفهوم الزمان عند هيغل قبل الدرس الذي ألقاه في شتاء 1925/ 1926، تحت عنوان يبدو أنه بعيد بوجه ما عن تاريخ مفهوم الزمان، ألا وهو **المنطق. في السؤال عن الحقيقة**[1] (1925/1926: 251–269) ، فإن ذلك انما ينسحب أيضا على كانط أو أرسطو. فإن ما أعلنه هيدغر في خطة درسه في صيف 1925 ، والذي نذره للنهوض بـ"الإبانة عن تاريخ مفهوم الزمان" ، وهو أيضا عنوان القسم الثاني منه بفصوله الثلاثة التي كان يفترض أن تخصص تباعا ، حسب التخطيط الأصلي للدرس ، لبرغسون و كانط/نيوتن و أرسطو– انما هو إعلان ظل وعدا بلا إنجاز (1925أ : 10–11)[2] .

هكذا لا يضر هيغل في شيء أنه لم يكن أحد الفلاسفة الذين ذكرهم هيدغر في التخطيط الأصلي لدرس صيف 1925 ، بوصفهم أصحاب مقالة لها وزنها في *تاريخ مفهوم الزمان*، مادام هيدغر نفسه ليس فقط لم يلتزم بما خطط له ، لا في درس صيف 1925 ولا في درس شتاء 1926/1925، بل هو قد خصص لتفحص دلالة الزمان عند هيغل، قولا قدمه على التطرق إلى نفس المسألة لدى برغسون و كانط و أرسطو . إن المواجهة مع المفهوم الهيغلي للزمان قد اكتسبت فجأة قدرا مثيرا من الوجاهة في درس شتاء 1926/1925 ، اضطرت هيدغر إلى إفراد قول مستقل فيها، فجعله فاتحة البحث في *تاريخ مفهوم الزمان* الذي كان قد أزمع عليه في درس صيف 1925 لكن "المقدمات" الضرورية كانت قد حالت دونه . رب حاجة إلى مناقشة المفهوم الهيغلي للزمان قد جاءت الفقرة 82 من **الوجود والزمان** لتكريسها (1926أ: 428–436) .

ولكن من أجل أن الفقرة 82 من كتاب 1927 هي استئناف نسقي ومختصر لمبحث كان درس 1926/1925 قد عرض له عرضا بكرا ومفصلا في الفقرتين 20–21 منه ، فإنه من الحقيق علينا أن نجعل من درس 1926/1925 نقطة انطلاقنا إلى فهم المناقشة الهيدغرية للمفهوم الهيغلي للزمان[3] . على أنه ثمة سبب آخر يدعونا هنا إلى هذا التمشي ، ألا وهو ما لاحظناه من تباين خطير في طبيعة السياق الذي تتم فيه المناقشة في الحالتين : فإذا كانت الفقرة 82 من كتاب 1927 قد صيغت في نطاق سعي هيدغر إلى مباينة التحليل الكيانوي لتقوم الدازين بالزمانية عن

---

[1] – العنوان في الألماني هو :

- *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* .

[2] – يتكون التخطيط الأصلي لدرس صيف 1925 من ثلاثة أقسام هي على التوالي : أولا "تحليل ظاهرة الزمان والظفر بمفهوم الزمان" ، وثانيا "الإبانة عن تاريخ مفهوم الزمان" ، وثالثا " بلورة الأفق ، على أساس القسمين الأول والثاني ، للسؤال عن الوجود بعامة وعن وجود التاريخ والطبيعة بخاصة" .– ما يهمنا هو بنية القسم الثاني فهو يتكون مما يلي : الفصل الأول "نظرية برغسون عن الزمان " ، والفصل الثاني " مفهوم الزمان لدى كانط ونيوتن" ، والفصل الثالث " التكشيف المفهومي الأول عن الزمان لدى أرسطو" (1925 أ : 10–11) .

[3]– يقول باحث انغلوسكسوني عن ندرة النصوص التي خصصها هيدغر الأول لدراسة هيغل، وذلك في معرض تنزيله للفقرة 82 ضمن مواد **الوجود و الزمان** (Schmidt 1988،ص 28 و الهامش 10 ص 229):

« It is also the first extendet treatment of Hegel by Heidegger in any publisched work. » (p. 28), « Earlier referennces to Hegel often seem directed more against the noe-Hegelianism of the day than against Hegel himself. » (p. 229).

مقالة هيغل في سقوط الروح في الزمان (1926أ: 405، 428)[4] ، فإن الفقرتين 20 و21 من درس 1926/1925 قد انصرفتا إلى مناقشة "الدلالة الهيغلية للزمان في **الموسوعة**" ثم في **منطق إيينا**، في إطار مختلف تماما هو السعي إلى "تجذير السؤال : ما هي الحقيقة ؟" وذلك من خلال "معـلودة تحليل الكذب من جهة الزمانية التي من شأنه" (1926/1925: 197) . إن ما يقود هيدغر في درس 1926/1925 ليس التحليل الكيانوي بمعناه الصناعي الذي أثبته كتاب 1927 ، أي من حيث هو محصور في تحليل بنى الدازين بوصفها بنى زمانية ، بل البحـث في إمكانيـة تحقيـق "فكـرة كرونولوجيا فينومينولوجية" بوصفها سبيلا وجيهة إلى إيضاح ماهية *الحقيقة* من حيث هي قـد تصورت طيلة تاريخ الأنطولوجيا الغربية بوصفها تجد في اللوغوس–القضية موضعها النموذجي ، وأن المطلوب هو التكشيف عن ماهية *النطق* من جهة ما يفترض في معناه الأصلي زمانيـة معينـة (1926/1925: 199–200) .

صحيح أن عنوان درس 1926/1925 (*المنطق . في السؤال عن الحقيقة*) قد يبدو مصروفا إلى غرض دأب المتفلسفة على استهجان التفكير بأمر الزمان فيه ، وهو دأب يتراءى للمتعجل أن هيدغر قد استمر عليه أو أخذ به طيلة المقدمة و التمهيد والقسم الأول من ذلك الدرس، حيث أن هذه الأطوار قد نذرت إلى تفحص المنطق مصطلحا (المقدمة) ومسألة راهنة هي النقد الهوسرلي للنفسانية (التمهيد) وأصلا أساسيا لماهية الحقيقة هو اللوغوس اليوناني (القسم الأول) .– فـإن القسم الثاني من الدرس ، وهو أكثر من الشطر في مجموعه ورأس المسألة مـن مقصـده، انمـا قـد خصص لمعاودة **السؤال عن الحقيقة**، من باب **مسألة الزمانية** تحديدا. وإن ذلك لأمر جلل ، من أجل أن مناقشة مفهوم الزمان الذي وضعه هيغل لم تتم في نطاق جرد تأريخي لآراء المتقدمين في الزمان . بل انما هي مسألة حتمها التصدي للسؤال عن الحقيقة. إن اختلافا جوهريـا حـول الحقيقة هو الذي يقود لزوما إلى مقاومة مفهوم الزمان كما بناه هيغل.

ولكن لـم هيغل دون سواه؟ ما الذي يدفع على جعل الرد على مقالته في أمـر الزمـان مطلبا مقدما على غيره في هكذا مقام؟

إننا نعثر في الفقرة 5 من درس 1926/1925 على إشارة يندر أن نجدها في نصوص هيدغر الأول ، تتضمن تنبيها طريفا إلى بطلان حكم شائع بأن " الفينومينولوجيا الراهنة ليس لها أية صلـة بـ[الفينومينولوجيا] الهيغلية" ، وذلك أن هذه الفينومينولوجيا الراهنة "لها شأن كثير مع هيغـل ، ليس مع الفينومينولوجيا ، وإنما مع ما خصصه هيغل بوصفه المنطـق" (1926/1925: 32)؛ رب إقرار لئن كان اعترافا لا ريب فيه بنحو ما من "القرابة" مع منطق هيغل، فهو سرعان ما يختفي من قلم هيدغر و يتأجل النهوض بدلالته مرة أخرى، تاركا المجال لمنطق "المباينة"[5] . هذه الصلة

4– عن منزلة التأويل الهيدغري لإشكالية هيغل في الفقرة 82 من **الوجود و الزمـان**، را: Boer 2000: 255–262.

5– را: Schmidt 1988،ص 30:

« Thus, Heidegger is recognizing a proximity of his thought with that of Hegel, the "completer" of metaphysics, precisely at the high point of Heidegger's own attempt to "destroy" metaphysics. This proximity, however, poses a real threat to Heidegger's efforts to dismantle metaphysics, and so it is crucial that Heidegger separate himself from Hegel if

السابقة مع منطق هيغل أي مع نواته *الجدلية* ، ليست شيئا آخر سوى مقام *الحدس*[6] (1926/1925: 123) : إن هيدغر قد " توجه قبلة تاريخ مفهوم الحدس" (1926/1925: 251) بوصفه خيطا هاديا لتأول تاريخ الأنطولوجيا الغربية بما هي تقليد قام في أصله على فهم معين للوجود بوصفه حضورا (ουσια) . – لذلك لئن لم يأخذ هيدغر بهذه الإشارة الموجبة إلى وجاهة العلاقة مع منطق هيغل في تخريجه الزماني لمسألة الحقيقة طيلة الفقرات التي نذرها لهذا الغرض (§§ 11–14) ، فإنه قد تلفت فجأة في الفقرة 19 نحو هيغل بوصفه علامة على الحلقة الأخيرة من حلقات التصور الفلسفي التقليدي للزمان ، الذي ضبطه أرسطو في الفصول 10–14 من المقالة الرابعة من الطبيعيات. لقد انطلق هيدغر من تجذير الكشف الهوسرلي لماهية المعرفة بوصفها حدسا (1926/1925: 99 ، 109) وذلك من أجل تخريج التصور الأرسطي لماهية الحقيقة بما هي تعيين للوجود بوصفه حضورا (1926/1925: 191) . لقد كان الهدف هو استعادة جوهر الإشكال الأنطولوجي كما افترعه الإغريق ؛ وفي هذه المهمة لم يفرد هيدغر أية مناقشة خاصة مع منطق هيغل بل اكتفى بتعريضات خطيرة وإن كانت متقطعة .

– بيد أن الجديد فيما يتعلق بمسألة الزمان هو أن هيدغر قد أقر بحاجة وجيهة إلى أن يبدأ سعيه إلى الظفر بفهم أصلي للزمان بفحص عن تحليل الزمان لدى هيغل[7].كيف نفسر هذه *الأولية* ؟ – إن هذا السؤال يثير مشكلا منهجيا عالجه هيدغر في الفقرة 19 من درس 1926/1925. علينا أن ننبه بديا على الأهمية الخاصة لهذا المشكل المنهجي وذلك أنه هو الذي منه التقطنا الفرضية التي بنينا عليها الباب الأول من هذه الرسالة ، ونعني كون هيدغر الأول لم يخض *مناظرة* مع هيغل بالمعنى المنتظر في هذه الحقبة أي معنى "النقض" (Destruktion). بل اعتمد أسلوبا مستحدثا أشار إليه بمصطلح لافت للنظر هو "المباينة" (die Abhebung)[8] .

---

he is to legitimate the radicality and originality of his phenomenological evidence for an ontology of finite Being. »

6– وليس مشكل الزمان كما يرى ذلك Schmidt 1988: 30، حيث أن ذلك الإقرار النادر بنحو من الصلة بين "الفينومينولوجيا" الراهنة و "المنطق" الهيغلي بوصفه الفينومينولوجيا الحقيقية، قد بذله هيدغر في أول درس 1926/1925 (ص32)، في موضع لم يدخل فيه مشكل الزمان بعد في الاعتبار.

7– يقول هيدغر (1926/1925: 251) :" نحن نبدأ تفحصنا الأكثر تدقيقا الذي يهدف إلى أن يؤمن لنا [إيضاحا كافيا عن] الفهم العامي للزمان على نحو أكثر حدة ، بالفحص عن تحليل الزمان لدى هيغل" .

« Wir beginnen unsere genauere Betrachtung, die darauf zielt, das vulgäre Zeitverständnis uns schärfer zu sichern, mit einer Betrachtung der Analyse der Zeit bei Hegel. »

8– وعلى ذلك قد يمكن فهم "المباينة" بوصفها "هدما للتشابه"، مثلما أن "النقض" هو ضرب من هدم التطابق الذي فرضه تاريخ الانطولوجيا . يقول Schmidt 1988ص 43 [التشديد من عندنا] :

« This express Hegelian effort to demonstrate the fundamentality of the connection of time and Spirit *appears* to have some special accord with the role played by the connection of temporality and Dasein in Heidegger's *destruction* of metaphysics, and it is in order *to destroy this semblance* of an accord between his conception of time and Hegel' that Heidegger first encounters Hegel. »

لقد حاول هيدغر طيلة القسم التمهيدي (§§ 6–10) والقسم الأول (§§ 11–14) من درس 1926/1925 أن يجذر الاستعمال الهوسرلي للحدس ، وذلك بتخريجه تخريجا زمانيا على نحو أفضى إلى تأويل معنى الوجود بوصفه حضورا ، وبلغ إلى مكسب إشكالي خطير هو فهم الفلسفة بوصفها " كرونولوجيا فينومينولوجية" تتأول معنى الوجود في ضوء معنى الزمان الذي يفترضه (1926/1925: 200)؛ وهو توجه افترض هيدغر بأنه لا يمكن الوفاء به إلا إذا توفرنا قبلا على إيضاح للموجود الذي يتقوم بالزمان تقوما عيانيا، و هو ما يشير إليه بعبارة الدازين ، بما هو موجود يجد في معنى "العناية" (die Sorge) نمط وجوده الخاص (1926/1925: 220) .ولذلك صار المطلوب هو رسم تأويل حاسم لوجود تقوم الدازين بالزمانية ، من حيث أن هذه الزمانية هي التي من شأنها أن توفر لنا فهما أصليا لمعنى الزمان . عند عتبة هذا التحليل وقف هيدغر على الصعوبة التالية : ما هي الطريقة التي يجدر بنا أن نتبعها من أجل الاضطلاع بهذا التأويل الحاسم للفهم الأصلي للزمان ؟

ينبه هيدغر إلى أنه لن يبحث عن "استنباط (Deduktion) فلسفي" (والأجدر أن يقول متعال) لخصائص الزمان ، بل هو على العكس من ذلك سينطلق من "فهم الزمان الذي هو تحت تصرفنا" . وليس ذلك سوى فهم الزمان بوصفه "زمـــان–الآن" (Jetzt-Zeit) ، وذلك كأسلوب لإيضاح المعنى الأصلي للزمان . إن "مباينة" الفهم "العامي"[9] للزمان عن التأويل الأصلي للزمان هي السبيل التي اختارها هيدغر للبحث في زمانية الدازين (1926/1925: 243) . ولكن ما صلة هذا الاختيار المنهجي بمناقشة المفهوم الهيغلي للزمان ؟

– إن وجه الصلة يكمن في أن هيدغر يفترض أن الظفر بالمعنى الأصلي للزمان لا يتم من غير تهيئة لأرضية البحث فيه ، وليست تلك التهيئة سوى ضرورة "الـــعودة إلى تـــاريخ التأويل الفلسفي لمفهوم الزمان" كما دشنه أرسطو في الرابعة من **الطبيعيات** وظل ساري المفعول إلى كانط وهيغل ، وهو ما أفضى إلى أن *تاريخ مفهوم الزمان* قد ظـل دوما حبيس فهم الزمان انطلاقا من معنى الآن (1926/1925: 244 وما بعدها) . وعلى ذلك فإن هيدغر يقر بأن المفهوم الهيغلي للزمان يتميز ليس فقط بكونه "يساعدنا (uns hilft) على تقريب منهل تعينات الزمـــان المجرب هكذا" (1926/1925: 257) ، بل هو " يمثل التشكل المفهومي الأكثر جذرية للفـــهم العامي للزمان وإن لم يلاحظ ذلك إلا قليلا" (1926أ: 428)[10] .

9– على الرغم من أن لفظة " vulgär" تعني "السائد" و "الجاري" و لا تنطوي على أي تقـــويم "أخلاقي"، و أن "العامي" تحت قلم هيدغر قد يعني على الأغلب معنى زمانيا هو "الحاضر" و قد "تكلس" و صار من جنس الموجود "القائم"، فإن اختياره لهكذا لفظ ، هو، من الناحية *الخطابية على الأقـــل*، ليس "بريئا" في شيء (را: Malabou 1995: 228؛ و قا: Derrida 1998: 16، الهامش 1) . وقـــد يبدو أن هيدغر قد استقى مصطلح العامي من عبارة أرسطو " logoi exotériques" – "الأقوال البرانية" كما تقـــول الترجمة العربية القديمة، الواردة في الفصل 10 من المقالة الرابعة من **الطبيعيات**. را: Martineau 1980: 101 ومابعدها.

10– هذا التأويل اعتبرته مالابو – على حق – "اعتراضا" (objection) لا يزال يشكل "تهديـــدا للفكر الهيغلي" لا يمكن أن يرفع إلا بإعادة تأويل جملة المتن الهيغلي – و الجدلية بخاصة – على أرضية جديـدة تفترض أنها وحدها في مسألة "استطيقية" في أصلها، ألا وهـــي "التشـــكيلية" (Plastizität) ، بوصفـــها مصطلحا يمكن أن يؤدي دور "بنية" مقومة للـــ"جدليـــة" الهيغلـــي و "شـــرط مفهوميـــة" (condition d'intelligibilité) لمعنى "الزمانية" لديه. را: Malabou 1995: 225؛ 1996: 16–19.

ولكن ما هو التصور التقليدي للزمان الذي عينه أرسطو واتبعه في ذلك المتفلسفة إلى حدود كانط وهيغل؟ - يرسم هيدغر *التاريخ الميتافيزيقي للزمان*[11] بوصفه يعود إلى نواة في الفهم واحدة هي تناول الزمان بوصفه "أخطوط الترتيب والتعيين المرتب للكثير المعطى من طريق تقبلية الحساسية "، وبعامة من حيث هو " مدرك بوصفه أخطوط ترتيب منحصر ومتعلق أولا بالطبيعة فحسب"(1926/1925: 203) ، تساوى في ذلك من اتخذ الزمان "شيئا" (eine res) أو "إنية" (ein Wesen) أو "فعلية موجودة"(eine existierende Wirklichkeit) (نيوتن) ، مع من اتخذه "ترتيبا بعامة ليس لوجوده تعين آخر" (ليبنيتز) ، كما مع من اتخذه "صورة للحدس" (كانط) ، فإن السند السري لهذه التفسيرات للزمان هو كونها مؤسّسة جميعا بلا استثناء على معنى "التوالي" (Sukzession) المشاهَد في " حوادث الطبيعة" وضمن "العالم الموضوعي المجرَّب" على نحو يومي ؛ والحال أنّ ذلك هو ما كان أرسطو قد كشف عنه وعيّنه منذ فجر التأويل الفلسفي لمعنى الزمان . ويضيف هيدغر: "كذلك هيغل انما فهم الزمان في هذا المعنى" (1926/1925: 203-204).

ونحن نوزّع مطالب هذا الفصل إلى ما يلي:

1) هيغل و زمانية "الآن" : بنية الفهم العامي للزمان

2) هيغل وإشكالية الزمانية: المكان "انطلاقا من"(aus) الزمان وليس "بوصفه" (als)زمانا

*****

§1- هيغل و زمانية "الآن" :

إنّ غرضنا هو أن نفحص عن المناقشة الهيدغرية لدلالة الزمان لدى هيغل كما عرضها في الفقرتين 20-21 من درس 1926/1925 ، واستأنفها في الفقرة 82 من **الوجود والزمان** .

ونحن نجد أنّ هيدغر قد انطلق في تدبير ذلك من اعتبارين عامين ، أوّلهما يتعلّق بطبيعة الإشكال ، أمّا الآخر فبتاريخ الإشكال ، وهما كالمسبّقتين لما سيؤول إليه النظر في أمر الزمان لدى هيغل: أوّلا أنّ المفهوم السائد للزمان إنما كان دوما مفكّرا فيه من جهة معنى "الآن" (das Jetzt) (1926/1925: 244) الذي يُتّخذ عندئذ صيغةً لرسم دلالة الماضي و المستقبل في كلّ معالجة للزمانية. وثانيا أنّ تاريخ مشكل الزمان هو ، من جهة تاريخ الفلسفة، خطّ يمتد

---

[11] - علينا أن ننبّه إلى أنّ هيدغر (1926/1925: 203-204) قد نسج هنا أيضا على منوال *التاريخ الميتافيزيقي للمكان* كما بسطه هيغل نفسه في **الزيادة** الملحقة بالفقرة 254 من **الموسوعة** ،حيث يستجمع هيغل عناصر النقاش الكلاسيكي حول "ما إذا كان المكان واقعيا في ذاته أم فقط خاصية للأشياء" (ob der Raum für sich real sei oder nur eine Eigenschaft der Dinge) (أعمال 9:موسوعة§ 254، زيادة،ص 43) أو ،كما لدى ليبنيتز،"ترتيبا للأشياء"(eine Ordnung der Dinge) ، ويختم هذا النقاش قائلا :" إنّه يمكن للمرء أن يقول على الأرجح إنّه ترتيب، بما أنّه بلا ريب تعيّن خارجي؛ بيد أنّه ليس تعيّنا خارجيا فقط، بل بالأحرى الخارجية في ذات نفسها" (أعمال 9:موسوعة§ 254، زيادة،ص 43) .

« Man kann whol sagen, er sei eine Ordnung, denn er ist allerdings eine äußerliche Bestimmung, sondern vielmehr die Äußerlichkeit an ihm selbst. »

مداه ما بين أرسطو وهيغل، من حيث أن الأول قد ضبط المقام الأساسي لآراء الفلاسفة في الزمان إلى حد هيغل ، والذي أودعه في الفصول 10–14 من المقالة الرابعة من **الطبيعيات**(1926/1925: 249) ، في حين أن الثاني إنما يقدم التشكل المفهومي "الأكثر حدة" و"الأكثر جذرية" للفهم العامي للزمان (1926/1925: 251؛ 1926أ: 428) .

وهذان الاعتباران هما بمثابة مبدأين انتظمت بهما المناقشة التي خصصها هيدغر للبحث في "الدلالة الهيغلية للزمان ضمن **الموسوعة**" وفي " تأثير أرسطو على تأويل الزمان لدى هيغل" (1926/1925: 251 – 269). لذلك فإن علينا في هذا الموضع أن نعالج هاتين الصعوبتين المتواشجتين أولا : بأي معنى يفترض هيدغر أن الفحص عن تحليل الزمان لدى هيغل يمكن أن "يؤمن لنا الفهم العامي للزمان على نحو أكثر حدة (schärfer)" (1926/1925: 251 ؛ 1926أ: 428) ؟ وثانيا : إلى أي مدى يمكن لهيدغر أن يتأول القول الهيغلي في الزمان بوصفه " شرحا حذو النعل بالنعل (Paraphrase) لمقالة أرسطو في الزمان" (1926/1925: 265؛ 1926أ: 432)؟

1.1 – بناء الإشكال : معنى "المباينة"

علينا أن ننبه إلى أن السياق الذي أتى فيه هيدغر إلى الفحص عن دلالة الزمان لدى هيغل هو تحديدا سعيه في الفقرة 18 من درس 1926/1925 إلى بيان "زمنية العناية" (Temporalität der Sorge)[12] التي يستمد منها الدازين معنى الزمان الأصيل الذي يتقوم به نمط "الهو" (das Selbst) الذي يخصه، وذلك من جهة ما هو موجود يجدر بنا أن نأخذ وجوه وجوده بوصفها في ماهيتها جملة من " المقامات الزمنية" (Temporalien) (1926/1925: 243) . فعناية الدازين بوجوده هي سلوك زمني في معنيين : أولا في معنى القبول سلفا بأنه موجود "بعد" (schon) في هذا العالم . وثانيا في معنى أنه "في سبق" (Vor-weg) لنفسه وفي معنى أنه يوجد "قبل" أن يختار وجوده (1926/1925: 241–243) . ولكن ما الذي جعل هيدغر يعرج من البحث في الزمان الأصيل إلى الفحص عن الفهم العامي للزمان؟ – إن أهمية هذا السؤال تبدأ في الظهور ما إن نعلم أنه هنا بالتحديد تولدت الحاجة إلى الفحص عن المفهوم الهيغلي للزمان .

إن ما جعل هيدغر يعرج من البحث في الزمان الأصيل إلى الفحص عن الفهم العامي للزمان هو مشكل في ظاهره منهجي لكنه أخطر من ذلك أشواطا وذلك أنه يعين سلفا طبيعة المسألة التي تهمنا . فهيدغر يفترض أن الخصائص الزمانية للدازين لا يمكن بلوغها من طريق "استنباط فلسفي" (على منوال المثالية الألمانية و خاصة فيشته)، أي بشكل صوري من مفهوم

12– لقد خيرنا أن ننقل مصطلح " Temporalität " بعبارة "الزمنية" و ليس "الدهرية" كما سنرى ذلك في الباب الثاني (الفصل 13) من هذه الرسالة. وذلك لأننا وجدنا أن استعمال هيدغر الأول لمصطلح " Temporalität" في درس 1926/1925 لا يخرج في دلالته التقنية عن معنى " Zeitlichkeit" كما ستستقر في معجم **الوجود و الزمان** (الفقرة 65).

أصلي، بل من جهة ما يسميه "المباينة" (die Abhebung)[13]، **مباينة الفهم العامي للزمان عن الزمان الأصيل** (1926/1925: 243).

إن المباينة [14] **ليست مجرد تأريخ صناعي لآراء مخالفة في الزمان ،و لا هي " مجرد رفض للإشكالية الهيغلية"، كما تذهب إلى ذلك سوش-داغيس[15]، بل هي مأخوذة هنا بوصفها "الطريق المنهجي"** (der methodische Weg) **الذي يمكن من الظفر بالمعنى الأصيل للزمان "على**

13- علينا أن نلاحظ أنه رغم استنكاف هيدغر لمصطلح "المباينة" (die Abhebung) في عنوان الفقرة 82 من **الوجود و الزمان** ، فإن شارحة قديرة مثل سوش-داغيس لا تقف وقفة خاصة لتخريج المعنى الدقيق لهذا المصطلح، وهي لم تر ههنا غير ضرب من "النقد بالمعنى الأسمى كما بالمعنى الأحط" رغم تنبيهه هيدغر بأن الأمر لا يتعلق بنقد أصلا(Souche-Dagues 1979: 101). على العكس من ذلك، ولكن دون التفطن إلى خطة "المباينة"، يعتبر براور أن الأمر يتعلق بعد بـ"مناظرة مع هيغل" (Auseinandersetzung mit Hegel) ، را: Brauer 1982: 135، الهامش 3. – لكن علينا أن نسجل سبقا خاصا لجاك دريدا الذي ضبط منذ مقالة 1968 " ousia et grammè" الدلالة الدقيقة لمصطلح Abhebung بوصفه "شحذا للاختلاف" و إن من غير أن يذكر هذا المصطلح صراحة . قال (Derrida 1968،ص 38-39 [التشديد ن عندنا]:

« Il ne s'agit pas de "critiquer" Hegel, mais, en restaurant la radicalité d'une formulation à laquelle on n'a pas prêté attention, en la montrant à l'œuvre et au centre de la pensée la plus profonde, la plus critique et la plus recueillante de la métaphysique, d'*aiguiser la différence* entre l'ontologie fondamentale et l'ontologie classique ou vulgaire. »

– على أنه يجدر بنا من جهة أخرى، أن ننبه إلى أن دريدا قد يكون استقى عبارة " aiguiser la différence" من إحدى الصفحات الجميلة من **منطق الماهية** الهيغلي، حيث يقول هيغل بمنطوق النص (أعمال 6 (1813): 78؛ت.ف.ص 85):" ولكن العقل **المفكر** انما يشحذ إذا جاز التعبير الاختلاف (Unterschied ... den ... spitzt، aiguise ..la différence) المثلوم للتنوع ، و التعدد البسيط للتمثيل، في [شكل] اختلاف **ماهوي**، في **تضاد**." – انظر أيضا: Boer 2000: 256، حيث يشير إلى معنى "المباينة" من خلال فعل " to contrast":

« What Heidegger says about about Hegel is thus exclusively intented to contrast his own perspective with that of Hegel, and hence to elucidate it in an indirect way. »

14- يقول هيدغر (1926/1925: 243، 245) :" من أي طريق يمكن أن يتسنى لنا أن نبرز للعيان هذا المعنى الآخر للزمان ، حتى ندرك انطلاقا من ذلك في النهاية المعنى الزمني لهذه الخصائص التي نخصصها بوصفها زمانيات (Temporalien)؟ قد ذكرت فيما سبق ، فيما يتعلق بهذه الطريق التي كنا قد سلكناها ، أننا نعمل نوعا ما من دون أرضية ، بمعنى أننا لم نبرز قبلا المعنى الأصلي والأصيل للزمان ، من أجل أن نثبت انطلاقا من ذلك وضمن استنباط فلسفي ما خصائص الزمان هذه بوصفها خصائص للزمان ، بل نحن على العكس من ذلك نحاول ، انطلاقا من فهم الزمان الذي هو تحت تصرفنا بادئ الأمر ، من فهم الزمان بوصفه زمان-الآن ، أن نتلمس طريقنا نحو المعنى الأصيل للزمان ، وذلك على نحو بحيث أننا بواسطة مباينة (Abhebung) خاصيتي الزمان [أي] البعد والقبل الغامضتين أول الأمر ضد تأويل مبحوث عنه للتو ، نحن عينا خصائص الزمان هذه أكثر فأكثر . بيد أنه من أجل ذلك صار ضروريا علينا أن نقرب إلينا فهم الزمان في معنى فهم الزمان اليومي ، الذي له حقه الخاص وضرورته ، وليس خاطئا بوجه من الوجوه ، تقريبا أكثر نفاذا ، وأن نعين البنى التي يمكن أن تبرز للعيان ضمنه على نحو أكثر قربا ، وذلك من أجل أن يكون الخيط الهادي للمباينة ، التي يجب أن تقودنا إلى الزمان الأصلي ، مؤسسا هو ذاته على نحو أكثر وثاقة .

[..] فإن الطريق المنهجي الذي نتحرك عليه إنما يتوفر دفعة واحدة على فهم الزمان [المبحوث عنه] هذا ؛ ونحن نريد على الأرجح أن نظفر به بشكل غير مباشر ، وذلك على نحو بحيث نحن نثبت خصائص العناية ونقبل بها بوصفها خصائص زمانية ذات معنى آخر و من ثم و بشكل أكثر دقة نحن نتوجه قبلة المفهوم العامي للزمان وبناه . بهذه المباينة نحن سوف نظفر على نحو ملحوظ بفهم أوسع للزمان الأصلي

المنهجي" (der methodische Weg) الذي يمكن من الظفر بالمعنى الأصيل للزمان "على نحو غير مباشر" (indirkt) ، وذلك يعني أنه يمكننا "أن نتوجه" (uns orientieren) قبلة الفهم العامي للزمان في بلورة المعنى الأصلي للزمان (1926/1925 : 245) . هذا النحو من التوجه هو الذي قاد هيدغر إلى "العودة إلى تاريخ التناول الفلسفي لمفهوم الزمان" (1926/1925 : 244) ، وإنه هنا تحديدا تأتت الحاجة إلى الفحص عن المفهوم الهيغلي للزمان[16] . فما هي مقومات هذه الحاجة ؟

ينبه هيدغر إلى أن مقصده ليس رسم "تاريخ كامل لمفهوم الزمان" وإنما التوقف عند " محطات التاريخ ، التي توفر فيها تبيين مفهوم الزمان في نفس الوقت على دلالة انطولوجية أساسية معينة" ؛ وهو لا يتصدى لهذه المحطات من أي جهة اتفق ، بل اهتداء بأطروحة محددة ألا وهي أن " تأويل الزمان تأويلا فلسفيا قد اهتدى إلى حد الآن في واقع الأمر بالفهم

ومن ثمة فقط نحن نستطيع أن نفسر كيف يمكن لشيء مثل الزمنية (Temporalität) بعامة أن يكون ممكنا ضمن ذلك [الفهم] ."

« Auf welchem Wege kann das nun gelingen, diesen anderen Sinn von Zeit herauszustellen, um am Ende von da aus den zeithaften Sinn dieser Charaktere, die wir als Temporalien bezeichnen, zu fassen ? Ich erwähnte schon, auf diesem Wege, den wir eingeschlagen haben, arbeiten wir gewissermaβen ohne Boden, d.h. wir haben nicht zuvor den ursprünglichen und eigentlichen Sinn von Zeit herausgestellt, um von da aus in einer philosophischen Deduktion diese Zeitcharaktere als Zeitcharaktere nachzuweisen, sondern wir versuchen umgekehrt aus dem zunächst verfügbaren Verständnis, dem Verständnis der Zeit als Jetzt-Zeit, uns vorzutasten zu dem eigentlichen Sinn von Zeit, so daβ wir also durch die Abhebung der zuerst dunklen Zeitcharaktere Schon und Vor gegen eine zunächst versuchte Interpretation diese Charaktere mehr und mehr bestimmten. Dazu ist aber notwendig, daβ wir uns das Zeitverständnis im Sinne des alltäglichen Zeitverständnisses, das sein eigenes Recht und seine Notwendigkeit hat und nicht etwa falsch ist, noch eindringlicher nahebringen und die in ihm herausstellbaren Strukturen näher bestimmen, damit der Leitfaden der Abhebung, die uns zur ursprünglichen Zeit führen soll, selbst sicher fundiert ist.

[..] Der methodische Weg nun, auf dem wir uns bewegen, hat dieses Zeitverständnis nicht ohne weiteres zur Verfügung ; wir wollen es vielmehr indirekt gewinnen in der Weise, daβ wir die Charaktere der Sorge festhalten und sie hypothetisch als Zeitcharaktere anderen Sinnes annehmen und uns dabei genauer an dem vulgären Zeitbegriff und seinen Strukturen orientieren. Bei dieser Abhebung werden wir zusehends ein weiteres Verständnis der ursprünglichen Zeit gewinnen und so dann erst verständlich machen können, wie in diesem so etwas wie Temporalität überhaupt möglich ist. »

15- Souche-Dagues 1992: 247، حيث تؤول جملة ملامح علاقة هيدغر الأول مع هيغل :

« as a pure and simple refusal of the Hegelian problematic ».

- "المباينة" هي ذاتها الموقف الذي تسميه سوش-داغيس " a setting at a distance" لكنها تفترض أن هيدغر لن يأتي إليه إلا في سنة 1957 (نفسه).

16- إن مفهوم الزمان الهيغلي هو أداة "مباينة" نموذجية، وذلك بوجوه عدة ، أحصى بعضها الباحث الأمريكي دنيس شميدت : إنه "الطباق الطبيعي ضمن التحليل الهيدغري" (counterpoint) بالمعنى الموسيقي، أي لحن مصاحب للحن الهيدغري لا ينفك عنه، و موضع " تباين" (contrast) لإظهار الفروق، و "شهادة مزورة" (counterfeit witness) عن نفس الظاهرة، و وسيلة "تمييز النفس تجاه أو ضد هيغل" (to distinguish himself over and against Hegel). را: Schmidt 1988: 43-45.

العامي للزمان" ، وذلك يعني على أساس " أطروحة أنّ الزمان قد فُهِم إلى حدّ الآن بوصفه زمان-الآن " (1926/1925: 246) .

إنّه بهكذا عدّة تأويلية أقدم هيدغر على مناقشة المفهوم الهيغلي للزمان .

2.1- أطروحة "الموضع النسقي": سكوت هيدغر عن "الموضع الرومانسي" لـ"فلسفة الطبيعة" الهيغلية

إنّه ليس صدفة في شيء أنّ هيدغر قد اعتمد في الفحص ، ضمن الفقرة 20 من درس 1926/1925 ، عن دلالة الزمان لدى هيغل اعتمادا كلّيا على ما عرضه هيغل في القسم الثاني من كتاب **موسوعة العلوم الفلسفية** . ولكن لِمَ **الموسوعة** وليس **فينومينولوجيا الروح** أو **دروس في فلسفة التاريخ** أو **الاستطيقا** ؟ ثمّ هل تدارك هيدغر هذه المشكلة في الفقرة 82 من **الوجود والزمان** حين أخذ في الإحالة على **فلسفة التاريخ** وعلى **فينومينولوجيا الروح** ؟

إنّ هيدغر انما يقصد من تعيينه نصّ **الموسوعة** موضعا أساسيا لمطارحة رأي هيغل في الزمان- وهو توجّه لن يتغيّر في كتاب 1927- أنّ هذا الرأي قد ظلّ سجين النظر التقليدي في هكذا مسألة، من حيث أنّه قد اختار سجلّ "فلسفة الطبيعة" - وهو عنوان القسم الثاني من **الموسوعة**- مكانا نسقيا لتدبير القول في معنى الزمان. وليس ذلك مجرّد مشكل منهجي[17] بل هو اختيار رفعه هيدغر إلى رتبة المبدأ المُعيِّن لطبيعة إشكالية الزمان برمّتها[18] .

يفترض هيدغر [19] أنّ الموضع التقليدي للقول في الزمان ، وهو أمر تقرّر منذ **طبيعيات** أرسطو وبقي سائر المفعول إلى حدّ برغسون، هو التناول الفلسفي للطبيعة.وإنّه لذلك بالذات

17- يذهب دنيس شميدت إلى أنّ ما قاد هيدغر ههنا هي " أحكامه المسبقة عن شكل التفكير الميتافيزيقي" . يقول Schmidt 1988،ص53:

« In this sense Heidegger lets himself be guided by his own prejudices about the shape of metaphysical thought, which he finds has never recognized the fundamentality of lived, ecstatic time of the subject but has simply modeled even its account of lived time upon its preconceptions of a calculable "natural" time. »

18- تقول Souche-Dagues 1979،ص 103:

« En précisant de plus que Hegel traite de l'espace et du temps à l'intérieur de la première section de la philosophie de la Nature, intitulée "Mécanique", Heidegger ne fait pas une constation innocente : il suggère que les sciences de la nature, constituées de son temps, sont à l'horizon de la pensée hégélienne de la Nature, éloignent donc celli-ci de la tâche d'une ontologie [..] »

19 - يقول هيدغر ((1926/1925: 249) : "إنّ الموضع النسقي لمعالجة ظاهرة الزمان داخل فلسفة ما انما هو المؤشّر على الإدراك الأساسي للزمان الهادي إلى ذلك . فحيثما يكون الزمان منظورا إليه مع العالم والطبيعة والموجودات المخلوقة، يكون الزمان مفهوما بوصفه زمان-الآن ، وظرف الزمان يعني : وقع "في الزمان"، جرى "في الزمان". "

« Der systematische Ort der Betrachtung des Zeitphänomens innerhalb einer Philosophie ist der Index für die dabei leitende Grundauffassung der Zeit. Wo die Zeit im Zusammenhang gesehen wird mit Welt, Natur, geschaffenen Seienden, da ist die Zeit als Jetzt-Zeit verstanden, und zeitlich besagt : "in die Zeit" fallend, "in der Zeit" ablaufend. »

اختار هيدغر نصّ **الموسوعة** ، قاصدا بذلك إلى حصر طبيعة المفهوم الهيغلي للزمان داخل حدود التناول التقليدي المشار إليه ،أي تأوّل الزمان بوصفه مشكلا من شأن فلسفة الطبيعة ، ومن ثمة بوصفه مفهوما طبيعيا[20] .وإنّه من اللافت للنظر أنّ هيدغر ليس فقط يسكت ، كما ضمن درس 1926/1925 ، سكوتا تاما عن أيّة إمكانية لتخريج مسألة الزمان لدى هيغل اعتمادا على مواضع نسقية أخرى ، بل هو لا يتردّد ، كما في الفقرة 82 من كتاب **الوجود والزمان** ، في مناقشة الاستعمال الهيغلي لمفهوم الزمان في **فلسفة التاريخ** أو **فينومينولوجيا الروح** بوصفها لا تعدو أن تكون امتدادات لمعنى الزمان الذي ضبطته **فلسفة الطبيعة** . وإذا كان ذلك مبرّرا بوجه ما إذا ما طُبّق على كانط الذي أتى إلى تبيين الزمان في اقتران "السؤال عن إمكانية معرفة الطبيعة"(1926/1925: 248) ، فإنّ الأمر يدعو إلى التساؤل متى سُحِب على هيغل الذي اشتُهرت فلسفة الطبيعة التي حكاها ، متى تُصُفّحت من وجهة نظر إيبستيمولوجية ،بأنّها أضعف حلقة في نسقه [21]. وذلك من فرط أنّها ضربت عرض الحائط بأسس فيزياء نيوتن وحوّلت القول في الطبيعة إلى نحو من "القصص التأمّلي" عن سيرورة "المثال" وقد "اغترب" في الطبيعة (هيغل أعمال 9 :موسوعة §247،زيادة،ص 24–25) . إنّ علينا أن نتساءل : لم غاب المصطلح الأساسي الذي وجّه الإيضاح التأمّلي للطبيعة لدى هيغل ، نعني "اغتراب"[22] المثال (Idee) في الطبيعة ؟(هيغل،أعمال 9: 24–27) ، ومن ثمّة : لم سكت هيدغر عن الموضع النسقي لـ"فلسفة الطبيعة" نفسها داخل مسار المثال الذي ينطلق ،كما نعلم، من العنصر المحض لفلك "المنطق" ولا يتحرّر من **اغترابه**[23] المطلق ضمن الطبيعة إلاّ في "فلسفة الروح" ، مملكة الحرية ؟(أعمال 9: 23)[24] .

– إنّ زعم هيدغر بأنّ هيغل قد فكّر في الزمان في نطاق مبحث *الطبيعة* التقليدي هو قرار يسكت سكوتا مثيرا عن *المساءلة الانطولوجية لمفهوم الطبيعة نفسه* . التي نعثر عليها ضمن "الزيادة" (Zusatz) التي استُهلّ بها قسم *فلسفة الطبيعة* من طبعة 1830 من كتاب **الموسوعة** (هيغل، أعمال 9: 9–13). ففي هذه الزيادة ليس فقط نحن نجد أنّ هيغل لا يستند إلى أيّ التزام ايبستيمولوجي غاليلي–ديكارتي–نيوتني بالفحص عن شروط معرفة الطبيعة من جهة باب الميكانيكا ، بل هو ينخرط في تقليد صناعي آخر هو النقاش السائد في أواخر القرن 18 وبداية

وهو ما يستأنفه هيدغر في الفقرة 82 من **الوجود والزمان** في صياغة تخلّت عن الطابع الإقراري لدرس 1926/1925 واتّخذت طابعا ينطوي على بعض التحفظات ، مثل استعمال الظفرين وصيغة الإمكان بدل الإخبار ، هو على ذلك لم يغيّر شيئا من طبيعة التأويل :" إنّ "الموضع النسقي" الذي يتمّ عنده تأويل فلسفي ما للزمان ، يمكن أن يصلح بوصفه مقياسا للإدراك الأساسي للزمان الهادي إلى ذلك " (1926أ: 428).

20– Boer 2000: 256–257.

21– Laroix 1997: 4،9.

22– عن هكذا تساؤل، را: Aleksic 1999: 738.

23– Schmidt 1988،ص 45:

« Heidegger does not mention that Hegel's intention in this text is to display time in its still alienated form. »

24– Gadamer 1980: 192.

القرن 19 عن " فكرة فلسفة الطبيعة "(die Idee der Naturphilosophie) *الرومانسية*[25] التي تُنسَب إلى شيلنغ [26]، ولكن أيضا تجد مصادرها لدى هاردار وغوته (**أعمال 9** : 9)[27]. أجل، لقد واظب هيغل ، تارة بشكل ضمني وطورا صراحة، على نقد ظاهرة ''فلسفة الطبيعة'' منذ تصدير **فينومينولوجيا الروح** (أعمال 3: 22–23، 31؛ ت.ف.ص 80–81، 89–90) إلى طبعة 1830 من **الموسوعة** (أعمال 9: 9–11)،متّهما فلسفة الطبيعة هذه،كما تنكشف من أعمال شيلنغ وتلاميذه ، بأنّها قائمة على ''صورانيـــة تخطيطيـــة''(schematisierenden Formalismus) لا مخرج منها إلاّ بالعرض التأمّلي: الصورانية في معنى الزعم بـأنّ الطبيعـة كـلّ واحـد مطلـق هـو بمثابة "ليل حيث يكون كلّ البقر أسودا" حسب عبارة شهيرة لتصدير كتـاب 1807 ، وذلـك يعني أنّه كلّ خال من كلّ "معرفة مفرّقة ومتحقّقة أو باحثة عن تحقّق ومستوجبة له"؛ والتخطيطيـة في معنى اتّباع فيشته في إمكانية ''بناء'' الكلّ انطلاقا من ''حدس عقلـي'' أصلـي ، وهـو موقـف

25– يتعلق الأمر في الحقيقة بنحو من "التلقي الاستطيقي" لفكرة "الطبيعة" السبينوزية، را: Negri 1991: 43–45.

26– تنبّه الباحثة القديرة سوش–داغيس (Souche-Dagues 1979: 103) إلى اعتماد هيدغـــر سياسة المكيالين في الحكم على ظاهرة "فلسفة الطبيعة"(Naturphilosophie) لدى هيغل و شيلنغ: فـــإذا كانت "فلسفة الطبيعة" لدى هيغل "موضعا نسقيا" هو علامة حاسمة على أنّه ظلّ حبيس مفهوم "الزمـــان–الآن"، فهي لدى شيلنغ (كما يقول في درس صيف 1936 عن رسالة شيلنغ "في ماهية الحرية الإنســـانية") لا تشير إلى ميدان الطبيعة و لا هي من شأن الفيزياء، بل "الأمر يتعلق ههنا بتصوّر الطبيعة انطلاقا من مبـــدأ المثالية، بمعنى انطلاقا من الحرية، ولكن على نحو يحفظ عليها استقلالها و قوامها الخاص" (1936ب: 164).

يقول هيدغر (1936ب،ص 200):

« [..] Ce qui n'est pas du ressort de la physique et de la chimie contemporaines, ce qui ne sera jamais du ressort des sciences modernes de la nature en général et *comme telles*, c'est de s'établir en un site – ou même seulement de fournir le site - qui permette de décider de la question de savoir si cette " *Naturphilosophie romantique* " est u non un non-sens. Or c'est cela justement qui demeure encore en question [..] Que cette mise en garde suffise pour que nous ne rejetions pas comme absurdes les perspectives ouvertes par la *Naturphilosophie*, sur la supériorité apparente de nos possibilité techniques de transformations, et pour que nous ne falsifiions pas jusqu'à en faire de simples "métaphores poétiques" des considérations qui ont trait à la teneur essentielle des choses. »

و تعليق Souche-Dagues 1979،ص103:

« Une telle attitude n'est pas présente dans *Sein und Zeit*, à propos de Hegel [..] »

27– علينا أن نعلم (Lacroix 1997: 42 ومابعدها) أنّ *فلسفة الطبيعة الرومانسية* الـــتي نقدهـــا هيغل تعود إلى ثلاثة مصادر أساسية هي تواليا : **أفكار من أجـــل فلســـفة التـــاريخ** (Idées pour la philosophie de l'histoire) لهاردار (1784) **وتحوّل النبـــات** (Métamorphose des plantes) لغوتـــه (1790) و **أفكار من أجل فلسفة الطبيعة** (Idées pour la philosophie de la nature) لشـــيلنغ (1797). لكنّ اعتراض هيغل موجّه أساسا ضدّ تيّارات طبيعانية كانت تروّج لأفكار شيلنغ دون معرفتها من الداخـل مثل كارل إيشنمايار (Carl Eschenmayer) وهنريك ستيفانس (Henrik Steffens) . ورأس الأمـــر في تقليد فلسفة الطبيعة هو كونه يريد إقامة تصوّر للطبيعة يستند إلى المقوّمات التالية : أوّلا أنّ الطبيعـــة كـــلّ واحد تنتظم وفق مبدأ وحيد يعبّر عن نفسه بواسطة تجلّيات متدرجة ، مثل تدرّج النبتة كما يعرضه غوتـــه في **تحوّل النبات** ، وهو مبدأ سبق أن عرضه هاردار في **أفكار من أجل فلسفة التاريخ** ؛ وثانيا أنّ تدرّج المبـــدأ الوحيد لتجلّي الطبيعة لا يمكن تأويله إلاّ بوصفه تحوّلا ، أي نتيجة جامعة لمسار من التدرّجات ؛ وثالثـــا أنّ نتيجة التحوّل والتدرّج هي إنتاج هيئة (Gestalt) مخصوصة بقدر ما هي مختلفة عن الهيئات الأخـــرى هـــي تعبّر مثل عن عين المبدأ ؛ ورابعا أنّ حركيّة الطبيعة ناجمة أساسا عن صراع كوني بين الأضـــداد (Lacroix 1997: 43–44) .

أخذ هيغل ينقده منذ 1802 (أعمال 3: 22، 49–50؛ت.ف.ص80، 108–109، هامش 3) . وعلى ذلك فإنّ ما عرضه تحت عنوان "فلسفة الطبيعة" لا يخرج عن الإشكالية التي فكّر بها شيلنغ ، بل هو صيغة أخرى أكثر إيفاء بمطالب معيّنة ضمن عين التقليد ؛نعني تقليد تأويل الطبيعة بأدوات تقطع مع مبحث "نظرية المعرفة" الذي قامت عليه فلسفات ديكارت ولوك وهيوم وكانط،وتفتح إشكالية الطبيعة على سجلاّت غريبة تماما عن معجم نظرية المعرفة ، مثل فلسفة التاريخ (هاردار) وفلسفة الفنّ (غوته) وفلسفة الدين (شيلنغ وهيغل) .إنّ قصد هيغل ليس سوى نقل فلسفة الطبيعة من فكرة *رومانسية* ما تزال تميل إلى نزعة *شرقية* تنصرف إلى الكلّ دون انشغال بالفروق إلى فكرة *تأمّلية* استطاعت أن تعرض المطلق في فروقه بوصفها لحظات من مسيرته نحو ذاته .رُبّ عرض لا يبدو أنّه بريء من تعبيرته "الاستطيقية"[28].

إنّه ضمن مناقشة داخلية مع تقليد *فلسفة الطبيعة الرومانسية* انما أتى هيغل إلى مساءلة مشكل الطبيعة ومن ثمّة إلى تأويل معنى الزمان .إنّ هيغل لا يعني بالطبيعة ما عناه غاليلي أو ديكارت بوصفها امتدادا تشتغل عليه الرياضيات،بل هو قد خاض السؤال "ما هي الطبيعة؟" (was ist die Natur) (**أعمال 9**: 12) بثقافة *لاهوتية و رومانسية جذرية* ، هي القاسم المشترك بينه وبين شيلنغ و هلدرلين[29]، والجدار الذي يفصله فصلا حادّا عن كانط .إنّ الجهاز الإشكالي الذي به عالج هيغل مسألة الطبيعة ومن ثمّة مسألة الزمان هو جهاز مستمدّ من ضرب معيّن من *فلسفة الدين* التي هي المدخل السرّي لكلّ مؤلّفاته بما فيها **علم المنطق** . إنّ "ما يهمّ الفلسفة" (das Interesse der Philosophie) ضمن فلسفة الطبيعة هو . حسب هيغل، ضرورة مجاوزة كلّ من "السلوك النظري" (das theoretische Verhalten) الذي ما يزال يشتغل على إحداثية الذات والموضوع، ويعامل الطبيعة بوصفها موجودا "غريبا" (ein Fremdes) أو ضربا من "الماوراء" (ein Jenseits) (أعمال 9: 16–17) ، و" السلوك العملي" (das praktische Verhalten) الحديث الذي يقيم علاقة أداتية مع الطبيعة بحيث يمكّن الإنسان من أن يستعملها ضدّ نفسها بواسطة "حيلة عقله" (die List seiner Vernunft) ،" أمّا على الطبيعة ذاتها ، على الكلّي الذي من شأنها ، فهو لا يستطيع بهذه الطريقة أن يكون سيّدا ولا أن يكيّفها لأغراضه "(أعمال 9: موسوعة § 245، زيادة، ص 14) . وبعامة فإنّ هيغل يعترض هنا اعتراضا نوعيا على جملة برنامج ميتافيزيقا الذات الحديثة التي افترعها ديكارت وظلّت تعمل إلى حدّ **نقد العقل المحض** . ووجه النوعية في هذا الاعتراض هو الاعتقاد الخطير في إمكانية حلّ تناقض الذات والموضوع الذي تعاني منه الفلسفة الحديثة بواسطة تجذير للعلاقة الحميمة بين الفلسفة والدين ، ولكن من دون الانزلاق في أيّ ضرب من " الشطحات" (Exzentrizitäten) التي تسقط فيها فلسفة الطبيعة كما صاغها شيلنغ [30](أعمال 9: 17). إنّ الحلّ الفلسفي هو فهم التناقض بين

---

[28]– Negri 1991،ص 44–45 .

[29]– عن "المنبت اللاهوتي" لثالوث توبنغن، را: Rivelaygue 1990: 183، وما بعدها.

[30] – إنّ علينا أن نسأل لِمَ سكت هيدغر الأوّل عن الدلالة الموجبة للتصوّر الرومانسي–التأمّلي لفلسفة الطبيعة لدى هيغل في حين أنّ هيدغر الثاني قد نبّه تنبيها حريصا ،ضمن درس صيف 1936، إلى تلك الدلالة لدى شيلنغ (1936ب: ت.ف.ص 164 ، 200؛ Souche-Dagues 1979: 103) ؟ إنّ ثمّة صعوبة علينا الإبصار بها: إنّ هيدغر الثاني ينتصر لفلسفة الطبيعة الرومانسية بوصفها "ذات معنى" ضدّ النقد التأمّلي الهيغلي لها، في حين أنّه في مواضع أخرى ينبّه إلى أنّ إشكالية هيغل ، كما تظهر في **فينومينولوجيا الروح**(وهي أوّل مجاوزة حاسمة لمقام الرومانسية الألمانية)،لا تعدو أن تكون تنويعات شتى لموضوعة واحدة

الذات والموضوع من زاوية " عقل حدسي" هو بمثابة " عقـــل إلهـــي" ، نعني يحدّق بذلك التناقض من وجهة نظر "الإله" من حيث هو المقام " الذي لدنه يكون الروح والطبيعـــة في وحدة" (نفسه) . فالطبيعة والروح "تجلّيان مختلفـــان" (zweierlei Offenbarungen) للإلـه ، ولذلك فإنّ " تعيّن فلسفة الطبيعة وغرضها هو أن يجد الروح فيها ماهيته الخاصة ، أي المفهوم في الطبيعـة ، صورته المضادة . بذلك فإنّ دراسة الطبيعة انما هي تحرير له فيها ؛ وذلك أنّه يصير فيها ، من جهة كونـه لا يتعلّق بـغير له وإنما بذاته . إنّ ذلك هو أيضا تحرير الطبيعة ؛ إنّها في ذاتها هي العقل ، لكنّ هذا [العقـل] بما هو كذلك لا يخرج لدن ذاته إلى الكيان إلاّ بواسطة الروح". (أعمال 9: 23)[31] .

بل إنّ هيغل يبلغ في بسط علاقة الروح والطبيعة من زاوية *فلسفة الدين*[32] مبلغا يجعله نمطا من القصص الروحي الجذري نحن نفترض أنّه ثورة حاسمة في تقليد الأنطولوجيـا الغربيـة يخرجـها مـن التقليـد الأرسـطي في النـهوض بسـؤال "مـا هـو الموجـود؟" ويفتحـه علـى سـلوك انطولوجي جديد تماما لم يعرفه الإغريق لأنّه يستثمر استثمارا حادّا *مفهوم الوعي المسيحي* ، ولم ينتبه إليه المحدثون من فرط تقيّدهم بتقليد نظرية المعرفة . لنقرأ ما يقوله هيغل في نطاق "فلسفة الطبيعة" : " إنّ للروح عين اليقين الذي كان لآدم حين أبصر حوّاء : "هذا لحم من لحمي ؛ هذا عظـــم من عظمي" . إنما الطبيعة هي الخطيبة الـتي عقـد الـروح قرانـه عليـها! ." (أعمـال 9: موسوعة § 246، زيادة، ص 23) [33] .

عبّر عنها شيلنغ منذ 1802 تحت عنوان "الفلسفة داخل المطلق" أو "الحدس العقلي" بوصفه الخيط الهـــادي لفلسفة المثالية الألمانية (1936ب: ت.ف. ص 89). نحن نأخذ اعترافات هيدغر الثاني طريقا إلى إعادة تأويل مواضع سكوت هيدغر الأوّل.

[31] – يقول هيغل (أعمال 9:موسوعة § 246،زيادة،ص 23):

« Dies ist nun die Bestimmung und der Zweck der Naturphilosophie, daβ der Geist sein eigenes Wesen, d.i. den Begriff in der Natur, sein Gegenbild in ihr finde. So ist das Naturstudium die Befreiung seiner in ihr ; denn er wird darin, insofern er nicht auf ein Anderes sich bezieht, sondern auf sich selbst. Es ist dies ebenso die Befreiung der Natur ; sie ist an sich die Vernunft, aber erst durch den Geist tritt diese als solche an ihr heraus in die Existenz. »

32– نحن نعوّل هنا على "فلسفة الدين" كمرجع سري للرومانسية و المثالية الألمانيتين قد يكشف عن حدود التأويل الهيدغري لمفهوم الزمان لدى هيغل، وليس على "فلسفة التاريخ" (التي هي نتيجة تأمّليـــة لفلسفة الدين)، كما يفعل بعض شرّاح هيغل ، مثل براور (Brauer 1982)، وإن كنّا نتفق معـــه في أمـــر جوهري ألا وهو أنّ منبت المعنى التأمّلي للزمان لدى هيغل هو "البراديغم الاستطيقي"، الذي هو عند هيغـــل صيغة محوّلة (مرفوعة aufgehoben) من الرومانسية الألمانية. وهو تخريج أعطته مـــلابو (Malabou 1996) صيغة نموذجية. يقول Brauer 1982،ص 5 [التشديد من عندنا] : " إنّ هيغل لا يفكّر في "الزمان" انطلاقا من الطبيعة، وانما في أفق التاريخ. إنّ "الآن" طريقة غير تامة لوجود الزمان. [أمّا] غاية مرور [الزمان] فـهو الماضي من جهة ما هو "أثر" . فإنّ هيغل انما يفكّر في الزمان التاريخي ضمن براديغم النشاط الفني."

« Hegel denkt die "Zeit" nicht aus der Natur heraus, sondern aus dem Horizont der Geschichte. Das "Jetzt" ist eine unvollkommene Seinsweise der Zeit. Ziel des Vergehens ist die Vergangenheit als "*Werk*". Hegel denkt die geschichtliche Zeit im *Paradigma der Kunsttätigkeit.* »

33– (أعمال 9:موسوعة § 246،زيادة،ص 23):

من أجل ذلك فإنّ هيغل لئن فحص عن مفهوم الزمان في نطاق فلسفة الطبيعة فهذا ليس دليلا أبدا على أنّه قد ظلّ حبيس التقليد الأرسطي في فهم الزمان . إنّ مفهوم ''الطبيعة'' انما تتغيّر دلالته بشكل جوهري ممّا يجعل تخريج هيدغر ''تعميما'' يغطّي نكتة الإشكال أكثر ممّا يسعى إلى فهمها . فما الذي أراد هيدغر التعتيم عليه ؟

3.1 – معنى "هو" (ist) في أطروحة هيغل " أنّ المكان **هو** الزمان" :

لقد اعتمد هيدغر في تخريج مفهوم الزمان الهيغلي اعتمادا خاصا على الفصل الأوّل من القسم الأوّل من *فلسفة الطبيعة* التي تشكّل الباب الثاني من **الموسوعة** ؛ وبخاصة **الزيادات**[34] الملحقة بالفقرات 257 – 260 ،المتعلّقة بمعنى "الزمان بعامة" ،من هذا الفصل الأوّل الذي يحمل عنوانا ذا مغزى هو "المكان والزمان" . وهو ذو مغزى من حيث أنّ هيدغر انما جعل المناقشة منصرفة بادئ ذي بدء إلى إيضاح الاقتران الصارم لدى هيغل بين الزمان والمكان .

إنّ اللافت للنظر هو أنّ هيدغر[35] يحرص حرصين معا : أنّ هيغل ينخرط، من حيث الجهة التي ينظر منها إلى وضع الزمان، في التقليد الذي يرجع في رسمه الأوّل الى أرسطو، ولكن

« Der Geist hat die Gewißheit, die Adam hatte, als er Eva erblickte : "Dies ist Fleisch von meinem Fleisch ; dies ist Gebein von meinem Gebein." So ist die Natur die Braut, mit der der Geist sich vermählt. »

[34] – علينا أن نضع في الحسبان أنّ نصّ **الموسوعة** ، أو ما سمّاه الناشرون الأوائل لمجموعة **الأعمال الكاملة** الهيغلية (1840–1845) باسم ''الموسوعة الكبرى'' ، مكوّن من ثلاث طبقات يجدر بنا أن نميّز بينها ، ألا وهي أوّلا *الفقرات* ، وثانيا *التعليقات* (Anmerkungen) ، وثالثا *الزيادات* (Zusätze ، additions) . بيد أنّه إذا كانت الفقرات والتعليقات من وضع هيغل نفسه منذ نشرة 1817 ، فإنّ الزيادات ، وهي تنبيهات وإشارات شفوية كان هيغل يضيفها إلى ما أثبته في نص هذه النشرة الأولى، قد ألحقها هؤلاء الناشرون الأوائل بنصّ نشرة 1830 التي أتت جامعة لنشرتي 1817 و1827، اعتمادا على كرّاسات تلاميذ هيغل. إنّ وجه الصعوبة هنا هو في مدى وجاهة اعتماد هيدغر على الأغلب على الزيادات وليس على الفقرات النسقية . وهو اعتراض رفعه شرّاح هيغل وخاصة سوش–داغيس (Souches-Dagues 1979 : 104،110،113) حيث تحكم على الزيادات بأنّها "نصوص ذات غرض بيداغوجي محض" ، ومن ثمّة ، وهذا بيت القصيد، أنّ اعتماد هيدغر عليها في ''نقد'' المفهوم الهيغلي للزمان إنما يفقد بذلك أحد أسانيده الأساسية (ص 110) .– بيد أنّه يبدو لنا أنّ هذا الحكم متعجّل وخصومي وليس إيضاحا داخليا للمشكل . لذلك نفترض أنّه يمكن تخريج المسألة من الداخل باعتماد التمييز بين طبقتين من الكتابة لدى هيغل : طبقة ''المفهوم'' (Begriff) وطبقة ''التخييل''(Vorstellung) ، بحيث نقرأ الفقرات الأصلية بوصفها تتكلّم *لغة المفهوم* ،وهي لغة تأمّلية تعرض مسار الروح كما لدى نفسه، في حين نتأوّل التعليقات والزيادات (دون تفريق صارم بينها) بوصفها تنطق *لغة التخييل*، وهي لغة تشتغل على اللاّفلسفة أساسا .وهذا النحو من التمييز هو أسلوبي وليس موقفا نقديا ؛ وإنّه لأجل ذلك نحن اتّبعنا ريكور (Ricoeur 1985: 41) في خروجه عن الترجمة السائدة لمصطلح Vorstellung بعبارة ''تمثيل''(représentation) التي تستمدّ دلالتها الصناعية من إشكالية نظرية المعرفة الكانطية والاستعاضة عنها بلفظة تخييل (pensée figurative) .

[35] – يقول هيدغر (1926/1925: 252/251) : "إنّ هذا الاقتران من جهة الموضوع انما هو لا لبس فيه. الزمان في اقتران مع المكان . بيد أنّ ذلك ليس كما عند كانط وبعامة كما في سنّة فلسفة الطبيعة منذ أرسطوطاليس: المكان وأيضا الزمان، بل إنّ تفسير هيغل انما يحاول أن يثبت أكثر من ذلك : أنّ المكان يصير إلى زمان."

« Dieser thematische Zusammenhang ist unmißverständlich. Zeit im Zusammenhang mit Raum. Aber nicht so wie Kant und überhaupt die Tradition der

أيضا، أنّ هيغل ذهب في تطوير العلاقة التقليدية ما بين الزمان والمكـان إلى جهـة مستحدثة ، تقوم بخاصة على "رفع الفرق" بينهما، من حيث أنّ هذا الفرق قد اصطنعه "التمثيل والذهـن المشترك" ، انما "بالنسبة الى التفكير المطلق فلا ينبغي لأيّ فرق أن يقـوم" (1926/1925: 252). وإنّ ذلك هو معنى أن يتصيّر المكان إلى زمان. فكيف يتأوّل هيدغر هذا التصيّر؟

إنّ عنصر الطرافة لدى هيدغر هو أنّه يترجم معنى التصيّر إلى معنى وجود: "إنّ المكان، متفكّرا فيه بإطلاق، انما "هو" (ist) الزمان"(نفسه،ص 252). من الواضـح أنّ هيدغـر انمـا يُفقد معنى الصيرورة الذي قصد إليه هيغل مضمونه الخاص، ويدفع بمعنى التصيّر إلى التماهي المجرّد الذي ينطوي عليه تصريف معنى الوجود" ist" من حيث هو رابطة . الخطير هاهنا هـو محاولـة هيدغر حصر الإشكال الذي يشير إليه معنى الزمان لدى هيغل في مجرّد الاقتران الـذي لـه مـع المكان. وفي الحقيقة فإنّه يبدو أنّ هيدغر لا ينظر هنا إلى المسألة من زاوية أملاها وضـع مفـهوم الزمان في إشكالية هيغل بما هي كذلك، بل إنّه يقصد إلى تهيئـة المناقشـة مـع طريقـة الفلسـفة المعاصرة ، من هيغل إلى برغسون، في معالجة مشكل الزمان.

هكذا يبدو أنّ هيدغر [36] يفترض أنّ الفلسفة المعاصرة ليس فقط لم تستفد ممّا افترعه كانط في التخطيطية ، من إيضاح للتواشج الأصلي ما بين الزمان والأنا أفكّر ، بل هـي قـد تراجعـت عنه إلى وضعية مبحث الزمان التي سنّها أرسطو أي تقليد استفهام الزمان في تواشج طبيعي مـع مفهوم المكان .

وإنّه ضمن هذا التوجّه قصد هيدغر إلى " أن يبيّن كيف يجرَّب ويُفهَم الزمان ههنا، أي بوصفه زمانا – آنا" (1926/1925: 252). وذلك يعني أن يخضع عبارة هيغل: "المكان يصير إلى زمان". إلى مساءلة *انطولوجية* تحدّد عندئذ معنى "الوجود" الذي اسـتند إليـه هيغـل في تدبـير معنـى صيرورة المكان إلى زمان . – إنّ السؤال الهادي هو : "ماذا يقصد هيغل بواسطة "هو"، عندما يقول : إنّ المكان هو الزمان"؟ (نفسه).

Naturphilosophie seit Aristoteles : Raum und auch Zeit, sondern Hegels Explikation sucht mehr zu zeigen : daß der Raum zur Zeit wird. »

36– يقول هيدغر (1926/1925: 252): " إنّ المكان يصير إلى زمان . المكان ، متفكّراً بـإطلاق، انما "هو" زمان .إنّ الأطروحة المعاكسة قد صاغها برغسون : ليس المكان هو زمان ، بل الزمان هو مكـان . إنّ الأطروحتين محجوجتان ؛وعلى ذلك فالاثنتان تقتفيان أثر تواشج ظاهراتي بين المكان والزمان ؛ إنّـهما تعنيان ، من حيث الأساس، نفس الأمر ، إلاّ أنّهما لا تفهمان ما تريدان قوله بقضاياهما المتقابلة تقابلا تاما . بل إنّ برغسون وهيغل ، الواحد مثل الآخر، قد دمّرا ما يوجد ههنا من مضمون أصيل ، وذلك من جهـة أنّهما رفعاه ، ليس ضمن حقيقة أكثر وثاقة، وانما في سفسطة أساسية ، منها تعتاش جدلية هيغل بعامة ."

« Raum wird zur Zeit. Raum "ist", absolut gedacht, Zeit. Die umgekehrte These hat Bergson ausgesprochen : Nicht der Raum ist Zeit, sondern die Zeit ist Raum. Beide Thesen sind unhaltbar ; beide aber sind einem phänomenalen Zusammhang von Raum und Zeit auf der Spur ; sie meinen im Grunde beide dasselbe, nur verstehen beide nicht, was sie mit ihren diametral entgegengesetzten Sätzen sagen wollen. Bergson aber wie Hegel vernichten das, was an echtem Gehalt darin liegt, dadurch sie ihn aufheben, nicht in sicher Wahrheit, sondern in einer grundsätzlichen Sophistik, von der überhaupt Hegels Dialektik lebt. »

لئن كان يبدو أنّ هيدغر [37] لا يفعل هنا سوى التقاط عناصر العلاقة بين الزمان والمكان كما يعرضها هيغل في نصّ **الموسوعة**،فهو بصدد التهيئة إلى تذليل صعوبة جدّ خطيرة ، ألا وهي كيفية تأويل الإقرار الصريح لهيغل بأنّ " حقيقة المكان انما هي الزمان"(هيغل **أعمال 9** (1817) 48) . ووجه الصعوبة يتمثّل في هذا التساؤل المشروع : *أليس في ذلك دليل على أنّ هيغل إنّما يفهم وجود الموجود (المكان أو الطبيعة) انطلاقا من الزمان ؟* – إنّ الأمر يتعلّق إذن بمدى "السبق" الهيغلي المفترض لإشكالية هيدغر نفسها .

علينا أوّلا أن نسجّل كيف أنّ هيدغر لئن كان قد اتّهم هيغل بالبحث في الزمان في نطاق فلسفة الطبيعة ، فهو ما لبث أن نقل المشكل من مستوى *فلسفة الطبيعة* إلى حقل *الأنطولوجيا*. إنّ بيت القصيد قد أصبح فجأة متعلّقا بمعنى "هو"(ist) في عبارة هيغل إنّ "المكان هو زمان". ممّ استمدّ هيدغر هذا التلفت نحو معنى ''هو''(ist) ؟ هل أنّ الأمر يتعلّق هنا بمجرّد "رسم بياني (Illustrierung)" ؟ كيف تأوّل هيدغرمعنى ''هو'' في عبارة هيغل إنّ "المكان هو زمان" ؟

نحن نلاحظ أنّ هيدغر [38] قد قدّم صيغتين لمعنى "هو" الذي يقصده هيغل : أوّلا أنّ "هو" تعني أنّ المكان '' يملك الوجود الذي من شأن'' (hat das Sein von) الزمان ؛ وثانيا أنّ المكان لا يملك من التعيّن إلاّ من ''كونه–مفكّراً–فيه''(die Gedachtheit) بواسطة الزمان. إنّ الفرق بين الصيغتين هو أنّ "هو" في المعنى الأوّل تدلّ على "التطابق" : أنّ معنى المكان يطابق

37– يقول هيدغر(1926/1925: 253): " ضمن الأطروحة [القائلة] : إنّ المكان هو زمان ، تعني [الرابطة] ''هو'' : أنّ المكان يملك الوجود الذي من شأن الزمان ، أو ، وهو ما لا يفهمه هيغل ، لكنّه ينبغي أن يقصده بمعنى ما ، حتى تفصح هذه الأطروحة عن معنى ما بعامة ، أنّ وجود المكان هو متعيّن بواسطة الزمان ، أجل فإنما انطلاقا منه فحسب هو قابل للتعيين . إنّ تعيّنيّة المكان ، بمعنى كونه مفكّرا فيه بإطلاق ، انما لا يكتسبها المكان إلاّ من الزمان . ولكن هل كون شيء ما مفكّرا فيه بإطلاق إلاّ حقيقته . فإنّه ضمن الحقيقة يكون وجود شيء ما مفكّرا فيه ."

« In der These : Raum ist Zeit, besagt das "ist" : Der Raum hat das Sein von der Zeit, oder, was Hegel aber nicht versteht, aber doch in irgendeinem Sinne meinen muβ, um überhaupt diese These mit Sinn auszusprechen, das Sein des Raumes ist durch die Zeit bestimmt, ja aus hr allein bestimmtbar. Die Bestimmtheit des Raumes, d.h. seine absolute Gedachtheit gewinnt der Raum nur aus der Zeit. Die absolute Gedachtheit aber von etwas ist seine Wahrheit. Und in der Wahrheit ist das Sein von etwas gedacht. »

38– يقول هيدغر (1926/1925: 252): " ماذا يعني هنا ''هو'' ؟ هل نفس الشيء ، مثلما أقول : إنّ الطبشورة هي كتاب؟ إنّ ''هو'' تعني هنا: أنّ الطبشورة لها مضمون المائية (den Wasgehalt) (و طريقة قائم–الوجود) الذيْن من شأن الكتاب؛ إنّها نفس–الشيء (das-selbe).نحن نصرف النظر عن أنّ ارتسام علاقة مقولية كالتي بين المكان و الزمان بالاعتماد على مثل تلك التي بين شيئين عينيين، كتاب و طبشورة، هو في أساسه غير مصيب، و لا نذكر المثال إلاّ من أجل أن نوضّح ماذا يقصد هيغل بواسطة ''هو'' ، عندما يقول : إنّ المكان هو زمان."

« Was bedeutet hier das "ist" ? Dasselbe etwa, wie wenn ich sagte : Die kreide ist ein Buch ? Hier besagt "ist" : Die Kreide hat den Wasgehalt (und die Art des Vorhandenseins) des Buches ; sie sind beide das-selbe. Wir sehen davon ab, daβ die Illustrierung eines kategorialen Verhältnisses wie das zwischen Raum und Zeit an einem solchen zwischen konkreten Dingen, Buch und Kreide, im Grunde unzutreffend ist, wir erwähnen das Beispiel nur, um daran zu verdeutlichen, was Hegel mit dem "ist" meint, wenn er sagt : Raum ist Zeit. »

معنى الزمان، وأنّ ما به يتعيّن المكان ، أنّ مكانية المكان ، انما هي من جنس وجود الزمان ؛ بينما في المعنى الثاني تشير ''هو'' إلى صفة ''المفكّر-فيه'' ، وذلك يعني أنّ ''حقيقة'' المكان هي الزمان (1926/1925: 253).

إنّ هيدغر يسكت هنا عن أنّ هيغل نفسه هو الذي طرح السؤال عن معنى الرابطة ''هو'' طرحا صريحا (هيغل ، أعمال 9: 12)[39] ، وبخاصة أنّ هيغل لم يكن يسائل الطبيعة كما يسائل أيّ موجود من الموجودات" "النبات" مقلا، أو من جهة ما هي ''حلل'' معطى ،

39- يقول هيغل (أعمال 9: مقدّمة-زيادة،ص 12): يقول هيغل (أعمال 9: مقدّمة-زيادة،ص 12) :" ما هي الطبيعة ؟ عن هذا السؤال بعامة نحن نريد أن نجيب بواسطة معرفة الطبيعة وفلسفة الطبيعة . نحن نجد الطبيعة أمامنا بوصفها لغزا و مشكلا، بل نشعر بأنّنا مدفوعون حلّه، في الوقت الذي نكون مستوحشين منه: منجذبين، [من أجل أنّ] الروح يتوجّس نفسه فيه؛مستوحشين من غريب، لا يجد نفسه فيه. وانما من الاندهاش ، يقول أرسطو في هذا الصدد[يحيل هيغل هنا على : *الميتافيزيقا*، I، 2،982ب و ما بعدها] ، قد بدأت الفلسفة.نحن نبدأ بالإدراك، ونحن نجمّع المعارف حول الهيئات والقوانين المتعدّدة للطبيعة [..]. و[لكن] ضمن كلّ هذه الوفرة في المعارف يمكن للسؤال أن يعود إلينا من جديد أو أن ينبجس للتوّ : ما هي الطبيعة ؟ إنّها تبقى مشكلا .ومن حيث أنّنا نرى إلى مساراتها وتحوّلاتها ، نحن نريد بذلك أن ندرك لها ماهية بسيطة ، وأن نرغم هذا البروتيوس (Proteus) على أن يفرز تحوّلاته وأن ينكشف لنا وأن يعود عن نفسه ، بحيث هو لا يبرز لنا في مجرّد صور متكثّرة ومتجدّدة دائما ، وانما يحمل ماذا **هو** (was er *ist*) إلى الوعي ضمن اللغة وبطريقة أكثر بساطة . إنّ هذا السؤال عن **الوجود** (Frage nach dem *Sein*) إنّما يملك معاني عدّة ويمكن في أحايين كثيرة أن يكون له معنى الإسم ، كما عندما يُسأل : أيّ نوع من النبات **هو** ؟، أو معنى الحدس ، حينما يكون الاسم معطى ؛ إنّه عندما لا أعرف ماذا هي البوصلة ، فإنّني أجعل هذه الأداة تظهر لي وأقول ، الآن أنا أعرف البوصلة ما هي . كذلك فإنّ [للرابطة] ''هو'' معنى الحال (Sinn des Standes) ، حينما نسأل : ما (هو)هذا الرجل ؟ لكنّ ذلك ليس له [عين] الدلالة حين نسأل : ما هي الطبيعة ؟ بأيّ معنى نحن نسائل هنا عن ذلك ، من جهة ما نريد أن نتعرّف على فلسفة الطبيعة ، ذلك هو ما نريد البحث فيه."

« Was ist die Natur? Diese Frage überhaupt wollen wir uns durch die Naturerkenntnis und Naturphlosophie beantworten. Wir finden die Natur als Rätsel und Problem vor uns, das wir ebenso aufzulösen uns getrieben fühlen, als wir davon abgestoβen werden : angezogen, [denn] der Geist ahnt sich darin ; abgestoβen von einem Fremden , in welchem er sich nicht findet. Von der Verwunderung, sagt daher Aristoteles, hat die Philosophie angefangen (*Metaphysik*, I, 2, 982 b ff.). Wir fangen an wahrzunehmen, wir sammeln Kenntnis über die mannigfaltigen Gestaltungen und Gesetze der Natur (..). Und in allem diesem Reichtum der Erkenntins kann uns die Frage von neuem kommen oder erst entstehen : Was ist die Natur ? Sie bleibt ein Problem. Indem wir ihre Prozesse und Verwandelungen sehen, so wollen wir ihr einfaches Wesen erfassen, diesen Proteus nötigen, seine Verwandlungen einzustellen und sich uns zu zeigen und auszusprechen, so daβ er uns nicht bloβ vielfache, immer neue Formen vorhalte, sondern auf einfachere Weise in der Sprache zum Bewuβtsein bringe, was er *ist* . Diese Frage nach dem *Sein* hat einen vielfachen Sinn und kann oft bloβ den des Namens haben, wie wenn gefragt wird : Was *ist* dies für eine Pflanze ? oder den Sinn der Anschauung, wenn der Name gegeben ist ; wenn ich nicht weiβ, was eine Bussole ist, so lasse ich mir dies Instrument zeigen und sage, jetzt weiβ ich, was eine Bussole ist. Ebenso hat das "*ist*" den Sinn des Standes, wenn wir fragen : Was ist dieser Mann ? Aber dies ist die Bedeutung nicht, wenn wir fragen : Was ist die Natur ? In welchem Sinne wir dies hier fragen, indem wir die Philosophie der Natur kennenlemen wollen, dies ist es, was wir hier untersuchen wollen. »

بل هو يسائلها من جهة "السؤال عن معنى الوجـــود"(وهـي عبـارة هيغليـة) الـذي مـن شـأن الطبيعة، وأنّ ذلك هو غرض *فلسفة الطبيعة* .

إنّ هيدغر يسكت عن تواشـجات جـدّ خطـيرة تجمـع تخريجـه للزمـان مـع التخريـج الهيغلي، قد نحصي منها هذه :1) أنّ هيغل على بيّنة من طرافة سؤال "ما هي الطبيعـــة؟ (was ist die Natur ?) "،نعـني أنّـه علـى بيّنـة مـن أنّ الطبيعـة "مشـكل" لا يسـتوفيه التصـوّر "الابستيمولوجي" لها؛ 2) أنّ هيغل ينبّه صراحة إلى أنّ مقام العلاقة مـع الطبيعـة ليـس مجـرّد "تجميع المعارف" بل هو "الاندهـاش" (die Verwunderung) الأصلـي للفلسـفة الـذي اكتشـفه الإغريق؛ 3) أنّ هيغل يفهم معنى الطبيعة في أفق فهم الروح و ليس العكس؛ 4) أنّ هيغل يعـبّر صراحة عن توجّس خاص من معنى "هو" (ist) في سؤالنا عن الطبيعة؛ 5) أنّ هيغـل قـد صـاغ بدقة عبارة "السؤال عن معنى الوجود (die Frage nach dem *Sein*)" مـع كتابـة *Sein* بـأحرف مائلة تنبيها منه إلى طابعها الإشكالي؛ 6) أنّ هيغل قد استبصر ضرورة التفريق في معنى الوجـود بين معنيين مختلفين: "معنى الحال" (der Sinn des Stands)، وهو ما يقابل معنى قائم–الوجود (das Vorhandensein) في مصطلح هيدغر، و "دلالة" الوجود " حين نسأل : ما هي الطبيعة؟"، وهو ما يقابل المعنى الكيانوي لوجود الهو لدى هيدغر[40].

إنّ هيدغر لم يسكت عن هذه الوجـوه مـن التواشـج مـع هيغـل إلاّ ن أجـل ألاّ تنقلـب مناظرته مع هيغل من صيغة "سالبة" إلى صيغة "موجبة" أي من "المباينـة" إلى "المعـاودة"[41]. إنّ إرادة المباينة هي التي سيطرت على علاقة هيدغـر الأول مـع هيغـل و حـاولت أن تجعـل منـه "برغسونية مقلوبة"[42].

4.1- عبارة Punktualität :

إنّه لئن نبّه هيدغر إلى أنّه لن يهتمّ بتفصيل البناء المفهومي للمكان لدى هيغل إلاّ بقـدر ما يستوجب ذلك إيضاح أطروحته أنّ "المكان هو زمان" (1926/1925: 253) ، فإنّنا نلاحـظ أنّ كلّ خطّة هيدغر في تأويل مفهوم الزمان الهيغلي إنّما قامت أساسا على استثمار خطير لأحد المصطلحات التي اعتمدها هيغل ، ضمن *زيادة* ملحقة بالفقرة 254 من **الموسوعة**، اعتمادا جانبيا لتفسير دلالة المكان تفسيرا تأمّليا ، ألا وهو مصطلح Punktualität .

40- قا: Schmidt 1988،ص 48:

« Heidegger does not mention that the "now" for Hegel is therefore that which "is" both Being and Nothing. »

41- يقول دريدا في سياق آخر (Derrida 1968: 54):

« [..] Ce que l'on pourrait appeler la "répétition généreuse " : celle dont bénéficie Kant et qui est refusée à [..] Hegel, du moins à l'époque de *Sein und Zeit*. »

42- Souche-Dagues 1979: 112.

نحن نعلم أنّ هيغل [43] يفترض أنّ *المكان* ضرب من ضروب وجود *الطبيعة* بوصفها تتّخذ من "الوجود-خارج-الذات" (das Außersichsein) هيئة خاصة بها (**الموسوعة** § 254). إنّ فهم هيغل للمكان لا ينفصل عن تصوّره لمعنى الطبيعة مثلما أنّ فهمه للطبيعة لا ينبغي أن يُفصَل عن تصوّره للروح : فمن أجل أنّ الطبيعة هي "وجود-خارجي" (ein Äußerlichsein) للروح [44]

43- يقول هيغل (أعمال 9: § 254 ، زيادة، ص 42-43): " إنّه من أجل أن ندلّل على أنّ المكان إنّما يوجد طبقاً لفكرنا ، ينبغي علينا أن نقارن تخييل (Vorstellung) المكان مع التعيين الذي من شأن المفهوم . إنّ امتلاءات المكان لا تخصّ المكان في شيء ؛ إنّ الهُناءات (die Hier) توجد الواحدة حذو الأخرى ، من دون أن تضيق ببعضها البعض . إنّ الهُنا ليس بموضع (Ort) بعدُ ، بل هو إمكانية موضع فحسب ؛ إنّ الهُناءات هي هي تماما ، وهذه الكثرة المجرّدة – دون أيّ انقطاع أو حدّ حقيقي – إنّما هي على وجه التحديد الخارج (Äußerlichkeit) . إنّ بين الهُناءات فروقا أيضا؛ لكنّ الفرق إنّما هو كذلك ليس بفرق ، بمعنى هو الفرق المجرّد. إنّ المكان هو بذلك نُقطيّة (Punktualität) ، هي على ذلك معدومة ، واتّصال تامّ. فإنّ المرء متى طرح نقطة ، فهو قد قطع على المكان [اتّصاله] ؛ لكنّ المكان هو بعبارة واحدة غير منقطع بذلك. فليس للنقطة من معنى إلاّ بقدر ما هي مكانية، بذلك هي خارجة عن نفسها وعن غيرها[..] إنّ هذا هو الخارجية التامّة للمكان. غير أنّ آخر النقطة هو كذلك وجود-خارج-ذاته مثلها ، ومن ثمّة هما الاثنان لا فرق بينهما ولا هما منفصلان؛ إنّ المكان من جهة حدّه كما من جهة وجود-الغير الذي من شأنه هو ما يزال لدى ذاته ، وهذه الوحدة ضمن الواحد-خارج-الآخر إنّما هو الاتّصال. وإنّ وحدة هاتين اللحظتين ، الانفصال والاتّصال، هو المفهوم المعيّن موضوعيا الذي من شأن المكان؛ على أنّ هذا المفهوم ليس سوى تجريد المكان ، الذي يعتبره المرء غالبا بمثابة المكان المطلق."

« Um zu beweisen, daβ der Raum unserem Gedanken gemaβ sei, müssen wir die Vorstellung des Raums mit der Bestimmung unseres Begriffs vergleichen. Die Erfüllungen des Raums gehen den Raum selbst nicht an ; die Hier sind eins neben dem andren, ohne sich zu stören. Das Hier ist noch nicht Ort, sondern nur Möglichkeit des Ortes ; die Hier sind vollkommen dasselbe, und abstrakte Vielheit – ohne wahrhafte Unterbrechung und grenze – st eben die Äußerlichkeit. Die Hier sind auch unterschieden ; aber der Unterschied ist ebenso kein Unterschied, d.h. es ist der abstrakte Unterschied. Der Raum ist also Puktualität, die aber eine nichtige ist, vollkommene Kontinuität. Setzt man einen Punkt, so unterbricht man den Raum ; aber der Raum ist schlechthin dadurch ununterbrochen. Der Punkt hat nur Sinn, insofern er räumlich ist, also gegen sich und andres äußerlich ist.[..] Dieses ist die vollkommene Äuberlichkeit des Raums. Das Andere des Punkts ist aber ebenso Außerlichsein als er , und daher sind beide ununterschieden und ungetrennt ; der Raum ist jenseits seiner Grenze als seines Andersseins noch bei sich selbst ; und diese Einheit im Außereinander ist die Kontinuität. Die Einheit dieser beiden Momente, der Diskretion und Kontinuität, ist der objektiv bestimmte begriff des Raums ; dieser Begriff ist aber nur die Abstraktion des Raums, die man oft für den absoluten Raum ansieht. »

44- Brauer 1982،ص 136: " إنّ هيغل يتدبّر بلا ريب مفهومه عن الزمان في سياق فلسفته عن الطبيعة، لكنّ هذه ، وعلى نحو مغاير للـ φυσις الأرسطية، لا يُقصد بها عنده الدائرة التي من شأن [الموجود] الذي يملك أصل حركته في ذات نفسه، بل الوجود-خارج-الذات الذي للمثال. فإنّما الطبيعة مدرَكة في فلسفة هيغل بوصفها المنطق المُموضَع و المخرَّج [عن ذاته] ."

« Hegel entwickelt zwar seinen Begriff der Zeit im Kontext seiner Philosophie der Natur, aber diese , anderes als die aristotelische φυσις, meint bei ihm nicht die Sphäre desjenigen, das in sich selbst den Ursprung seiner Bewegung hat, sondern das Außersichsein der Idee. Die Natur wird in Hegels Philosophie als die objektivierte, entäuβerte Logik aufgefaβt. »

و''وجود-الغير'' أو غيرية (ein Anderssein) الروح ، فإنّ معنى المكان هو أنّه الهيئة الأولى من وجود الروح في ''الخارج'' ومن وجود الروح في ''الغير''، أي في الطبيعة . إنّـه في هـذا السـياق التأمّلي يفهم هيغل المكان بأنّه ''خارجيـة'' (Äußerlichkeit) محضـة ، أي هـو ''تجريـد'' أو ''صورة لاغير''(eine bloße Form) من معنى ''الهو'' المغترب خارج ذاته ، مؤيّدا تخريجه هذا بأنّ كانط نفسه لم يقصد غير هذا متى جرّدنا تعريفه للمكان بأنّه "صورة الحـدس الحسـي" مـن المثالية الذاتية التي تؤسّسه (أعمال9: 41-42؛ت.ف.ص 245).لأجـل ذلـك توجـد كـل نقطـة بوصفها سلبا للمكان ، وذلك أنّها تتراءى وكأنّها هي المكان لاغـير. إنّ هـذه السـلبية قائمـة في معنى النقطة. إنّ المكان كثرة مجرّدة من النقاط المتفارقة؛ لكنّ هـذا التفـارق لا يغـيّر مـن طبيعـة المكان في شيء ، إنّه دوما ''هوهو''، بمعنى هو دوما خارجية محضة للروح .

لكنّ هذا العرض المفهومي يبقى متوعّرا علـى الفـهم ، ويسـتوجب أن نقارنـه بالدلالـة *التخييلية* للمكان؛ ربّ دلالة تأخذ المكان في معناه اليومي بوصفه جملـة مـن الهُنـاءات المتلئـة بالمكانية. إنّ المكان هو دائما هذا المكان أو ذاك؛ والحال أنّ المعنى التأمّلي للمكان ليس أكثر من *إمكان* ، إمكان الهُناءات والمواضع جميعا. لذلك فإنّ المكان ليس مجرّد كمّ هائل من النقاط، بل هو *نقطية محضة* . أي حال تأمّلي لا تملك فيه كلّ نقطة من الوجود سوى كونها لحظة عابرة في إمكان المكان.النقطية هي الإمكان التأمّلي للنقاط جميعا، وليس جملة من النقاط [45].

كيف يتأوّل هيدغر إقرارات هيغل ؟ - نلاحظ أمرين أوّليين: من جهة، أنّ هيدغـر لم يهتمّ إلاّ بجانب واحد من المفهوم الهيغلي للمكان هو مشكل النقطة (der Punkt). وبعبـارة أدقّ مصطلح ''النقطية'' (Punktualität)[46] الذي هو لفظ نادر تحت قلم هيغل [47]؛ ومن جهـة هـو قـد حاول أن يفهم معنى النقطة في ضوء مصطلح كانطي هو ''التحديد''(Einschränkung) .بحيـث أنّ النقاط ليست في آخر المطاف سوى تحديدات للمكان من حيث هو لامحدّد بإطلاق. ما معنى ذلك؟

إنّ وصـف هيدغـر لمصطلـح ''النقطيـة'' بأنّـه " مشـحون بالدلالـة" (prägnant)(1926/1925 : 254) هو نفسه ذو دلالة، ألا وهي افتراضـه الضمـني بـأنّ هيغـل قـد بحث في بنية المكان عن مدخل إلى إيضاح بنية الزمان ، والنقطية تهبـه منـوالا يمكـن أن يوفّـر تناظرا كافيا مع بنية الآنات .إنّ هيدغر إذن لا يأخذ النقطيـة في المعنـى التـأمّلي الـذي ضبطـه هيغل، أي كونها إمكان المكان، بل هو يفهمها بوصفها البنية الدقيقة للمكان.كذلك هو لا يقف

45- يقول هيغل (أعمال9: موسوعة §254،تعليق،ص 42 ؛ت.ف.ص 245): "أن يُتكلّم عـن *نقاط مكانية* (*Raumpunkten*) ، كما لو كانت تشكّل العنصر الموجب للمكان، فذلك أمر غـير مقبـول، وذلك أنّه ، بفضل خلوّه من الفروق ، إنّما هو الإمكان فحسب، وليس *الوجود-المطروح* الذي من شـأن وجود-الواحد-خارج-الآخر والسالب ، الذي هو متّصل بلا قيد أو شرط؛ إنّ النقطة، الوجود-لذاته، إنّمـا هي بذلك على الأرجح سلب المكان وبلا ريب المطروح في نفسه."

46- Souche-Dagues 1979: 105.

47- تقول Souche-Dagues 1979،ص 113:

« Le *Zusatz* au § 254 est le seul texte, parmi ceux évoqués par Heidegger, où Hegel emploie, une seule fois, le mot *Punktualität*, mot au demeurant assez peu fréquent chez lui. »

عند الدلالة الهيغلية للسلبية التي تمارسها النقاط على معنى المكان، بل هو يؤوّلها تأويلا كانطيا بوصفها لا تعدو أن تكون ''تحديدات'' للمكان، مثلما فعل كانط في الفقرة 4 من **نقد العقل المحض** بالنسبة لمسألة لانهائية الزمان[48].

كذلك فإنّ هيدغر قد أهمل كلّ إمكانية مساءلة أصيلة لمعنى ''الوجود-خارج-ذاته'' (das Außersichsein) ، والحال أنّ الفقرة 65 من **الوجود والزمان** سوف تعتبر معنى ''خارج-ذته'' (das Außer-sich) البنية الأصلية لزمانية الدازين من حيث هي زمانية اكستاطيقية (ekstatische) (1926أ: 329).كذلك هو يسكت عن أيّ وجه من الطرافة في إيضاحات هيغل لدلالة مفهوم ''الهُنا''(das Hier)، والحال أنّ هذه مسألة تؤدّي دورا فينومينولوجيا طريفا في التخريج الكيانوي لمكانية الدازين (1926أ: 107، 132، 186، 369) .

5.1 - النقطة والآن :عبارة Aufspreizung

يفترض هيدغر أنّ مفهوم الزمان الهيغلي مؤسّس على مشكل المكان[49]. ولا ريب أنّ هيغل قد أقام تعريفه للزمان انطلاقا من معنى النقطة[50]، لكنّه لم يفعل ذلك ضمن التقليد الايبستيمولوجي لنظرية المعرفة، بل في ضوء فهم **رومانسي** تماما لمعنى الطبيعة. هذا الأصل الرومانسي للفهم الهيغلي للطبيعة ، ومن ثمّة لمفهومي المكان والزمان، هو ما أغفله هيدغر قصدا.

إنّ هيدغر يلتزم في الظاهر بعناصر الانتقال **التأمّلي** من سلبية النقطة إلى طرح الزمان. وذلك عندما يوضّح أولا نمط ''القيمومة'' (das Bestehen) الخاص بالنقطة من حيث هي تعيّن هو ليس سوى حدّ للمكان ومن ثمّة مجرّد وجود سالب للاضمحلال ، وثانيا عندما يبسط الطريقة التي يكون بها المكان ''مجرّبا ومتخيَّلا'' (erfahren , vorgestellt) في التجربة اليومية. بوصفها طريقة تترك النقطة ، أي تعيّن المكان وحدوده، في قيمومتها اللامبالية . وثالثا عندما يميّز بين أن يكون المكان ''متخيّلا'' و''ظاهرا'' ، وبين أن "يكون مدرَكا في وجوده" أي ''مفكّرا فيه''. ورابعا أنّ التفكير لدى هيغل يعني *سلب السلب* الذي تنطوي عليه النقطة في صلتها بالمكان و ''رفع'' قيمومة النقطة في هيئة السلبية الراقدة فيها سلفا (1925/1926: 254–255).

إنّ خطّة هيدغر تنطوي إذا تُفُحِّصت على صعوبة ذات شأن : فمن جهة هو لا يرى في وجود النقطة سوى دلالة ''القيمومة''، والحال أنّ هيغل يصف النقطة بأنّها ''وجود-

---

[48] – يقول كانط (ط.أ III،58) :" إنّ لانهائية الزمان لا تعني أكثر من أنّ كلّ قدر معيّن من الزمان إنّما هو ليس ممكنا إلاّ بواسطة تحديدات زمان واحد قائم في أُسّها ."

[49] – يقول هيدغر (1925/1926: 254): "إنّه على هذا تتأسّس القضية التي فكّر هيغل ضمنها في المكان في حقيقته، بمعنى بوصفه زمانا" .

« Hierauf gründet der Satz, in dem Hegel den Raum in seiner Wahrheit, d.h. als Zeit denkt. »

[50] – يقول هيغل (أعمال 9 : § 257 ص 47–48؛ت.ف.ص 247) :" إنّ السلبية التي ، من جهة ما هي نقطة ، تتعلّق بالمكان وتبسط ضمنه تعيّناتها بوصفها خطّا ومسطّحا ، إنّما هي ، على ذلك، في فلك الوجود-خارج-ذاته توجد بنفس القدر *لذاتها* ، طارحةً تعيّناتها فيه ، وإنْ في نفس الوقت بما هي في فلك الوجود-خارج-ذاته ، ومن ثمّة (dabei) ظاهرةً بوصفها لامبالية بالمتجاور الساكن. مطروحةً هكذا لذاتها، إنّما هي *الزمان*."

خارج–**الذات**'' (Auβer**sich**seins). إنّ ذلك ينطوي على سكوت لافت للنظر عن المسبّقة **الحديثة** التي تسند عبارة Auβersichsein ، نعني ميتافيزيقا *الذات* كما هي في صيغة إشكالية *الروح*.ومن جهة هو قد جرّد **سلبية** النقطة من انطولوجية **الهو** التي تفترضها ، ولم يبق من معنى الوجود فيها سوى معنى *القيمومة* اللامبالية.إنّ ما يسكت عليه هيدغر هو أنّ التعريف الهيغلي للزمان في الفقرة 257 هو في أوّل أمره تعريف للـ**سلبية** وليس للنقطية[51] ، السلبية بما هي الدلالة التأمّلية للروح المغترب في غيرية الطبيعة. إنّ السلبية التي " تتعلّق بالمكان" ،مطروحةً بوجه ما ، هي الزمان (أعمال 9 : § 257 ص 47–48؛ت.ف.ص 247).

ليس المكان والزمان سوى هيئتين من *السلبية* ،بمعنى من *الذاتية* ، التي تؤلّفها الطبيعة بما هي مقام اغتراب أصلي للروح عن ذاته ، وذلك لأنّ هيدغر لا يريد أن يفكّر في مفهوم الزمان الهيغلي في ضوء الصلة التأمّلية بين السلبية والذاتية في دلالة الوجود–خارج–ذاته، بل في مجرّد انتقال ''تمثيلي'' من النقطة إلى الآن ، فهو قد تلفّت بشكل لافت للنظر إلى عبارة أوردها هيغل دون أي حرص صناعي على استعمالها، ألا وهي عبارة Aufspreizung [52]، و ذلك ضمن زيادة ألحقت بالفقرة 258 (أعمال 9:§ 258، زيادة، ص 50).

وتخريج هيدغر هو تأويل نمط وجود النقطة حين يتمّ رفعها في معنى المكان بواسطة سلب السلب، بحيث أنّ النقطة تنتهي إلى " أن تطرح لنفسها وجودا–خارج–ذاته جديدا"(Auβer-sich-sein). وجه الخصوص فيه أنّه صار وجودا لامباليا بالتجاور الساكن الذي يميّز النقطة. و" انفرج (spreizt sich auf) و لم يعد سوى آن ولاشيء غيره"(1926/1925: 255 ؛ 1926أ: 430، 431، 434). لقد انتبه هيدغر فجأة إلى مصطلح "الوجود–خارج–ذاته" بل و" الوجود–لذاته "(Für-sich-sein) (نفسه) . ولكن بدلا من إيلاء الأهمية الخاصة لمعنى ''ذاته'' في العبارتين، هو قد طفق يبرز كيف أنّ رأس الأمر في الفهم الهيغلي للزمان هو الانزياح من نمط وجود النقطة بوصفها "تنبسط" بشكل تستقلّ به عن معنى المكان ، أي معنى التجاور الساكن للنقاط، وتنقلب إلى "آن"(ein Jetzt) قائم بنفسه.

إنّ مولد الآن ناتج عن رفع القيمومة البسيطة للنقطة ، وانتصار على لامبالاة المكان . وبعبارة أدقّ على "السكون ''المشلول'' (Ruhe " paralysierten ") للمكان" . لكنّ ذلك يعني أنّ كلّ آن هو في أصله ''آن هنا'' (ein Jetzt-hier) ما يلبث أن يتكرّر بلا نهاية ؛ ومن ثمّة أنّ الزمان لدى هيغل ليس سوى " السلب الدائم للسلب" الذي يصرّفه النقطة على نفسها(1926/1925: 255).

51– Souche-Dagues 1978: 113.

52– نفسه: ص 105.

إنّ علينا أن نسأل: هل التزم هيدغر بما قاله النصّ الهيغلي؟ وهل هذا التأويل هو ما قصده هيغل؟ – يمكن أن نبدي هنا ملاحظتين : الأولى تتعلّق بدور عبارة Aufspreizung في إيضاح معنى الآن، والثانية بمنزلة التأويل الهيدغري للانتقال التأمّلي من النقطة إلى الآن.

فيما يخصّ عبارة Aufspreizung نلاحظ أنّ هيدغر لم يلتزم بالاستعمال الهيغلي لهذه العبارة بل طبّقها بشكل حر تماما.

إنّ هيغل [53] لم يقل إنّ النقطة ''تنفرج'' (spreizt sich auf) حتى تصبح وجودا لامباليا بالتجاور الساكن للمكان فتنقلب إلى آن ، كما تأوّل ذلك هيدغر؛ بل هو قد استعمل عبارة Aufspreizung للتنبيه إلى الطبيعة الملتبسة للزمان التي لا يتمكّن التخييل من استبصارها .

فالتخييل تعوّد من دهره أن يصف الزمان بأنّه ''الغلاّب''(das Mächtigste) ، وهذه موضوعة ثقافية تقليدية عرفتها الفلسفة اليونانية مثلما وقفت عندها أديان الكتاب. لكنّ إيضاح *مفهوم* الزمان يبيّن أنّ الزمان إذا كان غلاّبا في باب التخييل فهو مغلوب على أمره من جهة الفهم التأمّلي.

إنّ للزمان وجهين أحدهما *تخييلي* ، يرتكز على " الحقّ الجبّار" لمعنى ''الآن'' في تدبير معنى الزمان ، مادام الوعي بالزمان يتمّ دائما في الآن الحاضر، أمّا الآخر فهو *مفهومي*، ويبيّن أنّ هذا الآن الجبّار هو مغلوب على أمره لأنّه ما إنْ **أنطق** به حتى يضمحلّ ويتلاشى.إنّ

53– يقول هيغل (أعمال 9: § 258 زيادة،ص 50): يقول هيغل (أعمال 9: § 258 زيادة،ص 50): " إنّ الزمان ليس مثل الوعاء (ein Behälter)، حيث يُلقى كلّ شيء كما في نهر يسيل وبه يكون [كلّ شيء] مجذوبا ومجرورا. ليس الزمان سوى هذا التجريد الذي من شأن الاستهلاك. إنّه من أجل أنّ الأشياء متناهية، هي توجد في الزمان؛ وليس من أجل أنّها توجد في الزمان، هي تفنى، بل إنّ الأشياء نفسها هي الزمان ؛ أن توجد هكذا هو تعيّنها الموضوعي. إنّ مسار الأشياء الفعلية ذاتها يشكّل بذلك الزمان؛ وإذا ما سُمّي الزمان [باسم] الغلاّب، فإنّه هو أيضا المغلوب على أمره. إنّ للآن حقّا جبّارا، – إنّه لا يوجد مثل الآن المتفرّد؛ بيد أنّ هذا المتوحّد في تعاظمه (Aufspreizung) إنّما هو ينحلّ ويذوب ويرُدّ ، حينما أنطق به. إنّ **الديمومة** هي الكلي الذي من شأن هذا الآن و كلّ آن، الوجود المرفوع لهذا المسار من الأشياء، التي لا تدوم."

« Die Zeit ist nicht gleichsam ein Behälter, worin alles wie in einem Strom gestellt ist, der fließt und von dem es fortgerissen und hinuntergerissen wird. Die Zeit ist nur diese Abstraktion des Verzehrens. Weil die Dinge endlich sind, darum sind sie in der Zeit ; nicht weil sie in der Zeit sind, darum gehen sie unter, sondern die Dinge selbst sind das Zeitliche ; so zu sein ist ihre objektive Bestimmung. Der Prozess der wirklichen Dinge selbst macht also die Zeit ; und wenn die Zeit das Mächtigste genannt wird, so ist sie auch das Ohnmächtigste. Das Jezt hat ein ungeheures Recht, - es *ist* nichts als das einzelne Jetzt ; aber dies Ausschließende in seiner Aufspreizung ist aufgelöst, zerflossen, zerstäubt, indem ich es ausspreche. Die *Dauer* ist das Allgemeine dieses Jetzt und jenes Jetzt, das Aufgehobensein dieses Prozesses der Dinge, die nicht dauern. »

"الآن" جبّار طالما هو آن فردي مستبدّ بنفسه ، لكنّه ما إن يصبح موضوعا للغة ، أي لطلب كلّي للفهم، حتى ينحلّ ويذوب [54].

هنا استعمل هيغل لفظة Aufspreizung لوصف الآن : إنّ الآن في تفرّده "متوحّد" (auschließend) مستبعد لغيره ، ومن ثمة هو يصرّف ضربا من "التعاظم" (Aufspreizung) على الآنات الأخرى. إنّ كلّ آن هو أعظم من أيّ آن آخر لم يعد موجودا . لكنّ هذا التعاظم هو مجرّد ألق تخييلي ، وليس مقاما انطولوجيا أصيلا. لذلك يأتي الإيضاح التأمّلي ليقصّ علينا القصة الحقيقية للزمان بوصفها قصة تراجيدية لأنّ الآن الجبّار لا يوجد إلاّ للتخييل ، أمّا في المفهوم فإنّ هذا الآن ما يلبث أن يضمحلّ . إنّ دور لغة المفهوم هو أن ترفع وهم سلطان الزمان بأن تكشف عن السلبية ، نعني عن الذاتية، التي تعتمل فيه بوصفه لحظة تأمّلية في حياة الروح.

ما منزلة التأويل الهيدغري للزمان لدى هيغل بكونه " التعيين المتواصل لكلّ نقطة" بوصفها "الآن-هنا" وهكذا دواليك ، ومن ثمة "السلب الدائم للسلب" الذي تمارسه النقطة على نفسها (19826/1925: 255) ؟

لئن كان هيدغر [55] يقرّ بأنّ " هيغل لا يفسّر ذلك" على هذا النحو، فهو يفترض أنّ التفسير الهيغلي لا يكون له من "معنى قابل للتعبير عنه" إلاّ بوصفه هذا "السلب الدائم

---

[54] – علينا أن نقرأ هذا المقطع في ضوء ما كان هيغل قد بسطه أيضا في الفصل الأوّل من **فينومينولوجيا الروح** حين حاول معالجة السؤال " ما هو الهذا ؟" (was ist das Diese ?) بوجهيه أي "الآن" و"الهنا" ، وبخاصة حين طرح سؤال "ما هو الآن؟" (was ist das Jetzt ?) طرحا بيّن فيه أنّ الآن ينطوي على التباس لا يُفهم إلاّ بشكل تأمّلي: إنّ الآن يكون نهارا ويكون ليلا، فهو "موجود" تارة و"لاموجود" تارة أخرى، إنّه ضرب من الوجود "السالب بعامة" ،أو هو "لاهذا" (ein Nichtdieses) ، بيد أنّ ما يوجد بواسطة السلب غير مبال بأن يكون هذا أو ذاك هو حسب عبارة هيغل "ما نسميه كلّي (ein Allgemeines) ، والمقام الوحيد اللائق بالكلي هو "اللغة" (die Sprache) ، وهكذا يخلص هيغل إلى نفس النتيجة : " إنّه بوصفه كليا نحن **ننطق** أيضا بالمحسوس ؛ إنّ ما نقوله **هو: هذا**، بمعنى اخذا الكلي ، أو : **إنّه يوجد** ؛ بمعنى **الوجود بعامة**.نحن لا **نتخيّل** (stellen vor)بذلك على الحقيقة الهذا الكلي أو الوجود بعامة، وانما نحن **ننطق** الكلي ؛ أو نحن لا نتكلّم أصلا كما نظنّ (meinen) ضمن هذا اليقين الحسي. لكنّ اللغة هي ، كما رأينا، [المقام] الأحقّ ؛ فإنّما فيها نحن ندحض للتوّ بأنفسنا **ظنّنا** ؛ ولأنّ الكلي هو الحقّ الذي من شأن اليقين الحسي وأنّ اللغة فقط هي التي تعبّر عن هذا الحقّ ، فإنّه ليس من الممكن بتاتا أن نستطيع أن نقول أبدا وجودا حسيا نحن نعقد عليه ظنّا".

[55]– يقول هيدغر(1926/1925: 255-256): " إنّ هيغل لم يفسّر ذلك ، ولكن لا يمكن، إذا كان يجب أن يكون لتفسيره بعامة معنى قابل للتعبير عنه، أن يُقصَد شيء آخر سوى هذا السلب الدائم للسلب، بمعنى إنّ طرح النقطة هو في ذات نفسه ملاقاة (ein Begegnenlassen) لكلّ نقطة، وهذه الأخيرة هي في كل مرة آن-هنا، آن-هنا، - ملاقاة في آن ما. في كل نقطة آن ما، فالنقطة لها في الآن تعيّنها، وجودها. إنّ النقطة هي النقطة-الآن. لذلك يقول هيغل:" ضمن الزمان تملك النقطة بذلك فعليتها" (§ 257،زيادة). و [في موضع] أبعد: " إنّ حقيقة المكان هي الزمان" (نفسه)، بمعنى أنّ المفكّرية المحضة، أنّ وجود المكان هو الزمان. إنّ النقطة هي الآن.[..] وإنّه من أجل أنّ الفكر المحض لنقطية المكان إنّما يفكّر في الآن، بمعنى في الزمان، فإنّ المكان "هو" الزمان."

« Hegel expliziert es nicht, aber es kann, soll seine Erörterung überhaupt einen ausdrücklichen Sinn haben, nichts anderes gemeint sein als diese beständige Negation der Negation, d.h. das Setzen der Punkte ist in sich selbst ein Begegnenlassen je jedes Punktes, und dieses ist je ein Jetzt-hier, Jetzt-hier, - ein Begegnenlassen in einem Jetzt. In jedem

للسلب" أي لطرح النقطة وتحويلها إلى آن–هنا. إنّ تأويل هيدغر يعاني من التباس : فنحن نرى أنّه حرص على تكلّم *اللغة* التأمّلية ، ولكن من أجل الدفاع عن أطروحة *غير تأمّلية*. لقد اعتمد على موضوعة سلب السلب ولكن من أجل أن يتمكّن من بيان كيف أنّ أصل الزمان لدى هيغل هو المكان. لو كان الأمر متعلّقا ببيان الطبيعة الجدلية لهذه العلاقة لكان ذلك مشروعا ، إذ أنّ ذلك هو المقصد الأسنى لدى شرّاح هيغل[56].

لكنّ غرض هيدغر هو حبس هيغل في تقليد فلسفة الطبيعة بمعناها الايبستيمولوجي حيث يتعلّق الأمر بمجرّد ردّ الزمان إلى المكان والآن إلى النقطة. إنّ هيغل لم يفسّر **الآن** بوصفه معنى قابلا للردّ إلى النقطة لأنّه لم يفكّر في الزمان في ضوء المجاز المكاني الذي يحكم الفهم اليومي للزمان بوصفه ''وعاء'' (ein Behälter) (أعمال 9: § 258زيادة،ص50) ، وانما في ضوء فهم *رومانسي–تأمّلي* يجهد إلى تخريج دلالة *اغتراب الروح* في غيرية الطبيعة. وهو ما يسكت عنه هيدغر سكوتا مثيرا للبس.

لقد حرص هيدغر على جذب معنى الآن جهة النقطة ، مفترضا أنّ ذلك هو الحلّ الوحيد لإيضاح "الأسباب غير المفهومة لهذه المسبّقة غير المفهومة" التي دعت هيغل حسب تأويله إلى فهم "الزمان بوصفه زمان–الآن" (die Zeit als Jetzt-Zeit) (1926/1925: 256).

ولكن كيف تسنّى لهيدغر أن يزعم ، من جهة، أنّ تأويل الزمان الهيغلي بوصفه "زمانا – آنا" انما هو أمر "بارز للعيان"(springt in die Augen) ،بمعنى، أنّ إشكالية الزمان لدى هيغل إنّما تنقاد بنفسها انقيادا طبيعيا إلى مثل هذا التأويل، وكأنّ هيدغر لا يفعل ههنا غير عرض أطروحة هيغل نفسه ؛ ومن جهة أخرى ، هو يعترف بأنّ المفهوم الهيغلي للزمان ينطوي على " أسس غير مفهومة" لأنّه يستند إلى "مسبّقة غير مفهومة" (1926/1925: 256) .

إنّ ذلك يعني أنّ افتراض هيدغر بأنّ تفسير مشكل الزمان لدى هيغل انطلاقا من مصطلح النقطية هو الحلّ الوحيد لكي يكون له "معنى ما" (einen Sinn) (نفسه)لم يكن غير قشّة الخلاص من صعوبة أصلية في نصّ هيغل ، وما أوهنها من قشّة. إذ ،ليت شعري ،كيف يكون تأويل هذا الزمان بارزا للعيان والحال أنّ "أساسه" الانطلوجي غير مفهوم مثلما أنّ "مسبّقة" فهمه غير مفهومة؟ إنّ هيدغر يسكت عن مساءلة بنية "الزمان" بما هو كذلك و ليس فقط من جهة علاقته *التراثية* بالمكان[57].

Punkt ein Jetzt, der Punkt hat im Jetzt seine Bestimmtheit, sein Sein. Der Punkt ist Jetzt-Punkt. Daher sagt Hegel :"In der Zeit hat der Punkt also Wirklichkeit" (§ 257, Zusatz). Und weiter :" Die Wahrheit des Raums ist die Zeit" (ebd.), d.h. die reine Gedachtheit, das Sein des Raums ist die Zeit. Der Punkt ist das Jetzt. [..] Weil das reine Denken der Punktualität des Raumes das Jetzt, d.h. die Zeit denkt, deshalb "ist" der Raum die Zeit. »

56– Souche-Dagues 1978: 112.

57– Boer 2000،ص 257:

« He does not , however, mention the difference between the way in which Hegel lets the concept "time" dialectically develop from out of the concept of "space" on the one hand, and the structure of time itself on the oher. »

§ 2- هيغل وإشكالية الزمانية: المكان "انطلاقا من"(aus) الزمان وليس "بوصفه" (als)زمانا

1.2- هيغل فيلسوف مكان ؟

قد يبدو طريفا أنّ هيدغر قد أظهر حرصا اصطلاحيا واضحا على مناقشة هيغل في لغته التأمّلية ، بيد أنّه لم يفعل ذلك إلاّ كي يجعل هذه اللغة تفضي من نفسها إلى السقوط في بؤرة من الصعوبة والغموض عميقة. فهو قد أبدى وعيا دقيقا بأنّ قوام اللغة التأمّلية هو سلب السلب في معنى "الرفع" (Anfhebung) بوصفه النواة الأصلية لما يقصده هيغل بالتفكير في الزمان. ولذلك نراه قد جعل يفسّر الزمان تفسيرا يستدعي من نفسه الاصطلاحات الهيغلية بل ويتقوّم بها. غير أنّه لا يفعل ذلك إلاّ من أجل أن يفضي بنا إلى وجه الصعوبة في مقاربة هيغل للزمان. ربّ صعوبة تصدر في تأويله عن التساوق الأصلي لدى هيغل بين النقطة والآن.

إنّ مقصد هيدغر [58] هو إظهار المفهوم الهيغلي للزمان تابعا لمفهوم المكان، بل بوصفه مشتقّا منه.إنّه يحرص على تقديم الزمان لدى هيغل بوصفه لا يُفهم وجوده إلاّ لدن فهم المكان، بحيث أنّ بين الزمان والمكان معيّة أصلية : إنّهما "مطروحان-معا" (mitgesetzt) بحيث لا يُفكّر في الزمان إلاّ في ضوء معنى المكان.وأن يكون الزمان "مطروحا مع" المكان معناه أنّه ليس له وجود يخصّه إلاّ ما يستفيده من مشكل المكان. وذلك يعني عند هيدغر أنّ "الآن" لا يوجد إلاّ عندما توجد "النقطة" التي يُطرح معها.إنّ وجوده "معيّة" وليس واقعة عيانية مستقلة.

إنّ القصد هو التشكيك في ما إذا كان الطرح التأمّلي للزمان يتوفّر في لغته الخاصة على إيضاح أصيل لطبيعة "السبب" (warum) الذي يجعل معنى الزمان عنده لا يطرح إلاّ بمعية المكان. وهو تشكيك ينتهي إلى إنكار صريح لإمكانية توفير مثل هذا الإيضاح من قِبل هيغل.ولكن ما معنى أنّ الآن "مطروح-مع" (mitgesetzt) النقطة ؟ أليس الأجدر أن نرى في إقرار هيغل بأنّ الزمان هو حقيقة المكان أنّه اكتشف إشكالية الزمانية ؟ -إنّ ذلك هو سرّ "المباينة" المحمومة التي داوم هيدغر الأوّل على رسمها بين إشكالية الانطولوجيا الأساسية وبين النسق الهيغلي.

58- يقول هيدغر (1926/1925: 256) : " إنّ الزمان بما هو (qua) سلب السلب (بما هو نقطة) ليس رفعا-للذات (Sichaufheben) عبثا، وانما رفع-الذات الذي من شأن النقطية، فإنّما الزمان متصوَّر انطلاقا من المكان بوصفه النقطية الرافعة لذاتها،وبعبارة أدق، بوصفه ما هو، في رفع النقطية ، مطروح معيّة (mitgesetzt) في كلّ مرة ضرورة - بوصفه آنا. لِمَ كان الآن مطروحا معيّة ولِمَ هو مطروح معيّة على هذا النحو، عن ذلك لا يعطي هيغل فيما لحق أيّ توضيح، بل هو في غير مستطاعه أيضا."

« Die Zeit qua Negation der Negation (qua Punkt) ist kein beliebiges Sichaufheben, sondern das Sichaufheben der Punktualität ; die Zeit ist aus dem Raum begriffen als die sich aufhebende Punktualität, genauer, als das, was in der Aufhebung der Punktualität je notwendig mitgesetzt ist, als Jetzt. Warum das Jetzt mitgesetzt ist und warum es so mitgesetzt, darüber gibt Hegel weiter keinen Aufschuβ, kann es auch nicht. »

ها هيدغر [59] يكشف الآن عن بيت القصيد في جملة الخطة التي دعته إلى مساءلة دلالة الزمان عند هيغل: إنّ غرضه هو دفع *الشبهة الهيغلية* عن إشكاليته - أكانت صادرة منها عفوا أم نتيجة نحو من التلقي - وليس إيضاح الطرح الهيغلي بما هو كذلك (!)[60].

ووجه الشّبه متأتّ من كون هيغل انما يصرّف ضربا من العلاقة بين الزمان والمكان بحيث يوحي للقارئ الذي يحدّق بالمسألة من زاوية البحث الذي سنّه هيدغر -نعني بذلك تأويل الوجود في أفق الزمان وانطلاقا منه-، بأنّ هيغل قد استبصر شيئا غير يسير من **إشكالية الزمانية**. إنّ جهد هيدغر لتخريج دلالة الزمان عند هيغل قد يجب أن يُنزّل في وجه منه في نطاق معالجة صعوبة نجمت عن ضرب ما من *التلقّي* : إنّه تلقّي الاستشكال الهيدغري لمعنى الوجود بوصفه يعاود في وجه منه ما كان قد افترعه هيغل من دلالة تأمّلية للزمان في مواضع عدّة من متنه مثل إعلانه الطريف في **فلسفة الطبيعة** بأنّ "حقيقة المكان هي الزمان"(أعمال 9: § 257، زيادة، ص48) أو إقراره المثير في تصدير **فينومينولوجيا الروح** وفي الفصل الأخير منها بأنّ "الزمان هو المفهوم ذاته من حيث هو ذو إنّية"(أعمال 3: 45-46، 583؛ ت.ف.ص 104، 685-686).

بيد أنّنا لا نعتمل هنا مسألة التلقي بسبب أنّ الإيضاح الداخلي قد انسدّ دونه المطلب، بل على العكس من ذلك إنّنا نقحم هذا العامل بوصفه عاملا *هرمينوطيقيا* أصيلا. فإنّ مشكل"التلقي" مأخوذ لدى هيدغر في ضوء مفهوم "التراث" (die Tradition) ، من حيث هو ضرب من الفهم الذي يشكّل أفقا هرمينوطيقيا قاهرا (1926أ: 21). إنّ هيدغر لا يناقش هنا مجرّد التلقي البيداغوجي بمعناه المحصور، وانما التلقي الهرمينوطيقي المعاصر الذي أدّى المتن الهيغلي دورا أساسيا في بلورته، بل وذلك داخل الجامعة الألمانية نفسها[61].

59- يقول هيدغر(1925/1926: 256): "إنّ هيغل إنّما يعيّن الوجود الذي من شأن المكان بوصفه زمانا. ولذا قد يمكن للمرء أن يسأل: أليس الوجود ههنا معيّنا هكذا على نحو لا ريب فيه انطلاقا من (aus) الزمان؟ ألا يتحرّك هيغل هكذا، بوضوح شديد ، في نطاق إشكالية الزمنية (Temporalität)؟ ذلك في الظاهر[فحسب]، لكنّه بعيد عن ذلك بعد السماء [عن الأرض]. فإنّه علينا بادئ ذي بدء أن نسجّل: أنّه لم يعيّن المكان انطلاقا من الزمان، وإنّما بوصفه زمانا. إنّه عيّن لدن ذلك في واقع الأمر وجودا ما بالإضافة إلى الزمان، بل وجود المكان فحسب. وهو لم يعيّن وجود المكان انطلاقا **من** (*aus*) الزمان، وانما **بوصفه** (*als*) زمانا."

« Hegel bestimmt das Sein des Raumes als Zeit. Und so möchte man fragen : Wird hier also nicht ganz unzweideutig das Sein aus der Zeit bestimmt ? Bewegt sich also Hegel nicht ganz klar in der Problematik der Temporalität ? Scheinbar ; doch ist er himmelweit davon entfernt. Denn zunächst ist festzuhalten : Er bestimmt den Raum nicht aus der Zeit, sondern als Zeit. Er bestimmt hierbei in der Tat ein Sein in Beziehung auf Zeit, aber nur das Sein des Raumes. Und nicht etwa bestimmt er das Sein des Raumes *aus* der Zeit, sondern *als* Zeit. »

60- Gadamer 1973، ص 176:

« Ainsi, d'une part Hegel suscitait chez Heidegger une réaction de défense ; d'autre part, aux yeux de tous ceux qui cherchaient eux-mêmes à se défendre contre les prétentions philosophiques de Heidegger, la pensée de Heidegger finissait par rejoindre celle de Hegel. »

61- قا: Derrida 1998: 35.

إنّ بيت القصيد يكمن في ما إذا كان هيغل قد سبق أن عيّن الوجود انطلاقا من الزمان، ومن ثمة، ما إذا لم يكن يتحرّك بعدُ في نطاق إشكالية الزمانية كما افترضها هيدغر . وذلك يعني أنّ هذا الأخير لا يفتعل ههنا نقاشا تأريخيا وانما هو يعالج مسألة عسيرة. ربّ معالجة هي في رأينا تؤدي دورا خطيرا في ارتسام إشكالية هيدغر نفسها ، وذلك بامتحانها من داخل علاقتها بالتراث الذي صدرت عنه ونعني تراث الفلسفة الألمانية من حيث يتمتّع بقدر عال من وحدة التقليد الإشكالي.

ربما كان هذا الارتباط العميق بالتقليد التأريخي للفلسفة الالمانية هو الذي يدعو هيدغر إلى ملاقاة الطرح الهيغلي ومساءلته. غير أنّ الأمر يتعلّق بأكثر من فضول تأريخي . بل يتعلّق بشبه في الطرح انقلب بموجب التلقّي إلى **شبهة** جسيمة لا بدّ من مقاومتها ، إذْ أنّها يمكن أن تجرّد إشكالية هيدغر نفسها من أصالتها وطرافتها. وإنّ ذلك هو ،أوّلا ، ما جعل أحد تلاميذ هيدغر ينبّهه في درس 1926/1925 إلى وجه الشبه مع هيغل (1926/1925 : 263)، وثانيا ما دفع هيدغر نفسه إلى تخصيص مناقشة خاصة لدلالة الزمان الهيغلية بوصفها مهمّة هرمينوطيقية عاجلة (1926أ: 405) [62].ربّ مهمّة يبدو أنّها تقدّم خدمة منهجية أساسية في بلورة المشروع الفلسفي لهيدغر نفسه وذلك على سبيل المعارضة بالشبيه بمعنييه شَبَهاً وشُبهَةً.

2.2- "انطلاقا من" (aus) الزمان و ليس "بوصفه" (als) زمانا ؟

علينا أن نلاحظ أنّ هيدغر في درس 1926/1925 يصف تعيين هيغل لوجود المكان بوصفه زمانا بأنّه تحرّك "يمكن أن يظهر" (scheinbar) ضمن إشكالية الزمانية ، وهو ليس كذلك(1926/1925 : 263) [63] . ولكن ما صناعة "الفينومينولوجي" غير مساءلة ما "يظهر" وإن كان على غير ما هو عليه من الأمر؟! . إنّ إقبال هيدغر على مساءلة "الشبه" الظاهر مع هيغل لتبيين ما هو "شبهة" فيه هو إقبال "فينومينولوجي" عفوي وأصيل بالنظر إلى طبيعة مبحثه.

– أمّا مساءلة الشبهة بما هي كذلك فإنّ هيدغر قد ذهب في النهوض بها مذهبا طريفا لابدّ من تكشيفه. قال: "إنّه [هيغل] لم يعيّن المكان انطلاقا من (aus) الزمان، بل بوصفه (als) زمانا" (1926/1925 : 256).ما هو حقيق بنا هنا هو أن نطلب مقصود هيدغر من هذه الجهة الهرمينوطيقية التي أشار إليها ، ومن ثمة إيضاح الفرق الذي يبدو للتوّ مستغلقا بين فهم المكان "انطلاقا من" (aus) الزمان ودراسته "بوصفه" (als) زمانا فحسب.

---

[62] – وذلك لم يمنع هيدغر من التصريح في درس 1931/1930 بأنّ هذا التلقّي *الهيغلي* لإشكالية **الوجود والزمان**، مردودة إلى مشكل الزمانية، هو قد حدث " بعد أن كان هو قد نبّه قبلاً ولأول مرة إلى التواشج اللافت للنظر بين الزمان والأنا لدى هيغل" (1931/1930: 208؛ت.ف.ص 221؛ 1926أ: 427-428) . علينا أن نسجّل هنا ملاحظة حول الترجمة الفرنسية لدرس 1931/1930 ،فهي تقول ،بدلا عمّا نقلناه عن الألماني، " الصلة اللافتة للنظر بين **الوجود والزمان** وفلسفة هيغل" ، وهو خروج عن النصّ.

[63] – في درس 1931/1930 (ص 208) تخفّ حدّة الكلام على هيغل وتتحوّل من وصف العلاقة معه ضمن درس 1926/1925 (ص 263) في معنى التشابه "الظاهر" (scheinbar) إلى الإقرار بنحو من "التواشج اللافت للنظر (einen merkwürdigen Zusammenhang) بين الزمان والأنا لدى هيغل" .

ماذا يقصد هيدغر بهذا النحو من التمييز؟ والحال أنّه سرعان ما سيقلع عنه فلا يتعقّب دلالته ولا يحرص على إيضاحه (!). فهل هي إلاّ كلمات أرسلت على الخاطر؟ فما معنى "انطلاقا من" (aus)؟ وبم تفترق عن معنى "بوصفه" (als)؟

هذه الصعوبة قد ترتفع لو حدّق بها المرء في ضوء الاستشكال الذي افترعه هيدغر ضمن درس شتاء 1926/1925 ، وفي مستوى الفقرة 12 تحديدا ، لمعنى "بوصفه" (als) بخاصة، وذلك من حيث أنّ هذه الأداة هي عنوان مخصوص لمسألة هرمينوطيقية لها شأن وأيّما شأن في تدبير مسألة معنى الوجود التي بها تستضيء تحليلات هيدغر.

وذلك يعني أنّ هيدغر لم يسكت عمّا يعنيه بالفرق بين "انطلاقا من" (aus) الزمان و"بوصفه"(als) زمانا، إلاّ لأنّه يفترض أنّ درس 1926/1925 قد وفّر في مواضع سابقة على الفقرة التي نذرها لتفحّص دلالة الزمان عند هيغل، إضاءة حاسمة لمعنى "بوصفه" (als) في استشكاله ومن ثمة لغزى إنكارها على هيغل في فهمه للمكان "بوصفه" زمانا.

أمّا عن الفقرة 12 من درس 1926/1925 فإنّها تتعلّق بعامة بإيضاح "البنية الأساسية للوغوس وظاهرة الدلالة"(1926/1925: 135 – 161)، بالاستناد إلى معالجة لمسألة "التأليف" و"التحليل" لدى أرسطو. بيد أنّ رأس الأمر في هذه الفقرة هو تمييز هيدغر الجوهري بين ضربيْن من "بوصفه" (als)، ويقسّم هذه الفقرة إلى قسمين يفحصان عن هذين الضربيْن تواليا. الأوّل منهما يوضح "بنية – بوصفه البتّي للفهم البدئي : الـ''بوصفه'' الهرمينوطيقية" [64](ج 21 § 12 ص 143 –153). أمّا القسم الثاني فغرضه تفسير "تحوير بنية – بوصفه لدن التعيين: الـ''بوصفه'' الأبوفنطيقية"[65] (1926/1925: 153 – 161).

ما يهمّنا في هذا الموضع ليس تقديم عرض مذهبي لمقالة هيدغر في مسألة "بوصفه" . فذلك أمر خارج عن مقصدنا ، بل محاولة تعقّب استشكاله الطريف لهذين الضربين من "بوصفه" ، وذلك بخاصة من أجل الظفر بتوضيح حاسم لمعنى إنكاره على هيغل أن يكون قد استبق غرضه في إيضاح الوجود "انطلاقا من" الزمان.

المطلوب هو أن نسأل فيما يلي أيّ الضربين من "بوصفه"، الهرمينوطيقية أم الأبوفنطيقية، قصد هيدغر، حين تأوّل النصّ الهيغلي؟ غير أنّ الإجابة عن هذا السؤال لا تستقيم لنا من غير الشروع للتوّ في استفصاح الفرق بين ذيْنك الضربين في مقصد هيدغر نفسه. – فما معنى "بوصفه" بعامة قبل التطرّق إلى ضربيها ؟

إنّ "بوصفه" هي، حسب هيدغر، بنية أساسية بدئية (primär) للفهم اليومي الذي يحمله الدازين عن الموجودات التي تحيط به. فكلّ موجود هو بديًا "مفهوم"(verstanden) بوصفه كذا أو كذا، وقبل أيّ "حمل" (Prädikation) منطقي عليه.إنّ "بنية – بوصفه"(-Als

---

[64] – العبارة هي :
« Die Als-Struktur des primären Verstehens : hermeneutisches "Als" »

[65] – العبارة هي :
« Die Modifikation der Als-Struktur beim Bestimmen : apophantisches "Als" »

Struktur) هي بنية أوّلية وسابقة-على-الحملية (vorprädikative) ، فهي ضرب من "المِلـــك" (haben) اليومي "لشيء ما بوصفه شيئا ما" (von etwas als etwas) (1926/1925: 144)؛ ولأنّ "بنية-بوصفه" ليست من الحمل في شيء وهي سابقة عليه، بـل هـي مـا يجعلـه ممكنـا، فإنّها "لا تنتمي إلى الإدراك الذي بلغ طور الدارسة الموضوعاتية"(نفسه).

إنّ "بنية-بوصفه" تكمن في سلوكنا الانطولوجي، من جهة ما "يكون لنا شأن بشـــيء ما"(Zu-tun-haben mit etwas)، وليس بشكل نظري بل مـن جهـة كوننـا *نوجـد داخـل العـالم* (1926/1925: 146).إنّنا "نوجد-دائما-بعدُ-سلفا لدن شيء مـا" مـن أجـل أنّنـا في "عـــودة دائمة" إلى الأشياء التي تحيط بنا وتلاقينا. وهكذا ينكشف لنا حسب هيدغر أنّ البنيـة العميقة لهذا السلوك البدئيّ هو ليس شيئا آخر سـوى **الزمـان** (1926/1925: 147). بيـد أنّ هيدغـر لا يذهب بعيدا ، في هذا الموضع، في إيضاح الأساس الزماني لسـلوكنا اليومـي إزاء الموجـود، بـل سرعان ما يمر إلى إيضاح المعنى الدقيـق لعبـارة "بوصفـه" مـن حيـث تسـتعمل لتـأويل السـلوك الانطولوجي للدازين. ورأس الأمر في ذلك هو أنّ "بوصفه" هي التي ترتّب مسألة "الدلالة"، دلالة وجودنا داخل العالم وفي علاقة معه (1926/1925: 149 وما بعدها)، وذلك هو ما يسميه هيدغر "بوصفه" الهرمينوطيقية (1926/1925: 143).

بقي علينا أن نفحص عن معنى "بوصفه" الأبوفنطيقية ومنزلتها من الإشكال.-إنّ عنوان القسم الثاني من الفقرة 12 يفيدنـا بعـدُ بتعريـف جـامع علينـا اسـتنطاقه تفصيـلا. ألا وهـو أنّ "بوصفه الأبوفنطيقية" هي "تحوير لبنية-بوصفه [الهرمينوطيقية] عند التعيـــين" (1926/1925: 153). وقد يكون لنا في الجذر اللاتيني لمصطلح Modifikation بعض عون في إيضاح مقصد هيدغر : إنّ Modifikation تعني إحداث "حال"(Modus) أو جملة من الأحوال(Modi) لم تكن في الوجود الأصلي للموجود. هذا الأصلي هو ما قصده هيدغر بعبارة "بوصفه" الهرمينوطيقية. لكنّ هيدغر لا يرى في هذا "التحوير" الذي يلحقه *الحمل المنطقـي* على *الفـهم البدئـي* لوجـود الموجـود غـير "تسـطيح" (Nivellierung) دلالتـه، أي إفقـاده مـا كـان بـه أصليـا (1926/1925: 153 – 154).وهكذا ينتصب فرق أكيد بين "بوصفه" أصلية تكشف عن دلالـة وجـود الدازيـن في العـالم منشغلا بعلاقته بالأشياء التي بينه وبينها شأن ما، و"بوصفه" مشتقة تسطّح المقام الهرمينوطيقي الأصلي الذي يدبّر الاقتران الحميم بين الدلالة الأصلية، السابقة-على-الحملية، والفهم البدئـيّ الذي يملكه الدازين منذ أوّل أمره بما هو موجود بعدُ سلفا في شبكة العـالم الـذي يحيـط بـه، ويسـتعيض عنـه بمقـام "يعيّـن" (bestimmen) مـا يعتـبره "خصـــــائص" (Eigenschaften) (1926/1925: 159) ثابتة للأشياء بوصفها "موجودات قائمـة" لا هـي موضـع انشـغال ولا هـي مسلوك إليها. وهذا الضرب من **التعيين** هو تسـطيح للفـهم البدئـي الـذي يحملـه الدازيـن عـن الموجود بموجب انشغاله به (1926/1925: 156).

إنّ الفرق بين "بوصفه" الهرمينوطيقية و"بوصفه" الأبوفنطيقية، هو أنّ الأولى "تبيـــين لسـلوكي" الانطولوجـي، في حـين أنّ الثانيـة "تعيـين" نظـري لشـيء علـى أنّـه موجـود قـائم (Vorhanden) وموضوع لدراسة (Thematisierung) بل هو "محض بناء" لـه (1926/1925: 157–158). غير أنّ ذلك لا يعني أنّ هذا "التعين"– مـن جهـة مـا هـو في تقـابل حـادّ مـع السـلوك

الانطلوجي بما هو "سلوك غير نظـري"(nicht-theoretisches Verhalten) (1926/1925 : 159)، لا يعني أنّه ظاهرة اعتباطية أو عابثة ، بل نحن نرى إلى هيدغر كيف يردّد أنّ هذا "التعيـين" هو "ضرب من الكشف"(ein Modus des Entdeckens) لئن كان يحوّر من طبيعة "بوصفـــه" الهرمينوطيقية فهو "يفترضها" من حيث هي "بنية أصلية" لـه (1926/1925 : 158–159). بيد أنّ ذلك لم يمنع هيدغر من التفطـين إلى أنّ "بوصفـه" الأبوفنطيقيـة هـي "بوصفـــه مسـطّحة ومسطّحة (nivellierten und nivellierenden "als") "(1926/1925 : 160) للفهم الأصلـي لدلالـة العلاقة بالموجود الذي يحيط بالدازين مشكّلا له عالمه.

– علينا أن نستأنف الآن تفحّصنا للتخريـج الهيدغـري لدلالـة الزمـان عنـد هيغـل ، وبخاصة من النقطة التي تعلّق فيها الإشكال بغموضة ما يقصد إليه هيدغر حين صرّح بأنّ هيغل لم يفهم المكان "انطلاقا من" (aus) الزمان، وإنّما قد فهمه "بوصفـــه" (als) زمانـا. ونحـن قـد وجدنا فيما سبق أنّ في هذا التقوّل، متى ما أُخذ معزولا، عسرا ووعورة شديدة.

فما معنى "بوصفه" (als) في قول هيدغر إنّ هيغل لم يفهم وجود المكان "انطلاقا مـــن" (aus) الزمان بل "بوصفه" زمانا؟ – بعد ما أسلفنا من الإيضاح لبنية "بوصفه"، وبخاصة الوقوف على أنّ "بوصفه" ضربان، أحدهما هرمينوطيقي، هو مقام الفهم الأصيل لمعنـى الوجـود الـذي لنا، أمّا الآخر فهو أبوفنطيقي مشتقّ من الأوّل ومفترض له سلفا – فقد صار يجـب إعـادة تدبـر سؤالنا على نحو اكثر تدقيقا للمطلوب. وذلك بـأن نسـأل : أيّ الضربـين مـن "بوصفـه" يقصـد هيدغر في تصريحه بأنّ هيغل لم يفهم حقيقة المكان "انطلاقا مـن" الزمـان ، وإنّمـا "بوصفـــه" زمانا؟

لا سبيل إلى حمل معنى "بوصفه" ههنا محملا هرمينوطيقيا إلاّ بمعاندة. فذلـك ينطـوي على إغفال لطبيعة المقصد الهيدغري وتفويت في ما استفاده بحثه من جلاء إبّان التكشـيف عـن الفرق بين "بوصفه" الهرمينوطيقية بما هي موقف انطولوجي ، و"بوصفه" الأبوفنطيقيـة الـتي لا تعدو أن تكون موقفا نظريا. فقد بات واجبا تأويل "بوصفه" في قولة هيدغر على أنّها "بوصفه" أبوفنطيقية[66].

إنّ مطلبنا هو إيضاح التخريج الهيدغري للدلالة الهيغلية للزمان. ومتى ما تأوّلها هيدغر على أنّها "دلالة" لا تصدر رأسا عـن الأفـق الهرمينوطيقـي البـدئيّ لفـهم الوجـود كمـا يحتملـه الدازين في سلوكه الانطلوجي اليومي بما هو موجود في العالم الذي من شأنه في كل مرة ، فـإنّ ذلك يعني أنّ دلالة الزمان الهيغلية هي دلالة أبوفنطيقية وليست هرمينوطيقية. ومن حيث هـي أبوفنطيقية فهي تتقوّم أساسا بضرب من "التحوير" (Modifikation) لبنية "بوصفـــه" الأصليـة. وذلك استنادا إلى عملية "تعيين" (Bestimmen)، هي لا تعدو أن تكون "بناء محضـا" لموضوعـها. وليست اهتداء أصيلا إلى دلالته الثاوية في "مدلولية" العالم من جهة مـا هـي الأفـق الانطلوجـي

66– نحن نجد أنّ سوش–داغيس قد استشعرت شطرا من هذا النوع من المعالجة، حيث تقـــول (Souche-Dagues 1979 :109) :

« Au niveau apophantique, le temps est négation de la négation ; au niveau ontologique, il est identifié à l'esprit. »

الأصيل للدازين. إنّ هيغل يتحرّك إذن سلفا ، حسب هيدغر، داخل فهم غير أصلي للوجود ، ومن ثمّة للزمان، وذلك لأنّه يستعيض عن معناه البدئيّ ببنية "الوجـــود-المفكّـــر-فيـــه " (Gedachtheit) المحض .

علينا أن نسجّل أنّ هيدغر يوحي بأنّه يلتزم ههنا بالدلالة التأمّلية لمعنى التفكـير لـدى هيغل : فهو ينبّه ،انطلاقا من هيغل، أنّ الشيء لا يكون مفكّرا فيه لمجرّد أن يكون "متخيَّـلا (vorgestellt) بلا توسّط"، وذلك أنّ "التفكير تعيين، والتعيين (determinatio) يعـــني الســـلب (negatio) "(1926/1925: 255). على أنّ هيدغر لا يقصد إبراز الفهم الهيغلـي للتفكـير بوصفـه "رفعا" (Aufhebung) وسلبا تأمّليا للسلب التخييلي ، بل هو يسعى إلى بيان كيف أنّ هيغل لا يعني بحقيقة المكان ، حين يعلن أنّ "حقيقة المكان هي الزمان"، سوى "ســلب الســلب"، بحيث لا يقصد من "وجود المكان" سوى كونه "مفكّرا فيه" بوصفه سلبية . أمّا في لغة هيدغر ، فذلك يعني أنّ هيغل لا يملك المعنى الأصلي للوجود بما هو "ظاهرة دلالة" لا تنكشـف إلاّ بعـد مساءلة السلوك الخاص بالموجود الذي هو نحن في كل مرة، أي مساءلة الدازين، ومن ثمّة هو لا يملك الإمكانية الوجيهة لتصريف "بوصفـــه" الهرمينوطيقيـة الـتي هـي وحدهـا قـادرة علـى الاضطلاع بفهم أصلي سواء للوجود أو للزمان.

إنّ عبارة "بوصفـــه زمانـــا" الهيغليـة إنّمـا هـي ، في مصطلـح هيدغـر ،مـن طبيعـة "أبوفنطيقية"، وذلك يعني أنّها بنية تعيّن الزمان على أنّه "موجود قائم" (Vorhanden). وتعتبر ذلـك تفسـيرا كافيـا لحقيقتـه ، وهـو مـا يعـني بحسـب المعنـــى اليونـاني الأصلـي لمصطلـح apophantisch "جعل [الموجود] منظورا" (ein Sehen-lassen) (1926/1925: 158). فـالمقصد الأبوفنطيقي في أصله مقصد "نظري". إنّه يسطّح الفهم البدئيّ للموجود ويحوّله إلى "تعيين" لـه بوصفه قيمومة معزولة عن مدلولية العالم وليس إمكانا من إمكانات وجودنا.

بيد أنّ هذا المنحى ليس خطأ هيغليا بل هـو حسـب افـتراض هيدغـر ضـارب في عمـق التقليد اليوناني ومهيمن إلى حد هوسرل نفسه، حيث يُتأوّل "اللوغـــوس" في كـل مـرة بمعنـى "التعيين" وذلك كخيط هاد لفهم الوجود بعامة (1926/1925: 159-160).

كذلك فإنّ حرص هيدغر على الحدّ من أصالة القول الهيغلي في وجود المكان "بوصفـه" زمانا قد دفعه أيضا إلى التأكيد على أنّ هيغل لم يقرن الزمان إلاّ بوجود المكان فحسـب. وذلـك يعني أنّ هيغل لم يقصد إلى الاضطلاع بمشكل الوجود بعامة انطلاقا من الزمان، بل اقتصر على ربط المكان بالزمان فحسب. وذلك يعني أنّ هيغل لم يخرج ، مـن منظـور هيدغـر، عـن الطـرح التقليدي -طرح فلسفة الطبيعة- الذي يحرص على الجمع بين الزمـان والمكـان في كـل تفحّـص أساسي لهما.

أمّا نتائج كل هذه المباينات [67] فهي تدور حول نكتة الإشـكال في خطـة هيدغـر الأول: *الإبصار بوظيفة الزمان في تأويل الوجود*. و رهانه هو أن يثبت ليس فقط عدم توفّر هيغـل علـى

67- يقول هيدغر (1926/1925: 256-257): " وخلاصةً ينبغي القول: 1- إنّه حتّـــى لـــدى الموجود الوحيد الذي عيّنه هيغل بالإضافة إلى الزمان، هو لم يفهم الوظيفة الزمنية التي من شأنه، بل أســـاء

أيّ ملمح من ملامح ذلك الإبصار، بل أنّه قد "حجب الدلالة التامة للزمان" و "حجب أساس و أفق كل فهم للوجود" [68]. و على ذلك خليق بنا أن نتساءل: لمَ لمْ يحظ هيغل بما أسماه دريدا "la répétition généreuse" [69] – "المعاودة السخية"[70] التي حظي بها كانط؟[71] نحن نمتحن وجاهة تلك النتائج الأربع كما يلي:

1) إنّ هيدغر يعترف بشكل غير مباشر بأنّ هيغل قد عيّن " موجودا وحيـــدا" هو المكان، " بالإضافة إلى الزمان"، لكنه بدلا من تملّك هذا السبق الجزئي هو يصرف جهده لبيان "سوء تأويل" هيغل لوظيفة الزمان بالنسبة إلى فهم ذلك الموجود؛

تأوّلها –طبقا لمنهجه– فيما يتعلّق بالوجود الذي من شأن المكان نفسه. 2– إنّ هيغل لم يرَ أساســاً وظيفــة الزمان من أجل تأويل الوجود، إذْ لو رآها لكان عليه أن يُدخلها بعدُ في تبيين الوجود بعامة، وذلك أمـــر ليس يوجد عنه لدى هيغل أيّ أثر، بل عين الضدّ. 3– إنّ هيغل لا يستطيع أن يفهم الوظيفة الزمنية للزمـان، من أجل أنّه يتصوّر الزمان، على نحو تقليدي ودغمائي ، بوصفه زمان–الآن. 4– أمّا أنّه يتصوّره على هــذا النحو، فالسند على ذلك هو أنّه يقرنه بالمكان. والحال أنّ المكان هو [..] ترتيب [الموجود] القــائم معــاً (zugleich) ، المتزامن، أي ما هو مشهود معاً في كل آن؛ إنّ هيغل يقرن الزمان بالمكان إلى حدّ أنّه قد رفــع "الواو" بين المكان والزمان."

« Zusammenfassend ist zu sagen :

1. Auch bei dem einzigen Seienden, das Hegel in bezug auf Zeit bestimmt, versteht er nicht deren temporale Funktion, sondern er miβdeutet sie - gemäβ seiner Methode – zum Sein des Raumes selbst.

2. Hegel sieht grundsätzlich nicht die Funktion der Zeit für die Interpretation des Seins, denn sonst müβte er sie schon einführen bei der Erörterung des Seins überhaupt, wovon sich bei Hegel keine Spur findet, sondern das pure Gegenteil.

3. Hegel kann die temporale Funktion der Zeit nicht verstehen, weil er die Zeit tradionell-dogmatisch als Jetzt-Zeit begreift.

4. Daβ er sie so begreift, dokumentiert sich darin, daβ er sie mit dem Raum zusammenstellt. Der Raum aber ist [..]- die Ordnung des zugleich Vorhandenen, das gleichzeitig, d.h. in jedem Jetzt zugleich anwesend ist ; derart stellt Hegel die Zeit mit dem Raum zusammen, daβ er sogar das " und " zwischen Raum und Zeit aufhebt. »

[68]– Schmidt 1988،ص 49:

« In other words Heidegger's claim is that Hegel has concealed the full meaning of time as the ecstatical openess recealed by the temporality of Dasein and that Hegel has consequently concealed the grund and horizon of any understanding of Being at all. This is the first prong of Heidegger' attack on Hegel. »

[69]– Derrida 1968: 54.

[70]– أو بعبارة هيدغر نفسه –ضمن تصدير الطبعة الرابعة من كتاب **كانط و مشكل الميتافيزيقــا** سنة 1973، والذي لا نعـــثر عليــها في الترجمــة الفرنســية– "التــأويل المفــرط" (Überdeutung ، surinterprétation) أو "الإيضاح المفرط" (Überhellung، sur-éclaircissement) – كما جاء في الفقرة 5 من درس شتاء 1928/1927 **تأويل فينومينولوجــي لكتــاب *نقــد العقــل المحــض*** (1928/1927: 93؛ت.ف.ص 103). را: Piché 1986: 80.

[71]– Schmidt 1988: 69.

2) إنّ حكم هيدغر بأنّ هيدغر لم يبصر أصلا بوظيفة الزمان في تأويل الوجود هو كلام يسكت عن أقوال هيغل في الزمان و تماهيه مع *المفهوم* و مع *الروح* في مواضع أخرى[72] *غير فلسفة الطبيعة*؛

3) أنّ الزعم بأنّ " هيغل لا يستطيع أن يفهم الوظيفة الزمنية للزمان، من أجل أنّه يتصوّر الزمان، على نحو تقليدي ودغمائي ، بوصفه زمان-الآن" هو اختزال صوري يسكت عن كل الدلالات الرومانسية لوظيفة الزمان في تخريج "فلسفة الروح" و "فلسفة التاريخ" لدى هيغل؛

4) و أخيرا، أنّ اعتبار قرن الزمان بالمكان هو علامة على تصوّر تقليدي و دغمائي للزمان هو قول محجوج لأنّ هيدغر نفسه سوف تؤرقه طبيعة العلاقة الكيانوية بين "المكان" و "مكانية الدازين" بمشكل الزمانية من **الوجود و الزمان**[73] (1926أ: 417) [74] إلى آخر كتاباته الأساسية حيث ينتهي إلى الاعتراف بأنّ محاولة الفقرة 70 من **الوجود و الزمان** ردّ المكانية إلى الزمانية لم يعد أمرا يُعتدّ به (1962أأ: 46)[75].

خاتمة

إنّ قصد هيدغر لم يكن تفحّص دلالة الزمان لدى هيغل من جهة علاقته **بالمكان** فحسب، بل إنّ الأفق السرّي لهذه المسألة هو منزلتها في ترتيب الشأن الأخصّ للفلسفة عنده، نعني تأويل معنى **الوجود في ضوء الزمان** . لذلك فإنّ المناقشة الهيدغرية للمفهوم الهيغلي لم يكن لها من غرض آخر سوى تجريد هيغل من أيّة *سبقية* فيما يتعلق بالإبصار بوظيفة الزمان في فهم معنى الوجود. ولكن ألا تنطوي هذه المناقشة على أيّ طابع "موجب" ؟

– إنّه قد آن الأوان للتساؤل عن "صعوبات" التخريج الهيدغري للزمان، ولكن ليس بإقحام نقد "خارجي" له بل بترصّده ههنا حيث ينكشف في خطته الخاصة.

72– انظر الفصل 8 من هذه الرسالة.

73– قا: § 70 بعنوان " زمانية المكانية التي من جنس الدازين (Die Zeitlichkeit der daseinsmäβigen Räumlichkeit")·

74– انظر بخاصة: Frank 1986: 117–118، 121–122.

75– يقول هيدغر (1962أأ: 46):

« Dans la mesure où le temps, aussi bien que l'être, en tant que dons de l'appropriation, ne sont à penser qu'à partir de celle-ci, il faut analogiquement méditer aussi le rapport de l'espace à l'*Ereignis*. [..]

La tentative, dans *Être et Temps*, § 70, de ramener la spatialité du *Dasein* à la temporalité, n'est pas tenable. »

الفصل الرابع

صعوبات المفهوم العامي للزمان

و مسألة "أوّلية" المستقبل : أو هيغل بعد هيدغر (1926/1925)

" إنّ هيغل يقول ههنا: إنّ الآن ، الذي هو مرة أخرى الظاهرة الأصيلة للزمان،إنّ الآن لا يمكن له أن يقاوم المستقبل، بمعنى من جهة ما هو آن هو متجاوز من قِبل ما-ليس-بعدُ بمعنى من قِبل المستقبل كما من قِبل الآن المتعجّل. وإنّه يستبين كيف أنّ هيغل إنّما ينظر بعدُ ههنا أيضا إلى الزمان والصيرورة، على نحو جدّ متّسق ومتّبعا الفهم الطبيعي للزمان، على أنّهما يجريان من المستقبل عبر الحاضر إلى الماضي ، بمعنى بوصفهما فسادا، وصيرورة فاسدة. إنّ الآن من جهة ما هو آن إنّما هو في كل مرة ما-ليس-الآنَ-بعدُ وقد صار، بمعنى أنّ الحاضر هو مستقبل قد صار؛ إنّ الحاضر إنّما هو بهذا المعنى مستقبل. وإنّ هيغل ليقول رأسا: " إنّ المستقبل هو ماهية الحاضر" (نفسه)، وهو يفهم ههنا الماهية بالمعنى اليوناني، أي بما هي ما منه يصدر كلّ آن بما هو آن، أي انطلاقا من ما-ليس-الآنَ-بعدُ."

هيدغر (1926/1925: 264)

" وذلك أنّ [المستقبل] هو ماهية الحاضر، الذي هو في الواقع لاوجودُ نفسه. إنّ الحاضر رافعاً نفسه هكذا، على نحو بحيث أنّ المستقبل على الأرجح يحدث فيه، إنّما هو ذاته المستقبل. أو أنّ هذا المستقبل ليس هو ذاته في الواقع مستقبلا، إنّه ما يرفع الحاضر،ولكن من جهة ما هو هذا، البسيط السالب مطلقا، إنّه على الأرجح الحاضر، الذي هو على ذلك أيضا و طبقا لماهيته لاوجودُ نفسه،أو هو المستقبل. [..] إنّ الآن يملك لاوجوده في ذات نفسه ،وهو يصير آخرَ بلا توسّط ، لكنّ هذا الآخر، المستقبل، الذي إليه يصير الحاضر،إنّما هو آخر نفسه بلا توسّط، وذلك أنّه الآنَ حاضر؛ بيد أنّه [المستقبل] ليس هذا الآن الأوّل، مفهوم الحاضر هذا، بل هو آن صائر من الحاضر بواسطة المستقبل. [..] إنّ الحدّ، أو الآن إنّما هو فارغ، وذلك أنّه بسيط بلا قيد أو شرط، أو هو مفهوم الزمان؛ إنّه يمتلئ ضمن المستقبل؛ إنّ المستقبل هو واقعه؛ وذلك أنّ الآن هو في ماهيته علاقة سالبة بإطلاق [..] إنّ ماهيته هذه هي لاوجوده ، أو وجود المستقبل في الآن."

هيغل الشاب (مجموع 1804/1805: 194-196 ؛ ت.ف.ص 168-171) .

تقديم

إنّ علينا أن نسأل: إلى أيّ حدّ يمكـن الأخـذ بـالتخريج الهيدغـري للمفـهوم الهيغلـي للزمان ؟ و بعبارة أخرى: كيف يمكن أن نقرأ هيغل "بعد" هيدغر[1]؟

لابدّ أن نسجّل بدءً نزعة الدراسات الهيغلية إلى مقاومـة التـأويل الهيدغـري للمفـهوم الهيغلي للزمان ، وبخاصة علينا أن نستبصر طبيعة الصعوبـة الـتي ترهقـها مـن الداخـل . ربّ صعوبة يمكن أن يرتسمها كالتالي : إنّ الدراسات الهيغلية المتعلقة بمسألة الزمان منذ كـوري [2] و *كوجاف* [3] إلى *سوش–داغيس*[4] *وبراور* [5] ومنذ فترة قصيرة *مالابو* [6] قـد ظلّـت تبحـث عـن *هيغـل أصلي* به يمكن أن نرفع اعتراضات هيدغر على إشكاليته ، لكنّها لم تجد من سبيل إلى ارتسـام ملامح هيغل الأصلي هذا سوى السبيل التي فتحها التأويل الهيدغري نفسـه . فـهي قـد بنـت مقاومة التأويل الهيدغري على أساس أنّ ما ادّعاه هيدغر لنفسه مثل تأوّل معنى *الوجود انطلاقا من الزمان* أو الإقرار بأنّ مركز الزمان هو *المسـتقبل* أو النفـاذ إلى العلاقـة الخفيـة مـا بـين *الهُـو والزمان* ، إنما هي بعدُ فِكرٌ متوفّر عليها في المتن الهيغلي . بيد أنّ نكتة الإشكال في هكذا خطة هي كونها تتّخذ من اعتراضات هيدغر نفسها سبلا حاسمة لتأويل هيغل ؛ وذلك لا ينطبق فقـط على *ماركوز* الذي أنجـز أطروحتـه عـن هيغـل تحـت إشـراف هيدغـر بـل علـى بـاقي الشـرّاح الكلاسيكيين مثل كوري وكوجاف *وهيبوليـت* [7]، بـل يبـدو أنّ ذلـك ينطبـق حتـى علـى أكـثر المحترزين من سطوة هيدغر مثل *سوش–داغيس ومالابو* نفسـها الـتي أقـامت أطروحتـها حـول نظرية *المستقبل* لدى هيغل على المراهنة على الإفلات من تأويل هيدغر[8] .

فقد يبدو أنّه علينا أن نكفّ عن الدّفاع عن *هيغل أصلي*[9] *ضدّ هيدغر محرّف* ليس له من طريقة إلى قراءة الفلاسفة سوى *العنف الهرمينوطيقي* . بيد أنّ ذلك لا يعني الانصـراف المذهـبي

1– استفدنا هذه الصغية " هيغل بعد هيدغر" من كتاب نُشر سنة 1998 بعنوان " هيغـــل بعـــد دريدا" (Hegel after Derrida)، حيث تعني هذه العبارة " إعادة قراءة (reread) هيغل في ضوء الخطط و المخارج التي اقترحها" دريدا و في حالتنا هيدغر، ولكن مع اعتبار أمرين: من جهة، " أنّنا نظلّ متورّطـين في هيغلية هي أوسع مدى ممّا قد يمكن استباقه" ، ومن جهة، " أنّه برغم ذلك ثمة هيغل ينبغي علينا علاوة علـى ذلك أن نفحص عنه". انظر:

- Stuart Barnett (Edited by), *Hegel after derrida* (London and New York : Routledge, 1998) p. 28. « The task [..] is the interrogation of a Hegel that remains very much with us and yet unknown to us. »

2– Koyré 1934: 148–189.

3– Kojève 1947: 336–380 .

4– Souche-Dagues 1979: 101–120 ؛ 1986: 10–14، 151–172.

5– Brauer 1982: 135–144 .

6– Malabou 1996ب: 12–17، 175–179، 252–254.

7– Malabou 1996: 37–47.

8– Malabou 1996: 47–53 .

9– وهي بمعنى ما طريقة عمل الباحثين الهيغليـــين، مثـــل Souche-Dagues (1979، 1992) و Brauer (1982) و Malabou (1996) و Bouton (2000).

المذهبي إلى إقرار أطروحة هيدغر حول هيغل من غير أيّ مناقشة داخلية لها ، وهو منزع الدراسات الهيدغرية بعامة ،كما نرى ذلك لدى *بيرو*[10] و *غرايش*[11] و *داستور*[12] و *كيسيال*[13].

وحده دريدا[14] استطاع ، ضمن مناقشة طريفة للهامش الشهير من الفقرة 82 من **الوجود والزمان**، أن يحفظ *مسافة أصيلة* ليس فقط بين هيدغر وهيغل بل أيضا بينه وبينهما ، وهو لم يفعل ذلك إلاّ لأنّه أفلح في اختراع مساءلة تضع هيدغر في نفس الخندق الذي يزعم أنّ هيغل قد تردّى فيه، نعني فهم وجود الموجود بوصفه حضورا ؛ربّ مساءلة تهدف لدى دريدا إلى التنبيه على " جهة لم تفتحها تأمّلات هيدغر: السبيل المتوارية التي تصل مشكل الحضور بمشكل الأثر المكتوب"(la trace écrite)[15] . بيد أنّ غرضنا ليس عرض أطروحة دريدا أو مناقشتها بل محاولة الاستفادة منها في رصد وجه *الصعوبة* التي تنخر مباينة هيدغر عن هيغل من الداخل. وهو أمر سوف يتوضّح بعد حين.

– إنّ افتراضنا الموجّه هنا هو التأكيد على أنّه يمكن قراءة التأويل الهيدغري للمفهوم الهيغلي للزمان من جهة لا تدافع عن هيغل أصلي ولا تعتنق مذهب هيدغر في التأويل . بل تجهد إلى أخذ ما يسمّى منذ مطلع الستّينات باسم "المنعرج اللغوي" بوصفه خيطا هاديا للفحص عن علاقة هيدغر بهيغل . فإنّه قد بدا لنا أنّه يمكن إضاءة نكتة الإشكال في التخريج الهيدغري لدلالة الزمان لدى هيغل على نحو مستحدث ما إنْ نأخذ في قراءته ليس فقط بوصفه نشاطا تأويليا يتمّ داخل براديغم اللغة ، بل بخاصة بوصفه يستند إلى مناظرة هيدغرية مع هيغل اكتشفنا أنّها لا يمكن أن تُختزل في مجرّد اعتراض هرمينوطيقي باسم *براديغم اللغة* ضدّ فلسفة نواة الضعف فيها هي كونها تنتمي إلى أفق *براديغم الوعي* . إنّ مناقشة هيدغر للمفهوم الهيغلي للزمان تهمل جانبا خطيرا من المسألة هو كونها تتمّ في نطاق براديغم اللغة وضدّ طبقة سابقة من هذا البراديغم نفسه .

إنّ علينا أن نقرأ مباينة هيدغر للمفهوم العامي للزمان عن الزمان الأصيل للدازين في ضوء ما يشير إليه هيدغر بمصطلح Innerzeitigkeit أي الوجود "في-الزمان"، وذلك من حيث أنّ معنى Innerzeitigkeit هو في اقتران وثيق مع مقام الدازين اليومي ومن ثمّة مع مقوّمات *اللوغوس اليومي* .فإذا حدّقنا بالفهم "العامي" للزمان – وهو ، حسب هيدغر، ما يجد في المفهوم الهيغلي للزمان "تشكّله المفهومي الأكثر جذرية" (1926أ: 428) ،– بوصفه الصيغة الزمانية التي من شأن اللوغوس اليومي ،فذلك يساعدنا للتوّ على وضع المناقشة الهيدغرية للمفهوم الهيغلي للزمان في نطاق براديغم اللغة .

10– Birault 1978: 16–25.

11– Greisch 1994: 411–416.

12– Dastur 1990: 92.

13– Kisiel 1993: 411.

14– Derrida 1968 : 33–78.

15– Derrida 1968: 36–37.

لذلك لا يمكن أن نفهم هذه المناقشة بوصفها مجرّد مقابلة حادّة بين نظرة *طبيعية* ونظرة *فينومينولوجية* للزمان – كما يريد لها هيدغر أن تكون–، وذلك أنّ الأمر لا يتعلّق بمجرّد تصادم خارجي بين تصوّر للزمان تشكّل في نطاق *براديغم الوجود* فلم ير إليه إلاّ بوصفه جوهرا (كأنّ هيغل هو أرسطو)[16] ، وتصوّر للزمان تكوّن ضمن *براديغم الوعي* فلم يفكّر فيه إلاّ بوصفه *ظاهرة إدراكية* (كأنّ هيدغر هو هوسرل)[17] . **إنّ مناقشة هيدغر مع هيغل تتمّ في نطاق براديغم اللغة** ، وذلك لأنّ كلاّ منهما قد تأوّل الزمان في نطاق صيغة مخصوصة من براديغم اللغة هي صيغة *القصص الجذري للهُو* ، كما نعثر على ذلك في *فينومينولوجيا الروح* و*تحليلية الدازين* ، وإن كان ذلك على وجهين متباينين ولكن متواشجين .

إنّ أطروحة هيدغر عن مقوّمات *اللوغوس اليومي* (وهو غرض الفصل 4 من القسم الثاني من كتاب 1927) هي التي قادته إلى الاشتغال على *الفهم العامي* للزمان (وهو غرض الفقرات الأولى و الجزء الأكبر من الفصل 6 والأخير من الكتاب) بوصفه يجد ضمن الوجود "في–الزمان" (Innerzeitigkeit) هيئته الخاصة . ولذلك علينا أن نقرأ الفصلين 4 و6 من القسم الثاني من **الوجود و الزمان** بوصفهما ينطويان على جدّة خاصة، لعلّ كتاب بول ريكور **الزمان والسرد هو** علامة كبيرة حولها . وتتمثّل هذه الجدّة حسب تخريج *ريكور*[18] في افتراض ضمني بأنّ الطرح الطبيعي للزمان مثله مثل الطرح الفينومينولوجي انما يعانيان من "معضلية" (aporétique)[19] أصلية لا مخرج منها إلاّ بتأويل الزمان بالاستناد إلى ضرب معيّن من *القصص الجذري للهُو*[20] . ذلك أنّ تصوّر الزمان ضمن *فلسفة الطبيعة* (حيث يُحتكم إلى براديغم الوجود بوصفه جوهرا (ousia)) مثل تصوّر الزمان ضمن *فينومينولوجيا الوعي* (حيث يُعتمد على براديغم الذات بوصفها أنا أفكّر) ، إنما هما طريقان يؤدّيان ، حسب توضيحات رشيقة لبول ريكور، إلى طرح مشكل الزمان طرحا معضليا ، هو عدم إمكانية إقامة تواشج أصيل بين الدلالة الطبيعية والدلالة الإنسانية للزمان . لذلك فالحل يكمن في تدبير معنى الزمان في نطاق إشكالية أخرى لا هي تنطلق من مبحث *الطبيعة* (أرسطو) ولا هي تقوم على مفهوم *الوعي* (هوسرل) . بل على مقام *القصص* الجذري الذي نفترض أنّه قد أخذ في الفلسفة القارية المعاصرة صيغا متعدّدة دشّنها هيغل في **فينومينولوجيا الروح** وتداول المعاصرون على تجذيرها وتحويلها مثل ماركس في

16– Derrida 1968: 48،هامش8.

17– Souche-Dagues 1979: 119.

18– Ricoeur 1985: 9–15.

19– ليس من الصدفة في شيء أنّ دريدا (1968: 43، وما بعدها) قد سبق ريكور إلى الإقرار بالطبيعة "المعضلية"(aporétique) للقول في الزمان وسعي إلى إيضاحها ليس فقط لدى أرسطو بل في صلب تخريجات المحدثين نفسها من كانط إلى هيدغر. وإن كان دريدا قد تدبّر دلالة المعضلية في معنى حدّ طريف عندما وصل وصلا مستحدثا بين الطابع "المعضلي" للقول في الزمان وبين الفهم "العامي" له أو بعبارة أرسطو القول "البراني" (exotérique)فيه (1968: 43) .

20– وهي فكرة نجد بعض رواسبها البعيدة لدى دريدا . يقول Derrida 1968،ص58 (التشديد من عندنا]:

« Dès lors que l'étant est synonyme est synonyme de présent, dire le né-ant et dire le temps, c'est la même chose. Le temps est bien la *manifestation discursive* de la négativité et Hegel ne fera, mutatis mutandis, qu'expliciter ce qui est dit de l'*ousia* comme présence. »

الإيديولوجيا الألمانية ونيتشه في جينالوجيا الأخـلاق وهيدغـر في الوجـود والزمـان وفوكـو في الكلمات والأشياء ودريدا في الغراماتولوجيا و ريكور في الزمان والسرد.

إنّ المشكل الأساسي الذي تداول المعاصرون على معالجته منذ **فينومينولوجيا الروح** هو حسب تشخيص ريكور الذي نعتمده هنا : كيف يمكن حلّ معضلية الزمـان مـن جهـة مـا هـو ينطوي على دلالتين متنافرتين إحداهما تأتي من الطبيعة (زمان الموضوعات) في حين أنّ الأخرى تصدر من بنية الأنا أفكّر (زمان الوعي)؟ - صحيح أنّ كانط قد قطع في التخطيطية خطوة عملاقة عندما أدخل معنى الزمان في ماهية الأنا أفكّر ، لكنّ المعاصرين منذ هيغـل إلى ريكـور قـد وقفـوا على أنّ ذلك لا يلغي الصعوبة بل يردّها إلى أحد عنصريها فحسب . في غضون ذلك تكوّنت لدى المعاصرين نزعة إلى الأخذ في تذليل معضلة الزمان بواسـطة عنصـر ثـالث هـو *التـاريخ* في معنـى مخصوص هو *القصص* الجذري لمن هو الإنسان . إنّ معنى الزمان لا يمكن أن نقف عليه إلاّ ضمن **قصص جذري لأنفسنا** هو وحده ما يمكّننا من إيضاح أصيل لمعنى العقل أو الحقيقة أو الإنسان . إنّ ذلك فقط هو ما يجعل إقرار هيدغر في الفقرة 78 من **الوجود والزمان** بأنّه " من حيث النتيجـة يظهر التأويل السابق لزمانية الدازين ولانتماء زمان العالم إليها متّفقا (übereinzukommen) مع هيغـــل" (1926أ: 405) اعترافا حاسما بأصالة علاقته مع هيغل.

- إنّه هنا فحسب يصبح ممكنا الاستفادة من بعض النكت الخطيرة التي أرسلها دريدا في مقالته [21]عن الهامش الشهير من صفحة 432 من كتاب 1927. وأهمّ ما يؤخذ من دريدا هو هذه العناصر :

أوّلا التساؤل عمّا إذا لم يكن هذا الاتّفاق الهيدغري مع هيغل "من حيث النتيجـة" هـو مدعاة إلى جرّ هيدغر خارج الحدود التي رسمها لنفسه؟ ؛

وثانيـا أليـس التميـيز الهيدغـري بـين زمانيـة أصيلـة وزمانيـة غـير أصيلـة "تابعـــا" (tributaire)(وهو لفظ يعني فيما يعنيه معنى دفع الجزيـة) للهيغليـة ، أي لفكـرة "السـقوط" في الزمان؟ [22] ؛

وثالثا أنّه يمكن أن نعرض ، انطلاقا ممّا تحتوي عليه نصـوص هيغـل مـن تحفّظـات صريحة عن معنى عبارة الوجود "في الزمان" (in der Zeit) (مثلا هيغل، أعمال 9: § 258) التي جعلها هيدغر تهمة نموذجية ضدّ المفهوم الهيغلي للزمان، " نقـــدا هيغليـــا كـــامل المعـــالم لـــزمانية-في (Innerzeitigkeit)" [23]لدى هيدغر[24].

ونحن نستفيد من هذه العناصر في موضعه.أمّا توزيع موادّ هذا الفصل، فهو :

21- Derrida 1968: 31-78.

22-نفسه: 38، هامش 6.

23- نفسه: 49-50.

24- قا: Pirotte 1993: 218.

1- صعوبات "المفهوم العامي للزمان" : السكوت الهيدغري عن الوجه الآخر من الفهم الهيغلي للزمان ؛

2- هيغل "بعد" هيدغر و مشكل "أوّلية المستقبل"

* ** *

§1 - صعوبات "المفهوم العامي للزمان" : السكوت الهيدغري عن الوجه //الآخر من الفهم الهيغلي للزمان

1.1- الوجه "الموجب" للفهم العامي للزمان :

طيلة التحليلات السابقة رافقنا تساؤل آن الأوان لكي نجيب عنه، ألا وهو: ألم يعثر هيدغر في المفهوم الهيغلي للزمان على أيّ *دلالة موجبة*؟ ؛على أنّنا كنّا على بيّنة من أمر واضح : أنّ هيدغر ما كان يتصدّى بالتأويل لمعنى الزمان لدى هيغل لو لم يكن ذلك يؤدّي بوجه ما دورا موجبا في تخريج إشكاليته الخاصة. ونحن مقصدنا الآن أن نوضح هذا الوجه الموجب.

إنّ حصر دلالة الزمان لدى هيغل في دلالة "الآن" لا يكشف حقّا عن وظيفته الإشكالية في خطة هيدغر إلاّ عندما نضعه في السياق الدقيق الذي اقتضاه،وليس ذلك سوى سعي هيدغر إلى بيان *الفهم العامي للزمان* من جهة ما يجد في ظاهرة "الآن" بنيته الخاصة (1926/1925 : 244، 251). وهكذا لئن انحصر جهد هيدغر منذ بداية الفقرة 20 من درس 1926/1925 في إثبات أنّ دلالة الزمان لدى هيغل إنّما قامت على ضرب من "السفسطة الأساسية التي تعتاش منها جدلية هيغل بعامة" (1926/1925 : 252)، فإنّه عاد فجأة إلى المطلب الأصلي الذي خاض من أجله هذه المباينة، ونعني إيضاح الفهم العامي للزمان، وأخذ في تفحّص المفهوم الهيغلي للزمان تفحّصا "موجبا" [25].

وهكذا لئن كان هيدغر ما فتئ يؤكّد بأنّ هيغل لم يستبصر شيئا من *إشكالية الزمانية* (1926/1925 : 256، 257) [26]، ومن ثمة لم يظفر بشيء من المعنى الأصيل للزمان المبحوث عنه، فهو يسعى من جهة أخرى إلى ضبط دقيق لنوعية "الحقّ" (das Recht) الذي من شأن دلالة

---

[25] - يقول هيدغر (1926/1925: 257): " إنّ تدبّرنا للتفسير الهيغلي للزمان لم يبلغ بذلك نهايته، بل نحن إنّما نريد الآن أن نفهم أكثر على نحو موجب كيف أدرك هيغل مفهوم الزمان."

« Damit hat unsere Betrachtung der Hegelschen Zeitexplikation nicht ihr Ende erreicht, sondern wir wollen nun positiv weiter verstehen, wie Hegel den Begriff der Zeit faβt . »

[26] - يقول هيدغر تواً بعد الشاهد السابق (1926/1925: 257): " ألا إنّه عن الزمنية (Temporalität) ليس ههنا ما يُنتظَر من هيغل ولا ما يُتعلّم. بيد أنّ ذلك لا ينفي أنّ تأويله للزمان بوصفه [الزمان] المجرَّب على نحو يومي إنّما يساعدنا على أخذ تعيّنات الزمان التي من شأن الزمان المجرَّب هكذا مأخذا أكثر قربا."

« Über Temporalität ist von Hegel nichts zu erwarten und zu lernen. Das schlieβt nicht aus, daβ seine Interpretation der Zeit als der alltäglich erfahrenen uns hilft, die Zeitbestimmtheiten der so erfahrenen Zeit uns näher zu bringen. »

الزمان العامية من حيث هو زمان–الآن، بوصفه زمانا ليس له ممثّل ساطع مثل الفهم الهيغلي للزمان. بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ مفهوم الزمان الهيغلي ليس له سوى قيمة "تأريخية" أو تربوية؛ إنّ علينا أن نأخذ تخريج هيدغر للـ"فهم العامي للزمان" (das vulgäre Zeitverständnis) مأخذا هرمينوطيقيا صارما: إنّ "الظفر بفهم أصلي للزمان"(Gewinnung eines ursprünglichen Zeitverständnisses) لا يمكن أن يتهيّأ، حسب هيدغر، إلاّ من طريقة "المباينة"(die Abhebung)، مباينة الفهم العامي للزمان "عن"(von)[27] ذلك الفهم الأصلي المبحوث عنه؛ ربّ مباينة هي "الطريق المنهجي" الوجيه للظفر "على نحو غير مباشر" (indirekt) بفهم أصيل لا يتأتّى إلاّ بتمييزه عن الفهم غير الأصيل(1926/1925: 244–245، 251). إنّ النقاش مع هيغل لم يكن منذ البداية ''نقدا'' لمفهومه للزمان، بل هو استعمال هرمينوطيقي لدلالته من أجل إشكالية زمانية مبحوث عنها.

وبعامة تتكوّن خطّة هيدغر هنا من هذا الافتراض المزدوج: أنّه لئن كان المفهوم الهيغلي للزمان لا ينطوي على أيّ أثر عن مسألة الزمانية فإنّه قد "يساعدنا"(uns hilft) على تقريب منهل الفهم العامي للزمان. بذلك يتوضّح لماذا بدلا من "النقض"(Destruktion) يتعلّق الأمر هنا بما يسميه هيدغر "المباينة" (Abhebung). إنّ مناقشة المفهوم الهيغلي للزمان ليست نقضا لأنّه ليس عند هيغل "ما ينتظَر ولا ما يُتعلّم" في شأن مسألة الزمانية ، أي ليس لديه ما هو قابل لأن يكون موضوعا لتملّك فينومينولوجي. وعلى ذلك فإنّ المفهوم الهيغلي للزمان هو صيغة حادّة عن الفهم العامي للزمان، ومن ثمّة هو قد يساعدنا على تبيّن الدلالة غير الأصيلة من الزمان، وذلك كعلامة بالضدّ عن الزمان الأصيل.وهكذا فإنّ "مباينة" المفهوم الهيغلي للزمان "عن" المعنى الأصلي للزمان هو طريق هرمينوطيقي مفيد، من حيث أنّه يحرّرنا من وطأة "الفهم العامي للزمان" ويهيّئنا إلى استشراف المعنى الأصلي للزمان.إنّ "العامي" يمكن أن يؤدّي دورا هرمينوطيقيا سالبا في تبيين "الأصلي"، وإنّ ذلك الدور هو ما هو موجب فيه. كأنّ هيدغر يعمد هنا إلى *"إعادة تأهيل"* الفهم العامي للزمان كطريقة ضرورية لاستبصار معناه الأصلي[28] .

نحن نفهم بذلك لِمَ قدّم هيدغر ، ضمن درس 1926/1925، "مباينة" دلالة الزمان لدى هيغل (1926/1925 : §§ 20–21) على "معاودة" الاستباق الكانطي للمعنى الأصيل للزمان(

---

[27] – ضمن الفقرة 82 من **الوجود والزمان** لا يستعمل هيدغر *von* die Abhebung، كما في الفقرة 19 من درس 1926/1925 (1926/1925: 245) ، بل عبارة *gegen* die Abhebung (1926أ: 428) وإنّ في ذلك نحوا من التحوير في نبرة المناقشة من هدوء درس شتاء 1926/1925، والدرس فيه حميمية العلاقة بين هيدغر الأستاذ وتلاميذه المعجبين ، إلى حدّة كتاب **الوجود والزمان**، والكتاب فيه رهانات التلقّي العمومي وتقوّلات النقاد. قا: Schmidt 1988: 45.

[28] – يمكن أن نستضيء هنا بإعادة التأهيل الهرمينوطيقية لمفهوم "الحكم المسبق" (le préjugé) لدى غادامير دون أن نخلط بين طبيعة الموقفين: فعلى عكس التقسيم الأنواري الحاد بين سلطة التقليد وسلطة العقل الفردي ، وادّعاء إمكانية تحاشي كلّ خطأ بفضل إتقان ساذج في المنهج ما يزال يعمل إلى حدّ شلايرماخر ، علينا أن ننطلق من دفاع الرومانسية عن " أحكام مسبقة مشروعة" هي "أحكام مسبقة خصبة للمعرفة"،وذلك بتأويل "الأحكام المسبقة بوصفها شرطا للفهم" ، وهو مكسب استشرفه غادامير بالاعتماد على "الاكتشاف الهيدغري لبنية الاستباق التي للفهم" . فكلّ فهم يجد منطلقه سلفا ضمن استباق ما مؤلّف في كل مرة أوّلا من "ما له سلفا " (Vorhabe) و" ما يراه سلفا" (Vorsicht) و"ما يدركه سلفا" (Vorgriff) . غادامير 1965: ت.ف.ص103–124).

نفسه: §§ 22–35): إنّ المعنى الأصلي للزمان لا ينكشف إلاّ من طريق ملتوية هي إيضاح الفهم العامي للزمان. وذلك التزام هرمينوطيقي وليس فضولا تأريخيا. ربّ التزام ينطلق من أنّ الدازين هو بادئ الأمر وفي كل مرة دازين يومي، ومن ثمّة هو يتحرّك سلفا ضمن فهم سابق لوجوده. إنّ بنية الفهم التي للدازين بما هي بنية "استباق" هي ما يجعل مباينة الفهم العامي للزمان ضرورية. ولئن كان نمط وجود الدازين الأخصّ هو نمط "العناية" (1926/1925: 225)، فإنّ هذه العناية هي في أوّل أمرها دوما عناية يومية، وذلك يعني أنّها مؤسسة على "لاأصالة" (Uneigentlichkeit) تخصّص الدازين في عينيته، من حيث هو "موجود-منحطّ ضمن عالم" معيّن، يتحرّك سلفا ضمن "عيانية" مستقرة سلفا (1926/1925: 229، 233). إنّه ضمن هذه العيانية وضمن هذا الانحطاط في العالم يحتمل الدازين عنايته بوجوده بوصفه "موجودا-في-سبق-لنفسه-**بعدُ**-لدى-عالم-ما" (Sich-selbst-vorweg-schon-bei-seiner-Welt-sein) (1926/1925: 235). زمانية الدازين هي في أوّل أمرها مستمدّة من هذين البُعدين: "قبلُ" (das Vor) و"بعدُ" (das Schon). إنّه "سابق نفسه" لأنّه في ماهيته "مشروع" كيانوي لم ينجز بعدُ دوما؛ وهو "بعدُ" في كل مرة مُلقى به في عالم ما. إنّ البحث عن إيضاح أصيل لها النمط من الوجود الذي يسميه هيدغر "زمنية العناية" (Temporalität der Sorge) هو الذي قاد هيدغر إلى السؤال عن وجاهة التفسير التقليدي للزمان اعتمادا على معنى "الآن"، ومن ثمّة إلى مباينة الفهم *العامي* للزمان (1926/1925: 240–243).

لذلك فإنّ بيت القصيد في مناقشة هيدغر للفهم العامي للزمان ليس "دحضه"، بل *تحديد وجه الوجاهة* التي من شأنه. إنّ للفهم العامي "حقّه الخاص"(sein eigenes Recht) في التعبير عن معنى الزمان[29].

إنّ حقّ الفهم العامي للزمان بوصفه زمان-الآن مستقى من واقعة كيانوية لا مردّ لها هي أنّ الدازين يوجد بعدُ دوما ضمن يومية ما، مثلما أنّه يكون دوما قد "قيل" في لغة الهُمّ العمومي الذي ينتمي إليه سلفا.

2.1- "الحق الجبّار" للآن: لفظ *تخييلي* هيغلي استعمله هيدغر بشكل *مفهومي* ضد هيغل

حقيق علينا هنا أن نسجّل أنّ هيدغر يستعير من هيغل مصطلح "الحق" الخاص بالزمان بما هو آن[30]. – لكنّ هيدغر لا يستعير فقط *لفظا* بل هو يستعيد *مشكلا*: إنّ ما اعتبره هيغل الفهم

---

[29] – يقول هيدغر (1926/1925: 238): " ليس الفهم اليومي للزمان خاطئا أو شيئا من هذا القبيل، وإنّما هو له حقّه الخاص بل وضرورة يمكن أن تُفهَم."

« Das alltägliche Zeitverständnis ist nicht etwa falsch oder dergleichen, sondern hat sein eigenes Recht und sogar eine Notwendigkeit, die sich verstehen läßt."

[30] – يقول هيغل (أعمال 9: § 258، زيادة، ص50): " ألا إنّ للآن حقّا جبّارا، – إنّه لا **يوجد** سوى الآن المتفرّد [؟!]؛ بيد أنّ هذا المنافي في تعاظمه (Aufspreizung) إنّما هو ينحلّ ويذوب ويُرَدّ، ما إن أنطق به."

التخييلي للزمان بوصفه آنات ما تلبث أن تمّحي، هو عين المشكل الذي سمّاه هيدغر باسم الفهم *العامي* للزمان بوصفه زمانا-آنا.وإنّهما يفترضان بنفس القدر أوّلا أنّ الفهم التخييلي أو العامي للزمان إنّما له "حقّ" لابدّ من أخذه في الاعتبار عند إيضاح مفهوم الزمان؛ وثانيا أنّ هذا الفهم يعاني من عوز في *العبارة*، فهيدغر يفترض أنّ الفهم العامي للزمان صيغة فيها تكون بنية العناية "مُعبَّرا عنها من طريق سوء فـهم" (miβverständlich ausgedrückt) (1926/1925: 238)، كما أنّ هيغل[31] ينبّه إلى أنّه لئن كان الآن الفردي هو وحده يوجد فإنّ هذا الآن يمّحي من الوجود "ما إن أنطق به" (indem ich es ausspreche) (هيغل، أعمال 9: 50).

لكنّ هيدغر بدلا من أن يتعقّب طريقة هيغل في إيضاح الفهم *التخييلي* للزمان من جهة ما يفتقد *اللغة* المناسبة لقول الزمان،وهو حسب افتراضنا الدور المنوط بعهدة *التعليقات والزيادات* من نص **الموسوعة**، هو قد طفق يجمّع الشواهد الدالة في نص هيغل على "أوّليـة" الآن في معنـى الزمان(1926/1925: 257-258).ولذلك حيثما ينبّه هيغل إلى أنّ "الحقّ الجبّـــار" لـلآن هـو في حقيقته حقّ تخييلي وليس بنية *مفهومية*، ينصبّ جهد هيدغر على تقديم حقّ الآن بوصفه ينـمّ عن فهم *عامي* من شأنه أن يحجب المعنى الأصلي للزمان. ولأنّ الفهم العامي للزمان يقـوم علـى معنى الآن، يفترض هيدغر أنّ إشارات هيغل إلى "الحقّ الجبار للآن". تمامـا مثـل فهمـه لمعنـى "الأبـــد" (die Ewigkeit)[32] ، هـي إقـرار منـه بـأنّ دلالـــة الزمـــان مســتوفاة في دلالـــة الآن (1926/1925: 258).

إنّ هذا التخريج يسكت عن أمرين طريفين في نصّ هيغل: أوّلا عن إشـارته الصريحـة إلى أنّ الآن لا يوجد "ما إنْ أنطق به"(indem ich es ausspreche) (هيغل، أعمال 9: 50). وذلك يعني وعيه بأنّ المشكل لا يتوضّح من الداخل إلاّ متى وضّحنا طبيعة العلاقة بين *الزمان واللغة*. وهو أمر لا يمكن للتخييل أن ينهض به؛ وثانيا هو يسكت عن الجهد الطريف الذي بذله هيغل لإيضاح وجه التواشج الدقيق ما بين الحاضر، وبين "القبل والبعد "(das Vor und Nach) مـن حيث أنّ " الحاضر العيني هو نتيجة الماضي، وأنّه حمّال للمستقبل" (أعمال 9: 55).

أمّا الوثيقة القصوى التي احتجّ بها هيدغر [33] على أنّ المفهوم الهيغلي للزمـان إنّمـا هـو يحذو النعل بالنعل حذو الفهم *العامي* للزمان، فهو يفترض أنّه عثر عليها ضمن الفقرة 258 مـن

« Das Jetzt hat ein ungeheures Recht, - es *ist* nichs als das einzelne Jezt ; aber dies Ausschließende in seiner Ausspreizung ist aufgelöst, zerflossen, zerstäubt, indem ich es ausspreche. »

31- قا: Pirotte 1993: 218.

32- نلاحظ أنّ هيدغر يسكت عن التمييز الذي نبّه عليه هيغـل في زيـادة الفقـرة 258 مـن **الموسوعة** بين *الحاضر المتناهي* (die endliche Gegenwart)، وهو معنى "الآن" الطبيعي المنفـرق عـن "الماضي" و "المستقبل"، و بين " الأبد" (die Ewigkeit) ، وهو الحاضر الحقيقي الذي، من جهة ما هـو "المفهوم" ، هو يتضمّن "هذه اللحظات في ذاته". را: Brauer 1982: 143.

33- يقول هيدغر (1926/1925: 258): " انطلاقا من تجربة ظاهرة الزمان هذه أصبح الآن أيضـا بيّنا بأيّ وجه أدرك هيغل مفهوم الزمان. " أنّ مفهوم الزمان" هو "الصيرورة" (§ 258، زيـادة) . وإنّ علينا أن نسجّل أنّ الآن إنّما ينكشف ضمن أوّلية الحاضر. نحن قد تعوّدنا بوجه ما على هذا التصوّر للزمان، وضمنه نحن ترعرعنا. إنّ هذه الأوّلية ليست أبدا بمفهومة أوّل الأمر. ضمن الآن وبوصفه آنا يوجد الزمـان،

الموسوعة، حيث يعرّف هيغل الزمان بكونه "الصيرورة المحدوسة"(das angeschaute Werden) (أعمال 9: 48).[34]

بيد أنّ هيدغر(1926/1925: 258) لا يفلح في الربط بين مفهومي *الحدس والآن* إلاّ بعد تغيير أساسي في دلالة الحدس: إنّه يأخذ الحدس في معنى استطيقي كانطي ، أي من زاوية *نظرية المعرفة* ، حيث يعني الحدس معنى *التقبّل* للمحسوسات الفردية، وهو لم يفعل ذلك إلاّ ليجعل تطبيق الدلالة الأنطولوجية لمفهوم الموجود "القائم" (das Vorhandene) عليه ممكنا(1926/1925: 258). والحال أنّ *الصيرورة* إنّما تعني لدى هيغل في الفقرة 258 أنّ الآن هو موجود "اللحظة" (momentanen) ومن ثمة هو الآن "الخارج عن ذاته" (*sich* selbst äußerliche) إلى غيره بلا انقطاع؛ولأنّ الزمان هو صيرورة الخارج ذاته (sich selbst) فهو يمكن أن يكون "صورة محضة للحساسية"، وهو ما يعني حسب هيغل أنّه صورة للحدس بوصفه " الحسي اللاّحسي" (das unsinnliche Sinnliche) (أعمال 9: § 258، ص 48).إنّ الحدس المقصود هو حدس محض لأنّه حدس "الهُو" (das Selbst) "المغترب" في هيئة الزمان، ومعنى الاغتراب هنا هو "الخارجية" (die Äußerlichkeit)؛ على أنّ "الخارجية" ليست صفة للـ"طبيعة" بل هي " الوجود-خارج-ذاته الذي من شأن المثال" (das Außersichsein der Idee)[35].

وذلك من أجل أن يفنى فيه مرة أخرى.بيد أنّ فناء الآن هذا إنّما هو بالتحديد وجودُ الزمان. فمن أجل أنّ الآن، على وجه الخصوص، هو الآن، فإنّه ينبغي على وجود-الآن أن يُلتقَط في المفهوم. إنّ الزمان هو طبقا لمفهومه "الصيرورة *المحدوسة* " (§ 258)؛ محدوس، بمعنى مجرَّب ضمن الفردية، وهذه الفردية هي الآن. انطلاقا من هذا المفهوم يصبح واضحا أنّ الزمان نفسه بما هو صيرورة محدوسة هو مأخوذ بوصفه قائم-[الوجود] ، بوصفه الفناء القائم الآنَ (jetzt) أبدا والقائم بوصفه آنا (als Jetzt) ."

« Von dieser Erfahrung des Zeitphänomens aus wird nun auch die Art verständlich, in der Hegel den Begriff der Zeit faßt. "Der Begriff der Zeit" ist "das Werden" (§ 259, Zusatz). Festzuhalten ist, daß sich im Vorrang der Gegenwart das Jetzt zeigt. Wir sind gewissermaßen an diese Auffassung der Zeit gewöhnt, in sie hineingewachsen. Dieser Vorrang wird gar nicht erst verstanden. Im Jetzt und als Jetzt *ist* die Zeit, um in ihm wieder zu verschwinden. Dieses Verschwinden aber des Jetzt ist gerade das *Sein* der Zeit. Weil Zeit eigentlich das Jetzt ist, muß das Jetzt-Sein in den Begriff aufgenommen werden. Die Zeit ist ihrem Begriff nach "das *angeschaute* Werden" (§258) ; angeschaut, d .h. erfahren in der Einzelnheit, und diese Einzelnheit ist das Jetzt. Aus diesem Begriff wird deutlich, daß Zeit selbst qua angeschautes Werden genommen ist als Vorhandens, als das je jetzt und als Jetzt vorhanden Verschwinden. »

34- ينبّهنا براور إلى ضرورة الاعتماد على تخريج **علم المنطق** لمعنى "الصيرورة" حتى نفهم معنى "الزمان" في "فلسفة الطبيعة". يقول Brauer 1982،ص 137: " إذا كان الزمان هو الصيرورة "المحدوسة" ، فإنّ "الصيرورة"، كما هي محلّلة في بداية المنطق، انما هي **المفهوم** "المفكّر فيه" للزمان. وإنّ جدلية الصيرورة في بداية المنطق يمكن بنظرة استردادية أن يُفحَص عنها بوصفها تأويلا للزمان ضمن بنيته الأبدية."

« Wenn die Zeit das "angeschaute" Werden ist, so ist das "Werden", so wie es am Anfang der Logik analysiert wird, der "gedachte" *Begriff* der Zeit.Die Dialektik des Werdens am Anfang der Logik kann rückblickend als eine Interpretation der Zeit in ihrer ewigen Struktur betrachtet werden. »

35- Brauer 1982: 136.

ما كان أجدر بهيدغر أن يبذل بعض العناية بما قد ينبجس من التواشج ما بين مفهوم "الصيرورة المحدوسة" وبين مسألة التخطيطية المحضة للذهن[36]. فمعنى أنّ الزمان هو وجود اللاّوجود ، هو أنّ الزمان لا يوجد إلاّ حدسا، أي هو لا يوجد إلاّ من حيث هو موجود " لحظي" هو في حالة "خروج عن ذاته" لا تنقطع[37].

إنّ الحدسية صفة للزمان من حيث هو وجود محض يستمدّ *ذاته* من *اللحظية والخارجية* في نفس الوقت. فالعلاقة التخطيطية بين المقولة والزمان في صيغة الأخطوط المتعالي قد صارت لدى هيغل علاقة تأمّلية بين *الزمان والحدس* في صيغة "الوجود-خارج-عن-ذاته" (das Außersichsein). إنّ خطورة الضمير "sich" في عبارة الوجود-الخارج-عن-ذاته لا نستطيع أن نستبصر كلّ مداها. وهي تأخذ في الانكشاف ما إنْ نقرأ ما يثبته هيغل من تنبيه طريف في التعليق الذي ألحقه بالفقرة 258 من **الموسوعة**.فإنّ هيغل على بيّنة من أنّه يفكّر في معنى الزمان في عين المقام الذي فتحه كانط، أي مقام البحث في الزمان والمكان بوصفهما صورتين محضتين للحساسية ، ومن ثمّة لبنية الذات. بيد أنّ ما يجعله لا ينصرف إلى عرض استطيقي للزمان على طريقة كانط هو أنّه يعلم من جهة تأمّلية أنّ "الفرق بين الموضوعية وبين وعي ذاتي مضاد لها لا يفهم الزمان في شيء" (أعمال 9: § 258، ص 48؛ت.ف.ص 247) [38]. وذلك يعني أنّ هيغل يفترض أنّ فهم الزمان في ضوء الرابطة التخطيطية بين الزمان والأنا أفكّر ينزلق في بناء تعارض غير أصيل بين الموضوعية والوعي الذاتي بالزمان. إنّ كانط ما يزال سجين براديغم الوعي في فهمه للزمان، في حين أنّ مقصد هيغل هو إيضاح حقيقة الزمان من زاوية تكون قد رفعت بعدُ جهاز الوعي المتناهي وأصبحت تتكلّم لغة المفهوم. وعلى ذلك فهيغل يقرّ بأنّه يمكن اعتبار الزمان ، بما هو هيئة محضة للوجود من حيث هو وجود-خارج-عن-ذاته ، هوهو ومبدأ *الأنا=أنا* الذي يتأسّس عليه مشكل الوعي-بالذات. إنّ مشكل التخطيطية ليس مغفولا عنه إذن بل القصد هو تجاوز براديغم الوعي الذي يسنده، واستشراف لغة تأمّلية تستطيع أن تفسّر معنى أن يكون الزمان محدوسا بشكل محض دون أن تعود إلى لعبة التمثيل التي تؤسّسه.

إنّه لذلك يتساءل دريدا[39] محقّا عمّا إذا لم يكن هيدغر في تأويله للفهم الكانطي بوصفه يأخذ "الزمان بوصفه الائْتِثار المحض للهُو (Selbstaffektion)" (1929ب: ت.ف.§ 34)، "يعاود ههنا الإجراء الهيغلي" الذي بذله في تعليق الفقرة 258 من **الموسوعة** حين قرّر أنّ " الزمان هوهو

36- Derrida 1968: 49.

37- يقول هيغل (أعمال 9: § 258، ص 48، ت.ف.ص 247): " إنّ الزمان، من حيث هو الوحدة السالبة التي من شأن الوجود-الخارج-عن-ذاته، هو [أمر] مجرّد ، ومثالي لا غير .- إنّه [أي الزمان] الوجود، الذي من حيث هو *يوجد*، هو *لا* يوجد، ومن حيث هو *لا* يوجد، هو *يوجد*؛ *الصيرورة المحدوسة*، بمعنى أنّ الفروق التي هي على الحقيقة [موجودات] *لحظية* لا غير،بمعنى رافعة لنفسها بلا توسّط، هي معيَّنة بوصفها [فروقا] خارجية، بمعنى هي برغم ذلك خارجة عن *ذات* نفسها".

38 - يقول هيغل (أعمال 9: § 258، ص 48-49؛ت.ف.ص 247-248): " لو طُبِّقت هذه التعيينات [الموضوعية والوعي الذاتي]، على المكان والزمان، لكان الأوّل هو الموضوعية المجرّدة، وكان الثاني هو الذاتية المجردة. إنّ الزمان هوهو (dasselbe) مبدأ أنا = أنا الذي من شأن الوعي-بالذات المحض ؛ بيد أنّه هوهو أو المفهوم البسيط وهو ما يزال ضمن خارجيته وتجريده التاميْن،- من جهة ما هو مجرّد *الصيرورة* المحدوسة ، الوجود-في-ذاته المحض من حيث هو مجرّد الإتيان-خارج-ذاته."

39- Derrida 1968: 49.

مبدأ أنا=أنا الذي من شأن الوعي بالذات". إنّ الرهان في الحالتين هو بيان *الطابع الزماني للهُو* (Selbst)، من غير أن يؤخذ الزمان في معنى الظرف "في الزمن"بل في معنى أنّ الزمان *مقوّم* داخلي لنمط وجود الهو وليس تعيّنا خارجا عنه(1929ب: ت.ف.ص 246-250). و بدلا من السعي إلى استيضاح وجه التواشج بين التعريف الهيغلي للزمان بوصفه "صيرورة محدوسة" وبين مسألة *التخطيطية* المحضة للذهن ، يواصل هيدغر سكوته اللافت للنظر عن الدور الذي قد يؤديه كانط في بلورة معاودة أصيلة لإشكالية الزمان لدى هيغل، ويعمد إلى التوكيد على أنّ الفهم الهيغلي للزمان هو مجرّد تقليد لا ابتكار فيه.

3.1- "كرونوس الذي يلد كلّ شيء ويحطّم أولاده" : سكوت هيدغر عن الأسس الانطولوجية (مسألتيْ "العدم" و "الموت") للتأويل الهيغلي للزمان بوصفه "فسادا"

إنّ هيدغر يثير هنا مشكلا عويصا: كيف نفسّر نزوع هيغل إلى ربط الزمان بـ"الزوال" (Vergänglichkeit) وقرن الصيرورة بمعنى "الفساد" على عادة الفلاسفة منذ أرسطو، وذلك دون أن يفي بأيّ إيضاح أصيل لذلك ؟

وجه الاعتياص هنا هو أنّ حكم هيدغر [40] لا ينطبق على هيغل فقط بل ينسحب على *تاريخ مفهوم الزمان* من أرسطو إلى برغسون . لقد ظلّ تأويل الزمان يميل دوما إلى ربطه بمعنى

40- يقول هيدغر (1926/1925: 258-259): " لماذا شدّد هيغل على هذه الصيرورة، التي بحسبها يدرك الزمان، [أي] الفساد (das Vergehen) ، والحال أنّ الكون (das Entstehen) على رأيه هو نفسه إنّما هو ينتمي على نحو لا يقلّ أصلية إلى الصيرورة؟ إنّ هيغل يقول بلا ريب (الفقرة 258) إنّ الزمان هو كون وفساد؛ بيد أنّه في السياق عينه هو يضع الزمانية مرة أخرى مقابلا للزوال ويدرك الصيرورة بوصفها اضمحلالا. إنّ هيغل لا يمكن له أن يقدّم أيّ تفسير لِمَ يكون الزمان عندئذ، من حيث هو صيرورة، اضمحلالا أكثر منه [شيئا آخر]، فسادا أكثر منه كونا،وبشكل أدق لِمَ يكون ذلك مفهوما على هذا النحو. إنّه إذا كان هيغل قد رجّح الكفّة، عند تعيين الزمان بوصفه صيرورة ، جهةَ الفساد، فإنّ ذلك لم يحدث على أساس تبرير فلسفي لهكذا تفسير، بل هو يتّبع في ذلك مجرّد الاتّباع وسذاجةً ، وذلك على حقّ دون ريب، الفهم العامي للزمان. إنّ الفهم العامي للزمان إنّما يقول تحديدا عن الزمان: " إنّه يفسد"؛ لكنّه لا يقول أبدا: " إنّ الزمان يكون"(entsteht)، وهو ما كان يمكن ، رغم ذلك، أن يُقال على نحو أكثر شكلية وبخاصة من قِبل هيغل استنادا إلى الحقّ نفسه. كذلك فإنّ نظريات الزمان المتاخمة لم توضّح ولا تستطيع أن توضّح على أرضيتها ، لِمَ ، عندما يكون الزمان صيرورة، هو ينبغي عندئذ أن يكون اضمحلالا. إنّ أرسطو [نفسه] في تفسيره للزمان قد ألحق الزمان بالفساد وليس بالكون. أمّا لِمَ كان ذلك كذلك، فإنّ [هذا أمر] مِظلام."

« Warum betont Hegel an diesem Werden, als welches er die Zeit faβt, das Vergehen, wo doch nach ihm selbst gleichursprünglich zum Werden auch das Entstehen gehört ? Hegel sagt zwar (ebd.), die Zeit sei Entstehen und Vergehen ; im selben zusammenhang setzt er aber dann wieder Zeitlichkeit gleich Vergänglichkeit und faβt das Werden als Verschwinden. Hegel kann darüber keinen Aufschluβ gegen, warum nun die Zeit als Werden mehr Verschwinden ist, mehr Vergehen als Entstehen, genauer, warum es so verstanden wird. Wenn Hegel in der Bestimmung der Zeit als Werden das Gewicht auf das Vergehen legt, dann geschieht das nicht auf Grund einer philosophischen Rechtfertigung dieser Explikation, sondern er folgt dabei einfach naiv, allerdings mit Recht dem vulgären Zeitverständnis. Das vulgäre Zeitverständnis sagt nämlich von der Zeit :

"الفساد" و "الاضمحلال" و "الخلاء" و "اللاوجود" ، " أمّا لِمَ كان ذلك كذلك، فإنّ [هذا أمر] مِظلام (dunkel) ." (1926/1925 : 259).

نحن يمكننا أن نفحص عن صعوبات هذا الحكم الهيدغري من جهتين: أوّلا أنّ هيدغر يسكت سكوتا مثيرا عن الأساس الانطولوجي الذي يوفّره التأويل التأمّلي لمسألة "العدم" للتأويل الهيغلي للزمان بوصفه "فسادا" ؛ و ثانيا تلفّت هيدغر عن أيّ إشارة إلى إمكانية ردّ معنى "سلبية" الزمان لدى هيغل إلى نمط تأويله لمسألة "الموت" ، والحال أنّ ذلك هو الطريق الذي اتّبعه هيدغر في التخريج الكيانوي للزمانية في **الوجود و الزمان**.

– فمن الجهة الأولى يبدو أنّ اعتراض هيدغر ههنا يسكت عن المعنى التقني لمصطلحيْ Vergehen و Entstehen كما ضبطهما هيغل خاصة في **علم المنطق** ، نعني في سياق تملّك تأمّلي لظاهرة "العدم" (أعمال 5 ،1812،ص 111–112) [41] . فإنّ هيغل قد بيّن ههنا أنّ الكون والفساد "وجهتان مختلفتان"(unterschiedenen Richtungen) من ظاهرة واحدة هي *صيرورة الوجود والعدم* من حيث يصدران منه صدورا أصليا. ولذلك لا معنى لتفضيل الكون على الفساد أو الفساد على الكون ماداما لا ينفصلان إلاّ من جهة ما "يبرزان للتخييل". أمّا من جهة المفهوم فليس لهما أيّ ضرب من "القيام بالنفس" (Selbständigkeit)، بل هما "لحظتان" (Momente) أي نمط من التعيّن الذي هو "في اضمحلال" (verschwindend) مستمرّ أو هما "مرفوعان" (Aufgehobene) . فالكون هو صيرورة تبدأ من العدم كي تمرّ في الوجود؛ والفساد صيرورة تبدأ من الوجود حتى تمرّ في العدم.

"Sie vergeht" ; aber nie "Die Zeit entsteht", was doch formaliter und besonders nach Hegel mit demselben Recht gesagt werden könnte. Auch die voranliegenden Zeittheorien haben nie aufgeklärt und können das auch nicht auf ihrem Boden, warum, wenn die Zeit Werden ist, sie nun gerade Verschwinden sein muß. Schon Aristoteles hat in seiner Explikation der Zeit die Zeit dem Vergehen zugewiesen und nicht dem Entstehen. Warum das so ist, ist dunkel »

[41] – يقول هيغل (أعمال 5 ،1812،ص 111–112؛ت.ف. 79–78):" إنّ الصيرورة إنّما هي وحدة الوجود والعدم؛[..] إنّهما يوجدان من جهةٍ ما هو لا *موجودان*، أو هما *لحظتان* (Momente).– وهما يبرزان للتخييل بادئ الأمر بما هما كذلك، كلٌ منها يوجد منفصلا عن الآخر مستقلاً لذاته، و هما ليسا وجودا وعدما إلاّ ضمن هذا الانفصال. بيد أنّه من جهة ما هما نفس الأمر هما يتزلان من القيام بالنفس إلى [مجرّد] لحظات، من حيث هما مأخوذان بعامة بادئ الأمر بوصفهما مختلفين، ولكن في الآن نفسه بوصفهما مرفوعين.

[..] إنّ الصيرورة إنّما توجد بهذه الطريقة ضمن تعيّن مزدوج بوصفها تبدأ من العدم الذي يتعلّق بالوجود، بمعنى يمرّ فيه، أو من الوجود الذي يمرّ في العدم، – **كون وفساد** (Entstehen und Vergehen).

على أنّ هاتين الوجهتين المختلفتين هكذا إنّما تتنافذان وتشلّ الواحدة منهما الأخرى. فإحداهما هي **كون**؛ وجود يمرّ في العدم،لكنّ العدم هو بنفس القدر ضدُّ نفسه و بالأحرى المرور في الوجود أو كون. وهذا الكون هو الوجهة الأخرى؛ عدم يمرّ في الوجود، لكنّ الوجود هو بالقدر نفسه يرفع نفسه وهو بالأحرى المرور في العدم أو فساد.

الكون والفساد ليسا بذلك صيرورة متكثّرة،بل [صيرورة] واحدة هي هي بلا توسّط :إنّهما لا يرفعان نفسيهما الواحد ضدّ الآخر، وليس الواحد خارج الآخر؛ بل إنّ كلاً منهما يرفع ذاته في ذاته وهو في ذات نفسه ضدُّ نفسه."

إنّ ما يسكت عنه هيدغر هنا هو إمكانيـة معـاودة طريفـة ليـس فقـط للجـهد الهيغلـي لتحرير معنى الزمان من ربقة الموقـف **التخييلـي** الـذي لا يـرى فيـه غـير موجوديـن منفصلـين أحدهما كون والآخر فساد، وبناء الفهم **المفهومي** الذي يبيّن كيف أنّ الزمان صـيرورة أي كـون وفساد معا، – بل خاصة لما يتوفّر عليه ذلك الجهد من إيضاح أنطولوجي أصيل لمعنى الفساد هو *السلبية* التأمّلية. فميل هيغل في الفقرة 258 من **الموسوعة** لفهم الزمان من جهة دلالة الفساد ليس اتّباعا للفهم العامي للزمان وإنّما التزاما بالإيضاح التأمّلي لمسألة "العدم" من خلال تخريج طريف للصيرورة بوصفها "*مرور*" (Übergehen) الوجود في العدم والعدم في الوجود[42].

كذلك فإنّ افتراضه بأنّ المرء لا يقول أبدا "إنّ الزمان يكون (die Zeit entsteht)" هو قول قلِق لأنّه مستوحى من نـصّ هيغـل ثـمّ موجّـه ضـدّه ، وفي ذلـك تبديـل لكلِـم هيغـل عـن مواضعه(أعمال 9، § 258، تعليق،ص49؛ت.ف.ص 248)[43]. – إنّ هيدغر يعيب على هيغل أنّه لا يقول إنّ "الزمان يكون" بل إنّ "الزمان يفسد"، والحال أنّ هيغـل قـد صـرّح في الفقـرة 258 التي هي موضع النقاش " أنّه ليس في (*in*) الزمان يكون ويفسد كلّ شيء، وإنّما الزمان نفسه هو هـذه الصيرورة"[44]،أي أنّ الزمان هو نفسه كون وفساد. لكنّ ما يلفت الانتباه حقّا هو أنّ هيدغر يسكت عن التحفّظ الصريح الذي عبّر عنه هيغل إزاء ما "يقول النـاس" (man sagt) عـن الزمـان، مـن حيث أنّ كل شيء يكون ويفسد "في الزمان" (*in* der Zeit). فهيغل يحترز صراحة عن عبارة "في الزمان" بأنْ يضع حرف "في" بحروف مائلة. وهو احتراز ليس فقط له قرابة لا مشاحة فيها مع ما يسمّيه هيدغر الفهم "العامي" للزمان، بل هو حسب دريدا يمكننا من أن "نكشّف عن نقـد هيغلي تامّ الأوصاف للزمانية الظرفية (Innerzeitigkeit)"[45].

علينا أن نتساءل: من المقصود بعبارة " يقول الناس" (man sagt) حول معنـى الزمـان؟ أليس في ذلك إشارة إلى "الفهم العامي للزمان" ؟ – فقد يمكننا أن نأخذ "الناس"(man) هنـا في معنى التصوّر *السائد أي "العامي"* لمعنى الزمان، و إذا صدّقنا هيدغر فلن يكون "النـاس" غـير مذهب أرسطو في الزمان في صيغته *التداولة*. إنّ هيغـل يسـعى إلى الخـروج مـن التصـوّر السـائد للزمان و ذلك بالتكشيف عن نواته *التأمّلية* بوصفه، كما يقول الفصل الأخير في **فينومينولوجيـا**

42– حاول براور أن يتفادى اعتراض هيدغر حول دلالة ربط هيغل بـين "الزمـان" و معـنى "الفساد" (das Vergehen) باللجوء إلى استثمار ايتيمولوجي لمعاني اللفظ الألماني: إنّ الزمـان Vergehen بالمعنى الحرفي أي "مُضيّ" (من مضى يمضي فهو ماض) أي دخول في نمـط وجـود "المـاضي" (die Vergangenheit).لكن على طرافة هذا الحل، فهو غير قابل للتعميم في اللغـات الأخـرى. را: Brauer 1982: 139، الهامش 12.

43– يقول هيغل (أعمال 9، § 258، تعليق،ص49؛ت.ف.ص 248):" يقول الناس (sagt man) إنّ كلّ شيء **يكون ويفسد في الزمان** (*In* der Zeit)؛ فمتى تُجُرِّد من كلّ شيء، أي من ملاء الزمان، كما من ملاء المكان، فإنّ ما يبقى هو الزمان الخالي كما المكان الخالي،– بمعنى أنّ تجريدات الخارجية هذه هـي مطروحة ومتخيَّلة (vorgestellt)، كما لو كانت موجودة لذاتها. بيد أنّه ليس في الزمان يكون ويفسـد كلّ شيء، وإنّما الزمان نفسه هو هذه **الصيرورة** ، كون وفساد، **التجريد الموجود، كرونوس** الـذي يلـد كلّ شيء ويحطّم أولاده."

44– يمكن أن نمثّل ذلك بدور "اللغة" : هي توسّط "زماني" ينقل المعنى من المحسوس إلى "الكلـي". را: Colliot-Thélène 1999: 37،هامش 21.

45– Derrida 1968: 49–50.

الروح، " المفهوم الذي يوجد هنا" (Die Zeit ist der *Begriff* selbst, der *da ist*) (أعمال 3 (1807)ص 584؛ت.ف.ص 685–686)، في حين أنّ ديدن هيدغر هو إعادته إلى هذا التصوّر السائد[46] و حبسه فيه[47].

– أما من جهة المنبت الفينومينولوجي لإشكالية الزمان لدى هيغل ، نعني إمكانية إعادة قراءتها في ضوء نمط معالجته لمسألة "الموت"[48]، فإن هيدغر يسكت متعمدا عن أي صلة بين تأويل هيغل للزمان في معنى "الفساد" (Vergehen) و بخاصة في معنى " الاستهلاك" (Verzehren) و بين مسألة الموت في إشكاليته. و الحال أن جملة مثل : " إنه ليس في الزمان يكون ويفسد كل شيء، وإنما الزمان نفسه هو هذه الصيرورة ، كون وفساد، التجريد الموجود، كرونوس الذي يلد كل شيء ويحطم أولاده." (هيغل أعمال 9 § 258، تعليق، ص 49؛ت.ف.ص 248)، لا يمكن أن تفهم من الداخل إلا في ضوء التأويل الهيغلي لمسألة فينومينولوجية مثل "الموت" أو انطولوجية مثل "العدم" .

نحن نكتفي بإشارة عاجلة إلى الصلة الخفية بين فهم الزمان بوصفه "فسادا" و بين التخريج التأملي لمسألة "الموت" لدى هيغل. وهو اختيار لا يحتاج إلى تبرير كثير متى علمنا أمرين : من جهة ،أن هيدغر لم يجد مدخلا أصيلا للتأويل الكيانوي لزمانية الدازين في الوجود و الزمان مثل تجذير تجربة الموت و تأويل الدازين بوصفه "وجودا للموت" (Sein zum Tode) (1926أ: §§ 50–53). و من جهة أخرى. أن مؤولا قديرا مثل كوجاف [49]، ليس فقط قد قطع شوطا هاما في إعادة تأويل إشكالية هيغل، بما في ذلك مشكل الزمان، في ضوء منزلة فكرة الموت

46– Pirotte 1993: 219.

47 – يذهب باحث مثل جان–لويس فيار–بارون (Jean-Louis Vieillard-Baron)، يعرف باشتغاله على محور أفلاطون و المثالية الألمانية، إلى إمكانية استثناء أفلاطون من حكم هيدغر القاضي بانسحاب الفهم العامي للزمان على التقليد الممتد من أرسطو إلى برغسون. و ظرافة هذا الاستثناء هو كونه يمكننا حسب رأيه من تحرير هيغل من القراءة الهيدغرية التي تلحقه بالتقليد الأرسطي و من إعادته إلى منبته الأفلاطوني. و هي أطروحة يمكن ردها إلى العناصر التالية: 1– أن محور البحث ليس "الزمان/الآن" بل " الزمان، صورة الأبد" (le temps, imge de l'éternité) ؛ 2– أن "نقد الزمان" لدى أفلاطون لا يتم من غير " غفران الزمان" (Rédemption du temps)، و هو ما تعنيه عبارة **طيماوس** " إنقاذ الظواهر" (sôdzeïn ta phaïnomena) ؛ 3– صحيح أن "المثال" لا صلة له بكون و لا فساد (**المأدبة** 210 أ)، و يستبعد الإعدام ، Phtora (الفيدون 106 د) و التغير ، Alloiôsis (الفيدون 78د)، لكن الإعدام يفترض الولادة، و "مهارة أفلاطون هي في الربط ضمن وحدة لا تنفصم بين to gignesthaï، الكون، و to phthéïresthai، الفساد (فيلابوس 55أ) (Vieillard-Baron 1978: 7) . و انطلاقا من فكرة "إنقاذ الزمان" يبلغ الكاتب إلى اعتبار هيغل أفلاطونيا و ليس أرسطيا من أجل أن ما هو أساسي لديه ليس "الزمان" ، ومن ثمة ليس "زمان الآن" و انما "الأبد" ؛ و إنه في عين هذا السياق يجدر بنا حسب الكاتب أن نضع عبارة هيغل " كرونوس (Kronos) الذي يلد كل شيء و يحطم أولاده" ، أي بوصفها عبارة تعكس " الصورة التراجيدية للزمان" السائدة في الأفلاطونية المتأخرة (ص14).

48– Pirotte 1993: 218.

49 – المقصود هو النص الكامل للمحاضرتين الأخيرتين اللتين ألقاهما كوجاف ضمن درس 1934/1933 بعنوان " فكرة الموت في فلسفة هيغل" (Kojève 1947: 527 و ما بعدها).

لديه،بل هو قد فعل ذلك في حوار شديد مع التأويل الهيدغري لمسألة الموت[50]، و من ثم لمفهوم الزمانية، بلغ به حد اتهام هيدغر بأنه " قد استعاد الموضوعات الهيغلية عن الموت" [51].

علينا أن نسأل: هل ثمة لدى هيغل تأسيس "كيانوي" (existenzial) خفي لمعنى *الزمان* على واقعة *الموت* ؟ و إلى أي حد يمكننا الكلام مع كوجاف عن "استعادة" (reprise) هيدغرية "للموضوعات الهيغلية عن الموت" (les thèmes hégéliens de la mort) لاسيما و أنها تؤدي دورا حاسما في تخريج مشكل الزمانية لدى هيدغر ؟

فيما يتعلق بالتساؤل الثاني نحن نعرض عنه لأن هيدغر لم يخض فيه . أما عن التساؤل الأول ، وهو يتعلق بمدى إمكانية أن نتابع كوجاف في أن نقرأ هيغل "بعد" هيدغر،أي في ضوئه و لكن أيضا بمعزل عنه، فإن علينا أن نميز بين المصطلح و بين بنية المسألة المفكر فيها. فنحن لئن كنا لا نعثر لدى هيغل على مصطلح "الكيانوية" (Existenzialität) كما صاغه هيدغر في الفقرة 4 من **الوجود و الزمان** (1926أ: 12)، فإن التعريف الذي يقدمه هيدغر[52] هو من الناحية *الصورية* غير بعيد عما كان يعنيه هيغل من " العرض الفينومينولوجي" لهيئات الروح. إن قصد هيدغر مثل قصد هيغل هو تجاوز الوجود "الأنطي" (هيدغر) أو "اللامتوسط"(هيغل) للهو (Selbst)، أكان *روحا* أم *دازين*، و ذلك ابتغاء الكشف عن "بنى Strukturen" (هيدغر) أو " هيئات Gestalten"(هيغل) وجوده و وصفها؛ وبعبارة واحدة: إن الخطة في الحالتين **فينومينولوجية** ، أي تقوم على تأويل ماهية "الوجود" (Sein) بوصفه في حقيقته

---

[50] – Kojève 1947: 554 ،563–564، هامش 1، 568،573 . – هذا الحوار قد كان حاضرا في عديد الأطوار الحاسمة من دروسه تارة صراحة (ص 338 هامش 1؛ 485 هامش 1، 525 هامش1، 547 هامش1، 564 هامش 1، 573 هامش 1) و تارة ضمنا (ص 367، 369، 531،535،542،548،563،568 ..). إن عبارة " الوجود للموت" (das Sein zum Tode) الهيدغرية نفسها ليس فقط قد كانت لفظا هاديا لكوجاف ، وهو ما نلاحظه في هامش من هوامشه (Kojève 1947:ص 564،هامش) بل هو قد عثر لدى هيغل (ضمن مخطوط 1802 بعنوان **نسق الإتيقية**) على ما يعادلها على نحو مثير من خلال عبارة "die Fähigkeit des Todes " ، وهو يترجمها تارة بعبارة " ملكة الموت" (faculté de la mort) (ص 554، 563) و تارة أخرى بـ"القدرة على الانتحار" (capable de se suicider) (ص 568). را: Schmidt 1988: 54؛ Pirotte 1993: 205 و ما بعدها، وخاصة ص 211؛ Derrida 1998: 23؛ Planty-Bonjour 1993: 12.

[51] – يقول كوجاف (Kojève 1947: 573،هامش1):

« Heidegger a repris les thèmes hégéliens de la mort ; mais ils néglige les thèmes complémentaires de la Lutte et du Travail. »

[52] – يقول هيدغر (1926أ: 12) : " إن الدازين انما يفهم ذاته دوما من كيانه ، [من] إمكان ذاته ، أن يكون ذاته أو لا يكون ذاته . وهذه الإمكانات إما أن الدازين قد اختارها بنفسه ، وإما أنه قد وقع فيها وإما قد نشأ فيها بعد منذ أول أمره . إن الكيان أكان إمساكا أم تفويتا لا يقرر في كل مرة إلا من قبل الدازين نفسه . إن مسألة الكيان لا تصفى دائما إلا بواسطة فعل الكيان (das Existieren) ذاته . وإن فهم ذاته الذي يهديه **عندئذ** نحن نسميه [الفهم] **الكياني** (*existenzielle*) . إن مسألة الكيان هي "شأن" أنطي للدازين . فلا يحتاج بذلك إلى الشفافية النظرية التي من شأن البنية الانطولوجية للكيان . إن السؤال عن هذه [البنية] انما يقصد إلى إيضاح ما يقوم الكيان . ونحن نسمي الاتصال بين هذه البنى **الكيانوية** (*Existenzialität*) . وإن تحليليتها انما لها طابع فهم لا كياني (existenziellen) و انما **كيانوي** (*existenzialen*) .إن مهمة تحليلية كيانوية للـ[13]ـدازين انما هي بالنظر إلى إمكانها وضرورتها مرسومة سلفا في الهيئة الأنطية للدازين . "

الأصيلة "ظاهرة" (Erscheinung) (هيدغر 1926أ: 35–37؛ هيغل أعمال 3 (1807)ص 31، 39–40؛ت.ف.ص 89، 98).

غير أن القاسم الفينومينولوجي المشترك بين هيغل و هيدغر لا يسمح لنا بأن نزعم توفر هيغل على تأسيس "كيانوي" لمشكل الزمان على واقعة الموت. إنه يمكننا فقط من *التساؤل عن دلالة سكوت هيدغر عن إمكانية تفسير نزعة هيغل إلى تخريج معنى الزمان من خلال مقولة "الفساد" بدلا من مقولة "الكون" في ضوء تخريجه لمسألة الموت ، مثلما يقتضي ذلك التحليل الكيانوي.*

إنه في اتجاه إمكانية النهوض بمثل هذا *التفسير "الكيانوي" لمسألة الزمان لدى هيغل* انما خاض كوجاف "تأويلا *اشروبولوجيا* " [53] لإشكالية *العلاقة بين المفهوم و الزمان* كما يعرضها هيغل في الفصل الأخير من كتاب 1807 [54].

علينا أن نتساءل: لم **فينومينولوجيا الروح** لتخريج العلاقة بين *المفهوم والزمان* و ليس **فلسفة الطبيعة** ؟[55] هذا التساؤل مشروع مادام هيدغر قد رفع ذلك إلى رتبة *المبدأ الهرمينوطيقي* ، بحيث يفترض أن وضع هيغل للقول في الزمان ضمن "موضع" **فلسفة الطبيعة** – أن هذا "الموضع النسقي"(der "systematische Ort") هو علامة حاسمة على أنه يتحرك في نطاق الفهم العامي و التقليدي للزمان (1926أ: 428). إنه ضد هذا المبدأ عمل كوجاف في نطاق مجهود كان قد افتتحه كوري (Koyré) [56] الذي يبدو أنه أول من دشن مناقشة التأويل الهيدغري للمفهوم الهيغلي للزمان في الدراسات الفرنسية[57]؛ رب مناقشة كان القصد الحاسم منها هو مقاومة التأويل الهيدغري لمفهوم الزمان الهيغلي، و ذلك بإعادة هذا المفهوم إلى *فلسفة الروح* التي صدر منها، و من ثم بيان كيف أنه ليس *زمانا طبيعيا* ، كما زعم هيدغر ، بل هو "زمان تاريخي" (un temps historique)[58].

إن كوجاف يصف وضع هيغل للقول في الزمان في فلسفة الطبيعة بأنه " شيء مثير للاستغراب" (chose curieuse)؛ رب وصف ينبغي أن يقرأ بوصفه إشارة لطيفة إلى أطروحة

---

53 – Kojève 1947: 308 .

54 – Kojève 1947: 336–441 .

55– را: Schmidt 1988: 55 و ما بعدها.

56 – نعني خاصة مقالة كوري عن "هيغل في إينا" التي نشرها سنة 1934 و أعيد نشرها ضمن :

- KOYRE, Alexandre (1934), « Hegel à Iéna », in : *Etudes d'histoire de la pensée philosophiques* (Paris :Gallimard, 1971)pp. 147-189.

– عن دلالة هذه المقالة في تدبير العلاقة هيدغر / هيغل، را: Schmidt 1988: 54–55.

57 – يقول كوجاف (Kojève 1947: 367):

« Or chose curieuse, le texte décisif sur le Temps se trouve dans la "Philosophie de la Nature" de la "Jenenser Realphilosophie". Ce texte a été traduit et commenté par M. Koyré dans un article qui est né de son Cours sur les écrits de jeunesse de Hegel : article décisif, qui a été la source et la base de mon interprétation de la PhG. »

58 – Koyré 1934: ؛ Kojève 1947: 366؛ Brauer 1982: 5، 13، 15، 155 و ما بعدها؛ Derrida 1998: 23؛ Bouton 2000: 164–166، 288 و ما بعدها.

"الموضع النسقي" التي تحدث عنها هيدغر في الفقرة 82 من كتاب **الوجود و الزمان**. و إذا كان من المؤسف أن كوجاف لم يوضح الدلالة الفلسفية لذلك الاستغراب، بمعنى لم يناقش وجاهة مبدأ "الموضع النسقي" الهيدغري، فهو لا يخفي في مواضع أخرى رأيه السلبي في *فلسفة الطبيعة* الهيغلية واصفها إياها صراحة بأنها " فلسفة خرقاء"[59]. إن قصدنا من هذه الإشارات هو: أن "موضع" البحث عن إيضاح هيغلي لنزعة هيغل إلى فهم الزمان بوصفه "فسادا" أكثر منه "كونا" ليس **فلسفة الطبيعة**، كما يعزلها هيدغر عن باقي إشكالية هيغل، بل **فينومينولوجيا الروح**؛ لكن احتكام هيدغر إلى "الموضع النسقي" بوصفه مبدأ هرمينوطيقيا جعله يسكت عن هذه السبيل التي من شأنها أن تقوده إلى تأويل الزمان لدى هيغل على نحو يخرجه من خانة الفهم العامي للزمان.

فيما يخص إمكانية الربط بين معنى الزمان لدى هيغل و بين منزلة الموت في فلسفته، فيمكن القول بأن كوجاف قد بذل وسعه في امتحان هذه الفرضية. و ما يهمنا في مقالته هو إمكانية استبصار قصد خفي فيها هو سعي كوجاف إلى إثبات توفر هيغل على تخريج فينومينولوجي دقيق لمشكل الزمان بوصفه زمانا تاريخيا، في ضوء تأويل معين لمسألة الموت، و ذلك في نحو من التناظر المتواري مع التأويل الهيدغري لزمانية الدازين في ضوء تجذير كيانوي لتجربة الموت. إن الأطروحة الهادية لدى كوجاف هي: أن هيغل قد حقق تقدما فلسفيا حاسما حين ماهى بين المفهوم و الزمان، وذلك يمكننا من إثبات الطابع "المائت" (mortel) و "المتناهي" (fini) للروح الهيغلي، بوصفه البنية الفينومينولوجية الأولى التي تجعل الزمان عند هيغل "زمانا تاريخيا" ضرورة ، بحيث أن "موضع" القول في الزمان عنده ليس "فلسفة الطبيعة" بل "انطولوجية التاريخ" (ontologie de l'Histoire) من حيث هي ثمرة طريفة لإشكالية "الشوق" (le désir) التي تناظر إشكالية "العناية" (le souci) لدى هيدغر الأول[60].

– إن ما سكت عنه هيدغر قد بدأ يتوضح بشكل حاسم: إنه الوجه *الآخر* للفهم الهيغلي للزمان، نعني وجهه **التاريخي**. فما إن نعيد المفهوم الهيغلي للزمان إلى *انطولوجية التاريخ* التي صدر منها حتى يصبح التأويل الهيدغري له بوصفه الصيغة المكتملة من الفهم

---

[59] – يقول كوجاف (Kojève 1947: 378):

« Il imagine (à la suite de Schelling) une biologie *dialectique* [..] D'où sa philosophie absurde de la Nature, sa critique insensée de Newton, et sa propre physique "magique" qui a discrédité son Système au XIXe siècle. »

60– عن إمكانية مناظرة "إشكالية الشوق" لدى هيغل و "إشكالية العناية" لدى هيدغر ، را: Schmidt 1988،ص 57–58:

« Like Heidegger, Hegel takes the living, concrete, and temporally dynamic appearance of Spirit in the world as his ontological clue. Of course Hegel does not undertake the same sort of existential-ontological analysis of Desire as Heidegger does of Care. Nevertheless, Hegel does develop a concept of time that is fundamental to the horizon of Spirit and that is first articulated in the analysis of the vital, temporal openness that is the special excellence of human Being. Desire is a movement that originates out of the *future* as the effort to make the absent future a *present* presence by having negated the real present and produced its *past*. Like Care, the temporal structure of Desire is thus the opening of the present as the arrival of the future in the present out of the past. »

العامي للزمان بلا أي سند تأويلي. و بالفعل فإنه ليس من الصعب أن نعثر لدى هيغل، وبخاصة في كتابات الشباب إلى حد **فينومينولوجيا الروح** على اشتغال حثيث على مشكل الموت في صلة داخلية مع إشكالية الروح. أما الخيط الناظم لهذا الاشتغال فهو في كل مرة سعي طريف إلى تخليص الموت من دلالته العامية ،حيث يعني مجرد "الخراب" (Verwüstung) إلى دلالته التأملية بوصفه نمطا طريفا من " المقام" (ein Verweilen) الذي لدنه يستطيع الروح "أن يحدق في وجه السالب و أن يقيم بجواره" (أعمال3(1807)ص36؛ت.ف.ص94)[61].

إن تخريج هيغل للزمان بوصفه "اضمحلالا" و "فسادا" لا يقصد منه تأويله بوصفه مجرد فناء، بل بوصفه نمطا أصيلا من **السلبية** المقومة للروح في لحظة **اغترابه** في الطبيعة. و لذلك ثمة فرق شديد بين لفظة "فساد" لدى أرسطو و بينها لدى هيغل: إن "الفساد" في اللغة التأملية هو نمط من "الموت" الروحي الذي يفرضه "اغتراب" الفكرة في الطبيعة؛ رب اغتراب هو ضرب من "المقام" في حضرة السالب و معاناته على نحو ماهوي.

إن ذلك بعض مما يسكت عنه هيدغر، فيحكم على قرن هيغل بين الزمان و الفساد بأنه أمر " مظلام" (dunkel) (1926/1925: 259). و علينا أن نسأل: ما الذي منع هيدغر من تطبيق "المبدأ الأساسي للهرمينوطيقا : من الواضح إلى المظلام"[62] كما صاغه في درس شتاء 1925/1924 ؟ نعني: ما الذي منعه من أن يقرأ معنى الزمان في **فلسفة الطبيعة** في ضوء العلاقة الأصلية بين المفهوم و الروح في **فينومينولوجيا الروح** ، و ليس بالعكس أي سحب الأولى على الثانية و طمس طرافتها الخاصة ؟

§ 2- هيغل و هيدغر و مشكل "أولية المستقبل" : مسألة خلافية

---

[61] – هذا الشاهد هو الذي اعتمد عليه كوجاف في تخريج دلالة الموت لدى هيغل (Kojève 1947: 538–539) . يقول هيغل (أعمال3(1807)ص36؛ت.ف.ص 93–94):" إن نشاط التفريق هو قوة **الذهن** و عمله، الاقتدار الأكثر إدهاشا و عظمة أو بالأحرى الاقتدار المطلق. إن الدائرة التي تسكن منغلقة على نفسها و تتضمن لحظاتها بوصفها جوهرا، هي العلاقة غير المتوسطة و لهذا غير المثيرة للدهشة. أما أن العرضي المفصول عن مجاله بما هو كذلك، المرتبط [بغيره] و الذي لا يكون فعليا إلا ضمن الترابط مع غيره، يكتسب إنية خاصة و حرية منفصلة، فذلك هو الاقتدار الذي لم يسمع به الذي من شأن السالب؛ إنه طاقة التفكير، [طاقة] الأنا المحض. إن الموت، إذا ما ابتغينا لهذا اللافعل اسما، – هو الأخشى، وإن احتمال ما هو ميت، انما يفترض القوة الكبرى. إن الجمال الخلو من القوة يكره الذهن، من أجل أنه يكلفه بهذا الذي لا يستطيع. بيد أنه ليست الحياة التي تهاب الموت و تصون نفسها خالصة من التخريب، بل تلك التي تكابده و تحفظ نفسها فيه، هي حياة الروح. إنه لا يظفر بحقيقته إلا من جهة ما يجد نفسه هو نفسه ضمن التمزق المطلق. و هو لا يكون هذا الاقتدار بوصفه الموجب الذي يتلفت عن السالب، كما نقول عن شيء ما إن هذا لاشيء أو خاطئ، فإذا انتهينا منه مررنا إلى أي شيء آخر غيره ؛ بل إنه لا يكون هذا الاقتدار إلا من جهة ما ينظر إلى السالب في وجهه، و يقيم عنده. هذا المقام هو القوة السحرية التي تقلبه إلى الوجود. – إنها نفس الأمر الذي أسميناه فيما سبق [باسم] الذات ، التي في كونها تهب للتعين إنية في عنصره، هي ترفع اللاتوسط المجرد، بمعنى **الموجود** بعامة فحسب، و من ثمة تكون الجوهر الحق، الوجود أو اللاتوسط، الذي لا يملك التوسط خارجه، بل هو هذا [التوسط] ذاته." – عن دلالة هذا الشاهد انظر: Schmidt 1988: 86.

[62] – تقول الصياغة (1925/1924: 10) :

« Der Grundsatz der Hermeneutik : Vom Helle ins Dunkle »

1.2 - أية قرابة بين أطروحة هيدغر الأول "أن معنى الزمانية هو المستقبل" و أطروحة هيغل الشاب "أن المستقبل هو ماهية الحاضر" ؟

نحن نبلغ هنا إلى نكتة الإشكال من مباينة هيدغر للمفهوم الهيغلي للزمان عن الفهم الكيانوي للزمانية: إنه مشكل **المستقبل**. ولئن كان هيدغر قد حصر دلالة الزمان لدى هيغل ضمن الفقرة 20 من درس شتاء 1926/1925 في معنى "الآن"، فإنه في الفقرة 21 من الدرس نفسه قد وجه جهده إلى بعد آخر من الزمان هو بعد "المستقبل". وإذا كان رهان الفقرة 20 هو التدليل على مدى تقوم المفهوم الهيغلي للزمان بالفهم العامي له، من حيث أنه لا يعدو أن يكون *زمان-الآن*، فإن رهان الفقرة 21 يتعلق بتبديد وجه الشبه الذي يجده هيدغر بنفسه بين مقالة هيغل الشاب في الزمان وإشكالية الزمانية، كما اشترعها منذ محاضرة جويلية 1924، من إقرار صريح بأولية المستقبل.

-إن اللافت للنظر هو أن مشكل المستقبل يجمع جملة من الصعوبات في نفس الوقت، بعضها يتعلق بالمصير السيئ الذي عرفته دروس هيغل الشاب في فترة إيينا وبخاصة في *فلسفة الطبيعة*، ما بين صيف 1804 ومطلع 1805 [63]، حيث أنها ليس فقط لم تنشر إلا منذ 1915[64]، بل أنها لم تلق الصدى الذي لقيه نشر **كتابات الشباب اللاهوتية** سنة 1907، وليس أقل أمارة عن ذلك أن ماركوز الشاب [65]، الذي أعد أطروحته تحت إشراف هيدغر، قد غفل عما في دروس هيغل في فلسفة الطبيعة من تواشج سري مع تأويل أستاذه للزمانية (Koyré 1934: 152–153). أما البعض الآخر فيخص التأويل الهيدغري نفسه، حيث أن هيدغر قد أقام تأويله لدلالة الزمان لدى هيغل على ما جاء في الفقرات 257–260 من **الموسوعة الكبرى** التي ضمت أفكار هيغل في الزمان ما بين 1817 و1830، وبخاصة أن مفتتح الفقرة 21 من درس شتاء

---

[63] - إن تحديد تاريخ كتابة هيغل الشاب لمخطوط **منطق إيينا** الذي استعمله هيدغر في درس شتاء 1926/1925، لم يكن بالأمر الهين، فقد بدا لمؤرخي القرن 19 مثل روزنكرانتز (Rosenkranz) في كتابه **حياة هيغل** (1844) وهايم (Haym) في **هيغل وعصره** (1857)، أنه ينتمي إلى ما قبل 1801، وهو تأريخ ظل سائر المفعول إلى أن اعترض عليه لأول مرة نول (Nohl) الذي نشر **كتابات الشباب اللاهوتية** سنة 1907، بالاعتماد على إيضاحات دلتاي في **تاريخ شباب هيغل** (Die Jugendgeschichte Hegels)، وإن كان نول لم يعين فترة محددة لكتابة هذا المخطوط. لذلك فإن إهرنبورغ (Ehrenberg) قد سارع، عند نشر هذا المخطوط لأول مرة سنة 1915 تحت عنوان **النسق الأول لهيغل** (Hegels erstes System)، إلى اقتراح تاريخ جديد هو سنة 1802/1801، وهو أمر اتبعه فيه روزنزفايغ (Rosenzweig) ضمن **هيغل والدولة** (1920) و لاسون (Lasson) عند إعداد نشرة جديدة أتم لهذا المخطوط سنة 1923 تحت عنوان **المنطق والميتافيزيقا وفلسفة الطبيعة في إيينا**، وهي النشرة التي اعتمدها هيدغر.- لكن تقدم جديد هو الدراسات الهيغلية، وبخاصة مقالة كيمارلي (Kimmerle) بعنوان **كرونولوجيا كتابات هيغل في إيينا** (1967) يبين اليوم أن مخطوط إيينا قد كتب على الأرجح ما بين صيف 1804 ومطلع سنة 1805. وهو تأريخ ذو دلالة كبيرة ما دام أقرب ما يكون إلى الفترة الخصبة التي حرر فيها هيغل كتابه الكبير الأول **فينومينولوجيا الروح** الذي نشره سنة 1807. عن كل ذلك راجع: Trede/Horstmann 1971: 355 و 360.

[64] - نشرت دروس إيينا لأول مرة سنة 1915 من طرف إيرينبورغ (Ehrenberg) ولينك (Link)، تحت عنوان **النسق الأول لهيغل** (Hegels erste System)، لكن هذه النشرة ظهرت "غير تامة من حيث النص (textlich unzureichend)" كما يصفها هيدغر، فأعاد لاسون (Lasson) نشرها سنة 1923، وهي النشرة التي استعملها هيدغر في الفقرة 21 من درس شتاء 1926/1925 (1926/1925: 263).

[65] -Marcuse 1932 : 226–235.

1926/1925 يبين أن هيدغر لم يأت إلى مناقشة مقالة هيغل الشاب في الزمان، كما طورها في دروس إيينا ، إلا تحت وطأة نمط من **التلقي** يجد وجها من التواشج بين تلك الأطروحة وبين ما عرضه هيدغر نفسه(1926/1925: 263)[66].

وإن علينا الآن أن نوضح مدى وجاهة أطروحة هيدغر القاضية بأن هيغل لم يتوفر على تخريج أصيل لدلالة المستقبل؛ رب أطروحة تحولت منذ وقت مبكر إلى محرك مثير لإعادة تأويل النصوص الهيغلية من كوري (1934) و كوجاف (1933–1947/1939) إلى براور (1982: 135–144) إلى ملابو (1996 : 12–16، 175–179، 252–254) إلى بوطون(2000: 13–15).

2.2- الطرافة "الأسلوبية" لمقالة هيغل الشاب في الزمان: أو رواسب "رومانسية" سكت عنها هيدغر

إنه برغم أن هيدغر (1926/1925: 263) قد قدم فحصه عن مقالة هيغل الشاب في الزمان بوصفه مجرد "تكملة مختصرة" (eine kurze ergänzung) لما كان قد أثبته عند تأويله لدلالة الزمان، كما عرضها هيغل في **الموسوعة** أي في مقام "النسق"،فإن المسألة التي عرض لها في هذا الموضع. أي مسألة *المستقبل*، إنما هي ذات شأن خطير في تخريج العلاقة مع هيغل. وأول ما يستقطب انتباهنا في مفتتح الفقرة 21 من درس شتاء 1926/1925، التي هي موضع البحث هنا،هو تنبيه هيدغر الصريح على الأصالة *الأسلوبية* لطريقة هيغل الشاب في معالجة مفهوم الزمان.

يقر هيدغر[67] بأن مقالة هيغل الشاب في الزمان هي معالجة "أكثر تحقيقا" (ausführlichere) للمسألة من عرض الزمان في **الموسوعة**،وذلك لسبب مخصوص هو أن *الجدلية*

---

[66] – يقول هيدغر (1926/1925: 263): " لقد نبهني هذا الصباح أحد تلاميذي الأقدمين إلى التبيين الهيغلي للزمان في ''منطق إيينا''."

« Ich bin heute vormittag von einem meiner älteren Schüler aufmerksam gemacht worden auf Hegels Erörterung der Zeit in seiner "Jenenser Logik" »

[67] – يقول هيدغر (1926/1925: 263): " إن هيغل إنما يوفر ههنا على وجه الدقة تبيينا لظاهرة الزمان أكثر تحقيقا، وهو أكثر تحقيقا في معنى أنه يعرض الخطوات الجدلية على نحو أكثر تحقيقا، من أجل أنه لم يندس بعد في القميص الإجباري الحقيقي لنسقه، أو أنه لم يدس العرض ضمن تلك الصورة المضغوطة للموسوعة [..]

فإن تفسير الزمان هو من ناحية جدلية أكثر عينية؛ إنها جدلية تامة، محققة،و إن الأمر أكثر مما هو عليه ضمن **المنطق** الكبير. كذلك فإن هيغل لم يكن يملك بعد ،ضمن هذا التبيين، البنية المفصلة لجدليته ذاتها،بمعنى كان ينقصه بعد على الحقيقة المفاهيم النظرية للتأليف الجدلي ، الوجود والعدم والصيرورة، وإنه ليتحرك حصرا بلا ريب على نحو أكثر يقينا مما ضمن هذه الجدلية."

« Hegel gibt hier nämlich eine ausführlichere Erörterung des Zeitphänomens, ausführlicher in dem Sinne, daß er die dialektischen Schritte ausführlicher darstellt, weil er noch nicht in der eigentlichen Zwangsjacke seines Systems, oder die Darstellung nicht in dieser komprimerten Form der " Enzyklopädie" steckt.

[..] Die Explikation der Zeit ist dialektisch konkreter ; es ist vollzogene, ausführende Dialektik, es steht noch mehr als in der großen "Logik ". Andererseits hat Hegel bei dieser Erörterung noch nicht die ausgearbeitete Struktur seiner Dialektik selbst, d.h. es fehlen ihm noch eigentlich die theoretischen Begriffe der dialektischen Synthesis,

ما تزال "أكثر عينية" (konkreter)، من أجل أنها ما تزال بعيدة عن البنية المقننة التي ستأخذها في **المنطق** الكبير. إن افتقاد هيغل للجهاز المفهومي لـ**علم المنطق**، مثل مصطلحات "الوجود" و "العدم" و "الصيرورة"، إنما يتأوله هيدغر (1926/1925: 264) بأنه كان "في صالح" (zum Vorteil) هيغل وليس ضده، وذلك أنه قد حرره بشكل مستبق من ربقة النسق، وجعله ينكب على ظاهرة الزمان دون مسبقات تأملية غريبة عنها. إن أصالة أسلوب هيغل الشاب تكمن في كونه ما يزال يملك مرونة أكثر في معالجة صعوبات معنى الزمان، وذلك على خلاف الحال في نصوص الشيخوخة حيث يصبح النسق هو أفق التفكير في الزمان، وليس ظاهرة الزمان العينية نفسها. وذلك يعني حسب هيدغر أن الأفق التأملي قد انقلب في عهد النسق إلى عائق أنطولوجي يحول دون هيغل الشيخ ودون إبصار عيني بالزمان. ونحن نشير إلى هذا الاستطراف الهيدغري للجدلية لدى هيغل الشاب من أجل أن ذلك هو أحد المواضع النادرة التي يعتبر فيها هيدغر الأول الجدلية نهجا عينيا للتكشيف عن الوجود.

بيد أن هيدغر لم يأخذ في تعقب وجوه "التحقيق" أو "العينية" التي استبصرها في نص إيينا في الزمان، بل هو قد سارع من جديد إلى استعمال "موضع" القول في الزمان ضد هذا القول نفسه، نعني التذكير بأن هيغل الشاب هو أيضا قد تناول الزمان ضمن "فلسفة في الطبيعة" ومن ثمة كان سجين النظرة التقليدية التي استقرت منذ **طبيعيات** أرسطو (1926/1925: 263). وعلى أن هيغل الشاب قد جعل حركة البحث في دروس إيينا من الزمان إلى المكان، على عكس ما جاء في **الموسوعة**، فإن هيدغر لا يرى في ذلك أي تباين بين الموضعين بل إن الأمر عنده "هو هو" (dasselbe) (نفسه)[68]. – ولكن لم هذا العزوف عن أي معاودة موجبة لإمكانات النص الهيغلي وهي كثر؟

إن علينا أن ننبه إلى مآخذ كثيرة تكتنف الطريقة التي لخص بها هيدغر (1926/1925: 264) عناصر مقالة هيغل الشاب في معنى الزمان: فهو يسكت عن أمرين طريفين في تلك المقالة، أولا التنزيل *التأملي* لمسألة الطبيعة، وثانيا السبق الهيغلي الصريح في استكناه مشكل المستقبل.

فأما ما يتعلق بمسألة "فلسفة الطبيعة"، فإن هيدغر لئن اكتفى بالحجة *الطوبيقية*، أي أن موضع القول في الزمان (مثلا فلسفة الطبيعة) يحدد طبيعة التأويل الفلسفي له (1926/1925: 263؛ 1926أ: 428)، – فهو قد سكت عن جهد *تأملي* طريف لاستشكال "فكرة الطبيعة" (die Idee der Natur) بوصفها هي نفسها "الروح المطلق" (der absolute Geist) وبوصفها هي نفسها "إلها حيا" (lebendiger Got)، وإن كان ذلك "في هيئة اللاتباين" (in der Gestalt der Indifferenz) أو "في لامبالاة القيمومة" (in die Gleichgültigkeit des Bestehens) (**مجموع** 1805/1804: 187). إن ما يسكت عنه هيدغر هو أن هيغل قد اشتغل على *فلسفة* الطبيعة ضمن

Sein, Nichts und Werden, er bewegt sich lediglich, allerdings schon ganz sicher in dieser Dialektik.»

[68] – يقول هيدغر (1926/1925: 264):

« [..] Der Gang der Betrachtung ist hier von der Zeit zum Raume, also umgekehrt wie in der "Enzyklopädie", sachlich aber ist es dasselbe. »

تقليد *رومانسي*[69]*-تأملي* لا غبار عليه،قام على تلفت حاد عن التقليد الغاليلي الذي اتخذته نظرية المعرفة من بعد نبراسا لها.

وإذا كان حضور الملامح الرومانسية للمفهوم الهيغلي [70] للطبيعة شبه غائبة في الفقرات الأساسية لنص **الموسوعة**، حيث يسيطر حس صوري لم تعرفه الجدلية من قبل ولا حتى في **المنطق الكبير**، فهي في نص إيينا المقام الأساسي لعرض ذلك المفهوم.

إذ فضلا عن الرواسب اللاهوتية والرومانسية التي ظلت تقود حدوس هيغل عن فلسفة الطبيعة، التي أوضحنا أهميتها سابقا،فإن فلسفة إيينا تحتوي على علامات رومانسية يجدر بنا أن ننبه على دورها الخاص في بلورة موقف تأملي طريف من فكرة الطبيعة.من هذه الإشارات مثلا: أن الطبيعة "روح متحير" (ein befangener Geist) أو متورط أو على خطأ، وينبغي "تحريره" (مجموع 1805/1804: 179)؛ وأن الطبيعة "آخر" (ein Anders) بعامة أو هي "آخر نفسه" (das Andere seiner selbst)، الذي عليه أن يجد ذاته (نفسه، ص 179) أو "آخر الروح" (das Anders des Geistes) (نفسه،ص 184) ؛ وأن الطبيعة "حياة غير متفكرة" (unreflectirtes Leben) (نفسه،ص 183)؛ وأن الطبيعة "روح محجوب" (ein verborgene Geist) في غيرية ينبغي عليه رفعها (نفسه،ص 185). إن النقد التأملي الذي صرفه هيغل طوال حياته إزاء المدرسة الرومانسية التي عاصرها لا ينبغي أن يجعلنا نغفل عن "الأصل" الرومانسي لإشكالية المثالية الألمانية برمتها[71]. فهذا الأصل هو وحده ما يساعدنا على تفسير الجهد التأملي

---

[69] – إن قراءة نصوص هيغل بوصفها في جزء منها نصوصا "رومانسية" هو موقف مؤول كبير مثل كوجاف، وهو يطبقه ليس فقط على **كتابات الشباب اللاهوتية** بل على أعمال النضج مثل دروس 1806/1805 حين كان يكتب **فينومينولوجيا الروح** :. انظر: Kojève 1947: 511، هامش 1؛ 572 .

[70] – يقول هيغل (**مجموع** 1805/1804: 180): " وبذلك فإن طريقة الاعتبار الفلسفي للطبيعة إنما تختلف عن الطريقة السائدة، التي تسلك إزاء هذه العلاقة التي من شأن اللامتناهي غير المتفكر على نحو بسيط، والتي تتمثل الطبيعة بالنسبة لها ، جملة وتفصيلا، في الفرق الكمي [..]. إن هذا الظهور، أو هذا الضرب من الواقع هو في الطبيعة ذاتها مطروح بوصفه مثاليا ؛ أو إن الواقع، ظهور الطبيعة، هو ظهور بوصفه روحا ، الواقع بوصفه [واقع] روح ما. [..] إن ماهيته بحد ذاتها،إن واقعه هو أنه **طبيعة حية**، لامتناه متفكر في ذاته، معرفة،وأن مادته، أو تطابقه المطلق مع ذات نفسه، إنما هي الحياة".

« Auf diese Weise scheidet sich die philosophische Betrachtungsart der Natur, von der gemeinen ab, welche sich bloβ an jene Verhältnisse der unreflectirten Unendlichkeit hält, und für welche die Natur aus Ganzen und Theilen in quantitativen Unterschieden besteht [..] Dieses Erscheinen, oder diese Weise der Realität ist in der Natur selbst als ideell gesetzt ; oder die Realität das Erscheinen der Natur ist ein Erscheinen als Geist, die Realität als eines Geistes.[..] Ihr Wesen an ihr selbst, ihre Realität ist, daβ sie lebendige Natur , in sich reflectirte Unendlichkeit, Erkennen ist, und ihre Materie, oder ihre absolute Sichselbstgleichheit das Leben ist. ».

[71] – ليس حرص كانط و فيشته على إقرار خطير وبحدة غير مسبوقة لدور المخيلة في إنتاج المعقولية سوى أمارة رومانسية خطيرة لم تتوضح بما فيه الكفاية، على أنهما قد عملا، برغم كل احترازاتهما النظرية والسياسية إزاء الموقف الرومانسي،في نطاق تقليد ألماني غالب كان للرومانسية نصيب الأسد في بلورته. – و في مقال على قدر عال من التمثيل، بعنوان " الظاهرة الرومانسية في الفلسفة" (le phénomène romantique en philosophie)، يكشف جاك ريفلاغ (Rivelaygue 1969) عن *المولد الرومانسي للفلسفة الألمانية بعد كانط* مبررا بحجج إشكالية و نسقية وجاهة "استعمال مفهوم الرومانسية في

لمجاوزة براديغم "الوعي" ، وإن بأدوات فلسفة الوعي نفسها، من حيث أنه قد استنفذ نفسه في "السلوك النظري". وإن اكتشاف مشكل "الآخر" الذي غفل عنه تقليد الذات من ديكارت إلى كانط **نقد العقل العملي** وامتشاقه بوصفه خيطا جوهريا يقود الروح إلى ذاته،وإقحام هذا المشكل في بنية العقل من خلال مقام "الجدلية" لهو مكسب لم يكن ممكنا إلا في السياق الرومانسي للثقافة الألمانية في الشطر الأخير من القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر.

بيد أن أهم علامة يجدر بنا أن نقف عندها إنما تلك التي تتعلق بالدور الخفي الذي تؤديه **اللغة** في تدبير *الفكرة الرومانسية عن الطبيعة* التي اشتغل عليها هيغل محاولا رفعها في **عرض تأملي** فيه تجد حقيقتها.إن مفهوم "العرض" (die Darstellung) نفسه ينبغي أن يؤخذ في طرافته الخاصة: إنه ليس فقط البديل المنهجي الحاسم الذي استعاض به هيغل عن مفهوم "الاستنباط" (die Deduktion) الذي قامت عليه إشكالية كانط و فيشته، بل هو ترجمة *تأملية* لمفهوم *رومانسي* في معنى أنه نمط مستحدث من "التعبير" يتخذ من "الروح المطلق" موضوعا له[72].

إن هذا التعبير عن الروح المطلق كما يتجلى في غيرية الطبيعة إنما هو من طبيعة "تشكيلية"(plastisch)[73] تتواشج بشكل حاد مع التصور الرومانسي للطبيعة. فإن هيغل لا يصف الطبيعة بوصفها "روحا مطلقا" أو "مسارا ميتافيزيقيا للحياة" أو "رحمة الرب" نفسها (مجموع 1805/1804 : 181) فحسب ،بل هو يعرض هذه الطبيعة بوصفها " *الأثير (Äther)، أو المادة المطلقة*،

صناعة مثل تاريخ الفلسفة". فهو انطلاقا من قول نوفاليس بأن " الفلسفة هي على وجه الخصوص حنين، تشوق إلى أن نكون عند أنفسنا في أي مكان"، قد بين أن مولد الظاهرة الرومانسية في الفلسفة ناتج بخاصة عن "غموض النقد الكانطي" (l'ambiguïté de la critique kantienne) الذي تتجاذبه نزعة *نظرية المعرفة* التي تقوم على فرضية الشيء في ذاته من جهة (الحكم المعين) ، و نزعة *التشريع الاستطيقي* الذي يفهم التفكير بوصفه بناء حرا للأنا المتعالي (الحكم المتفكر) من جهة أخرى، تجاذبا لئن كان فيشته قد حقق خطوة عملاقة في التحرر منه بالانتصار إلى النزعة البنائية الخلاقة في فلسفة كانط ضد نزعته التحليلية، فهو قد ظل يؤجل "عودة الأنا إلى ذاته" مقيما في كل طور من البحث جملة جديدة من التقابلات العنيدة (الأنا المطلق/الأنا الامبريقي، الأنا /اللا-أنا، الحرية/الطبيعة ..). لذلك لئن كان كانط و فيشته قد وفرا معا "الإطار المفهومي للرومانسية" فإن مهمة الرومانسيين قد تحددت للتو بوصفها مجاوزة للأفق الذي رسمته "المثالية المتعالية" بواسطة براديغم الذات كما استقر في **نقد العقل المحض** (1781) و **مذهب العلم** (1794). هنا يؤدي كتاب **نقد ملكة الحكم** دورا خاصا : " فبنقل المقولات الاستطيقية لـ**نقد ملكة الكم** من استعمال ضابط إلى استعمال مكون، شجب شيلر عدم كفاية حل محض أخلاقوي (purement moralisant) يظل يدفع إلى ما لا نهاية التصالح بين الطبيعة و الروح." را: Rivelaygue 1969: 187-188.

[72] - يقول هيغل (**مجموع** 1805/1804: 184): يقول هيغل (**مجموع** 1805/1804: 184): " إن جملة الطبيعة إنما هي الروح **العارض لنفسه** (sich darstellende) بوصفه آخر ذاته.[..] إن الطبيعة من هي الروح المطلق، الذي هو آخر نفسه، إنما هي الروح الحي الكامل، ليس العارض لنفسه ضمن اللحظات المثالية التي من شأن المثال، بل التي **تعبر عن نفسها** (sich ausdrückt) ضمن [تلك] اللحظات." (التشديد من عندنا ف.م.)

« Das Ganze der Natur ist der als das Andere seiner selbst *sich darstellende* Geist. [..] Die Natur als der absolute Geist, der sich Anderes ist, ist vollkommener lebendiger Geist, nicht in idealen Momenten der Idee *sich darstellend*, sondern die Idee die *sich* in den Momenten *ausdrückt*. »

[73] - علينا أن ننبه إلى أن الدراسات الهيغلية تدين بإمكانية الاستفادة من مفهوم "التشكيلية" (die Plastizität) إلى الأطروحة الطريفة الذي قامت بها مؤخرا الباحثة مالابو (Malabou 1996) .

المطّاط (elastische) المطلق، المُعرِض عن كلّ شكل، كما هو في نفس الموضع المطلق اللين والواهب نفسه كلّ شكل والمعبّر عن (ausdrückende) كل شكل" (مجموع 1804/188 : 1805). إنّ الطبيعة التي يفكّر بها هيغل ليست مجرّد امتداد هندسي، بل هي "مطّاط" معرض عن كل شكل وقابل لكل شكل في آن: إنّ الطبيعة "أثير" مطلق ، أي مادة تشكيلية يجد فيها الروح المطلق طريقته الخاصة في أن يحتمل غيريّته على نحو كلي؛ الغيرية هنا هي "القلق المطلق" (die absolute Unruhe) للروح، من حيث هو ينطوي على "لحظتين" متعاندتين، اللاّتناهي، أي العدم بما هو نحو من الغيرية، ولكن أيضا التفكّر أو الانعكاس في ذاته، بما هو نحو من "الوجود" أو "القيام" (das Bestehen). ولأنّها مادة تشكيلية للروح في نمط وجوده، فإنّ الطبيعة حركة "انبساط" (Entfaltung) لا تسمع غير "الصوت" (die Stimme) الذي تحمله في نفسها؛ إنّها تظلّ دوما " حتى في نُطقها الخاص خرساء صموتا" (مجموع 1804/1805 : 189).

إنّ الطابع المطّاط للطبيعة يعني قابليتها الكلية لأن تكون وحدة مطلقة بين أن تكون مساوية لذاتها وبين أن تكون لامتناهية. فهي بقدر ما "تتحرّك" (sich bewegend) خارج ذاتها (معنى اللاتناهي)، هي "تعبّر عن ذاتها" (sich aussprechend) (معنى الانعكاس) : " إنّ صيرورتها نحو ذاتها إنّما هي دِلالتها (Bedeutung)، التي تهبها لذاتها، تفسير (die Auslegung) ماهيتها لذاتها." (مجموع 1804/1805 : 190)

إنّ علينا أن نبصر بالدور الخطير لظاهرة *اللغة* في تخريج المعنى *التشكيلي* للطبيعة. فإنّ هيغل الشاب يقرن على نحو طريف بين معنى "اللاتناهي" وبين " التعبير" : "إنّ الأثير لامتناه من حيث هو يعبّر عن ذاته" (نفسه : 190).

إنّ هيغل الشاب [74] يعرض *ماهية* الطبيعة بوصفها *أثيرا*، وهو يفترض بشكل صريح ودقيق أنّ نمط وجود الأثير هو هو *نمط وجود الكلام من حيث هو كلام الروح المطلق*. إنّ الكلام

[74] – يقول هيغل (مجموع 1804/1805: 190–191):" إنّ المساوي لذاته ليس مجرّد مساو لذاته، إنّه أيضا لامتناه بإطلاق، إنّه يتكلّم عن ذاته؛ وإنّ هذا التكلّم لَهو الغيرية التي من شأنه، أو لاتناهيه ؛ إنّ ما يتكلّم عنه هو ذاته، و إنّ ما يتكلّم هو ذاته، وإنّ ما نحوه يتكلّم هو أيضا ذاته؛ وذلك أنّه من جهة ما يتكلّم عن ذاته، أو طبقا لتناهيه هو ، من حيث هو البسيط المتعلّق بذاته ، الآخر، و هذه البساطة، الأثير [الذي] هو الهواء الذي يلتقط الكلام ويسمعه [...].

إنّ كلام الأثير هذا مع ذاته إنّما هو واقعه، أي كونه أيضا لامتناهيا من جهة ما هو مساو لذاته. إنّ المساوي لذاته هو سماع اللاتناهي، كما هو استقبال الصوت؛ إنّه سماع، بمعنى أنّ اللامتناهي ينعكس أيضا في ذاته على نحو مطلق من جهة ما هو لامتناه؛ وأنّ الأثير ليس بروح أو مطلق إلاّ من جهة ما هو سماعه، بمعنى من جهة ما هو هكذا عودة إلى ذاته . إنّ الصوت المتدفّق من الداخل على نحو مطلق إنّما هو اللاتناهي، القلق، تصيّر [الموجود] غيره [..] إنّ المساوي لذاته موجود، إنّه يتكلّم، بمعنى هو لامتناه، وإنّه في ذلك يقف المساوي لذاته تلقاء المتكلّم، وذلك أنّ اللاتناهي هو الكلام، والمساوي لذاته الذي صار إلى الكلام، إنّما هو السامع؛ إنّ الكلام هو تمفصل نبرات اللاتناهي، التي توجد، مسموعةً من قِبل المساوي لذاته، بوصفها اللحن المطلق والتناسق المطلق للكون. [..] إنّ الكون يسمع نفسه، إنّه روح [..] و من حيث أنّ الأثير لامتناه، فإنّ علينا أن نتعرّف أوّلا إلى الهيئة التي من شأن هذا اللاتناهي بلا توسّط؛ أو كيف يعرض [نفسه] في تعيّن الطبيعة، من حيث أنّ عليه، من حيث هو مثال، أن يكون أوّل لحظة لها. وإنّ أوّل كلامه هو أنّه يجعل نفسه متكلّما، وإنّ كلمته الأولى هي أنّه يجعل نفسه صانعا، أنّه صناعته الأولى."

« Das sichselbstgleiche ist nicht bloβ sichselbstgleich, es ist ebenso absolut unendlich, es spricht sich aus; dieses Aussprechen ist sein Andersseyn, oder seine

هو حسب هيغل نمط "الغيرية" (das Andersseyn) الذي من شأن الأثير بما هو المتساوي المطلق مع ذاته. وذلك يعني أنّ الطبيعة في هذا المعنى المطلق، بما هي فكرة التساوي المطلق مع الذات، ليس لها من وجود إلاّ وجود اللغة: إنّها لا تقول إلاّ نفسها، وليس التساوي مع ذاتها غير نمط كلي من السماع الطبيعي . إنّ القائل والمقول وما إليه القول هو الطبيعة. ولذلك فصوت الطبيعة بما هو تدفّق داخل الذات نحو غيريتها الخاصة هو معنى اللاتناهي. وهكذا فإنّ هيغل يصهر وجود الطبيعة في صيغة طريفة من براديغم اللغة يبلغ معه إلى حدّ اعتبار الكلام الصامت للطبيعة بما هي أثير هو بنية الكون نفسه. إنّ وجود الطبيعة هو "لحن مطلق" (absolute Melodie) هو نفسه لغة الكون (مجموع 1804/1805: 190–191).

ولأنّ هيغل لا يعرض هذا البسط الرومانسي للطبيعة عفوا بل عن امتشاق دقيق لمقام الكلام بوصفه نمط الوجود المخصوص للاّتناهي، فإنّه لا يتردّد في التنبيه إلى أنّ فهم الطبيعة بوصفها "مجرّد كم محض" (einfache reine Quantität) هو انحباس في "اللغة الصورية" (eine formale Sprache) و"العبارة الصورية" (formale Ausdruck) التي لا تعدو أن تكون " الكلمة الأولى غير المفصّلة" التي لا تفهم اللاتناهي إلاّ بمعنى صوري أي بمعنى التقابل بعامة، ومن ثمة هي "بلا دلالة" (ohne Bedeutung) (مجموع 1804/1805: 191).

3.2 - هيدغر وهيغل وأوّلية المستقبل:

Unendlichkeit; was es ausspricht ist es selbst, was spricht ist es selbst, und wohin es spricht ist wieder es selbst; denn indem es sich ausspricht, oder nach seiner Unendlichkeit ist es als einfaches sich auf sich selbstbeziehendes das Andre, und diese Einfachheit, der Äther ist die Lufft, die das Sprechen aufnimmt, und vernimmt [..]

Dieses Sprechen des Äthers mit sich selbst ist seine Realität, nemlich daβ er sich ebenso unendlich als er sich selbstgleich ist. Das Sichselbstgleiche ist das Vernehmen der Unendlichkeit, ebenso wie es das Empfangen der Stimme ist ; es ist das Vernehmen d .h. das unendliche ist ebenso absolut in sich reflectiert als es unendlich ist ; und der Äther ist nur Geist oder absolt, als er so sein Vernehmen ist, d.h. als er so zurückkehren zu sich selbst ist. Die aus dem innern absolut hervorbrechende Stimme ist die Unendlichkeit, die Unruhe, das sich anders werden ;[..]das sichselbstgleiche ist, es spricht, d.h. es ist unendlich, und darin steht das sichselbstgleiche dem Sprechenden gegenüber, denn die Unendlichkeit ist das Sprechen, und das Sichselbstgleiche, das zum Sprechen geworden, ist das vernehmende ; das Sprechen ist die Articulation der Töne der Unendlichkeit, die vernommen vom sichselbstgleichen als absolute Melodie absolute Harmonie des Universums sind.[..] Das Universum vernimmt sich, es ist Geist [..]

Indem der Äther unendlich ist, so ist die Gestalt dieser unmittelbaren Unendlichkeit zuerst zu erkennen ; oder wie sie (sich) in der Bestimmtheit der Natur, als Idee sich ihr erstes Moment zu seyn, darstellt. Das erste seines Sprechen ist, daβ er sich zum sprechenden macht, und ist sein erstes Wort, daβ er sich zum Erzeuger macht, ist seine erste Erzeugung. »

إنّ غرض هيدغر في الفقرة 21 من درس 1926/1925 هو رسم مباينة حادّة بينه وبين هيغل تتعلّق ببيت القصيد في تأويله للزمانية، ونعني مسألة **أوّلية المستقبل** (1926/1925: 264–265).وهي مباينة تكوّنت من مفصلين : من جهة، التوكيد مرة أخرى على أنّ أساس معنى الزمان لدى هيغل هو مفهوم "الآن"؛ ومن جهة، أنّ أطروحته عن *أوّلية المستقبل* لا صلة لها بما أعلنه هيغل الشاب من أنّ "المستقبل هو ماهية الحاضر".

– إنّ أطروحة *الزمان–الآن* التي ينسبها هيدغر إلى هيغل تُستخدم هذه المرة لمباينة التأسيس الكيانوي للزمانية على وجْد المستقبل عن الإعلان الهيغلي بأنّ المستقبل هو ماهية الحاضر.

علينا أن ننتبه إلى أنّ هيدغر بردّه معنى الزمان لدى هيغل الشاب إلى دلالة الآن ليس فقط قد طمس طرافة السياق التي أتى فيه هيغل الشاب إلى طرح مشكل الزمان بل هو قد بعثر الاتّساق الداخلي لعناصر ذلك المشكل. فهيدغر يسكت عن أنّ هيغل لم ينظر إلى الزمان إلاّ في نطاق مسألة "الأثير" *الرومانسية* :إنّ الزمان مثل المكان لحظة **تشكيلية** في مسار الروح من حيث هو في نفس الوقت *لامتناه*،أي غير مساو لذاته على نحو مطلق ، و *متفكّر في ذاته* ، أي مساو لذاته بلا توسّط (مجموع 1805/1804: 192–193)[75].

إنّ *السكوت* عن الطابع التشكيلي للزمان والمكان لدى هيغل، وذلك من حيث هما حالة لاتناه وتفكّر مطلقين للطبيعة ،أي بما هما "التعبير (Ausdruck) الذي من شأن جملة اللحظات" المشكّلة للأثير (مجموع 1805/1804: 193)، هو ما يجعل هيدغر يقدّم بُعد الآن بوصفه الظاهرة الأصيلة للزمان لدى هيغل الشاب. فليس الزمان لدى هيغل الشاب مردودا إلى معنى الآن إلاّ بقدر ما يُعزل عن الجهاز التأمّلي الذي يشدّه، مثل مفهومات *الهو (das Selbst) و اللاتناهي والسلب والرفع (das Aufheben) والتفكّر (die Reflexion) واللحظة (der Moment) والجملة (die Totalität)* .

إنّ قطع الآن عن دلالته التأمّلية هو الذي سمح لهيدغر بفهم المستقبل لدى هيغل بوصفه مجرّد "ما–ليس–بعدُ" (das Noch-nicht-jetzt). وعلينا أن ننتبه إلى أنّ هيدغر يبدّل معنى "السلب" في مفهوم الآن من معناه *التأمّلي*، أي بوصفه تقابلا داخليا بين لاتناهيه وتفكّره في ذاته، إلى معنى صوري، بحيث لا يعني سوى الحرمان ممّا من شأنه أن يكون قائما[76].

---

[75] – يقول هيغل الشاب (مجموع 1805/1804: 192): " إنّ اللحظات التي من شأن الأثير المنفتح بلا توسّط بوصفه لامتناه على الحقيقة إنّما هي المكان والزمان، وإنّ اللاتناهي ذاته هو الحركة، ومن حيث هو جملة ، هو نسق من الدوائر والحركات."

« Die momente des unmittelbar als wahrhaft unendlich sich aufschliessenden Äthers, sind Raum und Zeit, und die Unendlichkeit selbst ist die Bewegung, und als Totalität, ein System von Sphären oder Bewegungen. »

[76]– قا Malabou 1996ب: 51.

هذا التبديل في معنى "السلب" جعل هيدغر [77] يحرّف معنى "مقاومـــة"(widerstehen) الآن للمستقبل عن مواضعه: إنّ هيغل لا يقصد أنّ الآن لا يستطيع مقاومة المستقبل بسبب أنّ هذا المستقبل هـو آن "ليس-بعدُ-الآنَ"، أي ليس موجـود "قائمـــا" (vorhanden) بعدُ في الزمـان الطبيعي؛ إنّه لا يقصد أنّ الآن الحاضر لا يستطيع أن يوجد في المستقبل، بـل بخاصـة أنّ الآن مخترَق من الداخل بحركة اللاتناهي والتفكّر المطلقين، بحيـث هـو لا يسـتطيع أن يصمـد أمـام المستقبل. إنّ الآن هو "حدّ" (Gräntze) *الحاضر* (Gegenwart) أو "*الهذا* المطلق للزمان" (das absolute *dieses* der Zeit)، الذي يستبعد كلّ ما ليس هو، بحيث أنّ نشاطه الخـاص هـو السلب المطلق لغيره. لكن ذلك يعني أنّ الآن مضاد لنفسه ومتى نظرنا إليه بوصفه "فاعلا" (als thätige) صار هو هو "المســـتقبل" . لذلـك يرسـم هيـغل (مجمـوع 1805/1804 : 194) لفظـة *Gegenwart* بحروف مائلة تنبيها إلى ما ينطوي عليه اللفظ الألماني من دلالة تأمّلية حيث هـو يحيـل علـى معنى "انتظار (-warten) الضدّ (Gegen-)": إنّ الآن في ماهيته انتظار لضـدّه، وليـس ذاك غـير المستقبل. أنّ الآن لا يستطيع مقاومة المستقبل معناه أنّ الآن لا يستطيع مقاومـة ذاتـه. وإنّـه في هذا الصدد أتى هيغـل إلى التميـيز بـين "الآن" (das Jetzt) الخـاطف و بـين "الحـاضر" (die Gegenwart) العيني، بين آن هو زمان "الطبيعة". و "حاضر" هو زمان "الروح" ومدخله التأمّلي إلى "الأبد"[78].

إنّ وجه الطرافة هنا هو أنّ هيغل [79] قد ذهب في تخريج الصعوبات الأصيلـة في معنـى الزمان إلى أقصى ما تسمح به *الصيغة الرومانسية-التأمّلية من براديغم اللغة*، والتي عُرِفت تحت

---

[77] -يقول هيدغر (1926/1925: 264): " إنّ هيغل يقول ههنا: إنّ الآن ، الذي هو مرة أخـرى الظاهرة الأصيلة للزمان، إنّ الآن لا يمكن له أن يقاوم المستقبل، بمعنى من جهة ما هو آن هو متجاوز من قِبَـل ما-ليس-بعدُ بمعنى من قِبَل المستقبل كما من قِبَل الآن المتعجّل. وإنّه يستبين كيف أنّ هيغل إنّما ينظر بعـدُ ههنا أيضا إلى الزمان والصيرورة، على نحو حدّ متّسق ومتّبعا الفهم الطبيعي للزمان، على أنّهما يجريان مـن المستقبل عبر الحاضر إلى الماضي ، بمعنى بوصفهما فسادا، وصيرورة فاسدة. إنّ الآن من جهة ما هو آن إنّمـا هو في كل مرة ما-ليس-الآن-بعدُ وقد صار، بمعنى أنّ الحاضر هو مستقبل قد صار؛ إنّ الحاضر إنّما هـو بهذا المعنى مستقبل. وإنّ هيغل ليقول رأسا: " إنّ المستقبل هو ماهية الحاضر" (نفسه)، وهو يفـهم ههـنا الماهية بالمعنى اليوناني، أي بما هي ما منه يصدر كلّ آن بما هو آن، أي انطلاقا من ما-ليس-الآنَ-بعدُ الـذي له."

« Hegel sagt ebendort : Das Jetzt, das auch wiederum das eigentliche Phänomen der Zeit ist, das Jetzt kann der Zukunft nicht widerstehen, d. h. qua Jetzt wird wird es von dem Noch-nicht-jetzt, d. h. der Zukunft als dem nachdrängenden Jetzt überwunden. Und es zeigt sich, wie Hegel auch hier schon ganz konsequent und dem natürlichen Zeitverständnis folgend die Zeit und das Werden sieht als aus der Zukunft über Gegenwart in die Vergangenheit laufend, d. h. als Vergehen, vergehendes Werden. Das Jetzt ist demnach qua Jetzt jeweils gewordenes Noch-nicht-jetzt, d. h. die Gegenwart ist gewordene Zukunft ; Gegenwart ist in diesem Sinne Zukunft. Hegel sagt sogar direkt : "Die Zukunft ist das Wesen der Gegenwart"(ebd .), und er versteht hier Wesen im griechischen Sinn, nämlich als das, woher jedes Jetzt als Jetzt entsteht, nämlich aus seinem Noch-nicht-jetz. »

[78]- را: Bouton 2000: 52.

[79] - يقول هيغل(مجموع 1805/1804: 194-196 ؛ ت.ف.ص 168-171) : "[..] وذلـك أنّ [المستقبل] هو ماهية الحاضر، الذي هو في الواقع لاوجودَ نفسه. إنّ الحاضر رافعاً نفسه هكذا، على نحـو

عنوان "الجدلية" ؛ ربّ عنوان قد انقلب اليوم إلى عائق هرمينوطيقي أمام فـهم إشـكالية هيغـل. ونحن نفترض أنّ عزوف هيدغر عن اعتبار التخريج الجدلي لمشكل الزمان مقاما وجيها للمنـاظرة مع هيغل قد جعله يهمل أخصّ ما في مقالة هيغل في الزمان من طرافـة.ونعـني تحديـدا الجـهد التأمّلي الذي بذله هيغل لبسط ماهية الزمان بوصفها تتألّف من "لحظات" (Momenten) *تشكيلية* **تعبّر** كل واحدة منها على نحو ما عن معنى الزمان. إنّ الآن والمسـتقبل والأمـس هـي لحظـات تشكيلية من المعنى التأمّلي للزمان، وليست محطّات طبيعيـة لمجـرى خطّـي. ولأنّ الزمـان هـو حركة لامتناهية ومتفكّرة في ذاتها معا، فإنّ اللحظة الحاسمة فيه لابدّ وأن تكون تلك التي تصدر عنها قوة الدفع التي تجعل تلك الحركة ممكنة. إنّ الآن ليس سوى حدّ الحاضر، وهذا الحدّ بلا

بحيث أنّ المستقبل على الأرجح يحدث فيه، إنّما هو ذاته المستقبل. أو أنّ هذا المستقبل ليس هـــو ذاتـــه في الواقع مستقبلا، إنّه ما يرفع الحاضر،ولكن من جهة ما هو هذا، البسيط السالب مطلقا، إنّه على الأرجـــح الحاضر، الذي هو على ذلك أيضا و طبقا لماهيته لاوجود نفسه،أو هـــو المســتقبل. [..] إنّ الآن يملـك لاوجوده في ذات نفسه ،وهو يصير آخرَ بلا توسّط ، لكنّ هذا الآخـــر، المســتقبل، الـــذي إليـــه يصـــير الحاضر،إنّما هو آخر نفسه بلا توسّط، وذلك أنّه الآنَ حاضر؛ بيد أنّه [المستقبل] ليـــس هـــذا الآن الأوّل، مفهوم الحاضر هذا، بل هو آن صائر من الحاضر بواسطة المستقبل. [..] إنّ الحدّ، أو الآن إنّما هو فـــارغ، وذلك أنّه بسيط بلا قيد أو شرط، أو هو مفهوم الزمان؛ إنّه يمتلئ ضمن المستقبل؛ إنّ المستقبل هو واقعـــه؛ وذلك أنّ الآن هو في ماهيته علاقة سالبة بإطلاق [..] إنّ ماهيته هذه هي لاوجوده ، أو وجود المســتقبل في الآن؛[..] إنّ واقع الآن هذا، أو وجود المستقبل هو أيضا ضدّ نفسه بلا توسّط [..] وهذا الرفع المطـــروح للاثنين إنّما هو **الأمس** (das Ehmals)، الذي هو الزمان المتفكّر في ذاته أو الواقعي. بيد أنّ الأمـــس لا يوجد هو نفسه لذاته، إنّه أيضا الآن الصائر إلى ضدّ ذاته بواسطة المستقبل،وهو بذلك ليس بمنفصل عنـــهما. إنّه في عين ذاته ليس سوى هذا المدار كله، الزمان الواقعي، الذي يستحيل أمسًا بواسطة الآن والمســتقبل؛ إنّ الزمان الواقعي بما هو أمس، مقابل للحاضر والمستقبل، ليس هو ذاته سوى لحظة من التفكّر في جملته، إنّـــه يوجد بوصفه لحظة، تعبّر (ausdrückt) عن الزمان العائد في ذاته بذاته."

«[..] Denn sie [die Zukunft] ist das Wesen der Gegenwart, welche in der That das Nichtseyn ihrer selbst ist. Die Gegenwart so sich aufhebend, indem die Zukunft vielmehr in ihr wird, ist selbst diese Zukunft ; oder diese Zukunft ist selbst in der That nicht Zukunft, sie ist das die Gegenwart aufhebende , aber indem sie diβ ist, das absolut negirende einfache, ist sie vielmehr die Gegenwart, die aber ebenso ihrem Wesen [nach] das Nichtseyn ihrer selbst, oder die Zukunft ist. Das Itzt hat sein Nichtseyn an sichselbst, und wird sich unmittelbar ein Anderes, aber dieses Andere, die Zukunft, zu welcher sich die Gegenwart wird, ist unmittelbar das Andre ihrer selbst, denn sie ist itzt Gegenwart ; aber sie ist nicht jenes erstes Jetzt, jener Begriff der Gegenwart, sondern ein sich aus Gegenwart durch die Zukunft gewordenes Jetzt. [..] Die Gräntze, oder das Itzt ist leer, denn es ist schlechthin einfach, oder der Begriff der Zeit ; er erfüllt sich in der Zukunft ; die Zukunft ist seine Realität ; denn das Itzt ist in seinem Wesen absolutnegative Beziehung[..]diβ sein Wesen ist sein Nichtseyn, oder das Seyn der Zukunft in dem Itzt [..] Diese Realität des Itzt, oder das Seyn der Zukunft ist ebenso das unmittelbare Gegentheil seiner selbst [..] Und diβ gesetzte Aufheben beyder ist *Ehmals*, die in sich reflectirte, oder reale Zeit. Aber das Ehmals ist selbst nicht für sich, es ist ebenso das durch Zukunft zum Gegentheil seiner selbst werdende Itzt, und es also nicht abgesondert von diesen ; es ist an sich selbst nur dieser ganze Kraislauf, die reale Zeit, die durch Itzt und Zukunft Ehmals wird ; die reale Zeit als Ehmals, der Gegenwart und Zukunft entgegengesetzt, ist selbst nur Moment der Ganzen Reflexion, sie ist als Moment, welches die sich in sich zurückgenommene Zeit ausdrückt. »

مضمون؛ فهو إذن لا يوجد إلاّ بواسطة سلب المستقبل؛والحال أنّ ذلك يعني أنّ المستقبل هو لاوجودُ الآن ، اللاوجود الذي يستمدّ منه إمكانية وجوده. في كل مرة يوجد الآن مهدّدا بالزوال، وفي كل مرة يولد المستقبل على حدود الآن. ومن أجل أنّ الآن يحمل في ذاته إمكانية السلب فهو يحمل في ذاته معنى المستقبل. إنّ دور المستقبل هو توفير الإمكانية التأمّلية للسلب، ولكن أيضا الإمكانية الوحيدة للوجود، فالآن في حدّ ذاته هو فارغ، وهو لا يتحقّق إلاّ بوصفه مستقبلا. إنّ الزمان هو إذن ليس سوى وجود المستقبل في الآن[80].

ولكن من أجل أنّ الآن لا يولد فقط بل هو أيضا يزول فإنّه لا يصدر فقط عن "قلق" (die Unruhe) المستقبل بل هو يجرّ هذا المستقبل نفسه إلى "سكون الماضي" (die Ruhe der Vergangenheit) (مجموع 1804/1805 : 195).لكن ذلك يعني أيضا للتوّ وبنفس القدر أنّ معنى الماضي إنّما هو في ماهيته مخترَق من قِبل معنى المستقبل: إنّ الماضي، أي الزمان الذي صار أمرا واقعا بعدُ، أو "الزمان الواقعي" (die reale Zeit)، لا يصبح ماضيا إلاّ بواسطة المستقبل، أي بواسطة السلبية التي يحملها الآن في ذاته، نعني لاتناهيه وتفكّره في ذاته معا.

إنّ إعراض هيدغر عن تفحّص موجب لطرافة الجهد الذي بذله هيغل الشاب لعرض ماهية الزمان بوصفها لحظة تشكيلية في فكرة الطبيعة من حيث هي الروح المطلق في غيريته، هو الذي يجعله يسارع إلى رسم مباينة حادة بين إعلان هيغل أنّ المستقبل هو ماهية الحاضر وبين أطروحته الخاصة القاضية بأنّ "معنى الزمانية هو المستقبل" (1926/1925 : 265).

كيف أنجز هيدغر هذه المباينة؟

يبدو أنّ هذه المباينة [81] متألّفة من الزحزحات التالية: أ- من "الماهية" إلى "المعنى"؛ ب- من "الزمان" إلى "الزمانية"؛ ج- من الحاضر إلى *المستقبل*.

80- ينبّه براور (Brauer 1982: 138،الهامش 10) إلى أنّ الترتيب المنطقي لأبعاد الزمان لدى هيغل هو "الحاضر، المستقبل و الماضي"، وذلك سواء في *كتابات إينا* أو في **الموسوعة**. لذلك " فإنّ الترتيب الذي يشير إليه كوجاف ضمن تأويله: المستقبل، الماضي، الحاضر لا يوجد لدى هيغل. وخطأ هذا التأوّل قائم على الأوّلية المنسوبة للمستقبل، التي تحدث من منظور فلسفة هيدغر،في حين أنّ هيغل انما يفكّر في المستقبل بوصفه السلب المجرد، لا بوصفه هدفا و لا بوصفه أصلا لتيار الزمان".

« Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit, dies ist für Hegel die logische Ordnung der Zeitmomente, sowohl in den Jenaer Schriften (..)wie in der Enzyklopädie. Die Ordnung, die Kojève in seiner Interpretation angibt : Zukunft, Vergangenheit, Gegenwart (..) findet sich nicht bei Hegel. Der Fehler dieser Deutung beruht auf der der Zukunft zugeschriebenen Priorität, die aus der Perspektive der Philosophie Heideggers geschieht, während Hegel die Zukunft als abstrakte Negation, weder als Ziel noch als Ursprung der Zeitströmung denkt. »

81 - يقول هيدغر (1926/1925: 264-265): " إنّ هيغل يقول رأسا :''إنّ المستقبل هو ماهية الحاضر'' (نفسه)،وهو يفهم الماهية ههنا بالمعنى اليوناني، أي بوصفها ما منه يكون (entsteht) كلّ آن بما هو آن، أي من كونه ليس-الآنَ-بعدُ. وإنّي لأشدّد على هذه الأطروحة الهيغلية : أنّ ماهية الحاضر هي المستقبل،قصداً من أجل أنّني أنا نفسي في محاضرة سابقة (سداسي صيف 1924) قد شدّدت - ليس على أنّ : ماهية الحاضر هي المستقبل، بل على : أنّ معنى الزمانية هو المستقبل. بين أنّ معنى الأطروحة التي نهضت مدافعا عنها إنّما هي ممّا يقوله هيغل بعين الضدّ.[..] فإنّه من البيّن أنّ هيغل يأخذ الزمان بوصفه:

إنّ تنبيه هيدغر على أنّ هيغل في إعلانه أنّ المستقبل هو "ماهية" الحاضر، هو يفهم "الماهية" في المعنى اليوناني، بوصفها ما منه يكون موجود ما، إنّما القصد منه هو أنّ هيغل يفهم الزمان ضمن سياق أنطولوجي تقليدي، حيث يؤخذ الوجود بوصفه "كونا" مفهوما هنا في معنى *القيمومة* المحضة. فما هو كائن هو ما هو قائم. لذلك يفترض هيدغر أنّه قد أحدث نقلة نوعية عندما أعلن أنّ "معنى" الزمانية هو المستقبل. فالمعنى هنا عبارة هرمينوطيقية كان هيدغر قد بسط وجه الاستعمال الفينومينولوجي لها ضمن الفقرة 12 من نفس الدرس (1926/1925: 148 وما بعدها)، وحيث بيّن أنّ إقامة "المعنى" أي "الدلالة" (Bedeutung)، ليست مجرّد علاقة *منطقية* تكون القضية موضعها، بل هي "شكل أساسي من وجودنا" ذاته (نفسه: 149). وذلك يعني أنّ هيغل ما يزال ينظر إلى "ماهية" الزمان، من جهة ما هي مشكل **منطقي**، ولم يبصر بأنّ دلالة الزمان لا تنكشف إلاّ ضمن سؤال عن "معنى" الوجود الذي من شأنه.

إنّه من أجل ذلك يفضّل هيدغر مقابلة "الزمان" الهيغلي بمفهوم "الزمانية". هذه الزحزحة *الاصطلاحية*[82] ليست في غير شيء، بل القصد منها هو تحاشي الاستعمال *العادي*

الصيرورة من المستقبل عبر الحاضر إلى الماضي. إنّ الماضي عنده هو "الزمان العائد في ذات نفسه" الواقعي (ص 204). ولكن لأنّ كلّ أمس، وكلّ ماض هو دائما أمسُ-آن، فإنّ الزمان بوجه ما يتراجع باستمرار ضمن الحاضر، ويكون الزمان بسبب ذلك، كما يقول هيغل، "مجرى دائريا" غير متناه (نفسه). ههنا يصبح بيّنا من جديد، أنّ النبرة الأصيلة في واقع الزمان إنّما تكمن في الماضي،وإنّه هنا، وهو ما لا أستطيع أن أبيّنه الآن، من أجل أنّه لأمر عُسْر، إنّما استفحلت فكرة الحاضر في معنى حدّ معيّن، أي أنّ الحاضر بالنسبة إلى هيغل ليس الحاضر فقط، بل حاضر الماضي. وإنّه بهذه الأطروحة ليتحرّك، كأبعد ما يكون بعامة، عن المعنى الأصيل للزمان."

« Hegel sagt sogar direkt :"Die Zuunft ist das Wesen der Gegenwart" (ebd.), und er versteht hier Wesen im griechischen Sinn, nämlich als das, woher jedes Jetzt als Jetzt entsteht, nämlich aus seinem Noch-nicht-jetzt.Ich betonne dise These Hegels: Das Wesen der Gegenwart ist die Zukunft , absichtlich, weil ich selbst in einem früheren Vortrag (S.S. 1924) betont habe, - nicht: Das Wesen der Gegenwart ist die Zukunft, sondern : Der Sinn der Zeitlichkeit ist die Zukunft. Der Sinn der These, die ich vertrete, ist aber diametral dem entgegengesetzt, was Hegel hier sagt. [..] Deutlich ist, Hegel nimmt die Zeit als: aus der Zukunft über die Gegenwart zur Vergangenheit werden. Vergangenheit ist ihm die reale, ‚in sich selbst zurückgekehrte Zeit' (S. 204). Da aber nun jedes Ehemals, jedes Vergangene immer ein Jetzt-ehemals ist, läuft die Zeit gewissermaßen in die Gegenwart ständig zurück, und die Zeit ist deshalb, wie Hegel sagt, ein unendlicher ‚Kreislauf' (ebd.). Hier wird wieder deutlich , daß der eigentliche Akzent der Realität der Zeit in der Vergangenheit liegt, und hier ist, was ich jetzt nicht erörtern kann, weil es viel zu schwierig ist, die Idee der Gegenwart noch in einem ganz bestimmten Sinne übersteigert, d. h. die Gegenwart ist für Hegel nicht nur Gegenwart, sondern Gegenwart des Vergangenen. Er bewegt sich mit dieser These vom eigentlichen Sinn der Zeit so weit weg als es überhaupt nur möglich ist. »

82- بيد أنّ هذا التحفّظ لا ينطبق على معجم هيدغر نفسه، إذ هو قد أعلن أنّه لإنجاز مهمة **الوجود و الزمان** " يحتاج الأمر إلى **تفسير أصلي للزمان بوصفه أفق فهم الوجود انطلاقا من** (*aus*) **الزمانية بوصفها وجود الدازين الفاهم وجوده**" (1926أ: 17) . قا: Keller 1999،ص179:

للفظة "الزمان"، من حيث ما تحيل على موضوعات فلسفة الطبيعة، وامتشاق مصطلح "الزمانية" بوصفه يشير إلى مسألة *أنطولوجية* مستحدثة الغرض فيها هو التكشيف عن معنى الزمان من حيث هو ملتبس بمعنى الوجود ولا يمكن أن يتوضّح إلا بمساءلته.

إنّ تحرير مسألة الزمان من تقليد فلسفة الطبيعة وطرحها طرحا أنطولوجيا بواسطة سؤال هرمينوطيقي عن "دلالة" الزمانية بدلا من بناء منطقي لـ"ماهية" الزمان،هو مكسب *طوبيقي* جدّ طريف.إنّه إعادة ترتيب *مواضع* أبعاد الزمان على نحو يجعلها أفقا وجيها للنهوض بإشكالية الوجود. ورأس الأمر لدى هيدغر هو أنّه أوّل من أزاح سلطة "الحاضر" و نزّل "المستقبل" منزلة الموضع المركزي الذي ينبثق عنه معنى الزمان. فالزمان ليس جوهرا بالمعنى اليوناني يمكننا أن نحدّ ماهيته على نحو منطقي، بل هو نمط أساسي من وجودنا، أي هو يتقوّم بدلالة فينومينولوجية لابدّ من إيضاحها قبل كل طمع في تخريج معنى الزمان.

4.2- هيغل مقلّدا أرسطو ؟ أو شبهة المصطلحات

والآن هل يمكننا موافقة هيدغر على أنّ مقالة هيغل في الزمان ليست سوى مجرّد "شرح نصّي" (Paraphrase) للقول الأرسطي في الزمان كما عرضته الرابعة من **الطبيعيات**؟

يبدو أنّ الطريقة التي عرض بها هيدغر [83] مواضع تقليد هيغل لأرسطو قد تقبل من نفسها أن تصاغ في السؤال التالي: هل أنّ استعمال نفس *المصطلحات* من قِبل فيلسوفين يعني

« [..]the difference between these two terms [time and temporality] in Heidegger is that the former is a general ontological concept, while the later is an existential structure of *Dasein* that Heidegger thinks is the basis of the general ontological notion of time. »

83- يقول هيدغر (1926/1925: 265-266): " إنّ المرء لا يحتاج إلى أن يعرف الفلسفة الأرسطية إلاّ لماما حتى يدرك جليّا، من أوّل قراءة لهذا التفسير الهيغلي، أنّه، في مشروع النسق هذا، في هذا المقطع بعينه، ليس ثمّة شيء آخر غير شرح (Paraphrase) مباشر للمقالة الأرسطية في الزمان. وإنّ ذلك لأمر جوهري. ولا ينبغي أن تسيئوا فهم ذلك في معنى أنّني أردت بذلك أن أحصي عند هيغل تبعية ما،بل على العكس من ذلك، إنّه لأمر مأمول جدا، إذا كانت فلسفتنا ما تزال أكثر تبعية [للفلسفة] اليونانية ممّا هي عليه اليوم، طبعا، ليس في معنى مجرّد نقل، بل في معنى فهم الأمر (sachlichen) على نحو موجب. و ههنا يصبح بيّنا مرة أخرى أنّ أرسطو قد هدى إلى سواء السبيل ليس فقط هيغل بل كثيرين قبله وأحْرِ به بعده. وإنّي أقول ذلك الآنَ فيما يخصّ مقالة الزمان، غير أنّني أفترض أنّ فلسفة الطبيعة في جملتها هي في مقاطعها الجوهرية مجرّد شرح لأرسطو، مدرك على نحو جدلي، وأنّه في هذا الوقت تحديدا إنّما حدث انشغال هيغلي ثاقب بأرسطو؛ وإنّ المرء عن ذلك لفي ضلال، وليس له أيضا فضلا عن ذلك أيّ قِبلة بالنسبة للعلاقة العينية والتاريخية التي لهيغل بأرسطو.- فهو شرح، غير أنّه هو نفسه إنّما يجري بعدُ على الجملة [في مجرى] الجدلية الهيغلية الواثقة بنفسها، بمعنى هو يميت المضمون الأصيل للتأويل الأرسطي وبوجه ما هو يسكّ نتائج صورية وفارغة (auf Eis legt) "

« Man braucht die Aristotelische Philosiphie nur oberflächlich zu kennen, um beim ertsen Lesen dieser Hegelschen Explikation mit Händen zu greifen, dab in diesem Systementwurf, in diesem bestimmten Stück, nichts anderes vorliegt als eine direkte Paraphrase der Aristotelischen Zeitabhandlung. Und das ist etwas Wesentliches. Sie dürfen das nicht in dem Sinne miβverstehen, als wollte ich Hegel nun dadurch eine Abhängikeit vorrechnen, im Gegenteil, es wäre sehr zu wünschen, wenn unsere Philosophie noch abhängiger wäre von der griechischen als es heute ist, freilich nicht im Sinne eines bloβen

اتّباع أحدهما للآخر ضرورة؟ – أجل، إنّ نواة المشكل هنا *لغوية* : إنّ الحجة الوحيدة لدى هيدغر هي أنّ هيغل قد استعمل الجهاز *الاصطلاحي* نفسه الذي ضبطه أرسطو في كتاب **الطبيعيات**. ونحن نوردها مجملة في الجدول[84] التالي :

وجه الشبه	هيغل	أرسطو
ماهية الزمان هي	الآن (das Jetzt)	νυν[85]
الآن	الحدّ (Grenze)	ορος، οριξειν[86]
تأويل الآن بوصفه	نقطة (Punkt)	στιγμη[87]
تخصيص الآن بوصفه	الهذا المطلق (das absolute Dieses)	τοδε τι[88]
نموذج الزمان	المجرى الدائري (Kreislauf)	الجمع بين χρονος و σφαιρα[89]
رهان التأويل	تأسيس جامع (Fundierungszusammenhang) للآن والحد والنقطة و الهذا	ακολουθειν[90] (صَاحَبَ وناسب وتبع و ضايف و نتج عن)

Übernehmens, sondern eines positiv sachlichen Verstehens. Hier wird wieder deutlich, daß Aristoteles nicht nur Hegel sondern vielen vor ihm und erst recht nach ihm auf die Sprünge geholten hat. Ich sage das jetzt nur bezüglich der Zeitabhandlung, vermute aber, daß die ganze Naturphilosophie in den wesentlichen Stücken einfach eine dialektisch gefaßte Paraphrase zu Aristoteles ist, und daß in diese Zeitr eben eine eindringliche Beschäftigung Hegels mit Aristoteles fällt; man ist darüber gänzlich unorientiert und hat auch keine Anhaltspunkte für das konkrete und historische Verhältnis Hegels zu Aristoteles. – Also eine Paraphrase, die aber selbst schon ganz in der sichren Dialektik Hegels läuft, d.h. den eigentlichen Sachgehalt der Aristotelischen Interpretation totschlägt und gewissermaßen formale, leere Resultate auf Eis legt. »

[84]– وهو جدول المقارنة بين هيغل و أرسطو ، من حيث مسألة الزمان، حسب الفقرة 21 من درس شتاء 1926/1925 (1926/1925: 266) و الفقرة 82 من **الوجود والزمان** (1926أ: 432، هامش 1)

[85] – أرسطو، **الطبيعيات**، 218 أ 6–220أ 26؛ 221 أ13–17؛ 222أ 10–20 .

[86] – نفسه، 218 أ 6، 24 ؛ 220أ 19 .

[87] – نفسه، 212 ب 24؛ 215 ب 18؛ 218 أ 15–20؛ 220 أ 10، 20؛ 227 أ 28؛ 231 أ 25، ب 9.

[88] – نفسه، 190 ب، 25

[89] – نفسه، 218 ب، 1–8 .

[90] – قا: ما **بعد الطبيعة**، الألف الكبرى، 1، 981 أ 27 .

إنّ إقرار هيدغر القاضي بأنّ استعمال *عين المصطلحات* أو الألفاظ يؤدّي ضرورة إلى اتّباع *نفس الفهم* للمسائل المطروحة يفترض مسلّمة خطيرة هي الماهاة بين *المصطلح والمفهوم*، وهي خطيرة لأنّها يمكن أن تطبّق على هيدغر نفسه، الذي اشتهر دون غيره بالاشتغال المتكرّر ليس فقط على المتردّم من *مصطلحات* القدماء (مثل لفظة ov اليونانية التي جعلها هيدغر بشارة فلسفية) ، بل حتى على المتردّم من *اللغة العادية* (مثل لفظة Gestell الألمانية التي سيستصلحها هيدغر الثاني).

إنّ احتكام هيدغر إلى براديغم اللغة يبدو جليا هنا: إنّ هيغل يتكلّم لغة أرسطو، ومن ثمة فإنّ مقالته في الزمان لا تعدو أن تكون "حاشية" (eine Paraphrase) على القول الأرسطي في الزمان. لكنّ الحاشية أو الشرح القريب هو طبقة *هرمينوطيقية* ذاع صيتها في الفلسفة الوسيطة،وجعلها الفلاسفة العرب تقنيتهم الخاصة في التفلسف[91]. ولذلك يقرّ هيدغر بأنّ " ذلك أمر جوهري" (das ist etwas Wesentliches) (1926/1925: 264). إنّ ما هو جوهري هنا هو أنّ المحدثين يتحرّكون سلفا داخل "تراث" ما إنْ نتكلّم لغته حتى يملي سلفا فهما معيّنا لما نبحث فيه. ولذلك فنحن مدعوون حسب هيدغر إلى أمرين إمّا أن نتكلّم لغة التراث دون تساؤل عن طبيعة سلطة الفهم أو التأويل التي تمارسها علينا (كما يفعل هيغل)، وإمّا أن نسائل تلك اللغة ونتحرّر منها ضمن "فهم متعلّق بالأمر (sachlichen) على نحو موجب" (نفسه). إنّ هيدغر يقرّ بأنّ مقالة في الزمان هيغل لئن كانت نحوا من "الحاشية" للقول الأرسطي فهي قد انبثقت عن "انشغال ثاقب بأرسطو"(نفسه)، ما نزال تائهين عن دلالته العينية والتاريخية.

وعلى ذلك فإنّ هيدغر لا يتردّد في الحكم ،ضمن الفقرة 21 من درس شتاء 1926/1925(1926/1925: 266)، و الهامش الشهير من الفقرة 82 من **الوجود والزمان**، على أنّ " هيغل إنّما يفوّت (entgeht)[92] بلا ريب في النزعة الرئيسية للتحليل الأرسطي للزمان إلى التكشيف عن

---

[91] – في نحو من الردّ الصامت على أطروحة هيدغر عن " الشرح النصي" (Paraphrase) الهيغلي لقول أرسطو في الزمان، يعلن كوجاف في كتابه **المفهوم،الزمان،الخطاب** ، وبشكل لا يخلو من الصلافة الفلسفية، ليس فقط أنّ ما يكتبه عن هيغل هو "شرح نصّي للأثر الهيغلي"، بل أنّه يريد " أن يبيّن أنّ من المستحيل ماديا أن نقول شيئا آخر أو أكثر ممّا كان هيغل قد قاله بعدُ" ! يقول (Kojève 1956: 31):

« C'est une simple paraphrase de l'œuvre hégélienne en français moderne que je propose au lecteur curieux de savoir ce qu'il en est et où il en est. On ne trouvera donc rien de nouveau.[..] On y trouvera même une tentative [..] de monter qu'il est matériellement impossible de dire quelque chose d'autre et de plus que ce Hegel a déjà dit, bien qu'il soit relativement aisé d'en dire moins [..] La seule question qui se pose à l'occasion de ce livre, est donc celle de savoir si j'y ai re-dit *tout* ce que Hegel avait déjà dit. »

[92] – حقيق علينا أن ننبّه هنا إلى اختلاف مثير وقع ما بين المترجمين الفرنسيين فيزان (Vezin) ومارتينو (Martineau) في نقل دلالة الفعل entsteht ضمن الهامش 1 من صفحة 432؛ وهو اختلاف مثير لأنّه بلغ الفهم بعين الضدّ :فإنّ فيزان (Vezin 1986: 500،هامش ، سطر 40) ينقل الجملة المقصودة خطأ هكذا :

« Hegel ne manque assurément pas, suivant la tendance centrale de l'analyse aristotélicienne du temps, de dévoiler entre νυν, ορος , στιγμη , τοδε τι un ensemble de fondation (ακολουθειν). »

تأسيس جامع (ακολουθειν) ما بين νυν و ορος و στιγμη و τοδε τι " (1926أ: 432)[93] .
ولئن كان يفترض أنّ عنصر الجدة الوحيد في مقالة هيغل في الزمان هو كونها "شرحا مدركا على نحو جدلي" (dialektisch gefaβte Paraphrase)، لمقالة أرسطو، فهو يحكم على الجدلية بأنّها لا تفعل سوى أن "تميت المضمون الأصيل للتأويل الأرسطي" و " تسكّ نتائج صورية وفارغة" (نفسه). إنّ وجه الاعتراض موجّه أساسا ضدّ الجدلية بوصفها أسلوبا غير أصيل لفهم الزمان. وذلك يعني أنّ الجدلية هي مجرّد استعادة للمصطلح الأرسطي دون أيّ "انشغال موضوعاتي موجب" . وذلك يعني حسب هيدغر دون "تأسيس جامع" (Fundierungszusammenhang) لجملة تعيّنات الزمان من حيث هي مقوّمة لظاهرة بعينها[94].

خاتمة

وعلى ذلك فإنّه يبدو، بالنظر إلى نصوص هيغل نفسها ، أنّه من الصعب أن نقبل بدعوى هيدغر القائلة بأنّ مقالة هيغل في الزمان لا تعدو أن تكون سوى "شرح" (paraphrase)[95] حذو النعل بالنعل لمقالة أرسطو: إنّ معنى الزمان لدى هيغل هو نتيجة متراكبة لجملة من الخيوط *اللاهوتية* منبتا و *الحديثة* تاريخيةً و الرومانسية *عبارةً* و *التأملية* تأويلا فلسفيا. إنّ الزمان لدى هيغل هو "زمان تاريخي" (كوري، كوجاف، براور) يحتمل من "تجربة الموت" الهيغلية أقصاها ؛ و "تشكيلي" (plastique) في معنى القدرة على "التمايز مع نفسه" (s'auto-différencier) من خلال "بنية استباق ذاتي" (structure d'anticipation subjective) تسميها مالابو بمصطلح منحوت "le voir venir" بوصفه نمط "العلاقة التي تقيمها الذاتية مع العوض"، العرض بمعناه اليوناني الأصلي συμβεβηκος الدال على معنى "نجم" (découler) و "وقع" (arriver)، بحيث أنّ "علاقة الذاتية مع ما يقع" هو معنى "المستقبل" الذي هو "ضرورة" المفهوم و

في حين أنّ مارتينو (Martineau 1985: 393، هامش، سطر 57) ينقلها ، على حقّ، هكذا :

« À Hegel, bien entendu, échappe la tendance centrale de l'analyse aristotélicienne du temps, qui est de mettre à découvert entre νυν, ορος , στιγμη , τοδε τι une connexion de dérivation (ακολουθειν). »

[93] - يقول هيدغر (1926أ: 432، الهامش) :

« Hegel entgeht freilich die zentrale Tendenz der Aristotelischen Zeitanalyse, zwischen dem νυν, ορος , στιγμη , τοδε τι einen Fundierungszusammenhang (ακολουθειν) aufzudecken. »

[94] -يقول هيدغر (1926/1925: 266): " إنّ الفرق إنّما هو فقط في أنّ هيغل يماهي ويخلط بلا قيد أو شرط بين التعيّنات المذكورة، [أي] الحدّ والنقطة و الهذا المطلق، والحال أنّ العمل الأصيل لأرسطو يكمن تحديدا في الإبانة عن التأسيس الداخلي الجامع ما بين الهذا-هنا (Dieses-da) والنقطة والحدّ والآن؛ وفي اصطلاحه: هو يحاول أن يبيّن كيف هي في ذات نفسها وتبعا لبنيتها يتبع بعضها بعضا، ακολουθειν".

« Der Unterschied ist nur der, daβ Hegel die genannten Bestimmungen, Grenze, Punkt, absolutes Dieses, einfach identifiziert und vermenget, während Aristoteles' eigentliche Arbeit gerade darin liegt, den inneren Fundierungszusammenhang zwischen Dieses-Da, Punkt, Grenze und Jetzt aufzuweisen ; in seiner Terminologie : Er sucht zu zeigen, wie sie in sich selbst ihrer Struktur nach einander folgen, ακολουθειν. »

[95] - را: Bouton 2000: 177-178؛ Malabou 1996: 32؛ Schmidt 1988: 59؛ Brauer 1982: 135-136.

"مفاجأة" الحدث في نفس الوقت(مالابو)[96] ؛ و "تأمّلي" في معنى طريف تماما، خرّجه بوطون، في معنى " أنّ الزمان يُقال على معان عدة" (le temps se dit en plusieurs sens) : فهو في *فلسفة الطبيعة* " آن" (Jetzt) و "حاضر" (Gegenwart) ؛ و هو في **فينومينولوجيا الروح** "المفهوم ذاته الذي يوجد هنا" (der Begriff selbst, der da ist)، وهو في *فلسفة الروح الموضوعي* "زمان تاريخي" (temps historique)، وهو في **الاستطيقا** "زمان فينومينولوجي أكثر"[97].

وانما من جهة ما هو في ماهيته *تاريخي و تشكيلي و تأمّلي* هو يشارك زمانية الدازين في إشكالية الهُو التي يتقوّمان بها، مما جعل الباحثين في الزمان الهيغلي لا يتورّعون عن وسمه سمة "الاكستاطيقي"[98].

96- Malabou 1996: 26-33.

97- Bouton 2000: 14.

98- بل إنّ بعض الشرّاح قد ذهب إلى حدّ الحديث عن "زمان اكستاطيقي " لدى هيغل نفسه . را: Schmidt 1988،ص 59 [التشديد من عندنا] :

« In opposition to Heidegger's claim that Hegel follows Aristotle in understanding time as a natural event abstracted from the living history of Spirit and a being primarily oriented toward the present "now", it is possible to find in Hegel the presense of a human time that is an *ecstatic time oriented primarily toward the future.* »

- وهو توجّه نلمح آثارا عنه لدى مالابو أيضا، را: Malabou 1996،ص 34:

« La substance-sujet se "voit venir" en deux moments d'elle-même, grec et moderne. Ces deux grands moments possèdent chacun une conception de la *relation des extases du temps*, une conception de la *synthèse* ou *auto-détermination* [..]. »

الباب الأول

القسم الثاني

مباينة "التزمّن" الأصيل للدازين

عن "سقوط الروح في الزمان" لدى هيغل

أو الهُوية و الزمانية

" إنّ مفهوم الروح انما يقتضي أن يقع/يسقط تطوّر التاريخ في الزمان"[1]

هيغل ،**العقل في التاريخ**، الفصل III، 3 ،ب

" إنّ التحليلية الكيانوية للدازين التي تقدّمت إنّما تنخرط، على الضدّ من ذلك، في [تحقيق] "عينية" (Konkretion) الكيان (Existenz) ذاته المقذوف به على نحـــو عِيـــاني (faktisch)، وذلك من أجل كشف النقاب عن الزمانية بوصفها تمكينَـه (Ermöglichung) الأصلي. إنّ "الروح" لا يسقط (fällt) في الزمان منذ أوّل أمره و إنمـــا يكـــون (*existiert*) بوصفه تزمّناً (Zeitigung) أصليا للزمانية. فإنّ هذه تُزمِّنُ زمانَ-العالم، الذي في أفقه يمكـــن "للتاريخ" بما هو أُروخ (Geschehen) داخل الزمان، أن " يظّـــاهَر" . إنّ "الـــروح" لا يسقط في الزمان، بل : الكيان العِياني "يسقط" بما هو [كيان] منحطّ (verfallende) من لدن (*aus*) الزمانية الأصلية . بيد أنّ هذا "السقوط" يملك (hat) إمكانه الكيانوي ضمـــن ضرب من تزمّن الزمانية تختصّ به."

هيدغر (1926أ: 435-436)

---

[1] - « Es ist dem Begriffe des Geistes gemäβ, daβ die Entwicklung der Geschichte in die Zeit fällt »

تقديم

تكمن أهمية هيدغر في تجذير طريقة السؤال الحديث عن "الهـو" (das Selbst)، وذلك من خلال انزياح صريح من *براديغم الذات* الذي ما يزال يتحكم في "فينومينولوجيا الوعي" الهوسرلية إلى اضطلاع "كيانوي" بمبحث "إشكالية الهو" (die Problematik des Selbst) بواسطة تغيير في السؤال من صيغة "ما هو؟" الأنا أفكر الديكارتية و التي تفترض الإجابة "إنه جوهر" / " ousia " اليونان، إلى صيغة استشرفها نيتشه بشكل متوار هي صيغة "من" هو؟ ، التي وفرت لهيدغر وجه التأسيس الفلسفي للانتقال القاري من التفكير وفقا للعلاقة ذات/موضوع إلى استشكال ميدان جديد لمعنى "الهو" ، وهو ما أنجزه هيدغر من طريق تملك كيانوي/هرمينوطيقي غير مسبوق لمسألة "الهو" العملي لدى كانط (الفصل 5). وإنه ضمن أفق السؤال "من هو؟" حاول هيدغر في درس 1926/1925 و لكن بخاصة في القسم الأول و بعض فقرات القسم الثاني من **الوجود و الزمان** أن يرسم ملامح تخريج غير مسبوق لمسألة "المعقولية" (Vernünftigkeit، Vernommenheit، Intelligibilität[2]) في الفلسفة الغربية يقوم على تأويل "مفهومية" (Verständlichkeit، intelligibilité) معنى الوجود لا بوصفه "قيمومة" (Vorhandenheit) أي "ousia" اليونان و "جوهر" المحدثين، بل انطلاقا من "الموجود-تحت-اليد" (das Zuhandensein) *اليومي* حيث تسترجع "الأشياء" معناها الأصلي، أي " pragmata" اليونان، حيث تعني " ما على المرء أن يفعله ضمن معاشرة منشغلة (πραξις / براكسيس)" (1926أ: 68). ههنا يتم "نقض" براديغم الذات بواسطة "براغماتية كيانوية" غير مسبوقة (الفصل 6). وإنه ضمن هذا السياق البراغماتي/الكيانوي أتى هيدغر إلى استكشاف بنية "الزمانية" الأصيلة بالخاص بالهو بما هو دازين، ضمن أبعادها "الاكستاطيقية" الثلاثة "المستقبل" و "الكانية" (Gewesenheit) و "اللحظة" (Augenblick) (الفصل 7). بهكذا عدة اصطلاحا و إشكالا حاول هيدغر "مباينة الاقتران الكيانوي-الانطولوجي بين الزمانية و الدازين و زمان العالم عن (gegen) التصور الهيغلي للعلاقة بين الزمان و الروح" (1926أ: 428)، وذلك من خلال الحكم على مسألة "سقوط الروح في الزمان" الهيغلية بأنها لا صلة لها بمسألة التزمن لأصيل للدازين (الفصل 8). على أن هيدغر قد بدا لنا متحيرا من طرافة إشارات هيغل إلى " أن **الزمان** إنما هو **المفهوم** الذي يوجد **هنا**" (هيغل أعمال 3 (1807):584)[3] ، الأمر الذي كاد يدفعه آخر الفقرة 82 إلى الانتقال في تدبير العلاقة مع إشكالية الروح الهيغلية من منطق "المباينة" إلى منطق "المعاودة".

---

[2] – قا: Beierwaltes 1976: 463 و ما بعدها.

[3] – « Die *Zeit* ist der *Begriff* selbst, der *da* ist » –

الفصل الخامس

هيدغر و"إشكالية الهُو" في الفلسفة الحديثة

أو الانتقال من "ما هو" الأنا أفكّر؟

إلى "من هو" الأنا موجود؟ (1926/1919)

" في أوّل انبثاقة للفينومينولوجيا و لدن التسدّد المتعيّن جهة تملّك أصلي جديد لظاهرة التجربة و المعرفة النظريتين (المباحث المنطقية، بمعنى فينومينولوجيا اللوغوس النظري) ، كان الظفر بنظرة غير مشوّهة للمعنى كما للموضوعات المجرّبة في هكذا تجارب نظرية، و بعبارة أخرى لكيفية تصيّرها تجربة، هدفا للبحث. بيد أنّ إمكانيةَ فهم جذري للنزعة الفينومينولوجية إنّما يتوقّف على [..] أن تصبح جملة التجربة في سياق تحققها العياني على الحقيقة مُبصَرا بها ضمن الهُو الكائن كيانه على نحو تاريخي، الهُو الذي هو في نهاية المطاف ما به يتعلّق الأمر بوجه ما في الفلسفة."

هيدغر (**مراجعة** ياسبرس 1921/1919،ذكره: Thomä 1990: 117)

" إنّ الموجود إمّا منْ ein Wer (كيان)، وإمّا ماذا ein Was(القيمومة بالمعنى الأعمّ) "

هيدغر (1926أ: 45)

" ألا تكشف مغالطات (Paralogismen) [العقل المحض الكانطية] ، برغم دلالتها الأساسية،عن غياب الأرضية الانطولوجية لإشكالية الهُو (Problematik des Selbst) من الشيء المفكّر الديكارتي (res cogitans) إلى مفهوم الروح الهيغلي ؟"

هيدغر (1926أ : 320)

تمهيد

نحن نعلم أن سؤال "ما هـــو ؟" هـو اخـتراع إغريقـي[4] ، نجـم عـن طريقـة معينـة في الاضطلاع بمعنى الوجود وذلك بتأويله على أنه "أوسيا" (ουσια) ، خرجها هيدغـر (1926أ: 25) بوصفها لا تعني أكثر من "القيمومة" (Vorhandenheit) متأولة من جهـة الزمـان بوصفـها "شهودا" (Anwesenheit)[5] هو بدوره لا يفهم إلا من جهة أحد أبعـاد الزمـان هـو "الحـــاضر" (Gegenwart) . ولذلك فإن إخراج المسألة من سؤال "ما هـــو ؟" الإغريقـي وطرحـها في صيغـة سؤال "من هو ؟" الحديث، كما يفعل هيدغـر في الفقـرة 25 مـن **الوجـود و الزمـان** (1926أ: 114–117) هو استجابة دقيقة لمطلب الفلسفة *الحديثة* في دلالتها السـائدة بمـا هـي ميتافيزيقـا "الذات" (sujet) : إن سؤال "من هو ؟" يخرج من البحث عن "ماهية"(ουσια) الموجـود أي عن القيمومة ، وذلك للبدء في مساءلة الوجود من زاوية "الهو" (das Selbst) .

بيد أن نكتة الإشكال في قراءة هيدغر للفلسفة الحديثة هو أنه يتأول مفـهوم "الـذات" ،الذي وجه المباحث الفلسفية من ديكارت إلى كانط ، بوصفـه صيغـة جديـدة لمعنـى القيمومـة الإغريقـي ، إذ لا فـرق ،لـدى هيدغـــر الأول[6]،بـين υποκειμενον الإغريقـي وsubjectum الحديث (1926أ: 319)[7]. ولذلك فإن قارئ الجزء المنشور سنة 1927 من كتاب **الوجود والزمان** يكتشف للتو أن أخطر قرار هرمينوطيقي يشده هو سـعي هيدغـر إلى ارتسـام معنـى للـ"دازيـن" يخرجه في آن واحد ليس فقط من مقام "الأوسيا" و القيمومة الإغريقي بـل وأيضـا وبنفـس القـدر يعتقه من براديغم الذات الحديثة، وذلك ابتغاء أن يلـج بـه إلى أفـق "الهـــو" (Selbst) الأصيـل المغفول عنه (1926أ: 316 وما بعدها) .

ولكن كيف نفسر وصف هيدغر (1926أ: 320) مبحـث *الـذات* (Subjekt) مـن الشـيء المفكر الديكارتي إلى الروح الهيغلي بأنه صيغة عن "إشكالية الهـــو" (die Problematik des Selbst) في نطاق الفلسفة الحديثة ، حتى وإن كانت مفتقدة لأسسها الأنطولوجية ؟[8]

– نحن نتأول هذا القرار الهرمينوطيقي بأنه لا يعدو أن يكون "توجيها انطولوجيـــا"[9] لتجربة *فينومينولوجية* ، يبدو أن أغسطينوس هو من ألقى بذورها في كتاب **الاعترافـات**[10] . ثـم

---

[4] – عن سؤال "ما هو ؟" الإغريقي يرجع بخاصة إلى : أرسطو ، **مابعد الطبيعة** .مقالـــة الألـــف الكبرى 987 أ 20 و مقالة الهاء (E) 1026 أ 4 .

[5] – هو تخريج انقلب إلى إحدى الأطروحات الهادية القليلة لدى هيدغر من البداية إلى النهاية، را: Grondin 1988: 389.

[6] – وهو موقف سيبقى ساري المفعول لدى هيدغر الثاني (1935/1936:ت.ف.ص 113،115). را: Haar 1975: 478.

[7] – Gadamer 1989،ص22:

« Subject is the same as substance. Subject and substance are both of them confirmations of the Aristotelian *Hypokeimenon*, which means "foundation". »

[8] – قا: Marion 1986: 181 ؛ 1989: 141.

[9] – Macann 1992،ص 102:

« Heidegger shifts the frame of reference of phenomenological philosophy in an ontological direction. »

تـداول المحدثـون علـى إثارتـها ومعالجتـــها منـذ **التـأمّلات الميتافيزيقيـــة** لديكـارت[11] إلى **فينومينولوجيا الروح** لدى هيغل[12] مرورا بكتابات كانط، وبخاصة العملية منها، مثل **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**[13] **و نقد العقل العملي** ،- نعني محاولة إفلات متوعّرة من سؤال "ما هو ؟" الإغريقيّ والولوج إلى أفق سؤال "من هو ؟" الحديث الذي أصبح نـهجا جذريـا في التفكـير مـع نيتشه (1939/1938 : 52)[14].

---

[10] – يقول أغسطينوس في الفصل 4 من الكتاب الأول من **الاعترافات**[(التشديد من عندنا] :

« *Qu'êtes-vous* donc, mon Dieu ! *Qu'êtes-vous*, je le demande, sinon le Seigneur Dieu ? "*Qui est* le Seigneur excepté le Seigneur ? Ou *qui est* Dieu, excepté notre Dieu ? »

[11] – علينا أن نعلم أنّ ديكارت لم يستعمل مصطلح "الذات" (sujet) بالمعنى التقني الذي شـاع لدى المحدثين ونقده المعاصرون منذ هيغل: فإنّ ديكارت قد استعمل أوّل الأمر عبارة "الشيء المفكّـر" (res cogitans) التي لا تخرج عن أنطولوجيا الجوهر اليونانية-العربية في شيء ، ولذلك فإنّ إشكاليته لم تصبـح طريفة إلاّ عندما أخذ يتراح من "الشيء" المفكّر إلى "الأنا" (ego) أفكّر. إنّ معنى وجود الموجـود بوصفـه "هُو هو" (ipse ، αυτος) لم يتغيّر من أرسطو إلى كانط ، فبرغم الزحزحة التي أحدثها ديكـارت مـن أنطولوجية الشيء إلى أنطولوجية الأنا ، هو ما يزال يفهم "الأنا"(ego) بوصفه "هـو نفسـه" (ipse) كما تقول حروف الفقرة 9 من التأمّل الثاني. راجع:

- René Descartes, *Méditations métaphysiques*. Edition bilingue. Texte , traduction, objections et réponses présentés par Florence Khodoss (Paris : PUF,Coll. SUP, 1974) . Méd. II, §§ 7-9, pp. 40-45 .

[12] – إنه مع هيغل فقط انما أصبحت لفظة das Selbst عبارة اصطلاحية مستقرة حيث يتحـدث هيغل ضمن **فينومينولوجيا الروح** عن "الهو المغترب" (das entfremdete Selbst) و "الهو الزائـل" (das vergängliche Selbst) و" هو نفسه بما هو آخر" (sich als ein Anderes) و "الهو الذي صار شيئا" (das zum Dinge gewordene Selbst) و " الهو المحض للفرد" (das reine Selbst des Individuums) و" هو الشخص" (das Selbst der Person) و" هو الشعب" (das Selbst des Volkes). راجع :

- G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* . **Werke in 20 Bänden** . Band 3 (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1970) S. 361, 385, 395, 465, 515 . *Phénoménologie de l'Esprit*. Présentation, traduction et notes par Gwendeline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière (Paris : Gallimard, 1993) pp. 441, 466, 467, 477, 550, 606 .

[13] – نعني خاصة مفهوم "الشخص" (la personne) . ففي المقالة الأولى من **تأسيس ميتافيزيقـا الأخلاق** يراهن كانط على " القيمة **الباطنية** للشخص (la valeur *interne* de la personne)" وليس علـى "الأنا المحض" لكتاب **نقد العقل المحض** (كانط،ط.أك. IV،394)؛ كذلك تمييزه الطريف بين "الأشـخاص" و "الأشياء" في المقالة الثانية ، وهو طريف لأنه صيغة بدائية من التمييز الهيدغري بين الموجود بما هو "مـن؟" أي "كيان" (Existenz) و الموجود بما هو "ماذا" أي "قيمومـة" (Vorhandenheit) (1926أ: 45) ؛ يقول كانط (كانط، ط.أك. IV، 428):

« Les êtres dont l'existence dépend, à vrai dire, non pas de notre volonté, mais de la nature, n'ont cependant, quand ce sont des êtres dépourvus de raison, qu'une valeur relative, celle de *moyens*, et voilà pourquoi on les nomme des *choses* ; au contraire, les êtres raisonnables sont appelés des *personnes* , parce que leur nature les désigne déjà comme des fins en soi, autrement dit comme quelque chose qui ne peut pas être employé simplement comme moyen [..] »

[14] –قا: يقول هيدغر (1939/1938: 52): "*اكتمال الميتافيزيقا الحديثة*.

"نفسانيات" نيتشه بوصفها البسط المطلق و الكامل لـ"تأملات في الفلسفة الأولى"."

« Nietzsches « Psychologie » als die absolute und vollständige Entfaltung der Meditationes de prima philosophia. »

أجل إنّ ديكارت لم يقف على الاستشكال *الزماني* لمعنى الذات وذلك بسبب تعويله على معنى "الأوسيا" /الحضور التقليدي[15] ؛ لكنّ ديكارت هو أوّل من أسّس لنقل البحث من سؤال "ما هو ؟" إلى سؤال "من هو ؟" ، وإن كان نقلا ليس فقط لم يشتغل عليه هو نفسه بما هو كذلك، بل ظلّ بالنسبة له لا يُعبَّر عنه إلاّ في مصطلح أنطولوجية الجوهر التقليدية . وعلى ذلك فإنّ طرافة هذا النقل تكمن في أنّه يساعدنا على بناء فهم دقيق لمعنى الحداثة وذلك بالكشف عمّا تنطوي عليه من استشكال خطير لمعنى وجودنا في الزمان، ومن ثمة لمعنى تقوّم هُوية الهُو الأصيل بزمانيته . إنّ الزمان هو **نمط وجود** مخصوص للذات،كان ديكارت قد مرّ به سريعا دون أن يستشكل كلّ الصعوبة التي ينطوي عليها. وهو أمر لئن كان هيدغر يفترض أنّه تغيّر مع تخطيطية كانط، فإنّه قد بدا لنا أنّ **نقد العقل العملي**، وليس **نقد العقل المحض**، هو الموضع الذي أفلحت فيه الفلسفة في بلورة سياق إشكالي جديد ،يكفّ ضمنه مفهوم "الذات" (Subjekt) عن التقوّم وفقا للسؤال الإبستيمولوجي عن ماهية العقل الإنساني بعامة، ويشرع في انبساط أنطولوجي طريف – وهو طريف لأنّه يتّخذ من " الغرض العملي المحض" مقصده الأسنى– ما فتئ ينضج و يتجذّر تحت راية مفهوم "الهُو" (Selbst) الفينومينولوجي، من جهة ما هو أمارة على "ذات غير–ذاتية" (a non-subjectivistic suject) حسب عبارة رشيقة لباحث انغلوسكسوني[16]. و ذلك أنّ "نقد الأنا الجَوهَر، الأنا النحوي، لا يبطل مسألة الأنا، بل يغيّر موضعها"[17].

وهو نضج إشكالي لم يكن ليبلغ هالته العليا في تحليلية الدازين ضمن الجزء المنشور من كتاب **الوجود و الزمان**، إلاّ بفضل حدثين نظريين خطيرين ذهبا في احتمال سؤال الحداثة الكانطي إلى أقصاه[18] ، هما من جهة كتابات هيغل التاريخية وبخاصة **فينومينولوجيا**

-قد يمكن اعتبار الأبحاث التي كتبها نيتشه ما بين 1872–1873 و1875 والتي أخذ في الاشتغال عليها تحت عنوان **كتاب الفيلسوف** (Das Philosophenbuch) بمثابة أمارة نموذجية عن طبيعة الاستحداث الذي أدخله في تناول معنى التفلسف من جهة السؤال "من هو الفيلسوف؟" . انظر :

- F. Nietzche , *Le Livre du philosophe . Etudes théorétiques* . §§ 16, 24 , 27, 37, 38, 44, 53, 58, 59 .

[15] – Marion 1986: 180–202،حيث يقدم فحصا خاصا و مناقشة داخلية لمعنى " الزمانية القيمومية للـ ego" كما خرّجا هيدغر بوصفها "زمانية الحضور". رب مناقشة تمتدي بثلاثة أسئلة: 1– هل حقا أن الـ ego يوجد على نمط القيمومة ؟ (ص 185–186) ؛ 2–هل يمكن أن نعيّن نمط وجود الموجود بعامة من زاوية الزمان مأخوذا في معنى زمانية القيمومة؟ (ص186)؛3– هل يمكن "تأييد زمانية وجود الموجود الديكارتية انطلاقا من أبعاد الزمان غير القابلة للرد إلى الحاضر"؟ (ص نفسه). وماريون يجيب هكذا: عن السؤال الأول – وهو الوحيد الذي يهمنا هنا – بالإيجاب : الأنا يوجد طالما هو يفكّر (cogite)، ولكن مع التدقيق التالي: إنّ الأنا لا "يقوم" (subsiste) في الزمان بل "يدوم" (dure) ، إنّ وجوده ليس مجرد "الحضور في الحاضر" بل "الحضور عند نفسه" (la présence à soi) (ص197).

[16] – Caputo 1978،ص 335:

« Dasein is a self not because it is self-consciousness (*Selbstbewußtsein*) but because it must be itself (*Selbstsein*), because it must decide to be its own or not its own self (*Eigentlichkeit, Uneigentlichkeit*). »

[17] – Haar 1975: 458.

[18] – لذلك فإنّ مساهمة هيدغر قد تكمن في إعادة تركيب "الحداثة" في الفلسفة ، وذلك بمنحها "بدءً آخر" ينقل أفق السؤال من "تاريخ المشاكل" إلى تاريخ الحداثة نفسها. را: Martineau 1982: 150 و ما بعدها.

الروح،بوصفها أقصى ما يستطيع نموذج الذات – بعد الإصلاح الإشكالي الذي أجراه عليه كـانط ضمـن **نقـد العقـل العملـي** – أن يفعلـه علـى طريـق بلـورة إشـكالية الهـو،وهـو مـا يعـني أنّ **فينومينولوجيا الروح** لا تعدو أن تكون سوى استئناف جذري لإشكالية الهُو العملي الكـانطي، وإنْ كان ذلك بأدوات فلسفة في **الزمان** لم يكن التأويل المتعالي للهُو يسمح بتداولها؛ ومن جهـة انبثاقة التفكير النيتشوي[19] كما يعبّر عن نفسه بخاصة في أسلوب **حدّث زرادشت قال** ، فنيتشه هو الذي يُعدّ بحقّ أوّل من اتّخذ سؤال "من هو؟" مقاما صريحا واسـتراتيجيا للبحـث في معنـى الإنساني بعامة متحرّرا تماما من نموذج الذات .

فقد يبدو أنّ هيدغر الأول لم يفعل في سره غير تجذير إشكالية الهُو الحديثة من طريـق *هرمينوطيقا المعنى* التي افترعها كصيغة من المنعرج اللغوي المعاصر في مصطلـح "الفينومينولوجيـا المتعالية" التي فرضها هوسرل. وهي مهمة تنطوي بعدُ على "تحويل للتعالوية" (métamorphose du transcendantalisme) كمـا بسـطتها "فينومينولوجيـا الوعـي" الهوسـرلية: إنّ الرهـان هـو التحوّل من "الذاتية" إلى "الدازين"، من نظريـة المعرفـة إلى الانطولوجيـا الكيانويـة، ولكـن مـع الاحتفاظ بعين المقصد المتعالي، نعني البحث عن "الأصل" أو "القبلي" الذي يحدد سلفا "وجهة" الأساس الانطولوجي الذي من شأن الهُو الأصيل المبحوث عنه[20]. – ربّ رهان ينبّه باحث قديـر مثل توغندهات (Tugendhat) إلى أنّه لم يبلـغ إلى كسـبه أحـد مـن المتفلسـفة المحدثين قبـل هيدغر، من حيث أنّه ليس فقط قد نجح في تخريج مسألة "العلاقة مع النفس" (le rapport à soi) بل كون ذلك ما يزال أمرا لم يُفهم إلى حدّ الآن[21].

أمّا مطالب هذا الفصل فيمكن توزيعها إلى خطوتين:

2) هيدغر الأول و المنعطف نحو مسألة ''الهُو'' ؛

2) "نقض" (Destruktion) الصيغة الحديثة لإشكالية الهُو (ديكـــارت و كـــانط نموذجا).

*****

---

19 – Haar 1992،ص 290:

« As early as *Being and Time*, Heidegger seeks to overcome the metaphysical definitions of man as *subjectum*, *ego* , reasonable animal, and thinks that Nietzsche's critique of the "fictions" of substance and subject, and in particular his attacks on the overestimation of consciousness, conscience and interiority have led the way towards a *decentring of man.* »

20 – را: Schürmann 1982: 76–77، 82 و ما بعدها؛ قـا: Derrida 1998: 25؛ Gadamer 1973: 178.

21 – Tugendhat 1979: 135.

§ 1- هيدغر الأول و المنعطف نحو مسألة "الهُو" (1921/1919)

يتّفق الشرّاح على الدور الحاسم الذي أدّاه كلّ من دلتاي (Dithey) [22] و هوسرل (Husserl)[23] و بوجه ما كيركغارد (Kierkegaard)[24] في مدّ هيدغر الشاب بالخيوط الإشكالية اللازمة للخروج من ربقة التقليد الكانطي الجديد الذي كان قد اكتشف من خلاله الطريق إلى "المشاكل الفلسفية بما هي كذلك" (1915ب: 91)[25]. إنّ " تهيئة ما مع دلتاي و هوسرل" (Vorbereitung mit Dilthey und Husserl) – في ضوء استعمالات خفية لكتابات كيركغارد و لوثر (1923: 5)، ولكن أيضا فيشته و هيغل (1915ب: 92) و ياسبرس[26] – هي التي مكّنته من تحقيق خطوة جديدة نحو أفق إشكاليته اللاحقة[27] . هذه التهيئة لم تحصل بشكل منفصل بل على نحو مستحدث بحيث أنّ هيدغر الشاب قد حاول ، كما يقول غادمير " تغيير الأساس النسقي و المتعالي لفلسفة أستاذه هوسرل، انطلاقا من عمل التفكّر التاريخي الذي أتمّه دلتاي؛ و ذلك على نحو بحيث يُستنبَط ضرب من التأليف بين مشكل التاريخية كما يطرحه دلتاي و مشكل المعرفة الخاص بالتوجّه المتعالي في أساسه لدى هوسرل"[28] .

و إذا علمنا أنّ مقالة هوسرل الشهيرة " الفلسفة بوصفها علما صارما" (1911) – وهي ما هي لدى هيدغر الشاب (1962ب: xv) – قد نقدت دلتاي بشكل مفتوح و حاد[29] ، صار

22- Pöggeler 1963: 37-47 . نلاحظ أنّ بوغلار – وهو أوّل من أبرز دور دلتاي – يسترع إلى تحرير هيدغر من "الدَيْن" الهوسرلي، بحيث لئن كان على بيّنة من "إعجاب" هيدغر الشاب بالطريق التي قطعها هوسرل من المباحث المنطقية (1901/1900) إلى أفكار (1913) و استعداده إلى قطع نفس الطريق من الفلسفة المتعالية الكانطية الجديدة إلى الفينومينولوجيا المتعالية فهو ينبّه إلى أنّ هيدغر قد فضّل منذ 1919 الاعتماد على المباحث المنطقية للتمرّن على النظر الفينومينولوجي و "التراجع" عن المنعرج الهوسرلي في أفكار نحو إشكالية الأنا المتعالي بوصفه أساسا للفلسفة. هنا يبرز الدور الحاسم لدلتاي : بدلا عن "الأنا المحض" علينا الانطلاق من " الحياة العيانية" . و ذلك هو ما أخذ به هيدغر (Pöggeler 1963: 93-95).

23- Thomä 1990: 78 و ما بعدها .

24- في حين أنّ العلاقة مع هوسرل قد حظيت دوما باهتمام حاد من قِبل الدارسين الفينومينولوجيين ، و في حين أن دور دلتاي قد أصبح منذ أواسط الثمانينات أكثر توثيقا، ينبّه الشرّاح إلى أنّ البحوث عن الدور الذي لعبه كيركغارد في توفير منطلق جديد بعد 1916 ما تزال محدودة . يقول تومي سنة 1990: " إنّ تأثيرا ما لفكر ''الكيان'' لدى كيركغارد في هذه السنوات الأولى ما يزال إلى حدّ الآن على قدر من الضحالة من حيث التوثيق بحيث أنّ الفرضيات إنّما هي بالتأكيد إشكالية " (Thomä 1990: 78،هامش 94).

« Ein Einfluß von Kierkegaards "Existenz"-Denken in jenen frühen Jahren ist bislang noch so mager dukumentiert, daß schon Hypothesen problematisch sind. »

25- يقول هيدغر (1915ب: 92) ضمن الترجمة الذاتية التي أعدّها لنيل التأهيل سنة 1915 ، واصفا ارتياده لندوات ريكارت بعد انقطاعه عن دراسة اللاهوت [التشديد من عندنا]:

« Dans cette nouvelle faculté, j'appris tout d'abord à connaître les problèmes philosophiques en tant que problèmes et acquis des notions sur l'essence de la logique, la discipline philosophique qui m'a le plus intéressé jusqu'à ce jour. »

26- راجع: Kisiel 1993: 137-148 .

27- Thomä 1990: 78 و ما بعدها .

28- Gadamer 1983: 117 .

29- Gadamer 1983: 117 .

علينا أن نسأل : ما هو الخيط السري الذي يربط بين دلتاي و هوسرل بحيث مكن هيدغر الشاب من اختراع طريقه الخاص في الفلسفة ؟

1.1- المنعطف الهرمينوطيقي نحو "مسألة المعيش" (Frageerlebnis) (درس طوارئ الحرب 1919) :

يذهب غادمير[30] إلى أن الخيط السري الذي يربط بين دلتاي و هوسرل لدى هيدغر الشاب هو مفهوم "المعيش" (das Erlebnis)[31]. وهو أمر يمكن التحقق منه في دروس هيدغر الأولى ، بوصفه طريقة قوية لرسم "مسافة عن الكانطية الجديدة لدى ريكارت"[32].

إن مطلب "المنعطف نحو الحياة" (die Wendung zum "Leben") – بعبارة تومى[33] – الذي أشارت إليه خاتمة 1916 قد صار في الدروس الأولى لهيدغر الشاب مهمة مطلوبة لذاتها

30– را :

- Gadamer, Hans-Georg , *Wahrheit und Methode* (Tübingen : Mohr, 1960) S. 56 ff.

ذكره Thomä 1990: 80.

31– ضمن الرصد التاريخي لتكون مصطلح " das Erlebnis" في اللغة الألمانية ، الذي أعده ك. كرامر (Cramer 1972 : 702–711)، و نشر في المجلد الثاني من المعجم التاريخي للفلسفة (Historisches Wörterbuch der Philosophie) و صار مرجعا عالميا حول المسألة، ، ينبه المؤلف إلى أن " "Erlebnis" و "Erleben" لم يكتسبا معا وضع المصطلحات الفلسفية إلا في أواسط القرن 19 و ارتقيا تبعا لذلك إلى رتبة المفهومات الأساسية لنظرية المعرفة" (ص 702)؛ لكنه يبين أنه يمكننا رصد " لحظة هرمينوطيقية–تأملية" (hermeneutisch-spekulative Moment) لمفهوم المعيش من خلال استعمالات عصر غوته و المثالية الألمانية بعامة لمفهوم "الحياة" (ص 703–704) . وعلى ذلك هو يشير إلى أن ثمة في نفس الوقت ما يشبه " ما قبل التاريخ الرومانسي– البانثيوسي " لمفهوم "المعيش" عند الكتاب الذين خاضوا خصومة جذرية (انطلاقا من "تجربة" أو " حياة" استطيقية أو دينية) ضد عقلانية التنوير و النقدية الكانطية و " ضد التفسير المطلق لدلالة مضمون الحياة بواسطة البناء الجدلي لقوامها المفهومي" (ص 704). مثلا : " أن شلايماخر يعارض البناء الهيغلي للدين المتجلي بـ"التقوى" بوصفها ماهية التجربة الدينية، التي " متى اعتبرت لذاتها بشكل محض، لا هي معرفة و لا هي فعل، بل تعين للشعور أو للوعي غير المتوسط بـ للذات" (ص 704)، و " أن ف. شليغل الأخير قد طور "فلسفة في الحياة" بوصفها علما باطنيا بالتجربة، هو على الضد من التفضيل الأحادي لملكة التجريد الجدلي إنما يرفع " الحياة الروحية الباطنية ، و بالتحديد في ملائها التام" إلى موضوع وحيد لطريقة التفكير الفلسفي" (ص 704) . و بمتابعة سياق ظهور مصطلح " المعيش" لدى كتاب القرن التاسع عشر (مثلا لزتز المنطقي) يخلص المؤلف إلى أن مصطلح " Erlebnis هو مفهوم بعد–هيغلي على نحو نموذجي (ein typisch nachhegelscher Begriff) " (ص 706). – أما أول من أنجز نظرية في المعيش فهو بلا ريب دلتاي، وذلك في نطاق سعيه إلى إرساء أساس معرفي لمزعم الحقيقة في العلوم الإنسانية (ص 706). هذا الأساس وجده دلتاي في ظاهرة "التاريخية" (Historizität) بوصفها "القاعدة النفسانية–الهرمينوطيقية لبناء العالم التاريخي في العلوم الإنسانية" (ص 707). و من اللافت للنظر أن كرامر يرصد ظهور مسألة "المعيش" في فينومينولوجيا هوسرل في نفس الفترة، حيث اكتسب المعيش "وظيفة كلية مشابهة " من خلال مفهوم " المعيش القصدي" (der Begriff des intentionalen Erlebnis) (ص 707–708).

32– Thomä 1990: 80 .

33– Thomä 1990: 101، 103 .

(1916/1915: 405–411). ففي القسم الثاني من درس طوارئ الحرب[34] سنة 1919، و الذي يحمل عنوانا لافتا للنظر هو " الفينومينولوجيا بوصفها علما-أصليا سابقا-على-النظري"[35]، جعل هيدغر مطلبه الأول هو "تحليل بنية المعيش" (Analyse der Erlebnisstruktur)، و ذلك من خلال سؤال (هل ثمّة شيء؟ gibt es etwas ?) يعتبره علامة على أنّ " إشكاليته (كلّها قد بلغت موضعا حاسما" ، و " أنّنا نصطدم بمفترق طرق منهجي، حاسم حول حياة الفلسفة أو موتها"، من أجل أنّه يخيّرنا بين أن ننزلق في " الوقائعية المطلقة" (absoluten Sachlichkeit) و إمّا "القفز إلى عالم آخر، أو بتعبير أدق : على وجه العموم و قبل كل شيء إلى العالم" (1919أ: 63).

إنّ هيدغر لئن أخذ عن دلتاي ضرورة الانطلاق من "المعيش"، فهو قد حاول منذ البداية أن "يفهم ماهية" (1919أ: 66) المعيش على نحو لم يبصر به دلتاي. فهو قد انطلق من أنّ التفلسف هو "تسآل" (ein Fragen) و من ثم أنّ المتفلسف يعيش السؤال قبل أن يكون مشكلا نظريا. " إنّ السؤال معيش" (die Frage ist erlebt) و لذلك فإنّ المسألة الفلسفية هي أولا " مسألة المعيش" (Frageerlebnis) (1919أ: 65). بيد أنّ الخطر هنا هو أن نخلط بين "المعيش" و بين "النفسي" (das Psychische)، ولذلك فجهد هيدغر قد انصرف مبكّرا للتمييز بين "الذات النفسية" (1919أ: 64) و "مسألة المعيش" بوصفها الموضوع الأصلي للسؤال الفلسفي[36]. هنا يجد هيدغر خيطا هاديا هو معنى "السؤال" بوصفه نمطا مخصوصا و عينيا من "السلوك" هو "السلوك السائل" (das fragende Verhalten) (1919أ: 66). و من اللافت للنظر أنّ هيدغر قد اعتمد على المعنى اليوناني للدهشة الفلسفية (θαυμαζειν) لتخريج الدلالة الأصيلة للمعيش : فضمن الدهشة أو المعيش هناك "شيء ما" (Etwas) يُسأل عنه على المتفلسف أن يبصر به(1919أ: 67) . إنّ ذلك هو ما ينبغي أن نبحث عنه ضمن المعيش. لكنّ هيدغر ينبّه إلى أنّنا نتوفّر بعدُ على معطى أو واقعة : أنّ هناك " أنا أسلك إزاء نفسي" (ich verhalte mich) (1919أ: 66،68) يدعوني إلى أن أفهمه بوصفه يشير إلى نمط من المعيش . إنّ "أنا أسلك إزاء نفسي" لا يعني شيئا آخر سوى " العيش من شيء ما" (ein Er-leben von etwas)، " الحياة على شيء ما" (Leben auf etwas zu).؛ إنّ مكمن الخطورة هنا هو أن لا نرى في المعيش سوى مظهر الأنا المعزول الذي يعيش: إنّ المشكل هو أنّ المعيش يختصّ دوما

34– إنّ عنوان درس طوارئ الحرب سنة 1919 يحمل هو نفسه إشارة مزدوجة إلى هوسرل و دلتاي معا : " فكرة الفلسفة و مشكل رؤى العالم" ، وهو يترجم عن نفسه ضمن الدرس بالعلاقة بين "الفينومينولوجيا" و مشكل "المعيش" ؛ هذه الإشارة المزدوجة التي افتتح بها هيدغر دروس 1919 ستبقى حاضرة إلى كتاب الوجود و الزمان الذي يحمل كما ينبّه على ذلك غادمير في نفس الوقت و بشكل مثير " إهداء إلى هوسرل و تكريما لدلتاي" (Gadamer 1983: 117). – عن عرض مفصّل لمواد درس طوارئ الحرب 1919 راجع: Kisiel 1993: 38–59

35– العنوان هو :

« Phänomenologie als vortheoretische Urwissenschaft »

36– حسب ديتر تومى علينا أن نبصر هنا (1919أ: 63 و ما بعدها) أنّ هيدغر الشاب يستعمل مفهوم المعيش " على نحو خصومي ضد ريكارت" و الكانطية الجديدة(Thomä 1990: 81) .

بوجود " أنا" مـا، لكـنّ هـذا الأنـا ليـس الأنـا المعـزول لهـذا أو ذاك، مثلمـا أنّ المعيـش ليـس "موضوعا" (ein Objekt) يلصق بالأنا كشيء من أشيائه[37].

إنّ المعيش يتمّ بعدُ دوما ضمن "عالم محيط" (Umwelt)، وإنّ " ما هو مـــن العـــالم المحيط" (das Umweltliche) ليس جملة من الأشياء المنفصلة، بل هو يعني أنّني أعيـش ضمـن عالم معيّن، " أنّ كلّ شيء عالمي (welthaft)، " أنّه يتعـــولم "(es weltet) " (1919أ: 72–73) حسب عبارة سحرت جيل غادمير الشاب .

غير أنّ الأنا أعيش هو يعيش دوما ضمن الموضوعات المعزولة، حيث ينقلب "العيـش–من" (ein Er-leben) إلى "عيش–بلا" (ein Ent-leben)؛ هنا لا يكون المعيش سوى " حادث" (ein Vor-gang)، أو عارض يعرض أمام "أناي العـــارف" (vor meinem erkennenden Ich)، وليس له من منزلة سوى منزلة "الموجود المعروف" (das Erkanntsein) الـذي يصنعـه "السلوك النظري" و يطرحه أمام "الأنا النظري": " و ضمن السلوك النظري أنا مولّ وجهي قبلـــة شيء ما، لكن أنا لا أعيش (بوصفي أنا تاريخيا) على هذا العالمي أو ذاك" (1919أ: 74).

لذلك كما أنّ الأنا الذي يعيش ليس الأنا المعزول بل "الأنا–الهُـــو" (das Ich-Selbst) (1919أ: 70)،فإنّ المعيش ليس هذا "حادثا" (ein Vorgang) الموضوعي بل هو "حدث" (ein Ereignis) يخصني[38].

37– يقول هيدغر (1919أ: 69): " إنّ السؤال هو ما إذا كان يوجد ههنا موضوع بعامة. فـــإنّ العيش–من (das Er-leben) ليس شيئا، قد يكون كيانيه أو يبدأ أو ينقطع بشكل حـــاد. إنّ "السـلوك إزاء" ليس مقطعا من شيء، إليه قد نُسَب "شيء ما" غيره. إنّ العيش و المعيش بما هما كذلـك ليسـا مُقطّعين معا كما الموضوعات الموجودة."

« Es ist die Frage, ob überhaupt ein Objekt da ist. Das Er-leben ist keine Sache, die brutal existiert, anfängt und aufhört wie ein Vor-gang. Das "Verhalten zu" ist kein Sachstück, dem ein anderes, das "Etwas", angehängt wurde. Das Erleben und das Erlebte als solches sind nicht wie seiende Gegenstände zusammengestückt. »

38– يقول هيدغر (1919أ: 75): " على منصّة المدرس [؟] أنا أوجد هناك بالأنا الذي لي بتمامه، إنّ [صوته] يرنّ ، كما قلنا، إنّه معيش خاص بي، ومن ثم أنا أراه أيضا؛ بيد أنّه ليس حادثا، بل هو **حـدث** . (لا–حادث، بقية من الحدث في مسألة المعيش). إنّ العيش–من لا يمرّ أمامي، كشيء مـــا، أنـــا أضعـــه كموضوع ما، بل أنا نفسي أختصّ بالحدث نفسي (ich selbst er-eigne es mir) ، والحدث يختصّ نفسه (es er-eignet sich) طبقا لماهيته. و إذا فهمته فوق ذلك بالتحديق إليه، فإنّني لا أفهمه بوصفـــه حادثـــا–سابقا (Vor-gang)، بوصفه شيئا، موضوعا، بل بوصفه [أمرا] جديدا–من–نوعه، حدثا [..] إنّ الحـــدث الخاص (Er-eignis) لا يعني أيضا كما لو أنّني أريد أن أتملّك (an-eignen) لنفسي المعيـــش (Er-lebnis) من خارج أو من أي جهة: "الخارج" و "الداخل" ليس لهما هنا معنى كثير مثل "فيزيائي" و "نفسي" . إنّ المعيشات هي أحداث خاصة (Er-eignisse) ، من حيث هي تحيى انطلاقا من الخلص (aus dem Eigenen) و هي لا تحيى الحياة إلاّ هكذا. (طابع الحدث [هو] بذلك غير معيّن بعدُ بشكل كامل.)"

« Im Kathedersehen bin ich mit meinem vollen Ich dabei, es schwingt mit, sagten wir, es ist ein Erlebnis eigens für mich, und sehe ich es auch ; es ist aber kein Vorgang, sondern ein *Ereignis* . (Nicht-Vorgang, im Frageerlebnis ein Rest von Ereignis). Das Erleben geht nicht vor mir vorbei, wie eine Sache, die ich hinstelle, als Objekt, sondern ich selbst er-eigene es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach. Und verstehe ich es

من أجل ذلك ينتهي هيدغر الشاب في آخر درس طوارئ الحرب سنة 1919 إلى صياغة نمط جديد من "الحدس" أكثر أصالة من *الحدس الفينومينولوجي* لأنّه لا يتعلّق بالأشياء نفسها فحسب، في "طابعها المعطى المحض" بل بالأنا *التاريخي* الذي يعيشها، سمّاه هيدغر باسم مستحدث هو "الحدس الهرمينوطيقي" (hermeneutische Intuition) : " إنّ عيش العيش المقتدر، الحامل نفسه في نفسه هو الحدس الفاهم ، **الحدس الهرمينوطيقي**" (1919أ: 116–117)[39].

إنّ خطة المستقبل هي النهوض *بهرمينوطيقا العيش* التي تهدف إلى بيان " عالمية العيش المعيش" (Welthaftigkeit des erlebten Erlebens) (1919أ: 117).

2.1- المنعطف نحو مسألة "الهُو" (1923/1919):

أ- "الأنا-الوضعية" (das Situations-Ich) :

شرع هيدغر في درس صيف 1919 (**حول ماهية الجامعة و الدراسة الأكاديمية**) في الإيفاء بمطلب هرمينوطيقا المعيش من خلال عدة مفهومية أكثر نضجا تسعى إلى تأويل طريف لمعنى *القصدية* الهوسرلي بأدوات غير هوسرلية مثل مفهوم "الوضعية" (die Situation) و بخاصة[40] مفهوم " الأنا–الوضعية" (das Situations-Ich) إلى جانب التمييز الذي تعرّضنا له في درس طوارئ الحرب سنة 1919 بين " الحادث" و "الحدث" (1919ج: 205 و ما بعدها). – و ينبّه المؤرّخون إلى أنّه "من الأرجح"[41] أنّ هيدغر الشاب قد استقى مفهوم "الوضعية" و هذا التوجّه في البحث من قراءته لكتاب كارل ياسبرس **علم نفس رؤى العالم** الذي خرج في مطلع العام[42] . و عنصر الطرافة في درس صيف 1919 المذكور هو أنّ هيدغر قد حاول ضمن استكشاف لماهية الجامعة أن يبلور معنى مستحدثا للأنا يخرجه من *براديغم الوعي* الذي ما يزال يهيمن في نطاق الكانطية الجديدة إلى أفق مقام جديد سمّاه "الأنا–الوضعية" و لكن بخاصة مفهوم " الأنا–الهُو" (das Ich-Selbst) (1919ج: 208).

---

darauf hinblickend so, dann verstehe ich es nicht als Vor-gang, als Sache, sondern als ein ganz Neuartiges, ein Ereignis. [..]

Er-eignis besagt auch nicht, als würde ich mir das Er-lebnis von auβen oder irgendwoher an-eignen ; 'auβen' und 'innen' haben hier sowenig Sinn wie 'physisch' und 'psychisch'. Die Erlebnisse sind Er-eignisse, insofern sie aus dem Eignen leben und Leben nur so lebt. (Ereignischarakter hiermit noch nicht voll bestimmt.). »

39– Greisch 1994: 25 .

40– Kisiel 1993: 63 .

41– هو أمر مرجّح فقط لأنّ كيسيال نفسه لا يستبعد أن يكون هيدغر الشاب قد استصلح هذا المصطلح منذ 1918 أثناء قراءته لشلايرماخر (Kisiel 1993: 505).

42– Kisiel 1993: 64 .

لتبيين ذلك ينطلق هيدغر من ربط خفي بين دلتاي و هوسرل و ياسبرس في استشكال جامع هو " الوضعية ضمن ترابط الحياة(Situation im Lebenzusammenhang)" (1919ج: 205)[43].

"الوضعية" (ياسبرس) تمكّننا من رسم حقل كياني للـ"معيش" (دلتاي)؛ أمّا معنى المعيش بما هو وضعية فلا يمكن أن نفهمه إلاّ في ضوء "قصدية" ما (هوسرل). كيف نزحزح "الأنا" (هوسرل) من بوتقة الوعي المحض إلى حقل "المعيش" ضمن ترابط الحياة التاريخية التي يسبح فيها (دلتاي) ؟ هنا يقدّم مفهوم "الوضعية" (ياسبرس) خيطا هاديا: فالوضعية حدث معيش لكنّه أكثر من ذلك، من حيث أنّه حدث يحدث لي أنا بخاصة[44].

و لكن من أجل أنّ التفلسف الحديث قد قام على "الأنا النظري" فإنّ الأنا التاريخي أو "الأنا-الهو" المبحوث عنه ضمن المعيش أو الوضعية إنّما يعاني دوما من " انطفاء طابع الوضعية" (Erlöschen des Situationscharakters) (1919ج: 205) الناتج أساسا عمّا يسميه هيدغر " نزع التاريخية عن الأنا" (die Entgeschichtlichung des Ich) (1919ج: 206). إنّ السلوك النظري قد أدّى إلى "قطع العلاقة الحية للأنا مع وضعيته" و الحال أنّ " العلاقة الحيوية للوضعية ليست مجرّد وجود-موجّه نحو مجرّد الموضوعات. إنّ كلّ معيش هو قصدي، إنّه يحتوي على

43- يقول هيدغر (1919ج: 205): " الوضعية ضمن ترابط الحياة : الوضعية هي وحدة معيّنة ضمن العيش الطبيعي [..] إنّ في كل وضعية تكون نزعة توحيد ما قائمة. و هي لا تحتوي على أي لحظات ثابتة، بل على '' أحداث'' . فإنّ حدوث الوضعية ليس ''حادثا'' [..] فالأحداث ''تحدث لي'' . إنّ الصورة الأساسية لترابط الحياة هي التحفيز. إنّه يلج إلى قلب معيش الوضعية.[..] و إنّ قصدية كل معيش خاص بوضعية ما إنّما تملك طابعا معيّنا ، يصدر من الوضعية في جملتها. "

« Situation im Lebenzusammenhang : Situation ist eine gewisse Einheit im natürlichen Erleben. [..] In jeder Situation ist eine einheitliche Tendenz vorhanden. Sie Enthält keine statischen Momente, sondern "Ereignisse". Das Geschenhen der Situation ist kein "Vorgang" [..] Die Ereignisse "passieren mir". Die Grundform des Lebenszusammenhangs ist die Motivation. Sie tritt in den Situationserlebnis zurück.[..] Die Intentionalität aller Erlebnisse einer Situation hat einen Charakter, der der ganzen Situation entspringt. »

44- يقول هيدغر (1919ج: 206): " 1- كل وضعية هي ''حدث'' و ليست ''حادثا'' .فما يحدث له علاقة بي؛ إنّه يقبع في داخل الأنا الخاص.2- إنّ الوضعية تملك تماسكا معيّنا . 3- أنّ الأنا ضمن الوضعية لا يُنتزَع. فالأنا لا يحتاج أن يكون تحت النظر، إنّه يسبح ضمن الوضعية.

[..] إنّ لكلّ وضعية ''مدة'' (Dauer) . و ''المدد'' الجزئية للوضعيات المختلفة تنفذ في بعضها البعض (ضمن المحفوز و الحافز). إنّ الأنا إنّما هو ذاته أنا-الوضعية؛ إنّ الأنا ''تاريخي''."

« 1- Jede Situation ist ein "Ereignis" und kein "Vorgang". Das Geschehene hat Beziehung zu mir ; es steht ins eigene Ich hiein.2- Die Situation hat eine relative Geschlossenheit.3- Unabgehobenheit des Ich in der Situation. Das Ich braucht nicht im Blick zu sein, es schwimmt in der Situation mit.

[..] Jede Situation hat " Dauer". Die einzelnen "Dauern" der verschiedenen Situationen durchdringen sich (im Motivierten und Motivierenden). Das Ich ist selbst Situations-Ich ; das Ich ist "historisch". »

''نظرة إلى '' أي شيء" وذلك أنّ " الأنا-الوضعية، الأنا-الُهو (das Ich-Selbst) ، ''الأنا التاريخي'' إنّما هو وظيفة من شأن ''تجربة الحياة'' " (1919ج: 206-207)..

وإنّه انطلاقا من تمييز دلتاي بين "التفسير" (Erklärung) و "الفهم" (Verstehen) (1919ج: 207) أتى هيدغر إلى التمييز الطريف بين نمطين من المعيش، أحدهما "موضوعي" (gegenständlich) أما الآخر فهو "تاريخي" (historisch) (1919ج: 208). هذا المعيش التاريخي لا يمكن أن يُعرف بواسطة البناء النظري للموضوع، وانما يفرض معنى جديدا للـ"منهج"،بل قل يعيد لفظة "المنهج" (Methode) إلى معناها الأصلي بوصفها "نهجا" (μεθοδος، der Weg) أو "طريق تقوّم سياق أحوال الأشياء" (Sachverhalte) ضمن وضعية الأنا التاريخي (1919ج: 210).

إنّ المطلوب إذن هو إيضاح "نشوء السلوك النظري" (die Genesis des theoretischen Verhaltens) (1919ج: 214) بالتكشيف عمّا ينطوي عليه المعيش نفسه من "إمكانية الانطفاء" (die Möglichkeit des Erlöschens) (1919ج: 207)، وذلك كخطوة أولية للتحرر منه و تأويل المعيش بوصفه "حدثا" (Ereignis) يحدث لي ضمن "الأنا الخاص" (ins eigene Ich) الذي هو "أنا-هو" ، دون أي سيادة للأنا النظري . هذا " الهُو غير الشخصي، هذا الحدث، هو بذلك الأساس الانفعالي لوجودي الأكثر شخصية" [45].

ب- مصطلح "الكيان" (Existenz) :

يمكن اعتبار مراجعة كتاب كارل ياسبرس **علم نفس رؤى العالم** [46]التي أعدّها هيدغر الشاب على الأرجح ما بين 1919 و 1921 بمثابة السياق الدقيق الذي أتى فيه إلى تملّك مصطلح "الكيان" الكيركغاردي[47] و إنْ في صيغة منقّحة من قِبل ياسربرس، وذلك بأدوات هرمينوطيقية

45- يقول كيسيال (Kisiel 1993: 65):

« This impersonnel It, this Event, is thus the motivationel ground of my most personal being. »

46- نشر كارل ياسبرس كتاب **علم نفس رؤى العالم** في سنة 1919. و هو كتاب يكفيه أهمية أنّه، كما يقول كيسيال، " سوف يدشّن فلسفة-الكيان (Existenzphilosophie) الألمانية" (Kisiel 1993: 137) . أمّا مراجعة هيدغر فهي بعنوان "ملاحظات حول كتاب كارل ياسبرس علم نفس رؤى العالم" :

« Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen »

و هو مخطوط نشره هانس صنار (Hans Saner) سنة 1973 في مونيخ ضمن مجموع كارل ياسبرس في النقاش (Karl Jaspers in der Diskussion) صص 70-100.ثم نُشر سنة 1976 في **الطبعة الكاملة** المجلد 9،صص 1-44 . عن عرض مفصّل لمضمون هذا النص راجع: Kisiel 1993: 137-148 ؛ Barach 1995: 19-33.

47- يشير جورج شتاينر (Georges Steiner) إلى أنّ هيدغر الشاب قد اكتشف الطريق إلى كيركغارد ضمن تفسير كارل بارت (Karl Barth) حول رسالة إلى الرومانيين (L'épître aux Romains) الذي ظهر سنة 1918 . يقول شتاينر (Steiner 1978: ت.ف.ص 99) [التشديد من عندنا] :

اكتسبها من تأويل أرسطو [48]. و إنّ ما حاوله هيدغر هنا هو احتراف خطة "النقض الفينومينولوجي" (phänomenologische Destruktion) على إشكالية رؤى العالم التي رسمها ياسبرس؛ ربّ *نقض* يميّزه بحرص واضح منذ البداية عن *النقد الإيجابي* لعمل فلسفي ما: فهذا النقض ليس *نقد متعاليا* بل *تاريخيا* . إنّه لا يكتفي بامتحان إشكالية ما من خلال أطروحاتها و جهازها المفهومي،- بل هو يفهم النقض بوصفه " نقضا تاريخيا للتراث" و " مواجهة أصيلة مع التاريخ الذي هو نحن"[49] . و لكن لم "النقض" ؟ - لأنّ النقض " مهمة مرادفة لتفسير الوضعية الأصلية التي تحرّكنا و التي منها تصدر التجارب الأساسية للفلسفة" و لأنّ " اتجاهات الولوج إلى موضوعات الفلسفة إنّما ترقد محتجبة و تتطلّب نقضا جذريا و إعادة بناء"[50].

إنّ كتاب ياسربس هو محاولة على هذه الطريق: فهو يهدف إلى أمرين خطيرين: 1- إرساء نوع من " البسيكولوجيا الأساسية" (لنقل ذلك على غرار الانطولوجيا الأساسية) التي تستطيع توفير تفسير "جملي" (as a Whole) للوجود الإنساني؛2- إنشاء "علم نفس لرؤى العالم" يمكّن من " "أن نقيس" (to pace off) حدود النفس و من ثمّ أن نتوفّر على أفق واضح و متفهّم للـ[عنصر] النفسي" ؛ لكنّ القصد ليس إنتاج رؤية جديدة للعالم، بل محاولة "فهم أيّ الأوضاع الأخيرة التي يمكن للنفس أن تضطلع بها و أيّ القوى التي تحرّكها إلى فعل ذلك"[51].

بم يحتفظ هيدغر الشاب من معجم ياسبرس؟ - إنّه يقف عند أمرين يمرّ من أحدهما إلى الآخر: مفهوم "الوضعيات القصوى" (limit situations)[52] و مفهوم "الكيان" (Existenz)[53] .

« Le commentaire de Karl Barth sur l'Epître aux Romains paraît en 1918. Il influence tout le style d'exposition textuelle de Heidegger, son interprétation mot par mot, et attire son attention sur la théologie radicale et phsychologisante de Kierkegaard. »

48 - Keller 1999،ص86:

« Heidegger invests the term "life" with the less subjectivist perspective of Aristotle's conception of psyche (which is more appropriately translated as "life" than as "soul"). Soon, however, under the influence of Karl Jaspers' interpretation of Kierkegaard in his *Psychology of Worldviews*, Heidegger begins to place the process of existing, or living life, at the center of his work. He now gradually replaces the term "life" with the Kierkegaardian term "existence". »

49- يقول هيدغر (1921/1919) كما أورده كيسيال (Kisiel 1993: 138) في ترجمة انغليزية :

« [..] Historical destruction of the tradition, a task which is equivalent to the explication of the original motive-giving situation from which the basic experiences of philosophy originate.[GA 9 :3] « It may well be that the directions of access to the matters of philosophy lie concealed and require a radical deconstruction and rebuilding, an authentic confrontation with the history which we ourselves "are". » [GA 9 : 5] .

50- معطيات الهامش السابق.

51 - Kisiel 1993: 139 .

52 - Pöggeler 1992: 409؛ Gadamer 1973،ص 179:

« En vérité l'entreprise de Heidegger [..] a rouvé dans le concept de situation-limite formulée par Jaspers un premier point de départ pour approfondir la finitude de l'existence dans sa signification de principe. »

إنّ غرضه هو تجذير توجّه ياسبرس نحو اعتبار "الكيان" هو جملة الوجود الإنساني الذي ينبغي أن يصبح خيطا هاديا للتفلسف. و ذلك يعني من حيث إشكالية الفلسفة الحديثة أن يعاد استشكال "الأنا موجود" في ضوء تأويل الوجود الإنساني بوصفه "كيانا"[54] . بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ هيدغر الشاب قد كان على بيّنة من الدلالة الانطولوجية المحصورة التي سيأخذها هذا اللفظ في معجم **الوجود و الزمان** ؛ إنّ ما يزال يفكّر مع ياسبرس في نطاق العلاقة الإشكالية بين ظاهرة "الكيان" و "الوضعيات القصوى"، التي تعبّر عن نفسها من خلال نقائض حادة تقابل بين الحياة و الموت، و المصادفة و الضرورة، و الإثم و البراءة [55] .

و رغم ذلك فإنّ ههنا فرقا جسيما بين استعمال ياسبرس و استعمال هيدغر لمصطلح "الكيان" الكيركغاردي : فإنّ ياسبرس لئن أصاب في اعتبار الوضعيات القصوى مثل الذنب أو الموت علامات تصلح لإضاءة معنى الكيان، فهو قد أخذ الكيان على منوال دلالة "الفكرة" (Idea) الكانطية، أي بوصفها مثالا ضابطا أو جملة هادية للتفكير، و الحال أنّ هيدغر الشاب قد حاول أن يفهم "الكيان" من وجهة نظر فينومينولوجية بوصفه يشير إلى "إشارة صورية" حول معنى وجود الإنسان العياني مستوفى في معنى "أنا موجود" [56] متأوّلا ، في ضوء تملّك جذري لمعنى "النفس"/"الحياة" الأرسطية، بوصفه "حياة عيانية"[57].

إنّ ما هو أصيل لدى ياسبرس إذن ليس مفهوم "الكيان" المأخوذ عن كيركغارد، بل مفهوم "الوضعيات القصوى" (limit situations) بوصفها طريقا لإيضاح عياني لمعنى الكيان. معنى الوضعية القصوى هو " رغبتنا في أن نرى إلى وضعيتنا المتناهية بوصفها كلا . و أن نتيقن

53- يقول هيدغر (1921/1919) كما جاء في شاهد ترجمه كيسيال (Kisiel 1993: 139) [التشديد من عندنا]:

« This life has limits, there are "limit situations" to which certain "reactions" are possibles, such reactions to the antinomically structured limit situations "play themselves out" in the "vital process" of psychic life as their medium. Spirituel existence arises through antinomy. » [GA 9 : 7]

54- يقول هيدغر كما يترجمه كيسيال (Kisiel 1993: 140):

« The truly objective dimension in question may in formal indication be fixed as existene (Existenz). In such a formally indicated signification, the concept is intende to refer and point to the phenomenon of the "I am", the sens of being which lies in the "I am" as the starting point of a fundamental phenomenal context and the problematic belonging to it » [GA 9 : 10]

55- Kisiel 1993: 140-141.

56- Kisiel 1993: 496 .

57 - را: Keller 1999،ص 86 [التشديد من عندنا]:

« Heidegger invests the term "life" with the less subjectivist perspective of Aristotle's conception of psyche (which is more appropriately translated as "life" than as "soul"). Soon, however, under the influence of Karl Jaspers' interpretation of Kierkegaard in his *Psychology of Worldviews*, Heidegger begins to place the process of existing, or living a life, at the center of his work. He now gradually replaces the term "life" with the Kierkegaardian term "existence".[..] *Now the notion of self is to be understood in terms of the notion of existence.* »

من جملة العالم و الحياة" [58]. علينا أن نقف عند استعمال هيدغر لمفهوم "الحـــدود" (limits) فهو يأخذه بوصفه ينطوي في نفسه على مقاومة للاّتناهي . " إنّ التناقضات إنّما تبقـــى بوصفـــها نقائض على حدود معرفتنا في وجه اللاّمتناهيات" (هيدغر 1921/1919)[59]. و طرافة الكيـان هـو كونـه يؤدي هنا الدور التـأويلي الـذي سيؤديه مصطلـح "الدازيـن" انطلاقـا مـن درس صيـف 1923 : احتمال دلالة القلق إزاء بُعديْ الوجود الإنساني بُعد الوضعية المتناهية و بُعـد جملـة الوجـود أو الحياة أو العالم . لكنّ ياسبرس إذا أفلح في أخذ "الحياة بوصفها جملة" (life as a whole) فـهو لم يستطع أن يصف ذلك إلاّ في شكل "مشهد" (as a spectacle) (بعبارة هيدغـر) أو في شـكل "تجربة أساسية استطيقية" (aesthetic basic experience) بعبارة كيسيال[60].

إنّ ياسبرس قد خيّر أن يقدّم صيغـة "جدليـة" بـالمعنى التقـني الكـانطي ، أي اعتبـار الحياة ضمن الوضعيات القصوى على منوال نشاط العقل المحض إزاء جملـة العـالم بالسـقوط في نقائض أو أوهام طبيعية يقودها استعمال غير تحليلي للاّمتنـاهي؛ فالحيـاة كيـان هـو مشـهد لا ينقطع من التراوح النقيضي بين الوضعيات القصوى. و لكن في حين أنّ ياسبرس قد سعى بذلك حسب كيسيال إلى تطهير المفهوم الكيركغاردي من عناصره اللاهوتية ، نجـد أنّ غـرض هيدغـر الشاب هو على الضد من ذلك اجتهاد حاد في تجذير الكيان بإعادة الرواسب اللاهوتيـة للتمـزّق الأصلي للحياة إلى حوافزه المحتجبة ضمن التجربة العيانية للأنا الموجود متأوّلا هذه المرة بوصفه يعني تحديدا " وجود الهُو" (the being of the self) أو " أنا نفسي بوصفه هُو" (myself as a self). – فالكيان هو حسب هيدغر "طريقة في الوجـــود" ، و تحديـدا في معنـى مخصـوص للرابطة "هو" (ist) هو معنى "أوجد" (bin) ؛ و هـذا المعنـى ليـس بذلـك قصـدا نظريـا ، بـل تحقيق لمعنى " أوجد" الذي هو طريقة وجود خاصة بـ"الأنا"؛ هذا الفهم لمعنى "أوجد" بما هـي نمط خاص بالأنا هو ما يمكّن من الانزياح من *الأنا النظري* لنظرية المعرفة إلى "وجود الهُو" (the being of the self) الـذي هـو المدخـل الوجيـه لمعنـى الوجـود الإنسـاني؛ إنّ الكيـان كيفيـة مخصوصة للهُو أو للأنا الذي صار "هو" . الكيان هو واقعة " أنّني أملـــك نفســـي" (I have myself)؛ إنّ تجربة أساسية ضمنها أحيط بنفسي بوصفي هُو، على نحـو بحيـث أسـتطيع أن أسائل عن معنى " أنا أوجد" على نحو ملائم للمعنى الذي يخصّه؛ و الكيان بما هو "مِلك الهُو" لا يمكن أن يُبرز لنفسه في شكل نسقي بل ينبغي أن يُجعل قابلا للفهم ضمن سياقات *تاريخيـة* [61].

58– Kisiel 1993: 140.

59 – ذكره Kisiel 1993: 141.

60– Kisiel 1993: 143.

61– Kisiel 1993: 143. يقول هيدغر كما ينقله كيسيال (Kisiel 1993: 143–144) :

« Existenz ... is a particular way of being, a certain sense of the "is" which "is" essentially the sens of (I) "am". It is a sense that is not genuinely had in theoretical intending, but instead in the actualization of the "am", which is a way of being of the "I". The being of the self thus understood signifies when formally indicated, existence. This also provides the indication of where the sens of existence as the particular how of the self (of the I) must be drawn from. What becomes decisive is that I have myself ; this is the basic experience in which I encounter myself as a self, so that, living in this experience, I

ج- "القصدية" (Intentionalität) الهوسرلية

يقوم التأويل الذاتي الذي رسمه هيدغر الأخير (1973 : 320–323) على التأكيد على أنّ منطلق هيدغر مغاير تماما لمنطلق هوسرل. وتتمثّل هذه المغايرة في أنّ هوسرل يفهم حضور الموجود بوصفه "محايثة" (Immanenz) ضمن "حقل الوعي"، وهو ما عبّر عنه تعبيرا خاصا بواسطة مصطلح "القصدية"[62]، في حين أنّ المكسب التأويلي الحاسم لإشكالية الوجود و الزمان هو في "كسر حقل الوعي" و الانطلاق من "ميدان آخر" غير "الإيغو كوجيطو" . إنّه ميدان الدازين. و هكذا يخلص هيدغر الأخير إلى تفسير "الدافع" المبكّر الذي أخذه من مسألة "القصدية" الهوسرلية بوصفه لم يكن سوى " بحثا عن الضمنيات الجذرية للقصدية. و الحال أنّ التفكير في القصدية من حيث الأساس يعني أن نحدّد موضعها ضمن [العنصر]التوجّدي (l'ek-statique) الخاص بالدا–زين (Da-sein)" (1973 : 322).

إلى أيّ حد يمكننا اليوم أن نواصل الأخذ بهذا التأويل الذاتي ؟ هل فعلا أنّ طريق هيدغر قد كان منذ البداية " طريقا عبر الفينومينولوجيا إلى التفكير في الوجود" (ein Weg durch die Phänomenologie in das Denken des Seins) كما تقوله رسالة 1962 إلى ريتشاردسن ؟ (1962ب : xvii)، أم أنّ "تاريخ النصوص" كما تكوّنت في تدرّجها العياني قد كان ينطوي على منعطفات سكت عنها هيدغر الأخير ؟

يذهب بعض المؤرخين[63] إلى أنّ هيدغر الأخير قد "حذف" (unterschlägt) أمرا ليس فقط كان قد "احتفى" (gefeiert) به و أعلى من شأنه في السنوات الأولى من تكوّن إشكاليته، بل قد اشتغل عليه بشكل منهجي.

إذْ علينا أن نعلم أوّلا أنّ هيدغر ليس فقط قد بدأ في استعمال مصطلح "القصدية" منذ أطروحة 1913 (1913ب : 115–116، 124)، و استمرّ على ذلك ضمن أطروحة التأهيل سنة 1915 (1916/1915 : 205، 277، 281، 308، 310، 319)، بل إنّ أحد مؤرّخيه الكبار لا يتردّد في اعتباره –انطلاقا مما يقوله هيدغر نفسه 1916/1915 : 281– : "المفهوم الإجرائي لعمل التأهيل في جملته"، حتى و إنْ كان هيدغر الشاب ما يزال عندئذ تحت نفوذ الكانطية الجديدة[64].

---

can question the sens of the "I am" in a responsive way, appropriate to its sense. This having myself assumes different senses in different regards, so that this manifold of sens must be made comprehensible not in orderly contexts set off for themselves in systematically regional fashion, but in specifically historical contexts. » [GA 9 : 29]

62 – عن تقديم عام لجملة مسألة "القصدية" لدى هوسرل و سياق المناقشة الهيدغرية لها راjع: Keller 1999 : 2–8؛ 32–38؛ 113–118.

63 – Thomä 1990 : 115

64 – Kisiel (1993 : 30–31) :

« At this point, it might be noted that the operative concept of the entire habilitation work is intentionality, operating there through the coincidence of the conceptual pairs noesis-noema, form-matter, modus activis et modus passivus. »

فقد كان هيدغر الشاب على بينة من طبيعة المكسب الذي حققه برانطانو (Brentano) ضمن كتابه **علم النفس من وجهة نظر امبيريقية**، يعني أنه رأى أن " ما هو ماهوي و أصيل في الظواهر النفسية [إنما يكمن] في كونها ''تحتوي قصديا في ذاتها على موضوع''. [بحيث أن] كل ظاهرة نفسية هي متعلقة بـ''مضمون'' ما، و لها توجه قبلة موضوع ما، '' تحته ليس ثمة واقع ينبغي فهمه"، مما يعني أن " الظواهر النفسية تتميز، كما تقدم، بواسطة توجهها قبلة موضوع ما، بواسطة ''اللاكيان القصدي لموضوع ما'' ." (1913ب: 115–116)[65]. و إن **غرض هيدغر 1913 هو بيان كيف** " أن النزعة النفسانية ليست فقط منطلقا خاطئا للسؤال عن موضوع المنطق–، بل هي لا تعرف ''الفعلية'' المنطقية بعامة" (1913ب: 161)، **و من ثم فإنه ينبغي** " أن يقع تجاوز اللافلسفة التي من شأن النزعة النفسانية" 1916/1915: 205).

في أطروحة *التأهيل* تتوضح أكثر فأكثر ملامح تلك المجاوزة. و أول ملمح هو ضرورة تخطي مقام "الوعي" (Bewußtsein) الحديث. حيث يقف كل تفسير نفساني لموضوع المنطق، إلى مقام آخر أكثر أصالة، يفترض هيدغر الشاب أن علم النفس الوسيط يحتوي على سياق طريف للنهوض به، من خلاله طرحه للمشاكل المبدئية " بالتوجه إزاءها على نحو موضوعي–نوماطيقي" (gegenständlich-noëmatisch) **وهو** " حال ساعد بشكل واسع على توجيه النظر نحو ظاهرة القصدية" (1916/1915: 205). إذن كان هيدغر الشاب يفهم القصدية " ضد الوعي" (im Gegenteil zum Bewußtsein) الحديث و ليس بوصفها دلالة على الوعي، و كان يعول على القصدية للخروج من ربقة فلسفة الوعي،التي تجد في النزعة النفسانية هالة عليا، نحو فلسفة في المنطق أكثر أصالة يبدو أنه يفترض أن التوفر عليها يقتضي أولا " طريقة اشتغال مبدئي جديد على السكولائية الوسيطة " (1916/1915: 204) .

لذلك كان هيدغر الشاب على بينة شديدة من طبيعة الصعوبة التي تواجه مفهوم القصدية: " أن ''المعنى النوماطيقي''، أن القصدية من حيث هي مرتبطة بالوعي قد لا تقبل الانفصال عن الوعي و على ذلك هي ليست متضمنة فيه فعلا." (1916/1915: 277)[66]. فالقصدي ليس مجرد ظاهرة نفسية بل هو " مضمون و معنى الفعل النفسي؛ إنه وجود ضمن الوعي المعتبر و المفكر، إنه

65- يقول هيدغر (1913ب: 115–116):

« Brentano sieht das Wesentliche und Eigentümliche der psychischen Phänomene darin, daß sie "intentional einen Gegenstand in sich enthalten". Jedes psychische Phänomen ist auf einen "Inhalt" bezogen, hat die Richtung auf ein Objekt, " worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist". [..] Die psychischen Phänomene charakterisieren sich, wie erwähnt, durch ihre Richtung uf ein Objekt, durch die " intentionale Inexistenz eines Gegenstandes" . »

66 – علينا أن نحدق هنا إلى دور مسألة "المعنى" في انبثاق مسألة "القصدية" لأن ذلك الدور هو وجه احتمال القصدية لتأمين وجه من الانتقال من إشكالية الوعي إلى إشكالية الهو أو الدازين. – وهذه الرابطة بين "المعنى" و "القصدية" تثير المتفلسف بالعربية لأن تاريخ مصطلح " Intentio " يثبت "البصمة العربية" (arabische Vorprägung) عليها، إذ أن لفظة " intencio" قد أدت لدى اللاتين ترجمة لفظة "معنى" في نصوص الفارابي من حيث تدل على دلالة "معقول" . راا:

- P. Engelhardt, " Intentio ", in : *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Band 4 : I-K (Bassel/Stuttgart : Schwabe & Co. Verlag, 1976) :469.

"الموجود الذهني" (ens cognitum)، المفكّر فيه، المحكـــوم عليـــه" (1916/1915: 277). و لذلك ينتهي هيدغر الشاب إلى الإعلان بلا تردد بأنّ " اللحظة المعيِّنة للنظام و المميّزة للحقل المنطقي هـــي القصدية" (1916/1915: 281) و أنّ "دلالات" الألفاظ " ينبغي أن تُدرَك بوصفها مضامين قصديـــة، بوصفها تنفيذات لأفعال قصدية" (1916/1915: 308)، بحيث " أنّ ما هو هنا على نحو موضوعـــي، و مطابق للوعي على نحو قصدي،إنّما هو فحســـب مـــا يمكـــن أن "يُعـــبَّر عنـــه" ضمـــن دلالات" (1916/1915: 316) .و تلك قرارات جاءت مصاغة في مصطلـح هوسـرلي صريح (1916/1915: 310).

– و لكن رغم أن هيدغر الشاب قد استعمل مصطلح القصدية منذ 1913، فهو لم يبدأ في استثماره على نحو جذري و في نطاق استشكال يخصه إلا منذ خطاطة درس 1919/1918 بعنوان **الأسس الفلسفية للتصوف الوسيط** [67]، حيث نعثر على إشكالية جديدة هي "فينومينولوجيـــا المعيش الديني" (Phänomenologie des religiösen Erlebnisses) (1919/1918: 322):

يقول هيدغـــر (1919/1918: 303):" إن الإشـــكالية و المنهجيـــة الدافعـــة هـــي البحـــث الفينومينولوجي في الوعي الديني" [68]؛ و يقول (ص 322):" إن القيام بالنفس الذي من شأن المعيش الديـــني و عالمه إنما ينبغي أن يستبصر بوصفه قصدية أصلية تماما مع طابع مطالبة أصلي تماما"[69]؛ و يقـــول (ص 332) :" بذلك فقط يكتسب مفهوم القصدية دلالته القبلية بوصفه عنصرا أصليا للوعي"[70].

إن مشكل هيدغر الشاب سنة 1919 هو : " أن المشكل المنهجي الأساسي للفينومينولوجيـــا" ليس شيئا آخر سوى " السؤال عن طريقة الكشف العلمي عن دائرة المعيـــش" (1919أ: 109).وذلـك يعني: كيف يمكن توجيه "الحدس الفينومينولوجي" نحو "حقل المعيـــش" قصد تحريـره مـن سطوة العقل "النظري" و كل "منطقانية" (Logistizismus) ؟ (1919أ: 109–110).

هذا التوجه الأصلي قبلة "مسألة المعيش" (و ليس بعد "مسـألة الوجـود") يجـد حـدة خاصة في نص *ملاحظات حول* **علم نفس رؤى العالم** لكارل ياسبرس (1921/1919) حيث نعثر على صياغة صريحة لواقعة "المنعطف نحو مسألة الهو"[71]. فههنا يبدو هيدغر على بينة من طبيعة

67– العنوان هو :

- Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik .

68 – يقول هيدغر (1919/1918: 303):

« Die treibende Problematik und Methodik ist die phänomenologische Erforschung des religiösen Bewußtseins. »

69 – يقول هيدغر (1919/1918: 322):

« Die Selbständigkeit des religiösen Erlebnisses und seiner Welt ist als eine ganz originäre Intentionalität zu erschauen mit ganz originärem Forderungscharakter. »

70 – يقول هيدغر (1919/1918: 332):

« So erst gewinnt der Begriff der Intentionalität seine apriorische Deutung als Urelement des Bewußtseins . »

71– Thomä 1990: 123. – يقول هيدغر في نصه حول ياسربرس (ذكـره Thomä 1990: 117) [التشديد من عندنا] : " في أول انبثاقة للفينومينولوجيا و لدن التسدد المتعين جهة تملك أصلي جديـد لظاهرة التجربة و المعرفة النظريتين (المباحث المنطقية، بمعنى فينومينولوجيا اللوغوس النظري) ، كان الظفـــر

التوجه الجديد الذي يبحث عنه: إنه الخروج من نطاق "فينومينولوجيا اللوغوس النظـــري" (Phänomenologie des theoretischen Logos)، حيث انحصرت مهمة هوسـرل في المباحث المنطقية، إلى البحث عن " إمكانية فهم جذري للنزعة الفينومينولوجيـــة" (die Möglichkeit eines radikalen Verständnisses der phänomenologischen Tendenz)، – ونحـن علينـا أن نقرأ هـذا الإعـلان بوصفـه صيغـة بدائيـة عمـا سـيصبح كلمـة السـر في مشـروع الانطولوجيـا الأساسية، حيث سيعلن هيدغر مرة أخرى سنة 1926، ضمن مقدمة الوجـود و الزمـان بأنـه " أعلى من الفعلية، ينتصب الإمكان. و أن فهم الفينومينولوجيا إنما يكمن فحسب في الإمساك بها بوصفـــها إمكانا" (1926أ: 38).

إن التأويل الذاتي لهيدغر الأخير يضبط معنى هذا الإمكـان بوصفـه مسـألة الوجـود، و الحال أن "تاريخ النصوص" الأولى التي لدنها تكونت إشـكاليته أول مـرة تقـول شـيئا آخـر. إن "الفهم الجذري للفينومينولوجيا" المبحوث عنه منذ 1919 ليـس التفكـير في الوجـود بـل إعـادة التجربة أو المعرفة النظرية إلى "سياق تحققها العيـــاني" ، وليـس ذلـك حسـب هيدغـر سـنوات 1921/1919 سوى " الهو الكائن كيانه على نحو تـــاريخي" (historisch existierenden Selbst) بوصفه "الهو الذي هو في آخر المطاف ما به المتعلق في الفلســفة" (um welches Selbst es sich letzlich in der Philosophie irgenwie handelt)!

إن "مسألة الهُو" هي المنبت الفينومينولوجي الأول لهيدغر و ليس "مسألة الوجـود" (Seinsfrage) التي يبدو ظهورها متأخرا بعض الشيء ، حيث لن تصبح مبحثا صناعيـا صريحـا إلا في الفقرات 14–17 من درس صيف 1925 . إن خطة هيدغر في نصوص 1921/1919 هي كما يصوغها ديتر تومى " "الهو" ضد "الأنا" " (Selbst versus Ich)[72] . إن هيدغـر لم يفعـل سوى استثمار "القصدية" الهوسرلية للبحث في نطاق مسألة "المعيـش" عـن تصـور جديـد لمعنـى "الهو" لا يمكن لبراديغم "الوعي" النظري الحديث أن يأتي عليه. و كمـا يقـرر هيدغـر في درس 1919/1918 عن التصوف الوسيط :

بنظرة غير مشوهة للمعنى كما للموضوعات المجربة في هكذا تجارب نظرية، و بعبارة أخرى لكيفية تصيرهـــا تجربة، هدفا للبحث. بيد أن إمكانية فهم جذري للنزعة الفينومينولوجية إنما يتوقف على [..] أن تصبـــح جملة التجربة في سياق تحققها العياني على الحقيقة مبصرا بها ضمن الهو الكائن كيانه على نحو تاريخي، الهُـو الذي هو في نهاية المطاف ما به يتعلق الأمر بوجه ما في الفلسفة."

« Im ersten Vorbrechen der Phänomenologie war bei der bestimmten Abzweckung auf die ursprüngliche Neuaneignung der Phänomene theoretischen Erfahrens und Erkennens (Logische Untersuchungen, d.h. Phänomenologie des theoretischen Logos) die Gewinnung eines unverbildeten Sehens des Sinnes als der in solchen theoretischen Erfahrungen erfahrenen Gegenstände, bzw. des Wie seines Erfahrenwerdenss ein Ziel der Forschung. Es hängt aber die Möglichkeit eines radikalen Verständnisses der phänomenologischen Tendenz daran, (...) daβ das volle Erfahren in seinem eigentlich faktischen Vollzugszusammenhang im historisch existierenden Selbst gesehen wird, um welches Selbst es ist letzlich in der Philosophie irgendwie handelt. »

72– Thomä 1990: 117 و ما بعدها.

" إن الوعي لا يوجد دوما من ناحية تاريخية إلا ضمن لحظة التحقق، [إنه لا يوجد] أبدا في مجـــرد أنا-التفكر-المحض" (1919/1918: 331)[73].

يبدو بذلك أن اعتبار المباحث المنطقية منطلقا وحيدا لهيدغر الشاب، كما يقول *التأويل الذاتي* لهيدغر الثاني، هو أمر لا ينطبق على *تاريخ النصوص*. إننا نغفل بذلك خطـورة التملـك الصامت الذي اعتمله هيدغر الشاب لإشكالية كتاب أفكار (*Ideen*) الذي ظهر جـزء منـه سـنة 1913 [74]. رب تملك قد يجعلنـا نستبصر نحـوا مـن التنـافس الحـاد بـين "الهـو الكـائن" (existierendesSelbst) الهيدغري و بين "أنا-التفكـر" (Ich-Reflexion) الهوسرلي[75]. و ذلـك يعني أن هدف هيدغر سنة 1919 لم يكن "كسر حقل الوعي" كما يقـول التـأويل الذاتـي سـنة 1973، بل هو يبحث فقط عن "فهم جذري" ينقل الفلسفة من نطاق "الذات النظرية" إلى "الهو

---

[73] - يقول هيدغر (1919/1918: 331):

« *Historisch* ist das Bewußtsein immer nur in der Moment*erfüllung*, nie in der bloßen Reine-Ich-Reflexion. »

[74] - هذه الصلة الصامتة مع إشكالية أفكار (1913) أشار إليها هيدغر على نحو خاطف في الفقرة 23 من درس 1926/1925. يقول هيدغر (1926/1925: 283-284):" إن ما أهمله كانط هـو الاسـتنفاذ الفينومينولوجي و المقولي للأرضية التي يمكن بلا ريب لهذين الجذرين [الحساسية و الذهن] أن ينبثقا منـها، وبالحري ما يجب أن يتوسط بينهما . وإن المثالية القادمة كان ينبغي بالحري أن تخطئ هذه المهمة ، من قبـل أنها هي ذاتها لم تعد تأخذ على عاتقها حصافة و متانة العمل الذي كان كانط قد هدى إليه. [لذلك] فـإن هوسرل هو الذي أبصر لأول مرة بهذه المهمة ، ضمن مداها الأساسي و دلالتها الكلية ، و اشـتغل عليـها ضمن [كتابه] أفكار، التي يخصصها المرء عن طيب خاطر بوصفها كانطية، و الحال أنها من حيث الأسـاس هي تحديدا أكثر جذرية في ماهيتها مما كان يستطيعه كانط."

« Was Kant verabsäumt hat, ist die phänomenologische und kategoriale Durchackerung des Bodens, dem diese beiden Stämme und erst recht das, was sie vermitteln soll, allererst entwachsen können. Der nachkommende Idealismus mußte diese Aufgabe erst recht versäumen, da er selbst nicht mehr die Nüchternheit und Solidität der Arbeit aufbrachte, wie Kant sie vorgemacht hat. Diese Aufgabe in ihrer grundsätzlichen Tragweite und universalen Bedeutung hat zum ersten Mal Husserl gesehen und ausgearbeitet in seinen "Ideen", die man gern als kantisch charakterisiert, die aber im Grundsätzlichen gerade wesentlich radikaler sind als Kant je sein konnte. »

- را: Kontos 1994: 53-54.

75- يقول ديتر تومي (Thomä 1990: 122-123):" إن ''هو'' هيدغر إنما يقتسم - تبعـا لذلك - نقطة انطلاقه مع ''أنا'' هوسرل. فإنه يوجد تناظر ما بين النصوص الأولى لهيدغر و بين [كتـاب هوسرل] ''أفكار'' . [...] إن المرء يمكن أن يجازف بالأطروحة [التي تقضي] بأن كلمة هيدغر [في درس صيف 1927] عن '' التذويت المقلوب للقصدية'' هي لا تقرأ هنا بوصفها مجرد طرد للذاتية، بل بوصفـها مطالبة بـ'' تذويت صحيح'' للقصدية في معنى المنعطف نحو ''الهو'' ."

« Heideggers "Selbst" teilt – so ist es zu folgern – seinen Ausgangspunkt mit Husserls "Ich". Es gibt eine "Korrespondenz" zwischen den frühen Texten Heideggers und den "Ideen". [...] Man kann die These wagen, daß Heideggers Wort von der "verkehrten Subjektivierung der Intentionalität" hier nicht als Verabschiedung der Subjektivität schlechthin zu lesen sei, sondern als Forderung nach einer "richtigen" Subjektivierung" der Intentionalität im Sinne der Wendung zum "Selbst". »

الكائن على نحو تاريخي". إن الغرض هو الانتقال من مستوى "الوعي" إلى مستوى " إشكالية الهو" التي ينحسر عنها اللوغوس النظري[76].

– إنه في ضوء ذلك فحسب يمكننا أن نفسر الاحتفاء الحاد الذي بذله هيدغر في درس صيف 1925 إزاء مفهوم "القصدية". وهو يبرر هكذا اهتماما بالأسباب التالية: أ– أنه واحد من "الاكتشافات الحاسمة" (entscheidenden Entdeckungen) للفينومينولوجيا؛ ب– أن الفحص عنه هو أمر " لا مهرب منه" (unumgänglich) متى أردنا " أن نبصر بـ"الزمان" على نحو فينومينولوجي"؛ ج– أنه " عند هذه الظاهرة إنما وجدت الفلسفة المعاصرة بالأمس و اليوم أيضا الدافع الأصيل لها"؛ هـ– " أن القصدية هي تحديدا ما يمنع تلقيا مباشرا و منحازا لما تريده الفينومينولوجيا" (1925أ: 34).

غير أنه علينا أن نضع في الحسبان أن هيدغر لم يهتم في درس صيف 1925 بمفهوم القصدية إلا من أجل عقد "نقد محايث للبحث الفينومينولوجي" (immanente Kritik der phänomenologische Forschung) بما هو كذلك (1925أ: 140 و ما بعدها). رب نقد يكفيه طرافة أنه هو عينه السياق الدقيق الذي ظهر فيه "السؤال عن معنى الوجود" (die Frage nach dem Sinn von Sein) و انقلب بسرعة فائقة إلى ما صار يعرف بعبارة "مسألة الوجود" (die Seinsfrage) بوصفها " مسألة أساسية" (eine Fundamentalfrage).

ليس غرضنا هنا عرض مسألة الوجود لدى هيدغر الأول، بل إيضاح كيف أنها نشأت في سياق محدد هو التساؤل الجذري عن الأساس الانطولوجي لمعنى القصدية الهوسرلية. إن الصيغة الأولى للسؤال عن معنى الوجود قد ولدت ضمن محاسبة للفينومينولوجيا من جهة مدى توفرها على مساءلة أصيلة لنمط "وجود" الوعي بما هو كذلك[77]. هل سأل هوسرل عن "وجود"

---

[76] – ذلك ما يبرر بوجه ما كل من يواصل قراءة هيدغر بواسطة مصطلحات هوسرلية مثل "القصدية" و "الرد الفينومينولوجي" ...، را: Brisart 1988، الذي يفسر "انفتاح الموجود بمعنى القصدية" (ص 33) و يؤول "الفهم" بوصفه " سلوكا قصديا" و "بنية قصدية" (ص34–35)، ويخرج مسألة "العودة إلى الدازين" (retour au Dasein) بوصفها "ردا فينومينولوجيا" (ص 39–40، 41–42)، ويفهم الانتقال من "اليومي" إلى "الكيانوي" بوصفها علامة على "رد كيانوي" (ص 47). – والحال أن هذا النوع من القراءة لهيدغر بوصفها هوسرليا متنكرا لئن كان يساعد على استكشاف نصوص هيدغر الشاب إبان تكون إشكاليته، فهو لا يمكن إلا أن يعطل اشتغال المصطلح الهيدغري ضمن إشكاليته الخاصة سواء سنة 1926 أو بعد 1936.

[77] – هذا النوع من الصعوبة دفع بعض الشراح إلى إعادة هيدغر ليس فقط إلى إشكالية هوسرل بل إلى رحم إشكالية الذات *الحديثة* بعامة، بحيث يحرصون على فهم "الدازين" ضمن علاقة قريبة مع "الذاتية"، وذلك بوصفهما صنفين من الهو متأسسين على حركة واحدة يسميها هيدغر في درس صيف 1927 "التراجع إلى الذات" (Rückgang auf das Subjekt): " إن كانط لا يدفع بإيضاح الفعلية و الإنية إلى المركز، حينما يساوي بين الفعلية و الإدراك. إنه يبقى منتصبا على أبعد ضفة من حقل الإشكال ومن ثم أن هذه الضفة تضمحل أيضا بالنسبة له ضمن اللاوضوح. وعلى ذلك فإن وجهة الطريق التي اتخذها، عبر التراجع إلى الذات بالمعنى الأوسع، انما هي الوحيدة الممكنة و المشروعة."(1927ج: 103). را: Caputo 1978،ص 333–334:

« I believe that the best point of departure for this question [the enigmatic relationship between Heidegger and Husserl] is to be found in an investigation of Heidegger's view of the relation between Dasein and "subjectivity" during this time. Such

الوعي أم لا حين أعلن أن "دائرة الوعي هي دائرة و منطقة الوجود المطلق" ؟ و بعامة هل طرحت الفينومينولوجيا "السؤال عن الوجود" أم لا ؟ هل كان هوسرل على بينة من معنى الوجود الذي يفترضه مفهوم القصدية ؟(1925أ: 140-141).

إنه من هنا افتتح [78] هيدغر *محكمة الوجود* و صار مطلوبه هو أن يبين أن *كل* الفلاسفة لم يطرحوا مسألة الوجود بما هي كذلك. فالأمر لا ينطبق فقط على هوسرل (1925أ:

---

an investigation reveals that a central idea in Heidegger's concept of phenomenology in those days lay in what he called the "regress to the subject" (*Rückgang auf das Subjekt*). [..] There can be no doubt that Heidegger saw his fundamental ontology of Dasein, his return of the problem of Being to the being which raises the question of Being, in terms of Husserl's return to subjectivity. This regress was in keeping with the basic tendency of modern philosophy from Locke through Kant, a tradition with which at this stage Heidegger willingly aligns himself. »

78- يقول هيدغر (1925أ: 140): " إن السؤال بالنسبة لنا سيكون : هل أنه ، ضمن هذا الاشتغال على الحقل الموضوعاتي للفينومينولوجيا، الذي هو القصدية، قد تم ههنا طرح السؤال عن الوجود الذي لهذه المنطقة ، عن الوجود الذي للوعي، و بعبارة أخرى ما معنى هنا الوجود بعامة، حين يقال إن دائرة الوعي هي دائرة و منطقة الوجود المطلق ؟ ما معنى هنا الوجود المطلق ؟ ماذا يعني الوجود، حين يقال عن الوجود الذي للعالم المفارق، عن واقع الأشياء ؟ هل أنه ، ضمن البعد الذي من شأن هذا التفكر الأساسي، الذي تقررت فيه بلورة حقل الفينومينولوجيا، ناحية النظر التي انطلاقا منها يتكلم عند التقسيم عن دائرتين من الوجود، أي **معنى الوجود** ، الذي يتكلم عنه دوما ،قد وضح من الجهة التي من شأنه ؟ هل أن الأرضية المنهجية قد ظفر بها، داخل الفينومينولوجيا بعامة ، حتى يطرح هذا السؤال عن معنى الوجود، الذي على كل تدبر فينومينولوجي أن يسابق إليه و الذي يكمن فيه من غير أن يتكلم عنه.

نحن نترك غير مبين ما إذا كان هذا السؤال سؤالا أساسيا أم لا، ما إذا كان ظفر جذري بحقل القصدية ممكنا و له معنى، من دون الطرح الصريح لهذا السؤال و الإجابة عنه. و لكن إذا كان السؤال ضروريا، فإن تدبر الوجود بعامة هو أكثر ضرورة من ناحية فينومينولوجية و من ثم هو في آخر الأمر إمكانية البحث العينية لهذا السؤال. ولكن بذلك يظهر الموقف إلى حد الآن غير كاف من ناحية فينومينولوجية.

نحن نتوفر على الأرضية [اللازمة] للفحص النقدي عن حقل الموضوع الخاص بالفينومينولوجيا، من جهة ما نباحث عما إذا كان الوجود الذي للقصدي بعامة هو مستنطق عن طريق آفاق الفحص الثلاثة هذه : ما هي الأرضية التي انطلاقا منها يظفر بحقل الموضوع هذا ؟ ما هي سبيل الظفر بهذا الحقل الموضوعاتي ؟ ما هي التعيينات التي لحقل الموضوع المعثور عليه جديدا ، الذي من شأن الوعي المحض المزعوم ؟ نحن نبتدئ من آخر [هذه التعيينات]، من تعيين الوجود الذي من شأن منطقة "الوعي" . هل أن منطقة الوعي – الوعي المحض – متعينة بوصفه حقلا أساسيا للقصدية في وجودها الخاص و كيف ! ."

« Die Frage für uns wird sein : Ist in dieser Herausarbeitung des thematischen Feldes der Phänomenologie, welches die Intentionalität ist, ist darin die Frage nach dem *Sein dieser Region*, nach dem *Sein des Bewußtseins* gestellt, bzw. was heißt hier überhaupt *Sein*, wenn gesagt wird, die Sphäre des Bewußtseins sei eine Sphäre und Region *absoluten* Seins ? Was heißt hier *absolutes Sein* ? Was besagt Sein, wenn es gesagt wird vom Sein der transzendenten Welt, von der Realität der Dinge ? Ist in der Dimension dieser fundamentalen Überlegung, in der sich die Herausarbeitung des Feldes der Phänomenologie entscheidet, die Hinsicht, aus der heraus bei der Scheidung von zwei Seinssphären gesprochen wird, nämlich der *Sinn des Sein*, von dem ständig gesprochen wird, seinerseits geklärt ? Ist innerhalb der Phänomenologie überhaupt der methodische

147، 157، 159)، و على الذين طوروا صلة قوية مع الفينومينولوجيا مثل دلتاي (1925أ: 163، 173)[79] و ماكس شيلار (Scheler) (1925أ: 174)، بل على تقليد فلسفة الوعي الذي رسمه ديكارت مادامت "القرابة" (die Verwandschaft) بين هوسرل و ديكارت ليست تخمينا "عيانيا" بل هي علاقة صريحة بحيث هي " جد هامة بالنسبة إلى الفهم النقدي لطابع الوجود الذي من شأن هذه المنطقة" (1925أ: 139).

§ 2 – "نقض" (Destruktion) الصيغة الحديثة لإشكالية الهو :كانط نموذجا (1926/1925):

1.2 - ديكارت وسؤال "من هو ؟" :

نحن نعلم أن ديكارت[80] لم يعرف مسألة "الذات" إلا تحت عنوان " الأنا أفكر" أو "الشيء المفكر"، وعلى ذلك فإنه صار اليوم "نموذجيا" أن " عبارة فلسفات الذات مأخوذة بوصفها مرادفة لفلسفات الكوجيطو" (Ricoeur 1990 : 14). إن ذلك يعني أننا صرنا لا نستطيع قراءة ديكارت إلا في ضوء التخريج الكانطي لمعنى "الأنا أفكر" بوصفه مستوفى في مصطلح "الذات"[81]. – ولكن مادام الأمر يتعلق بالأنا (ego) ، ألا يعني ذلك أن ديكارت قد أبصر بعد بسؤال "من ؟" (la question "qui" ?) المبحوث عنه، ومن ثمة أن تصوره للشيء المفكر قد انعتق من سطوة أنطولوجية الجوهر ومن ثمة ولج إلى أفق إشكالية الهو التي تجد في الدازين عبارتها المخصوصة ؟

Boden gewonnen, um diese Frage nach dem Sinn von Sein, die jeder phänomenologischen Überlegung vorauszugehen und in ihr unausgesprochen liegt, zu stellen ?

Wir lassen noch unerörtet, ob diese Frage eine *Fundamantalfrage* ist oder nicht, ob eine radikale Gewinnung des Feldes der Intentionalität möglich ist und Sinn hat, ohne die ausdrückliche Stellung dieser Frage und ihre Beantwortung. Wenn aber die Frage nowentig ist, dann wird die Besinnung auf Sein überhaupt phänomenologisch noch notwendiger und damit schließlich die konkrete Forschungsmöglichkeit dieser Frage. Dann aber erscheint die bisherige Position phänomenologisch nicht zureichend.

Wir verschaffen uns den Boden für die kritische Betrachtung des der Phänomenologie eigenen Gegenstandsfeldes, indem wir untersuchen, ob das Sein des Intentionalen überhaupt anhand dieser drei Betrachtungshorizonte befragt ist : Welches ist der Boden, aus dem dieses Gegenstandsfeld gewonnen wird ? Welches ist der Weg der Gewinnung dieses thematischen Feldes ? Welches sind die Bestimmungen dieses neugefundenen Gegenstandsfeldes, des sogennanten reinen Bewußtseins ? Wir gehen von dem letzteren aus, der Bestimmung des Seins der Region ' Bewußtsein'. Ist die Region Bewußtsein – reines Bewußtsein – als Grundfeld der Intentionalität in ihrem Sein bestimmt und wie ?. »

79– يقول هيدغر (1925أ: 173):" إن دلتاي دون شك لم يطرح مسألة الوجود، و هو أيضا لا يملك الوسائل لذلك"

« [..] Dilthey zwar die Seinsfrage nicht stellte, auch die Mittel dazu nicht hatte [..] »

80 – عن ملامح ديكارت في مسيرة هيدغر، را: Marion 1989: 117 و ما بعدها.

81 – راجع مثلا : كانط، **نقد العقل المحض** ط.أك : III، 108، 122، 269 (مع الهامش) الخ.

- يقول هيدغر (1926أ : 320) : " ألا تكشف مغالطات (Paralogismen) [العقل المحـــض الكانطية] ، برغم دلالتها الأساسية،عن غياب الأرضة الانطولوجية لإشكالية الهـــو (Problematik des Selbst) من الشيء المفكر الديكارتي (res cogitans) إلى مفهوم الروح الهيغلي ؟"

مـن ناحيـة العبـارة، نحـن نجـد أن هيدغـر (1926أ: 320) يصـف "الشـيء المفكـــر" الديكارتي مثله مثل "الروح الهيغلي" بأنه "هو" (Selbst). كذلك يبدو ههنا أن نكتة الإشكال في اعتراض هيدغر على الأنطولوجيا الديكارتية تكمن في مسألة فقدان الإيضاح الأنطولوجي الأصيـل لأطروحة " أنا أفكر إذن أنا أوجد"، وليس في كون ديكـارت لم يبصـر معنـى "الهـو" (1926أ: 89، 93–94) . بيد أن تفحص طريقة هيدغر في رسم الفرق بين التحليل الكيانوي، من حيـث هو يشتغل على سؤال "من ؟" ، وبين التحليل المقولي ، مـن حيـث هـو مؤسـس علـى سـؤال " ماذا؟" (1926أ: 45)[82]، وربطها بنتائج "المناقشة الهرمينوطيقية" لأنطولوجية ديكارت في الفقـرة 21 من الوجود والزمان[83]،وخاصة أن ديكارت لئـن زعـم إمكانيـة حـل جـذري لمشـكل "الأنـا والعالم" فهو بتولية وجهه قبلة الأنطولوجيا التقليدية، "دون أي نقد موجب لها"، هو قد منـع نفسه سلفا من " بلورة إشكالية أنطولوجية أصلية عن الدازيـن" (1926أ: 98).– إنمـا يجعلنـا نقف على أن هيدغر لا يمكن أن يقر بأي حال من الأحوال بوجود طرح أصيل لإشكالية الهو في أنطولوجية ديكارت[84].

ولذلك علينا أن نحترس من أن نخلط بين سؤال "ما هو الشيء المفكر ؟"[85] وبين سؤال " من هو ؟" الذي يبدو أن نيتشه هو أول مـن فكـر في أفقـه [86] وصـار مـع هيدغـر الأول مقامـا نموذجيا لإعادة بناء إشكالية الهو المبحوث عنها(1926أ:§ 10، 45–46؛ § 25، 114–117) . . أجل، إن سؤال "من هو؟" منطوق به في مطلع الفقرة 7 من **التأمل الثاني** حين تسـاءل ديكارت قائلا : " ولكن أنا ، من أكون ..؟" (mais moi, qui suis-je ..?) . بيد أن متصفح هذه الجملة يكتشف أن عبارة " moi, qui suis-je" التي تظهر في الفقرة 7 من التأمل الثاني غير موجودة في النص اللاتيني ، وانما أضيفت إلى النص في ترجمته الفرنسية التي صـدرت وراجعـها ديكـارت نفسه سنة 1647 [87]. هل هناك ما يثبت أن هذه الإضافة من وضع ديكـارت؟ . وهـب أن سـؤال "من أكون؟" هو من صياغة ديكارت فإن المتصفح للتأمل الثاني جميعا انما يجد أن ديكـارت لا يفكر في سؤال "من أكون؟" وفقا لسؤال "مـن هـو ؟" الحديـث ، بـل طبقـا لسـؤال "مـا هـو ؟" الإغريقي . وذلك واضح من طبيعة الصياغات الثلاث التي عقدها ديكارت في الفقرتين 6 و9 مـن

---

[82] – يقول هيدغر (1926أ: 45) : " إن الموجود إما من ein Wer (كيان)، وإما مـــاذا ein Was(القيمومة بالمعنى الأعم) "

[83] – را: Richardson 1986: 75 و ما بعدها؛ 85 و ما بعدها.

[84] – را: Marion 1989: 130 و ما بعدها.

[85] – راجع :

- R. Descartes , *Méditations métaphysiques* . op.cit. Méditation II , § 9.

[86] – راجع:

- G. Deleuze , *Nietzsche et la philosiophie* (Paris : P.U.F., 1962) p. 86-88 .

[87] – راجع :

- R. Descartes , *Méditations métaphysiques* . pp. 1-4 et p. 40 , note 4 .

التأمل الثاني لسؤال " من أكون؟" ، وذلك من جهة ما هي صياغات تجد في سؤال "ما هـو ؟" اليوناني مرجعها الدفين .

هذه الصياغات هي : أولا : « qu'est-ce donc que j'ai cru être .. ? »[88] ؛ ثانيا : « qu'est-ce donc que je suis ? mais »[89] ؛ ثالثا : « qu'est-ce qu'une chose qui pense ? »[90]

إن ديكارت قد استبدل بذلك سؤال "من أكون؟" بأسئلة ثلاثة هـي : أولا " مـا هـو [الشئ] الذي اعتقدت أنني هو ؟" ؛ ثانيا " ما هو [الشيء] الذي هو أنا ؟" ؛ ثالثـا " مـا هـو الشيء الذي يفكر ؟"

بما نخرج من هذه المعطيات ؟ – إن ديكارت لا يفهم سؤال "من أكون؟" الحديث إلا في أفق الفهم الأنطولوجي الذي يوفره السؤال الإغريقـي "مـا هـو ؟" . ولذلـك فـإن إعراضـه في الفقرة 6 من *التأمل الثاني* عن السؤال الإغريقي " ما هو الإنسان؟"[91] لا يعـدو أن يكـون تنويعـا أسلوبيا ، نعني منهجيا، لم يساعده على التخلص من وطأة سؤال "ما هو؟" الذي يفترضه . إن ديكارت على خطورة بحثه في معنى وجود الإنسان بوصفه "أنا أفكر" هو لم يفلت إفلاتا أصيـلا ، من جهة السؤال، من الطريقة التي اعتمدها أرسطو في رسم مطلوبه في ديباجة **كتاب النفس** ، من جهة ما هو مطلوب يقوم على سؤال "ما هو ؟" [92] . كذلك هو ، من حيث الإجابـة، ضمـن الفقرة 9 من *التأمل الثاني* عن سؤال " ما هو [الشيء] الذي هو أنا؟" بأنه " شيء يفكر" ، انما هو لم يتخلص جذريا من المقام الذي اعتمده أرسطو في الإجابـة عـن "مـا هـي النفـس؟" بـأن " النفس هي جميع الموجودات" [93]. إن ديكارت مثله مثل أرسطو يسأل بواسطة سؤال "مـا هـو؟" فإذا أجاب بأن الأنا "شيء يفكر " (res cogitans) فهو لا يفهم معنى "الشـيء" (res) خـارج الانطولوجيا التي يفكر بها أرسطو ، نعني انطولوجية *الجوهر* (1926أ: 89 وما بعدها)[94].

وهكذا فإن ديكارت لئن صاغ سؤال "من أكون؟" فإنه قد تراجع عنه واستبدله بسـؤال آخر من جنس سؤال "ما هو؟" الإغريقي . هذا السؤال الآخر هو سؤال "ماذا أكـون؟" . وبعبـارة رشيقة لبول ريكور[95] ، في كتابه **الهو نفسه بما هو غيره** : إن ديكارت قد بدل سـؤال "مـن؟"

---

88 - R. Descartes , Méditations métaphysiques . op. cit. Méditation II , § 6 , p. 39

89 - Ibid. § 9 , p. 43 .

90 - Ibid.

91 - Ibid. § 6 p. 39 .

92 – أرسطو ، **كتاب النفس** . المقالة الأولى الفقرة 1 ، 402 أ 11 .

93 – نفسه ، المقالة الثالثة ، الفقرة 8 ، 431 ب 21 ، وكذلك : الفقرة 5 ، 430 أ 14 .– علينـا أن ننبه إلى أن هيدغر قد أورد هذه العبارة الأرسطية في الفقرة 4 من مقدمة الوجود والزمان بوصفـها آيـة على أن "الأولية الأنطية–الأنطولوجية للدازين قد أبصر بها مبكرا وإن من غير أن يدرك الدازين نفسه ضمـن بنيته الأنطولوجية المخصوصة" (1926أ: 14).

94 - راجع وقارن :

- R. Descartes , *Méditations métaphysiques* . Réponses aux troisièmes Objections , §§ 306-310 .

95 – انظر :

(qui ?) بسؤال "ماذا؟" (quoi ?) . وهو ما يعني أن "القيمومة" (Vorhandenheit) ليس فقط تعين الموجود داخل العالم بل "تنعكس" على الأنا نفسه و تمنعه من الولوج إلى وجوده الخاص[96].

كيف نبرر هذا التراجع؟ – يبدو أن السبب الرئيس في ذلك هو بخاصة القرار النظري الذي صرح به ديكارت القاضي باعتماد "المعرفة" منطلقا حاسما للبحث في معنى "الوجود"، وهو ما صرنا نعبر عنه بأطروحة "أولية الايبستيمولوجيا" (le primat de l'épistémologie)من جهة ما هي اختيار قامت عليه ظاهرة الفلسفة الحديثة في جملتها (Taylor 1991 : 115). أجل، إن فهم المعرفة بوصفها "تمثيلا" (représentation)[97] (هيدغر 1938 : 83–87، ت.ف.ص 118–123) قد أحدث ، حسب عبارة شارل تايلور، نوعا من "المنعرج التفكري" (tournant réflexif) في الفلسفة أخرجها من نطاق التصور الأرسطي[98] القائل بأن المعرفة العقلية هي تماهي العاقل والمعقول، أي تقومهما بصورة (eidos) واحدة،و أسس المعرفة على نحو من "معرفة النفس" أو 'اليقين" الذي يستمد مشروعيته من ذاته ،نعني من "منهج" اخترعه لنفسه طبقا للطبيعة الخاصة بالعقل الإنساني بعامة.

– ولكن لم هذا التلفت الهيدغري جهة ديكارت إذن؟ وكيف نفسر أن ديكارت هو الأول، والوحيد، إذا استثنينا هيغل، الذي خصص له هيدغر فقرات خاصة في **الوجود و الزمان** (1926أ: 18ب، 19–20) لمناظرته ؟

يقول هيدغر (1926أ: 45–46) : " ضمن توجيه تأريخي يمكن لمقصد التحليلية الكيانوية أن يوضح هكذا :إن ديكارت الذي يسجل باسمه اكتشاف الـ cogito sum [أنا أفكر أنا أوجد] بوصفه قاعدة انطلاق التسآل الفلسفي الحديث، إنما هو قد باحث عن الـ cogitare [التفكير]الذي من شأن الـ ego [الأنا] – وذلك في حدود معينة. وعلى الضد من ذلك فهو يترك الـ sum [أنا أوجد] غير مبين تماما، والحال أنه [يضيف المترجم الفرنسي هنا لفظة pour lui وهي زائدة] مبدوء به على نحو له من الأصلية عين ما للكوجيطو (cogito). إن التحليلية إنما تطرح السؤال الأنطولوجي عن وجود الـ sum [أنا أوجد]. فإذا تعين هذا، إذن لصار جنس وجود الـ cogitationes [الفكر] قابلا للإدراك ."

نحن نعثر ضمن الفقرة 10 من كتاب 1927 إجابة صريحة وحاسمة عن استفسارنا . وتتمثل هذه الإجابة في هذا: أن التحليلية الكيانوية قد تجد مصدرها في ضرب من المعاودة لإشكالية الهو لدى المحدثين؛ ومعنى المعاودة هو إعادة تجذير إشكالية الهو بوصفه مسألة تاه عنها المحدثون منذ ديكارت بسبب التوجه قبلة "الأنا أفكر"(cogito) وعدم مساءلة "الأنا

---

96 - P. Ricoeur , *Soi-même comme un autre* (Paris : Editions du Seuil , 1990) p. 17 .

97 – Marion 1989: 138.

– ضمن حقبة **الوجود والزمان** لم يكن هيدغر يقر للمحدثين بمفهوم جديد للمعرفة ، بل ماهية المعرفة هي هي منذ الإغريق : إنها "الحدس" (νοειν) بالمعنى الأعم. وإنه على هذا الأساس هو قد نقد معنى "التفكير" لدى ديكارت (1926أ: 96) ودلالة الجدلية لدى هيغل (1926أ : § 36، 171). وعلى الحقيقة فذلك افتراض لا يساعدنا على فهم ظهور مشكل "الذات" لدى المحدثين وليس لدى الإغريق.

98 – راجع: أرسطو، كتاب النفس، المقالة الثالثة، 430 أ 20،430 أ 9، 431 أ 1، 431 ب 20–23،431 ب 32.

أوجد"(sum) بوصفه أصل المسألة الأنطولوجية. إنّ غرض هيدغر ليس فقط تبديل قِبلة البحث الفلسفي بتحريره من سطوة "الأنا أفكّر"، أي من تقليد نظرية المعرفة، ورسم قاعدة انطلاق تاريخية جديدة،نعني "غير ديكارتية"، بل وأيضا الشروع في مساءلة لما كان ديكارت قد تركه "غير مبيّن" (unerörtert)، أي غير موضّح في الموضع الذي يصدر منه.

وهو موقف تزداد أهميّته في كون هيدغر قد عاد ينبّه في الفقرة 43 من **الوجود و الزمان** إلى وجه فهمه:

يقول هيدغر (1926أ: 211): " إذا كان يجب أن يصلح الـ "cogito sum" [أنا أفكر أنا أوجد]،بوصفه منطلقا للتحليلية الكيانوية للدازين، فإنه لا يحتاج إلى قلب فحسب بل إلى تحقيق أنطولوجي-ظواهري جديد لمضمونه. إن الخبر الأول هو بذلك: "sum" [أنا أوجد] أي في معنى : أنا-أوجد-في-عالم . و بوصفي موجودا على هذا النحو "أنا أوجد" في إمكانية الوجود إزاء سلوكات متباينة (cogitationes) من جهة ما هي طرائق وجود لدى الموجود الذي داخل العالم. على الضد من ذلك يقول ديكارت: إن cogitationes [الفكر] قائمة، وفي هذا يوجد أنا [ego] قائما معها بوصفه res cogotans [شيئا مفكرا] بلا عالم."

إن "أنا أوجد" الديكارتية ليست مأخوذة ضمن التحليل الكيانوي للدازين ضمن فهم للوجود بوصفه "قيمومة" (Vorhandenheit) ، بل ضمن فهم آخر له بوصفه "زمانية". لذلك فإن "أنا أوجد" متى ترجمت في مصطلح كيانوي "أنا-أوجد-في-عالم" (Ich-bin-in-ener-Welt)، و ليس أنا أوجد بوصفي موجودا قائما لأنني "شيء مفكر". إن ديكارت لا يرى مشكل العالم لأنه ما يزال يفكر تحت وطأة أنطولوجية *الجوهر* (1926أ: 92-94). ولذلك فالمطلوب هو تفادي "الإخطاءين" (manquements) الذين وقع فيهما ديكارت، ومن ورائه فينومينولوجيا الوعي الهوسرلية : 1- تعويض "الأنا أوجد" بمسألة "اليقين"؛ و 2- نقل "اليقين" من "الموضوع" إلى "الأنا" أفكر ومن ثم الخضوع له في نحو من "الانطولوجيا الرمادية" حسب عبارة طريفة لماريون[99].

من أجل ذلك يبدو "الدازين" نتيجة هرمينوطيقية لعملية "نقض" للأنا الحديث و ليس افتراعا من لاشيء[100]. إن "الدازين" لا يبطل "التجربة الأصيلة" للـ"ego cogito" بل "يعاود" إمكانها الإشكالي على نحو ينكشف معه أن الدازين انما يحمل الأنا الحديث في بنيته بوصفه "خورا" (défaillance) ولكن قبل كل شيء "خوره الخاص" (sa propre défaillance)؛ لذلك فإن "نقض" سجن الوعي في الوجود و الزمان ليس فقط لا يقضي على الـ"ego" بل ربما هو مكنه من أن " يولد لأول مرة في هيئته الفينومينولوجية الأصيلة"، نعني في "الهوية" (Selbstheit) التي لم تعد "تفكيرا" (cogitatio) بل صارت "عناية" (Sorge) و "زمانية" (Zeitlichkeit)[101].

---

99 - Marion 1989: 132.

100 - نفسه: 141،147.

101 - نفسه: 157-158.

2.2- كانط و " الهو الحقيقي الذي من شأننا" :

إنه على الرغم من أن كانط قد استعمل ، ضمن **نقد العقل المحض**، مصطلح das Selbst [102] فهو قد ظل ضمن هذا الكتاب، مثل ديكارت، الذي استعمل هو الآخر عبارة ego ipse [103]، بعيدا عن أن يبصر بإشكالية الهو كما أخذت في الترائي له أول الأمر ضمن **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** سنة 1785، ثم كما بسطها على صيغة متقدمة ضمن كتابه الكبير الثاني، نعني **نقد العقل العملي** سنة 1788. ونحن نفحص أولا عن معنى الهو ضمن كتاب 1781 وبخاصة كما ناقشه هيدغر في الفقرة 64 من **الوجود و الزمان**؛ ثم نسجل بعض التساؤلات عن دلالة سكوت هيدغر عما يمكن أن نسميه "الهو العملي" الذي نفترض أن كانط قد أخذ يفكر به، وإن بشكل متوار وغير مطلوب لذاته، ضمن كتابي 1785 و 1788.

– قد يبدو واضحا أن كانط ، في **نقد العقل المحض**، قد رغب عن أي استشكال لمعنى الهو خارج دلالة "الوعي بالذات" مستوفاة في معنى "الأنا أفكر" . وهو يقول: " إني أريد ألا أصير واعيا بنفسي إلا بوصفي مفكرا ؛ كيف يكون الهو الذي يخصني معطى ضمن الحدس ، ذلك مـــا أضعـــه جانبا" (كانط، ط.أك.III ، ص 279) . إن *إرادة المعرفة* التي سنها ديكارت (1926أ: 46) هي هي الإرادة التي توجه البحث *المتعالي* لدى كانط : التلفت عن التساؤل *الأنطولوجي* عن معنى " أنا أوجد" (sum)، أي عن نمط وجود **الهو** . والإقبال بالكلية على تفحص معنى "أنا أفكر" (cogito) بوصفه هو غرض التفلسف.

وإذا كان المتفلسفة قد تعودوا من دهرهم أن يرددوا أن كانط قد جعل من السؤال الرابع "ما هو الإنسان؟" (كانط،ط.أك. IX، 24–25) مرجع الأسئلة المتعالية الثلاثة وقبلتها معا، فإنه يبدو مما تقدم أن كانط كان غريبا تماما عن البحث في معنى "الهو" من جهة السؤال "من هو ؟" الذي اكتشفه نيتشه ، بل تابع التقليد الديكارتي الذي ليس له من زاوية نظر إلى مشكل"الهو" غير دلالة *الأنا أفكر* التي انقلبت بفعل إرادة معرفة محددة إلى بنية قاهرة لمعنى "أنا أوجد" التي تتمخض عنها[104]. إن كانط لم ير من "الهُو" من جهة ما هو مستوفى في بنية "الأنا أفكر" سوى وظيفته الابستيمولوجية فحسب .

---

[102] – ذلك منطوق به في مواضع حاسمة عديدة من نص نقد العقل المحض . راجع:
- I. Kant , *Kritik der reinen Vernunft* . AK, III, 110 (identischen Selbst) ; 267 (bestimmbaren Selbst) ,278 (denkenden Selbst) , 279 (eigenes Selbst , Bewusstsein meiner Selbst) ; AK, IV, 227 (A 361) (Identität seiner Selbst), 228 (A 362) (Einheit meines Selbst), 228 (A 363) (die objektive Beharrlichkeit meiner Selbst), 330 (A 365) (Identität unserer Selbst), 240 (A 383) (unser denkendes Selbst) , 250 (A 402) (das bestimmende Selbst, bestimmbaren Selbst).

[103] – راجع النص اللاتيني ضمن نشرة كودوس التي عليها المعتمد هنا :
- R. Descartes , *Méditations métaphysiques* . op. cit. Méditation II , § 9.

[104] – وإنه من اللافت للنظر أن المترجمين الفرنسيين لم يترددوا في إثبات لفظة "أنا"(moi) بدلا من لفظة "هو" (Selbst) دون أن يتوجسوا من ذلك خوفا على تحريف المقصد الكانطي . وإذا كان المترجم العربي لكتاب نقد العقل المحض قد انتبه إلى خصوصية معنى " Selbst" بالمقارنة مع معنى " Ich" فهو قد التجأ على الأغلب إلى مصطلح "الذات"، وهو موقف محمود ، رغم أنه قد يدخل بذلك بعض الخلط ما بين

وإنه من المفيد أن نعرض هنا إلى المناقشة التي عقدها هيدغر ضمن الفقرة 64 من **الوجود والزمان** للنقد الكانطي للمفهوم التقليدي للنفس؛ رب مناقشة قد أدت لديه نحـوا مـن السـبيل غير المباشرة للتمهيد إلى التخريج الكيانوي للهوية التي من شأن الدازين.

ونحن قد يمكن أن نجمع عناصر هذا النقد في الدعوى التالية : أن كانط لئن أصاب في الإشارة إلى عدم كفاية التصور التقليدي للنفس بوصفها جوهرا في إيضاح " المضمون الظواهـري لقول-أنا " ، فإن ذلك لا يعدو أن يكون اعتراضا على" *تفسير للأنا منقوص من الناحية الأنطية* " ، وليس بعد أبدا " *تأويلا انطولوجيا للـهوية* " (1926أ،ص318) . ولكـن مـا الحاجـة إلى التلفت جهة كانط ؟ – إن هيدغر ما كان ليتمهل أمام الفحص الكانطي عن الأنا إلا لأنه يقر في سـياقه الخاص أن تحليل *الهوية* انما يجد في ظاهرة *قول-أنا* نقطة بدايته ؛ من أجل ذلك هو يفترض أن مناقشة الطرح الكانطي للأنا بوصفه "أنا أفكر" انما هو بمثابة "تدعيم" (Illustration) مـن شأنه أن يعين على إيضـاح إشـكالية الهويـة الـتي للدازيـن (1926أ،ص319) . إن فـهم مقصـد هيدغر يتوضح حين نجيب عن هذين السؤالين : أولا فيم تكمن طرافة كانط ؟ وثانيا فيم تتمثـل حدوده ؟ [105]

إن معنى الإبصار باستحالة رد الأنا إلى جوهر هو أن كانط قد أدرك أن الأنـا لئـن كـان يشير إلى " موجود مفكر" (ein denkend Wesen) فإنه ليس شـيئا وإنمـا وظيفـة هـي *الربـط المنطقي* . لذلك فإن من فضائل كانط أنه لم ينظر إلى الأنا بوصفه أنا امبيريقيا بل حدق به مـن حيث هو بعد أبدا " أنا أفكر " (Ich denke) . إنه قد حاول إلى حد ما أن يصـف الأنـا وصفـا يكاد يكون فينومينولوجيا وذلك بوصفه مفهوما أو حكما وظيفته هي أنه " لا يصلح إلا إلى أن يقدم

" das Selbst" و " das Sujekt) ، كما أنه قد أسقط في موضع واحد عبـارة Selbst و لم يترجمـها (ص 209 من ترجمته). راجع مثلا:

- *Critique de la raison pure* . Traduction de : Tremesaygues et B. Pacaud, p. 112 (moi identique) , 283 (moi déterminable) , 317(moi pensant) , 321 (propre moi, conscience que j'ai de moi-ême) ; et Traduction de : Alexandre J.-J. Delamarre et François Marty . In : Oeuvres philosophiques I , p. 855 , AK III, 110 (moi identique) ,1052 , Ak III, 267 (moi-même déterminable) , 1066 , Ak III, 278 (moi pensant) ; 1067, AK III, 279 (propre moi-même , conscience que j'ai de moi-même) , 1439 , Ak IV, 228 (l'unité de mon moi , la permanence objective de moi-même), 1441, AK IV, 230 (l'identité de notre moi), 1454 , AK IV, 240 (notre moi pensant), 1467 , AK IV, 250 (moi déterminant, moi déterminable)

– وعن الترجمة العربية : كانط ، **نقد العقل المحض** . ترجمة موسى وهبة (بيروت :مركز الإنمـاء القومي ، 1988) ص 101 (ذات هي هي) ؛ 209 (القابل للتعيـن) ؛ 217 (ذاتي المفكـرة) ؛ 218 (ذاتي الخاصة ، وعي لذاتي) .

[105] – يقول هيدغر" (1926 ، ص319–320) : " إن الإيجابي في التحليل الكانطي انمـا هـو مضاعف : فمرة هو قد أبصر باستحالة الرد الأنطي للأنا إلى جوهر ، ومرة أخرى هو يثبت الأنا بوصفـه " أنا أفكر " . بيد أنه يأخذ هذا الأنا مجددا بوصفها ذاتا (Subjekt) ومن ثمة في معـنى انطولوجـي غـير مناسب . وذلك أن المفهوم الانطولوجي للذات لا يخصص هوية الانا بما هو ذات ، وانما الهوية والاستمرارية التين من شأن قائم-[الوجود] أبدا . أن يعين الأنا انطولوجيا بوصفه ذاتا ، يعني أن يطرح بوصفه قائما بعـد أبدا . فيفهم وجود الأنا بوصفه واقع (Realität) الشيئ المفكر (res cogitans) ."

كل تفكير بوصفه ينتمي إلى الوعي " (كانط 1787 ط.أك. III ، 263) . إنـه حسب رسم كـانطي طريف " مركبة كل المفهومات بعامة "(نفسه) .

ولكن بأي معنى انحسر كانط دون فهم أصيل لمعنى هوية الأنا ؟ – يفـترض هيدغـر أن تعويل كانط على مفهوم "الذات" (Subjekt) انما أسقطه في رواسب الأنطولوجيا التقليدية الـتي كـان قـد قطـع شـوطا للخـروج منـها . وذلـك أن الـذات ليـس يعـني أكـثر ممـا يعنيـه مفـهوم υποκειμενον في المصطلح اليوناني : التدليل على ما يوجد ''أساسا–تحـــت''(zugrunde) موجـود مـا . إن الأنـــا الكـــانطي لا يعـــدو أن يكـــون "الـــذات" أو ''الإيبوكـــــايمينون'' – υποκειμενον الذي يقبع "أساسـا–تحـت" كـل نحـو مـن الربـط أو العلاقـة المنطقيـة بـين المفهومات ؛ إن الأنا بمثابة "صورة" أو ειδος يمكن كل متمثل من أن يكـون مـا هـو ، أي أن يكون مطابقا لصورة التمثيل التي يؤديها الأنا أفكر من حيـث هـو لا يعـدو أن يكـون " ذاتـــا منطقية " [106](1926أ،ص319) .

من أجل ذلك يذهب هيدغر إلى أن الذات بهذا المعنى لا تفي بمعنى "هوية الأنا " وانما فقط بالإشارة إلى الدلالتـين المقومتـين لكـل *موجـود قـائم الوجـود* (Vorhandenen) ، يعـني " الهوهوية'' (Selbigkeit) و''الاستمرارية'' (Beständigkeit) . إن ما جعل كانط لا يظفر بتأويل أصيل لمعنى الأنا هو أنه كان يفهم *الأنا* بوصفه *ذاتا* ، وذلك يعني أنـه كـان يحـاول أن يتـأول معنى الأنا كما يتأول أي موجود *قـائم* بـالمعنى التقليـدي . أي بوصفـه جوهـرا ، وذلـك يعـني موجودا متأولا من جهة فهم لمعنى وجود الموجود بوصفه ''واقعا'' (Realität) . هذا الفهم لمعنى الوجود هو الذي قام عليه معنى "الشيئ المفكر "(res cogitans) لدى المحدثين . وهكذا فإن ما ظفر به كانط من إبانة عن الخصائص الظواهريـة لقـول–أنـا ، أي خصـائص ''البســاطة'' و" الجوهرية'' و" الشخصية'' (1926أ،ص318) ها قد أهدرها عندما انزلق في فهم هذا الأنا بوصفه ذاتا ، أي في تأويل هيدغر بوصفه جوهرا (1926أ،ص321) .

ما هو المغزى الفلسفي لهذا التأويل الهيدغـري ؟ – إن ذلـك هـو مـا حـاول هيدغـر أن يوضحه في هامش لا ينافســه في الأهميـة إلا الهـامش الـذي عقده ضمـن الفقـرة 82 عـن هيغـل (1926أ،ص320؛ قا : 1926أ: 432) . إن خطورة هذا الهامش هو أنه يبدأ بمناقشة أحد شراح كانط المعاصرين لينتهي إلى استشكال حاد لطبيعة الفلسفة الحديثة برمتها من ديكارت إلى هيغل .

أما موضوع هذه المناقشة فهو محاولة أحد الشراح ويدعى هـايمزوت (Heimsoeth) في كتاب له صدر سنة 1924 ، **بعنوان الوعي بالشخصية والشـيء في ذاتـه في فلسـفة كـانط** ، أن يخرج مسألة الشخصية بوصفها مسألة ''مقولية'' (kategoriale) . فأطروحتـه هـي أن مقـولات

---

[106] – يقول هيدغر(1926أ،ص319) : '' إن "أنا أفكر" يعني : أنا أربط . إن كل ربط هو " أنا أربط" . في كل نحو من الضـــم والعلاقـــة ، يقـــوم الأنـــا بعـــد أبـــدا في أساســـه (zugrunde) – υποκειμενον .لذلك فإن الذات (Subjekt) " وعي في ذاته" وليس ممثلا ، إنه على الأرجح "صـــورة" له ''.

العقل النظري يمكن أن تحتفظ بصلاحيتها (Geltung) في نطاق العقل العملي ، وذلك بواسطة تطبيق (Anwendung) جديد يكون منفصلا عن التطبيق الذي توفّره العقلانية الطبيعوية ؛ مثلا : الجوهر بالنسبة إلى الشخص والبقاء الشخصيّ ، والسببيّة إلى " السببيّة عن حريّة " .. إلخ . فهذه المقولات تؤدّي دور وسيلة تثبيت ذهني (gedankliche) للولوج إلى اللامشروط ، وذلك من غير أن تقصد إلى إنتاج معرفة موضوعية . ما هو ردّ هيدغر على هذه الأطروحة ؟ [107]

يتعلّق مطلوبنا هنا بالفحص عن خطّة هيدغر في مناقشة ما أتاه بعض المعاصرين من الزجّ بمقولات العقل النظريّ في حلّ مشاكل العقل العمليّ لدى كانط . ووجه الطرافة في هذه المناقشة هو أنّ هيدغر لا يقصد إلى مكافحة هذا المسعى بفهم أكثر مطابقة لنصوص كانط ، بل بنقل المسألة من نطاق "نظرية المعرفة " إلى أفق البحث الانطولوجي . من أجل ذلك هو ينبّه إلى أنّ نكتة الإشكال ليس في مدى احتفاظ المقولات النظريّة بصلاحيتها على أرضية العقل العملي ولا في مدى فلاحنا في تطبيقها بشكل جديد على هذه الأرضية ، بل بخاصة في طبيعة التغيير الذي يلحقه استعمال هذه المقولات النظرية على إشكالية الدازين .

لنترجم المسألة في مصطلح هيدغر : ليس المشكل لدى كانط *منهجيّا* وانما *انطولوجيا* : إنّ ما ينقص *المقولات* ليس كونها *نظرية* ولا تفي بصلاحية *عملية* ، بل كونها لا تستند إلى *إيضاح انطولوجي* كاف لدلالتها . إنّ المرء يقابل بين العقل النظري والعقل العمليّ كأنّ بينهما فرق ماهويّ ، والحال أنّهما هيئتان لدلالة انطولوجية واحدة هي فهم معنى وجود الموجود بوصفه جوهرا . إنّهما صادران عن انطولوجية واحدة هي *انطولوجية الجوهريّ بعامة* .من أجل ذلك فإنّ أيّ نجاح في فهم " الشخص" العمليّ لدى كانط بواسطة تطويع فذّ لمقولات العقل النظري عليه ، انما هو ما يزال بعيدا تماما عن أيّ طرح جدّي للسؤال الانطولوجي الكيانوي عن معنى " الهو" . إنّ ما يغيب ههنا هو إيضاح أصيل للأرضيّة الانطولوجية التي يحتاجها كلّ فهم للهو بما هو نمط من الموجود . وذلك لأنّ وجه التفاعل بين النظري والعمليّ يبقى غامضا ؛ كذلك فإنّ الإجابة عن أيّ من السلوكين النظري أم العمليّ هو الذي يعيّن نمط وجود الشخص انما يظلّ مفقودا . إنّ قصد هيدغر هو أنّ كانط لا يتوفّر على إيضاح كاف لطبيعة السلوك الذي من شأنه أن يعيّن دلالة وجود الموجود الذي له جنس وجود الشخص . هل النظريّ هو الذي

---

107 – يقول هيدغر(1926أ،ص320 ، هامش 1) : " بيد أنّه انما ههنا [تحديدا] يقع القفز ما فوق المشكل الانطولوجي الأصيل . إنّ السؤال الذي لا يمكن أن يبقى خارج [البحث] ، هو ما إذا كانت هذه "المقولات" يمكن أن تحتفظ بصلاحية أصليّة و لا تحتاج إلاّ لأنْ تُطبَّق على نحو مغاير ، أو ما إذا لم تكن تقلب إشكالية الدازين من أساسها . فحتّى لو كان العقل النظري مركبا (eingebaut) في العقل العمليّ ، فإنّ المشكل الكيانوي-الانطولوجي الذي من شأن اخوّ (Selbst) انما يبقى ليس فقط بغير حلّ ، بل غير مطروح [أصلا] . فعلى أيّة أرضيّة انطولوجية ينبغي بذلك أن يتمّ " التفاعل" ما بين العقل النظري والعقل العمليّ ؟ هل السلوك النظريّ [هو الذي] يعيّن طريقة وجود الشخص أم [السلوك] العمليّ أم لا أحد منهما – وعندئذ أيّ [سلوك] ؟ ألا تكشف المغالطات ، على ما لها من دلالة أساسيّة ، على انعدام الأرضية الانطولوجية التي من شأن إشكالية الهو من الشيء المفكّر الديكارتي إلى مفهوم الروح الهيغلي ؟ إنّ المرء قد لا يحتاج أبدا لأن يفكّر [على نحو] "طبيعوي" و " عقلاني" (rationalistisch) وعلى ذلك يمكن له أن يظلّ في خضوع لانطولوجيّة " الجوهريّ" ، [خضوعا] ليس محتوما إلاّ من أجل أنّه في ظاهره معلوم بنفسه . "

يعيّن معنى وجود الشخص أم العمليّ ؟ أي من أيّة جهة نحن نستقي الإجابة عن السؤال التالي : " ما هو معنى وجود الشخص ؟" . إنّ ''معقولية'' نمط وجود الشخص انما تظلّ غامضة التعيّن . وذلك أنّ افتراض وجود فرق نوعيّ بين المقولات النظرية والمسائل العملية قد نصب ههنا هاوية لا تقطع بين الجهتين . ربّ معقولية لا يمكن أن تتوضّح طبيعتها إلاّ متى استطعنا أن نوضح بشكل أصيل الأرضية الانطولوجية التي يستمدّ منها كلّ من السلوك النظري والسلوك العمليّ دلالتهما . هذا الأرضية هي السؤال عن معنى وجود الموجود الذي له نمط وجود الشخص . وحسب تأويل هيدغر إنّ معنى وجود الموجود المفترض ههنا في إشكالية كانط ليس شيئا آخر سوى التأوّل الانطولوجي للموجود بوصفه جوهرا .

من أجل ذلك هو يفترض أنّ ''مغالطات العقل المحض'' الكانطية انما هي آية لطيفة على صعوبة سريّة وعميقة تنخر ليس فقط التصوّر الكانطي للأنا وانما التصوّر الحديث للذات بعامة ، – وذلك من جهة ما هو تصوّر يريد أن يتأوّل معنى الأنا بوصفه ذاتا ، دون أن يدرك أنّ هذه الذات ليس لها من أرضيّة انطولوجية سوى دلالة الجوهر التقليدية . وذلك حكم ينسحب حسب هيدغر على أفق فلسفة الذات من ديكارت إلى هيغل ، من حيث كونها فلسفة لئن قدّمت صنوفا عدّة من الاستشكال لمعنى الأنا بوصفه ذاتا فإنّها ظلّت جميعا ترتكز على انطولوجية واحدة هي انطولوجية الجوهر . وذلك يعني أنّها لم تفلح في أيّ مرّة في بلورة استفهام دقيق لمعنى "الهو" .

وحقيق بنا أن ننبّه هنا إلى طرافة المناقشة الهيدغرية للنقد المتعالي لمفهوم الأنا الحديث . وذلك أنّه يريد أن يتخطّى التقابل التقليدي بين العقل النظريّ والعقل العمليّ بعامة . من أجل استبصار ضرب من *المعقولية* يصدر عن جهة هي أكثر أصالة وأشدّ أوّليّة من هذين الصنفين من العقل . إنّ ما يقع ماوراء هذا التقسيم إلى عقل نظريّ وعقل عمليّ هو بالتحديد *السؤال الانطولوجي* عن جنس وجود الموجود الذي يراد تأويله . وذلك أنّه كما يُتأوّل جنس *وجود الأنا* ، كذلك يُفهم *معنى العقل* الذي يتّخذ منه هذا الأنا هيئة خاصة *لنمط التفكير* الذي يرتضيه . إنّ معقولية العقل أكان نظريّا أم عمليّا انما هي تستمدّ إمكانها الأصلي من نمط السؤال الانطولوجي الذي تفترضه أي من طريقتها في فهم جنس وجود الموجود الذي هو الأنا أفكّر . وهذا الفهم هو حسب هيدغر ليس شيئا آخر غير الفهم الغربيّ للوجود بوصفه جوهرا . وذلك يعني أنّ معقولية العقل الغربيّ كما تتجلّى في مواضع فلسفة الذات من ديكارت إلى هيغل هي معقولية متأسّسة في ماهيتها على انطولوجية الجوهر ، وإنْ كانت هذه الفلسفة لم تشرع في أيّ مرة في مساءلة أصيلة لهذا الأساس الخفيّ ، وذلك على الرغم من كلّ ما تنطوي عليه المحاولة الكانطية من طرافة في هذا الاتّجاه .

إنّ ما استفاده التحليل الكيانوي من هذه المناقشة لكانط هو بيان الحدود الداخلية لانطولوجية الذات الحديثة ،التي تمنعها ، من حيث هي انطولوجية تجد في معنى الجوهريّ أساسها الخاص ، من الإيفاء بإيضاح أصيل لمعنى "الهُو " المبحوث عنه . ربّ حدود يجمّعها هيدغر في :

أ- " أنّ الأنا ليس '' أنا أفكّر'' فحسب بـــل '' أنـــا أفكّـــر في شـــيء مـــا'' " (1926أ،ص321) ؛ ب- " أنّ كانط لم يبصر بظاهرة العالم " (نفسه) .

يقرّ هيدغر (نفسه ، ص 321) بأنّ هذين الاعتراضين يتعارضان مع بعض ما يقوله كانط ، وذلك عندما ينبّه في الفقرة 16 من **نقد العقل المحض** إلى " إنّ : *الأنا أفكّر* ينبغي أن يمكن له أن يصاحب كلّ تمثّلاتي " (كانط ، III ، 108) . وعلى ذلك فإنّ قول كانط هذا يعاني من صعوبتين في نظر هيدغر : أوّلا أنّـه لا يعـني بـالتمثّلات إلاّ مضمونـا ''امبيريقيّـا " ؛ وثانيـا أنّ الدلالـة الانطولوجية لهذه ''المصاحبة'' انمـا تبقـى بـلا توضيـح (1926أ،ص321) . وذلـك يعـني طبقـا لذينك الاعتراضين أنّ كانط لئن لم يفصل في الأنا أفكّر بين الأنا و التفكير فهو لم ينظر إلى الأنـا أفكّر في ماهيته التامة بوصفه "أفكّر في شيء ما" . هذا التفكير في شيء مـا هـو حسـب هيدغـر ''المسبّقة الانطولوجية'' التي توارت عن بصر كانط[108] . و إنّ غياب الإشارة إلى "الشـيء المفكّـر فيه" والتركيز على الأنا فقط هو علامة على عدم التحديق بما هو مفـترض هنـا أي وجـود الأنـا أفكّر في *العالم* . إنّ كانط لا ينظر إلى الأنا بوصفه " موجودا *داخل العـالم* " (ein *innerweltliches* Seiendes) ، والحال أنّ "قول-أنا ، انما يعني الموجود الذي أنا أوجده أبدا بوصفه '' أنا-أوجـــد-في-عالم'' " (1926أ،ص321) . إنّ عدم التحديق بظاهرة العالم جعل كانط لا يفهم التمثّلات إلاّ في معنى امبيريقيّ . ولذلك هو قد كان متّسقا مع نفسه حين استبعدها من المضمون القبليّ للأنـا ؛ هذا الاستبعاد للشيء المفكّر فيه من معنى الأنـا أفكّر جعـل هـذا الأنـا يظـهر في مظـهر " ذات معزولة" (ein isoliertes Subjekt) ليس لها أيّ تعيّن انطولوجي (1926أ،ص321) .

خاتمة

يجدر بنا أن نتساءل: لِمَ حصر هيدغر علاقة كانط بإشكالية الهُو ، ضمن **الوجود و الزمان**، في نطاق **نقد العقل المحض** ؟ ما الذي جعله يسكت عن كانط "الثـاني"، نعـني ذلـك الذي شرع منذ كتاب **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**[109] وطيلة **نقد العقـل العملـي**[110]، في البحـث

---

[108] - في نسخته الشخصية من **الوجود و الزمان** سجّل هيدغـر عنـد عبـارة " ''المسـبّقة'' الانطولوجية ـ للـ''أنا أفكّر في شيء'' بوصفها تعيّنا أساسيّا للهـو " (1926أ،ص321) هذا التفسير : " أي الزمانية '' . وهذه إشارة خطيرة تعني أنّ القصد الأسنى لهيدغر هو إخراج إشكالية الهُـو من أرضيّـة فلسفة الذات التي تجد في ''مغالطات العقل المحض'' والخلاف حول صلاحية العقل النظـري في المسـائل العملية لدى كانط حدودها الداخلية ، وذلك لطرحها في أفق البحث الانطولوجي الذي لا يحدّق بمعقوليـة وجود الموجود الذي هو الهو إلاّ بالنظر إلى مسألة الزمانية ، وذلك ما وراء التقسيم التقليدي بـين النظـر والعمل .

[109] - إنّ مجرّد اعتماد مسألة "الهُو" زاوية نظر لقراءة كانط تمكّننا من الإبصار للتوّ بحجم الجـهد السريّ الذي يبذله كانط في نصوصه العملية من أجل بناء وصوف أصيلة لما يسـميه " القيمـة الداخليـة للشخص" (كانط، ط.أك. IV، 394؛ قا: ص 428). إنّه من هذه الزاوية علينا تأويل التمييـز الكـانطي الشهير بين أخذ الإنسان بوصفه "وسيلة" وأخذه بوصفه "غاية في ذاته" (نفسه،ط.أك. IV ص 396، 428-434 ؛ V، ص 131). وإن كان ذلك لا ينفي أنّ كانط لا يهتمّ اهتماما مطلوبا لنفسه بمعنى "ذاتـه" (soi) في عبارة "غاية في ذاته" ؛ وهو ما يزال يعوّل على مفهوم "الأنا" و "الذات" (sujet) (ط.أك.IV ص 414).

[110] - ليس من الصدفة في شيء أنّ كانط يعترف ، ضمن تصدير **نقد العقل العملي** ، بأنّ أحـد الاعتراضين الأساسيين الذين ظهرا ضدّ نقد العقل المحض يتعلّق بمعنى "اعتبار المرء نفسـه بوصفـه نومـان (noumène) من جهة ما هو ذات حرية، ولكن في نفس الوقت بوصفه ظاهرة ضمن الوعـي الإمـبريقي

عن الملامح غير النظرية ومن ثمة غير الديكارتية، نعني "العملية المحضة" لمعنى "الهُو الحقيقي الذي من شأننا"(notre véritable soi)، كما يقول كانط سنة 1785 ضمن عبارة رشيقة وجدّ نادرة تحت قلمه؟ [111]. كذلك: كيف نفسّر سكوت هيدغر عن نظرية كانط في "الشخصية" (1926أ: 47-48)[112] وبخاصة تحاشيه المثير للتخريج الكانطي لمسألة "الضمير" المقترنة بها (1926أ: 293)[113]، والحال أنّه كان يمكن أن يعثر فيهما على رافد إشكالي أصيل ليس فقط لتخريج فقرات الفصل 4 من القسم الثاني من كتاب 1927، نعني تلك المتعلّقة بمسألة الضمير، بل وبعامة لبلورة إشكالية الدازين نفسها في جملتها ؟[114]

الذي له عن ذاته" (كانط، ط.أك. V، 6). إنّ الاعتراض يخصّ إذن طبيعة العلاقة مع معنى "الهُو"، وليس المضمون المدرسي لأطروحة كانط. ويبدو أنّ كانط لم يبن مصطلح "الاستقلالية" (l'autonomie) إلاّ لإيضاح طبيعة معنى "الهُو" المبحوث عنه (كانط، ط. أك. IV، ص 433؛ V، ص 33). وإن كان ذلك لا ينفي أنّ كانط لم يكن يستطيع أن يبصر بهيئة أخرى للهُو غير هيئة "الذات" (sujet): إنّ الإنسان "غاية في ذاته" لأنّه هو وحده "الذات التي من شأن القانون الخلقي" (كانط، ط.أك. V، ص 132). لذلك بدلا من التركيز على أنّ الاحترام المحض للقانون هو الأخلاق، وفهم القانون في معناه الطبيعي، علينا أن نفهم القانون بوصفه تشريعا كليا للعقل العملي لنفسه ومن نفسه(ط.أك. V، ص 30)، و أن نحدّق إلى كانط من زاوية حرصه على تأكيد أنّ الواجب هو في الحقيقة "واجب إزاء أنفسنا" (devoir envers soi-même) بقدر ما يكون الاحترام هو نفسه "احتراما من أجل أنفسنا" (respect pour nous-mêmes) (ط. أك. V،ص 158، 161).

[111] – علينا أن ننبّه مرة أخرى إلى أنّ المترجم الفرنسي، مثلا ضمن الأعمال الفلسفية الصادرة عن غاليمار سنة 1985 (ج II، ص 333)، لا يلتزم بالمصطلح الكانطي بل يؤوّله وفقا لقراءة ايبستيمولوجية سائدة لنص كانط، فهو بدلا من ترجمة مصطلح Selbst بلفظة soi هو يفضّل لفظة moi، وذلك أمر كنّا قد نبّهنا عليه فيما عند نقلة نصّ نقد العقل المحض. راجع:

- E. Kant, Fondements de la Métaphysiques des moeurs. AK, IV, 461.

[112] – حيث فضّل هيدغر مناقشة "التأويل الفينومينولوجي للشخصية" المعاصر له، أي لدى هوسرل وشيلير، بوصفه لا يطرح " السؤال عن " الوجود الشخصي" "، والسبب العميق هو حسب هيدغر التوجّه السابق قِبلة الأنثروبولوجيا القديمة (التعريف الإغريقي للإنسان بوصفه حيوانا ناطقا، مع فهم معنى الحيوان بوصفه موجودا قائما) وقِبلة المقصد المسيحي (الإنسان بوصفه على صورة الإله).راجع: 1926أ: 47-49.

[113] – يقول هيدغر (1926أ: 293):" أنّ كانط قد بنى تأويله للضمير على " تمثّل المحكمة" بوصفه خيطا هاديا، فذلك ليس من قبيل الصدفة، بل هو قد أُوعِز إليه من قِبل فكرة القانون الخلقي – مع أنّ مفهومه للخلقية يبقى بعيدا جدّا عن أخلاق المنفعة و السعادوية (Eudaimonismus)." – إنّ هيدغر الذي ذكر كانط إلى جانب هيغل وشوبنهاور ونيتشه (1926أ: 272، الهامش) بوصفه صاحب أحد التأويلات الأساسية للضمير هو قد تحاشى المناظرة معه عند التخريج الكيانوي لمسألة الضمير، و لم نعثر هنا على نفس الاهتمام الذي لقيه النقد الكانطي لمغالطات العقل المحض حول النفس في الفقرة 64 .

[114] – علينا أن نشير إلى أنّ هيدغر الثاني قد أخذ في الاشتغال على "الطريق الثاني" نحو إشكالية الهُو لدى كانط، نعني المسألة العملية. وذلك ضمن الفقرات 26-28 من درس صيف 1930، بعنوان في ماهية الحرية الإنسانية. مدخل إلى الفلسفة، وقد صدر بوصفه المجلّد 31 من الطبعة الكاملة سنة 1982، وتُرجم إلى الفرنسية سنة 1987. ففي هذا الدرس نحن نعثر على توقّف صريح أمام ازدواجية الطريق نحو كانط: طريق نقد العقل المحض وطريق نقد العقل العملي،وإنّه عند أخذ هذه الطريق الثانية عرض هيدغر لمسألة "الشخصية" بوصفها تؤلف لدى كانط معنى "وجود-الشخص" (l'être-personne) الذي من شأن الإنسان. وهكذا ما عابه هيدغر الأوّل ضمن الفقرة 10 من الوجود و الزمان على التأويل السائد (هوسرل، شيلير) للشخصية من كونه يغفل عن السؤال عن " وجود-الشخص" (Personsein) (1926أ: 47) قد وجده هيدغر الثاني مبسوطا لدى كانط (1930: 261-265؛ ت.ف.ص 243-246).

ربما كان ذلك أمارة على توتّر صامت كان يعبر نصوص حقبة "الانطولوجيا الأساسية" و معنى "الدازين" نفسه، بين "ذاتية" *إجبارية*، حيث أنّ الدازين انما يظل رغم كل شيء "هُو" (Selbst)، و بين "الطابع اللاّ-ذاتي" الذي يقوّمه بما هو في كل مرة "هُنا" مقذوف به في العالم و "انفتاح" و "وجود-لدى" العالم. ربّ توتّر لن يتحرر منـه تفكير هيدغر بشكل مقنع إلاّ بعد المنعرج[115].

---

[115] - Caputo 1978،ص 335:

« There is a fundamental tension in these texts, and in *Being and Time* itself, between Dasein as "subject" and its unsubjectivistic character, which is finally resolved only in the later works, in which Descartes and Husserl, the whole philosophy of transcendantal subjectivity, and finally the entire history of Western "metaphysics" are ultimately overcome. »

الفصل السادس

تحليلية الدازين اليومي: معقولية "الفهم"(das Verstehen) أو البنى الأولية للـ"مفهومية" (die Verständlichkeit) الكيانوية (1926-1925)

" إنّ الموجود إمّا مَنْ (كيان) وإمّا *ماذا* (القيمومة بالمعنى الأعمّ)" (1926أ:45)

" ..إنّ ''منطق'' الـ λογος متجذّر في التحليلية الكيانوية للدازين" (1926أ: 160)

" إنّ الهوهويّة (die Selbigkeit) التي من شأن الهو (Selbst) الكائن على نحو أصيل انما هي مفصولة انطولوجيًا كما بهاوية عن تطابق (Identität) الأنا الصامد من وراء تعدّد المعيش " (1926أ: 130)

" صِرْ ما أنت ! (werde, was du bist) " (1926أ: 145)

تقديم

لقد حاولنا فيما سبق أن نرتسم الجذور الأولى لنشأة المسألة الزمانيّة لدى هيدغر، ورأينا أنّ دروس 1919–1923 قد كانت بمثابة *محكّ إشكالي* لامتحان الفينومينولوجيا "الجذريّة"[1] التي جاء هيدغر مناديا بها ، مكّنه من نحت مصطلح "الزمانيّة" بوصفه ليس شيئا آخر سوى "معنى–التزمين" الأصليّ للفلسفة نفسها .ورأينا بخاصة أنّ محاضرة جويلية 1924 قد أفضت إلى ارتسام الملامح الأساسيّة *للبرنامج* الإشكالي الذي ستشغل عليه الكتابات اللاحقة .– ولكن من أجل أنّ هذا البرنامج لن يكشف عن طرافته التي من شأنه إلاّ بعد محاولات تنفيذ عديدة تداولت عليها كتابات 1925–1926، فإنّه من الخليق بنا أن نفحص عن إشكاليّة هيدغر في قطافها الأخير كما يعرضها "نصّ" **الوجود و الزمان**.

ونحن في هذا الفصل مقصودنا الفحص عن طريقة هيدغر في النهوض بذلك البرنامج الإشكالي الذي عيّنه في محاضرة 1924 ، وذلك بوصفه يجد في مهمّة "الانطولوجيا الكيانويّة" خطّته الخاصة . إنّ الغرض الأسنى هو الإبانة عن الطريق التي اهتدى منها هيدغر إلى نحو من الاستئناف "الهرمينوطيقي"[2] للإشكالية *الانطولوجية* التقليدية . ونحن نفترض أنّ هذا الاستئناف **الهرمينوطيقي** يمكن أن يُقرأ بوصفه بحثا طريفا في المعنى الأصلي لـ**معقوليّة** الوجود في الفلسفة الغربيّة . ربّ مهمّة وجدنا أنّ هيدغر قد اضطلع بها من طريق نوع من **هرمينوطيقا** " الهو "[3] (Selbst) الأصيل اتّخذها مقاما مستحدثا للسؤال عن "معنى" (Sinn) الوجود .وذلك

---

1 – Kisiel 1993: 116.

2 – من الحيف أن نواصل هنا رد "الهرمينوطيقا" إلى "منبتها اللاهوتي" كما يفعل بعض الشرّاح الذي يصرّون على قراءة هيدغر بوصفه "لاهوتيا": مثلا Crétella 1987، الذي لا يتردد في مقاومة "سوء الفهم الانثروبولوجي (anthropologiste)" لإشكالية **الوجود و الزمان**، بالزعم بأنّ " "لاهوت" هيدغر الأول هو "الانطولوجيا الأساسية" : تحليلية الكيان" (ص13)، والحال أنّ ذلك قد انتهى به إلى الاعتقاد الخطير –، آخذا حديثا رواه بوفري عن هيدغر الأخير على علاّته – في " أنّه لا توجد فلسفة هيدغرية" (ص11)، وماذا يضع مكانها؟ – صيغة "معلمنة" (ص12) من اللاهوت المسيحي ! .

3 – أخذنا عبارة "هرمينوطيقا الهو " (herméneutique du soi) عن بول ريكور الذي بسط القول فيها ضمن كتابه المتين **الهو نفسه بما هو آخر** (Soi-même comme un autre) الذي أصدره سنة 1990 (ريكور 1990 : 14 ، 27 ، 28 ومابعدها) . وهو مصطلح بلغ من الأهمّية بحيث أنّ بعض الشرّاح قد أخذ يعتمده في تفسير نصوص هيدغر نفسه (Greisch 1993: 421،425–426 ؛ 1994 : 157 ، 315) . بيد أنّ هذا الأخذ الاصطلاحي عن بول ريكور لا يعني أنّنا سنقدّم هنا تأويلا ريكوريّا لهيدغر ، بل ولا أنّ ريكور نفسه قد قصد في كتابه المذكور مثل هذا التأويل . إنّنا بوجه ما نقصد أن نرجع بعض الدين الريكوري لهيدغر ، وذلك باستعمال مصطلح لئن كان ريكور هو الذي صاغه فإنّه ما كان ليصوغه إلاّ من أجل أنّه استفاد من هيدغر **الوجود والزمان** ليس فقط إشكالية "الهو" (le soi , das Selbst) ، من حيث هي مبنيّة على مجاوزة دقيقة للخصومة الحديثة حول الكوجيطو (نفسه،ص14) ، بل حتى السؤال الهادي فيها ، نعني "السؤال من ؟ " (qui ?) بوصفه بديلا فلسفيّا عن سؤال "ما هو ؟" التقليدي (نفسه ،ص28؛ Greisch 1993: 421، 427) . بيد أنّ ريكور وإنْ كان يعترف بأنّ هرمينوطيقا الهو التي هو مقدم عليها انما هي " وريثة النقاشات الداخلية للفلسفة الأوروبية " (نفسه ،ص28) فإنّه قد خيّر أن يعتمد ، من حيث المنهج ، على "تحنيد" التقليد التحليلي في الكتابة للنهوض بمسائل هرمينوطيقا الهو بدلا من اتّباع الأسلوب القاري . وهكذا لئن كانت هرمينوطيقا الهو لدى ريكور مسألة التقطها من سياق نقض هيدغر *لإشكالية الكوجيطو* الحديثة فإنّ أدوات التفكير فيها قد استوردها من بعض المقاطع المميّزة *لفلسفة اللغة* المعاصرة (نفسه ، ص28) . إنّ قصد ريكور هو "الانعطاف" (détour) بواسطة

يعني عندنا كنمط جديد من البحث في "معقوليّـــة" (intelligibilté) وجـود الموجـود بوصفـها تحديدا **معقولية كيانوية** [4]. إنّ المكسب الأساسيّ لهذه الفترة انما هو افتراع ضرب مخصوص من معقولية الوجود ،أشار إليه هيدغر بعبارة طريفة هي "المفهوميـــة" (Verständlichkeit) حيـث تعني نمط استعمال *مسألة الوجود* ضمن *معنى* الدازين[5]، وذلـك ببنـاء سـياق هرمينوطيقـيّ جـدّ متّسق من ناحية تواشج بناه وتلاحمها ،وجدّ منفتح مـن جهـة قدرتـه علـى استيعاب مطـالب البحث في الانزياح الصعب من إستكشاف بنى الدازين إلى إنارة مقام السؤال عن معنى الوجود .

إنّ غرضنا هنـا هـو تدبّر "تحليليـة الدازيـن" بوصفـها تنطـوي حقّا علـى نمـط مـن "هرمينوطيقا الهو" ، وجه الطرافة فيها ليس فقط أنّها تمثّل نقطة "تجذير" و "تحوّل" [6] بالنظر إلى تقليد **فلسفة الذات** الحديثة ، بل في كونها بخاصة قد سنّت سنّة فلسفيّة هي ليسـت شـيئا آخر سوى **التقليد الهرمينوطيقي المعاصر** ، الذي بـات مـن الجدير بـالمؤرّخين أن يـروا إليـه بوصفه ما هو *فلسفيّا* أي بوصفه *تقليدا جديدا في النهوض بإشكالية المعقولية في الفلسفة الغربية* .
– وهو مطلب وجدنا أنّ توغندهات (Tugendhat) قد فتح طريقا سالكة إلى الإيفاء به في كتابـه **الوعي بالذات و التعيين الذاتي** (*Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*) (1979). ورغم أنّه يعترف ههنا بأنّه يقدم على تأويل "تحليلي" لفلسفة "قبل–التحليلية"، فهو يقرّ في نفس الوتيرة بأنّ قصده ليس "دحض" هيدغر بل التنبيه إلى أنّه مـن ناحيـة "المضمون" قـد نجـح في إيضـاح مسألة "الهُو" الحديثة وذهب إلى ما هو أبعـد مـن فلسـفة اللغـة التحليليـة ، لكنـه مـن ناحيـة "المنهج" هو قد بقي في حدود موقف "وصفي" و أطروحات "حدسـية و غـير مؤسّسـة"؛ وهـو لا يتطلّب، من أجل الأخذ به ،سوى *مراقبة بواسطة تحليل اللغـة* ؛ أمّـا اللافـت للنظـر هنـا فـهو اعتبار توغندهات تطبيق التأويل التحليلي على هيدغر "مشروعا" من أجل أنّ هيدغر نفسه انمـا

الفلسفة التحليلية لإنجاز مهمّة هرمينوطيقية ؛ أمّا المكسب من هذا الانعطاف فهو تحويل كلّ المسائل المتعلّقـة بمعنى "الهـــو" إلى مسائل *لغويّة* . لذلك هو قد حوّل السؤال الانطولوجي "من ؟" إلى أربعة أسـئلة لغوية هي : 1– "من يتكلّم ؟" (qui parle ?) ؛ 2– "من يفعل ؟" (qui agit ?) من حيث هو سـؤال يأخذ معنى الفعل في دلالة " أفعال الخطاب " (نفسه ،ص28–29) ؛3– " من يحكي عن نفسـه ؟" (qui se raconte ?) ؛ 4– " من هو الذات الخلقيّة المسنَد إليها ؟ " (qui est le sujet moral d'imputation ?) (نفسه ،ص28) .– إنّ قصدنا هو أن نعيد مهمّة "هرمينوطيقا الهـو" إلى سياقها الأصلـيّ ، ونعـني افتراع هيدغر لها في نطاق ما أسماه *التحليل الكيانوي للدازين* بما هو المعنى المناسب للسؤال عن نمط وجـود الموجود الذي هو نحن في كل مرة . وذلك يعني عندنا أنّ النهوض بهرمينوطيقا الهو ، بوصفها مجاوزة لطيفـة للخصومة الحديثة حول الكوجيطو ، والتي استمرّت كما يشير ريكور نفسه من ديكارت إلى نيتشه (نفسـه ،ص22) ، أمر لا يحتاج الاضطلاع به إلى الانعطاف بواسطة فلسفة اللغة المعاصرة ، بل إنّ ذلك ممكن بـل ومندوب إليه علي أرضية مولدها ، نعني كتاب **الوجود والزمان** . را: Greisch 1993: 421 و ما بعدها.

[4] – إنّ صفة "كيانوي" ينبغي أن تُفهم بوصفها إشارة إلى ضرب من الإيضاح "ما–بعد–المتعـالي" (meta-transcendantal) – حسب عبارة طوبيقية سديدة لأرنست توغندهات – لمعـنى هُويـة الهُـو ، وذلك يعني بوصفه تخطّيا لأفق الأطروحة المتعالية الهوسرلية، فإنّه إذا كان هوسرل يحيل على "ذاتية متعاليـة" خاصّتها هي "البداهة" و "عطاء–النفس المطلق" ، فإنّ هيدغر لا يقبل هذا "العطاء المطلق للنفـس" إلاّ مـن جهة ما هو "متوسَّط بواسطة الزمانية الوجدية عبر انفتاح سابق – [هو] عالمـه بمـا هـو تـاريخ" . را: Tugendhat 1969: 79–80.

[5] – را: Martineau 1982: 163.

[6] – Tugendhat 1969: 80،92. حيث يصف موقف هيدغر بأنّه "مرجع متعال محوَّل" و أنّـه "تجذير" للفلسفة الحديثة.

يفهم الفلسفة بوصفها "فهما" و "تبيينا" و يحدد "المنهج" عنده بوصفه "هرمينوطيقا". ولذلك فإن المطلوب هو فقط *مراقبة منهجية لا حققه هيدغر بوسائل "غير تحليلية"*[7].

وهكذا إذا كان هدف توغندهات هو رسم ملامح هيدغر "إيجابي" بواسطة مراقبة "تحليلية" لاكتشافات فلسفية أصيلة وجه الهشاشة فيها أنها تمت بوسائل "هرمينوطيقية"[8]، فإن غرضنا هنا هو أن نحاول أن نقتبس من ذلك طريقة موازية: أن نرسم ملامح هيدغر "إيجابي" و لكن بالوسائل "الهرمينوطيقية" نفسها.

– ونحن ننبه إلى أن هيدغر قد قدم في درس صيف 1925 صيغة أولى عن *هرمينوطيقا الهو* المشار إليها ، وذلك سواء من جهة المسائل أم من جهة الخيط الهادي في معالجتها (1925، §§15–35) . وهي صيغة **أولى** فقط ، من أجل أن المتصفح لكتاب **الوجود و الزمان** يجد للتو أن موضوعه قائم أساسا على استئناف تلك الصيغة وعلى استكمالها وتنسيقها . فإن الفقرات 9–60 من هذا الكتاب انما هي عبارة عن عرض **نسقي** لصيغة **مستقرة** عن المسائل التي كان درس صيف 1925 قد أرسلها على نحو **استكشافي وبحثي** في أغلب مواضعه . – لذلك فإننا آثرنا ، في النهوض بإيضاح شامل للانطولوجيا الكيانوية ، أن نعتمد اعتمادا أساسيا على "نص" **الوجود و الزمان** ،وذلك للاستفادة من نسقيته ونضجه الإشكالي . على أن ذلك لن يمنعنا ، كما سنرى ذلك في موضعه ، من الاستعانة بما تضمنه درس صيف 1925 من إيضاحات لما غمض من ذلك النص ، وذلك بقدر ما يمكن للـ"مسودة" أن تضيئ "النص" الذي أتى ناسخا لها ، وذلك يعني حتى التنبيه على ما يسكت عنه أو يغير من رأيه فيه .

أما ما ينبغي أن نبدأ به من أجل الاضطلاع بغرضنا ، فهو أنه لابد أن نضع في الحسبان مسائل كتاب **الوجود و الزمان** بوصفها تؤلف *جملة واحدة*[9] ، حتى نظفر برؤية جامعة

---

7 – Tugendhat 1979: 135–136.

8 – نفسه: 153.

9 –قا: Keller 1999: 167–168. – إن التأكيد على أن **الوجود و الزمان** هو "جملة واحدة" هو إشارة إلى صعوبة أثارها نقاش انغلوسكسوني قاده هيبار دريفوس (Dreyfus) الذي يميز بين "الهرمينوطيقا المؤقتة في اليومية" (the provisional hermeneutics of everydayness) في القسم I من الكتاب، حيث يؤدي مصطلح "الهم" (das Man، the anyone) دورا مؤسسا، وبين ما شخصه في القسم الثاني بوصفه عبارة عن ضرب من "هرمينوطيقا الظنة" (the hermeneutics of suspicion) ، حيث يعول هيدغر على مفهوم "الزمانية" للتخلص من هيمنة تأويل "اليومية" في القسم الأول، ولكن على ما يبدو دون أن يوفق في ذلك كثيرا، إذ بقي "الهم" اليومي هو "المصدر الأخير للدلالة و المعقولية " (the ultimate source of significance and intelligibility)، وذلك أن " المعقولية الوسطية [أو العادية] (average) ليست معقولية دنيا؛ بل هي فقط تعتم على عدم تأسسها الخاص"، وأن " ما ينتصب متخفيا في الفهم اليومي ليس معقولية عميقة" بل " أن "الأساس" الأخير للمعقولية هو الممارسات المشتركة فحسب". يقول دريفوس (ذكره Keller 1999،ص 169،هامش 31):

« What gets covered up in everyday understanding is not some deep intelligibility as the tradition has always held ; it is that the ultimate "ground" of intelligibility is simply shared practices. There is no *right* interpretation. Average intelligibility is not inferior intelligibility ; it simply obscures its own groundlessness. This is the last stage of the hermeneutics of suspicion . The only deep interpretation [..] is that there is no deep interpretation. »

جامعة للإشكال الذي نحن بصدده .- فأمّا القسم الأوّل منه أي "التحليل الأساسيّ التمـــهيديّ للدّازين" ، وهو ما يهمّنا رأسا في هذا الفصل، فإنّه يضمّ أربع مسائل كبرى تكوّن إذا تفُحِّصت المفاصل الخاصّة بالانطولوجيا كما يقترحها هيدغر سنة 1926، وهي :أوّلا المقام "الكيـــانويّ" للدازين (الفصل 1 ، §§9-11) ؛ و ثانيا "الوجود-في-العالم "(الفصول 2-4 ، §§12-24) ؛ وثالثا ضروب "الوجود-في" (الفصل 5 ، §§25-38) ؛ ورابعا مسألة "العنايـــــة" (الفصل 6 ، §§39-44) .

إنّ مطلوبنا في هذا الفصل هو بعامة بيان برنامج *الانطولوجيا الكيانوية* بوصفها محاولـة طريفة لاستكشاف البنى الخفية *لمعقولية وجـود الموجـود* الـذي هـو نحـن في كـل مـرة ، نعـني *معقولية الدازين اليومي* ؛ وبعبارة أكثر حدّة إنّ غرضنا هو تأويل القسم الأوّل من الجـزء المنشـور من **الوجود والزمان** والفصلين الأوّل والثاني مـن قسـمه الثـاني ، بوصفـه مقطعـا ينطـوي علـى استكشاف غير مسبوق *للبنى الأساسية للمعقولية* التي تتحكّم سلفا في كل فـهم لوجـود الموجـود الذي هو نحن ، وذلك بخاصة بوصفها **معقولية كيانوية** . إنّ مطالب هذا الفصل تنبسـط علـى خطوتين : أولا قراءة فقرات القسم الأوّل (§§ 9-43) بوصفها، من جهة ما هي إيضاح للدازيـن اليومي، هي تعرض تخريجا هرمينوطيقيا للعناصر المكوّنة للعقل اليومي الذي يشتقّ منه الدازين كيانويّته أي نمط "المفهومية" الـذي يسـتمدّ منـه معنـى وجـود "الهـو" الـذي يخصّـه . و ثانيـا استكشاف الفصلين الأولين من القسم الثـاني (§§ 46-60) بوصفـهما ينطويـان علـى "تأسـيس" كيانوي صارم للظاهرتين التين اعتبرهما هيدغر بنيتين هرمينوطيقيتين نموذجيتين عن "مفهوميـة الدازين "، ونعني "يقينية الموت" و "نداء الضمـير" ، حيـث نعـثر هـهنا علـى تخريـج طريـف لمسألتين نقلهما من الطرح "الأخلاقي" التقليدي إلى مستوى استشكال "هرمينوطيقي" يتأوّلهما في ضوء براديغم اللغة[10].

أمّا خطة إنجاز ذلك فهي تُبسَط على النحو التالي :

1) "الحضورية" (Anwesenheit) و " المدلولية" (Bedeutsamkeit) : "المفهوميـــة" أو *معقولية الفهم*

2) "يقينية الموت" و "نداء الضمير" بوصفهما بنيتين هرمينوطيقيتين نموذجيتين لـــــ "مفهومية الدازين" أو تحويل المسائل الأخلاقية إلى مسائل انطولوجية بواسطة براديغم اللغة .

*****

§ 1- "الحضوريـة" (Anwesenheit) و " المدلوليـة" (Bedeutsamkeit) : البنى الأولية للـ"مفهومية" أو معقولية الفهم

[10] - Keller 1999: 167 و ما بعدها.

1.1- الهيئة الكيانوية للدازين :

تتعلّق المسألة الأولى التي افتتح بـها هيدغـر الفصـل الأوّل مـن القسـم الأوّل مـن كتـاب **الوجود و الزمان** بتحديد معنى "الدّازين" (Dasein)[11] وتمييز القول فيه عن الأقوال التقليديّـة في "الإنسان"[12]،ومن ثمّة بإيضاح الخصائص الأساسيّة للتـأويل الكيـانويّ للدّازيـن . بيـد أنّ مـا يهمّنا نحن من هذا الفصل التمهيديّ هو بعده المنهجيّ أو الاصطلاحيّ : إنّه ضرب مـن "المقـال في المنهج" [13]الخاص بالتحليليّة الكيانويّة حيث أنّ غـرض هيدغـر هـو تبيـين "المصطلحـات"[14] الأساسيّة التي سينبني عليها من بعدُ كلّ مفصل من مفاصل إشكاليّته . وهذه المصطلحـات هـي على التوالي : "الدّازين"(Dasein) و" الوجود-الخـاصّ-في-كـلّ-مـرّة" (Jemeinigkeit) و"الكيـان" (Existenz) و"الماهيـة" (Wesen) و "قـائم-الوجـود"(Vorhandensein) أو "القيمومـة" (Vorhandenheit) و" الأصالـة" (Eigentlichkeit) و" اللاأصالـة" (Uneigentlichkeit) و"الوسـطية" (Durchschnittlichkeit) و " أنطـي" (ontisch) و"انطولوجي" (ontologisch) و"كياني" (existenziell) و"كيـانوي" (existenzial) . ومـا نعتناه بالاستعداد الكيانوي للدازين هو ما قصد هيدغر إلى إيضاحه وارتسامه بهذه المصطلحات[15].

أما خطة هيدغر في تحقيق ذلك فهي الانطلاق من تعريف جديد للوجود الذي من شأن الإنسان ومحاولة استخراج نتائجه . وهي تتمثل في اعتبار واقعة "الوجود-الخاص-في-كل-مرة" منطلقا فينومينولوجيا بدائيا للكشف عن ضرب الوجود الخاص بالإنسان بما هو دازيـن أي بمـا

---

[11] - عن مصطلح " Dasein" لدى هيدغـر را: Keller 1999: 99-100؛ Richardson 1986: 13؛ Taminiaux 1988: 3-4؛ Derrida 1983: 575-576.

[12] - Haar 1975: 476؛ إن الأمر يتعلق بإعراض عن الطرح "الانثروبولوجي" لماهية الإنسـان فسره بعض البـاحثين بالخلفيـة "الصوفيـة" لتفكـير هيدغـر، را: Caputo 1975: 148؛ Courtine 1988/1987: 25.

[13] - Greisch 1994،ص111.

[14] - هي "مصطلحات" و ليست "مفهومات" بالمعنى المتداول بين المتفلسفة. ذلك أن مصطلحات هيدغر هي ثمرة اشتغال هرمينوطيقي على قدر عال من الانضباط. رب اشتغال حاول بعض الشراح تقنينـه. مثلا: 1- أن هيدغر يستثمر "اللغة العادية" (منها لفظـة Dasein، و لكـن أيضـا Zeug – أداة، Entwurf – مشروع، Sorge – عناية، Schuld – دين، Gewissen – ضمير ..)؛ 2- هو يركـز علـى "اللغة الأم" و ينصت إلى كل ما تنطوي عليه من اشتقاقات و رواسب دلالية ؛ 3- يقيم انزياحات طوبيقيـة و غرافية يقلبـها إلى انزياحـات دلاليـة و إشـكالية (مثـلا existenziell / ontisch، existenzial / ontologisch، vorhanden / zuhanden، ..)؛ 4- تشقيق بعض المترادفات في اللغة العادية و إقامة فروق دلالة و إشكالية بينها (مثلا بين Furcht و Angst ، حيث تدلان عادة على الخوف و القلق دون تمييز)؛ 5- استعمال القديم المتروك من جديد (مثلا Befindlichkeit التي هي لفظة يبدو أنها كانت مسـتعملة في القرنين 16 و 17)؛ 6- توليد معان جديدة ضمن ألفاظ متداولة (مثلا: zeitigen لا يعني في أصله "خلـق بنى الزمان" بل "أنضج" . را: Aler 1972: 15-17؛ Macqarrie 1992: 51 و ما بعدهـا؛ Haar 1983أ: 9-10.

[15] - عن جملة مصطلحات هيدغر الأول ليس فقط كما تتجمع في "نص" **الوجود و الزمان** ، بل بخاصة كما تدرجت في النشوء منذ 1919، راجع بخاصة: Kisiel 1993: 490-511؛ Richardson 1986: 13 و ما بعدها.

هو موجود الوجود له أن الوجود هو ما يتعلق به الأمر بالنسبة له في كل مرة [16]. فالدازين يختص بكونه يتخذ من الوجود الأمر الذي يخصه في كل مرة . وذلك يعني أن السؤال عن الوجود ليس سؤالا عن أمر خارج عنه و انما عن نمط وجوده نفسه . وذلك بخاصة من حيث أن "الدازين" هو الموجود الذي لا يعني لنفسه أكثر من أن "عليه-أن-يوجد" (Zusein)[17].

من ذلك يستخرج هيدغر نتيجتين حاسمتين : أولا "أن "ماهية" هذا الموجود انما تكمن في أن-عليه-أن-يوجد" (1926أ،ص42) ؛ وثانيا " أن الوجود الذي به يتعلق الأمر بالنسبة لهذا الموجود في وجوده هو يخصني في كل مرة " (نفسه) .

ما هو مغزى هاتين النتيجتين ؟- إن خطورة النتيجة الأولى أنها تبين هشاشة المصطلحين التقليديين "الإنية" (existentia) "المائية" (essentia) وتستغني عنهما . فالإنية لا تعرف التمييز الحاسم بين ضرب الوجود الخاص بالدازين وضرب الوجود الخاص بالموجودات التي ليست من جنسه ؛ من أجل ذلك قرر هيدغر قرارا اصطلاحيا يقضي أولا بأن يستعمل بدلا من existentia (الإنية) التقليدية ما يرادفها في إشكاليته ، وهو يقترح لفظة Vorhandensein[18] (قائم-الوجود) بديلا عنها أي صفة الموجودات التي ليست من جنس وجود الدازين ، وثانيا بأن يخصص لفظة Existenz [19](الكيان) للإشارة إلى تعين الوجود الخاص بالدازين وحده .أما عن مسألة "المائية" فإن هيدغر قد عمد إلى إرسال إقرار صار مشهورا ، ألا وهو " أن "ماهية" الدازين انما تكمن في كيانه" (1926أ،ص42) . ووجه الطرافة هنا هو أن الماهية لم تعد تعني جملة من "الخصائص" (Eigenschaften) المميزة لموجود-قائم وانما صارت تدل على "طرق ممكنة في أن يوجد" فحسب (نفسه) .

هنا يقف هيدغر على أنه ثمة ضرورة إلى أن يحدد بأي معنى يكون الدازين وجوده-الخاص وبأي معنى هو ينحسر عن ذلك . ونحن نراه قد اعتمد في إيضاح ذلك على أمرين تعرضنا إليهما : أولا كيف أن الدازين هو الموجود الذي "**يخصني**"(meines) في كل مرة . والمعنى المهم هنا هو معنى "الوجود-الخاص-في-كل-مرة" ؛ وثانيا كيف أن الماهية هي "طرق **ممكنة**"(mögliche Weisen) في الوجود ، والمعنى الخطير هنا هو معنى "الإمكان". من هذين المظهرين استخرج هيدغر تحديدين كان لهما وقع واسع الصدى ، ألا وهما "الأصالة"

---

[16] - يقول هيدغر(1926أ،ص41-42): " إن الموجود الذي تحليله أصبح مهمة انما نوجده نحن ذواتنا في كل مرة . إن وجود هذا الموجود هو [الوجود]-**الذي-يخصني في كل مرة** . إنه في وجود هذا الموجود أن يتعلق هذا [الموجود] ذاته بوجوده .ومن جهة ما هو موجود هذا الوجود فهو مسلم لوجوده الذي يخصه . إن الوجود هو ما به يتعلق الأمر بالنسبة لهذا الموجود ذاته في كل مرة ."

[17] - Taminiaux 1988: 4؛ أيضا: Tugendhat 1979: 150، الذي يعتبر بشكل طريف أن "القضية القوية" لدى هيدغر هي افتراضه بأن "الوجود" في معنى "قائم-الوجود" ليس هو بالمعنى الوحيد للـ"وجود" بل أن هذا المعنى هو مشتق من معنى آخر هو معنى " عليه-أن-يوجد" (das Zusein، l'à-être) ، وذلك بوصفه أول خطوة قطعها **الوجود و الزمان** نحو كسر الرسم السائد ذات/موضوع (ص 163).

[18] - Richardson 1986: 47-48.

[19] - علينا أن نستبصر في مصطلح Existenz معاني الانفتاح و المفارقة ، وهو ا جعل هيدغر يميل بدء من 1930 إلى كتابة Ex-sistenz، را: Taminiaux 1988: 4.

و"اللاأصالة" . فمن أجل أن الدازين مدعو في كل مرة لأن يكون أحد إمكاناته الأصيلة فإنه مدعو أيضا لأن يختار ؛ ورب اختيار قد يقوده إلى نمط من الوجود "يضيع" معه وجه الوجود الذي خصه فيوجد عندئذ وجودا "غير أصيل" (1926أ،ص42)[20] .

ولكن من أجل أن الدازين انما يوجد على الأغلب في وجوده اليومي فهو على الأغلب في وجود غير أصيل أي في وجود "لامبال" (indifferent) بالتأويل الانطولوجي لمعنى الوجود الذي يفترضه ذلك الوجود اليومي . هذه "اللامبالاة اليومية للدازين" هو ما يسميه هيدغر " الوسطية" (Durchschnittlichkeit) (1926أ،ص43) . على أن هذه الوسطية ليست "لاشيئا" (nichts) وانما هي تنطوي "قبليا على بنية الكيانوية" (Existenzialität) وإن كان ذلك "على نمط اللاأصالة" و"على نمط الهروب من [ذاته] ونسيان ذاته" (نفسه،ص44) . من أجل ذلك ينبه هيدغر إلى أن ما يظهر "أنطيا" (ontisch) مظهرا وسطيا ويوميا انما ينطوي إذا تفحص "انطولوجيا" (ontologisch)[21] على بنى أصيلة للدازين (نفسه) .

هنا يبلغ هيدغر إلى بناء المصطلح الذي تحول من بعد إلى العنوان الهادي لتحليلية الدازين ، ونعني مصطلح "الكيانويات" (Existenzialen) من حيث هي مقامات أو بنى *أساسية* للكيان[22] (Existenz) أي لضرب الوجود الخاص بالدازين والذي لا يشاركه فيه أي موجود آخر ؛ وهو يميزها بشدة عن تعينات الوجود التي من شأن الموجودات التي ليست من جنس الدازين ، والتي يسميها "مقولات"[23] (Kategorien)[24]. إنه بفضل ذلك بات ممكنا أن نفصل هنا بين ضربين من السؤال عن الموجود : فإما نقول "من" (wer)[25] هو الموجود ؟ وعندئذ تكون الإجابة بتحديد معنى "الكيان" الذي من شأنه ؛ وإما أن نسأل : "ما" (was) هو الموجود ؟ وعندئذ تكون الإجابة بتحديد معنى "القيمومة" الذي من شأنه[26] . والفرق بين المستويين أن سؤال "من

---

[20] – عن دلالة "الأصالة" و "اللاأصالة" لدى هيدغر ، را: Buckley 1993: 405 و ما بعدها.

[21] – Richardson 1986: 23.

[22] – يقول هيدغر(1926أ،ص52–53):" إن الدازين هو الموجود الذي في وجوده يسلك إزاء الوجود [سلوكا] فاهما . وإنه بذلك يكون المفهوم الصوري للكيان قد أخبر عنه . إن الدازين يكون كيانه(existiert) . إن الدازين هو علاوة على ذلك الموجود الذي أوجده أنا ذاتي في كل مرة . وإن من شأن الدازين الكائن (existierenden) [الوجود]–الخاص–في–كل–مرة (Jemeinigkeit) بوصفه شرط إمكان الأصالة واللاأصالة ." – علينا أن نبصر هنا بأن "الكيان" مسألة "عملية" في ماهيتها و ليست مشكلا "نظريا"، را: Tugendhat 1979: 146.

[23] – Richardson 1986: 29.

[24] – يقول هيدغر(1926أ،ص44): " إن كل التفاسير التي صدرت من تحليلية الدازين انما هي مكتسبة بالنظر إلى بنية–الكيان(Existenzstruktur) التي له .فمن أجل أنها متعينة انطلاقا من الكيانوية (Existenzialität) ، نحن نسمي طوابع–الوجود التي من شأن الدازين **كيانويات** (Existenzialien) . وإنها ينبغي أن تفصل بشدة عن تعينات الوجود التي من شأن الموجود الذي ليس من جنس الدازين ، التي نسميها **مقولات** (Kategorien) ."

[25] – يجدر بنا أن نشير إلى أن بن أحمد (Ben Ahmed 1989: 57 و ما بعدها) قد انتبه إلى القيمة الاستراتيجية للسؤال "من؟"، حيث جعل من السؤال "من هو الدازين؟" الطريق الوحيد للاستفهام عن دلالته.

[26] – Caputo 1978،ص 336:

« Heidegger moves from the superficial grasp of Dasein as something *Vorhanden* to the Being of man as *Existenz* and Dasein. »

؟" كيانوي ، في حين سؤال "ما ؟" مقولي (1926أ،ص45). رب خطة رأى فيها بعض الباحثين نحوا من "الثورة الكوبرنيكية" [27] الجديدة في الفلسفة الحديثة.

على أنه يجدر بنا أن نتعرف إلى تمييز آخر لا يقل خطورة عن التمييز بين الكيانوي والمقولي ، ألا وهو التمييز الدقيق بين ما هو كيانوي (existenzial) وما هو كياني (existenziell) [28].

إن عزوف هيدغر[29] عن التعريف التقليدي للموجود بمائيته وإنيته قد أفضى به إلى اقتراح مصطلح "الكيان" بوصفه يدل على أن وجود الدازين ليس جوهرا ثابتا وانما هو وجود على الدازين أن يسلك إزاءه على هذا النحو أو ذاك في كل مرة . إن الكيان يعني أن وجود الدازين هو إمكان على الدازين أن يكونه بشكل أو بآخر . هنا يولد مشكل لابد منه : إن الدازين هو الوحيد الذي عليه أن يقرر معنى وجوده . هذا الوجود الذي هو خاص بالدازين هو ما يسميه هيدغر الكيان . والكيان هو في بادئ الأمر شأن "أنطي" أي شأن خاص بموجود اسمه الدازين . والفهم الذي يكونه عن نفسه هذا الموجود وجودا أنطيا يسميه هيدغر الفهم الكياني . ولكن الدازين لا يوجد كأي موجود قائم آخر ، أي لا يوجد وجودا أنطيا فحسب . فهو موجود يتميز أيضا بكونه يحمل في نفسه "فهما للوجود" بعامة . إنه موجود يوجد دوما على طريقة الوجود "قبل-الانطولوجي" (vorontologisch) (1926أ،ص12) . لذلك فالدازين مستعد في نفسه للدخول في مساءلة نظرية ليس عن معنى الوجود بعامة ، أي لخوض بحث انطولوجي بالمعنى الدقيق ، وانما أيضا في مساءلة عن البنى المقومة لوجوده الخاص بما هو كيان . إن جملة هذه البنى هو معنى "الكيانوية" ؛ وإن تحليل هذه البنى هو الفهم *الكيانوي* .

إنه بهكذا عدة اصطلاحية خاض هيدغر في المسائل اللاحقة .

---

27 - McDonough 1998: 218، 224،227؛ أيضا: Tugendhat 1979: 140، حيث يتحدث عن "منعرج متعال".

28 - Richardson 1986: 29.

29 - يقول هيدغر(1926أ،ص 12-13) : " إن الوجود ذاته ، الذي إزاءه يمكن للدازين أن يسلك بشكل أو بآخر و[الذي إزاءه] يسلك دائما بأي وجه اتفق ، نحن نسميه **الكيان** (Existenz) .ومن أجل أن التعين-الماهوي لهذا الموجود لا يمكن أن يتم بالإخبار عن مائية (Was) كونه-واقعا (sachhaltigen) ، و أن ماهيته انما تكمن على الأرجح في أن عليه في كل مرة أن يكون وجوده بوصفه وجوده ، فإن لفظة دازين هي التي اختيرت بوصفها عبارة-وجود محضة لتخصيص هذا الموجود .

إن الدازين انما يفهم ذاته دوما من كيانه ، [من] إمكان ذاته ، أن يكون ذاته أو لا يكون ذاته . وهذه الإمكانات إما أن الدازين قد اختارها بنفسه ، وإما أنه قد وقع فيها وإما قد نشأ فيها بعد منذ أول أمره . إن الكيان أكان إمساكا أم تفويتا لا يقرر في كل مرة إلا من قبل الدازين نفسه . إن مسألة الكيان لا تصفى دائما إلا بواسطة فعل الكيان (das Existieren) ذاته . وإن فهم ذاته الذي يهديه **عندئذ** نحن نسميه [الفهم] **الكياني** (*existenzielle*) . إن مسألة الكيان هي "شأن" أنطي للدازين . فلا يحتاج بذلك إلى الشفافية النظرية التي من شأن البنية الانطولوجية للكيان . إن السؤال عن هذه [البنية] انما يقصد إلى إيضاح ما يقوم الكيان . ونحن نسمي الاتصال بين هذه البنى [باسم] **الكيانوية** (*Existenzialität*) . وإن تحليليتها انما لها طابع فهم لا كياني (existenziellen) وانما **كيانوي** (*existenzialen*) .إن مهمة تحليلية كيانوية للدازين انما هي بالنظر إلى إمكانها وضرورتها مرسومة سلفا في الهيئة الأنطية للدازين ."

2.1- "الحضورية" في العالم بوصفها شبكة "مدلولية" :

أ- "الوجود-في-العالم" من مشكل "مقولي" إلى مسألة "كيانوية"

إنّ غرض هيدغر في المسألة الثانية يتعلّق باستيضاح ضرب الوجود الخاصّ بالدّازين كما هو في وجوده اليوميّ . فيتّضح للتوّ أنّه "وجود-في-العالم" (In-der-Welt-sein) [30]. فكيف نفهم هذه العبارة المركّبة ؟ – ينبّه هيدغر رأسا بأنّها لئن كانت ينبغي أن تشير إلى "ظاهرة موحّدة" (1926أ،ص53) ،فإنّها تتألّف من لحظات بنيويّة لابدّ من استبصارها فيها ، ألا وهي : أوّلا "في-العالم" (وهو غرض الفصل 3من القسم 1 من **الوجودو الزمان**) ؛وثانيا "الموجود الذي يوجد على نمط الوجود-في-العالم في كل مرة" (وهو غرض الفصل 4) ؛ وثالثا "الوجود-في" (وهو غرض الفصل 5) .

أمّا أوّل سوء فهم يمكن أن يحدث هنا فهو أخذ "الوجود-في" (In-Sein) بوصفه مجرّد ظرفيّة طبيعيّة بحيث يعني "في-الوجود" (Sein in) كما يكون الماء في الكأس . لذلك ينبّه هيدغر إلى أنّ "الوجود-في" ليس خاصيّة "مقوليّة" تميّز قائم-الوجود حيث يكون ظرف مكان لموجود قائم الوجود آخر ؛ فالوجود-في انما هو "مقام كيانويّ"[31] (ein Existenzial) من حيث أنّه يمكن أن يُتأوّل بوصفه "وجودا-لدن " (Sein bei) (نفسه،ص54) .

وحده الدّازين يوجد لدن العالم أي وحده الدّازين له *عالم*[32] ؛ إنّ أيّ موجود آخر قائم-الوجود "داخل" العالم انّما هو "بلا عالم" (weltlos). بمعنى لا يمكنه أن "يوجد-لدن" العالم .بيد أنّ وجه الطرافة في وجود الدّازين هو أنّه ينطوي في نفسه على إمكانيّة "قيمومة" داخل العالم تشبه قيمومة الأشياء وليست منها في شيئ (نفسه،ص55) . من أجل ذلك يميّز هيدغر تمييزا واضحا بين"واقعة" (Tatsache) الدّازين وواقعة حجر ما . بين "واقعاتيّة" (Tatsächlichkeit) الدّازين وواقعاتيّة الحجر . ربّ اجتهاد بلغ به هيدغر إلى إخراج طريف لمصطلح من مصطلحاته الأساسيّة ، ألا وهو مصطلح "العِيانيّة" (Faktizität)[33] (نفسه،ص56)[34].

---

[30] – Richardson 1986: 16.

[31] – يقول(1926أ،ص54) : " إنّ الوجود-في آنما يعني على العكس من ذلك هيئة-وجود للدّازين وإنّه [لمقام] **كيانويّ** . – من الطريف أنّ هيدغر يخرج من المعنى المكاني للفظة in في الألماني ويعود بها إلى معنى أصليّ هو اشتقاقها من innan- الذي يعني wohnen و habitare و sich aufhaltenأي "سكن" و "أباء بالمكان" و"أقام" . وذلك كما يخرج من معنى "ich bin" التقليديّ إلى معنى أصليّ هو معنى bei (لدن) بحيث يعني **أنا أوجد أنا أسكن العالم ، أنا أقيم لدن العالم** (نفسه،ص54) . ونحن نجد أنّ "في" في العربيّة لا تعني فقط "الظرفيّة" بل تتضمّن معان كيانيّة من جنس التي ينشّطها هيدغر ههنا ، مثل معنى "المصاحبة" فتعني معنى "مع" . كذلك فإنّه قد جاء في تفسير الآية " أسكنوهنّ من حيث سكنتم من وجْدكم" (**القرآن** ، سورة الطلاق، الآية 6) أنّ معنى "من وجدكم" هو "من مساكنكم" . فالوجود قد يعني أيضا السكن والإقامة . را : **لسان العرب المحيط** ، مادّة **وجد** .

[32] – ينبّه شارح كبير لنصوص هيدغر (هو كوكلمانسKockelmans) إلى أنّ مصطلح "العالم" انما يودي في **الوجود و الزمان** دلالة مرادفة لمصطلح "الوجود".ذكره : Macann 1992أ: 6.

[33] – Richardson 1986: 34.

[34] – يقول هيدغر (1926أ،ص55–56) :" [إنّ الدّازين] يمكن مع بعض الحقّ وفي حدود معيّنة أن يُتصوّر بوصفه [موجودا] قائما فحسب [..] بيد أنّ هذا التصوّر الممكن للـ"دازين" بوصفه

إنّ عيانيّة الدّازين هي أنّه يمكن أن يُفهم بوصفه محشورا في "قـــدر"(Geschick) واحـد مـع وجود الموجود الذي يعترضه داخل العالم (نفسه،ص56) .

إنّ ما ينبغي أن نحتفظ به الآن هو التفريق بين المعنى الكيانوي والمعنى القوليّ للوجود- في ، أي بين المكانيّة الطبيعيّة لقائم الوجود وبين المكانيّة الكيانويّة للدّازيـن . وإنّـه هنـا يقحـم هيدغر مفهوم "الانشغال" (Besorgen) (نفسه،ص57) بوصفه هو نفسه آية أوّليّـة علـى مصطلـح أكثر خطورة هو "العنايـة" (Sorge) ، والـذي هـو المقام الكيـانويّ الأخـير الـذي سـيبلغ إليـه التحليل الأساسيّ الدّازين أي جملة القسـم 1 مـن كتـاب **الوجـود و الزمـان** . لنقـل إنّ المعنـى البدائيّ للوجود-في انّما هو ضرب من الانشغال ؛ لكنّ الانشغال لا يوجد إلاّ من أجل أنّ الدّازين ينطوي في نفسه على بنية الوجود-في-العالم (نفسه،ص57) . إنّ "العالم" إذن قد كـفّ عـن أن يكون "امتدادا" و انقلب إلى مقام "كيانوي" (ein Existenzial)[35].

ولكن ما بال أغلب متفلسفة العصر يأخذون "معرفة-العـــالم" (das Welterkennen) بوصفها المثال الدائم عن ظاهرة الوجود-في ؟ (نفسه،ص 59) . إنّ ذلـك يفـرض علينـا حسـب هيدغر أن نقف عند هذه النزعة من أجل الإبانة عن أنّ هذه "المعرفة للعـالم" ليسـت في قرارهـا سوى "جهة"(Modalität) كيانيّة للوجود-في . ذلك هو غرض الفقرة 13 من الكتاب .

ب- "نقض" براديغم الذات و الموضوع : "العالم" ليس "موضوعا" بل "عـالم معنى"

إنّ مكمن خطورة في هذا المسـتوى مـن التحليـل هـو تعـرّض هيدغـر إلى مناقشـة حـادّة للبراديغم المتحكّم في الفلسفة الحديثة ، ونعني العلاقة بين الذات والموضوع الـتي بنيـة "فلسـفة الذهن المعاصرة" [36] . ربّ مناقشة تتوزّع إلى ثلاث خطوات :

أ) أنّ علاقة الذات والموضوع غير صالحة لتبيّن علاقة الدّازين والعالم[37] . قال : " ألا إنّ الذات والموضوع لا ينطبقان بأيّ وجه مع الدّازيـــن والعـــالم ." (نفسـه،ص60) . إن القصـد هـو أنّ التحليل الكيانوي للدّازين بوصفه وجودا-في-العالم ليس له بـأيّ وجـه أيّ قرابـة أساسـيّة مـع إشكاليّة *نظريّة المعرفة* التي تتّخذ من علاقة الذات و الموضوع نموذجها . وذلك أنّ الدّازين ليس

[موجودا]-قائما و[موجودا]-قائما فحسب لا ينبغي أن يُلقى به في خانة واحدة مع وجه من "القيمومـــة" **خاص** بالدّازين .[..] إنّ الدّازين انّما يفهم وجوده الأخصّ في معنى نوع معيّن من "الوجود-القائم الواقـع" . وعلى ذلك فإنّ "واقعانيّة" الواقعة التي من شأن الدّازين الخاص انّما هي من جهة انطولوجيّة حدُّ مباينـــة للحدوث الواقعانيّ الذي من شأن صخرة ما . إنّ الواقعانيّة التي من شأن واقعة الدّازين ، الذي يوجد كـــل دازين على منواله في كل مرة ، نسمّيه **العِيانيّة** (*Faktizität*) ."

35 – Taminiaux 1988: 7.

36 – را: Keller 1999: 111 و ما بعدها؛ Tugendhat 1979: 163.

37 – عن علاقة الذات والموضوع (Subjekt-Objekt-Beziehung) في كتاب **الوجود و الزمـان** ، را : 1926أ،ص 59 ، 216 ، 388 . را كذلك : 1925 ، ص 215-216 .

"ذاتا عارفة" (erkennendesSubjekt) كما أنّ العالم ليس موضوعا "قائمـــا" (vorhanden) أي متقوّما بجملة من "الخصائص" المقوليّة [38].

ب) أنّ الطرح السائد لمسألة معرفة العالم على أساس علاقة الذات والموضوع يعاني مـن صعوبة مزمنة هي التقابل غير الأصيل بين "باطنيّة" الذات و"خارجيّة" الموضوع[39] (نفسه،ص60-61) . وذلك أنّ كلّ المحاولات السائدة لتذليل صعوبة خـروج الـذات مـن فلكـها المحـايث إلى الموضوع الخارجيّ انّما تشترك جميعا في كونـها لا تثير "السؤال عـن نمـط وجـود هـذه الـذات العارفة ، التي يأخذ المرء على ذلك دائما وضمنا طريقةَ وجودها ضمن غرضـه ، متـى مـا تعلّـق الأمر بمعرفتها " (نفسه،ص60؛ت.ف.ص95) . إنّ ما تسكت عنه جميعا هو كيف يتأسّس هذا الطابع "الباطنيّ" للمعرفة على نمط وجود هذه الذات (نفسه) [40].

ج) الإخراج الكيانوي لمسألة المعرفة بوصفها نمطا من الوجود-في-العالم (نفسه،ص61-62) . إنّ أوّل صعوبة هنا هي خطر إلغاء مشكل المعرفة أصلا ، إذ أنّ الانطلاق من أنّ " المعرفـة انّما هي ضرب من وجود الوجود-في-العالم" (نفسه،ص61؛ت.ف.ص95) ، يفترض بمعنى مـا أنّ المعرفة انّما هي "بعدُ لدن عالمها" والحال أنّ الذات لا تعرف العالم إلاّ بمفارقتـه . - إنّ طرافـة التأويل الكيانويّ هو أنّه يأخذ مأخذ الجدّ أنّ المعرفة هي ضرب من "الوجود-بعدُ-لدن-العالم" (Schon-sein-bei-der-Welt) وجـودا هـو نحـو مـن "الانشـغال" الحثيـث بـهذا العـالم (نفسه،ص61) . وإنّه هنا انّما يأتي هيدغر بتخريج جدُّ طريف لمسألة المعرفة ؛ ووجه الطرافـة أنّه لا يكتفي بمجرّد رفض خارجيّ للمعنى التقليدي للمعرفة. بل هـو يجـهد إلى إعـادة إخـراج هذا المعنى إخراجا كيانويّا : إنّ المعرفة ليست " تحديقا (Begaffen) باهتا لِـــمحضٍ قائم .فـــإنّ الوجود-في-العالم من حيث هو انشغال انّما هـــو مـــن العـــالم المنشـــغل بـــه في دوار (*benommen*) " (نفسه،ص61؛ت.ف.ص96) . ما هو معنى هذا الانزياح بمعنى المعرفة من إدراك قائم-الوجـود إلى الانشغال بالعالم ؟ - إنّ المعرفة بالموجود داخل العالم لا تبدأ في الاشتغال إلاّ عندمـا يكـفّ الدّازين عن أيّ نشاط أداتيّ أي عن أيّ انشغال بالوجود-تحـت اليـد ، بحيـث لا يبقـى لديـه

---

38 - را: Keller 1999: 127، 147.

39 - عن منزلة "الموضوعية" في **الوجود و الزمان**، را: Dostal 1985: 76.

40 - من أجل ذلك فإنّ طرافة التأويل الهيدغريّ لمسألة العالم انّما تظهر خاصّة إذا ما قورنـــت بالتصوّر الحديث للعالم ، كما ساد منذ ديكارت أي بوصفه أحد النتائج الأساسيّة لإشكاليّة الذات . فالعـالم لدى هيدغر لم يعد " شيئا ممتدّا " (res extensa) موضوعا أمام ذات عارفة بوصفه "جوهرا" أو "موجـودا-قائما" (Vorhandensein) لـــيُعيّن وجه وجوده ، كما لدى ديكارت ، وانّما صار مساءلا من جـــهة "العالم-المحيط" (Umwelt) حيث تسترجع الموجودات معناها اليوناني فتتحوّل مـــن "مجـرّد أشـياء" إلى " براغماتـــا" (πραγματα) أي إلى " مـــا يصنعـــه المـــرء ضمـــن معاشـــرة منشـــغلة(πραξις) " (1926أ،ص68حت.ف.ص104) ، ومن ثمّة تبرز للدّازين بوصفها موجودات تجد في "الوجود-تحت-اليـد" (Zuhandenheit) أي في مستعمَل-الوجود معناها الخاص . بذلك تصبح عالميّة العالم "تعيّنـــا كيانيّـــا" (نفسه ص88؛ت.ف.ص126) للدّازين وليست خاصيّة موضوعيّة للطبيعة بمعناها الحديث . وهي التصـــوّر الديكارتي لمعنى العالم بلغ من الأهمّية لدى هيدغر أنّه سيخصّص له أحد المباحث الثلاثة التي نذرها لتبيـــين عالميّة العالم (§§19-21) .ووجه الأهميّة فيه أنّ التأويل الكياني بمناقشته "يمكن أن يظـــهر أشـــدّ حســـما" (schärfer) ، وذلك أنّه بمثابة " الحالة-المضادّة القصوى" له (نفسه،ص88؛ت.ف.ص 127) ، في معنى أنّـــه يوفّر "مثالا عن إخطاء مســـألة عالميّـــة العـــالم" (غرايـــش Greisch1994،ص143) . را : جلفـــن Gelven1970،ص67-68 ؛ غرايش Greisch 1994،ص 143-147 .

سوى معنى الإقامة–لدن (das Nur-noch-verweilen-bei) . فإذا لم يبق سوى المعنى الصفر للإقامة في العالم برز العالم في "مثوله(εἶδος ، Aussehen) المحض" فيصبح ممكنا عندئذ أن يعتمل لدى الدّازين نحو من "التلفّت" (Hinsehen) إلى الموجود الملاقي داخل العالم . هذا التلفّت هو ضرب من "المُقام" (Aufenthalt) ، وإنّه في هذا المُقام يتمّ "تلقّي" (Vernehmen) قائم–الوجود . ربّ تلقّ لا يمكن ان يكون تأمّلا خارجيّا بل هو نحو من "المخاطبة" (Ansprechen) و"المناقشة"(Besprechen) عن شيء ما بوصفه شيئا ما . فإذا ما تُلُقّي شيءٌ ما صار ممكنا تعيينه والتعبير عنه وحفظه في شكل "ملفوظٍ" ما . هذا "الحفظ المتلقّي" (vernehmende Behalten) هو المعنى الكيانويّ للمعرفة ، وهو لا يعدو أن يكون ضربا من الوجود–في–العالم (نفسه،ص 61–62) . – إنّ النتيجة الحاسمة لهذا التأويل هو التوضيح بأنّ النمط الأقرب و الأول للعلاقة مع العالم ليس "المعرفة"[41] من حيث هي مختزلة في "الإدراك"[42] بمعناه السائد ضمن براديغم الوعي[43]، وانّما هو "الانشغال"[44] المشتغل على هذا العالم من جهة ما يملك ضرب "المعرفة" الذي يخصّه (نفسه،ص67) .إنّ معرفة العالم وجه من وجوه الانشغال بالوجود فيه ، وليست نشاطا نظريّا محضا قد يمكن استيفاؤه من طريقة "مَوضَعة" (Thematisierung)[45] الموجود. بذلك يتبيّن أنّ "المعرفة"،من حيث هي "تمثيل" كما في براديغم الوعي،انما هي ظاهرة "مشتقة" من ظاهرة أكثر أصالة هي ظاهرة "الوجود–في–العالم"[46].

في هذا المستوى من بحثه ينبّه هيدغر إلى أنّ معنى الوجود–في–العالم قد بات يتطلّب تأويلا أكثر جذريّة ، وذلك من قبل أنّه صار النقطة التي تنتهي عندها جملة التحليلات السابقة . وإنّ ذلك هو غرض الفصل الثالث (§§ 14–18) .

– إنّ طرافة هذه الفصل هو كونه يرسم حدّا مبتكرا بين النظرة الحديثة للعالم، من حيث تجد في التصوّر الرياضيّ *للطبيعة*[47] قوامه[48] ، وبين التأوّل الفينومينولوجيّ لمسألة العالم، بما هو تأوّل يتّخذ من ضرب الوجود–في الخاص بالدّازين بنيته. إنّ الخيط الهادي هنا هو هذا : أنّ *العالم* ليس *الطبيعة* وانّما أمر آخر يجعل من معنى الطبيعة نفسه ممكنا . فالطبيعة تعني "وجود الموجود القائم داخل العالم" (نفسه،ص63)، ومعرفتها تعني " إيضاح [هذا الوجود] وتثبيته

---

[41] – را: Keller 1999،ص 155 [التشديد من عندنا]:

« Heidegger *rejects the form of mind-dependentness* that Husserl attributes to entities constituted by the mind. Heidegger's rejection of the particular form of idealism defended by Husserl is linked to the former's *rejection of the primacy of epistemic clains.* »

[42] – الترجمة الميتافيزيقية لمصطلح " das Vernehmen" (كانط).

[43] –را: Keller 1999: 155.

[44] – Richardson 1986: 17.

[45] – نفسه: ص 49،73،90–91.

[46] – Pöggeler 1989: 12، ولكن علينا التحفّظ من طريقة بوغلار في المرادفة بين "اليومي" و "الطبيعي" لدى هيدغر الأول، بوصفها طريقة ناجمة عن نظرة هوسرلية إلى مصطلحات هيدغر.

[47] – عن التباس وضع "الطبيعة" في **الوجود و الزمان**، را: Courtine 1988/1987: 31 و ما بعدها.

[48] – Villela-Petit 1981: 193.عن علاقة هيدغر بالعلم را: Kisiel 1977: 325 و ما بعدها؛ وعن تأويله للتصوّر الرياضي للطبيعة تحديدا، را: Chevalley 1990: 289 و ما بعدها.

مفهوميّا-و-مقوليّا" (نفسه) . والحال أنّ الكشف عن معنى قيمومة الموجود لا تمسّ ظاهرة "العالم" في شيء . فما هو العالم ؟ فيم تتمثّل "عالميّة" العالم ؟

إنّ أوّل خطوة يخطوها هيدغر[49] هي بلورة السياق الكيانويّ الذي أتى فيه السؤال عن عالميّة العالم . والقصد هو أنّه انما من جهة البحث في "الوجود-في-العالم" دعت الحاجة إلى الاستفهام عن معنى "العالم" . وبما أنّ الوجود-في-العالم تعيّن كيانويّ خاص بالدّازين، فذلك ينبغي أن يكون شأن العالم اضطرارا : معنى ذلك أنّ "العالميّة" ليست مجرّد خاصيّة للموجود القائم داخل العالم ، وانّما هي مقام كيانويّ (ein Existenzial) (نفسه،ص64)، أي هو كيفية خاصة في فهم معنى الوجود-في-العالم في كل مرة .

هذا التعدّد في معاني "العالم" دفع هيدغر إلى إثباء هذا الإحصاء : إنّ العالم يُقال على أربعة معان هي إذا تُصفّحت وُجدت تستمدّ من التمييز المبتكر بين "الانطيّ" و"الانطولوجيّ" هيئتها . على أنّه يمكن أن نفصل بين استعمالين مستقلّين للفظة العالم لدى هيدغر : أحدهما يأخذ العالم في معناه الحديث ، كما استقرّ مع كانط (نفسه،ص65 ، التعليق ب) ، حيث يعني العالم **جملة الموجود** القائم داخل الطبيعة ، وذلك سواءً أأخِذ مأخذا أنطيّا، أي بوصفه "موجودا"، أو مأخذا انطولوجيّا ،أي بوصفه يتعلّق بـ"جملة الموجودات بعامة" .أمّا الاستعمال الهيدغريّ فهو لئن كان يميّز أيضا بين مأخذ أنطيّ ومأخذ انطولوجيّ في معنى العالم، فإنّه يفعل ذلك في نطاق استشكال مباين تماما للتصوّر الذي ساد منذ كانط : إنّ التأوّل الفينومينولوجيّ للعالم يعني إيضاح عالميّة العالم بوصفها مستقاة من ضرب الوجود الخاص بالدّازين ، وذلك أكان هذا الوجود متعلّقا بما هو أنطيّ أي بهذا "الذي-فيه"(*worin*) يعيش الدّازين ، العالم العموميّ للنحن أو العالم-المحيط به مثلا ، أم كان انطولوجيّا ،أي متعلّقا بالسؤال عن معنى وجوده بعامّة . إنّ رأس الأمر في هذا الاستحداث الهيدغريّ هو الكفّ عن فهم العالم من جهة الطبيعة ، أي في الكفّ عن أخذ معنى وجود العالم بوصفه "قيمومة" ، وفي لغة الانطولوجيا التقليديّة بوصفه مبحوثا فيه في سياق إشكاليّة "الجوهر" . – وذلك باستبصار معنى العالم من زاوية الوجود-في-العالم كخاصيّة كيانويّة للدّازين . من أجل ذلك يميّز هيدغر بين طريقة الدّازين و طريقة أيّ موجود آخر غيره في الوجود داخل العالم : فإنّه إذا كان الموجود الذي ليس من جنس

---

[49] – يقول هيدغر(1926أ، ص64-65): "1-إنّ العالم مستعمَل بوصفه مفهوما أنطيّا ومن ثمّة يعني جملة الموجود الذي يمكن أن يكون [موجودا] قائما داخل العالم .

2- يعمل العالم بوصفه حدّا انطولوجيّا ويعني وجود الموجود المذكور تحت [الصنف] 1 .[..]

3- إنّ العالم يمكن أن يُفهم من جديد في معنى أنطيّ ، ولكن الآن ليس بوصفه الموجود الذي لا يوجده الدّازين بطبيعته والذي يمكن أن يعترضنا داخل العالم ، وانّما بوصفه " **ما فيه**"(worin) "يعيش" دازين عيانيّ ما . هنا تكون للعالم دلالة كيانيّة قبل-الانطولوجيّة . عند ذلك تبرز مرّة أخرى إمكانات مختلفة : فالعالم يعني عالم-النحن "العموميّ" أو العالم-المحيط "الخاصّ" والأقرب (المنزلي) .

4- يشير العالم في النهاية إلى المفهوم الانطولوجيّ-الكياني للـ**عالميّة** (Weltlichkeit) .[..]

ونحن نأخذ عبارة العالم مأخذا اصطلاحيّا للدلالة المُثبَتة تحت [الصنف] 3 .[..]

إنّ النّسبة "عالمي" انّما تعني اصطلاحا ضربا من وجود الدّازين و[ليست تعني] أبدا ضرب الوجود الذي من شأن الموجود القائم "في" العالم . فهذا نحن نسمّيه تابعا-للعالم (weltzugehörig) أو داخل-العالم (innerweltlich) ".

الدّازين موجودا "تابعا-للعالم" (weltzugehörig) أو "مداخلا-للعالم" (innerweltlich)[50] فإنّ هيدغر يضيف ، معلّقا في حواشي نسخته الشخصيّة من **الوجود و الزمان** ، أنّ الدّازين انّما هو بالتحديد "متيّم-بالعالم"(welthörig) ، وذلك يعني أنّ العالم ليس عنده مجرّد ظرفيّة أو وعاء له ، بل حالا يتلبّس به ومقاما كأشدّ ما يكون **قريبا** يُخرج من طريقه كيانه(1926أ،ص64-65). إنّ "العالم" لدى هيدغر هو دوما و سلفا "عالم معنى" (un monde de sens) و ليس موضوعا "قائما"[51].إنّه عالم في أفق براديغم اللغة و ليس علاقة تمثيلية في براديغم الوعي.

ج- تأويل "الأدوية" (die Zuhandenheit) بوصفه صيغة كيانوية من المنعرج *البراغماتي* في براديغم اللغة المعاصر

لقد كان لابدّ أن يأتي الاستفهام عن الوجه المخصوص الذي به يكون الدّازين "متيّما" بالعالم . ومن أجل أنّه ليس أقرب للدازين من وجوده اليوميّ، فإنّ هيدغر قد قرّر أن يأخذ "اليوميّة الوسطيّة من حيث هي ضرب الوجود **الأقرب** (*nächsten*) للدّازين موضوعا للتحليليّة" (نفسه،ص66)[52] . فما هو ضرب الوجود الأقرب للدّازين ؟

إنّ جواب هيدغر هو هذا : " إنّ العالم الأقرب للدّازين اليوميّ هو **العالم-المحيط** (die *Umwelt*) (نفسه،ص66) . وإنّ علينا الآن أن نفحص عن التأوّل الهيدغريّ لمسألة "العالم-المحيط" وذلك بوصفه المدخل الوجيه للكشف عن معنى عالميّة العالم . أمّا خطّة هيدغر فهي تنطلق من اتّخاذ الموجود المُلاقي في العالم المحيط خيطا هاديا للبحث في معنى العالم . ولكن ما طبيعة هذا الموجود ؟ ينبّه هيدغر إلى أنّ هذا الموجود ، من حيث هو غرض لانشغال ما ، هو ليس موضوعا (Gegenstand) لمعرفة-العالم وانّما هو الموجود "المستعمَل (das Gebrauchte) و"المنتوج" (das Hergestellte) (نفسه،ص67) . فما هو هذا الموجود ؟

ههنا يقدم هيدغر على مناقشة طريفة للإجابة التقليديّة عن هكذا سؤال ، ونعني تأوّل "الموجود" بوصفه "شيئا" (res) . ربّ طرافة تبرز في مظهرين : أوّلا بالتنبيه إلى أنّ فهم الموجود بوصفه شيئا يفترض فهما انطولوجيّا معيّنا لمعنى وجود الموجود هوالاستفسار عنه من جهة خصائص "الجوهريّة" و"المادّيّة" و"الامتداد" و"التجاور" ، والحال أنّ هذا النحو من الاستفسار يقوم على حجب مقام الانشغال الذي ينكشف عنده هذا الموجود (نفسه،ص67-68) ؛ وثانيا بالتكشيف عن المعنى الأصيل الذي كان الإغريق قد حمّلوه في الأفق الذي يخصّهم للّفظة التي كانوا يشيرون بها إلى معنى الأشياء ،أي لفظة"πραγματα" حيث تعني " ما على المرء أن يصنعه ضمن معاشرة منشغلة(πραξις) "[53] (1926أ،ص68)[54] . بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ الإغريق قد توفّروا على نهوض فينومينولوجيّ أصيل بمعنى وجود الموجود الذي هو داخل العالم (نفسه)[55]

---

50 - Richardson 1986: 22.

51 - را: Greisch 1987: 55.

52 - عن "اليومية" بوصفها منطلقا حاسما لتأويل إشكالية **الوجود و الزمان**، را: Richardson 1986: 11 و ما بعدها، وخاصة ص 14.

53 - قا: هيدغر 1942/1943: 117-118.

54 - Frank 1986: 43.

55 - قا: Brisart 1988: 39.

. من أجل ذلك يشرع هيدغر في الإيفاء بمثل هذا النهوض المطلوب من خلال بلورة تأويل مبتكر – "براغماتي"[56] – لضرب الوجود الخاص بـ"الأداة" (das Zeug)[57] بعامة (نفسه، ص68) . ووجه الابتكار أنه لا يقدم مذهبا *أداتيا*[58] في فهم وجود الموجود وانما هو قد حول البحث في معنى الأداة إلى تأويل "براغماتي"[59] جذري للموجود الذي هو داخل العالم بوصفه أداة . فما مغزى ذلك ؟

إن المغزى الانطولوجي لذلك هو أننا لا نحيل على "الأشياء" بل على "الأدوات"[60]. وهو ما يتطلب إيضاح ضرب الوجود الخاص بالأداة بعامة ، وذلك بوصفه يهبنا إمكانا أصيلا للتعرف على معنى العالم . ومن أجل أن أي أداة لا "توجد" حقا إلا داخل "جملة-أدوية" (ein Zeugganzes) فإن المطلوب قد صار يتعلق بالكشف عن السياق الأدوي الذي تنكشف معه "أدوية" (Zeughaftigkeit) كل أداة . وأول ما يتبادر إلى الذهن ههنا هو أن كل أداة انما هي صالحة "من-أجل-أن" (um-zu) تستعمل ، وللتو تحيل كل أداة إلى عدد كبير من الأدوات (نفسه، ص68) .وهكذا فإن استعمال الأداة وحده هو الذي يكشف عن معنى وجودها . يقول هيدغر : " إن نمط الوجود الذي من شأن الأداة ، الذي ضمنه تتجلى من ذات نفسها ، انما نحن نسميه [الوجود]-تحت-اليد" (*die Zuhandenheit*) (نفسه، ص69) .

ولكن كيف يأتي الدازين إلى استبصار هذا النحو من الوجود-تحت-اليد ؟ – يميز هنا هيدغر بين صنفين من السلوك إزاء الموجود ، فإما أن ننظر إليه بوصفه مجرد "قيمومة" (Vorhandenheit) ، وإما أن ننظر إليه بوصفه "أدوية" (Zuhandenheit)[61] . وهو يسمي الأول " مجرد-التحديق"(das Nur-hinsehen) في حين أنه يطلق على الثاني اسم "الاستبصار" أو "الإحاطة" (die Umsicht)[62] ؛ وفي المصطلح التقليدي يعني ذلك أن السلوك "النظري" لا يتعدى "مجرد-التحديق" إلى الموجود-القائم، في حين أن الانشغال الكيانوي ينفذ إلى الوجود-تحت-اليد (نفسه، ص69) . من أجل ذلك ينبه هيدغر إلى أن الدازين لا يمكن له أن يفرغ إلى "معرفة" قائم-الوجود إلا إذا استطاع أن يذهب إلى "ما وراء" (über) الموجود-تحت-اليد . فالوجود-تحت-اليد هو التعين الانطولوجي-القولي للموجود كما هو "في ذاته" (نفسه، ص71) .

---

[56] – عن هذا التخريج "البراغماتي" را: Courtnie 1988/1987: 29؛ Richardson 1986: 12، 16، 50، 71.

[57] – Richardson 1986: 16. – يعتبر باحث انغلوسكسوني (Dreyfus 1983) أن المبحث المركزي للقسم الأول من **الوجود و الزمان** هو أن " الأداة التي في المتناول هي من الناحية الانطولوجية أكثر أساسية من الموضوعات القائمة" (ص286) ، بل هو يفترض أن تحليل هيدغر للأداة في **الوجود و الزمان** هو "يحوز منزلة وسطى في تاريخ وجود الأداة" حيث يومن " الانتقال من الـ technè [اليونانية] إلى التقنية (technique) [الحديثة]، وهي منزلة مماثلة لمنزلة ديكارت في الانتقال من الـ theoria [اليونانية] إلى العلم الحديث." (ص 288-289).

[58] – قا: Keller 1999: 136-137.

[59] – عن دلالة "القراءة البراغماتية" لنصوص هيدغر و صعوباتها انظر بخاصة: Rorty 1991 أ: 43 و ما بعدها ؛ Keller 1999: 156 و ما بعدها ؛ Richardson 1986: 12 ؛ Martineau 1982: 169؛ Livet 1993: 323-324، 335 و ما بعدها.

[60] – Greisch 1987: 56.

[61] – Richardson 1986: 17.

[62] – نفسه: 18. أيضا: Taminiaux 1988: 8؛ Brisart 1988: 33، 37.

هل ظهر معنى العالم بعد هذه التوضيحات ؟ – ينبه هيدغر في مفتتح الفقرة 16 إلى أن العالم لئن لم يكن أحد الموجودات داخل العالم، فإنه ليس ههنا موجود إلا حيثما يكون هناك عالم (نفسه،ص72) . إن مغزى هذا التنبيه هو أنه يشير ضمنا إلى أن معنى العالم ليس يقبع خارج سياق الموجود داخل العالم، بل هو لا يستعلن إلا في نطاقه ومن خلاله . غير أن الطريقة التي بها يستعلن معنى العالم في خلال الموجود الذي داخل العالم انما هي طريقة جد طريفة وسماها غرايش "مفارقية" (paradoxale)[63]. ووجه الطرافة ههنا هو أن الوجود الأدوي للأداة لا يبدأ في "لفت النظر" (das Auffallen) إلا حينما يكف عن الاستجابة للغرض الذي أنشئ له منذ أول أمره ، أي عندما يصبح "غير-قابل-للاستعمال" (unverwendbar) ؛ حينئذ ينقلب "الوجود-تحت-اليد" (Zuhandenheit) إلى "لا-وجود-تحت-اليد" (Unzuhandenheit) (نفسه،ص73 ؛ 1925 ، ص 256) .

إن "لا-قابلية-الاستعمال" التي تصيب أداة ما ليست مجرد عطل خارجي لموجود قائم ، بل هي نحو من "اللقاء المتغير" (modifizierte Begegnen) بالموجود-تحت-اليد (نفسه،ص74) ؛ وإن علينا أن نصف بصرامة جملة ضروب هذا اللقاء المتغير بوصفه علامة حاسمة على ظاهرة العالم . وإن هيدغر قد أحصاها في ثلاثة . أما أول ضرب من هذا النحو من اللقاء فهو ظاهرة "لفت النظر" التي تعرضنا لها ههنا حيث تنجم عن عدم-قابلية-الاستعمال التي تطرأ على أداة ما . وأما الضرب الثاني فإنه ينتج عن طارئ آخر هو بالتحديد أن "تفتقد" (fehlt) الأداة، أي أن تكف عن أن تكون "في-اليد" (handlich) أو "تحت-اليد" (zur Hand) ؛ وهو ما يشير إليه هيدغر بعبارة "Aufdringlichkeit" ، أي "الشغور" (نفسه.ص73) . وأما الضرب الأخير من اللا-موجود-تحت-اليد "(*Un*zuhandenes) فإنه لا هو ماهو "غير-قابل-للاستعمال" ولا هو ما هو "مفقود" ، بل هو من قبيل "ما يعوق طريق" (im Wege liegt) الانشغال ؛ وهو ما يسميه هيدغر "الإعواق" (die Aufsässigkeit) الذي يمنع من إتيان ما يدعو إلى الانشغال بالموجود-تحت-اليد (نفسه،ص73–74) .

ولكن ما مغزى هذه الضروب من اللا-وجود-تحت-اليد أي من اللااستعمال للموجود ؟ – إن هيدغر انما يمدنا هنا بإجابة جد مثيرة : فهو يزعم أن الموجود-تحت-اليد لئن كان يأخذ مع لفت النظر والشغور والإعواق في فقدان وجوده-تحت-اليد فإنه انما لدن آخر تجل لهذا الوجود-تحت-اليد تنكشف "سمة-العالم التي من شأن الموجود-تحت-اليد" (نفسه.ص74)[64]. إنه عندما يكف الموجود عن أن يكون قابلا للاستعمال يكف عن أن يكون بديهيا، أي عن أن يكون موجودا قائما . ومن أجل أن بنية الموجود المستعمل، من جهة ما هو أدوي، مستمدة من "الإحالات" (Verweisungen)[65] التي تربط بين كل أداة والسياق الأداتي الذي تفترضه[66] ، فإن

---

63 – Greisch 1994: 134.

64 – Greisch 1994،ص134–135.

65 – Richardson 1986: 19. – يبدو أن هيدغر قد اعتمد مفهوم "الإحالة" (renvoi) بوصفه بديلا هرمينوطيقا عن مفهوم "المرجع" (référence) المنطقي، إذ أن **الوجود و الزمان** يحتوي نقد متوار لمقولات المرجع الثلاثة: "مناسبة اسم مع موضوع، وعلاقة المناسبة، والعملية التي تبني مرجعية ما"، وذلك بإلغاء مشكل "المرجع" و رده إلى مسألة "المعنى" (Livet 1981: 304). فالإحالة مبسوطة بوصفها "إحالة محضة" في "حركة لكلي" (mouvement d'un *um-zu*) مفتوحة أي بلا "مرجع"، أي بلا إحالة

تعطل الوجود المستعمل أو فقدانه هو أحد مظهر عن وجوده ، أي عن إحالتـه علـى غـيره . إن تعطل أداة واحدة تكفي لجعل جملة الأدوات الأخرى التي تحيل عليـها منظـورة .وإنـه عندئـذ وعندئذ فقط يبدأ العالم في الإنباء عن نفسه (نفسه،ص74-75) . هذا النحو مـن العـالم الـذي لا يأخذ في الاعتلان إلا عندما يكف الموجود-تحت-اليد عن الحضور ليس عنصرا ينضاف للتو من خارج بل هو "هنا" قبل أي اعتبار للموجود . إنه ما هو "مفتوح"(erschlossen) أمام الاستبصار المنشغل بالموجود-تحت-اليد في كل مرة (نفسه،ص75) . ليس العالم ملخصا في معنى الوجـود-تحت-اليد بل على العكس من ذلك هو لا يظهر إلا حينما يجتاح الوجود-تحت-اليد ضرب من "نزع-العالمية" (Entweltlichung) عنه فلا يظهر منه سوى "مجرد-الوجود-القائم" (das Nur-vorhandensein) .إن ظاهرة العالم لا تظهر طالما يبرز الوجود-تحت-اليد بروزا بديهيا ، فعدم ظهور العالم هو شرط إمكان بقاء الوجود-تحت-اليد "في ذاته" أي في حالة من "اللا-لفـت-للنظر" (Unauffälligkeit) و" اللا-شغور" (Unaufdringlichkeit) و"اللا-إعواق" ؛ ولكن من غير أن نغفل عن أن هذه "العبارات السـالبة" (privativen Ausdrücke) انمـا تشـير إلى طـابع "موجب" منه يتقوم الوجود الذي من شأن الموجود-تحت-اليد (نفسه،ص75) .

وها هو التعريف الذي يخرج به هيدغر : " إن الوجود-في-العالم انما يعني طبقا لما سـلف من التأويل : الانهماك غيرالموضوعاتي المستبصر في الإحالات المقومة للوجود-تحت-اليد الذي مـن شـأن الجملة-الأدوية " (نفسه،ص76) .

إن ما يشد الانتباه في هذا التعريف هو الدور الحاسم الذي يؤديه مفهوم "الإحالات" . من جهة ما هو ما به يتقوم ضرب الوجـود الخـاص بمـا هـو أدوي بعامـة . وإن إيضـاح معنـى "الإحالات" هو ما تصدى له هيدغر في الفقرة الموالية أي الفقرة 17 من **الوجود و الزمان** .

- إن الغرض هنا هو محاولة استبصار عالمية العالم مـن جهـة ظـاهرة "الإحالـة" الـتي ينبني عليها كل سياق أداتـي . وللتـو ينبـه هيدغـر إلى أن الإحالـة "ظـاهرة" كيانويـة وليسـت "ضربا-من-العلاقة الكلية" التي يمكن أن تدرس "صوريا"[67] ؛ من أجـل ذلـك هـو يفـترض أن عماد الإحالة هو "العلامة" (das Zeichen) (نفسه،ص77) . فما هـي العلامـة ؟ - إن العلامـة "أداة" (das Zeug) ، وذلك يعني أنها أولا موجود-تحت-اليد في العالم ضمن سـياق أدوي مـا ؛إن العلامة لا توجد إلا مستعملة[68] . وإن وظيفتها هي "الإشارة" (das Zeigen)[69]. ولكن بأي

على "موجود قائم"، لكنها تتحرك ضمن أفق انفتاح الدازين، أي العالم، الذي هو أفـق معـنى (نفسـه: 306-307،309).

[66] - را: Keller 1999: 142.

[67] - Greisch 1987: 57 :

« Par là nous marquons la différence fondamentale entre la sémiologie générale sur laquelle s'ouvre *Sein und Zeit* et le projet piercien. Heidegger refuse la notion d'une algèbre universelle des relations. Pour lui, le concept de relation est un concept formel universellement utilisable, mais pour cette raison même, il ne dit rien sur les contenus, autrement dit, il ne permet pas de qualifier les manières d'être. »

[68] - يفتح غرايش Greisch (1994،ص136-137) عند تعرضه لهذه النقطة نقاشا صـار مثـيرا للجدل منذ فترة ، ونعني وجه التشابه الطريف بين تأول هيدغر الفينومينولوجي لمسألة "العلامة" وبين تناولـه

وجه ؟ – إن ما منه تتشكل أداة ما هي أنها "إحالة" على ، وذلك من حيث أن كل أداة تنطوي على معنى أن الشيئ "صالح-لكي" (Um-zu) ، من حيث تدل على معنى "الجدوى" (Dienlichkeit) . لذلك يقر هيدغر بأن "الإحالة" بما هي إشارة انما تجد بنيتها في معنى هذه الجدوى (نفسه ،ص78) .

ولكن "ماذا تقول لنا إشارة علامة ما ؟" (نفسه ،ص79)[70] . ينتهي هيدغر إلى التنبيه على أن مغزى الإشارة هو تمكين الدازين من "التوجه داخل العالم-المحيط" (نفسه) . وذلك يعني أن أداء العلامة هو ارتسام سياق يجعل اللقاء بالموجود-تحت-اليد ممكنا . فالعلامة ليست مجرد علاقة بين شيئين وانما هي " أداة ترفع جملة-أدوية ما إلى [مستوى] الاستبصار رفعا صريحا ، بحيث يعتلن بذلك في نفس المرة جنس-العالمية (die Weltmäßigkeit) الذي من شأن الموجود-تحت-اليد " (نفسه ،ص80) . والقصد الأخير من ذلك هو التوكيد على أن العلامة لا تعمل فقط عمل أداة معزولة وانما هي بخاصة ظاهرة طريفة من شأنها أن تكشف سلفا عن معنى العالم : فالعالم يوجد "هنا" عند كل منعطف من الموجودات-تحت-اليد ، وذلك يعني للتو بأن معنى هذا العالم مكشوف عنه سلفا مع كل سياق أدوي أي ضمن كل جملة معينة من الإحالات (نفسه ،ص83).

– ولكن هل يكفي أن نستبصر وظيفة الإحالات في تدبير الوجود-تحت-اليد حتى نظفر بفهم صارم للمعنى الكيانوي الدقيق للإحالة ؟ – إن الوقوف على هكذا صعوبة هو ما دفع هيدغر إلى إعادة التساؤل في الفقرة 18 عن معنى الإحالة . رب تساؤل قاده إلى إقحام مصطلح ليس أقل وصف له أنه جد متوعر على الترجمة إلى أي لغة ، ألا وهو مصطلح die Bewandtnis[71] . ووجه التوعر فيه[72] هو أن هيدغر يراهن على إمكانية التسلل الهرمينوطيقي الذي يوفره الألماني من المعنى الشائع لعبارات جاهزة مثل "mit oder bei etwas sein Bewenden haben" أو " mit etwas oder bei etwas bewenden lassen " إلى المعنى الاصطلاحي للفظة die Bewandtnis ، وذلك يعني من معنى " يجب أن نكتفي بهذا القدر" أو "ينبغي أن نقف

البراغماتي منذ بيرس Peirce ولكن أيضا مع فتغنشتاين Wittgenstein الثاني . ووجه التشابه هو أن هيدغر مثل البراغماتيين لا يدرس العلامة والإشارة انطلاقا من بنية اللغة وانما من وظيفة الإشارة التي تؤديها العلامات عند استعمالها . وذلك يعني أن الاستعمال وحده هو الذي يكشف عن طبيعة العلامات .

69 – را: Sallis 1970: 194.

70 – عن التركيز الهيدغري على دور "اللغة"، را: Richardson 1986: 103 و ما بعدها.

71 – Richardson 1986: 19–20. أيضا: Taminiaux 1988: 10. – علينا أن ننبه إلى أن هيدغر قد يكون استقى مصطلح Bewandtnis من معجم إميل لاسك (Lask) حيث كان يدل على "علاقة كيفية" (qualitative relationschip) تشير إلى "اختلاف انطولوجي في الوجود نفسه بين الاسم و المنطقة" و بعبارة أدق " تصلح Bewandtnis بوصفها قرانا بين دائرة الصلاحية و دائرة الوجود" (connection between the sphere of Validity and the sphere of Being)، را: Motzkin 1989: 185–186.

72 – عن هذه الصعوبة التي تكتنف مصطلح die Bewandtnis والتي جعلت منه لدى بعض الشراح لفظا "غير قابل للترجمة" انظر : فيزان Vezin 1986 : 550–551 ؛ Greisch 1987: 57 ؛ 1994 : 140 ؛ كيسيال Kisiel 1993 ، ص 493 ؛ Macquarie/Robinson 1962: 115،هامش 2.

عند هذا الحد" ، إلى معنى "القرينة" من حيث تدل على ما يصاحب الشيء ويدل عليه . فما معنى "القرينة " [73] ههنا ؟

يربط هيدغر[74] هنا بين معنى *الإحالة والقرينة* بواسطة عملية *الكشف* : أي أن الموجود يكون مكشوفا للدازين من أجل غاية محددة هي أن يصبح ذا قرينة عنده . إن كل موجود-تحت-اليد يحمل "معه" إمكانية أن يحال عليه أي أن يقترن "لدى" الدازين . وهكذا فالقرينة هي وجود الموجود-تحت-اليد بوصفه مقترنا بالدازين أو بعبارة أدق بـ"اليد" [75]ضمن سياق أدوي . هذا الاستقران الثاوي في كل موجود-تحت-اليد هو معنىالقرينة . إن من شأن كل موجود مستعمل أن يقترن مع غيره أي أن يحتمل الإحالة بوصفها تجد في معنى القرينة طابع وجودها

---

[73] – في درس صيف 1927 يظهر مصطلح die Bewandtnis ضمن شرح صريح يجدر بنا الاستضاءة به . راجع خاصة : 1927ج: 232-234 ، والشرح الاصطلاحي الذي يقدمه المترجم الفرنسي (1927ج: 13) . يقول هيدغر (1927ج: 233) :" إن كل أداة مفردة انما هي طبقا لماهيتها *أداة-لـ*...(ein *Zeug-zum*) ، للتنقل ، للكتابة ، للطيران . إن لكل أداة علاقة محايثة بـ*لماذا* (*wozu*) هي توجد ما توجد . إنها دائما شيء *لكي* (*um-zu*) ، محيلة على *لماذا* ما (ein *Wozu*) . إن البنية المخصوصة للأداة انما هي متقومة بواسطة مركب من السلكي . إن كل أداة معينة تقيم بما هي كذلك مع أداة معينة أخرى علاقة معينة . [..] إن مع كل موجود نكشف عنه بوصفه أداة ، ثمة قرينة (*Bewandnis*) معينة . إن مركب السلكي انما هو جملة من علاقات القرينة .[..] إن طابع الأداة انما هو متقوم بواسطة ما أسميناه القرينة . [..] إن الأداة انما توجد "لكي" . وإن لهذه القضية دلالة انطولوجية وليس فقط أنطية [..] إننا لا نستطيع أن نستعمل أداة في عشرة معها إلا متى كنا قد *اشترعنا* بعد من قبل هذا الموجود *على جهة علاقة القرينة*.وهذا الفهم السابق للقرينة، هذا الاشتراع للأداة على جهة طابع القرينة ، نحن نسميه *قبول الاقتران* (das *Bewendenlassen*) ." – إن مكمن الصعوبة هو كيفية الجمع بين المعنى *الأدائي* و المعنى "الغائي" في مصطلح Bewandtnis ، ولذلك فالحل ليس أن نختار عبارة "غائية" (finalité) كما اضطر إلى ذلك المترجم الفرنسي، ذلك أن هذا الاختيار يفتح الباب على إشكالية غير كيانوية بل تقليدية. مثلا: يأخذ بن أحمد (Ben Ahmed 1989: 75) باختيار Finalité مقابلا لمعنى Bewandtnis فينساق اضطرارا إلى الحكم على أن هذا المفهوم، مثله مثل "العلامة" (Zeichen)، بأنه "ميتافيزيقي"! وهو تخريج غير وارد في أفق هيدغر الأول.

[74] – يقول هيدغر (1926أ: 83-84): " ولكن ماذا ينبغي أن تعني الإحالة إذن ؟ – إن وجود [الموجود]-تحت-اليد انما له بنية الإحالة – وذلك يعني : أنه يملك في ذات نفسه طابع **الإحالية** (*Verwiesenheit*) .إن الموجود هو بذلك مكشوف عنه من أجل أن يكون ، من جهة ما هو هذا الموجود ، محالا على شيء ما . إن له اقترانا (Bewenden) **مع** نفسه **لدى** شيء ما . فإن طابع-الوجود الذي من شأن [الموجود]-تحت-اليد انما هو **القرينة** (die *Bewandnis*) . إن في القرينة يكمن [هذا] : أن يقبل [الشيء] الاقتران مع شيء ما لدى شيء ما . وإن الرابطة التي من شأن "مع...لدى ..." ينبغي أن تتبين من جهة لفظة الإحالة .

إن القرينة هي الوجود الذي من شأن الموجود الذي داخل العالم ، الذي يكون بعد مبسوطا له في كل مرة منذ أول أمره . إن له معه من حيث هو موجود في كل مرة قرينة .وهذا [الأمر]، أن تكون له قرينة مع..لدى.. ، انما هو التعين **الانطولوجي** للوجود الذي من شأن هذا الموجود ، وليس تلفظا أنطيا حول الموجود ."

[75] – Courtine 1987/1988،ص 30:

« [..] Le système où [l'étant rencontré] trouve place et fonction, la *Bewandtnisganzheit* (le "tout finalisé", "la totalité de tournure" ou l'"entièreté de conjointure"), dans et à partir de laquelle seulement le sous-la-main (*Zuhandenes*) est à proprement parler rapporté à la main, en main (*zuhanden*). »

. فالقرينة ليست مجرد "إرسال" من.. إلى.. داخل السياق الذي أقحمت فيه أداة ما [76] ، بل هي "اقتران مع ..لدى.." من حيث هو بنية انطولوجية خاصة بالموجود-تحت-اليد .

إن القرينة هي نحو من الربط الانطولوجي بين "لـــــــكي" (Wo-zu)[77] القصدية[78] و"من-أجل" (Wo-für) الاستعمالية؛ و إن كل أداة لا تصبح مستعملة كما ينبغي لها إلا إذا توفر قبل ذلك سياق أدوي ما بوصفه "جملة-القرائن" [79](Bewandtnisganzheit)[80] التي تهيئ إمكانية الاستفادة منها .بيد أن الطريف هو أن جملة-القرائن هذه ستكف عن أن تكون قرينة وتتحول إلى ضرب آخر من الوجود هو بالتحديد الوجود الذي تدخل العالمية في تقومه . هنا يبرز ما يسميه هيدغر "" das primäre " Wo-zu" أي هذا الضرب من الـ"لـ-ماذا" البدائي الذي لم يعد قرينة وانما صار ضربا من "الذي-من-أجله" [81](ein Worum-willen)[82] ، والحال أن هذا "الذي-من-أجله" هو ما يهم وجود الدازين . وهكذا فخطة هيدغر هي بذلك ضرب من التدرج في التحليل من إيضاح بنية القرينة بوصفها الطابع الانطولوجي للموجود-تحت-اليد إلى الإفصاح عن وجود الدازين نفسه(1926أ. ص84).

هذا الإفصاح أناره عندما بين أن "الاستقران" أو "قبول الاقتران" (Bewendenlassen) هو أن نترك الموجود-تحت-اليد يأتي إلى وجوده بما هو أداة ، وذلك بالكشف في كل مرة عن "الموجود" أو عن ضرب الموجود الذي يثوي بعد في الوجود-تحت-اليد : فالاستقران هو "قبلي"[83] (apriorische) لأنه يقوم على أن الدازين يلتقي بالموجود-تحت-اليد من حيث أن

---

[76] – قا : Richardson 1963،ص54-55 .

[77] – Richardson 1986: 20.

[78] – إن رد معنى "لكي" إلى ما هو قصدي فحسب جعل بعض الدارسين يقابلون عبارة Bewandtnis بلفظة " finalité" ، وهو اختيار ممكن إلا أنه يشحن المصطلح الهيدغري بشحنة "تيليولوجية" (téléologique) غائبة في المعنى الكيانوي لمصطلح Bewandtnis. انظر مثلاالتنبيهات الهامة التي أسداها المترجم الفرنسي (هيدغر 1927 ج: 13) و كذلك Frank 1986: 49.

[79] – Richardson 1986: 21؛ Taminiaux 1988: 8.

[80] يقول Greisch 1987: 57:

« [..] Pour Heidegger, le phénomène initial est le phénomène d'un "renvoi" généralisé (Verweisungszusammenhang) qui est la condition de possibilité ontologique pour que quelque chose comme un signe puisse exister. On pourrait donc dire que le monde apparaît comme "tout ce qui *fait* signe", ou "tout ce qui signifie". »

[81] – من المفيد أن ننبه إلى أن الفارابي قد تعرض في الفقرة 106 من **كتاب الحروف** إلى جملة معاني مصطلح "الذي-من-أجله" التي يمكن أن تستبصر في أفق الانطولوجيا التقليدية أي انطولوجيا الجوهر أو بعبارة هيدغرية انطولوجيا قائم-الوجود (das Vorhandensein) ؛ و الطريف هو أن الفارابي يكاد يقترب اقترابا بينا من تحليل الوجود-تحت-اليد وذلك من فرط انصرافه إلى استبيان معاني "الذي-من-أجله" بوصفها مستقاة من ضروب عدة من استعمال الموجود بوصفه آلة . را : الفارابي ، **كتاب الحروف** ، الفقرة 106 .

[82] – Richardson 1986: 20؛ Taminiaux 1988: 9.

[83] – من الجدير بنا أن نشير هنا إلى ما يعتمل هذا النحو من تبين الطابع "القبلي" للاستقران من **دلالة زمانية** : فإن هيدغر لا يستعمل ههنا عبارة "القبلي" بمعناها التقليدي الذي أعطاه كانط هيئته الخاصة ، وانما هو يستعمله في سياق ما كان قد عرضه في درس صيف 1925 (الفقرة 7 ، صص 99-103) على أنه "المعنى الأصلي للقبلي" ، هذا المعنى الذي عد اكتشافه أحد المكاسب الثلاثة للفينومينولوجيا إلى جانب

"له-بعـــدُ-في-كـــلّ-مـــرّة-اســـتقرانا-مـــا" (Je-schon-haben-bewendenlassen) لـه (نفسه،ص84-85) . إنّ هذا الاستقران يأخذ إحالـة الدّازين على نفسه ، أي على فـهم مـا لوجوده ، مطيّةً لتحقيق نحو من الربط الذي ينجزه الدّازين بين "علامّ-المراد" الـذي يحرّكـه فهمٌ ما لوجود الموجود وبين "ما-معه" (Womit) تتـمّ القرينـة ، وإنّـه ضمـن هـذا الربـط تتـهيّأ إمكانية ترك الموجود-تحت-اليد يأتي مُلاقيًا . إنّ "ما-ضمنه" (Worin) يحيل الدّازيـن علـى نفسه من حيث هو مرتبط بـ"ما-نحوه" (Woraufhin) يكون اللقاء بالموجود على نمط القرينـة ، انّما هو **ظاهرة العالم** ، وإنّ ما-نحوه يحيل الدّازين علـى نفسـه هـو مـا يشـكّل **عالميّـة** العـالم (1926أ،ص86) . إنّ " الهمّ الأساسي هو دوما همّ [متعلّق] بالتوجّه (un souci d'orientation)" كما يقول غرايش[84].

إنّه ههنا تتكوّن "مألوفيّة" (Vertrautheit) الدّازين مع العالم(نفسه،ص86) وإنّه ههنا تتنبّت إمكانيّة فهم وجوده في العالم . - في هذا الموضع بالذّات (نفسه،ص87) يشرع هيدغـر في ترتيب وجه القول في المسألة الثانية من الفقرة 18 والتي لم نتعرّض فيها إلى الآن سوى إلى مسألة "القرينة" ، ونعني مسألة "المدلولية" .

د- نقل "المدلوليـة" (die Bedeutsamkeit) مـن مشـكل سـيمنطيقي إلـى مقام كيانوي :

كلّ من "القصديّة" (1925،صص34 ومابعدها) و"الحدس المقوليّ" (1925،صص63 ومابعدها) . ههنا يعـني القبلي معنى زمانيّا صرفا : إنّ القبليّ هو "الأوّل" أو "السابق" ولكن ليس في معنى ترتيب مـا للمعرفـة أو للموجودات ، بل في معنى " أنّ القبليّ هو بالأحرى طابعُ ما-يترتّب-عن-البنية التي ضمن وجود الموجـود ، ضمن بنية-الوجود التي من شأن الوجود" (1925،ص102) :

« Das Apriori ist vielmehr Charakter der Aufbaufolge im Sein des Seienden , in der Seinsstruktur des Seins. »

أمّا وجه الطرافة في هذا التخريج للمسألة فهو أنّ هيدغر يقصد إلى ربط أصليّ بين مفهوم القبلـيّ ومفهوم الوجود من حيث أنّ اكتشاف أحدهما قد تزامن مع اكتشاف الآخر وذلك منذ بارمنيدس (نفسـه) . - وإنّ هذا هو بخاصّة ما حاول هيدغر أن يستدركه في تعليق ضمّنه حاشية إحدى صفحـات نسـخته الشخصيّة من كتاب **الوجود و الزمان** (1926،ص85 الحاشية ب وص 441 ؛ ت.ف.ص123،الهامش ب) ، حيث أحال هذه المرّة على أرسطو :" προτερον τη φυσει" أي "الأوّل بطبعه" (**الطبيعيات**، مقالـة الألف ، 1) ولكن بخاصّة على قوله " το τι ην ειναι" (**مابعد الطبيعة** ، مقالة الهـاء (E) ، 1025 ب 29) التي يتأوّلها هيدغر هكذا تأوّلا :" الذي قد كان بعدُ - موجودا" (das was schon war-sein) ، " ما يحضر بعدُ من قبلُ في كلّ مرة" "das jeweils schon voraus Wesende) (1926أ،ص441) ؛ أمّا عن نقـل حرفي يرتضيه مؤرخوا الفلسفة فالذي صنعه إميل برياي Bréhier ، وذكره تريكو Tricot منوّها بفضله :" le fait pour un être de continuer à être ce qu'il était . ووجه الطرافة في صنيع هيدغر هو إيضـاح تحلّل القبليّ لمعنى الوجود باعتماد الصيغة النحويّة الغربيّة المسمّاة باللاتيني perfectum والتي تدلّ على حـال في الحاضر ناتج عن فعل ماض . ووجه الشبه هو أنّ معنى الوجود انّما هو قبليّ في معـنى الموجـود أي أنّ الاستقران بأي موجود-تحت-اليد في نطاق العالم-المحيط انّما يفترض سلفا معنى ما للوجود في العالم وذلـك قبل أن يتمّ التوفّر على فهم صريح لمعنى ذلك الوجود . قا. :

- E. Bréhier , *Histoire de la philosophie* . Tome 1 , *L'Antiquité et le Moyen Age* ,Paris , 1926 , p. 199 .- J.ýý Tricot , *Traduction* de : *La Métaphysique* d'Aristote , Paris , Vrin , 1981, p. 23 , note 3 .

[84] - Greisch 1987: 57.

إنّ ما يقود إلى البحث في "المدلوليّة"(Bedeutsamkeit[85]) هو أنّ الدّازين يصرّف مألوفيّة عميقة مع العالم ويتّخذها مدخلا لفهم الوجود داخله، أي مدخلا للإحالة فيه على نفسه وعلى الموجود-تحت-اليد .ضمن هذا الضرب من الإحالة على نفسه داخل ميدان مألوف هو العالم ، تبدأ مسألة الفهم في الاشتغال وإن كان ذلك على نحو بدائيّ بعدُ .

إنّ علينا أن نحدّد هنا مصطلح "المدلوليّة" وبأيّ وجه هو مقام كيانويّ لبلورة معنى ظاهرة العالم[86]. – إنّ المدلوليّة ظاهرة تتعدّى المستوى *السيمنطيقيّ* للألفاظ[87] وتتجذّر في الحقل *الكيانويّ* اليوميّ للدّازين ؛ ومن حيث هي تأخذ تكوّنها ممّا هو يومي، فهي في أوّل الأمر من طبيعة أنطيّة بل لنقل "براغماتيّة" [88]، ثمّ تتحوّل من بعدُ إلى مقام انطولوجي .لكنّ ذلك لا يعني بأيّة حال أنّها مؤسسة على نظرة"أداتية"[89] للغة . كيف ذلك ؟

---

[85] – يبدو أنّ هيدغر قد استقى مصطلح " Bedeutsamkeit" من منطق إميل لاسك، را: Motzkin 1989: 186.

[86] – يقول هيدغر (1926أ،ص87) :" إنّ طابع-العلاقة الذي من شأن هذه العلائق من الإحالة-على-نفسه هو ما نسمّيه **دل-على**(*be-deuten*).فضمن المألوفيّة مع هذه العلائق "يدلّ" الدّازين على ذات نفسه ، فهو يأخذ في فهم الوجود وممكن-الوجود الذيْن من شأنه على نحو أصليّ وذلك بالنظر إلى وجوده-في-العالم .إنّ الذي-من-أجله(Worumwillen) يدلّ على صالح-لـ..(Um-zu) ، وهذا [يدلّ على] هنا= لـ.. (Dazu) ، وهذا [يدلّ على] ما-لديه(Wobei) الذي من شأن الاستقرار ، وهذا [يدلّ على] ما-معه (Womit)الخاصّ بالقرينة . إنّ هذه العلائق توجد متواشجة فيما بينها بوصفها جملة أصليّة ، إنّها توجد بما هي ما هي بوصفها هذه **الدلالة-على** (*Be-deuten*) ، حيث يأخذ الدّازين نفسه في فهم وجوده-في-العالم على نحو أوّلي . إنّ جملة-العلاقة التي لهذه الدّلالة-على ، نحن نسمّيها **المدلوليّة** (*Bedeutsamkeit*) .إنّها ما يشكّل بنية العالم الذي فيه يوجد الدّازين بما هو كذلك في كل مرة . **إنّ الدّازين انّما هو في مألوفيّته مع المدلوليّة الشرط الأنطيّ لإمكان مكشوفيّة الموجود ، الذي يلاقي على نمط وجود القرينة (الوجود-تحت-اليد) ويمكن هكذا أن يفصح عن نفسه ضمن الفي-ذاته الذي يخصّه ."**

[87] –قا: Keller 1999: 137. – كذلك هي ليست "مرجعا" (référence) بالمعنى التحليلي. إنّها ليست "مرجعا دلاليا" أو "مرجعا دالا" على موضوع امبريقي من خلال علاقة "تمثيلية" . وهو ما يعني أنّ ترجمة Bedeutsamkeit بعبارة " référence-sgnifiante" من قِبل ديدي فرانك هو اختيار مجلبة للالتباس (Frank 1986: 51).

[88] – Greisch 1994: 141. – في كتابه **الحقيقة و التبرير** (1999) اتّهم هابرماس التقليد الهرمينوطيقي بكونه قد اختزل وظيفة اللغة في بُعدها "السيمنطيقي" فحسب مهملا بذلك بُعدها "البراغماتي".ودافع ههنا عن أطروحة مفادها أنّه " في حين أنّ التحليل السيمنطيقي يتركّز على *رؤية العالم الثاوية في اللغة*، يضع التحليل البراغماتي *النقاش* موضع الصدارة" (Habermas 1999: 13). إنّ اعتراض هابرماس طريف من جهة مثير للمصاعب من جهة أخرى. فهو بإعادته للتأويل الهرمينوطيقي للغة إلى أصوله "الرومانسية" (Humboldt) هو يكشف عن أمر أصيل اعترف به هيدغر بنفسه (نفسه) ، لكنّه يحصر مساهمة هيدغر في "التحليل السيمنطيقي" للغة بوصفها "انفتاحا على العالم" (نفسه،ص20) أي بكونه "قد اكتفى بتطوير الخط السيمنطيقي في فلسفة اللغة لدى هومبولدت" (ص22) هو قد أنكر على هيدغر كل إبصار بالبعد البراغماتي للغة، وهذا أمر يسكت عن قسم صريح في "هرمينوطيقا الدازين اليومي" لدى هيدغر الأول. لكنّ المثير للانتباه هو أنّ هابرماس يسحب نفس الاعتراض أي إقرار "أوّلية السيمنطيقا على البراغماتيقا" ، على أب التقليد التحليلي نفسه، نعني فريغ (نفسه: 22).

[89] – قا: Keller 1999: 137. – إنّ نقل هيدغر للدلالة من مشكل "سيمنطيقي" إلى مشكل "كيانوي" لا يعني أنّه يبشّر بـ"حقل لا-سيمنطيقي من دلالة العالم" (nonsemantic field of significance of the world) كما ظنّ شارح انغلوسكسوني (يُدعى Charles Guignon) ، و ذلك " أنّه من الغريب بلا ريب أن نتكلم عن حقل لا-سيمنطيقي من الدلالة ("Bedeutsamkeit")، إن لم يكن متناقضا"، كما يقول كيلار.

– إنّ المدلوليّة تتشكّل من "جملة" الإحالات بين الموجودات–تحت–اليد، فتكوّن – من خلال ما يسميه هيدغر "الذي–من–أجله" (Worumwillen) [90] – سياقا أدويّا "هولسطيقيا" (holistic) [91] تصبح فيه كلّ أداة قرينة مع الموجود لدى الموجود . إنّ موجود ما لا "يتكشّف" (display) مدلولا أو ذا دلالة إلاّ في سياق أدويّ "هولسطيقي" هو جملة العالم الذي يعني له ، أي إلاّ بقدر ما يكون حمّالا لجملة من الإحالات على غيره وعلى نفسه . وهكذا يمكن الجزم بأنّ هيدغر قد استخرج معنى المدلوليّة من تأوّل طريف لمعنى الإحالة (1925، ص274)[92]، بحيث ليس ههنا دلالة معزولة لشيء معزول ؛ إنّ كلّ موجود لا يدلّ إلاّ بقدر ما يكون علامة حمّالة لإحالة ما . بيد أنّ المدلوليّة لا يمكن اختزالها في مجرّد نسق من العلامات والعلاقات ، وذلك أنّ المدلوليّة هي أوّلا نمط من الوجود الخاص بنمط من الموجودات ، والعلامة أوالإحالة لا تدلّ إلاّ لأنّها تحتمل هذا النمط من الوجود بوصفه خاصية كيانوية في هُوية الدازين . فما هو نمط الوجود الذي تستوفيه المدلوليّة ؟ – إنّه "مكشوفيّة" (Entdecktbarkeit) الموجود الذي داخل العالم، الشرط الوحيد الذي يخرج الدازين من براديغم الوعي – حيث ما يزال الهُو "ملكة" للذات – ويحوّله ، تحويلا بصريا و طوبيقيا في آن، إلى منارة انكشاف/انفتاح لوجود الموجود[93] . فالدّازين لا يبني دلالة الموجود أو دلالة نفسه بمعزل عن سياق الوجود–تحت–اليد الذي يستقرن معه ولديه في كلّ مرة ؛ إنّ دلالته انّما يستقيها من مدلوليّة الوجود في العالم الذي ضمنه ينكشف الموجود . فقبل أن تكون هناك *دلالة* ثمّة *مدلوليّة* ؛ ربّ مدلوليّة يبدو أنّها تنبت أوّلا من مدى مألوفيّة الدّازين مع "العالم–المحيط" (die Umwelt)[94] . هذه المألوفيّة تظهر لأوّل وهلة في شكل جملة من الإحالات التي تجعل الموجود قابلا للاستعمال ؛ وإنّ استعماليّة الموجود تحوّل العلاقة معه إلى استقران معه ولديه . هنا يصبح الموجود قابلا للانكشاف بوصفه مدلولا . فالمدلوليّة من جهة المنبت جملة من الإحالات ، أمّا من جهة الوظيفة فهي شرط مكشوفيّة الموجود داخل العالم . من أجل ذلك تبدو المدلوليّة همزة تواشج جدّ طريف بين نمط الوجود الخاص بالعالم ونمط الوجود الخاص بالدّازين (1925، ص276) .

---

[90] – Sallis 1970: 195.

[91] – علينا أن نأخذ "جملة الإحالات" مأخذا "هولسطيقيا" (holistic) كما يقول الباحث الانغلوسكسوني عن هذا البُعد "الهولستي" في التحليل الكيانوي للسياق الأدوي بعامة، و حيث يمكن اعتبار هيدغر مفكرا " هوليستيا" (holist) را: Keller 1999: 115–116، 141، 144، 149.

[92] – يقول هيدغر 1925، ص274 :" إنّ الإحالة التي هي تحت أعيننا بوصفها اللحظة–البنيويّة–للملاقاة العالم ، هي ما نخصّصه الآن بمعنى أدقّ بوصفه **'دلّ–على'** . وإنّ بنية–الملاقاة المعيَّنة هكذا تعيينا من خلال الإحالات بوصفها دلّ–على انّما نحن نسمّيها ' المدلوليّة ' " :

« Die Verweisung , die wir im Auge haben als Begegnisstrukturmoment der Welt , bezeichnen wir nun genauer als *'bedeuten'* . Die so bestimmte Begegnisstruktur in Verweisungen als bedeuten nennen wir die *' Bedeutsamkeit'* . »

[93] – Caputo 1975، ص 148 [التشديد من عندنا]:

« Dasein is not a term for anything psychological ; it is not a "faculty" of the "mind", nor is it "consciousness". It is the process by which a "*world*", and the things that are in the world, *become manifest.* [..] Dasein is the process by which beings *come to be manifest.* »

[94] – علينا أن نبصر بالانزياح البراغماتي /الكيانوي الذي يجريه هيدغر من معنى "العالم الطبيعي" لدى هوسرل إلى معنى "العالم–المحيط" في دلالة "الوجود–في–العالم". قا: Pöggeler 1989: 11.

إنّ خطورة هذا التخريج هو كونه إجابة حاسمة عن المشكل الهادي للفلسفة المعاصرة، من حيث هي تفلسف في ضوء براديغم اللغة، أي مشكل "الدلالة"؛ وهو خطير لأنّه يضع التأويل الفينومينولوجي للمدلولية الكيانوية شرط إمكان لأيّ فهم "منطقي" أو "ألسني" للدلالة[95].

– ويجدر بنا أن ننبّه إلى أنّ هيدغر قد بخل في هذا الموضع من كتاب **الوجود والزمان** (1926أ، ص87–88) بما كان قد بذله بشكل معمّق في درس صيف 1925 ، ونعني خاصّة حرصه على تبيان الأساس **الزمانيّ** الذي تتشكّل من طريقه مسألة المدلوليّة . فهو قد بيّن ههنا أنّ كلّ ضروب استعمال العلامات انّما هي أنحاء من تشكيل الانشغال بالعالم–المحيط أي ضرب "الحضور" (Präsenz) الأوّليّ في العالم (1925، ص285) . من أجل ذلك هو يعتبر أنّه لولا أنّ العالم "حاضر" (anwesend) أي لولا أنّه "مفتوح" (erschlossen) أمام الدّازين لما كان هناك علامات أو إحالات (1925، ص285) و لما كان هناك "كشف" (Entdecken)[96]، ومن ثمّة لما كان هناك سلوك "فاهِم" لعالمه ؛ فالفهم هو فتح لفهم العالم أي لنمط الوجود–في الذي من شأن الدّازين . إنّه ليس ههنا دلالة–على الوجود إلاّ بقدر ما يكون هناك عالم حاضر . وهكذا ليست "العالميّة" غير ضرب مخصوص من "الحضوريّة" (Anwesenheit) التي تظهر في مظهر "ملاقاة" لضرب من الانشغال الفاهم ، وليست الدلالات غير بنى الوجود الخاص بالعالم (1925، ص286)

إنّ طرافة تخريج هيدغر [97] لمشكل المدلولية تكمن في كونه يلقي ضوءً جديدا على علاقة الألفاظ بالدلالات : إنّ ما يوجد أوّلا ليس الألفاظ أو الأصوات بل الدلالات ؛ وذلك أنّه لابدّ من الوجود في العالم قبل إتيان الخطاب ؛ هذا الوجود في العالم هو الحضوريّة التي منها تتولّد إمكانيّة الدلالات ، نعني المدلوليّة (1925، ص287–288) . ونحن يهمّنا هذا المقطع من أجل أنّه يوضح إلى أيّ حدّ يلتزم هيدغر بافتراضه بأنّ الزمان أفق لتفسير معنى الوجود : إنّ المدلوليّة هي

---

[95] – Greisch 1987: 54 :

« La question qui domine de larges secteurs de la philosophie contemporaine : "Qu'est-ce qu'une théorie de la signification" ? reçoit dans Sein und Zeit une réponse déroutante pour le logicien comme pour le linguiste : avant d"en venir à une théorie de la signification, il faut avoir fait une phénoménologie de la signification. »

[96] – Richardson 1986: 22–23.

[97] – يقول هيدغر (1925: 287، 292) " **إنّ المدلوليّة انّما هي في بادئ الأمر ضرب من الحضوريّة** ، من خلالها يكون كلّ موجود من العالم مكشوفا.[..] وعلى الجملة فإنّه يمكن أن نقول فيما يتعلّق بالمدلوليّة أنّ الوجود–في–العالم من حيث هو فهمٌ منشغل انّما يقبل أن يُلاقينا متأوّلا–لنفسه ضمن دلالة–على–نفسه . وإنّ هذه الدلالة–على المتأوّلة للذات لتشكّل المدلوليّة وإنّها هي الحضوريّة التي للعالم ، وذلك من جهة ما هي مكشوفة ضمن انشغال فاهِم . **إنّ الحضوريّة التي للعالم انّما هي عالميّة العالم بوصفها مدلوليّة** ."

"*Bedeutsamkeit ist zunächst Modus der Anwesenheit*, auf die alles Seiende der Welt hin entdeckt ist. [..] Zusammenfassend ist über die Bedeutsamkeit zu sagen , daß das In-der-Welt-sein als besorgendes Verstehen Sich-deutendes im Sich-bedeuten begegnen läßt. Dieses sich deutende Bedeuten macht die Bedeutsamkeit aus und ist die Anwesenheit der Welt , sofern sie im verstehenden Besorgen entdeckt ist . *Anwesenheit von Welt ist die Weltlichkeit der Welt als Bedeutsamkeit* . »

معنى الوجود في العالم ، وذلك هو ما يجعلها نابعة من الحضوريّة ، وذلك مادام الوجود لا يعني أكثر من الحضور ضمن عالم ما . إنّ نمط الزمان الذي يستمدّ منه الوجود معناه هو ما يمدّ المدلوليّة ببنيتها الخاصّة . وإنّ هيدغر ليأتي ههنا أمرا مبتكرا من حيث أنّه أخرج الدلالة من بعدها الصوريّ الذي أخذ فيه المعاصرون وأقحمها في حقل السؤال عن معنى الزمان نفسه . فلا أحد ينكر طرافة العلاقة بين المدلوليّة والزمانيّة ،كما بين المدلوليّة والعالميّة ، وذلك من فرط الاعتقاد التقليديّ بأنّ المعنى أمر خارج عن المحسوس ومن ثمّة عمّا هو زمانيّ وعمّا هو طبيعيّ.

ولكن بأيّ وجه يفسّر هيدغر هذا البعد الزمانيّ للمدلوليّة والعالميّة ؟ – لنذكّر أنّ العالم هو أوّلا جملة من الإحالات الحمّالة للدلالات ؛ وعليه ليس يمكن أن نواصل الأخذ بالتصوّر التقليدي للموجود بوصفه جوهرا ؛ فالموجود في العالم ليس جوهرا أي موجودا–قائما وانّما هو متعيّن بواسطة إحالة دالّة ، ومعنى أنّها دالّة هو أنّها تنطوي على ما يسمّيه هيدغر "معنى–الاستحضار" (Appräsentationssinn) ، استحضار جملة الإحالات التي من سياقها ، أي تلك التي تشاركها في دائرة "الحضور–الانشغاليّ" (Besorgtheitspräsenz) ضمن عالم–العمل الذي يتحرّك فيه الدّازين ؛ فإذا فهمنا الوجود في العالم بوصفه حضورا وأخذنا المدلوليّة بوصفها حضوريّة صار نمط الوجود الخاص بالدّازين أي الانشغال الفاهم لوجوده هو "الاستحضار" (Gegenwärtigen , Appräsentieren) ولكن مع إضافة جدّ خطيرة هي "أنّ هذا الاستحضار ليس شيئا آخر سوى الزمان نفسه"(1925،ص292) أي ليس شيئا آخر سوى معنى الوجود نفسه بوصفه زمانا .

يقول هيدغر 1925،ص292 :" وكما تمّ إبرازه بعدُ فإنّ كلّ فهم آخر [للوجود في العالم] انّما يُستنتجُ من ظاهرة الحضور الذي من شأن المنشغَل–به بالمعنى الأصيل ، أي من تحليل الوجود–في–العالم ، بمعنى أخصّ من جهة ما هو انشغال ، له نمط وجود **ترك–[الموجود]–يصير–حاضرا** ،– نمط وجود لافت للنظر ، لا يفهمه المرء إلاّ حينما يرى أنّ هذا **التحضير والاستحضار ليس شيئا آخر سوى الزمان ذاته**"[98]

– بعد الفراغ من تبيان "عالميّة" العالم–المحيط (§§14–18) ، تخلّلتها مناقشة هرمينوطيقيّة للتصوّر الديكارتيّ للعالم (§§19–21) هي على أهمّيتها كانت انقطاعا مؤقّتا عن استيضاح سلسلة المقامات الكيانويّة ، انعطف هيدغر انعطافا لافتا للنظر نحو مسألة "مكانيّة" هذا العالم–المحيط وذلك من جهة ما هي مدخل وجيه للبحث في "مكانيّة الدّازين" نفسه .

ه_ " المكانية" بوصفها بنية "فهم" قبلية :

[98] – يقول هيدغر 1925،ص292 :

« Wie schon betont , wird aus dem Phänomen der Präsenz des Besorgten im eigentlichen Sinne alles weitere Verständnis sich herleiten , d. h. aus der Analyse des In-der-Welt-seins , im besonderen Sinne als Besorgen , das die Seinsart des *Gegenwärtig-werden-lassens* hat - eine merkwürdige Seinsart , die man nur versteht , wenn man sieht , daß dieses *Gegenwärtigen und Appräsentieren nichts anderes als die Zeit selbst ist.* »

إنّ المطلوب هنا هو هذا : الإبانة عن أنّ المكان ليس ظرفا طبيعيّا وانّما هو مقام كيانوي[99]. وذلك يعني أن يوضّح أنّ " ما هو محيط في العالم-المحيط" (das Umhafte der Umwelt) ،هو "المكانيّة" التي من شأن الموجود داخل العالم[100] ؛ ولكن بخاصّة أنّ هذه المكانيّة مستمدّة من عالميّة العالم وليس العكس أي أنّ العالم موجود "في" المكان (نفسه،ص101-102)[101] .فإذا أخذنا بهذا الشرط في تبيين المكان بوصفه مقاما كيانويّا للدّازين بان لنا المطلبان التاليان : أ- بأيّ معنى يكون الموجود-تحت-اليد مكانيّا ؟ (§22) ؛ ب- بأيّ وجه ينطوي الدّازين على المكانيّة ؟(§23-24) .

أ) بأيّ معنى يكون الموجود-تحت-اليد مكانيّا ؟ - ينطلق هيدغر(1926أ،ص 102-104)[102] من المعنى الدقيق للوجود-تحت-اليد (Zuhandenheit) ؛ فهذا المعنى يفترض أنّ ما هو "تحت-اليد" (das "zur Hand) ينطوي بعدُ على طابع "القرب" (die Nähe) : إنّ الموجود-تحت-اليد هو الموجود "الأقرب" (zunächst) . ولا يعني ذلك أنّه "الأوّل" (zuerst) في ترتيب الموجودات، بل يعني أنّه يوجد "بالقرب" (in der Nähe) منّا(نفسه،ص102) .ومن حيث أنّ الموجود تحت-اليد هو مستعمل-الوجود فإنّ الاستعمال لا يلبث أن يعيّن لكلّ أداة "موقعها" (Platz) من السياق الأدويّ الذي تعمل فيه . هذا النحو من احتمال الموجود-تحت-اليد للمكانيّة بواسطة الموقع يسمّيه هيدغر" النّاحية" (die Gegend)[103] : كلّ موقع لا معنى له إلاّ بقدر ما يقترن (من القرينة) بناحية ما . إنّ وجه العلاقة بين الموقع والناحية هو معنى مكانيّة الموجود-تحت-اليد . ومن المفيد أن نناظر[104] بين الطرح الكيانوي والتفحّص المقولي لمعنى المكانيّة :فإذا كانت مكانيّة الموجود-تحت-اليد تعني وجه تصريف الصلة بين الموقع والناحية في سياق أدويّ معيّن، أي داخل "فضاء معنى" (un espace de sens) ما[105] . فإنّ مكانيّة الموجود-قائم-الوجود تعني مجرّد "موضع" في الفضاء الطبيعيّ . إنّ ما يميّز مكانيّة الوجود-تحت-اليد هو كونها مكانيّة تمنحنا دلالة محدّدة لمعنى "المحيط" في عبارة العالم-المحيط : ليست الإحاطة بالموقع الذي من شأن موجود ما هنا سوى القدرة على "التوجّه في ناحية ما" (gegenhafte Orientierung) (1926أ،ص103) ؛ ربّ موقع لا يظهر حقّا إلاّ بقدر ما لا يكون هذا الموجود في "موقعه" (an seinem Platz) (نفسه،ص104) .

---

99 - عن مسألة المكان لدى هيدغر نحيل بخاصة على: Villela-Petit 1981 و Frank 1986.

100 - Villela-Petit 1981: 196.

101 - هذا النقد الجذري للمفهوم "الديكارتي" للمكان ليس احتهادا "استطيقيا"، بل هو استشكال طريف وجد فيه بعض علماء الفيزياء المعاصرة حدسا هاما لبعض مشاكل الفيزياء النظرية، را: Barash 1995: 143-144.

102 - Greisch 1994: 148-149.

103 - يقول هيدغر(1926أ: 103): " إنّ هذا الذي-إليه-يُقصدُ (Wohin) المنظور إليه مسبقا ضمن الاستعمال المنشغل على نحو مستبصر الذي من شأن الوجود-في-موقعه-الذي-يخصّه (Hingehörens) الأدواتي الممكن نحن نسمّيه الناحية (die Gegend) " . را: Greisch 1987: 59. - Villela-Petit 1981: 195؛ Frank 1986: 68. - عن تغيّر معنى " die Gegend" لدى هيدغر الثاني من معناها "الكيانوي" إلى دلالة "طوبولوجية" راجع: Milet 1996: 591 ومابعدها.

104 - Greisch 1994 : 149.

105 - Greisch 1987: 59.

ب) – بأيّ وجه ينطوي الدّازين على المكانيّة ؟ – إنّه برغم أنّه كان من الممكن أن ينطلق هيدغر في تخريج مكانية الدا–زين من بنيته الخاصة ،أي من استثمار المعنى الكيانوي للـ"هُنا" (Da-sein)[106]،فهو قد أتى (1926أ،ص104–112) [107] إلى إيضاح مكانيّة الدّازين من تفتيق طريف لعبارة الوجود–في–العالم بوصفها تنطوي بعدُ على معنى المكان . وذلك يعني عنده أنّه ليس ههنا أيّ إمكان لمكانيّة الدّازين إلاّ على أساس معنى "الوجود–في" الذي يقوّمه . إذّاك يكشف هيدغر عن أنّ مكانيّة الدّازين تتجلّى في مظهرين أساسيّين هما " الاسْـ–بَعَـاد" (Ent-fernung)[108] و"التوجيه" (Ausrichtung)[109] . فبأيّ معنى يمثّل الاستبعاد والتوجيه ضربين مقوّمين لدلالة المكانيّة التي من شأن الدّازين ؟

حسب خطّة هيدغر التي دأب عليها ههنا يجدر بنا أن نبصر بالفرق بين التناول العادي للاستبعاد وبين معناه الكيانويّ : استبعد لا يعني "نحّى جانبا" (wegstellen) ، وهو لا يشير إلى البُعديّة (Entferntheit) ولا حتّى إلى المسافة (Abstand) ؛ فإنّ الاستبعاد مقام كيانويّ، أي نحو من الوجود–في–العالم الذي يقوده فهم ما للوجود بعامّة (1926أ،ص105)[110] .

إنّ أصل مقالة هيدغر[111] في معنى "الاستبعاد" هو ما تنطوي عليه اللفظة الألمانيّة Ent-fernung من إمكانيّة طريفة لقول الضدّ بضدّه ؛ وأوّل علامة على ذلك أنّ هيدغر يرسمها البادئة فيها ، أي Ent- منفصلة فيها عن جذر اللفظ أي fernung– : إنّ المقصود هو مجاوزة

---

[106] – هذا الاستثمار للبنية "المكانية" للدا–زين رغم أنّها مبذولة في **الوجود و الزمان** (1926أ: 132،299) فهي لن تأخذ بُعدا "طوبولوجيا" إلاّ لدى هيدغر الثاني . انظر: Frank 17–18.

[107] – Gelven 1970: 68–70 ؛ Greisch 1994: 150–153.

[108] – Marion 1989: 144.

[109] – هذا الرد لمكانية الدازين إلى مظهري "الاستبعاد" و "التوجّه" يقرّر سكوتا حادا حول البعد المكاني للدازين بوصفه "جسدا حيا" (un chair) أي "مجسّدا و لـه جنس" (incarné et sexué). إنّ الدازين يبدو لدى هيدغر موجودا "محايدا" . ولذلك حكم هيدغر على "تجسّد"(Leiblichkeit) الدازين في "جسد حي" له "جنس" (Geschlechtlichkeit) ما، بأنّه علامة على " تشتّت (Zerstreuung)" (1928ب: 173). – إنّه ضدّ هذا السكوت الهيدغري عن مسألة "الجسد" (la chair) في تدبير مكانية الدازين انما حاول ديدي فرانك (Didier Frank 1986) أن يقرأ جملة إشكالية هيدغر من زاوية مسألة الجسد هذه (Frank 1986: 35،37،66،69،71، 96،98،102،126،128). إنّ أطروحة ديدي فرانك على حقّ إذا كان هيدغر قد فهم "الجسد" بوصفه "موجودا–قائما" (نفسه: 71)، والحال أنّ ذلك ليس هو موقف هيدغر: إنّ فهم الجسد أو الجنس بأنّه ضرب من "التشتت " هو نفسه تخريج "كيانوي" ، وذلك أنّ التشتّت هو خاصية ملازمة للدازين (1926أ: 390) يقرّ بها فرانك نفسه (Frank 1986: 36–38).

[110] – يقول هيدغر(1926أ،ص105) :" الاستبعاد يعني إزالةَ البُعد ، وذلك يعني [إزالة] البُعديّة التي لشيئ ما ، [وذلك يعني] التقريب . فإنّ الدّازين في ماهيته مُسْـ–تَـبْعِدٌ (ent-fernend) ، إنّه ، من حيث هو الموجود الذي هو هو ، يجعل (läßt) الموجودَ في كلّ مرّة يُلاقي في نطاق القُرب . فإنّما الاسْـ–تبعاد يكشف عن البُعديّة .إنّ هذه كما هو حال المسافة تعيّنٌ مقولي خاصّ بالموجود الذي ليس من–قياس– الدّازين .أمّا الاستبعاد فإنّه ينبغي أنْ يُضبط بوصفه [مقاما] كيانويّا . إنّه فقط من جهة ما يكون الموجود بعامّة مكشوفا عنه للدّازين ضمن بُعديّته ، تصبح "الإبعادات" والمسافات ضمن الموجود الذي داخل العالم في علاقته بموجود آخر [أمرا] متناولا . [..]

إنّ الاسْـ–تبعاد انّما هو أوّلا وغالبا تقريبٌ (Näherung) مستبصِر، حملٌ إلى القُرب بما هو تحصيل وإعداد و مِلك تحت اليد . [..] **إنّ في الدّازين لتكمن نزعة ماهويّة إلى القرب** ."

[111] – Greisch 1994: 150–152 ؛ Frank 1986: 82.

المعنى العادي للفظة Entfernung الذي يدلّ على "الإبعاد" و"التبعيد" ، والنفاذ إلى معنى كيانوي خفيّ هو Ent-fernung أي "اللاّ-إبعاد" و "اللاّ-تبعيد" . على أنّ المقصد ليس إظهار الطابع السالب للعلاقة مع البعد وانّما بخاصّة التكشيف عن أنّ Ent-fernung انّما تحتوي احتواء أصيلا على ضدّها أي على معنى Näherung : إنّ الاســـتبعاد في ماهيته ضرب من الاستقراب للبعد أي طلب أصيل للبعد حتى يدخل في نطاق القرب ! . وهكذا فإنّ الدّازين مكانيّ لأنّه موجود "مسْـــ-تبعد" أي طالب للبعد ؛ ومعنى الطلب ليس شيئا آخر سوى الاستقراب . فالقرب نزعة في ماهية الدّازين وليس مسافة خارجيّة يقطعها نحو الشيئ الذي ليس هو . وذلك أنّ نمط احتمال الدّازين لوجوده اليوميّ هو استبصار القرب الذي يجعل لقاءه بالموجود ممكنا في كلّ مرّة . هذا النحو من الاستبصار يتصرّف في هيئة تحصيل للبعيد وإعداد له ووضع له تحت اليد .

من أجل ذلك لا ينبغي أن نأخذ الاستبعاد بوصفه "تقديرا صريحا للبعد الذي مـــن شـــأن [موجود]-قـــائم " (1926أ، ص105) ، فالبعديّة ليست بالضرورة مسافة تُقاس : الأولى مقام *كيانوي* في حين أنّ الثنية تحديد *مقولي*[112] . إنّ الاستبعاد والتقريب لا يعنيان أكثر ممّا يعيّنه لهما انشغال يوميّ ما . وهكذا فالفرق أساسيّ بين المسافات الموضوعيّة بين الموجودات قائمة الوجود وبين القرب والبعد من حيث هما خاصيّتان للموجودات-تحت-اليد (نفسه ،ص106) . ليس الأقرب هو ما يقع على أقلّ مسافة بل هو ما ينزع انشغالٌ ما إلى ملاقاته ضمن العالم-المحيط وفي صلة حادّة بالموجود-تحت-اليد (نفسه ،ص106-107) ؛ كذلك ليس الاستبعاد تحديد "موضع-في-المكان" (Raumstelle) ، وذلك " أنّ الهُنا (das Hier) لا تدلّ على الأيـــن (das Wo) الذي من شأن قائم-الوجود ، بل على الـــــما-لدنه (das Wobei) الذي من شـــأن وجـــود مسْـــ-تبعد لدى .. في نحو من الوحدة مع هذا الاستبعاد " (نفســه،ص107) . إنّ معنى الاستبعاد هو ضرب من احتمال المكان من جهة ما يعني الوجود-في-العالم ؛إنّه يشير عند الدّازين إلى " بُعد [الموجود]-تحت-اليد عنه" (نفسه،ص108) ؛ بيد أنّ ذلك يعني أنّ الدّازين لا "يتقاطع" (kreuzen) أبدا مع هذا الاستبعاد ومع هذا البعد : إنّ الدّازين يحمل في نفسه هذا النمط من احتمال البعد كخاصيّة كيانويّة (نفسه) .

ولكن هل يقوم احتمال ما للبعد من غير توجّه في المكان ؟ - إنّه من أجل النهوض بهذا السؤال افترض هيدغر أنّ الخاصيّة الثانية لمكانيّة الدّازين هي إلى جانب الاستبعاد خاصية "التوجّه" (Ausrichtung) .

إنّ خطّة هيدغر[113] هي إخراج معنى التوجّه في المكان من وجه احتمال الدّازين لمعنيَيْ القرب والبعد ؛ فليس من معنى لموجود يوصف بالقرب أو بالبعد إلاّ بالنسبة إلى جهة ما حيث

---

[112] - يقول Frank 1986: 85 :

« L'é-loignement est un existential, la distance est une catégorie. »

[113] - يقول هيدغر (1926أ: 108) :" إنّ الدّازين ، من حيث هو وجودٌ-في مسْـــ-تبعدٌ ، يملك في الوقت نفسه طابعَ **التوجيه** .فإنّ كلّ تقريب يكون قد اتّخذ بعدُ سلفا وجهةً (eine Richtung) مـــا في ناحية ما ، منها يتقرّب المسْـــ-تبعَد (das Ent-fernte) ، من أجل أن يصبح معثورا عليه هكذا بـــالنظر إلى ذلك في موقعه . انّما الانشغال المستبصر هو اسْـــ-تبعاد موجّه .و إنّه في هذا الانشغال ، نعني في الوجـــود-

يقبع الدّازين مستبصرا . فالاستبصار وهو نمط الانشغال بالموجود-تحت-اليد لا يحتمل المكان إلاّ انطلاقا من ناحية ما ، وذلك هو معنى أنّه استبصار مستبعد-موجّه أي مشتغل على البعد والقرب كضربين من المكانيّة . وحسب هيدغر يمكن اعتبار العلامات أدوات بواسطتها يفلح الدّازين في تصريف وجهات معيّنة في العالم . كلّ علامة هي نحو من فتح ناحية للوجود يستبصرها . هنا يأخذ الوجود معنى طريفا : أن يوجد الدّازين معناه أنّه يحتمل معنى البعد بواسطة التوجّه تلقاء ناحية مكشوفة ضمن انشغال مستبصر .

وحسب غرايش[114] فمن الواضح أنّ ههنا توازيا بين دلالات المكانيّة من حيث تُطلق على الوجوده الثلاثة للوجود التي أحصاها هيدغر إلى حدّ الآن: فالقيمومة لا تعرف من المكان غير الموضع والمسافة ولا تطابق من المكان غير الفضاء المتجانس ؛ في حين أنّ الموجودات-تحت-اليد والأدوات تنطوي على المكانيّة بوصفها "موقعا" وذلك ضمن "ناحية" بعينها ؛ وأمّا الدّازين فهو يتميّز بأنّه يتقوّم في المكان بخاصيّة "الاستبعاد" ، وذلك من حيث هو ينطوي سلفا على "توجّه" ما .

إنّ مقصد هيدغر هو التنبيه على المعنى الكيانويّ للتوجّه في المكان بوصفه وجودا-في-العالم . إنّ اليمين واليسار وجهات في المكان ؛ لكنّ معناها الكيانويّ هي أنّها وجهات يحملها الدّازين معه في كلّ مرّة (1926أ،ص108) . على أنّ وجه الصعوبة حسب هيدغر هو أن نفهم ذلك بالمعنى الذي أخذه كانط في مقالته المشهورة "ما معنى : أن نتوجّه في التفكير ؟"[115] ، أي "بواسطة مجرّد شعور بالفرق بين جهتيّ"[116] ، أي بالاستناد إلى أساس انطولوجيّ يستمدّ من "الذات"

في-العالم الذي للدّازين ذاته تكون الحاجة إلى "العلامات" قائمة سلفا ؛ إنّ هذه الأداة تنهض بمهمّة الوجهات ،الصريحة والسهلة الاستعمال . [..] إنّه متى ما **وُجد** الدّازين ،فإنّ له بعدُ في كلّ مرّة ، من حيث هو مسْ-تبعِد-متوجّه، ناحيتَه المكشوف عنها . إنّ التوجيه كما الاستبعاد انّما هما ، من جهة ما هما ضربا-وجودٍ من شأن الوجود-في-العالم، مَهديّان سلفا **بواسطة الاستبصار** الذي من شأن الانشغال ".

114 - Greisch 1994: 152.

115 - را :

- I. Kant , « Was heiβt : Sich im Denken orientieren ?(1786) » , in : *Kants Werke . Akademie-Textausgabe* , Band. VIII . Abhandlungen nach 1781(Berlin : Walter de Gruyter & Co., 1968): 131-147 .

- عن دور مقالة كانط هذه و عن دلالتها في تفكير هيدغر من الوجود و الزمان إلى درس 1952 ما معنى أن نفكّر؟ (Was heiβt Denken ?)، يقول Greisch 1987: 58-59:

« Cette réflexion sur l'espacement du Dasein est commandée par la lecture de l'opuscule kantien : »Qu'appelle-t-on s'orienter dans la pensée ?. Sans doute faudrait-il un jour analyser le rôle capital de cet ouvrage dans la pensée heideggérienne, jusqu'à l'ouvrage tardif : Was heiβt Denken ?. »

116 - ونحن نورد هنا النصّ الذي اقتبس منه هيدغر تلك العبارة ، قال كانط : " إنه [يمكنني] في الظلماء أن أتوجّه في غرفة معروفة لديّ ، متى أمكنني أن أدرك موضوعا واحدا ، أنا أملك موضعه في ذاكرتي . بيد أنّه من البيّن أنّه لن يساعدني في ذلك شيئ مثل قوّة تعيين الأوضاع تبعا لأساس تمييز **ذاتيّ** : وذلك أنّ الموضوعات التي عليّ أن أعثر على موضعها انّما لا أراها أصلا ؛ ولو كان أحدهم قد وضع على سبيل المزاح كلّ الموضوعات في عين الترتيب الذي بينها لكن يسارا ماكان من قبل يمينا ، فإنّه لا يمكنني ،

(Subjekt) قوامه . فاليمين واليسار جهتان في الوجود-في-العالم وليسا نابعين من شعور ذاتي (1926أ،ص109) . وذلك يعني أن ما استشرفه كانط استشرافا خاطفا لا يتوضح حق قدره إلا متى وضعناه في سياق التحليل الكياني للتوجه في المكان بوصفه نمطا من الوجود-في-العالم وليس مجرد خاصية لـ"ذات معزولة" (1925 ،ص320)[117] . بيد أنه يبقى أنه يمكننا أن نتأول معنى "الذاتي" بوصفه يدل على "القبلي" ، عندئذ يمكننا أن نقر بأن الوجود-في-العالم هو القبلي الذي منه يستقي الدازين نمط توجهه في المكان بعامة (نفسه ،ص110) .

إن خطة هيدغر تقوم على هذا الافتراض : إن الموجود-تحت-اليد مكاني فقط من أجل أن الدازين مكاني ؛ لكن الدازين مكاني فقط من أجل أنه قبلا موجود في عالم محيط . وهكذا فمعنى المكان لا ينكشف أي لا يدخل في إنفتاح الدازين في الهنا إلا في داخل شبكة المدلولية التي تكون عالية العالم . فالمكان ليس مجرد فضاء ثلاثي الأبعاد، على "الوعي" أن "يدركه"[118]، بل هو "ناحية" أو "جهة" (Gegend) بها يتوجه الدازين داخل العالم (نفسه ،ص110) .رب توجه لا يعدو أن يكون نحوا من تهيئة الإمكان للاقاة الموجودات-تحت-اليد ؛ هذه التهيئة هي حسب هيدغر ضرب من "منح-المكان" ("ein "Raum-geben) يسميه بلفظة دقيقة هي "التمكين" (das Einräumen).ومعنى التمكين عنده هو "تحرير [الموجود]-تحت-اليد من جهة مكانيته"(نفسه ،ص111) . فالتمكين مقام كيانوي يحمله الدازين في صلب وجوده في العالم ؛ وإنه لا تكون هناك معرفة بالمكان إلا متى تصفح من جهة هذه المكانية التي تطبع الدازين (نفسه) .

وإن طرافة التأول الهيدغري للمكان لا تظهر حقا إلا إذا أبصرنا بالزحزحة التي أجراها على آخر تصور فلسفي وجه فكرة المكان في الفلسفة الغربية ونعني التصور الكانطي[119] .

قد يظهر أن هيدغر يحاول هنا أن يستأنف الجهد الكانطي لتأول المكان بوصفه قبليا ، وبوصفه خاصية قبلية في ذات مفهومة انطولوجيا حق الفهم ؛ والحال أن الأمر ليس كذلك . فالألفاظ لا تعني هنا ما كانت تعنيه لدى كانط . فالدازين ليس ذاتا حتى ولو فهمت الذات فهما

في غرفة حيث تكون كل الجدران هي هي تماما ، أن أجد نفسي أبدا . و على ذلك فإنني سرعان ما أتوجه بواسطة مجرد الشعور بالفرق بين جنبي ، الأيمن والأيسر."-كانط،ط.أك. VIII ،ص 135؛ت.ف.ص58.

[117] – يجدر بنا أن ننبه إلى أن هيدغر قد سبق له أن خاض في مناقشة محاولة كانط حول معنى التوجه في المكان ، وذلك في الفقرة 25 من درس صيف 1925(1925 ،ص320-322) . ووجه الطرافة هنا هو أن هيدغر يبلغ في مناقشة كانط في درس 1925 مبلغا لا يبقي معه أي إمكان لاستئناف أو تأصيل محاولته ، والحال أن الفقرة 23 من **الوجود و الزمان** توحي بنحو من ذلك الاستئناف وبخاصة حين أخذ هيدغر في تخريج "الذاتي" بوصفه قد يؤخذ مأخذ "القبلي" ، وفي ذلك نقل واضح للمسألة من سياق نظرية المعرفة الذي عمل فيه كانط إلى أفق التحليل الكياني .

[118] – Villela-Petit 1981: 193.

[119] – يقول هيدغر (1926أ،ص111): " **إنه لا المكان يوجد في الذات ، ولا العالم يوجد في المكان** . إن المكان يوجد على الأرجح "في" العالم ، من جهة ما يكون الوجود-في-العالم المقوم للدازين قد فتح المكان . إن المكان لا يجد نفسه في الذات ، ولا هذه تعتبر العالم "كما لو" كان يوجد في مكان ما ، بل إن الذات متى فهمت انطولوجيا حق الفهم ، [أي] الدازين ، انما هي مكانية بمعنى أصلي . ومن أجل أن الدازين مكاني بالمعنى الموصوف ، فإن المكان يبين بوصفه القبلي .[..] القبلية تعني هنا : أولية اللقاء مع المكان (بوصفه جهة) ضمن اللقاء داخل العالم مع [الموجود]-تحت-اليد في كل مرة .".

انطولوجيًا صحيحا ؛ كما أنّ القبليّ الفينومينولوجي ليس قبليًا متعاليا . إنّ هيدغر حين يتحدّث عن الدّازين بوصفه ذاتا فُهمت انطولوجيا حقّ الفهم، فهو لا يفعل غير التجوّز في العبارة تجوّزا حتى يجعل العلاقة مع *تاريخ المسألة* ممكنا ؛ أمّا عن معنى القبليّ فإنّ مرجع هيدغر هنا هوسرل وليس كانط ، فإنّ معنى القبليّ هنا *زمانيّ* وليس *متعاليا* (1925أ: 101-103) [120] . – من أجل ذلك فمعنى المكان ليس صورة قبليّة للمحسوسيّة التي للذّات العارفة، بل هو نحو من الوجود–في الخاص بالموجود الذي يتقوّم بعالميّة العالم المحيط . ليس المكان في الذات معناه أنّ المكان ليس صورة نفسانيّة لذات معزولة ؛ وليس العالم في المكان معناه أنّ المكان ليس ظرفا طبيعيا للظواهر . إن المكان لا يبدأ في الظهور إلا متى أخذ الدازين في التوجه داخل العالم المحيط ، أي أخذ في تدبير جهة الوجود–في التي تخصه . أما بأي معنى يكون المكان نحوا من القبلي فذلك يتم من قبل أن الدازين لا يخرج إلى المكان بل هو فيه سلفا في كل مرة ؛ إن المكان يوجد ما إن يوجد عالم محيط . وأولية المكان مستمدة من أولية العالم[121] . إنه لذلك لا ينبغي أن نحصر مسألة "التوجه" في حدود السؤال عن مكانية الدازين: إن كل البحث الانطولوجي لدى هيدغر يتسدد نحو حاجة "التوجه في التفكير" التي أثارها كانط [122].

من أجل ذلك يختم هيدغر الفقرة 24 بنوع من التنبيه إلى محدودية مسألة مكانية الدازين بالنظر إلى مسألة أخطر منها هي السؤال عن المكان في أفق السؤال عن معنى الوجود بعامة : فالسؤال عن مكانية الدازين لا يستوفي السؤال عن معنى المكان بعامة . كذلك فمسألة المكان تتخطى السؤال عن مكانية الموجود–القائم أو الموجود–تحت–اليد (نفسه ،ص112) . إن الخوض في ذلك يتطلب مزيدا من التوغل في استكشاف إمكانات الوجود بعامة .

---

120 – را: Greisch 1987: 41. – إن اللافت للنظر في درس صيف 1925 (الفقرة 7) هو حرص هيدغر على التمييز بين الاستعمال الكانطي لمصطلح "القبلي" و بين استعماله "الفينومينولوجي" لدى هوسرل: ههنا يذهب إلى أن القبلي لدى كانط قد ظل " خاصية في دائرة الذات" وذلك تحت وطأة "إشكالية نظرية المعرفة" التي تميز كانط، في حين أنه يبين أن الفينومينولوجيا هي على الضد من ذلك لا تحصر القبلي في الذاتية ، ومن ثم فالقبلي ليس عنوانا للسلوك بل "عنوان للوجود" (*Titel des Seins* ein) نفسه . يقول هيدغر(1925أ: 102-103):" إن التكشيف الثلاثي عن القبلي : **أولا** مداه الكلي و لامبالاته إزاء الذاتية، **وثانيا** نمط الولوج إليه (مجرد الإدراك، الحدس الأصلي) **وثالثا** الإعداد لتعيين بنية القبلي بوصفه خاصية لوجود الموجود، وليس للموجود ذاته، انما يفتح لنا المعنى الأصلي للقبلي[..]".

« Die dreifache Heraustellungdes Apriori : *Erstens* seine universale Reichweite und Indifferenz gegenüber der Subjektivität, *zweitens* die Zugangsart zu ihm (schlichtes Erfassen, originäre Anschauung) und *drittens* Vorbereitung der Bestimmung der Struktur des Apriori als eines Charakters des Seins des Seienden, nicht des Seienden selbst, eröffnete uns den ursprünglichen Sinn des Apriori [..] »

121 – Frank 1986: 65.

122 – يقول Frank 1986: 93 :

« Le problème de l'orientation n'est pas, malgré l'apparence, restreint à l'espace comme région de l'étant, il traverse toute l'ontologie phénoménologique. »

3.1- ضروب "الوجود-في": أو البنى الأولية للمفهومية الكيانوية (الوجدان، الفهم، الكلام)

في المسألة الثالثة، أي تلك المتعلقة بضروب "الوجود-في" (das In-Sein)، يقصد هيدغر إلى الكشف عن نمط الوجود-في-العالم الذي من شأن الدازين من حيث هو موجود يتميز عن قائم-الوجود (das Vorhanden) بوصفه لا يسأل عنه "ماذا" (was) هو بل "من" (wer) هو (1926أ،ص114-117) . وإنه انطلاقا من هذا المكسب المزدوج أي من جهة تحديد معنى "العالم" بما هو *شبكة مدلولية عن الوجود-تحت-اليد* ، ومن جهة أخرى استمازة الدازين بسؤال "من ؟" (نفسه، ص 131) ، ينخرط هيدغر في استكشاف ضروب "الوجود-في" العالم الذي من شأن الدازين . ولكن لننتبه بدء إلى أن "الوجود-في" ليس من قبيل العلاقة "بين" (zwischen)[123] ذات قائمة وموضوع قائم ، وانما هو يستمد معناه من البنية الطريفة للدازين بما هو دا-زين (Da-sein) أو "موجد"[124]:

---

123 - ينبغي أن ننبه إلى أن هيدغر قد أخذ بعض الوقت بمعنى "بين"(Zwischen) بوصفه بديلا بنيويا عن "العلاقة" (Beziehung) ذات-موضوع ، لكنه تراجع عن ذلك معترفا بأن معنى "بين" يتخلله هو أيضا العيب الأساسي لبراديغم الذات والموضوع أي التقابل بين ذات قائمة من جهة وموضوع قائم من جهة أخرى . والحال أن الوجود-في هو وحدة كيانوية هي الدازين نفسه بما هو وجود-في-العالم (1926أ،ص132) . قا : 1925،ص 346-347 ، حيث يقول : " إنه يمكن الآن أن يقال بشكل أوضح : إن وجود الدازين ليس من جنس وجود العالم ، فلا هو بالوجود-القائم ولا هو بالوجود-تحت-اليد الذي من شأن شيئ ما ، ولا هو كذلك وجود "ذات" ما ، قد ينبغي عندئذ أن يؤخذ صوريا وعلى نحو خفي مرة أخرى بوصفه وجودا-قائما . إن على المرء أن يقول على الأرجح ، إذا كان يجب عليه أن يثبت القبلة جهة العالم و"الذات" : إن وجود الدازين انما تحديدا وجود الـ" بين"(Zwischen) الذات والعالم . إن هذا الـ"بين" ، الذي لا يتولد فقط بلا ريب عن أن ذاتا قد التقت بعالم ، انما هو الدازين ذاته ، ولكن أيضا ليس مرة أخرى بوصفه خاصية ذات ما !"(هيدغر1925،ص346-347)

124- "الموجد" عبارة طريفة أطلقها الأستاذ محمد محجوب 1995، استيفاء لدلالتي لفظة Dasein في ألمانية هيدغر : دلالة "الوجود" (sein-) و "الهنا" (Da-) أو موضع "انكشاف" وجود موجود ما و إقباله على الموجود "الفاهم" له في إمكانية "العالم" التي تخصه. قال: " لذلك نقترح منذ الآن أن نترجم هذه الكلمة المفتاح في الفكر الهيدقري : (Dasein)، إلى عبارة عربية هي إحداث نقدم عليه : الموجد.[..] أي الموجود القادر على الإدلاء بمعنى [الوجود] و الانكشاف إلى نفسه من حيث وجوده" (محجوب 1995: 82-83). - هذا الاستحداث ليس مصطنعا في شيء بل هو علاوة على أنه يفلح في إيضاح البنية الكيانوية الدقيقة (معنى "الانكشاف" في وجهه **البصري** الذي تحمله عبارة Erschlossenheit) التي يشرحها هيدغر في مفهوم " Da-sein" (في هذا الرسم الذي يظهر في عناوين الفقرات 29،31،34 من كتاب **الوجود و الزمان** قبل أن يصبح مقصودا لذاته في إشكالية هيدغر الثاني)، هو إحداث يجد جذور اشتقاقه قوية في عبارة صوفية هي "المواجد" (كذا في الجمع)، عثرنا عليها في آخر نص نظري أساسي للعرب القدامى هو **مقدمة** ابن خلدون :قال:" و هؤلاء [المتصوفة] يبحثون [..] بالأذواق و **المواجد**، ليطلعوا على أنها خالصة من التقصير أولا؛ فظهر أن أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال و التروك، و الكلام في هذه الأذواق و **المواجد** التي تحصل عن المجاهدات؛ ثم تستقر للمريد مقاما، و يترقى منها إلى غيرها." (باب6،فصل17) وجاء أيضا : " و كذا جاء المتأخرون من غلاة المتصوفة المتكلمين **بالمواجد** أيضا، فخلطوا مسائل الفنين [علم الكلام و الإلهيات] بفنهم [التصوف] و جعلوا الكلام واحدا فيها كلها."(باب6،فصل27)

"إن الموجود الذي هو في ماهيته متقوم بواسطة الوجود-في-العالم انما هو ذاته "هـنـا"ه في كل مرة " (نفسه: 132)

إن بيت القصيد هو معنى "الهنا" ، لا من حيث أنه يشير إلى مجرد المكان و انما من حيث ما يحيل على ضرب مخصوص من "الانفتاح" (Erschlossenheit)[125] على العالم (نفسه ،ص133؛ت.ف.ص177) هو بوجه ما البديل الكيانوي عن معنى "الوعي"[126] . ومن الطريف أن هيدغر يأخذ العبارة التقليدية "النور الطبيعي " (lumen naturale) بوصفها آية انطية على بنية انطولوجية عميقة هي بنية الهنا : فالقول إن الإنسان "متنور" (erleuchtet) لا يعني أنه من حيث هو وجود-في-العالم منور (gelichtet) من طرف موجود آخر و انما أنه "هو نفسه المنارة (Lichtung)" (نفسه ،ص133)[127] . إن الهنا ليس مكانا مجردا و انما هو المنارة التي يحدق منها الدازين إلى وجوده، وذلك يعني بخاصة "منارة" لاستكشاف "المفهومية" أي نمط اشتغال مسألة الوجود في معنى الدازين[128] .

ولكن من حيث أن هيدغر قد انطلق من ضرورة تفحص الدازين في وجوده اليومي وليس فقط في انفتاحه الأصيل على العالم فإنه قد قسم استكشافه لضروب "الوجود-في" إلى طورين : أولا " التقوم الكيانوي للهنا" أي الفحص عن التعينات الكيانوية الأصيلة للدازين من جهة ما هو مكلف سلفا لأن يكون انفتاحا أصيلا على العالم . وثانيا " الوجود اليومي للهنا وانحطاط الدازين" أي تأويل ضرب الوجود الذي عليه الدازين في حياته اليومية .

أ- ضروب التقوم الكيانوي للهنا :

أما ضروب التقوم الكيانوي للهنا فإنها تعود أساسا حسب هيدغر (نفسه ،ص133، 160 ؛ت.ف.ص177، 207) إلى ضربين هما "الوجدان" (Befindlichkeit) و"الفهم"(Verstehen) أضاف إليهما ضربا أساسيا آخر هو "الكلام" (Die Rede) (نفسه ،ص161؛ت.ف.ص207) ، وإن كان قد أحصى علاوة على ذلك ضروبا صغرى مثل "الخوف" (Furcht) و"التفسير" (Auslegung) و"الملفوظ"(Aussage) (نفسه) .

1. الوجدان (Befindlichkeit)

---

125 - Held 1988،ص 312-313:

« The contemporary subject is in *Being and Time* radically redefined by its fundamental openness to the world as the dimension of openness. It is nothing other the "there" for the appearing of this dimension, that is, "Dasein" as "being-in-the-world". The relationship of Dasein to the world is now no longer, as with Husserl's intentionality, trapped in immanence, because self-surpassing toward a trans-subjective "outside" of the world has become constitutive for Dasein. »

126 - Tugendhat 1979: 142، حيث يفترض أن Erschlossenheit هو بديل هيدغر عن Bewußtsein الهوسرلي.

127 - Kisiel 1970: 156؛ Macquarrie 1992: 54؛ Richardson 1986: 25.

128 - را: Martineau 1982: 163.

إن الدازين "يجد نفسه" غالبا موجودا بعد في العالم ؛ وحسب هيدغر فإن المعنى الانطولوجي للوجدان هو "*أنطيا* أعرف شيء و أكثره يومية"، يعني ما يشير إليه الدازين اليومي بلفظة "مزاج" أو "حالة" (Stimmung) نفسانية ؛ و على ذلك فإن هيدغر ينبه إلى أن " التأويل الانطولوجي الأساسي للشعوري (des Affektiven) بعامة لم يمكن له أن يحقق خطوة تستحق الذكر منذ أرسطو" (1926أ: 139). إن الوجدان أخطر من أي مزاج، فهو تعين كيانوي أساسي في صلب وجود الدازين، دوره هو تمكين الدازين من أن يقف على "أنه موجود" (daß es ist) سلفا في العالم . فالوجدان ليس مجرد "إدراك (perception)[129] موجه نحو الباطن"[130] ، هو علامة على طبيعة "الهنا" بوصفه حالا انطولوجيا أوليا لم يختره الدازين و انما تسلمه من هذا الهنا الذي يخصه . هذا النحو من التسليم بالوجود-في كما هو أول الأمر هو معنى أن الدازين موجود *مقذوف به* في العالم سلفا أي موجود يجد نفسه موجودا بعد بشكل ما أي في عيانية سابقة [131] .

هل اخترع هيدغر هنا مفهوما فلسفيا بلا جذور في تاريخ الفلسفة؟ - - علينا أن نحيل هنا على الإيضاحات القيمة التي أثبتها المترجم الفرنسي فيزان [132] حول دلالة مصطلحي Befindlichkeit و Stimmung كما بسطهما هيدغر في الفقرة 29 من **الوجود و الزمان**. فهو يبين أن هيدغر يشتغل هنا على جملة من التجارب السابقة التي يفترضها المعنى الكيانوي للوجدان ، تنطلق من معنى "الانفعال" (παθος) لدى أفلاطون [133] إلى معنى "الاستعداد" (la disposition) لدى ديكارت [134] إلى معنى "القلب" (le coeur) لدى باسكال إلى معنى " الحالة الشعرية" (la disposition poétique) لدى بودلير[135] إلى معنى" الشعور بوجودنا" (Gefühl unseres Daseins)[136] لدى دلتاي إلى معنى "التعاطف" (la sympathie) لدى ماكس شيلار[137]. في كل هذه المرات، يشعر المرء بـ"اللغزية المستحكمة" (unerbittliche Rätselhaftigkeit) لوجودنا في العالم (1926أ: 136).

الوجدان هو*كيف يجد المرء نفسه* في كل مرة. هو "حال" الدازين أو "حالته" و لكن ليس في معنى أنطي، أي نفسي، بل في معنى انطولوجي، أي بالنظر إلى الكيفية التي يفهم بها

---

129 - را: Keller 1999: 129-130.

130 - Greisch 1994: 181.

131 - يقول هيدغر 1926أ : 135: " [..] هذا الـ"أنه موجود" نسميه **مقذوفية** (Geworfenheit) الموجود في هناه ، بحيث أنه يكون الهنا بوصفه وجودا-في-العالم .إن عبارة مقذوفية ينبغي أن تدل على **عيانية التسليم** " .

132 - Vezin 1986: 558-560.

133- أفلاطون، **تيتاوس**، 155د . هذا الربط بين Befindlichkeit و παθος لدى أفلاطون أخذه فيزان من محاضرة هيدغر الثاني "ماذا تكون-الفلسفة؟" سنة 1955 (1955ب:ت.ف.ص 338).

134- ديكارت، **انفعالات النفس**، الفقرة 165 . فيزان اجتهد هنا في الاتجاه الذي رسمه هيدغر الثاني سنة 1955 (1955ب: ت.ف.ص 340-341).

135- بودلير، رسالة 30 ديسمبر 1857 إلى بولي-مالاسي (A. Poulet-Malassis) .ذكره : Vezin 1986: 559.

136- ذكره هيدغر في: 1926أ: 249 ، هامش.

137- يستثمر فيزان هنا تأبين هيدغر لماكس شيلار في درس صيف 1928 (1928ب: 62-64) بوصفه يسمح لنا بأن نقرأ "الوجدان" الكيانوي بوصفه "تعاطف" شيلار و قد " مر من خلال مصهر التحليلية الكيانوية" (Vezin 1986: 559).

وجوده في جملته. إن الانفعال و الاستعداد و القلب و الحالة الشعرية و الشعور بوجودنا و التعاطف كلها طرق "عامية" للإشارة إلى المعنى "الكيانوي" للوجدان بما هو نمط من العثور على النفس في *"الهنا"* أو *المكانية* الأصلية التي تخصها . كيف يجد المرء نفسه في العالم في كل مرة ؟ – ذلك هو معنى Befindlichkeit [138].

إن وجه التوعر في معنى Befindlichkeit هو أن هيدغر قد طفق يبحث عنه و يكشف عنه بواسطة عبارة أخرى سيكون لها دور وأي دور في تفكير هيدغر الثاني، ونعني عبارة die Stimmung [139]، بحيث صار فهم معنى Befindlichkeit مشروطا بإيضاح صعوبة معنى Stimmung[140]، وذلك ما اتبعه شراح الفقرة 29 من **الوجود و الزمان**. ووجه الصعوبة هو أن Stimmung تلتف حول دلالتين في نفس الوقت ميزهما ميشال هار تمييزا جيدا [141]: إحداهما "صوتية" (vocale) أو "طوبولوجية – الوجدان هو "الحال" الذي يخلفها "صوت" (Stimme) الوجود أو الضمير ؛ و الأخرى " مقامية" أو كيانوية – الوجدان هو "المزاج" الذي "يعدل" أحوال الدازين بحسب "مقام" واحد. هذا التعين الدلالي المتكثر هو الذي جعل ترجمة مصطلحي Stimmung و Befindlichkeit متعسرة.[142] و ذلك علاوة على أنه يجب الاعتراف بأن الدلالة "الكيانوية" (في ثوب "متعال" صريح) قد ظلت غالبة لدى هيدغر الأول، وهو أمر لن يتغير إلا بعد درس شتاء 1935/1934 إبان درس حول هلدرلين، حيث تأخذ الدلالة الطوبولوجية كل مداها.

هل أفلح هيدغر بواسطة مفهوم "الوجدان" أن ينتصر على تلك "اللغزية المستحكمة" المشار إليها ؟ – إنه بتحويل شعور المرء بنفسه موجودا في العالم من الصيغة التي يطرح بها في نطاق براديغم الوعي، أو بوصفه مستوفى في فينومينولوجيا "الإدراك"، إلى طريقة غير مسبوقة تخرج ذلك الشعور تخريجا "خطابيا" (rhétorique) بالمعنى الأرسطي (1926أ: 138)[143] أو

---

138 – Richardson 1986: 32؛ Taminiaux 1988: 13.

139 – Han 1997: 532 و ما بعدها.

140 – Richardson 1986 : 33.

141 – Haar 1975: 466-467.

142 – مثلا حول " Stimmung"، يعترف ميشال هار بالصعوبة هكذا: Haar 1975: 466.

« Ici l'insuffisance de tout "équivalent " français du mot *Stimmung* constitue pour la compréhension un obstacle presque unsurmontable. »

– كذلك بالنسبة إلى Befindlichkeit. فإنه برغم وعي غرايش بطبيعة التعدد الدلالي للفظة Befindlichkeit (وبخاصة تواشجها السري مع "مكانية" الدازين و مسألة "الهنا" الكيانوي و من ثم مع المعنى "الطوبولوجي" الذي سيكتشفه هيدغر الثاني في عبارة Stimmung المرادفة لها، والتي تعني "المزاج" ولكن أيضا "المقام"– tonalité) فهو قد اكتفى سنة 1994 بإثبات المصطلح التقليدي affection (التي تعود إلى affectio لدى أغسطين)، وذلك على خلاف عمل سابق له (سنة 1987)حيث أشار إلى Befindlichkeit بعبارة situation التي تفي بالدلالة "الطوبولوجية" و لكنها تحد من الدلالة "الكيانوية" . انظر: Greisch 1987: 61؛ 1994: 176 و ما بعدها.

143 – إن هيدغر يقرأ كتاب **الخطابة** (Rhétorique) الأرسطي بوصفه أول "هرمينوطيقا لليومي" (1926أ: 138) : " إن أرسطو قد بحث في الـ παϑη [الانفعالات] في المقالة الثانية من كتابه "الخطابة". إن هذه [الأخيرة] ينبغي – وذلك على الضد من التوجه التقليدي لمفهوم الخطابة قبلة شيء من

"سيميولوجيا" حسب تعبير غرايش [144]، – استطاع هيدغر أن يقف خارج بوتقة الإمية العنيدة "عقلانية" / "لا–عقلانية" (Rationalismus / Irrationalismus):

" كيانويا–و–انطولوجيا، ليس ثمة حق مهما كان ضئيلا، في الحط من "بداهة" [..] [ظاهرة ما] بالمقايسة مع اليقين الأبودقطيقي الذي من شأن معرفة نظرية لما هو محض قائم (eines theoretischen Erkennens von purem Vorhandenen)". ولكن ليس أقل من ذلك [جورا] [ذلك] التزييف للظواهر (die Verfälschung der Phänomene)، الذي يدفع بها في ملاذ اللامعقول (das Refugium des Irrationalen). وذلك أن اللاعقلانية – من حيث هي خصم العقلانية – لا تتكلم إلا حولا، عما تكون [العقلانية] عمياء عنه" (1926أ: 136).

إن طرافة المعنى الكيانوي/الطوبولوجي لمقام "الوجدان" تكمن في كونه قد مكن هيدغر من استشراف ضرب من "المعقولية" تقع ما وراء الإمية بين العقلانية و اللا–عقلانية. فالوجدان يهب الدازين "شعورا" بالوجود في العالم هو أبعد ما يكون عن استنباط "نظري" لكنه أيضا ليس مجرد "شطح" صوفي[145]، وذلك أنه يعبر عن ضرب من "القبلي الانفعالي" (un a priori pathique)[146] مقوم سلفا لمعنى عالمية العالم ، أي لشبكة "الدلولية" التي منها يستمد الدازين وجهته نحو نفسه.

وبعبارة أكثر حدة: إن "الوجدان" هو في أساسه *وجدان ضمن لغة* ما ، مادام الوجدان لا يوجد إلا بقدر ما يقترن على نحو كيانوي أصلي مع الفهم و الكلام : "نحن **نجد أنفسنا** ضمن لغة ما" (we *find ourselves* in a language) ، وذلك يعني أن "الوجدان" غير مبحوث فيه هنا من منظور براديغم الوعي. لأنه ليس مجرد شعور بالحال التي يكون عليها الأنا المعيش، – بل

قبيل "صناعة تعليمية" – أن تدرك بوصفها الهرمينوطيقا النسقية الأولى لليومية التي من شأن الوجود–مع–الآخر."

144 – Greisch 1987: 61 و كذلك51، 54،57.

145 – Greisch 1994: 183.

146 – تعود عبارة " a priori pathique" إلى ه. مالديني (H. Maldiney) في كتاب بعنوان : - *Penser l'homme et la folie* (J. Milon, 1992)p. 401. ذكره: سارج شامبو (Serge Champeau) في مقال نقدي لافت للنظر بعنوان : "هل يوجد قبلي انفعالي؟" (Existe-t-il un a priori pathique ?) . را: Champeau 1998: 693. – إن اللافت للنظر في هذا المقال ليس اعتراضه الحاد على زعم هيدغر (آخذا محاضرة 1929 **ما هي الميتافيزيقا ؟** نموذجا) بوجود ضرب من " الانفعالية المتعالي" (affectivité transcendantale) – تجربة "العدم" – القادر على أن يكشف لنا "حقيقة" أو "معنى" وجودنا في العالم، (نفسه: 695–703) – بل بخاصة في كونه يطمح إلى بناء " تيبولوجيا (typologie) للمواقف الفلسفية المعاصرة" من تلك "الانفعالية" ، حيث يلتقي هيدغر مع فيتغنشتاين و كارناب في خانة استشكال واحد (703–709 و 717–719). إن الكاتب لا يتردد في تسجيل ضرب من "القرابة" (parenté) بين هيدغر و فيتغنشتاين فيما يتعلق بخلوصهما إلى إقرار إمكانية وجود لغة " أوبوفاطيقية" (apophatique" (أي مهتدية بالانفعال) تقع ما وراء حدود اللغة "الأبوفنطيقية" (apophantique) (أي مبينة أو جازمة بالمعنى المنطقي التقليدي) (ص703). وإذا كان كاتب المقال يحكم على "الخطاب الأبوفاطيقي" / الانفعالي بأنه صادر عن "لغة لا–منطقية" (illogique) بالمعنى التقليدي، فهو قد نبهنا إلى وجه "القرابة" بين هيدغر و بين أقصى ما بلغ إليه التفلسف في نطاق براديغم اللغة بالمعنى "التحليلي" على يدي فيتغنشتاين، فيما يتعلق بمسألة مركزية في التأويل الكيانوي.

الوجدان هو وجود مقذوف به ضمن وسط لغوي معطى سلفا، وذلك يعني ضمن " وسط مفهومية معين " (a certain medium of intelligibility) سلفا علينا أن نعنيه و أن نعانيه [147].

2. الفهم (das Verstehen)

ولأن هذا الوجدان انما يقترن دوما بوجه ما من "الفهم"[148] لمعنى الوجود-في العالم فإن هيدغر يفترض أن الوجدان والفهم[149] يؤلفان "سوية-بشكل-أصلي" (gleichursprünglich) هذا الوجود-في الذي تعبر عنه "الهنا"(نفسه،ص142)[150] . ولكن أين يضع الفهم جذوره ؟- ينطلق هيدغر في إيضاح ذلك منطلقا طريفا حيث أنه يأخذ عبارة من اللغة العادية بوصفه آية على طبيعة الفهم . ففي اللغة العادية تعوض عبارة " etwas verstehen" بعبارات "einer Sache vorstehen können" و " ihr gewachsen sein" و " etwas können" : هذا التعويض يأخذ معنى الفهم بوصفه ضربا من " القدرة على البروز أمام أمر ما" (قدرة على ترؤس أمر ما ، قدرة على الوجود على رأس أمر ما)، قدرة على "أن يكون ندا له" ، "قدرة عليه" (نفسه،ص143) . فما مغزى تأول الفهم بأنه مستمد أصلا من "قدرة" ما ؟ - يذهب هيدغر[151] إلى أن ما **يقدر** عليه الدازين هو عينه **وجوده** ؛ رب إقرار وجه الطرافة فيه أنه يمهد سبيلا إلى استخراج الوجه الذي يكون معه الفهم مقاما كيانويا للهنا الذي يتخذ الدازين نمطا من الوجود-في العالم أي نمطا من الانفتاح عليه . هذه السبيل هي التكشيف عن أن من طبيعة الانفتاح أنه "قدرة-على-الوجود" (Seinkönnen)[152] ، تخترق كل منفتح إلى أقصى "إمكاناته" . وليس الفهم سوى ترتيب وجود

---

147 - يقول Sallis 1970،ص 199:

« Discourse is not simply an articulation which we perform but rather is an articulation which is always already in effect, delivered over to us insofar as we *find ourselves in a language*. Thus, discourse refers to a kind of finding-onself-as-thrown (Befindlichkeit) which, as involving us in an articulation of intelligibilty (Verständlichkeit), is inherently linked to interpretation and understanding (Verstehen). It involves a finding-oneself-as-thrown into a certain medium of intelligibility, into a certain already established way of articulation. »

- أيضا: Aler 1972: 27.

148 - Richardson 1986: 26.

149 - Macann 1992 ج: 225.

150 - Greisch 1994: 187 و ما بعدها.

151 - يقول هيدغر (1926 أ :143،145) : " إن المقدور عليه ضمن الفهم من جهة ما هو [مقام] كيانوي ليس ماذا (Was) ما و انما هو الوجود بوصفه فعل كيان (Existieren) . إن في الفهم يكمن ضرب الوجود الذي من شأن الدازين بوصفه القدرة-على-الوجود (Sein-können) .[..] إن الدازين هو في كل مرة ما يستطيع أن يكون وكيف يكون إمكانيته .

[ولكن] لم ينفذ الفهم دوما ، عقب كل الأبعاد الماهوية للقابل-للانفتاح فيه، إلى الإمكانات ؟ من أجل أن الفهم يملك في نفسه البنية الكيانوية التي نسميها **المشروع** (Entwurf) .إنه يشترع وجود الدازين صوب الما-من-أجله-يراد بقدر الأصالة التي [يشترعه بها] صوب المدلولية من حيث هي العالمية التي من شأن العالم الذي له في كل مرة . إن طابع المشروع الذي من شأن الفهم انما يشكل الوجود-في-العالم بالنظر إلى انفتاح هناه بوصفه الهنا الذي من شأن القدرة-على-الوجود . إن المشروع هو الهيئة الكيانوية للميدان (Spielraum) الذي من شأن القدرة-على-الوجود العيانية . "

152 - Richardson 1986: 27.

الهنا بوصفه "مشروعا" (Entwurf)[153] فيه يبذر الدازين *إمكاناته الخاصة* بوصفها تعينات كيانوية عيانية . إن البنية الكيانوية للدازين بوصفه فهما هي بنية المشروع . ولكن ليس المشروع بمعناه السائد أي بما هو مجرد "تخطيط" (Plan) وانما بما هو ضرب من الوجود الذي اتخذ من *ممكن-الوجود* مقامه الكيانوي [154].وذلك لأن الفهم هو ضرب من "البصر" (die Sicht) بالإمكان بوصفه مشروعا ، به يستطيع الدازين أن يتوفر تلقاء نفسه على "شفافية" (Durchsichtigkeit) هي البديل الحق عن المعنى التقليدي الذي تشير إليه عبارة "معرفة النفس" (Selbsterkenntnis) (1926أ،ص146) . إن الجديد الذي أدخله هيدغر في حقل الانطولوجيا هو "بعد الممكن"[155]، بما هو في قراره ممكن هرمينوطيقي سابق على كل سلوك نظري إزاء الموجود[156].

إن تأخير الكلام في مسألة "الفهم" إلى الفقرة 31 هو إذن إجراء "منهجي" فحسب. وذلك " أن البحث إلى حد هذا الموضع قد اصطدم بعد بهذا الفهم الأصلي، من دون أن يجعله يدخل في الموضوع (Thema) صراحة" (1926أ: 143). إن "الدا-زين" يتحرك سلفا ضمن "الهنا" بما هو "السابق إلى الفهم" في كل مرة: إن "الفهم" هو سلفا نمط من "الانفتاح" على العالم بوصفه حقلا من "المدلولية" (Bedeutsamkeit) (نفسه)، يؤدي دور رحم هرمينوطيقي أصلي لكل نظر في الموجود. هذا الرحم الهرمينوطيقي يسميه هيدغر باسم "المفهومية" (die Verständlichkeit)[157].

---

153 – نفسه: 28.

154 – يقول هيدغر (1926أ،ص145) : " إن الفهم من جهة ما هو اشتراع (Entwerfen) ، هو ضرب الوجود الذي من شأن الدازين ، الذي فيه **يكون** إمكاناته بوصفها إمكانات ."

155 – Taminiaux 1988: 13؛ ويقول Greisch 1994: 188:

« Nous atteignons ici un tournant capital de l'exploration ontologique heideggérienne : le *comprendre* introduit dans l'ontologie la dimension du *possible.* »

156 – ينبه جون ساليس (Sallis) إلى وجه من الالتباس في تخريج هيدغر للدلالة الكيانوية لمقام "الفهم": فهو بسطه بطريقتين: 1. الفهم هو "اشتراع لوجود الدازين **على / فوق /عند /حول** (*upon*) إمكانات ما، في معنى ترك الإمكانات تكون إمكانات للدازين"؛ 2. الفهم هو "اشتراع **لـ** (*of*) إمكانات"(a projecting *of* possibilities) . الالتباس هو: هل أن الدازين "ذات" *تنشئ* إمكانات الفهم ومن ثم تنشئ العالم، أم هو "مشروع مقذوف به" في العالم ؟ . يبدو أن هيدغر يقصد الأمرين معا.- را: Sallis 1970: 197-198.

157 – تثير لفظة Verständlichkeit في الترجمات الفرنسية و الانغليزية التباسا مفيدا لنا هنا، من حيث أن المترجمين يقابلونه بعبارة intelligibilité، intelligibility، وذلك مقلق من جهتين: من جهة أن العبارة اللاتينية الأصلية Intelligibilis تعني "المعقول"؛ ومن جهة أن اللغة الفلسفية الألمانية تتوفر على مصطلح Intelligibilität حيث يعني "المعقولية"، وهي تستعمل للإشارة إلى "التطابق" (αυτο) بين التفكير و الوجود لدى بارمنيدس أو إلى نمط وجود "المثال" بوصفه "معقولا" (νοητον) لدى أفلاطون ، إلى "الصورة العقلية" (νοητον ειδος) لدى أرسطو، وأخيرا تحت قلم كانط، حيث يقول " إني أسمي **معقولا** الأمر الذي هو ، في موضوع [من موضوعات] الحواس ، ليس هو نفسه ظاهرة" (ط.أك. III،366).

« Ich nenne dasjenige an einem Gegenstand der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist , *intelligibel.* »

– إن وجه الصعوبة هو في التواشج ما بين راسب "المعقولية" الميتافيزيقي (براديغم الوجود و الوعي) و معنى "المفهومية" الهيدغري (براديغم اللغة) في لفظة intelligibilité أو intelligibility. عن التاريخ الميتافيزيقي لمصطلح Intelligibilité را: Beierwaltes 1976: 463-564.

إن "المفهومية" هي مساهمة هيدغر الأول في تخريج مسألة "المعقولية" كما تبدت له من خلال الصيغة الهرمينوطيقية من المنعرج اللغوي للفلسفة المعاصرة. ولئن كان هيدغر لم يخصص دراسة موضوعاتية لمعنى "المفهومية"[158]، فإن كتاب **الوجود و الزمان** لا يخلو من إشارات عديدة سواء لدلالتها أو للمركب المفهومي و الإشكالي الذي تنصرف خلاله. ونحن نحصي من هذه الإشارات ما يلي: أ- منذ الفقرة 1 (1926أ: 4) نرى كيف أن هيدغر ، في سياق امتحانه لمعنى "الوجود" من جهة كونه يحكم عليه عادة بأنه تصور "مفهوم بنفسه" (selbstverständlich)، انما يجعل من "فهم الوجود" (Seinsverständnis) أرضية منهجية أساسية للبحث، يؤدي فيها الزوج "مفهومية" / "لا-مفهومية" (Verständlichkeit / Unverständlichkeit) وظيفة هادية حاسمة؛ ب- في الفقرة 17، وفي نطاق تكشيفه عن نمط وجود "العلامات" (Zeichen)، عن "الأدوية" (Zuhandenheit)،يعتبر هيدغر أن المطلب الأساسي من استعمال "العلامات" بما هي موجودات-تحت-اليد هو "المفهومية" التي تحققها (1926أ: 81)؛ وهو مطلب يتكرر أيضا في الفقرة 18 فيما يتعلق بدلالة "القرينة" التي تخصص نمط وجود "الأدوات" بعامة (1926أ: 86)؛ ج- في الفقرة 21، يقر هيدغر بأن "نقد انطولوجية العالم الديكارتية" لا تكتسب "مشروعيتها" إلا إذا أوضحت تحليلية الدازين "بناه الأساسية" و بخاصة إذا " أعطي لمفهوم الوجود أفق المفهومية التي من شأنه (der Horizont seiner möglichen Verständlichkeit) " (1926أ: 100). وهو تخصيص تزداد خطورته حين يقرأ في ضوء "التعليق" الذي أثبته هيدغر في نسخته الشخصية مقابل عبارة " Verständlichkeit" : " كذا! أجل حيث 'المفهومية' على جهة الفهم بوصفه مشروعا و هذا [الأخير] بوصفه زمانية اكستاطيقية" (1926أ: 100،تعليق أ) ؛ وهو ما يعني عندنا أن "المفهومية" هي "سطح المحايثة" الذي يفترضه كتاب **الوجود و الزمان**؛ د- في الفقرة 32، يعرف هيدغر "المعنى" (وهو مفهوم أساسي في المعقولية الهرمينوطيقية) قائلا: " إن المعنى هو ما فيه تنحفظ مفهومية شيء ما" (1926أ: 151)؛ و من ثم هو يكشف. بأسلوب متعال. كيف أن وجاهة السؤال عن معنى الوجود لا تتحقق إلا من أجل أنه " يسأل عن ذات نفسه، من جهة ما هو يقبع في قلب مفهومية الدازين (die Verständlichkeit des Daseins)" (1926أ: 152).

- إن طرافة هذا التخريج لمعنى "الفهم" لا تكمن فقط في كونه يخرج عن كل توضيح لمعنى الفهم في نطاق براديغم الوعي: أن الفهم ليس "جنسا من المعرفة" خاصا بذات متمثلة أو مدركة يمكن تمييزه عن "التفسير" ، وأنه ليس سلوكا نظريا مجردا و أنه لا يفترض أي انفصال

---

158 - را: Keller 1999،ص 179:

« [..] "Intelligibility" and "source of intelligibility" are not the technical and oft-occurring terms in Heidegger that they have become in recent commentary. The idea of intelligibility is one that is, indeed, potentially misleading from Heidegger perspective. *If intelligibility is understood as the way the world is disclosed to human beings in their very existence, then intelligibility is central* to *Being and Time*. But *intelligibility is not, in this case, restricted to theoretical understanding.* Disclosure is always, for Heidegger, more about emotional attunement and practical know-how than it is about theoretical understanding of the kind suggested by the Platonic and Kantian heritage of the notion of intelligibility. This is true of the Heideggerian term that can be rendered in English as "intelligibility" ("Verständlichkeit") which he interprets as being able to understand in the sens of having know-how. »

"موضوعي" عن الموجود الذي يراد فهمه،- بل في كونه ينقل مركز التفلسف الحديث من أرض "فلسفة الكوجيطو" التي اشتغل فيها ديكارت و كانط و هوسرل، إلى أرض "الهرمينوطيقا" التي عرفها شلايرماخر من خلال "مهمة الفهم" وحدها وذلك بوصفها "فن الفهم" [159] . - إن تأويل "الدا-زين بوصفه فهما" (das Da-sein als Verstehen)[160] هو مهمة هرمينوطيقية[161] تنطوي في نفسها على "أفق معقولية" (un horizon d'intelligibilité)[162] غير مسبوق، ينقل الفلسفة المعاصرة من موضعها *الديكارتي* ، القائم على ثنائية "الحدس" (Anschauung) و "التفكير"[163] (Denken) (1926أ: 147) ، والذي ما يزال يعمل إلى حد هوسرل، إلى ميدان آخر "غير-ديكارتي"، أشار إليه شلاميرماخر مجرد الإشارة معترفا بأنه ما يزال في باب المنشود[164]، وبلغ مع غادمير نضجه "الايبستيمولوجي" الذي فرض "الهرمينوطيقا" بوصفها أسلوبا فلسفيا يزعم "الكونية" [165]، و أصبح اليوم مع بول ريكور محاورا عنيدا للتقليد الانغلوسكسوني الراهن .

3. الكلام (die Rede)

ومن قبل أن الفهم ينطوي في نفسه على إمكانية "التفسير" ، إذ أن "تشكيل الفهم هو ما نسميه التفسير" (نفسه، ص148)، ومن أجل أن الكلام كامن بعد "في أس" (zugrunde) التفسير والتلفظ (نفسه) ، فإن هيدغر قد وجد حاجة أصيلة في اعتبار "الكلام" (Rede)[166] تعينا كيانويا أصليا بمعية الوجدان والفهم . فبأي معنى يكون الكلام تعينا كيانويا للهنا ؟ - إن دور الكلام هو إعطاء "المفهومية" (Verständlichkeit) للوجود-في ، أي للهنا، "تفصله" (Artikulation) الخاص[167]. وإن طرافة ذلك هو الكشف عن أن الكلام ليس مجرد تلفظ للغة كجملة من الأدوات للاستعمال ، وانما هو مقام كيانوي مقوم للوجود-في-العالم من حيث هو وجود مقذوف-به ، يعتمل مقذوفيته بوصفها وجه انفتاحه على الوجود الذي في العالم . إن الكلام "مشكل-سلفا" (vorgebildet) بواسطة التقوم الكيانوي للدازين بما هو "هنا"ه

[159] - Schleiermacher 1833/1805: 49 و 99.

[160] - عنوان الفقرة 31 من **الوجود و الزمان**.

[161] - Taminiaux 1988: 14.

[162] - عبارة "أفق المعقولية" (l'horizon d'intelligibilité) عثرنا عليها لدى : Taminiaux 1989: 168.

[163] - علينا أن نلاحظ الغياب اللافت للنظر لمفهوم "التفكير" في إشكالية هيدغر الأول، حيث أن معنى التفكير قد ظهر "مشتقا" من المعنى الكيانوي للـ"فهم" الذي يملك هنا أولية حاسمة. را: Schürmann 1982: 273،هامش 1.

[164] - يقول Schleiermacher 1833/1805: 99-101:

« Comme art de la compréhension l'herméneutique n'existe pas encore sous une forme générale, mais il y a seulement plusieurs herméneutiques spéciales. [..]Il est trés difficile de fixer sa place à l'herméneutique générale. [..] Pendant quelque temps elle a été sans doute traitée comme un appendice à la logique, mais quand on a abandonné dans la logique tout ce qui était application, il a fallu en finir avec cela aussi. Le philosophe n'a en lui-même aucun penchant à élaborer cette théorie, car il veut rarement comprendre, mais croit devoir lui-même être ncessairement compris.»

[165] - Gadamer 1965: 330-347.

[166] - Richardson 1986: 36؛ Taminiaux 1988: 14.

[167] - عن هذه المسألة را: Sallis 1970: 195-197.

(vorgebildet) بواسطة التقوّم الكيانوي للدّازين بما هو "هُنا"ه (نفسه ،ص162) . من أجل ذلك لابدّ لكلّ كلام من أن يخرج، نعني أي يكون من قبيل "المعبَّر-عنه" (das Ausgesprochene) أي معبّرا للخروج إلى الهنا المنفتح (نفسه)[168] .ربّ تخريج هو أمارة على كيف "يتأسّس البحث الفينومينولوجي" على "الهرمينوطيقا"[169] .

وكما رأينا فيما يتعلق بالفهم (1926أ: 143)، كذلك أمر "الكلام": إن التأخير[170] في تناوله هو موقف "منهجي"، وذلك أن الظواهر السابقة هي توجد سلفا على نحو "لغوي"، مادام هيدغر يفترض صراحة أن " "منطق" الـ λογος متجذر في التحليلية الكيانوية للدازين" (1926أ: 160) [171] . – إننا هنا تحديدا نحن نعثر على البنية النموذجية للمعقولية لدى هيدغر الأول:

" إن الكلام انما هو ، من ناحية كيانوية، في أصلية مشتركة مع الوجدان و الفهم. كذلك فإن المفهومية هي بعد مفصلة دوما قبل التفسير المتملك [لها]. إن الكلام هو تمفصل المفهومية (Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit).[..] وإذا كان الكلام، تمفصل مفهومية الهنا (Verständlichkeit des Da) [مقاما] كيانويا للانفتاح، ولكن هذا [الانفتاح] متقوم ابتداء بواسطة الوجود-في-العالم، فإنه ينبغي أيضا على الكلام أن يكون له نمط وجود **عالمي** على نحو مخصوص. إن هذه المفهومية الوجدانية (befindliche Verständlichkeit) التي من شأن الوجود-في-العالم انما **تعبر عن نفسها بوصفها كلاما**. و تأتي جملة الدلالة التي من شأن المفهومية إلى [حيز] **الألفاظ** . [..] إن الكلام هو التفصيل "الدال" الذي من شأن مفهومية الوجود-في-العالم [..]" (1926أ: 161)

إن الكلام لم يعد مجرد نشاط من نشاطات الذات،لكنه ليس مجرد جملة من "الأدوات"[172] ، بل هو لدى تمفصل أصلي للفهم . إنه شرط إمكان كل دلالة، ومن ثم هو نمط

---

168 – يقول (1926أ،ص162) :" إن المعبر-عنه انما هو بالضبط الوجود-في-الخارج ، نعني طريقة الوجدان (المزاج) في كل مرة ، التي بين عنها أنها تمس جملة الانفتاح الذي من شأن الوجود-في ."

169 – von Hermann 1990: 316.

170 – Aler 1972: 24.

171 – يقول Greisch 1987: 54:

« [..]Dans *Sein und Zeit*, avant même que la question du langage ne devienne thématique au paragraphe 34, il en est déjà question.Cette façon de différer l'analyse thématique du langage est l'un des traits les plus typiques de ce livre, qui a pour but de monter à quel point "la logique du λογος est enracinée dans l'analytique existentiale du dasein" [SZ 160]. [..] En ce sens, il est tout aussi juste de dire que chaque moment de l'analyse existentiale antérieure comporte déjà une face "langagière" [..] »

172 – را: Keller 1999: 136-137. – إن هذا الباحث يساعدنا على أن نحسم هنا صعوبة تطبيق براديغم اللغة على الفهم الكيانوي للكلام و للغة. فهو يرد على الذين يفترضون أن " مصدر المستوى الأكثر أصلية للمعقولية (the source of the most primordial level of intelligibility)" لدى هيدغر هو "اللغة" (ص136). وذلك أن الخطر هنا هو الخلط بين التصور "الأداتي"(instrumental) و التصور "التقومي" (constitutive) أو الكيانوي للغة، و الحال أن "هيدغر لا يفكر في اللغة بادئ الأمر بوصفه أداة" (ص137) ، وذلك أنه يؤكد على أن " الاستعمال الأداتي للغة انما يفترض سلفا فهم سابق للموجودات" (ص136) ، بل إن هيدغر "يحيل على اللغة بوصفها تملك طابع الدازين" (ص137).

تمفصل "المفهومية" التي يبني عليها الدا-زين نمط الهُنا الذي يخصه[173]. - وإنّه هنا تحديدا يبني هيدغر نموذج "المعقولية" الذي يرتضيه مقصدا لفلسفة : إنّ شيئا مثل "المعقولية" أو "المنطق" أو "العقلانية" لا يمكن أن يظهر للدازين إلاّ في "أفق المفهومية الممكنة له " (Horizont seiner möglichen Verständlichkeit) (1926أ: 100)، وذلك أنّ "مفهومية الدازين" (نفسه : 152) تلك هي "مفهومية الهُنا" أو "مفهومية الوجود-في-العالم" (نفسه : 161) المتهيكلة سلفا بواسطة ظاهرة "الكلام". إنّ "الكلام" (die Rede) هو " الأسّ الكيانوي-الانطولوجي للغة (Sprache)" (1926أ: 160)[174]. و هكذا فما يبنيه "المنطقي" بوصفه "اللغة المثالية" للتعبير عن "القضايا ذات المعنى" و يدافع عنه بوصفه نموذجا للمعقولية، هو في عيانيته ظاهرة "مشتقة" و "متأخرة" عن سلوك سابق إزاء اللغة هو الكلام بما هو مقام "كيانوي" أي يحتمل حقلا من "المدلولية" الذي عين سلفا توجها ما في الفهم[175].

ضمن هذا النقاش حول *نموذج المعقولية*، انما علينا أن نقرأ الفقرة 34 من **الوجود و الزمان** حيث يعين هيدغر الأول خطته في معالجة مسألة "المنعرج اللغوي" للفلسفة المعاصرة. إن الأمر قد تعلق بمعاودة *كيانوية* للإمكان الإشكالي الذي أثاره ديكارت في الفقرة 6 من التأمل الثاني، حيث أعرض عن تعريف "نفسه" بواسطة العبارة اللاتينية " animal rationale" - "الإنسان العاقل"[176]. لكن حيث أعرض ديكارت عن أسلوب السكولائيين في "الخصومة حول الألفاظ" (querelle des mots)، من أجل أن يبني أطروحة " cogito ergo sum " على أساس فكرة "اليقين" (certitude)،- عمد هيدغر إلى تنشيط التعريف اليوناني للإنسان بوصفه ζωον λογον εχον - "الحيوان القادر على الكلام" ، والذي لم تكن العبارة اللاتينية " animal rationale" غير ترجمة حاجبة عن المعنى الأصلي الذي عينه اليونان (1926أ: 165). وهو إجراء علينا قراءته بوصفه آية على انتقال طريف من فهم ماهية الإنسان ضمن براديغم *الوعي* - بوصفه "كوجيطو" - إلى تخريج لتلك الماهية في ضوء براديغم *اللغة* - بوصفه ليس فقط " الموجود الذي يتكلم" (als Seiendes, das redet) أو بوصفه "وجودا-في متكلما" (als redendes In-

---

[173] - Aler 1972،ص 27:

« The activity of *logos* is co-thought in the whole series of existenttials [..] The understandability, although it is in principle wordless, is nonetheless articulated, comprising a context of significations ; the disclosedness of ek-sistence is articulated by *logos* in the original sense of the word. [..] Language is thus in every respect constitutive of our ek-sistence. »

[174] - عن الفرق بين "الكلام" و "اللغة" لدى هيدغر الأول را: Keller 1999: 135؛ Aler 1972: 27،30-31؛ Richardson 1986: 37.

[175] - را: Aler 1972: 37،هامش 43.

[176] - يقول ديكارت ، **التأمل الثاني**، الفقرة 6 :

« Qu'est-ce que que j'ai cru être ci-devant ? Sans difficulté, j'ai pensé que j'était un homme. Mais qu'est-ce qu'un homme ? Dirai-je que c'est un animal raisonnable ? Non, certes : car il me faudrait par aprés rechercher ce que c'est qu'animal, et ce que c'est que raisonnable, et ainsi d'une seule question nous tomberions insensiblement en une infinité d'autres plus dificiles et embarrassées, et je ne voudrais pas abuser du peu de temps et de loisir qui me reste, en l'employant à démêler de semblables subtilités. »

Sein) (1926أ: 165)، بل أيضا وعلى نحو لا يقل أصالة، بوصفه يصرف " إمكانية ماهوية أخرى للكلام، [هي] السكوت (das Schweigen)" (1926أ: 164).

إنه في ضوء ذلك أتى هيدغر إلى إعادة تخريج "الاعتبار الفلسفي للـ λογος " و من ثمة لماهية "المنطق" (Logik) في ضوء هذا التخريج الكيانوي[177] لبراديغم اللغة المعاصر بواسطة مسألة "الكلام" (1926أ: 165)[178]. وإن ذلك هو القرار المنهجي الذي تأسس عليه التقليد "الهرمينوطيقي" كما يجد عبارته النموذجية في كتاب غادمير **الحقيقة و المنهج** (1960).

ب- ضروب الوجود اليومي للهنا : أو الصيغ "اليومية" للمفهومية (القيل و القال، حب الاطلاع، الريبة، الانحطاط)

بعد أن كشف هيدغر عن ضروب "التقوم الكيانوي للهنا" كما تبرز إذا تفحصت من جهة الوجود الأصيل للدازين أي في ضوء نمك الكيان الذي يخصه ، نراه ينتقل ، التزاما هرمينوطيقيا صريحا بطبيعة التحليل التمهيدي للقسم الأول من **الوجودوالزمان** من حيث يأخذ الدازين في وجوده اليومي الذي هو عليه في كل مرة(1926أ،ص166-167) ،- إلى استبصار ضروب الوجود-في كما تظهر ضمن "الوجود اليومي للهنا وانحطاط الدازين" .إن الغرض هو معادوة عين التحليلات السابقة ولكن كما يحتملها نمط اليومية .

ونحن نلاحظ أن هيدغر قد أحصى ههنا من أنماط الوجود اليومي للهنا ثلاثة هي على التوالي "القيل والقال" (das Gerede)(§35) و" حب-الاطلاع" (die Neugier) (§36) و" الريبة" (die Zweideutigkeit) (§37) ، ثم انتهى إلى الكشف عن القاسم المشترك بينها ، أي مقام "الانحطاط" (das Verfallen) (§38) . ومن الممكن الاجتهاد[179] (1926أ،ص 167)[180]باتجاه أخذ هذه الأنماط اليومية للهنا بوصفها صيغا غير أصيلة للمقامات الكيانوية الأصيلة التي كشف عنها في الخطوة السابقة بحيث إن "الكلام"(Rede) في الوجود اليومي هو "القيل والقال"(Gerede) ، و"الفهم" اليومي " هو "حب-الاطلاع" ، و"الوجدان" اليومي هو "الريبة" .ثم يخلص هيدغر إلى الكشف عما يعتبره جنس الوجود الجامع لهذه الضروب اليومية الثلاثة ، وهو ما يسميه "الانحطاط" (das Verfallen) . لنبدأ بالنمط اليومي الأول أي "القيل والقال" .

1. القيل والقال (das Gerede)

---

177 - ورغم ذلك علينا أن نبصر هنا أن هيدغر لا يختلف عن هوسرل في الإقرار بأن "الأساس الأخير للمنطق يحيل على الطابع الانطولوجي للذات نفسها"، ومن ثم أن "إيضاح المنطق يحتاج إلى فينومينولوجيا في الذات"، را: Kontos 1994: 78-80.

178 - وإذ يجب علينا أن نقر بأن "اللغة" (Sprache) لا تظهر في **الوجود و الزمان** إلا في سياق البحث في الدور الكيانوي للـ"كلام" (Rede)، فإن علينا أن نذكر أن هيدغر الثاني سوف يرسي مسألة المنعرج نفسها على تخريج "ما-بعد-ميتافيزيقي" للغة، لن يحتاج عندئذ إلى دور الكلام. را: Sallis 1970: 192-193.

179 - هو اجتهاد قام به غرايش (1994،ص216 ، 224) بالاستناد إلى تساؤل كان هيدغر قد أرسله في آخر الفقرة 34 هكذا : " هل يختص هذا [الهُمُ das Man] بوجدان مخصوص ، وفهم كلام وتفسير خاص ؟" (1926أ،ص167) .

180 - Greisch 1994 ، ص216 ،220، 223.

إن هيدغر ينبهنا للتو إلى أن عبارة "القيل والقال"[181] غير مستعملة في " دلالة محقرة " وانما تشير إلى "ظاهرة موجبة" بها يتقوم وجود الدازين (1926أ،ص167) و فيها يكشف البحث الفينومينولوجي عن خصوبته المنهجية[182] . ولكن ما هي هذه الظاهرة ؟ – إنها تتمثل في نزعة الدازين اليومي إلى استبدال الموجود بـ"ما يقال" عنه ، ولكن مع الحرص على فهم ما يقال كما يفهمه أي دازين آخر الفهم "نفسه" (dasselbe) وفي السياق نفسه . هذا السياق هو ما يسميه هيدغر "الوسطية" (Durchschnittlichkeit) أي الوجود–في–الوسط أو على نحو متوسط . ويفترض هيدغر أن القيل والقال لا يأخذ شكل "المقول" (das Geredete) فقط بل أيضا شكل "المكتوب" (das Geschreibe) فيتغذى بذلك من المسموع كما من المقروء (1926أ،ص168) . أما خطر القيل والقال على الوجود الأصيل للدازين فيتجلى في كونه ليس فقط يتخذ "طابع النفوذ" (autoritativen Charakter) و"الهيمنة" (die Herrschaft) و"العمومية" (die Öffentlichkeit) بل هو "يغلق" انفتاح الوجود–في–العالم و"يحجب" الموجود الذي فيه (نفسه ، ص168–169) ، فينتهي إلى جعل فهم الدازين فهما "منبتا" (entwurzelten) و"مقطوعا" (abgeschnitten) عن الضرب الأصلي والأصيل للوجود–في–العالم (نفسه ،ص170) .

2. حب-الاطلاع (die Neugier)

في الفقرة 36 يفرغ هيدغر إلى تعين يومي آخر هو "حب–الاطلاع" (die Neugier)[183] . وأهمية "حب–الاطلاع" هو كونه يشكل الصيغة اليومية لتعين كيانوي أصيل هو "الفهم" . وذلك يعني أن حب–الاطلاع يقوم هو بدوره على ضرب مخصوص من "البصر" (Sicht) بالإمكان الذي بحوزة الدازين . من أجل ذلك يكشف هيدغر عن تأويل طريف لمعنى حب–الاطلاع بالكشف عن معنى "الإبصار" الذي يتأسس عليه[184] . وعلى الحقيقة فإن وجه الطرافة هو أنه يتأول حب–الاطلاع بما هو تعين يومي لوجود الدازين في ضوء قرار هرمينوطيقي يعود إلى الإغريق ، ألا وهو فهم **العلم** بالموجود بوصفه **إدراكا** ، وذلك يعني اعتبار الإدراك الذي هو ضرب من الوجود الخاص بالدازين منطلقا لفهم وجود الموجود .

إن حب–الاطلاع هو هذا التأويل للعلم بالموجود بوصفه إبصارا ، وقد أخذ صيغة تعين يومي وسطي يجد في الانشغال اليومي هيئته . فكيف يعمل حب–الاطلاع وما هي خصائصه ؟ – يقوم حب–الاطلاع على انشغال ينزع إلى "الاستقصاء" (das Ent-fernen) أي استشراف

---

181 – Richardson 1986: 41.

182 – Gelven 1970: 115.

183 – Richardson 1986: 42–43.

184 – من الجدير بنا أن ننبه إلى أن اللغة الألمانية لم تساعد هيدغر ههنا في تخريج مقصوده ، فلفظة Neugier لا تدل كما يظهر على الإبصار . ولذلك هو قد استند في الحقيقة إلى اللغة اليونانية في تحقيق هذا الاقتران المفترض بين "حب–الاطلاع" و"الإبصار" متأولا العلاقة بينهما بأنها هي عينها العلاقة بين معنى العلم ومعنى ειδεναι كما في الجملة الأولى من مقالة الألف الكبرى من **مابعد الطبيعة** (الألف الكبرى 1، 980 أ 21) أو معنى νοειν كما في كلم بارمنيدس (1926أ،ص171) . والمتصفح للغة العربية يجد أنها تمنحنا إمكانية عزيزة لتأول مقصود هيدغر : فالاطلاع مشتق فعل "اطلع" الذي يعني معنى النظر والإبصار : فيقال اطلع الفجر نظر إليه حين طلع ؛ ومنه أيضا تطلع أي نظر إلى طلعته ، واستطلع طلب طلوعه ، والطلعة الرؤية . را : **لسان العرب المحيط** ، مصدر مذكور مادة طلع .

إمكانيات جديدة يحرص على بلوغها عازفا عن الوجود-تحت-اليد . إنه لا يرى إلى العالم إلا بوصفه "منظرا" (Aussehen) أي أنه ينظر للنظر فحسب وذلك أن دافعه هو محض حب للجديد . من أجل ذلك فإن اللحظات المكونة لحب-الاطلاع هي على التوالي "عدم-الاستقرار" (Unverweilen) و" التشتت" (Zerstreuung)[185] و" الترحال" (Aufenthaltslosigkeit) : فحب-الاطلاع "غير مستقر" لأن الجديد يقبع دوما خارج العالم المحيط الذي يسكنه ، وهو "متشتت" لأنه يركض أبدا خلف إمكانات جديدة لا تأتي فينتهي إلى أن يكون "مترحلا" يطلب المستقر بكل أرض فلا يجد لنفسه مستقرا [186] (نفسه ،ص172-173). على أن هيدغر ينبهنا إلى أن حب-الاطلاع ليس له من "الاندهاش" (θαυμαζειν) الإغريقي من نصيب : فالاندهاش "تفحص مستعجب في الموجود" من أجل فهمه في حين أن حب-الاطلاع لا يستقر عند موجود ولا تهمه معرفته بل "أن يكون قد عرف" فحسب (نفسه ،ص172) [187]. إن الدازين اليومي هو لذلك ، على حبه للاطلاع، قد يخفي "لامبالاة" حادة[188].

3. الريبة (die Zweideutigkeit)

بعد حب-الاطلاع يكشف هيدغر عن تعين يومي آخر يسميه "الريبة" (die Zweideutigkeit) . فما هي منزلته وماهي مقوماته ؟ - أما منزلته فهي حسب اجتهاد غرايش (1994،ص224) بمثابة صيغة يومية غير أصيلة عن تعين كيانوي أصيل هو "الوجدان" ؛ ولكن مما تنجم الريبة ؟ - إن الريبة تبدأ في الاعتمال في سياق يصبح فيه غير ممكن الفصل بين "فهم أصيل" وفهم غير أصيل لإمكانات الدازين (1926أ،ص173) . فالريبة طلب للإمكان ولكن قدر حاجة القيل والقال وحب-الاطلاع له(نفسه ،ص174) . من أجل ذلك تبرز الريبة بوصفها استشعارا أو ترصدا للإمكانات الجديدة ولكن من أجل إفراغها من جدتها وخنقها في المهد [189]. إن الريبة لا تحب "الأمر المنجز" (realisierte Sache) (نفسه ،ص173-174) وانما استشعاره وترصده فحسب ؛ من أجل ذلك فزمان الريبة سريع ولا يتمهل أمام أي حدث ، وذلك أن الجمهور لا ينتظر نضج الأثر ، إذ أن كل أثر ناضج سوف يظهر عنده في مظهر حدث متأخر عن آخر المستجدات ؛ وإن خطر الريبة هو تقديم استشرافات القيل والقال واستشعارات حب-الاطلاع بوصفها "الحدوث الأصيل" (das eigentliche Geschehen) الذي من شأن الدازين، والحال أن الريبة هي ضرب الوجود اليومي الذي "يسهو" (versieht) فيه الدازين عن الإمكانات الأصيلة لوجوده (نفسه، 174) .

4. الانحطاط (das Verfallen)

---

185 - Derrida 1983: 586-588.

186 - تضمينا لقول أبي العتاهية : " طلبت المستقر بكل أرض *** فلم أجد لي بأرض مستقرا" . الديوان .

187 - Greisch 1994 : 222.

188 - Gelven 1970: 116.

189 - يقول هيدغر (1926،أص173) : " إن كل امرئ انما يكون بعد قد استشعر وترصد ما يستشعره ويترصده الآخرون أيضا . هذا الكون-بالمرصاد ، وعلى الحقيقة بالسماع - فمن "كان بالمرصاد" لأمر ما ومن طريقة أصيلة لا يتكلم عنه - انما هو الطريقة الأكثر إرباكا ، التي فيها تمنح الريبة للدازين إمكانات ولكن أيضا لكي تخنقها في المهد ."

هنا يبلغ هيدغر إلى البحث في ما يعتبره ضرب الوجود الذي يشد "مركب-الوجود" اليومي الذي تؤلفه ظواهر القيل والقال وحب-الاطلاع والريبة – ضرب الوجود هذا هو ما يسميه "الانحطاط" (das Verfallen) [190]. فما هو الانحطاط وما هي مقوماته ؟[191] – لا ينطوي الانحطاط على أي "تقييم سالب" فهو أولا يشير إلى "انهماك"(Aufgehen) شديد للدازين في العالم الذي يشغله انهماكا يبلغ حد "ضائع-الوجود في عمومية الهم" (1926أ ،ص175) . أما المعنى الكيانوي لهذا النحو من الانهماك والضياع في العالم اليومي فهو ليس شيئا آخر سوى ما أشار إليه هيدغر من قبل بلفظة "اللاأصالة" (Uneigentlichkeit) . إن لاأصالة الدازين تعني " أن-لا-يكون-ذاته" (Nicht-es-selbst-sein) ، مع أخذ معنى "لا" السلب مأخذا موجبا ، فاللاأصالة هنا "إمكان موجب للموجود" (نفسه ،ص176) . ووجه الإيجاب هو أن هذا "اللا –وجود" (Nicht-sein) لا يعني الانسحاب من العالم وانما فقدان الضرب الأصيل من وجوده[192] ، ذلك الذي لا يوفره غير "الفهم الأصيل الواجد-نفسه" (نفسه ،ص177) [193].

من أجل ذلك ينبه[194] هيدغر ضمنا [195]إلى أن الانحطاط ليس "سقطة" (Fall) بالمعنى اللاهوتي[196] من "حالة أصلية" (Urstand) إلى حالة زائفة [197]، وانما هو"تعين كياني للدازين" (1926أ،ص176) . رب تعين يتقوم من أحوال يومية بعينها هي القيل والقال[198] الذي يحلق "بلا قرار" (bodenlos) وحب-الاطلاع الذي يبحث عن مستقر في لامكان والريبة التي تجهد إلى خنق الوجود-في-العالم في ما لا جذر له (نفسه ،ص177) .

---

[190] – يقول هيدغر (1926أ،ص175) : " القيل والقال وحب-الاطلاع والريبة انما تحدد طليعة الطرق التي ضمنها يكون الدازين يوميا "الهنا" الذي له ، الانفتاح الذي من شأن الوجود-في-العالم . هذه الطوابع ليست ، من حيث هي تعينات كيانية ، قائمة أمام الدازين ، إنما تشكل كذلك وجوده . إنه فيها وفي المركب الذي من جنس وجودها ينكشف ضرب أساسي من وجود اليومية ، هو ما نسميه **انحطاط** الدازين (das Verfallen) ."

[191] – عن "البنية الكيانوية للانحطاط" را: Macann 1992 هـ: 217 و ما بعدها؛ Richardson 1986: 38؛ Taminiaux 1988: 15؛ Brisart 1988: 39.

[192] – علينا أن نقرأ ذلك بوصفه تحذيرا لموضوعة ذات أصول "رومانسية"، قا: Pöggeler 1993: 232.

[193] – Gelven 1970: 117.

[194] – تنبيها على التنبيه ينبه دريدا إلى أن المهم ليس نوايا هيدغر بل ما تقوله اللغة، ولذلك فإن "المنبت اللاهوتي" أو "الإتيقي" يظل راسبا في معنى die Verfallenheit . را: Bernasconi 1978: 172.

[195] – ونحن نذكر أن هيدغر قد تعرض من قبل (1925،ص391) إلى هذا التنبيه صراحة .

[196] – يقول Gelven 1970: 118

« L'exposé de Heidegger sur la chute [das Verfallen, § 38] est une mine de suggestion. On ne trouve probablement dans aucun autre paragraphe de Être et Temps une telle abondance de citations en faveur de la nouvelle théologie et des changements qui apparaissent dans la conscience religieuse. »

[197] – Greisch 1994،ص225–226. انظر أيضا: Caputo 1975: 149،158، حيث يرد معنى "السقوط" إلى مرجع صوفي (السيد إيكهارت Eckhart).

[198] – عن دور اللغة هنا را: Macann 1992 هـ: 217.

ولكن ما هي المقومات التي تشد ظاهرة الانحطاط فتجعلها متأصلة في ماهية الدازين ؟ – يحصي هيدغر أربعة[199] مقومات هي تواليا " الإغـواء" (Versuchung) و"التسـكين" (Beruhigung) و"الاغـتراب" (Entfremdung) و" الانـزلاق" (das Verfängnis) (1926أ، ص178، 180) . – إن الدازين انما يعطي نفسه بنفسه إمكانية الانحطاط أي إمكانية فقدان ذاته في "الهم"[200] العمومي اليومي ، فهو بذلك "يـهيئ" (bereitet) لنفسه في كل مرة "إغواء دائما بالانحطاط . إن الوجود–في–العالم انما هو في حد نفسه **إغوائي** " (نفسه، ص177) . فإذا استبد الإغواء كرس انحطاط الدازين وجعله يأخذ في الاطمئنان بأنه على علم بكل شيء . وذلك أن "الوجود–في–العالم المنحط من جهة ما هو مغو نفسه بنفسه هو في نفس الآن **مسكن**" (نفسه) . الإغواء والتسكين ليسا مع ذلك مدعاة للثبات بل هما على العكس من ذلك يدفعان بالدازين إلى مزيد من الانحطاط : إنهما مدخل حاد لضرب عميق من "الاغتراب" التام عن الذات . " إن الوجود–في–العالم المنحط من جهة ما هو مغو ومسكن انما هو **مغرب**" (نفسه، ص178) . بيد أن هذا الاغتراب لا يعني طرد الدازين خارج نفسه لملاقاة الموجودات الأخرى وانما هو يدفعه بحدة داخل نفسه أي داخل الوجود–في غير الأصيل الذي يشد بعده اليومي فإذا هو "يتزلق داخل نفسه" (نفسه) لا يجد بما يتمسك من الإمكان الأصيل .

4.1 - العناية بما هي وجود الدازين :

نحن نبلغ الآن إلى الفصل الأخير من "التحليل التمهيدي للدازين" أي من القسم الأول من كتاب **الوجود و الزمان** . ومنزلة هذا الفصل جد خطيرة : فهو ليس فقط بمثابة حصر جامع لجملة المكاسب الهرمينوطيقية التي حصلت على مدى الفصول السابقة ،بل هو بخاصة التهيئة الأخيرة لإمكانية كشف الستار عن المعنى الانطولوجي الأخص للدازين ، أي معنى "الزمانية" وهو ما سيكون غرض القسم الثاني من هذا الكتاب . ونحن يهمنا أن نحدد بأي وجه أفلح هيدغر في هذا الموضع في تهيئة المجال أمام طرح مسألة الزمانية .

رب تهيئة تبدو لنا قد تدرجت درجات يحسن بنا أن نوضحها في السياق الذي يخصها ؛ فقد بدأ هيدغر بالسؤال عن كيف يمكن استبصار الوجود–في–العالم من جهة "الجملية الأصلية لجملة–بنى الدازين" (§ 39) ، ثم افترض أن ما منه يمكن الظفر بهكذا استبصار هو

---

[199] – نلاحظ أن غرايش Greisch (1994، ص226) لم يثبت من هذه المقومات سوى ثلاثة فهو قد سكت عن "الانزلاق" ؛ وأغلب الظن أنه فعل ذلك أسوة بما فعله هيدغر نفسه في الفقرة 29 من درس صيف 1925 **مقدمات لتاريخ مفهوم الزمان** (1925، ص389) حيث ذكر المقومات الثلاثة الأولى بوصفها "طوابع ظواهرية لحركية الانحطاط" (نفسه) لكنه لم يتعرض للمقوم الرابع أي "الانزلاق" إلا في صيغة فعل (verfängt sich) . على أن سكوت غرايش Greisch غير مبرر إذ أن هيدغر لئن ذكر المقوم الرابع ذكرا وصفيا وليس اصطلاحيا فهو قد ذكره بوصفه النتيجة الأخيرة للمقومات الثلاثة الأولى . يقول هيدغر1925، ص389 : " إن الطوابع الظواهرية لحركية الانحطاط ، [العنصر] **الإغوائي والتسكين والاغتراب** تبين : أن الدازين المسلم نفسه للعالم طبقا لماهيته انما **يتزلق** في انشغاله الخاص [نفسه] ."

« Die phänomenalen Charaktere der Bewegtheit des Verfallens , das *Versucherische* , die *Beruhigung* , die *Entfremdung* machen deutlich : das wesensmäβig an die Welt ausgegebene Dasein *verfängt* sich in seinem eigenem Besorgen . »

[200] – Richardson 1986: 39-40.

ظاهرة "القلق" (die Angst) بوصفه "الوجدان الأساسي" للدازين (§ 40) ، فإذا أصاب هذا الموضع كشف عن المقام الكيانوي الذي ظل يوجه كل المقامات الكيانوية السابقة ، والذي لم يكن القلق غير هيئته قبل الأخيرة ، ونعني مقام "العناية" (die Sorge) وذلك بوصفه "وجود الدازين" بما هو كذلك (§ 41) .رب كشف وجد هيدغر نفسه أنه يبقى "متناء" (fernab) عما في متناول الذهن العامي ، "غريبا"(befremdet) عن معارفه الأنطية ، دون الحديث عن "وحشيته" (Gewaltsamkeit) (1926أ،ص182–183)، فحاول أن يقلل من تنائيه وغرابته ووحشيته بأن عمد إلى إضافة فقرة (الفقرة42) ، هي لئن كانت "عجيبة" [201]فهي لا تخلو من "أهمية هرمينوطيقية" [202] ، حيث قدم "حكاية" (Fabel)[203] قديمة – عبرتها أن الانسان (homo) لم يصنع من "تراب" (humus) ولا من "روح" (Geist) وانما من "العناية" (cura) – على أنه "شهادة قبل–انطولوجية" (ein vorontologisches Zeugnis) لم تلوثها بعد المقاصد *النظرية* التي طبعت من بعد تصورنا للانسان (1926أ، ص197) .

– أما ما عرضه هيدغر فيما تبقى من هذا الفصل(§§ 43–44) ، فهو ليس من جنس التحليل الكيانوي للدازين ، وانما هو ضرب من معاودة البحث من زاوية غير زاوية السؤال عن وجود الدازين ؛ وإن غرض هيدغر ههنا هو أن يبين بأي وجه "ينبغي" لتحليلية الدازين "أن تهيئ" للإشكالية الانطولوجية الأساسية أي " **السؤال عن معنى الوجود بعامة**" (1926أ،ص183) . فقد حاول هيدغر أن يجري نحوا من الامتحان للتحليل الكيانوي للدازين ، وذلك بحثا عن "وعي–بالمشكل أكثر نفاذا" (1926أ،ص200) [204] ، في ضوء اثنتين من المسائل الانطولوجية التقليدية الحاسمة، هما أولا مسألة تصور الوجود بوصفه "قيمومة" أي باصطلاح الانطولوجيا التقليدية بوصفه "واقعا" أو "عالما" أو"وجودا–بالفعل" (§43) ؛ وثانيا مسألة تصور "الحقيقة" بوصفها "مطابقة" (§ 44) .

ومن أجل أن غرضنا هنا هو التعرف الصارم إلى تكون البنى الكيانوية للهرمينوطيقا لدى هيدغر، فإنا لن نستبصر من مسائل هذا الفصل السادس من القسم الأول من **الوجود و الزمان** إلا ما يخدم ذلك الغرض بعينه . وذلك يعني بخاصة الخطوات التي تدرج بها هيدغر في استكشاف معنى وجود الدازين بوصفه **عناية** . وهذه الخطوات هي : أ– السؤال عن "جملية" الدازين ؛ وب– إيضاح ظاهرة "القلق" بوصفها "الوجدان الأساسي" لوجود الدازين ؛ وج– الخلوص إلى بيان المقام الكيانوي الأخير لمعنى وجود الدازين بوصفه "عناية" .

أ - السؤال عن جملية الدازين :

---

201 – Gelven 1970 : 133.

202 – Greisch 1994: 241.

203 – هي الحكاية رقم 220 من مجموع حكايات هيجينوس Hyginus . راجع المعطيات التي ذكرها هيدغر 1926أ،ص197 الهامش 1. – عن مترلة هذه الحكاية في التحليل الكياني را: Aler 1972: 22–23.

204 – Greisch 1994: 243.

إن هيدغر يقوم هنا بما يشبه *وقفة تأمل* فيما تحقق من مسيرة التحليل الكيانوي لضرب الوجود الخاص بالدازين ؛ فقد تبين أن هذا الوجود ظاهرة معقدة حمالة أوجه، بذل هيدغر جهدا شديدا في تفصيلها وتبيانها ؛ وهو ما أفضى إلى تقسيم مطلوبه إلى مهام منفصلة، تعلقت أولا بمعنى عالمية العالم ،ثم بعرضين لضروب الوجود-في أحدهما يومي غير أصيل والآخر كيانوي أصيل . من أجل ذلك يفترض هيدغر أنه قد آن الأوان لجمع كلمة التحليل الكيانوي للدازين عند مصدر واحد منه تستمد إمكانها ، فليس يؤكد أصالة الدازين مثل وحدة ضروب وجوده وعدم شتاته . ومن المفيد أن نشير إلى أن بين الفقرة 39 وبين الفقرة 28 صلة منهجية دفينة : إن هيدغرانما حاول في الموضعين تأكيد أمر يفترض أن الانطولوجيا التقليدية قد غفلت عنه غفلة مطبقة ، وهو ما يشير إليه بعبارة "ظاهرة وحدة-الأصل" (das Phänomen der Gleichursprünglichkeit) (1926أ: 131) التي تطبع اللحظات المقومة للدازين [205]. ولكن إذا كانت الفقرة 28 قد تعلقت بإيضاح "مهمة تحليل موضوعاتي للوجود-في" (نفسه،ص130) ، ومن ثمة قد انصرفت إلى **تفصيل** بنى الدازين ،فإن مقصد الفقرة 39 هو النهوض بتبيين دقيق لظاهرة **وحدة-الأصل** التي **تجمع** بين بنى الدازين **في-جملتها** .

فمن البين أننا صرنا أمام " **كثرة** ظواهرية" تهدد صراحة بإرباك "النظرة الفينومينولوجية **الموحدة**" (1926أ،ص180) لها . في هذا السياق أتى هيدغر إلى غرض الفقرة 39 بوصفها تنهض بـ"السؤال عن الجملية الأصلية التي من شأن الجملة-البنيوية للدازين" (نفسه) . ولا يراد بهكذا سؤال عرض **جملة** بنى الدازين بنية بنية، فذلك معاندة، بل البحث عن المقام الذي منه تستمد **جمليتها** . إن السؤال الهادي ههنا هو : "كيف ينبغي كيانويا وانطولوجيا أن تعين الجملية التي من شأن الجملة-البنيوية للدازين ؟" (1926أ: 181) .

يفترض هيدغر أن بيت القصيد هنا هو الوحدة الانطولوجية بين خاصيتين مقومتين للدازين اليومي هما "الكيانوية" و"العيانية"، أي بين ما هو الدازين في أصالته، أي بما هو "مشروع" (الوجدان ، الفهم ، الكلام) وما هو الدازين في لا-أصالته ، أي بما هو في ربقة "هو-الهم"(das Man-Selbst) (القيل والقال ،حب-الاطلاع ، الريبة ،الانحطاط) . هنا يشحذ هيدغر سؤالا هاديا مفصلا للسؤال السابق : " هل يمكن أن يتسنى [لنا] أن ندرك هذه الجملة= البنيوية التي من شأن يومية الدازين في جمليتها ؟" (1926أ: 181) . ولكن ما معنى *الجملية* هنا ؟ - تعني الجملية "وحدة-الأصل" بين بنى الدازين .غير أن وحدة-الأصل هذه لا يمكن أن تبنى بناء كأن الدازين هو أحد الموجودات قائمة الوجود ، ولا هي نتيجة تراكم .كذلك هي لا تستنبط من فكرة ما عن الإنسان (نفسه،ص181-182) . فما هي خطة هيدغر في تخريج ذلك ؟

تقوم حيلة هيدغر في إيضاج جملية الدازين على مساءلة الجهة التي منها يستقي معنى وجوده ، نعني فهما للوجود بعامة ؛ وهكذا فالمطلوب هو البحث عن ضرب الوجدان الذي به يفهم الدازين وجوده كجملة أصلية واحدة . - هنا يفترض هيدغر أن هذا النوع من الوجدان هو

---

[205] - يقول هيدغر(1926أ،ص131) : " إن ظاهرة **وحدة-الأصل** التي للحظات المقومة لكثيرا ما كانت مهملة ضمن الانطولوجيا وذلك تبعا لنزعة منهجية مطلقة العنان نحو إثبات مصدر لكل شيئ ولأي شيئ عن محض "علة-أصلية"(Urgrund) " .

ظاهرة "القلق" (die Angst) . أما كيف سينجز ذلك فهو قد رأى أنه من الجدير بالبحث أن ينطلق من مبحث سابق هو مبحث "الانحطاط" (Verfallen) وذلك من أجل أن يحدد القلق بالنظر إلى "ظاهرة نسيبة"(verwandte Phänomen) لها هي ظاهرة "الخوف" (die Furcht) . فالقلق يمكن أن يؤدي حسب هيدغر دور "قاعدة ظواهرية" لاستكشاف جملية الدازين .وذلك كمدخل أساسي نحو إيضاح أخير لضرب الوجود الذي لا يوفر القلق نفسه عنه سوى ظاهرة أولية . فهذا الضرب الأخير لوجود الدازين هو "العناية" (die Sorge) (1926أ،ص182). ونحن غرضنا أن نتعقب هذه الدرجات من التحليل .

ب - القلق بما هو انفتاح مخصوص للدازين :

إن السؤال الهادي هنا هو هذا : " بأي وجه يكون القلق وجدانا مخصوصا ؟" (1926أ : 184) . من أجل إيضاح هذه الكيفية[206]، لابد من استعادة التحليلات السابقة حول "الانحطاط" ، وبخاصة ظاهرة "الخوف" كما تتجلى في مظاهر "الهروب" (die Flucht) و"التراجع أمام" (Zurückweichen) و"الإعراض عن" (Abkehr von) .

ينطلق هيدغر من النتيجة العامة لتلك التحليلات ، ألا وهي أن الدازين اليومي يوحي بأنه منغمس في "الهم" وفي العالم المشغول به ؛ هذا الانغماس الذي يقدم عرضا وافيا عن "هروب الدازين من نفسه من حيث هو قدرة-على-وجود-ذاته أصيلة" (نفسه،ص184) . غير أن ما يجدر بنا أن نحتفظ به ليس واقعة الهروب بل أن هذا الهروب ما كان ليحصل لولا أن الدازين يجد فيه وجها من البحث عن نفسه : "إنه ضمن ما-منه الهروب يأتي الدازين رأسا "في أثر" نفسه " (نفسه) . إن ضربا معينا جدا من الهروب هو الذي يضع الدازين أمام نفسه . فما هي خاصيته ؟ – إن خاصيته هي أنه يستقي من "الخوف" إمكانيته (نفسه،ص185) . ولكن مم الخوف ؟ – هو خوف مما هو "مهدد" (Bedrohlich) لوجودنا . وذلك يعني أن "ما-منه" الخوف هو في كل مرة موجود ما داخل العالم (نفسه،ص185)[207] . بيد أن الصعوبة تبدأ في الظهور عندما ندرك أن الدازين لا يقف عند الخوف من موجود خارج العالم يهدده ؛ إنه يأخذ في "التراجع أمام" نفسه لسبب آخر غير محدد . إن التراجع أمام نفسه ليس تراجعا أمام ما هو مخيف ، بل هو نمط من احتمال الانحطاط اليومي غير الأصيل . – هنا يقيم هيدغر افتراضه الأساسي :

" أن التراجع الذي في الانحطاط انما يتأسس على الأرجح في القلق ، الذي هو فقط [ما] يجعل الخوف ممكنا ." (1926أ: 186) .

كيف وضح هيدغر ظاهرة القلق ؟[208] – بالاعتماد على الإحصاء الذي أثبته في مستهل الفقرة 41 (1926أ،ص191) يبدو أن لحظات هذا التوضيح تعود إلى ثلاث : أ- ما معنى " أن نقلق ؟" (das Sichänsgsten) ؛ وب- ما هو هذا "الذي-منه" (das Wovor) يكون قلق ؟ ؛

---

[206] – عن المعنى الكيانوي لمصطلح "القلق" را: Macann 1992 هـ: 229؛ ولكن بخاصة: Taminiaux 1988: 1 و ما بعدها.

[207] – Taminiaux 1988: 16.

[208] – Richardson 1986: 135-136.

وج- ما هو هذا "الذي-من-أجله"(das Worum) يكون قلق ؟ . و يبدو أن هيدغر [209]قد استعاد عين التمشي الذي أقام عليه إيضاحه لمقام الخوف في الفقرة 30 [210]، ونعني تمييزه هذه الظاهرة إلى ثلاث بنى تكشف كل واحدة عن وجه منها . فكما تنطوي ظاهرة الخوف على : أ- معنى" أن نخاف" (Sich-fürchten) ،و ب- "ما-منه" (Wovor) الخوف ، وج- "ما-عليه" (Worum) الخوف ، كذلك تضم ظاهرة القلق : أ- "أن نقلق" ، وب- "ما-منه" القلق ، وج- "ما-عليه" القلق .

أما خطة هيدغر فقد بدأ أولا بإيضاح "ما-منه" يكون قلق ،ثم عمد إلى مساءلة "ما-عليه" يكون قلق ، وانما بهذين المطلبين ظفر بتبيين جامع للمعنى الدفين للقلق بما هو كذلك . ونحن نأتي الآن على هذه الأطوار من التحليل .

1) "ما-منه" يكون قلق - يبدو أن هيدغر[211] قد استشكل مصدر القلق من طريق مكافحة طريفة للقلق مع الخوف تكشف عن أن طبيعة مصدريهما مختلفة : إن مامنه يكون خوف هو موجود داخل العالم ، في حين أن مامنه يكون قلق انما هو "غير متعين تماما" (1926أ: 186) . ما هو هذا الذي من شأنه أن يجعل الدازين على قلق ، وهو ليس بموجود متعين ، أي ليس بموجود-تحت-اليد داخل العالم ؟ - إن فرض هيدغر هوأنه ليس شيئا آخر غير واقعة الوجود-في-العالم نفسه !

رب وجه من المسألة وجدنا أن هيدغر قد أخذ يعاود إقراره في صيغ متدرجة على نحو جد لافت للنظر . قال في المرة الأولى : " إن مامنه يكون قلق انما هو الوجود-في-العالم بما هو كذلك" (1926أ: 186)[212] ؛ ثم عاد بعد حين ليضيف : " إن ما منه يكون قلق انما هو العالم بما هو كذلك" (نفسه ،ص187)[213] ؛ وأخيرا ختم قائلا : " ما منه يقلق القلق انما هو الوجود-في-العالم ذاته"[214] (نفسه) . بأي وجه احتاج هيدغر إلى هذه الصيغ الثلاث في إظهار مطلوبه ؟ - فبعد أن بين أن القلق لا يمكن أن يكون مرادفا للخوف ، أي أنه لا يمكن أن يكون ناتجا عن موجود ما داخل العالم ، لم يبق أمامه إلا أن يفترض أن الوجود-في-العالم نفسه هو مصدر القلق . هذا الافتراض أدى إلى فهم القلق بوصفه حالة خالية من أي سياق أدوي و من أي جملة قرائنية ، ومن ثم انزلاقا حادا في ضرب من "اللا-وطن" [215]. أما النتيجة الحاسمة لذلك فهي هذه : " أن

---

209 - Greisch 1994: 231-232.

210 - عن المعنى الكيانوي للـ"خوف"(die Furcht) و الفرق بينه و بين "القلق" (die Angst) ، را: Taminiaux 1988: 15-17؛ وكذلك: Brisart 1988: 47-48.

211 - Taminiaux 1988: 19.

212 - قال (1926أ ،ص186) :

« *Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches* »

213 - قال (1926أ، ص 187) :

« [..]*Das Wovor der Angst ist der Welt als solche* » .

214 - قال (1926أ،ص187) :

« [..] *Wovor die Angst sich ängstet , ist das In-der-Welt-sein selbst* » .

215 - يقول Haar 1975: 469 (على نحو يذكرنا ببعض تحاليل هيغل الشاب):

العالم قد أخذ طابعَ لامدلوليّةٍ تامّة (völliger Unbedeutsamkeit)" (نفسه،ص186) [216] .بيد أنّ ذلك لا يعني تبدّد العالم ، فالعالم كان دوما هنا[217] أي منفتحا مانحا للدّازين جهةً ما للتوجّه . ولكن هل ما يزال للجهات من معنى ؟ – إنّ القلق "لا يرى" (sieht nicht) أنّ ثمّة "هنـــاك" (Hier) أو "هنالك" (Dort) يمكن الاقتران معه : فإنّ من شأن القلق "اللاّمكـان" (Nirgends) ؛ على أنّ اللاّمكان ليس "لاشيء" (nichts) بل هو ينطوي على "ناحية ما بعامّـــة ، [علـــى] انفتاح ما للعالم بعامّة" (نفسه،ص186) .

إنّ مامنه يكون قلقٌ هو وضع يلتبس بالعالم، فـيفقد معه الموجودُ–تحت–اليد كلّ تعيّن وكلّ مدلوليّة . فبفقدان التعيّن يصبح كلّ موجـود داخـل العـالم "لاشـيء" ؛ وبـالخلوّ مـن كـلّ مدلوليّة يتصيّر كلّ موجود أدويّ في "لاّمَكان" . ولكن ماذا يبقى عندمـا تتبـدّد الموجـودات الـتي داخل العالم ؟ ما الذي يبقى عند امّحاء "إمكانيّة الموجود–تحت–اليد بعامّـة" (نفسـه،ص187) ؟ – إنّه ما كان ليبقى سوى حضور "العالم نفسه" في عالميّته المطبقة (نفسه،ص187) . إنّ داء القلق ليس هذا الموجود أو ذاك ، بل هو ضرب من "اللاّشيء" (das Nichts) الذي هو على ذلك ليس عدما مجرّدا ، وانما هو بعض "شيء–ما" (Etwas) ، هو ما يتبقّى من إمكانيّة العالم بعامّـة [218] .

2) ما عليه يكون قلقٌ – يقول هيدغر :

علامَ يقلق الدّازين ؟[219] – نحن رأينا أنّ ما–منه يكون قلقٌ ليس شيئا آخر سوى العـالم نفسه من حيث يوشك أن يتبدّد وليس كذلك . بيد أنّ مـا يلفت الانتبـاه هنـا هـو نتيجـة هـذا "القلق من" العالم : إنّ القلق من العالم ، بما هو ضرب من اللاّشيء هو نقطة الصفر مـن معنـى "شيء–ما بعامّة" ، انّما يؤدّي إلى امّحاء العالم–المحيط وكلّ الموجودات–تحـت–اليـد معـه ، ومن ثمّة كلّ السياق العموميّ للانحطاط ، فلا يبقى من الدّازين سوى "ممكن–الوجود–في–العالم

« Placé ainsi face au monde dépouillé de tous les balisages, de tous les chemins frayés par les finalités pratiques des ustensiles, monde qui regorgeait de confirmations rassurantes de sa propre "finalité" emprintée, il se trouve brusquement en proie à l'*Unheimlichkeit*, à l'inquiétante étrangeté (ou absence de "chez soi"), c'est-à-dire affronté au surgissement de son être-au-monde comme tel. Inquiétude absolue parce qu'impossible à situer elle-même, le dépaysement s'empare du "là" et le fait éclater. »

[216] – قال(1926أ،ص186) :

« Die Welt hat den Charakter völliger Unbedeutsamkeit » .

[217] – يقول Haar 1975: 467 :

« Le "monde", clairement, est un nom de l'Être dès *Sein und Zeit*, puisqu'il ne se ramène à aucun étant intra-mondain. »

[218] – يقول هيدغر 1926أ،ص187 ؛ت.ف.ص 236 : " إنّ اللاّشيئ الذي من شأن [الوجـود]–تحت–اليد انّما يتأسّس ضمن " شيئ–ما" (Etwas) أصليّ ، ضمن **العالم** " [..] إنّ قلـــق–النّفـــس (das Sichängsten) يفتح العالم بما هو عالم أصلاً ورأساً" .

[219] – يقول هيدغر (1926أ: 187) " ليس القلق قلقا من ..(Angst vor) فحسب ، وانّما مـــن جهة ما هو وجدان هو في نفس الوقت **قلق على** ..(*Angst um*) .إنّ ما–عليه يَـــــقلقل[219] (abängstet) القلق ، ليس ضربَ–وجود وإمكانا **معيّنا** للدّازين [..] إنّ ما–عليه يقلق القلق ، انّما هو الوجود–في–العـالم ذاته ." – را: Taminiaux 1988: 19.

الذي يخصه" (نفسه ،ص187) . لذلك فإن رأس الأمر في القلق هو أنه "يفرد" (vereinzelt) الدازين بل يجعله يستقي من "التفرد"(Vereinzelung) إمكانية وجوده : إن القلق هو ما يكشف عنه "**بوصفه موجودا-ممكنا**" (*als Möglichsein*)(نفسه ، ص188) .

وإنه ليجدر بنا أن ننبه هنا إلى طرافة التمشي الذي عقده هيدغر في تخريج معنى القلق-على . فقد حاول أن يبين أن من شأن القلق أن يعيد الدازين إلى نفسه وذلك بقدر ما يجرده من وجوده اليومي . فإذا به لم يعد يفهم العالم في نطاق الهم العمومي الذي يشده . عندئذ لن يبقى منه سوى الإمكان الأصلي لأن يوجد ؛ هذا الإمكان العاري من كل فهم يومي للموجود-تحت-اليد ولما هو محيط هو النتيجة الحادة للقلق . إن هيدغر يعقد هنا وصلا دقيقا بين وجدان الدازين نفسه مفردا وموجودا ، وبين ارتداده إلى نواة وجوده بوصفه ممكن-وجود محض : إن التفرد هو واقعة تعيد الدازين إلى الممكن الأخير الذي يبقى له في كل مرة بعد أن يتبدد العالم المحيط أو يهم بذلك . - بيد أن مكمن الطرافة حقا في هذا التأول لا يظهر إلا عندما يفترض هيدغر أنه انما على عتبة هذا النحو من التفرد الذي يرد الدازين إلى نقطة الإمكان التي تخصه ، أي على عتبة القلق الأقصى ، تتنبت مسألة **الحرية** تنبتا أصيلا .

إن رصد مسألة الوجود-الحر في نطاق مسألة القلق لهو تأول ينم على طرافة خاصة [220]. ووجه الطرافة أن هيدغر قد خرج عن الطريقة السائدة في طرح مشكل الحرية طرحا يخنقه في ربقة ثنائية حادة بين الحرية والضرورة ؛ إن معنى الحرية لم يعد يبحث عنه من علاقته بضده وانما من طريق الوجدان الذي يستمد منه الدازين ضرب وجوده ؛ هذا الوجدان هو القلق . ليس ههنا من معنى للوجود الحر إلا بقدر ما يفلت الدازين من وجوده اليومي ويعود متفردا مرتدا إلى نقطة الإمكان العاري من وجوده . فالحرية هي مقام لا يظهر إلا على عتبة تفرد حاد هو الإمكان المحض للوجود في العالم . إنه حين يكف الدازين عن الانشغال بما هو موجود-تحت-اليد ولا يبقي في يده سوى إمكانية العالم بعامة هو يبدأ في استبصار الإمكان الدفين لنفسه بوصفه هو فحسب . هذا الإمكان الدفين الذي يسلمه إلى نفسه تسليما حادا هو حريته .

ولكن الطريف هو أن هذا النحو من الحرية الأصيلة ليس خروجا عن نمط الوجود في العالم بل هو النمط المخصوص لهذا الوجود ؛ فليس الدازين وجودا حرا إلا بقدر ما هو مسلم نفسه إلى **ممكن** الوجود الذي هو هو بعد : إن الدازين حين يقف على عتبة حريته لا يدخل عالما لا يعرفه ، بل هو يستأنف **إمكانا** يثوي فيه منذ أن وجد الوجود الذي يخصه . إن الحرية استئناف للإمكان الأخص وليس خروجا عما نوجده بعد . فالدازين هو دوما أحد إمكانات وجوده . والحرية انما هي استعادة حادة للإمكان الأخص ؛ وهي حادة لأن القلق هو مقامها

---

[220] - يقول هيدغر(1926أ،ص188) :" إن القلق يكشف في الدازين عن **الوجود قبلة ممكن**-الوجود الأخص له ، وذلك يعني **الوجود-الحر من أجل** حرية أن-يختار-ذاته وأن-يدرك-ذاته-بذاته . إن القلق انما يأتي بالدازين إلى أمام **وجوده-الحر من أجل**..(نزوع إلى [220]..) أصالة وجوده بوصفها إمكانا هو دوما يوجده بعد . [..]

إن **ما-عليه** يقلق القلق انما ينكشف بوصفه **ما-منه** هو يقلق : الوجود-في-العالم .وإن الهوهوية بين ما-منه القلق وما-عليه لتمتد على الحقيقة إلى القلق (das Sichängsten) ذاته . وذلك أن هذا من جهة ما هو وجدان هو ضرب أساسي من الوجود-في-العالم ."

الأصلي . وهكذا فإن ما-منه يكون قلق ليس شيئا آخر سوى ما-عليه يكون قلق : فإمكانية العالم من حيث هي باب الوجود الحر هي ما يقلق وما يقلق عليه في كل مرة . وذلك أن إمكانية هذا العالم ليست معطى مفصولا عن الدازين وانما هي هيئة الوجود الذي يخصه . ومن أجل أن معنى العالم ما هو سوى وجه الوجود فيه فإن توحد الدازين هو عينه توحد العالم الذي يتقوم به . من أجل ذلك ينبه هيدغر إلى أن تفرد الدازين كمدخل حميم نحو ممكن الوجود الأخص له أي كمدخل أصيل إلى حريته في أن يكون ما هو ، هو لئن يظهر في مظهر "وحدانية" (Solipsismus) فإن هذه لا تجعل منه "ذاتا-شيئا معزولة" (ein isoliertes Subje ktding) ، وانما هي "وحدانية كيانوية" سرعان ما تضعه أمام عالمه وأمام نفسه (نفسه ،ص188) . ليس كالقلق مقاما يكشف لنا عن أخص ما نوجده من الوجود الذي من شأننا[221].

ج) القلق ما هو – لقد عرفنا أن القلق "وجدان" أساسي للدازين ، وهو أساسي من أجل أنه يحقق له ضربا من الانفتاح المخصوص على العالم ؛ ورأينا أن ما-منه وما-عليه يكون قلق ليس شيئا آخر سوى الوجود-في-العالم نفسه . ولكن ما هو القلق بما هو كذلك ؟ – لا يبدو أن الإجابة هن هكذا سؤال هينة ؛ فهيدغر لم يكف عن رسم وصوف مطردة لواقعة القلق ، أما من حيث المصطلح فهو لم يكف عن الإشارة إليه بعبارة "الوجدان الأساسي"(1926أ ،ص182 ،184-185 ،187-190) [222]. من أجل ذلك يبدو أن آخر وصف يقترحه هيدغر لواقعة القلق يمكن اعتباره المعنى الأخير لظاهرة القلق ؛ إن آخر وصف للقلق هو أعمق وجه من وجوهه ، وذلك يعني أنه أدق دلالة يمكن أن يعقدها له . فما هو هذا الوصف الأخير وما هي هذه الدلالة ؟ – قد يبدو أن هيدغر قد بلغ الغاية في تفتيق معنى القلق عندما أخذ في بسطه بوصفه ضربا من "اللاوطن" (Unheimlichkeit)[223].

إن رأس الأمر في معنى القلق[224] هو أنه ضرب مخصوص من التوحد الذي يسترجع الدازين من نمط وجود الهم العمومي ويفتحه على نفسه بوصفه "ليس-في-بيته" ينخره "اللاوطن" من كل جهة . وهكذا فإن خطة هيدغر تقوم على تقابل طريف بين نمطين من الوجود-في-العالم : أحدهما يومي أما الآخر فخاص . ومن أجل أن الدازين يوجد على الأغلب

---

221 – Richardson 1986: 185-186.

222 – Taminiaux 1988: 20.

223 – Richardson-1986: 136.

224 – يقول هيدغر(1926أ،ص188-189) : " في القلق يكون المرء " بلا-وطن " (unheimlich) . وإن في ذلك لتعبيرا أولا عن اللاتعين الأصيل الذي لدنه يجد الدازين نفسه في القلق : اللاشيء ولامكان . على أن اللاوطن (Unheimlichkeit) انما يعني بذلك في نفس الوقت أنه-ليس-في-بيته (Nicht-zuhause-sein). إنه ضمن الإشارات الظواهرية الأولى إلى الهيئة-الأساسية للدازين وتوضيح المعنى الكيانوي للوجود-في من حيث اختلافه عن الدلالة المقولية للـ"باطنية" قد عين الوجود-في بوصفه سكنا-لدى .. ، ووجودا-مألوفا مع .. . وإن طابع الوجود-في هذا قد جعل من بعد ذلك منظورا بشكل أكثر عينية بواسطة العمومية اليومية للهم ، الذي يجلب الطمأنينة الساكنة ، "الوجود-في-بيته" (Zuhause-sein) المفهوم-بنفسه إلى صلب اليومية الوسطية للدازين . أما القلق فإنه على العكس من ذلك يسترد الدازين من اهماكه المنحط داخل "العالم" . فتنهار المألوفية اليومية في نفسها . إن الدازين انما هو مفرد ، لكنه مفرد **بوصفه** وجودا-في-العالم .إن الوجود-في يأتي في [هيئة] "الضرب" الكيانوي الذي من شأن **ليس-في-بيته** (*Un-zuhause*) . ولاشيئ يعنيه الكلام على "اللاوطن" غير ذلك ."

في نطاق الوجود اليومي للهم العمومي فإن هذا الأخير ينتهي بالتحول إلى بيت له ووطن . وهذا لعمري تأويل طريف : فليس من معنى للوطن[225] حسب هيدغر سوى ما يألفه الدازين من السكن "في-بيته" ، وذلك يعني في موضعه من الهم العمومي الذي يحكمه . هل الوطن إلا سكن عمومي ومألوفية عمومية . ولكن لم القلق والوطن سكن وإلفة ؟ - إن القلق ذو دور جد خطير فإنه هو ما يعتق الدازين من ربقة الوطن العمومي ويرده إلى نفسه عارية من كل وطن . إن القلق يخرج الدازين من بيته اليومي ويقذف به في لامكان . وحيث لامكان لاوطن . إن الدازين يقلق من اللاوطن الذي يثوي فيه .. فهو موجود في تراوح حاد بين خوف من "الضياع" (Verlorenheit) في الهم وخوف من "اللا-بيت" (Unzuhause) بعامة ؛ رب تراوح لا مخرج منه من قبل أنهما مقومان أساسيان فيه منذ أن كان ما هو (نفسه ،ص189) . ومن أجل أن الدازين في سعي دائم إلى وجوده الأصيل وذلك يعني في مقاومة متصلة لسطوة الهم عليه فإن اللاوطن ليس ظاهرة عابرة وانما هو وجدان أساسي منه ينفتح الوجود-في بما هو كذلك . هنا يكشف هيدغر عن مظهر طريف من المسألة : إن المألوفية وجه فقط من اللاوطن وليس العكس ؛ وذلك يعني أن "اللابيت" هو عند الدازين أكثر أصلية من الوجود اليومي "في-بيته" (نفسه ،ص189) .وذلك أن اللاوطن هو ما يضع الدازين أمام نفسه وحدها بقدر ما يسترده من الانحطاط اليومي ويجلي عن أصالته ولاأصالته كإمكانات وجود خاصة وذلك من غير أن يعطل هذا الوجود-الحر العاري أي موجود-تحت-اليد (نفسه ،ص191)[226] . - إن القلق هو بذلك المقام الكيانوي الذي يستجمع فيه الدازين وحدته البنيوية ، غير أنها وحدة ما هو ببالغ إليها على نحو موجب إلا في ظاهرة "العناية"[227].

ج- مقام العناية :

نحن نلاحظ أن خطة[228] هيدغر في تخريج مسألة "العناية" [229] قد قامت على خطوات ثلاث . وهي أولا تبيين كيف أن تحليل القلق يؤدي من نفسه إلى مقام العناية ؛ وثانيا تحديد معنى العناية وأوليته ؛ وأخيرا عقد مناقشة هرمينوطيقية لبعض المفهومات التي كان من عادة الفلاسفة أو يواشجوا بينها وبين مفهوم العناية . ونحن نعرض لهذه الخطوات تباعا .

---

225 - عن منزلة "الوطن" لدى هيدغر، را: Haar 1983ب: 25، حيث حاول استثمار العنصر "البيوغرافي" في فهم "وطن" الوجود لدى هيدغر؛ أيضا: Brisart 1988: 51.

226 - قا: 1930/1929: 21؛ و تعليق غرايش 1992: 343.

227 - Taminiaux 1988: 18.

228 - يجدر بنا أن ننبه إلى أن طريقة بناء الفقرة 41 انما تنطوي على شيئ من الصعوبة فإن القارئ غير المحترس يحسب أن غرض هذه الفقرة هو سرد جديد لجملة المقامات الكيانوية التي عرضت سابقا أي الكيانوية والعيانية والانحطاط . ونحن نذكر هذا للتنبيه على ما وقع فيه الشارح الأمريكي ميخائيل جلفن M. Gelven ، حيث انتهى إلى أن الفقرة 41 لا تعدو أن تكون عرضا لخصائص كيانوية سابقة هي على التوالي "الفهم" و "الوجدان" و"الانحطاط" و لم يفعل هيدغر سوى التنبيه إلى أولية العناية عليها (جلفن Gelven 1970 ،ص133-134) . والحال أن القصد هو محاولة تفتيق معنى العناية من رحم التحليل الكيانوي السابق وليس سردا جديدا له . وهو ما فهمه جيدا الشارح الفرنسي غرايش ، را: غرايش Greisch 1994 ،ص236-237 .

229 - Richardson 1986: 45-46.

1) ما هي النتيجة الأساسية لتحليل ظاهرة القلق ؟ – يجري هيدغر في مستهل الفقرة 41 رصدا حاسما لجملة من النتائج التي بلغها البحث الكيانوي منها أن القلق قد كشف عن الدازين في مختلف طرق وجوده في العالم وذلك أنه قد أوقفنا على كيانويته وعيانيته وانحطاطه [230](نفسه ،ص191) . بيد أن النتيجة الحاسمة التي عقد لها هيدغر أهمية بالغة في ترتيب وجه القول في مسألة "العناية" انما هي أن القلق قد أضاء خاصية جد طريفة في نمط وجود الدازين ألا وهو أنه إذا كان "الأمر يتعلق "(es geht um) بوجوده فإن هذا التعلق لا يعني سوى "الوجود المشترع نحو ممكن–الوجود الأخص له" [231](نفسه ،ص191) . – إن بيت القصيد هنا هو معنى **ممكن–الوجود**(*Seinkönnen*) الذي يجعل الدازين مفتوحا في كل مرة على وجوده بوصفه "مشروعا" . وإن خطة هيدغر في تخريج ذلك تتمثل في محاولة التسرب من جهة مسألة **ممكن**–الوجود كخاصية كيانوية إلى استكشاف مسألة العناية.

إن نكتة الإشكال تكمن هنا[232] في تفتيق معنى "الوجود–في–سبق–لذاته" من معنى ممكن–الوجود الأخص . فإذا أخذنا بأن الدازين هو "الموجود الذي يتعلق الأمر في وجوده بهذا الوجود نفسه" (نفسه ،ص191) ، وتأولنا تعلق الأمر هذا بوصفه خاصية كيانوية منها يستمد الدازين ممكن–وجوده ، فإنه يتبين بذلك أن الدازين ليس ذاتا معزولة تخرج إلى ملاقاة موضوع قائم تلقاءها ، وانما هو موجود يكون في كل مرة قد وجد بعد بهذا الوجه أو ذاك من الوجود أي عيانيا . إن عيانية الدازين هي منبت إمكانيته الأولى . ومن جهة هذا الإمكان العياني الذي لم يختره الدازين ولم يخترعه هو يحتمل كيانويته . هنا يقترح هيدغر معنى طريفا لمعنى الإمكان العياني : إنه "الوجود–الحر" ولكن متأولا بوصفه ضربا من "السبق" . إن الحرية نمط من سبق الذات إلى وجه الوجود الذي هي فيه بعد في كل مرة . إن الدازين لا يصبح حرا إلا لأنه يحمل إمكانا عيانيا للحرية . وبهذا هو "سابق نفسه بعد دائما" . إن "الوجود–في–سبق–لذاته" يعني أن الدازين لا يبدأ من صفر أو هو لا يبدأ متى يقرر ذلك ؛ إنه يكون دوما قد بدأ بعد في كل مرة . إن الدازين هو دائما محض إمكان ، نعني أنه في كل مرة يركب أحد إمكانات وجوده . ومن أجل أنه لا يقصد إلا إلى وجوده فهو يكون قد سبق نفسه دوما إلى حيث هو قاصد . ولكن ما علاقة هذا الوجود السابق بمسألة العناية ؟

---

[230] – يقول هيدغر 1926أ،ص191: " إن جملة ظاهرة القلق انما تكشف الدازين بوصفه وجودا–في–العالم كائنا(existierendes) عيانيا(faktisch) . فإن الخصائص الانطولوجية الأساسية لهذا الموجود هي الكيانوية والعيانية ووجود–الانحطاط . [..] وإنه ضمن الوحدة التي [تجمع] بين تعينات–وجود الدازين المذكورة هذه انما يصبح وجوده بما هو كذلك مدركا انطولوجيا . فكيف ينبغي أن تخصص هذه الوحدة ذاتها ؟ "

[231] – يقول هيدغر 1926أ،ص191 :

« Das Dasein ist Seiendes , dem es in seinem Sein um dieses selbst geht . Das "es geht um" hat sich verdeutlicht in der Seinsverfassung des Verstehens als des sichentwerfenden Seins zum eigensten Seinskönnen . »

[232] – يقول هيدغر (1926أ: 191–192) : " إن الوجود قبلة ممكن–الوجود الأخص انما يعني انطولوجيا : أن الدازين هو بالنسبة إلى نفسه في وجوده **سابق** (vorweg) بعد دائما . إن الدازين هو دائما بعد " ما وراء نفسه" ، لا بوصفه سلوكا إزاء موجود غيره ، **ليس** هو هو ، وانما بوصفه وجودا نحو ممكن–الوجود الذي هو هو ذاته . إن بنية–الوجود هذه التي من شأن "أن الأمر يتعلق بـ .." في ماهيته نحن نحدها بوصفها **الوجود–في–سبق–لذاته** (*das Sich-vorweg-sein*)الذي من شأن الدازين ."

2) إن وجه العلاقة لكبير ؛ وذلك أن هيدغر لا يعقد للعناية من معنى آخر سوى معنى "الوجود-في-سبق-لذاته" . فهذا النحو من سبق-الذات ليس سلوكا معزولا وانما يجر معه جملة بنى الدازين برمتها . وإن وجه الطرافة هو أن هيدغر قد حاول أن يبين كيف أن جملة البنى الأساسية للدازين من كيانوية وعيانية وانحطاط انما تقود من نفسها إلى مقام العناية.

بأي معنى تجد العناية في ظاهرة الوجود-في-سبق-لذاته مقامها الخاص ؟ - إنه من الخليق بنا أن ننبه هنا إلى أن هيدغر[233] لا يقدم إجابة صريحة ودقيقة عن هذا السؤال . وذلك أنه يكاد ينصرف في جملة الفقرة 41 إلى بيان كيف أن بنية الوجود-في-سبق-لذاته انما تستغرق البنى الانطولوجية الثلاث الأساسية التي أسفر عنها التحليل السابق ونعني الكيانوية والعيانية والانحطاط (نفسه ،ص191-192) . على أن ذلك لا يعني أن هذه الفقرة لا تتضمن مثل تلك الإجابة . إن هيدغر قد اتبع خطة متوعرة بعض التوعر ، وذلك أنه لا يكشف عن معنى العناية إلا بوصفه ما يثوي بعد من وحدة انطولوجية أصيلة في وجود الدازين وذلك من حيث هو الموجود الذي يلتبس فيه الكيانوي والعياني والعمومي التباسا لا فكاك منه[234] . فليس العناية سوى المقام الذي يستمد منه الدازين إمكانية أن يكون كيانويا وعيانيا وعموميا في نفس الوقت وفي كل مرة . إن الدازين عناية لأنه مدعو سلفا إلى أن يضطلع بنمط من الوجود يختص بأنه مركب من بنى ليس من اليسر أن نمسك بخيوطها مجتمعة على نحو أصيل . فالدازين في يوميته خاضع للهم لكنه يجد من نفسه أنه ذو كيان مفتوح بشكل عياني على إمكانات تخصه في كل مرة . ولذلك عليه أن يتقن فن التواشج بين عموميته وعيانيته وكيانويته . فهو عمومي لأنه دائما منشغل بالموجود تحت اليد ؛ إنه دائما وجود-لدى الموجود ؛ وهو عياني لأنه دائما موجود مقذوف به في عالم لم يخترعه وانما يحتمله في كل مرة ؛ ولكن عموميته وعيانيته لا تمنعانه من أن يعود إلى نفسه من جهة ممكن-الوجود الذي يولد في أفقه الخاص بوصفه هو وليس أي موجود غيره . إن محاولة احتمال الوجود-في-العالم بوصفه في نفس الوقت انحطاطا يريد أن يكون كيانا على أرضية العيان هو المعنى المتوعر لسبق الذات . فالسبق هو ضرب من الوجدان الأصيل للانحطاط بواسطة الفهم . الوجدان هو ما نحن ، والانحطاط هو ما يفرضه الهم ، والفهم هو ما هو ممكن . ولذلك فسبق الذات له وجهان ، أحدهما أصيل والآخر غير أصيل ؛ فالأصيل هو سبق الذات

---

233 - يقول هيدغر (1926أ: 192): " إن الوجود-في-سبق-لذاته لا يعني شيئا من قبيل نزعة معزولة في ذات بلا عالم ، وانما هو يطبع الوجود-في-العالم [طبعا] . بيد أن هذا [الأخير] انما يختص بأنه ، متروكا إلى نفسه ، مقذوف به بعد دائما **في عالم ما** . [..] إن الوجود-في-سبق-لذاته يعني مسبق أدرك على نحو أتم : **الوجود-في-سبق-لذاته-وهو-بعد-في-عالم** (*Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt*) . [..] وإنه ضمن الوجود-في-سبق-لذاته-بعد-في-عالم انما يكمن في ماهيته متضمنا **الوجود** المنحط **لدن** [الموجود]-تحت-اليد المنشغل به داخل العالم .

بذلك ينبغي أن تدرك الجملية الكيانوية الصورية التي من شأن الجملة الانطولوجية للدازين ضمن البنية التالية : إن وجود الدازين يعني : الوجود-في-سبق-لذاته-بعد-في(عالم) من جهة ما هو وجود-لدى(الموجود الملاقي داخل العالم) . وإن هذا الوجود ليستوفي دلالة لفظة **العناية** ، الذي يستعمل [هنا] استعمالا انطولوجيا-كيانويا محضا ."

234 - Keller 1999،ص175:

« "Care" itself has a special status because it is the unifying concept underlying and embracing all the other existentail structures. [..] "Care" is *not* just *another* existential structure. Heidegger refers to it as the being, meaning and ontological structure of *Dasein*. »

أي إعادتها إلى نمط الأصالة الذي يخصها ، وذلك بتنشيط سؤالها الدفين عن معنى وجودها ، فهو سبق الذات إلى كيانويتها ؛ أما غير الأصيل فهو سبق الذات إلى ما هي في كل مرة أي إلى وجودها من حيث هي ذات مقذوف بها في العالم في كل مرة ، فهو سبق الذات إلى عيانيتها . وإن العناية هي المقام الكيانوي الذي يمكنه أن يحتمل هذين الوجهين من وجود الدازين معا .

3) إن هذا التأول لمعنى العناية بوصفه ضربا من الجمع المتوعر بين الوجود-في (العالم) والوجود-لدى(الموجود تحت اليد) من جهة والوجود-في-سبق-لذاته من جهة أخرى ، لا يكشف عن طرافته حقا إلا عندما نتخذ منه وسيلة لمناقشة هرمينوطيقية لبعض المفهومات التي كان من عادة الفلاسفة - فلاسفة الإرادة وفلاسفة الحياة [235] - أن يقيموا بينها وبين مفهوم العناية وشائج تأويل .أما هذه المفهومات فقد ذكر منها هيدغرعلى وجه الخصوص "الإرادة" (Wollen) و"التشوق" (Wünschen) و "النزوع" (Drang) و"الميل" (Hang) . وأما فحوى هذه المناقشة فهو تأكيد هيدغر على الأولية الحادة للعناية على هذه الظواهر . فكل محاولة إلى رد العناية إلى الإرادة أو التشوق أو النزوع أو الميل انما "تخفق" (mißlingt) لأنها تغفل وحدة العناية التي لا تتجزأ ، وذلك سواء أردتها إلى أفعال جزئية أو بنتها بواسطة التركيب (نفسه ،ص193-194) .وذلك أن هذه الظواهر انما هي إمكانات غير أصيلة قد تدفع الدازين نحو مزيد من الانغماس في عالم الهم اليومي (نفسه ،ص195) .

إن طرافة العناية هي أنها شرط إمكان كيانوي للوجود-الحر بعامة ؛ فهو مفتاح ممكن-الوجود الذي بيد الدازين في كل مرة . وذلك يعني أن العناية مقام قبلي ، ومن ثمة هو "قبل" (vor) كل تقسيم لاحق للسلوك إلى "نظري" و"عملي" (نفسه ،ص193) . هذه الأولية هي التي تجعل العناية مصدرا "سابقا" (früher) على كل ضرب من الإرادة أو التشوق كما على كل صنف من النزوع أو الميل (نفسه ،ص194) . بذلك يفلح هيدغر في إخراج تأويله لوجود الدازين بوصفه عناية من أفق فلسفة الإرادة وفلسفة الحياة في وقت واحد ، بل إنه يفترض أن النظر في "الإرادة" كما في "الحياة" لا يستقيم بشكل أصيل إلا انطلاقا من انطولوجية الدازين (نفسه ،ص194) . وذلك أولا لأن ظاهرة الإرادة يخترقها بعد مقام العناية في جمليته (نفسه ،ص 194) ؛ وثانيا أن التشوق من الناحية الانطولوجية يفترض العناية مسبقا (نفسه ،ص 195) ؛ وثالثا أن النزوع والميل هما إمكانان يتجذران في الوجود-المقذوف للدازين (نفسه ،ص 196) .

على أن الفائدة المنهجية من هذه المناقشة لا تتعدى الامتحان الهرمينوطيقي للتأويل الذي يقودها ، وذلك أن ظاهرة العناية لم تكشف بعد إلا عن جزء يسير من تمفصلها الداخلي ؛ وإن في ذلك حسب هيدغر لآية ظاهرة على أن السؤال الانطولوجي ينبغي أن يستأنف البحث عن "ظاهرة أكثر أصلية" يكون من شأنها أن تكشف عن مقام العناية في وحدة تركيبه وجمليته (نفسه ،ص196) .

---

[235] -غرايش،1994Greisch،ص238.

§ 2- تملك كياني لظاهرتي " يقينية الموت" (Gewißheit des Todes) و " نداء الضمير" (der Gewissensruf) بوصفهما بنيتين هرمينوطيقيتين نموذجيتين للمفهومية

يحمل القسم الثاني من كتاب **الوجود والزمان** عنوانا لافتا للنظر ، هو "الدازين والزمانية" ؛ وهو لافت من أجل أنه يوحي بعد بأن سقف السؤال عن معنى وجود الدازين هو الظفر بمعنى الزمان . من أجل ذلك يفتتح هيدغر هذا القسم بفقرة (§45) وجه الخطورة فيها هي أنها تعيد ترتيب لعبة الاستشكال الكياني الذي وجه مسائل الكتاب إلى حد هذا الموضع . وذلك أنها فقرة تقصد إلى الوقوف على الحدود التي تحسر جملة "التحليل التمهيدي للدازين" (§§9–44) من داخله . ولكن عما يمكن لهذا التحليل أن يرتد حسيرا وهو قد بلغ إلى فهم جملة بنى الدازين بوصفها تجد في العناية وحدتها الخاصة ؟ – إن ما يهز هذا التحليل من أساسه هو مثل هذا السؤال الذي طرحه هيدغر : هل فهم الدازين بوصفه عناية هو "تأويل **أصلي** (ursprüngliche) لهذا الموجود" ؟ (1926أ، ص231) . إن نكتة الإشكال تكمن هنا في معنى "الأصلية" (Ursprünglichkeit) هذه . ولكن أنى لنا أن نمتحن ذلك التحليل الذي نفذ إلى نوى الوجود اليومي للدازين وكشف عن بناه الكيانوية فننكر عليه أصليته ؟

من أجل تذليل هذه الصعوبة عقد هيدغر امتحانا هرمينوطيقيا لذلك التحليل التمهيدي وذلك بإخضاعه للشروط الثلاثة التي تكون وضعية هرمينوطيقية ما بعامة ، ونعني مدى توفره من حيث هو بحث انطولوجي أي من حيث هو تفسير (Auslegung)[236] أي "بلورة لفهم ما وتملك له" (نفسه ،ص231) على "معطى–أولي" (die Vorhabe) و"رؤية–أولية" (die Vorsicht) و"تصور–أولي" (der Vorgriff)[237] (نفسه ،ص232) . فكل بحث أصيل يمكننا حسب هيدغر من الولوج إلى "المعطى–الأولي" لموجود ما ، اهتداء برؤية–أولية له ، وذلك للفوز بتصور–أولي لمفهومه (نفسه) . بيد أن هذا البحث لا يصبح حقا بحثا "أصليا" إلا إذا توفر على هذين الشرطين : أولا أن يفلح في جعل "جملة" (das Ganze) الموجود المدروس بمثابة "المعطى–الأولي" وليس جزء منه فقط ؛ وثانيا أن تنجح "الرؤية–الأولية" في استبصار هذا الموجود بالنظر إلى " وحدة" (Einheit) بناه وليس من زاوية هذه البنية أو تلك (نفسه ،ص232) .

---

236 – Richardson 1986: 30.

237 – Boer 2000، ص 71:

« Every interpretation consists in an appropriation of that which is understood and can only take place when Dasein is from the outset familiar with a given relevant whole. Heidegger calls this implicit familiarity the preliminary having (*Vorhabe*) of understanding. At the same time this appropriation is always guided by a certain perspective – the preliminary view (*Vorsicht*) – which "broaches" what has been given in the preliminary having with respect to a specific kind of interpretation. In the preliminary having and view one can recognize the two moments of retaining and awaiting. Heidegger calls the third moment the preliminary grasping (*Vorgriff*).This third moment pertains to the process of conceptualization [..] .»

بعد تحديد طبيعة البحث الهرمينوطيقي شرع هيدغر في امتحان التحليل السابق للدازين اليومي للتثبت من مدى أصليته . إن الرؤية-الأولية التي حكمت ذلك التحليل هي فكرة "الكيان" (die Existenz) التي حددت بوصفها "ممكن-الوجود الفاهم" ؛ رب رؤية تعاني حسب هيدغر من أمرين أولا أن معنى الكيان هنا هو معنى يومي ومن ثمة غير أصيل ؛ وثانيا أن ممكن-الوجود لم "ينصهر" (hineinkommen) بعد في فعل الكيان نفسه (نفسه،ص232-233) . كذلك فإن المعطى-الأولي الذي قام عليه التحليل التمهيدي ليس فيه ما "يضمن" (versichert)، برهانه على اليومية ، إخضاع "**جملة الدازين**" (das *ganze* Dasein) إلى النظر الفينومينولوجي (نفسه،ص233) على نحو لا يخلو من صعوبة صريحة[238] .

ضمن القسم الثاني الذي عنوانه "الدازين والزمانية"،سينكب البحث[239] من هنا فصاعدا على "تجذير"[240] معنى وجود الدازين لا في بناه اليومية وانما في "وحدة" تعيناته و"جملية" ضروب وجوده ومن ثمة ضمن "أصالة" كيانه و"أصلية" دلالته . فما هي الطريق التي اتبعها هيدغر نحو هذا الهدف وما هي علاماته الأساسية ؟

إن المتصفح لفقرات هذا القسم يجد أن البحث قد مر بأطوار يمكن إحصاؤها هكذا إحصاء : أ- تأول ظاهرة **الموت** تأولا كيانويا بوصفها يمكن أن تساعد على الإيفاء بأحد الشروط الحاسمة للأصلية ، ونعني شرط "الوجود-الجملي للدازين " (§§46-53) ؛

ب- تأول ظاهرة **الضمير** بوصفه "شهادة" (Bezeugung) "كيانية"[241] (existenzielle) على "ممكن-الوجود الخاص " الذي للدازين (§§54-60) ؛

ج- الكشف عن ممكن-الوجود-الجملي الأصيل بوصفه يجد في معنى "العزم السابق" (die vorlaufende Entschlossenheit) هيئته الخاصة (§62) ؛

د- إعادة ترتيب معنى العناية بتجديد النظر في معنى "الهوية" (Selbstheit) ومن ثمة بلوغ الطور الأخير من البحث عن الأصالة والكشف عن الزمانية بوصفها المعنى الانطولوجي الأصلي للعناية (§§64-65) ؛

هـ- الشروع في استكشاف المهام المترتبة عن زمانية الدازين وأولها معاودة التحليل التمهيدي بواسطة "تأويل زماني" للبنى اليومية للدازين (§§66-71) ؛

---

238 - قا: Martineau 1982: 181.

239 -**يقول هيدغر**(1926أ،ص233) :" **إن التحليل الكيانوي الذي [أجري] إلى حد الآن لا يمكن له أن يرفع دعوى الأصلية** . فضمن المعطى-الأولي لا يبرز دوما سوى الوجود **غير-الأصيل** الذي من شأن الدازين و[لا يبرز] هذا [الأخير] إلا **غير-مجمل** (*ungan*zes) . إنه إذا كان يجب لتأويل وجود الدازين ، من حيث هو أساس لبلورة المسألة الانطولوجية الأساسية ، أن يصبح أصليا ، فإنه ينبغي عليها قبلا أن تحمل وجود الدازين إلى النور حملا كيانويا وذلك في نطاق **أصالته وجمليته** الممكنة ."

240 - Taminiaux 1988: 22.

241 - منذ الآن علينا أن نحترس من الخلط بين "الكياني" و "الكيانوي".

و- الانتقال إلى المهمّة الثانية ، وهي إنجاز تأويل كيانويّ-انطولوجيّ لمسألة التاريخ في ضوء تاريخيّة الدّازين (§§72-77) ؛

ز- الإتيان على المهمّة الثالثة والأخيرة ، وهي مناقشة فينومينولوجيّة للتصوّر العاميّ للزمان في ضوء مكافحة بين "الزمانيّة" (Zeitlichkeit) و"الزمانيّة-الظّرفيّة" (Innerzeitigkeit) (§§ 79-81) .

أمّا الفقرات التي لم نذكرها (§§ 45 ، 61 ، 63، 78 ، 82، 83) فهي بمثابة وقفات منهجيّة لإعادة رصد الظواهر الفينومينولوجيّة التي كُشفت وإعادة تصويب الخطط الهرمينوطيقيّة التي توجّه البحث فيها .

وعلى ذلك فهذه المسائل يمكن ردّها إلى ثلاثة مواضع جامعة تتدرّج في بسط الأرضيّة الأصيلة المبحوث عنها على نحو طريف ، بسطا يفضي إلى ثلاثة مهامّ هي كالنتائج لها ؛ ونحن نجد أنّ تصفّح عناوين الفصول الثلاثة الأولى من هذا القسم الثاني تكفي لإيضاح هذه **المواضع** الفينومينولوجيّة ، في حين يمكّننا النظر في العناوين الثلاثة الباقية من رصد تلك **المهامّ** الهرمينوطيقيّة .

فأمّا عناوين الفصول الأولى فهي تواليا " الوجود-الجمليّ الممكن للدّازين والوجود نحو الموت" (الفصل 1) ، و"في شهادة من جنس-الدّازين على ممكن-وجود أصيل وفي العزم" (الفصل2) ، و" ممكن-الوجود-الجمليّ الأصيل للدّازين و الزمانيّة من حيث هي المعنى الانطولوجيّ للعناية" (الفصل 3) . وأمّا المواضع المقصودة فهي أوّلا " الوجود-الجملي الممكن " (das mögliche Ganzsein) ، و"ممكن-وجود أصيل" (ein eigentliches Seinkönnen) . و"ممكن-الوجود-الجمليّ الأصيل" (das eigentliche Ganzseinkönnen) . ولكن ما جدوى هذا التنبيه ؟ - إنّ هذه المواضع خطيرة من أجل أنّها بمثابة علامات فينومينولوجيّة على ثلاث مسائل يفترض هيدغر أنّها تفي بالغرض : **فالوجود-الجمليّ الممكن** للدّازين لا ينكشف على الحقيقة إلاّ إذا أوضحنا نواة ظاهرة **الموت** إيضاحا كيانويّا أي بوصفه "الوجود-نحو-الموت" (das Sein zum Tode) ؛ **وممكن-الوجود الأصيل الذي من شأن الدّازين لا يشهد** له أحسن من إيضاح أصل ظاهرة **الضمير**(das Gewißen) من حيث هو ليس شيئا آخر سوى مقام "العزم" (die Entschlossenheit) ؛ **وممكن-الوجود-الجمليّ الأصيل** مسألة تظلّ تُطلب فلا تُدرك حتّى يُتأوّل وجود الدّازين بوصفه "عزما سابقا" ، ومن ثمّة يصبح الطريق مفتوحا إلى أن تُتأوّل العناية تأوّلا يكشف عن أنّ معناها الانطولوجي انّما هو **الزمانيّة** .

وأما عناوين الفصول الثلاثة الأواخر فهي تواليا " الزمانية واليومية" (الفصل 4) ، و"الزمانية والتاريخية" (الفصل 5) ، و"الزمانية والزمانية-الظرفية من حيث هي أصل مفهوم-الزمان العامي" (الفصل 6) . رب عناوين تشير إلى انقطاع التكشيف الكيانوي والفراغ إلى مهام هرمينوطيقية هي لا تعدو أن تكون "توسيعا"[242] لأغراضه ؛ وهذه المهام هي : أ- إعادة تأول

[242] - Greisch 1994،ص329.

البنى اليوميّة للدّازين تأوّلا زمانيا ؛ وب- إعادة تأوّل مشكل التاريخ تأوّلا زمانيّا ؛ وج- إعـادة تأوّل المفهوم العامّي للزمان تأوّلا زمانيّا .

ونحن سوف نكتفي في بقية هذا الفصل بالفحص عن مسألتيْ الموت والضمير من حيـث أنّهما تمثّلان المطلبين الأخيرين من مطالب الانطولوجيا الكيانوية ، وذلك قبل الشروع مـن بعـد ذلك ضمن الفصل القادم في الفحص عن طبيعة العلاقة التي صرّفها هيدغر في هـذه الحقبـة بـين هذه الانطولوجيا الكيانوية وإشكالية الزمانية .

1.2- الوجود-*الجملي* أو الوجود-نحـو-المـوت بوصفـة آيـةً أوّليـة علـى الأصليّة (die Ursprünglichkeit)

أ- "جُمليـة" (die Ganzheit) الدازيـن بوصفـها صيغـة هرمينوطيقيـة عـن "كونية" الإنسان العيانية: الموت و ليس "اللوغوس" نموذجا

إذا كان السياق الذي تُعالج فيه مسألة ما يحدّد بوجه ما طبيعة تلك المعالجة فإنّ علينا أن نجيب في بكر الأمر عن هكذا استفسار : ما الّـذي أتـى بـهيدغر إلى الانكبـاب علـى مسـألة الموت[243] ؟ - إنّ عنوان الفقرة 46 (في الامتناع الظاهر لإدراك الوجود-الجمليّ الذي من جنس-الدّازين وتعيينه انطولوجيا) يبيّن صراحة أنّ التلفّت إلى مسألة الموت صـادر بـلا مشـاحة عـن حاجة داخليّة في البحث الكيانويّ نفسه وليس مفروضـا عليـه نتيجـة أيّ سـياق مـن سـياقات الاهتمـام التقليـديّ بموضوعـة المـوت . ربّ حاجـة هـي "الامتنـاع الظـاهر" (die scheinbare Unmöglichkeit) للظفر بتحديـد انطولوجـيّ للوجـود-الجملـيّ للدّازيـن ، وذلـك كضـرب مـن "المعطى-الأوّليّ" الذي يجدر بنا الانطلاق منه . ولكن ممّا يتأتّى هذا النحو من الامتنـاع ؟ - إنّ هذا الامتناع ناتج عن المستوى الذي توقّف عنده البحث في أمر العنايـة : فـإنّ التصفّح للحظـة البنيويّة الحاسمة في معنى العناية أي مسألة "التقدّم-على-ذاته" ("das "Sichvorweg) وجدنـا أنّ العناية تتعلّق دوما بضرب من "ممكن-الوجود" . وذلك يفترض أنّه " **يبقـى** (*besteht*) دومـا في الدّازين شيئ ما ، بوصفه ممكن-وجود لنفسه لم يصر بعدُ ° متحقّقا" .وتبعا لذلك فإنّه يكمن في ماهية هيئة الدّازين [نحو من] **عـدم-الاكتمـال الدّائـم** . إنّ اللاّجمليّـة (die Unganzheit) تدلّ على بقيّة (einen Ausstand) في ممكن-الوجود ." (1926أ،ص236؛ت.ص.289) .

ما معنى ذلك ؟ - إنّ مقصد هيدغر هو الاعتراف بأنّ مقام العناية كما فُسِّر سابقا يعاني من صعوبة حادّة وإنْ كانت صعوبـة يمكـن تذليلـها أي هـي "ظـاهرة" (scheinbar) فحسـب ؛ فالدّازين بما هو عناية أي بما هو يجد في ممكن-الوجود قوامه ، هو مدعوّ إلى أمرين لا يُعين أيّ منهما على استجلاء جمليّة الدّازين : إنّه إمّا إمكان لم يتحقّق وإمّا أنّـه لم-يعـد-موجـودا-هنـا (Nicht-mehr-da-sein) ، وذلك يعني أنّه "يوجد" بقدر ما لا يبلغ إلى "جملتـه" . الوجـود = الإمكان = اللاّكتمال = اللاّجمليّة = امتناع التحديد الانطولوجيّ (نفسه) . ومن أجل أنّ ذلـك ليس نقصا في ملكة المعرفة وانّما هو من صميم وجود هذا الموجود نفسه (نفسه ، ص236) ، فإنّ

---

[243] - عن المعنى الكيانوي للموت را: Mâcann 1992 هـ: 229؛ Richardson 1986: 144-145.

الطريق الوحيدة التي تتبدى هنا هي معاودة المساءلة الكيانوية : فإذا كان الدازين يتقوم ضرورة بممكن-الوجود أي من الـ"ليس-بعد-موجودا" (das Noch-nicht-sein) وذلك من قبل أنه يوجد دوما على نمط " السبق" (das Vorweg) ، فإن المطلوب هو الظفر بإخراج كيانوي لكل من "السبق" و"الليس-بعد-موجودا" (نفسه ،ص237) . ولكن أنى ذلك ؟

إنه هنا تحديدا انما ينكشف لنا وجه الحاجة إلى الإقدام على تأول معنى الموت . وذلك أنه هو الوحيد الذي يبدو أنه يوفر إمكانية طريفة للإبصار إلى الدازين من جهة تسمح بلم شتات وجوده في "جملة" واحدة . إن خطة هيدغر تتمثل في محاولة التحديق إلى مقومات وجود الدازين لا من ناحية "ما-ليس-بعد-موجودا" وانما من زاوية "النهاية" (das Ende) التي تحدق به . وذلك يعني أنه قد خير الانطلاق من تأول معنى "الجملية" (die Ganzheit) من جهة معنى "النهاية" الذي تفترضه . فإذا كانت جملية الدازين لا تبلغ إلا في النهاية فإنه بات من الخليق بنا أن نستبصر وجوده في اقترانه الظاهر بمعنى " الوجود-في-النهاية" (Zu-Ende-sein) ونسائله من هذه الجهة (نفسه) . وذلك يعني النهوض بتأويل كيانوي صارم لمفهوم **الموت** .

إن طرافة ظاهرة الموت هو كونها مستثمرة هنا بوصفها علامة على "جملية" أكثر أصلية من "الكونية" التي تعود الفلاسفة من دهرهم الاحتجاج عليها باللجوء إلى التعريف اليوناني للإنسان بواسطة "اللوغوس" .

ما هي اللحظات الأساسية التي قطعها التأويل الهيدغري لمسألة الموت ؟ - نحن يمكننا أن نوزع الفقرات التي نذرها هيدغر للإبانة عن مسألة الموت إلى زمرتين . فأما الأولى (§§47-49) فهي نحو من المقال في المنهج الذي يرتب وجه القول في ظاهرة الموت ؛ وذلك أنها تتعلق أولا بالنظر في مدى "تجريبية موت الآخرين " كمسلك ممكن لاستكناه معنى الموت الذي يخصنا (§47) ، وثانيا بتدبر المفهومات الضرورية للقول في الموت ، وهي "البقية" (Ausstand) و"النهاية" (Ende) و"الجملية" (Ganzheit) (§48) ، وثالثا بـ"رسم الحدود " (Abgrenzung) التي تفصل التحليل الكيانوي للموت عن التأويلات الأخرى للهذه الظاهرة (§49) .

ومن أجل أن غرضنا هو أساسا تعقب التحليل الكيانوي لمسألة الموت فنحن لن نتوقف كثيرا أمام هذه الفقرات المنهجية ، وسنتخطاها إلى فقرات الزمرة الثانية (§§50-53) ، حيث نعثر على نهوض كيانوي دقيق وغير مسبوق بمسألة الموت ربما كان أحد المكتشفات الفلسفية الأساسية لهيدغر الأول ما خلا الزمانية . أما لحظات هذا التحليل الكيانوي [244] فهي أربع : أ- ارتسام أولي للطريقة التي بها يتصرف معنى الموت في البنى الثلاث الأساسية للدازين أي الكيانوية والعيانية والانحطاط (§50) ؛ ب- بيان بأي وجه تؤدي يومية الدازين دور حجاب عن البصر بالمعنى الكيانوي للموت (§51) ؛ ج- محاولة اضطلاع فينومينولوجي بمسألة "يقينية الموت" (§52) ؛ د- الكشف آخر الأمر عن المعنى الأصيل للـ"وجود-نحو-الموت" (§53) .

ونحن غرضنا الآن أن نأتي على تفصيل هذه المطالب . - على أنه يجدر بنا أن نمهد لذلك باستعادة سريعة للنتائج الأساسية للفقرات السابقة . أما هذه النتائج فهي ثلاث : -أولا

[244] - Gelven 1970 ، ص161.

أن "موت الآخرين" لا يصلح لأن يكون مسلكا لتجريب إمكانية إدراك الدازين في جملته ، وذلك أننا لا نصيب من موت الغير سوى أنه قد تحول إلى جثة أي إلى موجود-قائم (1926أ، ص238) ؛ وكما أنه ليس لأحد أن يموت بدلا عن غيره كذلك ليس لنا أن نجرب موت الغير بوصفه بلوغا إلى اكتمال أو جملية ما (نفسه، 239-240) .- وثانيا أن المعنى السائد لمفهومات "البقية" (Ausstand) و"النهاية" (Ende) و"الجملية" (Ganzheit) لا تصلح لأن تكون أدوات دقيقة للنهوض بتبيين كيانوي لمسألة الموت (نفسه، ص141-142) ؛ فمفهوم "البقية" يفترض أن الدازين من حيث هو ينطوي على معنى "الليس-بعد" ، هو بمثابة "مجموع" (Summe) ينقصه جزء لم يلحق به بعد ، والحال أن ذلك لا ينطبق على الدازين وانما على الموجود-تحت-اليد ؛ إن الليس-بعد يوجد بعد في كل مرة في صلب الدازين وليس شيئا ناقصا خارجا عنه (نفسه، ص242-243) . ومن أجل أن الدازين ليس من قبيل "الثمرة" في شيئ فمفهوم "النهاية" التي تخرجه من حال الليس-بعد لا يدل ضرورة على "النضج" أو "الاكتمال" : فالموت نهاية لا بمعنى إنضاج ما هو فج أو كمال ما هو ناقص وانما على نحو أشد من ذلك طرافة (نفسه، ص243-244) .فما هو المعنى الكيانوي للنهاية ؟ - للإجابة عن هكذا سؤال يفترع هيدغر هنا مسلكا لافتا للنظر : إن الموت ليس "وجودا-في-النهاية" (Zu-Ende-sein) وانما هو "وجود-نحو-النهاية" (Sein-zum-Ende) ، وذلك أن موت الدازين لا يعني أنه اكتمل أو انسحب أو انتهى في آخر الرحلة . بل هو نمط من احتمال الوجود يحمله الدازين في نفسه منذ أن بدأ يكون ما هو (نفسه، ص245) . - وثالثا وأخيرا أن التأويلات الأخرى لظاهرة الموت لا توفر مدخلا وجيها لتعقب معناه الكيانوي ، وذلك أنها لا ترى في مساءلة الموت غير فحص عن توقف للحياة أو تأمل أنطي في الآخرة أوتعليل ميتافيزيقي للشر (نفسه، ص246-248) . والحال أن الوجود نحو الموت ليس مداعاة للـ"تأمل" بل هو مقام للـ"عزم"[245].

أما التحليل الكيانوي لمسألة الموت فإنه أبعد ما يكون عن هكذا تأويلات ، وذلك أنه يقصد رأسا إلى إيضاح البنية الانطولوجية لهذا "الوجود نحو النهاية" (Sein zum Ende) (نفسه، ص249) الذي يتقوم به معنى الموت .

ب- الموت في مرآة البنى الأساسية للدازين : الإحداق و المقذوفية و الانحطاط و القيل و القال

إن غرض هيدغر في الفقرة 50 هو ارتسام أولي للطريقة التي بها يتصرف معنى "الموت"[246] في البنى الثلاث الأساسية للدازين أي الكيانوية والعيانية والانحطاط . وذلك يعني بالنظر إلى ما سلف البحث في كيف أن معنى **الوجود-نحو-النهاية** وليس معنى "البقية" هو الذي يصلح سياقا لاستبصار بنى الدازين الأساسية . من أجل ذلك يفتتح هيدغر هذه الفقرة بتذكير حاسم بالمعنى الدقيق للعناية بوصفه المقام الجامع لبنى الكيانوية والعيانية والانحطاط (نفسه، ص249-250) .

---

245 - Richardson 1986: 206.

246 - عن تخريج داخلي لمسألة "الموت" في **الوجود و الزمان**، را: Greisch 1994: 266-283؛ عن موقف نقدي، را: Schumacher 1999: 90-94.

1. الموت نمط في احتمال الكيان : "الإحداق" (der Bevorstand)

إن تأول الموت بوصفه **وجودا-نحو-النهاية** وليس **وجودا-في-النهاية** قد هيأ المجال بشكل طريف إلى استكشاف وجه انتظام معنى النهاية في وجود الدازين بوصفها علامة حاسمة على الكيانوية . وإن أول دليل على ذلك هو معنى "الإحداق" (Bevorstand)[247] الذي يأتي هنا بديلا كيانيا عن معنى "البقية" (Ausstand) المشار إليه سابقا.

علينا بدء الإبانة عن كيف يلتبس معنى الموت بمعنى الكيان نفسه[248] . من أجل النهوض بذلك عمد هيدغر إلى عقد تأول طريف لمعنى "الليس-بعد" ، وذلك بإخراجه من مقام "البقية" إلى مقام جديد يسميه "الإحداق" . فما مغزى ذلك ؟ - إن الليس-بعد الأقصى هو النهاية . لكن العلاقة مع النهاية ملتبسة : هل هي انتهاء مفاجئ بعد انتظار أم هي نمط من احتمال إمكانية الانتهاء يركبه الدازين منذ أن عرف نفسه ؟ هنا يفترع هيدغر معنى كيانويا للنهاية بموجبه يفهم الدازين أن نهايته ليست حدثا لا يأتي إلا متأخرا وانما على العكس من ذلك وجه من وجوده يتقوم به تقوما في كل مرة . إن الدازين موجود يتناهى أبدا أي يبلغ نهايته أبدا . بيد أن ذلك يعني هذه النهاية "تحدق به" أبدا أي تترصده كإمكان يخصه . وهكذا ليس الموت ارتدادا في الوجود إلى أقله ، في أرذل العمر ، وانما هو ترديد متواصل لإمكانية الموت . أن يكون الموت إمكانا خاصا فذلك يعني أنه جزء أصيل من إمكانية الكيان نفسه . وإنه ههنا ينكشف وجه من الدلالة غريب : إن الموت إمكان خاص لا مندوحة للدازين من " أن يضطلع" (übernehmen) أبدا . إن الموت مهمة كيانوية داخلية وذلك لأنه يفتح الدازين على أحد إمكاناته الأخص . إن الموت بما هو ما-ليس-بعد انما هو إمكان محدق بالدازين ؛ رب إمكان هو بذلك ممكن-وجود لابد من احتماله بوصفه نمطا أصيلا من علاقة الدازين مع نفسه .

---

247 - Richardson 1986: 199 ؛ Taminiaux 1988: 23.

248 - يقول هيدغر (1926أ: 250-251):" إن الوجود-في-النهاية يعني كيانويا : الوجود-نحو-النهاية . فإن الليس-بعد الأقصى انما له طابع شيئ ما **به** (wozu) **يتعلق** (sich verhält) الدازين .إن النهاية تحدق بالدازين . والموت ليس [موجودا]-قائما لم يوجد-بعد ، ليس بقية أخيرة مردودة إلى الأقل ، وانما هو **إحداق** .

[..] انما الموت إمكان-وجود ، على الدازين نفسه أن يضطلع به أبدا . فمع الموت يحدق الدازين بنفسه (steht sich ..bevor) ضمن ممكن-الوجود **الأخص** الذي له . ففي هذا الإمكان يتعلق الأمر بالنسبة للدازين بالوجود-في-العالم الذي من شأنه فحسب . إن موته هو إمكانية أنه لم-يعد-يمكن-أن-يوجد-هنا (Nicht-mehr-dasein-könnens) . إنه عندما يحدق الدازين بنفسه بوصفه إمكان ذاته هذا ، فإنه يحال **بالكلية** على ممكن-الوجود الأخص الذي له . محدقا بنفسه هكذا هو تنحل فيه كل العلائق مع دازين الغير . [..] ومن حيث هو ممكن-وجود لا يستطيع الدازين على ذلك أن يتجاوز إمكان الموت .فإن الموت هو إمكانية لا-إمكانية-الدازين فحسب . بذلك ينكشف **الموت بوصفه الإمكان الأخص الخلو-من-العلاقة ، الذي-لا-يتجاوز** . بما هو كذلك هو **إحداق** مخصوص . إن إمكانيته الكيانوية تتأسس في كون الدازين مفتوح في ماهيته على نفسه وعلى الحقيقة على طريقة سبق-لذاته . وإن هذه اللحظة البنيوية للعناية انما تجد في الوجود نحو الموت تجسيمها (Konkretion) الأكثر أصلية ."

من أجل ذلك يدفع هيدغر بالتحليل إلى أقصاه حين يبين أن الموت هو **إمكانية لا-إمكانية الدازين**[249] . فما معنى ذلك ؟- إن الطريف هنا هو أن هيدغر يفتق معنى الموت من معنى الليس-بعد أي من الإمكان ثم هو يعطف ذلك بمحاولة موازية لتفتيق معنى الموت من اللا-إمكان . من هنا أتى هذا الزعم : الموت هو إمكان اللا-إمكان الثاوي في بنية الدازين مذ وجد الوجود الذي له . إن علينا أن نأخذ اللا-إمكان ههنا ليس بوصفه مجرد سلب أو ضد للإمكان ، بل بوصفه على الخصوص نمطا مخصوصا وأصيلا من الإمكان نفسه . إن اللا-إمكان أحد أوصاف الإمكان وأحد احتمالاته .

هنا ينقلب تحليل الموت إلى رصد لجملة خصائص هذا الصنف من الإمكان الذي يشتق من اللا-إمكان قوامه . فما هي خصائصه ؟ - يحصي هيدغر في هذا الإمكان هكذا خصائص : إنه الأخص والخلو من أي علاقة مع دازين الغير والذي لا يتجاوز . أما مغزى هذا الإحصاء فهو مضاعف : أولا إيضاح مقومات الإحداق بما هو الإسم العام لهذا الإمكان ؛ وثانيا الظفر بتوكيد جديد لأصالة مقام العناية الذي ختم به التحليل التمهيدي للدازين ، وذلك بالتنبيه إلى أن الإحداق ليس شيئا آخر سوى صياغة أكثر أصلية للمعنى الأساسي للعناية أي معنى "سبق-الذات" : إن إمكان الموت بما هو نمط من احتمال الوجود الخاص أبدا أي بما هو إحداق مخصوص هو تجسيم أكثر أصلية لمعنى سبق-الذات الذي يشد مقام العناية . - إن في ذلك لآية لنا على وجه الاتساق الحميم الذي يربط بين القسم الأول والقسم الثاني من كتاب **الوجود و الزمان** .

2. الموت واقعة عيانية: المقذوفية (die Geworfenheit)

إن فهم الموت بوصفه لحظة أصيلة من معنى الكيان نفسه يجعلنا نتساءل عما إذا كان هذا الوجه من الاقتران بين الموت والكيان هو من افتعال الدازين أم هو معطى لا مرد له أي من صلب الوجود-في-العالم بما هو كذلك ؟

ليست إمكانية الموت[250] من الافتعال في شيء ؛ وما كان لأحد أن يتزود بها كأن لم تكن له مذ صار ما هو في عيانيته . وما هو يعني هنا نمط الوجود-في-العالم العياني الذي به يتقوم معنى وجوده . إن الموت إمكان عياني ، ووجه العيانية الأخص هو أنه يكون أبدا قد بدأ في نشر ظلاله على وجودنا مذ بدا لنا أننا نوجد . إن معنى الإمكان هنا هو نمط من الوجود العياني الذي يكون قد عاصر بداية وجودنا ولم يكن عنها متأخرا لا بزمان ولا بأي وجه من الوجوه . فما إن ينخرط الدازين في الكيان حتى يكون موته إمكانا مفتوحا . فالموت إمكان أصلي ونافذ المفعول منذ البداية . هذا النحو من الانخراط العياني في الإمكان الملابس لمعنى الوجود في العالم

---

[249] - عن تخريج خاص لهذه المسألة، را: Schumacher 1999: 72 و ما بعدها؛ Greisch 1994: 281.

[250] -يقول هيدغر(1926أ: 251): " بيد أن الإمكان الأخص ، الخلو-من-العلاقة والذي-لا-يتجاوز ، لم يحصل عليه الدازين بتأخر وبمناسبة في مساق وجوده .بل ما إن يكون (existiert) الدازين حتى يكون أيضا **مقذوفا به** (*geworfen*) بعد في هذا الإمكان .[..] وإن المقذوفية في الموت انما تنكشف له بشكل أكثر أصلية وأكثر نفاذا ضمن وحدان القلق .[..] بذلك يتوضح المفهوم الكيانوي للوفاة (Sterben) بوصفه الوجود المقذوف به نحو ممكن-الوجود الأخص ، الخلو-من-العلاقة والذي-لا-يتجاوز . "

يسميه هيدغر "المقذوفية" (Geworfenheit)[251] : فإذا كان الدازين لا يأتي إلى العالم مختارا بل مقذوفا به فإنه لا يموت وقتما يشاء ولو انتحر . وذلك أن موته هو إمكان عياني يجره في نفسه منذ أن صار ما هو . وإن هيدغر ليجد في وجدان "القلق"[252] أوفر آية على نمط احتمال الدازين لموته كإمكان يقذف فيه قذفا منذ البداية . فالقلق ليس خوفا من هذا الموجود أو ذاك بل هو قلق من الوجود في العالم بما هو عيانية تلقاها منذ أول أمره ، وذلك يعني من ممكن-الوجود الأخص للدازين . إن القلق من الإمكان الأصلي أي من كونه موجودا مقذوفا به العالم عيانيا هو معنى الموت . إن العلاقة بالنهاية لا تعني الانتهاء في آخر الأمر وبمناسبة خارجة عن نطاقنا بل هي ضرب من الاحتمال العياني لهذا "الوجود المقذوف به نحو النهاية" (نفسه،ص251) . إن المقذوفية تعني بذلك نحوا من العلاقة العيانية مع النهاية بوصفها حاضرة بعد لدينا . و الفرق بين المقذوفية و العيانية أن الأولى هي مقذوفية في "العالم"، بينما الثانية هي عيانية "الهو" اليومي[253].

3. الموت شكل من "الانحطاط"(das Verfallen)

لقد بقي أن نحدد الآن بأي وجه يتجسم هذا الإمكان العياني الذي يجعل الدازين ملتبسا أبدا بموته . إذ لابد من طريقة بعينها بها يصرف الدازين إمكانية الموت في كل مرة .

بأي معنى يؤدي الانحطاط دور مقام لظهور معنى الموت ؟ - لقد تعرضنا سابقا إلى معنى الانحطاط[254] ومنزلته من الوجود اليومي للدازين .أما خطة هيدغر[255] من تدبره الآن فهي التنبيه إلى أن الانحطاط يوفر للدازين إمكانية يومية لاحتمال إمكانية الموت وإن كانت إمكانية غير أصيلة[256]. فالانحطاط ضرب من اللاصالة التي تصيب الدازين فتنزاح به عن وجوده الأصيل

---

251 - Richardson 1986: 34.

252 - Taminiaux 1988: 23.

253 - عن تواشج الصلة بين المقذوفية و العيانية را: Macann 1992 هـ،ص 225:

« In fact, facticity and thrownness are really two sides of the same primary structure. Facticity focuses on the fact of being a self (that I am) while thrownness focuses upon that in which I find myself as already existing, namely, the world. They are the existential counterparts of the ontological phenomena of the « Who » and the « World » which, of course, belong together in the unitary configuration being-in-the-world. »

- أيضا: Taminiaux 1988: 21.

254 - يقول هيدغر1926أ،ص175 : " القيل والقال وحب-الاطلاع والريبة انما تحدد طابع الطرق التي ضمنها يكون الدازين يوميا "الهنا" الذي له ، الانفتاح الذي من شأن الوجود-في-العالم . هذه الطوابع ليست ، من حيث هي تعينات كيانوية ، قائمة أمام الدازين ، إنما تشكل كذلك وجوده . إنه فيها وفي المركب الذي من جنس وجودها ينكشف ضرب أساسي من وجود اليومية ، هو ما نسميه **انحطاط** (das Verfallen) الدازين ."

255 - يقول هيدغر(1926أ: 251-252): " إن الدازين يتوفى عيانيا ، طالما هو كائن كيانه(existiert) ، ولكن في أول الأمر وفي أغلب الأمر على سبيل **الانحطاط** . وذلك أن فعل الكيان (Existieren) العياني ليس فقط على وجه العموم وبشكل لامبال ممكن-وجود-في-العالم مقذوفا به ، وانما هو دائما أيضا منغمس بعد في "العالم" المنشغل به . إنه ضمن هذا الوجود لدى .. المنحط انما يعتلن الخوف من اللاوطن ، وذلك يعني الآن من الوجود الأخص نحو الموت ."

256 - Taminiaux 1988: 24.

وتقذف به في غياهب الهم الذي لا يمل التحكم فيه . أما كيف يدخل معنى الموت في مقام الانحطاط فهو انبجاس ظاهرة الخوف من اللاأصالة أي من اللاوطن التي تنقلب آخر الأمر إلى ضرب حاد من القلق من الوجود في العالم بما هو كذلك ؛ عندئذ يصبح ممكنا البصر جليا بأن المخيف ومن ثمة المقلق ليس هذا الموجود أو ذاك بل إمكانية الوجود نفسها . إن الخوف من اللاوطن في صلب العالم اليومي المنشغل به هو آية يومية ومطموسة عن الخوف من اللاوطن الأقصى أي من الموت . هنا يصبح الانحطاط شكلا للموت اليومي أو شكلا يوميا من الموت وذلك بواسطة الخوف من اللاوطن الذي انقلب إلى وجدان أصلي للقلق .

بيد أنه يجدر بنا أن نلاحظ أن توضيحات هيدغر تظل هنا محدودة ويبقى وجه احتمال الانحطاط لمعنى الموت محفوفا بالغموض . إنه من أجل النهوض بهكذا توضيح عقد هيدغر الفقرة 51 .

4. الموت في اللغة العادية : "القيل و القال"

في الحياة اليومية يكف الدازين عن أن يكون "ذاته" ويتحول إلى "هم" ؛ وللتو يكف عن أن يتكلم لغة وجوده ويركب "القيل والقال" . إن هذا القيل والقال هو الذي ينبغي أن نسائله للظفر بفهم دقيق للكيفية التي بها يصرف الدازين اليومي والعمومي ظاهرة الموت .أما السؤال الهادي فهو هذا :

" كيف كشف الفهم الواجد-نفسه الكامن في قيل الهم عن الوجود نحو الموت ؟ "
(1926أ، ص252)

لابد أن نذكر أن القيل والقال هو مقام الفهم الذي من شأن الدازين اليومي بما هو هم عمومي . ولذلك فالمطلوب هو استكشاف الطريقة التي منها ينهض الهم بوظيفة رفع النقاب عن معنى الوجود نحو الموت . إن الموت في الحياة اليومية يبدو "ليس-بلافت-للنظر" (Unauffälligkeit) (نفسه، ص235؛ قا : ص 72) : "هم يموتون" (man stirbt)[257] في كل حين وفي كل مكان . ولكن من أجل الحديث يتم في ضمير الهم فإن الذي يموت هو "لا أحد" (Niemand) (نفسه، ص253) ؛ وإن في الحديث عن الموت في صيغة هم لأبلغ آية على معنى "الريبة" التي كشف عنها سابقا (نفسه) . ومن أجل أن الذي يموت هو لاأحد فإن السمة الأولى للنهوض اليومي بمعنى الموت هي " أن الهم يعطي الحق ويزيد **الغواية** (Versuchung) إلى حجب الوجود الأخص نحو الموت" (1926أ، ص253؛ت.ف.ص 308) . وأما السمة الثانية فهي أن هذا الحجب المتواصل لإمكانية الموت يبين أن وجه انشغال الهم بالموت هو " **التهدئة** (*Beruhigung*) **الدائمة** [من روعه] **إزاء بالموت**" (نفسه، ص253) . إن هذه التهدئة من الروع إزاء الموت انما تهدف في الحقيقة إلى إخراج القلق من الموت من أفق الدازين وذلك أن " الهم ينشغل بتحويل هذا القلق إلى خوف من حدث قادم" (نفسه، ص254) ، ومن ثمة ينتهي بجعل الدازين "يغترب" (entfremdet) عن ممكن-الوجود الأخص له .

---

257 - Schumacher 1999: 80.

كيف يحتمل الدازين اليومي إمكان الوجود نحو الموت ؟ – إن أبلغ مظهر لهذا الاحتمال هو في رأي هيدغر[258] الهروب الدائم منه والانحياز عنه ما أمكن . الهروب والانحياز وجهان من ركوب الانحطاط العمومي للهم والغفول عن وجه الأصالة التي من شأن الدازين . فالهروب هو هروب من الهو الأصيل والانحياز انحياز عنه . ولكن أنى له أن يهرب ؟– الهروب يعني لدى الدازين كل نحو من التلفت عن أصالته ؛ لذلك فهذا الهروب من الموت هو على وجه الدقة تبديل لمعنى الموت وفهم له على غير وجه الأصالة الذي من شأنه وبسط لحجب موصدة دونه . تبديل المعنى وسوء الفهم والمواراة هي خطط الهم السرية لمقاومة الوجود نحو الموت والانتصار عليه . هي خطط سرية لأنها غير صريحة ؛ فالهم لا ينتج "تفكيرا في الموت" ، إنه لا يريد أن يواجه الموت صراحة أبدا . ورغم ذلك فإن هذا الهم ينشغل بالوجود نحو الموت على ضرب يخصه . هذا الضرب من الانشغال هو في رأي هيدغر نحو من "اللامبالاة المطمئنة" (unbehelligten Gleichgültigkeit) إزاء الموت . فكيف يتم له ذلك ؟ – لنذكر أن اللامبالاة ليست انعدام الانشغال بل هي ضرب من الانشغال ؛ إنها الانشغال الذي يشتق من الاطمئنان قوامه . ولكن أنى يطمأن من الموت ؟ – إن الاطمئنان من الموت هو في الحقيقة مقاومة صامتة له ، وذلك بتحريفه عن معناه وفهمه على نحو لا يفي بأصالته وبشكل يحجبه أصلا . إن اللامبالاة هي بذلك تلفت ثلاثي عن الموت : عن معناه الخاص وعن مقامه الأصيل وعن رؤيته في أفق الكيان . ولذلك هي اطمئنان إلى معنى آخر وفي مقام غير أصيل وتطلع له من وراء حجاب .

هذه العناصر المبثوثة يتأولها هيدغر بوصفها "شهادة" على أن الهم هو أيضا متعين أبدا بعد بوصفه وجودا نحو الموت . والشهادة هي ما يجعل الإشارة إلى أمر ما ممكنة من غير أن يبرهن على ذلك ؛ وذلك يعني أن الشهادة عيانية دائما . إن الدازين اليومي أي الهم هو في عيانيته يشهد على أنه هو أيضا وجود نحو الموت ، وذلك طالما هو يهرب من أمام الموت وينحاز من أمامه . وليس يكون هروب أو انحياز من أمام شيئ إلا وهو يملك بعد سطوة ما على الهارب والمنحاز . هو تعين بالموت لكنه تعين بالسلب ، وذلك أنه لم يكن ناجما عن "تفكير في الموت" صريح . وهكذا فاللامبالاة المطمئنة لا يحق لها أن تكون علامة على خلو البال من خطر الموت بقدر ما هي انشغال ملتبس بإمكانه .

5. الانزياح الهرمينوطيقي من "يقين" الأنا أفكر إلى "يقين" الموجود-نحو-الموت أو مولد "كوجيطو" كيانوي

مازال التحليل ينكب في الفقرة 52 أيضا على طريقة الدازين اليومي في احتمال معنى الموت ، وذلك يعني تحليل ما يرسله جهاز "القيل والقال" ، بوصفه وسيلة الهم العمومي في

---

[258] – يقول هيدغر(1926أ: 254–255) : " إن الوجود اليومي نحو الموت هو ، من حيث هو منحط ، **هروب** منه دائم . وإن الوجود **نحو** النهاية انما له طابع **الانحياز عنه** المبدل معناه (umdeutenden) ، الفاهم له على غير وجهه والمواري دونه حجابا .[..] بيد أنه مع الخوف المنحط من الموت تشهد يومية الدازين على أن الهم نفسه هو أيضا متعين بعد أبدا بوصفه **وجودا نحو الموت** ، وذلك حتى حينما لا يتحرك صراحة ضمن "تفكير ما في الموت" . **فبالنسبة للدازين يتعلق الأمر أيضا ضمن اليومية الوسطية بهذا الممكن–الوجود الأخص ، الخلو–من–العلاقة والذي–لا–يتجاوز ، وإن على نمط الانشغال الذي من شأن لامبالاة مطمئنة *إزاء* الإمكان الأقصى لكيانه .**"

التعبير عن مشاكله ، فيما يخص الوجود نحو الموت . ونحن رأينا أن الهم يصبغ ظاهرة الموت اليومية بهالة من اللامبالاة المطمئنة وذلك بسعيه الدؤوب إلى تجريد "هم يموتون" (man stirbt) من كل ما يدعو إلى الخوف أو القلق . هذا النحو من محو إمكانية الخوف أو القلق هو حسب هيدغر طريقة مخصوصة في تقديم "يقينية الموت" (Gewißheit des Todes) . فما معنى "اليقين" المقصود ههنا وما هي طبيعته ؟ ثم بأي وجه تتصرف يقينية الموت في الدازين اليومي ؟

إن خطة هيدغر في استكشاف وجه اليقين الخاص بالموت تقوم على خطوتين أولا هي بلورة وجه القول في معنى هذا اليقين ؛ وثانيا امتحان ذلك على نمط احتمال الدازين اليومي لمعنى الموت .

وجه القول في معنى "اليقين"[259] هو تدبر ما له من صلة سابقة مع مفهومين قويين هما "الحقيقة" و"الوثوق" ، وبيان أن اليقين المقصود ههنا لا ينكشف إلا بقدر ما نفلح في استيضاح نمط وجود الدازين . فأما صلة اليقين بالحقيقة فهي تكشف لنا أن كلا منهما ينطوي على دلالة مزدوجة ، وينتظم من نفس الطريق : فكل منهما هو في أصله يدل على "سلوك من شأن الدازين " لكنه في كل مرة يتحول إلى صفة للموجود(1926أ،ص256) . فالحقيقة في أصلها فعل ، إنها "وجود-كاشف" (Erschließendsein) لكنها لا ترى عادة إلا في دلالتها "المشتقة" أي من حيث هي "مكشوفية الموجود" (نفسه) ؛ كذلك اليقين . فهو في أصله فعل ، إنه "وجود-موقن" (Gewißsein) . لكنه سرعان ما ينقلب إلى دلالته المشتقة أي إلى صفة للموجود "اليقيني" (gewisses) (نفسه) . وأما صلة اليقين بمفهوم "الوثوق" (die Überzeugung) فهي تقوم أيضا على اعتبار "الأمر نفسه" (Sache selbst) المكشوف عنه بوصفه حقا "وثيقة" (Zeugnis) على ضرب الفهم أي اليقين الذي يجدر به أن يعقده حيال الموجود (نفسه) .

إن علينا أن نبين بأي وجه ينطوي اليقين بالموت على هكذا تصريف . إنه رغم أن اليقين بالموت ليس عرضا وانما هو "يقين-للدازين" (Daseinsgewißheit) جد مخصوص (نفسه) ،فإن الدازين اليومي يحرص دائما على "التعتيم" (Verdeckung) عليه ، وذلك يعني من جهة الحقيقة أن هذا الدازين يوجد أبدا في نطاق "اللاحقيقة" ؛ بيد أن اللاحقيقة لا تعني هنا اللايقين أو الشك وانما "أن-يعد-حقا" ما ليس كذلك أي "ما-ليس-بمطابق" (unangemessenes) (نفسه ،ص257) .

" إن اليقين اللامطابق انما يحتضن (hält) ما هو موقن به في نطاق التعتيم"(1926أ،ص257) .

إن ما يميز الدازين اليومي أي الهم العمومي هو إذن أمر مضاعف : فبقدر ما هو موقن بالموت هو يعتم عليه . ولكن علام يؤسس هذا اليقين ؟ – إنه إذا أخذنا الهم في يوميته فثمة فيه ما يدعونا إلى اعتبار أن هذا اليقين مجرد "يقين امبريقي" ، فما أكثر ما يتأكد في كل يوم بأن أحدهم قد مات وأن الموت واقعة تقع أبدا . ولكن لئن كان هذا اليقين الامبريقي نافعا في تنبيه الدازين إلى الموت فإنه أقل نفعا في إيضاحه الموت "ما هو" أصلا (نفسه) . وعلى ذلك فإن اليقين

[259] – قد وجد بعض الباحثين ههنا نحوا من القلب للكوجيطو الديكارتي، را: Schumacher 1993: 83؛ Greisch 1994: 281.

الامبريقيّ بالموت انّما هو من زاوية أخرى "يشهد ظواهريّا" (bezeugt phänomenal) على أنّ الموت لا ريب فيه من حيث هو الإمكان "اليقين" (نفسه،ص258). إنّ اليقين الامبريقيّ شهادة ظواهريّة على يقينيّة الموت وإن لم يكن إيضاحا فينومينولوجيّا لماهيته .

ثمة وجه آخر من نهوض الهم بيقينية الموت : إن الموت إذا كان حتما فإنه لم يحدث بعد . إن الموت واقعة مؤجلة دائما . وإن التأجيل لنوع طريف من التعتيم على الإمكان الأخص للموت :

" إن الهم انما يعتم على أخص ما في يقينية الموت ، **أنه ممكن في كل لحظة** . وإلى يقينية الموت ينضم **لاتعين** متاه ." (1926أ،ص258)

إن الهم يحاول أبدا ألا يحدق في وجه الموت ، وذلك بدفعه الدائم خارج مداره . إنه ينظر إليه بوصفه حدثا لئن كان يوشك أن يقع فهو لم يحدث بعد . وإن **لاتعين متى** يحدث هو الخاصية الثانية لهذا الاحتمال اليومي للموت بعد اليقين . بيد أن **لاتعين** متاه لا يعني أنه لاشيئ ، بل فقط أنه **ممكن في كل لحظة** . إن **لا** في الـ**لا** تعين ليست مجرد سلب ، بل هي تشير إلى حيلة الدازين اليومي في التلفت عن الموت والانشغال دونه (نفسه) .

وهكذا فإن الهم يحتمل الموت احتمالا مرهقا بخاصيتين متعاندتين : فهو من ناحية الإمكان يقين لكنه من ناحية المتى لامتعين . وعلى ذلك فإن الدازين اليومي يفلح دائما في أن يملأ الفراغ الذي يخلفه الموت ، وذلك يعني في تجريد اليقين من جدته واللاتعين من حدته . فأما اليقين فيحوله إلى بديهية عمومية لا تدعو إلى السؤال . وأما اللاتعين فيعينه بواسطة كل المشاغل اليومية .

ورغم ذلك فقد تبين لنا أن الدازين اليومي ليس بعيدا تماما عن احتمال الوجود نحو النهاية الذي يقوم معنى الموت وإن كان يحرص على التعتيم عليه في كل مرة . وذلك أنه إذا كان الدازين اليومي "يتحاشى" إمكان الموت أبدا فإنه يبقى في قراره "**وجودا لاأصيلا نحو** الموت "(ein *uneigentliches Sein zum* Tode) : إن ضعف الاحتمال اليومي للموت يكمن في **لأصالته** فحسب (نفسه،ص259) . والحال أن " اللاأصالة انما لها في أساسها أصالة ما [تظل] ممكنة" (1926أ،ص259) .

من أجل ذلك فإن المطلوب فيما يلي هو البحث عن مقام يكون خليقا بأن يجعل الدازين ينعتق من سطوة اليومية ومن خطة الهم العمومي في تخريج مسألة الموت ، وأن يكشف من ثمة عن المفهوم الكيانوي الأصيل لظاهرة الموت من حيث تجد في معنى الوجود نحو النهاية قوامها .

ج- المعنى الأصيل لـ"وجود-نحو-الموت" : استباق الإمكان أو "الحرية نحو الموت" (Freiheit zum Tode)

لقد بات واضحا الآن من أي مسلك يجدر بنا أن نأخذ في استيضاح المعنى الأصيل للموت ، وذلك بعد أن تم الفراغ من حصر الخصائص الأساسية للموت ، ونعني :

"أن الموت من حيث هو نهاية الدازين انما هو إمكانه الأخص ، الخلو-من-العلاقة ، اليقين وبما هو كذلك اللامتعين ، الذي-لا-يتجاوز " (1926أ،ص258-259) .

إن مهمة البحث الآن هي بلورة نمط الوجود الذي من خلاله يتمكن الدازين من احتمال إمكان الموت احتمالا أصيلا . وإن هذا النمط من الوجود هو ما يسميه هيدغر "الوجود الجملي" المبحوث عنه في هذا الموضع من كتابه . ونحن نعرف منذ الآن أن معنى الوجود **الجملي** للدازين قد انكشف مقترنا بتحديد الموت بوصفه وجودا **نحو النهاية** .

إن هيدغر قد أتى إلى النهوض بهكذا مطلب في الفقرة 53 ، ونحن نزمع الآن على تفحصها . وأول صعوبة تعترضنا هنا هي كيف نفلح في إخراج الدازين من طابعه اليومي أين هو في أغلب الأحايين مقيم .ولكن أنى لنا أن ننقل البحث من الصراط اللاأصيل لليومية إلى الصراط الأصيل للوجود نحو النهاية ؟ - إن الحل الهيدغري هو في إجراء "اشتراع كيانوي (existenzialer Entwurf) لوجود أصيل نحو الموت" (1926أ،ص260) . فما معنى هذا *الاشتراع* ؟ وبأي وجه هو ينهض بتحديد صارم للبنية الكيانوية للموت ؟

إن الاشتراع هو فهم للموت بوصفه وجودا في علاقة حادة مع **الإمكان** الأخص للدازين دون هروب منه أو تعتيم عليه .ولكن ما معنى التعلق بإمكان ما ؟ إنه ضرب من "الانصراف" (Aussein) الحاد إليه . على أنه ينبغي أن نفرق هنا بين تحقيق الإمكان في سياق الانشغال بالموجود تحت اليد واحتمال الإمكان في نطاق مسألة الموت . وذلك أن تحقيق الممكن من حيث هو موجود تحت اليد هو نحو من "محو" الإمكان وذلك بجعله "تحت اليد" أو "متوفرا" أي "ممكنا لـ.." أو "صالحا لـ.."(um-zu) . والحال أن إمكانية الموت ليست مطلبا للتحقيق ، وذلك أن الانتحار يحرم الدازين للتو من مقام الكيان الذي فيه وحده يمكن له أن يأتي إلى الوجود نحو الموت . من أجل ذلك فالموت لا "يفهم" ولا "يرتسم" ولا "يسلك إزاءه" إلا بوصفه **إمكانا** (نفسه 261) .

هل يعني ذلك أن العلاقة الوحيدة مع الإمكان هي "الانتظار" (Erwarten)[260] ؟ - ليس للانتظار أن يفي بغرضنا ، وذلك أن من طبيعة الانتظار أن يحدق بالممكن من جهة "متى" و"كيف" يصبح قائم-الوجود عنده .كذلك فإن كل انتظار يبقى مشدودا إلى ما هو واقع بعد لمقايسة الممكن عليه (نفسه ،ص262) .

فما هو نمط الوجود نحو إمكان الموت إذن ؟ - إن الخاصية الحاسمة لهذا النمط هو أنه ينبغي أن يكشف عن الموت في كل مرة بوصفه **إمكانا** فحسب ، بحيث إن العلاقة معه هي أبدا وجود **نحو الإمكان** .

---

[260] - Schumacher 1999: 88.

إن غرض هيدغر[261] هنا هو تفتيق معنى طريف للإمكان بحيث يصبح في المقدور أن نفهم طبيعة الصعوبة الخاصة التي تلتبس بإمكانية الموت .- إن المطلوب هو أن نكف عن النظر إلى الإمكان من زاوية ثنائية الممكن والفعلي (Wirkliches) ، وأن نشرع في استفهامه من جهة الإمكان واللاإمكان (Unmöglichkeit) . فالموت من حيث هو نمط من "الوجود نحو النهاية" هو **إمكان** وجه الوجود له أنه في عين الوقت **لاإمكان** . إنه ما يفتح الكيان على لاإمكانيته . إن الدازين في كل مرة **يستبق** إمكانية موته ، ولكن من غير أن يعني ذلك أنه يفتعل موته أو يلقي بنفسه إلى التهلكة ؛ الاستباق[262] هو أساسا **استباق في الإمكان** . هذه العبارة الطريفة تعني أن الدازين مذ صار ما هو انما هو في استباق دائم لإمكانية موته : إنه يحمل في نفسه إمكانية موته لا كبذرة لم يحن بعد زرعها وانما كأفق يحدق منه إلى وجوده أبدا . الاستباق إذن نمط مخصوص من الاستعداد الأصلي للموت ، لكنه استعداد وجه الخصوصة فيه أنه استعداد لا يعقبه تحقيق . بل هو استعداد يظل أبدا في طور الاستعداد نعني في طور الإمكان .

فإذا صح لنا ذلك انكشف من أي طريق استعاض هيدغر عما اعتاده المتفلسفة من المقابلة بين الإمكان والفعل بالمواشجة بين الإمكان واللاإمكان : إن الاستباق هو نمط ولوج الدازين إلى ضرب الوجود نحو الموت الذي يخصه ؛ ولكن من جهة ما هو ولوج نحو **إمكان الموت** هو بعين القدر ولوج نحو **لاإمكان الكيان** . فالموت لا يكون ممكنا إلا بقدر ما يختلط الكيان بعدم الإمكان . إن إمكانية الموت هي عدم إمكانية الكيان بعامة . وهكذا فالاستباق في الإمكان هو في نفسه استباق في اللاإمكان . بيد أن ذلك لا يعني نحوا من التفويت في الكيان سبهللا . إن المقصود هو أن الوظيفة الأساسية للوجود نحو الموت بما هو استباق هو "تمكين" إمكانية الموت نعني جعلها ممكنة بوصفها الإمكانية الأخص التي من شأننا . بهذا التمكين تصبح إمكانية الموت إمكانية "حرة" . ومعنى الحرية هنا هو ألا تكون محجوبة بضجيج القيل والقال اليومي للهم حول الموت . إن معنى الحرية هنا كيانوي : إن إمكانية الموت حرة أي منطلقة إلى نمط الوجود الذي يخصها من غير أن يعتم عليها أو يحول دونها أي وجود عمومي . أما ما يجعل هذه الحرية ممكنة فليس شيئا آخر سوى الاستباق نفسه : إن الاستباق في الإمكان هو الذي يجعل الولوج إلى الوجود نحو الموت واحتماله على الحقيقة ممكنا . بيد أن هذا الاستباق ليس **فعلا** خارجيا نرتقي إليه ، إنه على العكس من ذلك **نمط وجود** حميم لوجود معين هو الدازين .

---

[261] - يقول هيدغر (1926أ: 262):" إن هكذا وجودا نحو الإمكان نحن نحده اصطلاحا بوصفه **استباقا في الإمكان** (Vorlaufen in die Möglichkeit) .[..] وإنه كلما فهم هذا الإمكان بأقل غموضة ، كلما نفذ الفهم بأكثر صفاء إلى الإمكان **بوصفه إمكان لاإمكان الكيان بعامة** . إن الموت من حيث هو إمكان لا يهب الدازين شيئا يكون له "فاعلا" (Verwiklichendes) ولا شيئا يمكن أن **يكونه** هو نفسه من حيث هو فعلي (Wirkliches) . إنه إمكان لإمكان كل سلوك إزاء .. وكل [فعل] كيان (Existierens) . [..] إن الوجود نحو الموت من حيث هو استباق في الإمكان انما **يمكن** (*ermöglicht*) قبلا هذا الإمكان ويجعله بما هو كذلك [إمكانا] حرا .

إن الوجود نحو الموت انما هو استباق في ممكن-وجود الموجود الذي نمط وجوده هو الاستباق ذاته . "

[262] - Taminiaux 1988: 25.

ولكن إذا كان هذا معنى الاستبقاق فما هو الدور الدقيق الذي من شأنه في تصريف الخصائص الأساسية المشار إليها سابقا لإمكان الموت ؟ – نحن رأينا إلى هذا الإمكان كيف ينتظم بوصفه الإمكان "الأخص" و"الخلو–من–العلاقة" و"الذي–لاتتجاوز" و"اليقين" و"اللامتعين" . إن علينا الآن أن نعرف ما هي مقومات الاستباق حتى يصبح "فهما خالصا"(reinen Verstehen) لإمكان الموت بخصائصه المشار إليها (نفسه،ص263) .

فأما معنى أن الموت إمكان "أخص" فهو يتوضح عندما نفهم أنه بالاستباق انما يبقي الدازين " منتشلا" (entrissen) من قبضة الهم : إن الاستباق ضرب من الانتشال للدازين من الهم الذي يوجد يوميا في نطاقه (نفسه،ص263) . – وأما معنى أن الموت إمكان "خلو–من–العلاقة" فالمقصود به هو التنبيه إلى الطابع "المتفرد" (einzelnes) للموت : إنه واقعة لا يشاركنا فيها أحد . ليس في الموت شريك ولا علاقة مع أحد . ولذلك فالاستباق انما يؤدي دور "التفريد" (Vereinzelung) ، و" إن هذا التفريد انما هو طريقة في استكشاف "الهنا" (Da) من أجل الكيان " (نفسه . ص263) .وذلك " أن الدازين لا يمكن أن يكون على **الأصالة إلا ذاته**" (نفسه) . – وأما معنى أن الموت إمكان "–لا–يتجاوز" فينكشف حين نبصر أن الاستباق هو على عكس الوجود نحو الموت غير الأصيل لا يتحاشى الطابع اللامتجاوز للموت بل هو " يهب نفسه له بحرية" (gibt sich *frei für* sie) (نفسه،ص264) . رب هبة تجعل الدازين يكتشف "مهمة–ذاته" (Selbstaufgabe) فإذا هو قد تخلص من كل "صيغة متخشبة" (Versteifung) عن كيانه (نفسه) . وإن الدازين الذي يستطيع أن يحدق بنفسه من زاوية "النهاية" لهو دازين أفلح في أن يكون دازين **جمليا** أي مستجمعا نفسه في ممكن–الوجود الجملي الذي يخصه (نفسه) . – وأما معنى أن الموت إمكان "يقين" فهو يتوضح حين نرى إلى أن "يقينية" الموت منبثقة من "حقيقة" الوجود نحو الموت : فالحقيقة بما هي "انفتاح" (Erschlossenheit) وجود الموجود هي ما يمكن الدازين من جعل الإمكانية اليقينية للموت إمكانية خاصة. إن يقينية الموت معنى لا يستبصر إلا في مقام الحقيقة أي مقام **انفتاح** الوجود نحو الموت بوصفه ممكن–الوجود الأخص[263] . ولذلك فاليقين المقصود ليس "يحتسب" (errechnet) بواسطة حالات الوفاة التي تعترضنا وذلك أن هذا اليقين لا يتعلق بموجود–قائم (نفسه) : إن اليقين بالموت يقين "من جنس آخر وأكثر أصلية من كل يقين متعلق بالموجود الملاقي داخل العالم" (نفسه،ص265) . – وأخيرا فإن معنى أن الموت إمكان "غير متعين" (unbestimmt) فهو ينكشف حين نلاحظ من أي جهة يكشف الاستباق أن الدازين من حيث هو وجود نحو الموت هو ينفتح " على **تهديد** (*Bedrohung*) دائم منبثق من الهنا نفسه الذي له" (نفسه) . أما المقام الكياني الذي يحتضن هذا التهديد الدائم فإنه مقام "القلق" ، فهو وحده الذي يبقي الدازين "أمام العدم(Nichts) الذي من شأن اللاإمكان الممكن الذي لكيانه" (نفسه، ص 265–266) . وهل الـلا–تعين إلا احتضان حميم لـ**عدم–الإمكان** بوصفه عدما خاصا ؟

---

263 – يقول هيدغر 1926أ،ص264؛ت.ف.ص 319 : " إن انفتاح الإمكان انما يتأسس ضمن التمكين المستبق . فأن يمسك [الدازين] ذاته ضمن هذه الحقيقة ، نعني أن–يكون–موقنا بالمنفتح (Erschlossenen) ، فذلك هو ما يدعيه الاستباق في بكر الأمر وعلى حق ".

– إن المفهوم الأخير الذي يبلغ إليه هيدغرهنا بوصفه التخصيص الدقيق للاشتراع الكيانوي لوجود خاص نحو الموت هو مفهوم "الحرية نحو الموت" (Freiheit zum Tode) (نفسه،ص266) . فما معنى ذلك ؟ – لنسجل أولا طرافة ظهور مفهوم الحرية في هذا الموضع . ووجه الطرافة أن الحرية لا تحمل هنا على أي محمل عملي بالمعنى التقليدي ؛إنها مفهوم كيانوي–انطولوجي صارم . أما ما تعنيه الحرية من حيث هي حرية–نحو–الموت فهو أنها استباق يكشف للدازين كيف يجدر به أن يفلت من ربقة الهم إذا ما أراد لنفسه فوزا بالإمكان الأخص الذي له . وأما ملامح هذه الحرية فهي حرية " هوية [من الهوى] ، متحللة من أوهام الهم ، عيانية ، موقنة بنفسها وقلقة " (نفسه) .

ولكن ما قيمة هذا الاشتراع *الكيانوي* للاستباق وإيضاحه بوصفه "تمكينا للإمكان" (نفسه) الذي يمثله الموت ؟ وبعبارة أكثر دقة : " إن الإمكانية الانطولوجية لممكن–وجود–جملي خاص بالدازين لن تعني شيئا طالما أن ممكن–الوجود الأنطي المنبثق من الدازين نفسه لم يبرهن عليه" (نفسه،ص266) . وهكذا بات واجبا على التحليل الكيانوي أن يخوض فيما يلي بحثا جديدا عن "شهادة" (Zeugnis) قد يهبها الدازين ، لا على نحو *كياني* (existenziell) فقط وانما "يستوجب"–ها من نفسه ، أي تكون "مشهودا عليها" (bezeugte) من قبل الدازين ذاته (نفسه ،ص267) .

وهكذا فبعد إيضاح "الإمكانية الانطولوجية" للوجود الأخص للدازين بات مطلوبا الآن توفير استبصار دقيق لممكن–وجود "مشهود عليه" خاص به بعين القدر وفي صلب واحد .

2.2- الضمير ، ممكن-الوجود الأصيل:أو في "شهادة كيانية" (existenzielle Bezeugung) على الوجود الأصيل

أ- تخريج هرمينوطيقي لـ"صوت الضمير" :

بعد تحليل معنى **الموت** بوصفه ما يمدنا بالدازين **في–جملته** (§§ 46–53 من **الوجود و الزمان**) ، يشرع هيدغر منذ الفقرة 54 في عرض مسألة **الضمير** بوصفها "شهادة" كيانية عن نمط الوجود **الأصيل** الذي من شأنه [264]. إن نكتة البحث قد انتقلت بذلك من إبراز طابع **الجملية** إلى التكشيف عن مطلب **الأصالة** في هذا الموجود الذي هو نحن . ولكن ما وجه الطرافة في هذا الانتقال ؟

– إن علينا أن ننبه هنا إلى عودة مسألة هامة إلى البروز من جديد (هيدغر 1926،ص 267)[265] ؛ ونعني مسألة "الهوية" (die Selbstheit) : إنه لا يكفي أن يتعلم الدازين من إمكانية الموت أنه موجود ينهض بوجوده في كل مرة نهوضا جمليا ، بل عليه أن ينفذ إلى حيث ينبثق معنى أنه هوهو ؛ رب مطلب يتحقق في رأي هيدغر عند مقام الضمير . ولذلك فوجه الطرافة في تأويل هيدغر لمسألة الضمير بوصفها يمكن أن تمدنا بنحو من "الشهادة" على أصالة

[264] – عن التأويل الكيانوي للضمير را: Macann 1992 هـ: 230–231؛ Taminiaux 1988: 26.

[265] – Greisch 1994، ص 285.

تأويل هيدغر لمسألة الضمير بوصفها يمكن أن تمدنا بنحو من "الشهادة" على أصالة الوجود الذي من جنس الدازين ، انما هو محاولته تخريج **الضمير** على أنه ضرب مخصوص من احتمال **الهوهوية** التي من شأن الدازين ، وإن ما يزال احتمالا أوليا . وهو أولي ليس فقط من أجل أن مسألة الهوية لم تظهر منذ أن لاحت لوحا سريعا في الفقرات 25-27 من كتاب **الوجود و الزمان** ،و حيث تبين أن الدازين اليومي لا يعرف من الهوية غير الهم (هيدغر 1926،ص 114-130) ، وانما لأن الضمير ما هو سوى مشهد من ظاهرة أكثر أصالة منه لن تأخذ في الانبجاس إلا في الفقرة 65 ، نعني ظاهرة الزمانية .

وعلى ذلك فإن الضمير بحد ذاته هونمط من الوجود به يستطيع الدازين أن يفلت من ربقة الهم وأن ينحت لنفسه وجها من الهوية تخصه . إنه "تغيير كياني" (existenzielle Modifikation)[266] ينقله من "الهو-الهم"(Man-selbst) إلى "وجود-الهو (Selbstsein)الأصيل" ؛ ولذلك فالضمير هوقرار واختيار : "قرار ذاتي" (Sichentscheiden) من أجل "استرجاع اختيار" (Nachholen einer Wahl) يكون الهم في كل مرة قد سد السبيل إليه ، وذلك يعني من أجل "اختيار هذا الاختيار" (Wählen dieser Whal) مرة أخرى(هيدغر 1926 .ص268)[267]

إن المطلوب الآن هو التنبيه على سبيل الضمير كيف هو يوفر بعد شهادة على نمط الهوهوية التي من جنس الدازين .

يقول هيدغر : " إن ما نزعمه ضمن التأويل التالي بوصفه هكذا شهادة ، انما هو معروف من التفسير-الذاتي اليومي للدازين بوصفه **صوت الضمير** ." [268](هيدغر1926،ص268)

إن معنى التأويل هنا هو تخليص معنى الضمير من كل التفسيرات النفسانية أو البيولوجية أو اللاهوتية ، والانصراف إلى مباحثة كيانوية لأسسه وبناه ، وذلك في ضوء مقصد انطولوجي-أساسي صريح يشد هذه المسألة إلى مقام الفلسفة[269] الأخص ونعني البحث في معنى الوجود (هيدغر1926،ص268-269) . هنا يبرز الضمير "**بوصفه** (als) ظاهرة من شأن الدازين" وذلك يعني "يوجد" وهو "واقعة" (Factum) مصاحبة لوجود الدازين في كيانه العياني . بذلك فقط يصبح الضمير قابلا للتأويل الكيانوي ، نعني يصبح مستوفيا للمقام الموجه للدازين

---

[266] - عن الفرق بين "الكياني" و"الكيانوي" قا: Macann 1992هـ: 218،236.

[267] - علينا أن نتساءل : إلى أي حد استطاعت "فينومينولوجيا" هيدغر أن تتخلص من أصلها "الكياني" ؟ را: Richardson 1986: 202.

[268] - يقول هيدغر1926،ص268 :

« Was in der folgenden Interpretation als solche Bezeugung in Anspruch genommen wird , ist der alltäglichen Selbstauslegung des Daseins bekannt als *Stimme des Gewissens* . »

[269] - لقد آثرنا التذكير بذلك أخذا بالتعليق الذي ضمنه هيدغر لنسخته الخاصة عند عبارة "بحث" التي وردت في نهاية الفقرة التي اقتطفنا منها الشاهد المذكور . قال (1926،ص444 ؛ت.ف.ص324،الهامش) : " هذا [يتم]الآن بأكثر جذرية انطلاقا من ماهية التفلسف " ، وهذا نصه في الألماني :

« Dieses jetzt radikaler aus dem Wesen des Philosophierens »

وبناه الأساسية : مقام "الانفتاح" وبناه الأربع الوجدان والفهم والانحطاط والكلام (نفسه، ص269) .

أما الخيط الهادي الذي اتخذه هيدغر وسيلة للنهوض بتأويل الضمير فهو معنى "النداء" (der Ruf) التي تنطوي عليها عبارة "صوت الضمير" . ومن البين أننا هنا بصدد استثمار طريف لإحدى البنى الكيانوية المؤلفة لوجود الدازين ، ونعني بنية الكلام (die Rede) من حيث أن "النداء" هو"ضرب من الكلام" (1926، ص269) . ولكن "من ينادي" ؟[270] و ما معنى النداء ونحو أي طرف وبأي وجه يكون نداء ؟ – إن النداء (der Ruf) انما هو "دعوة" (der Anruf) الدازين نفسه إلى "ممكن–الوجود" الذي يخصه . أما وجه النداء فهو "استدعاء"(der Aufruf) الدازين إلى ما يسميه هيدغر بعبارة متوعرة "الوجود–المدين"(Schuldigsein) . فإذا تحقق انكشاف معنى الضمير بوصفه نداء مضاعفا نحو الوجود الأصيل وعلى نمط الوجود المدين ، أمكن حسب هيدغر أن نخلص إلى استبصار صنف الاختيار المبحوث عنه ، اختيار وجود–الهو ، وهو ما أشار إليه هيدغر بعبارة طريفة هي **العزم** (die Entschlossenheit) (1926، ص269–270) .

وهكذا فإن مطالب هذا المدار من البحث قد تتوزع كما يلي : أولا ما هي الأسس الكيانوية والانطولوجية للضمير ؟(§55) ؛ وثانيا ما هي الطبيعة الخاصة بنداء الضمير ؟ (§§56–58) ؛ وثالثا فيم يكمن الفرق بين التأويل الكيانوي والتفسير العامي للضمير ؟(§59) ؛ ورابعا وأخيرا بأي معنى يتأول هيدغر "العزم" بوصفه البنية الكيانوية الأخيرة في مقام الضمير ؟ (§60) .

ب - ما هي الأسس[271] الكيانوية والانطولوجية للضمير ؟(§55)

نعني بالأساس الكيانوي ما به يتقوم وجود الدازين بوصفه ليس من جنس الموجودات القائمة داخل العالم ؛ وبالأساس الانطولوجي ما به يتقوم الدازين بوصفه الموجود الذي جعل من العناية بالسؤال عن معنى وجود الموجود جزء مكونا لماهيته . ونحن علينا الآن أن نفحص بأي وجه يمكن لظاهرة الضمير أن تؤدي دورا كيانويا وانطولوجيا في تقوم وجود الدازين .

أما إيضاح هيدغر لأسس الضمير فنحن يمكن أن نسجل فيه لحظتين : أولا منزلة القول في مسألة الضمير ؛ وثانيا كيف يتأسس الإمكان الكيانوي لولوج الدازين إلى مقام الضمير ؟

1) *منزلة القول في مسألة الضمير* – إن اللافت للنظر هو أن هيدغر قد افتتح القول في الضمير بالتوكيد على أن نقطة الانطلاق في تحليل الضمير هو وظيفة **الفهم** التي يؤديها : " أنه بوجه ما يهب للمرء شيئا ما للفهم" (1926، ص270) . وذلك يعني أن طرح مسألة الضمير انما

---

270 – Taminiaux 1988: 26.

271 – من المفيد أن ننبه هنا إلى أن هيدغر (1926، ص444) قد علق في نسخته الشخصية على عبارة "أسس" (Fundamente)بعبارة "أفق"(Horizont) ؛ ونحن قد نتأول ذلك بالإشارة إلى أن ما قام به هيدغر في الفقرة 55 ليس تأسيسا بالمعنى التقليدي أي تحديدا للمبادئ التي تجعل ظاهرة ما ممكنة أو مبررة (كما لدى كانط)، وانما فتحا للأفق الذي داخله يصبح مقام الضمير مقاما كيانيا وانطولوجيا بينا .

ينقاد رأسا جهة مطلب كيانوي وانطولوجي صريح ألا وهـو مطلـب الفـهم ،نعـني **فـهم وجـود الموجود** . وبالنسبة للدازين يعني ذلك فهم "وجود الهنا" أي الوجود-في-العالم الذي يخصـه . من أجل ذلك ينبه هيدغر إلى أن الضمير من حيث هو فهم انما هـو بنيـة مـن البنـى الأساسـية للمقام المؤلف لوجود الدازين ونعني مقام "الانفتـــاح" (Erschlossenheit) ، وذلـك علـى قـدم المساواة مع البنى التي سبق أن عرضت ، وهي بخاصة الوجدان والفهم والكلام والانحطاط .

ولكن ما منزلة القول في الضمير عندئذ ؟

يقول هيدغر : " إن تأويل الضمير لن يوسع فقط على الأرجح من التحليل السابق لانفتاح الهنـا ، وانما سوف يدركه بأكثر أصلية بالنظر إلى الوجود الأصيل للدازين" (1926،ص270) .

إن اللافت للانتباه في هذا الشاهد هي عبارة "بأكثر أصلية" : فإن هيدغر ما فتئ ينبـه إلى أن الانتقال إلى التكشيف عن بنية كيانوية جديدة ليس تطبيقا على حالـة جزئيـة أو إضافـة لحلقة أخرى من سلسلة الكيانويات ، وانما هو تدشين لمستوى من المباحثة "أكـثر أصليـة" مـن سابقيه . ولكن ما هو مقياس **الأصلية** هنا ؟ - إنه ليس شيئا آخر سوى الوجود الأصيل للدازين نفسه ، الذي صار عليه الآن "أن يشهد" (bezeugnen) على وجوده[272]. وهكذا فـإن علينـا أن نوضح بأي معنى يكون القول في الضمير أكثر أصلية أي أكثر فتحا لانفتاح الهنا الذي منه يستمد الدازين أصالته . ولكن ذلك يستوجب أن نجيب علـى هـذا السـؤال : كيـف يتأسـس الإمكـان الكيانوي لولوج الدازين إلى مقام الضمير ؟ ، فليس يمكن أن نفهم وجه أصلية الضمير من غير أن نعرف قبلا بأي وجه يتسنى للدازين أن يتملك هذا المقام .

2) كيف يتأسس الإمكان الكيانوي لولوج الدازين إلى مقـام الضمـير ؟ - يوضـح هيدغـر هذا الولوج في لحظتين : أولا تشخيص الوضع الـذي لدنـه ينشـأ أول الأمـر الإمكـان الكيـانوي للضمير ، ونعني وضع الدازين اليومي من حيث هو لا يسمع غير صوت الهم ؛ وثانيا التكشيف عن طريقة إفلاح الدازين في اكتشاف صوت الضمير والشروع في الإنصات إليه .

- يذكر هيدغر بأن الدازين اليومي لا يفهم انفتاح الهنا الذي به يتقوم وجوده سوى مما يظفر به من الانشغال الأداتي بالعالم . إنه يجد نفسه في عالم منشغل به وإنه في سياق ذلك هـو يفهم إمكانات وجوده . وهكذا فما يعرفه الدازين عن نفسه هو ما يوفره التفسـير العمومـي للـهم عن هذا الوجود . ولكن ما الذي يهيئ الدازين إلى الأخذ في كل مرة بما يقوله الهم ؟ كيف نتأول هذا "المعطى-السابق" الذي يوفره الهم و الذي ينطلق منه الدازين انطلاقا اضطراريا في كل مرة ؟

ليس يمكن إذن أن نتعرف إلى **صوت الضمير** قبل أن نفلح في التعرف إلى صـوت ليـس فقط سابق عليه بل هو ما يمنع ظهوره ، هذا الصوت الآخر هو **صوت الهم** [273]. فإن من خاصية

---

272 - Martineau 1982: 182.

273 - يقول هيدغر(1926أ: 271) : " إن هذا المعطـى-السـابق انمـا هـو ممكـن كيانويـا (existenzial) من جهة أن الدازين يستطيع ، من حيث هو وجود-مع فـاهم ، أن **ينصـت** (hören) إلى الآخرين . فاقدا نفسه في عمومية الهم وقبله هو **يتصام** (überhört) ، ضمن الإنصات إلى هو-الهم ، عـن الهو الذي يخصه."

الدازين أن ينصت إلى الآخر ، وإنه من هذه البوابة اليومية يأتي الهم إلى أذنه . إن الإمكانية الكيانوية للإنصات إلى الغير تتحول بذلك رأسا إلى صمم يومي وعمومي عن نفسه . وهكذا فإن المهمة الكيانوية المطلوبة ههنا هي تدبير وجه تحرر الدازين من صوت الهم والانقياد إلى صوت الضمير .

– ولكن كيف يفلح الدازين في الإنصات إلى نفسه أي إلى صوت الضمير وهو بعد ودائما في ربقة صوت الهم ؟ للإبانة عن ذلك يذكر هيدغر بأمر خطير : أن الدازين **موجود كلام** ، وإن لم ينطق .وهو لذلك لا يفهم إلا ما يأتيه في مقام الكلام .

ولأن النداء[274] يفترض في نفسه بنية الكلام فهو ليس مجرد "صورة" (ein Bild) للتمثيل كما عمد كانط [275]إلى تمثيل الضمير بصورة المحكمة(هيدغر1926،ص271) ؛ إن النداء هو الصوت الذي لا يحتاج إلى المجاهرة به لأن يسمع . إن النداء هو ما يهبنا إمكانية الفهم ؛ على أنها هبة هي للتو دعوة واستدعاء . واللافت للنظر أن هيدغر يسجل في هبة الفهم هذه نحوا من "الصدمة" و"الإيقاظ" : إن النداء لا يأتي من السياق اليومي للهم بل من جهة جهد الدازين إلى العودة المتوعرة إلى نفسه .رب عودة هي إذا تؤملت لا تعني سوى عملية "إبعاد" حادة عن العمومي (نفسه) . من أجل ذلك يبدو أن اكتشاف الهو الخاص لا يتم إلا بقدر ما يتدرب الدازين على احتمال البعد ، نعني على احتراف الإبعاد كنمط مخصوص من وجود الموجود . إن البعد عن اليومي هو ما يفتح الأفق لظهور النداء ، نعني هو ما يجعل النداء كلاما في خلاله يكون الانفتاح المؤلف للدازين مفهوما . إن الكلام هو تفصيل الفهم ، أما النداء فهو إعطاء إمكانية الفهم أي شد الدازين إلى نمط الانفتاح الذي يخصه .

ج- نداء الضمير بوصفه مشكلا هرمينوطيقيا (§§56-58)

1. نداء الضمير في ضوء براديغم اللغة: "السكوت" بوصفه مقوما للهوية

إن اللافت للنظر هو أن هيدغر قد انصرف بالكلية إلى تبيان طبيعة **الضمير** بوصفها متهيكلة تماما بهيكل **الكلام** . من أجل ذلك هو قد فتح الفقرة 56 ،التي نذرها لاستجلاء "طابع–النداء الذي من شأن الضمير" (هيدغر1926،ص272) ، بتعيين وجوه إيفاء الكلام بمقام الضمير ؛ وهي عنده ثلاثة : أ– *ما–فيه يتكلم* (das beredete Worüber) ؛ ب– *التكلم* (das Geredete) ؛ ج– *المجاهرة* (die Verlautbarung) (هيدغر 1926،ص272) . هل يتعلق الأمر بنحو من "تطبيق" أبعاد الكلام على ظاهرة الضمير ؟ – هذا المنحى قد ذهب فيه غرايش [276] ؛

---

[274] – يقول هيدغر (1926أ: 271): " إن النداء انما ندركه بوصفه ضربا من الكلام . إن [الكلام] يفصل المفهومية (Verständlichkeit) . [..] فإذا تعرف التفسير اليومي إلى "صوت" للضمير ، فإنه لم يفكر بذلك في مجاهرة ما ، هي لا يعثر عليها عيانا قط ، وانما "الصوت" مأخوذ بوصفه دعوة–إلى–الفهم (Zu-verstehen-geben) ."

[275] – رغم أن هيدغر قد ذكر هيغل بوصفه أحد الأسلاف الذين يرجع إليهم في تأويل مسألة الضمير ، وذلك إلى جانب كانط وشوبنهاور ونيتشه (1926أ،ص272 الهامش1) فنحن نلاحظ أن الوحيد الذي أتى هيدغر على مناقشته في صلب تحليله لطبيعة الضمير هو كانط .

[276] – Greisch 1994،ص287–288.

لكنه منحى لا يؤدي إلا إلى تحويل الفقرة 56 إلى معرض للـ"مفارقات"(paradoxes) : إن الضمير بما هو كلام هو كلام "بلا موضوع" ، "قيمته الإعلامية .. مساوية للصفر" ، و"هو يخرج عن صلاحيات اللغوي"[277] .

نحن نفترض أن هيدغر قد قصد إلى أكثر من إثارة بعض المفارقات حول مسألة "نداء الضمير" ؛ إنه نهض بتأويل كيانوي دقيق لظاهرة الضمير لابد من استبيانه في سياقه الخاص .ونحن يمكننا أن نعين في الفقرة 56 الأسئلة الثلاثة التي هدت ذلك التأويل . إنها تباعا :

أ- " ما هو المتكلم-فيه ضمن نداء الضمير ، نعني [ما هو] المنادى ؟ "[278] (1926،ص272؛ت.ف.ص 329) ؛ ب- " إلام هو منادى ؟ "[279] (نفسه،ص273؛ت.ف.ص329) ؛ ج-"كيف يجب علينا أن نعين متكلم هذا الكلام؟ فيم (*Was*) ينادي الضمير المنادى ؟" [280] (نفسه) .

إن اللافت للنظر هو طريقة هيدغر في الإجابة عن هذه الأسئلة . فهو قد أردف كل سؤال بإجابة عاجلة وحادة لابد من الاستفهام حولها . فعن سؤال "ما هو المتكلم-فيه ضمن نداء الضمير ؟" هو يجيب : "من الواضح [أنه] الدازين ذاته" (1926أ،ص272) ؛ وعن سؤال " إلام هو منادى ؟" هو يجيب : " إلى **الهو الذي يخصه**" (1926أ،ص273) ؛ وعن سؤال " [بـ]ما ينادي الضمير المنادى ؟" هو يجيب : " على وجه الدقة - [بـ]لاشيء" (نفسه) .

إن موضوع النداء هو الدازين كما هو في كل مرة أي في بعده اليومي من حيث هو يفهم وجوده في العالم على نمط "هو-الهم"(das Man-selbst) ؛لكن ما من أجله يكون نداء انما هو مستوى آخر من وجود الدازين : إنه مستوى "الهو الخاص" (das eigene Selbst) . أما مفعول النداء المطلوب فهو إخراج الدازين من صعيد الهم غير الأصيل إلى مقام الهو الأصيل الذي من شأنه . لكن ذلك لا يتم إلا بإحداث تغيير حاد في طبيعة **الفهم** الذي يحمله الدازين عن نفسه . فالدازين يتحرك منذ أول أمره ضمن سياق كونه "قد-فهم-نفسه-بعد-دوما" (das Sich-immer-schon-verstehen) ؛ وليس ذلك غير الهم أي الفهم اليومي (1926أ،ص272) . وعليه فإن دور النداء هو "مناداة" الهم إلى ذاته . قال :" إنه انما إلى الهو يكون هو-الهم منادى" (1926أ،ص273) .

إن طابع-النداء قد توضح بوصفه يقوم على محاولة إخراج الدازين من مستوى **هو-الهم** إلى مقام **الهوالخاص** . وذلك يعني نقله المتوعر من الفهم-الذي-له-بعد-دوما-عن-نفسه إلى

---

277 - نفسه.

278 - يقول (1926،ص272) :

« Was ist im Ruf des Gewissens das Beredete , das heißt Angerufene ? ».

279 - يقول (1926،ص273) :

"Und woraufhin wird es angerufen ? »

280 - يقول (1926،ص273) :

"Wie sollen wir aber das *Geredete* dieser Rede bestimmen ? *Was* ruft das Gewissen dem Angerufen zu? »

ضرب من الفهم أكثر أصالة من ذلك [281]. وهو نقل متوعر لأنه لا يتحقق إلا إذا أفلح النداء في ألا يدعو في **هو-الهم إلا الهو** فحسب تاركا الهم يغرق فيما هو يومي. ولذلك فالنداء مطالب لتحقيق ذلك بأن "يقفز"(überspringt) ماوراء التفسير العمومي للدازين بل وبأن "يبدد" (zerstreut) هو-الهم حتى يفرغ إلى الهو الخاص ليس يقصد إلاه (1926أ،ص273) .

إن الصعوبة التي ما تلبث أن تبرز ههنا هي كيفية إيضاح "المتكلم" (das Geredete) ضمن النداء ؛ فماذا يقول نداء الضمير؟ - نحن نبلغ هنا إلى مفصل طريف من تأويل هيدغر لهذه المسألة . فهو لا يتورع من أن يعلن أن نداء الضمير لا يقول شيئا ! ووجه الصعوبة يكمن في هذا : إنه بعد أن أقام كل تخريجه لظاهرة نداء الضمير على معنى الفهم وفصل هذا الفهم على جهة أبعاد الكلام ها هو ينتهي إلى أن هذا "النداء لا ينادي" ! .

ما معنى أن يكون النداء في غنى عن المجاهرة[282] ، وذلك يعني في غنى سواء عن "الصياغة اللفظية" (wörtlichen Formulierung) أو عن "التواصل" (Mitteilung) أصلا ؟ - إن هيدغر يعمد هنا إلى استثمار دقيق للتأول الفينومينولوجي لمشكلة الصمت كما سبق وأن تعرضنا له، حيث رأينا أن الصمت ليس أقل من "إمكان ماهوي آخر للكلام" (1926،ص164) . وهكذا تصبح طرافة المسألة واضحا : إن نداء الضمير لا يتكلم إلا صمتا ، وذلك أن الصمت لا يعني انقطاع الكلام بل هو إمكان ماهوي من إمكاناته . ومن أجل أن الصمت نحو من الكلام فإن هيدغر يفترض أن نداء الضمير "واضح الدلالة" (eindeutig) وإن كان يمكن الاختلاف في تفسيره ؛ رب وضوح هو لئن لم يكن في المضمون فهو في "وجهة-السبيل" التي يأخذها النداء (1926،ص274) .إنه التنبيه على سبيل الهو . بذلك يستبين أن "نداء الضمير" لئن كان لا يتكلم إلا "صمتا" فهو يفترض اللغة و متهيكل بها[283]، مما يجعل التحليل الكيانوي للضمير آية نموذجية عن الانتقال الذي حققه هيدغر الأول من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة.

- يبدو أنه بات مطلوبا[284] الآن تحديد "ليس فقط من (*wer*) هو المنادى بالنداء ، بل **من ينادي** هو ذاته" (1926أ،ص274) ؛ وذلك يعني البحث في "من هو" هذا الهو الذي يفترض

---

281 - Martineau 1982: 183.

282 - يقول هيدغر (1926أ: 273): " إن النداء في غنى عن المجاهرة . إنه لا يبلغ أصلا حتى إلى الألفاظ- وهو على ذلك ليس أقل من غامض ولامتعين .**إن الضمير لا يتكلم دوما إلا صمتا** . وهو ليس فقط لا يفقد شيئا من إدراكيته ، بل هو يحشر الدازين المنادى والمستدعى [حشرا] في السكوت الذي من شأنه."

283 - Aler 1972،ص 33:

« Accordingly, all attention is drawn (as far as *logos* is concerned) to the "call" (*Ruf*), a phenomenon thar stands in sharp contrast to the endlessly babbling chatter of everyday talkativeness. The call is a way of speaking that pessesses a concentrated intensity.[..] The "voice of conscience", which makes us understanding something, presupposes language. But this *logos*, the genuine *logos*, is worldless. The response to the call of conscience obviously is merely small talk. Such a response is an attitude within the world : man projects himself resolutedly and silently toward the most proper possibilities of Being. »

284 - يقول هيدغر (1926أ: 274) :" إنه يجدر بنا أن نحتفظ [بهذا] : أن النداء ، بوصفه ما به نميز الضمير ، انما هو مناداة (Anruf) هو-الهم إلى الهو الذي له ؛ وبما هو هذه المناداة [هو] استدعاء(der

هيدغر أنّه هو قطب نداء الضمير . لقد سعت الفقرة 57 من **الوجود والزمان** إلى الإجابة عن هذا السؤال تحت عنوان "الضمير من حيث هو نداء العناية" .أمّا خطّة هيدغر في النهوض بذلك فهي قد قامت على استشكال الطابع "اللامتعيّن" للضمير بوصفه ينطوي على "تخصيص موجب"(eine positive Auszeichnung) (1926أ،ص275) لابدّ من الإبانة عنه [285].

إن المطلوب[286] هنا هو كيفية الظفر بتحليل كيانوي يوضح "عيانية النداء " (1926أ،ص275) من حيث هو يظهر لأول وهلة في شكل نداء بلا مناد ، فارغ ولامتعين . إن وجه الإيجاب الأولي هنا يكمن في أن الهو انما هو بعد "مصاب" (getroffen) بالنداء على نحو بين وفريد (نفسه،ص274) ؛ وذلك يعني أن لاتعين المنادي لابد أن يكون جزء لا يتجزأ من طبيعته : " أنه انما **بما هو كذلك فقط** هو يريد أن يكون **مسموعا**"(نفسه،ص275) . علينا إذن أن نتأول عيانية النداء ومسموعيته المشتقة منه تأولا كيانويا .

يفترض هيدغر أن "من ينادي" و "المنادى ضمن النداء" انما هما طرف واحد : " **إن الدازين انما ينادي في النداء نفسه.**"(نفسه،ص275) . هنا مكمن الصعوبة في هذا التأويل . هل يتعلق الأمر بحوار باطني فحسب ؟ – إن القول بحوار باطني يفترض أن الدازين هو مجرد صيغة أخرى للذات الكلاسيكية ؛ والحال أن التحليل الكيانوي يقصد إلى التحرر من ربقة تلك الذات ، وذلك بالانصراف إلى إيضاح جد طريف لبنية "من" ينادي يفتح "الهو" (Selbst) على لطيفة من لطائفه . يعرضها هيدغر في عبارة طريفة هي : "إنه ينادى" ("Es" ruft) [287].

إن وجه الصعوبة هنا[288] هو في كيف يمكن أن نكشف عن "من ينادي" ولكن مع الإقرار بأن هذا "المن" يختص في طبيعته بكونه غير متعين . من أجل تذليل هكذا صعوبة افترع هيدغر مقاما طريفا صاغه في عبارة "إنه ينادى" (Es ruft) . هذا المسلك يعترضه تفسيران تقليديان متنازعان يسارع هيدغر إلى استبعادهما معا ، هما :أولا أن يكون مصدر النداء "شخصا يوحي [وحيا] (الإله)" (sich bekundende) (1926أ،ص275) ؛ أو، ثانيا ، أن نحاول التخلي عن البحث في النداء بوصفه "تعبيرا عن قوة غريبة" والأخذ بتفسير "بيولوجي" لحافز النداء

Aufruf) الهو إلى ممكن-وجود-ذاته الذي له ومن ثمة [هو] دعوة (ein Vorrufen) للدازين إلى إمكاناته ".

285 – حقيق بنا أن ننبه إلى أن هيدغر يأخذ هنا بطريقة هيغلية في تخريج "اللاتعين" بوصفه ينطوي على تعين "موجب" ؛ بيد أن أصالة هيدغر في معالجة السلبية هو كونه يرفض كل حل جدلي لها .

286 – يقول هيدغر (1926أ: 274–275) :" إن الهو المنادى انما يبقى في مائيته (Was) غير متعين وفارغا .[..] وإن المنادي بالنداء –وذلك ينتمي إلى طابعه الظواهري– ليترك كل إمكانية لأن يعرف بعيدة عنه تماما . [..بيد أن] اللاتعين وعدم إمكانية التعين الأصيل للمنادي ليس بلاشيئ (is nicht nichts) ، وانما هو**تخصيص موجب** ."

287 – نحن نجد في **القرآن** وجها آخر لهذه الصيغة مثل " فلما أتاها نودي يا موسى" (سورة طه 20) أو " إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله" (سورة الجمعة 62) . إن "من" ينادي غير متعين ، وعلى ذلك فالنداء يفعل فعله كأشد ما يكون .

288 – يقول هيدغر (1926أ: 275) : " أجل إن النداء على وجه الدقة ليس [وما كان له أن يكون] أبدا **من قبلنا**[نحن] **أنفسنا** مخططا له ، ولا معدا ، ولا مفعولا عمدا . "إنه" (Es) ينادى ، على غير انتظار بل وعلى غير إرادة . كذلك فالنداء لا يأتي بلا ريب من طرف آخر ، يوجد معي في العالم .إن النداء انما يقع **مني** (*aus* mir)ورغم ذلك **علي** (*über* mich) ".

(نفسه) . أما حجة هيدغر في استبعاد هذين التفسيرين فهي كونهما يستندان سوية إلى أطروحة انطولوجية لا تعرف من معنى وجود الموجود سوى ما كان "قائم-الوجود" (vorhanden sein) : إن النداء ليس "موضوعيا"(objektiv) ولذلك يفترض أنه **لا يوجد** بنفسه ، أي لا يوجد إلا بوصفه تعبيرا عن قوة غريبة أو تعبيرا عن استعداد بيولوجي (نفسه) .

إن رأس الأمر الذي ينبغي أن نحتفظ به هو هذه الملاحظة الظواهرية المضاعفة : أن النداء يقع مني ويقع علي في نفس الوقت ، وأن النداء هو أساسا "ظاهرة من شأن الدازين" (1926أ،ص276) . ونحن رأينا أن الدازين لا يوجد من صفر بل هو أبدا مقذوف به في عيانية الهم اليومي ؛ ومن فرط تعوده بهو-الهم هو يظهر دوما في نحو من "الهروب"(die Flucht) الدائم من "صعوبة" أن يكون الهو الذي يخصه . إن عبودية الهم تأخذ شكل حرية مزعومة هي أكثر راحة من الحرية القلقة للهو الأصيل . إن الدازين ما ينفك يهرب من "غربة" العالم ومن "توحده" فيه . ولذلك يسأل هيدغر سؤالا ليس إنكاريا إلا شكلا : " وماذا لو كان الدازين الواجد-نفسه في قاع غربته هو المنادي نداء الضمير ؟" (1926أ،ص276) .

علينا أن نأخذ هنا بجد معنى "الغربة" في العالم ؛ وذلك أن هيدغر يفترض أن "الغربة هي على الحقيقة النمط الأساسي المكشوف عنه يوميا للوجود-في-العالم" (1926أ،ص277) . وهكذا يتبين بلا مشاحة أن "من ينادي" الذي يظهر دوما في صيغة "إنه ينادى" قد بات منطوقا به : إنه الدازين . إن الدازين هو من ينادي من قاع غربته في العالم . ولكن ذلك يعني للتو أن الدازين هو من ينادي ومن ينادى معا . فما هي الدلالة الكيانوية لهذه الخاصية الطريفة ؟

إن المكسب الأول من تأويل نداء الضمير[289] بوصفه نداء العناية ، العناية بممكن-الوجود الذي يخص الهو وليس الهم ، هو الاستغناء عن كل تفسير للنداء باللجوء إلى قوى غريبة عن نمط وجود الدازين (1926،ص278) . ووجه الخطورة ههنا هو انتهاء هيدغر إلى أن التصور السائد للنداء باعتباره صوتا "كونيا" (allgemeine) أو "ضمير-العالم" (Weltgewissen) انما لا يعدو أن يكون "صوت الهم" العمومي وغير الأصيل ! . وذلك أنه يفترض أن الضمير لا يمكن أن يكون إلا "خاصا-بي" (meines) (نفسه) .ولذلك فالمكسب الأخير لهذا التحليل هو الكشف عن أن ظاهرة نداء الضمير هي متأصلة تأصلا انطولوجيا في نمط وجود الدازين أي في نمط العناية بممكن-الوجود الذي يخصه ؛ وذلك يعني أن نداء الضمير هو"**شهادة** (*Bezeugung*) **على ممكن-الوجود الأخص الذي من شأنه**" (نفسه،ص279) .

2. المناداة و الدينونة :

---

[289] - يقول هيدغر(1926أ: 277-278) :" إن الضمير انما يتجلى بوصفه نداء العناية : إن المنادي هو الدازين ، القلق في مقذوفيته ([كونه] يوجد-بعد-في...) من أجل ممكن-وجوده . إن المنادى هو بذلك هذا الدازين ، مستدعى إلى ممكن-وجوده الأخص ([كونه] في-سبق-لذاته ...) . وإن الدازين لمستدعى بواسطة المناداة من الانحطاط ضمن الهم ([كونه] يوجد-بعد-لدى العالم المنشغل به) .إن نداء الضمير ، نعني نداء هذا [الدازين] نفسه ، انما يملك إمكانه الانطولوجي في أن الدازين انما هو في أس وجوده عناية ."

رغم ما سبق من إيضاح، ما يزال مطلوبا أن نسائل عن أمرين : أولا ما الذي يدعونا النداء إلى فهمه ؟ (نفسه،ص279) ؛ وثانيا لم تتفق كل تفسيرات ظاهرة الضمير على : " أن "صوت" الضمير انما يتحدث بأوجه عدة عن " دينونة" (Schuld) ما" (نفسه،ص280) ؟.

من أجل الإجابة عن هذين السؤالين عقد هيدغر الفقرة 58 بعنوان ينص عليهما صراحة ، هو "فهم-المناداة و الدينونة" (1926أ،ص 280-289) .

يقول هيدغر جامعا المسألة في عبارة واحدة :" إن نداء الضمير انما له طابع **مناداة** الدازين إلى ممكن-وجود-ذاته الأخص وذلك على جهة **الاستدعاء** إلى الوجود-المدين (Schuldigsein) الأخص له" (1926أ،ص269)

يعترف الشراح [290]بما في العبارة الألمانية " die Schuld"[291] من التباس في الدلالة أدى من جهة الترجمة إلى مثار اختلاف في الإيفاء بمعناها [292]. لنقل إن المطلوب الآن هو أن نستوضح ما هو "معطى" (gegeben) في صلب النداء ، وذلك يعني أن نحاول أن نستبصر "ما الذي يدعو النداء إلى فهمه"(1926أ،ص280) . نحن نعلم أن نداء الضمير لا يفعل في التصور السائد سوى الادعاء بأن الدازين "مدين"[293] (schuldig) بشكل ما ؛ غير أنه بهذه الطريقة لا يتوضح شيء من طبيعة هذا النداء ويظل معنى "مدين" من حيث هو "مفهوم كيانوي" في غموضة شديدة (نفسه،ص281). ولذلك ينبغي أن نوضح أن المقصد هنا ليس وصف الطريقة السائدة في فهم نداء الضمير أي بما هو تجربة عيانية-كيانية (faktisch-existenziellen) يعيشها الدازين بما هو في ربقة الهم ، وانما النداء بما هو "شرط إمكان كيانوي (exitenzialen)"[294] هو الذي جعل تلك التجربة اليومية للهم ممكنة (نفسه،ص280) .

أما الشاهد الذي يدلنا في رأي هيدغر على أن الدازين اليومي يملك بعد لمحة ما عن معنى "الدينونة" انما هو هذا : " أن هذا [الـ] "مدين" انما يبرز بوصفه محمولا على "أنا موجود" " (نفسه،ص281) . وذلك يعني أن الدازين قد يحدث له أن يفهم نفسه من حيث هو موجود على أنه موجود مدين . وأن تحمل الدينونة على وجود الموجود فذلك علامة بينة على أن

---

290 - Greisch-1994،ص285 وخاصة ص 291؛ قارن :Vezin 1986،ص 570.

291 - Richardson 1986: 130.

292 - مثار الاختلاف في الترجمات الفرنسية مثلا يدور حول ألفاظ يفضي كل منها إلى إثارة صعوبة تأويلية لمقصود هيدغر ؛ من هذه الألفاظ نذكر " la faute" (وهو اختيار فزان Vezin) و" la dette" (وهو مذهب مارتينو Martineau) و" la culpabilité (وهو من اقتراح غرايش وإن كان لم يأخذ به في شرحه لنص **الوجود والزمان** واقتصر على الانتصار لما ذهب إليه مارتينو) .

293 - قد نبرر اختيارنا لمعنى " الدين" مقابلا للفظة " **die Schuld**" من جهتين: 1. بإعادة المعنى الكيانوي المقصود إلى مصدره الخفي في المقالة الثانية من **جينالوجيا الأخلاق** لنيتشه، حيث ينبه صراحة في الفقرة 4 إلى أن الباحثين في نسابة الأخلاق لم يرتابوا حتى في حلمهم من أن " المفهوم الأخلاقي الأساسي للـ"ذنب" (**Schuld**) انما يستمد أصله من الفكرة المادية جدا للـ"دين" (**Schulden,**)؟" ؛2. أن لفظة "الدين" لها وشيجة حاسمة مع لفظة "الدين" في العربية، وذلك قد يكون علامة على مسألة *كيانوية* لم نفكر بها و يجدر بنا النهوض بها يوما.

294 - من هذا الموضع يبدأ الالتباس بين "الكيانوي" و "الكياني" في الاشتغال، را: Martineau 1982: 182.

"مدين" صفة خاصة بالوجود أي أنها محمول انطولوجي . وعلى ذلك فهيدغر لا يـرى إلى هـذا الشاهد على أنه كاف لتبيين المعنى الكيانوي للدينونة .

من أجل الظفر بذلك خـير هيدغـر الانكبـاب علـى لفظـة "الوجـود-المديـن" (das "Schuldigsein") نفسها يتفحصها من جهة وجوه اسـتجابتها لذلـك المعنـى الكيـانوي . أمـا خطة هيدغر في النهوض بذلك فقـد تدرجـت مـن إحصـاء معنـى أول فمعنـى ثـان فالانتـهاء إلى الكشف عن سلوك للدازين يفترض أن ذينك المعنيين ما هما إذا تؤملا سوى مظاهر مشتقة منه .- فالمعنى الأول للفظة " Schuldigsein" هو معنى مشتق من schulden أي "دان" حيث تعني die Schuld الدين ، والوجود-المدين هو موجود "له ديون" (Schulden haben) (1926أ،ص281) ؛ والمعنى الثاني للوجود-المدين هـو "أن يكـون جانيـا علـى " (schuld sein an) أي "سـببا" (Ursache) في حدوث شيء ما . وهذان المعنيان يؤلفان حسب هيدغـر سـلوكا واحـدا يسـميه " الإذناب" (sich schuldig machen) سواء أكان ذنبا بالدين أم بـالاعتداء علـى حـق مـا ؛ رب سلوك يأخذ بعامة طابع "الإذناب في [حق] الغـير" (Schuldigwerden an Anderen) أي أن "يكون-علة" (Grundsein) لنقص لحق بدازين الغير (1926أ،ص282) .

ولكن هل بلغنا بـهكذا فحـص للألفـاظ إلى نـواة التـأويل الكيـانوي للضمـير ؟ أليسـت الأخلاق هي السياق التقليدي لتخريج هذه الصعوبة ؟ - يبدو أن مقصد هيدغر من هذا الفحـص لم يكن أكثر من الكشف عن لاأصالة تلك المعاني اليومية للوجود-المدين ؛ بيد أن اللافت للنظر هو أنه لا يقر بـ"المطلب الخلقي" (sittlichen Forderung) بهذه الصفـة بـل يـأخذه بوصفـه لا يعدو أن يكون "نمط-وجود من شأن الدازين" ، وذلك يعني ليس فقط رفـض التصـور الأخلاقـي السائد للدين بل افتراض أن هذا التصور نفسه لابد أن يتأول تأولا انطولوجيـا (1926أ،ص282) .إن هيدغر يستبعد كل تصور للدين من جهة "واجب" (ein Sollen) أو "قانون" (Gesetz) مـا ، وذلك أن الدين ليس "نقصا" (Mangel) ، لأنه لا ينقص إلا مـا ينتظـر منـه أن يكـون قـائم-الوجود ، أما الكيان الذي من شأن الدازين فهو لا يوجد إلا في جمليته (1926أ،ص283)

لذلك هو يقرر أن ينقل الإشكال إلى مستوى آخر :

" إن إيضاح ظاهرة-الدين ، التي لا تتعلق ضرورة بـ"أخذ دين" واغتصاب حق ، لا يمكـن أن يفلح إلا متى سئل قبلا من حيث الأساس عن **الوجود**-المدين الذي للدازين ، وذلك يعني أن تتصور فكـرة "مدين" انطلاقا من نمط-الوجود الذي من شأن الدازين ." (1926أ،ص283) .

هذا القول يفصل القرار الهرمينوطيقي الذي اتخذه هيدغر : أنه ينبغي الكف عن النظر من جهة الدين كمشكل أخلاقي والانخراط في مساءلة مقصودة للوجود الذي يحمل عليـه معنـى الدين . إن ما يهم في عبارة الوجود-المدين هو الوجود وليس الدين . وذلك أن هذا الدين ليـس يمكن أن يعني أكثر مما يوحي به نمط وجود الدازين المدين . هذا القرار حسب هيدغر من شأنه أن "يصور" (formalisiert) فكرة "المدين" بحيث "تسقط" الدلالات اليومية للديـن خـارج مـدار البحث ، وبخاصة أنه ضرب من "النقص" الذي قد ينبغي سده (1926أ،ص283) . ما هو معنى التصوير هنا ؟

يمكن أن نعتبر أن هيدغر[295] قد قطع شوطا خطيرا في مساءلة الدازين من حيث هو وجود-مدين : فما يظهر للهم بوصفه عبارة عن "نقص" في القيمومة ، ها هو يجد في طابع الليس مقامه الانطولوجي المستور[296] . فالوجود المدين هو وجود يتعين من معنى "ليس" الخفي في معنى الدين . الدين نحو من النقص أي نتيجة ما لفعل ليس على الوجود . لكنه ما هو بنقص في ممكن ما ، نعني ما هو بحرمان من شيء من شأنه أن يكون فيه . لذلك خير هيدغر الحديث عن "ليسية"[297] بدل الحديث عن نقص ما. فالليسية نمط مخصوص من النقص لا علاقة له بالنقص الأنطي أي نقص هذا الموجود تحت اليد أو ذاك . وهذه الليسية تزداد خطورة عندما تصبح مصدرا لتعيين معنى الوجود : فمن معاني "الوجود-المدين" رأينا أنه يعني "أن يكون علة لـ." شيئ ما . العلة تعني هنا أن يكون الدازين علة لشيئ ما بواسطة فعل "ليس" أي أنه يعين معنى وجوده بواسطة كونه "مدينا" . الدين هو ليسية ما ما تزال غامضة . فهل أن ذلك ناتج كما لدى الهم عن عملية استدانة ؟

يقول هيدغر :" إن الوجود-المدين لا ينتج أول الأمر عن استدانة (Verschuldgung) ما ، بل العكس : إن هذه [الاستدانة] لا تكون ممكنة إلا "على أساس" (auf Grund) وجود-مدين أصلي " (1926أ،ص284) .

إن المطلوب الآن هو تحديد هذا الطابع "الأصلي" للوجود-المدين . إنه مادام الأمر سيتعلق بما هو أصلي في وجود الدازين فإنه ليس ههنا من موضع يبحث فيه عن ذلك إلا نمط وجود الدازين نفسه . ونمط وجود الدازين هو العناية . والعناية في آخر التحليل تعني هنا أن الدازين يوجد "متروكا" (überantwortet) لنفسه فلا يعني إلا ما يعنيه بوجوده : إنه "علة ممكن-الوجود الذي له" ، لكنها علة هي نفسها "علة مقذوف بها" (geworfener Grund) . وهكذا فالخاصية الموجهة للدازين هي أنه **ليس** يستطيع أبدا أن يصبح سيدا على علة وجوده (1926أ،ص284). ولكن ما معنى "الليسية" (Nichtigkeit) ؟[298]

---

[295] - يقول هيدغر (1926أ: 283):" وعلى ذلك فإن في فكرة "مدين" طابع **الليس** (*Nicht*) . إنه إذا كان ينبغي على الـ"مدين" أن يستطيع أن يعين الكيان ، فإنه ينبجس بذلك المشكل الانطولوجي [التالي :] أن نوضح كيانويا **طابع-الليس** الذي لهذا الليس . فضلا عن ذلك فإنه يدخل ضمن فكرة " مدين" ما يعبر عن نفسه سهوا في مفهوم الدين بوصفه " أن يكون جانيا على" : أن يكون علة لـ .. . إن فكرة الـ"مدين" الكيانوية على نحو صوري نحن نعينها من ثم هكذا : أن يكون علة لوجود معين بواسطة ليس - وذلك يعني **أن يكون علة لـيسية ما** (*Nichtigkeit*)."

[296] - Pöggeler 1959: 287.

[297] - Richardson 1986: 130.

[298] - عن الإيضاح الكيانوي لمعنى مصطلح " die Nichtigkeit" / "الليسية" لدى هيدغر الأول، را: Regvald 1986: 103-105. حيث نستفيد ما يلي:1- " أن المشروع الهيدغري في السلبية قد ظهر في **الوجود و الزمان**" (ص 103) ؛ 2- " أن المصطلح المرجعي لكل انبساط سالب انما تبقى الليسية التي ترسل إشارة إلى الميدان البدئي" (ص 101)؛ 3- أن "الليسية" ليست علامة على "عجز" ما، بل هي ما "يؤسس" الدازين (نفسه)؛ 4- أن "الليسية" مصطلح ينطوي على جدة اصطلاحية خاصة: ليس فقط قد كان قليل الاستعمال بل هو ظاهرة لا يمكن "تجذيرها" خشية السقوط في "الفراغ المفهومي لمجرد التعارض" (نفسه)؛ 5 - " أن السلبية ليست **ليسية** (nichtig) بل لها طابع ne pas / ليس (nichthaft) ، هي تصاحب الـ"ne pas" /ليس. وهذا يحمل مشكل السلبية إلى ميدان أصلي، هو على ذلك ليس ميدان الأساس" (نفسه)؛ 6 - " أن السلبية الهيدغرية لا تهم الموجود المتوفر بل تناهي الدازين" (ص105) ؛ 7 - "

يقول هيدغر (1926أ: 284) :" لا تدل ليسية (Nichtigkeit) أبدا على ليس-قائم-الوجود ،[أو] ليس-باقيا (Nichtbestehen) ، وانما تعني [ضربا من] ليس ، يشكله هذا الوجود الذي للدازين ،[نعني] مقذوفيته . إن طابع-الليس الذي من شأن هذا الليس انما يتعين كيانويا [هكذا] : من حيث هو كائن [بوصفه] **هو** (*Selbst*) يكون الدازين الموجود المقذوف به **بوصفه** هو ."

يشير هيدغر إلى جهتين من البحث: أولا أن الليسية تجد في معنى المقذوفية مصدرها الخاص ؛ وثانيا أن هذه الليسية في علاقة ماهوية مع بنية الهو الأصيل الذي للدازين . - إن وجود الدازين مقذوف به ، وذلك يعني أن الدازين وإن كان علة وجوده فهو لم يختر هذا الوجود ، نعني لم يكن له أن يوجد قبله . إنه علة وجوده بقدر ما هو ممكن وجود الأخص أي بقدر هو اشتراع حاد للإمكانات التي ينطوي عليها بعد . ولذلك فالليسية ليست اختيارا مجردا بل هي مغروسة بعد في كل إمكان أي في كل اشتراع . ومن أجل أن الاشتراع يفترض قدرا من "الوجود-الحر" (Freisein) الذي يسمح بالإقبال على إمكان ما والإدبار عن إمكان آخر فإن الحرية تعني أيضا تحمل عدم اختيار أو عدم إمكانية اختيار إمكان أو آخر . من أجل ذلك فإن الهو الأصيل الذي يؤلف مقام العناية لا يمكن له أن يوجد من غير علاقة سابقة مع هذه الليسية الأصلية التي هي المقذوفية . وذلك يعني أن الدازين لا يكون هو نفسه إلا بقدر ما يفلح في دحر المعنى اللا-أصيل (*un*-eigentlichen) الذي يفرضه الهم عليه (1926أ،ص285) . هذا الدحر للا-أصيل اليومي هو أحد مكاسب الاشتراع أي عملية انتقاء أحد المكنات التي يفترض أنها هي الباب المؤدي إلى الهو الأصيل . الاشتراع والمقذوفية نمطان متوازيان من الليسية : المقذوفية هي علاقة مع كون الدازين علة وجوده ؛ والاشتراع علاقة مع كون الوجود-الحر هو الباب المفضي إلى ممكن-الوجود الأخص الذي هو الهو الأصيل .

يقول هيدغر مستجمعا جملة المكاسب السابقة :

" **إن العناية نفسها انما هي في ماهيتها تعبرها الليسية من كل جهة** . العناية - [أي]وجود الدازين - تعني بحسب ذلك من حيث هي اشتراع مقذوف به : أن-يكون-علة لليسية ما (على نحو ليسي) . وذلك يدل على هذا : **أن الدازين هو بما هو كذلك مدين** ، هذا إذا كان التعيين الكيانوي الصوري للدين بوصفه وجود-علة لليسية ما مبررا بحق ." (1926أ،ص285) .

بهذا يتبين أن ما به يكون هذا التفسير لليسية كيانويا[299] هو أنها مفسرة بوصفها تجد في معنى الوجود بما هو عناية قوامها الخاص ؛ فالليسية بما هي بنية مقومة للدين لا تأتي إلى الدازين من خارج أي من جهة قانون أخلاقي أو موجود غائب وانما هي متأصلة في نمط وجوده من حيث هو عناية بالوجود في العالم . إن الدازين مدين أي منطو على ليسية أصيلة فيه ،

أن الوجود و الزمان يقدم بعد أنه ضمن كل تأسيس انما يوجد الوجود بوصفه لا-أساسا (Abgrund)" (نفسه)؛ 8- " أن الأفق "الأخير" للسلبية الهيدغرية يترقى نحو الحدث المتملك (Ereignis) ذاته" (ص 110). - على صحة ما ذكره هذا الباحث علينا أن ننبه إلى أن يخلط بين المعنى الكيانوي لليسية في كتاب **الوجود و الزمان** (النقاط 1 و 3-6) و المعنى التفكيكي للسلبية الذي لن يظهر إلا بعد المنعرج (النقطة 2،7،8).

[299] - Taminiaux 1988: 27.

وذلك أنى حدقنا به : فهو ملتبس بالليسية من حيث عيانيته أي من جهة ما هو موجود مقذوف به في العالم ؛ كما أنه ملتبس بالليسية من حيث هو فهم مشترع لإمكانات عليه في كل مرة أن يختار إحداها دون غيرها . ولكن من أجل أن الدازين يبدأ أولا وفي كل مرة بفهم ما هو عليه بعد من نمط الوجود اليومي فهو لن يشترع إلا اشتراعا تتخلله المقذوفية منذ البداية . المقذوفية ليسية لأنها وجود غير مختار ؛والاشتراع ليسية لأنه وجود مختار . وهكذا فالاشتراع نفسه اشتراع مقذوف به ، وذلك بمعنيين : أولا لأن الدازين هو موجود عليه أن يختار ضمن أفق من عدم الاختيار الأصلي ؛ وثانيا لأنه موجود لن يختار إلا إمكانا واحدا من جملة الإمكانات التي بحوزته في كل مرة . لذلك فالليسية لا ينبغي أن تفهم على أنها ضرب من "الحرمان" (Privation) أو "النقص" إزاء "مثال" (Ideal) انحسر الدازين دونه وقد طلبه . وذلك أن وجود الدازين هو **"بما هو اشتراع** ليسي بعد"(1926أ،ص285) [300].

كذلك فالدين لا يمكن أن ينهض بـه بـأخذه مـأخذ "الشر" (Malum) من حيث هو "حرمان للخير" (privatio boni) ، وذلك أن الخير والحرمان مفهومات صادرة عن انطولوجية القيمومة (نفسه،ص286) ، بمعنى أن الخير هو حضور ما هو خير والشر عدم حضور ما هو خير . والحال أن الدين ليس مما هو قائم الوجود بل هو مقام من مقامات الدازين من حيث هو عناية بالموجود . إن الدازين لا يصبح مدينا بالمعنى اليومي إلا من أجل أنه ينطوي على نمط الوجود-المدين على نحو أصلي .

– إن هذا مفصل خطير من تأويل هيدغر لمسألة الضمير وذلك أنه يلقي نورا جديدا تماما على مشكلة **التأسيس في الأخلاق** بعامة . هل ثمة ضرورة لضرب من "الوعي-بالذنب" (Schuld*bewußtsein*) حتى يتكون معنى الذنب ؟ ويظهر الخير والشر؟[301] . يذهب هيدغر إلى أن الجهاز الأخلاقي غير مؤهل للنهوض بمشكلة الضمير ، وذلك أنه يفترض مسبقا ما يريد أن ينهض به : ليست الخلقية هي ما يجعل الذنب ممكنا بل أن الدازين هو في ماهيته وجود مذنب سلفا هو ما يجعل الخلقية نفسها ممكنة . وبذلك يتوضح أن الضمير نفسه ليس ممكنا إلا لأن الوجود-المدين هو بعد مقام أصلي للدازين . فإن نداء الضمير ما هو في قرارته سوى "نداء **هذا الوجود-المدين**"(1926أ،ص286) ، يدعو إلى فهمه .

رب دعوة انما تعني إذا حققت إثارة حادة للدازين اليومي حتى يستيقظ من "نوم" الدين (نفسه) ويتصدى إلى ممكن-وجوده الأخص في نطاق "الغربة" (Unheimlichkeit) التي تحمله في كل مرة إلى أمام "ليسيته غير المحجوبة عنه" (1926أ،ص287) . هنا يثير هيدغر

---

[300] – يفتح هيدغر ههنا قوسا ، سوف نعرض إلى تحليلها في موضعه ، تتعلق بالمعنى الانطولوجي للائية (Nichtheit) وحظ الانطولوجيا والمنطق من الفلاح في الظفر بإيضاح كاف لذلك المعنى ؛ وما يلفت النظر بخاصة هو تعريجه على "الجدلية" معرضا بلجوئها إلى "السلب" (Negation) من غير أن "تؤسس" له جدليا بوصفه "مشكلا" بنفسه (1926أ،ص285-286) .

[301] – يقول هيدغر(1926أ،ص286) : " هذا الوجود-المدين الماهوي انما هو على نحو تآصلي (gleichursprünglich) شرط الإمكان الكياني للخير والشر " أخلاقيا" ، نعني للخلقية على وجه العموم وتشكلاتها الممكنة عيانيا . فبالخلقية لا يمكن للوجود-المدين الأصلي أن يعين ، وذلك من أجل أنها هي نفسها تفترضه بعد .[..] أكثر من كل **وعي** (Wissen) أصلية هو **الوجود** -المدين ."

تساؤلا محرجا : " أليس في الاستدعاء إلى الوجود-المدين استدعاء إلى المكر(Bosheit) ؟" (1926أ، ص287؛ ت.ف.ص 344) .

إن معنى الاستدعاء لا يفهم في رأي هيدغر طالما نحن نحتكم إلى المفهوم السائد "للذنب" وليس إلى المعنى الكيانوي للوجود-المدين .ولذلك هو يقرر أن هذا الفهم ممكن إذا نحن أخذنا في استيضاح الدين بوصفه صيغة أساسية عن "ممكن-الوجود" الذي يخص الدازين : إن الوظيفة الخطيرة للنداء ليست أخلاقية وانما كيانوية ؛ إنها تتمثل في فتح الدازين على ممكن-وجوده الأخص في كل مرة .

كيف ترقى هيدغر[302] في إيضاح المعنى الكيانوي للنداء ؟ - بالإقرار أولا بأن **سماع النداء** ليس تلق لأمر خارج عن الدازين بل هو **فهم لذاته** ، وليس يعني الفهم لدى هيدغر غير **اشتراع الذات** ؛ وثانيا بأن سماع النداء بما هو اشتراع هو في نفسه **تحرر** حاد للنداء وتصد لنمط الوجود الذي يدعو إليه ؛ وثالثا بأن فهم النداء بما هو نابع عن نحو من التحرر الأصيل هو **اختيار** أي قرار لابد للدازين أن يتخذه بنفسه ومن نفسه ؛ ورابعا بأن هذا الاختيار للنداء ليس عادة يومية وانما هو صادر عن إرادة بعينها هي **إرادة-أن-له-ضميرا**[303] ، وجه الطرافة فيها أنها تؤدي دور المسبقة الكيانوية التي منها تبزغ إمكانية الوجود-المدين ؛ وخامسا وأخيرا بأن غاية القصد لدى الدازين هي أن يبلغ إلى حيث يمكن لل**هو الأخص** له أن يعتمل فيه كإمكان داخلي مختار

إن معنى المسبقة الكيانوية هنا هو أن مشكل الضمير ليس ممكنا إلا لأن الدازين ينطوي في تقومه الخاص على ظاهرة النداء ، نداء الضمير ؛ لكن احتمال هذا النداء أي سماع الاستدعاء الذي يلقيه على الدازين ليس ممكنا هو بدوره إلا لأنه يستجيب إلى مطلب كيانوي في الدازين هو أنه يفهم نفسه بواسطة قدرته على اشتراع ممكن-وجوده اشتراعا حرا . إن ذلك هو معنى أن فهم النداء هو اختيار . وأساس الاختيار الأصيل هو إرادة أن يكون له ما يختار من

---

[302] - يقول هيدغر(1926أ: 287-288) :" إن السماع الحق للاستدعاء انما يأتي كما إلى فهم - للذات في ممكن-وجوده الأخص ، يعني إلى اشتراع-الذات قبلة **أخص** إمكانية أصيلة لأن يصير مدينا . إن ترك-الذات-مدعوة-سلفا وفهمه من طريق هذا الإمكان انما ينطوي في نفسه على **تصير** الدازين **حرا** للنداء : التهيؤ لإمكانية أن يصير منادى . إن الدازين من جهة ما يفهم النداء لـ**منصت إلى أخص إمكان-كيانه** .وإنه قد اختار ذلك بنفسه .

هكذا اختيار يمكن الدازين نفسه من الوجود-المدين الأخص له ، الذي يبقى دون هو-الهم موصدا . [..] إن فهم النداء هو الاختيار - ليس [اختيار] الضمير ، الذي هو بما هو كذلك لا يمكن أن يختار . فما يختار هو [أن] **له**-ضميرا(Gewissen-*haben*) من حيث هو وجود-حر من أجل الوجود-المدين الأخص . إن فهم النداء يعني : **إرادة-[أن]-له-ضميرا** (Gewissen-haben-wollen) .

[..] إن إرادة-[أن]-له-ضميرا هي على الأرجح المسبقة الكيانية (existenzielle) الأكثر أصلية من أجل إمكانية أن-يصير-مدينا عيانيا . إن الدازين من جهة ما يفهم النداء انما يترك الهو الأخص يعمل في نفسه (in sich handeln) انطلاقا من ممكن-الوجود المختار الذي من شأنه ."

[303] - إن ما يلفت الانتباه ههنا هو عبارة "إرادة-أن-له-ضميرا" ، وبخاصة فعل "الإرادة" (wollen) ، وذلك أنه عن مبحث الإرادة ليس ثمة في **الوجود والزمان** قول كثير . لم انبجست مسألة "الإرادة" فجأة ؟ ما هو مغزى هذا التقاطع السريع مع **فلسفة الإرادة** ؟ - إن طرافة هيدغر هو أنه يتأول الإرادة ههنا بوصفها نمط الفهم الذي من شأن الدازين حين يتصدى لاستدعاء النداء له إلى النهوض بالوجود-المدين الذي يخصه .

الإمكان . لذلك لئن كان لا يمكن اختيار الضمير فإنّه يمكن اختيار فهمنا لنداء الضمير . وليس فهمنا للنداء إلاّ فهمنا لأنفسنا أي ليس سوى فهم الهو الأخصّ بما هو ليس شيئا آخر غير ممكن-الوجود الذي يخصّنا .

لقد تدرّجنا ههنا من السماع إلى الفهم إلى الاشتراع إلى التحرّر إلى الاختيار إلى الإرادة ، وذلك من حيث هي علامات على الطريق التي يقطعها الدازين في استيضاح نداء الضمير ومن ثمّة فهم الوجود-المدين الذي يحرّكه . ولكنّ ذلك لا ينبغي أن يؤخذ هنا إلاّ بوصفه طريقة طريفة في تأوّل الليسيّة الأصليّة التي تقوّم الدازين . ولذلك فإنّ هيدغر ينبّهنا إلى الاحتفاظ بهذا : أنّ الدازين ليس له نداء الضمير أي ليس له وجود-مدين أصليّ إلاّ بفعل "الأساس الليسيّ لاشتراعه الليسيّ" ، وذلك أنّه موجود يعاني منذ أوّل أمره من نحو من "فقدان ماهويّ للضمير" (wesenhaften Gewissenlosigkeit) (1926أ، ص288) .

ولكن هل يعني ذلك أنّ نداء الضمير كان بحثا لدى الدازين عن شيئ **مفقود** أصلا ؟ - للإجابة عن مثل هذا التساؤل يقرّر هيدغر أمرين طريفين : أوّلا أنّ النداء لئن كان لا ينتج "معرفة" فهو ليس مشكلا "نقديّا" فقط بل هو مقام "موجب" أي كاشف عن نمط محدّد من أنماط وجود الدازين ؛ وثانيا أنّ الجدوى الكيانويّة من تأويل هذا النداء هو الإبانة عن أنّه بمثابة "االشهادة" (Bezeugung) القائمة في صلب الدازين نفسه تدعوه إلى الاضطلاع بممكن-الوجود الأخصّ له (1926أ، ص288) .

2. 3 - في الفرق بين التأويل الكيانوي للضمير والتفسير العامي له (§ 59)

من أجل أنّ المتعلّق في تأويل نداء الضمير ليس إنتاج معرفة عنه ولا اقتراح قواعد عمليّة للنهوض به ، وانما استكشافه بوصفه يوفّر "شهادة" كيانويّة على نمط استدعاء الدازين نفسه إلى ممكن-الوجود الأخصّ الذي له ، فإنّ هيدغر قد لامس للتوّ الحاجة إلى عقد فقرة خاصة نذرها إلى مكافحة التفسير العامّي للضمير بالتأويل الكيانوي له (1926أ، §59 ، ص 289-295) . ولكن من أجل أنّ البحث في مسألة الضمير هو "في خدمة المسألة الانطولوجية الأساسيّة " (نفسه، ص290) يعني بلورة السؤال عن معنى الوجود بعامة ، فإنّه قد اكتفى بمناقشة ما يمكن للتفسير العامي للضمير أن "يعترض" (einwenden) عليه من التأويل الكيانوي له (نفسه) .

ونحن سوف نكتفي بالتنبيه على ما يلفت النظر لدينا في هذه المناقشة . إنّها تدور حول أربعة اعتراضات صاغها هيدغر هكذا صياغة :

" 1- أنّ الضمير له من حيث الماهية وظيفة نقديّة .2- أنّ الضمير يتكلّم أبدا بالنسبة إلى فعل معيّن منجز أو مراد .3- أنّ "الصوت" وذلك طبقا للتجربة ليس مرتبطا أبدا بوجود الدازين بمثل هذه الجذريّة . 4- أنّ التأويل لا يضع أيّ اعتبار للأشكال الأساسيّة للظاهرة ، للضمير "السيّئ و[الضمير] "الخيّر" ، [الضمير] "المؤنّب" و[الضمير] "الصاحي" " (1926أ،ص290) .

من الطريف أن هيدغر قد اختار أن ينهض بمناقشة هذه الاعتراضات بدء بالرابع فالثالث فالثاني فالأول . رب اختيار نجد له تبريرا في حرص هيدغر على الذهاب قدما إلى الكشف عن حدود المسبقة الموجهة لكل التفسيرات العامية للضمير، نعني التمييز المشهور بين ضمير "سيئ" (bösen) وضمير "خير" (guten) (1926أ،ص290).كيف ناقش هيدغر هذا الاعتراض ؟ – لئن يعترف هيدغر بأن الحديث العامي عن ضمير سيئ هو في وجه منه إقرار بأن ثمة شيئ مثل "الوجود–المدين" (نفسه) ، فهو يؤكد من جهة أخرى أن الحديث عن ضمير سيئ لا يعني أبدا النفاذ إلى لب المشكل ، وذلك أن معنى الضمير السيئ مشتق من معنى الضمير الخير (1926أ،ص292) ، والحال أن مفهوم الضمير الخير هو نفسه في رأي هيدغر مفهوم متهافت ، إذ أنه ليس له من أساس سوى قول كل واحد "أنا خير" ، وذلك من شأنه أن يضع الضمير في مزاد "الرئاء" (Pharisäismus) (1926أ،ص291) .

أما الاعتراض الثالث الذاهب إلى أن التجربة اليومية للضمير "لا يعرف" المعنى الكيانوي للوجود–المدين فإن هيدغر لئن بدأ بإقراره فهو ما لبث أن تساءل عن وجاهة هذه التجربة اليومية في تأمين "الأفق الانطولوجي المناسب لتحليل هذه الظاهرة" (1926أ،ص 292–293) ، بل وقبل ذلك "ما إذا كان الضمير بعامة يمكن على الحقيقة أن يبلغ إليه ضمنها " (نفسه،ص293) . وأما الاعتراض الثاني الذي يزعم أن التأويل الكيانوي "يغفل" (übersähe) عن مضمون الضمير أي كونه يتعلق دوما بفعل منجز أو مراد ، فإن هيدغر لئن يعترف بتواتر هذا النحو من النظر إلى الضمير فهو يتساءل ما إذا كان هذا المنحى يمكن أن يترك للنداء إمكانية " أن يهتف" (ausrufen) على النحو الأكمل الذي له (1926أ،ص293) . وأما الاعتراض الأول وهو آخر محطة في هذه المناقشة ، والذي يذهب إلى " أن التأويل الكيانوي يجهل الأداء النقدي "في ماهيته" الذي للضمير" (1926أ،ص294) ، فإن هيدغر يعتبر أن إنكار وجود مضمون "موجب" للضمير هو أمر مشروع طالما نحن لا نتوفر على أفق انطولوجي وجيه لاستبصاره (نفسه) . والمعنى هو أن الضمير ليس فارغا من المضمون إلا إذا حدقنا به من زاوية الانشغال اليومي بإمكانيات "الفعل" ؛ والحال أن الضمير لا يدعونا إلى هذا الفعل أو ذاك ، وذلك "من أجل أنه يستدعي الدازين إلى الكيان ، إلى ممكن–وجود–ذاته الأخص له" (1926أ،ص294) . إن الضمير ليس سالبا ولا موجبا بالمعنى اليومي ؛ إنه لا يتعلق بما هو يومي بل بالكيان نفسه (نفسه) .

إن مقصد هيدغر[304] هو إثبات أن نداء الضمير لا ينبغي أن يفحص عن مضمونه بأدوات الانشغال اليومي بالموجود تحت اليد ، وذلك أن هذا النداء لا مضمون له من هذه الزاوية ؛ لكن الفهم الكيانوي يبين أن للنداء وجها من "الفعل" لا يمكن للتجربة العامية أن تبصر به . هذا الفعل هو على وجه التحديد "الاستماع" الأصيل للنداء من حيث هو نداء نحو ممكن–الوجود الأخص لنا . بيد أن هذا النحو من "النقد الانطولوجي للتفسير العامي للضمير"

---

[304] – يقول هيدغر(1926أ: 294) :" أما بالمعنى الكيانوي فإن النداء الذي يفهم على الحقيقة انما يهب [الوجود] "الأكثر إيجابا" (das Positivste) ، بمعنى الإمكان الأخص الذي يمكن للدازين أن يمنحه لنفسه ، من حيث هو نداء معاد داع إلى ممكن–وجود–ذاته العياني في كل مرة . أن نسمع النداء على الحقيقة انما يعني أن نأخذ في العمل العياني ."

(1926أ،ص295) لا يقصد إلى إصدار حكم على "القيمة الأخلاقية" الكيانيّة (existenzielle) للدازين اليومي على أساس أنّ التجربة اليومية لا تتوفّر على الأصالة الكيانويّة (existenzialen) المطلوبة ؛ كما أنّ الفهم الكيانوي ليس دليلا على "الجِـدّ" (der Ernst) في النهوض الكياني بنداء الضمير، لكنّه قد يفتح "**إمكانات** لفهم كيانيّ أكثر أصليّة" (نفسه) . – ولكن هل كشف هيدغر بهكذا تساؤلات عن نواة التأويل الكيانوي لمعنى الضمير بما هو وجود–مدين ؟ – يبدو أنّنا لا نستطيع أن نجزم بذلك . وذلك أنّ دفاع هيدغر عن التأويل الكيانوي قد اقتصر على إبراز وجوه الالتباس في الفهم العامي لنداء الضمير أكثر من التكشيف عن المقام الموجب لهذا النداء . وإنّه للإفاء بهذا المطلب انّما عقد الفقرة 60 بوصفها الشوط الأخير والحاسم للتبيين عن نكتة الإشكال في التأويل الكيانوي لظاهرة الضمير من حيث هو شهادة على ممكن–الوجود الأخصّ للدازين ، وليس ذلك غير تأويل الضمير بوصفه "عزما" .

2. 4- بأيّ معنى يتأوّل هيدغر "**العزم**" بوصفه البنية الكيانويّة الأخيرة في مقام الضمير ؟ (§60) .

إنّ عنوان الفقرة 60 لافت للنظر ، فهو يبحث في " البنية الكيانويّة لممكن–الوجود الخاص المشهود عليه في الضمير" (1926أ،ص295) . وهذا يعني أنّ هيدغر لم يثبت مفهوم "العزم" في عنوان الفقرة التي نذرها للبحث فيه . وبذلك هولم يذكر هذا المفهوم في أيّ عنوان من عناوين الفقرات (54–60) التي ضمّها تحت الفصل الثاني من القسم الثاني من **الوجود و الزمان** ، والذي عنوانه " الشهادة التي من جنس–الدازين على ممكن–وجود خاص والعزم " (1926أ ،ص267) . وإذا كان لا يمكن أن يكون الأمر سهوا ،فإنّ تفسيره عندنا هو أنّ هيدغر لم يقصد بعنوان الفقرة 60 أي " البنية الكيانويّة لممكن–الوجود الخاص المشهود عليه في الضمير" سوى مفهوم "العزم" . إنّ **العزم هو البنية الكيانويّة** المبحوث عنها ، ما دمنا قد عرفنا فيما سبق معنى "ممكن–الوجود الخاص المشهود عليه في الضمير " الذي من شأن الدازين .

ما هي خطّة [305]هيدغر[306] في النهوض بهذا الطلب ؟. نحن نفترض أنّ الفقرة 60 تقبل التقسيم إلى زمرتين من المشاكل ، مع تقديم وتذييل . يتعلّق التقديم بحصر النتائج الحاسمة للتأويل الكيانوي للضمير ، وهي بخاصّة ثلاث : أ– أنّ دور الضمير هو توفير "شهادة" على ممكن–الوجود الأخصّ للدازين ؛ ب– أنّ الفهم الذي من شأن نداء الضمير هو مفهوم "إرادة–أنّ–له–ضميرا" ؛ ج– أنّ ممكن–الوجود الخاص "المشهود عليه في الضمير" هو ترك الهو الخاص يعمل–في–ذاته ضمن الوجود–المدين (1926أ،ص 295) . و تتعلّق الزمرة الأولى من

---

[305] – نحن نجد أنّ الباحث القدير غرايش (Griesch 1994،ص 298–304) قد أقام استيضاحه لمفاصل هذه الخطة على افتراضه بأنّ مسألة "الشهادة" (Bezeugung ، attestation) هي " الظاهرة العليا التي ساقنا التأويل الكيانوي للضمير إليها" (نفسه،ص298) ؛ وعلى الحقيقة فإنّ هيدغر قد سبق له أن وضّح هذه الشهادة في مواضع عدّة بوصفها لا تأتي إلاّ من الضمير أو هي لا تعدو أن تكون إياه ، وذلك منذ الفقرة 54 وما يليها (1926أ، ص 234 ، 267–268 ، 279 ، 288) .

[306] – يقول هيدغر(1926أ: 295) :" هذا [الـ] أنْ–يتركَ الهو الأخصّ يعمل–في–ذاته انطلاقا من ذات نفسه ضمن الوجود–المدين أنما يمثّل ظواهريا ممكنَ–الوجود الخاص المشهود عليه ضمن الدازين ذاته .أمّا الآن فإنّه ينبغي أن نستخرج بنيته الكيانويّة ."

المشاكل (1926أ، ص 295–296) بالبحث في مدى انطباق نتائج التأويل الكيانوي للضمير على البنى الأساسيّة للمقام الأعمّ للدازين أي مقام "الانفتاح" أو "الهنا" في العالم ، ونعني بخاصة بنى "الفهم" و"الوجدان" و"الكلام" ، فهيدغر لم يعرض للبنية الرابعة أي بنية الانحطاط إلاّ في موضع لاحق (1926أ،ص298) . أمّا الزمرة الثانية (نفسه،ص 297–300) فمقصودها هو تبيان مفهوم "العزم" بوصفه المقام الأخير للضمير ، وذلك في ضوء احتمال طريف لمسألة "الحقيقة" ، التي اعتملها هيدغر بمثابة محكّ لإضاءة ما يكتنف العزم من تواشج حادّ مع مفاهيم "القرار" و"اللاّعزم" و"الموقف" . وأمّا التذييل (نفسه،ص 300–301) فهو لافت للنظر ، وذلك أنّ هيدغر قد حاول فيه أن ينهض بنحو من المناقشة الهرمينوطيقية للأطروحة التقليدية التي تقوم على الربط بين مفهوم "العزم" ومشكلة "الفعل" (Handeln) [307]. ونحن نوزّع التحليل إلى شطرين كبيرين ينطوي كل منهما على عناصر . وهما : أ– ممكن–الوجود الخاص المشهود عليه في الضمير والبنى الأساسيّة لمقام الانفتاح (الفهم ، الوجدان ، الكلام) ؛ ب– العزم والانفتاح بما هو المعنى الأصلي للحقيقة (القرار ، اللاّعزم/ اللاّحقيقة ، الوضعية) .

أ- ممكن-الوجود الخاص المشهود عليه في الضمير والبنى الأساسيّة لمقام الانفتاح (الفهم ، الوجدان ، الكلام) :

إنّ ما يحتفظ به هيدغر من التحليلات السابقة هو المفهوم الطريف : "إرادة–أنّ–له–ضميرا" (Gewissen-haben-wollen) ، وذلك بوصفه النواة الكيانوية لنداء الضمير ، ومن ثمّة المقام الذي يجدر بنا أن نمتحنه بشكل يبيّن مدى أصالته . كيف ذلك ؟ – نحن نرى أنّ هيدغر قد انتهج نهجا سبق أن تعرّفنا إليه من قبلُ ، وهو استكشاف مدى انطباق الظاهرة المعنيّة على البنى الكيانويّة المشكّلة لمعنى "الهنا" الذي من شأن الدازين أي مدى إيفائها بمعنى "الانفتاح" الانطولوجي للدازين على وجوده في العالم . أمّا البنى التي اعتمدها هيدغر في هذا الموضع فهي الفهم والوجدان والكلام ؛ وهي قد أتت في هذه الفقرة مرتّبة بحسب خطورة الدور الذي أدّته .

1- الضمير والفهم

يكشف هيدغر هنا عن وجه احتمال الضمير للبنية الكيانوية الأولى المقتفاة هنا ، أي بنية "الفهم"[308] . وإذا كنّا نعرف أنّ الفهم نمط من أنماط "انفتاح" الدازين بما هو موجود في العالم فإنّ الجديد هو تخريج الفهم أوّلا بوصفه فهما للمناداة ، وثانيا بوصفه نمطا من الوجود

---

[307] – في تفسيره لهذه الفقرة توقّف غرايش (Greisch 1994 ،ص302–303) عند هذه المناقشة وحوّلها إلى جزء من عرض هيدغر لمسألة "الوضعية" ؛ والحال أنّ هيدغر لم يعرض إلى مناقشة مسألة "الفعل" إلاّ بعد أن أنهى تبيان معنى الوضعية وعلاقته بالعزم . لذلك رأينا أنّ الأمر يتعلّق بتذييل شامل للفقرة 60 ولمسألة العزم بعامة وليس بتأويل لمبحث الوضعية من جهة فلسفة في الفعل . وهو تذييل رأس الأمر فيه هو إخراج مسألة العزم من إشكالية الفعل التقليديّة أصلا ، وذلك بإرسال هكذا أطروحة : " إنّ الدازين من حيث هو ذو عزم [فقط] هو **يفعل** بعدُ ." (1926أ،ص300) . وذلك يعني أنّ العزم فعل محض .

[308] – يقول هيدغر (1926أ: 295): " إنّ فهم المناداة من جهة ما هو نمط–**وجود** للدازين إنّما يوفّر القوام الظواهريّ المشهود عليه ضمن نداء الضمير . وإنّ الفهم الخاص للنداء نحن خصّصناه بوصفه إرادة–أنّ–له–ضميرا .[..] إنّ إرادة–أنّ–له–ضميرا من حيث هي فهم–للذات ضمن ممكن–الوجود الأخصّ إنّما هي نمط من **انفتاح** الدازين ."

رأس الأمر فيه أنّه يوفّر "شهادة" ظواهرية على ممكن-الوجود الخاص للدازين . فهم المناداة وجود شاهد على إمكان خاص . وهو يشهد "ظواهريا" أي بواسطة ظاهرة بعينها هي ظاهرة الضمير . إنّ فهم الدازين للنداء يعني هنا "إرادة-أنّ-له-ضميرا" : لقد كفّ الفهم عن أن يكون استبصارا لموجود قائم أو لموجود تحت اليد ، وتحوّل إلى اختيار كيانوي لنمط من الوجود الذي يختصّ بكونه يشهد على إمكانية الوجود التي من شأنه . إنّ إرادة أن يكون له ضمير هو ما يجعل الدازين ذا فهم للكيان أي ذا هنا أو ذا انفتاح في العالم ، وذلك لأنّ الدازين إذْ يريد فهم النداء هو لا يفهم غير نفسه . إنّ إرادة الضمير هي إرادة فهم الذات . وإنّه بذلك فقط هو طريقة من طرق تصريف معنى الهنا في العالم أي معنى الانفتاح .

2- الضمير والوجدان

يأخذ هيدغر[309] هنا في تأويل ظاهرة "قلق-الضمير" بوصفها علامة على مقام كيانوي سبق أن تعرّفنا إليه هو مقام **القلق** . كيف ذلك ؟ - إنّ النداء ينبثق حسب هيدغر من جهة معيّنة من وجود الدازين هي تلك التي يكون فيها خاضعا لربقة الهُمْ ، حيث يكون غريبا عن نفسه معزولا عن الهو الأصيل الذي من شأنه . فذلك هو وحده ما يفسّر قلق الدازين من نداء الضمير : فإنّ هذا النداء يكشف له للتوّ وبشكل قاطع مدى ابتعاده عن نفسه ومدى عزلته إزاء نفسه . ولأنّه موجود له عناية أصيلة بالضمير أي هو يريد من نفسه أن يكون له ضمير فإنّ قلقه من نداء الضمير هو استعداد أصيل فيه : إنّه في كلّ مرة "على قلق" ، نعني على " أهبة للقلق" ؛هذه الأهبة الأصيلة للقلق هي وجه احتمال الدازين لوجدان القلق في مقام الضمير .

3- الضمير والكلام

نحن نبلغ هنا إلى مفصل تمهّل عنده هيدغر بشكل لافت للنظر ؛ والسبب في ذلك بيّن ، ونعني أنّ معنى "نداء الضمير" من حيث يجد في دلالة "النداء" قوامه الخاص ، انّما هو متقوّم بعدُ بالمعنى الكيانوي للـ"الكلام" . ربّ تخريج هو آية عليا على انصياع هيدغر لبراديغم اللغة في استشكاله لمعنى الضمير بوصفه شهادة على هُوية الهو.

يقول هيدغر (1926أ: 296) :" إنّ اللحظة الماهوية الثالثة للانفتاح هو **الكلام** . [بيد أنّه] لا يقابل النداءَ من جهة ما هو كلام أصليّ للدازين أيُّ ردّ - على وجه التقريب في معنى حديث مفاوِض في شأن ما يقوله الضمير . [..] إنّ النداء يضع أمام الوجود-المدين المستمرّ وهكذا يسترجع الهو من القيل والقال الصاخب لفهامَة (Verständigkeit) الهُمْ . وطبقا لذلك فإنّ ضرب الكلام المفصَّل الذي من شأن إرادة-أنّ-له-ضميرا انما هو **السكوت** (*die Verschwiegenheit*) . وقد خُصِّص الصمت (Schweigen) بوصفه إمكانا ماهويّا للكلام . فمن يريد أن يدعوَ إلى الفهم وهو صامت ، ينبغي " أن يكون له شيئ يُقال " . إنّ الدازين يدعو نفسه ضمن النداء إلى فهم ممكن-وجوده الأخصّ . ومن ثمّ فإنّ هذا النداء [نحو من]

309 - يقول هيدغر (1926أ: 295-296): " هذا [الانفتاح] متقوّم ، ما خلا الفهم، بواسطة الوجدان والكلام . [..] فما هو الحال (Stimmung) الذي يقابل هكذا فهمًا ؟ إنّ فهم النداء يفتح الدازين الخاص في غربة عزلته . وإنّ الغربة المكشوف عنها مع الفهم انّما هي مفتوحة بخاصة بواسطة وجدان القلق الذي من شأنه . إنّ واقعة **قلق الضمير** لهيَ تصديقٌ لِكَوْن الدازين ضمن فهم النداء انّما يضع نفسه أمام الغربة عن ذاته . إنّ إرادة-أنّ-له-ضميرا انّما تصبح أهبةً للقلق ."

الصمت . إنّ كلام الضمير لا يبلغ الجهر أبدا . إنّ الضمير لا ينادي إلاّ صامتا ، وذلك يعني أنّ النداء يـأتي من لا-صوت الغربة[..]"

إنّ الرهان الكيانوي هنا هو تأوّل نداء الضمير بوصفه يتأسّس على الكلام بما هو إحدى البنى الكيانوية للدازين ، ولكن مع الافتراض بأنّ هذا النداء لا يبلغ إلى مستوى النطق به أبدا . كيف يكون النداء كلاما أصليّا للدازين وهو معنـى غـير مفصّـل ؟ – إنّ افـتراض هيدغـر هـو أنّ الصمت نفسه نمط من الكلام الأصليّ للدازين ؛ وذلك لأنّ الكلام المفصّل ليس سوى حالة فقط من أحوال الكلام الكيانوي . فالصمت كلام كيانوي وإنْ كان ليس بكلام مفصّل . مـا الحجّـة علـى ذلك ؟ – إنّ علينا هنا أن نفرّق بين انعدام الكلام الذي في الحجـر مثـلا – وقديمـا قيـل "ليـت الفتى حجرا"– وبين الإمساك عن الكلام . هل النداء إمساك عن الكلام ؟ – يفترض هيدغـر أنّ النداء هو من تلقاء نفسه صمت ، ولذلك هو ليس مجرّد إمساك عن الكلام المفصّل ، بل هو كلام كيانويّ لا ينقطع . هذا الكلام الكيانوي الصـامت هـو مـا يسـمّيه هيدغـر "السـكوت " (die Verschwiegenheit) . – فهذا السكوت ليس نفيا للكلام المفصّل وانما هو نحـو مـن الاسـتغناء عنه . إنّه بهذا المعنى ينبغي أن نفهم لِم ينبّه هيدغر إلى أنّ النـداء لا يقابلـه أيّ "ردّ" (eine Gegenrede) . فالردّ لا يملك إلاّ أنْ يكون كلاما مفصّلا . والحـال أنّ الضمـير لا يفصّـل شـيئا يمكن التحدّث أو التفاوض في شأنه . نحن لا نتفاوض إلاّ فيما يُقال ؛ أمّا ما لا يُقـال ، أي مـا يتقوّم بالصمت ، فهو بمنأى عن كلّ مجاهرة .

بيد أنّه لا يجدر بنا أن نفهم من ذلك أنّ القصد هو تأويل الصمت بعامة ، بـل القصـد هو محاولة ارتسام السياق الخاص بهذا النداء المخصوص الذي نسمّيه نداء الضمير . فإنّ الوظيفة الخطيرة لهذا النداء هـي إعـادة الدازيـن إلى نفسـه ، وذلـك يعـني إلى غربتـه في ربقـة الهُـمْ . فيكتشف للتوّ الوجود–المدين الذي يجرّه في نفسه . فهو نداء يبني تقابلا حادّا بين صخب القيل والقال اليومي وصمت النداء الحميم للضمير ، بين "فهامة" الهُمْ وهو يتباهى بقدرته على تفسير كل شيئ ، وبين إرادة–الضمير الغامضة والقلقة[310] الـتي تحـرّك الوجـود–المديـن للـهو . ووجـه الطرافة ههنا هو تأويل النداء بوصفه ليس في حاجة إلى كلام مفصّل حتى يشـتغل ، وذلـك مـن حيث أنّ عدم الحاجة إلى المنطوق به انما هي مستمدّة من طبيعة "الغربة" في نطاق الهُم العمومي ؛ فهذه الغربة هي بلا صوت ، وهذا اللاصوت أصليّ فيها مادام الدازين اليومي لا يتكلّم أبدا . بل هو في استماع دائم لصوت الهُمْ . فمن فرط الإصغاء إلى الهُمْ يجـد الدازيـن نفسـه غريبـا عـن صوته ، ثمّ في آخر المطاف بلا صوت . من هنا يصبح الكلام المفصّل أي الكلام الذي يمكن للقيل والقال أن يخترقه ، مقاما غير مؤهّل لاستيفاء النداء . فالسكوت هو نمط كـلام الدازيـن في أفـق الغربة حيث لا صوت .

---

310 – يقول Pöggeler 1989،ص 18:" إنّ لحظة–الفهم انما تبقى ضمـن إرادة–الضمـير بـلا هيكلة؛ سواء من ناحية تاريخية أم نسقية تمّ دحر ''الطريق الملكي للإتيقا'' خارج الفلسفة."

« Das Verstehen-Moment im Gewissen-haben-wollen bleibt ohne Strukturierung ; historisch wie systematisch wird der "Königsweg der Ethik" aus der Philosophie herausgedrängt. »

ب- العزم والانفتاح بما هو المعنى الأصلي للحقيقة (القرار ، اللاعزم /اللاحقيقة ، الوضعية) :

نحن نخلص الآن إلى الشطر الأكثر طرافة من الفقرة 60 (1926أ،ص296–300) ونعني الموضع الذي ضبط فيه هيدغر أحد المصطلحات الحاسمة في إشكاليته عند هذه الحقبة ، ونعني مصطلح "العزم" . أما الخطة التي اعتمدها في النهوض بمسألة العزم من حيث هي درجة من الدرجات الحاسمة في بلورة هرمينوطيقا الدازين ، فإنه قد يمكن أن نردها إلى الخطوات التالية : أولا تحديد معنى "العزم" (نفسه،ص296) ؛ وثانيا تنزيل مفهوم العزم في الإطار الكيانوي الأكبر الذي استند إليه تحليل البنى الكيانوية إلى حد الآن ، ونعني مسألة "الحقيقة" بما هي "انفتاح" (نفسه،ص 297) ؛ وثالثا استكشاف المعنى الكيانوي للعزم من حيث المقامات التي يتخذها لدى الدازين ، وهي بخاصة ثلاثة "القرار"(نفسه،ص298) و"اللاعزم" (نفسه،ص299) و"الوضعية" (نفسه،ص299–300) .

1- ما هو العزم ؟

يمكن اعتبار [311] مخطوط **تأويلات فينومينولوجية لأرسطو** (أكتوبر 1922) النص الذي سجل فيه أول ظهور لمصطلح "العزم" لدى هيدغر ، وذلك منذ الصفحة الثانية منه (هيدغر1922،ص17) . بيد أن هذا الظهور لم يكن أكثر من إثارة جد أولية لمعنى العزم وذلك بفهمه بوصفه مقترنا بما يسميه هيدغر عندئذ "قوة القدرة على الكشف" (Kraft des Aufscließenkönnens) [312] . إن معنى العزم هنا ما يزال غير موجه نحو استشكال انطولوجي خاص . وعلى ما يذكره كيسيال(كيسيال Kisiel 1993،ص 494) فإن هيدغر قد عمد في درس صيف 1924 الذي عنوانه **المفاهيم الأساسية لفلسفة أرسطو**[313] إلى استعمال مصطلح Entschlossenheit مقابلا للمصطلح الأرسطي προαιρεσις . أما أول محاولة للنهوض باستشكال معنى العزم بوصفه يمكن أن يفي بنحو من "التأصيل" للزمانية فإن كيسيال قد رصدها في مخطوط نوفمبر 1924 الذي لا نعرف عنه إلا أنه استئناف موسع لما جاء في محاضرة جويلية 1924 تحت عنوان **مفهوم الزمان** . ففي صيغة نوفمبر 1924 من مفهوم الزمان ظهر مصطلح العزم مقترنا بمعنى "الوجود المستقبلي" ومفهوما بوصفه "مكشوفية مفتوحة على وجدان القلق" [314] .

---

311 – Kisiel 1993،ص 494.

312 – يقول هيدغر : " إن الماضي لا ينفتح إلا على قدر العزم و[على قدر] قوة إمكان الكشف الذين يتوفر عليهما حاضر ما " (1922،ص17)

« Vergangenheit öffnet sich nur nach Maßgabe der Entschlossenheit und Kraft des Aufschließenkönnens , über die eine Gegenwart verfügt. »

313 – ألقى هيدغر في صيف 1924 درسا بعنوان : *Grudbegriffe der aristotelischen Philosophie* . وهو مخطوط يبدو أنه لم يفرغ من تحقيقه ونشره بعد .

314 – يقول كيسيال (1993،ص494) :

« The brunt of the very first analysis of the authentification of temporality in Nov. 1924 is carried , not by "conscience" , but by the "being futural" of resoluteness , understood as discoveredness open to the disposition of angst » .

بيد أنّ قراءة الفقرة 35 من درس صيف 1925 تبيّن أنّ هيدغر قد بلغ في نهاية هذا الدرس إلى رصد جدّ واضح للمعنى الكيانوي المقصود لمصطلح العزم .وهو رصد كيانوي من أجل أنّه قد استعمل دلالة العزم في نطاق النظر في ظاهرتين حاسمتين ، رأينا خطورتهما في **الوجود والزمان** ، هما "ظاهرة إرادة-التوفّر-على-ضمير" و"ظاهرة الوجود-المدين" (هيدغر 1925،ص440) . على أنّه من الحقيق بنا أن نعترف بأنّ هيدغر لم يصنع في الفقرة 35 من درس صيف 1925 ، والتي لا تكاد تجاوز الصفحتين مساحة ، سوى استشراف الدور الذي يمكن لمصطلح العزم أن يؤدّيه في بلورة مسألة الضمير ، وهذا الدور هو الكشف عن نمط العلاقة التي يجدر بالدازين أن يأتيها إزاء ذات نفسه متى بات عليه أن يمسك بوجوده ، ضمن استباق الموت اللامتعيّن واليقيني في آن، بوصفه ممكن-الوجود الذي هو هو ذاته [315].

ولذلك يمكننا أن نقول بلا مشاحة أنّ هيدغر لم يضطلع باستشكال دقيق وتام الدلالة الانطولوجية لمصطلح العزم إلاّ في الفقرة 60 من **الوجود والزمان** .

من البيّن أنّ العناصر الجديدة في حدّ[316] مصطلح العزم هنا هي بالنظر إلى ما سبق انما هي عديدة : أوّلا أنّ العزم لا يُنظر إليه كما في مخطوط نوفمبر 1924،أي من جهة وجدان *القلق*

---

315 - يقول هيدغر (1925،ص440-441) :" إنّه باختياري لذاتي من جهة ما هو [اختيار] لإمكاني [الخاص] أنا أختار وجودي بنفسي . بيد أنّ هذا الإمكان ، الذي أختاره ضمن استباق الموت ، انما هو [إمكان] يقينٌ ومن حيث هو يقينٌ هو في نفس الوقت لامتعيّن . إنّ اختيار-النفس ضمن الاستباق في الإمكان ينبغي، من حيث هو [اختيار] أصيل ،أن يأتي تبعا لذلك وضمن علاقة-وجود مناسبة إلى خصائص الإمكان ، و ذلك يعني أنّ لامتعيّن الموت انما هو مُدرَك ، متى فهمت الإمكان من حيث هو إمكان لكلّ لحظة ، أي متى كنت **عازما**(*entschlossen*) في كوني-قد-اخترت نفسي مطلقا . إنّ اليقين الذي من شأن هذا الإمكان انما يُدرَك متى أُهمِلت دونه كلّ قوة-وجود ممكنة أخرى لذاتي ، وذلك يعني متى كان العزم (die Entschlossenheit) تجاه نفسه على نحو بحيث أنّه انطلاقا منه فحسب ينبجس هذا الفعل المتعيّن أو ذاك .إنّ الدازين إذا أخذ نفسه ضمن الاستباق في هذا النحو من العزم المطلق ، فذلك يعني : أنّ الدازين يستطيع ضمن هذا الاستباق إلى موته أن يصبح مسؤولا عن ذاته بمعنى مطلق ." - يبدو بذلك أنّ هيدغر يمر من العزم/"اختيار-النفس" (درس صيف 1925) إلى العزم/"الانفتاح" (1926) :

« Mit dem Wählen meiner selbst als meiner Möglichkeit wähle ich selbst mein Sein . Diese Möglichkeit aber , die ich im Vorlaufen zum Tode wähle , ist eine gewisse und als gewisse zugleich eine unbestimmte . Das Sich-selbst-wählen im Vorlaufen in die Möglichkeit muß als eigentliches demnach in ein angemessenes Seinsverhältnis zu den Charakteren der Möglichkeit kommen , was besagt , die Unbestimmtheit des Todes ist dann ergriffen , wenn ich die Möglichkeit als Möglichkeit für jeden Augenblick verstanden haben , d.h. wenn ich im Gewählthaben meiner selbst absolut *entschlossen* bin . Die Gewißheit dieser Möglichkeit ist dann ergriffen , wenn ihr jedes mögliche andere Seinkönnen meiner selbst hintangesetzt wird , d.h. wenn die Entschlossenheit zu sich selbst eine solche ist , aus der erst die Möglichkeit dieses oder jenes bestimmten Handelns entspringt . Wenn sich das Dasein im Vorlaufen in eine solche absolute Entschlossenheit bringen kann , besagt das : Dasein kann in diesem Vorlaufen zu seinem Tode sich selbst verantwortlich in einem absoluten Sinne machen . »

316 -يقول هيدغر(1926أ: 296-297) :" إنّ انفتاح الدازين الكامن ضمن إرادة-التوفّر-على-ضمير هو طبقا لذلك متقوّم بوجدان القلق وبالفهم من جهة ما هو اشتراع-الذات على جهة الوجود-المدين وبالكلام من حيث هو سكوت . هذا الانفتاح المخصوص والأصيل المشهود عليه ضمن الدازين نفسه

؛ وثانيا أنه لئن كان درس صيف 1925 قد عين دور العزم في سياق مسألة الضمير أي في سياق إرادة–التوفر–على–ضمير فإن ذلك التعيين لم يكن قد تبين بعد الاقتران الحميم بين وجدان القلق والفهم بماهو اشتراع–الذات والكلام من حيث هو سكوت . إنه لم يبصر بهذه الوجوه الثلاثة لكيانوية الدازين من زاوية مسألة الضمير أصلا .– إن معنى العزم في **الوجود و الزمان** هو مركب كيانوي يستجمع على نحو طريف جملة المكاسب الهرمينوطيقية السابقة لفينومينولوجية الدازين ؛ وذلك أنه حال بلغ من الأصالة أنه يفور للدازين الهيئة التي تمكنه من أن ينهض بوجوده بوصفه يستمد من تجارب القلق (كمقام أصلي للمعنى الكيانوي للموت) والدين (كمقام أصلي لمسألة الضمير) والسكوت (كمقام أصيل للكلام) عناصره المقومة .إن ما يبقى عالقا في الدازين من معنى الموت هو القلق كنمط مخصوص من الوجدان ؛ وما يبقى عالقا فيه من معنى الضمير هو الوجود–المدين كنمط مخصوص من احتمال الفهم هو اشتراع–الذات ؛ وما يبقى عالقا فيه من نداء الضمير هو السكوت كنمط مخصوص من التعين الكيانوي بالكلام . إن العزم هو " اشتراع– الذات السكوت المستعد للقلق على جهة الوجود–المدين الأخص(1926أ،ص297) .

2- العزم (Entschlossenheit) والانفتاح (Erschlossenheit) أو العزم والحقيقة :

إن مقصد هيدغر هو رفع العزم إلى طور التحديد الكيانوي الذي من شأنه أن يمدنا بالتأويل الانطولوجي الوجيه لنمط وجود الدازين الذي نشير إليه بعبارة الكيان[317] . من أجل ذلك هو قد أخذ في الربط بين مستويين من الاستشكال لمعنى العزم : فهو من جهة يستبصر العزم في ضوء الهيئة الكيانوية للدازين ، من حيث تجد في الدلالة الكيانوية للهنا ، مقامها الخاص ؛ وهو من جهة يدفع بمعنى العزم إلى حلبة التأويل الانطولوجي لمسألة "الحقيقة" من حيث هي في صلة عريقة مع معنى الوجود في الانطولوجيا الغربية . ولكن ما الذي يجمع بين هذين الوجهين من البحث ؟ – إنه مفهوم "الانفتاح"[318] .

يثير هيدغر[319] هنا مشكلين حاسمين يتسدد نحو توضيح وجه الاقتران الحميم بينهما .الأول هو كيف أن العزم يوفر إمكانية طريفة للبصر بنمط انكشاف "الحقيقة الأصلية" للوجود

بواسطة ضميره – اشتراع– الذات السكوت المستعد للقلق على جهة الوجود–المدين الأخص – نحن نسميه العزم (die Entschlossenheit)."

317 – عن المعنى الكيانوي للعزم را: Macann 1992هـ: 232.

318 – عن التواشج بين "العزم" (Entschlossenheit) و "الانفتاح" (Erschlossenheit)،را: Richardson 1986: 194–195.

319 – يقول هيدغر(1926أ،297–298) :" انما العزم ضرب مخصوص من انفتاح الدازين . والحال أن الانفتاح قد تسول من قبل كيانويا على أنه **الحقيقة الأصلية** (*ursprüngliche Wahrheit*) . وهذه ليست في البدء صفة للـ"حكم" ولا هي على وجه العموم سلوك بعينه ، وانما هي مقوم ماهوي للوجود–في–العالم بما هو كذلك . إن الحقيقة ينبغي أن تتصور بوصفها [مقاما] كيانويا أساسيا [..] .

والآن فإنه قد ظفر مع العزم بالحقيقة الأكثر أصلية(ursprünglichste) من قبل أنها **الأصيلة** (*eigentliche*) التي من شأن الدازين . إن انفتاح الهنا انما يفتح على نحو تآصلي (gleichursprünglich) جملة الوجود–في–العالم في كل مرة ، يعني العالم والعالم–في والهو ، الذي يوجده هذا الموجود من حيث هو "أنا موجود" . [..]

إن العزم ، من جهة ما هو **وجود–الذات الأصيل** ، لا يفصل الدازين عن عالمه ، ولا يعزله على شكل أنا طائر (ein freischwebendes Ich) . وأنى له ذلك – وهو ليس ، على الأصالة ، من حيث هو

بعامة .أما الثاني فيتعلق بالوجه الذي به يؤدي العزم دورا حاسما في بلورة "الحقيقة الأصيلة" التي من شأن الدازين . علينا أن نستبصر هنا أن هيدغر قد عمد أول الأمر إلى بناء تقابل ضمني بين عبارتي "حقيقة أصلية" و"حقيقة أصيلة" ، ثم أخذ من بعد في ارتسام وجه الاقتران بينهما . إن القصد هو بيان وجه الاقتران الحميم بين الأصيل والأصلي في ظاهرة العزم . كيف ذلك ؟- يكون ذلك بتأول العزم بوصفه "انفتاحا" . ولذلك فالمطلوب هو أن نفهم من جهة كيف أن العزم نمط أصيل من الانفتاح ، انفتاح الدازين على الهنا في العالم ؛ ومن جهة كيف أن هذا النحو من الانفتاح في مستوى العزم هو نمط مخصوص من انكشاف المعنى **الأصلي** للحقيقة .

إن افتراض هيدغر بأن التصور التقليدي للحقيقة كصفة للحكم ليس أصليا وانما هو مشتق من معنى سابق عليه هو معنى الانفتاح ، هو ما يحاول هنا أن يمتحنه على مسألة العزم : فالعزم لا يكون مقوما ماهويا للدازين إلا إذا دخل في حقيقته أو في نمط ولوجه للحقيقة ؛ويعني أن العزم لا يكون حقيقيا إلا بقدر ما يتخذ نمط وجود الحقيقة ، نعني الانفتاح ، بنية له . فالحقيقة ليست خاصية صناعية للأقوال وانما هي مقام كيانوي للدازين أي نمط وجود في العالم يخصه . وهكذا فالعزم لا يشير إلى حقيقة أصيلة في الدازين أي لا يشير إلى مقوم كيانوي فيه إلا إذا أمكن أن يعبر عن حقيقة أصلية أساسية ، نعني متعلقة ب**وجود** هذا الموجود الذي هو دازين ، وهو ما يسمى "الكيان" .إن الأصلي والأساسي صفتان لمعنى الوجود ، بينما الأصيل صفة للدازين . ولذلك فطرافة العزم هو أنه ينقل الدازين إلى مقام يصبح معه ممكنا ووجيها الربط بين الأصيل والأصلي .

ولكن بأي معنى يكون العزم نمطا أصيلا من الانفتاح ، انفتاح الدازين على الهنا في العالم ؟ - لقد انصرف بقوة إلى تبيان هذا الأمر لما فيه من تبصرة فينومينولوجية بوجاهة الدور الذي يؤديه مفهوم العزم في بلورة معنى الكيان الذي من شأن الدازين . يذكر هيدغر باللحظات المكونة لمعنى الانفتاح ، ونعني المقامات الثلاثة المكونة لمعنى الوجود-في-العالم ، وهي العالم و"الوجود-في"(das In-Sein) و"الهو"(das Selbst) ، وذلك من جهة أن الانفتاح هو ما يجعل الموجود داخل العالم بعامة يصبح منظورا ، وتصبح معه إمكانية التجارة مع الموجود-تحت-اليد والحركة في حقل مدلولية جملة القرائن داخله واردة (1926أ،ص297)[320] . هنا يبين أن العزم ليس ظاهرة تعزل الدازين عن عالمه ، وتلك إشارة نقدية رقيقة إلى التصور السائد للعزم بوصفه قدرة على الخروج عن الموجود والتعلق بمستطاع يقبع في قيمومة لا تطال .وحجة هيدغر في ذلك هو أن العزم لا يعدو أن يكون الوجود-في-العالم نفسه بما هو كذلك . وذلك بمعنى أن العزم هو ما يربط الدازين بالجهتين الكبريين لوجوده أي بالموجود-تحت-اليد وبالوجود-مع .

عزم أصيل ،شيئا آخر سوى الوجود-في-العالم . إن العزم يحمل الهو على وجه الدقة إلى الوجود المنشغل في كل مرة لدى الموجود-تحت-اليد ، ويدفع به داخل الوجود-مع المهتم لدن الآخرين ."

320 -هذا التأويل للوجود بواسطة "الانفتاح" هو الخطوة "ما-بعد-الفينومينولوجية" التي ستمكن هيدغر من الذهاب لاحقا فيما أبعد من أفق هوسرل . را: Held 1988،ص 313:

« In the appearing of the dimension of openness "world", a self-withdrawal, that is, a self-concealing, has to be brought into play as a counter-mevement to any "bringing to light". This is the point at which Heidegger's phenomenology first makes the decisive step beyond Husserl according to his own later self-interpretation. »

إن ذلك يعني أن العزم هو المعنى الأصيل الـذي يجعـل دلالـة "الانشـغال" (das Besorgen) بالموجود-تحت-اليد ودلالة "الاهتمام" أو "الاعتناء"(die Fürsorge) بالآخرين ممكنا ، وهو لا يفعل ذلك إلا من أجل أنه في ماهيته الوجه الأكثر تمامية إلى حد الآن من "العناية"(die Sorge) بالوجود في العالم أي بحقيقة الكيان [321].

3 - العزم (Entschlossenheit) قرار (der Entschluβ) أو لا يكون :

بعد أن كشف هيدغر عن الدور الطريف الذي يؤديه مفهوم العـزم في النـهوض بالكيـان من حيث هو تصريف مترابط لمقامات العناية بالوجود في العالم والانشغال بـالموجود تحـت اليـد والاهتمام بالغيرضمن الوجود-مع ، أصبح ممكنا الآن أن يفحص عن مضمون "العزم"[322] بما هو كذلك .

إن مقصد هيدغر[323] هو إيضاح وجه الصعوبة في معنى العزم من حيث أنه يتقوم بعناصر تبدو لبادئ الرأي متباعدة : فالهم ، حيث يقبع الدازين عادة ، لا يـرى إلى العـزم إلا بوصفـه إرادة تسبق القرار وتسبق الفعل ، ومن ثمة فهو درجة سرعان ما تنسحب من وجـود الدازيـن . ولذلك يؤكد هيدغر أن العزم لئن كان دوما عزما عيانيا ما فهو ليس عزما على هذا الفعل اليومي أو ذاك بل هو عزم على الكيان نفسه ؛ ولأنه عزم على الكيان وليس على هذا الموجـود تحـت اليد أو ذاك فهو مصاب أبدا باللاتعين من حيث المضمون الكياني . هنا يكشف هيدغر عن الدور الحاسم لمفهوم "القرار" : إن القرار من حيث هو قرار كيان هو ما يرفع العزم إلى رتبـة التعيـين الكيانوي للكيان . إن القرار هو ما ينقل العزم من اللاتعين الكياني إلى التعين الكيانوي . ولكـن كيف يصنع ذلك ؟ - إن القرار يعين العزم عندما يشترع بفهمه لوجوده معنـى لكيانـه ؛ وذلـك يعني عندما "يفتح" الإمكان العياني الذي من شأن الدازين في كل مـرة . تفتيـح الإمكـان يعـني على وجه الدقة جعل الكيان هو مضمون العزم واستبصار الوجود-في-العـالم مـن خلالـه . وإنـه يجدر بنا أن ننبه هنا [324] إلى ما في هذا التكشيف عن طبيعة التقابل في معنى العزم بين اللاتعين الكياني والتعين الكيانوي من ربط طريف بين مستويين من البحث ظل هيدغر يفصل بينهما إلى

---

321 - Caputo 1978،ص 334-335:

« Heidegger's subject is nothing subjective because its Being consists in the concernful use of tools (*Besorgen*) and the solicitous sharing of the world with others (*Fürsorge*) and because it is itself ultimately a care for its own Being (*Sorge*). »

322 - Richardson 1986: 194.

323 - يقول هيدغر(1926أ: 298) : " إن العزم ، وذلك طبقا لماهيته الانطولوجية ، انما هو أبـدا [عزم] دازين عياني ما في كل مرة . إن ماهية هذا الموجود هي كيانه . وإن العزم ليس "بكائن" (existiert) إلا من جهة ما هو قرار فاهم-مشترع-لذاته . ولكن علام يعزم الدازين في العزم ؟ قبلة ماذا يجب عليـه أن يعزم ؟ - إن الإجابة لا يمكن أن يعطيها **إلا** (*nur*) القرار نفسه . [..] **إن القرار هو وحده ، على وجـه الدقة، الاشتراع والتعين المـفتـوح للإمكان العياني في كل مـرة** .إن العـزم **يختـص** ضـرورة بال**لاتعين** ، الذي يميز كل ممكن-وجود عياني مقذوف به من شأن الدازين . وإن العزم ليس بواثـق مـن نفسه إلا بوصفه قرارا . لكن اللاتعين الكياني (existenzielle) للعزم ، الذي لا يتعين في كل مرة إلا ضمـن القرار ، انما له على ذلك تعينه الكيانوي (existenziale) ."

324 - Greisch 1994،ص301-302.

هذا الموضع نعني المستوى الكياني والمستوى الكيانوي ، حيث أن العزم يحقق وجها حاسما من "الاقتران" بينهما .

4- العزم واللاعزم أو العزم في اللاحقيقة :

إن إقرار هيدغر بأن اللاتعين كامن في صلب العزم وذلك من جهة ما هو لاتعين كيانوي أصلا ، انما أدى إلى الوقوف على مفصل طريف من مسألة العزم : أن العزم ، من حيث هو ينطوي في ماهيته الكيانوية على اللاتعين ، هو ينطوي في نفس الوقت على قدر أصيل من "اللاعزم" (die Unentschlossenheit) . بيد أن ذلك يعني إذا أبصرنا بالإشكال من زاوية التواشج بين العزم والانفتاح ومن ثمة بين العزم والحقيقة أمكن القول إن العزم بما هو في نفسه أيضا لاعزم انما هو محفوف باللاحقيقة .

إن هيدغر[325] يقيم تواشجا طريفا بين اللاعزم واللاحقيقة ، وذلك من حيث هما نمطان من الانفتاح في مقام الهم العمومي . إن القصد هو الإجابة عن هكذا سؤال : متى يمتنع العزم ؟ لم يكون لاعزم ؟ – في رأي هيدغر العزم غير ممكن إلا لأنه مرتسم سلفا في التقوم الكيانوي للدازين ، كذلك اللاعزم ، إنه مرتسم سلفا في قوام الدازين اليومي . إن الدازين **لا يعزم** لأنه خاضع إلى غلبة الهم " حيث لا أحد يعزم[326]" (1926أ،ص299) . وذلك يعني أن العزم يتضمن من نفسه دعوة إلى التخلص من "ريبة" الهم وإمساكه عن العزم . إن كل عزم هو انعتاق أصيل من "لاعزم الهم" حيث يكون كل شيئ لامعزوما عليه أي متروكا إلى تفسيرية عمومية ترسم معنى الأشياء بلا عزم . من أجل ذلك ينبه هيدغر إلى أن الدازين اليومي من جهة ما هو دوما في مقام الهم غير العازم على شيئ انما هو دازين يتحرك في كل مرة في نطاق اللاحقيقة : إنه في اللاحقيقة لأنه في اللاانفتاح على ذات نفسه ، نعني في ربقة اللاعزم العمومي للهم . ولذلك فالدازين هو في اللاحقيقة مادام في اللاعزم . فقد رأينا أن العزم نحو من الانفتاح أي نحو من الحقيقة ،وذلك أن العزم يهب الدازين "شفافية (Durchsichtigkeit) أصيلة إزاء ذاته" (1926أ،ص299) ؛ رب شفافية يبدو أن اللاعزم العمومي ينتهي على الأغلب إلى طمسها ومن ثمة إسدال حجاب اللاحقيقة عليها .

---

325 – يقول هيدغر(1926أ،ص298-299) :" إن ما نحوه (das Wozu) يكون عزم انما هو انطولوجيا مرتسم سلفا ضمن كيانوية الدازين بعامة من حيث هو ممكن-وجود على طريقة الاهتمام المنشغل . ولكن بما هو عناية يكون الدازين متعينا بواسطة العيانية والانخطاط . مفتوحا ضمن " هنا " ه ، يقف الدازين الدازين على نحو تآصلي ضمن الحقيقة واللاحقيقة . وذلك يصح " أصالة" (eigentlich) وبشكل دقيق على العزم كما على(als der) الحقيقة الأصيلة . إنه يتملك (eignet sich) اللاحقيقة على نحو أصيل (eigentlich) . إن الدازين ليوجد أبدا بعد وفي العاجل ربما مرة أخرى في [نطاق] اللاعزم .وهذا اللفظ يعبر فقط عن الظاهرة التي تؤولت بوصفها وجودا-مسلما لتفسيرية الهم السائدة ."

326 – يثبت فيزان Vezin في مقابل الألماني " in der sich niemand entschließt " (1926أ،ص299) عبارة " حيث لا أحد يتخذ قرارا" [où personne ne prend de décision] (1987،ص357) ، في حين أن المترجمين الانغليزيين جون ماكاري (Macquarrie) وإيدوارد روبنسون (Robenson) يخيران إثبات عبارة " حيث لا أحد يعزم على أي شيئ "[in which nobody resolves upon anything] (1962،ص345) . ونحن أخذنا بالاختيار الثاني مع الاستغناء عن عبارة "على أي شيء" غير الموجودة في النص الألماني وغير المحتاج إليها ، وذلك لأن ذلك أقرب إلى السياق حيث يتعلق الأمر بالعزم وليس بمشكل القرار .

5- العزم والوضعية (Situation) :

نحن نخلص الآن إلى آخر مفصل من مسألة العزم ومن مبحث الضمير بعامة . وهو آخر مفصل من ناحية كونه يمدنا بالصياغة الأخيرة للدلالة الكيانوية للعزم . رب صياغة سبقتها محاولات بواسطة الانفتاح ثم القرار ثم اللاعزم . أما المفهوم الذي من شأنه أن يستجمع جملة هذه التعينات بوصفها لحظات مقومة في نفس الوقت لنمط كيان الدازين في مقام العزم فهو ما يسميه هيدغر باسم "الوضعية" .فما هي الوضعية ؟

– نحن نعثر على نهوض مقصود بمبحث "الوضعية" في الضميمة التي ألحقت بدرس صيف 1919 [327]تحت عنوان " في ماهية الجامعة والدراسة الأكاديمية" (1919ج، ص 205–214) ، حيث نجد تعريفا واضحا لمعنى الوضعية وتأويلا له في ضوء ما يسميه هيدغر عندئذ "الأنا–الوضعية" (das Situations-Ich) (نفسه،ص208) .فمن جهة التعريف نحن نلاحظ أن هيدغر قد صاغه في سياق نظرة فينومينولوجية لإشكالية الحياة إذ يقرر أن " الوضعية هي وحدة معينة ضمن المعيش الطبيعي" و" أنها لا تتضمن أي لحظات ساكنة ، وانما " أحداثا" " (نفسه،ص205) . أما من جهة التأويل فإن هيدغر يستفهم عن الوضعية باتجاه قطب إشكالي واضح هو مشكل "الأنا" ، وذلك من أجل تأويل طبيعة الأنا بوصفها تنتظم من الداخل بمفهوم الوضعية . فإن بين القصيد في الوضعية هو في رأي هيدغر الشاب مفهوم " التحفز" (die Motivation) . لكن الحافز والمحفوز لا يوجدان إلا عبر الأنا (نفسه) . وذلك " أن كل وضعية انما هي "حدث" (Ereignis) وليس "حادثا" (Vorgang) . إن ما يحدث انما له علاقة معي ؛ إنه مقيم داخل الأنا الخاص" (نفسه،ص206) .هذا الأنا الخاص الذي يتقوم بمعنى الوضعية هو ما اصطلح هيدغر الشاب على تسميته باسم "الأنا–الوضعية" . يقول هيدغر " الأنا–الوضعية :[من حيث هو] الأنا–ذاته ، "الأنا–التاريخي" ، انما هو وظيفة من شأن "تجربة–الحياة" " (نفسه،ص208) .

كذلك لابد أن نلاحظ أن مصطلح الوضعية قد عاد إلى الظهور في مخطوط أكتوبر 1922 عن **تأويلات فينومينولوجية لأرسطو** ، وذلك في سياق اشتغال هرمينوطيقي على مفهوم φρονησις الأرسطي .

يرى كيسيال أن أهم ما يحتفظ به في هذا الاستعمال لمصطلح الوضعية في مخطوط أكتوبر 1922 هو " أن هيدغر[328] يميز ''الوضعية'' عن ''الموقع'' ، ويجعلها بورة الاستبصار

---

[327] – يفترض كيسيال (Kisiel 1993،ص505) أن هيدغر قد أتى إلى مسألة الوضعية بعد قراءته لكتاب ياسبرس الذي صدر سنة 1919 (ولابد أنه يقصد هنا كتاب **علم نفس رؤى العالم** الذي عقد هيدغر مراجعة هامة له) ووضع مفهوم "الوضعيات القصوى" (limit situations) في المركز من عملية إيضاح معنى الكيان . وإن كان كيسيال ينبه للتو إلى أن هيدغر الشاب قد يمكنه أن يستقى المصطلح منذ 1918 من قراءته لشلايرماخر (Schleiermacher) . كذلك لابد من الإشارة إلى أن هيدغر قد استعمل مصطلح الوضعية في درس شتاء 1919–1920 **المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا** ، بوصفه خاصية مميزة لما يسميه "عالم الذات" (**ط.ك.** مج 58 ، ص 62–63 ؛ ذكره غرايش 1994 ، ص 302 ، الهامش 4)

[328] –يقول هيدغر (1922،ص 35 ؛ ت.فر.ص42؛ت.انغ. ص 381):" إن الـ φρονησις تجعل موقع (die Lage) الفاعل في المتناول وذلك بتحديد الـ ενεκα ου ، الـ ما من أجله

المـتروّي(phronetic) "(1993،ص505)[329] . إنّ قيمـة هـذا التميـيز [330]هـو التنبيـه إلى أنّ معنـى الوضعية ليس من طبيعة موقعيّة أو مكانية بالمعنى الطبيعي ؛ إنّها ليس مجرّد موقـف للفـاعل . بل هي وضعية "عينية ومنظورة بشكل معيّن" ، وذلك يعـني أنّـها أوّلا "ظـاهرة" حيـة وليسـت "موضوعا" بلا معيش ؛ وثانيا أنّها لا توجد إلاّ بقدر ما تُستبصَر في سياق رويّـة تتقـوّم بجـهات الكيان ، نعني "الما من أجله" و"اللِـمَ" و"الآن" و"الكيف" .

وعلى ذلك فإنّ الفحص عن كتابات هذه الفترة (1923–1925) يلاحـظ شبه انسـحاب لمصطلح الوضعية من قلم هيدغر ، ممّا جعل كيسيال يصرّح بأنّ " المصطلح انّما سـيظهر بشـكل مفاجئ لاحقا (late) في السياق الكيرولوجي للـوجود و الزمان ذاته (ص299)"[331] . في الواقع إنّ هذا الظهور ليس "مفاجئا" وإنْ كـان "متـأخّرا"(late) . وهـو غـير مفـاجئ بمعنيـين أحدهمـا مباشـر والآخر غير مباشر : أوّلا أنّ هيدغر قد صاغ منـذ الفقـرة 45 أي منـذ مفتتـح القسـم الثـاني مـن الوجود والزمان مصطلح "الوضعية الهرمينوطيقية" الذي هو وإنْ كان من طبيعة منهجيّـة وليـس كيانويّة ، فهو ينطوي على ذلك ، من حيث هو مفترع من أجل مهامّ كيانوية ، على خصائص المبحث المفحوص عنه أي خصائص الدازين (1926أ،ص232) ؛ وثانيا وهو المعنى غير المباشر ، فهو أنّ هيدغر يلمّح إلى حضور "ظاهرة" الوضعية بمعناها الكيانوي في ثنايا التحليل وإن كـانت قد "أهمِلَت" (übergangen) من الناحية الاصطلاحية إلى حدّ الفقرة 60 (1926أ،ص299) .

(Weswegen) ، ووضع الـلِـمَ (Wozu) المعيّن تماما ، والإحاطة بـ"الآن" ، وارتسام الكيـف (Wie) .إنّها تقارب الـ εσχατον ، الأقصى ، الذي فيه تبلغ الوضعية (Situation) العينية المنظورة علـى نحو معيّن إلى أوْجها في كل مرة . "

[329] – يقول كيسيال (1993،ص505) :

« In Oct. 1922, Heidegger ditinguishes "situation" from "location" (Lage) , and makes it the focus of phronetic insight . »

[330] – يجدر بنا أن ننبّه إلى أنّ المترجم الفرنسي جان فرنسوا كورتين (Courtine) قد أثبت لفظـا واحدا لمقابلة die Lage و die Situation ، هو لفظ situation (هيدغر 1922،ت.فر. ص42) ، ومن ثمّـة فهو لم يبصر أصلا بالتمييز الذي يشير إليه كيسيال ههنا . ولذلك فالترجمة الانغليزية هي هنا أوفى من النقـل الفرنسي ، وإن كانت أقلّ منها إيفاء بالنص حين تقابل ου ενεχα في اليوناني و Weswegen في الألمـاني بلفظة " Why" من غير أيّ تدقيق ، والحال أنّ المعنى الأرسطي لهذه العبارة ليس العلّة بعامة وانمـا معـنى "العلّة الغائيّة" على وجه الخصوص ، وهو ما تفي به العبارة الفرنسية " l'en-vue-de-quoi " . ونحن نجد في **كتاب الحروف** للفارابي إثباتا واضحا لهذا المعنى من خلال مفهوم "الذي من أجله" . – وعلى ذلك فـالنقل الانغليزي هو ما اعتمد عليه كيسيال في إثبات التمييز بين Situation و Lage ، بين الوضعيـة والموقـع . ولذلك وجدنا فائدة في إيراده . وها نصّه :

« φρονησις makes the location of the one who performs the action accessible : in securing the ου ενεχα (the "Why") , in making available the particular Towards-what-end [Wozu] , in apprehending the "Now" , and in sketching out the How . φρονησις looks to the εσχατον, the outermost , the extreme , in which the determinated viewed concrete situation comes to a head . »

– قا : الفارابي ، **كتاب الحروف** ، الفقرة 106 . أرسطو ، **ما بعد الطبيعة** ، مقالة الألف الكـبرى ، 3 ، 983 أ ، 31 ؛ ومقالة اللام ، 7 ، 1072 ب3 .

[331] – Kisiel 1993،ص505.

يقول هيدغر : " إنّ التعيّن الكيانوي الذي من شأن الدازين المعتزم الممكن في كل مرة انما يتضمّن اللحظات المقوّمة للظاهرة الكيانوية التي أُهمِلَت إلى حدّ الآن ، والتي نسمّيها **الوضعيـــة** ." (1926أ،ص299)

أمّا الإبانة عن معنى "الوضعية"[332] **في الوجـود و الزمـان**،فـإنّ هيدغـر يـأتي عليـها في مطلبين أ- أنّ الوضعية مشوبة بدلالة "مكانية" لابدّ من حسبانها، وذلك أنّ الوضعية هي معنى "الهنا" في مقام العزم وب- أنّ نداء الضمير لا "يدعو" على الحقيقـة إلاّ عندمـا ينفـذ إلى ظـاهرة الوضعيّة .

- من أجل إيضاح المطلب الأوّل يحيلنا هيدغر على ما كان قد بذله من قبلُ في الفقرتين 23 و24 (1926أ،ص 104 ومـا يليـها) ، وهـو بذلـك يحثّنـا علـى اسـتئناف مجـهوده السـابق للتكشيف عن خصوصيّة معنى *المكان* إذا ما أطلق على الموجود الذي من جنس الدازين أي الذي يستمدّ من العناية بالوجود في العالم ضرب مكانيته. أمّا المطلب الثاني فإنّ هيدغر قد انصرف فيه إلى استئناف الامتحان الكيانوي لمسألة *نداء الضمير* وذلك هذه المرة من زاوية ظاهرة الوضعية .

إنّ ما ينبغي أن نحتفظ به هو هذا التوازي الذي يصرّفه هيدغر[333] بين الوضعية والمكانية . إنّ مكان الدازين الأعمّ هـو العـالم ، وهـو "يتمكّـــن" (räumt ein) (1926أ،ص299) عندمـا ينهض بهذا النحو من المكان بوصفه "هنا" يخصّه . فإذا أخذ في العناية بهذا الهنا الذي يخصّه وقف على معنى "الانفتاح" بوصفه وجه الحقيقة التي من شأن وجوده بما هو كيان وليس مجرّد قيام بين الأشياء . ومن أجل أنّ الوضعية مصطلح وجـد هيدغـر حاجـة للكشـف عنـه في خضـمّ التكشيف عن مقام العزم من حيث هو درجة أكثر أصليّة لمقام الانفتاح فإنّ الوضعية تنطوي مـن نفسها على دلالة مكانية ، لكنّها دلالة أكثر أصليّة من مكانيـة الهنـا السـابقة . فمـا هـو وجـه المكانية الذي من شأن الوضعية؟ - إنّ الوضعية مكانية لا تظهر إلاّ بواسطة العزم وضمن العـزم . من هنا هي لا يمكن أن تكون إطارا قائما أمام الدازين يأتيه ليدخل في نطاقه كشيء من الأشياء . إنّ الوضعية ضرب من الهنا الذي يستمدّ من معنى العزم إمكانيته . فـالدازين يكـون ذا وضعيـة عندما يكون معتزما على الانفتاح على الهنا الذي يخصّه . - من أجل ذلك يذهب هيدغر إلى أنّ الوضعية مقام "موصد" في وجه الهُمْ ، الذي يجعل الدازين يرزح تحت وطأة "الوضع العام" أي السياق **العموميّ** الذي يعطي لكلّ شيئ مكانه ومكانته مسبّقا ، وحيث لا يثير الدازين اليومـي غير "الفرص" القريبة أي ما يتوفّر عليه من **معطيات** يومية يكفي هيّن الجهد لتحصيلها .

---

[332] - Richardson 1986: 201.

[333] - يقول هيدغر (1926أ،ص 299-300): " إنّ في مصطلح الوضعية (الوضـع (Lage) - " كان في وضع,,) انما ترنّ دلالة مكانيّة . ونحن لا ننوي أن نحاول محوها من المفهوم الكيانوي . وذلك أنّـها تكمن أيضا في " الهنا " الذي للدازين . [..]إنّ الدازين " يتمكّن " من جهة ما هو عياناً ذو كيـان . [..] إنّه كما أنّ مكانيّة الهنا تتأسّس ضمن الانفتاح ، كذلك الوضعية فإنّ لها أسسها في [نطاق] العـزم . انمـا الوضعية هي الهنا المنفتح ضمن العزم في كل مرة ، الذي من جهته (als welches) يوجـد الموجـود ذو الكيان هنا . ليست الوضعية إطارا قائما-أماماً [..]فالوضعية لا توجد إلاّ بواسطة العزم وداخله [..] أمّـا **الهُمْ فإنّ الوضعية على الضدّ من ذلك انما هي من حيث الماهية [دونه] موصدة** . إنّه لا يعـرف سـوى "الوضع العام" ، ويضيع نفسه في [البحث] عن "الفرص" القريبة [..] ".

خاتمة

إنّ دور العزم هنا[334] هو نقل الدازين من معنى *الهنا* الذي *للموجود بعامة* إلى معنى الهنا الذي من شأن الموجود الذي *من جنس الدازين* أي الموجود الذي هو ذو كيان . إنّه بذلك ينقل الدازين من *مكانية الهنا* إلى *مكانية الوضعية*[335] . لكنّ هذا النقل يرسم لمستطاع-الوجود حدودا ، إنّها حدود *الوضعية* التي تخصّه . لذلك فإنّ *نداء الضمير* ليس يأخذ في المناداة من أيّ موضع اتّفق بل من جهة جدُّ معيّنة ، هي الهنا الذي قُدَّ من عزم على *الانفتاح* في عالم عياني بعينه . هنا نفهم أنّ نداء الضمير لا ينادي بأيّ نحو من "مثال الكيان" (Existenzideal) الذي ليس أحدٌ ببالغه ، فكلّ مثال وإن قِبلته الكيان فهو لا يملك إلاّ أن يكون فارغا من كلّ مضمون دقيق .إنّ النداء هو نداء دازين بعينه ، وذلك يعني أنّه *نداء وضعية كيانوية بعينها* . فإنّ ما يجعل النداء ممكنا سلفا ليس جملة من *الذنوب أو الديون* ، بل *بنية راسخة في نمط وجود الدازين في العالم* ؛ هذه البنية هي كونه قادرا بما هو كذلك على أن يحدّد لنفسه سلفا إمكانية "كيانه العياني" (1926أ،ص300) . إنّه من أجل أنّ الكيان ، أي نمط وجود الدازين ، *عياني* في ماهيته ، انما ثمّة ظاهرة مثل نداء الضمير . ومن أجل أنّ هذه الخاصية العيانية للكيان انما تبلغ في ظاهرة الوضعية أوجّها ، فإنّ المقام الأخصّ لنداء الضمير انما هو مقام الوضعية .

– ولكن هل بلغنا بذلك إلى "المعنى الانطولوجي للعناية" المبحوث عنه إلى حدّ الآن ؟ إنّ هيدغر ينبّهنا إلى أنّ ذلك المعنى/الاتجاه لا نعثر على إيضاح أصيل له إلاّ ضمن ظاهرة "الزمانية"، ولكن ليس من جهة ما هي أحد *انشغالات الدازين اليومي* فحسب، بل بخاصة من جهة ما هي الأساس *الانطلوجي* – "أفق الفهم" الذي من شأن معنى الوجود بعامة– لكل انشغال *كيانوي* بالهو الذي من شأننا.

---

[334] – يقول هيدغر(1926أ،ص300) : " إنّ العزم يأخذ وجود الهنا إلى الكيان الذي من شأن وضعيته . على أنّ العزم انما يحدّ البنية الكيانوية التي من شأن قدرة-الوجود الأصيلة المشهود عليها ضمن الضمير ، التي من شأن إرادة-التوفّر-على-ضمير . [تلك] التي فيها تعرّفنا إلى فهم-المناداة (Anrufverstehen) المناسب . بذلك صار واضحا تماما ، أنّ نداء-الضمير ، متى يستدعي(aufruft) إلى القدرة-على-الوجود ، فهو لا يلوّح بمثال-كيان فارغ ، وانما **يدعو-قبلاً** (*vorruft*) **إلى الوضعيّة** ."

[335] – Kellner 1984: 203، حيث يكشف هذا الباحث عن الدور التأويلي لمصطلح "الوضعية" (Situation) في تخريج مشكل "الهُو" لدى هيدغر وذلك بوصفه نحوا من التجاوز لمفهوم "التقوّم" (Konstitution) الهوسرلي.

الفصل السابع

الهُوية و الزمانية

أو كيف أنّ "مفهومية الدازين" (Verständlichkeit des Daseins)

متهيكلة من الداخل بمعنى الزمان "الاكستاطيقي" (1926)

" عائدا-من-جديد على نفسه على نحو مستقبليّ ، يأخذ العزم نفسه إلى الوضعية استحضارا . إنّ الكانيّة انما تصدر من المستقبل ، على نحو بحيث أنّ المستقبل الذي قد-كان (gewesene) (والأفضل [أن نقول] الذي قد-كان-يكون (gewesende)) انما يسرّح الحاضر خارج ذاته . إنّ هذا النحو من الظاهرة الموحَّدة بوصفها مستقبلا كانيًا-مستحضِرا نحن نسمّيه *الزمانية* . إنّه فقط من جهة أنّ الدازين متعيّن بوصفه زمانية ، هو يجعل مستطاع-الوجود-الجُمليّ الأصيل والمخصوص [أمرا] ممكنا له هو نفسه . إنّ الزمانية تنكشف بوصفها المعنى الذي من شأن العناية الأصيلة ."

هيدغر(1926أ،ص326) .

" يشير المستقبل والكانية والحاضر إلى الخصائص الظواهرية التي من شأن '' نحو-ذاته'' (Auf-sich-zu) و '' العود-إلى'' (Zurück auf) و '' الملاقاة لـ..'' (Begegnenlassens von) . إنّ ظواهر نحو.. (zu) و إلى.. (auf) و لدى.. (bei) انما تكشف عن الزمانية بوصفها الـ εκστατικον صِرفًا . إنّ الزمانية انما هي '' الخارج-عن-ذاته'' (Auβer-sich) في ذاته ولذاته . لذلك نحن نسمّي الظواهر المخصَّصة [بوصفها] المستقبل والكانية والحاضر ، *أوْجاد* (Ekstasen) الزمانية . إنّها لم تكن من قبل موجودا يخرج للتوّ من ذاته ، وانما ماهيتها هي التزمّن (Zeitigung) ضمن وحدة *الأوجاد* ."

هبدغر(1926أ،ص328-329) .

تقديم

لقد وقفنا في الفصل السادس على الطريق التي منها أنجز هيدغر ما أشرنا إليه بعبارة "هرمينوطيقا الهو" ، وعنيْنا بذلك خطّته ـ التي شرع في النهوض بها في الفقرات 15–36 من درس صيف 1925 وأعطاها صيغتها الأخيرة في الفقرات 9–60 من كتاب **الوجود و الزمان** ـ من أجل التوفّر على استبصار دقيق لنمط وجود الموجود الذي من شأنه الاضطلاع بالسؤال عن معنى وجود الموجود بعامة ، وذلك يعني الموجود الذي الوجود له أنّه يضطلع بالبحث الصناعي الذي اصطُلح عليه بعبارة "الانطولوجيا" . وقد رأينا أنّ نمط وجود هذا الموجود قد أخذ في الانكشاف بوصفه *وجودا–في–العالم* في ظاهره لا يزيد على **الهمّ** اليومي لكنّه إذا تُصُفِّح في وجوده الأصيل ، نعني في مقامات كيانه ، وُجد ينبثق من ضرب مخصوص من *العناية* ، يفترض هيدغر أنّ ظاهرتيْ *الموت* و*الضمير* هما آيتان أصيلتان عن وجه احتماله لل**هو** الذي من شأنه .

وعلى الحقيقة فإنّ هيدغر قد تأوّل ظاهرتيْ الموت والضمير هاتين في نطاق القسم الثاني من **الوجود الزمان** والذي عنوانه هو "الدازين والزمانية" . إنّ الموت والضمير هما المسألتان اللّتان انتخبهما هيدغر بوصفهما مدخلين "أكثر أصليّة" للولوج إلى موضع *الزمانية* ، وذلك من حيث أنّ *الموت* هو الأمارة النموذجيّة على " مستطاع–الوجود الجمليّ " الذي من شأن الدازين ؛ كما أنّ *الضمير* هو العلامة الأكثر *شهادة* على "مستطاع–الوجود الأصيل" الذي من شأن ذلك الموجود .

إنّ غرضنا الآن هو أن نفرغ إلى البحث في الظاهرة التي لم يكن الموت والضمير سوى أمارتين فحسب عنها ، وإنْ كانتا "أكثر أصلية" من البنى الكيانوية الأخرى جميعا ؛ هذه الظاهرة ليست شيئا آخر سوى **الزمانية** . وذلك يعني أنّ هيدغر قد "أجّل" النظر في العلاقة بين الدازين والزمانية ، أي في نكتة الإشكال من كتاب **الوجود و الزمان** ، إلى حدّ الفصل الثالث من هذا القسم الثاني ، وبالتحديد إلى حدّ الفقرة 65 (أي بعد 64 فقرة من التهيئة الفينومينولوجية) . فما معنى هذا "التأجيل" ؟

علينا أن ننزّل بدءً عنوان القسم الثاني من **الوجود و الزمان** : "الدازين والزمانية" . ربّ عنوان يبدو أنّه قد انسحب عن الأنظار قليلا بمقتضى خطّة التأجيل الهرمينوطيقية التي انصرفت قبل الخوض في طبيعة العلاقة بين الدازين والزمانية إلى الفحص عن ظاهرتين سبّقهما هيدغر قصدا ألا وهما ظاهرة *الموت* وظاهرة *الضمير* . وذلك أمر قد قرّره هيدغر ونهض بالحجّة عليه في الفقرة 45 ، عندما وازن صراحة بين "المعثور عليه" (Gefunden) بفضل التحليل التمهيدي الذي اضطلع به القسم الأوّل وبين "المبحوث عنه" (Gesucht) في أفق كتاب **الوجود والزمان** في جملته ، وهو الإجابة عن السؤال عن معنى الوجود بعامة (1926أ،ص231) . وهي موازنة وجه الأمر فيها أنّها أوقفت هيدغر على محدودية التحليل التمهيدي وعدم كفايته للنهوض بتلك الإجابة ، من حيث أنّها لا يمكن أن تدّعي أنّها وفّرت "تأويلا أصليّا " للدازين المكلّف بالسؤال عن معنى الوجود (1926أ،ص231، 232 ، 233) . ولكن ما هي الشروط الأوّلية

لهذه "الأصليّة " (Ursprünglichkeit)[1] ؟ – إنّه التوفّر على *فهم للدازين* يكشف عن "أصالـــة" (Eigentlichkeit) وجوده و"جمليّته"(Ganzheit) (1926أ،ص233) . وإنّ الغرض من توفير تأويل كيانوي لظاهرتيْ الموت والضمير في الفصلين الأوّلين من هذا القسم الثاني انّما كـان التوفّر على شرطيْ الأصالة والجمليّة هذين ، وذلك بالإبانة على أنّ للدازين نمطا مخصوصا من "مستطاع-الوجود-الجمليّ-الخاص"(das eigentliche Ganzseinkönnen) (1926أ،ص234) . ربّ خاصية كيانوية(existenziale) لا تظهر على أشدّها إلاّ في وجه احتمال الدازين لوجوده بوصفه في ماهيته نمطا من "الوجود-نحو-الموت" . وذلك كان مقصد الفصل الأوّل من هذا القسم الثاني . على أنّه ليس ثمّة من"شهادة كيانية"(existenzielle) على هذا الضرب من مستطاع-الوجود-الجمليّ-الخاص أبلغ في الدلالة من شهادة "الضمير" حين ينكشف في ظاهرة "إرادة-التوفّر-على-ضمير" التي تجد في وضعية "العزم" هالتها العليا .

ولكن هل بلغ هيدغر ، وهو يتشدّد في إخراج ظاهرتيْ الموت والضمير مخرجا كيانويا ، إلى الذي كان إليه القصد من التأويل "الأصليّ" لوجود الدازين حتى يستأهل بلا مشاحة عـهدة النهوض بالسؤال عن معنى الوجود بعامة ؟ – نحن نجد في الفقرة 45 تلميحا إلى إمكان جـواب وإنْ مؤقّتا .

يقول هيدغر : " إنّه بالتدليل على مستطاع-*الوجود-الجمليّ الخـاص* بـالدازين انمـا يستوثق (versichert sich) التحليلُ الكيانوي من هيئة الوجود **الأصليّ** للدازين ، على أنّ مسـتطاع-الوجـود-الجملي الخاص قد صار في الوقت نفسه منظورا بوصفه ضربا من العناية . بذلك أيضا قد أُمِّـنَ (gesichert) على الأرضيّة الظواهريّة الكافية من أجل تحليل أصليّ لمعنى وجود الدازين ." (1926أ،ص234) .

لكنّ هيدغر سرعان ما يستدرك قائلا :

" بيد أنّ الأساس الانطولوجي الأصليّ لكيانويّة الدازيـن انمـا هـو **الزمانيـة** .فـإنّ الجملـة البنيويّة(Strukturganzheit) المفصّلة لوجود الدازين بما هو عناية انما لا تصبح مفهومة بشكل كيـانوي إلاّ انطلاقا منها . " (1926أ،ص234) .

ما الصلة الوجيهة بين هذين التصريحين معا ؟– إنّ ما نخرج به في حـدود الفقـرة 45 هـو هـذا : أنّـه إذا كـان إيضـاح المـوت والضمـير قـد يكفي لتوفـير وجـه مـن "الاسـتيثاق" (Selbstversicherung) من *هيئة الوجود الأصليّ* للدازين (أي مستطاع-الوجود-الجملي الخاص)

---

[1] – علينا أن نستبصر هنا ما تنطوي عليه عبارة "الأصلية" (Ursprünglichkeit) من إحالة ضمنية على مصطلح "الأصل" (Ursprung) الهوسرلي ومن ثم ،ضرورةً، على رواسب **فينومينولوجيـا الوعـي** في دلالة ذلك المصطلح. ربّ رواسب يمكن استجماعها في هذا الاعتبار: إنّ هيدغر مثل هوسـرل لا يفـهم "أصل الزمان" إلاّ متى فُهم "الزمان الأصلي" الذي يتقوّم به معنى "الهُو" . عن دراسة خاصة لوجوه التمـاثل بين هيدغر و هوسرل في تخريج دلالة الزمان، مثل مسألة "الأصـل الفينومينولوجـي للزمـان" المشـتركة بينهما(ص500-501)، و "التشابه بين التحليل الهوسرلي للوحدة بين الانطباع الأصلي و الاحتفاظ و التوقّـع ضمن الوعي المطلق و التحليل الهيدغري للوحدة الوحدية بين الاستحظار و الاستحفاظ و الانشداد-نحـو (*behaltend- gewärtigendes- Gegenwärtigen*) (ص502)، و التمييز الهيدغري علـى منـوال هوسـرل لمستويات مختلفة من التزمين للزمان (ص 510). را: Bernet 1987: 500 و ما بعدها.

أو وجه من "التأمين" (Sicherung) على *الأرضيّة الظواهرية الصالحة لتحليل أصليّ لمعنى* وجود الدازين (أي مقام العناية) ، فإنّ إيضاح معنى الزمانية هو الذي من شأنه أن يكشف عن *الأساس الانطولوجي الأصلي لكيانوية* الدازين . إنّ الانتقال من الفحص عن الموت والضمير إلى تأويل الزمانية هو انتقال من مستوى "الاستيثاق" من وجود ما هو أصلي و"التأمين" على الأرضية الظواهرية لما هو أصلي إلى مستوى "الفهم الكيانوي" للأساس الانطولوجي لما هو أصلي .– بذلك يتّضح وجه الضرورة في الانصراف إلى البحث في مسألة الزمانية ومنزلته من هرمينوطيقا الدازين .

إنّ غرضنا الآن قد بات واضحا : إنّه استكشاف نمط الولوج إلى ظاهرة الزمانية نفسها واستبصار بناها وتبيين وجه تقوّم "هُوية" (Selbigkeit) الدازين من طريقها، وذلك تحديدا من حيث أنّ "الزمانية هي مصدر المعقولية" (temporality as the source of intelligibility) حسب عبارة رشيقة لباحث انغلوسكسوني [2] راهن. وهل ثمة شيء جديد في التخريج الهيدغري للزمان سوى تأويل "الزمانية بوصفها أفقا لفهم الوجود" ؟[3]

أمّا مواد هذا الفصل فنوزّعها هكذا :

1) ما هي الزمانية ؟ أو في البنى الكيانوية الأصلية للهُوية بوصفها زمانية (§§61–64)؛

2) زمانية الدازين و زمان العالم : الهُوية و المعاودة أو في انطولوجية المستقبل (§§ 72–75)

3) "الزمانية الظرفية" بوصفها أصل المفهوم العامي للزمان أو "الموقوتية" و "المدلولية" (§§ 78–81)

*****

§1- ما هي الزمانية؟ أو في البنى الكيانوية الأصلية للهُوية بما هي زمانية ؟ (§§ 61-65)

إنّ عنوان الفقرة 61 مستجمع وحده للمطلوب بشكل دقيق : إنّه " تخصيصٌ للخطوة المنهجية من تحديد الوجود–الجمليّ الأصيل الذي من جنس الدازين إلى التكشيف الظواهريّ

---

[2] – Keller 1999،ص 155 [التشديد من عندنا]:

« Heidegger does think that there is an ultimate source of all intelligibility, or rather of all disclosure and significance. This is his notion of temporality. Temporality is supposed to make our ability to understand language and everyday social practices themselves intelligible to us. Only a very rich notion of temporality is up to this job. This notion of temporality already contains an essential relation to space, language, understanding, social roles, and moods in itself, so Heidegger's claim about *temporality as the source of intelligibility* is less exciting than it first seems to be. But temporality still has an important unifying function to play in connecting the various dispositions that are fundamental to human existence together in a human life. »

[3] – Boer 2000: 262.

عن الزمانية" (1926أ،ص301) . فما هي هذه الخطوة المنهجية ؟ – افتتح هيدغر تحليله بإثبات مصطلحين يفترض أنّهما يشيران إلى أخطر نتيجتين فينومينولوجيتين بلغ إليهما الفصلان الأوّل والثاني من هذا القسم الثاني ، ألا وهما "الاستباق" (das Vorlaufen) (1926أ،ص 262) بما هو الوجه الأخصّ للوجود–نحو–الموت ، و"العزم" (1926أ،ص 296–297) بما هو التأويل *الكيانوي* للشهادة *الكيانية* لنداء الضمير . أمّا رأس الأمر في هذا التذكير فالقصد منه هو البحث في إمكانية *الربط الهرمينوطيقيّ* بين هاتين النتيجتين .ولكن كيف إذا أردنا ألاّ يكون ذلك على سبيل ربط خارجيّ ؟ – لقد اختار هيدغر ما يعتبره المنهج الوحيد الممكن هنا ، ألا وهو الانكباب على مساءلة حادّة لمفهوم العزم نفسه ، ضمن "إمكانه *الكياني*" (1926أ: 306) ، بوصفه قد ينطوي في نفسه على وجه الصلة المبحوث عنها مع مفهوم الاستباق (1926أ،ص302 ، والفقرة 62 ص 305–310) . بيد أنّ ذلك المنحى انما يثير صعوبة منهجيّة لابدّ من دحرها ، ألا وهي أنّ جمع ظاهرتيْ الاستباق والعزم في جملة كيانوية واحدة انما يشترط للتوّ إعادة توضيح صارمة لمعنى الوجود **الجمليّ** للدازين بما هو معنى يجد في فكرة **الكيان** أساسها (1926أ،ص302) ؛ وذلك لا يتمّ دون أن يكشف عن **خصوصيّة المنهج** الذي من شأن التأويل الكيانوي كشفا يجدر بنا أن نقف عنده لا وقفة الخمول و انما من أجل دفع أشدّ حسما ، وذلك أنّ المنهج لا يكون كذلك إلاّ إذا أعان على استبصار حادّ بهيئة "الموضوع" ونمط وجوده (1926أ،ص303 ، والفقرة 63 ص 310–316) . فإذا استقام ذلك بات ممكنا بشكل دقيق الظّفر هذه المرة بإيضاح أصليّ لنمط **وجود الهو** الذي من شأن الدازين من جهة ما يستمدّ من **العناية**[4] وليس من **الهمْ** قوامه الخاص(1926أ،ص 303 ، والفقرة 64 ص 316–323).

– وإنّه في هذا المستوى فقط يأتي هيدغر إلى مساءلة دلالة **الزمانية** بوصفها "المعنى الانطولوجي للعناية" (der ontologische Sinn der Sorge) (1926أ: 323) . فبمساءلة العناية بما هي النمط المخصوص الذي لوجود الدازين يمكن النفوذ إلى معناه الانطولوجي .وليس ذلك المعنى سوى الزمانية . ولكن ما هو القصد الدقيق لإيضاح الزمانية ؟

إنّ ما يفترضه هيدغر سياقا فينومينولوجيا أوّليا خصبا للإيفاء بهذا الإدراك هو بالتحديد مسألة *العزم* ، متأوّلا بوصفه "عزما مستبقا" (die vorlaufende Entschlossenheit) (1926أ،ص304)، وذلك بوصفه ظاهرة من شأنها أن تكشف عن الدازين في جمليته الكيانوية ودلالته الانطولوجية التي له [5]. وإنّ علينا في الشطر الأوّل من هذا الفصل أن نفحص عن هذه المسائل في مسلكها الخاص .

---

[4] – يقول هيدغر (1926أ: 303) : " إنّ "استمرار"ه (sein Bestand) لا يتأسّس ضمن جوهريّة جوهر ما ، وانما ضمن "*استمراريّة–الذات*" (Selbständigkeit) التي من شأن الهو الكائن ، الذي تُصُوِّر وجُوده بوصفه عناية ".

[5] – يقول هيدغر (1926 أ : 303–304) : " إنّ هذا التدليل لا يقود إلى جهات للدازين نائية ومفردة ، وانما هو يدرك فقط القيام الظواهريّ الجمليّ للهيئة الأساسية للدازين ضمن الأسّس الأخيرة للمفهومية (Verständligkeit) الانطولوجية الخاصة التي له ." را: Keller 1999: 176 و ما بعدها.

1.1 -العزم المستبق (die vorlaufende Entschlossenheit) (§62)

ينبغي أن نبدأ بالفحص عن عنوان الفقرة 62 التي تهمّنا هنا ؛ فهو مصاغ على هذا النحو المخصوص : " في مستطاع-الوجود-الجمليّ الأصيل الكياني الذي للدازين من جهة ما هو عزم مستبق" (1926أ،ص305) . ووجه الخصوصية هنا تتضمّنه صفة "الكيانية" : إنّ البحث في هذه الفقرة ليس *كيانويّا* وانما *كيانيا* [6] ؛ بل لنقل إنّ رأس الأمر هو في كيفية تحقيق "الاقتران" (der Zusammenhang) بين الشهادة الكيانية للعزم والقوام الكياني للاستباق بحيث يتصيّر ضربا من "الالتحام" (das Zusammenschweißen) بينهما في ظاهرة واحدة (1926أ،ص305) . كيف حقّق هيدغر طبيعة هذا الاقتران بين العزم والاستباق ؟

يبدو أنّ الفقرة 62 تقبل أن تنقسم ، ما خلا المدخل ، إلى المطالب التالية : أوّلا كيف أنّ مسألة العزم ، متى "فُكّر فيها حتّى النهاية" (zu Ende gedacht) ، انما تؤدّي من نفسها إلى بلورة مسألة *الوجود-نحو-الموت* من حيث هو الصيغة الكيانوية لمقام *الاستباق* (1926أ،ص 305-306) ؛ وثانيا كيف أنّ الاقتران بين العزم والاستباق يبلغ مرتبة *الالتحام* حين ينكشف بوصفه جملة من "لحظات تنميط" (Momente der Modalisierung) الأوّل بواسطة الثاني (1926أ،ص307-309) ؛ وثالثا كيف أنّ البحث في طبيعة "الاقتران" بين العزم والاستباق انما يمكّن ، من جهة أخرى ، من "فهم كياني تماما للاستباق نفسه" (1926أ،ص 309) . وذلك عندما يحقّق مكسبا هرمينوطيقيا حاسما هو المساعدة على استكشاف كياني كافٍ لقدرة الدازين على وجود كياني خاص مشهود عليه (1926أ،ص309-310) . ونحن نفحص عن هذه المطالب تباعا .

- لقد رأينا من قبل كيف أنّ العزم يجد في معنى *الوجود-الدين* مقاما خاصا للانكشاف . إذ ليس العزم عزما إلاّ من أجل هذا الوجود-الدين الخاص . وهو خاص من قِبل أنّه "سابق" (*vor*) عن كل وجود كياني لاحق . إنّه "ما على جهته يوجد الدازين **طالما هو يوجد** (*solange es ist*) " (1926أ،ص305) . وذلك يعني أنّ العزم انما يستمدّ قوامه من فهم هذا الوجود-الدين " **بوصفه مستمرًّا** " (*als ständiges*) (1926أ،ص305) . إنّ العزم يتقوّم إذن بعنصرين زمانيين ثاويين في صلب الوجود-الدين ألا وهما *السبق والاستمرار* . لكنّه ليس له أن يقف على هذين العنصرين في الوجود-الدين إلاّ إذا أتى على إمكانية الوجود التي بحوزة الدازين في جملتها : إنّه ينبغي عليه أن يكون قد فهم سلفا مستطاع-الوجود الذي للدازين فهما يبلغ "حتّى نهايته" (bis zu seinem Ende) (1926أ،ص305) . هنا يفتّق هيدغر منفذا من مقام الوجود-الدين إلى مقام الوجود-نحو-الموت ، وذلك من خلال استشكال طريف لمعنى "النهاية" : *فالوجود-الدين* لا ينكشف في سبقيّته واستمراريته ويصبح بذلك مطيّة للعزم إلاّ بقدر ما نبصر بقدرة الدازين على الوجود في جملتها أي حتّى *نهايتها* الخاصة ؛ والحال أنّ استبصار وجود الدازين من جهة نهايته انما يعني أخذه مأخذا كيانويا لا مشاحة فيه هو فهمه

---

[6] - Gelven 1970،ص187.

بوصفه *وجودا-نحو-النهاية* ، وذلك يعني للتوّ بوصفه *وجودا-نحو-الموت* (1926أ،ص305) . وإنّه انما هنا بالتحديد يبدأ وجه الاقتران بين العزم والاستباق في التجلّي[7] .

إنّ علينا أن نحدّق ههنا بأمرين في آن : أنّ العزم هو ضرب من التدبير للوجود بوصفه *إمكانا كيانيا* خاصّا ؛ ولكن أيضا أنّ العزم هو عزم إزاء دَين ما ما ينفكّ الدازين يجرّه في نفسه منذ أوّل أمره . إنّ العزم هو إذن نوع من المقام الذي يتحقّق عنده الاقتران الحميم بين *الوجود والدَين* في عبارة الوجود-المدين . ولكن ما هي الدلالة الكيانية لذلك ؟ - إنّ العزم وجود ، بمعنى هو نمط من الفهم يرتسم في كل مرة مشروعا للوجود ؛ وإنّ العزم وجود-مدين ، بمعنى هو يستمدّ من واقعة الدَين بنية وجوده . لذلك يفترض هيدغر أنّ *الوجود-المدين* هو للدازين بمثابة " **الإمكانية الكيانية** (die *existenzielle Möglichkeit*) **لأنْ يكون** مدينا وذلك على نحو أصيل أو غير أصيل" (1926أ،ص306) .

إنّ قصد هيدغر هو استخراج معنى الاستباق من طبيعة ثاوية في العزم نفسه ، ألا وهي أنّ وجوده انما هو بعدُ يستمدّ من الدَين بنيته : فالدَين هو همزة الوصل السرّية بين العزم والاستباق . ولكن بأيّ معنى ؟ - إنّ ذلك يتوضّح مذْ نبصر بالصلة الخفيّة بين كون العزم هو عزم إزاء دين "يتضمّنه [الدازين] في نفسه على نحو أصيل" (1926أ،ص306) ، وبين كون الوجود نحو الموت هو "الوجود الأصليّ الذي من شأن الدازين"(نفسه) . العلاقة بين الدَين والموت هي مهد الاقتران المبحوث فيه بين العزم والاستباق ، وذلك أنّه لئن كان العزم ضربا من المشروع الذي يرسمه الدازين لنفسه طبقا لمستطاع-الوجود الذي يخصّه أي طبقا للإمكانات التي بحوزته ، فإنّ الموت هو الإمكان الأكبر الذي يظلّ يشرف على الدازين محدقا به إحداقا ؛ وذلك يعني أنّ العزم لا يعدو أن يكون إمكانا أصغر ، هو اشتراعُ فهمٍ بعينه للوجود المدين ، يتقوّم بإمكان أكبر هو الوجود نحو الموت[8] .

ولكن لم هذا التوكيد على مسألة الموت بوصفها شرط إمكان لإيضاح الطبيعة الأخيرة للعزم ؟- إنّ هيدغر يفترض أنّ أبلغ ظاهرة في التكشيف عن **جمليّة** وجود الدازين هي ظاهرة الموت ، فالموت هو الذي يسطّر الحدّ الأقصى لإمكانية الوجود في العالم . من أجل ذلك اعتبر أنّ الوجود نحو الموت هو الوجود **الأصليّ** الذي للدازين .لذلك فإنّ العزم لا يكون أصيلا إلاّ بقدر ما ينهض بالقدرة-على-الوجود التي من شأن الدازين في جملتها أي في أصليّتها . الجمليّة والأصليّة تعني أن ينهض بوجود الدازين بوصفه وجودا يُعنى بالعالم بوصفه وجودا ينطوي من

---

[7] - يقول هيدغر :" إنّ العزم انما يصبح على الحقيقة ما يمكن له أن يكون *بوصفه وجودا نحو النهاية فاهماً* ، وذلك يعني استباقا في الموت . إنّ العزم ليس "له" فقط (lediglich) اقتران مع الاستباق كأنّما مع [شيء] آخر غير ذاته . *فإنّه يخفي الوجود الأصيل نحو الموت في نفسه بوصفه الجهة الكيانية الممكنة* (*mögliche existenzielle Modalität*) *التي من شأن أصالته الخاصة* . وإنّه من الحقيق [علينا] أن يُوضّح هذا "الاقتران" على نحو ظواهريّ " (1926أ،ص305) .

[8] - يقول هيدغر : " إنّ الاستباق انما يفتح هذا الإمكان من حيث هو إمكان . وإنّه من أجل ذلك فحسب يصبح العزم **من جهة ما هو** [عزم] **مستبق** وجودا أصليّا نحو مستطاع-الوجود الأخصّ الذي من شأن الدازين . إنّ "يستطيع" (kann) الذي من شأن مستطاع-الوجود-المدين لا يفهمه العزم إلاّ حينما "يتأهّل" بوصفه وجودا نحو الموت ." (1926أ،ص306) .

نفسه على إمكانية أصيلة هي الدَين كآية مخصوصة على إمكانية أكثر أصليّة منها هي إمكانيـة الموت . وليس العزم المستبق سوى المقام الذي من شأنه أن يقرن بـين هـاتين الإمكـانيتين ، أي بين ما هو أصيل وما هو أصليّ : " إنّ العزم المستبق فقط انما يفهم مستطاع-الوجود-المدين على نحو أصيل وجليّ ، وذلك يعني على نحو أصليّ ." (1926ا، ص306)

– وإنّ علينا أن نفحص الآن عن المطلب الثاني في هـذه الفقرة 62 ، ونعـني كيـف أنّ الاقتران بين العزم والاستباق انما يبلغ مرتبة *الالتحام* حين ينكشف بوصفه جملة من "لحظـات تنميط" (Momente der Madalisierung) الأوّل بواسطة الثـاني (1926أ، ص307–309) . فأمّـا لحظات التنميط هذه فليست إذا تُصفِّحت سوى اللحظات عينـها الـتي رأيناهـا مـن قبـلُ عنـد التكشيف عن الخصائص المقوّمة لمعنى الوجود-نحو-الموت : أنّه إمكان "أخصّ" و"خلو-مـن-العلاقة" و"لا-يُتجاوَز" و"يقين" و"لا-متعيّن" (1926أ، ص258–259) .

إنّ الاستباق جهة للعزم بتلك المعاني جميعا . – فالعزم هو ما يُخرج الهوَ من ربقة الهُمْ ويعيده إلى نفسه ؛ وبصنيعه ذاك هو يعيده إلى مسـتطاع-الوجـود الـذي لـه . لكـنّ مسـتطاع-الوجود هذا لا يصبح "أصيلا وشفّافا" إلاّ في مقام فهمٍ للوجود **نحو** المـوت كمـا **نحـو** الإمكـان **الأخصّ** الذي للدازين (1926أ، ص307) . – كذلك فإنّ العزم من حيث هو يتقوّم في مصدره مـن مستطاع-الوجود-المدين انما هو "يعزل" (vereinzelt) الدازين ومن ثمّة يهيئـه إلى الوقـوف علـى استباق الموت بوصفه "إمكانا **بلا-علاقة**" (*unbezüglichen* Möglichkeit) (1926أ، ص307) . وذلك يعني أنّ الدَين انما ينطوي في نفسه على معنى الاستباق ؛ إنّ الدَين قابع بعـدُ في كـلّ إمكانيـة وجود .– ومن أجل أنّ الدَين هو نمط وجود "أوّليّ ومستمرّ" فذلك يعـني أنّـه إمكـان لا يمكـن للدازين أن **يتجاوزه** (1926أ، ص307) . –كذلك فالعزم ينطوي في نفسه على خاصية أخرى من خاصيات الوجود-نحو-الموت نعني خاصية **اليقين** : إنّ العزم يضعنا للتوّ أمام مشكلة حقيقـة الكيان الذي للدازين . إنّ الدازين العازم هو موجود مكشوف لنفسه ضمن مستطاع-الوجود الذي يخصّه ، وإنّ تملّك ما هو مكشوف هو معنى أن يتوفّر الدازين على "الوجـود-اليقيـني" (die Gewi βsein) الذي من شأنه ، أي على "أن-يعدّ-حقّا"(Für-wahr-halten) ما يرى من وجوده (1926أ، ص 307) . لكنّ اليقين لا يصبح ملتبسا بالعزم حقّا إلاّ متى صار هو ما به يتقوّم القرار الذي من أجله يكون عزم ." إنّ يقين القرار انما يعني : أن-يعدّ-نفسه-حرّا في اسـترجاعه الممكـن و[الذي هو] عيانـاً ضروريّ في كل مرة " (1926أ، ص308) . لذلـك يفـترض هيدغـر أنّ العـزم لا يكون أصيلا إلاّ متى كان قادرا على استرجاع القرار الذي اتّخذه ؛ وإنّ العـزم لا يـأخذ وجـوده مأخذ الحقّ إلاّ بقدر ما يأخذ نفسه مأخذ الموجود الحـرّ في اسـترجاع قـراره الـذي اعتزمـه . إنّ العزم " هو الـعزم **الأصيل على معاودة نفسه**" (1926أ، ص308) . ومعنى المعـاودة هـهنا هـو أنّ يقين العزم بقراره هو يقين "مستمرّ" علـى نحـو يكـون فيـه الاسـتمرار ليـس شـيئا آخـر سـوى "الاستباق" ، استباق القرار بالحريّة في الرجوع عنه . – وأخيرا فإنّ العزم ينطوي على الخاصية القصوى للوجود نحو الموت نعني خاصية **اللا-تعيّن** على نحـو بحيـث يجعلـه متـهيكلا سـلفا بالاستباق . هذا اللاّ-تعيّن يرصده هيدغر أوّلا في كون الدازين متخلّل بعدُ دوما بما في بنية الهُـمْ من لاحقيقة **ولا-عزم** . لذلك فكلّ عزم مطالب بدءً باتّخاذ قرار يخرج مسـتطاع-الوجـود الـذي يخصّه من طابع اللاّ-تعيّن الأوّليّ الذي فيه . والحال أنّ هذا النحو من اللاّ-تعيّن لا يتجلّـى في

أقصى صوره كمثل ما يتجلّى في الوجود-نحو-الموت : إنّ الموت هي "الوضعية-القصوى" التي يواجه فيها الدازين إمكانية الموت في كل لحظة بوصفها إمكانية يقينية في كل مرة ولكن أيضا **لا-متعيّنة** في كل مرة (1926أ، ص308).

لقد تبيّن بذلك أنّ العزم ينزع من نفسه إلى احتمال خصائص الوجود نحو الموت بوصفها خصائص من جنس وجوده فهو عزم يتعلّق بالإمكان الأخصّ ، الخلو من العلاقة ، الذي لا يُتجاوَز ، اليقين واللامتعيّن . غير أنّه ما كان له أن يحتمل هكذا خصائص إلاّ بوصفه "عزما مستبقا" (1926أ، ص309) .

– إنّ غرض هيدغر فيما تبقّى من الفقرة 62 هو أن يبيّن كيف أنّ البحث في طبيعة "الاقتران" بين العزم والاستباق انما يمكّن ، من جهة أخرى ، من "فهم كياني تماماً للاستباق نفسه" (1926أ، ص 309) ، وذلك من قِبل أنّه يحقّق مكسبا هرمينوطيقيا حاسما هو المساعدة على استكشاف كياني كافٍ لقدرة الدازين على وجود كياني خاص مشهود عليه (1926أ، ص309–310) . إنّ علينا الآن أن نشرع في إيضاح هذا الفهم *الكيانوي تماما* لمعنى **الاستباق** من جهة دلالته الهرمينوطيقية المشار إليها في مصطلح **العزم المستبق** .

بعد أن أتى هيدغر على إيضاح وجه احتمال العزم لمعنى الاستباق ها هو ينبّه إلى أنّ الانكباب على الطابع المستبق للعزم انما كان في نفس الوقت طريقة طريفة لتوضيح معنى الاستباق نفسه بما هو كذلك[9] . فوجه اقتران العزم مع الاستباق هو أيضا مدخل وجيه للظفر بفهم كياني "تماما" للاستباق نفسه . ولكن ما معنى أن يوصف هذا الفهم الكيانوي للاستباق بأنّه "الفهم التامّ" (das volle .. Verständnis) ؟ – ألم تكن التحليلات السابقة من طبيعة كيانوية ؟ – بلى ، إنّ الفهم الذي وجّه الفقرات السابقة انما كان فهما كيانويا ؛ بيد أنّ الجديد في هذه الفقرة 62 هو التنبيه إلى واقعة *هرمينوطيقية* خطيرة : إنّ التحليلات السابقة كانت بالفعل كيانوية ولكن لم تكن **إلاّ كيانوية** . لذلك فإنّ طرافة هذا الاقتران بين العزم والاستباق هو كونه أمارة على مولد تحليل فينومينولوجي لا يقف عند استكشاف **البنى الكيانوية** كيف تحدّد نمط وجود الدازين في العالم ، بل تتعدّاه إلى البحث في كيف أنّ تلك البنية الكيانوية التي نسمّيها الاستباق انما هي في نفس الوقت **شهادة على مستطاع-وجود كياني** لا غبار عليه يجد في ظاهرة العزم هيئته [10] . إنّ الاستباق لم يظهر من قبلُ إلاّ مظهرا كيانويا صرفا أي بوصفه *اشتراعا انطولوجيا* خاصا بالموجود الذي من جنس الدازين ، وذلك

---

[9] – يقول هيدغر(1926أ،ص309) : " بيد أنّه على العكس من ذلك انّما [الآن] فحسب بلغ تأويل "الاقتران" بين العزم والاستباق الفهم الكياني (das existenziale Verständnis) التّام للاستباق ذاته . حتّى هذا الموضع لم يمكن له أن يقوم إلاّ مقام اشتراع انطولوجي . والآن قد تبيّن : أنّ الاستباق ليس إمكانا قد اختُلِق وعلى الدازين قد فُرِض ، وانما هو **نمط** (*Modus*) مستطاع-الوجود الكياني (existenziellen) المشهود عليه في [صلب] الدازين ، الذي أخذه على عاتقه ، هذا إذا فهم نفسه بشكل أصيل بوصفه ذا عزم . إنّ الاستباق لا "يوجد" بوصفه سلوكا معلّقا ، بل هو ينبغي أن يُتصوَّر بوصفه **إمكان أصالته الذي هو ضمن العزم المشهود عليه كيانيّا** (existenziell) **محجوب ، ومن ثمّة مشهود عليه معه** . إنّ " التفكير في الموت" الأصيل هو إرادة-الضمير المتصيّرة كيانيا (existenziell) على نحو شفاف. "

[10] – Greisch 1994: 309 .

حين استُبصر هذا الموجود من جهة كونه وجودا نحو الموت .ولكنّ الشبهة التي يجدر بنا دفعها هو أن نستفهم الاشتراع هذا بوصفه شيئا يُضاف إلى وجود الدازين من خارج كيانه ، فليس يوجد الدازين معزولا عن إمكانات وجوده ، فهو يوجد بقدر ما يمكن له أن يوجد . من أجل ذلك يفترض هيدغر أنّ الاستباق ليس هروبا إلى الأمام و انما هو نمط مخصوص من احتمال إمكان الوجود بوصفه مستطاعا انطولوجيا خاصا بالدازين . ولأنّ مستطاع-الوجود الخاص هذا هو وجود مشهود عليه كيانيا ، فإنّ الاستباق يكفّ للتوّ عن أن يكون كيانويّا فقط ويكشف من ثمّة عن اقتران حميم يربطه بما هو كيانيّ في وجود الدازين . إنّ ما هو كيانويّ في الاستباق هو ما يهب نمطا انطولوجيا لما هو كيانيّ في العزم . ولكن من أجل أنّ ما هو كيانيّ في العزم هو واقعة مشهود عليها بواسطة الضمير فإنّ الاستباق من حيث هو كيانويّ هو مقام مشهود عليه في ما هو كيانيّ ، وإنْ كان ذلك بطريقة غير مكشوفة في الدازين اليومي . إنّ الاستباق هو إمكان انطولوجي يظلّ على الأغلب "إمكانا محجوبا" (verborgene ... Möglichkeit) ، لكنّه في كلّ مرة هو إمكان مشهود عليه ضمن العزم المشهود عليه كيانيا ؛ إنّه دوما "مشهود عليه مع" (mitbezeugte) العزم المشهود عليه . إنّ أصالة الاستباق لا تظهر إلاّ بشكل محجوب ولا يكون مشهودا عليه كيانيا إلاّ "في معيّة" العزم .

إنّ النتيجة الفينومينولوجية لكلّ ذلك هو الوقوف على ظاهرة "العزم المستبق" بوصفه *مستطاع-وجود-على-الجملة خاصا* بالدازين . وعلى الحقيقة فإنّ هيدغر قد وجد في مصطلح "مستطاع-الوجود-الجمليّ الخاص" سياقا كيانيا صالحا للربط بين العزم والاستباق : فالعزم لا يقبل من نفسه أن ينتظم في نظم الاستباق الذي هو مستطاع-وجود-جمليّ خاص إلاّ من أجل أنّه ينطوي في نفسه على ضرب يخصّه من مستطاع-الوجود-الجمليّ الخاص . ولكن لأنّ " مسألة مستطاع-الوجود-الجمليّ الخاص انما هي [مسألة] عيانية-كيانية . [وأنّ] الدازين يستجيب لها من حيث هو معتزم" (1926أ، ص309) فإنّ معنى مصطلح مستطاع-الوجود-الجمليّ الخاص قد أصابه هنا تغيّر حاسم : إنّه لم يعد *مشكلا انطولوجيا منهجيّا* كما من قبلُ بل استبان بوصفه موافقا في نفسه لنحو من "الإمكان الأنطيّ " الذي للدازين (نفسه) .

ورغم متانة هذا الفهم الكيانوي لمسألة العزم المستبق ،فإنّ هيدغر ما يلبث أن يستدرك الصعوبات التي ما تزال تكتنف هذا الفهم . وهي صعوبات ليست ناجمة عن تصادم هذا الفهم الكيانوي مع الفهم اليومي فحسب (1926أ،ص309-310) ، وانما تتعلّق بطبيعة الموقف *الهرمينوطيقي* التي أفضى إليه البحث نفسه : فبالرّغم من أنّ العزم المستبق هو أبعد ما يكون عن "مهرب مختلق من أجل " مجاوزة" [مشكل] الموت" (1926أ،ص 310)، فإنّ هيدغر[11] لا يتردّد في التساؤل عن مدى تخلّص تأويله من كل راسب "أنطيّ" .

---

[11] - يقول هيدغر(1926أ،ص310) : " ولكن ألا يكمن في أسّ ما نُفّذ من التأويل الانطولوجي للكيان الذي للدازين نحو من التصوّر الأنطيّ للكيان الأصيل ، نحو من المثال (Ideal) العياني للدازين ؟ إنّ الأمر لكذلك بالفعل . إنّ هذه الواقعة لا يحقّ ليس فقط أن نُجحّدَ وأن نُسلّم بها على كره ، وانما ينبغي أن نتصوّر ضمن **ضرورتها الموجبة** انطلاقا من الموضوع الصناعي للبحث ."

من أجل الكشف عن *الضرورة الموجبة لهذه الصعوبات* التي ما تزال تحف بالفهم الكيانوي للعزم المستبق نذر هيدغر الفقرة 63 بوصفها نحوا من *الوقفة المنهجية* التي يراد منها إعادة تفحص مقام البحث وطبيعة الإحراج الذي ينطوي عليه .

2.1- وقفة منهجية - الوضعية الهرمينوطيقية ومشكلة الدور (§63) :

إن عنوان الفقرة 63 هو التالي : " الوضعية الهرمينوطيقية المظفور بها من أجل تأويل لمعنى الوجود الذي من شأن العناية والطابع المنهجي للتحليلية الكيانوية بعامة"[12] (1926أ،ص310) . وذلك يعني أن مقصود هيدغر انما هو هنا من طبيعة **منهجية** أساسا . ولقد عودنا أن يعمد في تدبير مسائل **الوجود و الزمان** إلى وقفة منهجية كلما رأى أن وتيرة البحث المنشودة قد صارت مستعصية . فعلاوة على فقرات المقدمة نحن نذكر هنا الفقرات 45 و61 و66 و78 و 83 . بيد أن الفقرة التي تبذ هذه الفقرات أهمية ، باستثناء الفقرة 63 ، فهي بلا ريب الفقرة 45 التي عقد فيها هيدغر المهمة *التأويلية* التي جاءت الفقرة 63 ليس فقط للإعلان على *نتائجها* و انما *لإعادة هيكلتها* شديدا . أما تلك المهمة فهي " مهمة تأويل كيانوي أصلي " (1926أ،ص231) للدازين . وأما تلك الهيكلة الجديدة فهي غرض هيدغر من الوقفة المنهجية التي نهض بها في الفقرة 63 . وإن عنوانها لمرشد إلى مفاصل مقصدها . فهذا المقصد مضاعف : بيان *الوضعية الهرمينوطيقية* التي بلغها البحث إلى حد هذا الموضع ، واستبصار *الطابع المنهجي* المخصوص الذي يميز التحليل الكيانوي بعامة .رب طابع يجد هيدغر أن *"مشكلة الدور الهرمينوطيقي"* هي خاصيته الحاسمة .

ونحن نفحص عن هذين القصدين تواليا .

أ- الوضعية الهرمينوطيقية لإشكالية **الوجود و الزمان** في الفقرة 63 :

إن علينا هنا أن نذكر بمعنى مصطلح "الوضعية الهرمينوطيقية" ثم نفحص من بعد على الوضعية "المظفور بها" (gewonnene) التي يعلن عنها هيدغر في مستهل الفقرة 63 . ونحن نجد أن هيدغر يحيلنا بنفسه (1926أ،ص310 ، هامش 1) على ما ضبطه من دلالة لمصطلح "الوضعية الهرمينوطيقية" [13]كما تقررت في الفقرة 45 (1926أ،ص232) . فهذا المصطلح يعني جملة "المسبقات" (Voraussetzungen) التي يقوم عليها البحث الانطولوجي من حيث هو ضرب من "التفسير" (Auslegung) ، أي "بما هو اشتغال على فهم ما و تملك له" (1926أ،ص231) . أما هذه المسبقات فهي في نظر هيدغر ثلاث : أولا "معطى أولي" (Vorhabe) يكون قد توفر بعد على الوجود المفحوص عنه "في جملته" ؛ وثانيا "نظرة أولية" (Vor-sicht) تحدق بنمط وجود

---

[12] – ونحن نورد العنوان في الألماني من أجل أن المترجم الفرنسي(Vezin 1986 ، ص 370) قد أدخل عليه بعض التحويرات :

"Die für eine Interpretation des Seinssinnes der Sorge gewonnene hermeneutische Situation und der methodische Charakter der existenzialen Analytik überhaupt » .

[13] – Kockelmans 1986: 36.

الموجود المراد دراسته في "وحدة" بناه ؛وثالثا "تصوّر أوّلي"(Vorgriff) هو ما يرسم التصوّريّة (die Begrifflichkeit) التي من شأنها الكشف عن بنى الوجود المبحوث عنه "جميعا" [14] .

ولكن رغم هذا الإيضاح الدقيق لمعنى الوضعية الهرمينوطيقية وشروطها كما ورد في الفقرة 45 ، فإنّ هيدغر ما يلبث أن يعلن ههنا على أنّ " *التحليل الكيانوي للدازين انما هو إلى هذا الموضع لا يستطيع أن يرفع دعوى الأصليّة* " (1926أ،ص233) . وذلك يعني ههنا أنّ "الأصليّة"(Ursprünglichkeit) لا تتمّ لهذا التحليل حتى يظفر بمقوّمين أساسيين من مقوّماتها هما "الأصالة" (Ei :gentlichkeit) و[15]"الجمليّة" (Ganzheit) (نفسه) .

لذلك فإن عودة هيدغر إلى إعادة الفحص عن "الوضعية الهرمينوطيقة" لإشكالية **الوجود و الزمان** في الفقرة 63 ، لهو أمر ذو دلالة كبيرة . ووجه الدلالة هنا هو إعلان اكتمال شروط "أصلية" التأويل الكيانوي للدازين . فقد افتتح هيدغر الفقرة 63 بتقرير *نتائج* تلك المهمة التأويلية التي عقدها في الفقرة 45 ، معلنا تحققها بعد على مدى الفقرات السابقة (§§ 46–62) . فما هي هذه النتائج ؟

– إن غرض هيدغر[16] مضاعف : أولا بيان نتائج المهمة التي عقدها هيدغر في الفقرة 45 ، وذلك يعني وجوه استجابة التأويل الكيانوي لمعنى وجود الدازين للشروط الثلاثة للوضعية الهرمينوطيقية المطلوبة ؛ وثانيا الكشف عن الأطروحة الانطولوجية الهادية لذلك التأويل .

فأما عن مجمع تلك النتائج فهو ، كما رأينا إلى ذلك في موضعه، الظفر ببيان كيانوي أصلي لمستطاع–الوجود الذي من شأن الدازين من حيث "جمليته" (الوجود–نحو–الموت) و"أصالته" (الوجود–المدين) و طابعه "الكياني" (العزم السابق) . على أن هيدغر لا يكتفي هنا بتذكير خارجي لها ، بل هو يحرص على إعادة إنارة وجوه تحققها وذلك من أجل إيضاح طبيعة المكسب الهرمينوطيقي الذي تنطوي عليه . فيبين أن مسألة "العزم المستبق" انما من شأنها أن تفي بمطلب الأصلية المبحوث عنه ، وذلك من أجل أنه يستجيب للشروط الثلاثة

---

[14] – عن تعريف "المعطى الأولي" و" النظرة الأولية" و"التصور الأولي" في **الوجود والزمان** انظر : 1926أ،ص 150 ؛ Kockelmans 1986: 36.

[15] – علينا أن نستبصر كل ما فيه هذه "الواو" من صعوبة طوبيقية، را: Martineau 1982: 181.

[16] – يقول هيدغر : " مع العزم المستبق قد جعل الدازين بالنظر إلى أصالته وجمليته الممكنة منظورا على نحو ظواهري . فإن الوضعية الهرمينوطيقية التي ظلت إلى حد هذا الموضع غير كافية لتفسير معنى وجود العناية قد اكتسبت الأصلية المطلوبة . إن الدازين انما هو قد وضع على نحو أصلي ، وذلك يعني بالنظر إلى مستطاع–الوجود–الجملي الخاص به ، ضمن المعطى الأولي ؛ وإن النظرة الأولية الهادية ، فكرة الكيان ، قد ظفرت بواسطة توضيح مستطاع–الوجود الأخص بالتعين الذي من شأنها ؛ ومع بنية–الوجود التي للدازين المشتغل عليها بشكل عيني صارت خصوصيتها الانطولوجية إزاء كل [موجود]–قائم على قدر من الوضوح بحيث أن التصور الأولي لكيانوية الدازين قد حازت تمفصلا كافيا لهدي الاشتغال المفهومي على الكيانويات (Existenzialien) [هديا] أمينا .

إن الطريق المقطوعة إلى هذا الموضع [في] تحليلية الدازين قد صارت برهنة عينية على الأطروحة التي أدلي بها مجرد الإدلاء في بادئ الأمر : *أن الموجود الذي هو نحن أنفسنا في كل مرة انما هو الأبعد انطولوجيا* . وإن أساس ذلك ليكمن في العناية ." (1926أ،ص310–311) .

لمعنى الوضعية الهرمينوطيقية : فالعزم المستبق هو الظاهرة التي مكنت التحليل من وضع الدازين في صلب "المعطى الأولي" الذي هو هنا مستطاع-وجوده بما هو مأخوذ في "جمليته" ؛ كذلك فالعزم المستبق هو ما مكن من إعطاء "النظرة الأولية" تعينها المطلوب ، وذلك بأن حدد الدلالة اللازمة لفكرة الكيان بوصفه مستطاع-الوجود بما هو مأخوذ في "أصالته" ؛ وأخيرا فإن العزم المستبق هو المقام الذي مكن من التوفر على "التصور الأولي" المنشود ، وذلك بأن وضح "كيانوية" الدازين في خصوصيتها الانطولوجية إزاء كل موجود-قائم وأعطاها تمفصلها الكافي .

بيد أن هذا الرسم العام لوجوه استجابة العزم المستبق لشروط الوضعية الهرمينوطيقية اللازمة للبحث الانطولوجي بعامة ولتأويل وجود الدازين بخاصة ليس يتوضح على حقيقته إلا إذا أبصرنا به في ضوء الأطروحة الانطولوجية التي قام عليها منذ أول أمره . تلك الأطروحة التي أرسلها هيدغر منذ الفقرة 5 من كتابه (1926أ،ص 15)[17] والقائلة بأن *الأقرب أنطيا هو الأبعد انطولوجيا* . فما معنى ذلك هنا ؟ - لنقل إن الأنطي يعني الوجود اليومي ؛ أما الانطولوجي فهو يشير إلى فهم-الوجود الأصيل الذي يجدر بالدازين أن يبلغه ، وذلك يعني أن معنى الوجود لا ينكشف للدازين بوصفه عناية إلا بعد إبصار صارم بالمسافة التي ينبغي عليه أن يقطعها ما بين وجوده اليومي العياني وغير الأصيل إلى وجوده بما هو موجود صار يصرف معنى وجوده طبقا للبنى الكيانوية التي يتقوم بها ، والتي تجد في ظاهرة العزم المستبق حلقتها الأخيرة إلى هذا الموضع . إنه ليس أقرب إلى الدازين من موجوديته العيانية وذلك يعني ليس أقرب إليه من فهمه الأنطي لنفسه . ومن أجل أنه في كل مرة منغمس في يوميته "منشغل" بموجوديته أي بـ"الوجود المنحط" لدى عالم الهم ، فهو ينزع نزوعا مستمرا إلى فهم الوجود انطلاقا من الموجود بعامة .وذلك يعني أنه ينزع إلى فهم عنايته بمعنى الوجود على نمط انشغاله بالموجود .لذلك فإن هذه النزعة انما تمنع الدازين في كل مرة من استبصار الفهم الانطولوجي الذي يحتاجه للوقوف على الدلالة الأصيلة لوجوده . إن انشغال الدازين بما هو أنطي هو ما ما يجعل المعنى الانطولوجي لوجوده هو الأبعد عن فهمه . إن الأمر يتعلق على الحقيقة بنحو من "الإبعاد" . إن الوجود المنحط في الهم يبعد الانطولوجي ، وذلك بوجهين متضافرين : فهو الذي "يتحكم في (führt) التفسير اليومي للدازين و يحجب الوجود الأصيل للدازين [حجبا] أنطيا" (1926أ،ص311) . الإبعاد تحكم في الفهم بواسطة القيل والقال اليومي وحجب للأصالة بواسطة الانحطاط . ولكن أليس ثمة وسيلة للانتصار على هذا الإبعاد ؟ كيف نجعل الانطولوجي هو الأقرب ؟

---

17 - يقول هيدغر : " إن الدازين على المستوى الأنطي ليس في الحقيقة قريبا أو حتى الأقرب فحسب - بل نحن أنفسنا **نوجده** أبدا . وعلى ذلك أو بسبب ذلك هو الأبعد انطولوجيا . وبلا ريب فإن من شأن وجوده الأخص أن يكون له فهم عن ذلك وأن يستند أبدا بعد إلى تفسيرية معينة لوجوده . غير أننا بذلك لم نقل البتة أنه قد يمكن لتفسير-الوجود قبل-الانطولوجي الأقرب له الذي من شأنه ، أن يؤخذ بوصفه خيطا هاديا ملائما ، حتى وإن كان ينبغي على هذا الفهم-للوجود أن يصدر عن تدبر (Besinnung) انطولوجي صناعي لفهم-الوجود الأخص . إن للدازين على الأرجح ، وذلك طبقا لطريقة-وجود اختص بها ، نزعة إلى أن يفهم الوجود الخاص انطلاقا من الموجود ، الذي إزاءه يسلك بشكل ماهوي ودائم وأول ، انطلاقا من "العالم" . إنه يكمن في الدازين ذاته ومن ثمة ضمن فهم-الوجود الذي يخصه ما سوف نبينه بوصفه الانعكاس الانطولوجي لفهم-العالم على تفسير-الدازين ." (1926أ،ص15-16)

إنّ هيدغر[18] انما يقدّم لنا هنا تحديدا طريفا لمعنى "العنف" : إنّه *العنف الهرمينوطيقي* . فكيف حدّده ؟ – لقد نبّه أوّلا إلى مصدر العنف : فهذا العنف ليس حركة صناعية يضيفها القول الانطولوجي بما هو قول نظريّ ، بل هو ظاهرة "يستوجبها" نمط وجود الدازين من حيث هو متراوح بين قرابة أنطيّة وبعد انطولوجي . ثمّ هو بيّن ثانيا وجه الحاجة إليه : فهو الوسيلة التي تمكّن من الانتصار على نزعة الاحتجاب التي تكتنف نمط وجود الدازين وتمكّن من الولوج إلى الطابع الأصليّ للإشارة الظواهرية إلى هذا الموجود . فالإشارة إلى هذا الموجود بما هو ظاهرة برأسها لا تصبح أصليّة إلاّ بواسطة هذا النحو من العنف . ثمّ نبّه ثالثا إلى طبيعة هذا العنف : إنه عنف يتم "برغم" نزعة الدازين إلى الاحتجاب بل كنحو من "الرد" على تلك النزعة . وأخيرا حدد الخصم المفترض في هذا العنف : إن الخصم هنا هو التفسير اليومي للدازين بمزاعم الحقيقة التي له ووهم الاكتفاء بنفسه والسكون الخامل لمقام المعلوم بنفسه الذي يرتكز عليه .

إن دور هذا العنف الهرمينوطيقي هو التأويل : إخراج الانطولوجي من ربقة الأنطي الذي يحيط بفهم الدازين لوجوده في كل مرة . إنه عنف على الفهم إذن ، ولكن بفهم أكثر أصلية منه . إنه فهم انطولوجي للفهم الأنطي . وفهم الفهم يعني قطع المسافة التي تجعل الانطولوجي هو الأبعد عن فهم الدازين لنفسه . هذا الفهم للفهم هو العنف الهرمينوطيقي . بيد أن هيدغر ما يلبث أن يكشف هنا عن كم هائل من التساؤلات التي تربك وتيرة التحليل إرباكا : فإذا كان كل فهم انطولوجي هو ، بما هو فهم ، "اشتراع" (Entwerfen) على أساس فهم أنطي سابق عليه ينزع في كل مرة إلى حجب الوجود الأصيل بالوجود اليومي ، ألا يوجد ههنا نحو من "الهدي" (Leitung) أو " الترتيب" (Regelung) الخاص ؟ (1926أ.ص312) ؛ ما الذي يحقق لهذا الفهم شرط "المقايسة" (Angemessenheit) اللازمة لمطلوبه ؟ ما هي "علامات الطريق" (Wegweiser) التي تقود هذا الاشتراع ؟ وماذا لو كان الدازين يخفي "في طريقة وجوده" الوجود الذي يخصه ؟ (1926أ.ص312) .

ذلك باب الأسئلة المحرجة الذي فتحه هيدغر فجأة وعلى مصراعيه .

ب- مشكلة الدور الهرمينوطيقي :

ينطلق هيدغر في تدبر هذه المشكلة من التذكير ببعض القرارات الفينومينولوجية التي كنا قد رأينا إليها من قبل ،ألا وهي : أ- أن الدازين انما يكون دائما قد فهم نفسه **بعد** بشكل ما في كل مرة ؛ ب- أن الفهم الأنطي ينطوي على "ضمنيات" (Einschlüsse) **قبل**-الانطولوجية ؛ ج- أن كل تسآل انطولوجي للدازين انما هو "مهيأ لـه " (vorbereitet) من خلال نمط وجود الدازين (1926أ،ص312) .

---

[18] – يقول هيدغر :" إن التكشيف عن الوجود الأصلي للدازين انما ينبغي على الأرجح أن **ينتزع** (*abgerungen*) [انتزاعا] **ردا** على نزعة التفسير الأنطية-الانطولوجية المنحطة .[..] إن **طريقة وجود** الدازين **تستوجب** بذلك من تأويل انطولوجي ما ، اتخذ لنفسه من أصلية الإشارة الظواهرية هدفا ، **أن يستولي على وجود هذا الموجود وذلك على الضد من نزعة الاحتجاب التي تخصه** .إن التحليل الكيانوي انما له دوما بالنسبة إلى المزاعم أو القناعة والبداهة (Selbstverständlichkeit) الساكنة التي من شأن التفسير اليومي طابع **العنف** (Gewaltsamkeit) ." (1926أ،ص311)

إنّ علينا إذن أن نستبصر هذه الشروط مجتمعة : **عيانية الفهم** ، أي كونه قد وقع بعدُ دائما على نحو ما ؛ والطابع **قبل**-الانطولوجي للمعنى الأنطيّ لوجود الدازين ، أي كونه ينطوي على "خلفيّة" انطولوجية لم تخضع بعدُ إلى قول صناعي ؛ **واستعداد** نمط وجود الدازين إلى المساءلة الانطولوجية . **أمّا القصد** فهو "فتح البعد الجديد- على كل حال الميتا-هرمينوطيقي، لدور حقيقي للكيانوية بما هي كذلك"[19] .

إنّ الوجه الأوّلي من الصعوبة هنا هو هذا الاقتران الغامض - وهو غامض لأنّه سابق على كل قول صناعي ، أي عن كل تصوّر نظري - ، بين الأنطيّ والانطولوجي ، بين الكياني والكيانوي . هذا الاقتران السابق بينهما يجعل البحث عمّا يشكّل ما يسمّيه هيدغر "الكيان الأصيل" (1926أ،ص312) مرتبكا . ووجه الارتباك هو أنّه ليس يمكن تصوّر تحليل كيانوي لوجود الدازين من غير فهم كياني له ، والحال أنّ ذلك قد يعني أنّ التأويل الانطولوجي لا يعدو أن يكون مؤسّسا على إمكانات أنطيّة (1926أ،ص312) . وذلك يعني أنّ نكتة الصعوبة هي هذه : " من أين يستمدّ الخيط الهادي ، إنْ لم يكن من فكرة "مفترَضة" (vorausgesetzten) عن الكيان بعامة ؟ " (1926، ص313) . إن الخطر هو أن يكون الفهم الانطولوجي مؤسسا على فهم لوجود الدازين استقاه من ملاقاته اليومية للموجود ؛ رب ملاقاة هي تتم على الأغلب على طريقة الموجود-تحت-اليد والموجود-القائم أي على طريقة تفهم الكيان بوصفه "واقعا" (Realität) .- بيد أن مكسبا كان قد تحقق في أثناء التحليل الكيانوي يجدر بنا أن نذكره : أن الدازين اليومي لا يفهم كيانه على طريقة الموجود-القائم فحسب ، بل هو في غضون ذلك يكون دوما "قد **فهم نفسه** بعد في كل مرة" (hat *sich* ...je schon *verstanden*) (1926أ،ص313) .

إن ذلك يعني أن فهم الدازين لنفسه ينطوي على فكرة ما عن *الكيان* غير فكرة *الواقع* ؛ وهذا يعني أن فهمه لنفسه بوصفه كيانا يفترض مضمونا انطولوجيا ما وإن لم يتوضح له بعد ؛ وأنه في أفق هذا المضمون يتم التمييز بين الكيان والواقع (1926أ،ص314) . - إنه هنا تولدت ملامح الدور الهرمينوطيقي[20] .

علينا أن نذكر أن هيدغر قد عرض لمسألة "الدور" منذ الفقرة 32 (1926أ،ص152-153) ونبه هنا إلى أمور ثلاثة : أولا أن الدور ظاهرة معروفة من قبل ، وإن كان الاهتمام بها قد انحصر في سياق التأويل الفيلولوجي ؛ وثانيا أن اعتبار الدور في التفسير "دورا فاسدا" هو سوء فهم شديد لطبيعة الفهم ؛وثالثا أن الدور قائم في طبيعة الفهم ، وذلك من حيث أنه ينجم عن البنية الكيانوية للدازين بما هي "بنية-سابقة" (Vor-Struktur) أي بنية فهم تتقوم في كل مرة بفهم سابق عليها . أما القرار الهرمينوطيقي الذي اتخذه هيدغر هنا في تخريج هذه المسألة فهو

---

19 - را: Martineau 1982: 171.

20 - يقول هيدغر(1926أ،ص314) : " ولكن ألا يجب على فكرة الوجود بعامة [من حيث هي] موضحة انطولوجيا ألا يظفر بها إلا بواسطة الاشتغال على فهم الوجود الذي من شأن الدازين فحسب ؟ إن هذا [الفهم] على ذلك لا يقبل أن يدرك على نحو أصلي إلا على أساس تأويل أصلي للدازين تحت هدي فكرة الكيان . ألم يصر بذلك من البين غاية البيان في النهاية أن المشكل الانطولوجي-الأساسي المطروح انما هو يتحرك في "دور" (Zirkel) ؟ "

هذا : " إنّ الأمر الحاسم ليس أن نفلت من الدور وانما أن نلج إليه من الجهة المناسبة ." (1926أ، ص153) .

فما هي جدّة استئناف هيدغر لمسألة الدور في الفقرة 63 و ما هي دلالته[21]؟ – يتكوّن الدور المقصود من مفصلين : أوّلا أنّ *فكرة الوجود بعامة* لا يُظفر بها إلاّ بالاشتغال على *فهم الوجود الذي من شأن الدازين* ؛ وثانيا أنّ *فهم الوجود الذي من شأن الدازين* لا يُدرَك إلاّ بعد *توضيح الدازين في ضوء فكرة الكيان* . إنّ فهم *الوجود* مشروط بفهم *الدازين للوجود* ؛ لكنّ *فهم الدازين للوجود* مشروط بتوضيح *الدازين في ضوء فكرة الكيان* أي معنى *الوجود* الذي يخصّه . وذلك يعني بعبارة حادّة : فهم الوجود مشروط قبلاً بفهم الدازين ؛ وفهم الدازين مشروط قبلاً بفهم الوجود .

إنّ نكتة الإشكال قائمة في معنى "افترض–سلفاً" (das Voraussetzen)[22] : كيف يحقّ لنا أن "نفترض–سلفاً" فهم الوجود في تأويل الدازين ثمّ نبحث في معنى الوجود انطلاقا من الدازين ؟ يستبعد هيدغر أن يعني الافتراض ههنا نحوا من فعل "الاستنباط" (deduzieren) (1926أ، ص314) ، وينصرف إلى تأويل الافتراض–سلفاً بوصفه من طبيعة الفهم الذي هو خاصّة للدازين . هذه الخاصة هي أنّ الافتراض هنا بمثابة "مشروع فهم" بحيث أنّ التأويل المشكّل للفهم لا يفعل سوى أن يترك الفهم يكشف من نفسه عن هيئة الوجود التي يشير إليها الاشتراع إشارة صورية (1926أ، ص314–315) .

إنّ ذلك يعني أنّه ليس ههنا من حيلة لدفع الدور ؛ وهذا ينطبق أيضا على كلّ برهنة منطقية . فإنّ الدور في الفهم ليس قائما على قاعدة "منطق النتيجة" لأنّه غير متأسّس على خلل في الاستنباط . فإذا طمع "الفهمُ السليم " (die Verständigkeit) في إلغاء الدور من "الفهم" (das Verstehen) فقد طمع بذلك في إلغاء " البنية الأساسية للعناية" (1926أ، ص315) . وذلك أنّ الدازين ، من حيث يتّخذ من معنى العناية معنى لوجوده ، موجود *في–سبق* دائم لنفسه *يشترع لنفسه إمكانات* كيانية في كل مرة ؛ لكنّ هذا الاشتراع لابدّ أن *يفترض–سلفاً* دلالة ما للوجود الذي يخصّه . ولأنّ البحث الكيانوي هو نفسه ضرب من ضروب وجود الدازين فإنّ هذا

---

[21] – عن دلالة "الدور الهرمينوطيقي" را: von Herrmann 1990،ص 317:

« Fore-having, fore-sight and fore-grasping are the conditions for enacting *any* interpretation and thus also for enacting the phenomenological interpretation of hermeneutics. All interpretation – including hermeneutic interpretation – moves within this threefold structure. This structure implies that, when something is phenomenologically interpreted by hermeneutics, hermeneutics must have understood this something in advance – in an understanding which takes shape in a primary projection. With fore-having, fore-sight and fore-grasping as conditions for enactment, interpretation dwells in a fore-understanding of what interpretation is to interpret and make its own.[..] This cercle of understanding, the cercle of hermeneutics, "is the expression of the existential fore-structure" (G2, p. 203). »

[22] –يقول هيدغر(1926أ،ص314) : " إنّ ''اعتراض الدور'' المرفوع ضدّ التأويل الكيانوي انما يريد أن يقول : إنّ فكرة الكيان والوجود بعامة انما هي ''مفترَضة–سلفاً'' (vorausgesetzt) ثمّ ''بعد ذلك '' يُتأوّلُ الدازين ، ابتغاءَ الظّفر بفكرة الوجود ."

"الاشتراع الماهوي" الذي من شأن الدازين لا يمكن أن يمتنع عن محاولتنا حمله إلى مرتبة المفهوم (1926أ، ص315) .

هنا يفيدنا هيدغر تخريجا طريفا لمصدر "اعتراض الدور" من حيث أنّه ناجم عن طريقة الدازين اليومي في "فهم" الموجود : إنّ الدازين اليومي يحتكم إلى "الفهم السليم" الذي لا يفهم الموجود إلاّ بوصفه *واقعة* (tatsächlich) ، أي بقطع النظر عن "فهم الوجود" الذي يفترضه ؛ لذلك ينبّه هيدغر بعبارة طريفة : " إنّ الفهم السليم يسيئ فهم الفهم (Verständigkeit miβversteht das Verstehen) " (1926أ، ص315) .

من أجل ذلك بدلا من رفع "اعتراض الدور" ضدّ الطبيعة الهرمينوطيقية للفهم الأصيل يجدر بنا هذا :

" إنّ الاجتهاد ينبغي على الأرجح أن يهدف إلى القفز أصلاً وجملةً ضمن هذا "الدور" ، حتّى نؤمّن بعدُ لأنفسنا منذ مطلع تحليل الدازين البصرَ التّام بالوجود الدّوريّ للدازين ."(1926أ،ص315)

ولكن ما هي الدلالة الدقيقة لهذا القفز ضمن الدور ؟ – إنّ ذلك يعني أمرين : أوّلا أن نقرّ بأنّ الفهم نمط من الوجود الأساسيّ للدازين ، وليس انشغالا بالموجود تحت اليد معزولا عن فهم الوجود بعامة ، وبعبارة تقليدية هو ليس *أنا نظريّا* بلا عالم ما يزال يبحث عن *موضوع* ؛ وثانيا أنّ هذا الوجود متقوّم بوصفه "عناية"(Sorge) ، لا بالموجود تحت اليد بل بالوجود في العالم في جملته (1926أ، ص315) .

بماذا أفادت الفقرة 63 ؟ – لقد أفادتنا بأمرين :

أ– وضّحت الوضعية الهرمينوطيقية التي بلغتها تحليلية الدازين ، وذلك بأن بيّنت أوّلا كيف أنّ ظاهرة "العزم المستبق" هي التي أبلغت الدازين إلى المقامات الثلاث التي لابدّ للتأويل الكيانوي من التوفّر عليها : "المعطى الأوّليّ" (die Vorhabe) لوجوده و "النظرة الأوّلية" (die Vor-sicht) لأصالته و"الاصطلاح" (Begrifflichkeit) المناسب لفهمه (1926أ، ص316) .

ب– فحصت عن "اعتراض الدور" الذي يرفعه "الفهم السليم" في وجه التأويل الانطولوجي لمعنى وجود الدازين ، وأبانت عن كيف أنّ *الدور الهرمينوطيقي* ثاو بعدُ في صلب وجود الدازين بمعنيين : أوّلا من جهة أنّ *الفهم* الأصيل يتقوّم بنحو من "المسبّقات" (Voraussetzungen) التي تؤلّف سلفا وضعيته الهرمينوطيقية ؛ وثانيا أنّ " "الحقيقة" الانطولوجية التي من شأن التحليل الكيانوي انما تتشكّل على أساس الحقيقة الكيانية الأصلية " (1926أ،ص316) .

ولكن من أجل أنّ "الحقيقة الأكثر أصلية" المبحوث عنها في سياق إشكالية الانطولوجيا الأساسية هي *"انفتاح معنى وجود العناية* " فإنّ هيدغر رأى حاجة ملحّة إلى استئناف النظر في مسألة العناية من أجل الوقوف على "قوام بنيتها بالكلية " (1926أ، ص316) . وذلك هو غرض الفقرة 64 .

3.1- العناية و الهُوية (§64)

إنّ علينا أن نوضّح لِمَ عاد هيدغر إلى الخوض في مسألة ''العناية'' ، ونحن نعلم أنّه قد بيّن منذ الفقرة 41 بأيّ معنى يتقوّم وجود الدازين بمقام العناية . – لقد استهلّ هيدغر الفقرة 64 بتذكير دقيق بالمطلب الأنطولوجي الذي رسمه منذ مطلع القسم الثاني (الفقرة 45) بوصفه شرط إمكان التوفّر على تأويل كيانويّ *أصليّ* للدازين ، ونعني التأويل الذي يفلح في الإبانة عن وجود الدازين *في جُمليته وأصالته* . فما جدوى هذا التذكير ؟ – إنّ جدوى ذلك هي التنبيه إلى أنّ كلّ ما ظُفر به من توضيحات على مدى الفقرات السابقة لظواهر *الموت والضمير والدَين* بوصفها ظواهر كيانوية من شأنها أن تلقي ضوءً قويا على الدازين في جُمليته وأصالته ، انما هي توضيحات تنتهي كلّها إلى إعادة السؤال عن *بنية العناية* إلى النور (1926أ،ص317) . إنّ لمفهوم العناية إذن في تخريج التأويل الأصلي للدازين دورا لم يقع الكشف عنه بعدُ .

يقرّ هيدغر منذ البداية بأنّ بنية العناية متهيّئة لهذا الدور بشكل مضاعف : أوّلا من حيث أنّ بنية العناية هي ''شرط إمكان'' (die Bedingung der Möglichkeit) مستطاع–وجود جمليّ للدازين ؛ وثانيا من جهة أنّ ظواهر الموت والضمير والدَين انما هي ''منغرسة'' (verankert) بعدُ في ظاهرة العناية (1926أ،ص317) .

إنّ المطلوب هو إذن أن نقيم السؤال عن طبيعة "الوحدة" التي تشدّ الدازين فتجعل منه دازين جمليّا وأصيلا[23] .

إنّ هيدغر يستعيد هنا فجأة ما كان قد أثاره في الفقرة 25 من إنارة كيانوية لدلالة السؤال "من؟" الذي من شأن الدازين ، وحيث أقرّ بأنّ الدازين هو الموجود الذي " له، من حيث هو هوهو (Selbiges) ضمن غيريّته المتعدّدة ، طابع الهو–نفسه (Selbst)" (1926أ،ص114) . ولكن لأنّ الفقرة 25 لا تصيب من وجود الدازين إلاّ بعده اليومي والعمومي فهي لا تحدّق إلى الدازين إلاّ في صيغة هُو–الهُمْ (Man-selbst) ، ومن ثمّة " فإنّ السؤال عن الهيئة الانطولوجية للهُوية (Selbstheit) قد بقي بلا إجابة" (1926أ،ص317) .

ولكن ما خصوصية استعادة مسألة الهُوية في الفقرة 64 ؟ – لنذكّر أنّ قصد الفقرة 25 هو "افتتاح(Ansatz)[24] السؤال الكيانوي عن منْ اليّ من شأن الدازين" (1926أ،ص114) ؛ لذلك فاستعادة عين المسألة هو بقصد استكمال النظر فيها . ولكن ما هو المكسب الجديد الذي لم يكن

---

[23] – يقول هيدغر : " كيف يجب علينا أن نتصوّر هذه الوحدة ؟ كيف يمكن للدازين أن يكون (existieren) واحداً ضمن الطرق والإمكانات المشار إليها اليّ من شأن وجوده ؟ من البيّن أنّ ذلك [لا يتمّ] إلاّ من حيث أنّه هو *ذاته* هذا الوجود ضمن إمكاناته الجوهرية ، أنّي *أنا* هو في كل مرة هذا الموجود . إنّه يظهر أنّ 'الأنا'' انما ''يشدّ '' جمليّة الجملة البنيوية ." (1926أ،ص317)

[24] – إنّ غرايش هو من نبّهنا إلى أنّ عنوان الفقرة 25 انما يشير فقط إلى *الشروع* في الفحص عن مسألة الهو وليس الطرح الكافي لها ، وهو ما يبدو أنّ المترجم الفرنسي فيزان قد غفل عنه حين أخذ Ansatz في معنى position . على أنّنا نجد أنّ المترجم الانغليزي قد اهتدى إليه بعض الشيء عندما قابل " Ansatz" بلفظة " an approach" را : (غرايش Greisch 1994،ص314 ؛ فيزان Vezin 1986 ص 156 ؛ ماكّري/روبنسون 1962 ،ص 150)

في منظور الفقرة 25 ؟ – إنّه مكسب مضاعف : أوّلا الإبانة عن *معنى وجود الدازين بوصفه في ماهيته عناية* ، –ممّا دفع هيدغر إلى الزعم بأنّ عبارة "العناية–بالنفس" (Selbstsorge) انما هي تحصيل حاصل (Tautologie) (1926أ،ص 193) –، وأنّ فهم الدازين بوصفه عناية هي النتيجة التي أفضى إليها القسم الأوّل من كتاب **الوجود و الزمان** ؛ وثانيا أنّ جملة الظواهر الكيانوية التي كُشف عنها منذ مطلع القسم الثاني ، أي ظواهر *الموت والضمير والدَين* من حيث هي آيات على مستطاع–الوجود الجملي والأصيل الذي من شأن الدازين ، انما تبيّن أنّها تنغرس كلها في ظاهرة العناية . ما الذي ينتج عن هذه الوضعية الجديدة ؟ – ينتج عن ذلك "أنّ الدازين بدأ يصبح شفافا إزاء ذاته بوصفه ما هو في ذاته، في الهُو الذي يخصه" [25] ،و من حيث هو ما يُجاب عنه في السؤال *منْ هو* الدازين ، هو ظاهرة لا تتوضّح إلاّ في صلب مسألة *العناية* .

ما هي خطّة هيدغر[26] في النهوض بإيضاح أصيل للعلاقة ما بين العناية والهُوية ؟– يمكن[27] أن نرصد في هذه الخطة الطوريْن التاليين : أ– عرض النقد الكانطي للمفهوم التقليدي *للنفس* كما يعرضه في فصل " مغالطات العقل المحض" ومناقشته (1926أ،ص 318–321) ، وذلك بوصفه " صادرا عن تجربة قبل–الفينومينولوجية (vorphänomenologischen) أصيلة " (1926أ،ص318؛ت.ف.ص378) ؛ ب– بيان التخريج الكيانوي لمسألة *الهُوية* وطبيعة علاقتها بمبحث العناية (1926أ،ص321–323) .

ولكن من أجل أنّنا أتينا إلى الفحص عن المناقشة الكيانوية للنقد الكانطي للمفهوم التقليدي للنفس في موضعه[28]، فنحن نصرف جهدنا للتوّ إلى بيان التخريج الكيانوي لمعنى الهُو .

– حقيق بنا أن نذكّر أنّ هيدغر قد قطع خطوات سابقة في بلورة معنى "الهُو" ، وإن كان ذلك في سياق الإبانة عن الدازين *اليومي* وليس الأصيل . فمنذ الفقرة 9 أشار هيدغر إشارة صورية إلى نمط الوجود الذي من جهته يُبحث عن معنى الدازين ، عندما قرّر أنّ " الموجود إمّا منْ (ein Wer) ([وهو]كيان) وإمّا ماذا (ein Was) ([وهو]القيمومة في أعمّ معانيها) "(1926أ،ص45) . كذلك فنحن منذ الفقرة 25 قد شرعنا نستشرف دلالة " السؤال الكيانوي عن منْ التي من شأن الدازين" (1926أ،ص114) . – وعلى ذلك فإنّ ما بلغه هيدغر في الفقرة 64 انما يبلغه لأوّل مرة ، وذلك أنّه هنا بخاصة هو ينخرط في تبيين موجب ومقصود برأسه لمعنى " الهُوية" الذي

---

[25] – را: Kockelmans 1970،ص 146:

« Now at the moment that *Dasein* understands death as its ultimate possibility, as that possibility which makes its own Being impossible, and at the moment that it accepts this final possibility as its very own by listening to the voice of conscience, *Dasein* begins to become transparent to itself as that which it is in itself, in its own Self. »

[26] –يقول هيدغر(1926أ،ص318) : " إنّ العناية انما تخفي بعدُ في نفسها ظاهرة الهُو (..) بيد أنّ [ذلك يعني أنّ] مشكل التعيّن الأنطولوجي للهُوية التي من شأن الدازين انما يزداد حدّة جهة السؤال عن "الاقتران" الكيانوي بين العناية والهُوية ."

[27] –را: Macann 1992 هـ: 232–235.

[28] – را: الفصل الخامس من هذه الرسالة.

من شأن الدازين ، من حيث هو الموجود الذي يُجاب في السؤال عن وجوده " من هو (wer ist) ؟" بالإجابة إنّه " الهُو" (das Selbst)[29] .

ولكن ما هو عنصر الجدّة في الفقرة 64 وذلك بالنظر إلى ما جاء في الفقرة 25 من حيث السؤال الكيانوي عن الهُو ؟

– علينا أن نعترف بأنّ الفقرة 25 تبيّن تصريحاً ليس فقط أنّ خاصية السؤال الكيانوي هو كونه يجد في "السؤال : مَنْ هُوَ " (1926أ،ص114) هيئته الخاصة ، بل أيضا الوجوه الحاسمة لمعنى ''منْ'' : أوّلا أنّ الدازين هو موجود "خاص بي" (meines) ؛ وثانيا أنّه من جهة أنطيّة هو دوما " أنا هذا الموجود" (نفسه) ؛ وثالثا أنّ هذا الموجود له " طابع الهُو" (den Charakter des Selbst) . – وعلى ذلك فإنّ الصعوبة الكبرى التي تنطوي عليها الفقرة 25 هي :

" أنّه من الممكن ألاّ يكون منْ الذي من شأن الدازين اليومي هو ما أكونه أنا نفسي(selbst) في كل مرة " (1926أ،ص115) .

إنّ القصد هو أنّ الدازين اليومي مبحث لا يمكن أن نلج إليه بواسطة منهج *فلسفة الأنا* الحديثة أي منهج " التفكّر" (Reflexion) في الأنا من جهة أفعاله ، وذلك أنّ هذا " الدازين أوّلا وعلى الأغلب *ليس هو ذاته*" (1926أ،ص116) . إنّ ''المنْ'' التي من شأن الدازين انما تبقى بذلك مشكّلة ومتوارية (نفسه) . وإنّه من أجل الاضطلاع بتبيين كيانوي لنمط وجود الدازين اليومي من حيث هو " هُو'' في هيئة ''هُمْ'' (كما تقول الفقرة 27) ، عقد هيدغر "التحليل التمهيدي للدازين" التي غطّى القسم الأوّل من الكتاب .

– إنّ أهمّية هذا التذكير بمكاسب الفقرة 25 وحدودها انما تنكشف للتو عندما نرى أنّ هيدغر نفسه ما إنْ فرغ في الفقرة 64 (1926أ،ص321) من مناقشة كانط حتى استأنف النتائج الكبرى للفحص عن "المنْ" الخاص بالدازين اليومي ، التي كان قد افتتح الخوض فيها في الفقرة 25 . ونعني بخاصة أنّ الدازين يستند على الأغلب إلى "قول-أنا يومي" هو من جهة كونه رأيا أنطيّا في وجوده انما هو على الأغلب " يسهو " (versieht sich) عن نمط الوجود الأصيل الذي يخصّه (1926أ،ص321) . وذلك يعني أنّه في سهو دائم عن طبيعة وجوده أي عن كونه ''وجودا-في-العالم'' (نفسه) .إنّ عدم إبصار كانط بظاهرة العالم انما هو إذن عنصر مستقرّ في طبيعة الدازين اليومي و معطى أنطيّ لابدّ من تفسيره بشكل موجب .

إنّ وجه الصعوبة هو هذا : إنّ الدازين هو في أغلب وجوده يقول " أنا'' لكنّه لا يقول أكثر ممّا يعنيه الهُمْ الذي يحكمه . وذلك يعني أنّ الدازين لا يمكن له أن يعبّر عن " الهُو'' الذي يخصّه إلاّ في صيغة الأنا الذي هو "الهُمْ" .

" ضمن ''الأنا'' يتكلّم الهُو ، الذي في أوّل الأمر وعلى الأغلب *لست* على الحقيقة هُو " (1926أ،ص322) .

---

[29] – Haar 1975: 475-476.

ولكن ما الذي يمنع الدازين من أن يكون هو ؟ – إنّه الانشغال في اليومي . إنّ الدازين اليومي هو "أنا–أنشغل قد نسي–نفسه" (1926أ،ص322) ، لكنّه أيضا ظنّ بأنّه " البسيط الذي هوهو باستمرار ، ولكن اللاّمتعيّن–الفارغ" (نفسه) . إنّ رأس الإشكال حسب هيدغر هو أن نحاول أن نفهم الطبيعة الانطولوجية للهو الذي يخصّنا على أساس هذه الطريقة "الطبيعية" الأنطيّة في قول–أنا ، وذلك يعني أن نعمد إلى استفهام إشكالية الهو في أفق ''مقوليّ'' وليس في الأفق الذي من شأنه أي الأفق الكيانوي (نفسه) . إنّ النظرة اليومية والأنطيّة والطبيعية للأنا " تغفل'' (übersieht) عن مضمونه الظواهري ، ولا ترى منه غير تطابقه الدائم مع نفسه ؛ لكنّ هذا ''الإغفال'' لا يعطي أيّ حقّ لتناول مسألة الهو في أفق مقوليّ ، أي في أفق حيث يظهر في مظهر موجود قائم أو جوهر.

إنّه هنا تحديدا يأخذ الفرق بين *الكيانوي و المقولي* حدّته ، وذلك بوصفه فرقا حاسما بين نمطين من الفهم لمعنى وجود الموجود الذي هو نحن . إنّ الكيانوي هو الفهم الذي يصدر من جهة "سؤال من هو ؟" ، في حين أنّ المقوليّ يصدر من جهة "سؤال ما هو ؟" . إنّه الفرق بين *معقولية* تستمدّ من انطولوجية *الجوهر* أساسها ، وبين *معقولية* تستقي من انطولوجية *الدازين* أفقها ؛ إنّه الفرق بين معقولية "من؟" و معقولية "ماذا" .

ماذا يستفيد البحث *الانطولوجي* من هذا التنبيه ؟ – قد لا يكفي أن نستبعد الأنا اليومي حتى نتحصّل على تأويل أصيل للهُو . ولكن رغم ذلك نحن قد ظفرنا حسب هيدغر بمكسب *هرمينوطيقي* كبير : إنّنا لئن لم نحصل على ''حلّ للمشكل'' فقد ظُفر بنحو من ''تخصيص الوجهة'' (die Vorzeichnung der Richtung) التي يجدر بنا أن نسائل قبلتها (1926أ،ص322) . فما هي الملامح الأساسية لهذا التخصيص ؟

نحن نلاحظ أنّ هيدغر[30] قد استبدل المقام التقليدي لتفسير الأنا – سواء في صيغته القديمة بوصفه *جوهرا* أو في صيغته الحديثة بوصفه *subjectum* من حيث أنّه ليس من فرق انطولوجي بين الجوهر والذات إذ كلاهما يستقي قوامه من معنى ''الإسناد'' (zugrundeliegen, υποκειμενον) أو المسند إليه – . وذلك بمقام مستحدث هو البحث في الأنا اليومي الذي لا

---

[30] – يقول هيدغر : " إذا لم تقبل الهيئة الانطولوجية للهو أن تُردّ لا إلى أنا–جوهر ولا إلى ''ذات'' ، وانما على العكس من ذلك أنّ قول–أنا–أنا (Ich-Ich-sagen) اليومي–الهارب [من نفسه] ينبغي أن يُفهَم من جهة مستطاع–الوجود *الأصيل* ، فإنّه لا ينتج عن ذلك إلاّ هذه القضية : أنّ الهو انما هو بذلك أساس العناية القائم باستمرار . إنّ الهوية (Selbstheit) لا تُقرأ كيانويّاً إلاّ على جهة مستطاع–وجود–الهو (Selbstseinkönnen) ، وذلك يعني على جهة الأصالة التي من شأن وجود الدازين *بوصفه عناية* . إنّه منها تتلقّى *استمراريّة الهو*(die *Ständigkeit des Selbst*) من حيث هي الثبات المزعوم للذات[30] (subjectum) الإيضاح الذي من شأنها . على أنّ ظاهرة مستطاع–الوجود الأصيل يفتح أيضا النظر على *استمراريّة الهو* في معنى الظفر–بالمستقرّ (das Standgewonnenhaben) . إنّ *استمرارية الهو* في المعنى المزدوج للاستقرار الدائم هي الإمكان الأصيل المضادّ للاستمرارية–الهو (Unselbst-ständigkeit) التي من شأن الانحطاط الخلو من العزم . إنّ *بقاء–الهو*(die *Selbst-ständigkeit*) انما لا يعني كيانوياً شيئا آخر سوى العزم المستبق . إنّ البنية الانطولوجية لهذا [الأخير] انما تكشف النقاب عن الكيانويّة التي من شأن هويّة الهو . "(1926أ،ص322)

يمكن أن يُفهم إلاّ من جهة مستطاع–الوجود الخاص بالدازين ، وهو ما يعني لديه أنّ *الهُو* الذي من شأن الدازين لا يمكن أن يُبحث عنه سوى ضمن مستطاع–الوجود بوصفه هو نفسه معنى وجود الدازين . إنّ الهو هو مستطاع–الوجود الذي يخصّني في كل مرة . إنّ الدازين ليس هو نفسه إلاّ بقدر ما يحتمل إمكانية الوجود التي يتوفّر عليها . هذا الاحتمال لإمكانية الوجود التي تخصّه هو معنى العناية .لذلك يقرّر هيدغر أنّ فهم الدازين بوصفه عناية هو السياق الوجيه لإنارة معنى الهو .

إنّ خصوبة هذا المسعى انما تظهر في مظهرين متتاليين :

أ– في كونه يساعدنا على إنارة جديدة لأساس انطولوجية الجوهر نفسها ، أي معنى *القيمومة الدائمة للموجود* . إنّ *استمرارية الهُو* من حيث هي مأخوذة بوصفها تدلّ على *الثبات المفترض للذات* في أفق انطولوجية الجوهر انما هو معطى لا يمكن أن يُفهم إلاّ في ضوء ظاهرة العناية . إنّ عناية الدازين بمعنى وجوده في كل مرة من جهة ما هو مستطاع–وجود–الهو الذي يخصّه هي ما يهبه إمكانية تأويل مطلب *الثبات* الذي منه يتقوّم معنى الذات .

ب– في كون هذا التخريج لمسألة الهُو قد مكّن هيدغر من بسط طريف لظاهرة استمرارية الهُو أو ظاهرة الهوهو بحيث جعلها مدخلا وجيها لمفصل خاص من إشكاليته : إنّه إذا كان الهو مستمداً من مستطاع–الوجود–الخاص فذلك يعني أنّ الدازين لا يطلب الاستمرار في هويته إلاّ من أجل أنّه يحقّق من خلالها وجها ما من *الاستقرار* . إنّ استمرارية الهو تعني أنّ الدازين قد وجد له *مستقرّا* ما في العالم . وذلك يعني أنّ استمرارية الهو ليست خطأ ميتافيزيقيا عابثا و انما ظاهرة في صلب وجود الدازين بما هو عناية . إنّه البحث عن مستقرّ يدوم . هذا المعنى المزدوج لاستمراريّة الهو أي الاستقرار والدوام هو إمكان كيانوي أصيل يقف على الضدّ من الهمّ اليومي الذي يشتقّ من انحطاط الأنا الأنطيّ هويّته ، أو لنقل لا–هويّته . وذلك أنّ ما ينقص الأنا اليومي كي يكون هُوَ أصيلا هو كونه يعوّض هُوَاه بالهُمّ فلا يصيب من معنى الهوية إلاّ اللاّهوية . إنّ لاهُويّة الهُو اليومي المنحطّ تكمن في أنّ مستطاع–الوجود الخاص لا يستمرّ بل سريعا ما يسقط في الأنا اليومي غير الأصيل . لذلك يفترض هيدغر أنّ *بقاء–الهو* الأصيل ليس يدلّ كيانويا إلاّ على معنى *العزم المستبق* .

إنّ العزم هو ما يمكّن الدازين من أن يستبق الإمكان الأقصى لوجوده وأن يحتمله . وإنّه ضمن القلق من الوجود في العالم بعامة يسلك الدازين إلى مستطاع–الوجود الخاص به . هنا لا يقول الدازين ''أنا–أنا''(Ich-Ich) بل "إنّـــه" (ist) (1926أ،ص 323) ؛ وهو يعني "الهُو" الصامت الذي يجرّه في نفسه . وعلى أرضية هذا الهُو الصامت يكتب الأنا كلّ قصصه اليومي . لكنّ خطأ كلّ قول–أنا يومي هو أنّه يحوّل الهُو إلى " هُو–شيء ثابت قائم" (1926أ،ص323) .

إنّ القصد الأخير لهيدغر هو هذا : ليس الهُو و انما العناية هي أساس وجود الدازين ؛ لكنّ الدازين يحمل في تكوينه الكيانوي ظاهرة استمرار–الهو الذي ينطوي أيضا على ظاهرة اللاّ–هُو . تلك كانت خاتمة الفقرة 64 (1926أ،ص323) .

وإذا كان ذلك كذلك ، أي إذا كانت العناية هي معنى وجود الدازين وليس معنى الهُو الذي لا يعدو أن يكون إحدى ظواهره فحسب ، فإنّه بات واجبا أكثر من أيّ وقت مضى ، وقد أتى هيدغر على فحص كلّ الملامح الأساسية لوجود الدازين ، أن يأتي الآن إلى تأويل معنى العناية نفسه ، ونعني مسألة *الزمانية* .

4.1 - الهُوية و الزمانية (§65)

نحن نبلغ هنا على ما يقول أحد الشرّاح[31] إلى ما يشبه "القلب السريّ للوجود والزمان". هذا القلب مجمّع في عبارة كلّ عنصر فيها آية على الباقي : فعن سؤال " ما هو معنى العناية ؟" يجيب هيدغر : إنّه " الزمانية من حيث هي "المعنى الانطولوجي للعناية" (عنوان الفقرة 65) . علينا أن نحلّل هذه العبارة الجامعة إلى عناصرها ثمّ علينا أن نفحص عن كلّ عنصر في سياقه ولكن بخاصة من جهة تواشجه السريّ مع العناصر الأخرى . ونحن نجد أنّ هيدغر قد اتّبع في بناء هذه الفقرة الأمّ التدرّج التالي :

أ- تخريج مصطلح ''المعنى'' (1926أ،ص 323–325) بحسب التأويل الكيانوي الذي سبق وأن تعرّفنا إليه في غضون الفقرة 32 ، ولكن بخاصة في ضوء تملّك طريف للمعنى الأصلي للفظة " das Wesen" في الألماني(1926أ،ص 151–152) .

ب- إيضاح مفهوم ''العزم المستبق'' بوصفه مدخلا سريّا إلى استبصار ظاهرة ''المستقبل'' (die Zukunft) و"الكانيّة'' (die Gewesenheit) و" اللحظة'' (der Augenblick) (نفسه،ص325–326) ، وهي المصطلحات التي استعاض بها هيدغر عن الأبعاد التقليدية للزمان.

ج- تعريف مصطلح ''الزمانية'' (نفسه،ص326–327) .

د- بيان كيف أنّ ظاهرة العناية تنتظم طبقا للبنى الخاصة للزمانية انتظاما " اكستاطيقيا'' (ekstatisch) والمنزلة الحاسمة للمستقبل فيه (نفسه،ص327–329) .

هـ- الإقرار بتناهي (die Endlichkeit) الزمانية الأصلية وبيان الطابع المشتقّ لمفهوم لاتناهي الزمان (نفسه،ص329–331) .

إنّ خطورة التخريج الهيدغري لظاهرة الزمانية بوصفها المعنى الانطولوجي للعناية من حيث هي معنى وجود الدازين ، هي كونه طريقة طريفة في الإجابة عن سؤال المحدثين : "من هو الإنسان؟" . إنّ أساس وجود الإنسان ليس ''أنائيّة'' (Ichheit) مزعومة سواء أخذناها كما فعل القدامى ، أي بوصفها جوهرا أو كما فعل المحدثون ، أي بوصفها *ذاتا* ، وانما هو ظاهرة *الزمانية* . إنّ عدم استبصار إشكالية الزمانية هو الذي يجعل انطولوجية الذات الحديثة في عمى مطبق عن الدلالة الأصيلة *لهوية الهو* التي من شأن الموجود الذي هو نحن . وهكذا فإنّ وجه الطرافة في خطّة هيدغر هو كونه لا يكتفي بالتنبيه إلى أنّ أساس وجود الإنسان ليس الذات وانما

---

[31] - Greisch 1994: 317.

الزمانية ، بل يبيّن أيضا أنّ المعنى الأصيل للـ"هُو" هو أمر "لا-ذاتي" ، ممّا صبغ إشكالية الهُو عنده بضرب من التوتّر بين "الرحيل عن الديكارتية" و "الديكارتية المتبقية" [32].

إنّ تأويل "معنى" وجود الإنسان بوصفه *"زمانية"* (Zeitlichkeit) وليس *"ذاتيـــة"* (Subjektivität) هو آية على تحوّل عميق في بنية *العقولية* (Vernünftigkeit) أو "المفهوميـــة" (Verständlichkeit) التي يتقوّم بها *معنى* وجود الموجود الذي هو نحن[33] . إنّنا ننتقل في صمت معقّد من أرضية *فلسفة الذات* حيث تكون *معقولية الموضوع* مستمدّة من *بنية الذاتية* ، نعني من *مقولات* العقل المحض النظري ، وذلك إلى أفق التأويل *الكيانوي* للإنسان بوصفه *دازين* ، وحيث تصبح *معقولية الوجود الذي من جنس الدازين* مستقاة من *نمط فهم* هذا الدازين *لمعنى وجوده* بوصفه *عناية* ، أي *لستطاع*-الوجود الذي يخصّه . هذا التحوّل في نوع المعقولية من نطاق *الأنا أفكّر* إلى أفق *الدازين الذي يفهم* ، هو السياق الذي أتى فيه هيدغر إلى استبدال أطروحة المحدثين بأنّ وجود الأنا *ذاتية* ، بأطروحة مغايرة هي أنّ وجود الدازين *زمانية* . هذا الانتقال المتوعّر من أفق الذاتية إلى أفق مسألة الزمانية يتطلّب حسب هيدغر " انضباطا لا ينفـــلّ (ungebrochenen Disziplin) في الاستشكال الكيانوي " (1926أ، ص323) . إنّ الانضباط يعني هنا التدرّب المضني على نمط جديد من الاستبصار لمعنى وجود الإنسان لم يتعوّده المحدثون ، بل هم في عمى عنه من فرط الاحتكام إلى نموذج معقولية يشتقّ من انطولوجية الجوهر بنيته . إنّ نموذج المعقولية الجديد هو بحث في *المعنى* وليس بحثا في *الماهية* ، وذلك لأنّه ينصرف وفقا لسؤال "من هو ؟" وليس طبقا لسؤال "ما هو ؟" .

إنّه تحت هدي هذا النحو من النظر نحن مدعوّون الآن إلى الفحص عن مطالب هيدغر في الفقرة 65 من **الوجود و الزمان** .

أ- ما هو "المعنى" ؟ - نحو تملّك هرمينوطيقي لدلالة اللفظة الألمانية das Wesen :

---

[32] - Caputo 1978، ص 335:

« Dasein is a self not because it is self-consciousness (*Selbstbewußtsein*) but because it must be itself (*Selbstsein*), because it must decide to be its own or not its own self (*Eigentlichkeit, Uneigentlichkeit*). One can see in Heidegger's conception of a non-subjectivistic subject both a residual "Cartesianism", a Cartesianism which is in truth inseparable from transcendantal phenomenology, and yet also the makings of [..] the "departure from Cartesianism". Dasein is in no sense a worldless ego, but an openness towards the world, yet is a "self", an "I myself". »

[33] - Keller 1999، ص 178-179:

« Heidegger regardes temporality as the deeper and enabling structure of care, and, [..] care is the primary candidate for the source of the intelligibility of *Dasein*'s world. *A fortiori*, then, temporality is that which is the deeper, if not the deepest, source of the intelligibility of our world. »

يبدو أنّ قصد هيدغر هو الكفّ عن أخذ *المعنى* بوصفه ما يُجاب عنه في سؤال "ما هو؟" التقليدي ، والانخراط في استثمار هرمينوطيقي للدلالات الفيلولوجية للفظة das Wesen[34] في الألماني ، وذلك بوصفها تدلّ ضمنا ، متى حُمِلت على الدازين ، على بنية *زمانية* .

قال هيدغر(1926أ،ص323) : " إنّ الدازين انما يصبح "ماهويا" (wesentlich) ضمن الكيان الأصيل ، الذي يتقوّم بوصفه عزما مستبقا . إنّ هذا الضرب من الأصالة الذي من شأن العناية يضمّن (enthält) بقاء-الهو الذي للدازين وجمليته ."

نحن نفترض ، وذلك على خلاف ما ذهب إليه غرايش[35] ، أنّ هيدغر لم يشرع في الفقرة 65 في تكلّم لغة *الماهية والماهوي* ، وذلك أنّ استعماله لصفة "wesenhaft" ههنا لا يعدو أن يكون مشكلة اصطلاحية . إنّ وضع هيدغر لهذه اللفظة *بين ظفرين* لا يعني سوى هذا : التحويل التأويلي لمصطلح موروث من دلالته التقليدية إلى دلالة جديدة . وهو صنيع نجده لدى هيدغر في مواضع عدّة من كتابه (خاصة : 1926أ،ص 42) . إنّ قصده هو التنبيه بواسطة "الظفرين" إلى أنّ الدازين ليس "مائية" (Wassein) و لا هو خاصية للموجود "القائم"، بل هو "طريقة في الوجود" (eine Weise zu sein) يستمدّها من كونه يختار في كل مرة ، أي يشترع مشروعا من الإمكانات و على إمكانات هي نمط العناية بنفسه بوصفه "هُو"[36] .

إنّ هيدغر لم يأخذ فجأة في استعمال لغة الماهية و الماهوي ،كما يرى غرايش، بل هو قد افترع خطّة استشكال وجه الطرافة فيها هو الانتقال أصلا من نطاق البحث في *الماهية* في بوصفها تعيّنات *مقولية* إلى أفق البحث في *المعنى الكيانوي* للماهية[37]. ولذلك فإنّ استعمال هيدغر لصفة "الماهوي" ههنا انما جاء في عين الاتّجاه الذي كان قد بسطه منذ الفقرة 9 ، حين قرّر فيم "تكمن" (liegt) "ماهية " الدازين ، ونعني "في-أنّ-عليه-أن-يوجد" (in seinem Zu-sein) و " في كيانه" (in seiner Existenz) (1926أ،ص42) . – إنّ ما ينبغي الاحتفاظ به ممّا

---

[34] – عن رصد خاص لجملة دلالات مصطلح " das Wesen" لدى هيدغر را: Grieder 1988: 183-211.

[35] – Greisch 1994 : 318.

[36] – را: Grieder 1988،ص 185:

« One main reason why the author of *Sein und Zeit* put the word into quotation marks was simply that he wished to guard against the misunderstanding that this Essence of Dasein was a "what-being" (Wassein) or property of the kind we ascribe to beings which are present-at-hand (Vorhandenes). He emphasized instead that the Essence of Dasein is a way of being (eine Weise zu sein) for Dasein ; it depends upon what Dasein chooses to be, upon possibilities it projects itself into ; its Essence is inevitably of concem to Dasein and inseparable from selfhood ; Dasein is said to become "essential" in authentic existence and resoluteness. »

[37] – Grieder 1988،ص 185:

« In short, Heidegger wished to stress the fundamental difference between the Essence of Dasein, which is explicable in terms of existentials (Existentialien), and the Essence of beings present-at-hand. There have a different mode of being whose basic determinations are categories. »

جاء في الفقرة 9 هو وضع هيدغر لمصطلح "الماهية" بين ظفرين ، وذلك لا يعني سوى *التحفّظ* على دلالة هذا المصطلح في الانطولوجيا التقليدية .

كيف نتأوّل هذا التحفّظ ؟- نحن نرى إلى هذا التحفّظ بوصفه علامة على تحوّل طريف في المقصد الهرمينوطيقي في تدبّر حقيقة الوجود . إنّه تحوّل من فحص عن وجود الموجود بواسطة السؤال "ما هو ؟" ، والذي يجد في مصطلح *الماهية* قوامه الخاص ، إلى استفهام عن هذا الموجود من جهة السؤال "من هو ؟" ، والذي يستقي من مبحث *المعنى* مقامه المستحدث .

فما هو "المعنى" ؟ – نحن نذكر أنّ هيدغر قد ضبط دلالة المعنى في الفقرة 32 ، فما وجه الحاجة إلى استعمال هذا المفهوم في هذا الموضع ؟

– نحن نستبصر في إيضاح هيدغر [38] لدلالة "المعنى" وجها طريفا من التأويل للمعنى بالاستناد على نحو مخصوص إلى مفهوم "شرط الإمكان" الكانطي : إنّ المعنى هو : أ- ما يجعل شيئا ما *قابلا لأنْ يُفهم* ؛ ب- ما-عليه يقوم *اشتراع بدائيّ لإمكانية* فهم شيء ؛ ج- ما يجعل شيئا ما *متصوَّرا* ضمن إمكانه ؛ هو ما يمكّنُ . يفي المعنى إذن بأربعة شروط إمكان : *قابليّة الفهم* (die Verstehbarkeit) ، *واشتراع الإمكان* و *إمكانية التصوّر* والتمكين[39] .- من أجل النهوض بهذه الدلالات مجتمعة رصد هيدغر عبارة " das Woraufhin " ، *ما-عليه* يقوم فهم ما من جهة الوجود . ولكن ما وجه الخصوصية التي تمكّن مصطلح " ما-عليه" من أن يختلف عن مصطلح "شرط الإمكان" الكانطي ؟- إنّ شرط الإمكان لدى كانط هو مصطلح يجد في مفهوم *القبلي* قوامه الخاص ، والحال أنّ *ما-عليه* لدى هيدغر لئن ينطوي على معنى ما من *الاستباق* فهو من جنس *القبليّ* الكانطي [40]. كذلك فحيثما يجهد كانط إلى بيان الأساس القبليّ لدلالة

---

[38] – يقول هيدغر : " ووفقا لذلك فإنّ المعنى هو ما فيه تكمن قابليّةُ شيء ما لأنْ يُفهم (die Verstehbarkeit) ، وذلك من غير أن يأتي هذا الشيء ذاته تحت النظر على نحو منطوق به وصناعي . يعني المعنى ما-عليه [يقوم] (das Woraufhin) الاشتراع البدائيّ ، الذي منه يمكن لشيء ما أن يكون متصوَّرا في إمكانيته بوصفه ما هو .إنّ الاشتراع يفتح الإمكانات ، يعني هذا النوع الذي يعطي الإمكان . أن نكشف النقاب عن معنى العناية يعني بذلك : أن نتعقب الاشتراع الكامن تحت التأويل الكيانوي الأصلي للدازين والهادي له ، على نحو بحيث يصبح المشتَرَع الذي يخصّه ضمن الما-عليه [يقوم] منظورا . إنّ المشتَرَع انما هو وجود الدازين بل هو منفتح ضمن ما يقوّمه بوصفه مستطاع-وجود-جمليّ أصيل . إنّ ما-عليه الذي من شأن هذا المشتَرَع ، من شأن المنفتح ، الوجود المقوَّم على هذا النحو ، انما هو ما يجعل هذا التقوّم للوجود بوصفه عناية ممكنا . إنّه بالسؤال عن معنى العناية انما يُسأل : *ما الذي يجعل جملة البنى المفصّلة التي من شأن العناية ضمن وحدة تفصلها المبسوط ممكنة ؟*

مأخوذا بصرامة يعني المعنى ما-عليه [يقوم] الاشتراع البدائيّ للفهم من جهة (von) الوجود . [..] فمتى قلنا : إنّ الموجود "له معنى" ، فذلك يعني أنّه صار مولوجا إليه ضمن وجوده ، الذي هو قبل كلّ شيء [ما] "له معنى" مشتَرَعاً على جهة ما-عليه-[يقوم] الذي يخصّه . إنّ الموجود ليس "له" معنى إلاّ من أجل أنّه ، من حيث هو وجود منفتح قبلاً (vorhinein) ، يصبح مفهوما ضمن اشتراع الوجود ، يعني انطلاقا من ما-عليه الذي يخصّه . إنّ الاشتراع البدائيّ للفهم من جهة الوجود [هو الذي] "يهب" (gibt) المعنى " (1926أ،ص324)

[39] – را: Kockelmans 1970: 151-152.

[40] – يقول كانط :" إذا كان يجب أن يكون لمعرفة ما واقع (Realität) موضوعي ، يعني أن تتعلّق بموضوع ما ، وأن يكون لها فيه دلالة ومعنى ، فإنّه ينبغي أن يُمكن للموضوع أن يكون معطى بشكل ما . من غير ذلك تكون المفهومات فارغة [..] . إنّ *إمكان التجربة* هو إذن ما يهب لكلّ معارفنا قبليّا

''المعرفة'' التي من شأن الذهن إزاء الظواهر في تجربة ممكنة ، نرى أنّ هيدغر يحدّق من جهة مسألة " الفهم'' الذي من شأن السؤال عن معنى وجود الموجود الذي من جنس الدازين . إنّ شرط الإمكان لدى كانط هو شرط *معرفة الموضوعات* في حين أنّ ما-عليه لدى هيدغر هو شرط *فهم الموجود الذي هو نحن* ، وذلك أنّ شرط الإمكان هو عنصر قائم في *بنية الذات* في حين أنّ ما-عليه هو مقام خاص بنمط وجود الدازين بوصفه *عناية بوجود الموجود* .

إن الموجود لا يصبح قابلا للفهم إلا متى كان له معنى ؛ نحن لا نفهم إلا معنى . إن *قابلية الفهم* مستمدة من *قابلية المعنى* . لا يعني إلا ما يقبل الفهم ، وما لا يقبل الفهم يوجد خارج إمكان الفهم . من قابلية الفهم يستخرج هيدغر إمكانية الفهم . ولكن ما الذي يخرج الموجود من مستوى قابلية الفهم إلى إمكانية معينة للفهم ؟ - إنه ما يسميه هيدغر 'الاشتراع'' (der Entwurf) . الاشتراع هو وهب الإمكان ، إمكان الفهم . إنه ما يهب الإمكان الذي ضمنه يصبح شيء ما *متصورا* في الإمكان الذي يخصه . نحن لا نتصور موجودا ، أي نحن لا نعين دلالة أو بنية بعينها لموجود ما إلا داخل إمكان انطولوجي لا نخترعه من عدم ، بل نستقيه من جهة اشتراع سابق لمعنى وجود الموجود بعامة . لذلك ليس معنى الموجود ماهية متقررة كجوهر ثابت سلفا بل هو نمط الإمكان الموهوب من قبل اشتراع ما .

فما معنى أن يبحث عن *معنى العناية* ؟ - إن العناية نمط من اشتراع معنى الوجود الذي من شأن الدازين . لذلك فالمعنى لا يصبح منظورا أي أن الموجود لا يصبح ممكنا فهمه إلا متى اقترن بنمط الاشتراع الذي من خلاله يوجد الدازين . العناية هي في كل مرة أي في كل احتمال لوجود الموجود ، نمط من المشترع . أما المعنى فهو ما-عليه يقوم اشتراع ما . فالسؤال عن معنى العناية يراد به إذن الكشف عن الوجه الذي يكون معه *ما-عليه* منظورا ضمن *ما هو مشترع* ، أي الوجه الذي به يكون *المعنى* منظورا في *العناية* .

ومن حيث أن العناية هي وجود الدازين ، أي طريقة تمفصل الدازين إلى بنى كيانوية معينة وطريقة توحد هذه البنى في جملة بنيوية متواشجة في آن واحدة ، فإن المطلوب هو التكشيف عن : ما هو المقام الذي يجعل هذا التمفصل وهذا التوحد ممكنا ؟ - هذا المقام هو *المعنى* . وذلك من جهة ما هو *ما-عليه* الذي من شأن كل اشتراع لإمكانية فهم ما قد يتشكل من جهة الوجود . وما يتشكل من جهة الوجود عند الدازين هو استبصار معنى ما للموجود ؛ لكنه معنى لا يملكه الموجود بنفسه ، وانما الوجود هو الذي يهب إمكانية فهم الموجود . فليس للموجود من معنى إلا بقدر ما هو *مولوج إليه ضمن وجوده* ، أي أن معنى الموجود هو ما يستقيه من اشتراع الوجود من إمكان الفهم . إن اشتراع الوجود هو الذي يهب ما-عليه يقوم فهم الموجود . وذلك يعني أنه هو الذي يهب المعنى . هذا الاشتراع للوجود قد استبان للدازين بوصفه *عزما مستبقا* .

موضوعيا . [..] إن *شروط إمكان التجربة* بعامة هي في نفس الوقت *شروط إمكان موضوعات التجربة* ، ولها بذلك صلاحية موضوعية ضمن حكم تأليفي قبليا ." (كانط ، III ، 144-145) .

ب- إيضاح مفهوم "العزم المستبق" بوصفه مدخلا وجيها إلى استبصار ظواهر "الاستقبال" (die Zukunft) و"الكانية" (die Gewesenheit) و" اللحظة" (der Augenblick) من جهة ما هي بدائل كيانوية عن الدلالة العامية للمستقبل والماضي والحاضر

بعد إيضاح دلالة "المعنى" وبأي وجه هو يتعلق بمسألة "العناية"، أخذ هيدغر في تدبير السبيل إلى طرح مسألة "الزمانية" . وذلك بأن ذكر للتو بأن الاشتراع الكيانوي الأصلي للدازين قد انكشف فيما سبق تحت عنوان "العزم المستبق" . وهكذا صار المطلوب واضحا ، نعني الإجابة عن هذا السؤال : بأي وجه يحتمل معنى الدازين بوصفه عزما مستبقا دلالة الزمانية ؟ – للإجابة عن ذلك أخذ هيدغر في استنطاق ظاهرة العزم المستبق بوصفه ظاهرة كيانوية تنطوي متى تصفحت عن الوجوه الأساسية التي تكون دلالة الزمانية ، وذلك يعني في عبارات هيدغر " الاستقبال'' (die Zukunft) و''الكنتية'' (die Gewesenheit) و ''اللحظة'' (der Augenblick) ، وذلك كبدائل اصطلاحية طريفة عن المفهومات التقليدية لأبعاد الزمان أي "المستقبل" و "الماضي" و "الحاضر".

لكن طرافة هيدغر هنا لا تكمن في *المصطلح* فقط، بل في طريقة *استشكال* مسألة الزمان ومن ثمة طريقة ترتيب أبعاد هذا الزمان . إن غرضه الأسنى هو الكف عن تدبر مسألة الزمان من جهة مفهوم "الحاضر" كما دأب على ذلك الفلاسفة من أغسطين إلى هيغل وهوسرل[41]. والانخراط في كشف "جملي" أو "هولسطيقي" عن أبعاد الزمان بوصفه تؤلف وحدة *متواشجة* العناصر على نحو أصلي. لكن حيث يتميز كل بعد على نحو لا يقل أصلية[42].

ونحن نأتي على إيضاح الوجوه الثلاثة لمعنى الزمان المشار إليها تواليا .

1. الاستقبال (die Zukunft)

نلاحظ لدى هيدغر ،من حيث يفحص عن معنى "المستقبل" [43] ،مواضع ثلاثة لابد من الاستفهام عنها : أولا كيف *يصدر* معنى المستقبل كيانويا ؟ وثانيا ما هي *بنية* المستقبل ؟ وثالثا

---

41 – Ricoeur 1984: 125-127.

42 – Keller 1999: 178.

43 – قال هيدغر: " إن العزم المستبق ، مأخوذا على نحو كياني ، ومن غير أن نسمي الآن باستمرار المحتوى البنيوي في كليته ، انما هو *الوجود نحو* (das *Sein zum*) مستطاع-الوجود المميز الأخص . ومثل هذا ليس ممكنا إلا من حيث أن الدازين *بعامة يستطيع* ضمن إمكانه الأخص أن يقبل على (zukommen) نفسه وأن يحتمل الإمكان ضمن ترك-النفس-تقبل-على-النفس (in diesem Sich-auf-sich-zukommenlassen) هذه ، وذلك يعني أن يكون كيانه (existiert) . إن ترك-النفس-تقبل على النفس في نفسه ، المحتمل للإمكان المتميز ، هو الظاهرة الأصلية للاستقبال (*Zukunft*) . إنه إذا كان *الوجود نحو الموت* ، أكان أصيلا أم غير أصيل ، ينتمي إلى وجود الدازين ، فإن هذا [الوجود نحو الموت] ليس ممكنا إلا بوصفه مستقبليا في المعنى المشار إليه والذي ما يزال علينا تعيينه على نحو أكثر قربا . لا يعني "المستقبل" (Zukunft) ههنا آنا ما ، *لم يصر بعد* "فعليا" ، وذات مرة فقط سيوجد ، وانما الإقبال (die Kunft) ، الذي ضمنه يقبل الدازين إلى نفسه في مستطاع-الوجود الأخص الذي له . إن الاستباق انما يجعل الدازين مستقبليا *على نحو أصيل* ، بحيث أن الاستباق نفسه ليس ممكنا إلا من حيث أن الدازين ،

ما *الفرق* بين الدلالة العامية والدلالة الكيانوية للمستقبل ؟ – نحن نلاحظ أن قصد هيدغر الأسنى هو إثبات نسب كيانوي أصيل لمعنى المستقبل بحيث يصبح المستقبل ظاهرة تصدر من معين الدازين نفسه صدورا داخليا. هذا النحو من صدور المستقبل من نمط وجود الدازين نفسه وجده هيدغر في ظاهرة *العزم المستبق* ، وبخاصة في معنى *الاستباق* .فالاستباق هو "وجود–نحو" ، وهذا يعني أن نواته لا تتألف من معطى أنطي ، أي من انشغال بموجود–تحت–اليد أو من استبصار لقيمومة ما ؛ بل إن نواته هو ما يتوفر عليه من *الإمكان* ، إمكان الوجود ، أي *مستطاع*–الوجود الذي يخصه . إن الاستباق من حيث هو عزم على الوجود وعناية به هو احتراف للإمكان بوصفه مستطاعا خاصا . إن المستقبل يصدر من الاستباق على نمط الوجود–نحو المستطاع الخاص . ولكن ما هي بنية هذا الصدور ؟ – اختار هيدغر للإشارة إلى بنية المستقبل لفظة متميزة هي " Sich-auf-sich-zukommenlassen" ، أي " *ترك–النفس–تقبل–على–النفس* "[44] . إن بنية المستقبل مؤلفة من ثلاثة عناصر : الإقبال–نحو (das Zukommen) والترك أو المطاوعة (das Lassen)[45] ومعنى " النفس" (das Sich) . إن المستقبل هو وجود–نحو مستطاع–الوجود الخاص ، على نحو بحيث أن الدازين لا يفعل سوى أن يترك هذا المستطاع الخاص يقبل عليه على الوجه الذي يخصه . ومن أجل أن الدازين لا يهتم ههنا إلا بالإمكان الذي يتوفر عليه فإن المستقبل هو عينه احتمال الإمكان الخاص . إن احتمال الإمكان الخاص هو ترك النفس تقبل على نفسها في نطاق وجودها الذي يخصها . إن الدازين باستشرافه المستقبل لا يستشرف إلا نفسه . إن بنية المستقبل هي الإقبال ، ولكن على نحو لا يقبل فيه على الدازين سوى الدازين نفسه . وذلك أمر بين حسب هيدغر من الجهتين الحاسمتين للدازين ، جهة *الكيان* (Existenz) كما جهة *الوجود نحو الموت* (das Sein zum Tode) : إن الدازين لا يكون ذا كيان يخصه إلا من أجل أنه موجود إمكان . كذلك هو ليس بمائت ، أي ليس بموجود نحو الموت إلا من أجل أنه موجود إمكان . ولكن ما الفرق بين الدلالة السائدة والدلالة الكيانوية للمستقبل ؟ – يؤخذ المستقبل عادة بوصفه آنا لم يحن بعد . إن المستقبل هو "*ما ليس بعد* (noch nicht)" . إنه ما لم يصر بعد "فعليا" . يضع هيدغر لفظة فعليا بين ظفرين ، وذلك للتنبيه إلى أن ما هو مفترض هنا هو التصور الانطولوجي للتقليدي لوجود الموجود بوصفه "ما هو بالفعل" ، وهو ما اعترضنا من قبل تحت مصطلح " realitas" الذي استعاض عنه هيدغر بمصطلح "قائم الوجود" (das Vorhandensein) . والقصد هو أن التصور السائد للمستقبل انما يأخذه بوصفه ما لم يصر بعد *موجودا قائما* . وما لم يصر قائما يمكن أن يصير كذلك مرة أخرى . لذلك فالمستقبل هو ما *ليس بعد* إلا أنه *سوف يوجد (sein wird)* ذات يوم . إن المقياس هنا هو *القيمومة* التي تفرق بين آن قائم بعد وآن ليس بقائم بعد . والحال أن المعنى الكيانوي للمستقبل يستند إلى تأويل انطولوجي مغاير لمعنى وجود الموجود : إن الدازين ليس من جنس الموجودات القائمة بل هو يستمد من العزم المستبق معنى وجوده . لذلك فالمستقبل هو عنده مستمد من نمط استباقه للإمكان ، إمكان وجوده بوصفه مستطاعا خاصا . لذلك فالمستقبل هو *إقبال* وليس *آنا* ؛

بما هو فاعل *للوجود* (*seiendes*) بعامة ،انما يقبل دائما بعد إلى نفسه ، وذلك يعني أنه مستقبلي ضمن وجوده بعامة ." (1926أ،ص325)

[44] – را: Kockelmans 1970: 146.

[45] – عن معنى " Lassen "، را: Haar 1975: 459.

وهو احتمال مستمر للإمكان وليس ما لم يصر بعد فعليا . وهو حال كيانوي فيه يكون الدازين *فاعلا للوجود* (seiendes) وليس ما *سوف يوجد* (sein wird) . إن المقصد هو أن الدازين لا يكون مستقبليا خارج وجوده ؛ إنه في كل مرة يستمد من نفسه معنى مستقبله وذلك أن المستقبل الأصيل ليس سوى ما يقبل من داخل النفس بوصفه إمكانا خاصا عليه احتماله كمستطاع وجود يخصه .

2. الكانية (die Gewesenheit)

يتعلق الأمر هنا بتخريج المعنى الكيانوي للـ"ماضي" الذي من شأن الدازين . ونحن نلاحظ أن هيدغر قد عاد هنا إلى استنطاق الظاهرة نفسها ، نعني العزم المستبق . وذلك بوصفها تنطوي ليس فقط على طريقة صدور معنى "الماضي" ولكن أيضا على بنيته .

إن طرافة المعنى الكيانوي للـ"ماضي" الذي من شأن الدازين تكمن، حسب هيدغر[46]، في كونه يصدر عن نمط وجوده وليس عن علاقة طبيعية مع الآن الذي لم يعد قائما . إن "ماضي" الدازين هو أنه قد-كان . وذلك يعني أن طريقة *كونه قد كان* هي التي تحدد دلالة "الماضي" الذي من جنسه . وطريقة كونه قد كان هي في تأويل هيدغر الوجود-المدين ، أي الوجود من حيث هو احتمال للوجود بوصفه وجودا مقذوفا به في الإمكان الذي يخصه ، أي في العالم . هذا النمط من الوجود هو مدين لأنه متأسس على *ليسية* أصيلة فيه ، أي على أنه في كل مرة ليس هو على نمط الهو الذي يخصه . وهكذا فالكيفية التي يكون بها الدازين قد كان هي الكيفية التي من شأن وجود مستمد من المقذوفية في العالم ومن ليسية الهو وانطماسه في هو-الهم . إن الدازين مدعو في كل مرة إلى الاضطلاع بوجوده بوصفه وجودا-مدينا أي مقذوفا به . لكن هذا الاضطلاع بالدين أو بالمقذوفية ليس ممكنا إلا من أجل أن هذا الدازين يستطيع أن يوجد في المستقبل على نمط وجوده المقذوف به ذاك ، أي بالكيفية التي كان بها بعد أبدا . وذلك يعني أن الدازين لا يأتي إلى المستقبل إلا بقدر ما يحتمل معنى كونه قد كان ، حيث أن عليه في كل مرة أن يقرن بين "عيانية" الماضي و "كيانوية" الكانية[47].

---

[46] – يقول هيدغر : " إن العزم المستبق انما يفهم الدازين ضمن الوجود-المدين الكينوني (wesenhaft) الذي له . ويعني هذا الفهم أن يضطلع بالوجود-المدين في فعل كيانه ، *أن يوجد* بوصفه العلة المقذوفة لليسية .بيد أن الاضطلاع بالمقذوفية يعني *أن يوجد* على الأصالة [وجود] الدازين ضمن *الكيفية التي بها كان بعد أبدا* . إن الاضطلاع بالمقذوفية هو على ذلك ليس ممكنا إلا من جهة أن الدازين المستقبلي يستطيع *أن يوجد* " بالكيفية التي بها كان بعد أبدا" التي له على الأخص ، وذلك يعني "كونه قد كان" الذي له (sein Gewesen) . إنه فقط من حيث أن الدازين هو(*ist*) بعامة أنا كنت-*أوجد* (ich *bin*-gewesen) ، هو يستطيع أن يقبل مستقبلا على ذات نفسه على نحو بحيث أنه يعود-*من*-جديد (*zurück*-kommt) . إن الدازين ، من جهة ما هو (*ist*) على الحقيقة مستقبلي ، انما هو على الحقيقة *كونه قد كان* (*gewesen*) . إن الاستباق ضمن الإمكان الأقصى والأخص انما هو العود-من-جديد فهما إلى كونه قد كان الأخص . إن الدازين لا يستطيع أن يكون (*sein*) قد كان ، إلا من جهة ما هو مستقبلي . إن الكانية (die Gewesenheit) انما تصدر بوجه ما من المستقبل ." (1926أ،ص326) .

[47] – Pöggeler 1989: 18.

إنه هنا بالتحديد نحن نعثر على مقصد هيدغر من نعت الوجود–المدين بأنه wesenhaft (ماهوي) ، وبعامة على دلالة مسألة تكلم " لغة الماهية والماهوي" التي أثارها غرايش[48]. نحن نفترض أن هيدغر لم يتكلم هنا لغة الماهية أو الماهوي ، وانما انخرط في استثمار هرمينوطيقي طريف لما تنطوي عليه الألفاظ الألمانية من قبيل Wesen وwesenhaft وgewesen وAnwesen . فنكتة الإشكال في هذه الألفاظ ليس مصطلح "الماهية" وانما الدلالة الانطولوجية الثاوية فيها : فلفظة das Wesen التي تعتمد عادة للإشارة إلى ما يعنيه مصطلح "الماهية" في الانطولوجيا التقليدية هي تطلق أيضا على *الوجود* نفسه . إن das Wesen يعني الكينونة والواقع والقيام والطبيعة الخاصة وطريقة الوجود والفعل والخليقة والتركيب والهيئة . كذلك يعني wesend الموجود أو الكائن ؛ بل هناك فعل قديم في الألماني هو wesen الذي يعني وُجد وكان وحضر .

وهكذا يصبح بيّنا أن مقصد هيدغر ليس تحديد "ماهية" الدازين كما تفعل انطولوجية الجوهر ، وانما تنشيط الدلالات الانطولوجية (أي الزمانية) الطريفة التي ينطوي عليها اسم المفعول من فعل الوجود[49] : إنّ gewesen هي اسم المفعول من فعل sein ، وذلك يعني أنّ "الماهية" (das Wesen) المكنة للدازين متضمّنة بعدُ في نمط وجوده . لكنّ مطلب هيدغر ليس إثبات هذه "الماهية" بل استكشاف الدلالة الانطولوجية لكون الدازين قد كان بعدُ في كل مرة . وذلك يعني أنّ قصد هيدغر ليس تحديد "الماهية" وانما الكشف عن *الماضي الانطولوجي* للدازين . ولذلك يجدر بنا أن لا نأخذ نعت wesenhaft في معنى "الماهوي" التقليدي بل في معنى "كيانوي" ، أي بوصفه يدلّ على نمط وجود الدازين من حيث هو قد كان بعدُ في كل مرة . لذلك نقترح أن نقابل لفظة wesenhaft لا بلفظة ''ماهوي'' بل بلفظة ''كينوني'' ،فذلك أقرب إلى مقصد هيدغر . إنّ الدازين ليس فقط *أنا–أوجد* ، بل هو أيضا بنفس القدر *أنا–كنتُ–أوجد* (ich bin-gewesen) . والذي يحرّك تأويل هيدغر هنا هو بالتحديد معنى gewesen ، أي معنى ''كنتُ'' . إنّ الدازين يوجد من حيث أنّه *قد كان* . و"كونه قد كان" (sein Gewesen) هو نمط من الوجود يخصّه . إنّ الماضي ليس آنا لم يعد موجودا ، بل هو نمط من الكينونة (das Wesen) يحمله الدازين بعدُ أبدا . ولأنّ كونه قد كان هو أمر لا مردّ له فإنّ الدازين لا يُقبل على نفسه في كل مرة إلاّ وهو يعود للتوّ من جديد إلى نفسه . إنّ كلّ مستقبل هو عودة من الماضي الذي قد كان في كل مرة[50]، وذلك يعني أن استباق الممكن ، أي فهم الممكن باشتراعه ، هو

---

48 – را: Greisch 1994 : 318.

49 – من الغريب حقا أن هيدغر لا يشير أدنى إشارة إلى أن هيغل قد افتتح نص *منطق الماهية* من **علم المنطق** بهذا النحو نفسه من الاستثمار للدلالة الانطولوجية *الزمانية* الثاوية في اللفظة الألمانية das Wesen . يقول هيدغر في درس صيف 1927 (1927ج: 120):" إن ما كان بعد (was..schon gewesen ist)، كل موجود، كل فعلي، قد خصص في الألماني بوصفه *Wesen* das [الماهية/الماكان]. إنه يوجد في هذا الـ Wesen [الماكان] ، το τι ην، في الـ **كان** (*war*)، لحظة الماضي، المتقدم (des Früher)." هنا أيضا لا يحيل هيدغر على منطق هيغل رغم كونه يعود إليه في صفحة قريبة (1927ج: 118). قا: Grieder 1988،ص 188:

« Relating back to Aistotle, and to Hegel's "Essence is being passed away" (Hegel connects "Wesen" with "gewesen"), these lines also remind us that already for Heidegger of the twenties the question of Essence was intimately bound up with that of temporality. »

50 – Kockelmans 1970: 146.

بذلك عود من جديد إلى ما كان[51] . لكن العكس صحيح أيضا : إن الدازين لا يستطيع أن يكون قد كان ، أي أن يوجد في كل مرة وجوده الذي قد كانه بعد أبدا ، إلا لأنه موجود مستقبلي . إن الدازين يحتمل " الكانـية" (die Gewesenheit) من أجل أن هذه الكانية تصدر من رحم الإمكان الانطولوجي الذي بحوزته ، أي من رحم المستقبل الذي يشترعه . إن الماضي انما يصدر من المستقبل ، وذلك أن الدازين من حيث يقبل على نفسه هو يعود للتو من جديد إليها .

3. اللحظة (der Augenblick)

ثمة صعوبة[52] تحف بالوجه "الاكستاطيقي" من بعد "الحاضر" يجدر بنا أن نبكر بالتنبيه إليها . إن هيدغر قد فضل بلورة معنى هذا "الوجد" على مرحلتين: 1. في بادئ الأمر- أي ضمن الفقرة 65 أين رسم مسألة البنية "الاكستاطيقية" للزمانية وحدد "أوجادها" الثلاثة - اكتفى بالإشارة إليه بعبارة " الاستحضار" (das Gegenwärtigen) (1926أ: 326) و لم يقحم المصطلح الوجيه - أي مصطلح "اللحظة" - إلا في شكل ظرف و بين ظفرين هكذا " im "Augenblick"" (1926أ: 328)؛2. هو لم يأت إلى بناء مصطلح "اللحظة" إلا بعد عشر صفحات من مكانها المفروض، وضمن فقرة أخرى هي الفقرة 68 (1926أ: 338). ولذلك نحن نساير هيدغر في تقسيم تحليلنا إلى طورين يمهد أحدها إلى الآخر.

- إن قصد هيدغر هو التنبيه إلى معنى *للحاضر* لا يطاله التصور السائد للحاضر بوصفه *آنا* . هذا المعنى هو ما يشير إليه أول الأمر بمصطلح *الاستحضار*[53] .

يعني الاستحضار[54] علاقة محددة للدازين الذي هو *ذو عزم* مع الموجود-تحت-اليد ، وجه الخصوصية فيها أنها علاقة لا تصطنع ملاقاة هذا الموجود ضمن ظرف عام هو الآن الطبيعي ، بل تحتمل هذه الملاقاة بالموجود كما هي ، أي ضمن *انشغال* يستبصر هذا الموجود في عيانيته المحض . وذلك يعني أن الاستحضار هو ملاقاة الدازين العازم للموجود-تحت-اليد

---

[51] - حقيق علينا هنا أن نتساءل من خلال عبارة رشيقة لبوغلار Pöggeler 1989،ص 19:" ألم يفتح الباب هنا على مصراعيه لضرب من العودة الرومانسية-الحنينية ؟"

« Wird hier nicht einem romantisch-nostalgischen Zurück das Tor geöffnet ? »

[52] - يبدو أن غرايش في تفسيره الكبير لنص **الوجود و الزمان** لم ينتبه إلى هذه الصعوبة ،را: 1994: 321، حيث يكتفي بتسجيل تخريج هيدغر لمعنى "الاستحضار" بوصفه "المعنى الكيانوي للحاضر"؛ وحين يعود إلى المسألة عند شرح الفقرة 68 (نفسه: 332) هو يكتفي أيضا بتسجيل لزوم التمييز بين حاضر أصيل و حاضر غير أصيل، وذلك دون أن يتساءل عن سبب سكوت هيدغر عن مصطلح "اللحظة" في الفقرة 65 و تأجيل الكشف عنه إلى الفقرة 68.

[53] - Richardson 1986: 147.

[54] - يقول هيدغر : " إن العزم المستبق انما يفتح الوضعية التي للهنا في كل مرة ، على نحو بحيث أن الكيان ينشغل وهو فاعل [انشغالا] مستبصرا بـ[الموجود]-تحت-اليد الذي هو داخل العالم بشكل عياني . إن الوجود الذي هو ذو عزم لدى [الموجود]-تحت-اليد الذي من شأن الوضعية ، وذلك يعني الملاقاة الفاعلة للمشهود (*Anwesenden*) الذي داخل العالم، انما هو ليس ممكنا إلا ضمن *استحضار ما* (*in einem Gegenwärtigen*) لهذا الموجود . إنه فقط من حيث هو *حاضر* (Gegenwart) في معنى الاستحضار ، يستطيع العزم أن يكون ما هو : الملاقاة غير المتصنعة [للموجود] الذي يدركه وهو فاعل ." (1926أ،ص326)

بوصفه موجودا *مشهودا* (Anwesenden) ، أي بحسب معنى *الكانية* (die Gewesenheit) المشار إليها ههنا والتي تصرف مع معنى *الشهود* (die Anwesenheit) صلة سابقة ، بوصفه موجودا يكون قد حضر بعد في كل مرة ضمن إمكانية الوجود في العالم التي يستمد منها الدازين وجوده . ولذلك فالدازين لا يستحضر الموجود لأنه *يوجد في الزمان* ، بل لكونه *قد كان* بعد مشهودا لديه ضمن انشغاله بالموجود في كل مرة[55] . ولكن أين يشاهد الموجود ؟ – إنه ضمن "الوضعية" الكيانوية التي ينطوي عليها ضمنا الهنا العياني انما يأتي الدازين إلى ملاقاة الموجود بوصفه مشهودا . لذلك فالاستحضار موقف كيانوي يمكن أن يفهم في معنى " ما يجعل " الحضور "ممكنا" [56] . وهكذا فالقصد هو أن المعنى الشائع للحاضر بما هو آن طبيعي هو معنى مشتق من معنى أكثر أصالة هو الاستحضار بما هو مقام كيانوي به ينتظم معنى حضور الموجود لدى الدازين . هذا الاستحضار هو حسب هيدغر ضرب من *العزم* الذي *يستبق* معنى وجود الموجود وذلك بالاستناد إلى *مشهوديته* أي إلى نمط مخصوص من *الكانية* التي ينطوي عليها المشهود . إن الدازين يلاقي الحاضر ضمن كانية ما أي ضمن ماض كيانوي لابد من أن نفهمه بوصفه صادرا عن نمط وجود الدازين بوصفه عزما مستبقا .

– إن علينا أن نلاحظ في تحليل هيدغر لمعنى "الاستحضار" أنه قد حصره في سياق "الانشغال" بالموجود تحت اليد و من ثم أنه لا يبسط "العزم" الكيانوي إلا من جهة ملاقاة الموجود الذي داخل العالم فحسب (1926أ: 326). رب صعوبة يبدو أن هيدغر قد لمح إليها حين نبه على أنه إذا كان يمكن الإشارة إلى المعنى الزماني للكيانوية و العيانية بواسطة عبارتي "قبل" و "بعد"، فإنه لا وجود لإشارة من هذا الجنس بالنسبة إلى "العنصر الثالث المقوم للعناية: الوجود–لدى المنحط.." (1926أ: 328). كيف يفسر ذلك؟

إن ذلك لا يدل ،حسب هيدغر، أن الانحطاط لا يتأسس ضمن الزمانية. بل فقط أن "استحضار" الموجود تحت اليد انما يتجذر ضمن معنى للزمان أكثر أصلية : " أن الدازين المعتزم قد استعاد نفسه من الانحطاط، من أجل أن يوجد "هنا" ، كلما كان أكثر أصلية، ضمن "*لحظة*–العين" (im "Augen*blick*) على جهة الوضعية المنفتحة." (1926أ: 328).

غير أن الفقرة 65 لا تفيدنا بأكثر من هذا التنبيه. – إن علينا انتظار الفقرة 68 (عنوانها: "زمانية الانفتاح بعامة") و العنصر الأول منها (عنوانها: " زمانية الفهم"– die Zeitlichkeit des Verstehens)، بل وإلى حد الصفحة 337 – حيث ما يزال هيدغر يستعمل "الحاضر" إلى جانب "الكانية" و "المستقبل" – من أجل أن نظفر بإيضاح خاص للوجد الثالث، أي وجد "اللحظة (der Augenblick) بوصفها الحاضر الأصيل" (als eigentlicher Gegenwart) (1926أ: 338)، إلى جانب كل من "الاستقبال" و "الكانية". فما هو المعنى الكيانوي للـ"اللحظة" ؟

---

55 – Kockelmans 1970: 146–147.

56 – يقول Ricoeur 1985،ص128 :

« C'est par l'intermédiaire de la *situation* , chaque fois offerte à la résolution , que l'on peut repenser le présent sur le mode existential ; il faudra alors parler de "présenter" au sens de "rendre présent" » .

إن البحث في "زمانية الفهم" هو الذي قاد هيدغر[57] إلى استحداث تمييز لم نقف عليه في الفقرة 65 ، بين "حاضر أصيل" و "حاضر غير أصيل" ؛ فيسمي الأول باسم "اللحظة" ، أما الثاني فهو ليس شيئا آخر غير "الاستحضار". لكن التمييز الأكثر خطورة هنا هو ذاك الذي رسمه للتو بين "اللحظة" و "الآن" : إن الآن لا يمكن أن يكون منطقا لتفسير اللحظة: فالآن هو وجود "في الزمان"، لكن اللحظة[58] هي زمانية الفهم الذي يجد في استباق العزم (الاستقبال) و الوضعية (الكانية) مقياسها الاكستاطيقي.

بعد إيضاح الدلالة الكيانوية لمصطلحات " المستقبل" و"الكانية" و"اللحظة" صار الطريق مفتوحا نحو الوفاء بتعريف جامع وصارم لظاهرة "الزمانية" .

5.1 - تعريف مفهوم "الزمانية"

علينا أن نذكر أن دور مفهوم *"الزمانية"*[59] هو ارتسام وجه الاقتران بين الوجوه الثلاثة لنمط احتمال الدازين لوجوده بوصفه *عزما مستبقا* ، وذلك كتعبير صارم عن معنى *العناية* . إن الزمانية هي *المعنى الانطولوجي للعناية* ، على هذا النحو : إن الزمانية هي الظاهرة التي توفر للتحليل الكيانوي للدازين السياق الأنسب للكشف عن وجه ترابط ضروب وجوده المختلفة ومن ثمة عن وجه انتظامها في جملة كيانوية واحدة .إن أخطر رهان في طرح مسألة الزمانية هو الإجابة عن هذا السؤال :

" ما الذي يجعل جملية الجملة البنيوية المفصلة للعناية ممكنة ضمن وحدة تفصلها المنبسط؟ " (1926أ،ص324) .

إن ما كان هيدغر يبحث عنه على مدى الفقرات السابقة ، نعني الظفر بإيضاح للمقام **الموحد** لكل ضروب وجود الدازين المتعددة أي لل**معنى** الذي قبلته يستفهم الدازين وجوده (1926أ،ص324) ، قد بدأ في استشرافه الآن في ظاهرة الزمانية .

---

[57] - يقول هيدغر (1926أ: 338):" إن المستقبل غير الأصيل ، الانتظار، انما يقابله وجود خاص **لدى** [الموجود] المشغول به.وإن الضرب الاكستاطيقي الذي من شأن هذا الحاضر-المنتظر (dieser Gegen-wart) قد ينكشف حينما نضع هذا الوجد ضمن ضرب الزمانية الأصيلة على سبيل المقارنة. إن استباق العزم يختص بحاضر ما، طبقا له يفتح الوضعية قرار ما. وضمن العزم لا يستعاد الحاضر فقط من التشتت ضمن المنشغل به القريب، بل هو محفوظ ضمن المستقبل و الكانية. إن **الحاضر** المحفوظ ضمن الزمانية الأصيلة، وبالتالي، **الأصيل** نحن نسميه **اللحظة**. هذا اللفظ ينبغي أن يفهم في المعنى الفاعل بوصفه وجدا. [..] **ولا** يمكن لظاهرة اللحظة **من حيث الأساس** أن يوضح انطلاقا من **الآن** (das Jetzt) . إن الآن ظاهرة زمانية تنتمي إلى الزمان من جهة ما هو زمانية-ظرفية (Innerzeitigkeit) : الآن "الذي فيه"، يكون أو يفسد شيء ما، أو يكون قائما. " ضمن اللحظة" لا يمكن أن يقع أي شيء، ولكن من حيث **هي** حاضر-منتظر (Gegen-wart)، هي تجعلنا **نلاقي فقط** ما يمكن أن يوجد "في زمان ما" بوصفه تحت-اليد أو أمام-اليد.

وعلى خلاف اللحظة بوصفها الحاضر الأصيل نحن نسمي [الحاضر] غير الأصيل الاستحضار. مفهوما على نحو صوري ، كل حاضر هو مستحضر، لكن ليس كل [حاضر] "لحظي" (augenblicklich)."

[58] - Richardson 1986: 200.

[59] - Richardson 1986: 93.

ومن جهة تاريخ الفلسفة فإن هيدغر يثير هنا مشكلة تقليدية هي مشكلة *وحدة الزمان* ، أي أنه ليس ثمة إلا زمان واحد لأن تعدد الأزمان يهدم إمكانية فهم ماهية الزمان . وهو مشكل كان أغسطين قد حاول حله بواسطة تحويل الحاضر إلى مقام مشترك للماضي والحاضر والمستقبل ؛ وما كان كانط قد سعى إلى تجاوزه من طريق الاستطيقا المتعالية ، وما عالجه هوسرل بواسطة مصطلحي "الاحتفاظ" (rétention) و "التوقع" (protention)[60]. إن هيدغر يقدم التأويل الكيانوي للزمانية بوصفه حلا لمشكلة يبدو أنها ظلت في رأيه بلا حل برغم جهود أغسطين وكانط وهوسرل [61]. لذلك هو يسمي الزمانية باسم "الظاهرة الموحدة"[62] (einheitliche Phänomen) (1926أ،ص326) . إن الزمانية هي ظاهرة *موحدة* أي مشتركة على نحو أصلي بين الضروب الثلاثة لاحتمال الدازين لوجوده بوصفه عزما مستبقا [63]. فبأي وجه تظهر الزمانية بوصفها ظاهرة موحدة ؟

يقول هيدغر : " عائدا-من-جديد على نفسه على نحو مستقبلي ، يأخذ العزم نفسه إلى الوضعية استحضارا . إن الكانية انما تصدر من المستقبل ، على نحو بحيث أن المستقبل الذي قد-كان (gewesene) (والأفضل [أن نقول] الذي قد-كان-يكون (gewesende)) انما يسرح الحاضر خارج ذاته . إن هذا النحو من الظاهرة الموحدة بوصفها مستقبلا كانيا-مستحضرا نحن نسميه *الزمانية* . إنه فقط من جهة أن الدازين متعين بوصفه زمانية ، هو يجعل مستطاع-الوجود-الجملي الأصيل والمخصوص [أمرا] ممكنا له هو نفسه . إن الزمانية تنكشف بوصفها المعنى الذي من شأن العناية الأصيلة ." (1926أ،ص326) .

يطرح هذا القول مشكلين : أ- مما تتكون ظاهرة الزمانية ؟ وب- كيف هي مكونة ؟ - نلاحظ أن مفهوم الزمانية ليس ظاهرة بسيطة بل هو ظاهرة مركبة من ضروب ثلاثة من الاحتمال للعلاقة مع الموجود الذي داخل العالم : أولا أن المستقبل هو المقام النموذجي للزمان ؛ نحن نأتي إلى أنفسنا في كل مرة من جهة *المستقبل* ، وذلك يعني من جهة *المعنى* الذي نوجد وجودنا في ضوئه أو قبلته . وثانيا أن الدازين هو في عود مستمر إلى نفسه من جهة الماضي ولكن في معنى طريف هو أن الماضي ليس آنا لم يعد موجودا . بل هو *ما قد كان* في كل مرة ، وما فتئ يكون في كل مرة . وثالثا أن الحاضر هو نمط من الاستحضار للطابع المشهود للموجود الذي داخل العالم ؛ إنه تسريح مستمر للحاضر كي يوجد ، أي كي ينبسط "خارج ذاته" (aus sich) ، وينكشف [64].

---

60 - Ricoeur 1985 : 49-61، 94، 127؛ Dastur 1990 : 67؛ Keller 1999: 72،80.

61 - Ricoeur 1985: 112.

62 - ننبه إلى أن صفة einheitlich انما تفيد معنى الموحد وليس الموحد (unificateur) كما ينقل ذلك المترجم الفرنسي فيزان (1986 ،ص386) .

63 - Keller 1999،ص177-178:

« The key to Heidegger's account of temporality is the way in which past, present, and future coexist and codetermine each other as ways in which human existence understands itself and the particulars in its world. »

64 - Keller 1999،ص 177-178:

« The key to Heidegger's account of temporality is the way in which past, present, and future coexist and codetermine each other as ways in which human existence understands itself and the particulars in its world. In *Being and Time*, Heidegger argues that

ولكن كيف تنتظم هذه العناصر ؟- إن الزمانية " مستقبل كاني مســـــتحضر " . مـاذا يعني ذلك ؟ القصد هو أن الزمانية هي الزمان الـذي يـأتي مـن جهـة المسـتقبل ، ولكنـه يـأتي محملا بالماضي الذي يكون قد كان في كل مرة[65] ، يأتي لكي يستحضر نمط شهود الموجود الذي في العالم . وإن طرافة هذا التخريج للمسألة انما تتجلى بطـرق ثلاثـة : أولا هـي كونـه يضـع المستقبل مركزا للزمان ؛ وثانيا كونه يجعل الماضي من حيث هو *كانية* يأتي من المستقبل ؛ وثالثا كونه يتخلى تماما عن نزعة الفلاسفة من أغسطين إلى هوسرل لاعتبار الحاضر هو مركز الزمان ، ويعوضه بضرب من الاستحضار لشهود الموجود ضمن مستقبل يأتي محملا بالماضي الكيانوي .

– ولكن برغم هذه الإيضاحات فإنّ هيدغر يقرّ بأنّـه لم يظفـر إلى حـدّ الآن عـن مسـألة الزمانية إلاّ برسم ''خام'' أو أوّلي (roh) ما يزال يعـاني ، نتيجـة تضاربـه الحـادّ مـع المعـاني التقليدية لمصطلحات ''الماضي'' (Vergangenheit) و''الحـــاضر'' (Gegenwart" و" المسـتقبل" (Zukunft) التي "تحاشاها" (eschew) ، من غموض أكيد [66]. من أجل ذلـك هـو يدعونـا إلى " اشتغال عيني" حقّا على ''الظـــاهرة الأصليـــة" للزمانيـة الـتي لم تُخصَّص إلى الآن إلاّ لامـا (1926أ، ص327) .

6.1 - بيان كيف أن ظاهرة العناية تنتظم طبقا للبنى الخاصة بالزمانية انتظاما "اكستاطيقيا " (ekstatisch) والمنزلة الحاسمة للمستقبل فيه .

يقصد هيدغر بالاشتغال العيني على ظاهرة الزمانية أن يبين كيف أن بنية الزمانية هي نفسها بنية العناية التي يشكل من خلالها الدازين معنى وجوده في العالم ونمط علاقته بالموجود في العالم . من أجل ذلك هو يقسم عمله إلى خطوتين : أولا تذكـير بـالتحديد الكيـانوي المفصـل لمفهوم العناية ؛ وثانيا بيان وجه التواشج الأصلي بين بنى العناية وبنى الزمانية .

لكن صعوبة أخرى ما تزال تسبغ هذا الإيضاح بنحو من الالتباس : فإن عبارات ''في-سبق'' (Vorweg) و''بعد'' (Schon) قد تعني شيئا آخر إذا ما نظر إليها من زاوية " الفـــهم العامي للزمان" (1926أ، ص327)[67] . فهذا الفهم العامي يجعلنا نأخذ السبق والبعـد في معنـى لا

---

one can meaningfully say of any disposition that characterizes a human being that it is future in the past, present in the past, as well as future in the present, etc. [..] They are only by including an essential relation to the other tenses from which they are distinguishable. In this sense , they are literally what they are by being "outside" of themselves. »

[65] – هل "المستقبل الكاني" هو معاودة *كيانوية* للـ"تذكر " الأفلاطوني ؟ – را: Dostal 1985: 79.

[66] – Keller 1999، ص178:

« Heidegger actually eschews the terms "past", "present", and "future" because of their misleading connotations (*SuZ*, p. 326). But he has little to say about what distinguishes past, present, and future when properly understood. »

[67] – يقول هيدغر : " إن جملية وجود الدازين من حيث هو عناية انما تعني : أن-يوجد-بعـــد-في-سبق-لذاته-في (عالم) بوصفه وجودا-لدى (الموجود الملاقي داخل العالم) .[..] *وإن الوحدة الأصليـــة لبنية العناية انما تكمن في الزمانية* .

ينطبق إلاّ على *قائم-الوجود* ، حيث يعني *السبق* أو *القبل* " ليس الآنَ بعدُ - ولكن لاحقـا " (Noch-nicht-jetzt -aber später") ؛ وحيث تعني *بعدُ* " لم-يعد-[موجودا]-الآن-وانما مـن قبلُ" (Nicht-mehr-jetzt - aber früher) (1926أ،ص327) . لذلك ينبّه هيدغر إلى أنّ "في-سبق" انما تدل على *المستقبل* من حيث هو ما يجعل مستطاع-الوجود الذي من شأن الدازين ، وذلـك يعني *كيانيته* ، أمرا ممكنا ؛ كذلك فإنّ "بعدُ" انما تدل على الدازين من حيث هو في كل مرة " مقذوف به " (Geworfenes) في *عيانيته* ، وذلك يعني أنّ بعدُ تدلّ على *مقذوفية* الدازين بمـا هو موجود *قد كان بعدُ* على نحو ما من الوجود في كل مرة . إنّ الدازين انما يجد *نفسه* مقذوفا به بعد في العالم على نحو *عياني* ؛ وهذا *الوجدان العياني* الأولي هو ما يبين أن بعد انما تشـير إلى كانية الدازين ، وليس إلى مجرد الماضي الذي لا يعني سوى أن موجودا قائم الموجود لم يعد الآن قائما ، وقد كان قائما من قبل (1926أ،ص328) .

بيد أنه إذا كانت عبارات "السبق" و"البعد" تدل على المعنى الزماني لكل من *الكيانوية والعيانية* ، فإن هيدغر يعترف أنه لا يتوفر على عبارة لائقة للإشارة إلى المكون الثالث للعناية ، أي مفهوم "الانحطاط". إن القصد ليس الإقرار بأن الانحطاط لا يتأسس علـى معنـى زمـاني ، بل التعريض على نحو طريف بالتصور التقليدي للحاضر بوصفه لحظة مركزية في مفهوم الزمان . إن هيدغر يبلغ بهذا التعريض أن لا يعـترف للاسـتحضار بما يعـترف بـه لكـل مـن المسـتقبل والكانية ، بل يعمد إلى استنباطه من المستقبل والكانية معا . إن الاستحضار هو نمط الزمان الذي يتأسس عليه *انحطاط* الدازين اليومي لدى انشغاله بالموجود تحـت اليـد أو اسـتبصاره للموجـود القائم . ورغم ذلك فإن الاستحضار انما " يبقى متضمنا (eingeschlossen) ضمـــن المســتقبل والكانيـــة" (1926أ،ص328) . فـالدازين المعـتزم لا يـأتي إلى الاسـتحضار الأصيـل للموجـود إلا "ضمن اللحظة (im Augen*blick*)" (1926أ،ص328) التي يوجد فيها في نطاق " وضعية العزم" ، أي في نطاق "الهنا" الذي يكونه المستقبل و الكانية .

مـن ذلـك يتبيـن أمـران : أولا أن العنايـة مثلمـا الزمانيـة ليسـت "مركبـــة" (zusammengestückt) من قطع متجانسة بفعل "الـتراكم" ؛ وثانيـا ، وهـذا أمـر جلـل ، أن الزمانية لا "توجد" (ist) كما يوجد أي موجود ." إنها لا توجد ، وانما *تـتزمن* (zeitigt sich) . [..] إن الزمانية تزمن وعلى الحقيقة [تزمن] الوجوه الممكنة من ذاتها . " (1926أ،ص328) .

- هنا يبلغ التأويل الهيدغري لظاهرة الزمانية ذروته ، نعني حدته *الاصطلاحية* ولكن أيضا طرافته *التأويلية* . وإنه لذلك بالتحديد نحـن نعـثر في هـذا الموضـع مـن كتـاب **الوجـود و الزمان** عن الصيغة الحاسمة التي عيـن بـها هيدغـر الطبيعـة الأشـد أصالـة للزمانيـة ، ونعـني طبيعتها "الاكستاطيقية" . بأي معنى تتزمن الزمانية أو تزمن ؟ - إنها تتزمن وتزمن علـى نحـو "اكستاطيقي ".إن علينا الآن أن نفرغ إلى إيضاح هذا التأول وبيان عدته المفهومية .

إن سبق-ذاته يتأسس ضمن المستقبل . وإن أن-يوجد-بعد-في .. ليعلن في ذاته عن الكانية .وإن الوجود-لدى.. انما يصبح ممكنا ضمن الاستحضار . " (1926أ،ص327)

يقول :" يشير المستقبل والكانية والحاضر إلى الخصائص الظواهرية التي من شأن " نحـــو-ذاتـــه" (Auf-sich-zu) و " العود-إلى" (Zurück auf) و " الملاقاة لـــ.." (Begegnenlassens von) . إن ظواهر نحو.. (zu) و إلى.. (auf) و لدى.. (bei) انما تكشف عن الزمانية بوصفها الـــــ εκστατικον صرفا . إن الزمانية انما هي " الخارج-عن-ذاته" (Auβer-sich) في ذاته ولذاته . لذلـــك نحـــن نســـمي الظواهر المخصصة [بوصفها] المستقبل والكانية والحاضر ، *أوجاد* (Ekstasen) الزمانية . إنها لم تكن مـــن قبل موجودا يخرج للتو من ذاته ، وانما ماهيتها هي الـــتزمن (Zeitigung) ضمـــن وحـــدة *الأوجـــاد* ." (1926أ،ص328-329) .

يثير هذا القول ثلاثة مطالب : أولا- أصل لفظة εκστατικον ودلالتها اليونانية الأولى؛ وثانيا- موقعها من إشكالية هيدغر سنة 1926 ؛ وثالثا- بأي معنى هي تحمل على ظاهرة الزمانية .

- يبدو أن هيدغر قد عثر على لفظة εκστατικον [68]ضمن المقالة الرابعة من طبيعيات أرسطو [69](13، 222ب، 16) ؛ على أنه يجدر بنا أن ننبه إلى أن هيدغر قد عنى باللفظ ما لم يعنه أرسطو به ، إذ أن أرسطو قد قصد به معنى *التغير* الذي هو من شأن الموجودات الكائنة والفاسدة ضمن الزمان ، في حين أن هيدغر انما يستثمر هنا دلالة يونانية أخرى هي دلالة "الخروج عن الطور" أو الوجد ، وذلك بغاية الاستعانة بها في استجلاء الطبيعة *المتفصلة والدينامية* لزمانية الدازين . فما معنى ذلك ؟

- إن غرض هيدغر هو الكف عن النظر إلى المستقبل والكانية والحاضر على أنها أبعاد منفصلة ومتتالية من الآنات ، والتصدي لها بوصفها "أوجادا" أو مقامات "اكســـتاطيقية" (Ekstasen) [70] للزمان ،أي بوصفها حركة تزمن متكونة في كل مرة من وجوه زمانية متواشجة بقدر ما هي متمايزة من الداخل ، من فرط أنها تصدر عن معين كيـانوي واحد هو نمط هوية الدازين[71] . بيد أنه لا ينبغي أبدا أن نأخذ هذه الوجوه الزمانية بوصفها أحوالا زمانية متعاقبة

---

[68] - Dastur 1990 : 71.

[69] - يقول أرسطو في الترجمة العربية القديمة لكتاب **الطبيعيات** : " وكل تغير فهو بالطبع مزيل ؛ وفي زمان يتكون ويفسد كل ما يتكون ويفسد [..] فمن البين إذا أنه هو بأن يكون سببا للفساد أحرى من أن يكون سببا للكون على ما قلنا أيضا فيما تقدم ، وذلك أن التغير بذاته أمر مزيل [..]" (**الطبيعيات** ، 13 ، 222ب، 16-21) . ما يقابل εκστατικον هو مزيل من فعل أزاله عن مكانه أو عن وضعه أي نحاه عنه . قا : غولدشميت 1982 ، ص104 . في بعض الترجمات الفرنسية يقـــابل لفـــظ εκστατικον بعبـــارة : déplacement

« [..] Tout changement provoque par nature un déplacement , et c'est dans le temps que tout naît et périt [..] Il est donc clair qu'il sera en soi davantage cause de périssement que de génération , comme on l'a déjà dit précédemment (car le changement est en soi cause de déplacement) [..] » . in : Aristote , *La physique* .Livre IV , 222b , 16-21 . Introduction de L. Couloubaritsis et traduction de A. Stevens (Paris : Vrin , 1999)

[70] - را: Kockelmans 1970 : 147-148؛ Keller 1999 : 178؛ Richardson 1986 : 94؛ Taminiaux 1988 : 28.

[71] - إن "الوجد" – ek-statikon – هو في نفس الوقت "موجدة" – en-statikon، كما يوضـح ذلك Martineau 1982 : 189.

لذاتية لازمانية ، بل إن البنية الوجدية للزمانية هو ما يجعل " اســـــتمرار-الهـــو " (Selbst-ständigkeit)[72] (1926أ،ص323) الذي من شأن الدازين ممكنا[73]. وذلك يعني أن الطابع *الوجدي* لزمانية الدازين انما هو في تواشج مع نمط وجود الدازيـن نفسـه . وهـو تواشج سـوف يجـد لـه هيدغر في وقت لاحق ضمن درس صيف 1927 (1927ب،ص377-378 ؛ ت.ف.ص 321-320) ، تبريرا طريفا حيث يبين أن هذا التواشج بـين زمانيـة الدازيـن ونمـط وجـوده هـو مـن جنـس التواشج بين " Ekstase" و" Existenz"[74]: إن كلا من اللفظين مكون مـن البادئـة اليونانيـة " εκ" التي تعني "خارج" و"انطلاقا من" و"منذ" و" بعد" .. ، وبعامة تـدل علـى معـاني الخـروج والتباعد والفصل في المكان والزمان ؛ ومن الجذر " στασισ" الذي يـدل علـى الوضـع والموضـع والثبات والحال .. . ولذلك فالعبارتان تشيران في سـياقين مختلفين إلى دلالتـين بينـهما قرابـة أصلية هي الانزياح عن الحال والخروج عنه أكـان مكانـا أم وجـودا أم زمانـا . فـالوجد انزيـاح الدازين عن ذاته في الزمان ، أما الكيان فانزياح عن ذاته في الوجود . ولذلك فإن الطابع *الوجدي* للزمانيـة هـو بمثابـة شـرط إمكـان التقـوم *الكيـانوي* للدازيـن بوصفـه وجـودا-في-العـالم (1927ب،ص378)[75] . و ذلك يعني أنه علينا أن نستبصر كيف أن الطابع "الاكستاطيقي" للزمان هو علامة بصرية (وليست نفسانية) على انفتاح "الهنـا" الكيـانوي للدازيـن أو معنـى "عالميـة" العالم[76].

– إن علينا الآن أن نوضح بأي وجه يحمل الطابع *الوجدي* على الزمانية ، وذلك يعني أن نبين بأي شكل تنتظم ظاهرة الزمانية بالأوجـاد الثلاثـة. نعـني "الاسـتقبال" و "الكانيـة" و "اللحظة" .إن التحوير الخطير الذي نقل به هيدغر ضروب الزمانية من أبعاد الزمان العامي . أي معاني ''قريبا'' (Dann) و''وقتئذ'' (Damals") و" الآن'' (Jetzt) ، إلى أوجاد الزمانية . أي معاني المستقبل و الكانية والحاضر، انما هو كونه قد وضع إصبعه على مظهر جـد معيـن في هذه الأوجاد ، ألا وهو حركة ''الانزياح'' في كل مرة : فالمستقبل يكمن في " الإقبال-نحـــو-ذاته" (in dem Auf-sich-zukommen) من حيث هو "سبق-لذاته" ، والكانية في " العودة-إلى" (im Zurück-zu) ضمن "الوجدان"، والحاضر في " الإقامة-لدى " (im Sichaufhalten bei) في "الكلام" عن الموجود بوصفه "استحضارا"[77] . إن حروف ''نحـــو'' (Auf-zu) و" عـــودا-إلى" (Zurück-zu) و''لدى'' (bei) انما تدل على انزياحات قائمـة في صلـب الزمانيـة .في كـل مـرة

---

72 – عن دلالة هذا المصطلح را: Macquarrie 1992: 55.

73 – Dastur 1990: 71.

74 – Dastur 1990 : 71؛ Kisiel 1993: 450؛ Greisch 1994 : 320.

75 – را: Kisiel 1970،ص 156:

« From the beginning, the clearing process was conceived as temporal through and through. *Being and Time* concludes that it is ecstatic temporality which originally clears the here of Dasein and which unifies its articulated structure in terms of three dimensions of time (SZ, 351). As the *ekstatikon* pure and simple, temporality is the condition of the possibility of the ex-sistence that Dasein is. Time is the primordial "ex" that extends Dasein in its scope and limits, which determines the kind of understanding of Being which man has, appropriate to his time. »

76 – را: Pöggeler 1989: 14.

77 – نفسه: 13.

ذاتها ليس من جنس خروج موجود قائم الوجود عن ذاته ، بل هذا الخروج هو تخارج أي تزمن يصدر من وحدة أصلية لجميع الأوجاد معا . لذلك فهذا الوجود خارج الذات هو ظاهرة أصلية في الزمانية وليس طارئا [78].

إن قصد هيدغر هو الاستغناء عن أي ضرب من ''القيمومة'' التي يمكن أن تتعلق بها زمانية الدازين ، ولذلك يفترض أن للدازين *هوية* (Selbstheit) من جنس طريف تماما [79]؛ ووجه الطرافة أن هذه الهوية هي مستطاع-الوجود الأخص الذي للدازين في كل مرة . إنها هوية مفتوحة انفتاحا جذريا على الإمكان الذي لا يتجاوز لـ"لـيسية" الأصلية . ولكن ما علاقة ذلك بالطابع *الوجدي* للزمانية ؟ - إن مقصد هيدغر هو بيان كيف أن الطابع الوجدي للزمانية هو شرط إمكان نمط الهوية التي من شأن الدازين . إن هوية الدازين هوية كيانوية من أجل أن أساسه الانطولوجي هو الزمانية وجدية . *إن الطابع الكيانوي لهوية الدازين انما هو صادر من الطابع الوجدي للزمانية* .وذلك يعني أنّ فهم وجود الدازين بوصفه *عناية* وليس *ذاتا* أو *جوهرا* (1926أ،ص332) ، هو ناجم للتوّ عن أنّ الزمانية *وجدية* وليست *ظرفية* .

- بقي أن ننبّه إلى موقف فينومينولوجي لافت للنظر في الفقرة 65 من **الوجود و الزمان** هو توكيد هيدغر الصريح على ''أوّلية'' (ein Vorrang)[80] بارزة *للمستقبل* في تدبّر أوجاد الزمانية . فما هو مغزى هذه الأوّلية ؟ - إنّنا نستبصر ههنا دلالات ثلاث : أوّلا التدليل على أنّ الزمانية لا تتكوّن من *تراكم* الأوجاد *وتعاقبها* بل من كونها *تتزمّن* ضمن وحدة أصلية بين هذه الأوجاد ؛ وثانيا إقحام *اختلاف* أصلي بين الأوجاد داخل ظاهرة الزمانية ؛ وثالثا أنّ المستقبل يقترن في بنيته بنمط وجود الدازين من حيث هو *عناية* تجد في مقام *الوجود-نحو-الموت* هالته

---

[78] - ورغم أنّ هيدغر يحذّرنا في درس صيف 1927 من أن نأخذ معنى الوجد في دلالته السائدة ،أي الخروج عن الطور من شدّة الوله بأمر ما ، فإنّه لم يتردّد في اللجوء إلى عبارة تنطوي على نفس الإحراج هي عبارة ''الانجذاب'' (die Entrückung) . يقول هيدغر 1927ب ،ص 377 : :" إن الدازين ، من جهة ما هو *مستقبلي* ، هو منجذب نحو مستطاع-وجوده الذي قد-كان ، ومن حيث هو كان (gewesenes) هو [منجذب] نحو كانيته ، ومن حيث هو مستحضر ، [هو منجذب] نحو موجود آخر . فإنّ الزمانية ، من جهة ما هي وحدة المستقبل والكانية والحاضر ، لا تجذب الدازين في بعض الأحيان وبالمناسبة ، وانما هي ذاتها من حيث هي زمانية هي الخارج عن ذاته الأصلي ، الـ εκστατικον . و نحن نخصّص طابع الانجذاب هذا [تخصيصا] اصطلاحيا بوصفه *الطابع الوجدي* للزمان" (1927ب،ص377) . - هذا النحو من "الانجذاب" هو أقرب خيط بين "لوغوس" و "إيروس" (eros) الذي يسكت عنه هيدغر سكوتا لافتا للنظر. قا: Dostal 1985: 78.

[79] - يذهب مارتينو إلى أنّه ثمّة ما يشبه "التراجع" لدى هيدغر "عن ظاهرة الهُوية" بفعل "اعتناق، قد يكون على عجلة من أمره، لإشكالية الزمان" (Martineau 1982: 188-189)، وحيث أنّه عند "التلفّت" نحو تحليل الزمانية، لا يبدو أنّ هيدغر "يحتفظ بمسألة الهُوية في الأفق" ولايبحث في إمكانية "توحيد" الزمان لكيانوية "الهُو" (نفسه). وما يذهب إليه مارتينو لافت للنظر من أجل أنّه يشير إلى أطروحة معاكسة لما سيسجّله ريكور (Ricoeur 1985: 114) تحت عنوان "خطة التأجيل" (stratégie de delai)،تأجيل هيدغر للقول في الزمان إلى الفقرة 65 من الكتاب، في نحو من الإجابة الصامتة على تخريج مارتينو. رب إجابة يبدو أنّها أقرب إلى نص هيدغر.

[80] - وهي "أوّلية" لا تعني أبدا أنّه لا دور لوجد "الكانية" مثلا، فإنّ "وجد الكانية"، بما هو الشرط الكيانوي لمعنى "الماضي"، هو المقام الخاص بظاهرة "الخوف" وخاصة ظاهرة "القلق" الذي هو نحو من "الماضي الأصيل"، را: Taminiaux 1988: 29-30.

العليا . إن المستقبل هو النمط البدائي من زمانية الدازين ، وذلك لأنه هـو المقام الأصلي الـذي يبني على منواله معنى وجوده بوصفه عناية (1926أ، ص329–330) .

إن الدور المنوط بعهدة المستقبل في هذا البناء الوجدي للزمانية هو توفير *حركة التزمن* التي من دونها تسقط الزمانية في طور الزمـان غـير الأصيـل حيـث يفقـد المسـتقبل أوليتـه ؛ إن المستقبل هو الذي " يوقظ" (weckt) الحاضر ضمـن كانيتـه الخاصـة (1926أ، ص329) . ووجـه الإيقاظ هنا هو تنبيه الدازين على سبيل الوجود نحو النهاية الذي يخصه . إن المسـتقبل يوجـد دوما على حدود النهاية ، وليس ذلك لأن الدازين ذاهب إلى نهاية بعيدة هو بالغ لها لا محالة ، بل من أجل أن الدازين يجر نهايته في نفسه في كل مرة . إنه في هذا السياق الأخـص ينبغـي أن نفهم معنى "تناهي" (Endlichkeit) الدازين : إن الدازين من حيث ما يستمد نمط وجوده من *الوجود نحو النهاية* ، هو " *يكون على نحو متناه* " (*existiert endlich*) ؛ لكن ذلـك يعـني للتـو أن المستقبل نفسه الذي منه تتزمن الزمانية على نحو بدئي ، انما "يتجلى .. *بوصفه متناهيـا* " (enthüllt sich ...*als endliche*) (1926أ، ص329–330) .

7.1 - الإقرار بـتناهي (die Endlichkeit) الزمانية الأصليـة وبيـان الطـابع المشتق لمفهوم لاتناهي الزمان .

يثير هيدغر في آخر الفقرة 65 من **الوجود و الزمان** مشكلا تقليديـا عويصـا ، ألا وهـو مشكل ''لاتناهي'' الزمان :إن الزمان لا ينتهي بنهاية أي موجود ، فإن موت الدازين لا يعني انتهاء الزمان ولا بطلان المستقبل . بعد نهاية الدازين سوف يستمر الزمان بلا نهاية . من أجل رفع هـذا الاعـتراض يعمـد هيدغـر إلى تـأويل طريـف لـ"تنـاهي" الدازيـن يسـتمد مـن الطـابع "الـليسي" لوجوده شرط إمكانه الانطولوجي[81] .

إن فهم تناهي الدازين ومن ثمة تناهي المستقبل بوصفه "انقطاعا" (Aufhören) هو فـهم لا يأخذ في الحسبان طبيعة التحليل الكيـانوي للزمانيـة ، بـل يفكـر في المسألة في لغـة فلسـفة الطبيعة التقليدية[82] . ونقصد بذلك أن الزمانية ليست زمانا بالمعنى الطبيعي ، حيث ثمة فاصل بين وقائع الماضي والحاضر والمستقبل بوصفها آنات منها ما فات ومنها ما هو حال ومنها ما لم يأت بعد . فبهذا المعنى الطبيعي حيث يؤخذ الزمان بوصفه جملة من *الآنات* المتعاقبة بـلا حـد يمكن للزمان أن يكون كما *لامتناهيا* . لكن مقصد هيدغر هـو أن الزمانيـة بنيـة أصليـة في نمـط وجود الدازين بما هو عناية . ولذلك فالمستقبل ليس آنا لم يأت بعد ، بل هو ضرب من الـتزمن انطلاقا من الوجود نحو *النهاية* الذي يستمد منه الدازين مشروع وجوده في العالم .

---

81 – عن أطروحة "تناهي الزمان" في **الوجود و الزمان**، را: Bouton 1999: 48–51.

82 – يقول هيدغر : " إن تناهي [الدازين] لا يعني في [المقام] الأول انقطاعا ، وانما هو خاصيـة للتزمن ذاته . إن المستقبل الأصلي والأصيل انما هو الـنحو–ذاته ، نحو *ذاتـه* ، الكـائن (existierend) بوصفه إمكان الـلـيسية (Nichtigkeit) الذي–لا–يتجاوز . وإن الطابع الوجدي للمسـتقبل الأصلـي ليكمن في كونه يغلق مستطاع–الوجود ، يعني أنه هو ذاته مغـلق وبما هو كذلك هو يجعل الفهم الكيـاني المعتزم الذي من شأن الـلـيسية ممكنا . إن الإقبال–إلى–النفس الأصلي والأصيل انما هو معنى الكيـان (Existierens) ضمن الـلـيسية الأخص ." (1926أ،ص330)

إن طرافة تأويل هيدغر هو كونه قد ذهب في تدبر مسألة *تناهي* الزمانية إلى حد تأسيسها في ظاهرة انطولوجية على قدر عال من الخطورة هي مسألة "الـــليسية" (die Nichtigkeit) . نحن رأينا كيف حدد هيدغر دلالة *الليسية* ضمن الفقرة 58 من **الوجود و الزمان** ، حيث تعلق الأمر باستجلاء معنى الوجود-المدين بوصفه نمطا خاصا من الليسية[83] . إن القصد هو أن التناهي لا يدل على المعنى الطبيعي للنهاية بل أن هذه النهاية بالمعنى العامي ليست ممكنة إلا على أساس نمط أصلي من التناهي . هذا التناهي الأصلي هو ضرب من الليسية الأصلية في وجود الدازين . إن الدازين متناه من حيث الزمان لأنه يحمل في وجوده *ليس انطولوجية* يترجمها كما يستطيع في الصيغ الكيانوية لوجوده . ومعنى الليسية هنا هو أن المستقبل انما هو ما "يغلق" مستطاع-الوجود الخاص في كل مرة . إن اشتراع الوجود بالنظر إلى الوجود نحو النهاية هو تصريف لليسية أصلية هي التناهي . إن الدازين يوجد في كل مرة ضمن احتمال حاد لوجوده بوصفه وجودا نحو الموت . إن إمكانية الموت أصلية فيه . لذلك فالمستقبل يعمل بعد فيه كطريقة داخلية للتزمن ، أي للوجود *خارج ذاته* . التزمن هو الإقبال نحو الذات انطلاقا من ليسية أصلية هي إمكانية الموت في كل مرة . بهذا المعنى يكون الدازين متناهيا في كل مرة ، ويوجد المستقبل بوصفه مستقبلا متناهيا في كل مرة .

ولكن إذا كان الزمان الأصيل متناهيا فمن أين أتى مفهوم الزمان اللامتناهي ؟ - يفترض هيدغر أن إغفال الطابع المتناهي للزمانية والتحديق من جهة لاتناهي الزمان هو موقف " يصدر عن الزحف المستمر للفهم العامي للزمـــان" (1926أ،ص330) . بيد أن ذلك يعني أن طرح السؤال عن مصدر الزمان اللامتناهي هو طرح سيئ . إن المشكل ليس كيف يمكن للزمان اللامتناهي أن يتحول إلى زمانية أصلية ، بل ، على العكس ، كيف يتولد الزمان غير الأصلي عن الزمان الأصلي ؟ كيف *يتزمن* الزمان اللامتناهي من الزمان المتناهي ؟ . والقصد هو أن الزمان *اللا-متناهي* هو مفهوم "مشتق" (abgeleitet)[84] عن الزمان *المتناهي* : إن التناهي هو الوضع الأصلي للزمانية (1926أ،ص330-331) .

§ 2 - زمانية الدازين و زمان العالم أو انطولوجية المستقبل :

1.2- كيف نطرح مسألة "تاريخية" الدازين ؟

إنه من أجل أن غرضنا ليس شرح كتاب **الوجود و الزمان** برمته بل انتخاب وتوضيح بعض المسائل التي اعتبرها هيدغر مواضع التماس مع إشكالية الزمان لدى هيغل (1926أ،ص 405) ، فإننا لن توقف عند الفصل الرابع من القسم الثاني من الكتاب والذي يتعلق بالنهوض بـ"تأويل زماني للدازين اليومي" (1926أ،ص334) أي بمعاودة زمانية لجملة البنى الكيانوية

---

[83] - يقول :" وعلى ذلك فإن في فكرة "مدين" طابع **الليس** (*Nicht*) . إنه إذا كان ينبغي على الـ"مدين" أن يستطيع أن يعين الكيان ، فإنه ينبجس بذلك المشكل الانطولوجي [التالي :] أن نوضح كيانويا **طابع-الليس** الذي لهذا الليس . فضلا عن ذلك فإنه يدخل ضمن فكرة " مدين" ما يعبر عن نفسه سهوا في مفهوم الدين بوصفه " أن يكون جانيا على" : أن يكون علة لـ .. . إن فكـــرة الـــ"مديـــن" الكيانوية على نحو صوري نحن نعينها من ثم هكذا : أن يكون علة لوجود معين بواسطة ليس - وذلك يعني **أن يكون علة لـيـــــسية ما** (*Nichtigkeit*)." (1926أ،ص283)

[84] - را: Bouton 1999: 54.

المكونة لنمط انفتاح الدازين على الوجود في العالم ، ألا وهي الفهم والوجدان والانحطاط والكلام . وإذا كان المقصد البعيد لتحليل زمانية اليومية هو توفير " لمحة(Einblick) أصلية إلى بنيـة تزمـن الزمانية " (1926أ،ص332) ، فإن بنية تزمن الزمانية انما " تنكشف بوصفها تاريخيـة الدازيـن" (نفسه) . لذلك نحن سوف نمر رأسا إلى الفحص عن *بنية تزمن الزمانية بوصفها تاريخية* ، كما يعرضها الفصل الخامس من هذا القسم الثاني من الكتاب ، وذلك حتى نتعرف هنا عـن طبيعـة *التأويل الكيانوي لتاريخية الدازين* ، من جهة ما هو زاوية النظر الـتي اعتمدهـا هيدغـر لنقـض التصور الهيغلي *لسقوط الروح في الزمان بوصفه تاريخا* .

إن علينا أن نسأل: ما هي الملامح الأساسية للتأويل الكيانوي لتاريخية الدازين ؟ وبأي معنى تؤمن التاريخية علاقة كيانوية أصيلة بين زمانية الدازين وزمان العالم ؟ و بعبارة جامعة : كيف نطرح مشكل التاريخ طرحا كيانويا ؟

يفتتح هيدغر الفقرة 72 من **الوجـود و الزمـان** بالإشـارة إلى أمريـن خطـيرين : أولا أن التحليل الكيانوي ليس له من غرض سوى تهيئة إمكانية للإجابـة عـن السـؤال المتعلـق بمعنـى الوجود ؛ وثانيا أن هذا التحليل قد ظل إلى حد هذا الموضع مهتديا بجهة واحـدة مـن جـهات الدازين هي جهة الوجود نحو النهاية ، أي جهة إمكانية الموت ، والحال أن ثمة جهة أخرى لم يفكر بها هي جهة "البداية" وجهة "الـولادة" (1926أ،ص372–373) . إن وجـه الخطـر في هذه الإشارة هي كونها تثير في الحالتين مسألة واحدة هي مسألة ''التـــاريخ'' . إن التحليـل الكيانوي للدازين ليس مطلوبا إلا من أجل أن "فهم الوجود" جزء من هيئة الدازين ؛ وإنـه مـن أجل ذلك افترض هيدغر أن التحليل الكيانوي هو المهمة الأولية التي من شأنها أن تمهد الطريق أمام إنجاز المهمة الثانية لكتاب **الوجود و الزمان** ، أي مهمة "نقض تاريخ الانطولوجيـــا" (1926أ،ص 15 و 19) .

بيد أنه ما كان لهيدغر أن يعتبر أن إمكان الإجابة عن السؤال عن معنى الوجود متوقف قبلا على إيضاح نمط وجود الدازين لو لم يكن يفترض أن هذا النمط من الوجود انما ينطوي على خاصية انطولوجية تؤهله للنهوض بتلك الإجابة . وذلك يعني أنه ثمة ترابط أصيل بين مشـكل تاريخ الانطولوجيا وتاريخية الدازين أو بين التصور الانطولوجي لتاريخ معنى الوجـود والتحليـل الكيانوي لتاريخية الدازين .

هذا النوع من الافتراض هو الذي قاد هيدغر إلى ضرورة الإقرار بحدود التحليل الكيانوي للزمانية حتى وإن كان يقر في نفس الوقت بأنه لا "يرى أية إمكانية لانطلاقة أكثر جذرية للتحليليـة الكيانوية" (1926أ،ص372) . يعترف هيدغر بأن ثمة " ارتيابـا ثقيـلا" يخيـم علـى التحليـل الكيانوي يصوغه كما يلي : " هل فعلا أن جملة الدازين قد أحيط بها ضمن المعطـى الأولي للتحليـل الكيانوي وذلك بالنظر إلى جملة-الوجود الأصيل الـذي مـن شـأنه ؟" (1926أ،ص372) . إن معنـى الارتياب هنا هو الإقرار بأن جهة ما من وجود الدازين لم تتم الإحاطة بها : فالتحليل الكيانوي لم يوضح الدازين إلا من جهة كونه وجودا نحو *الموت* ، والحال أنه يغفل غفولا تاما عن وجوده من جهة *الولادة* ، أي عما يسميه هيدغر "الوجود نحـو البدايـة" كعبـارة مقابلـة للوجـود نحـو النهاية . فإنه قد قدم الدازين بوصفه موجودا لا يوجد إلا " إلى الأمام" (nach vorne) ، وكأنـه

لا "كانيـــة" لـه (1926أ،ص 373) . إن علينـا إذن أن نستدرك هـذا الطـابع "الأحـــــادي" (einseitig) للتحليل الكيانوي .

يقول هيدغر :" ليس الوجود نحو البداية هو ما بقي مغفولا عنه فحسب ، بل قبل كـــل شـــيء *امتداد* (die Erstreckung) الدازين *ما بين* الولادة والموت "(1926أ،ص373) .

إن القصد ليس إنتاج قول كيانوي في الـولادة، بـل ترتيـب سـياق كيـانوي للبحـث في تاريخية الدازين ؛ ولذلك فإن رأس الإشكال هو كيف نمسك بطرفي وجود الدازين ، بهذا الـ"ما بين" الولادة والموت بوصفه هو ما غفل عنه تحليل كيانوي لم يحدق إلى حد الآن إلا مـن جهـة الوجود نحو الموت . إن الغرض ليس إعادة التحليل قبلة الوجود نحو الولادة بل إمساك جملـة وجود الدازين بطرفي الموت والولادة معا .

ومن أجل استجلاء طبيعة هذا الـذي "مابين" الولادة والموت اسـتعاد هيدغـر مصطلحـا كان دلتاي[85] قد استعمله وإن ضمن تصور عامي للزمان ، ألا وهو مصطلح " تماسك الحياة" (der Zusammenhang des Lebens) الذي ينطوي على معنى تعاقب المعيش في الزمان[86]. إن خطـة هيدغر هي النهوض بتأويل كيانوي لمعنى "تماسك الحياة" يخرجها من نطـاق إشـكالية المعيـش حيث يحدق بها دلتاي ، وذلك بتجذير المشكل الانطولوجي الذي تفترضه دون أن تبصـر بـه . لذلك يبين أن تماسك الحياة " لا تتمثل في تعاقب المعيشات "في الزمان" " (1926أ،ص373) وذلك أن الدلالة الانطولوجية لذلك هي أنه لا يوجد من المعيش إلا " المعيش القائم الوجود "ضمن الآن في كل مرة" " (نفسه) . إن فهم الحياة بوصفها نحوا من المعيش القائم الوجود "في الزمـــان" انمـا يمنعنا بذلك ليس فقط من إيضاح أصيل لطبيعة امتداد الدازين ما بين الولادة والموت ، بـل مـن استبصار ذلك بوصفه مشكلا أصلا (1926أ،ص374) .

إن الدازين أبعد ما يكون عن "مجموع" معيشات لا يوجد منها إلا "المعيش الحـالي" أو "الآني" (das aktuelle Erlebnis) ؛ إنه لا يملأ "مدة" (Strecke) الحياة بل إنه "يمتد" حتـى يشكل وجوده بوصفه "امتدادا" (نفسه) . إن المعنى الكيانوي للولادة هو أنها ليست حدثا مضى فلم يعد قائما ؛ كذلك الموت ، هو أمر لا يمكن أن يفهم بوصفه ما ليس بعد قائما . " إن الدازين العياني انما يحتمل كيانه (existiert) بوصفه مولودا (gebürtig) ، وإنه من جهة ما هو مولود هو يمـــوت بعد أيضا في معنى الوجود نحو الموت" (نفسه) . هنا يتبين الدور الخطير لمفهوم *العناية* : إنه المقـام الذي عنده يتم التوالف بين طرفي الوجود ووسطه ؛ إنه ما يجعل "الترابط" بين الـولادة والمـوت ممكنا ، أي بين القذوفية في العالم والوجود نحو الموت المهروب منه ، وليس الدازين سوى هذا الـ"بين" (نفسه) .

---

[85] – استقى هيدغر هذه اللفظة من كتاب دلتاي **بناء العالم التاريخي في علوم الروح** ، انظر :
W. Dilthey , *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* . Oeuvres 3 (Paris : Ed. du Cerf , 1988) p. 26

[86] – Ricoeur 1985: 132.

من أجل أن "تماسك الحياة" الذي من شأن الدازين لا يمكن أن يفهم من طريق تأول انطولوجي للمعيش بوصفه قائم الوجود ، ومن أجل أن نمط وجود الدازين هو العناية ، ومن أجل أن المعنى الانطولوجي للعناية هو الزمانية ، فقد بات من الواجب البحث في تخريج لمسألة امتداد الدازين ما بين الولادة والموت على نحو يفي بطبيعته . إنه في هذا السياق الدقيق أتى هيدغر إلى طرح مسألة التاريخية . فكيف ذلك ؟

إن هيدغر يطرح ههنا[87] مشكلا حاسما ، هو طبيعة *الهوية* التي من شأن الدازين . ونحن رأينا من قبل أن هذه الهوية انما تستمد من العناية قوامها . إن مكمن الصعوبة هو هذا : كيف نتأول *استمرار الهو* (die Ständigkeit des Selbst) الذي عين بوصفه هو "المن" (das Wer) الخاص بالدازين (1926أ،ص317 و322) ، وذلك من غير أن نلجأ إلى فهم *استمرارية-الهو* (Selbstständigkeit) في معنى القيمومة (Vorhandenheit) في الزمان ؟ - يفترض هيدغر أن استمرارية-الهو التي من شأن الدازين ليست من جنس الجوهرية التقليدية ، وذلك أنها تتأسس ضمن " تزمن مخصوص للزمانية" (1926أ،ص375) . هذا التزمن المخصوص للزمانية هو ما يشير إليه هيدغر بمصطلح "الأروخ" (das Geschehen) .

إن هيدغر قد حقق بهذا التأويل مكسبين : أولا أن "الموضع" (der Ort) الذي ينبغي أن يطرح فيه مشكل **التاريخ** (die Geschichte) لم يعد مبحوثا عنه في نطاق **علم التأويخ** (die Historie) ، بل في نمط *تزمن زمانية* الوجود الذي من جنس الدازين ؛ وثانيا أن إيضاح *التاريخية* انما يجب أن يأخذ أساسه من "الزمانية الأصيلة" التي من شأن الدازين (1926أ،ص375) . ما هي النتيجة المنهجية الأهم لهذا التأويل ؟ - ينتج عن ذلك أن إيضاح التاريخية مهمة لا يمكن أن تتحقق إلا بواسطة عملية "بناء فينومينولوجي" (phänomenologischen Konstruktion) يفلح في تحرير المعنى الأصيل للتاريخية من هيمنة التفسير العامي والمفهوم العامي للتاريخ ، ومن ثمة يتمكن من تمييز "ما هو تاريخي على نحو أصلي" (1926أ،ص375-376) .

---

87 - يقول هيدغر : " إن حركية الكيان ليست حركة [موجود] قائم . إنها تتعين من امتداد الدازين . إن الحركية المخصوصة *للامتداد الممتد* انما نسميها *أروخ* (*Geschehen* das) الدازين .إن السؤال عن "تماسك" الدازين انما هو المشكل الانطولوجي لأروخه . وإن التكشيف عن *بنية الأروخ* وعن شروط إمكانها الكيانوية-الزمانية انما يعني الظفر بفهم انطولوجي للتاريخية (*Geschichtlichkeit*) ." (1926أ،ص374-375)

2.2 – الفهم العامي لأروخ الدازين بوصفه يجد في "الماضي" مقامه الخاص :

يفترض هيدغر أنه لا يمكننا أن نلج إلى الرهان الأخص للتأويل الكيانوي للتاريخية إلا إذا قمنا قبلا بإيضاح للفهم العامي للتاريخ من حيث يستعمل في تفسير الدازين . وقد أحصى هيدغر في هذا الفهم الدلالات الأربع التالية : أولا التاريخ هو "الماضي" (Vergangenes) ؛ وثانيا هو "الصدور عنه" (die *Herkunft* aus ihr) ، وثالثا هو "جملة الموجود الذي هو "في الزمان" يتحول " من حيث ما يتعلق لا بالطبيعة وانما بالإنسان ، ورابعا هو "التقليدي بما هو كذلك" (das Überlieferte als solches) (1926أ، ص378–379) .وعلى الحقيقة فهذه الدلالات تصرف حسب هيدغر في جهة واحدة هي تأويل الإنسان بوصفه " "ذاتا" للأحداث" ؛ بيد أن هذه الطريقة في فهم التاريخ بوصفه أروخ الدازين في الزمان "الماضي" وانتقاله إليه بواسطة التقليد انما هي لا تمكن من استبصار "بنية أروخ" أحداث التاريخ ولا كيف هي تنتمي إلى طبيعة الدازين (1926أ، ص379)[88].

ننبه بدء إلى أن هيدغر يستعمل هنا عبارة لافتة لنا، هي عبارة " يقع "في التاريخ" "، وهي لافتة لأنها موزونة على غرار عبارة هيغلية سوف يفحص عنها هيدغر في مفتتح الفقرة 82 من **الوجود و الزمان** ، هي عبارة "يسقط في الزمان"(1926أ، ص428) . وذلك يعني من جهة مطلوبنا أن هيدغر انما يصرف هنا وإن ضمنا نحوا ما من المناظرة المستبقة مع أطروحة هيغل التي نفترض أنها هي الصيغة النموذجية للفهم العامي للتاريخ الذي يناقشه هيدغر في هذه الفقرة 73 . فما هو بيت القصيد في هذا الفهم العامي وما هي حدوده في إيضاح نمط أروخ الدازين ؟

– إن بيت القصيد في الفهم العامي للتاريخ انما يجد صيغته الخاصة في " الأولية اللافتة للنظر التي للـ"ماضي" ضمن مفهوم التاريخ" (1926أ، ص379) . لإيضاح هذه الأولية يضرب هيدغر مثلا هو نمط وجود "الآثار" في المتحف : فالآثار من جهة هي نتاج "الزمان الماضي" . لكنها من جهة "قائمة في "الحاضر"" (1926أ، ص380) . إنها تجمع بين دلالة زمانية هي الماضي ودلالة انطولوجية هي القيمومة في الحاضر . إن ذلك يثير صعوبتين : أولا ما الذي يجعل من موضوع *تاريخي* (historischer Gegenstand) موجودا *تاريخيا* (geschichtlich) ؟ وثانيا هل أن الآثار *القائمة* في المتحف تعني من حيث وجودها عين *ما–كانت* ؟

من البين أن آثار المتحف قد انسحبت من حيز الاستعمال ؟ ولكن أليس ذلك هو حال أدوات عديدة حالية ؟ – إن الاستعمال أو عدم الاستعمال لأداة ما لا يؤلف معنى وجودها ،

---

[88] – يقول هيدغر : " بأي وجه ينتمي أروخ التاريخ هذا إلى الدازين ؟ هل الدازين يوجد بعد قبلا [على نحو] "قائم[الوجود]" عيانيا كي يقع (geraten) بالمناسبة من بعد ذلك "في التاريخ" ؟هل لا يصير الدازين تاريخيا إلا بالاشتباك مع الأحوال والحوادث ؟ أم أن وجود الدازين متقوم قبل كل شيء بالأروخ ، على نحو بحيث أنه *فقط من أجل أن الدازين هو تاريخي في وجوده* ، انما يكون ثمة شيء مثل الأحوال والحوادث والمصائر ممكنا ؟ لماذا يكون للماضي تحديدا في التخصيص "الزماني" للدازين الآرخ (geschehenden) "في الزمان" وظيفة بارزة ؟" (1926أ،ص379) .

نعني طابعها التاريخي . ما الذي يحول موجودا *تاريخيا* إلى موضوع *تأريخي* ؟ "مـا الـذي "حصل" ؟(vergangen)"(1926أ،ص380) . هنا يخرج هيدغر المسألة تخريجا يذكر قارئ **فينومينولوجيا الروح**[89] (هيغل ، أعمال 3 ، ص 547–548 ؛ ت.ف. ص 641–642)[90] بمقطع ينهل من عين المعين : إن ما حول بعض الأدوات إلى آثار هو أنها فقدت " العالم الذي كـانت ضمنه منتمية إلى سياق أداتي وملاقية بوصفها [موجودات]–تحت–اليد و مستعملة من قبل دازين كـائن–في–العالم ومنشغل .[هذا] العالم لم يعـد موجـودا" (1926أ،ص380) . والقصد هو أن الآثار هي موجودات خسرت السند الانطولوجي الذي كان يوفره العالم اليومي الذي ظهرت فيه . إنها صارت تنتصب أمام أعيينا معزولة عن مدلوليتها الخاصة وذلك أنها تلاقينا خالية من السياق الأداتي الذي تستمد منه تلك المدلولية . إنه لم يبق من وجود تلك الموجودات التي صارت آثارا سوى معنى الوجود–داخل–العالم (das Innerweltliche) ، ولكن في صيغة انطولوجية معينة هي القيمومة (Vorhandenheit) . فمن حيث هي أدوات هي قائمة الآن (jetzt) ، لكنها من حيث التاريخية هي تنتمي إلى الماضي (1926أ،ص380) .

إلى أي مدى يمكننا أن نستثمر هذا التأويل في بيان تاريخية الدازين ؟ – من البين أن الدازين لا يوجد على نمط القيمومة أو الوجود–تحت–اليد . ولذلك هو أبعد ما يكون عن نمط وجود الآثار . فليس هناك دازين يوجد في الماضي . إن الدازين لا *يوجد قائما* بل هو *يكون كيانه* (existiert) ، ولذلك فالدازين الذي لم يعد موجودا هو لا *يمضي* بل هو *" قد–كان–هنا"* (ist... da-gewesen) (1926أ،ص380) . من أجل ذلك ينبغي أن نستبصر الفرق الأساسي بين علاقة الدازين بماضيه وعلاقة الآثار بماضيها . نعني بين تاريخية الآثار وتاريخية الدازين . إن ماضي الآثار هو آن لم يعد موجودا ، أما ماضي الدازين فهو كانية (Gewesenheit) تنتظم وفقا لتزمن مخصوص هو الوحدة بين أوجاد الزمانية . نعني بين الكانية والاستحضار والمستقبل .

ولكن السؤال يبقى مطروحا : كيف نتأول هذه الأولية المفترضة للماضي في فهم التاريخ ؟[91]

إن مقصد هيدغر هو وضع الفهم العامي للتاريخ موضع سؤال . وذلك بالتنبيه إلى أنه فهم مؤسس على افتراض أولية مزعومة للماضي في دلالته الزمانية . ولذلك فالتفريق السالف بين "ماضي" (Vergangenheit) الآثار و"كانية" (Gewesenheit) الدازين انما كان الغرض منه هو فتح المجال أمام استبصار طبيعة الفرق بين تاريخية الدازين وتاريخية الآثار أي تاريخية

---

[89] – قا: Greisch 1994: 361. يورد غرايش هذه الإحالة على هيغل وينبه إلى تعليق غادمير (1960،ص98) عليها ، لكنه لا يخصها بأي ملاحظة أو تفسير .

[90] – يقول هيغل ، أعمال 3 (1807) 547–548 ؛ ت.ف. ص 641–642 [التشديد من عندنا]:

« Aux œuvres de la muse fait défaut la force de l'esprit [..]Ainsi, avec les œuvres de cet art, *le destin ne nous donne pas leur monde*, non le printemps et l'été de la vie éthique, où ils fleurissent et mûrissent , mais seul le souvenir enveloppé de cette effectivité. »

[91] – يقول هيدغر : " بيد أن ذلك لا [يؤدي] في النهاية إلا إلى الزيادة من حدة اللغز ،[إذ] لماذا "الماضي" تحديدا أو ، بعبارة أدق ، [لم] الكانية هي التي تعين التاريخي *غالبا* (*vorwiegend*)، والحال أن الكانية تتزمن في تآصل مع الحاضر والمستقبل ؟ " (1926أ،ص381)

الموجود تحت اليد من حيث لا يملك من الوجود إلاّ القيمومة . من أجل الإيفاء بهذا المطلب عمد هيدغر إلى التمييز بين صنفين من التاريخيّ : أوّلا " التاريخيّ على نحو *أوّليّ*" (*primär* geschichtlich) وثانيا "التاريخيّ على نحو *ثانويّ*" (*sekundär* geschichtlich) (1926أ،ص381) . فالتاريخيّ على نحو أوّليّ هو الدازين ؛ أمّا التاريخيّ على نحو ثانويّ فهو الموجود الملاقي داخل العالم ، وليس فقط الموجود-تحت-اليد أي الأدوات ، وانما " عالم-*الطبيعة*-المحيط بوصفه "أرضية تاريخية"" (نفسه) .

إنّه في هذا السياق بالتحديد أتى هيدغر إلى مصطلح له صلة لافتة للنظر [92]مع المصطلح الهيغليّ ، ألا وهو مفهوم "التاريخيّ-العالم " (das Weltgeschichtliche) .

قال :" نحن نسمّي الموجود الذي ليس من جنس الدازين ، الذي هو تاريخيّ على أساس انتمائه-إلى-العالم ، التاريخيّ-العالم . فيتبيّن بذلك أنّ المفهوم العاميّ لـ"تاريخ العالم" انما هو يصدر من الاهتداء بهذا التاريخيّ الثانويّ ."(1926أ،ص381) .

إنّ هيدغر يميّز بذلك [93]بين ثلاثة أصناف من التاريخيّ : أوّلا *التاريخيّ على نحو أوّليّ* ، وهو يتعلّق بالدازين ؛ وثانيا *التاريخيّ على نحو ثانويّ* ،وهو يخصّ الموجود-تحت-اليد الذي هو ليس تاريخيًا إلاّ بكونه ينتمي إلى سياق أداتيّ هو الذي يؤلّف عالميّته . ولأجل ذلك سُمّي "التاريخيّ-العالم" ؛ وثالثا *تاريخ العالم* ، وهو يهمّ فكرة تاريخ العالم كما أخذ بها المحدثون منذ كانط وهيغل[94] ، أي فكرة تاريخ كلّي من حيث هو إذا تؤمّل مفهوم "مشتقّ"[95]من تاريخيّة الدازين .

ما هي النتيجة العامة لتأويل نمط تاريخية الموجود-تحت-اليد ممثّلا في وجود الآثار ؟
- إنّ ذلك التأويل انما " يضع موضع الشكّ [..] ما إذا كان التخصيص الزماني للتاريخي بعامّة انما يحقّ له أن يكون موجّها على نحو أوّليّ جهة الوجود-في-الزمان الذي من شأن [موجود]-قائم ما ." (1926أ،ص381) . إنّ القصد هو أنّ الفهم العامي للتاريخ انما ينتظم وفقا لمفهوم للزمان غير وجيه لأنّه زمان لا ينطبق إلاّ على الوجود القائم . هذا الفهم العامي للتاريخ بوصفه جملة متعاقبة من المعيش ، المتأسّس على فهم عامي للزمان بوصفه تتاليا من الآنات المتجانسة ، المستند هو بدوره إلى تأويل للوجود بوصفه قيمومة ، هو الذي أدّى إلى تنصيب أوّليّة الماضي في المفهوم السائد للتاريخ .

إنّ الموجود لا يصبح تاريخيًا بقدر ما يكون ماضيا ، والتاريخيّ ليس تاريخيا بقدر ابتعاده عن "الآن" (Jetzt) وعن "اليوم" (Heute) ، وذلك أنّ التاريخيّ لا ينتظم بالزمان العامي ؛ إنّه " لا "في الزمان" ولا لازماني (zeitlos) ، بل انما لأنّه يكون (existiert) زمانيا على نحو أصليّ ،

---

92 - Greisch 1994: 364؛ Ricoeur 1985 : 135.
93 - Greisch 1994: 364.
94 - Ricoeur 1985: 135.
95 - Greisch 1994 : 364.

هو لا يمكن أن يوجد ، طبقا لماهيته الانطولوجية ، كما يوجد [موجود]-قائم "في الزمان" ، [موجـــود]-ماض أم قادم ." (1926أ،ص382) .

إن القصد الأسنى لهيدغر من هذا الإيضاح ليس إثبات أن التـاريخ خاصيـة للإنسـان ، أي إثبات أن الإنسان هو " "الذات" (Subjekt) الأولية للتاريخ" (1926أ،ص382) فهذا أمـر معروف لدى المحدثين منذ هيغل ، بل التنبيه إلى أمرين : أولا أن طريقة المحدثين في بيان أن الإنسان هو "ذات" التاريخ هي مؤسسة على " واقعة أنطية" (ontische Faktum) وليـس علـى إيضاح انطولوجي وجيه ؛ وثانيا أن الأطروحة القائلة بأن "الدازين تـــاريخي" هـي مـا تـزال في حاجة إلى إيضاح انطولوجي أصيل .

لذلك فالمشكل الأساسي الذي ينبغي أن نبصر به هو هذا : " بأي وجه وعلى أساس أيـة شروط انطولوجية تنتمي التاريخية إلى ذاتية (Subjektivität) الذات "التاريخية" بوصفها هيئة ماهيـــة ؟" (1926أ،ص382) .

ما هو مغزى هذا السؤال بالنظر إلى مطلوبنا ؟ – إن خطورة هذا السؤال هو أنه يفـترض أن المحدثين قد ظلوا يقررون العلاقة بين الذات والتاريخ ، ولكن من غير الفـلاح في رسـم بيـان جذري لكيفية دخول التاريخية في تكوين ماهية هذه الذات . هذا يعني أن طرح مشكل التـاريخ لم يتقدم خطوة حاسمة منذ هيغل ، مما يعني أن وضع المسألة مع دلتاي أو زيمـل (Simmil) أو ريكارت (Rickert) (1926أ،ص375) ، أي مع معاصري هيدغر ، ما يزال هو نفسه منذ هيغـل . من أجل ذلك علينا أن نسجل استعمال هيدغر لمصطلحات غريبة عن معجمه الكيانوي . مـن قبيل "الذات" و"الذاتية" ، في الحديث عن التاريخ ، وذلك بوصفه تجوزا خاصـا في الاصطـلاح يكشف عن افتراض معين من جهـة الاستشـكال . إن هيدغـر يقـر مـن خـلال هـذا التجـوز في المصطلح بأمرين خطيرين : أولا أن مشكل التاريخ لم يجد بعد معالجة أصيلة للصعوبة الأساسية التي يثيرها في أفق الفلسفة الحديثة بعامة ؛ ولكن ثانيا أن نكتة الإشكال في مشكل التـاريخ مـا تزال منذ هيغل هي نفسها ، ألا وهي الظفر بتبيين جذري لكيفية دخول *التاريخية* في ماهيـة ، أي في مصطلح المحدثين ، *ذاتية* الذات التاريخية .

إن النهوض بهذه المهمة هو غرض الفقرة 74 ، التي تعد بحق *مناظرة صامتة* ومستبقة مع التصور الهيغلي للتاريخية .

3.2- التـــأويل الكيـــانوي للتاريخيـــة أو "الذاتيـــة" (Subjektivität) و "المعاودة" (Wiederholung) :

يبدو أن هيدغر قد قبل عن المحدثين مبدأ أن الإنسـان هـو *ذات* التـاريخ . ولكـن كمـا تبين بواسطة التحليل الكيانوي أن *ذاتية الذات* الحديثة ليست أصيلة ،من جهة ما تستمد مـن *الأنا-الجوهر* أساسها الانطولوجي ، كذلك فإن وجه الصعوبة التي يثيرها هيدغـر هنـا هـو أن التصور الحديث لتاريخية الذات ليس أصيلا وذلك أنه تأسس على قرار أنطي مسـتمد مـن فـهم عامي للزمان التاريخي ومن فهم انطولوجي للوجود في التاريخ بوصفه قيمومة . وهكذا فإن مهمة

التأويل الذي يقترحه تتمثل في أمرين : أولا التخلي عن انطولوجية القيمومة في فهم الوجـود في التاريخ ، وذلك من خلال امتشاق السؤال "من؟" بوصفه السبيل الانطولوجية المخصوصة للبحث في نمط الوجود الذي من جنس الدازين ، وهو معنى أن هذا التأويل هو *كيانوي* ؛وثانيا التلفت عن استعمال الفهم العامي للزمان في تـأول التاريخيـة ، وذلـك بالاعتمـاد علـى الفـهم *الوجـدي* للزمانية . إن مقصد التأويل الهيدغري للتاريخيـة هـو إذن بلـورة فـهم لنمـط وجـود الدازيـن في التاريخ يكون *كيانويا* (existenzial)، وذلك من أجل أنه متأسس على فهم *وجدي* (ekstatisch) لنمط الزمان الذي من شأن التاريخية . بذلك يتوضح أن تأويل التاريخية ليس سوى "بلورة أكثر عينية للزمانية" (1926أ،ص382) .

بإحالة مشكل التاريخية على السياق الإشكالي للزمانية صار ممكنا الانخراط في استيضاح ظاهرة التاريخية انطلاقا من المفهوم الذي أتى منه هيدغر إلى استبصار مسألة الزمانية ، ونعـني مفهوم "العزم المستبق" . وهكذا بات المطلوب قابلا للصياغة هكـذا : بـأي وجـه ينطـوي العـزم المستبق على " أ روخ أصيل للدازين"(1926أ،ص382) ؟

في تخريج المعنى الدقيق للتاريخية اعتمد هيدغر على المصطلحات الأساسية التاليـة : *التراث والقدر والمصير والمعاودة* . ونحن نفحص عنها تواليا .

أ- التراث (die Überlieferung)

قبل الخوض في مبحث التاريخية برأسه قام هيدغر بنوع من التذكير المركز لجملة المقام الذي بلغته مسألة الزمانية ، وذلك للتوكيد بخاصة علـى طبيعـة وجـود الدازيـن بوصفـه عزمـا مستبقا . ومعنى أنه عزم مستبق هو أنه يوجد بشكل *عيـاني* ومدعـو سـلفا إلى احتمـال وجـوده بوصفه *مقذوفا به* في العالم وليس له مـن سـبيل إلى ذلـك سـوى أن يذهـب في الإمكـان الأقصـى لوجوده بوسفه *وجودا-نحو-الموت* ، وذلك من خلال *اضطراع مستطاع-الوجود* الذي بحوزتـه في كل مرة (1926أ،ص382-383) .

ولكن من أين يستمد الدازين *الإمكانات العيانية* لوجوده في كل مرة ؟ هل يستمدها مـن "مقذوفية الهو (Selbst) في عالمه" (1926أ،ص383) ؟- ينبهنا هيدغر هنا إلى ضرورة " تـأمين (versichern) المفهوم التام "(نفسه) للعناية حتى يمكن البت في هذه الصعوبة . وأهم ما يؤمـن معنى العناية المقصود هنا هو إعادة الدازين إلى حيث هو في كل مرة ، نعني إلى ربقة "الهـم" (das Man) ، فإن " الهو (das Selbst) انما هو أولا وعلى الأغلب مفقود ضمن الهـم"(نفسـه) . لكـن مفهوم الهم سوف يؤدي هنا دورا إشكاليا عاليا الخطورة : إن الهم هو المقام العمومي المتوسـط لتفسير الدازين الراهن في كل مرة ، وذلك يعني أن الدازين اليومي أي بوجه ما الفهم الكياني (existenziell) ، هو يصدر دوما مـن مقـام الهـم ، وبـالتحديد مـن "التفسـيرية الموروثـة" (überkommenen Ausgelegtheit) التي هي ما يختار بالنظر إليه أو ضده أو معه (نفسه) .

إن ما علينا أن نبصر به هنا هو جهد هيدغر لاستنباط *تاريخية* الدازين من بنيته *الكيانوية* [96]. وهو قد بدأ هنا بتدبر التاريخية من جهة *الكانية* التي يستمد منها المعنى العامي للماضي إمكانيته . إن الكانية نحو من "الإرث" (das Erbe)، لكنه ليس بإرث معطى كموجود قائم ، بل هو لا يوجد إلا بقدر ما نخوض معه عملية "استيراث" (ein Sichüberliefern) تحوله إلى مقام كيانوي للدازين (1926أ: 383).

"إن العزم ، الذي ضمنه يعود الدازين على نفسه.." (نفسه) ، هذا الإقرار يعني أن هيدغر يفتش في مفهوم العزم عما كانت الفلسفة الحديثة تبحث عنه في مفهوم "التفكر" ، نعني نحوا من *عودة الهو على ذاته* بقصد الانطلاق منها إلى تدبير ماهيته . ذلك يعني أن *كانية* الدازين ، أي ماضيه الكيانوي ، هو خاصية عاملة في نمط وجوده بوصفه عناية ، وليس حدثا كان في آن لم يعد موجودا . إنه بذلك فقط يصبح الماضي "إرثا" كيانويا ، أي مقاما لاستيراث الإمكانات العيانية التي "يتقلدها" الدازين أي "يتسلمها" طبقا لطبيعة وجوده بوصفه موجودا مقذوفا به في العالم . إن الدازين لا يرث إذن سوى مقذوفيته في العالم ؛ وهو لا "يتقلد" سوى الإمكانات العيانية التي يتوفر عليها طبقا لتلك المقذوفية ، ومن ثمة هو لا "يستورث" سوى إمكانات "موروثة" (überkommen) قلما يعلم بأنها كذلك (نفسه).

ب- القدر (das Schicksal) :

إن تخريج هيدغر لمسألة "التراث" بوصفه استيراث الدازين لمقذوفيته داخل العالم قد يوحي بالصعوبة التالية : إذا كان الدازين هو في إمكاناته الخاصة تراثا فأي مكان لمفهوم *الاختيار* عندئذ ؟ – لنذكر أولا بتنبيه هيدغر إلى أن الدازين لا ينظر "ضرورة" إلى إمكانات وجوده بوصفها "إمكانات موروثة" (1926أ،ص383) ؛ وذلك أن الاستيراث ليس فعلا أداتيا وانما هو تقوم كيانوي للموروث . والحال أن هذا التقوم ليس ممكنا إلا متى أصبح الدازين قادرا على احتمال نفسه بوصفه يستمد من الإمكان الأقصى لوجوده أي من الوجود–نحو–الموت نمط كيانه الخاص . بذلك يصبح "تناهي" الدازين مدخلا وجيها للكشف عن "قدره" [97].

ما هو المعنى الكيانوي للقدر ؟– من البين أن هيدغر لا يأخذ معنى القدر من أي سجل أخلاقي أو لاهوتي ، وذلك أن قدر الدازين لا هو خارجي عن وجوده ولا هو مدعاة إلى احتمال

---

[96] – يقول هيدغر : " إن العزم ، الذي ضمنه يعود الدازين على نفسه ، انما يفتح الإمكانات العيانية في كل مرة التي لفعل الكيان (Existieren) *انطلاقا من الإرث* (aus dem Erbe) الذي *تقلده* (übernimmt) من حيث هو [موجود]–مقذوف به . إن العودة المعتزمة على المقذوفية انما تنطوي على *استيراث* (*Sichüberliefern*) إمكانات موروثة في ذاتها ، مع أنه ليس ضرورة *بوصفها* موروثة ." (1926أ،ص 3838)

[97] – يقول هيدغر :" وحده استباق الموت يدفع كل إمكان مصادف أو "مؤقت" . وحده الوجود الحر *إزاء* (*für*) الموت يهب الدازين غاية القصد ويزج بالكيان في تناهيه (Endlichkeit) . إن تناهي الكيان الذي أدرك [للتو] انما ينتشل [الدازين] من التعدد بلا نهاية (endlosen) لإمكانات الترف والاستخفاف والنكوص التي تعرض في أقرب فرصة ، ويأخذ الدازين إلى بساطة *قدره* (Schicksal) . فإنما بذلك نحن نشير إلى الأروخ الأصلي للدازين الكامن ضمن العزم الأصيل ، الذي فيه *يورث نفسه* (sich *überliefert*..) لذات نفسه ضمن إمكان موروث إلا أنه على ذلك [إمكان] مختار ." (1926أ،ص384) .

تراجيدي ، بل هو نمط من الوجود الذي يصدر من طبيعة وجود الدازين نفسه : إن الدازين لا ينتظم وفقا للقدر إلا لأنه هو ذاته "قدر" (1926أ،ص384) . الدازين *قدر نفسه* . إن ذلك يعني أن القدر هو أساسا علاقة يصرفها الهو مع ذاته [98] ؛ إنها علاقة استيراث نفسه . ولا تعني *نفسه* هنا سوى جملة الإمكان الكيانوي الذي بحوزته في كل مرة .

من أجل ذلك يشترط هيدغر على من يريد أن يكون قدرا أن يكون أولا *حرا* إزاء الموت ، فالحرية وحدها تهب الإمكان الأقصى للوجود كما هو ، أي كما يتسلمه الدازين من نمط وجوده في العالم ، سواء حدقنا به من جهة الوجود-نحو-البداية ، أي من حيث مقذوفيته في العالم ، أم من جهة الوجود-نحو-النهاية ، أي من حيث تناهيه . إن التناهي هو احتمال الوجود-نحو-الموت بوصفه استباقا مستمرا لإمكانية الموت بوصفها إمكانية "كانية" ثاوية بعد في ماهية الدازين [99].

إن ما يسميه هيدغر باسم "القدر" ليس شيئا آخر سوى نمط كيان يحتمله الدازين في كل مرة . هذا النمط من الكيان هو "الأروخ الأصلي" للدازين من حيث هو عزم مستبق للموت لكنه في استباقه ذاك هو يستورث نفسه كإمكان موروث وهو في حقيقة الأمر إمكان يختاره اختيارا أصليا . إن القدر هو إذن اختيار أصلي للهو من قبل الهو الأصيل نفسه . وهو لا يسمى قدرا إلا من أجل أنه يتنتظم وفقا لضرب من الاستيراث الكيانوي الذي لا يحدق به الدازين إلا في الندرة . القدر هو بذلك اختيار للتراث بوصفه إمكانا أصليا في ماهية الدازين .

ج- المصير (das Geschick) :

إن فهم الدازين لوجوده بوصفه قدرا ، أي نمطا من استيراث نفسه بوصفه إمكانا موروثا ومختارا بمعنى واحد ، هو مقام يمكنه حسب هيدغر من أن يتحرر من ربقة ظاهرة الموت . هذا التحرر من الموت يجعل الدازين قادرا على أن يحتمل مقذوفيته بواسطة تناهيه : أن ينتصر على *" اللاقدرة"* (die Ohnmacht) [الناجمة] عن كونه متروكا لذاته" بواسطة *" القدرة الفائقة"* (die Übermacht) لحريته المتناهية" (1926أ،ص384) . وحده الاختيار القدري يحرر الدازين من متروكيته لنفسه ويرفعه إلى مقام الحرية ، أي يؤهله إلى الاضطلاع بوضعيته الكيانوية في وجه كل نحو من المصادفات .

ولكن من أجل أن الدازين ليس فقط *وجودا-في* (das In-Sein) (1926أ § 12) أو *وجود-الهو* (das Selbstsein) (1926أ§27) ، بل هو أيضا وبنفس القدر *وجود-مع* (das Mitsein) (1926أ §26) ، فإن ثمة وجها من وجود الدازين لا يبلغه معنى القدر (das Schicksal) ؛ هذا المعنى هو ما يسميه هيدغر باسم "المصير" (das Geschick) . فما هو معنى المصير ؟

---

[98] - Greisch 1994: 365.

[99] - را: Pöggeler 1989: 13.

إنه إذا كان القدر هو "الأروخ الأصلي للدازين الكامن ضمن العزم الأصيل" ، فإن المصير هو " أروخه [من حيث هو] أروخ-مشترك (ein Mitgeschehen) " ، وذلك يعني ، إذا تؤمل ، " أروخ الملة ، [أروخ] الشعب (das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes) " (1926أ،ص384) . بيد أن ذلك لا يعني أن المصير هو مجموعة من الأقدار الفردية ، بل فقط أنه " ضمن الوجود-المشترك في العالم نفسه وضمن العزم على إمكانات معينة ، تكون الأقدار موجهة سلفا بعد " (1926أ،ص384) . إن معنى المصير إذن هو ما به يتوجه قدر كل دازين سلفا بعد ، وذلك من قبل انه صادر من طبيعة وجود الدازين نفسه بوصفه في حد ماهيته وفي كل مرة وجودا-مع لا يمكن أن نؤصله إلا بوصفه "التزمن الأصيل للزمان بوصفه تاريخية"[100].

علينا أن ننبه هنا إلى أمر لافت للنظر في عرض هيدغر لمعنى *المصير* : إنه إشارته في صلب الوجود و الزمان إلى مسألة من شأنها أن تحيل القارئ على كتابات فترة العمادة سنة 1933 .

يقول :" إنه ضمن التواصل وضمن النضال فحسب انما يصبح اقتدار المصير حرا . إن المصير القدري للدازين ضمن "جيله" ومعه هو الذي يصنع الأروخ الأصيل التام الذي من شأن الدازين " (1926أ،ص384-385)

يقر الشراح [101] بصعوبة فهم هذا الإقرار ، وذلك سواء بسبب غموض معنى "التواصل" (Mitteilung) أو بسبب غرابة مفهوم "النضال" (Kampf) في هذا الموضع وعسر ترجمته . وعلى الرغم من وجاهة الاعتماد على مصطلح "الجيل" الذي أخذه هيدغر عن دلتاي في تخريج هذه الصعوبة. وفهم المصير بوصفه القدر الذي من شأن جيل ما ، ورغم طرافة استغلال مفهوم الجيل من قبل ريكور لبناء وساطة بين الزمان الفينومينولوجي للذات وزمان العالم الخلو من الذات والقائم من ثمة على مفهوم الجيل [102] ، فنحن نفترض أن مكمن الصعوبة لا ينكشف بمجرد فهم إحالة هيدغر على مفهوم الجيل لدى دلتاي ، بل في كيفية الاستفهام عن طبيعة الدور الفينومينولوجي لمفهوم المصير في إيضاح مسألة التاريخية .

---

[100] - يقول Pöggeler 1989،ص 13:" من جهة ما هو ذو وجدان يولد الدازين داخل الزمان؛ ومن جهة ما هو وجود نحو الموت هو يأخذ على عاتقه خاصة التناهي الذي من شأن مولد-الوجود هذا، الذي يقبع على نحو عيني ضمن وضعية ما. و من طريق "الحرية" التي تهب الوجود نحو الموت، "يعاود" الدازين كانيته انطلاقا من المستقبل (Zukunft)؛ فإذا أخذ الدازين نفسه بوصفه فردا في قدره (Schicksal) و بوصفه شعبا في مصيره (Geschick)، صار المنبت (Herkunft) إرثا (Erbe). وإن الاضطلاع بالقدر و المصير هو التزمن الأصيل للزمان بوصفه تاريخية."

« Als befindliches ist das Dasein hineingeboren in die Zeit ; als Sein zum Tode übernimmt es eigens die Endlichkeit dieses Gebürdig-Seins, die es konkret in eine Situation stellt. Aus der "Freiheit", die das Sein zum Tode gibt, "wiederholt" das Dasein aus der Zukunft her seine Gewesenheit ; wenn das Dasein sich als einzelnes in sein Schicksal und als Volk in sein Geschick bringt, wird die Herkunft zum Erbe. Die Übernahme von Schicksal und Geschick ist die eigentliche Zeitigung von Zeit als Geschichtlichkeit. »

[101] - Greisch 1994 : 365-366.

[102] - Ricoeur 1985 : 199-202.

إنه يمكن تأول معنى "الجيل" بوصفه طريقة طريفة في الإشارة إلى ما أشار إليه هيغل في تصدير **فلسفة الحق** بعبارة " ابن عصره" : إن كل دازين هو ابن عصره . وذلك يعني أن *قدره الكيانوي* انما ينطوي منذ أول أمره على *مصير تاريخي* . ولذلك فدور مفهوم المصير هو توفير همزة وصل داخلية بين تحليل العزم المستبق بوصفه زمانية والسؤال عن بنية تزمن هذه الزمانية بوصفها تاريخية . إن القدر هو بذلك المقام الأخير من التحليل الكيانوي للعزم المستبق لأنه هو ما يؤهله إلى الدخول في أفق المصير من حيث هو المقام الأخص للتاريخية . إن المصير وليس الجيل هو ما يربط بين تاريخية الدازين وتاريخ العالم الذي هو موجود فيه . - إنه من أجل ذلك نحن نرى إلى هيدغر كيف استأنف فجأة البحث في كيفية صدور معنى القدر من معين التقوم الكيانوي للدازين بوصفه زمانية ، وذلك قصد التوكيد على أن الدازين لا يكون *تاريخيا* إلا من أجل أنه ذو قدر كيانوي ، هو نفسه مستمد من كون الدازين ذا زمانية وجدية (1926أ، ص385)[103] .

د - **المعاودة** (die Wiederholung) :

يمكننا أن نرصد في الاستعمال الهيدغري لمفهوم "المعاودة"[104] دلالتين مختلفتين وإن كانتا غير منفصلتين . أما الاستعمال الأول فهو "منهجي" أو *هرمينوطيقي* ، حيث يعني استئناف السؤال عن معنى الوجود (1926أص2-3، 8 ، 26) أو إنجاز التحليل الخاص بالدازين انطلاقا من " الأس الانطولوجي الأصيل والأعلى" (1926أص17، 234) ، و ذلك من أجل " أن نظهر انطولوجيا على نحو أكثر شفافية [عملية] الاكتشاف [التي تتم] بشكل أنطي " (1926أص51) . وهو معنى عممه هيدغر ليدل بعامة على " إعادة أكثر أصلية للتحليل الكياني" (1926أص305، 331-333) ، وذلك من زاوية مسألة الزمانية (1926أص304) .

و أما الاستعمال الثاني فهو *فينومينولوجي* أو *كيانوي* ، حيث تتعلق المعاودة بالدازين نفسه ؛ إنها "معاودة ذاته" (Wiederholung ihrer selbst) (1926أص308) . ونحن نجد أن هيدغر قد تدرج في إيضاح هذه الدلالة كما يلي : ففي مستوى تفسير الدازين بوصفه *عزما مستبقا* تعني المعاودة حرية الدازين في "استرداد" (die Zurücknahme) نفسه بواسطة اليقين الذي يوفره قرار ما (1926أص308) . وهو معنى دققه هيدغر في الفقرة 68 ، حين أخذ في تبيين الدلالة الزمانية للعزم المستبق : فالاستباق هو "عودة على ذاته الأخص المقذوف به في توحده" ، وذلك من أجل تمكين الدازين من " أن يستطيع أن يضطلع بالموجود الذي هو بعد" (1926أص339) . الموجود الذي هو *بعد* أي كيفية "وجدان" (die Befindlichkeit) الدازين لنفسه في كل مرة ، يعني زمانيا "الكانية" (die Gewesenheit) . لذلك يقول هيدغر : " إن الوجود-الذي-كان (Gewesen-sein) الأصيل نحن نسميه *المعاودة* " (1926أص339) . فمعنى المعاودة إذن هو أن "ماضي" الدازين لا يسقط في "النسيان" (die Vergessenheit) وانما يقع "استرداده" ضمن مستطاع-الوجود الأخص للهو الذي هو الدازين (نفسه) . هنا يؤدي مفهوم المعاودة دورا مناظرا

---

[103] - يقول هيدغر 1926أص385 : " إنه فقط حينما يسكن الموت والدين والضمير والحرية والتناهي ضمن وجود موجود ما وذلك كما في العناية على نحو تآصلي ، انما هو يستطيع أن يكون كيانه (existieren) على نمط القدر ، يعني أن يكون في أس كيانه تاريخيا (geschichtlich)" .

[104] - Richardson 1986: 199.

لدوري كل من الاستباق والاستحضار : فإنه إذا كان الفهم اللاأصيل يتزمن بوصفه "انتظارا" فإن الفهم الأصيل "استباق" ؛وإذا كان الانحطاط اللاأصيل يتزمن بوصفه "لااستقرارا" (das Unverweilen)(1926أص347) فإن الانحطاط الأصيل يمتشق الحاضر بوصفه "لحظة" (der Augenblick) ؛ كذلك إذا كان الوجدان اللاأصيل "نسيانا" فإن الوجدان الأصيل "معاودة" (1926أص 350)[105] .

– وهكذا صار بينا أن طبيعة استعمال هيدغر لمفهوم *المعاودة* في الفقرة 74 التي تهمنا هنا هي فينومينولوجية و هرمينوطيقية في آن. فإنه في سياق إيضاح كيفية انتظام معنى القدر وفقا للبنية الوجدية لزمانية الدازين انما أتى هيدغر إلى إقرار مفهوم المعاودة . أما البنية الوجدية التي يتعلق بها الأمر هنا فهي بلا ريب بنية "الكانية" (die Gewesenheit) ، أي نمط احتمال الدازين لـ"ما–كان" احتمالا مستقبليا ، على نحو يمكنه من تحمل مقذوفيته نعني الإمكانية الموروثة لوجوده ، ومن ثمة " يكون موجودا [وجود] *اللحظة* (*augenblicklich*) من أجل "زمانه"(seine Zeit)" (1926أص385) .

بالاستناد إلى هذا النمط الوجدي من احتمال الكانية أخذ هيدغر في التكشيف عن وجوه تأصل معنى المعاودة في نمط وجود الدازين . رب تأصل يبدو أنه ثلاثي : أولا في طبيعة معنى العزم بما هو عزم "عائد على نفسه" ؛ وثانيا في صلب معنى التراث بما هو كانية ؛ وثالثا ضمن معاني القدر والمصير من جهة ما هما صادران من كون المستقبل هو مركز الزمانية التي من شأن الدازين .

– يقول هيدغر :" إن العزم العائد على نفسه والوارث لنفسه انما يصير بذلك إلى *معاودة* لإمكانية كيان موروثة ." (1926أص385)

ماذا نفهم من هذا الإقرار ؟ –إن البنية الوجدية التي يتعلق بها الأمر هنا هي بلا ريب بنية "الكانية" (die Gewesenheit) ، أي نمط احتمال الدازين لـ"ما–كان" احتمالا مستقبليا ، على نحو يمكنه من تحمل مقذوفيته نعني الإمكانية الموروثة لوجوده ، ومن ثمة " يكون موجودا [وجود] *اللحظة* (*augenblicklich*) من أجل "زمانه"(seine Zeit)" (1926أص385) . لكن بيت القصيد هنا هي عبارة "العائد على ذاته" (auf sich zurückkommende) .إن مفهوم العودة–على–الذات ، ومن ثمة مفهوم المعاودة نفسه ، يؤدي هنا عين الدور الذي يؤديه مفهوم "التفكر" (Reflexion) في تدبير التصور الحديث لذاتية الذات .كيف يسيطر الدازين على "ماضيه" الكيانوي ؟ – إنّه يفعل ذلك بواسطة المعاودة كنمط كيان أصيل فيه . تعني المعاودة هنا العودة على الذات لاستيراث الكانية التي تخصها؛ وذلك يعني العودة على الذات لتملّك مستطاع–الوجود الذي يتوفّر عليه الدازين في كل مرة . إنّ الدازين لا يعاود سوى مستطاع–وجوده بوصفه إمكانية كيان موروثة في معنى مخصوص تماما للإرث هو استيراث المقذوفية الأصلية داخل العالم .

---

[105] – لئن كان لا يجب أن نأخذ "المعاودة" هنا بوصفها وجها من "الانعكاس للحنين الرومانسي للماضي"، كما ينبه إلى ذلك بعض الباحثين (Gillespie 1989: 39)، فإن الأصل الرومانسي–التأمّلي لمسألة "العودة–إلى–الذات" لا يجدر بنا أن نستبعدها استبعادا تاما.

– لذلك يعلن هيدغر : " انما *المعاودة هي التراث الصريح (ausdrückliche Überlieferung)* ، وذلك يعني الرجوع إلى إمكانات الدازين الكاني (dagewesenen)" (1926أص385). بيد أن القصد ليس معاودة "الماضي" الطبيعي للدازين ولا شد "الحاضر" إلى ما يشبه الماضي "المرمم" (das Überholte) ، بل "معاودة الممكن" (1926أص385–386) . ما معنى معاودة الممكن ؟– إن معنى الممكن نفسه هنا قد تحول من نطاق انطولوجية الجوهر ، حيث يعني الممكن ما لم يقع ولكنه قد يقع ، إلى أفق التحليل الكيانوي ، حيث صار يعني مستطاع–الوجود في كل مرة . إن المعاودة تتولد عن مستطاع–الوجود ، نعني عن "اشتراع" الدازين "لذاته" (Sichentwerfen) انطلاقا من كانيته . إنها لذلك بمثابة " إجابة" (Erwiderung) على إمكانية الوجود بما هي مقذوفية داخل العالم ؛ ومن حيث هي إجابة هي ناجمة عن "قرار" (Entschluß) استيراث مضاعف يتخذه الدازين في نحو من الحرية الجذرية تجاه موته ؛ وهو مضاعف لأنه كما هو قرار لمعاودة ممكن الوجود الكاني أي استيراث المقذوفية داخل العالم ، هو أيضا مواجهة لوجود اللحظة قصد " استنكار"(der Widerruf) المعنى الذي يعطيه "الحاضر" لظاهرة "الماضي" ؛ من أجل ذلك لا تطمع المعاودة في الظفر بالماضي ولا تطمح إلى بلوغ تقدم ما ، وذلك أن المعاودة هي تمترس كيانوي ضمن "اللحظة" التي يتوفر عليها الدازين في أفق البنية الوجدية لزمانيته . نعني ضمن أفق تصد ، معزوم عليه سلفا ، للكانية . ومن ثمة للتراث ، من جهة المستقبل (1926أص 386) .

– إن هذا النحو من ملاقاة الكانية من جهة المستقبل هو الذي يمكن هيدغر من استبصار دلالة طريفة تماما للمعاودة بوصفها تستمد من المعنى الكيانوي للقدر ومن ثمة للمصير قوامها .لذلك هو يقول : " نحن نخصص المعاودة بوصفها الضرب (Modus) الذي من شأن العزم المستورث لذاته ، الذي بواسطته يكون الدازين كيانه على وجه صريح بوصفه قدرا " (1926أص386) . إن اللافت للنظر في هذا الموضع هو إيضاح قدر الدازين بوصفه "التاريخية الأصيلة" (eigentliche) (نفسه ص385) بل و"التاريخية الأصلية" (ursprüngliche) (نفسه ص 386) التي من شأنه .هذا التنصيب لمعنى القدر في صلب التاريخية ناجم عن طبيعة الزمانية بوصفها تجد مركزها في جهة المستقبل . إن القدر هو " الأروخ الأصيل للكيان الذي ينبجس من *مستقبل* الدازين" (1926أص386) . ولكن ماذا تعني المعاودة هنا ؟ – إن المعاودة هي نمط من العزم الذي يأخذ على عاتقه أن يستأنف كانيته بوصفها تنبت في أرض المستقبل ويقطفها بوصفها نبتة مستقبلية . وهذا وضع ناتج عن كون الدازين في قرارته هو وجود–نحو–الموت ، أي هو موجود يحتمل زمانيته بوصفها زمانية متناهية . إن هذا التناهي الأصلي هو " العلة الخفية لتاريخية الدازين" ، وليس مجرد المعاودة(1926أص386) . ومن أجل أن الدازين هو أيضا وجود–مع فإن قدره ليس معزولا عن مصير الآخرين ، أي عن الملة التي يوجد–معها . هذا يعني أن المعاودة هي أيضا للتو معاودة لمصير ما ، يشارك فيه الدازين ويوجد من خلاله . إن *معاودة قدر*[106] *دازين ما* هي في نفس الوقت معاودة مصير ملة ما ، وذلك للتواشج السابق بين كل دازين والإرث الذي يشارك فيه . " إن المعاودة وحدها هي التي تجعل للدازين تاريخه الخاص مكشوفا"(1926أص386) . وذلك يعني أن المعاودة ليست مجرد تكرار لقيمومة ما بل هي ، من حيث هي موقف كيانوي، أروخ

[106] – ينبه شورمان إلى الإلماح الخاطف إلى نيتشه في معنى "المعاودة" لدى هيدغر الأول، را: Schürmann 1982: 154،هامش 2.

المعاودة ليست مجرد تكرار لقيمومة ما بل هي ، من حيث هي موقف كيانوي، أروخ حر وتملك لهذا الأروخ يستمد من البنية الوجدية للزمانية مقامه المخصوص(نفسه) .

يعترف هيدغر بأنه لم يهتم إلى حد الآن إلا بما يسميه "التاريخية الأصيلة للدازين" (1926أص386) ؛ وذلك يعني أنه لم يوضح بعد طبيعة ولا نمط تكون ولا وجاهة "التاريخية غير الأصيلة"(نفسه ص 387) التي هي المرتع اليومي للدازين . وهو يجمع هذا الانحسار في المصاعب التالية : أولا إلى أي مدى يمكن تأول "تماسك" (Zusammenhang) الدازين من الولادة إلى حد الموت من جهة مفهوم القدر ؟ وثانيا ألا يؤدي الاستناد إلى مفهوم العزم إلى رد القرار الكيانوي بالمعاودة إلى مجرد "معيش" ؟ وثالثا أليس من الحقيق علينا أن نعترف بأن التحليل الكيانوي قد أهمل إلى حد الآن الشطر الانطولوجي المتعلق بحياة الدازين من جهة الفهم العامي للتاريخ ؟

إنه للنهوض بتذليل داخلي لهذه المصاعب انما نذر هيدغر الفقرة 75 .

4.2 - بأي معنى تؤمن التاريخية علاقة كيانوية أصيلة بين زمانية الدازين وزمان العالم ؟(§75)

إن نهاية الفقرة 74 توحي بأن الفقرة 75 انما مقصودها هو إيضاح طبيعة "التاريخية غير الأصيلة"(1926أص387) وحدود وجاهتها . وهكذا فإن المشكل قد يصبح ما يلي : كيف نتأول ضرورة الإقرار بأن "فعل الكيان (das Existieren) غير الأصيل" مثله مثل الكيان الأصيل هو كيان تاريخي . ومن ثمة كيف نقرن على نحو وجيه بين اللاأصالة والتاريخية ؟ – للإيفاء بذلك وضع هيدغر مصطلح "التاريخية *غير الأصيلة*" .

علينا أن ننبه هنا إلى أن دور مصطلح "التاريخية غير الأصيلة" هو الظفر بطرح وجيه لمسألة العلاقة المتوعرة بين "تاريخية الدازين وتاريخ-العالم" (عنوان الفقرة 75) . أو بعبارة أخرى بين التاريخية الأصيلة والتاريخية غير الأصيلة . لذلك يفتتح هيدغر الفقرة 75 بتذكير حاد بأهم ملامح الفهم اليومي للدازين وبخاصة من حيث أنه ينطوي على صعوبتين أساسيتين : أولا أنه يجد في "الكيان غير الأصيل للهم" العمومي الإجابة النموذجية التي تخصه عن سؤال "ما" (was) هو الموجود الذي هو موضع الانشغال اليومي ؟ (1926أص387–388) ؛ وثانيا أن الفهم اليومي لئن كان من جهة أنطية أمرا "مبتذلا" (trivial) فهو من ناحية انطولوجية "ليس شفافا (durchsichtig) أبدا" (نفسه ص 388) . ولكن ما جدوى هذا التذكير بالفهم اليومي للدازين ؟

إن قصد هيدغر مضاعف : من جهة الكشف عن انحسار التصور *العاصر* لمنزلة الذات في تفسير التاريخ ومن ثمة لتفسير التاريخية بوصفها " التعاقب المعزول لـ"تيارات المعيش" ضمن الذات الفردية" أو " التتالي الحر للمعيش الذي من شأن "الذوات"" أو " "التشابك" (Verkettung) بين الذات والموضوع" (1926أص388) ؛ ومن جهة أخرى بيان كيف أن *تاريخية الدازين* انما هي غير مؤسسة على *براديغم الذات* وانما على طرح جديد *لمسألة العالم* (نفسه) .

إن الفرضية الموجهة هنا هي إدراج مسألة *العالم* بوصفها المقام الذي ينبغي أن يـ طرح فيه مشكل التاريخ وذلك من حيث هو أساسا مشكل *انطولوجي* .

وذلك يعني أن ما غفل عنه المعاصرون في تفسيرهم للتاريخ بما هو "زمان العالم" هو مفهوم *العالم* نفسه . إن الصعوبة التي يعاني منها التصور المعاصر للتاريخ هي أنه لا يستطيع المرور من زمانية الدازين إلى زمان العالم من غير أن يفرض براديغم *المعيش* على مسار التاريخ .والحال أن المنشود هو فهم التاريخية من زاوية المشكل الانطولوجي الذي تفترضه .

يقول هيدغر :" *إن أروخ التاريخ انما هو أروخ الوجود-في-العالم* . وإن تاريخية الدازين هي في ماهيتها تاريخية العالم ، التي تنتمي على أساس الزمانية الوجدية-الأفقية إلى تزمنها ." (1926أص388)

إن زمان العالم لا ينتصب في وجه زمانية الدازين كموجود قائم، بل هو نمط من أنماط تلك الزمانية . من أجل ذلك فالانتقال من زمانية الدازين إلى زمان العالم هو انتقال داخلي ، أي هو تغير في صلب تلك الزمانية نفسها . وذلك يعني أنه مبرر سلفا من أجل أنه يملك بعد شروط إمكانه وبنية تحققه في طبيعة تلك الزمانية . إن نمط وجود الدازين هو الذي يجعل السؤال عن معنى التاريخ ممكنا ، وذلك أن السؤال عن التاريخ هو صادر من تلقائه عن تاريخية الدازين .

بذلك صار مطلوبا إيضاح صعوبتين : أولا ما الفرق بين *العالم والطبيعة* ؟ وما منزلة الطبيعة من زمان العالم ؟ وثانيا ما هي وجوه تقوم الدازين بتاريخيته ؟

يفترض هيدغر أن مجرد وجود الدازين على نحو عياني انما يكفي لظهور موجود داخل العالم قابل للانكشاف ؛ رب افتراض وجه الخطورة فيه هو كونه يجعل الطبيعة برمتها موجودة على أساس وجود الدازين وفي ضوء نمط هذا الوجود : بهذا المعنى "حتى الطبيعة انما هي تاريخية"[107](1926أص388) . إن طرافة هذا التأويل لنمط وجود الطبيعة تكمن في الكف عن التحديق إليها من جهة التصور الحديث لها . الذي سنه ديكارت وأقره كانط ، وذلك بوصفها "امتدادا محضا" أو "موضوعا" قائما تلقاء "أنا" أو "ذات" تشكلها وفقا لمفهوماتها . إن هيدغر يؤول الطبيعة كما يؤول أي موجود-تحت-اليد ، أي بوصفها تستمد معناها عند الدازين من نمط الانفتاح الذي تنكشف فيه وتوجد من خلاله ؛ لذلك تظهر الطبيعة هنا بوصفها "منظرا" أو "ميدانا للسكن و الاستغلال" أو " مسرحا للمعارك" أو "مكانا للعبادة" (1926أص388) .

وهكذا يتبين أن تاريخ العالم ليس تاريخا "خارجيا" في مقابل تاريخ "داخلي" للنفس بل هو ما يسميه هيدغر "التاريخي-العالم" (das Welt-Geschichtliche) (1926أص389) أي التاريخي من حيث هو تاريخي بالعالم[108] الذي يستمد منه نمط وجوده ومن ثمة دلالته .

---

[107] – في هذه العبارة رنين خاص يذكرنا بعبارة مماثلة كان هيغل قد أطلقها في الفصل الخامس من **فينومينولوجيا الروح** ، ولكن لإثبات عكس ما أثبته هيدغر هنا : " أن الطبيعة لا تاريخ لها" ....

[108] – يقول Pöggeler 1989،ص 13:" حين ينبجس الموجود-القائم و الموجود-تحت-اليد ضمن هذه التاريخية الأولية (..) ، فإن هيدغر يتكلم عن "التاريخي-العالم"؛ العالم يعني هنا العالم-المحيط، و لكن بالنظر إلى التاريخية."

فالطبيعة تاريخية مثل أي موجود-تحت-اليد فقط من أجل أنها توجد على نمط وجود الموجود الذي هو داخل العالم ، الذي يستمد من نمط وجود الدازين مكشوفيته ، نعني دلالته الانطولوجية .وعلى ذلك فالطبيعة لا توجد على نمط وجود الدازين ومن ثمة لا تحتمل نفس النمط من التاريخية .

لذلك ينبغي أن نميز حسب هيدغر بين دلالتين لعبارة "التاريخي-العالم" : إحداهما تخص العالم نفسه من جهة ما يحتمل نمطا مخصوصا من الأروخ ؛ فالتاريخي-العالم يعني "أروخ العالم ضمن وحدته الماهوية ، الكائنية (existenten) مع الدازين" (1926أص389) . لكنه قد يعني أيضا ، إذا ما أطلق على الوجود الذي داخل العالم، " "الأروخ" المداخل-للعالم (innerweltiche) الذي من شأن [الموجود]-تحت-اليد و[الموجود]-القائم " (نفسه) . بيد أنه ليس ههنا بين النمطين من الأروخ فاصل ؛ إنهما ينكشفان معا ليس فقط من قبل أننا لا نستطيع أن نكشف عن الوجود-في-العالم دون أن نكشف عما هو موجود داخل العالم ، وانما أيضا لأن العالم لا يكون تاريخيا إلا " بوصفه عالم الموجود الذي هو داخل العالم" (نفسه) .

هنا يثير هيدغر مشكلا طريفا : أن التصور التقليدي للحركة بوصفها *نقلة في المكان* غير صالح للإيفاء بهذا التأويل للأروخ : إن "حركية الأروخ" انما تبقى في ضوء ذلك التصور "لغزا" (نفسه) . ودون الطمع في الظفر بإجابة شافية عن هذا المشكل يأخذ هيدغر في "حصر (umgrenzen) الدائرة التي من شأن الظواهر" (1926أص389) المبحوث فيها . ومعنى ذلك هو أن يحاول بيان المقام الانطولوجي الأصلح للخوض في تأويل كيانوي لحركية الأروخ وبيان وجوه تحققها .

إن مقام تأويل المعنى الأصيل لحركية الأروخ هو زمانية الدازين ؛ وإن وجوه تحققها ليست شيئا آخر سوى وجوه احتمال الدازين للتاريخي-العالم الذي ينطوي عليه في كل مرة . أي على جهة الوجود اليومي الذي هو عليه أولا وعلى الأغلب .لذلك فالتاريخي-العالم يظهر بادئ الأمر في مظهر الموجود-القائم ؛ وإنه في غياب مساءلة خاصة انما هو يبقى خارج المدار (1926أص389) . وخطة هيدغر هي أن سبر نمط وجود الدازين اليومي هو الذي من شأنه أن يمكننا من إيضاح إمكانية اهتدائه إلى المعنى الأصيل للتاريخي-العالم والتخلص من ربقة التاريخية غير الأصيلة للهم العمومي .

يقر هيدغر بأن الدازين اليومي هو دازين "مشتت" (zerstreut) ، ومصدر تشتته هو أنه يحاول في كل مرة أن يضطلع بتاريخه وقدره انطلاقا من الانشغال بالموجود-تحت-اليد ؛ ولكن من أجل أن الانشغال اليومي لا يزيد التشتت إلا حدة فإن الدازين مدعو في كل مرة إلى "أن يستعيد نفسه " (sich zusammenholen) ، " إذا ما أراد أن يعود إلى نفسه" (1926أص390) . هنا نفهم حاجة البحث إلى مفهوم "التماسك" (Zusammenhang) ، تماسك الحياة ، الذي استعمله دلتاي : إن السؤال عن وحدة الدازين وتماسكه هو أقصى ما يبلغه "أفق الفهم" الذي

« Wenn in dieser primären Geschichtlichkeit Vorhandenes und Zuhandenes auftaucht (..), dann spricht Heidegger von "Weltgeschichtlichem" ; Welt meint hier die Umwelt, aber im Hinblick auf Geschichtlichkeit. »

يقوم على التاريخية غير الأصيلة من استعادة للدازين من تشتته اليومي (نفسه) . لذلك فالمطلوب من التأويل الكيانوي هو تجذير هذا المنحى بوضعه في المقام الأخص لـه ، ألا وهـو بـالكف عـن تصور تماسك الدازين بالاستناد إلى براديغم المعيش . معيش "الـذات" (das Subjekt) ، والانخراط في إيضاح لطبيعة "الهو" (das Selbst) الأصيل الذي يشد الدازين .

لذلك ينبه هيدغر إلى أن هيمنة مفهوم الذات في تفسير تماسك الدازين انما "يتأسس ضمن اللاعزم ، الذي يشكل ماهية لا-استمرار الهو" (1926أص390) . اللاعزم يعني هنا مقام التشتت اليومي للدازين ؛ واللا-استمرار يعني عدم قدرة الدازين على استعادة ذاته في حال التشتت اليومي . إن *لا-استمرار الهو* في نطاق اليومي هو *استمرار هو-الهم* في توجيه تفسير الدازين لمعنى وجوده انطلاقا من انشغاله اليومي . إن الدازين اليومي لا هو له بل له هم يوجه نظرته إلى ذاته سلفا .

وهكذا فالمطلوب هو بيان كيف أن "عزم الهو" (die Entschlossenheit des Selbst) هو الهيئة الأصيلة لما يسميه هيدغر "الاستمرار الممتد" (die erstreckte Ständigkeit) الذي ضمنه يحتمل الدازين نفسه بوصفه قدرا ، أي نهوضا أصيلا بالمولد والموت وما "بينهما" بواسطة المعاودة ؛ الاستمرار الأصيل هو وجود الدازين "على نحو لحظي" (augenblick) بالنظر إلى التاريخي-العالم الذي يخص وضعيته في كل مرة (1926أص390-391). على نحو لحظي بمعنى من طريق نحو من المعاودة للإمكانات الكانية "بلا توسط" [109] ، وذلك في ضوء التزام حاد بالمستقبل ، أي في ضوء اضطلاع صارم بالكيان بوصفه يجد في نمط الوجود-نحو-الموت إمكانيته القصوى (نفسه) .

" إن العزم انما يمثل *وفاء* الكيان إزاء الهو الذي يخصه (zum eigen Selbst)" (1926أص391) . الوفاء يعني كيانويا أن يقبل الدازين بخوض غمار القلق الكيانوي إزاء موته وذلك بوصفه الشرط الوحيد لحريته الأصيلة . هنا تكون التاريخية الأصيلة " لحظة مستبقة-معاودة" (نفسه)للقدر الخاص ، مستبقة للوجود-نحو-الموت ، ومعاودة للكانية من حيث هي مقذوفية عيانية داخل العالم . إنها " "معاد" (Wiederkehr) الممكن"(نفسه) من جهة أن الإمكان لا يعود إلى الكيان إلا " متى كان الكيان من حيث هو قدري-لحظي مفتوحا له ضمن المعاودة ذات العزم" (نفسه) .

ولكن من أجل أن الدازين اليومي هو دوما في ربقة الهم بلا عزم ، فإن التاريخية غير الأصيلة التي يتقوم بها انما هي أبعد ما تكون عن إمكانية استبصار " الامتداد الأصلي للقدر" الذي من شأن الدازين الأصيل ، إنه يظل في كل مرة دونها "محجوبا" (verborgen) (1926أص391) .

---

[109] - "بلا توسط"(unmittelbar) عبارة ذات رنين هيغلي يضعها هيدغر بين ظفرين تحسبا من سوء فهم محتمل (1926أص391) .

إن هذه الواقعة الفينومينولوجية هي التي دفعت هيدغر إلى تخصيص الفصل السادس من القسم الثاني من **الوجود و الزمان** إلى بيان ما يسميه الزمانية الظرفية أو *الوجود-في-الزمان* ، من حيث هو نمط الزمان الذي يتقوم به الدازين اليومي .

§ 3- "الزمانية الظرفية" (die Innerzeitigkeit) بوصفها أصل المفهوم العامي للزمان : "الموقوتية" و "المدلولية" (§§78-81) أو نقد المعقولية اليومية

يعترف هيدغر في مفتتح الفقرة 78 بأنه لئن استطاع التحليل الكيانوي إلى حد الآن أن يقيم "الحجة" (Erweis) على أن الزمانية هي معنى وجود الدازين وكيف أن التاريخية انما هي من طبيعة زمانية فهو قد انحسر دون أمور ثلاثة : أولا أنه " تم بقطع النظر عن "واقعة" (Tatsache) أن كل أروخ انما يجري "في الزمان" (in der Zeit) "[110](1926أص404) ؛وعبارة" في الزمان" ينبغي أن تؤخذ هنا من زاوية التوازي المحرج الذي تصرفه ضمنا مع عبارة "الوجود في" (das In-Sein) العالم التي عرضنا لها في الفقرات 28-38 (Greisch 1994 : 382) . وثانيا أنه سكت إلى حد الآن عن أن الدازين ، من حيث هو دوما دازين عياني ، هو لا يعرف التاريخ إلا بوصفه " أروخا "داخل-الزمان" " (innerzeitiges) ،ومن ثمة أنه يجب أن يعترف بـ"حق" التفسير "الأنطي-الزماني للتاريخ" اعترافا "صريحا" (ausdrücklich) وذلك بواسطة "تحليل أساسي" (نفسه) ؛ وثالثا أنه لم يأخذ في الاعتبار "واقع (das Faktum) أن الدازين ،وذلك قبل أي بحث صناعي ،انما هو "يحتسب بواسطة الزمان" ويتوجه *قبلته* (nach ihr) " (نفسه) .

إن هذه الأسباب مدعاة قوية إلى التمهل أمام الطريقة *اليومية* في اعتبار الزمان وإلى الفحص عن طبيعتها . من أجل ذلك يعتبر هيدغر أن النهوض بإيضاح صناعي لمعنى "الزمانية الظرفية" (die Innerzeitigkeit) التي يدبر من خلالها الدازين اليومي دلالته الزمانية انما هو نحو من تدارك الطابع "غير المكتمل" (die Unvollständigkeit)(1926أص404) للتحليل الزماني السابق الذي لم يأخذ بعين الاعتبار ذلك المنحى . أما فيما يخص غرضنا فليس أقل الأمارات على أهمية هذا المطلب عندنا أنه في سياق البحث الهيدغري في أصل المفهوم العامي للزمان واستجابة إلى حاجة هرمينوطيقية تنتمي إلى صلب التحليل الكيانوي لزمانية الدازين ، انما أتى هيدغر إلى ضرورة مناقشة التصور الهيغلي للزمان ولطبيعة العلاقة بين الزمان والروح بوصفه الصيغة النموذجية للتعبير عن معنى الوجود "في الزمان" المشار إليها (1926أص405) .

أما خطة هيدغر في النهوض بإيضاح دقيق لظاهرة "الزمانية الظرفية" فنراها تتمثل في الإجابة عن الأسئلة التالية :

أ- ما هي البنية الكيانوية التي تدبر ظاهرة الوجود "في الزمان" ؟

ب- كيف يتزمن الدازين بحيث يمكنه التعلق *بالوجود-داخل-الزمان* ؟

---

[110] - لا يفوتنا هنا أن نذكر بأن عبارة "في الزمان" (in der Zeit) مستقاة من معجم فلسفة التاريخ الهيغلية كما سنرى في موضعه(1926أص428) .

ج- بأي معنى يمكن القول إن المفهوم العامي للزمان انما يصدر عن الوجود-داخل-الزمان ؟

ونحن نتعقب فيما يلي هذا خطوات هيدغر في الإيفاء بهذه المطالب .

3. 1 - الانشغال (das Besorgen) والموقوتية (die Datierbarkeit) :

حقيق علينا أن ننتبه هنا إلى أن مسألة الزمانية الظرفية ، أي مسألة الوجود "في الزمان" ، انما تجد في سياق السؤال عن الدازين *اليومي* مقامها الخاص . إن التنبيه على اللفظة الألمانية جد هام هنا : وذلك أن Innerzeitigkeit منحوتة من جهة على التدليل على معنى البادئة -inner التي تشير هنا إلى معنى "الداخل" ، وبعامة إلى ما تعنيه "في" في العربية من معنى *الظرفية* ؛ ومعنى الظرف هو "وعاء كل شيء" وما هو "موضع لغيره" [111] ؛ ومن جهة على معنى "zeitigkeit-" أي على الإشارة إلى طابع ما هو حادث في الزمان بعامة ، حيث يبدو أن هيدغر يستثمر هنا معنى الظرف zeitig من جهة دلالته على وقت معلوم يفترض أن يقع فيه حدث ما أي أن يكون *ظرف زمان* لوجود ما .

إن القصد هو أنه علينا الانطلاق من الوجود الذي *يوجد فيه* الدازين اليومي أولا وعلى الأغلب ، أي من كونه موجودا "مقذوفا به متروكا للـ"عالم" ، ينحط منشغلا به" (1926أص406) . إن الدازين اليومي هو أولا وعلى الأغلب موجود يأتي إلى "هنا"ه ، أي إلى "الوجود في" العالم ، ضمن *انشغال* بالموجود داخل-العالم الذي هو نفسه مقذوف به ، وضمن *انحطاط* غالب داخل الهم يمنعه في كل مرة عن اعتناق الهو الأصيل الذي من شأنه . إن الظرف اليومي للدازين ، أي *اليومية* (die Alltäglichkeit) بعامة ، هو ما ينبغي علينا هنا أن نكشف عنه بوصفه نحوا من *الوجود-في* الذي لم يعد مبحوثا فيه بوصفه *وجودا-في-العالم* ،كما رأينا ضمن التحليل التمهيدي للدازين (§§ 12 وما بعدها) ، بل بوصفه وجودا "في الزمان" ، أي بوصفه "زمانية ظرفية" .

وهكذا فالمطلوب هو إيضاح : بأي وجه يتأسس الانشغال اليومي للدازين بالموجود الذي هو داخل العالم على ظاهرة الزمانية بوصفها زمانية ظرفية ؟

يعمد هيدغر هنا إلى اشتغال فينومينولوجي طريف على ما تصرفه *اللغة العادية* من تعابير لتدبير *تفسير يومي* لجهة الانشغال بالموجود الذي داخل العالم انشغالا زمانيا . فالدازين هو أولا وعلى الأغلب دازين عياني منغمس في انشغال عمومي بالموجود-تحت-اليد ، وهو انشغال لا يتم من دون لغة يومية تؤمن اتصالا ناجعا بهذا الموجود . ولكن من أجل أن هذا الدازين هو موجود يجد في الزمانية المعنى الانطولوجي لعنايته بالوجود في العالم ، فهو يصرف جملة من العبارات التي تمكنه من قول الموجود الذي داخل العالم طبقا لطبيعته بوصفه عناية . قول الموجود يعني هنا الانشغال به في معنى تقييده *بالحساب (Verrechnen) والتخطيط والاحتياط (Vorsorgen) والوقاية (Verhüten)* ، وذلك بواسطة عبارات عادية من قبيل

---

[111] - لسان العرب ، مادة ظرف .

"إذن"(dann) و"من قبل" (zuvor) و"الآن" (jetzt) و"في مرة فارطة" (damals) (1926أص406) .

يتمثل التخريج الفينومينولوجي للصعوبات التي تثيرها هذه *اللغة العادية* في قول الانشغال بالموجود-تحت-اليد انشغالا زمانيا في التكشيف عن البنى الزمانية التي ينتظم وفقها هذا الانشغال .

يقول هيدغر :" ضمن ''إذن'' يعبر الانشغال عن نفسه بالانتظار ، [أما] ضمن ''في مرة فارطة'' فبالاحتفاظ ، [وأما] ضمن ''الآن'' فبالاستحضار " (1926أص406)

الانتظار والاحتفاظ والاستحضار جهات ثلاث أساسية لتصريف الانشغال بالزمان الذي "فيه" يتم التعلق بالموجود-تحت-اليد . علينا أن نستقرئ من وراء هذه العبارات العادية أبعاد الزمان الثلاثة التقليدية : "إذن" تدل على المستقبل ، ومن ثمة فهي لا تعني على الأغلب أكثر من " ليس بعد الآن" (das "jetzt noch nicht") ؛ أما "في مرة فارطة" فتدل على الماضي . ومن ثمة هي لا تعني أكثر من " لم [يعد] الآن [موجودا]" (das "jetzt nicht mehr"). كذلك "الآن" فهي تدل على الحاضر (1926أص406). لكن بيت القصيد هنا انما هو هذا الدور القاهر الذي يؤديه مفهوم "الآن" في استجلاء دلالتي "إذن" و"في مرة فارطة" : ليس بعد الآن مثل لم يعد موجودا الآن هما المستقبل والماضي من حيث هما مفسران بواسطة الحاضر . " إن الاستحضار انما له وزن خاص"(1926أص407) .

إن النتيجة التي يخرج بها هيدغر من هذا التأويل الفينومينولوجي للغة العادية في قول الانشغال بالزمان اليومي هي صياغة مفهوم "الموقوتية" (die Datierbarkeit) .

إن الموقوتية[112] هي قابلية الموجود-تحت-اليد لأن يصير بواسطة الزمان اليومي موقوتا . لكن من أجل أن هذا "التوقيت" (die Datierung) هو نمط من الانشغال وليس عملية حسابية فهو يتم بقطع النظر عن أي نوع من "الوقت التقويمي" (ein kalendarisches "Datum") (1926أص407)[113] . ولكن ما هو أساس هذا التوقيت وما هو مصدر هذه الموقوتية ؟

نحن نعثر هنا على أمارة حاسمة على أن طرافة *هرمينوطيقا الهو* التي سنها هيدغر في الجزء المنشور من **الوجود و الزمان** انما تكمن في تجذيرها لإشكالية الذات الحديثة بتأويلها في ضوء مسألة الزمانية ، وليس على خروج مجرد وحاد عنها . ففي بحثه عن أساس الانشغال

---

[112] - يقول هيدغر :" إن أفق الاحتفاظ المعبر عن نفسه ضمن ''في مرة فارطة'' انما هو '' سابقا" (Früher) ، [أما] الذي من شأن ''إذن'' فهو ''لاحقا'' (das "Späterhin") (''مستقبلا'' (künftig) ، [وأما] الذي من شأن '' الآن'' فهو ''اليوم'' (das "Heute") .
بيد أن كل ''إذن'' انما هي *بما هي كذلك* ''إذن ، متى'' (dann , wann) ، وكل ''في مرة فارطة'' هي ''في مرة فارطة ، عندما'' ، وكل ''الآن'' هي '' الآن ، من أجل أن '' (jetzt , da) . نحن نسمي بنية العلاقة المفهومة بنفسها في الظاهر التي من شأن ''الآن'' و''في مرة فارطة'' و''إذن'' *الموقوتية* (*die Datierbarkeit*) " (1926أص407)

[113] - ينبه بوغلار إلى أن مرجع "الموقوتية" هنا هو "تاريخ العالم" (die Weltgeschichte)، في حين أن مرجع "قيس الزمان" هو "الزمانية الظرفية" (die Innerzeitigkeit)، را: Pöggeler 1989: 14.

اليومي بالزمان بوصفه يقوم على التوقيت وعن مصدر الموقوتية بوصفها البنيـة النموذجيـة لذلـك الانشغال ، لم يجد هيدغر أفضل من الإحالة على بنية "الهو" الذي من شـأن الدازيـن بوصفـه أساسا ومصدرا للتوقيت والموقوتية . فهو يفترض أن "المخاطبـة " (Ansprechen von) المفسرة للموجود انما هي في نفس الوقت "تعرب أيضا عن *نفسـها*" (*sich* mit ausspricht) ، ولكـن بخاصة من جهة أن هذا الإعراب عن نفسه هو تعبير عن *"الوجود لدى"* (*Sein bei*) [الموجـود]- تحت-اليد" (1926أص407-408) . في حديثه عن الموجود لا يقول الدازين غـير نفسـه ، نعـني سوى نمط انشغاله بهذا الموجود من حيث هو موجود-تحت-اليد . إن نمط وجـود الدازيـن هـو إذن أساس الانشغال بالزمان اليومي بوصفه توقيتا ، ولذلك أيضا هو مصـدر موقوتيـة الموجـود-تحت-اليد . إن نمط وجود الدازين المقصود هنا هو "الاسـتحضار" (das Gegenwärtigen) (1926أص408) . بـل إن الدازيـن اليومـي لا يعـرف معنـى للزمـان آخـر غـير هـذا النحـو مـن الاستحضار ، أي هذا التدبير للزمان بواسطة معنى الآن ، وذلك يعني أن الزمانية لا تعرف لدى الدازيـن اليومـي إلا في شـكل انشـغال بالزمـان لا يعـرف مـن معنـى الزمـان غـير الاسـتحضار (1926أص408) .

وعلى ذلك فإن هيدغر ينبه إلى أن موقوتية "الآن" و"إذن" و"في مرة فارطـة" انمـا هـي بمثابة "الانعكاس (der Widerschein) عن الهيئة الوحدية للزمانيـة" (1926أ: 408) . وذلـك يعـني أنها لئن كانت تتعلق بالموجود-تحت-اليد وتنتظم ضمـن اليوميـة فـهي تتأسـس بدورهـا ضمـن الطابع الوجدي للزمانية . ولكن من أجل أنها انعكاس فقط فهي بمثابة "إشارة أصلية للزمان"- أصلية والأحرى أن نقول حسب تنبيه هيدغر في نسخته الخاصة ، "الأشـد قربـا"(nächste) (1926أ: 408 و445) وليس تحققا أصيلا له .إن الموقوتية إشارة جد قريبة إلى الطابع الوجدي لزمانية الدازين ولكن في اللغة العاديـة للدازيـن اليومـي حيـث ليـس هنـاك أي تدبـير صنـاعي للأوجاد بما هي كذلك .

- وإن طرافة هذا التأويل تزداد جلاء عندما نرى كيف أن هيدغر لم يتوقف عند تبيان الموقوتية في مستوى زمـان الانشـغال بـالموجود-تحـت-اليـد فقـط بـل تخطـاه إلى الفحـص عـن استتباعات هذه *الموقوتية* إذا نظرنا إليـها مـن زاويـة مسألة *التاريخيـة* . خاصـة إذا علمنـا أن الزمانية الظرفية والتاريخية متآصلتان في زمانية الدازين .

إن الاستحضار للموجود بواسطة الآن والقبل والبعد انما يفضي إلى إحداث نحـو مـن " الأثناء" (das Inzwischen) يفهمه الانشغال مـن غـير تدبـير صناعـي بوصفـه " فـترة" (die Spanne) ، هي علامة على "التمدد (Erstrecktheit) الوجدي للزمانية التاريخيـة" ولكـن مـن دون أن يعترف بها بما هي كذلك (1926أ: 409) . بواسطة الاستحضار "يعطي" الدازين لنفسه "الزمان" ، لكن هذا الزمان المعطيه لنفسه انما يبقى بالنسبة له زمانا " متواريا" (verdeckt) ، ومن ثمة زمانا غير خطي ، أي غير مؤلف من "تيار متواصل من الآنـات" (1926أ: 410)[114] ، وذلك من أجل أنه ينطوي في نفسه على نحو من "الثقوب" (die Löcher) ، أو هو " زمـان مثقوب" (gelöcherten Zeit) بالنسيان ، فيه "نسي [الدازين] نفسه" (1926أ: 409-410) .

---

[114] - Greisch 1994: 391 .

وعلى ذلك فهذا الزمان "غير المتماسك" (unzusammen) والمثقوب ليس " تفتيتا (Zerstückelung) وانما ضرب من الزمانية الوحدية *المتمددة* التي هي منفتحة بعد أبدا" (1926أ: 410) . فهذا الضرب من الزمانية هو نمط زمانية الدازين اليومي من حيث هو دازين في حال من "اللاعزم" الذي يستمد منه "الكيان غير الأصيل" قوامه (نفسه) .

ولكن على الرغم من أن الانشغال اليومي هو انشغال دائم بالزمان فهو يعاني دوما من كونه "يضيع ..وقته" (verliert .. seine Zeit) ،و "ليس له وقت" ، وذلك على خلاف الكيان الأصيل الذي "لا يضيع الوقت أبدا و"دوما له الوقت"" (1926أ : 410) .

نحن نعثر هنا على علامة حاسمة على طريقة هيدغر في معالجة الصعوبات الفينومينولوجية بتحويلها إلى صعوبات كيانوية . أي بإحالتها على نمط وجود *الهو* الأصيل الذي من شأن الدازين : إن الكيان الأصيل لا يضيع الوقت لأنه يختص دوما من جهة الحضور بـ"طابع اللحظة" (1926أ : 410) . اللحظة ،من جهة ما هي مقام لوضعية كيانوية بعينها ، هي معاودة لكانية ما ضمن أفق استقبال لستطاع–الوجود في كل مرة . بذلك هي توفر للدازين "قدرا" بعينه ، أي " *استمرارا* تاريخيا للهو (geschichtlichen *Ständigkeit* des Selbst)" (1926أ: 410) .

ولكن إذا كان الدازين اليومي لا يعرف هذا النحو من الاستمرار التاريخي للهو على جهة القدر، فإنه يتوفر على طريقة أخرى لتدبير *"الوجود–مع (Mitseins)* الآخرين" الذي من شأنه ؛ وهو ضمن هذا الوجود–مع يصرف نمطا مخصوصا من "المفهومية (Verständlichkeit) العمومية والمتوسطة" التي هي مرجع وجوده اليومي (1926أ: 410) .إن الآن اليومي هو دوما آن عمومي ، وإن ذلك يعني أن الزمان اليومي هو زمان " معلن" (veröffentlicht) أو معمم ، لئن لا يدعي الدازين اليومي أنه زمانه "الخاص" (seine) ، فهو ينشغل به بلا هوادة و" يقتنصه" (nützt) و"يحتسب بواسطته" (1926أ : 411) .

3. 2- ما معنى الوجود " في-الزمانية " ؟(die Innerzeitigkeit) :

لقد رأينا في الفقرة 79 من **الوجود و الزمان** كيف أن الانشغال اليومي بالزمان ، وذلك كما تقوله *اللغة العادية* ، هو سلوك لا يعرف هوية مستمرة و انما هو مصرف وفقا لنمط وجود الدازين العياني بوصفه هو غير أصيل مثقوبا بنسيان نفسه مجرورا في خضم الهم العمومي . وقد رأينا أن هذا الوضع ليس تفتيتا للزمان بقدر هو نمط مخصوص من الوجود مستقر في هيئة الدازين اليومي مما يعني أنه ينطوي على "مفهومية"(Verständlichkeit) (1926أ: 410) خاصة هي مرجع الدازين في تدبير تفسير يومي لكيانه، بل هي نحو من "العقل اليومي" الذي يفكر من خلاله .

في الفقرة 80 يشرع هيدغر في استدراك ما بقي "غير متعين" (unbestimmt) في التحليل السابق ، وخاصة " بأي معنى "يوجد"(*ist*) الزمان العمومي المعرب عنه ، وهل يمكن بعامة أن يخاطب بوصفه موجودا (*seiend*) " (1926أ: 411) ؛ وذلك يعني من جهة الاصطلاح الفلسفي السائد : هل

أنّ الزمان العمومي قابل لأن يُفسَّر في نطاق *إشكالية الذات والموضوع* ، بوصفه يوجد في *الذات* أو يوجد في *الموضوع* ، أم أنّه ينبت ما وراء نطاق هذه الإشكالية ؟ – إنّ رهان التحليل الكيانوي هو تجذير المسألة بحيث ينكشف انحسار إشكالية الذات والموضوع عن أيّ إبصار أصيل بماهية الزمان العمومي .

هذا التشخيص قاد هيدغر إلى تعيين المطالب التالية : أ– ما هو أساس الزمان العمومي ؟(1926أ: 411–412). ب– نشوء و بنية الزمان العمومي (1926أ: 412–415) . ج– ما هي المنزلة الكيانوية لمسألة "قيس الزمان" التي يقوم عليها التصوّر السائد للزمان ؟(1926أ: 415–418) .د– بأيّ وجه يبدو جهاز الذات والموضوع غير صالح للإيفاء بتبيان أصيل لمعنى الزمان العمومي من حيث هو زمان العالم ؟ (1926أ: 419–420) .

ونحن علينا أن نفحص عن هذه المطالب الثلاثة في السياق الذي يخصّها .

– إنّ البحث في أساس الزمان العمومي مسألة تضطرّنا إلى استيضاح صعوبتين : أوّلا ما هو شرط إمكان ظهور الزمان العمومي ؟ وثانيا بأيّ معنى يُقال عن موجود ما بأنّه موجود "داخل–الزمان"[115] ؟

إنّ قصد هيدغر من البحث في شرط إمكان الزمان العمومي هو بيان كيف أنّ الزمان العمومي لا يوجد "على نحو إضافيّ (nachträglich) وبالمناسبة (gelegentlich) " (1926أ: 411) .بل هو نابع من طبيعة وجود الدازين نفسه . بقي أن يبيّن بأيّ وجه يتمّ ذلك . يفترض هيدغر أنّ الدازين موجود "مفتوح بعدُ دوما" ومن ثمّة هو يقيم كيانه على "تفسير فاهم" لوجوده : الانفتاح الأصلي لوجوده والتفسير والفهم المطّرد لكيانه هما عاملان يؤهّلان الدازين سلفا إلى "الانشغال" بالزمان ومن ثمّة إلى " أن يعمّم (veröffentlicht)" الزمان ، أي أن "يتوجّه *قِبلته* (richtet sich *nach ihr*)" بوصفه زمانا "متوفّرا سلفاً (vorfindlich)" لدى كلّ واحد من الناس (1926أ: 411). وإنّه حقيق بنا أن نستبصر ما يشير إليه هيدغر ضمنا من تواشج بين الطابع "العمومي" (öffentlich) للزمان وبين الطابع "المنفتح" (erschlossen) للدازين بما هو "هنا" كيانوي : إنّ الزمان لا يكون "عموميا" أي من شأن الدازين "اليومي" ، إلاّ من أجل أنّ هذا الدازين هو بعدُ دوما "منفتح" على العالم .

وذلك أنّ "تعميم الزمان" (die Veröffentlichung der Zeit) حال كيانوي وليس قرارا نظريا ؛ وذلك يعني أنّه يجد شرط إمكانه في نمط وجود الدازين نفسه بوصفه "انفتاحا" و "هنا" كيانويا . إنّه ليس قرار نظريا لأنّه لا يستمدّ إمكانه من مجرّد توقيت الأحداث كما تحصل في العالم المحيط ، وذلك أنّ هذا القرار نفسه غير ممكن إلاّ في "أفق انشغال ما بالزمان" ، وبخاصة في أفق ضرب مخصوص من احتمال ذلك الانشغال ؛ هذا النمط المخصوص هو حسب هيدغر طابع وجود الدازين الذي بموجبه هو منذ أوّل أمره "يكون كيانه (existiert) بوصفه مقذوفا به

---

[115] – "الأشياء" وحدها توجد "في الزمان"، أمّا الدازين فهو "تزمّن" الزمان، را: Pöggeler 1989: 14.

ومنحطّا" ، ممّا يدفعه في كل مرة إلى الانشغال بالزمان " في شكل حساب للزمان" (Zeitrechnung) (1926أ: 411) .

إنّ مطلب هيدغر هنا هو في بيان كيف أنّ بين "حساب الزمان" وبين "الانشغال بالزمان" صلة سابقة لا يدركها القرار *النظريّ* . هذه الصلة هي من طبيعة *كيانوية* ، وهي تتمثّل في " *أنّ مقذوفية الدازين هي الأساس في أن "يكون ثمّة" ("gibt".. es) زمان عمومي* " (1926أ: 412) . وذلك أنّه يفترض أنّ حساب الزمان ليس مجرّد "تكميم الزمان" ومن ثمّة لا يبرّره مجرّد تطبيق الأعداد على التوقيت ، بل هو موقف يجد جذوره في طبيعة الدازين من حيث هو موجود يختصّ بكونه "دازين حاسبا للزمان" (mit der Zeit rechnenden Daseins) (1926أ: 412) [116].

إذا وقفنا على الطريق التي منها يتأسّس الزمان العمومي، صار ممكنا لنا أن نستفهم بشكل دقيق عن معنى أن يكون موجود ما ، غير الدازين ، موجودا "داخل-الزمان" .

إنّ ما يحرّك هيدغر[117] هنا هو توفير أرضيّة فينومينولوجية أصيلة لتأويل الزمان العمومي . وذلك ببيان أمرين : من جهة أنّ الزمان العمومي ليس زمانا أصليا بل هو مشتقّ من زمانية أخرى هي التي تؤسّسه ؛ وثانيا تمييز هذه الزمانية التي يتأسّس عليها الزمان العمومي تمييزا اصطلاحيا لافتا للنظر عن زمانية الدازين .

ففيما يتعلّق بالأمر الأوّل، فإنّ المطلوب هو بيان كيف يتولّد الزمان العمومي تولّدا *ظواهريا* عن نمط معيّن من الانشغال بالزمان هو الانشغال بما يحدث "في-الزمان" على شاكلة ما يوجد "في-العالم" .وهذا يعني أنّ الزمان العمومي ظاهرة كيانوية وليس مشكلا نظريا محضا . والنتيجة العامة لذلك هي أنّ هيدغر يفترض أنّ الزمان العمومي لا يُفهم حقّا إلاّ إذا نزّلناه ضمن نمط الزمانية الذي يجعله ممكنا ، وهذا النمط هو حسب هيدغر ما يسمّيه الوجود-داخل-الزمان أو "الزمانية الظرفية" (die Innerzeitigkeit) . إنّ الزمان العمومي مشتقّ من الوجود-داخل-

---

[116] – لو صغنا المسألة صياغة "ابستيمولوجية" لقلنا، حسب عبارة الأستاذ حمادي بن جاء بالله في كتابه **مساءلة الزمن المطلق في المقاربة الابستيمولوجية التاريخية** (تونس: مركز النشر الجامعي: 2001،ص 74) : " كيف يجب أن يكون تصوّرنا للزمن حتى تكون قوانين نيتون صحيحة؟". و الحقيقة أنّ هذا السؤال ليس *ابستيمولوجيا فقط* بل هو *ميتافيزيقي* أيضا: إنّ عبارة "تصوّرنا" هي كانطية جدّا، و من ثمّ هي تصدر عن نظرة إلى الموجود تتمّ وفقا *لبراديغم الذات*، حيث لا يمكن أن يكون "العلم" هوهو الفلسفة الحقة كما يتصوّر الوضعيون، بل لا يمكن أن يكون إلاّ ، كما يقول المؤلف " "أنموذجا" أو "مثالا" للاحتذاء" و "مجرد "مؤشّر" على ترابط شروط التجربة العلمية و المعرفة الانطولوجية كما يقول هيدغار باعتبار أنّ كليهما العمدة فيه على قبليات العقل المحض بما هي شروط بناء التجربة و انشاء موضوع التجربة في آن واحد" (ص 253).

[117] – يقول هيدغر :" إنّ "الزمان العمومي" انما يتأكّد بوصفه الزمان الذي "فيه"(*in der*) (يلاقينا [الموجود]-تحت-اليد و[الموجود]-القائم من جهة ما هما داخل-العالم (innerweltlich) . وذلك يستوجب أن نسمّي هذا الموجود الذي ليس من جنس الدازين [موجودا]] *داخل-الزمان* (innerzeitiges) . وإنّ تأويل [الوجود]-في-الزمان (die Innerzeitigkeit) انما يوفّر إبصارا أصليا بماهية "الزمان العمومي" ويمكّن في نفس الوقت من تحديد "وجود"ه " (1926أ:412) .

الزمان بعامة من جهة ما هو نحو من الزمانية الظرفية التي هي كالوعاء الذي يوجد داخله نمط من الموجود هو الموجود الذي ليس من جنس الدازين ، أكان هذا الموجود هو الموجود-القائم (Vorhandenes) أم الموجود-تحت-اليد (Zuhandenes) .

أمّا فيما يتعلّق بالأمر الثاني، فإنّ هيدغر قد عمد ، من أجل إيجاد تمييز اصطلاحي صارم بين زمانية الدازين وزمانية الموجود الذي ليس من جنس الدازين ، إلى تخصيص لفظة Innerzeitigkeit للدلالة على نمط الزمان الخاص بالموجود الذي ليس من جنس الدازين ، تمييزا له عن الزمانية (Zeitlichkeit) التي من شأن الدازين .وإذا كانت زمانية الدازين تجد في العناية بالوجود-في-العالم معناها الانطولوجي ، فإنّ الوجود-داخل-الزمان انما يجد هذا المعنى في واقعة *الانشغال* بالموجود الذي هو داخل العالم وليس هو من جنس وجود الدازين .

- إنّ علينا الآن أن نبيّن نشوء وبنية الزمان العمومي ، وذلك بعد أن تعرّفنا إلى كيفية تأسّسه ضمن الهيئة الكيانوية للدازين .

إنّ الزمان العمومي ظاهرة تنشأ ضمن سلوك الدازين وليس خارجه ؛ فالدازين من حيث هو عناية بوجوده في العالم هو مدعوّ بنفس القدر في كل مرة إلى الانشغال بالموجود داخل العالم بعامة أكان قائما أم تحت-اليد . ربّ انشغال يجعل الدازين يستنظر مستطاع-وجوده-في-العالم على نحو بحيث هو " يحتسب " و "يضع في الحسبان (das *auf* und dem *mit* "rechnet")" ما يكون معه على *قرينة* (Bewandnis) ما ، أي ضمن علاقة أداتيّة ما (412:أ1926) .

وإنّه من اللافت للنظر أنّ هيدغر يأخذ الدازين "البدائيّ"(415:أ1926) لوحة هادية لتفسير وجه احتمال الدازين اليومي للزمان العمومي . إنّ القصد هو أنّ الدازين البدائي قد احتمل نمطا من "الحساب "الطبيعي" للزمان" (415:أ1926) وذلك قبل اختراع الساعات . إنّ أداة حساب الزمان عند الدازين البدائي هي الشمس : فالشمس تظهر هنا بوصفها ضربا من "الوجود-تحت-اليد" الذي بواسطته يمكن للدازين أن "يوقّت" (datiert) الزمان اليومي بوصفه في كل مرة "زمانا لـ.." (Zeit zu..) فعل شيء ما (412:أ1926) .

إنّ قصد هيدغر هو أنّ الدازين انما يأتي إلى الزمان العمومي ضمن "العالم الأداتي" (die Zeugwelt) الذي هو مدار انشغاله في كل مرة . إنّه يطوّع "عالم الطبيعة المحيط (die Umweltnatur)" طبقا لشروط العالم الأداتيّ الذي يقترن بالموجود من خلاله ، فيترجم الوجود الطبيعي (الشمس) إلى وجود-تحت-اليد ، ترجمة تسمح له بأن يحوّل حركة الأجرام إلى توقيت يومي (الساعة) .

يقول هيدغر :" إنّه بهذا التوقيت العمومي ،الذي فيه يشير كلّ امرئ إلى وقته (seine Zeit) ، يمكن لكلّ امرئ في نفس الوقت أن "يحسب" (rechnen) ، وأن يستعمل *مقياسا* (Maß) متوفّرا على نحو عمومي" (413:أ1926) .

إنّ قصد هيدغر هو أنّ الدازين مؤهّل سلفا تأهيلا كيانويا إلى أن يكون له زمان عمومي ؛ إنّه من جهة ما هو موجود منشغل بالموجود داخل العالم هو موجود "واهب لنفسه الزمـــان" ، ومن جهة ما هو موجود واهب لنفسه الزمان هو موجود مهيّأ لاعتمال ظاهرة "الســـاعة" (die Uhr) : إنّ الساعة موجود-تحت-اليد لتوقيت الزمان ، لكنّها ظاهرة لم تكن ممكنة لولا توفّـر أمرين سابقين : من جهة لو لم يكن الدازين يستبصر الموجود داخل العالم بوصفـه يؤلّـف عالمـا أداتيا متّسقا ، فإنّ أداتيّة الساعة صفة كيانوية ثاوية في صلب الدازين نفسه وليس اختراعا تقنيا مصطنعا ؛ ومن جهة أخرى ، لو لم يكن الدازيـن ينطـوي مـن نفسـه علـى إمكانيـة الانشـغال بحركة موجود مثل الشمس انشغالا وجه الطرافة فيه أنّه يقابل " العـــودة المنتظمـــة" للأجـرام بضرب مخصوص من " الحضور المنتظِـر" ؛ إنّ زمانيـة الدازيـن بمـا هـو موجـود يفـهم وجـود الموجود بوصفه حضورا-لدى ويقبل على ممكن الوجود بوصفه انتظارا لـ.. هو ما يؤهّلـه لتوفـير شرط إمكان ظهور "الساعة" كآلـة للتوقيـت ، بـل و"قابليـــة-انكشـــافها" (Endecktbarkeit) (413:أ1926).

ولكن كيف يتقوّم الزمان العمومي من حيث هو "الزمان المُعرَبُ عنه ضمن الانشـغال (die im Besorgen ausgelegte Zeit) " (414:أ1926) ؟ - يؤكّد هيدغر علـى الطـابع الأداتـيّ لهذا الزمان العمومي : إنّه في كلّ مرة "زمان لـــ.." . ومن ثمّة هو في كل مرة زمان "مناسـب" (geeignet) أو "غير مناسب" (ungeeignet) لفعل شيء ما؛ ذلك يجعل الدازين لا يفهم الزمان . أي لا ينشغل به إلاّ بوصفه " زمانا في علاقة مع من-أجل مـــا (ein Wozu)" ومـن ثمـة ضمـن مستطاع-الوجود الذي من شأن الدازين ؛ إنّ "علاقة-من-أجل" التي بها يتقوّم الزمان العمومي ذات خطورة بالغة ، وذلك أنّها حسب هيدغر هي التي ألّفت في الفقرة 18 (87:أ1926) معنـى *المدلولية* (die Bedeutsamkeit) التي هي قوام عالمية العالم (414:أ1926).

إنّ بنية الزمان العمومي [118] مستمدّة إذن من طابع *العالمية* التي يتقوّم بها هـذا الزمـان . ونحن رأينا في الفقرة 18 من **الوجود و الزمان** كيـف أنّ الدازيـن اليومـي يتحـرّك ضمـن سـياق أداتيّ مؤلّف من جملة من العلائق الرابطة بين الموجودات-تحت-اليد ، وأنّ جملة تلك العلائق تؤلّف بنية العالم أو عالمية العالم ، أي حقل المدلولية الذي يجد فيه الدازين سبل فهم الموجـود (87:أ1926) . إنّ الجديد هنا هو بيان كيف أنّ الزمان العمومي يوفّـر البنيـة العلائقيّـة نفسـها التي وفّرتها المدلولية : إنّه دائما "زمان في علاقة" مع "من-أجل ما" ؛ فإذا أخذنا هذا الزمان العمومي بوصفه علاقة معمّمة انكشف لنا في شكل أفق جامع هو أفق العالم . بذلك يتوضّح لنـا معنى عبارة "زمان العالم" : إنّها لا تعـني زمـان الطبيعـة بمفهومـه التقليـدي ، وانمـا الزمـان العمومي الذي يؤلّف عالمية العالم من حيث أنّ هذا العالم خاصية كيانوية للدازين وليس موجودا قائما . إنّ الزمان العمومي هو "زمان العالم" ليس لأنّه موجود داخل العالم كأيّ موجود قـائم ،

---

[118] - يقول هيدغر :" إنّ الزمان العمومي ، من حيث هو زمان-من-أجل.. (Zeit-zu) ، انما له في ماهيته طابع-العالم . لذلك نحن نسمّي الزمان المتعمّم (veröffentlichende) ضمـــن تزمّـــن الزمانيـــة *زمان-العالم* (*die Weltzeit*) . و ليس ذلك من أجل أنّه ، من حيث هو موجود داخل-العالم ، هو *قـــائم-الوجود* ، فذلك محال ، وانما من أجل أنّه ينتمي *إلى العالم* (*zur Welt*) بالمعنى المتأوّل كيانويا وانطولوجيـــا" (414:أ1926)

وانما من أجل أنّه خاصية تنتمي إلى بنية العالم الذي يؤلّف معنى الدازين بوصفه أوّلا وقبل كل شيئ "وجودا-في-العالم" .

وهكذا نخلص إلى التحديد البنيوي الأتمّ لمفهوم الزمان العمومي : إنّه زمان " موقوت (datierbar) ، ذو مُدَد (gespannt) ، عمومي ، و من حيث أنّ بنيته هي هذه البنية ، هو ينتمي إلى العالم نفسه" (1926أ: 414) .

- إنّ علينا الآن أن نجيب عن هذا السؤال : ما هي المنزلة الكيانوية لمسألة "قيس الزمان"(die Zeitmessung) التي يقوم عليها التصوّر السائد للزمان ؟(1926أ: 415-418) . فإنّ الدازين اليومي لا ينفكّ يحدّق بالزمان من طريق الساعة وهو لا يعرف من معنى للزمان إلاّ وهو مقيس . إنّ خطّة هيدغر في بيان المنزلة الكيانوية لظاهرة قيس الزمان تتمثّل في استيضاح قيس الزمان لا بوصفه مشكلا تقنيا بل من جهة ما هو ظاهرة كيانوية خاصة بالدازين ومن ثمة تجد في نمط وجوده العياني شرط إمكانها . إنّ أساس قيس الزمان هو تجذير عملية تعميم الزمان بنقلها من مستوى الساعة الطبيعية للشمس إلى ساعة تقنية من غير المساس بطبيعة الأساس الكيانوي للزمان العمومي ، نعني أنّه مؤسّس على معنى الوجود-تحت-اليد بعامة . وهكذا يفهم هيدغر عملية "قيس الزمان" بوصفها لا تعدو أن تكون سوى"التعميم الصريح للزمان المنشغَل به" ، ومن ثمّة فإنّ المطلوب قد أصبح هذا : أن نبيّن أنّ قيس الزمان "متأسّس" ضمن زمانية الدازين ، وأن نحدّد نوع التزمّن الذي من شأنه (1926أ: 415) .

إنّ الساعة هي "ما يمكّن من حساب-الزمان العمومي" (1926أ: 415) ، وذلك يعني أنّها تتأسّس ضمن نمط من زمانية الدازين هو زمان الانشغال ، وذلك من حيث أنّ ما هو"عمومي" انما يستمدّ شرط إمكانه من "انفتاح الهُنا" (die Erschlossenheit des Da) الذي من شأن الدازين بما هو وجود-في-العالم .

هذا الإقرار جعل هيدغر يتجرّأ على هكذا تساؤل : " أين هو إذن الزمان الذي نقرأه بوجه ما مباشرةً على ''ساعة الشمس'' ولكن أيضا على كلّ ساعة جيب ؟ [بل] ماذا تعني قراءة الوقت (Zeitablesung)؟" (1926أ: 415) .

إنّ قصد هيدغر هو التنبيه إلى أنّ الزمان المقيس لا وجود له بذاته ، بل هو مفعول كيانوي لزمانية الدازين . وذلك يعني أنّ قراءة الساعة ليست في أساسها مشكلا تقنيا أو حسابيا ، أي ليست تعقّبا نظريا مجرّدا لحركة رقّاص الساعة ، وانما هو موقف زماني نابع من الدازين الذي هو موجود لا يحتسب الزمان إلاّ بقدر ما يهب لنفسه الزمان . لذلك يفترض هيدغر أنّ كلّ قراءة للوقت على الساعة لا تعني في الواقع سوى القول جهرا أو سرّا "الساعة الآنَ كذا" ، وبقوله "الآن" في كل مرة يهب الدازين لنفسه زمانا ما : " إنّ التوجّه المحدِّق إلى الساعة *قبلَة الزمان* انما هو في ماهيته *قول-الآنَ* (ein Jetzt-sagen)" (1926أ: 416) .

ولكن ما معنى "قول-الآنَ" ؟ - إنّ قول-الآنَ ليس مجرّد تسجيل *نظري* للآن الحاضر ، بل هو "تفسير" للآن بوصفه ضربا من "الإحضار" الذي يتوفّر على كلّ خصائص الزمان

العمومي من "موقوتية" و"تمدّد" (أي التألّف من مُدَدٍ منفصلة) (Gespanntheit) و"عموميـــة" و"عالمية" ؛ إنّه إحضار هو في نفس الوقت "انتظار" (Gewärtigen) لما سيأتي و"احتفـــاظ" (Behalten) بما مضى (1926أ: 416). وهكذا يصبح تأوّل هيدغر لظاهرة القيس أكثر وضوحا : إنّ القيس لا يعدو أن يكون تحديدا لـ"كم-من-مـــرّة (das Wie-oft)" كان ثمّة "شـــهود (Anwesenheit) " لمقياس الساعة ، وذلك أنّ " القيس يتقـوّم زمانيـا ضمـن اسـتحضار (Gegenwärtigen) المقياس المشهود ضمن الامتداد المشـهود " (1926أ: 417) . ومعنـى الاسـتحضار هنا هو فهم مقياس الساعة ومن ثمة فهم الزمان العمومي انطلاقا من معنى وجود الموجود بوصفه قائم-الوجود ، أي موجودا "خلوا من التغيّر" (die Unveränderung) ، و قـابلا للإحضـار في كل مرة ،وذلك يعني قابلا لأن يُفهم على جهة *الآن* . وهكذا فقيس الزمان هو عملية تتـمّ ضمـن تعميم للزمان بوصفه "الآنَ" القابل لأن يُلاقى دوما ومن قبل كـل واحـد مـن النـاس ؛ وهـو آن يظهر أوّل الأمر غالبا في شكل "كثرة من الآنات القائمة-الوجود" (1926أ: 417) .

بيد أنّ فهم الزمان المقيس بوصفه جملة من الآنات القائمة-الوجـود انما يثـير العلاقـة المشكلة دوما بين الزمان والمكان : فالقائم-الوجود يوجد دوما في مكان معيّـن ،وذلـك أنّ قيـس الزمان لا يصبح مقاسا لكلّ الناس إلاّ إذا كان هناك مقياس قائم-الوجود في موضع بعينـه . مـن أجل رفع هذه الصعوبة ينبّهنا هيدغر إلى أنّ ارتباط الدازين بالمكان ليس مشكلا مكانيـا بـل هـو موقف مؤسّس على الزمانية . فإنّ طبيعة وجود الدازين بوصفه عناية ومن ثمة بوصفه زمانية هو ما يمكّنه من "استكشاف-المكان" (die Raumerschließung) وذلـك بخاصـة مـن طريـق نمـط معيّن من الانشغال بالزمان هو التوقيت . إنّ المكان انما هو مسـتعمل بذلـك سـلفا ضمـن مطلـب متعلّق بالزمان المنشغل به ، فهو موزّع دوما بين "هناك مكشوف عنه" و"هنـــا مـــن جنـــس الدازين" (1926أ: 417) . إنّ قيس الزمان ليس إضفاء للطابع المكاني على الزمان بسـبب أنّـه مقيس بواسطة الأعداد والعلاقات المكانية ، وانما هو في كل مرة متأسّس على عمليّة "إحضـــار (Gegenwärtigung) مخصوص" للآن القائم-الوجود (1926أ: 418) .

– وهكذا نخلص إلى الإجابة عن السؤال الأهمّ في هذا المستوى من البحـث ، ألا وهـو: بأيّ وجه يبدو جهاز *الذات والموضوع* غير صالح للإيفاء بتبيان أصيل لمعنى الزمان العمومي مـن حيث هو زمان العالم ؟ (1926أ: 419-420) .

يصوغ هيدغر أطروحته كالتالي : إنّ الزمان "الذي فيه" يوجد الموجود داخـل العـالم لا هو "موضوعي" ولا هو "ذاتي" بل هو "أكثر موضوعية" من أيّ موضوع ممكن و"أكثر ذاتية" من أيّ ذات ممكنة ، وذلك لأنّه "سابق" على كلّ ذاتية وموضوعية (1926أ: 419) .

ما هو سند هذه الأطروحة ؟ – هذا السند هو أنّ هيدغر لا يفهم من معنى "الموضوع" أو معنى "الذات" إلاّ معنى "الموجود-القـــائم" (das Vorhandensein) ، فـالموضوع هـو عنـده "الوجود-القائم-في-ذاته (das An-sich-vorhanden-sein) الذي من شأن الموجود الملاقـــي داخـــل العالم" ، أمّا الذات فهي "الوجود-القـائم (das Vorhandensein) و الوقـوع (Vorkommen) ضمن ذات ما" (1926أ: 419) .

بذلك نفهم مقصد هيدغر من أنّ زمان–العالم هو أكثر موضوعية من أيّ موضوع ممكن ، مثلما هو أكثر ذاتية من أيّ ذات ممكنة : فزمان–العالم أكثر موضوعية من كل موضوع في معنى أنّ زمان العالم ليس كامنا فقط في طبيعة ذات عارفة كما كان يرى كانط ، بل هو موجود بعدُ في أفق العالم الذي ينشغل به الدازين البدائي من حيث هو أوّلا وعلى الأغلب دازين عياني ويومي ؛ إنّ زمان العالم زمان عمومي أي مفتوح ومطروح بعدُ دوما في سماء الدازين وذلك في شكل ساعة طبيعية تصبغ الموجودات بضرب من الموقوتية المباشرة ؛ إنّ زمان العالم ليس موضوعا يُنشأ في لحظة ما ، بل هو يكون دوما قد "تموضع" (objiciert) بواسطة انفتاح العالم الذي من شأن الدازين أي صار ملقى به في أفق الدازين اليومي . كذلك فإنّ زمان العالم أكثر ذاتية من أيّ ذات (Subjekt)، في معنى أنّ زمان العالم هذا هو مقوّم أساسيّ لنمط "الهُوية" (die Selbstheit) التي من شأن الدازين ، والتي رأينا أنّها لا تقف عند معنى القيمومة التي تشدّ مفهوم الذات بل تختصّ بنحو من الوجود هو العناية بالوجود في العالم . إنّ فهم وجود "الهُو" العياني للدازين بوصفه في ماهيته "عناية" هو ما يجعل زمان العالم أكثر ذاتية من كل ذات ، وذلك أنّه أكثر تجذّرا في ضرب الهوية التي من شأن الدازين . إنّ **هُوية** الدازين عناية ومن ثمة زمانية ، في حين أنّ **ذاتية** الذات انما تستمدّ من معنى الوجود–القائم قوامها الخاص .

إنّ المطلوب ليس أن نجعل زمان العالم "يتبخّر" (verflüchtigt) في الذات ولا أن نجعله "يتشيّؤ" (verdindlicht) في الموضوع ، بل أن نحاول أن نفهم "كيف يتصوّر الدازين "الزمان" [تصوّرا] نظريا وذلك انطلاقا من فهم–الزمان الأقرب إليه " ، ولكن بخاصة " بأيّ وجه يحجب مفهوم الزمان هذا وهيمنته عليه إمكانيةَ أن يفهم ما هو معنيّ فيه (Gemeinte) من طريق الزمان الأصليّ ، وذلك يعني *بوصفه زمانية*" (1926أ: 420) . إنّ القصد من ذلك هو أخذ مسألة الوجود–داخل–الزمان (die Innerzeitigkeit) منطلقا " لإيضاح نشوء مفهوم الزمان العامي" (1926أ: 420) .

3.3- الهُو اليومي و المفهوم العامي للزمان :

يبدو أنّ هيدغر قد اتّبع في إيضاح نشوء المفهوم العامي للزمان كما يبسطه في الفقرة 80 من **الوجود و الزمان** خطوتين أساسيتين : أوّلا بيان أنّ المفهوم العامي للزمان هو "زمان–الآن" (die Jetzt-Zeit) (1926أ: 420–421) ؛ وثانيا التكشيف عن المفعولين الكيانويين المقوّمين للمفهوم العامي للزمان ، وهما "التسطيح" (die Nivellierung) و" التعتيم" (die Verdeckung) (1926أ: 422–428) . ونحن نقصد إلى الفحص عن هذين المطلبين .

– من أجل بيان المفهوم العامي للزمان بدأ هيدغر برسم مفهوم "الاستحضار" (das Gegenwärtigen) بوصفه قطب الرحى في تدبير الانشغال اليومي بالزمان وذلك من جهة ما هو زمان عمومي (1926أ: 420–421) . واللافت للنظر في ذلك هو أنّ هيدغر قد بنى الصعوبة التي يثيرها تعريف المفهوم العامي للزمان بوصفها صعوبة صادرة من نمط سلوك الدازين اليومي وليس من أيّ تصوّر فيزيائي له . إنّ نمط وجود الدازين بوصفه متأسّسا على انفتاح العالم ، وعلى الهنا في العالم هو الذي يجعل الزمان اليومي المنشغل به زمانا عموميا . والزمان العمومي هو الزمان الذي فيه يحتسب الدازين الزمانَ ويتوجّه قبلته بوصفه زمانا مقيسا بالساعات أي زمانا متدبَّرا بواسطة الوجود–تحت–اليد ومن أجله . التوجّه قبلة الزمان هو سلوك يجد في استعمال الساعة

مقامه . أمّا احتساب الزمان فهو تعقّب مواضع رقاص الساعة واستحضارها في كـل مـرة . ومـن أجل أنّ هذا الاستحضار وجديّ فهو يتقوّم بواسطة تواشج داخلي مع الاحتفاظ والانتظار : " إنّ هذا الاستحضار يتزمّن ضمن وحدة الأوجاد التي من شأن احتفاظ منتظِـر" (1926أ: 420) . إنّ الدازيـن يحتفظ بـ"المرة الفارطة" بواسطة استحضار الآن الذي فات ، وذلك يعني أنّه "مفتوح وهو يقول- الآنَ تلقاء أفق القَبْل (Früher) ، وذلك يعني تلقاء الآن-الذي- لم-يعد-موجـودا" ؛ كذلـك هـو ينتظـر "إذن" بواسطة استحضار الآن الذي لم يحن بعدُ ، وذلك يعني من جهة الوجود أنّه "مفتوح وهو يقول-الآنَ على أفق البَعْد (Später) ، وذلك يعني تلقاء الآن-الذي-ليس-بعدُ" (1926أ: 421) .

ليس الزمان اليومي إذن سوى استحضار الآن بحسب كونه موجودا أو لم يعـد موجـودا أو ليس بعدُ موجودا . واستحضار الآن بتعقّب مواضع رقّاص الساعة هو معنى حساب الزمـان . من أجل ذلك يعرّف هيدغر الزمان اليومي بأنّه الزمان "المعدود (das Gezählte)" علـى أسـاس استحضار الآن الذي يبلغه رقاص الساعة طبقا لحركته المنتظمـة ، وذلـك في تواشـج صـارم مـع الاحتفاظ بالآن الذي كان قبلُ وانتظار الآن الذي ليس بعدُ (1926أ: 421) .

ولكن ألا يستعيد هيدغر هنا المفهوم التقليدي للزمان كما يجد في الرابعة من **طبيعيـات** أرسطو مرجعه الغالب ؟ - أجل إنّ هيدغر يعترف دون مواربة بأنّ تأويله للزمان العامي " ليس شيئا آخر سوى التفسير الكيانوي-الانطولوجي للتعريف الذي أعطاه أرسطو عن الزمان :[..[119]] ''إنّ مـا هو الزمان تخصيصا هو المعدود بحسب الحركة الملاقية في أفق القبل والبعد''[120] " (1926أ: 421) .

ومعنى *التفسير الكيانوي-الانطولوجي* هنا هو بيان نمط *فهم الوجـود* الـذي يسـند هـذا التعريف للزمان ، فكيف يتمّ الأمر لدى أرسطو ؟ حسب هيدغر " إنّ تأويله للزمان انما يتحرّك على الأرجح ضمن توجّه الفهم ''الطبيعيّ'' للوجود" (1926أ: 421) . إنّ هيدغر لا يبيّن في هذا الموضع ما يقصده بالفهم *الطبيعي* للوجود ، لكنّه يحيـل علـى مـا سـبق أن بيّنـه في الفقـرة 6 مـن مقدّمـة **الوجـود و الزمـان** ، مـن أنّ هـذه الدلالـة ليسـت سـوى أخـذ الوجـود بوصفـه "شـــــهودا" (Anwesenheit) ، وذلك من جهة " أنّ الموجود انما هو ضمن وجوده مدرَك بوصفـــه ''شـــهودا'' ، وذلـــك يعـــني أنّـــه مفـــهوم بـــالنظر إلى ضـــرب معيّـــن مـــن الزمـــان هـــو ''الحـــاضر'' (die "Gegenwart"(1926أ: 25) . إنّ فهم الموجود بوصفه ما هو *حاضر* في كل مرة ، أي بمصطلـح التحليـل الكيـانوي بوصفـه *قـائم-الوجـود* (vorhandensein) ، انمـا هـو مـا يسـند التعريـف الأرسطي للزمان بأنّ المعدود بحسب حركة *الآن* قبلاً وبعداً . إنّ الزمان هو الآن المعدود احتفاظا به في أفق القبل وانتظارا له في أفق البعد .

أمّا عنصر الطرافة في تأويل هيدغر هنا ، فهو يكمن في سعيه إلى بيان كيف أنّ الاستعمال اليومي للساعة هو قد تأسّس انطولوجيا ضمن فـهم معيّـن للوجـود بوصفـه حضـورا ؛ وذلـك أنّ حساب الآنات غير ممكن من دون استحضار الآن بوصفه مدركا بوصفه آنا مشـهودا أي حـاضرا ضمن وجوده . فحركة رقاص الساعة مثلها مثل حركة الأجرام هي حركة آنات معدودة من أجل أنّها تكرّر عين القيمومة في كل مرة . في كل مرة يظهر المعدود في شكل هذا القول : "الآنَ" كـذا

119 - قولة أرسطو باليوناني : **الطبيعيات** Δ 11،219 ب 1 ومابعدها .
120 - ترجمة هيدغر في الألماني لقولة أرسطو .

من الوقت أو "الآنَ–لم–يعدْ–بعدُ" أو "الآن–ليس–بعدُ" . وفي كل مرة نحن نفترض أنّ الآنَ يعني انطولوجيا الموجود الحاضر . لذلك يسمّي هيدغر زمان العالم المنشغل به يوميا بواسطة الساعات هو "زمان–الآنَ" (die Jetzt-Zeit) (1926أ: 421) . ومن حيث أنّ الماضي ليس سوى "الآن–الذي–لم–يعدْ–موجودا" مثلما أنّ الآتي هو "الآن–الذي–ليس–بعدُ–موجودا" فإنّ " الزمان انما يبدو للفهم العامي للزمان بوصفه تتابع (eine Folge) الآن "القائم" باستمرار ماضيا وقادما . إنّ الزمان مفهوم بوصفه تعاقبا (ein Nacheinander) ، بوصفه "تيّار" (Fluß) الآن ، بوصفه "مجرى (Lauf) الزمان" " (1926أ: 422) .

– كيف يمكن الحكم على هذا الفهم العامي للزمان ؟ – يفترض هيدغر أنّ هذا الفهم العامي للزمان لا يكشف عمّا ينطوي عليه من *وجاهة* إلاّ إذا فحصنا عنه في ضوء التحديد الكيانوي للزمان اليومي بوصفه "زمان–العالم" ، وذلك يعني بوصفه زمانا صادرا من الهيئة الزمانية الوجدية التي من شأن موجود بعينه هو الدازين رأس الأمر في كيانه هو الوجود–في–العالم . ونحن رأينا أنّ زمان–العالم الذي يؤلّف دلالة الوجود–في–الزمان الذي يستمدّ منه الدازين اليومي نمط انشغاله بالزمان ، انما يتقوّم بخاصيتين حاسمتين ، ألا وهما "الموقوتية" (die Datierbarkeit) و "المدلولية" (die Bedeutsamkeit) . الموقوتية بمعنى أنّ كلّ زمان هو "زمان صالح لفعل شيء ما" ، هو "وقت" موقّت ؛ والمدلولية في معنى أنّ كل موجود داخل العالم هو على قرينة مع سياق أداتيّ منه يستمدّ دلالته ، ومن ثمّة أنّ كلّ "آن" هو في كل مرة "مناسب" أو "غير مناسب" (1926أ: 422) .

إنّ أطروحة هيدغر في تخريج الحكم على وجاهة الفهم العامي للزمان تتمثّل في أنّ هذا الفهم العامي للزمان انما " *يُخطئ* (*fehlt*) الموقوتية والمدلولية على حدّ سواء" (1926أ: 422) إخطاءً مضاعفا : فهو من جهة "يعتّم" (verdeckt) على هاتين البنيتين ، بحيث لا يترك لهما مجالا لأنْ " تبرزا للعيان" ؛ ومن جهة هو " يسطّح (nivelliert) الهيئة الوحدية الأفقية للزمانية التي عليها تتأسّس موقوتية الآن ومدلوليته" ، بحيث تصبح الآنات "مقطوعة" (beschnitten) عن تلك الموقوتية والمدلولية فإذا هي "تصطفّ" (reihen sich ..an) فتقدّم الزمان في شكل خطّ متعاقب من الآنات المتجانسة (1926أ: 422) . أمّا عن وجه التواشج بين آليتيْ الفهم العامي للزمان هاتيْن ، فإنّ تسطيح زمان العالم وتحويله إلى زمان خطّي هو وسيلة الفهم العامي للزمان في التعتيم على خاصيتيْ زمان العالم الأساسيتين أي الموقوتية والمدلولية . وهكذا فإنّ علينا أن نستبصر وجه التقابل الذي يصرّفه هيدغر بين زمان العالم والمفهوم العامي للزمان ،من جهة ، وبين خاصيتيْ زمان العالم أي الموقوتية والمدلولية وآليتيْ الفهم العامي للزمان أي التعتيم والتسطيح ، من جهة أخرى .

ما هو معنى *التعتيم* (die Verdeckung) ؟– إنّ ما يدفع الدازين نحو التعتيم عن خصائص زمان العالم هي نزعته اليومية إلى كونه لا ينشغل إلاّ بما يظهر له في أفق انشغاله بالموجود–تحت–اليد والوجود–القائم ؛ وفي هذا الأفق لا يظهر الآنات إلاّ على نمط ظهور الموجود المنشغل به ، أي على نمط القيمومة (1926أ: 422) : إنّ الآنات نفسها تظهر بوصفها "*قائمة–مع*" (*mitvorhanden*) الموجود ، بحيث لا تملك الآنات من دلالة لظهورها سوى مثل

هذه العبارة : " الموجود يلاقينا *و الآن أيضا* (*und auch*)[121] [يلاقينا] " (1926أ: 423) . ما هي النتيجة الكيانوية لهذا التوجّه العامي في فهم الزمان في شكل آنات منظور إليها من جهة انطولوجية لا تفهم من معنى وجود الموجود سوى القيمومة ؟ – هذه النتيجة هي بالتحديد فقدان هذه النظرة العامية للزمان إلى ما به تستبصر خصائص زمان العالم مثل العالمية والمدلولية والموقوتية ، وذلك يعني أنّ هذه الخصائص انما تبقى بالنسبة لها "معتّما عليها" تعتيما لا يفعل التوجّه السائد في التخصيص المفهومي للزمان سوى أن يجعله "مرسَّخا أكثر" (noch verfestigt) (1926أ: 423) .

إنّ التوجّه السائد انما يأخذ الآنات بوصفها نحوا من الموجود–القائم "في الزمان" الذي يمكن أن نشير إليه في كل مرة بعبارة "الآن" . ففي كلّ آن هناك آن قائم ، بحيث أنّ الآن انما هو مطروح دوما *"بوصفه هوهو (als Selbiges)"* ، ضمن قيمومة محضة ، وذلك بالرغم من أنّ كلّ آن لا ينفكّ يضمحل في إقباله آنٌ وما ينفكّ يقبل في اضمحلاله آنٌ آخر[122] ؛ إنّ *هوهوية* الآن انما هي مستمدّة انطولوجيا من ضرب من "الشهود المستمرّ لذاته" (die ständige Anwesenheit seiner selbst) وذلك من وراء "هذا المتبدّل" (dieses Wechselnde) الذي لا يبقى في آن واحد ؛ وفي تأويل هيدغر إنّه انما في أفق هذا الفهم العامي للزمان أتى أفلاطون[123] إلى تعريف الزمان بوصفه " صورة الأبدية" (das Abbild der Ewigkeit) (1926أ: 423).

انطلاقا من هذا التأويل أخذ هيدغر في مناقشة الأطروحة الموجّهة للفهم العامي للزمان . ألا وهي القول بأنّ الزمان "لامتناه" (unendlich) ، وذلك بوصفها علامة حاسمة على المكانة المركزية لنزعة "التسطيح" في التفسير السائد للزمان . إنّ فهم الزمان بوصفه جملة من الآنات التي لا تنقطع انما يفترض أنّ هذه الآنات متجانسة ، ومن ثمّة أنّه ليس ههنا بداية أو نهاية ؛ وذلك ليس ممكنا حسب هيدغر إلاّ " على أساس التوجّه قِبلةَ [ما–هو]–في–ذاته *معلّق–في–الهواء من شأن تيار–من–الآنات قائم–الوجود* ، حيث تكون ظاهرة الآن بتمامها معتّما عليها (verdeckt) بالنظر إلى الموقوتية والعالمية والتمدّد والعمومية التي من جنس–الدازين ، وأُنزلت [إلى رتبة] (herabgesunken) مقطع نكرة " (1926أ: 424) . التسطيح هو تنزيل الزمان إلى رتبة آنات قائمة تؤلّف تيّارا لا ينقطع بلا بداية ولا نهاية والزعم بأنّ ذلك هو الزمان وأنّه لامتناه .

ولكن ما هو أساس هذا التسطيح لزمان العالم ؟– كما رأينا دائما يفترض هيدغر أنّ كلّ ظاهرة انما تجد في نمط وجود الدازين أساسها الخفي . وتسطيح الزمان لا يشذّ عن هذه القاعدة الانطولوجية . فإنّ الدازين اليومي من حيث هو دوما منغمس في انشغاله بالموجود داخل العالم من أجل الهروب من الموت ولفت نظره عن أنّ الكيان الأصيل هو وجود–نحو–الموت بوصفه نمط احتمال المستقبل ، انما هو في كل مرة يوجد ضمن زمانية غير أصيلة ؛ ورأس الأمر في الزمانية غير الأصيلة هو التلفّت الحادّ عن "التناهي" الذي يتأسّس عليه معنى الزمانية الأصيلة ؛ هذا

---

[121] – إنّ قارئ **فينومينولوجيا الروح** يجد بلا مشاحة تقاطعا مع ما كان هيغل قد أثبته من وصف فينومينولوجي دقيق لمفهوم "أيضا" في تخريج مشاكل تتعلّق بالآن ....

[122] – إن هيدغر يتقاطع هنا مع ما كان هيغل قد صرّفه في **فلسفة الطبيعة** حول بُعدي "الاضمحلال" (Verschwinden) و"التولد" . را:الفصل 4 من هذه الرسالة.

[123] – أفلاطون ، **طيماوس** 37 د 5–7 .

وهكذا "فإن المرء لا يعرف سوى الزمان العمومي ، الذي ، من حيث هو مسطح ، ينتمي إلى كل واحـــد وذلك يعني [لا ينتمي] إلى أحد" (1926أ: 425) .

بيد أن ذلك لا يعني أن الدازين هو "هم" ومن ثمة ليس ينطوي على أي احتمال عيني للزمان ؛ فالدازين اليومي يعاني من واقعة الموت ومن ثمة من العناية بالمستقبل على طريقته . إنه هذا الدازين اليومي يعبر دوما عن نمط احتماله للزمان بعبارة "الزمان يمضـــي" (die Zeit vergeht) أو الوقت يمر . إن الزمان عنده هو بخاصة زمان يمر ؛ ولذلك فإن نمط احتمال الآتي هو "الانتظار" ، انتظار الآن الذي لم يمر ولم يمض بعد . ولذلك فإن هذا الزمان هو دوما "زمان هارب" (flüchtige Zeit) مبني على "معرفة "سطحية" ("flüchtigen" Wissen) بموتنا" : إن فهم الزمان بأنه زمان هارب ماض وبأنه " مضي "في ذاته"" (ein Vergehen "an sich") ، انما هي طريقة الدازين اليومي والعمومي في التعبير عن "تنـــاهي" زمانية الدازين (1926أ: 425) . كذلك فإن الإقرار بالطابع "اللاارتـــدادي" (nichtumkehrbares) للزمان هو علامة أخرى حاسمة على أن تناهي الزمانية انما هو ثاو في أعماق الفهم العامي للزمان (1926أ: 426) .

من أجل ذلك لا يجد هيدغر حرجا في الإقرار بمشروعية الفهم العامي للزمان [124]، ولكن على نحو يبين في نفس الوقت طبيعة الحق الذي يعود للفهم العامي للزمان وحدوده . فهذا الفهم له "حق طبيعي" في أن يظهر مادام نابعا من نمط وجود الدازين اليومي وليس أمرا نظريا مصطنعا . لكن هذا الحق ليس له من صلاحية إلا داخل أفق الفهم الانطولوجي الذي جعله ممكنا . أي داخل فهم لوجود الموجود بوصفه قيمومة ، وهو الفهم المسيطر في نطاق اليومي .فإذا ادعى هذا الفهم التوفر على المفهوم "الحقيقي" للزمان فقد خرج عن صلاحيته وصار مزعما نظريا فحسب (1926أ: 426).

خاتمة

من أجل بيان الحدود التي لا يمكن للفهم العامي للزمان أن يتخطاها عمد هيدغر في خاتمة الفقرة 81 إلى إقامة تقابل حاد بين المفهوم العامي للزمان بوصفه نموذجا عن الزمان غير الأصيل والزمانية الأصلية بوصفه الهيئة الأساسية لما يسميه "الزمـــان الأصلـــي" (die ursprüngliche Zeit) (1926أ: 426–427) . وذلك يعني من ناحية منهجية أن التأويل الكيانوي يمكننا من أن "نرى" (sehen) ظاهرتي التعتيم والتسطيح التي يقوم عليها الفهم العامي للزمان ، ومن أن نكشف عن "مصدر" (die Herkunft) هذا "التعتيم المسطح" وعن "الضـــرورة العيانية" التي تحكمه ، حتى يمكن لنا في النهاية أن نرسم "حق" الفهم العامي للزمان وحدود

---

[124] – يقول : "إن *التمثل العامي للزمان انما له حقه الطبيعي* . إنه ينتمي إلى نمط الوجود اليومي للدازين وإلى فهم الوجود السائد في بادئ الأمر . لذلك أيضا فإن التاريخ يفهم أول الأمر وعلى الأغلـــب *عموميا بوصفه أروخا داخل-الزمان (innerzeitiges)* .إن هذا التفسير للزمان لا يفقد حقه الثابت والمتفـــوق إلا عندما يزعم أنه يوفر المفهوم "الحقيقي" للزمان وأنه يمكنه أن يرتسم لتأويل الزمان الأفق الممكن الوحيد " (1926أ:426) .

هذا الحق (1926أ: 426) .أما عن عناصر التقابل التي أقامها هيدغر بين الفهم العامي والفهم الأصيل للزمان فهي تعود إلى ثلاثة أمور أساسية . الأمر الأول يتعلق بمدى المرور من فهم إلى آخر : فإذا كان الفهم العامي لا يبلغ الفهم الأصيل بحيث أن الزمانية انما تظل دونه "موصدة" (unzugänglich) ، فإن العكس ممكن بحيث أن الفهم الأصيل يستطيع أن يدرك الحق الطبيعي للمفهوم العامي للزمان بل ويرسم حدوده (1926أ: 426) . أما الأمر الثاني فيهم مركز الزمان في الحالتين : فإذا كان مركز الزمان العامي هو الآن الحاضر فإن مركز الزمانية الأصيلة هو المستقبل (1926أ: 426–427) . وأما الأمر الثالث والأخير فهو أشد فائدة : إنه يبين وجوه التقابل العيني بين الفهم العامي والفهم الأصيل للزمان . ووجوه التقابل تعود إلى ثلاثة بحسب عدد أبعاد الزمان . فهناك أولا التقابل من جهة المستقبل : إن المستقبل في الفهم العامي هو "آن لم يحن بعد" ، أما في الزمانية الأصيلة فهو "استقبال" وجدي للـ"كانية" في صلب "اللحظة" ؛ كذلك فإذا كان الفهم العامي لا يرى في الماضي سوى "الآن الذي مر" فإن الفهم الأصيل للزمان انما يحتمله بوصفه "كانية" وجدية أي مفتوحة على المستقبل في تواشج اللحظة ؛ وأخيرا فإنه إذا كان الفهم العامي لا يعرف الحاضر إلا في شكل آن قائم فإن الزمان الأصيل يقدم الحاضر بوصفه لحظة تولد انطلاقا من المستقبل على أساس *كانية* توجد بعد في كل مرة (1926أ: 427) .

– إنه بهكذا عدة إشكالية و اصطلاحية أتى هيدغر إلى "مباينة" الطابع *الاكستاطيقي لزمانية الدازين* عن الطابع *الجدلي لزمان الروح* لدى هيغل كما يعبر عن نفسه من خلال مسألة "سقوط الروح في الزمان" (1926أ: 433 و ما بعدها).

الفصل الثامن

"سقوط الروح في الزمان" لدى هيغل

بوصفه صيغة غير أصيلة عن تزمّن الهُو ؟ (1926/1925)

" إنّ الزمان هو نفس (dasselbe) المبدأ و الأنا =أنا الذي من شـــأن الوعـــي بالذات المحض"

هيغل (أعمال 9، § 258، ملاحظة،ص48-49؛ت.ف.247-248)

" إنّ **الزمان** هو **المفهوم** ذاته الذي **يوجد ههنا** (da ist)، و يتمثّل للوعي بوصفه حدسا محضا؛ من أجل ذلك فإنّ الروح انما يظهر في الزمان ضرورةً ، وهو يظهر في الزمـــان طالما هو لم **يستدرك** مفهومَه المحض، بمعنى لم يبطل الزمان. إنّ [الزمان] هو اذن **الخارجي** المحدوس **غير المستدرَك** من قِبل الهُو، المفهوم المحدوس فحسب؛ ومـــن جهـــة مـــا يستدرك هذا [الأخير] نفسه، هو يرفع صورة الزمان عنه، و يتصوّر الحدس ويكون حدســـا متصوَّرا و متصوِّرا. – إنّ الزمان انما يظهر بذلك بوصفه قدرا و ضرورةً للـــروح الـــذي لم يكتمل في ذاته [..]. "

هيغل (أعمال 3: 584-585؛ت.ف.ص 685-686)

" إنّ التأسيس الهيغلي الصريح للاقتران ما بين الزمان والروح انما هو مناســـب لأنْ نوضّح على نحو غير مباشر التأويل المتقدّم للدازين بوصفه زمانية."

هيدغر (1926أ: 427-428)

تقديم

لقد رأينا ، في الفصلين 3 و 4 من هذه الرسالة، كيف تـأوّل هيدغـر مقالـة هيغـل في ماهية الزمان على نحو أخرجها من أفق الإشكالية التأمّليـة، ذات *الأصل الرومانسـي*، الـتي تفترضها، وحوّلها إلى قول ليس له من أصالة تخصّه غير ما يستعيده من المفهوم التقليدي للزمان الذي كان أرسطو قد عيّن ملامحه الأساسية في كتاب الطبيعيات.

ولأنّ المقصود الأسنى لهيدغر لا يتعلّق بمسألة الزمان، بما هي مسألة محصورة، بل بما تقتضيه تلك المسألة بالنسبة إلى أمّ المسـائل الفلسـفية، ألا وهـي مسـألة *معنـى* الوجـود بمـا هـو وجود، فإنّ مجهوده ، ضمن درس شتاء 1926/1925، لم يقف عنـد التخريـج *الفينومينولوجـي* للتصوّر الهيغلي للزمان بوصفه الهيئة النموذجية للفهم العـاميّ للزمـان، بـل تعـدّاه إلى مناقشـة *هرمينوطيقية* لطبيعة الاقتران الذي افترضه هيغل ما بين *الزمان والوعي* بخاصـة (1926/1925: 259–262)، كما عرض له في فلسفة الطبيعة من كتاب الموسوعة .

غير أنّ المتصفّح للفقرة 82 من **الوجود والزمان**، التي استعاد فيها هيدغر جملة عناصر المناقشة مع هيغل في درس شتاء 1926/1925، يقف على أنّ هذه الفقرة تجاوزت الفحص الـذي أتاه هيدغـر هـهنا عـن وجـه سـلوك الزمـان (العـامي) إزاء الوعـي لـدى هيغـل (1926/1925: 259)، بوصفه، حسب حكم هيدغر نفسه ههنا، "يحدث ضمن تصوّر تقليدي للمسـألة"(in einer traditionellen Fassung der Frage) (1926/1925: 259)، وهـذا تعريـض خفـي بالطـابع التقليدي الذي ظلّ يحكم البحث الهوسرلي في مشكل العلاقة بين الوعي والزمان، – إلى "مباينة" (Abhebung) هرمينوطيقية خطيرة للـ"تأويل الهيغلي للاقتران بـين الزمـان والـروح" عـن "الاقتران الكيانوي–الأنطولوجي بين الزمانية و الدازين وزمان العالم" (1926أ: 428. وبخاصة 433–436).

إنّ الفرق بين الفحص عن علاقة *الزمان والوعي* لدى هيغل، ضمن الفقرة 20 مـن درس شتاء 1926/1925 ، وبين مباينـة التـأويل *الجـدلي* للاقـتران بـين الزمـان والـروح عـن الاقـتران *الكيانوي* بين الزمانية والدازين، ضمن الفقرة 82 من **الوجود والزمان**، يكمن في أنّ موقف هيدغر في الموضع الأوّل قد صرّف موقفا *فينومينولوجيا* تقليديا، هو البحث في العلاقة بين الزمان والوعي كما هو متداول في كتابات المحدثين بوجوه مختلفة ، مثلا لدى ديكارت وليبنـتز ولـوك وهيـوم وكانط، ولكن بخاصة كما يجد في **دروس في فينومينولوجيـا الوعـي البـاطن بالزمـان** لهوسـرل هالته العليا، – في حين أنّه في الموضع الثـاني قـد اعتمـد خطّتـه الطريفـة في "مباينـة" التـأويل الهيغلي عن تأويله الخاص، مباينة هي إذا تُصُفّحت انكشفت لنـا بوصفـها ضربـا مـن الصيغـة *السالبة* عن خطّة *هرمينوطيقية* تكون "المعاودة"[1] (Wiederholung) صيغتها *الموجبة*[2].

1– عن دلالة مصطلح "المعاودة" كما استثمره هيدغر في تأويل كانط ما بـين 1926 و 1929، را: Macann 1992ج: 232–233.

2 – فنحن نفترض أنّ بين *مباينة هيغل ومعاودة كانط* تناظرا خفيا حاسما لابدّ من اسـتبصاره في كل مرة: فإذا كان الاقتران الهيغلي بين الزمان والروح هو ما ينبغي أن نتحاشاه بوصفه صيغة "ظاهرية" فقط من الاقتران الكيانوي بين الزمانية و الدازين (وهو معنى المباينة) (1926/1925: 256؛ 1926أ: 405)، فـإنّ

– إنّ نواة المباينة في هذا الموضع هي مسألة "سقوط الروح في الزمان"، التي تثير في فلسفة الروح الهيغلية مشكلا أساسيا ، بوصفها، حسب هيدغر، صيغة غير أصيلة من تزمّن الهُو (Selbst) . ليس قصدنا هنا أن نعرض تأويل هيدغر من وجهة نظر مذهبية؛ كما لا يحرّكنا أي نزوع إلى الدفاع عن هيغل *أصلي* ضدّ "عنف هرمينوطيقي" لا يحترم المضمون "التاريخي" لمذهبه.بل إنّ غرضنا هو النهوض بتخريج للصعوبات التي تكتنف تأويل هيدغر للتصوّر الهيغلي للاقتران بين الروح والزمان. ربّ صعوبات تعود على الأرجح إلى صنفين : صنف يتعلّق بمدى وجاهة حكم هيدغر القاضي بأنّ مفهوم "الروح" لدى هيغل لا يعدو أن يكون "التأويل المصوَّر منطقيّاً *للأنا أفكّر*" (1926أ: 433) الديكارتي؛ وصنف يخصّ "التشابه"[3] المحرج الذي ألفاه المعاصرون بين موضوعة "سقوط الروح في الزمان" الهيغلية وبين أطروحة "*تزمّن*" (Zeitigung) *الدازين* (1926أ: 435–436) لدى هيدغر.

إنّ علينا بادئ الأمر أن نعيد هذه الصعوبات إلى السجلّ الذي جعلها ممكنة، ونعني بذلك أن نعيد مفهوم "الروح" إلى "إشكالية الهُو (die Problematik des Selbst)" التي يفترضها؛ وإذا كان هيدغر قد حكم على إشكالية الهُو هذه بأنّها قد ظلّت ،من "الشيء المفكّر" (res cogitans) الديكارتي إلى مفهوم "الروح" الهيغلي ،تعاني من "غياب الأرضية الأنطولوجية" (ontologische Bodenlosigkeit) التي من شأنها (1926أ: 320، هامش1)، فإنّه بتأويله للدازين بوصفه هو بدوره نمطا من "الهُو" بل هو الهيئة الأصيلة من "الهُوية" (Selbstheit) (1926أ: 316–323)، إنّما نصّب هذا الدازين في فلك براديغم الهُو ونزّل تحليلية الدازين منزلة صيغة من صيغ *إشكالية الهُو الحديثة*. حتى ولو افترض أنّ هذا الدازين هو الهُو الأصيل الذي انحسرت دونه صيغ سابقة مثل الكوجيطو أو الروح المطلق.أو أنّ التحليل الكيانوي للدازين هو الهرمينوطيقا الأصيلة للهُو التي كانت صيغ سابقة مثل **التأمّلات الميتافيزيقية أو فينومينولوجيا الروح** قد غفلت عنه.

من أجل ذلك يبدو أنّ هيدغر لم يستطع أن يتأوّل "الروح" الهيغلي بوصفه الصيغة المستكملة من *الشيء المفكّر* الديكارتي إلاّ بقدر ما سكت عن المقوّمات الخاصة بإشكالية الهُو لدى هيغل. ربّ مقوّمات نحن نجد أنّها تتمثّل على وجه الخصوص في محاولة أصيلة للخروج عن تقليد *الذات المتعالية* والاستفادة السرية ممّا افترعه *الهُو الرومانسي* المعاصر عندئذ من إمكانات روحية لم يفلح أحد قبل هيغل في تملّكها وتجاوزها في آن، وذلك بواسطة استعمال مستحدث لمبحث "الروح" اللاهوتي باعتباره وسيلة *تأمّلية* للإفلات من ربقة الذات النظرية التي اخترعها ديكارت على أساس المطابقة بين يقين الأنا وحقيقة الموضوع ، وأعطاها كانط في *التحليلية المتعالية* من **نقد العقل المحض** صيغتها المقنّنة تحت عنوان *الأنا المتعالي*.

التخطيطية المحضة للذهن لدى كانط ، وبخاصة الاقتران بين الزمان والأنا أفكّر بوصفه " ائْتِنـــار بـــالنفس" (Selbstaffektion) ، هو ما يجدر بنا أن نتملّكه بوصفه "أوّل خطوة" من الإشكالية المبحوث عنها (وهـــو معنى المعاودة) (1925/1926: 194؛ 1926أ: 23).

[3]– Schmidt 1988: 29–31.

إنّ قصدنا هو بيان التواشج السري ما بين الروح الهيغلي والدازين الهيدغري[4] بوصفهما وجهين من إشكالية واحدة، هي *إشكالية الهو* التي يبدو أنّ العصر الميتافيزيقي الذي سيطر عليه براديغم الوعي من ديكارت إلى كانط قد غفل عنها. فنحن نفترض أنّ إشكالية الهو مقام للتفلسف لم يعرفه المحدثون قبل هيغل إلاّ لاما ، وذلك أنّ مفهوم "الهُو" (das Selbst) ليس مرادفا لمفهوم "الذات" (das Subjekt) أو الوعي أو الأنا،بل هو مفهوم تمّ اختراعه ضمن نمط مستحدث من الاشتغال على معنى الإنسان، يخرج من إطار السؤال "ما هو الإنسان؟"، الذي يأتي بمثابة تتويج للموقف الأنثروبولوجي الحديث الذي وجّه أبحاث ديكارت وهوبز ولوك وهيوم وكانط، ويدخل في نطاق سؤال جديد هو "من هو الإنسان؟"،سؤال ما بعد-الأنثروبولوجي ، لم تكن أعمال هيغل ونيتشه وفرويد وهيدغر وفوكو غير محاولات مختلفة ولكن متواشجة للإجابة عنه.إنّ المشكل لم يعد متعلّقا بتحديد طبيعة الإنسان، بل بكيفية *التأريخ* له. كيف نؤرّخ لمعنى الإنسان؟ أو *كيف نقصّ قصّة الإنسان* ؟ – تلك هي الطريقة التي اتّخذها الفلاسفة منذ هيغل وسيلة لمعالجة *إشكالية الهو*، بوصفها بديلا طريفا عن تقليد *نظرية المعرفة* الذي كانت التحليلية المتعالية الكانطية آخر صيغة له في نطاق براديغم الوعي.

– في ضوء كلّ ذلك قد بدا لنا أنّ تأويل هيدغر لمسألة "سقوط الروح في الزمان" الهيغلية بوصفه صيغة غير أصيلة عن تزمّن الدازين بمثابة سكوت نسقي خطير عمّا ينطوي عليه الاشتغال الكيانوي على إشكالية الهو بواسطة مفهوم الزمان من تواشج جدّ محرج مع الطريقة التي سبق وأن احترفها هيغل لمعالجة الصعوبة عينها. ولا يكمن التواشج فقط في ما يشترك فيه كلّ من هيدغر وهيغل من استصلاح جوهري *لبراديغم التجربة المسيحية* الأصلية ؛ بل هو يضرب بجذوره في صلب إشكالية الهو نفسها : إنّ كلاّ منهما لم يجد من طريقة لإخراج معنى الهو من ربقة الذات النظرية سوى إقحام *مشكل الزمان* بوصفه مقاما نموذجيا مستحدثا للتحرّر من تقليد

4– ربّ تواشج يبدو أنّ هيدغر لا يقرّ به إلاّ بشكل غير مباشر، مثلا حين يقول " إنّ "الروح" لا يسقط في الزمان، بل **يوجد كيانه** (*existiert*) **بوصفه التزمّن** الأصلي للزمانية" (1926أ: 436). را: Schmidt 1998،ص 43:

« But it is equally important to at least note a further accord that Heidegger does not point out ; namely, that because both he and Hegel bring time and history so fully into the idea of the subject, both come close to abandonning the very idea a subject whatsoever. Neither Dasein nor Spirit is best understood as what is commly called "subject", and both are defined essentially by their respective relations to time and History. »

5– ليست "الفينومينولوجيا" منذ هيغل وكما فهمها هيدغر من جهة الهرمينوطيقا غير هذا النحو من "القصص الهُووي". وإنّه بهذا المعنى يمكن افتراض "دين" هيدغري إزاء هيغل. را: Schmidt 1988،ص 29 [التشديد من عندنا] :

«[..] Heidegger does not merely confront Hegel on this issue simply for the lack of a better representative of a metaphysical conception of time that has the appearance of Heidegger's own conception of time. By confronting Hegel in such a crucial passage, it could be said that Heidegger also *tacitly acknowledges the debt* of the concet of phenomenology as developped in the first pages of *Being and Time* to Hegel's *Phenomenology*, where Hegel develops a "doctrine of internal relations", which takes meaning into the real internal constitution of beings. »

نظرية المعرفة الذي وجد في حدث الفيزياء الرياضية الغاليلية بنية عصره و في برنـامج العقلانيـة الكبرى للقرن السابع عشر رهانه الخاص.

إنّ نكتة التواشج بين طريقتي هيغل وهيدغر في تخريج إشكالية الهُـو، وهـو مـا سـكت عنه هيدغر في الفقرة 82 من كتاب 1927، هو أنّه لا مهرب من سيادة الذات الحديثة، ومن ثمة لا مخرج من تقليد نظرية المعرفة، إلاّ من خلال إشكالية "التاريخية" (historicité)؛ وإنّ ذلك هو ما قاد بوجه ما إلى التعويل غير المسبوق على *مشكل الزمان* بوصفه أداة طريفة للإفلات من سطوة العقل النظري الذي انبنت عليه فلسفة الوعي من ديكارت إلى كانط. ولأنّ التفلسف لم يعـد يتـمّ وفقا لبراديغم الذات، فقد كفّ لأوّل مرة عن أن يكون في نواته مشكلة "منـهج"، وأخـذ يتحـوّل بشـكل طريـف إلى ضـرب مسـتحدث مـن "العـــــرض" (Darstellung، Auslegung ، Auseinanderlegung، Exposition) بلغـــة هيغـــل (أعمـــال 3: 18، 55، 60–61، 134، 136، 220؛ ت.ف. 74، 115، 121–122، 204، 206، 295) أو إلى نمـط جديـد مـن "التفسـير" أو "التـأويل" (Interpretation، Explikation، Auslegung) بعبـارة هيدغـر (1926أ: 1–2، 7، 9–10، 14–15، 21، 27 ..الخ).

ولكن من أجل أنّ موضوع هذا "العرض" أو "التأويل" لدى هيغل و هيدغـر ليـس شـيئا آخر سوى تجربة "الهُو" (و "التجربة" هي أحـد المفـهومات الـتي سـيصيبها تحويـل عميـق في دلالتها ودورها)، ولأنّ تجربة الهُو هذه ليس من مدخل إليها حسب هيغل و هيدغر إلاّ باشتغال مستحدث، أي غير طبيعي بل تاريخي أو فينومينولوجي، علـى مفـهوم الزمـان، فـإنّ النتيجـة التي انتهى إليها هيغل في **فينومينولوجيا الروح** كما هيدغر ضمـن *تحليليـة الدازيـن* إنّمـا هـي هذا: أنّ *عرض أو تأويل إشكالية الهُو* إنّما يقود الفلسفة ضرورة إلى التحوّل إلى ضرب طريف مـن *القصص الجذري للهُو*، وليس كونه *تأمّليا* أو *كيانويا* سوى فرق *أسلوبي* فحسب.

إنّه في سياق هذا النحو من التخريج لإشكالية الهُو نحن نفترض أنّ "سقوط الـروح في الزمان" و"انحطاط الدازين اليومي" هما في سرّهما صيغتان متواشجتان من المحاولـة المعـاصرة ـ والتي دشّنها هيغل، قصد الإفلات من سيادة *براديغم الـذات* نحـو أفـق *براديغـم اللغـة*. وذلـك بواسطة اشتغال مستحدث على *التجربة المسيحية الأصلية*. ففي هذه التجربة عثر كل من هيغـل وهيدغر على الدور الخطير لمفهوم الزمان في تخريج إشكالية الهو مـن نمـوذج الوعـي إلى اللغـة، وذلك من حيث أنّ التجربة المسيحية الأصلية قد حلّت مشكلة الهُو–الروح بواسـطة ضـرب مـن *القصص الأصلي حول النفس*، خاصة كما يتجلّى في **اعترافات** أغسطينوس.

من أجل ذلك نحن نأخذ اعتراف هيدغر في الفقرة 78 من الوجود و الزمان بأنّه " مـن حيث النتيجة يظهر (scheint) التأويل السابق لزمانية الدازين وانتماء زمان العالم إليه متوافقـا مع هيغل" (1926أ: 405)، بوصفه واقعة تأويلية لابدّ من أخذها مأخذ الجدّ وليس مجرّد مظهر

سرعان ما يتبدّد. إنّ وجه الشبه حقيقي وإنْ كان ذلك لا يقلّل من أصالة إشكالية الوجود و الزمان شيئا[6].

ونحن نوزّع مواد هذا الفصل على خطوتين:

1) هيغل "قبل" كانط ؟ أو "العرض التأمّلي" للعلاقة بين الزمان و الروح بوصفه تراجعا عن "التسويغ المتعالي" للعلاقة بين الأنا أفكر و الزمان

2) مباينة التحليل الكيانوي لتزمّن الدازين عن العرض التأمّلي لظاهرة "سقوط الروح في الزمان" .

*****

§ 1- هيغل "قبل" كانط ؟ أو "العرض التأمّلي" للعلاقة بين الزمان و الروح بوصفه تراجعا عن "التسويغ المتعالي" للعلاقة بين الأنا أفكر و الزمان ؟

1.1 - "خطأ" هيغل في تأويل "التخطيطية" الكانطية (1926/1925)

أ- بناء الإشكال:

يبدو أنّ المناقشة الهيدغرية للتصوّر الهيغلي للعلاقة بين الزمان والروح لا تتوضّح في سياقها الخاص إلاّ متى وضعنا في الحسبان الدور الذي تؤدّيه مسألة *التخطيطية* الكانطية في بلورة تلك المباينة . فإنّ هيدغر انما أتى إلى مناقشة هيغل ضمن درس شتاء 1926/1925 عندما أخذ في رسم تاريخ الاكتشاف الكانطي في مسألة التخطيطية بوصفه اكتشافا " بقي معزولا (vereinzelt) ومن قِبل المثالية [الألمانية] اللاحقة غير مقدَّر (verkannt) تماما "، معلنا بلا تردّد " أنّ أقصى مثل يُضرب في هذا الشأن هو هيغل" (1926/1925: 201) .

ونحن قد حاولنا في موضع سابق أن نقف على أطروحة هيدغر حول أوّليّة كانط ، من جهة ما هو "الأوّل والوحيد الذي تحرّك شوطا من طريق البحث باتّجاه بُعد الزمنية " (1926أ: 23) ، ولكن أيضا على حدودها المضاعفة سواء من حيث حدوثها أو من حيث دلالتها ؛ فمن حيث الحدوث قد بدا لنا أنّه منذ الفقرة 14 من درس 1926/1925 فحسب انما أخذ هيدغر في الافتراض بأنّ "الوحيد" (der einzige) الذي تحسّس شيئا من العلاقة بين فهم الوجود ومفهوم

6- إنه بهذا المعنى يحقّ لسوش-داغيس – رغم إغفالها لطرافة خطة "المباينة" لدى هيدغر الأول- أن تقول (Souche-Dagues 1992: 250):

« At this point in his intellectual itinerary, Heidegger seems unable to find his own way save by turning away from Hegel. Even the apparent eulogy cited previously and formulated at the end of the book on Duns Scotus is not free from serious reservations. The terms which are now employed to characterize the Hegelian "system" – "world vision", "historical vision of the world" become suspect from this period on with regard to the task Heidegger has assigned to thinking. »

الزمان هو كانط (1926/1925: 194، 200) ، أمّا قبل ذلك فإنّ هذه الأوّلية انما كان مبحوثا عنها جهة براديغم التجربة المسيحية الأصلية[7] . كذلك فإنّ الدلالة الإشكالية لأوّلية كانط انما تنطوي هي نفسها على صعوبة كبيرة ، فإنّ هيدغر لم يخف تحفّظه على هذه الأوّلية سواء في الفقرة 14 من درس 1926/1925 حيث يقرّ بأنّ " مفهومه [كانط] عن الزمان تحديدا قد سدّ عليه الطريق نحو الظفر بفهم أساسيّ للمشكل وذلك يعني نحو طرحه بعامة" (1926/1925: 194) ، أو عند استئناف ذلك في الفقرة 6 من **الوجود والزمان** ، حيث يعترف بأنّ " هذا الميدان في أبعاده الأصيلة ووظيفته الانطولوجية الرئيسة انما ينبغي أن يبقى بالنسبة إلى كانط موصدا " (1926أ: 23) .

إنّ غرضنا هنا هو أن نفحص عن الحكم الهيدغري على هيغل بوصفه قد أساء تقدير مسألة التخطيطية فغفل عن دلالتها الخطيرة . وقد قام هذا الحكم على شاهد التقطه هيدغر من دروس في تاريخ الفلسفة ضمّنه هيغل طريقته في فهم الوصل القبلي الذي أقامه كانط بين الذهن والحساسية .

نحن نعلم أنّ بيت القصيد في مسألة التخطيطية هو ، حسب كانط ، الجواب عن هذا السؤال : " كيف يمكن للمفهومات المحضة للذهن أن تُطبَّق على الظواهر بعامة ؟" (كانط أ. ك. III ، 134). ووجه الصعوبة في ذلك أنّ مفهومات الذهن المحضة مباينة للحدوس الحسية وعلى ذلك هي تنطبق عليها بشكل قبلي ممّا يجعلنا نسأل بالطبع عن كيف يمكن " إدراج" (Subsumtion) هذه الحدوس "تحت" تلك المفهومات .وحسب كانط لابدّ من التوفّر على " تمثّل موسِّط" بين الحدس والمقولة مماثل لهما معا ، وهو ما يسمّيه " الأخطوط المتعالي" (das transzendentale Schema) . أمّا عنصر الطرافة الحاسم في هذه التخطيطية فهو بلا شكّ أنّ كانط يفترض أنّ الأخطوط الذي من شأنه أن يحقّق إدراج الظواهر تحت المقولات هو الزمان . ويبرّر كانط هذا الافتراض بأنّ الذهن والزمان يتماثلان في كونهما ينطويان على وحدة تأليفية محضة للكثير على نحو قبلي (كانط أ.ك. III، 134–135):

يقول هيدغر (1926/1925: 202) :" إنّ الأمر يتعلّق ضمن التخطيطية بأنْ يُبيّن بأيّة طريقة يمكن للذهن ، أي لعفوية العقل ، أن تكون له خاصية تعيين الحدس ، [و] صور الحدس ، بوصفها صور التقبّلية (Rezeptivität) ، وعلى نحو أدقّ ، بأيّ وجه يمكن للمقولات من حيث هي تعيينات قبلية لوحدة العقل أن ترتبط بالموجودات القائمة (Gegenstände) بوصفها موضوعات (Objekte) . إنّ كانط قد قاد السؤال عن الترابط بين الذهن والحساسية نحو البحث عن توسّط [بينهما] ، وهو قد وجده في الزمان ."[8].

---

[7] – يقول هيدغر الشاب : " إنّ البراديغم التاريخيّ الأكثر عمقا لهذا المسار الغريب الذي من شأن مركز ثقل الحياة العيانيّة والذي من شأن عالم الحياة في عالم الذات وعالم التجربة الداخلية انما يتوفّر لنا ضمن تكوّن المسيحيّة ."(درس 1920/1919– ط. ك. 58 ص 61) . ذكره غرايش 1994 أ : 39 .

[8] – يقول هيدغر (1926/1925: 202) :

« Im Schematismus handelt es sich darum, zu zeigen, in welcher Weise der Verstand d.h. die Spontaneität der Vernunft die Eignung haben kann, die Anschauung, die Formen der Anschauung als die Formen der Rezeptivität zu bestimmen, genauer, inwiefern sich die Kategorien als apriorische Bestimmungen der Einheit der Vernunft auf Gegenstände als Objekte beziehen können. Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen

ب- هيغل ناقدا كانط: مشكل "التخطيطية"

كيف تأوّل هيغل هذا الافتراض الكانطي ؟ – علينا أن نذكّر بأنّ هيغل ينطلق من اعتراض نسقيّ على جملة أطوار إشكالية **نقد العقل المحض** وليس على *التخطيطية* فحسب . وبعامة هو يعيب على كانط كونه قد أتى إلى الفحص عن العقل النظري من طريق "نفسانية" (psychologisch) ، وذلك يعني أنّه "يقصّ" (erzählt) علينا أطوار الوعي النظري الثلاثة ، نعني الحساسية والذهن والعقل ، بحيث هو " يأخذ ذلك على نحو امبريقي ، دون أن يتدبّر الأمر انطلاقا من المفهوم" (هيغل أعمال 20: 339 ، 343) . – و نحن نأخذ استعمال هيغل لفعل "قصّ" (erzählen) في وصف السلوك المتعالي مأخذا استراتيجيا : إنّ الأمر لا يتعلّق بمجرّد مجاز بل بنمط جديد من المناقشة يتّخذ من القصص التأمّلي أسلوبه الخاص.

إنّ هيغل يحكم على صورتي المكان والزمان كما تعرضهما *الاستطيقا المتعالية* ، أي من جهة ما هما إطاران للحدس ولكن على نحو قبلي ، بأنّهما "صورتان بربريتان" ، وذلك لأنّ كانط "لا يتساءل " عن الكيفية التي تجعل العقل البشري يتوفّر قبلا على هذه الصور التي تشكّل طبيعة المكان والزمان (هيغل أعمال 20 : 342) . كذلك هو يحكم على طريقة المنطق المتعالي في تدبير وظيفة الأنا أفكّر من حيث أنّه ينبغي أن "يصاحب" (begleiten) كلّ تمثّلاتي بأنّها لا تعدو أن تكون "عرضا بربريا" ، وذلك من أجل أنّ كانط يقدّم لنا الذهن في تباين حادّ مع الحساسية فهي "تقبّلية" (Rezeptivität) محضة للحدس في حين أنّه "عفوية"(Spontaneität) محضة للتفكير ، ثمّ يؤكّد في نفس الوقت على أنّ الذهن ينطوي على مفهومات محضة " بواسطتها يفكّر في الموضوعات على نحو قبلي تماما" (هيغل أعمال 20: 343) . هذه المفهومات المحضة أو المقولات هي طرق معيّنة للتأليف أي لتوحيد الكثير . ولكن من أيّ مصدر استقى كانط هذه المقولات ؟ – يفترض هيغل أنّ كانط لم "يستنبط" هذه المقولات بل هو "التقطها من المنطق العادي" (aus der gewöhnlichen Logik) ، وبعبارة أدقّ من نظرية الأحكام التقليدية (نفسه: 345–346) . وذلك يعني بخاصة أنّ " كانط قد التقطها على نحو امبريقي و لم يعرف الضرورة التي من شأنها [..] إنّ ما هو لامفكّر فيه (nicht gedacht) أبدا هو أن يستنبط هذه الضروب [من الربط (Beziehen)] كما لم [يستنبط] المكان والزمان" (نفسه: 346) .

إنّ موضع الصعوبة هنا هو في تخريج الطبيعة *المتعالية* للمقولات. أي كون الأنا أفكّر هو الذي يشكّل الوحدة اللازمة للكثير الذي تتقبّله الحساسية ويشتغل عليه الذهن. فحسب هيغل إذا كان الذهن هو مصدر المقولات فإنّ هذه " ليس لها مضمون إلاّ بواسطة المادّة المتكثّرة المعطاة التي من شأن الحدوس" ، وبخاصة "ليس لها دلالة إلاّ بواسطة ارتباطها بهذه المادة" (نفسه) . إنّ بيت الداء في هذا التخريج الكانطي لمعنى المعرفة هو صعوبة الانتقال من المقولة إلى العنصر الامبريقي . ربّ صعوبة حاول كانط أن ينقلها في صلب الوعي بالذات حين جعل المشكل هو كيفية تشكّل العلاقة بين مفهومات محضة وحدوس محضة ، أي مشكل *التخطيطية* المحضة للذهن حيث يتعلّق

Verstand und Sinnlichkeit führt Kant dazu, nach einer Vermittlung zu suchen, und er findet sie in der Zeit. »

الأمر بتبيين وظيفة *المخيلة المتعالية* التي " تعيّن الحدس المحض ، طبقاً للمقولة ، لمفهوم الذهن المحض ، بحيث هي تحقّق الانتقال إلى التجربة" (هيغل أعمال 20: 347) .

إنّ النتيجة العامة لهذا التخريج الهيغلي لإشكالية كانط هي أنّ هذا الأخير قد ظلّ يتحرّك في بوتقة "ميتافيزيقا الذهن"(Verstandesmetaphysik) ، وذلك يعني عنده " أنّ الأنا الكانطي لم يبلغ على الحقيقة إلى العقل[9] ، وإنما بقي الوعي بالذات الفردي بما هو كذلك ، الذي هو معارض للكلّي" (هيغل أعمال 20: 348–349) . إنّ كانط لم يصف سوى "الوعي بالذات الامبريقي المتناهي" ، ولذلك فإنّ معنى الكلّي أو الموضوعي عنده قد "بقي منحبسا في فلك الذات ، في الأنا المحض الذي من شأن الوعي بالذات" (نفسه: 350–351) . – وبعامة فإنّ هيغل يفترض أنّ كانط لم يفهم من "التأليف القبلي" سوى معنى " الإدراج" (Subsumtion) ، ولم يبلغ إلى معنى "الهوية المطلقة" ؛ كذلك فإنّ الاستنباط المتعالي لم يتخلّص تماما من رواسب المنطق التقليدي ، ومن ثمّة خرّج العلاقة بين الحدس والمفهوم بوصفه هوية صورية ليس لها من دلالة سوى دلالة نفسانية [10]

ج- هيدغر مُبايناً هيغل: "إخطاء" هيغل لمعنى "التخطيطية"

نحن نبلغ هنا إلى الشاهد الذي اعتمد عليه هيدغر في مناقشة التأويل الهيغلي لمسألة التخطيطية حاكما عليه بأنّه قد أخطأ في تبيّن القصد الكانطي إخطاءً تاما . ونحن نورده ثمّ نأخذ في تعقّب الاعتراض الهيدغري عليه ، يقودنا في ذلك هذا الافتراض : أنّ غرض هيدغر من ذلك هو "مباينة" المفهوم الهيغلي للزمان عن المفهوم الأصيل للزمان الذي أقام عليه إشكاليته الخاصة ، وليس البتّ في مدى إنصاف هيغل لإشكالية كانط .

إنّ مقصدنا لا يتعلّق بغرض مقالة هيغل[11] في *الرفع الجدلي* لمذهب كانط في *التخطيطية* بوصفه واحدة من الخطوات التأمّلية المغمورة التي أفلحت في ترتيب التوسّط بين المتقابلات [12].

---

[9] – "العقل" بالمعنى الهيغلي أي من حيث هو جملة تأمّلية أو "تاريخ للروح" يتحوّل ضمنه كلٌّ من الوعي و الموضوع إلى لحظتين عاملتين داخل مسار كلي ينمو على نحو محايث ، كما نرى إلى ذلك في فينومينولوجيا الروح .

[10] – Stanguennec 1985: 99–113.

[11] – يقول هيغل(أعمال 20 : 347–348 ؛ت.ف.ص 1865؛ ذكره هيدغر 1925/1926: 202) : "إنّ هذا الوصل (Verbindung) انما هو مرّة أخرى واحد من أجمل مظاهر الفلسفة الكانطية، بواسطته يكون [كلّ من] الحساسية المحضة والذهن المحض، الذيْن قد صُرِّح للتوّ بأنّهما مختلفان متعارضان بإطلاق ، متّحديْن. إنّه لذهن حادس (anschauender) حدسي (intuitiver)، أو هو حدس ذاهن ؛ بيد أنّ كانط لم يأخذه و لم يتصوّره بهكذا طريقة ، إنّه لم يجمع هذه الفِكَر معاً حتى يطرح ههنا ذيْنك المقطعين من المعرفة ضمن الواحد (Eins) – الفي ذاته الذي من شأنه . إنّ التفكير (Denken)، إنّ الذهن انما يظلّ [شيئا] جزئيّا ، [مثلما تبقى] الحساسية جزئيا [آخر]، موصولَيْن على نحو خارجي وسطحي، كما الخشب والعظم بواسطة حبل".

[12] – عن فحص تأريخي لهذه المسألة يمكن الاعتماد خاصة على : Stanguennec 1985 : 95–113 .

بل إنّ ما نرنو إليه هو التنبيه إلى الدور الذي نفترض أنّه قد لعبته مناقشة هيدغر[13] للموقف *الجدلي* من التخطيطية في بلورة مباينته للتصوّر الهيغلي للعلاقة بين الزمان والروح عن التزمّن الأصيل لهوية الدازين.

و نكتة الإشكال بين هيغل و هيدغر انما تكمن في الكيفية التي نتأوّل بها نص كانط نفسه من حيث أنّه يطرح بمساقه الخاص مسألة "التوسّط" طرحا صريحا. فإنّ مطلب كانط في التخطيطية هو ، حسب عبارته الخاصة، العثور عن "التمثّل الموسِّط" (vermittelnde Vorstellung) ما بين الظاهرة والمقولة (كانط ، III، 134) [14]. ولذلك فمطلب هيدغر هو استبعاد المعالجة الجدلية لصعوبة التوسّط المبحوث عنه ، وذلك لأنّها تنتهي على الأرجح إلى طمس أصالة هذه الصعوبة نفسها، ومن ثمة إلى التفويت في هذا الضرب الأصيل من البحث الذي بذله كانط في إستيضاحها . فالمطلوب حسب هيدغر هو العمل على تملّك ذلك النحو من الجهد لأنّ قدر الفلسفة ما يزال هو عينه . أي محاولة الوقوف على طبيعة العلاقة ما بين الظاهرة والمقولة، ما بين الزمان والوجود. بهذا المعنى يحكم هيدغر على الحل الجدلي للصعوبة التي واجهها كانط بأنّه "إخطاء" (Fehlen) شديد لكل فهم لهذه الصعوبة على الوجه الذي من شأنها.

إنّ هيدغر لا يمكن أن يغفل أنّ الجدلية انما تتوفّر على طرح صناعيّ للتوسّط بين الذهن والحدس. أي بين المقولة والزمان، لكنّ ما يقلقه في هذا النحو من المعالجة هو إخراج الصعوبة من سياقها الخاص ، أي التخطيطية ، كضرب من الطرح الانطلوجي المستحدث للعلاقة ما بين الزمان والذهن، وإلقاؤها في خضمّ لعبة التقابل *المقولي* المجرّد الذي من شأن الجدلية . ولذلك فحيثما يرى هيغل أنّ كانط لم يبلغ إلى طور النهوض الجدلي بالصعوبة ، يعمد هيدغر إلى التعريض بالحل الجدلي بوصفه إخطاء تامّا لطرح الإشكال الذي قصد كانط إلى طرحه .

13- يقول هيدغر (1926/1925: 202): "إنّ ذا هو التصوّر الهيغلي لمعنى التخطيطية - إنّه لم ير فيها سوى وصل خارجي ما بين الذهن والحساسية؛ وعلى ذلك هو قد أثنى على كانط من أجل أنّه قد وصل بعامة [بين المقولات و الحدوس] ، أي من أجل أنّه ، بحسب رأي هيغل، قد اقترب ههنا بمعنى ما من الفكرة الهيغلية عن الجدلية، ، والحال أنّه انما يوجد (vorliegt) على الحقيقة تباين تام [بينهما] في طرح الإشكال. فإنّه لو كان التوسّط ههنا مقصودا من قِبل كانط لكان هيغل قد أحسن الثناء ؛ [لكنّ] المعنى الأصيل [و] الإشكالية المركزية التي واجهها كانط ههنا، انما أخطأ (fehlt) هيغل في شأنهما كل فهم [إخطاءً] تاما."

« Das ist Hegels Aufassung vom Sinn des Schematismus, er sieht darin nur eine äußerliche Verbindung von Verstand und Sinnlichkeit ; er lobt dagegen Kant, weil er überhaupt verbunden hat, d.h. weil er der Hegelschen Idee der Dialetik hier in gewissem Sinne nahekommt, nach Hegels Meinung, wobei allerdings ein totaler Unterschied der Fragestellung vorliegt. Sofern also hier Vermittmung von Kant beabsichtigt wird, weiß Hegel zu loben ; den eigentlichen Sinn, die zentrale Problematik, auf Kant hier gestoßen ist, dafür fehlt Hegel vollständig jedes Verständnis. »

14 - يقول كانط (أ.ك. III ، 134) : " إذْ من البيّن أنّه قد ينبغي أن يوجد ههنا [حدّ] ثالث يكون بالضرورة في تماثل من جهة مع المقولة ومن جهة مع الظاهرة ، ويجعل تطبيق الأولى على الثانية ممكنا . هذا التمثّل الموسِّط ينبغي أن يكون محضا (خلوا من كل [عنصر] امبريقيّ) وعلى ذلك *عقليا* من جهة ، *حسّيا* من جهة . إنّ هكذا [تمثّلا] انما هو *الأخطوط المتعالي* ."

لذلك فإنّ هيدغر لا يحتفظ من التحليل الهيغلي لمسألة التخطيطية إلاّ بنتيجته *النقدية* : افتراض هيغل بأنّ الوصل الكانطي ما بين الذهن والحساسية لا يعدو أن يكون وصلا "خارجيا وسطحيا". وحسب هيدغر إنّ وصف هيغل ذلك الوصل بأنّه خارجي وسطحي ناتج عن كونه يحتكم ههنا إلى الوصل التأمّلي باعتباره النموذج الأصيل لذلك النحو من الوصل بين المتقابلات.والحال أنّ مقصد كانط أمر آخر .

إنّ ما ينظر إليه هيدغر بعين الحرص انما هو تسطير *التباين* التام الذي يوجد بين كانط وهيغل في طرح الإشكال، وذلك لأنّه يحرص شديدا على الاحتفاظ بالسياق الإشكالي الذي فتحه كانط في مسألة الزمان ووظيفته الانطولوجية .ربّ سياق يرى هيدغر أنّ الحلّ الجدلي الهيغلي قد طمسه. وإنّ هيدغر لا يسعى سعيا حثيثا إلى إيضاح ذلك التباين بين الصيغة الأصلية لمشكل التخطيطية وبين التأويل الهيغلي له إلاّ لأنّه يفترض ضمنا أنّ إثبات هذا التباين هو بمعنى ما يمكّنه من التدليل القوي على أصالة إشكاليته. وهي أصالة لا يبدو أنّها تصبح ممكنة وراسخة إلاّ بعد خرق الحجاب التأويلي الذي أفلح هيغل في إسداله دونها. إنّ رسم *التباين* بين مقصد كانط في التخطيطية وبين تأوّل هيغل لها على نحو جدلي هو في سرّه تهيئة لإمكانية مباينة إشكالية "الكرونولوجيا الفينومينولوجية" الهيدغرية عن المفهوم الهيغلي للزمان . إنّ غرض هيدغر هو إعادة ترتيب ضرب آخر من التلقّي لمسألة التخطيطية يكون أوفر حظّا في مقاربة الأفق الكانطي انطلاقا من استشكال أصلي لعين الصعوبة .

بيد أنّه علينا أن نسجّل التحفّظات التالية: 1- أنّ مسألة "التوسّط" قد طرحها كانط نفسه [15]، وليس من افتراء هيغل، وذلك على خلاف ما يزعمه هيدغر؛ 2- أنّ ما عابه هيغل على كانط ههنا من أنّه " لم يجمع هذه الفِكَر [الحساسية و الذهن] معاً حتى يطرح ههنا ذَيْنك المقطعين من المعرفة ضمن الواحد (Eins) – الـــــفي ذاته الذي من شأنه " (**هيغل، أعمال 20 : 348**) هو **عينه ما عابه هيدغر على هيغل إزاء أرسطو، من أنّه** " يماهي ويخلط بلا قيد أو شرط بين التعيّنات المذكورة،[أي] الحدّ والنقطة و الهذا المطلق، والحال أنّ العمل الأصيل لأرسطو يكمن تحديدا في الإبانة عن التأسيس الداخلي الجامع ما بين الهذا-هنا (Dieses-da) والنقطة والحدّ والآن؛ وفي اصطلاحه: هو يحاول أن يبيّن كيف هي في ذات نفسها وتبعا لبنيتها يتبع بعضها بعضا، ακολουθειν" (1926/1925: 266)[16] ؛ 3- أنّ هيدغر قد سكت عن عناصر طريفة في النقاش الهيغلي مع كانط، وبخاصة مسألة أثارها كانط نفسه ضمن مقطع أضافه في طبعة 1787 من **نقد العقل المحض** (آخر الفصل الثاني من تحليلية المبادئ) تحت عنوان " دحض المثالية") وذلك بمصطلح جدّ لافت للنظر خاصة في حرفه الألماني، حيث يقول كانط: " إنّي واع بإنّيتي (meines Dasein) بوصفها متعيّنة في الزمان (in

---

15- كانط، ط.أك. III،134.

16 -يقول هيدغر (1926/1925: 266):

« Der Unterschied ist nur der, daβ Hegel die genannten Bestimmungen, Grenze, Punkt, absolutes Dieses, einfach identifiziert und vermenget, während Aristoteles' eigentliche Arbeit gerade darin liegt, den inneren Fundierungszusammenhang zwischen Dieses-Da, Punkt, Grenze und Jetzt aufzuweisen ; in seiner Terminologie : Er sucht zu zeigen, wie sie in sich selbst ihrer Struktur nach einander folgen, ακολουθειν. »

der Zeit)." (كانط، ط.أك. III، 191)[17]، كما سكت عن اعتراضات هيغل بأنّ " الأنا الكـــانطي لا يبلغ أصلا إلى العقل، بل يبقى مرة أخرى الوعي بالذات الجزئي بما هو كذلك، الـــذي هـــو متضـــاد مـــع الكلي." (هيغل أعمال 20 : 349)، وبأنّ " جملة المعرفة [لديه] انما تظلّ واقفة داخل [ميدان] الذاتية (bleibt innerhalb der Subjektivität stehen) "(نفسه : 350) و أنّ "الموضوعـي" عنـد كـانط انمـا "يبقى في دائرة الذات (bleibt im Kreise des Subjekts) " (نفسه : 351). ربّ سكوت هو سكوت عن الجهد الذي بذله هيغل لتجذير إشكالية "الهو" الحديثة و الخروج بـها مـن ربقـة براديغـم الوعي، والحال أنّ ذلك هو ما يقصد إليه هيدغر.

– ولكن ما هي المسألة التي يكون هيغل قد "أخطأها" أو جعلتها فلسفته "مؤجّلـــة" (verschoben) و "مظلمة" (verdunkelt) و" محجوبة" (verstellt) (1926/1925 : 311) عنـد تأويله لمذهب كانط في التخطيطية ؟

إنّ هيدغر لا يقصد من ذلك سوى طرافة الطرح الكانطي لمسألة العلاقة بين الزمان والأنا أفكّر التي صاغها في أطروحة صريحة تؤوّل "الزمان بوصفه ائتثـــارا للنفـــس" (die Zeit als Selbstaffektion) (1926/1925 : 269–270، 311، 326 وما بعدها، 338–347).

د- معنى "ائتثار النفس" (Selbstaffektion) لدى كانط من خلال مباينة هيدغر للفهم الهيغلي للتخطيطية عن التأويل الكيانوي لها

نحن نكتفي في هذا الموضع بالفحص عن مصطلح " ائتثار النفس" (Selbstaffektion) مادام هيدغر يعتبره نكتة الأصالة التي تاه عنها هيغل وظفر بـها كـانط. إنّ مقالـة دريـدا سـنة 1968 لم تستفد من الطبعة الكاملة التي صارت توفّر لنا اليومَ ليس فقط الفقرة 25 من درس شتاء 1928/1927 (1928/1927 : § 25، ص 389–399، ت.ف.ص 339–347) الـتي هـي الصيغـة الأصلية من الفقرة 34 من كتاب **كانط ومشكل الميتافيزيقا** –- بل بخاصة الفقرتين 28–29 من درس شتاء 1926/1925 حيث نعثر على أوّل مرة اكتشف فيها هيدغر مسألة "ائتثار النفـــس" الكانطية (1926/1925 : 338–347).

في بادئ الأمر نشير إلى أنّ عبارة "ائتثار النفـس" ليسـت مصطلحـا كانطيـا[18] وإنْ كـان يمكن أن نجد في نصّ **نقد العقل المحض** بعض الصياغات التي يصفها هيدغر بأنّها "مقتضبة" (kurzen) عنه (1928/1927 : 152) . فعلى مدى صفحات كتاب 1781 أشار كانط إلى معنى "الائتثار" أكثر من عشرين مرة وفي صيغ شتّى قد نوزّعها إلى ثلاثة ضـروب: الفعـل affizieren (ط.أك. III، 91) والفعـــــل مصرّفـــــا affiziert و affiziere (ط.أك. III، 49–50، 54–55، 72، 75، 107، 120–122، 152، 340، 363، 376، 521) و المصدر Affektion (ط.أك. III، 85، 211). بيد أنّه من ناحية الدلالة علينا أن نميّز في هـذه الاسـتعمالات بـين نمطـين مـن الائتثار بحسب التمييز بين حسّ خارجي وحسّ باطني : فالذات من حيث هي مختصّة بحسّ

17– يقول كانط ط.أك. III، 191:

« Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewuβt. »

18– عن معنى "ائتثار النفس" لدى كانط، را: Giovannangeli 1993: 15–20.

خارجي هي "مؤثرَة (affiziert) من قِبل الموضوعات"، وذلك هو عمل الحساسية[19] (ط.أك. III، 49–50، 54–55، 72، 75، 91، 107، 152، 340، 363، 521)؛ أمّا من حيث هي مختصّة بحسّ باطن فهي "مؤثِرة لنفسها" (ط.أك. III، 120–122). نحن لا يعنينا هنا الدلالة لأولى للائتثار بل الثانية، نعني تلك التي تتعلّق بالحسّ الباطن أي بمسألة العلاقة بين الأنا أفكّر وظاهرة الزمان. فما هي طبيعة العلاقة بينهما في تأويل هيدغر؟

في درس شتاء 1926/1925، حيث أتى هيدغر لأوّل مرة إلى ارتسام أطروحة "الزمان بوصفه ائتثار النفس"[20]، هو قد حاول أن يصف الزمان بوصفه " الطريقة الأساسية لوجود الهُو" (die Grundart des Seins des Selbst)(1926/1925: 339). وهو إذ ينطلق من التحليل الاستطيقي الكانطي للزمان بوصفه حسّا باطنا، أي بوصفه مقاما للحدس المحض، وهو مجال عمل الحساسية، هو يأخذ "ائتثار النفس" بوصفه علاقة حدسية "أصلية و محضة" مع الهُو. ائتثار النفس هو سلوك أنطولوجي للهُو ناجم عن كونه لا يدخل في علاقة مع نفسه إلاّ بواسطة الزمان من حيث هو " الصورة الأصلية و الكلية للمُعطائية (Gebbarkeit)" بعامة (نفسه). فالهُو لا علاقة بنفسه، من جهة ما هو أيضا موجود مُلاق، إلاّ من جهة ما " مؤثَر من قِبل نفسه" (durch sich selbst affiziert wird) (نفسه). أمّا خطورة هذا التخريج لفينومينولوجي فهو قد مكّن هيدغر من الذهاب إلى حدّ اعتبار فهم كانط لعلاقة الأنا أفكّر بنفسه على أنّها تتمّ من خلال الزمان في شكل ائتثار الذات لنفسه كأنّه موضوع أو ظاهرة ، وهو ما وصفه كانط نفسه بكونه نحوا من "المُحال"[21] (Paradoxe) (ط.أك. III، 120)، – بوصفه سياقا أصيلا لتخريج أمرين : أنّ ظاهرة ائتثار النفس تجعلنا ننتبه إلى أنّ "عفوية الذهن" هي نفسها وبوجه ما ضرب من "التقبّلية" وإن لم تكن امبريقية. " إنّ عفوية الأنا (الهُو)إنّما هي أيضا وبنفس القدر من الأصلية إبصار محض وائتثار للنفس محض ، أنا محض و زمان" (1926/1925: 342).

بيد أنّ الهالة العليا من إيضاح هيدغر لأطروحة "الزمان بما هو ائتثار للنفس" لا تأخذ حدّتها إلاّ في درس شتاء 1928/1927 . فههنا يصرّح هيدغر بأنّ نكتة الإشكال التي تشير إليها هذه الأطروحة هي العلاقة بين "القيام بالنفس" (Selbständigkeit) و التقوّم بالزمان، بين "الهُوية" (Selbstheit) و"الزمانية" (Zeitlichkeit)، وبعبارة واحدة إنّ المشكل هو " التهوّي[22]

---

19 – يقول كانط (ط.أك. III، 49):" إنّ القدرة (التقبّلية) على تلقّي التمثيلات بواسطة الطريقة التي بها نكون مؤثَرين من قِبل الموضوعات، تُسمّى الحساسية ".

20– عن التخريج الهيدغري لدلالة "ائتثار النفس" لدى كانط، را: Giovannangeli 1993: 20 و ما بعدها.

21– يُقال "أحال الرجل: أتى بالمحال و تكلّم به" و المحال هو "المستحيل من الكلام".

22 – عن لفظة "التهوّي" راجع الكندي الذي بلغ من تدبّر لفظة ''الهُوية'' أن صرّفها بلفظة ''التهوّي'' أي كما يقول المحقّق عبدا الهادي أبو ريدة، "صيرورة الشيء هُويّة" . راجع: الكندي، " كتاب في الفلسفة الأولى" ضمن: رسائل الكندي الفلسفية .حقّقها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لكل منها وتصدير واف عن الكندي وفلسفته محمد الهادي أبو ريدة (القاهرة: دار الفكر العربي، 1950) ص ص 113، 123 . أمّا عن الترجمة السائدة لعبارة identification بلفظة " التماهي" فمن البيّن أنّها مشتقّة من لفظة "ماهية" وليس من لفظة "هوية".

الذاتي للـــهُو" (*Selbstidentifizierung* des Selbst) مـن حيـث يجـد في الزمانيـة شـرط إمكانـه (1928/1927: 395)[23].

– غير أنّ هذا النحو من التحليل ما يلبث أن يصطدم بما يضمنّه هيدغر لتفحّصه للطرح الكانطي للتخطيطية من استدراك حاسم يتعلّق رأسا بما يسميه "الحدود (Grenzen) التي تكـــون معطاة مع الكيان التريخي ذاته" (1926/1925: 344). فإنّه ينبّه في كل مرة إلى أنّ كـانط نفسـه قـد بقي سجين التصوّر التقليدي أكان ذلك للزمان (1926/1925: 194، 202–203) أم لمعنى الأنا أفكـــر نفســـه (1926/1925: 292–293، 343–344؛ 1928/1927: 106، 396 ؛ 1929ب: 246). وإنّ ذلك ليدعو إلى التساؤل عن مدى وجاهـة انتصـار هيدغـر للاضطـلاع الكـانطي بـأمر الزمان ، بل عن مدى أصالة الإشكالية الهيدغرية نفسها من حيث هي قائمة على أنّ الاسـتباق الأساسـي الـذي تسـتند إليـه كمصـدر أصلـي لإمكانـها الأخـص، انمـا هـــو مذهـب كـانط في التخطيطية ؟! رُبَّ تساؤل رأس الإحراج فيه أنّه يخلع على المباينة الهيدغرية لدلالة الزمان عند هيغل مسحة لا مشاحة فيها من الالتباس .

إنّ البيان عمّا في هذه المسألة من غموضة انما لا يسـتقيم إلاّ لـن تفحّـص علـى وجهـها خطة هيدغر في ترتيب منزلة الزمان لدى كـلّ مـن كـانط وهيغـل . فإنّـه يبـدو أنّ هـذه الخطـة مضروبة لغرضين متباينين : أمّا من جهة كانط فإنّ مقصود هيدغر هو "معـلودة" (1926/1925: 344، 347، 406–408، 1928/1927: 394، 396، 398–399، 431؛ 1929ب: 261، 300–301) الإمكان الذي نحته في مذهـب التخطيطيـة، أي التفكـير بإمكانيـة الكشـف عـن طبيعـة العلاقة بين الزمان والأنا أفكر بعامة ؛ وإن كان هذا المقصد لا يعني أنّ هيدغر ينسـب إلى كـانط الاضطلاع بذلك الكشف على الوجه الفينومينولوجي الذي يؤدي إلى الوقوف على ماهية الزمانية الأصيلة للدازين .ولذلك يمكن لهيدغر أن يستدرك بأنّ كانط نفسـه مـا يـزال يتحـرّك في نطـاق المفهوم التقليدي للزمان ، فذلـك اسـتدراك لا يتعـارض مـع الافـتراض بـأنّ كـانط قـد اسـتطاع الاشرئباب إلى الأفق الأصيل لمسألة الزمان من حيث هو مطروق في علاقة أساسية مع هوية الهُـو .

أمّا من جهة هيغل فإنّ غرض هيدغر هو تجريد الطرح الجدلي من أيّة أصالة فيما يتعلّق بـالاضطلاع بمسـألة العلاقـة بـين الهُـو والزمـان (1926/1925: 270، 311، 401؛ 1929ب: 299–300) . وذلك يعني عنده أنّه ليس ثمّة في المتن الهيغلي إمكان أصيل للاستصلاح ولا ههنا أفق قد استبق هيغل إلى استبصاره . بل إنّ هيغل قد طمس ، حسب هيدغـر، مـا حققـه كـانط

---

[23] – وهي عين الفكرة التي تستعيدها الفقرة 34 من كتـــاب كـــانط ومشـــكل الميتافيزيقـــا (1929ب: ت.ف.ص 246)، وهي الجملة التي استشهد بها دريدا (Derrida 1968: 49). على أنّه ينبغـــي التنبيه إلى أنّ نصّ 1929 قد أخذ مشكل "الهَوية" (identité) في معـــنى منطقـــي (نفســـه، ص 249–250) وسكت عن مشكل " هُوية الهُو" (l'ipséité du Soi, die Selbstheit des Selbst) التي تهيمن على تحليلات درس شتاء 1928/1927 . ولأنّ إشكالية الهُو قد انحسرت بعض الانحسار فإنّ هيدغر لم يـرَ ، سـنة 1929 ،من المحمولات التي يطلقها كانط على الزمان و على الأنا أفكّر معا إلاّ وصفهما بأنّهما " ثابتـــان (fixes) ودائمان (permanents" ، وهو لم يفعل ذلك إلاّ تحت وطأة إشكالية كتاب 1929: أي تأويل نقد العقـــل المحض بوصفه يجد في مهمّة إرساء أساس أصيل للميتافيزيقا إشكاليته الخاصة. أمّا في درس شتاء 1928/1927 فإنّ إشكالية الدازين هي الخيط الهادي.

وتراجع عنه. وذلك برغم أنّ كلاّ من كانط وهيغل انما يتحرّكان حسب هيدغر في نطـاق التصوّر التقليدي للزمان الذي فكرا به ليبنيتز ونيوتن مقتفين آثار أرسطو الذي "كشف وعيّن" من قبـل ذلك التصوّر. (1926/1925: 203– 204).

2.1 – المناقشة الهيدغرية للعلاقة بين الزمان والذاتية في نطاق فلسفة الطبيعة (درس شتاء 1926/1925) : لِمَ سكت هيدغر عن وجه "الشبه" (دريدا) بين القول بأنّ "الزمان هو نفس (dasselbe) المبدأ والأنا=أنا" (هيغل) وبين أطروحة "ائتثار النفس" (Selbstaffektion) (كانط) ؟

ينطلق هيدغر في تدبير هذه المناقشة(1926/1925: 259–262) من النتيجة العامة الـتي بلغ إليها من تحليله لدلالة الزمان الهيغلية كما عُرضت في الفقرات 257 – 259 من قسم *فلسفة الطبيعة* من كتاب الموسوعة، ألا وهي أنّ تلك الدلالة لا تعـدو أن تكـون الفـهم العـاميّ للزمـان بوصفه "زمان–الآن" المحض، صيرورة تنحو نحو الفساد والفناء بلا سبب واضح . ونحن نذكّـر بذلك لأنّه انما بهذا الضرب من الدلالة سيتصدّى هيدغر لتفحّص علاقـة الزمـان بالذاتيـة لـدى هيغل.

كيف رتّب هيدغر مسألة العلاقة بين الزمان والذاتية ؟

– إنّ اللافت للنظر في ترتيب هيدغـر[24] لهـذه المسـألة هنـا أنّـه لا يبـذل أيّ استشـكال مخصوص لإخراج البحث في تلك المسألة إخراجـا هرمينوطيقيـا صارمـا، بـل إنّ هيدغـر يكتفـي بصياغـة المبحـث صياغـة يصفـها صراحـة بأنّـها صـادرة عـن "تصـوّر تقليـدي للمسـألة" (traditionellen Fassung der Frage)! . نحن نقترح طريقتين لتأويل هذا النحو من الترتيب : فإمّا أنّ هيدغر قد استقاه من ملفوظ النص الهيغلـي نفسـه، وذلـك وفـاءً اصطلاحيـا لـه وتـهيّؤا محمودا لتعقّب مساقه الخاص.وأمّا مقصوده الإلماح بعدُ إلى أنّ هيغل هو ، في تدبّر مسألة العلاقة بين الزمان والذاتية ،قد ظلّ حبيس التصوّر التقليـدي لهـا، فـإذا هـو بذلـك محـروم سـلفا مـن إمكانية النهوض الأصيل بها. وسواء أكان أحد الافتراضين وجيها أو كانا معا – فإنّ هيدغر قـد بسط المسألة بسطا صارت معه مهمّةُ تفحّصها بيّنة: إنّ المطلوب هو الفحص عن طبيعة الاقـتران الذي يفترضه هيغل بين الزمان و غير الزمان، أكانت "الأشياء" (Dingen) بعامة أو "الوعـي الذاتي"(subjektiven Bewuβtsein) بخاصة. ولكن بخاصة مع التوكيد على أنّ "الزمان ليس له صلة بالذاتية"[25] (1926/1925: 260–261؛قا: 259).

---

[24] – يقول هيدغر (1926/1925: 259): " نحن نسائل الآن على نحو جدُّ موجز، بعد هذا التعيين لمفهوم الزمان عند هيغل بما هو صيرورة محدوسة، كيف يسلك الزمان المدرَك هكذا إزاء الأشياء ذاتهـا، [و] من جهة اخرى، كيف يسلك إزاء الوعي الذاتي. [و] إذْ نحن نطرح هذا السؤال على هذا النحو، فإنّ ذلـك يحدث في نطاق تصوّر تقليدي للمسألة."

« Wir fragen jetzt ganz kurz, nach dieser Bestimmung des Begriffs der Zeit bei Hegel als angeschautes Werden, wie sich die so gefaβte Zeit zu den Dingen selbst verhält, andererseites, wie sie sich verhält zum subjektiven Bewuβtsein. Wenn wir diese Frage so stellen, so geschieht das in einer traditionellen Fassung der Frage. »

[25] – Boer 2000: 257.

بيد أنّه ثمّة مخرج آخر لهذه الصعوبة ، يمكن أن نعثر عليه في تفحّص عبارة "الوعي الذاتي". فإنّ العودة إلى النص الهيغلي نفسه ومقارنته بما قرّره هيدغر في شأنه، وبخاصة فيما يتعلّق بالعلاقة بين الزمان و "الوعي الذاتي" يكتشف أنّ هيدغر قد غضّ الطرف عن نكتة الإشكال في كلام هيغل، كما عرضه في الملاحظة الملحقة بالفقرة 258، حيث استقى هيدغر عبارة "الوعي الذاتي" :

إنّ ملاحظة الفقرة 258 [26]من **الموسوعة** تبيّن أنّ هيدغر قد أغفل الطبيعة *التأمّلية* للنصّ الهيغلي إغفالا مثيرا . كيف نخرّج هذه الصعوبة؟ - انطلاقا من إشارات رشيقة كان دريدا قد أفضى بها منذ 1968، يمكننا أن نأخذ علاقة هيغل بكانط، وهي علاقة مسكوت عنها في تأويل هيدغر، بوصفها خيطا هاديا لبحثنا في هذا الموضع.

إنّ هيدغر لا يقف عند التعريف الهيغلي للزمان بوصفه "المحسوس اللامحسوس" (das unsinnliche Sinnliche)[27]، والحال أنّ هذا التعريف ليس سوى استدعاء تأمّلي لما اكتشفه كانط من معنى الزمان[28]. إنّ هيغل لا يعمل في نطاق التصوّر "التقليدي" للمسألة - والأغلب أنّ صفة "تقليدي" قد لا تعني تحت قلم هيدغر سنة 1925 سوى معنى "راهن" ومن ثمّة معنى"هوسرلي"[29]- بل على الأرجح هو يستشكل معنى الزمان انطلاقا من الوضعية التأويلية التي بناها كانط أي الفهم المتعالي للزمان بوصفه "صورة محضة للحساسية" . لِمَ لم يستشكل هيدغر التعريف الهيغلي للزمان بوصفه "صورة محضة للحساسية" أو "للحدس" أو بوصفه "المحسوس اللامحسوس" من جهة العلاقة الصامتة مع كانط ؟

26- يقول هيغل (أعمال 9 ، § 258، ملاحظة، ص 48 - 49؛ت.ف.ص 247-248) :" إنّ الزمان مثل المكان صورة محضة للحساسية أو للحدس، المحسوس اللامحسوس، بيد أنّه مثل ذاك [المكان]،إنّما لا يهمّ أيضا الزمان في شيء (nichts) التباينُ بين الموضوعية و وعي ذاتي مضادّ لها. [و] إذا ما طُبِّقت هذه التعيّنات على المكان والزمان، فإنّ ذاك سيكون (wäre) الموضوعية المجرّدة، في حين أنّ هذا [سيكون] الذاتية المجردة. إنّما الزمان هو نفس المبدأ (dasselbe) و الأنا = أنا الذي من شأن الوعي بالذات المحض؛ بيد أنّه هوهو أو المفهوم البسيط الذي ما يزال (noch) في خارجيته وتجريديته التامة، - بما هو مجرّد (bloβe) الصيرورة المحدوسة، الوجود في ذاته المحض من حيث هو إقبال خارج ذاته مطلقا (schlechthin).".

27 - على خلاف ممّا أشار إليه دريدا من أنّ هيدغر قد أشار إلى عبارة "المحسوس اللامحسوس" ضمن الصفحة 428 من الوجود والزمان (Derrida 1968: 49)، علينا أن ننبّه ليس فقط إلى أنّ هيدغر قد أشار ، ضمن كتاب 1927، إلى عبارة أخرى ليس لها علاقة ضرورية بأطروحة كانط عن الزمان هي تعريف الزمان بوصفه " المجرّد ، المحسوس بالكلية " (das ganz Abstrakte, Sinnliche) (1926أ: 428)، بل أنّ هيدغر قد أهمل، ضمن درس شتاء 1926/1925،كلّ إشارة أو تأويل لعبارة "المحسوس اللامحسوس" وبعامة لكلّ ما له صلة خفية أو معلنة بكانط .

28- Derrida 1968: 49.

29- Souche-Dagues 1979: 119؛ 1992،ص 251. حيث تشير هذه الناقدة الهيغلية إلى أنّه من اللافت للنظر أنّ هيدغر الذي نشر سنة 1928 **دروس هوسرل عن الوعي الحميم بالزمان** لم يذكر في تاريخ مفهوم الزمان سوى أرسطو و كانط وهيغل و برغسون (هيغل مقلوبا)، ومن ثم سكت عن مساهمة هوسرل. وحسب سوش-داغيس " هذا السكوت ينبغي أن يؤوّل" على هذا النحو:

« Does this mean that "Hegel" is a pseudonym, the young Heidegger having withdrawn from an explicit critique of the master of Freiburg (to which Sein und Zeit is dedicated) as before a sort of philosophical parricide ? »

نحن نجد أنّ دريدا [30]قد نبّه على " تشابه" مثير – اعتذر عن الفراغ له – ما بين جملة هيغل القائلة بأنّ " الزمان هو نفس المبدأ والأنا =أنا الذي من شأن الوعي بـالذات المحـض" وبين ما كان كانط قد قرّره من العلاقة القبلية ما بين "الأنا أفكّـر" والزمـان،وتأوّلـه هيدغـر مـن خلال أطروحة "الزمان بوصفه ائتثار النفس" (die Zeit als Selbstaffektion) . فيـمَ يمكـن أن يكمن هذا النحو من التشابه؟

علينا أن ننبّه إلى أنّ غرضنا ليس رسم موازنة بين فلسفة الطبيعة الهيغلية و الاسـتطيقا المتعالية الكانطية،فإنّ المسألة لا تخصّ علاقة هيغل بكانط بل بوجه الشبه المسكوت عنه (لـدى هيدغر) بين إعلان هيغل بأنّ "الزمان هوهو مبدأ الأنا=أنا" وبين أطروحة هيدغـر القاضيـة بـأنّ "الزمان هو ائتثار النفس". ولننطلق من عبارة أساسية في كلام كلّ مـن هيغـل وهيدغـر ألا وهـي عبارة "هوهو" (dasselbe) .

إنّ المثير هو أنّ هيدغر قد ظلّ يحدّق إلى العلاقة بين الزمان والأنا أفكّر من خلال مسألة "الهَوية" أو "التطابق" (Identität) بينهما ، بحيث أنّ الرهان هو " أن يكون الأنا دومـــا قـابلا للتحقّق من هَويته بوصفـــه هوهـــو (dasselbe) " (1926/1925: 354 ؛قا: 1928/1927: 395–396؛ 1929ب: 246). إنّ توكيد هيدغر على أنّ المقام الأخير للعلاقـة بـين الزمـان والأنـا هـي الهَوية بينهما يجعلنا نبصر بوجه من الشبه قويّ بين هذه النتيجة الفينومينولوجية وبين الإقرار التأمّلي بأنّ الزمان هوهو ومبدأ الأنا=أنا .

أجل إنّ ههنا تباينا جوهريا بين الرسم *المتعالي* للعلاقة بين الزمان والأنا أفكّر كما بسطه كانط و بين التخريج *التأمّلي* للاقتران بين الزمان و الأنا=أنا لدى هيغل. وأوّل وجه من التبـاين هو أنّ ذلك الرسم المتعالي يتحرّك رأسا ضمن *براديغم الوعي*، أي أنّه يفهم إشكالية الهُو في حدود مفهوم الأنا أفكّر الديكارتي، وذلك باعتراف هيدغر نفسه. ونعني بذلك أنّ أطروحة "أنّ الزمـان هو ائتثار النفس" لن يكون لها من دلالة فلسفية إلاّ في نطاق إشكالية الذات والموضوع أكان ذلك في صيغتها الكانطية[31]، حيث يبقى رأس الصعوبة – وهو ما وصفه كانط بأنّه ضرب من "المحـال" (كانط، ط.أك. III، 120) – هو مدى قدرة العقل الإنساني على أن يقبـل بضـرب مـن *الحـدس غير الامبريقي* الذي يكون فيه الأنا نفسه رغم ذلك ظاهرة أي موضوعا محدوسا، أو في صيغتـها الهيدغرية حيث جاء هيدغر إلى أطروحة ائتثار النفس ضمن "تأويل فينومينولوجي لإشـــكالية كانط" يبحث عن طريقة تبيّن كيف أنّ الزمان، متأوّلا بوصفه "الزمنية" (Temporalität) الـتي تجد في "الهُو" –الدازين شرط إمكانها الكيانوي ، هـو أفـق أصيـل لفـهم معنـى وجـود الموجـود (1926/1925: 345، 347، 409–415).

أمّا نصّ *فلسفة الطبيعة* التي يناقشها هيدغر فـهي مكتوبـة خـارج إشـكالية الوعـي ، وهي تفهم معنى الهُو في نطاق إشكالية أخرى تجد في "المنطق التـأمّلي " مقامـها الأصلـي. إنّ

30– Derrida 1968: 49.

31 – يقول كانط (ط.أك. III، ص59:" ليس الزمان شيئا آخر سوى صورة الحسّ الباطن، بمعـنى [صورة] حدس ذاتنا و الحال الباطن الذي من شأننا."

الهُو في نصّ فلسفة الطبيعة هو ، من حيث البنية ، "المفهوم" (der Begriff) بعامة ، ومن حيث الوجود هو "المثال" (die Idee)[32] أي المعنى الأنطولوجي للهُو.

وعلى ذلك فإنّ سكوت هيدغر عن وجه الشبه *الأسلوبي* الذي لا مشاحة فيه بينه وبين هيغل فيما يتعلّق بمطلب "الهوهو" في العلاقة بين *الزمان والهُو* ،- يبقى مثيرا للتساؤل. لماذا سكت هيدغر عن هذا التشابه؟ و هل تعني عبارة "هوهو" تحت قلم هيغل و هيدغر نفس الأمر ؟

ربّما تكون الإجابة عن السؤال الثاني سياقا وجيها لتذليل صعوبة التساؤل الأوّل. يبدو أنّ لفظة "هوهو" (dasselbe) قد لا تعني نفس الدلالة في النصّين الذين ذكرناهما بقلم هيغل وهيدغر. فهي لدى هيغل تشير إلى هُو تأمّلي لا يفهم العلاقة مع الموجود إلاّ من خلال حركة "السلبية"، وذلك يعني في مذهب هيغل بوصفها *مسألة غيرية* ، في حين أنّها لدى هيدغر تشير إلى هُو *فينومينولوجي* تبيّن منذ كانط أنّه لا يعرف ذاته إلاّ متى ائتثرها على نحو قبلي ،وهو ما يعني في تأوّل هيدغر أنّه لا يفهم هُوية الهُو إلاّ في أفق "الزمانية" من جهة ما هي الصورة الأصلية *لائتثار النفس* .

إنّ الهُو التأمّلي[33] "هوهو" في معنى أنّه يستطيع بفضل السلبية التي يحملها في ذاته أن يوجد بشكل حرّ " في صورة الوجود-للغير" (Andersseins) الذي يسلبه من حيث هو هُو كلّي. أمّا الهُو الفينومينولوجي[34] فهو "هوهو" من جهة ما يمكنه أن يحقّق " التهوّي الذاتي" (Selbstidentifizierung) بواسطة ائتثاره لذاته بوصفه زمانا. وإذا كان الهُو التأمّلي هو هَوية

---

[32] - يقول هيغل (أعمال 9 (1830): § 247،ص24؛ت.ف.ص238) : " إنّ الطبيعة إنّما انكشفت (hat sich... ergeben) بوصفها المثال في صورة *الوجود-للغير* (*Andersseins*). ولأنّ المثال يوجد هكذا بوصفه السالب لذاته أو هو خارج عن ذاته ، فإنّ الطبيعة ليست خارجية فقط بالنسبة إلى هذا المثال (وإلى الكيان الذاتي الذي من شأنه، [أي] الروح)، بل الخارجيّة (Äußerlichkeit) تشكّل التعيّن الذي توجد فيه بوصفها طبيعة."

[33] - يقول هيغل (أعمال 10 (1830) : § 436،ص 226؛ت.ف.ص 232) :" إنّ الوعي بالذات الكلي هو المعرفة الإقرارية بالذات ضمن الهُو الآخر (l'autre Soi) ، فكلّ هُوَ له ، من حيث هو فردية حرة، قيام بنفسه مطلق، في حين أنّه ، بفضل سلب اللاّتوسّط الذي له ، هو لا يختلف عن الآخر، فهُو هُوَ كلّي، وهُو موضوعي، وله الكلية الفعلية من حيث هي متبادلة، بقدر ما يعرف أنّه معترَف به ضمن الآخر الذي هو حرّ ، وهو يعرف ذلك من جهة ما يعترف بالآخر ويعرفه حرا."

[34] - يقول هيدغر (1928/1927: 395):" إنّ الزمان هو أخذ الهُو (Selbstangang) على نحو قبلي و هو في عين الوقت قيام بالنفس، تقبّلية محضة وعفوية محضة. إنّ الزمانية الأصلية لهي ما فيه يتأسّس الفعل الأصلي للهُو و أخذه لنفسه،وإنّ هذه الزمانيها نفسها (dieselbe) إنّما هي ما يجعل تهوّيا للنفس (Selbstidentifizierung) من شأن الهُو ممكنا في كل وقت.[..] أجل، إنّ كانط يفهم هذا التهوّي الذي من شأن الهُو بدئيّا وحصرا انطلاقا من الحاضر، في معنى أنّ الأنا يمكن أن يتهوّى (sich ..identifizieren) في كل وقت بوصفه هوهو (dasselbe). بين أنّ الأمر يتعلّق بأمر أكثر جذرية، ليس بالآن اللحظي، بل هَوية (Identität) وهُوية (Selbigkeit) الهُو الأصيل، من جهة ما هو حرّ، ومعيّن بواسطة أنا-يمكنني (Ich-kann). إنّ الهُو ينبغي أن يمكنه أن يتهوّى من حيث هو قادر على الكيان (existierendes): *إنّه ينبغي أن يمكنه، ضمن وحدة القرار لصالح إمكان ما مع استيجاب (Verpflichtung) الماضي في كل لحظة عينية، أن يفهم نفسه بوصفه هُوهُو (dasselbige) المستقبلي والذي كان.*"

أفلحت في الانتصار على الغيرية التي تحملها في ذاتها بوصفها سلبية، فإنّ الهُو الفينومينولوجي هو هَوية نجحت في ائتثار ذاتها بوصفها زمانية.

– من أجل ذلك، فإنّ نكتة الإشكال في الفقرة 258 من **الموسوعة** هي أنّ الزمان مطروح أصلا في مقام غير المقام الذي تطرح فيه مسألة التقابل بين الذات والموضوع حيث يريد هيدغر أن يحصرها، نعني مقام *نظرية المعرفة* . إنّ المقصد التأمّلي هنا لا يمكن ردّه إلى تصوّر ابستيمولوجي للعلاقة بين الزمان والوعي الذاتي. ولذلك فإنّ إعراض هيدغر عن طبيعة هذا المقصد التأمّلي في كلام هيغل عن الزمان لا يعني غير قطع إشكالية الزمان الهيغلية من الافتراضات *الأنطولوجية* التي تؤسسها.

أجل إنّ هيغل يستعيد الرسم الكانطي للزمان كما المكان بوصفه "صورة محضة للحساسية"، وفي ذلك التزام صريح بالصلة الأساسية للزمان ببنية الذاتية، إذ ليست الحساسية ههنا غير هيئة من هيئات الوعي على النحو الذي عيّنته الفلسفة الكلاسيكية بعامة. غير أنّ ما يبدو أنّ هيغل قد احتفظ به احتفاظا خاصا من الفهم الكانطي للزمان ولعلاقته بالوعي ليس ملكة"الحساسية" ، أي بنية الذاتية التي تقوّمه، بل مفهوم "الصورة المحضة" من حيث هي بنية تأمّلية للحدس (das Anschauen) (أعمال 9: § 258،ص48) . ذلك هو معنى إيضاح الصورة المحض للحدس بأنّها "المحسوس اللامحسوس" (das Unsinnliche Sinnliche). فغرض هيغل يختلف ههنا عن الغرض الذي عيّنه كانط لمعنى الزمان في نطاق إشكالية "الاستطيقا المتعالية". فمعنى "اللامحسوس" لدى كانط هو "القبلي" ، أي ما هو بعدُ في صلب طريقتنا في التأثّر بالموضوعات على نحو محض وقبل كل تجربة ممكنة، في حين أنّه لدى هيغل هو حال تأمّلي ، أي بنية ثاوية في سيرورة وجود الزمان نفسه من جهة ما هو سلبية محضة. لا تدين بوجودها إلى بنية الوعي بل إلى حركة المفهوم التي تخترق كلّ وجود على سبيل الوعي.

ولأنّ هيدغر يسكت عن كلّ ملامح الجهد الذي بذله هيغل ابتغاء تملّك نتائج التخريج المتعالي للزمان بوصفه صورة محضة للحدس مأخوذا لا بوصفه ائتثار محضا للنفس بل بوصفه حالا أنطولوجيا محضا للمثال في طور الوجود–للغير والخارجية الخالية من كل توسّط.– فإنّه لم يفعل في الفقرة 20 من درس شتاء 1926/1925 سوى حبس التخريج التأمّلي للعلاقة بين الزمان والذات في ربقة تصوّر للمسألة ليس فقط أفقد ذلك التخريج من أصالته الأسلوبية بل حوّله إلى بسط متهافت لعلاقات صورية بلا أيّ استشكال أصيل للصعوبة التي أثارها كانط حول علاقة الزمان بالهُو من جهة ما هو أنا أفكّر .

إنّ قصد هيغل هو أنّ الزمان من حيث هو " الوحدة السالبة للوجود–خارج–ذاته" " هوهو "مسار الأشياء" مثلما هو حركة "الذاتية المجرّدة" . وهو يستطيع ذلك لأنّ كلامه في الزمان هو كلام تأمّلي يقع ما وراء إشكالية الوعي التي تهيكل علاقة الزمان بالأنا أفكّر لدى كانط. ولذلك فالرهان لدى هيغل ليس إيضاح طبيعة العلاقة بين الزمان والذاتية، بل بيان بأيّ معنى يكون الزمان هوهو مبدأ الأنا=أنا الذي من شأن الوعي بالذات. وهذه "الهوهوية" ليست من جنس "التهوّي–الذاتي" المأمول في التأويل الفينومينولوجي للتخطيطية الكانطية في ضوء إشكالية الهُو

بما هو دازين،- بل هي هَوية تأمّلية رهانها هو الجمع بين ذاتها وبين اللاّهوية في مسار كلي حيّ وعيني، هو تاريخ الروح.

إنّ هيدغر [35]يسكت[36] عن طرافة الربط الهيغلي الصريح بين "التناهي" (Endlichkeit) و *الزمانية*، وبخاصة هو لا يستشكل لِمَ قرّر هيغل أنّ الأشياء زمانية لأنّها متناهية وليس العكس أي لِمَ لمْ تكن متناهية لأنّها توجد في الزمان. بأيّ معنى تصدر زمانية الأشياء عن طابعها المتناهي؟ ذلك ما لا يعلّق عليه هيدغر. هل من أجل أنّ تخريج الزمانية من تناهي الوجود هوهو مقصد هيدغر البعيد ؟

35- يقول هيدغر (1926/1925: 259-260) :" إنّ الزمان ذاته - حسب قول هيغل (الفقرة 258،زيادة) - انما هو مسار الأشياء. ومن أجل (weil) أنّ الأشياء متناهية، أي ليست متعيّنة بحسب السلبية الشاملة، فهي زمانية؛ وليس العكس: من أجل أنّها موجودة في الزمان فهي متناهية. "انما الأشياء نفسها هي الزماني"، لذلك فإنّ "مسار .. الأشياء ذاتها يصنع (macht) الزمان" (نفس المصدر). إلاّ أنّ هيغل يقول (§ 258) :إنّ الزمان هو "الذاتية المجردة". وهكذا فمن جهة : الزمان هو الأشياء ذاتها، وفي نفس الوقت، من جديد : الزمان هو الذاتية المجردة، الوجود - في - ذاته المحض؛ بذلك قد يجب على المرء أن يعتبر أنّ هيغل يتصوّر (faβt) بعدُ التميّز (Sichunterscheiden) الصوري لشيء عن شيء آخر، حيث يكون بذلك شيء ما في علاقة اختلاف (Unterschied) عن ذات نفسه ،- بوصفه ذاتا وذاتية ، أي هو يقحم (hineindringt) في اختلاف شيء عن شيء آخر فكرةً ما كان لها أبدا أن توجد فيه. وعلى أساس هذه الحيلة (Erchleichung) يمكن له من بعدُ أن يقول: إنّ الزمان أيضا، مثل النقطة التي تطرح ذاتها لعين ذاتها،هو الذاتية المجردة. وهكذا فالزمان هو الأشياء نفسها، والزمان هو الوعي بالذات المحض، والزمان ليس واحدا من ذيْنك الأمريْن. وهكذا أيضا فإنّ اللافت للنظر (Merkwurdige) ههنا مرة أخرى في هذا المثال العيني لتفسير الزمان هو : إنّ هيغل يمكن أن يقول كلّ شيء عن أيّ شيء. وإنّه يوجد اليومَ أناس يستكشفون في هذا النحو من الخلط معنى عميقا (Tiefsinn)."

« Die Zeit selbst, sagt Hegel (§ 258, Zusatz), ist der Prozeβ der Dinge. Weil die Dinge endlich sind, d.h. nicht durch die totale Negativität bestimmt sind, deshalb sind sie zeitlich ; nicht umgekehrt : weil sie in der Zeit sind, deshalb sind sie endlich. " Die Dinge selbst sind das Zeitliche", also "der Prozeβ der ... Dinge selbst macht die Zeit " (ebd.). Andererseits sagt Hegel (§ 258) : Die Zeit ist die "abstrakte Subjektivität ". Also auf den einen Seite : Die Zeit ist die Dinge selbst, zugleich wieder : die Zeit ist die abstrakte Subjektivität, das reine Insichsein ; wobei man allerdings bedenken muβ, daβ Hegel eben schon das formale Sichunterscheiden von etwas gegen ein anderes, worin also etwas im Unterschied auf sich selbst bezogen wird, als Subjekt und Subjektivität faβt, d.h. in den Unterschied von etwas gegen ein anderes eine Idee hineinbringt, die nie darin zu finden ist. Auf Grund dieser Erschleichung kann er dann sagen : Die Zeit ist auch, als der Punkt, der sich für sich selbst setzt, abstrakte Subjektivität. Also, die Zeit ist die Dinge selbst, die Zeit ist das reine Selbstbewuβtsein, und die Zeit ist keines von beiden. Also auch hier wieder an diesem konkreten Beispiel der Explikation der Zeit das Merkwürdige : Hegel kann alles sagen über jedes. Und es gibt Leute, die in einer solchen Konfusion einen Tiefsinn entdecken. »

36- Boer 2000،ص 257:

« Heidegger in fact quotes the passage where calls time intuited becoming, but sees it only as a confirmation of his thesis that Hegel understands time with respect to the "now" (BT 430-31,cf.434-35). »

كذلك بدلا من التساؤل عن المسبّقة الأنطولوجية التي تجعل هيغل يصف الزمان بأنّه الذاتية المجرّدة، يزعم هيدغر أنّ هيغل يستطيع أن "يقحم (hineindringt) في اختلاف شيء عن شيء آخر فكرةً ما كان لها أبدا أن توجد فيه" ! (1926/1925 : 259).

§ 2- مباينة التحليل الكيانوي لتزمّن الدازين عن العرض التأمّلي لظاهرة "سقوط الروح في الزمان" في الفقرة 82 من الوجود و الزمان (1926).

1.2- خطة "المباينة" :

علينا بادئ الأمر أن نصف المقام الذي تتمّ فيه هذه المباينة ، وذلك من قِبل أنّ الاستبصار السليم لهذا المقام هو المدخل الوجيه للتعرف إلى طبيعة المهمّة التي ينقاد لها تفكيرُ هيدغر ههنا، ونوع الرهان الفلسفي الذي يحرّكه. هذا المقام هو الفقرة 82 من كتاب **الوجود والزمان** ، من حيث هي توشك أن تكون الخطوة الأخيرة من إشكاليته ، أي ضربا طريفا من الخاتمة لكتاب يبخل بخاتمته بُخلا لافتا للنظر. متى قارناه بالحجم الإشكالي للـ"مقدمة" وخطورتها. و إذا عرفنا أنّ عنوان الفقرة 82 هو " مباينة الاقتران الكيانوي – الانطلوجي بين الزمانية و الدازين وزمان العالم عن التصوّر الهيغلي للعلاقة بين الزمان والروح"[37] (1926أ: 496)، صار وجيها لنا أن نتساءل من غير مشاحة: ما الذي دعا هيدغر إلى اعتبار " مباينة" (Abhebung) هيغل مشهدا هرمينوطيقيا صالحا لـ "إيضاح غير مباشر" (indirekt zu verdeutlichen) للتأويل الكيانوي –الانطولوجي لزمانية الدازين، ولكن أيضا لـ "ختم مؤقت " (vorläufig abzuschließen) له (1926أ: 405) ، ومن ثم لكتاب **الوجود و الزمان** نفسه ؟ ما الذي يدفع هيدغر على التلفّت صوب هيغل في "الخاتمة المؤقتة" لكتاب 1927 كما تلفّت له في خاتمة كتاب 1916 (1916/1915 : 410–411)؟[38]

نفترض أنّ هيدغر قد استجمع في عنوان الفقرة 82 جملة البناء الإشكالي الذي حقّقه كتاب 1927، ألا وهو إيضاح طبيعة الاقتران الكيانوي–الانطلوجي ما بين "الزمانية" و "الدازين" و"زمان العالم" في ضوء بلورة حاسمة للسؤال عن معنى الوجود. وذلك يعني أنّ مطلب الفقرة 82 ،أي استعمال ذلك المكسب الهرمينوطيقي لمباينة "الاقتران" (Zusammenhang) الكيانوي –

---

[37] –عنوان الفقرة 82 من الوجود و الزمان هو :

- « Die Abhebung des existenzial-ontologischen Zusammenhangs von Zeitlichkeit, Dasein und Weltzeit gegen Hegels Auffassung der Beziehung zwischen Zeit und Geist ».

– إنّ " die Abhebung" مصطلح ذو دلالة طريفة لأنّه يشير إلى خطة استراتيجية في النقاش الصناعي مع فيلسوف حاسم، لها عين الأهميّة التي تسجّل عادة لخطط أخرى مثل "النقض" (Destruktion) و "المناظرة" (Auseinandersetzung) و "المعاودة" (Wiederholung). ولذلك لا يمكن نقلها بمعنى مجرّد المواجهة (confrontation) (ترجمة Vezin) أو "الفصل" (dissociation) (ترجمة Martineau)، بل هي نظرية في المناقشة الفلسفية تعتمد على نمط من الإيضاح للشيء بما يباينه.

38– يثير هيدغر مسألة ربما تكون أتته من طريق لاسك (Lask) الذي هو المصدر الذي استقى منه لوكاتش – القراءة الماركسية لهيغل – مشكل الاقتران المتوتّر بين "الروح" الأبدي و الزمان التاريخي. قا: Feher 1992،ص 376 .

أي الصادر من بنية الكيان الأصلية – للدازين بالزمانية عن "العلاقة" (Beziehung)[39] الجدلية – أي الناجمة عن لعبة لغوية بلا أسس – بين الزمان والروح، – انما هو مطلب ينطوي على أهمية جوهرية في نظر هيدغر نفسه، حتى وإنْ كانت أهمية سالبة[40].

كيف تدبّر هيدغر تبرير هذه المباينة ؟

قد يمكن أن نحصي في هذه المباينة ثلاثة أوجه: وجه يتعلّق بمطالبها؛ ووجه يشير إلى ضرب الغرض الذي التُمست له ، أمّا الثالث منها فهو مصروف إلى تبرير الأمر الذي حرّك هيدغر إلى هذا النحو من التدبّر لإشكالية هيغل. ولنحقّق وجاهة كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة، بحسب المنوال الإشكالي الذي يقودنا.

من جهة المطالب نلاحظ أنّ هيدغر قد اكتفى بطرح سؤالين يتعلّقان على التوالي بالاستفهام عن السبيل التي عيّن هيغل بمقتضاها ماهية الزمان. ومن ثمة بالاستفصاح عما من شأنه أن يكون في صلب الروح بحيث" يسقط في الزمان". ويبدو أنّ السؤال الثاني انما هو كالغاية للسؤال الأوّل، إذْ يظهر للتو أنّ سعي هيدغر لاستكشاف طبيعة العلاقة التأمّلية بين الزمان والروح هو الذي قاده ضرورة إلى استبصار كيفية تعيين ماهية الزمان من قِبل هيغل.

بالنظر إلى مواضع النسق الهيغلي نلاحظ أنّ هيدغر يقرن ههنا بين موضعين تأمّليين متباينين، أحدهما هو *فلسفة الطبيعة* أما الثاني فهو *فلسفة الروح*. وهو بذلك يقترف بعدُ عنفا هرمينوطيقيا سوف تنكشف خطورته لاحقا. ربّ عنف هو صادر على الحقيقة من طبيعة الإشكالية الهيدغرية نفسها، كما عُرضت في كتاب **الوجود والزمان**. أي من حيث ما تجد حصيلتها الأساسية في إيضاح الدازين بوصفه زمانية. ونحن نعلم أنّ *فلسفة الطبيعة* و *فلسفة*

39– عن دلالة التقابل الاصطلاحي بين Zusammenhang و Beziehung في عنوان الفقرة 82 من **الوجود و الزمان**، را: Schmidt 1988،ص 45:

« There are two phrases in this title which already make clear what one can expect in this confrontations with Hegel. First, the phrase "Comparaison ...against" announces the intent of the section. Heidegger wishes to distinguish himself over and against Hegel ; this reflects the opposition in principle of which Heidegger spoke earlier (*SZ*, 405).The second set of words, "Connection" and "Relation", also reflect this opposition which Heidegger wishes to heighten : when he speaks of his own characterization of time and the "subject", Heidegger uses the word *Zusammenhang*, that is, he hints at the idea of something which is the *internal relation* of time and the subject ; however, in mentioning Hegel he uses the word *Beziehung*, indicating that which has only an *external connection*. »

40 – يقول هيدغر (1926أ: 428): "(..) 1 – كيف حدّ هيغل ماهية الزمان؟، 2– ما الذي تختصّ به ماهية الروح بحيث يمكّنه من "أن يسقط في الزمان"؟. إنّ الإجابة عن هذين السؤالين انما تنبغي إيضاح التأويل المتقدم للدازين بوصفه زمانية، إيضاحا [للشيء] بما يباينه . وهي لا تزعم، ولو على نحو مستوفى في نسبة منه، معالجةً للمشاكل التي تقترن بهما على الحقيقة لدى هيغل ضرورة. بل وأقلّ من ذلك، أنْ يخطر بالبال "أن تنقد" هيغل. فإنّ مباينة فكرة الزمانية التي طرحناها عن المفهوم الهيغلي للزمان قد صارت بذلك لازمة من أجل أنّ مفهوم هيغل عن الزمان هو التشكّل المفهومي الأكثر جذرية، للفهم العلمي للزمان، وإنْ لم يُعتبر كذلك إلا قليلا".

الروح الهيغليتين لا تطرحان مسألة العلاقة بين الزمان والروح في "موضع نسقي" (systematische Ort) (1926أ: 428) ، بل هما تستشكلانها بوصفها "صعوبة بمعنى الرأي الأحادي للوعي النظري" (أعمال 9: § 246،ص 18) ؛ وهي صعوبة ناجمة عن الانتقال من مقام *التخييل* إلى مقام *النظر* التأمّلي وليست مقصدا صناعيا مثبتا في الجهاز المذهبي لفلسفة هيغل.

غير أنّ خطورة التمشي الهيدغري لا تنكشف حقا إلاّ عندما نطالع الغرض الذي التُمس له هذا النحو من التصدّي لهيغل، فإنّ مقصد هيدغر هو " إيضاح بالضد" (abhebenden Verdeutlichung) (1926أ: 428) للتأويل الذي ارتآه للدازين بوصفه زمانية . ولكن ما الذي دفعه على هذا النحو من التدبير؟ ألم يف "المنهج الفينومينولوجي" بمهمّة الإيضاح على الوجه الأكمل الذي هو من شأنها ؟!

يبدو أنّ هيدغر لا يرغب أصلا ههنا في إيضاح فينومينولوجي آخر للدازين بوصفه زمانية، فذلك مطلب قد فرغ منه بعدُ، بل هو ينزع إلى اعتمال إيضاح من جنس مختلف تماما. ونحن نجد أنّ لفظة "Abhebung" قد تنطوي على طبيعة هذا الإيضاح المأمول. فإنّ هيدغر يتحدّث عن "إيضاح بالضدّ" (abhebenden Verdeutlichung) وليس عن إيضاح الشيء بذاته . وذلك يعني أوّلا أنّه قد تخيّر هذا الإيضاح بالضدّ تخيرا شديدا، وعيّن بذلك طبيعة العلاقة مع هيغل على نحو مقصود بأنّها علاقة "مبانية" (Abhebung). إنّ الغرض من التصدي إلى المتن الهيغلي وضرب الاستشكال الذي يعتمله هو مطلوب إذن لتلبية حاجة هرمينوطيقية داخل إشكالية **الوجود والزمان**، يبدو أنّه ليس من شأن المبحث *الفينومينولوجي* أن يأتي عليها. وذلك يعني أنّها من طبيعة غير فينومينولوجية، يجدر بنا أن نسميها "هرمينوطيقية".

ولكن ما معنى إيضاح الشيء بما يباينه ؟ – إنّه نحو من تدبّر الوضوح على وجه ليس من شأن الموضّح أن يتوفّر عليه من نفسه، بل هو مضطرّ إلى استفادته من شيء آخر خارج عنه. ولكن ليس أيّ آخر اتّفق، بل ما كان وجودُه الوجودَ الذي من شأنه أن يباينه . رب مباينة نحن نجد أنّ اللغة العربية قد حفظت منها في لفظة "الضد" أثرا أصليا : فليس الضدّ هو المخالف في المطابق فحسب، بل هو النظير أيضا (!). ولذلك فالإيضاح بالضدّ هو أيضا وبنفس القدر إيضاح بالمثل والنظير. بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ هيدغر يزمع ههنا على التمثّل بهيغل أو استنظاره. بل فقط أنّه ما كان ليستصلح لنفسه هذا النحو من الإيضاح بالضدّ لولا أنّه قد وجد بعدُ أنّ إشكالية تأويل الدازين بوصفه زمانية انما تصرّف، وإنْ بوجوه مضمَرة و متوعّرة،و على تضادّها مع التصوّر الهيغلي للعلاقة بين الزمان والروح، بعضَ التناظر معها. يبدو أنّ إمكانا أصيلا يثوي في الأفق الإشكالي لكتاب **الوجود والزمان** هو الذي حرّك هيدغر إلى التلفّت نحو هيغل بخاصة ابتغاء الظفر بإيضاح هرمينوطيقي بالضدّ لا يوفّره التحليل الكيانوي الذي كان قد فرغ منه.

كيف برّر هيدغر سبيل *المباينة*؟ – ينكشف ذلك التبرير مصطبغا بنحو من التحفظ اللافت للنظر. رب تحفّظ جاء على وجهين : أوّلهما أنّ المقصد من هذا الإيضاح بالضدّ ليس معالجة "المشاكل" التي تقترن عند هيغل بمسألة العلاقة بين الزمان والروح، أما الثاني وهو أكثر إثارة، أنّ الأمر لا يتعلّق أبدا بأيّ وجه من "النقد" للطرح الهيغلي.

إنّ هيدغر قد رسم بهذين التحفّظين طبيعة المهمة التي هو مُقبل عليها، فكونه لن يتصدى للمسائل التي تثيرها نظرة صناعية لإشكالية هيغل معناه أنّه لن ينخرط في معالجة تقليدية لها، وذلك أنّ مقصده *هرمينوطيقي*، وليس مقصدا *تأريخيا*. وهو هرمينوطيقي بمعنى أنّ مطلوبه هو إيضاح أصالة الإمكان الذي تصدر عنه إشكاليته، وليس هو توفير إجابة جديدة عن مسألة تقليدية تزاحم إجابة هيغل. إنّه لن يناظر هيغل على أرضية الأنطولوجيا التقليدية، بل هو يحاول أن يقتبس من المباينة مع هيغل بعض الإبانة عمّا تتوفّر عليه إشكاليته الخاصة من تميّز حاسم عن المسائل التقليدية.

إنّه لذلك تحديدا لن يتعلق الأمر بأن "ينقد" هيغل، انما بمباينته أي بمضادّته على نحو ليس فقط يجعل مبحث الدازين بوصفه زمانية براء من كل شبهة هيغلية (وهذا بُعد سجالي ناجم عن مشكل التلقّي)، بل يُكسبه وضوحا تأويليا إضافيا ما كان له أن يظفر به من غير هذه الطريق في البحث. ونحن نفترض أنّ هيدغر يأبى تسمية "مباينة" هيغل "نقدا" من أجل أنّه يعرف أنّ النقد في دلالته "العامية" مأخوذ على الأغلب في معنى *سالب*[41]. والحال أنّ قصد هيدغر هو بخاصة تجريد المسألة المفحوص عنها أي التصوّر *الجدلي* بين الزمان والروح، من ضرب *الوجاهة الهرمينوطيقية* الذي تختصّ به إشكالية **الوجود والزمان** كما هي مبسوطة في العلاقة *الكيانوية* بين الدازين والزمانية. هو يعرض عن مقام النقد بسبب أنّه مقام لا يفي بحاجة "المباينة" كما يفترضها.

بعد هذا النحو من التبرير السالب للحاجة إلى المباينة، يُقدّم هيدغر الدافع الهرمينوطيقي الذي حرّكه إلى مضادّة هيغل: أنّ " المفهوم الهيغلي للزمان هو البناء المفهومي الأكثر جذرية للفهم العامي للزمان، وإنْ لم يُعتبر كذلك إلاّ قليلا" (1926أ: 428).

وإذا عرفنا أنّ الغرض من الفصل الأخير من كتاب **الوجود والزمان** انما كان متعلّقا بتعيين ضرب الزمانية الخاص بالفهم العامي للزمان (1926أ: 404)[42]، صار بيّنا لنا أنّ هذا التلفّت صوب هيغل لم يكن من فيض الخاطر أو بدافع تأريخي، بل جاء خطوة هرمينوطيقية كان لابدّ من قطعها، وذلك من أجل الظفر بكشف فينومينولوجي حاسم عن طبيعة المفهوم العامي للزمان. إنّ مناقشة هيغل ناجمة عن دعوة داخلية في إشكالية هيدغر، وذلك ما دام

41- يبدو أنّ موقف هيدغر سنة 1926 من معنى "النقد" ما يزال بعيدا عن أن يتملّك الدلالة الأصيلة للنقد كما سيوضّحها في درس 1936/1935: فعلاوة على تنبيهه على ضرورة استبعاد "الدلالة السالبة" للنقد، هو سيحرص على تبيان دلالته الموجبة، من منطلق أنّ المعنى السائد لا يوافق المعنى الأصلي اليوناني لفعل κριvειv الدال على "الفصل" و "العزل" و من ثم "استخراج الخاص"، بحيث أنّ المعنى الأصلي هو موجب تماما، هو طرح ما هو ينبغي أن يُطرح أوّل الأمر بوصفه أمرا حاسما، و ليس مجرّد "رسم لخط الانفصال عن" شيء ما؛ وإنّه بهذا المعنى يمكن لكانط أن يحدّ النقد بوصفه رسما للحدود و تقديرا للميدان التام للعقل المحض (1936/1935: 129-131). - بذلك قد نفهم "المباينة" (Abhebung) سنة 1926 بأنّه استعمال *سالب* للمعنى اليوناني لفعل κριvειv ، أي "فصل" ليست ضالته "الخاصي" بل "العامي". قا: Boutot 1987: 19.

42 - عنوان الفصل الأخير من الجزء المنشور من كتاب 1927 هو: " الزمانية والزمانية-الظرفية بما هي أصل المفهوم العامي للزمان" (1926أ: 404)

« Zeitlichkeit und Innerzeitigkeit als Ursprung des vulgären Zeitbegriffes »

مفهومه عن الزمان انما يوفّر "الهيئة الأكثر جذرية للمفهوم العامي للزمان" . ومعنى "الجذرية" هـهنا هو أنّ المفهوم الهيغلي للزمان يعطي عن المفهوم العامي للزمان الصياغة *//المفهومية* التي يحتاجها.

ولكن إذا كان التعرض إلى المفهوم الهيغلي للزمان هو مطلب داخلي حتّمتـه إشـكالية البحث في ضرب الزمانية الخاص بالفهم العامي للزمان، فما الذي حرّك هيدغر نحو "مباينـــة" التصور الهيغلي للعلاقة بين الزمان والروح عن التحليل الكيانوي للعلاقة بين الدازين والزمانية، وقد كان يمكن له حقّا أن ينصرف إلى مناقشـة مفـهوم الزمـان فحسـب؟ – إنّـه لئـن وجدنـا في الضرورة الإشكالية التي قادت هيدغر إلى التصدي بالتحليل إلى المفهوم الهيغلي للزمان من داخل سياق معالجته للفهم العامي للزمان، ضربا من الوجاهة الهامة، فإنّ إقدام هيدغـر علـى مباينـة التصوّر الهيغلي للعلاقة بين الروح عن الاقتران الانطلوجي بين الزمانية و الدازين،انما يبدو لنـا قرارا هرمينوطيقيا يحمل خطورة خاصة.

– ومن حيث أنّنا قد فرغنا في موضع سابق من الفحص عن المناقشة الهيدغريـة لدلالـة الزمان لدى هيغل كما عرض لها أوّل الأمر في الفقرتين 20–21 من درس شتاء 1926/1925 ثمّ في العنصر أ من الفقرة 82 من كتاب 1927. فإنّ همّتنا ستنصرف الآن إلى الفحص عن دراسته لما أشار إليه هيدغر في العنصر ب من الفقرة 82 بعنـوان "التـأويل الهيغلـي للاقـتران بـين الزمـان والروح "[43] (1926أ: 433)

وقد يمكننا أن نحصي عرض هيدغر لذلك التأويل في الخطوات التالية :

1) تعيين طبيعة الإشكال الذي يُلتمس إيضاحه (1926أ: 433 سطر 2 – 4).

2) تحديد ماهية الروح (1926أ: ص433 سطر 4 – 20 و ص 434 سطر 1–17).

3) عرض مسألة "سقوط الروح في الزمان" (1926أ: ص 434 سـطر 18 – 33 وص 435 سطر 1–12).

4) رسم الصعوبات التي تكتنف التأويل الهيغلي للقرابة بين الزمان والروح (1926أ:ص 435 سطر 12 – 35).

5) بيان الوجه الذي يقصد به هيدغر "مباينة" التـأويل الهيغلـي للعلاقـة بـين الزمـان والروح بواسطة التحليل الكيانوي للدازين بوصفه زمانيـة (1926أ: ص 435 سـطر 36–38 وص 436 سطر 1–7).

– إنّ مهمة البحث الآن هي الفراغ إلى هذه المواضع لتفحّصها من حيث هـي تؤلـف في تواليها الخاص خطة مخصوصة.

2.2 - بناء الإشكال:

---

[43] – عنوان العنصر ب من الفقرة 82 من الوجود و الزمان هو:
« Hegels Interpretation des Zusammenhangs zwischen Zeit und Geist »

إنّه حقيق علينا أن نقرّ بأنّ هيدغر قد ارتسم طبيعة المسألة [44]حيث ينبغي لها، فإنّ هيغل نفسه يفترض أنّه إنّما في ماهية الروح قد يجب أن يُبحث عن ضرب الإمكان الأصيل الذي بموجبه يكون على الروح أن يسقط في الزمان. بيد أنّ هيدغر لم يأت هذا الصنيع احتراما للسياق التأمّلي كيف ينتظم عند هيغل، ولكن من أجل أنّ ذلك يعني أنّ هيغل لا يمكن أن يتوفّر على استشكال أصيل لعين المسألة من جهة ماهية الزمان بدل ماهية الروح. إنّ طرح المسألة من قِبل هيدغر ليس هيدغريا ،بل هو يحفظ على المسألة صياغتها الهيغلية، بل قل التقليدية بعامة، حتى يفوّت على هيغل إمكانية اضطلاع أصيل بالمفحوص عنه. ووجه التقليد في ذلك هو أنّ الروح وليس الزمان هو مصدر التأسيس لإمكانية العلاقة بينهما.

كذلك إذا كان تحديد الفقرة 82 لماهية الروح يظهر وكأنّه عرض أمين للطريقة الهيغلية نفسها في إيضاح تلك الماهية، كما تتبدى في بعض المواضع الأساسية من المتن الهيغلي. وبخاصة *فلسفة التاريخ* والباب الثاني من **الموسوعة** أي *فلسفة الطبيعة* . و **علم المنطق** و **فينومينولوجية الروح**. فقد بدا لنا أنّ هيدغر قد حرص على عدم احترام الطبيعة *التأمّلية* للترتيب الهيغلي لهذه المواضع في متنه، بل ساءل هيغل من خارج المساق الداخلي لإشكاليته. نعني خارج حاجات "النسق" المقوّمة لمسائله . – فإنّه من اللافت للنظر أنّ كلّ المناقشة التي تمت في الفقرة 82 انما هي تستمد مصدرها ووجاهتها الأصلية من تأوّل هرمينوطيقي لعبارة كان هيغل قد أطلقها في بعض دروسه و تجوّزا ومجازا، أعني عبارة أنّ " تطوّر التاريخ انما يسقط (fallt) في الزمان" (هيغل 1822/1831: ت.ف.ص 181؛ هيدغر 1926أ: 428).

فصارت خطة هيدغر تتمثّل في: أوّلا فتح هذا *المجاز* التأمّلي الذي جوّزه اجتهاد في أفق *فلسفة التاريخ*، على مقالة هيغل عن الزمان في *فلسفة الطبيعة*، ثم الفراغ ،ثانيا. إلى تأويل ماهية الروح كما تعيّنت بشكل انطولوجي في **علم المنطق** وبشكل فينومينولوجي في **فينومينولوجيا الروح** ، وذلك على نحو يجعلها حبيسة ما تعيّن في "فلسفة الطبيعة" من حدّ لمعنى الزمان و محصورة في ما تعيّن في "فلسفة التاريخ" من استثمار إشكالي لذلك الحد .

أما غرضنا الآن فهو الفحص عن الطريقة التي عرض بها هيدغر لمسألة *الروح* بها هي كذلك.

3.2 - في ماهية "الروح":

يبدو لأوّل وهلة أنّ هيدغر[45] قد قصد قبل كلّ شيء إرجاع مسألة "الروح"[46] إلى العنصر التأمّلي الحقيق بها عند هيغل، ألا وهو **علم المنطق** (1926أ: 433، الهامش1). وهو في ذلك قد

---

[44] – يقول هيدغر (1926أ: 433): " كيف يكون الروح ذاته مفهوما (verstanden) بحيث يمكن أن يُقال إنّه من شأنه، لدى تحقّقه، أن يسقط في الزمان المعيّن بوصفه سلبا للسلب؟" .

[45] – يقول هيدغر (1926أ: 433):" إنّما ماهية الروح هي المفهوم (Begriff). ولا يعني هيغل، بذلك، الكلّي المحدوس الذي من شأن جنس ما، من جهة ما هو صورة [ضرب من] المفكّر فيه (eins Gedachten)، وانّما صورة التفكير ذاته المفكّر في نفسه: فهم النفس –(das *sich* Begrifen) من جهة ما هي إدراك للاّأنا . ومن حيث ما يتكشّف إدراكُ اللاّ–أنا عن تفريق ما ، فإنّه يوجد في المفهوم المحض، من جهة ما هو إدراك هذا التفريق، تفريق للفرق.بذلك أمكن لهيغل أن يعيّن ماهية الروح، على نحو صوري–

أصاب بلا ريب ، فإنّ "الروح"(der Geist) ليس سوى *التعبير الفينومينولوجي* عمّا كان هيغل يميل في نصوصه *المنطقية* إلى الإشارة إليه بعبارة "المفهوم" (der Begriff) . بل إنّ هيدغر قد حرص أيضا من بعدُ على تمييز معنى المفهوم الهيغلي عن دلالة أخرى لمصطلح "المفهوم" لدى المحدثين، هي على الأرجح الدلالة التي حملتها إياه الفلسفة *التعالية*. فإنّ المفهوم لدى هيغل ليس "الكلي المحدوس"(das angeschaute Allgemeine) الذي يكون بما هو كذلك "صورة"(Form) لموضوع ما مفكّر فيه، بل هو الفكر نفسه بما هو تفكير يفكّر في نفسه. وذلك يعني أنّ المفهوم ليس ، كما هو الحال لدى كانط، عنصرا *نظريا* مكوِّنا بواسطة جمع متعال بين المقولة المحضة والحدس المحض، في تأليف قبليّ، أي هو ليس نتاجا تستحدثه ذات عارفة من أجل تحويل ظاهرة ما إلى موضوع معروف، و انما يعني بحسب الإشكالية التأمّلية عزوفا حاسما عن مسألة الذات والموضوع و إعادة تدبّر جوهرية للأفق الفلسفي التي استحدثته.

بيد أنّ تعقّب العرض الهيدغري للمعنى الذي يعطيه **علم المنطق** لمصطلح "المفهوم" انما يكشف لنا أنّ قصد هيدغر لا يتعلّق أصلا بتمييز ذلك المعنى *التأمّلي* عن معناه *التعالي* مثلا . بل إنّ مقصوده الخفيّ هو إرباك الإشكالية التأمّلية على نحو يجعلها قابلة للقراءة من خارج مساقها الخاص. فهو لا يعتمد *التأوّل – الذاتي* لهيغل، بل يتدبّر مسألة الروح بموجب استشكال لا يصدر عن المقصد التأمّلي، و انما هو صادر عن التحليل الكيانوي للدازين . رب إرباك يمكن أن نحتج له في هذا الموضع بهذه الملاحظة: إنّ تعيين هيدغر للروح بوصفه مفهوما انطلاقا من **علم المنطق** قد انتهى بشكل مثير إلى حصر ماهية المفهوم في "السلبية المطلقة"[47]، لا كما يعرضها هيغل في سياقها الخاص، أي بما في *دلالتها التأمّلية* ،بل بوصفها لا تعدو أن تكون "تأويلا مصوَّرا منطقيا" لكوجيطو ديكارت (!). ويفترض هيدغر أنّه بذلك قد أرجع إشكالية هيغل إلى "أفق الفهم" الأصلي الذي تكوّنت فيه. إنّه يفترض أنّ مسألة الروح ليس ينبغي أن تُفهم في نطاقها الخاص،بل بمقتضى *وضعية هرمينوطيقية* مخصوصة كان ديكارت قد بناها وفرضها من بعدُ على عقول المحدثين.

إنّ هيدغر بهذا النحو من التوجّه في تخريج ماهية الروح بوصفها مفهوما قد أفرغ تلك الماهية من دلالتها التأمّلية، التي اجتهد هيغل طول مسيرته الفلسفية لبلورتها. ربّ اجتهاد كان

أبوفنطيقي، بوصفها سلب السلب. هذه "السلبية المطلقة" إنّما توفّر التأويل المصوَّر (formalisierte) منطقيّا [لعبارة] ديكارت " أفكّر في أنّني أفكّر في شيء ما"(cogito me cogitare rem) ، حيث رأى ماهية الوعي.

إنّ المفهوم، والحالة هذه، هو المفهومية (Begrifflichkeit) الفاهمة نفسها التي من شأن الهُو (Selbst)، التي على منوالها يوجد الهُو، كما يمكن له أن يوجد، أي حرّا. " إنّ الأنا هو المفهوم المحض نفسه الذي ومن جهة ما هو مفهوم قد بلغ الإنّية (Dasein)". "

46- علينا أن ننبّه هنا على التخريج الطريف لمسألة "الروح" لدى هيدغر الذي قام به دريدا سنة 1987. فقبل 1933 كان هيدغر يحرص على "تحاشي" (vermeinden) لفظة "الروح" صراحة (1926أ: 46) أو وضعها بين "ظفرين"، بوصفه من عائلة الكوجيطو، لكنّه بدءً من **خطاب العمادة** (1933) و إلى حدّ **مدخل إلى الميتافيزيقا** (1935) أسقط "الظفرين" و أصبح للروح عند هيدغر "أنشودة" (un hymne) خاصة، واكتشف ما أشار إليه دريدا بعبارة منحوتة " le spiritual" – *الروحاني* الموافق لسياسة الوجود. را: Derrida 1987: 1- 17 و 31.

47- وهو أمر لاحظ الشرّاح صعوبة خاصة في تأويله . را: Boer 2000: 257.

الغرض منه بخاصة الخروج من *فلسفة الوعي* الكلاسيكية والظفر بمقام تنكشف عنده ماهية الروح بوصفه "الهُو-الأنـا"(das Ich-Selbst) (أعمال 3: 383؛ت.ف.ص465)[48] الذي هو في نفس الوقت " الهُو الخاص" (das eigene Selbst) الذي من شأن الذات (نفسه: 546؛ت.ف.ص639) ، "أو "الأنا العارف ذاته" (das wissende Ich selbst) (نفسه: 58؛ت.ف.119) الذي بنى عليه المحدثون منذ ديكارت إشكالية الذات والموضوع،- بقدر ما هو " هُو بما هو آخر" (sich als ein Anderes)(نفسه: 385؛ت.ف.ص 466) أو "الهُو الذي من شأن آخر ما" (das Selbst eines Anderen) (نفسه: 383؛ت.ف.ص 465) ، الهُو الذي هو " الأنا الذي هو نحن، و النحن الذي هو أنا" (Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist) (نفسه: 145؛ت.ف.ص 216).

والحال أنّ هيدغر في تعيينه لدلالة *الروح* في المتن الهيغلي لم يتوسّل هذا النحو من الاجتهاد بل زجّ بإشكالية الروح في التقليد الصناعي لفلسفة *الذات* الذي كان ديكارت قد أعطاه منطلقه الخاص بواسطة عبارة الكوجيطو[49]. إنّ هيدغر لم يفرّق كما يفعل هيغل بين "الهُو" (das Selbst) وبين "الذات" (Subjekt) أي بين الخاصية *التفكّرية* (reflexiv) للعنصر التأمّلي أو للمطلق بما هو حركة نفسه، وبين الخاصية *الذاتية* (subjektiv) للوعي بما هو وعي متناه. ولذلك أيضا فإنّ هيدغر لا يميّز بين المقام الذي تصدر منه إشكالية **فينومينولوجيا الروح**، أي مقام *الوعي*، وبين المقام الذي تدبر فيه إشكالية **علم المنطق**، التي تعمل- حسب عبارة رشيقة خطّها هيغل الشيخ في بعض أوراقه التي عُثر عليها بعد موته.- " وراء ظهر الوعي"[50]. إنّ الروح في كتاب 1807 إنّما يتّخذ من الوعي مقاما لنمط وجوده الخاص، بحيث أنّ "لحظات الكل هي *هيئات الوعي*" (نفسه: 80؛ت.ف.ص145)،في حين أنّ "المفهوم" في كتاب **علم المنطق لا يتعلق بالوعي أصلا**، إنّه " لا ينبغي أن يُنظَر إليه بوصفه مسبّقة ذاتية فحسب، بل بمثابة *قاعدة مطلقة*" (absolute Grundlage) علينا " أن نبحث عنها" (أعمال 6: 245؛ت.ف.ص 35).

إنّ هيدغر لا يفرّق ههنا بين "التفكير" من جهة ما هو خاصية للوعي و"التفكير" من حيث هو حال انطولوجي للروح. وإنّ هذا النحو من الإعراض عن طبيعة الشأن التأمّلي هو وحده ما قاد هيدغر إلى إحالة إشكالية الروح، من حيث هو مفهوم، على فلسفة الكوجيطو. منظورا إليه من هذه الزاوية يبدو المفهوم منحسرا عن مساقه الخاص، ومنقلبا إلى صيغة مصوّرة عن

---

[48] – ينقل المترجمان الفرنسيان لابريار و جارزيك لفظة ein Ich-Selbst بعبارة " un Je-même" والأجر أن يقولا " un Soi-je"؛ إنّ معنى " même" يعتّم على معنى Selbst ويحرمه من علاقته بمعنى الروح وذلك بتحويله إلى "تطابق" (mêmeté) منطقي.

[49] – Derrida 1987: 26-35. – إنّ هيدغر يحرص على وضع "الروح" في المتوالية "الذاتية" (sujectale) التي دشّنها ديكارت و انتهت إلى صيغة فينومينولوجيا الوعي لدى هوسرل؛ هذه المتوالية التي تضمّ *النفس و الوعي و الأنا و العقل و الذات* خطرها القاصم هو كونها "تسدّ الطريق أمام كل مساءلة عن وجود الدازين" (ص31)؛ إنّها تعناي كل من "لامبالاة" أساسية إزاء السؤال عن معنى الوجود، لامبالاة الموجود "القائم" (vorhanden) إزاء وجوده، المؤسسة على تأويل لسؤال "من؟" في دلالة "القيمومة" ، وهو حسب هيدغر أمر راجع إلى فهم الوجود من طريق المفهوم العامي للزمان. وإنّ لفظة "الروح" ينبغي "تحاشيها" لأنّها مؤسسة على المفهوم العامي للزمان (ص33) أي على معنى "الجوهر" (substance) و الحال أنّ ماهية الإنسان ليس الجوهر بل "الكيان" (Existenz) (1926أ: 117).

[50] – عبارة أورداها مترجما فينومينولوجيا الروح إلى الفرنسية (Labarrière/Jarczyk 1993: 37) يبدو أنّها تعود إلى سنة 1831 حين بدأ هيغل في تنقيح نصّ كتاب 1807 قصد طبعه ثانية.

الذات الكلاسيكية. كذلك هذا الضرب من النظر هو الذي جعل هيدغر لا يحفل بالمعنى التـأمّلي للسلبية التي بها يتقوّم معنى "اللاّ-أنا" أي عن هذا النحو من "التناهي" الـذي يتلبّس بـالوعي فينقلب معه إلى موجود مدعوّ إلى احتمال "الوجود-للغير" الذي ينطوي عليه في ذاتـه، ومـن ثـمّ موجود يحمله "انعكاسه" (Reflexion) في ذاته على مغايرتها ومنازعتها.

وإنّه من اللافـت للنظـر حقـا أنّ هيدغـر يمسـك نفسـه إمسـاكا تامـا عـن أي اضطـلاع هرمينوطيقي بإشكالية الروح التأمّلية، أي عن أن "يعاود" الإمكان الإشكالي الـذي فتحـه هيغـل لمسائل أساسية نذكر منها بخاصة مسألة "الهُـو" (Selbst) ومسـألة "الـلاّ-" (das Nicht-) و "الليسية" (die Nichtigkeit) ومسألة "الآخر"(das Andere) ، وبخاصـة مسـألة "السـقوط" (das Verfallen) . ربّ مسائل تبدو للتوّ في تواشج خطير مع إشكالية **الوجود و الزمان** حيـث يتمّ استئنافها على نحو *كيانوي*.

4.2 - أمثولة "سقوط الروح في الزمان" :

إنّه بدلا من رصد *الإمكانات* التي استحدثها هيغل بفضل المعالجة التأمّليـة لإشـكالية الهُو ، وذلك بمحاولة مساءلتها مساءلة تأصيلية في ضوء ما تحقق في كتاب 1927، يعمد هيدغر، علـى العكـس مـن ذلـك إلى عـرض التـاريخ التـأمّلي للـروح وكأنّـه لا يعـدو أن يكـون تاريخـا فينومينولوجيا للوعي[51].

إنّ هيدغر قد بسط دلالة الروح لدى هيغل على نحو يمكّنه من الاضطلاع بتأويل العلاقة ما بين الزمان والروح، لا على نحو موجب. أي في ضوء إشكالية **الوجود والزمان**،بل على نحو يقطعها عن الأفق التأمّلي الذي صدرت عنه . وبعامة فنحـن نلاحـظ أنّ هيدغـر ، وذلـك علـى عكس ما يظهر من إحالته على الدلالة التأمّليـة للـروح كمـا يبسـطها **علـم المنطـق** .أي بوصفـه "مفهوما"، – قد ركّز تأويله على تدبّر الدلالة *الفينومينولوجية* للروح كمـا خرّجـها هيغـل في نطاق "فلسفة التاريخ" التي لم تفعل بمعنى ما غير معاودة تأصيل إشكالية **فينومينولوجيا الروح** في ضوء موضع طريف منها هو "تاريخ العالم".

غير أنّه ههنا أيضا يبدو أنّ الخيط الهادي في تأوّل هيدغر لمسألة الروح عند هيغل انمـا هو ليس شيئا آخر غير أفق *إشكالية الذات الكلاسيكية*. فهو يعرض تحقّـق الـروح وانجـلاءه في التاريخ وكأنّه *ظاهرة وعي*، أي تجربة فينومينولوجية يعيش فيها الوعي ضرب معيّنا من العلاقة

---

[51] – يقول هيدغر (1926أ: 434) : "إنّ سلب السلب هذا انما هو في كرّة واحدة [الوجـودُ] " المضطرب مطلقا(das absolut Unruhige) " الذي للروح و انجلاءُ ذاته (Selbstoffenbarung) الـذي ينتمي إلى ماهيته . فإنّ "تقدّم" الروح المتحقّق في التاريخ انما ينطوي في ذاته على "مبدأ استبعاد". بيـد أنّ هذا [الاستبعاد] ليس بصائر إلى إجلاء المستبعَد و انما إلى مجاوزته (Überwindung) . وإنّ تحـرّر النفـس الذي يتجاوز ويعاني في آن، "لَـهُو ما تختصّ به حرية الروح. إنّ "التقدّم" لا يعـني أبـدا زائـدا كمّيـا فحسب، بل هو في ماهيته كيفيّ وبلا ريب من جنس كيف الروح. وهل يكون "التقدم" إلا واعيا بالغاية التي [أنْمِس] لها عارفا. إنّه كان على الروح في كل خطوة من "تقدمه"، " أن يتجاوز نفسه كأنّما هـو علي الحقيقة العائق الذي يعْدوه عن غايته". و انما غرض تطوّر الروح هو " أن يبلغ مفهومه الذي يخصّـه". فإنّ التطوّر ذاته هو "الكفاح شديدا لا ينتهي ضدّ ذات نفسه " " .

بالموضوع، وذلك من أجل بلوغ طور بعينه من العلاقة الأساسية مع نفسه. إنّ ما لا يفحص عنه هيدغر ولا يسائله حقّ قدره هو بالتحديد معنى "الروح" نفسه من حيث طبيعة الدلالة الطريفة التي يحملها إياه هيغل. ولذلك هو يفترض هنا أنّ معنى"الهُـــو" (Selbst)، أي هذا النحو من العلاقة التأمّلية التي يصرفها الروح مع نفسه، هو لا يعدو أن يكون هوهو الدلالة الكلاسيكية للذات (Subjekt)، أي دلالة *الوعي* التي تظل في جوهرها مهيكلة بحسب مفهوم "التفكّـــر" (Reflexion)، مأخوذا في المعنى التي تحمّله إياه نظرية المعرفة، أي من جهة ما هو نشاط "تمثيلي" للأنا من حيث هو "وعي طبيعي" (أعمال 3: 68–72؛ت.ف.ص131–135).

والحال أنّ دلالة "الروح" انما هي متدبّرة في نطاق عزم فلسفي صريح على الخروج من العلاقة التقليدية المتناهية بين الذات والموضوع، بين الوعي والموعى به،– وهو حسب هيغل المستوى الذي لم يبارحه المحدثون إلى كانط – والترقي إلى اضطلاع "تأمّليّ" يبسط معنى طريفا من "الهُو" (Selbst) بوصفه لم يعد مؤسسا البتة على الوجود المتناهي للوعي بل على "التاريخ البسيط لحركته أو تجربته" (die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung) بحيث هو " ليس شيئا آخر سوى هذا التاريخ" (أعمال 3: 90؛ت.ف.ص 156)[52]. إنّ مقام "التاريخ" حاسم هنا لأنّه هو ما يفصل *الروح* عن *الطبيعة*، وهو ما قصده هيغل حين نبّه في الفصل الخامس من كتاب 1807 : " إنّ الطبيعة العضوية لا تاريخ لهـــا" (أعمال 3: 225؛ت.ف.ص301)، وذلك تحديدا لأنّ الطبيعة لا "عالم" لها ،في حين أنّ الروح لا يوجد إلاّ من خلال "تاريخ العالم" الذي يتقوّم به[53].

بذلك نفترض أنّ المفهوم الساطع بغيابه هنا، وهو غياب مقصود من قِبل هيدغر. هو مفهوم "العالم" : إنّ "الذات" الكلاسيكية ذات بلا عالم، وإن كانت لا توجد بلا موضوع؛ وإنّ عنصر الجدّة الأساسي الذي انبثق لدى هيغل، في **فينومينولوجيا الروح**. هو اكتشاف مفهوم "العالم"؛ بحيث أنّ الذات لا ترقى إلى مقام الروح، أي لا تصبح "هُو" تأمّليا،وتكسّر قمقم الوعي بالذات–الكوجيطو إلاّ بفهم نفسها بوصفها لا تتجلّى لنفسها إلاّ بوصفها تاريخا لنفسها. أي "تاريخ عالم" ما.

وللسكوت عن الدور الخطير لمفهوم *العالم* في بسط ماهية الروح لدى هيغل، ومن ثمّ في تخريج إشكالية العلاقة بين *الروح والزمان*،– حرص هيدغر على أخذ مصطلح "سلب السلب" وكأنّه يدل دلالة حقيقية وليس مجازية على "الاضطراب"(die Unruhe) و"الاستبعاد" (die Ausschließung) و"التجاوز"(مستثمرا معنى "التغلّب" الخفي في اللفظة الألمانية) (die Überwindung) و"التحـــرّر"(das Sichfreimachen) و"المعانـــاة" (das Ertragen)

---

[52] – يقول هيغل (أعمال 3: 73؛ت.ف.ص 136–137):" إنّ سلسلة التهيّؤات الـتي يقطعها الوعي على هذه الطريق إنّما هي على الأرجح التاريخ المستفيض للثقافة (die ausführliche Geschichte der *Bildung*) التي من شأن الوعي ذاته باتّجاه العلم".

[53] – يقول هيغل (أعمال 3: 224–225؛ت.ف.ص 301–302):" وبذلك فإنّ الوعي يملك ، ما بين الروح الكلي و فرديته أو وعيه الحسي، وسيطا هو نسق تهيّؤات الوعي، من جهة ما هو حياة الروح المنتظمة نحو الكل،– النسق الذي هو معتبَر هنا، والذي يملك إنّيته (Dasein) الموضوعية بوصفها تاريخ العالم (als Weltgeschichte)."

و"الكفاح"(der Kampf)، وذلك بخاصة بوصفها أحوالا لأنا معزول عن العالم . إنّ هذه المعاني وإنْ كان هيغل قد أطلقها على ضرب الوجود الذي هو وجود الروح، هي في سياقها الخاص *مجازات تأمّلية* التُمست للتكشيف عن صنف طريف من التجربة الروحية التي توفرت عليها الفلسفة الخارجة عن أفق براديغم الوعي الكلاسيكي، تحت راية إشكالية الهُو التي يُعدّ كتاب **فينومينولوجيا الروح** أوّل نصّ أصيل حاول بلورتها وإنْ بأدوات تتأرجح بين براديغم الوعي و براديغم اللغة الذي بدأ في الاشتغال على نحو بدائي وخفي لدى هيغل منذ كتابات الشباب اللاهوتية . إنّ "الروح" مصطلح فرضته الثقافة اللاهوتية لهيغل الشاب لكنّه في قصده الفلسفي هو في رتبة صناعية أرقى من مفهوم الذات الكلاسيكي، وذلك لأنّه وفّر سياقا مكّن هيغل من رصد معنى للهُو يخرج في نفس الوقت عن معنى "الأنا" المعزول عن العالم، كما عن معنى "الوعي" المنغمس في "جوهر" الحياة العيانية لا يملك أيّ قدرة على استشكالها على نحو كلي، فهو "هو" هو نفسه "تاريخ العالم" الذي يتحقّق فيه.

إنّ سعي هيدغر إلى ترجمة إشكالية تاريخ الروح في *براديغم الوعي*، هو حرص منه على تلافي أيّ ضرب من المساءلة لهذا النحو من "الوجود" الذي هو وجود الروح. إنّ لفظة "الوجود" قد غُيّبت بعناية. كذلك علينا أن نلاحظ إهمال هيدغر لمصطلح "الرفع" Aufhebung)، إذ نجده قد فضّل الاعتماد على عبارة "المجاوزة" (وعلى الحقيقة هو يقصد "التغلّب") (Überwinding) حتى يمكنه أن يبقى في السجل الفينومينولوجي لمسألة الوعي. و إنّ عدم التفكير بما يريده هيغل من عبارة "الرفع" كدلالة انطولوجية أصلية، واستبدالها بدلالة فينومينولوجية قطعت عن سياقها المجازي. لهو إجراء دفع بهيدغر إلى أن لا يرى إلى "تقدّم" الروح إلا بوصفه *ظاهرة وعي* يعرف غايته ويكافح لبلوغها حتى ضدّ نفسه. وإذا كان ذلك صحيحا من وجهة نظر تأمّلية، فإنّ هيدغر يريد بذلك إظهار الروح المناضل وكأنّه "وعي معيش" يكافح حياة عيانية وليس "تاريخ العالم" الذي يحمله في نفسه . فالتقدّم عند هيغل ليس مجرّد حركة وعي إلى غاية ما بل "التقدّم إنّما هو عود داخل الأساس وإلى الأصلي الذي يكون ما تمّ الابتداء به موقوفا عليه" (**هيغل** 1812 : 37؛ت.ف.ص 42)[54].

– بعد توفير هذا السياق الإشكالي الذي تبدو فيه دلالة الروح الهيغلية بمثابة *تاريخ للوعي بالذات*، يشرع هيدغر في الفحص عن مسألة "سقوط الروح في الزمان"،– لا بوصفه

---

[54] – يقول هيغل (1812: 37 ؛ت.ف.ص 42–43):" إنّه ينبغي على المرء أن يسلّم بأنّه اعتبار ماهوي،– سوف ينكشف على نحو أقرب منهلا داخل المنطق نفسه–، أنّ التقدّم إنّما هو عود إلى الأساس وإلى الأصلي ، الذي يكون ما تمّ الابتداء به موقوفا عليه.– إنّه على هذا النحو أُعيد الوعي على طريقه من اللاّتوسّط الذي ابتدأ به إلى المعرفة المطلقة بوصفها حقيقته. فهذه الأخيرة، [التي هي] الأساس، إنّما هي أيضا ما منه ينبثق [الوجود] الأوّل، الذي يظهر بادئ الأمر بوصفه اللاّمتوسّط .– وإنّه على هذا النحو أيضا يخرج الروح بحُريّة في نهاية تطوّر المعرفة المحضة و يتخلّى عن نفسه في الهيئة التي من شأن وعي لامتوسّط ، بوصفه وعيا لوجود ما، ينتصب تلقاءه بوصفه آخَر. إنّ [الأمر] الماهوي ليس على الحقيقة في أن يكون لامتوسّط محض هو البدء، بل في أنّ الكلّ هو دورة في ذات نفسه، حيث يصبح الأوّل هو أيضا الآخِر والآخِر أيضا الأوّل."

مجازا *تخييليا* يشير فقط إلى ما يجدر منا البحث عن "القضية التأمّلية" التي يفترضها، بل بوصفه تلك القضية التأمّلية نفسها[55].

أمّا خطّة[56] هيدغر في بيان دلالة سقوط الروح في الزمان فنحن نلاحظ أنّه (1926أ: 434) حاول تركيب ثلاثة مقاطع منتزعة بشكل لا يخلو من عنف ، أوّلها من *دروس في فلسفة التاريخ* والثاني من **فينومينولوجيا الروح** والثالث من *فلسفة الطبيعة*. من *فلسفة لتاريخ* أخذ أطروحة "سقوط الروح في الزمان" نفسها؛ ومن كتاب 1807 استقى إقرار هيغل الشهير بأنّ "''الزمان هو المفهوم ذاته الذي هو ههنا " (أعمال 3: 584؛ت.ف.ص 685–686)[57]. أمّا *فلسفة الطبيعة* فقد استمدّ منها البُعد النقطيّ للزمان الذي بنى عليه مفهوم "الزمان–الآن" (die Jetzt-Zeit) (1926أ: 421).ولأنّ كلّ مقطع من هذه المقاطع متى لم يُلتزَم بوجاهة "الموضع النسقي" (der systematische Ort) الذي يأخذه في بنية النسق الهيغلي قد تفقد صلاحيتها الخاصة، فنحن ننبّه إلى أنّ هيدغر لا يلتزم هنا بما كان قد استند إليه من حجّة "الموضع النسقي" في مستهلّ العنصر أ من الفقرة 82 (1926أ: 428؛ قا: 1926/1925: 249).

إنّ هيدغر يعرض لمسألة "سقوط الروح في الزمان" بوصفها مسألة تجد في حركة "سلب السلب" التي ينطوي عليها مفهوم الزمان إمكانها الخاص. ولذلك فإنّ خطته قد قامت على إيضاح التناظر الصوري القائم في تفكير هيغل بين الروح والزمان، وذلك من حيث أنّ كلاّ منهما يصرّف الضرب عينه من السلبية. فان سلبية الروح "اضطراب" (Unruhe)، أي بالمعنى الحرفي في الألمانية والعربية[58] "عدم السكون" أو "الحركة" من جهة ما هي نشاط أصلي يدفع الروح من الداخل إلى "مجاوزة" (Überwindung) ذاته.

---

55 – يقول هيدغر (1926أ: 434):" إنّه من أجل أنّ اضطراب (Unruhe) تطوّر الروح البالغ إلى مفهومه انما هو سلب السلب،فإنّه يبقى عليه، طبقا لكونه في تحقّق ، أن يسقط ''في الزمان'' بوصفه سلبا للسلب من غير توسّط. وذلك أنّ ''الزمان هو المفهوم ذاته الذي هو ههنا (da ist) ويتمثّل للوعي بوصفه حدسا محضا؛ لأجل ذلك يظهر الروح في الزمان ضرورةً وهو يظهر في الزمان طالما أنّه لم يدرك (erfaβt) مفهومه المحض، أي لم يمحُ الزمان. فإنّما [الزمان] هو الهو (Selbst) المحض الخارجي المحدوس غير المدرَك من قِبل الهو (Selbst) ، المفهوم المحدوس فحسب''. هكذا يظهر الروح في الزمان ضرورةً وطبقا لماهيته . '' إنّ تاريخ العالم هو بذلك على وجه العموم تفسير (die Auslegung) الروح في الزمان، كما أنّ المثال انما يتفسّر في المكان بوصفها طبيعة. وإنّ ''الاستبعاد'' (Ausschlieβen) الذي هو في صلب حركة التطور إنّما يحوي في ذاته علاقة باللاّموجود. إنّه الزمان، مفهوماً (verstanden) من جهة الآن المنفرج لذاته ."

56– عن هذه الخطة را: Derrida 1987: 39 و ما بعدها.

57 – وهو إقرار أعاد هيغل صياغته عند كتابة تصدير لكتاب **فينومينولوجيا الروح** على هذا النحو : " فيما يتعلّق بالزمان [..] فإنّه هو المفهوم ذاته الموجود هنا" (der daseiende Begriff selbst)" (أعمال 3: 45–46 ؛ت.ف.ص 104).

58 – وعلى الحقيقة كان يجدر بنا أن نترجم لفظة " die Unruhe" بلفظة " القلق" التي تعني مثل "الاضطراب" تماما معنى "التحرّك" و"عدم السكون" . قال المتنبي : " على قلق كأنّ الريح تحتي أوجّهها جنوبا أو شَمالا " . راجع: ديوان المتنبي (بيروت: دار صادر،د.ت.)ص 140. – ولكن لأسباب تتعلّق باقتصاد في المصطلح عدلنا عن ذلك مادمنا قد خصّصنا من قبلُ عبارة "القلق" لتأمين المعنى الكياني لمفهوم " die Angst" .

نلاحظ أنّ هيدغر لا يبدي أيّ تعليق على طرافة مصطلح "اضطـــراب" الهُو لدى هيغل، من حيث "أنّ هذا الاضطراب هـــو الهُـــو" نفسه [59](أعمال 3: 26؛ت.ف.ص 85) . والحال أنّ نصّ **الوجود و الزمان** ليس فقط ينبّهنا منذ الصفحة الأولى إلى أنّ ما يمتاز به الإغريق عن المحدثين هو تحديدا وجه من "الاضطراب" إزاء الوجود "المتحجّـــب" عـن النظـر، هـذا الوجود الذي انقلب لدى المحدثين إلى " مفهوم بنفســـه" (Selbstverständlichkeit) (1926أ: 2)، بل هو يصف "الاضطراب" بأنّه خاصية كيانوية للدازين اليومـي مـن حيـث هـو "حـــبّ اطّلاع" هو اضطراب أصلي إزاء "المستجدّ" في "إمكانات العالم حيث يرمي بنفسه" بلا انقطـاع (1926أ: 172).– لماذا لا يعاود هيدغر مسألة اضطراب الروح لدى هيغـل علـى نحـو موجـب؟ نعني انطلاقا من استعماله هو نفسه للمعنى الكيانوي لعبـارة الاضطـراب ؟ ذلـك مـا يبقـى بـلا جواب واضح.

وبـدلا مـن ذلـك يكتفـي هيدغـر بإحالـة سـلب السـلب علـى معنـى "الاســـــتبعاد" (Ausschließen)، على أنّه لا يفعل ذلك من أجل استكشاف معنى "الخارجيـــة" الأصليـة في معنى وجود الزمان، بل قصد ردّ الزمان إلى البنية النقطيـة للمكـان، ومـن ثـمّ إلى مفـهوم "الآن المنفرج لذاته" (sich aufspreizenden Jetzt) أي في تأويل هيدغر "الذي لم يعد سـوى آن ولا شيء غـــيره" (1926/925: 255؛ 1926أ: 430، 431، 434). إنّ سـلبية الزمـان هـي في رأي هيدغر "النقطية" (Punktualitat) (1926أ: ص 430)، أي هذا الضـرب مـن علاقـة الاسـتبعاد التي تصرّفها كل نقطة مع النقاط الأخرى بحيث تخرج مـن نطـاق "السـكون المشـلول" للمكـان وتنقلب إلى سلبية لنفسها، هي ليست سوى الزمان.

ومن أجل تدعيم هذا التمشي . يعمد هيدغر إلى *تضمـين* نصّـه بشـواهد توحـي للقـارئ وكأنّ هيغل يؤيّد تأويل هيدغر بلا أيّ نتوء أو مقاومة. بيد أنّ المتفحص لذلك التـأويل يجـد أنّ هيدغر بلجوئه إلى تضمين الشواهد بدل إعمال المساءلة،– وهي من دهره ما تعـوّد حتـى صـارت مقرونة باسمه– ، قد اختار سبيلا في الاحتجاج مثـيرة للصعوبـات. إذ إلى أي مـدى يمكـن أن نؤوّل مسألة بواسطة شواهد منتزعة من سياقاتها، من غير إعمال السؤال فيـها بحسـب الخـاطر الإشكالي الذي انبنت عليه في أوّل أمرها؟

إنّ النتيجة هي أنّ هيدغـر ، وذلـك بعـد أنّ جـرّد *فلسفة الطبيعـة* الهيغليـة مـن كـلّ دلالاتها *الرومانسية–التأمّلية* ، وحوّل مفهوم الزمان من *"غيرية"* الهُو إلى *آنية نقطية مكانيـة* . – قد اكتفى هنا باستعمال إجرائي، وليس إشكاليا، لما كان هيغل قد قـرّره في لغتـه التأمّليـة ،في الفصل الأخير من كتاب 1807، أعني وجه "الهوهوية" ما بين المفهوم والزمـان، وذلـك بوصفـه حجّة على وجاهة تخريجه لأطروحة "سقوط الروح في الزمان" التي نسي أنّها مجاز *تخييلـي* عقده هيغل في **دروس في فلسفة التاريخ** وليس *قضية تأمّلية* مصاغة في لغة *الفهوم* رأسا.– إنّه لا يتساءل : ألا يوجد أيّ فرق تـأمّلي أو إشـكالي بـين المعـاني "الطبيعيـــة" و"الفينومينولوجيـــة"

---

[59] – يقول هيغل (أعمال 3: 26؛ت.ف.ص 85):" إنّ الغاية المحقّقة أو الفعلي الموجود هنا هـــو الحركة أو الصيرورة التي فُكّت من عقالها (entfaltetes) ؛ بيد أنّ هذا القلق إنّما هو الهُو بـــالذات (eben diese Unruhe aber ist das Selbst) "

و"التاريخية" لمفهوم الزمان لدى هيغل ؟ هل كان هيغل يستعمل نفس المفهوم ولكن من خلال تخييلات مختلفة ؟ ألا يؤثّر تباين المواضع النسقية على دلالات الزمان ؟

يبدو أنّ ما يسكت عنه هيدغر ههنا هو ما يلي: أنّ هيغل قد أفلح فعلا في طرح مسألة العلاقة بين المفهوم والزمان، على نحو فينومينولوجي أصيل. على أنّ " أصالة" هذا الطرح توشك أن تنطمس في هذا السياق الذي اصطنعه لها هيدغر لتأويلها خارج إشكاليتها الخاصة.

إنّ العلاقة بين المفهوم والزمان[60] لدى هيغل هي علاقة بين ضرب الوجود الأخصّ للهُو (Selbst) – من حيث هو "هُو" فينومينولوجي يحتمل في نفسه تناقضا مستمرّا بين "الوعي" بالموضوع و "الوعي بالذات"،فهو "هُو" يعاني دوما من عتمة أنطولوجية تجعله لا يرى في كل مرة غير شطر من "هُويته"،– وبين "الزمان" بما هو نمط من "الوجود–خارج–ذاته" أو من "الوجود–للغير" أو من "الإنّية" (Dasein)(بالمعنى الهيغلي)، إذا تُؤمِّل وُجِد لا يباين في شيء ماهية "الهُو" نفسه.

ولذلك علينا أن ننبّه منذ الآن إلى أنّ في الطرح الهيغلي مكسبين فلسفيين لا بد من وضعها في مدار الإشكال :

1) أنّ العلاقة بين المفهوم والزمان علاقة *ماهوية* تطرح مسألة فلسفية أصلية، نحن نفترض أنّها هي عينها المسألة التي طرحها هيدغر تحت عنوان العلاقة بين الدازين (بوصفه الشكل الكيانوي (existenzial) للهُو (Selbst)) والزمانية (بوصفها الهيئة الكيانوية للزمان الأصيل)، وإنْ كان ذلك داخل أفق فهم خاص بإشكالية مغايرة تماما لإشكالية هيغل.

2) أنّ السبيل الفينومينولوجية التي انتهجها هيغل هي السبيل الفلسفية الأكثر أصالة لاعتمال مسألة العلاقة بين "الهُو" و"الزمان" التي توفّرها الفلسفة الحديثة إلى حدّ كانط ؛ ونحن نفترض أنّ هيدغر لم يفعل أكثر من *استئناف* مجذّر لهذه السبيل الفلسفية عينها. وان كان ذلك بموجب أفق تأويلي وعدة مفهومية مغايرين تماما للأفق التأمّلي وعدته الاصطلاحية .

ولكن لماذا أتى هيدغر هذا الضرب من *السكوت*؟

إنّه من اللافت للنظر أنّ هيدغر الأوّل ، وعلى غير عادته مع الفلاسفة الذين ناظرهم إلى حدّ 1926 ،إنّما يحرص في قراءته للنص الهيغلي على حصره في سياقه القريب ومنعه بذلك من أيّ تأوّل تأصيلي . صحيح أنّ هيدغر غير مطالب بعرض تأريخي لمذهب هيغل في معالجة العلاقة بين المفهوم والزمان، فذلك أمر قد يخرج عن مطلوبه. بيد أنّ المفروض كان على الأرجح الانخراط في تأويل جذري للنص الهيغلي يكون من شأنه أن يكشف عن *السبّقات* الأنطولوجية التي توجّهه. ألم يكن حقيقا بهيدغر أن يسائل هذه الجملة الهيغلية التي تملك وشيجة سابقة مع أطروحة **الوجود و الزمان** :

60–عن تخريج لمسألة العلاقة بين "الزمان" و "المفهوم" لدى هيغل من زاوية "تأمّلية" داخلية،نعني مخرّجة على أساس التمييز الاستراتيجي لدى هيغل بين "التخييل" (Vorstellung) و "المفهوم" (Begriff)، را: Seba 1980: 37 و ما بعدها؛ Labarrière 1979: 95 و ما بعدها.

" إنّ الزمان هو المفهوم ذاته الذي يوجد ههنا (da ist)" (أعمال 3: 584؛ت.ف.ص 685-686)

أليس في هذا القول الهيغلي اضطلاع لا مشاحة فيه بعين الصعوبة التي اشتغلت عليها إشكالية **الوجود والزمان** ؟[61] – إنّ هيغل قد عيّن ، في هذا النحو من التدبر لدلالة الزمان، إشارة *انطولوجية* لا غبار عليها. فالزمان هو ضرب العلاقة التي تجعل المفهوم يدخل الوجود الذي "هو ههنا". ولكن ما معنى الذي "هو هنا"؟– من البين أنّ بين فعل "da sein" أو "dasein" أي "وُجد هنا"، وبين عبارة "Dasein" وشائج ساطعة. وسواء أأخذنا عبارة "dasein" بمعناها التقليدي أي بمعنى "إنيّة" أو بالدلالة الهرمينوطيقية التي نحتها هيدغر لها نحتا ،أي ضرب الوجود الخاص بالموجود الذي هو نحن في كل مرة،فإنّ الباحث لا يسعه إلاّ أن يشهد لدى هيدغر عزوفا صريحا عن مساءلة تعريف هيغل للزمان بوصفه "المفهوم ذاته الذي هو ههنا"؛ وهو موقف ينطوي على صعوبات يعسر غض البصر عنها.

إنّ هيدغر لم يرَ في ما يقصده هيغل من معنى "dasein"[62]سوى معنى الموجود "القائم" (Vorhandenes)، وهو بشرحه لدلالة الوجود الخاصة بالزمان عند هيغل على أنّها ضرب الوجود الذي من شأن "قائم الوجود" (Vorhandensein) بعامة كما توضّح بعدُ في فقرات سابقة من كتاب **الوجود والزمان**. هو يمنع هيغل سلفا من أن يكون قد توفّر على تدبير أصيل للعلاقة بين الزمان والروح.

إنّ علاقة الروح بالزمان لدى هيغل انما تظل حسب هيدغر علاقة "قيمومة" فحسب. ومن ثمّ علاقة "خارجة" عن ماهية الروح. إنّ الزمان لا يدخل في تعيين ماهية الروح بل هو علاقة فينومينولوجية ضعيفة لا تفلح في المشاركة في ارتسام تلك الماهية. إنّه بهذا المعنى يبدو الزمان سلبية "مجردة". ووجه "التجرّد" ههنا هو أنّها سلبية لا تبلغ الاستكمال الذي يخصّها أي القدرة على الدخول في تكوين الروح و التماهي معه. إنّ مضمونها يظل غير روحي أصلا. وذلك أنّه مضمون لا يتميز إلاّ بمجرّد العلاقة بنفسه، كما هي معطاة له من غير توسّط أي من غير جهد انطولوجي عيني للنفاذ إلى ما هو جوهري ومن ثمة لا متناه في وجوده. إنّ الزمان "متوفّر عليه" (vorfindlich) أو معثور عليه بلا توسّط ، بمعنى أنّ الاختلاف الذي ينطوي عليه لا ينتج هُوية للروح، بل هو يقبع خارج نطاق الروح أصلا. و لذلك يبدو الزمان بلا "سلطان" (Macht) على المفهوم بل إنّ الأمر بعين الضد: إنّ المفهوم هو سلطان الزمان، وذلك يعني أنّ الروح هو ما يهب صورة الزمان وهيئة السلبية التي من شأنه[63].

61– را: Pirotte 1993: 219.

62 – يقول هيدغر (1926أ: 434 – 435):" إنّما الزمان هو السلبية "المجردة". ومن حيث هو "صيرورة محدوسة" هو الاختلاف عن ذاته (Sichunterscheiden) المختلف المتوفّر عليه (vorfindliche) من غير توسّط ، المفهوم "الموجود ههنا" (daseiende) أي القائم [الوجود] (vorhandene). و بما هو قائم [الوجود] ومن ثمة خارج عن الروح، ليس للزمان أيّ سلطان على المفهوم، و انما المفهوم "هو بالأحرى سلطان الزمان" ".

63 – علينا أن نفهم ذلك في ضوء الأطروحة الناظمة لكلّ فلسفة التاريخ الهيغلية، الا وهي: " أنّ العقل يحكم التاريخ" (هيغل 1822/1831: ت.ف. ص 47).

إنّ هيدغر يصرّ على تنظيم دلالة العلاقة بين الزمان والمفهوم وفقا لبراديغم الوعي منذ ديكارت: إنّها علاقة بين "ذات" (sujet) وبين "موضوع" (objet) بحيث أنّ المفهوم هو ما يتسلّط على معنى الزمان بوصفه موجودا قائما للتعيين؛ إنّ الزمان مجرّد قيمومة للسيطرة عليها، وإنّ دور المفهوم، من حيث هو البنية الأنطولوجية للذات، هو أن يكون "السلطان" الذي يمارَس على قيمومة الزمان حتى يكفّ عن أن يكون بلا معنى. أمّا القصد الهرمينوطيقي الخفي فهو التدليل على أنّ هيغل لم يبصر بأوّلية الزمان في فهم معنى الوجود، أي في معنى الروح أو المفهوم أو الهُو بل ظلّ ديكارتيا ينطلق من الأنا أفكّر لفهم الأنا أوجد، وينطلق من الروح ليفهم الزمان وليس العكس.

وعلى الرغم مما بذله هيدغر إلى حدّ الآن من الإيضاحات للامح العلاقة التي رسمها هيغل بين الروح والزمان، فإنّ طبيعة تلك العلاقة ما تزال محفوفة بهالة من الإبهام. و إنّ عقد بعض الإيضاحات لطبيعة تلك العلاقة هو ما يبدو أنّ هيدغر قد أزمع عليه.

– إنّ أهمّية هذا الإيضاحات[64] تكمن في أنّها آخر مقطع من العرض الهيدغري لمسألة سقوط الروح في الزمان بحسب التصوّر الهيغلي، وذلك قبل أن يتخطى ذلك إلى رسم الصعوبات الأنطولوجية التي تكتنف ذلك التصوّر. وهي إيضاحات يبدو أنّها تقبل الانقسام إلى الخطوات التالية:

1) تعيين نكتة الإشكال في مسألة سقوط الروح في الزمان، ألا وهي ظاهرة "الهوهوية" (die Selbigkeit) الجامعة أصلا بينهما.

2) تفسير هيدغر للدلالة الأساسية لتلك الهوهوية بوصفها "بنية صورية" هي لا تعدو أن تكون " تجريدا صوريا–أنطولوجيا و صوريا–أبوفنطيقيا" .

3) عرض مسألة سقوط الروح في الزمان الهيغلية من زاوية ذلك التفسير لمعنى "الهوهوية"

.

أمّا ما يتعلق بنكتة الإشكال فمن البيّن أنّ هيدغر قد أصاب أيّما إصابة في التلفّت رأسا إلى مفهوم "الهوهوية" التي تجعل الاقتران بين الروح والزمان "ممكنا". و"الهوهوية" (Selbigkeit)، كما هو مفصح عنه في اللفظة نفسها، تعني ما هو من شأن "الهوهو" (Selbiges).

---

[64] – يقول هيدغر (1926أ: 435):" إنّ هيغل انما يكشف عن إمكان التحقّق التاريخي للروح "في الزمان" بالعودة إلى هوهوية (Selbigkeit) البنية الصورية للروح والزمان بوصفها سلبا للسلب. وإنّ التجريد الأفرغ، الصوري–الأنطولوجي والصوري– الأبوفنطيقي (formal – apophantische) ، حيث يكون الروح والزمان مستلبَيْن ، ليُمكّن (ermoglicht) من إقامة قرابة (Verwandtschaft) بينهما. بيد أنّه من أجل أن الزمان انما هو متصوّر في عين الوقت بمعنى زمان–العالم المسطّح (nivellierten) لا غير (schlechthim)، بحيث يظل صدوره محتجبا عنه احتجاجا، فإنّه ينتصب بلا قيد أو شرط (einfach) في وجه الروح كما [موجود] قائم [ههنا] فحسب. إنّه من أجل ذلك ينبغي على الروح أوّل ذي يدين (allererst) أن يسقط (fallen) "في الزمان".

وهو أمر كان هيدغر قد فرغ من إيضاحه منذ الفقرة 25 من **الوجود والزمان** (1926أ: 114–117؛ت.ف.ص156–159).

ههنا يبيّن هيدغر أنّ الهوهوية هي بادئ ذي بدء إجابة جوهرية عن سؤال بعينه هو " السؤال عن المنْ الذي من شأن الدازين" (die Frage nach dem Wer des Daseins)(1926أ: 114). أما الرهان فهو الإفلات من السند التقليدي الذي توفّره دلالة "الـذات" (Subjekt)، من حيث هي دلالة تجد في مفهوم "الجوهر" أساسها الخاص ، والولوج إلى أفق فهم أكثر أصلية، يُحالُ فيه مفهوم الجوهر، ومن ثمة دلالة الذات الكلاسيكية، على ضرب الوجود الذي تؤوّل بحسبه عند المحدثين، أي "قائم-الوجود" (Vorhandensein) أو "القيمومة" (Vorhandenheit) بعامة،وذلك من أجل الاضطلاع بتبيين أصيل لمعنى الوجود الخاص بالهُو الذي هو الدازين ، بوصفه يصرّف دلالة جدّ مخصوصة لمقام "الهوهو"، حيث تعني الهوهوية ضربا من احتمال معنى الوجود بحسب نمط الوجود الخاص بالدازين، هو هذا الذي يُعبّر عنه هيدغر بعبارة "الكيان" (Existenz).

إنّ المطلوب ههنا هو رسم الخط يبين ضرب الوجود الذي للموجودات التي هي غير الدازين أي الموجودات القائمة بعامة، وضرب الوجود الخاص بالدازين أو الكيان. "الهوهوية" "ليست "هَوية" أو "تطابق" (Identität) الأنا الكلاسيكي مع نفسه في خضم علاقة دائمة مع تمثّلاته و معيشاته ،و انما هي الدلالة الأنطولوجية لمقام الكيان بما هو يحتمل ضربا مخصوصا من العلاقة بذاته، هي إذا تؤمّلت وُجِدت متقوّمة بنحو من المعاناة الأصلية للتراوح ما بين "الهُو" و"الهُمْ" (das Man) لا باعتبارها علاقة خارجية بل بوصفها علاقة أصلية في معنى وجوده بما هو كيان. إنّه التراوح بين "الأصالة" (die Eigentlichkeit) و " اللاّأصالة"(die Uneigentlichkeit) في كلّ مرة (1926أ: 42–43).

إنّ علينا الآن الفحص عمّا إذا كان هيدغر قد قصد إلى تحميل القول الهيغلي في سقوط الروح في الزمان هذا الضرب من الدلالة الأنطولوجية – الكيانوية للهوهوية. – لئن عرض هيدغر إلى مسألة الهوهوية (Selbigkeit) عرضا صريحا في الفقرة 82، فإنّه سرعان ما انزاح عنها نحو تنشيط المعنى التقليدي للهَوية (Identität) ، وذلك عندما أخذ يجرّ دلالة الهوهوية إلى جهة "بنية صورية" فحسب (!).

فبأيّ معنى يؤوّل هيدغر هوهوية الزمان والروح لدى هيغل بأنّها مجرّد "بنية صورية" ؟ . وما معنى "الصوري" ههنا؟

إنّ معنى "الصوري" لدى هيدغر لا يعدو أن يكون ما يحتمله مفهوم "التجريد" بعامة، حتى لو كان ذلك التجريد معتملا من جهة انطولوجية أو أبوفنطيقية . إنّ " أفرغ تجريد" (die leerste Abstraktion) يمكّن في رأيه من بيان "القرابة" ما بين الروح والزمان. ورغم ذلك فدلالة "البنية الصورية" لم تتوضّح بعد. وذلك أنّ هيدغر لئن عرض إلى التجريد فهو لا يأخذه في معنى الانتزاع المحض للصورة مما هو عالق بها دون أن يكون منها، و انما يرى إليه من جهة السياق المحصور لدلالة "سلب السلب" عند هيغل. إنّ المعنى الأصلي لما هو صوري، ومن ثمة لما

هو تجريد، هو، حسب هيدغر، ليس شيئا آخر غير ما يشير إليه هيغل بعنوان "السلبية"[65]. وذلك يعني أنّ الحال الأنطولوجي الذي يكون فيه الروح والزمان في قرابة أصلية هو الحال عينه الذي يكون فيه "مستلَبين" (entäußert). ربّ لفظة لا تظهر إلاّ مرة واحدة في مؤلف 1927[66]. ومعنى *الاستلاب* (Entäußerung) هو أن يكون الروح أو الزمان "خارجا- عن- ذاته"(Außersichseins) مصادفا "للوجود-الغير" ضمن تجربة أصلية، هي وجه القرابة بينهما. إنّ المعنى الجوهري للقرابة إذن هي *السلبية* من حيث هي محتملة بوصفها ضربا أصليا من الاستلاب. إنّ تاريخ الروح هو سلبية من "القوى" تبدو على صلة سابقة مع "أوجاد" الدازين[67].

لكنّ المثير هنا هو هيدغر قد أقحم في تدبير معنى الزمان عنصرا إشكاليا هاما هو فهم الزمان بوصفه "متصوّرا في معنى زمان-العالم المسطّح (nivellierten Weltzeit)" . ووجه الأهمّية هنا مزدوج: أوّلا أنّه لا يقصد من "زمان - العالم" (Weltzeit) سوى "زمان-الآن" (die Jetzt-Zeit)الذي منه يستمدّ الفهم العالم للزمان بنيته النموذجية (1926أ: 414، 421)[68]؛ وثانيا أنّ هيدغر يستبدل عبارة هيغل "تاريخ العالم" (die Weltgeschichte) بمصطلح " زمان-العالم" (die Weltzeit)، وذلك دون أي تبرير؛ وهو أمر يدفع على الريبة.

إنّ هيدغر يفكر هنا بمسألة الزمان كما هي مطروحة في نطاق *فلسفة الطبيعة*، والحال أنّه يدرس نصّا هيغليا كُتب ضمن إشكالية متدبرة في أفق *فلسفة التاريخ*؛ ولذلك هو لا يتوانى في إعلان هذا التأويل: إنّ ظاهرة "تسطيح" الزمان متأصّلة في المفهوم الهيغلي للزمان سواء أكان زمان الطبيعة أو زمان العالم. وبعامة يبدو أنّه يشير ضمنا إلى أنّ تصور الزمان بوصفه "زمان-العالم" لا يعدو أن يكون الاستثمار الفلسفي للفهم الذي عرضه هيغل عن الزمان بوصفه "زمان-الآن" (Jetzt-Zeit) في فلسفة الطبيعة (قا: 1926أ: 421)[69]. وهو تخريج ليس له من وجاهة

65- وعلى ذلك فهيدغر يسكت – دون حق – عن الصلة التأمّلية بين "فلسفة الطبيعة" و "المنطق" في إشكالية هيغل. را: Boer 2000،ص 261:

« Neither does he thematize the relation of Hegel's philosophy of nature to the *Logic*. His thesis that Hegel is not able to clarify the origin of now-time (435) is shortsighted. Hegel's concept of time is not independent, but is grounded in the structure of the concept as that is unfolded in the *Logic*. »

66- عن السكوت الهيدغري عن مسألة "الاستلاب"، را: Aleksic 1999: 738.

67- قا: Boer 2000،ص 261:

« The way in which Hegel understands the movement of spirit by means of a fundamental interplay of forces, is not entirely foreign to the way in which Heidegger understands the tendency of temporality to let its ecstases be overshadowed by Present.Heidegger's concept of time, however, allows him to thematize a movement which has neither the structure of becoming (nature) nor that of increasing self-unfolding (spirit). »

68 - يقول هيدغر (1926أ: 414):" بذلك نحن نسمّي الزمان المنتشر على الملأ (veröffentlichende) ضمن تزمّن الزمانية [باسم] زمان-العالم (die Weltzeit)."

69 - يقول هيدغر (1926أ: 421):" نحن نسمّي زمان-العالم (die Weltzeit)"المنظور" من هذه الجهة ضمن استعمال الساعة، زمان-الآن (die *Jetzt-Zeit*)".

سوى "محاسبة الشخص بما قال"[70] حسب صيغة تعبير مشهورة [71]. وإنّ ما يثير الانتباه، وذلك إذا وضعنا في الحسبان طبيعة الاستشكال الهيدغري نفسه بعامة، هو أنّ هيدغر لا يشير إلى دلالة هذا الانتقال من مقام فهم الزمان بوصفه آنا إلى مقام فهم الزمان بوصفه زمان-العالم ، ولا يذكر أيّ تمييز لدى هيغل بين "الزمان" و "التاريخ" [72]، إنّه لا يبدي أيّ اهتمام بالدور الذي لعبه هيغل في الانتقال المعاصر من الزمان الطبيعي إلى الزمان التاريخي.

إنّ علينا أن نتساءل: لِمَ سكت هيدغر عن أنّ المسألة لم تعد محصورة في النطاق التقليدي لفلسفة الطبيعة، و انما صارت تطرح في أفق فلسفة التاريخ؟ ربّما لأنّ هذا أمر من شأنه أن يؤثّر على أطروحة هيدغر حول "الموضع النسقي" للبحث في مسألة.

وإذا وضعنا في الاعتبار أنّ هيدغر يفترض أنّ "عدم الإبصار" (verstellen) بظاهرة العالم هو الذي منع المحدثين من الإبصار بإشكالية الدازين (1926أ: 90)، تبيّن لنا أنّ قصد هيدغر من حصر معنى "زمان العالم" لدى هيغل في بوتقة الفهم العامي للزمان بوصفه زمان الآن، هو حرمانه ليس فقط من الظّفر بالمعنى الأصيل من هوهوية الزمان والروح بل حتى بإنتاج قول أصيل في فلسفة التاريخ نفسها . إذ لماذا لم يأخذ هيدغر مفهوم "زمان العالم" بوصفه إشارة أصيلة إلى فهم للزمان خارج أفق فلسفة الطبيعة؟ نعني : لِمَ لم يأخذ الفقرة 73 من **الوجود و الزمان** أي ضرورة الانتقال من "الفهم العامي للتاريخ إلى أروخ (das Geschehen) الدازين" منطلقا تأويليا لمناقشة مفهوم "زمان العالم" لدى هيغل ؟ . إنّ دور مفهوم العالم مهمّ جدّا هنا لدى هيغل ، وهو ما بذل هيدغر وسعه في التعتيم عليه.

نحن نضع إصبعنا هنا على صعوبة جدّ خطيرة في تأويل هيدغر للعلاقة بين الزمان والروح. ونحن نعثر في الفقرة 78 من **الوجود و الزمان** على ما يشبه الاعتراف الهيدغري بتلك الصعوبة[73]. غير أنّه لا يهمّنا هنا من تلك الصعوبة غير علاقتها بهيغل ؛ ونحن نصوغها هكذا: ما هي منزلة "زمان العالم" في إشكالية الزمانية؟ هل هي فلسفة الطبيعة أو فلسفة التاريخ؟

70- "محاسبة الشخص بما قال" تقابل هنا عبارة "jemanden beim Wort nehmen"، "prendre quelqu'un au mot".

71- Boer 2000،ص 261:

« [..]Heidegger in *Being and Time* is wrong to suggest that Hegel understands the movement of the history of spirit by means of natural time (cf. GA 32 :208). However, since Hegel himself primarily thematizes time in his philosophy of nature, he does pave the way to this misunderstanding. »

72- Boer 2000،ص 259:

« He is interested in how Hegel understands the difference between time and history, but sees in both movements the same relation to the "not" : it is only admitted in order to be overcome. »

73 - يقول هيدغر(1926أ: 405) : " إنّ تخصيص الزمانية إلى حدّ الآن هو بذلك ليس فقط غير مكتمل بعامة ، من حيث أنّه لم يتمّ اعتبار كلّ أبعاد الظاهرة، بل هو منقوص على نحو أساسي ، من أجل أنّ شيئا مثل زمان-العالم، بالمعنى الصارم الذي من شأن المفهوم الكيانوي-الزماني للعالم ، إنّما ينتمي إلى الزمانية. كيف يكون ذلك ممكنا ولِمَ هو ضروري، ذلك ما يجب أن يُفهَم."

إنّ قصد هيدغر هو أنّ "زمان-العالم المسطّح" لئن كان مأخوذا لدى هيغل بوصفه معنى الزمان من جهة ما هو مفهوم في أفق تاريخ الروح، فهو غير متصوَّر إلاّ بما نتوفّر عليه من تعيين لماهيته في نطاق فلسفة الطبيعة بوصفه زمانا-آنا. إنّه يقرّر بذلك صراحةً بأنّ زمان العالم لدى هيغل لا يُفهم إلاّ انطلاقا من زمان الآن الذي تحدّد في فلسفة الطبيعة. إنّ فلسفة الطبيعة هي إذن منزل زمان العالم وليست فلسفة التاريخ سوى امتداد لمفهوم الزمان الطبيعي. - إنّ هذا التخريج مثير للصعوبات.

- علينا أن نذكّر بأنّ هيدغر قد كشف في مستهلّ الفقرة 78 من كتاب 1927 عن سرّ اهتمامه الشديد بمباينة تزمّن الدازين عن العلاقة الهيغلية بين الزمان والروح[74]. إنّ سرّ هذا الاهتمام هو أنّه "من حيث النتيجة، يظهر التأويل السابق لزمانية الدازين و انتماء زمان العالم إليه متوافقا مع هيغل" (1926أ: 405). علينا أن نتساءل هنا عن هذه "النتيجة" وعن وجه هذا "التوافق". إنّ النتيجة التي تجعل هيدغر متوافقا مع هيغل هي السعي إلى إيضاح واقعة "الهُوهوية" التي تجمع بين "الهُو" و الزمان: فإنّ أطروحة هيدغر هي " أنّ معنى الدازين هو الزمانية" (1926أ: 331)؛ وإنّ أطروحة هيغل هي " أنّ الزمان هو المفهوم ذاته" (أعمال 3: 584؛ ت.ف.ص685-686).

ولكن هل التوافق متعلّق بالنتيجة فحسب؟ نعني: هل فعلا أنّ هيدغر يختلف عن هيغل سواء من حيث "المنطلق" (der Ansatz) أو من حيث "الغرض" (das Ziel) كما ينبّه إلى ذلك هيدغر (1926أ: 405) ؟

إنّ هذا الاختلاف لا مشاحة فيه، فإنّ "منطلق" الأنطولوجيا الأساسية هو " معاودة السؤال عن معنى الوجود" (1926أ: 2)، كما أنّ "الغرض" من تلك المعاودة هو " تفسير الزمان بوصفه أفقا متعاليا للسؤال عن معنى الوجود"(1926أ: 17). - بيد أنّ وجوه "التشابه" مع إشكالية هيغل، وبخاصة في صيغة العلاقة بين الزمان والروح إنّما تبدأ في الاشتغال ما إن يقرّ هيدغر بأنّ معاودة السؤال عن معنى الوجود لا يمكن أن تتمّ إلاّ انطلاقا من إنجاز " تحليلية كيانوية

---

[74] - يقول هيدغر (1926أ: 405): " عند تشكيل المفهوم العامي للزمان برز تحيّز لافت للنظر، عمّا إذا كان ينبغي أن يوصَف الزمان بطابع "ذاتي" أم "موضوعي". فحيثما يُتصوَّر بوصفه موجودا في ذاته، هو يكون على ذلك مُلحَقا على نحو رائع بـ"النفس" (die Seele). وحيثما يكون له طابع " من جنس الوعي" ، هو يعمل على ذلك "على نحو موضوعي". إنّ هاتيْن الإمكانيتيْن قد تمّ رفعهما (Aufhebung) على نحو معيّن ضمن التأويل الهيغلي للزمان. فإنّ هيغل قد حاول أن يعيّن الاقتران بين "الزمان" و " الروح " من أجل أن يوضّح انطلاقا من ذلك لِمَ [كان] الروح بما هو تاريخ " يسقط في الزمان". و من حيث النتيجة، يظهر التأويل السابق لزمانية الدازين و انتماء زمان العالم إليه متوافقا مع هيغل. ولكن من أجل أنّ التحليل الحالي للزمان إنّما هو بعدُ وعلى نحو أساسي يتميّز في المنطلق عن هيغل و عن غرضه، بمعنى أنّ القصد الأنطولوجي-الأساسي (fundamentalontologischen) هو متوجّه على نحو مضادّ (gegensätzlich) له تماما، فإنّ عرضا مختصرا للتصوّر الهيغلي للعلاقة بين الزمان والروح قد يصلح لإيضاح التأويل الكيانوي-الأنطولوجي لزمانية الدازين وزمان العالم و أصل المفهوم العامي للزمان على نحو غير مباشر (indirekt) و لعقد خاتمة (abzuschließen) مؤقتة." - قارن أيضا: 1926أ: 427-428 .

للدازين" (1926أ: 13)[75]، **وبخاصة ما إنْ يثبت أنّه**[76] " يُحتاجُ إلى تفسير أصليّ للزمان بوصفه أفقـا لفهم-الوجود انطلاقا من الزمانيّة بوصفها وجود الدّازين الفاهم-للوجود" (1926أ: 17).

إنّ اعتبار البحث في العلاقة بين الدازين والزمانية – من حيث أنّ الدازين هو "الموجـود الأمثل" (das exemplarische Seiende) (1926أ: 7–8) – وسيلة فينومينولوجية ملكية للإجابة عن السؤال عن معنى الوجود هو ما وضع هيدغر في طريق هيغل، من حيث أنّ السعي إلى إيضاح هوهوية الدازين والزمانية هو من وجهة نظر *تاريخ الفلسفة* استعادة غير مباشرة لإشكالية الـروح والزمان أو المفهوم والزمان الهيغلية. لنقل إنّ وجه التوافـق مـع هيغـل هـو مـن حيـث الطبيعـة اضطراري وليـس مذهبيـا، و هـو لئـن كـان لا يتعلّـق لا بـالمنطلق ولا بـالغرض في صيغتـهما الهيدغرية،– فإنّه لا مشاحة فيه من ليس فقط حيث المبحث (das Thema) بل أيضا من حيث طبيعة الإشكالية نفسها.

فمن حيث *المبحث* من اليسير أن نلاحظ أنّ هيدغر حين يـدرس العلاقـة بـين الدازيـن والزمانية هو يتأوّل على نحو جديد – أي يخرجها من فلك الفهم العامي إلى أفق الفهم الأصيـل – مسألة عرفها القدماء وخاصة أرسطو[77] **و أغسطينوس**[78] **من خلال العلاقة بين النفـس والزمـان، وأعاد المحدثون مثل كانط وهيغل ثمّ لاحقا هوسرل و برغسون طرحها في صيغ مختلفة من خلال العلاقة بين الوعي والزمان ؛ وهو أمر واقع يبدو أنّ هيدغر يعترف به من نفسه (1926أ: 427–428).**

لكنّ وجه التواشج بين هيدغر وهيغل إنّما يبـدو بخاصـة مـن حيـث الطريـق المتّبـع في استشكال هوهوية الدازين والزمانية، فإنّ هيدغر يعترف بأنّ هيغل " قد سبق أن حاول على نحـو

---

[75] – يقول هيدغر (1926أ: 13):"من هنا كان على الأنطولوجيا-الأساسيّة ، التي منها فحسـب يمكن أن تصدر كلّ الأخريات ، أن يُبحث عنها ضمن التحليليّة الكيانويّة للدّازين ."

[76] – يقول هيدغر (1926أ: 17): " وعلى سبيل الإشارة [نقول] إنّه قد تبيّن : أنّ الدّازين إنّمـا يختصّ من حيث هو هيئة أنطيّة بوجود سابق-على-الأنطولوجيّ . إنّ الدّازين يوجد على نحو بحيث أنّه عليه وهو موجود أن يفهم شيئا ما مثل الوجود . وإنّه بتسجيل هذا الاقتران بات يجب أن يُبيَّن أنّ ما من جهتـه بعامّة يفهم الدّازين ضمناً شيئا ما مثل الوجود ويفسّره ، إنّما هو الزمان (die Zeit) . إنّ هـذا ينبغـي أن يُحمَل إلى النور وبخاصّة أن يُتصوَّر بوصفه أفقَ كلّ فهم-للوجود وكلّ تفسير-للوجود . ومـن أجـل أن يُجعَل ذلك منظورا ، فإنّه يُحتاج إلى تفسير أصليّ للزمان بوصفه أفقا لفهم-الوجود انطلاقا مـن الزمانيّـة بوصفها وجود الدّازين الفاهم-للوجود . "

[77] – أرسطو، **الطبيعيات**، 223 أ 21–22. " ومما يستحق أيضا البحث: كيف ـليت شـعري- حالُ الزمان عند النفس ؟ ولِمَ يرى الناسُ أن الزمان في كل شيء، حتى في الأرض وفي البحر وفي السـماء؟ فنقول : إن الزمان عارض ما للحركة أو هيئة لها إذ كان عددا لها، وهذه الأشياء كلها من شأنها الحركـة، وذلك أنها كلها في مكان؛ والزمان والحركة معا، ما بالقوة مع ما بالقوة، وما بالفعل مع ما بالفعل.

و مما يتشكك فيه أيضا : هل يمكن أن يكون الزمان موجودا وإن لم تكن [ثمّ] نفـس ؟ أو: لا يمكن ؟ فنقول : إنّه إذا كان العادّ غير موجود لا محالة، فالذي يُعَدُّ أيضا غير موجود لا محالة، فمن البيّـن أنّ العدد أيضا يكون غير موجود؛ وذلك أن العدد هو إما المعدود، وإما الذي يعد. وإذا كان ليس شيء مـن شأنه أن يعد سوى النفس، ومن النفس : العقل، فغير ممكن أن يكون الزمان موجودا إذا لم تكـن نفـس موجودة، اللهم إلاّ من قِبَل ذلك الشيء الذي متى كان موجودا كان الزمان موجودا من غـير أن تكـون نفسٌ."

[78] – أغسطينوس، **الاعترافات**، الكتاب XI، الفصل 26.

منطوق به استخراج اقتران الزمان المفهوم (verstanden) بشكل عامي مع الروح [..]. [و] أنّ التأسيس الهيغلي الصريح للاقتران بين الزمان والروح إنّما هو مناسب (geeignet) لإيضاح التأويل المتقدّم للدازين بوصفه زمانية و التدليل على أصل زمان-العالم انطلاقا منه وعلى نحو غير مباشر" (1926أ: 427-428) . **وهكذا ليس التأويل الهيدغري للعلاقة بين الدازين والزمانية سوى "معلودة" (Wiederholung) - أي نقل المسألة من مستوى الفهم العامي وغير الأصيل إلى مستوى الفهم الأصيل حيث يُنظر إلى المسألة** " على قاعدة أنطولوجية أعلى وأكثر أصالة" (1926أ: 17) - **تبدو متنكّرة في ثوب "المباينة"، لما كان هيغل قد أعطاه صيغته الأكثر اكتمالا من خلال مسألة "سقوط الروح في الزمان".**

إنّ علينا أن نسأل: إلى أيّ مدى يمكن أن نقبل على هيدغر حصره المناقشة مع هيغل في الحاجة المنهجية أو الهرمينوطيقية إلى "الإيضاح انطلاقا من.. وعلى نحو غير مباشر" (§ 81) أو "الإيضاح بالضدّ" (§ 82) ؟ أليست تنطوي في سرّها على حاجة أكثر خطورة هي حاجة "المعاودة"، وهي واقعة فلسفية لم يقرّها هيدغر بل حاول أن يعتّم عليها بواسطة حاجة "الإيضاح" ؟

فمن المثير للانتباه أنّ كلّ تحليلات هيدغر الأوّل من 1919 إلى 1926 تقوم على خطّة واحدة، ألا وهي نقل المسألة المطروحة (1926أ: 98) في كل مرة،- وإن كان لم يصرّح بذلك على نحو صناعي إلاّ في خصوص بعض المسائل مثل الزمان (1926أ: 17-18..) و الظاهرة (1926أ: 31، 35، 37) و الضمير (1926أ: 269-270، 289) و "التاريخ" (1926أ: 376، 378) أو الدازين (1926أ: 25) نفسه، - من الفهم "العامي" (vulgär)، المحكوم عليه أنطولوجيا بأنّه "غير أصيل" (uneigentlich)، إلى الفهم "الأصيل" (eigentlich) المحكوم عليه أنطولوجيا بأنّه "أصلي" (ursprünglich). فإذا ربطنا ذلك باعتراف هيدغر بأنّ " المفهوم الهيغلي للزمان إنّما يقدّم التشكيل المفهومي الأكثر جذرية وعلى ذلك الأقلّ دراسة للفهم العامي للزمان" (1926أ: 428)، **تبيّن لنا أنّ ما دفع هيدغر إلى عقد** "مباينة الاقتران الكيانوي-الأنطولوجي للزمانية و الدازين وزمان-العالم عن التصوّر الهيغلي للعلاقة بين الزمان والروح" **ليس مجرّد حاجة إلى "الإيضاح بالضدّ" (abhebenden Verdeutlichung)، بل حاجة تأصيلية لا ريب فيها تتمثّل عندئذ في "المعاودة"، أي في نقل المسألة من صيغتها العامية لدى هيغل إلى صيغتها الأصيلة في أفق الأنطولوجيا الأساسية. إنّه بهذا التخريج فقط نستطيع أن نفهم حقّ الفهم دلالة إقرار هيدغر عديد المرار بأنّ للفهم العامي للزمان (ومن ثمّ للعلاقة بين الزمان والروح لدى هيغل) "حقّه الثابت"(sein eigenständiges Recht) في التعبير عن نفسه (1926أ: 18)**[79].

---

[79] - يقول هيدغر (1926أ: 18):" وفي جملة هذه المهمّة تكمن ههنا مدعاة في نفس الوقت إلى أن نحدّ مفهوم الزمان المظفور به من هذه الطريق مقابل فهم-الزمان العاميّ ، الذي من البيّن [18] أنّه تحوّل إلى تفسير-للزمان ، كما ترسّب في مفهوم-الزمان التقليدي ، الذي صمد منذ أرسطوطاليس إلى ما بعد برغسون . عندئذ ينبغي أن نوضّح أنّ وكيف أنّ مفهوم-الزمان هذا وفهم-الزمان العاميّ بعامّة إنّما هما صادران عن الزمانيّة . بذلك يُعاد إلى مفهوم-الزمان العاميّ حقّه الثابت - وذلك على الضدّ من أطروحة برغسون التي معها يكون الزمان المقصود هو المكان".

– وإنّه هنا بالذات علينا أن نتساءل عن مدى القرابة السرية ما بين مسألة "سقوط (Fallen) الروح في الزمان" لدى هيغل و مسألة " انحطاط (das Verfallen) الدازين اليومي" لدى هيدغر . أليست الثانية "معاودة" كيانوية للصيغة "العامية" للأولى ؟

نحن رأينا فيما سبق كيف خرّج هيدغر مسألة "انحطاط الدازين" (das Verfallen des Daseins) بوصفها تقع في سياق تحليل "الوجود اليومي للـهُنا" (das alltägliche Sein des Da) من جهة ما هو وجود يتقوّم بمقامات "القيل والقال" (das Gerede) و "حبّ الاطّلاع" (die Neugier) و "الريبة" (die Zweideutigkeit)(1926أ: 133–134)[80]. فإذا كان "انحطاط" الدازين هو ظاهرة تتعلّق بالفهم "اليومي" لنفسه، ومن ثمّ للدازين منظورا إليه من زاوية الفهم "العامي" للزمان، فلماذا امتنع هيدغر عن عقد موازنة بين المعنى الكيانوي للانحطاط وبين الفهم "العامي" لسقوط الروح ؟ أليس "التوافق" مع هيغل أكثر من التقاء "ظاهري" من حيث النتيجة ؟[81]

إنّ الحلّ الوجيه لتذليل هذه الصعوبة هو القبول بفرضية "المعاودة" التي استعاض عنها هيدغر بخطة "المباينة" . إنّ "سقوط الدازين اليومي" ليس سوى معاودة كيانوية لظاهرة "سقوط الروح في الزمان" التي أشار إليها هيغل.

فباسم المعاودة الكيانوية لمسألة سقوط الزمان بوصفها صيغة عامية عن تزمّن الدازين، نحن يمكن أن نفهم وجاهة اعتراض هيدغر على أنّ "تسطيح" (Nivellierung) أو توطئة الزمان في أفق تاريخ–الروح بما هو تاريخ–العالم، انما يتم لدى هيغل "سبهللا" (schlechthin)، أي من غير استفصاح للمقام الأصلي الذي يدعو من تلقاء مسألة الزمان نفسها إلى زمان العالم المسطّح . و فهم الزمان بوصفه زمانا مسطّحا أو موطّأ (nivelliert) من غير استفصاح لمعناه الأصلي انما من شأنه أن يمنع سلفا هذا الفهم "العامي" من استبصار المعنى "الأصلي" للزمان. إنّ "صدور" (Herkunft) الزمان انما يظل "محتجبا" (verdeckt) عن الفهم العامي للزمان (1926أ: 435).

ولكن ما معنى "الاحتجاب" (Verdeckung) ههنا؟ (1926أ: 35). ليس الاحتجاب هو امتناع رؤية هذا الموجود أو ذاك، بل معنى وجود الموجود نفسه. وذلك يعني أنّ الفهم العامي

---

[80] – يقول هيدغر (1926 أ: 175) : " القيل والقال وحبّ–الاطّلاع والريبة إنّما تخصّص الطرق التي ضمنها يكون الدّازين يوميّاً "الهنا" الذي له ، الانفتاح الذي من شأن الوجود–في–العالم . وهذه الخصائص ليست ، من حيث هي تعيّنات كيانوية ، قائمة أمام الدّازين ، إنّما تتشكّل كذلك وجوده . إنّه فيها وفي المركّب الذي من جنس وجودها ينكشف ضرب أساسيّ من وجود اليوميّة ، هو ما نسمّيه انحطاط (das Verfallen) الدّازين."

[81] – يقول دريدا (1968: 38،هامش 6):

« Nous aurons à nous demander si cet accord sur le "résultat ", en tant qu'il s'en tient à la description d'une temporalité "déchue", n'engage pas Heidegger au-delà des limites qu'il veut ici marquer. Malgré la réinterprétation à laquelle il soumet le *Verfallen*, (par exemple à la fin du § 82), on se demandera si la seule distinction – quelle qu'en soit la restructuration et l'originalité – entre temporalité propre et im-propre, authentique, originaire et non-originaire, etc., n'est pas elle-même tributaire du hégélianisme, de l'idée de "chute" dans le temps. Et, en conséquence, du concept "vulgaire" du temps. »

للزمان لا يرى أصلا إلى الصدور الحقيقي لمعنى الزمان،من أجل أنّه يتحرّك تحت سطوة الزمان الموطأ اليومي . بيد أنّه يبدو أننا لا يمكن أن نظفر بإيضاح أصيل لدلالة " أن يبقى مصدر [زمان العالم] محتجبا تماما" (1926أ: 435) ، من غير بسط كاف لدلالة "التسطيح" أو "التوطئة" نفسها. وذلك أنّ بين الموطأ والمحتجب تقابل مريب. فإنّ التوطئة هي فهم للزمان بواسطة "الآن" من حيث هو يدل رأسا على معنى "الحضور" و"القيمومة" بعامة . بذلك يبدو زمان–العالم الموطأ ضربا من الزمانية التي لا تعرف من نفسها غير الحضور أي قيام الوجود عامة، بما هو ضرب من الآن المحض. إنّ التوطئة انما تمنع بذلك من الاضطلاع بفهم أصلي للزمان لأنّها لا تنشغل سوى بمعنى الآن فيه، أي لا تهتم إلاّ بما هو قائم في آن متصل. ولذلك فإنّ ما هو ممتنع عن التوطئة هو ما لا يدخل في نطاق عملها أي هو ما هو خارج عن نطاق "الآن الجبار" الحاضر، وذلك يعنين من ناحية أنطولوجية، ما هو غير متدبر من جهة معنى الوجود بوصفه حضورا أو قيمومة. وما لا يدخل في عمل التوطئة هو ذاته المحتجب. فان الاحتجاب هو أنّ معنى الزمان الذي يصرّف ضربا آخر من المقام غير مقام الآن ، انما يظل محتجبا،وذلك يعني أن يظل خارج مدار التوطئة، ومن ثمة خارج سطوة الفهم العامي للزمانية.

من أجل ذلك لا يكون الزمان الهيغلي في وجه الروح غير موجود قائم أي تتولد عنها الآنات كالنقاط في المكان المحض. وذلك يعني أنّ هيغل لم يفلح حسب هيدغر في الاهتداء إلى فهم أصيل لطبيعة القرابة التي تشد الروح إلى الزمان، وذلك من فرط احتكامه إلى فهم للزمان لا يرى إليه إلا بوصفه زمان–عالم المسطح وذلك من غير استشكال لمصدره الأصلي.

ولكن لِمَ قُدِّر للروح أن "يسقط في الزمان" ضرورة ؟– يبدو السقوط صادرا من أن ماهية الروح انما هي بدورها متقوّمة بالسلبية التي تقوم بها ماهية الزمان، ولذلك فانّ هنا في ماهية كل من الروح والزمان اضطرارا أصليا للدخول في علاقة بينهما.إنّ السقوط في الزمان خاصية أصلية في الروح نفسه وليس حدثا خارجا عن ماهيته. انه ضرب من الإمكان الأصلي فيه. ولذلك لا يفعل الروح بسقوطه في الزمان غير إتيان ما من شأنه أن يكون منه. وهكذا لئن كان الزمان بذلك ضربا من الوجود الخارجي الذي لا يرتاده الروح إلاّ مكرها ، فإنّه إكراه هو الصراط الوحيد للروح لبلوغ ذاته ،نعني التحقق الجوهري في التاريخ.

5.2 - من "المباينة" إلى "المعاودة المتنكّرة" : إنّ "الروح" لا يسقط في الزمان بل "يتزمّن"

أ- إحصاء الصعوبات "الكيانوية" في العرض التأمّلي لسقوط الروح في الزمان:

بعد بسط دلالة "سقوط الروح في الزمان"، أخذ هيدغر في إحصاء الصعوبات التي تنخر موقف هيغل من جهة ما ينحسر عن إيضاح الهوهوية الأصيلة بين الزمان و الهُو [82]، متى نُظِر إليه من زاوية التحليل الكيانوي .

---

[82] – يقول هيدغر (1926أ: 435):" ليت شعري ماذا يعني أنطولوجياً هذا "السقوط" (Fallen) وهذا "التحقيق" (Verwirklichung) للروح المتسلّط على الزمان و "الموجود" (seienden) على الحقيقة

ربّ صعوبات تعود إلى هذا :

1) أنّ مسألة سقوط الروح في الزمان انما تظل، إذا تُصُفِّحت من زاوية أنطولوجية، "مبهمة" (dunkel). و"الإبهام" كما نعلم مفهوم هرمينوطيقي كان هيدغر قد ضبط وجه استعماله في درس شتاء 1925/1924 [83].

2) أنّ هيغل غير قادر على إيضاح أصل الزمان الموطّأ كما هو غير قادر على النهوض بالسؤال عن إمكانية تأسيس الروح على أمر آخر غير الزمانية الأصلية. وهو تخريج يحكم عليه أحد الشرّاح الجدد بأنّه "قصير النظر" (shortsighted)[84].

3) أنّه لا يمكن أن يُفحص للتوّ عن وجاهة الأساس الأنطولوجي للتأوّل الهيغلي للزمان والروح من حيث أنّها قد تبدو مسألة تخرج عن نطاق المبحوث فيه.

4) أنّ مجرّد "المخاطرة" بذلك التأوّل يشهد بعدُ على أنّه ثمة "قرابة أصلية"(ursprüngliche Verwandtschaft) لا يمكن نكرانها بين الزمان والروح.

خارجه، ذلك ما يبقى [أمرا] مِظْلاماً (dunkel). وكما أنّ هيغل لم يكشف عن أصل الزمان الموطّأ (nivellierten) إلاّ قليلا، كذلك هو قد أترَك غيرَ مفحوص عنه على الجملة، السؤالَ عما إذا كان قِوام ماهية الروح بما هو سلب للسلب بعامة، ممكنا على نحو آخر إلاّ أن يكون على أساس الزمانية الأصلية.

أمّا عمّا إذا كان تأوّل هيغل للزمان والروح ولاقترانها قائما على حق أو كان بعامة يركن (ruht) من جهة أنطولوجية إلى أسس (Fundamenten) أصلية، فذلك لمّا يمكنْ أن يبين الآنَ . وأمّا أنّ "البناء" الصوري-الجدلي للاقتران بين الروح والزمان قد أمكن، على رُغم ذلك، أن يُخاطَر به رأسا (überhaupt)، فذلك يَنمُّ قرابةً أصلية بينهما. وإنّ ذلك هو ما تفصح عنه الجملة التالية من الفصل الختامي من [مؤلفه] (seiner) فينومينولوجيا الروح : " إنّ الزمان يظّاهَرُ إذن بوصفه (als) قدرُ الروح وضرورته [الروح] الذي لم يوجد مكتملا في ذاته، - [بوصفه] ضرورةُ إثراء الشطر الذي للوعي بالذات ضمن الوعي، [و] تحريكُ اللاّتوسّط الذي [للموجود] في ذاته، - الصورةُ التي ضمنها يوجد الجوهر في الوعي، - أو على العكس من ذلك، تحقيقُ [الموجود] في ذاته و إحلاؤه، من جهة ما هو مأخوذ بوصفه الباطن (das *Innerliche* ، الذي يوجد أوّلَ الأمر باطنا (*innerlich*)،- أعني أن يُطالَبَ (vindizieren) به لدن اليقين بالذات". »

83 - في درس شتاء 1925/1924 كان هيدغر قد ضبط " المبدأ الأساسي للهرمينوطيقا" بوصفه يقوم على الانتقال " من الواضح إلى المبهَم" (vom Hellen ins Dunkle) . يقول هيدغر (1925/1924: 11) :" إنّه متى أردنا أن ننفذ إلى العمل الفلسفي الفعليّ لأفلاطون ، فإنّه ينبغي علينا أن نضمن أنّنا نأخذ الطريق السليم منذ البداية [..] . من أجل ذلك يُحتاج إلى *خيط هاد* .إنّ العادة قد جرت إلى حدّ الآن في تأويل الفلسفة الأفلاطونية على نحو بحيث أنّ المرء يتدرج من سقراطَ وقبل السقراطيين إلى أفلاطون . نحن نريد أن نأخذ الطريق المعاكسة ، من أرسطو إلى أفلاطون ارتدادا . وهذه الطريق ليست بلا اسم . بل هي تتّبع المبدأ القديم للهرمينوطيقا ، القائل بأنّه يجب على المرء أن يذهب في التفسير من الواضح إلى المبهَم . ونحن نفترض مسبقا أنّ أرسطو قد فهم أفلاطون .[..] إنّه متى أردنا أن ننفذ إلى الفلسفة الأفلاطونية ، فنحن سنفعل ذلك اهتداءً بالفلسفة الأرسطية . وليس في ذلك أيّ حكم قيمة على أفلاطون . إنّ ما قاله أرسطو ، انما هو ما كان أفلاطون قد أعطاه إياه في يديه ، مشكّلاً فقط على نحو أكثر حذرية وأكثر علمية . إنّ أرسطو انما يجب أن يهيِّئنا لأفلاطون [..] وهذه التهيئة ستكون السؤال عن اللوغوس λογος بما هو αληθευειν [..]" . قارن : 1925/1924: 189 .

84- Boer 2000: 261.

5) أنّ حدّ الزمان في الفصل الختامي من **فينومينولوجيا الروح** خير شاهد على تلك القرابة بين الروح والزمان.

وبعامة يمكن القول إنّ علاقة الروح بالزمان لدى هيغل مرهقة بصعوبتين أساسيتين حرص هيدغر على إبرازهما : من جهة *الالتباس الأنطولوجي* الذي يكتنف وجه "القرابة" بينهما؛ ومن جهة *الفقر الفينومينولوجي* في تدبّر السؤال عن الإمكان الذي تهبه الزمانية الأصلية لاستشكال دلالة الروح.

لكنّ اللافت للنظر هو أنّ هيدغر يبدو حريصا على ألاّ يشير إلى الالتباس الأنطولوجي الذي يكتنف دلالة "سقوط" الروح و"تحقّقه" في الزمان، إلا على نحو إنكاري. إذ علينا أن نسأل فعلا عما كان يمنع هيدغر من الإقبال بخاصة على مساءلة معنى "سقوط" (Fallen) الروح كما سبق له أن أقبل على مساءلة "انحطاط" (Verfallen)الدازين (1926أ: § 38)، – إقبالا يكون مقصده أن يسائل عن المسبّقات الأنطولوجية البعيدة لكلّ من السقوط التاريخي والانحطاط اليومي معا. إنّ هيدغر يحرص على التعرض إلى مسألة "السقوط" تعرّضا لا يفيد سوى في أن يبرز الغموض "الإبهام" الأنطولوجي الذي يلتبس بهكذا مسألة لدى هيغل.

– إنّ علينا أن نسأل هنا: لِمَ لم يطبّق هيدغر "المبدأ الأساسي للهرمينوطيقا" المشار إليه في درس شتاء 1925/1924، نعني وجاهة الانتقال "من الواضح إلى المبهَم" (vom Hellen ins Dunkle). فكما وجد أنّه من الوجيه والطريف أن نفهم أفلاطون انطلاقا من أرسطو (1925/1924: 11) ، يبدو لنا أشدّ وجاهة وأكثر طرافة أن يحاول هيدغر فهم هيغل انطلاقا من هيدغر نفسه. إنّه كان من المفيد جدّا أن يحاول هيدغر فهم مسألة "سقوط الروح في الزمان" "المبهمة" انطلاقا من مسألة "انحطاط الدازين اليومي" "الواضحة" . أليس هيغل طرفا في "التراث" (die Tradition) الذي يؤدّي فهمه إلى فهم "أنفسنا" كما يقول هيدغر سنة 1925/1924 ؟

إنّ هيدغر[85] لا يلتزم في حالة هيغل بالمبدأ الهرمينوطيقي المشار إليه، وإن كان ما يزال يتكلّم مصطلحه من خلال عبارة "المبهم".

---

[85] – يقول هيدغر (1925/1924: 10-11):" إنّ هذا الماضي، الذي يبحث الدرس عن سبيل إلى الولوج إليه، ليس أبدا شيئا يقبع منفصلا عنّا بعيدا. بل نحن هذا الماضي نفسه. [..] أن نفهم التاريخ، لا يمكن أن يعني شيئا آخر سوى أن نفهم أنفسنا، ليس في معنى أن نستطيع أن نلاحظ كيف هي حالنا، وإنّما أن نجرّب ماذا يجب علينا . أن نتملّك ماضيا ما، يعني أن نعرف أنّنا في دين إزاء هذا الماضي. إنّ ذلك هو الإمكان الوحيد للتاريخ ذاته لأنْ يكون، الذي تكشف عنه الفلسفة[..] بيد أنّ التاريخ متى كان يعني للكيان الروحي شيئا من هذا القبيل ،فإنّ مهمّة أن نفهم الماضي إنّما تزداد صعوبة."

« Diese Vergangenheit, zu der die Vorlesung Zugang sucht, ist nichts, was abgelöst von uns fern liegt. Sondern wir sind diese Vergangenheit selbst. [..] Die Geschichte verstehen, kann nichts anderes besagen, als uns selbst zu verstehen, nicht in dem Sinne, daβ wir erfahren, was wir *sollen*. Eine Vergangenheit sich aneignen, besagt, sich selbst gegenüber dieser Vergangenheit in der Schuld wissen. Das ist die eigentliche Möglichkeit, die Geschichte selbst zu *sein*, daβ die Philosophie entdeckt [..] Wenn aber die

ولكن من أين تولّد ذلك الالتباس الانطلوجي إذا ما حرصنا على عدم تخريجه على نحو هرمينوطيقي ؟ – إنّ مقصد هيدغر هو التلميح إلى أنّ الاصطلاح الهيغلي غير قادر بنفسه على استفصاح الطابع "المبهَم" لمسألة السقوط . ولكن بدلا من الشروع في انتقال هرمينوطيقي من "الواضح" الهيدغري إلى "المبهَم" الهيغلي بحسب المبدأ الأساسي للهرمينوطيقا ، يكتفي هيدغر بتقرير طابع "الإبهام" على نحو تقليدي، بوصفه ناجما عن تضارب بين ضرورة "السقوط في الزمان" وبين "خارجية" الروح عن ذلك الزمان. وهو لا يأخذ "الخارجية" في معناها التأمّلي، بوصفها تعيّنا أنطولوجيا للروح ضمن الوجود–للغير اللامتوسّط ،بل في معنى تقليدي هو الانفصال بين الوعي والشيء . إنّ مسألة السقوط لا تبدو ملتبسة إلاّ بقدر ما نعزلها عن دلالتها التأمّلية، أي بوصفها علاقة لامتوسّطة للروح مع الوجود–خارج–ذاته ،ولكن أيضا بقدر ما يمتنع هيدغر عن فهمها وفقا للانتقال الهرمينوطيقي من "الواضح" الكيانوي إلى "المبهَم" التأمّلي.

ومتى قطعنا مسألة "السقوط" عن سياقها التأمّلي صار ميسورا أن نحكم على الجهد الهيغلي بأنّه يعاني من فقر فينومينولوجي في تدبّر القرابة الأصلية بين الزمان والروح. إنّ هيدغر يسعى ههنا إلى الربط بين انحسار هيغل عن إيضاح "أصل" الفهم العامي للزمان وبين غفلته عن مساءلة إمكانية فهم الروح على أساس غير الزمانية الأصلية. هذا النحو من التخريج يفيدنا في الوقوف على الدور الحاسم الذي يوليه هيدغر لمسألة الزمانية الأصلية، والزمان بعامة، في ترتيب مسألة الروح من حيث هو موجود يصرف ضربا من الشبه الكيانوي (هيئة "الهو") مع الدازين. ومن ثمّ فإنّ غفلة هيغل عن المعنى الأصلي للزمانية هو الذي منعه سلفا من تدبّر مسألة الروح على نحو أصلي.

ما هي قيمة التأويل الهيغلي للقرابة الأصلية بين الزمان والروح إذن؟ – إنّها تكمن فقط في كونه " قد أمكن أن يُخاطَرَ به بعامة" (*überhaupt* gewagt werden kann) (1926أ: 435). إنّ هيغل قد خاطر بما لم يكن يملك العدة الإشكالية الوجيهة لفهمه. ولكن لِمَ امتنع هيدغر عن الإجابة " عمّا إذا كان تأويل هيغل للزمان والروح واقترانهما على حقّ أو كان بعامة يقوم على أسس أصلية" (1926أ: 435) ؟

ب – "معاودة متنكّرة" لإشكالية "سقوط الروح في الزمان" من خلال مسألة "انحطاط الدازين اليومي" ؟

يبدو أنّ هيدغر لم يصرّ على اتّخاذ "المباينة" خطّة معلَنة للفقرة 82 إلاّ تفاديا للنهوض بمعاودة هرمينوطيقية صريحة للتأوّل الهيغلي للقرابة بين الزمان والروح، وذلك تحديدا بوصفها الصيغة "العامية" من الصيغة "الكيانوية" الأصيلة للقرابة بين الدازين والزمانية. ربّ إصرار لم يمنعه على ذلك من الاضطرار إلى إرسال بعض الإشارات اللطيفة عن ذلك النحو المكبوت من المعاودة في آخر الفقرة 82 من كتاب 1927 [86]. إنّ الجملة الأخيرة من الفقرة 82 من **الوجود و**

Geschichte so etwas für die geistige Existenz bedeutet, steigert sich die Schwierigkeit der Aufgabe, die Vergangenheit zu verstehen. »

[86] – يقول هيدغر (1926أ: 435–436):" إنّ التحليلية الكيانوية للدازين التي تقدّمت إنّما تنخرط، على الضدّ من ذلك، في [تحقيق] "عينية" (Konkretion) الكيان (Existenz) ذاته المقذوف به

الزمان هي "معـــاودة" (Wiederholung)[87] متنكّرة لجملـة إشـكالية سـقوط الـروح في الزمـان الهيغلية. إذْ ما إن نتراجع قليلا إلى موقف "نقدي" حتى نبصر كيف أنّ "هيدغر و هيغل همـــا أكثر حميمية ممّا يوحي به هيدغر" و " أنّ ثمّة قرابة بين هيغل و هيدغر أكبر ممّا يعترف به هـــذا الأخير"[88].

ونحن يمكن أن نحصي ملامح هذه المعاودة في الجدول التالي :

عناصر الموازنة	هيغل	هيدغر
من هو "الهُو" ؟	الروح (der Geist)	الدازين (das Dasein)
المسألة	"العلاقة بين الزمان والـروح" (die Beziehung zwischen Zeit und Geist)	"الاقتران بين الزمانيـــة و الدازيـــن وزمـــــان العـــــالم" (der Zusammenhang von Zeitlichkeit, Dasein und Weltzeit)
الحال الأنطولوجي المعطى	الاستلاب (Entäusserung)	المقذوفية (die Geworfenheit)
هيئة الهُو	المفهوم (der Begriff)	الكيان (die Existenz)
شرط الإمكان	السلبية (Negativität)	الزمانية (Zeitlichkeit)
وجه العينية	اللاّتوسّط (Unmittelbarkeit)	العِيانية (Faktizität)
نمط وجود الهُو في التاريخ	السقوط في الزمان (Fallen in der Zeit) من خلال "الوجود-خلوج-	التزمّن (Zeitigung) من خـــلال "الأوجاد" (Ekstasen)

على نحو عِياني (faktisch)، وذلك من أجل كشف النقاب عن الزمانية بوصفها ممكينَـــه (Ermöglichung) الأصلي. إنّ "الروح" لا يسقط (fällt) في الزمان منذ أوّل أمره و إنما يكـــون (*existiert*) بوصفـــه تزمّنـــا (Zeitigung) أصليا للزمانية. فإنّ هذه تُزمّنُ زمانَ-العالم، الذي في أفقه يمكن "للتـــاريخ" بمـــا هـــو أُروخ (Geschehen) داخل الزمان، أن " يظّاهَر" . إنّ "الروح" لا يسقط في الزمان، بل : الكيـــان العِيـــاني "يسقط" بما هو [كيان] منحطّ (verfallende) من لدن (*aus*) الزمانية الأصلية . بيد أنّ هذا "الســـقوط" يملك (hat) إمكانه الكيانوي ضمن ضرب من تزمّن الزمانية تختصّ به."

87 – هذا الافتراض القصد منه هو تنسيب حكم أصدره باحث قدير مثل تامينيو يقضـــي بـــأنّ "هيدغر لا يمكن أن يكون قد تغذّى على نحو حميم من التأمّل في آثار هيغل" (Taminiaux 1989: 193).

88– Boer 2000،ص 260-261:

« [..] Heidegger and Hegel are closer than Heidegger suggests. [..] There is a greater kinship between Hegel and Heidegger than the latter acknowledges. »

	ذاته" (das Auβer-sich-sein)	
القرابة بين الهُو والزمان	هوهوية (Selbigkeit)	هُوية (Selbstheit)
بنية التاريخ	تطوّر (Entwicklung)	أُروخ (ein Geschehen)
مرّلة التأويل	"جدلي" ، "تأمّلي" (وفي لغة هيدغر: "عامي" (vulgär)، "غير أصيل" ((uneigentlich))	"أصيل" (eigentlich)، "أصلي" (ursprünglich)، "هرمينوطيقي"، "كيانوي"

إنّه في المقطع الأخير فحسب من الفقرة 82، انما يكفّ هيدغر عن خطّة "مباينة" (Abhebung) الاقتران الكيانوي-الانطلوجي، ما بين الزمانية و الدازين و زمان العالم ، عن التصوّر الهيغلي للعلاقة بين الزمان والروح، ويأخذ بشكل جدّ مختصر و جزئي في رسم ملامح "معاودة" اصطلاحية و إشكالية للإمكانات الدفينة في مسألة "سقوط الروح في الزمان" الهيغلية. إنّ أطروحة سقوط الروح في الزمان لدى هيغل لهيَ نحو من الإمكان الذي يمكن معاودته عسى أن ينكشف للمحدّق بهذه المسألة نور جديد. وليس ذلك النور سوى التحليل الكيانوي لانحطاط الدازين العِياني اليومي . ولذلك فالفقرة 82 التي قصدت "المباينة" انتهت آخر الأمر إلى أن المباينة ليست مجرد "إيضاح بالضد" ، و انما هي أخطر من ذلك أصالة: إن "المباينة" (Abhebung) عن هيغل قد انقلبت آخر المطاف إلى "معاودة" (Wiederholung) متنكرة للإمكان الذي تتجمع فيه كل جهود التقليد الميتافيزيقي منذ الإغريق؛ إذ " أليس ثمة ، كما يقول دريدا، شيء من الأفلاطونية في الانحطاط (Verfallen) ؟ لماذا يعين الانتقال من زمانية إلى أخرى بوصفه سقوطا (*chute*) ؟" [89].

لقد انكشف فجأة أن الصعوبة الفلسفية التي تواجه هيدغر هي عينها التي واجهت هيغل، نعني صعوبة الاقتران الأصلي ما بين "الهو" و "الزمان"، بين "الهوية" (Selbstheit) و "الزمانية" (Zeitlichkeit)، أكان الأمر يتعلق بالروح أم بالدازين، متى نظر إليهما بوصفهما صيغتين مختلفتين من "الهو" في أفق الفلسفة الحديثة. في ضوء هذا الإقرار بطرافة المسألة لدى هيغل، يمكن لهيدغر أن يرسم التباين بين التحليل الكيانوي والعرض التأملي لذلك الاقتران دون أي ادعاء خصومي. فالتباين حاصل ما بين ضرب الوجود الخاص بالروح وضرب الوجود الخاص بالدازين. رب تباين سرعان ما تبين لنا عالقا شديدا في دلالة الزمان نفسه عند الفيلسوفين . فالفرق بين هيغل و هيدغر ينكشف لنا بوصفه فرقا في طبيعة المهمة الفلسفية التي يفترضها كل منهما سبيلا وجيهة لتذليل تلكم "القرابة الأصلية" بين الهو و الزمان. وإن ما زاد العلاقة بينهما طرافة ومن ثمة تعقيدا هو أن هيغل قد استبق هيدغر إلى "المخاطرة" بمعالجة تأملية لمسالة الاقتران بين الهوية والزمانية من خلال أطروحة "السقوط في الزمان". إنه بذلك فقط يكون ثمة معنى للترجمة الكيانوية لمسألة سقوط الروح في الزمان في آخر الفقرة 82، وبخاصة

---

[89]- Derrida 1968: 74.

تخريجها بوصفها ضربا أصليا من "السقوط"، هو ليس شيئا آخر سوى ظاهرة "انحطاط الدازين العِياني".بيد أنّ ذلك لا يكون ممكنا لولا وجود قرابة سابقة بين إشكاليتيْ هيدغر و هيغل.

ولا ينبغي أن نظنّ بأنّ الأمر لا يعدو أن يكون محض شبه لغوي ما بين "Fallen" و "Verfallen" ، بوصفهما لفظين يجمع بينهما الاشتقاق ويفصل بينهما الاستشكال، فإنّه من الوجيه جدا أن نرى الدلالة الهرمينوطيقية لمفهوم "انحطاط الدازين اليومي" بوصفها معاودة كيانوية لمسألة "سقوط الروح في الزمان" التأمّلية[90]. بذلك نفهم وجاهة أن ينبّه هيدغر إلى أنّ "السقوط " في معناه الأصيل ليس حدثا خارجيا يضطر إليه الروح اضطرارا حتى يستكمل ماهيته بأن يستبطن "الآخر" ضمن "الهُو"،و "اللاّهَوية" في "الهَوية"، بل هو ضرب من الوجود الخاص بالدازين بما هو "كيان مقذوف به على نحو عِياني" ليس له من شرط إمكان سوى "الزمانية الأصلية" (1926أ: 435). إنّ السقوط في معناه الكيانوي هو انحطاط الهُو في اليومي كضرب من الوجود الملازم لمقام الدازين . وهذا الانحطاط مقام كيانوي خاص بالدازين من جهة ما هو جزء جوهري من الإمكان الأنطولوجي الذي يخصه.

وإنّه لذلك تحديدا يمكن لهيدغر أن ينبّه إلى أنّ " ''الروح'' لا يسقط في الزمان و انما يكون (existiert) بوصفه تزمّنا أصليا للزمانية" (1926أ: 436)[91]. وذلك أنّ السقوط ليس عارضا اضطرارايا، وانما هو حال أنطولوجي . هذا هو ما غفل عنه هيغل حسب هيدغر. وإنّه انطلاقا من هذا الموضع بخاصة تنبجس إشكالية هيدغر انبجاسة طريفة[92]: إنّها ضرب من المعاودة

90- لذلك يبدو لنا بعيدا عن نكتة الإشكال أن نلجأ إلى أسباب "لاهوتية" لتفسير إعراض هيدغر الأول عن هيغل. فإن بوغلار ، مثلا، يذهب إلى أن هيدغر قد تلقى إشكالية هيغل من طريق حلقات اللاهوتيين في توبنغن، والحال أن هؤلاء يعتبرون أن معارضة "لوثرية" هيغل هو موقف نظري لازم سلفا. وهو أمر احتجت به سوش-داغيس على اعتبار "تنويرية" هيغل سببا وراء رفض هيدغر لإشكاليته. را: Souche-Dagues 1992: 250.

91 - يقول هيدغر (1926أ: 436):

« Der " Geist" fällt nicht erst in die Zeit, sondern *existiert als* ursprüngliche *Zeitigung* der Zeitlichkeit. »

92- نحن نعثر على تخريج طريف لهذا التغير لدى دريدا. يقول Derrida 1987: 40-41:

« C'est précisément lorsqu'il entreprend d'expliciter cette temporalité originaire que Heidegger prend enfin le mot "esprit" à son compte, par deux fois, mais *deux fois entre guillemets* [1926a : 436] . [...] Maintenant, toujours en jouant des guillemets, Heidegger va déplacer la chute. Le *Fallen* ne sera plus le *Fallen* de l'esprit dans le temps, mais l'abaissement, le descente ou la dégradation d'une temporalisation originaire dans une temporalité nivelée, inauthentique, impropre, telle qu'elle est représentée par l'interprétation vulgaire du cartésiano-hegélianisme : comme un *Vorhandenes*. Il y a bien, entre guillemets, un "esprit", mais il ne tombe pas dans le temps. Il y a bien une "chute", entre guillemets, mais elle fait tomber d'un temps à l'autre [..]. Elle ne fait pas tomber *de l'esprit* dans le temps. Mais du temps dans le temps, un temps dans un autre. Et si l'"esprit", entre guillemets, devient la temporalisation même, on devrait aussi bien parler de la chute d'un esprit dans l'autre.[..] Le "*Fallen*" entre guillemets (citation de Hegel) renvoie au *Verfallen* tel qu'il s'écrit sans guillemets dans l'analytique du *Dasein*. »

التفكرة (في لغة دريدا قد نقول "من خلال لعبة ظفرين (en jouant des guillemets)[93]") لقام إشكالي كان هيغل قد ألمح إليه من غير التوفر على العدة التأويلية التي من شأنه[94].

ولكن ما الذي منع هيغل عن ذلك؟ – إنه التفكير بمسألة الروح بواسطة المفهوم التقليدي والعامي للزمان؛ وإن نكتة الإشكال إذن تكمن في ضرورة إعادة ترتيب معنى الزمان حتى يصبح لائقا بالاضطلاع بمسألة الوجود الذي من شأن الروح بما هو في قرابة أصلية مع الزمان . إن ذلك هو ما انحسر دونه هيغل ، ولكن بخاصة ذلك هو ما تعلقت به همة هيدغر. إنه لذلك أكدت تحليلية الدازين على أن الزمان أبعد ما يكون عن ظرف خارجي تتم فيه الموجودات، بل هو مقام كيانوي أصلي في "الكيان" (die Existenz) من جهة ما هو نمط وجود الوجود الذي يسأل عنه بسؤال "من هو؟". ولأن الزمان مقام كيان وليس ظرفا "فيه" (in) تحدث الحوادث،فإن نمط وجود الدازين، التعبير الكيانوي عن هيئة "الهو" ، هو "التزمن" (die Zeitigung)، تزمن الزمانية الأصلية التي لا يراها الدازين اليومي ورغم ذلك هي شرط إمكان الفهم العامي للزمان الذي "يحتسب" معه معنى وجوده. إن نمط وجود "الروح" ، التعبير التأملي عن هيئة "الهو"، هو "الكيلن" ، ولكن ليس في معناه الأنطولوجي التقليدي بوصفه "جوهرا"، قيمومة، حضورا، بل بوصفه تزمنا. إن "الروح" يتزمن بمعنى هو يوجد في شكل تزمن للزمان الأصلي . وإن هذا الشكل من تزمن الزمان الأصلي هو ما غفل عنه هيغل تحت وطأة الفهم العامي للزمان. إنه لم يفهم "السقوط" في معناه الأصيل بوصفه "انحطاطا" عن "الزمانية الأصلية" إلى "زمان العالم" . – أحجل، إن هيدغر لا يقول ذلك لكنه يومئ إليه في شكل "بذرة، ولكنها بذرة تتردد في أن تتجلى بنفسها فعلا" (as a germ, but a germ that hesitates to really manifest itself)[95].

فيتبين الآن معنى تأويل هيدغر لمفهوم "تاريخ العالم" (Weltgeschichte) الهيغلية من خلال مصطلح "زمان العالم"(Weltzeit) : إن هيدغر يفترض أن زمان العالم ليس سوى الزمان العامي الذي يتشكل بسبب تزمن الزمان الأصلي و"انحطاطه" إلى زمان يومي. إن الزمانية الأصلية هي شرط إمكان معنى "أروخ الدازين" (das Geschehen des Daseins) في التاريخ،لكن ذلك لا يتحقق إلا من خلال تزمن تلك الزمانية أي من خلال كيان عياني "منحط" (verfallend) من الزمان الأصلي إلى زمان يومي.

إن كيان "الروح" تزمن في كل مرة. وإن هذا الباب هو الأفق الوحيد الذي تنبجس منه إمكانية التاريخ. هذا التاريخ ليس دلالة مشتقة من سقوط الروح بل هو في جوهره ضرب من "الأروخ" (Geschehen) الأصلي بما هو نتيجة كيانوي لتزمن الزمان الأصلي وتحوله إلى زمان

93– نفسه.

94– قا: Boer 2000،ص 259. إن هيدغر قد قر بطرافة "السلب" لدى هيغل من حيث أنه متأصل في الزمان الأصيل، وذلك يعني أن التأويل الهيغلي لتاريخ الروح متأصل بشكل ما ضمن الزمان الأصيل ولكن دون القدرة على إيضاح ذلك؛ ربما من أجل أن "الحاضر" قد غلب على الأوجاد الأخرى ومنع هيغل من فهم ماهية الروح على نحو جذري، وبالتالي دفعه إلى أمثولة السقوط في الزمان. رب سقوط لا نحتاج له إذا انطلقنا من كون الزمانية هي شرط إمكان فهم وجود الروح.

95– Boer 2000: 260.

عامي .إن تزمن الزمان هو إذن ما يجعل التـاريخ ممكنـا. وذلـك يعـني أن التـاريخ لا يسـقط في الزمان أو هو لا يتم في الزمان، بل هو ضرب من التقوم بالزمان على نحو أصلي. إنه من أجـل ذلك ينقل هيدغر مسألة "سلطان" الروح على الزمان من أطروحة تأملية تقضي بأن "أن العقـــل يحكم التاريخ" (هيغل 1831/1822: 47) إلى أطروحة كيانوية تقول بأن " الهم يبسط دكتاتوريتـــه الخاصة" و " يفرض نمط وجود اليومية" (هيدغر 1926أ: 126–127). إن مسألة "الســـلطان" قـد انتقلت من أفق العقل الكلي إلى نطاق *العقل اليومي*.

خاتمة :

إننا ما إن نأخذ في فهم "المباينة" بوصفها ضربا من "المعاودة المتنكرة" صار ممكنا لنا أن ننزل الفقرة 82 في أفق المهمة الثانية لكتاب 1927، نعني " مهمة نقض تاريخ الأنطولوجيـا" (die Aufgabe einer Destruktion der Ontologie) ، وذلـك مـادامت "معـاودة" السـؤال عـن الوجود لا تتيسر إلا بعد إنجاز مهمة "نقض" تاريخ الأنطولوجيا (1926أ: 26).

وإذا كان النقض [96] هو هذا النحو من الانزيـاح عمـا يقولـه الـتراث عـن نفسـه قصـد التحديق "بالتجارب الأصلية" (die ursprünglichen Erfahrungen) و"الإمكانات الموجبـة" (positiven Möglichkeiten) ، التي طمسها تاريخ الأنطولوجيا التقليدي (1926أ: 22) ، فـإن "المباينة"، وهذا هو المقصد المعلن للفقرة 82، لا تنزاح عن منطق التراث الأنطولوجي (كما عرضه هيغل) إلا من أجل التنبيه إلى غفلته الحادة عـن تلـك "التجـارب الأصليـة" وتلـك "الإمكانـات الموجبة". ولذلك إذا كان النقض ينطوي على "وظيفة موجبة، [و أن] وظيفته السالبة انمـــا تبقـى معرضا بها تعريضا" (1926أ: 23) ، فـان المباينـة ليـس يقصـد منـها غـير "السـلب"، ومـن غـير تعريض. وحيث يقصد النقض إلى رصـد "الحـدود" الأصليـة الـتي تمنـع فلسـفة مـا مـن إنجـاز

---

[96] – يقول هيدغر (1926أ: 22–23):" إذا كان ينبغي بالنسبة لمسألة الوجود ذاتهـــا أن يظفـــر بالشفافية التي من شأن تاريخها الخاص ، فإن ذلك يقتضي تلطيف التراث الذي تحجر وفك الحجـــب الـــتي حدثت (gezeitigten) منه . هذه المهمة نحن نفهمها بوصفها النقض الجاري على هدي مســـألة الوجـــود للقوام الموروث للانطولوجيا القديمة وذلك على جهة (auf) التجارب الأصلية التي ضمنها كان قد ظفـــر بتعيينات الوجود الأولى والهادية منذئذ .

إن هذه الإشارة إلى مصدر المفاهيم الأنطولوجية الأساسية ، من حيـــث هـــي عـــرض فـــاحص لـــ"شهادة ميلادها" ، انما ليست في أي شيء تنسيبا سيئا لوجهات نظر أنطولوجية . وأقل مـــن ذلـــك أن يكون للنقض المعنى السالب للتخلص (Abschüttelung)من التراث الأنطولوجي . إنه يجب عليه ، علـــى العكس من ذلك ، أن يسير هذا [التراث] ضمن إمكاناته الموجبة ، وذلك يعني دوما ، ضمن حـــدوده ، التي تكون معطاة على نحو عياني مع طرح–السؤال في كل مرة ومع التحديد المرسوم سلفا من قبـــل هـــذا [الأخير] للحقل الممكن للبحث . إن النقض لا يسلك إزاء الماضي [سلوكا] سالبا ، فإن نقده انما يتوجـــه إلى "اليوم" ("das "Heute) [23]وإلى الطريقة السائدة في معالجة تاريخ الأنطولوجيا ، أكان ذلك معتمـــلا من طريق سرد الآراء (doxographisch) أم تاريخ الروح (geistesgeschichlich) أم تاريخ المسائل. علـــى أن النقض لا يريد قبر الماضي في العدم ، فهو له مقصد موجب؛ إن وظيفته السالبة إنما تبقى مضمرة وغـــير مباشرة.

وفي إطار هذا المصنف الذي جعل من البلورة الأساسية لمسألة الوجود هدفا له، لا يمكن لنقـــض تاريخ الوجود ، الذي هو في ماهيته ينتمي إلى طرح–الإشكال وليس بممكن سوى داخله، أن ينجـــز إلا في المحطات الحاسمة من هذا التاريخ [حسما] أساسيا."

استشكال أصيل لمسألة الزمانية (1926أ: 22) ، نرى أن المباينة لا ترسم الحدود و انما تبرز أنها "على الضد" (dagegen) تماما مما ارتآه غيرها (1926أ: 435) .

إن قصد هيدغر في الفقرة 82 هو أن يفكر "ضد" (gegen) هيغل ضدية لا معية معها. وحيثما تتعسر المعية الفلسفية ينحط "النقض" إلى "مباينة"، نعني تكف الفلسفة معه عن التنقيب في التجارب الأصلية التي طمسها التراث وتكتفي بالتكشيف عن "التضاد" فحسب. ولذلك برغم وجاهة الجهود التي يبذلها هيدغر لرسم الاختلاف الذي يفصل إشكاليته عن إشكالية هيغل فإنه يبدو حريصا على ألا ينزل "مباينته" لإشكالية هيغل في الأفق الهرمينوطيقي عينه الذي يستشكل فيه نصوص كانط أو أرسطو ، نعني أفق " مهمة نقض تاريخ الأنطولوجيا". ولذلك فالمباينة تبدو أقرب إلى ضرب من الاستعمال "الخصوصي" لمهمة النقض.

– وعلى ذلك فإن الفقرة 82 قد انتهت إلى قصد آخر يتعدى حدود المباينة. وذلك عندما كف هيدغر في المقطع الأخير من الفقرة 82 (1926أ: 435–436) عن "المباينة" بواسطة تأويل خارجي للنص الهيغلي، وبادر بـ"معاودة" التحليلية الكيانوية للدازين بوصفها يمكن أن "يترجم" عنها في المجاز التأملي لسقوط الروح في الزمان[97].

نحن نجد أن في ذلك مجازفة عالية المغزى، من حيث أنها ضرب من الامتحان "الكيانوي" لمسألة صيغت في لغة تأملية. رب ترجمة أخرجت تحليلية الدازين فجأة – على عكس ما ينتظره الشراح[98] – من "ضديتها" الصورية مع إشكالية الروح الهيغلية وأخذت تتكلم معها *لغة واحدة*، نحن نفترض أنها في عمقها الدفين لغة الإفلات من براديغم الأنا الكلاسيكي إلى براديغم اللغة، وذلك من خلال "إشكالية الهو" التي تجد في مسألة "الزمان" القوام الأنطولوجي الذي لم يبصر به المحدثون. إن ذلك يعني أن "المناظرة مع هيغل" لم تبدأ فعلا في الوجود و الزمان إلا لماما[99] .

97– Schmidt 1988: 52–53. إذا وثقنا بهيدغر علينا الاعتراف بأنه نجح في مباينة نفسه عن هيغل، لكن حدة الخط الذي رسمه بينهما يجعل المرء يعجب من حرص هيدغر على مقاومة "تشابه" أو "اتفاق" مع هيغل لا وجود له. هل كان هيغل "رجلا من القش" (a strawn man)؟ . إن "المباينة" لم تكن إذن "انفصالا" بل رسما لخط عنده يبدأ "التشابه" في الاشتغال، وعندئذ تلوح إمكانية "المعاودة".

« If we trust Heidegger's presentation of Hegel on this topic, then there is little doubt that Heidegger has succeeded in separating himself from Hegel. But Heidegger has drawn the line between them so sharply that one wonders where there could have even been the semblance of an accord with Hegel. »

98– Taminiaux 1989: 193.

99– Boer 2000: 265.

« [..] Heidegger, if he wished to elucidate the difference between his own philosophy and that of Hegel, would also have to admit his kinship with Hegel, this is a dangerous enterprise. In *Being and Time* the confrontation has indeed hardly begun. »

T 6301 (2)

وزارة التعليم العالي
جامعة تونس
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس

رسالة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة

الزمانية و المعقولية
أو
المناظرة الهيدغرية مع هيغل

8272
T6301

(المجلد الثاني)



إعداد الطالب : فتحي المسكيني

إشراف : أ.د. علي الشنوفي

السنة الجامعية 2002 / 2003

الباب الأول

القسم الثالث

مباينة "الهرمينوطيقا" عن "الديالقطيقا"
أو
اللوغوس و الزمان

" إنّ **الزمان** إنّما هو **المفهوم** الذي يوجد **هنا**"
هيغل، أعمال 3 (1807):584

"إنّ ميدان هذا البحث المتعلّق بالكرونولوجيا ليس فقط مايزال غير مشتغَل عليه بعد، بل الفكرة ذاتها – ومن ثمة الميدان بعامة – هما غير مفتوحين (..) [و] إنّ الوحيد، كما أشرت آنفا، الذي سبر هذه المفازة المظلمة، وإنْ من غير أنْ يظفر بنظرة إلى الدلالة الاساسية لمحاولته ، انما هو كانط . بيد أنّ كانط أيضا [و] في الميدان الكرونولوجي الضيّق جدّا الذي يتحرّك فيه، انما قد رأى إلى ظلمة (Dunkelheit) الظواهر التي تدافعت ههنا إليه (..)
إنّ فهم كانط لوظيفة الزمان، كما يعبّر عن نفسه في مذهب التخطيطية ، انما بقي معزولا، بل كان في المثالية اللاحقة [أمرا] جدّ منكورا (verlkent). وإنّ هيغل ، الذي أدلى برأيه عن التخطيطية ضمن "تاريخ الفلسفة" الذي له، لأقصى مَثَل [يُضرب] في هذا الشأن ".

هيدغر (1926/1925: 200–201)

تقديم

إنّ إبصار هيدغر بوجه التواشج السابق، أي قبل-النظري و اليومي و الأدَوي بين "مفهومية الدازين" و بين أفق "الزمانية"، قد مكّنه من إلقاء نور غير مسبوق على طبيعة "المعقولية" الغربية، وذلك من خلال تجذير السؤال عن معنى "اللوغوس" بالانزياح من معنى *اللوغوس "الأبوفنطيقي"* في مختلف صيغه (intellectus السكولائيين و ratio "العقلانية الكبرى" للقرن السابع عشر و Verstand كانط و المثالية الألمانية و "العقل الوضعي" و "العقل الأداتي" و "المعقولية الاستراتيجية" في كتابات المعاصرين، إلى معنى اللوغوس "الهرمينوطيقي" الكاشف عن كيفية "اظّهار" الموجود كما هو في عيانيته و لا-احتجابه و انفتاحه الأصلي (الفصل 9) . وهو يدل عندنا على أنّ هيدغر قد نهض بصيغة مخصوصة من "المنعرج اللغوي" المعاصر و ذلك ليس فقط رغم إعراضه الصريح عن أسلوب "فلسفة اللغة" التحليلية بل أنّه اشترط التخلي عن "فلسفة اللغة" بمعناها الألسني من أجل مساءلة "الأشياء ذاتها" (Sachen selbst) (1926أ: 166). ربّ توجّه أنجزه هيدغر من خلال "نقض" الأطروحة المتحكّمة في "المعقولية" الغربية القاضية بأنّ "موضع الحقيقة" (der Ort der Wahrheit) هو "القضية" (der Satz)، وذلك بالكشف عن "الحكم المسبق" الانطولوجي الذي تتأسّس عليه الذي يقوم على تأويل ماهية "الإدراك" (noein اليوناني) و ماهية "النظرية" (theoria اليونانية) و من ثم وجه "الصلاحية" (validité، Geltung) المترتبة عنهما بوصفها بوصفها "حدسا" (Intuition، Anschauung) (1926/1925: 56-57)؛ وهو ما مكّن هيدغر من بلورة مشروع "معقولية هرمينوطيقية" تعيد تأويل "اللوغوس" في أفق "الزمان" الذي يقوّمه، وهو طريق ينبّه هيدغر إلى أنّ كانط قد أشار إليه إشارة متوعّرة ضمن مسألة "التخطيطية"، وهو ما حاول هيدغر أن يؤمّنه من خلال ما سمّاه مرة باسم "الكرونولوجيا الفينومينولوجية" (الفصل 10). - وإنّه بهكذا تخريج لمسألة "المعقولية" حاول هيدغر مباينة "هرمينوطيقا اللوغوس" التي بناها عن "جدلية" المنطق الهيغلي، أوّل الأمر، بمخاصمة الجدلية ، ضمن دروس 1923/1919 ، بوصفها "هيئة نموذجية لتفسيرية الراهن" في الفكر المعاصر من جهة ما انقلب إلى "هيغليات" (Hegelei) تشبه أن تكون "أفلاطونية السرابرة" (الفصل 11)،ثمّ بمحاولة التمييز، ضمن نصوص 1926/1924، بين "الجدلية" و بين "الجدل" (διαλεγεσθαι) بالمعنى الأصلي الذي خبره اليونان ضمن عشرة عيانية مع معنى للحقيقة يقوم على "اللاّ-تحجيب" (αληθευειν) ، وحيث يحكم على الجدية و المنطق الهيغلي في جملته بأنّه قد قام على "عدم فهم و سوء فهم تامّين لمسائل" (1925/1924: 223) الانطولوجيا اليونانية في نضارتها الأولى (الفصل 12).

الفصل التاسع

الملامح الأولى للمنعرج الهرمينوطيقي

لدى هيدغر (1912/ 1924)

" إنّني أعمل عينيا و عيانيا انطلاقا من ''الأنا موجود'' الذي يخصّني – انطلاقا من منبتي (Herkunft) الروحي العياني بعامة – الوسط – ترابط الحياة، انطلاقا ممّا هو في متناولي من هذه الجهة، بوصفه تجربة حية، حيث أنا أحيى. إنّه هذه العيانية هي، من جهة ما هي كيانية (existenzielle)، ليست مجرّد ''إنّية عمياء (blindes)'' ؛إنّ ذلك متضمّن في الكيان، و لكن بمعنى أنا أحيى ذلك – ما'' ينبغي عليّ" (das « ich muβ »)، الذي لا يُتكلّم عنه. إنّه بهذه **العيانية التي من شأن الوجود على هذا النحو** (dieser *Soseins-Faktizität*)، بالتاريخي (Historischen)، إنّما يشتغل فعل الكيان؛ و لكن بمعنى أنا أحيى الإلزامات الداخلية لعيانيتي و بقدر الجذرية التي أفهمها به . – و إنّه ينتمي إلى عيانيتي هذه – ما أسميه باختصار – أنّني '' **ثيولوجي** مسيحي'' (daβ ich "christlicher Theo*loge*") bin) . ههنا يكمن اهتمام بالذات (Selbstbekümmerung) جذري معيّن، علمية جذرية معيّنة (bestimmte radikale Wissenschaftlichkeit) – الموضوعية الصارمة ضمن العيانية؛ ههنا يكمن الوعي التاريخي ''الروحي–التاريخي''،– و أنا أوجد ذلك ضمن ترابط الحياة الذي من شأن **الجامعة**."

هيدغر (1921ب: 29)

" انما اللغة هي وجود الإنسان ذاته و صيرورته (Die Sprache ist das Sein und Werden des Menschen selbst)"

هيدغر (1924/1923: 16)

تقديم

إنّ غرضنا في هذا الفصل و في الـذي يليـه هـو الظفـر بإيضـاح داخلـي لطبيعـة الموقـف الهيدغري إزاء *مسألة المعقولية الغربية بعامّة* ، كما صرّفه أثناء الاشتغال عـلى الإشـكالية الـتي قادته إلى كتاب **الوجود و الزمان**. وهذه مسألة يجدر بنا أن نمهّد لها برصد اللحظة الحادّة التي تحوّلت معها إلى مشكل للنقاش ، ونوع التوجّه الذي أخذته الدراسات الهيدغرية في معالجتها . ربّ رصد نحن ألفينا غادمير[1] قد نهض بالوجه *السالب* منه، حيث يفـترض أنّ كارنـاب هـو الذي جعلنا نألف ، منذ مقالة 1931 **مجاوزة الميتافيزيقا بواسطة التحليل المنطقـي للغـة** [2] ، ليس فقط النقاش حول وجاهة التفكير الهيدغري من حيث شروطه المنطقية ، و انما أيضا فرض على شرّاح هيدغر مهمّة تبيان طبيعة التصوّر الهيدغـري لماهيـة المنطـق ومـن ثمّـة مـدى وجاهـة التشكيك الوضعي–المنطقي على هيدغر . هذا التشخيص يجدر بنا أن نستكمل وجهـه الآخـر ، بأن ننبّه إلى أنّ النقاش لم يقتصر على التشكيك المنطقي على هيدغر ، بل أخذ في نفـس الوقـت وجهـة *موجبة* هي فتح باب الحوار المثمر ما بين هرمينوطيقا هيدغر ونكت فتغنشتاين عـن اللغـة .وهو أمر ليس فقط قد خاض فيه الشرّاح، واعتمده المفكّرون الذين وجدوا في هذا التواشج الخفي

---

[1] – يقول غادمير (Gadamer 1989 :16) :

« The first major objection which can be brought against Heidegger is , of course , his relation to logic. This is not so much a matter of logic having made astonishing progress in the last decades while Heidegger , as with all those of my generation , was brought up on the old Aristotelian school logic. It is a matter of a deeper conflict which not only concerns Heidegger but continental philosophy in general . It is for instance always possible to tear apart statements by Heidegger in the manner we have become familiar with through Rudulf Camap . [..] From the standpoint of predicative logic , an objection of this kind may very well be legitimate . But what then becomes of philosophy ? »

[2] – ظهرت مقالة كارناب لأوّل مرة في مجلّة **المعرفة II** (1931) . ورأس الأمر في هذه المقالة هـو استئناف التشكيك التقليدي على الميتافيزيقا بواسطة أدوات المنطق الحديث ، وذلك يعني عنده الانطلاق من فحص الألفاظ على نحو يختبر مدى توفّرها على شروط الدلالة فيها ، وهي أوّلا المقاييس الامبيرية وثانيا مـن أيّ أقوال هي مستنبطة وثالثا شروط الحقيقة ورابعا طريقة التحقّق منها .رب مطالب تجعل الألفاظ المستعملة في الميتافيزيقا ، من قبيل المبدأ و الإله والمثال والمطلق ووجود الموجود ، ألفاظا بلا معنى . إنّ أقوال الميتافيزيقا وإنْ كانت تحترم قواعد اللغة فهي تعنُف على قواعد المنطق . ويقترح كارناب آية علـى ذلـك الفحـص المنطقي على ما جاء في محاضرة هيدغر **ما هي الميتافيزيقا؟** (1929) من أقوال حول مسألـة العـدم . رب أقوال تنزلق حسب كارناب من مستوى الإقرارات العادية ذات المعنى مثل "ماذا يوجـد في الخـارج؟" إلى مستوى الإقرارات الميتافيزيقية غير ذات المعنى مثل "في الخارج لاشيء" ، ومن ثمّة "نحن نبحث عن اللاشـيء" و"نحن نجد اللاشيء" و"نحن نعرف اللاشيء" – وهو ما يبلغ حدّه في عبارات هيدغر "العدم يعدَم" و "يوجـد العدم من أجل أن.." ؛ وهو انزلاق ماكان ليحصل ، حسب كارناب، لو أخذ هيدغـر بـالمعنى المنطقـي للسلب من قبيل "لا يوجد شيء في الخارج" ، وهو أخذ يجعل الأقوال الأخرى غير قابلة للبناء . راجع :

- R. Camap , « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage » , in : Antonia Soulez , *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits* (Paris: P.U.F. , 1985) pp. 153-179 .

– را: Kisiel 1970: 152، 160–161؛ 1977: 326.

بين هيدغر و فتغنشتاين سندا وجيها لساهماتهم الفلسفية الخاصة ،وبخاصة آبل[3] ،ثمّ من بعده آخرون مثل رورتي[4]، بل هو إمكان أقرّه فتغنشتاين صراحة منذ 1930 [5].

إنّ قصدنا ليس فقط التوكيد على أنّ علاقة هيدغر بالمسألة المنطقية هي أكثر تعقيدا وأشدّ طرافة من أن تُردّ إلى مجرّد *انزلاق دلالي* للجمل الفلسفية ، بل نحن ، على العكس من ذلك ، نفترض أنّ هيدغر قد افترع نمطا مستحدثا تماما من *المباحث المنطقية*[6] ، ومن ثمّة توجّها جديدا تماما في طرح *مشكل المعقولية* في الفلسفة الغربية . وإنّ جدّة هيدغر هي خيط التماس الرفيع الذي جعل ما بين مباحثه ومباحث فتغنشتاين "تواشجا" (affinity) (Apel 1967/1992: 341) إشكاليا قويا برغم كلّ ما يفصل ما بين التقليديين الذيْن عملا في نطاقهما . ربّ تواشج يتمثّل بخاصة في اتّخاذ *نقد اللغة* ، سواء كانت عادية أم اصطلاحية ، مقاما نموذجيا لتخريج المشاكل الفلسفية ، وهو توجّه يبيّن بلا مشاحة أنّهما مؤرّخان عنيدان لظاهرة "المنعرج اللغوي" المعاصرة[7]. – بيد أنّ ما هو موجب على وجه الخصوص في محاولة آبل و رورتي التفكير بهيدغر و فتغنشتاين معا هو هذا الأمر المزدوج : أوّلا أنّهما لا يأخذان مأخذ الجدّ الفصل الحادّ السائد

---

[3] – انظر: Apel 1967/ 1992: 341–374. – عن رصد نقدي لأطروحة آبل حول إمكانية التقريب بين هرمينوطيقا هيدغر والوصفانية اللغوية لدى فتغنشتاين انظر خاصة : Hottois 1989 : 13–22 ، 80–84 ، 105–138 .

[4] – انظر: Rorty 1991: 81–106.

[5] – يقول فتغنشتاين ضمن **محادثات** (*Conversations*) .حصّة الاثنين 30 دبسمبر 1929 ، في : Soulez 1985: 250–251 :

« A propos de Heidegger .

Je peux assurément me faire une notion de ce que Heidegger veut dire par Etre et Angoisse . Il y a en l'homme la pulsion de s'élancer contre les frontières du langage . Pensez par exemple à l'étonnement dû au fait que quelque chose existe . Cet étonnement ne peut pas s'exprimer sous la forme d'une question de même qu'il ne comporte absolument pas de réponse . Tout ce que nous pourrions dire ne peut pas être *a priori* que non-sens . Il n'empêche que nous nous élançons contre les frontières du langage . Kierkegaard lui aussi a bien vu cet élancement et le décrit dans des termes tout à fait semblables (comme manière de s'élancer contre le paradoxe) . S'élancer contre les frontières du langage , c'est là l'*éthique* . Je tiens pour vraiment important de mettre fin au verbiage sur l'ethique , à la question de savoir s'il y a une connaissance des valeurs , ou si le Bien se laisse définir , etc.

En éthique , on fait toujours l'essai de dire quelque chose qui n'atteint pas l'essence de la chose (das Wesen der Sache) et ne peut jamais l'atteindre .[..] Mais la tendance , cet élancement , *indique là quelque chose* . »

– ربّ إشارة إلى هيدغر ليست من العبث في شيء؛ فقد ذهب باحث قدير في الهيدغريات مثل جيرار غاست (Guest 1991) إلى حدّ رسم مفصّل لملامح "فينومينولوجيا فتغنشتاين" (la Phénoménologie de Wittgenstein) (ص56،68) انطلاقا من إعلانات منهجية أطلقها فتغنشتاين نفسه، من قبيل " لا توجد فينومينولوجيا، بل مشاكل ينومينولوجية" أو "إنما الفينومينولوجيا هي النحوية" (Phänomenologie ist Grammatik)(ص 53)، وذلك تحت هدي هيدغري صريح (ص64–66،74).

[6] – عن مزلة "المنطق" لدى هيدغر را: Mohanty 1988: 93.

[7] – انظر: Apel 1967/1992: 343، 346–349 ؛ Rorty 1991: 81–82، 96 وما بعدها ؛ Hottois 1989: 105 وما بعدها.

بين التقليد *الانغلوسكسوني* (التحليلي) والتقليد *القاري* (الفينومينولوجي /الهرمينوطيقي) ،وذلك من أجل أنّهما يفترضان أنّ التوجّه الغالب في الشقّين هو النزوع المتزامن إلى احتمال "منعـــرج لغوي و هرمينوطيقـــي" (a linguistic and hermeneutical turn) يضع تقليد فلسفة الوعي الحديثة موضع سؤال[8] ؛ وثانيا أنّ المغزى الفلسفي من التوجّه جهة نقد اللغة لدى هيدغر الأوّل و فتغنشتاين الثاني خاصة هو حسب آبل و رورتي إرساء نحو طريف من *البراغماتية* ،هي بعبارة مستحدثة لآبل " هرمينوطيقا براغماتية "(a pragmatic hermeneutic) ، هي وحدها ما يمكّن من درء النتيجة الهدّامة لتقليد النقد الجذري للعقل الذي عمل داخله ليس فقط هيدغر و انما فتغنشتاين الثاني أيضا[9].

– نحن نقصد في هذا الفصل إلى النهوض بهذا التساؤل : كيف يمكن أن نفسّر الجهود المكثّفة التي دأب هيدغر عليها طيلة الاشتغال في ورشة إشكالية **الوجود والزمان** نفسه والتي يفترض أنّها بدأت منذ 1919 ، بقصد التوفّر على إعادة تأوّل جذريّ للأسس العميقة للأنطولوجيا الغربية بعامة كما سنّها الإغريق ؟ . نحن لا نعني *مسألة-الوجود* (die Seinsfrage) ، التي شكّلت بإيعاز من هيدغر نفسه (مثلا 1963 : 162، 168، 170)[10] "تقليدا في التأويل" يقوم على وجود "سبيل واحدة في الفكر" الهيدغري[11] ،تكون خيطا هاديا لفهم نصوص تمتدّ من 1919 إلى 1973 ، و هو تقليد صار "الوضعُ الحالي للمتن الهيدغري يضطرّنا إلى وضعه موضع سؤال"[12] ، بل على وجه الخصوص مسائل لا تقلّ خطورة عن مسألة الوجود في رسم بنى تفكير هيدغر ، نذكر منها تحديدا مسألة "اللوغوس" (1926أ : §7) و مسألة "الحقيقة" (1926أ: § 44) ، و مسألة "المنطق" وبكلمة واحدة إشكالية **المعقولية** بعامة (درس شتاء 1926/1925). نحن نقترح أن ننكبّ على هذه المسائل بوصفها تشير على أنحاء عدة إلى ما يمكن أن نسميه "المنعرج الهرمينوطيقي القاري " الذي أخذ في التشكّل بشكل متوار و متعدد السمات منذ فجر الرومانسية-المثالية الألمانية و امتدّ تحت عبارات مختلفة إلى كيركغارد و نيتشه و دلتاي و وجد لأوّل مرة مع هيدغر صيغته الصناعية الجذرية. و لذلك إذا كان غرايش محقّا في التنبيه إلى " أنّه

---

[8] – انظر: Apel 1992/1967: 343-349 ؛ Rorty 1982: 223-227.

[9] – انظر: Apel 1992/1967: 341-343 ؛ Rorty 1991: 96 وما بعدها.

[10] – يمكن اعتبار تقرير " طريقي ضمن الفينومينولوجيا" (Mein Weg in die Phänomenologie) الذي نُشر سنة 1963 كمساهمة ضمن مجموع أُعدّ تكريما لهرمان نيماير (Hermann Niemeyer)،– بمثابة عرض متّسق لأطروحة "التأوّل-الذاتي" الذي ضبطه هيدغر بنفسه و بنله على اعتبار مسألة وجود الموجود هي الخيط الناظم لمسيرته منذ 1907 ، السنة التي أخذ في الاعتماد عليها في الدخول إلى حضيرة الفلسفة على مقالة فرانس برانتانو (Franz Brantano) **في الدلالة المتعددة للموجود لدى أرسطو** (1963: 162) .

[11] – وهو توجّه في البحث كرّسه كتاب أطّو بوغلار **طريق هيدغر الفكري** (Der Denkweg Martin Heideggers) منذ سنة 1963، ليس فقط بعنوانه اللافت للنظر بل من خلال تحويل الاستعمال الهيدغري نفسه لمفهوم "الطريق" (مثلا " Holzwege" (1949) و " Der Feldweg" (1949) و "Unerwegs zur Sprache" (1959) و " Mein Weg in die Phänomenologie) (1963)..) إلى أسلوب صناعي في "تقديم" الفكر الهيدغري واع بذاته و له مبرّراته (Pöggeler 1963:ت.ف.ص 12-13، 17). و هذا يمكن اعتباره إحدى الصيغ القوية لتطبيق مبدأ "التأويل الذاتي" الذي رسمه هيدغر الثاني خيطا هاديا لدارسيه.

[12] – Greisch 1994: 1، 4.

متى سجّلنا أنّ هذا التصوّر **الهرمينوطيقي** للفينومينولوجيا إنّما يظهر وكأنّه من المعلوم بنفسه ضمن الـدروس الأولى لهيدغر، صار من الصعب الحديث عن ''منعرج هرمينوطيقي للفينومينولوجيا'' لدى هيدغر" ، فـهو يقيم ذلك على أنّ " المنعرج يفترض أنّه قد كان ثمّة طور غير هرمينوطيقي للفينومينولوجيـا" [13]. والحـال أنّ التباس الفينومينولوجيا الهيدغرية منذ أوّل أمرها بالطابع الهرمينوطيقي هو عندنا علامة على أنّها إنّما تنخرط منذ البداية في "منعرج لغوي قاري" لم تكن غير هالته الصناعية العليا.

إنّه يبدو أنّ *مسألة– الوجود* لم تأخذ هذا الدور الخطير ، الـذي أدّتـه سـواء في ضبـط وجه التلقّي لهيدغر بعامة أو في توجيه الدراسات الهيدغرية[14]، إلاّ تحت وطأة "تـــأوّل–ذاتي" (Selbstinterpretation) فرضه هيدغر نفسه، ليس فقط بنشر كتاب **الوجود والزمان** ، بل بنشـر كتاب له **مقدّمة** تعلن عن "عرض للسؤال عن معنى الوجود" لا يفي به مضمون الكتاب المخروم الآخر: فالجزء المنشور مـن كتـاب 1926 ، أي *تحليليـة الدازيـن* ، وذلـك مـن حيـث الواقعـة الفلسفية التي بين أيدينا ، وليس حسب مزاعم المقدّمة في خطّة الكتاب الأصليـة ، انمـا هـو لا يعدو أن يكون نحوا من "هرمينوطيقا الهو" الأصيل الذي من شأن الموجود الذي هو نحن في كل مرة ، أي الدازين ، متأوّلا لأوّل مرة بوصفه "هُوية" زمانية .

و لذلك فإنّ متصفّح كتاب **الوجود و الزمان** ينتبـه بوجـه مـا إلى أنّ الفقـرات الـتي نذرها هيدغر لمسألتيْ "اللوغـوس" (1926أ § 7) و"الحقيقـة" (1926أ§ 44) مثـلا انمـا يشـوبها بعض من التحيّر سواء من حيث المنزلة أو من حيث الوظيفة . ربّ تحيّر نحن نفترض أنّ رفعه يتطلّب أوّلا التحرّر من وجهة نظر الانطولوجيا *الكيانويـة* الـتي فرضتـها تحليليـة الـدازين ، والتي تقتصر على استعمال مسألتيْ اللوغوس والحقيقة استعمالا منهجيا فحسـب ، ولكـن علـى وجه الخصوص ، ثانيا ، إعـادة هـاتين المسـألتين إلى سـياقهما الإشـكالي الأصلـي ، بوصفـهما تصدران عن مهمّة انطولوجية أصيلة ،وذلك يعني إعادتهما إلى حضن اشتغال موجـب وصنـاعي عليهما ، لئن لم يأت عليه كتاب 1927 فإنّه صدر منه صدورا خفيا.

فما هي ملامح هذه المهمّة الانطولوجية ؟ وما هي سبل الاشتغال الهيدغري على *مسألتي اللوغوس والحقيقة* في أعمال هذه الحقبة ؟

---

13 – Greisch 1994: 26.

14 – يقول ديتر تومى (Thomä 1990: 18):" إنّه ليس ثمّة منذ البدايـة ''وجـود'' (Sein) ، يأخذ في فرض نفسه بشكل صرف أكـثر فـأكثر دائمـا ، مـن أجـل أن يتحـوّل آخـر الأمـر إلى ''عهد''(Ereignis). إنّ النصوص تبدأ على الأرجح في نحو من التأقلم مع مدرسـة غالبـة – و إنّ ظـل ''الآخر'' هذا إنّما يخيّم إلى حدّ النصوص الأخيرة. فإذا أراد المرء أن ينجز تاريخ النصوص الهيدغرية فإنّـه ينبغي أوّلَ الأمر بذلك أن يعيد بناء سياق فلسفي ، ضمنه فقط يمكن لشيء ما مثل ''الوجود'' أن يكـون مسؤولا عنه في كل مرة تحت مسبّقات متحوّلة."

« Es gibt nicht von früh an ein "Sein", welches sich immer reiner durchsetzte, um sich schließlich ins "Ereignis" zu verwandeln. Vielmehr beginnen die Texte als Angleichung an eine herrschende Schule – und dieser Schatten eines 'Anderen' fällt bis in die späten Texte hinein. Will man die Geschichte der Heideggerschen Texte nachvollziehen, ist also zuerst ein philosophischer Kontext zu rekonstruieren, in dem erst so etwas wie "Sein" jeweils unter sich wandelnden Voraussetzungen gefragt sein kann. »

نحن نذكر أنّ مقدّمة **الوجود و الزمان** قد أعلنت عن مهمّتين أساسيتين ، أنجزت إحداهما وانحسرت دون الأخرى ، هما تواليا "التحليلية الانطولوجية للدازين" (1926أ: 15) و"مهمّة نقض تاريخ الانطولوجيا" (1926أ: 19) . و يبدو أنّ ما أتاه هيدغر من إعادة تأويل طريف لمسألتيْ *اللوغوس والحقيقة* لا يمكن له أن يُنزّل ضمن أيّ واحدة من هاتين المهمّتين . بل هو نمط مخصوص من البحث ، لئن كان درس شتاء 1926/1925 هو الأمارة النموذجية عنه ، من حيث أنّه تجرّأ على الإعلان عنه بعنوان "المنطق" (Logik) ، فإنّ دروسا أخرى سابقة ، مثل درس شتاء 1924/1923 ودرس شتاء 1925/1924 ، قد هيّأت المجال تهيئة كافية للخوض فيه . إنّ هذه الدروس تقدّم عيّنة دقيقة عن طبيعة التحويل *الهرمينوطيقي* الذي أجراه هيدغر على البحث *الفينومينولوجي* ، وذلك بنقل المسائل الفينومينولوجية من مستوى *الحدس القولي* (kategoriale Anschauung) (1925 : 63–99) إلى مستوى ضرب من "الحدس الهرمينوطيقي" (hermeneutische Intuition) حسب عبارة نادرة تعود إلى درس طوارئ الحرب 1919 (1919 أ: 117) أو مستوى "الإشارة الصورية"(formale Anzeige) طبقا لمصطلح[15] صيغ منذ درس شتاء 1920/1919 وظلّ يعمل إلى حدّ **الوجود و الزمان** (1926أ: 114، 116، 313) وما بعده (درس شتاء 1930/1929) .

لكنّ قصدنا ليس إيضاح ما يدين به هيدغر لهوسرل بتعقّب طريقته في عرض "الاكتشافات الأساسية للفينومينولوجيا " ، ونعني "القصدية" و"الحدس المقولي" و"المعنى الأصلي للقبلي" كما نرى ذلك في درس شتاء 1925 (1925: §§ 5–7) ، ولا حتى التوقّف عند وجه استفادة هيدغر أو مناقشته للـ**مباحث المنطقية** الهوسرلية [16] ، بل بخاصة رصد الملامح المميّزة *للممارسة الهرمينوطيقية* التي استحدثها هيدغر على أرضية "الفينومينولوجيا" بوصفها كما يشير إليها درس شتاء 1926/1925 بلا مواربة نحوا طريفا من "المنطق" . .إنّ غرضنا هو بيان كيف أنّ هيدغر ليس فقط قد تجاوز "المنهج" الفينومينولوجي كما تسلّمه من هوسرل ، بل إنّه قد استحدث نمطا طريفا تماما من *المعقولية الفلسفية* اصطلح أحد كبار شرّاح هيدغر العالميين ، هو كيسيال ، على نعتها باسم "المعقولية الهرمينوطيقية"[17] .ربّ معقولية نقلت مركز البحث من

---

15 – Oudemans 1990 : 85–86 ؛ Kisiel 1996 : 205–217.

16 – عن إيضاح خاص للعناصر التي يدين بها هيدغر للـ**مباحث المنطقية** الهوسرلية ينطلق من التأوّل–الذاتي الهيدغري نفسه ومن إشارات هيدغر الأخير إلى المسألة خاصة في ندوة زارينغر (Zähringer) سنة 1973 ، يُرجع أوّلا إلى دراسة أعدّها جاك تامينيو (Taminiaux 1977 : 156–182) بعنوان "ملاحظات على هيدغر و **المباحث المنطقية** لهوسرل" ، ولكن خاصة إلى دراسة أحدث عهدا ومن ثمّة تستفيد استفادة صارمة من نشرة **الطبعة الكاملة** لدروس هيدغر في الفترة التي تهمّنا ، وبخاصة درس صيف 1925 ودرس شتاء 1926/1925 ، هي تلك التي أعدّها الباحثة القديرة فرانسواز داستور (Dastur 1991 : 37–51) .

17 – Kisiel 1993: 99، 109، 115. يقول كيسيال (Kisiel 1993: 115):

« The phenomenological structures of intentionality and categorial intuition already in place in 1915 were thus guided by the pretheoretical paradigm of religious consciousness beyond the stasis of the subject-object relationship to a dynamic "historical" sense of their "directedness toward" ensconced within a "hermeneutic rationality" of the emergence of sense within human experience. »

قطب "التفكّر" إلى مدار "التأويل"[18]، وذلك يعني اليوم الانتقال الهرمينوطيقي من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة.

فكيف تتجلّى هذه *العقولية* ؟ وما هي مواضعها داخل المتن الهيدغري ؟ – نحن نعلم أنّ هيدغر الشاب قد بدأ حياته الفلسفية باهتمام حادّ بالمباحث "المنطقية" قراءةً وتأليفاً وأطروحةً وتدريسا . فإنّ قراءته للـ**مباحث المنطقية** الهوسرلية هي باعترافه "شـــرط إمكـــان" بحـوث **الوجود و الزمان** و"الأرضية" التي قام عليها (1926أ: 38) ؛ أمّا أوّل تأليف هيدغري في المنطـق ، وهو في الواقع عبارة عن مراجعة لجملة من الكتب الصـادرة عندئـذ ، فـهو مقالتـه "بحـوث جديدة في المنطق" (*Neuere Forschungen über Logik*) الذي وضعه منذ سـنة 1912 (1912ب: 17– 43)[19]. ربّ توجّه مبكّر إلى المنطق قد طبع الأطروحتين التين أنجزهما هيدغر الشـاب ، ونعـني أطروحة 1913 عن **نظرية الحكم في النزعة النفسانية** (*Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*) والتي نُشرت سنة 1914 ، وأطروحة 1915 عن **نظرية المقـولات ونظريـة الدلالـة لـدى دونـس سكوت** (Die *Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*) والتي نُشرت سـنة 1916 [20]. وعـين هذا التوجّه المنطقيّ قد صبغ أيضا الدروس والندوات التي أنجزها هيدغـر في هـذه الحقبـة مثـلا ندوة صيف 1916 حول "كتابات أرسطو المنطقية" ، ودرس شـتاء 1917/1916 عـن "المســائل الأساسية في المنطق" ، ودرس صيف 1922 عن "تأويلات فينومينولوجية لأرسطو : الانطولوجيا والمنطق" ، وندوة صيف 1922 ، ودرس صيف 1923(1923: 113) ، وشـتاء 1924/1923 حـول "**المباحث المنطقية** لهوسرل" ، ودرس شتاء 1926/1925 "المنطق. حول مسألة الحقيقة" ، وندوة شتاء 1926/1925 وصيف 1927 حول "منطق هيغـل" ، ودرس صيـف 1928 حـول "المبـادئ الميتافيزيقية للمنطق انطلاقا من ليبنتز"[21]. وذلك علاوة علـى أنّ ثمّـة مـن يعتـبر أنّ درس صيـف 1927 عـن "المســائل الأساســية للفينومينولوجيــا" ودرس شـتاء 1928/1927 عـن "تــأويل فينومينولوجي لــ**نقد العقل المحض** الكانطي" ، بل وكتاب **الوجود و الزمـان** نفسـه انمـا هـي أعمال تدخل في خانة "المباحث المنطقية" الهيدغرية[22].

لكنّ ما لا يجدر بنا أن نغفل عنه هو أنّ وراء "المباحث المنطقية" لدى هيدغر الشاب و هيدغر الأول بعامة، هو "المنبَت اللاهوتي" الذي أقرّ به هيدغر الأخير في نص "حوار مع يابـلني

---

18 – von Herrmann 1990،ص 313:

« Phenomenological description in the sense of showing and demonstrating what is to be seen from itself has the "methodological sense" of interpretation (*Auslegung*). With this characterization of the methodological sense of phenomenology as interpretation or ερμηνευειν, Heidegger distinguishes *his* notion of phenomenology from that of Husserl, who defines phenomenological description as *reflection* – a reflection which takes place in reflective acts as intentional acts of consciousness of a higher level. Thus interpretation is distinct from reflection. »

19 – Vukicevic 1988 : 3 ؛ Courtine 1996 : 10.

20 – Vukicevic 1988 : 3 ؛ Courtine 1996 : 11.

21 – Kisiel 1993 : 469–476 .

22 – Vukicevic 1988 : 4.

و سائل يسـأل" سنة 1954/1953 (1954/1953: ت.ف.ص95)[23]. و نعني بذلك على وجه الخصوص ما صار يُشار إليه مع غادمير بعنوان "كتابات الشباب اللاهوتية"[24]. ونحن نجد أنّ باحثيْن هامين من الجيل الجديد هما هوغو أوط (Hugo Ott)[25] و ديتر موتى (Dieter Thomä)[26] قد جعلا وكدهما تنشيط العنصر اللاهوتي في كتابات هيدغر في نطاق محاولة أوسع للتخلّص من سطوة "التأويل الذاتي" لهيدغر الأخير.

لذلك ليس قصدنا أن نعرض مسيرة هيدغر الأوّل بوصفه "منطقيا" ، وإن كان ذلك أمرا هو حسب بعض الشرّاح الكبار ليس بمتعسّر[27] ، بل أن نتعقّب "المباحث المنطقية" الهيدغرية – وهي عبارة باتت تجري تحت أقلام الشرّاح[28] – وذلك بوصفها تنطوي إذا تُصُفِّحت ليس فقط على نقد صارم للمنطق التقليدي و انما بخاصة على *إعادة تأويل جدّ طريفة للمعنى الأصلي للوغوس* في الفلسفة الغربية . ربّ تأويل نحن نفترض أنّه قد أفرز في طيّاته نمطا جديدا من المعقولية هو "المعقولية الهرمينوطيقية " لم يُشرع في مساءلتها من هذه الزاوية إلاّ قليلا .

أمّا مطالب هذا الفصل فنحن نرتسمها من خلال العنوانين التليين :

1) "الزماني" و "الروحي" لدى هيدغر الشاب (1910–1916) : "طبقة لاهوتية–رومانسية " خفية من المنعرج الهرمينوطيقي

2) نحو استشكال أكثر جذرية لماهية اللوغوس (1919–1924)

*****

§1- "الزماني" و "الروحي" لدى هيدغر الشاب (1910-1916) : "طبقة لاهوتية-رومانسية " خفية من المنعرج الهرمينوطيقي

---

[23] – يقول هيدغر (1954/1953:ت.ف.ص 95) (التشديد من عندنا] :

« Sans cette *provenance théologique*, je ne serais jamais arrivé sur le chemin de la pensée. Provenance est toujours avenir. »

[24] – Gadamer 1992: 9.

[25] – عنوان كتاب أوط هو **مارتن هيدغر. على طريق البيوغرافيا** (علينا أن نأخذ عبارة " على طريق" (unterwegs) بوصفها تُحيل على عنوان أحد الكتب الأخيرة لهيدغر الثاني (1959) " على طريق اللغة" (Unterwegs zur Sprache)):

- Hugo Ott, Martin Heidegger. *Unterwegs zu seiner Biographie (1988).* Traduction française : *Martin Heidegger. Eléments pour une biographie* (1990).

[26] – عنوان كتاب تومى هو **زمان الهُو و زمان المابعد** . *نحو نقد تاريخ نصوص مارتن هيدغر 1910–1976* :

- Dieter Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textegeschichte Martin Heideggers 1910-1976* (1990).

[27] – يقول كيسيال (Kisiel 1993 : 398) :

« One could easily write a whole book characterizing Heidegger's entire career as that of a "logician" » .

[28] – Vukicevic 1988 : 13 ؛ Oudemans 1990 : 105–85 ؛ Courtine 1996 : 7–8 .

1.1- "الكتابات الأولى" : "بداية طريق" إلى "الوجود و اللغة"

علينا أن نثير هنا مسألة يبدو أنّ صعوبتها قد وزّعت الشرّاح إلى مذاهب شتّى في تخريجها ، ونعني صعوبة تنزيل النصوص "المنطقية" لهيدغر الشاب التي تعود إلى ما قبل 1919 . فإمّا أن نتّبع *التأوّل-الذاتي*[29] الذي أثبته هيدغر الأخير (هيدغر 1972 : 55)[30] ؛ وإمّا أن نناقشه بالاحتجاج على أنّ الكتابات الأولى انما ما تزال من ناحية الاستشكال "تابعة بشكل بيّن لهوسرل وبخاصة للمباحث المنطقية "[31] ، و إمّا أن نحترف مهنة "تاريخ النصوص" (Textegeschichte) انطلاقا من المبدأ التأريخي القاضي بأنّ " نصوص هيدغر ليست تفكير هيدغر" [32]، وإمّا أن نلجأ آخر الأمر إلى البحث "البيوغرافي" بوصفه ينطوي على أدوات تفسير خلفية - بخاصة " إشكالية الإيمان و الفشل السياسي" - يبدو أنّ نزاع التأويلات بين الشرّاح ينتهي إلى طمسها[33].

إنّه ليس علينا أن نصرّف أحد هذه المواقف ضدّ الآخر بشكل مذهبيّ ، و انما أن نحاول الاستفادة منها في تخريج المسألة التي تهمّنا .

لنقرّ بأنّه لا يمكن أن ننكر على هيدغر الأخير ما يقوله عن الكتابات الأولى من أنّها قد ألاحَت إلى "بدايةِ طريقٍ" (1972 :55) ممكنة لتفكيره اللاحق، وذلك على الأقلّ من حيث أنّها

---

[29] - فقد كتب هيدغر سنة 1972 إبّان تصدير **الكتابات الأولى** (Frühen Schriften) (1972 : 55):

" في زمن خطّ المحاولات الأولى التالية ، والتي هي بالمعنى الحرفي [كتابات] مرتبكة (hilf-losen) ، لم أكن أعرف شيئا عمّا سيشغل تفكيري لاحقا .

وعلى ذلك فهي تشير إلى بداية طريق (Wegbeginn) ما تزال حينئذ موصدة دوني : [إلى] مسألة-الوجود (*Seins*frage) في هيئة مشكل المقولات ، و[إلى] السؤال عن *اللغة* (Sprache) في شكل نظرية الدلالة . [أمّا] التواشج بين هاتين المسألتين فقد بقي مبهما".

« Zur Zeit der Niederschrift der vorliegenden, im wörtlichen Sinne hilf-losen frühen Versuche, wußte ich noch nichts von dem, was später mein Denken bedrängte.

Gleichwohl zeigen sie einen mir damals noch verschlossenen Wegbeginn : in der Gestalt des Kategorienproblems die *Seins*frage, die Frage der *Sprache*, in der Form der Bedeutungslehre. Die Zusammengehörigkeit beider Fragen blieb im Dunkel. »

[30] - Kisiel ؛ 8 : 1996 Courtine ؛ 16 : 1980 Kelkel ؛ 21 و ما بعدها :1963 Pöggeler . 206-205 : 1996.

[31] - Volpi 1996 : 36؛ Dastur 1986: 303 و ما بعدها.

[32] - يقول ديتر تومى (Thomä 1990: 19): " إنّه بالتلفّت صوب تاريخ النصوص إنّما تصبح باطلة الإمّية الصارمة بأنّه على المرء إمّا أن ينخرط على نحو مفكّر في التدبير الهيدغري، و إمّا أن يبقى على العكس من ذلك غريبا عنه من حيث الأساس ، و يسقط تحت هيمنة "الميتافيزيقا". [..] وبعبارة حادّة : **إنّ نصوص هيدغر ليست تفكير هيدغر.**" (التأكيد بالحروف الغليظة من عندنا).

« Mit der Hinwendung zur Geschichte der Texte wird die strenge Alternative hinfällig, man habe sich entweder denkerisch auf Heideggers Besinnung einzulassen oder aber bleibe ihr grundsätzlich fremd, verfall gar der Herrschaft der „ Metaphysik". [..] Zugespitzt gesagt: *Heideggers Texte sind nicht Heideggers Denken.* »

[33] - Ott 1988: 13 .

قد اهتمّت اهتماما موضوعاتيا (thématique) بمسألتيْ *الوجود واللغة*[34]. ولأنّ *مسألة الوجود* انما تعني تحديدا السؤال عن "معنى" الوجود (هيدغر 1925 : 194 ؛ 1926أ : 1)[35] فإنّ علينا أن نقرّ لأطروحة 1913 ببعض من السبق مادامت قد خصّصت الفقرة 2 من الفصل الثاني منها إلى دراسة مفهوم "المعنى" (der Sinn) (1913 ب: 171–173)[36] ، و هذا الاضطلاع بمشكل المعنى يفترض بوغلار (Pöggeler) أنّه قد امتدّ إلى أطروحة 1915، حيث " واصل هيدغر الفحص عن السؤال عن معرفة في أيّ من الموضع من الموجود يأخذ واقع المعنى مكانه"[37] .

بيد أنّ المتصفّح للطريقة التي بها يطرح هيدغر الشاب *مسألة المعنى*[38] ويعالجها انما يقف على أنّ هذا الطرح وهذه المعالجة انما هما تابعان تبعيّة بيّنة سواء من حيث مصدر المشكل أم من حيث الخيط الهادي في معالجته : فمصدر المشكل هو منطق لوتز (Lotze) . فإنّ لوتز قد أنجز في تشخيص هيدغر أمرين حاسمين أخذهما عنه هوسرل نفسه (كما يصرّح بذلك في درس 1926/1925)، ونعني أوّلا استعادة فكرة "عالم المثل" (die Ideenwelt) الأفلاطونية واستعمالها بشكل طريف في تأويل ماهية المنطقيّ بعامة (1926/1925 : 62) ،وثانيا نحت مفهوم "الصلاحية" (die Geltung) (1913: 170) باعتباره "صورة الفعليّة التي من شأن المنطقي" (1913ب: 172) .

إنّ ذلك هو ما مكّن هيدغر[39] من تعريف المعنى على هذا النحو : " المعنى هو ما يصلح [صلاحية ما]" (1913ب: 172) ؛ كذلك فإنّ طريقة المعالجة لمسألة المعنى وإن كانت تتجاوز منطق لوتز فهي لا تتجاوزه إلاّ بما تستفيده من "النقد الهوسرلي للنفسانية وبلورته للوجود المثالي" للمنطقيّ بعامة (1926/1925 : 62 ؛ 1963 :ت.ف.ص 164)[40] . وهكذا فالإجابة التي أثبتها هيدغر الشاب عن السؤال الذي طرحه منذ 1912 "ما هو المنطق ؟" (was ist Logik ?) (1912ب: 18) انما هي إجابة تدين من حيث الأصل إلى منطق لوتز ومن حيث التوجّه إلى هوسرل : إنّ هيدغر الشاب لئن فهم بحثه في المنطق بوصفه "اعتبارا نقديا " (kritische Besinnung) (1913ب: 17) فإنّه قد فهم النقد تحت مظلّة لوتز و هوسرل ، وذلك يعني في سياق من البحوث

---

34 – 1980 Kelkel: 14 .

35 – 1980 Kelkel : 26 ؛ 1996 Courtine : 8 .

36 – 1996 Courtine : 15–16 ؛ 1988 Mohanty: 95.

37 – 1963 Pöggeler: 24.

38 – 1986 Dastur: 309–311.

39 – يقول هيدغر الشاب (1913: 170):" وهكذا ينبغي بالتالي أن نتوفّر أيضا على صورة–إنّية (Daseinsform) إلى جانب ضروب الوجود (Existenzarten) الممكنة للطبيعي و النفساني و الميتافيزيقي. و إنّ لوتز (Lotze) قد وجد لها ضمن ثروتنا اللغوية الألمانية التخصيص الحاسم: فإلى جانب " إنّه يوجد"(das ist) ثمّة " إنّه يصلح" (das gilt). إنّ صورة الفعلية التي من شأن عامل الهوية المكشوف عنه ضمن عملية الحكم لا يمكن أن يكون إلاّ فعل الصلاحية (das Gelten) ."

« So muß es demnach noch eine Daseinsform geben neben den möglichen Existenzarten des Physischen , Psychischen und Metaphysischen . Lotze hat für sie in unserem deutschen Sprachschatz die entscheidende Bezeichnung gefunden : neben einem "das ist" gibt es ein "das gilt" . *Die Wirklichkeitsform des im Urteilsvorgang aufgedeckten identischen Faktors kann nur das Gelten sein* . »

40 – عن "نقد النفسانية"، را: Mohanty 1988: 95؛ Dastur 1986: 306–308.

تحكّم سلفا وبصرامة في طبيعة " المساهمة النقدية-الموجبة في المنطق" (1913ب: 59) التي جعلها عنوانا صغيرا لأطروحة 1913 .

2.1- "مباحث منطقية" *هيدغرية* أم "كتابات الشباب اللاهوتية" ؟

إنّ النتيجة العامة سواء لمن أخذ بما يقول *التأوّل-الذاتي* لهيدغر الأخير سنة 1972 أو من عوّل على مناقشته بأدوات المدرسة الفينومينولوجية من الداخل هي الإقرار بأنّ المحاولات "المنطقية" لهيدغر الشاب في تلك الفترة إنّما هي في الجانب الأكاديمي خاضعة لسيطرة "الكانطية الجديدة"[41] ، أما في الجانب التأصيلي فهي تابعة إلى إشكالية هوسرل[42].

بيد أنّ ما تقوله الكتابات الأولى ليس فقط هو أشدّ ثراء و أكثر تعقيدا من الصورة المختزلة التي يقترحها التأوّل الذاتي لهيدغر، والتي أخذ بها شطر أساسي من الجيل الأول من الشرّاح مثل بوغلار [43] و ريتشاردسن [44] ، بل و أيضا هو أوسع و أخطر من موضوعة "المباحث المنطقية" التي حاول بعض الشرّاح *الفينومينولوجيين* من الجيل اللاحق أن يدلّلوا على وجودها

---

41 - Richardson 1963: 27-29.

42 - Pöggeler 1963:24؛ Kelkel 1980 : 23 ، 25 ، 28 ، 31 ، 41 ؛ Kisiel 1993 :18 ، 26 ، 32 ؛ Courtine 1996 : 12-15 .

43 - يمكن اعتبار الفصل الأول من كتاب بوغلار **طريق مارتن هيدغر الفكري** (Der Denkweg Martin Heideggers)، والذي عقده لتقديم كتابات هيدغر الشاب (1963: ت.ف.ص 21-27) تحت عنوان له دلالة هو " الترقي نحو الميتافيزيقا" (accession à la métaphysique)،- بمثابة صيغة نموذجية للاعتماد على *التأول الذاتي* الهيدغري في تخريج دلالة تلك الكتابات. و السمة المزدوجة لذلك التخريج هي من ناحية اعتبار كتابات الشباب نمطا أوّليا من "الترقي" نحو الانشغال اللاحق بالميتافيزيقا؛ و من ناحية السكوت عن **المضمون التاريخي** لتلك النصوص تحت وطأة التأويل الذاتي اللاحق.

44 - Richardson 1963: 3-4 . - من الغريب أنّ وليام ريتشاردسن قد أثبت تعليقا لافتا للنظر، حين جعل فاتحة مقدمة كتابه الضخم **هيدغر**. *عبر الفينومينولوجيا نحو التفكير* (HEIDEGGER Through Phenomenology to Thought.) قصيدة كتبها هيدغر الشاب سنة 1917 **الغروب في رايخ ناو** (Abendgang auf der Reichenau)،- هذا التعليق هو:

« There is a long and winding way that leads from Reichnau to Todtnauberg. It is Martin Heidegger's way. »

" إنّه يوجد طريق طويل و ملتو ذلك الذي يقود من رايخ ناو إلى طوتناوبيرغ. إنّه طريق مارتن هيدغر" ؛ ووجه الغرابة هو كونه يوضّح في الهامش أنّ رايخ ناو هي جزيرة صغيرة حيث كان هناك "دير بَنْدكْتي (Benedictine) [..] كان مركزا هاما للثقافة المسيحية في أوروبا الوسيطة" ثم يضيف " طوتناوبيرغ : موقع اعتكاف هيدغر في الغابة السوداء" (1963: 3). و دلالة الاعتكاف هنا هي الخلوة التي كتب فيها هيدغر كتاب **الوجود و الزمان** سنة 1926. إنّ ريتشاردسن قد لمح بوجه ما المسافة المتوعّرة التي تفصل "المنبّت اللاهوتي" لهيدغر الشاب عن الاعتكاف "الكيانوي" الذي أدى إلى كتابة **الوجود و الزمان**. لكنّه بدلا من التوقّف عند تلك الصعوبة هو قد سارع باعتماد ما يوفّره التأويل الذاتي من تخريج استطيقي "رومانسي" لمشكل "البداية" مستشهدا بعبارة لهلدرلين وردت في المقطع الرابع من نشيد الراين (Le Rhin) هي " كيفما تبدأ، ستبقى" (Wie du anfiengst, wirst du bleiben)، ذكرها هيدغر الأخير في مجموع **على طريق اللغة** (1953/1954:ت.ف.ص 92)

لدى هيدغر الأول وفاءً لنحو من التناظر السعيد مع "المباحث المنطقية" الهوسرلية مثل أودمانز[45] و جان–فرانسوا كورتين[46] أو اهتداء بها في فهم هيدغر مثل فرانسواز داستور[47] .

إنّ نكتة الثراء و موضع التعقيد إنّما يكمنان بخاصة في أنّ هذه الكتابات هي كما صار يُشار إليها، بعبارة استحدثها غادمير[48] – أسوة بما فعله نول (Nohl) إزاء كتابات هيغل الشاب – "كتابات الشباب اللاهوتية" (theologische Jugendschriften). *علينا أن نأخذ صفة "اللاهوتية" مأخذ جدّيا* : إنّ كتابات هيدغر الشاب المنطقية من مقالة 1912 " مباحث جديدة في المنطق" إلى "خاتمة" **نظرية المقولات و نظرية الدلالة لدى دونس سكوت سنة 1916**، إنّما تخترقها حسب بعض الشرّاح "مسبّقات" (Vorausetzungen) لاهوتية شرع هيدغر في التعبير عنها بطرق عدّة قبل 1912 ، علينا التأريخ لها في عيانيتها الخاصة[49]. و هو أمر إذا كان شارح كلاسيكي مثل بوغلار قد خيّر ألاّ يخوض فيه [50]، فنحن نجد أنّ هوغو أوط (Ott) ، وهو من الجيل اللاحق من المؤرخين، قد أثبت ضمن *البيوغرافيا* التي نشرها سنة 1988 عن هيدغر، جملة شديدة التمثيل عن مضمون "المنبَت اللاهوتي" و أدواره القوية، توزّعت بين الكتابة *اللاهوتية الملتزمة* و بين *الشعر الوجداني*[51] الذي يكفيه أهمية أنّ هيدغر الأخير لم يتردد في إثباته ضمن **الطبعة الكاملة** . إنّ هذا البحث البيوغرافي يبيّن أنّ هيدغر قد أتى في أواخر 1911 إلى كتابة نص "بحوث جديدة في المنطق" على إثر أزمة روحية و وجدانية لم يكن يملك من الوسائل *العيانية* للتعبير عنها غير *الرسائل و القصائد*، أي غير *الأسلوب البويطيقي*[52]. لذلك يبدو التلفّت نحو "الكتابة المنطقية" من 1912 إلى 1915 نوعا من الانقطاع عن الحياة الروحية العيانية لهيدغر الشاب أكثر منها "طريقا" ملكيا نحو إشكاليته اللاحقة.

إنّ وجاهة هذا الخيط في البحث تزداد قوة حين تؤيّدها اعترافات هيدغرية متناثرة في مسيرته من "الترجمة الذاتية" التي أعدّها بمناسبة التأهيل سنة 1915 (1915ب: 91–92) و رسالة أوت 1921 إلى كارل لوفيت (1921ب: 29)[53] و رسالة ماي 1928 إلى ماتهاوس لانغ (Matthäus Lang)[54] – أستاذه القديم في السنوات الأولى –، إلى نصّ 1954/1953 الشهير بعنوان "

---

45 – Oudemans 1990: 85، 93.

46 – Courtine 1996: 7–8 .

47 – Dastur 1989: 37 و ما بعدها.

48 – Gadamer 1992: 9 .

49 – Thomä 1990: 31–78.

50 – . لذلك يخلو تقديمه لأطروحات هيدغر الشباب (1963: ت.ف.ص 21–27) من أيّ إشارة خاصة لمسألة "المنبَت اللاهوتي" الذي يشير إليه هيدغر الأخير في نص "حوار مع ياباني و سائل يسأل" (1954/1953: ت.ف.ص 95) الذي يحيل عليه بوغلار في مقدمة كتابه (1963:ت.ف.ص 13). وهو ليس فقط لا يثير مسألة "اللاهوت " إلاّ في إطار إيضاح الطريقة التي أتى بها هيدغر إلى هيغل ، أي طريق المدرسة اللاهوتية الكاثوليكية في توبنغن (1963:ت.ف.ص 30)، بل هو قد نبّه منذ المقدمة إلى أنّه لئن كان يبصر "إمكانية التساؤل عن علاقة هيدغر الشاب مع اللاهوت المسيحي" فهو يخيّر أن "يضع هذا الجنس من المسائل بين قوسين" (1963:ت.ف.ص 17–18).

51 – Ott 1988: 65–69، 74–76 .

52 – Ott 1988: 76 .

53 – Greisch 1994: 35 .

54 – ذكرها Ott 1988: 57–58.

عن حوار في اللغة. بين ياباني و سائل يسأل "[55] (1954/1953: ت.ف.ص 95) و أخيرا التأويل-الذاتي لمقالة 1963 "طريقي ضمن الفينومينولوجيا"[56] (1963: ت.ف.ص 163-164). ففي جميع هذه المواضع نحن نبصر تنبيه هيدغر على *العنصر اللاهوتي* المبكّر بوصفها مدخلا خفيا لأرقه اللاحق اللاحقة بمسألة الوجود.

إنّ "الترجمة الذاتية" التي أعدّها سنة 1915 تثبت بشكل مبكّر (1915ب: 91-92)[57] و دون تدخّل أثر التأويل الذاتي الذي رسمه هيدغر الأخير [58] : أ- كيف أنّ هيدغر لم ينقطع عن

---

[55] - عنوان النص هو :

« Aus einem Gespräch zur Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragendem ».

و قد أُنجز هذا النص سنة 1954/1953 بمناسبة زيارة أستاذ ياباني (الأستاذ تيزوكا Tezuka من الجامعة الامبراطورية في طوكيو) إلى ألمانيا. لكنّه لم يُنشر إلاّ سنة 1959 ضمن مجموع **على طريق اللغة** (Unterwegs zur Sprache) (1954/1953:ت.ف.ص 85-140).

[56] - العنوان هو " Mein Weg in die Phänomenologie "؛ و هو مساهمة شارك بها هيدغر في تكريم هرمان نيماير (Hermann Niemeyer) - نيماير اسم الناشر الذي ، حسب عبارة هيدغر، ارتبط اسمه بالفينومينولوجيا (1963: 163) - و نُشر سنة 1963 في طبعة ليست للتسويق .

[57] - يقول هيدغر الشاب سنة 1915 (1915ب: 91-92):

« Outre la petite somme de saint Thomas d'Aquin et certaines oeuvres de Bonaventure, ce sont les recherches logiques d'Edmond Husserl qui furent décisives pour mon évolution scientifique. [..] Je souffris tant de mes troubles cardiaques, dus à d'anciens excès sportifs, que je remis tout à fait en cause une affectation ultérieure au service de l'Eglise . C'est pourquoi, je m'inscrivis, au semestre d'hiver 1911-1912, à la faculté de mathématiques et de sciences naturelles. Mon intérêt philosophique ne fut pas amoindri par l'étude des mathématiques, au contraire : n'ayant pas à m'en tenir uniquement aux enseignements obligatoires dans cette matière, je pus largement fréquenter les cours de philosophie et surtout participer aux séminaires du conseiller Rickert. Dans cette faculté, j'appris tout d'abord à connaître les problèmes philosophiques en tant que problèmes et acquis des notions sur l'essence de la logique. J'y gagnai également l'intelligence de la philosophie récente depuis Kant qui, à mon sens, est trop peu prise en compte dans la littérature scolastique. Mes convictions fondamentales demeurèrent cependant celles de la scolastique aristotéliciennes. Je reconnus avec le temps que le patrimoine spirituel dont elle est le dépositaire admettait et exigeait une exploitation et une utilisation beaucoup plus larges. C'est ainsi que je tentai, dans ma thèse sur *La Théorie du jugement dans le psychologisme*, d'éclairer *un problème central de la logique et de la théorie de la connaissance en m'appuyant simultanément sur la logique moderne et sur les jugements de base de la scolastique aristotélicienne* [التشديد من عندنا] . [..] L'étude de Fichte et de Hegel, l'étude approfondie des *Limites de la conceptualisation en sciences de la nature* de Rickert et les recherches sur Delthey, outre les cours et les séminaires du conseiller Finke, eurent pour conséquence que mon aversion pour l'histoire, aversion alimentée par ma prédilection pour les mathématiques, fut complètement détruite. [..] *Mon intérêt désormais croissant pour l'histoire me facilita l'étude approfondie du Moyen Age, sans laquelle il est impossible de reconstruire fondamentalement l'édifice de la scolastique* [التشديد من عندنا] . A mes yeux, une telle étude consistait moins à mettre en évidence les relations historiques entre les différents penseurs, qu'à *comprendre et interpréter le contenu théorique de leur philosophie avec les moyens de la philosophie moderne* [التشديد من عندنا]. C'est

صناعة اللاهوت طواعية بل مكرها[59] ؛ب- أنّه لئن كان يقرأ المحدثين من كانط إلى هوسرل فهو يستعملهم أدوات لفهم و تأويل التراث اللاهوتي الوسيط بخاصة ؛ج- أنّه قد أتى إلى المشاكل الفلسفية و المنطقية متأخّرا، أي بعد مرور حاسم بالمشاكل اللاهوتية؛ و د- أنّه تجوّل من "اللاهوت" إلى "الرياضيات" إلى "المنطق" إلى "التاريخ" و لكن دون فقدان الإطار الموجّه لحياته العلمية، ألا وهو إعادة تأويل التراث اللاهوتي الوسيط؛ و هـ- أنّه على بيّنة من أنّ الحافز الخفي لأطروحة 1913 كما لأطروحة 1915 هو حافز لاهوتي.

في ضوء هذه الترجمة الذاتية يصعب فصل كتابات هيدغر الشاب إلى سنة 1916 عن حافزها اللاهوتي[60]. و لا نقصد بذلك فقط كتاباته قبل 1912، أي تلك التي حرّرها طالب في اللاهوت، و التي كانت تعبّر عمّا سمّاه هوغو أوط (Hugo Ott) " كاثوليكية أساسية" (catholicisme fondamental) – معيدا برنامج "الانطولوجيا الأساسية" إلى منبته اللاهوتي– و حيث كان هيدغر يبحث في وجوه معاصريه من الكتاب و المؤلفين الكاثوليك، عن صورة "أغسطينوس حديث" (un saint Augustain modeme)، وهي عبارة أطلقها على الكاتب الدانماركي جوهانس يورغنزن (Johannes Jorgensen) ضمن مقالة عنه كتبها سنة 1910 بعنوان *"كذب الحياة و حقيقة الحياة" لدى يورغنزن*[61] . – بل نعني أيضا كتاباته منذ 1912 التي افتتحها بمقالة "بحوث جديدة في المنطق" التي يُفترض أنّها تحتوي على "مقدمات الأثر" الهيدغري ثم أطروحة 1913 حول **نظرية الحكم في النفسانية** و أخيرا أطروحة 1915 حول **نظرية المقولات و الدلالة لدى دونس سكوت**[62].

هذه الكتابات المنطقية إنّما تنطوي، حسب بعض المؤرخين مثل هوغو أوط (Ott) و ديتر تومى (Thomä) خاصة، على عنصر لاهوتي سريّ لابدّ من وضعه في الاعتبار . بحيث أنّه صار يجدر بنا أن نكفّ عن الانسياق وراء التخريج *الاستطيقي* الذي أخذ يقترحه هيدغر الثاني لمشكلة "المنبت الروحي"[63] أو "المنبت اللاهوتي" (provenance théologique)[64] منذ رسالة ماي

---

ainsi qu'est née mon étude sur la théorie des catégories et de la signification de Duns Scot. »

[58] – يقول هوغو أوط (Ott 1988: 90) واصفا نص الترجمة الذاتية لسنة 1915 [التشديد من عندنا]:

« [..] Nous reproduisons intégralement le curriculum vitae de la main de Heidegger, car une grande partie de ce qui a été précédemment évoqué s'y trouve résumé comme dans un miroir ardent ; en particulier les positions philosophiques du candidat à l'habilitation y sont très clairement exprimées, *dans un témoignage direct, quasiment contemporain, et non à travers le prisme déformateur ou transfigurateur de son évolution ultérieure.* »

[59] – Ott 1988: 71 .

[60] – Greisch 1994: 6 .

[61] – Ott 1988: 67 .

[62] – Ott 1988: 76،79،84–86 .

[63] – حسب عبارة رسالة أوت 1921 إلى كارل لوفيت (1921ب: 29) .

[64] – حسب عبارة نص 1954/1953 بعنوان "حوار مع ياباني و سائل يسأل" (1954/1953: 95).

1928 إلى أحد معلّميه الأوائل (ماتهاوس لانغ Matthäus Lang)[65]، اعتمادا على " تمفصل الفكر/الوطن (Heimat) " (l'articulation pensée-patrie) كما يقول أوط [66] ، و الذي أفلح في فرضه خاصة انطلاقا من إيضاحات قصائد هولدرلين في دروس الثلاثينات التي أعطت لهذا التخريج الاستطيقي صيغته النموذجية؛ و هو ما قاده سنة 1954 ، ضمن نصّ بعنوان لافت للنظر هو " لغز الأجراس" (Vom Geheimnis des Glockenturms)[67] إلى تشبيه فترة "الشباب" بـ"قطعة موسيقية" (ein Stück Musik)[68]. إنّ هذا التخريج *الاستطيقي* ربّما يحجب الدلالة العيانية للمنبَت اللاهوتي الذي عاشه هيدغر الشاب[69] .

إنّ علينا أن نضع في الاعتبار أنّ تعويض الوعي *اللاهوتي* لهيدغر الشاب بموقف *استطيقي* من المنبَت اللاهوتي هو خطة هرمينوطيقية اخترعها هيدغر الثاني للسيطرة على مشكل "الأصل" السري لنصوصه. إنّه قد استبدل "آخرة ميسكيرش" (Jenseits von Meβkirch) بـ" وطن" (Heimat) هولدرلين، كأنّ هذا الاحتمال الحنيني للأصل قد كان " الأساس المعلوم بنفسه لتفكير" هيدغر الشاب [70]. بل العكس هو الصحيح : إنّ المنبَت اللاهوتي لهيدغر الشاب هو الذي قاد هيدغر الثاني إلى مبحث "الوطن" و إلى الحوار الجذري مع الشعراء، و إنّ ذلك المنبَت

---

[65] – يقول هيدغر (1928 ج: 57) [التشديد من عندنا] :

« J'évoque avec plaisir et gratitude le début de mes études au foyer Saint-Conrad et je sens toujours davantage *comment toutes mes expériences s'enracinent profondément dans le sol natal.* »

[66] – Ott 1988: 57 .

[67] –توجد نشرة لهذا النص ضمن المجلد 13 من الطبعة الكاملة (GA) 13، ص 113–116.

[68] – Thomä 1990: 31 .

[69] – يقول ديتر تومى (Thomä 1990: 33):" إنّ نوع قراءة هيدغر لشبابه – و العديد من مؤوّليه [يذكر تومى ميشال هار مثلا على ذلك] – [أي] الحديث عن "تواشج" داخلي بين اليومي و المفارق، إنّما يحجب التراتب الصارم ما بين الدنيا و الآخرة ، الذي يعيّن ضمن عالم كاثوليكي " صحّة النفس و البدن"[حسب عبارة لهيدغر سنة 1910].

و في حين أنّ هيدغر الأخير يترك كلّ شيء يتواشج في بعضه البعض، يتكلّم [هيدغر] الأول اللغة الواضحة ، التي نعتني بها هذه المرة [حسب عبارة هيدغر سنة 1914] "نحن من جهة كاثوليكية"[..] ".

« Heideggers eigene Lesart seiner Jugend – und die vieler Interpreten -, die Rede vom innigen "Ineinanderfügen" des Alltäglichen und des Transzendenten, verhüllt die strenge Hierarchie zwischen Diesseits und Jenseits, die in einer katholischen Welt die "Gesundheit an Seele und Leib" bestimmt.

Während der späte Heidegger alles ineinander sich fügen läβt, spricht der frühe die klare Sprache, die nun mal "wie auf katholischer Seite" pflegen [..]»

[70] – يقول ديتر تومى (Thomä 1990: 33–34):" إنّ أصل النصوص الهيدغرية لا يكمن بذلك و بكلّ بساطة في "ميسكيرش" [..] بل في آخرة ميسكيرش ؛ إنّ السكون ضمن الوطن الأصلي، بل حتى ضمن "الأرضي"، لم يكن موجودا منذ البداية ضمن الأساس المعلوم بنفسه لتفكيره. فما وراءه كان يقبع، كالوجه الآخر للعملة، نظام لاهوتي يُخضِع الحياة الريفية لمبدأ أخروي.إنّ القصائد الأولى لهيدغر إنّما تقع تحت البراديغم التقليدي للحياة الأرضية الزائلة، التي تجد " ضمن الضياء المتجهّم / لرهبة منكسرة" [..كما تقول قصيدة1911 " ساعات جبل الزيتون"] في التوجّه إلى الربّ مستندا . إنّه في هذه الحال إنّما وجد هيدغر أيضا بشكل مبكّر – في صيف 1912 [..]– منفذا إلى الشاعر الحديث [لمعنى] الزائل : جورج تراكل [..]"

قاد هيدغر الثاني إلى مبحث "الوطن" و إلى الحوار الجذري مع الشعراء، و إنّ ذلك المنبّت عند الأول هو الذي ينبغي أن يكون الخيط الهادي إلى فهم كتابات الثاني. – لذلك بدلا من استعمال هلدرلين لإيضاح لغز "المنبّت اللاهوتي" يمكن استعمال القصائد الأولى[71] التي كتبها هيدغر الشاب نفسه في ربيع و صيف 1911 – أي أثناء الأزمة الروحية الخانقة التي نجمت عن طرده المهذّب من حلقة اللاهوت لأسباب صحية – بوصفها خيطا هاديا لفهم تلك الحقبة في عيانيتها و نضارتها الخاصة، ويبدو أنّ هذا قد صار ديدن مؤرّخي المتن الهيدغري مثل هوغو أوط (Ott) و ديتر تومى (Thomä)[72] .

وقد يبدو أنّه ليس فقط لا يمكن الاطمئنان إلى التخريج الاستطيقي لهيدغر الثاني لفهم منبّته اللاهوتي، بل أيضا قد لا يمكن التعويل بشكل منفرد و بوصفها كتابات مكتفية بذاتها، على "المباحث المنطقية" لهيدغر الشاب مثل مقالة 1912 "بحوث جديدة في المنطق" أو على أطروحتيْ 1913 و 1915 للنهوض بذلك الغرض[73]. و ذلك أنّنا متى وضعنا المضمون *الكانطي الجديد* لهذه الكتابات بين قوسين لم نظفر من جهد هيدغر الشاب إلاّ على الحافز **اللاهوتي و الشعري** الذي يحرّكه. و هو أمر يمكننا أن نحتجّ له من طريقين: من جهة، ما أورده هيدغر الأخير في نص 1963 بعنوان " طريقي في الفينومينولوجيا" ، و من جهة ما توصّل إليه مؤرّخو هذه الحقبة و خاصة أوط (Ott) و تومى (Thomä).

ففي نص 1963 المذكور نعثر على جملة جدّ هامة تثبت أنّ هيدغر على بيّنة من أنّ أعماله المنطقية في فترة الشباب تحت إمرة الكانطية الجديدة قد كانت "مؤقتة" و أدّت إلى "

« Der Ursprung der Heideggerschen Texte liegt also nicht einfach in "Miβkirch" [..], sondern im Jenseits von Miβkirch ; die Ruhe im Heimischen, gar im " Erdhaften", ist nicht von Beginn an die selbstverständliche Grundlage seines Denkens. Über ihr liegt, wie die zweite Seite einer Medaille, eine theologische Ordnung, die das Landleben einem jenseitigen Prinzip unterwirft. Die frühen Gedichte Heideggers stehen unter dem traditionellen Paradigma eines vergänglichen Erdenlebens, das "im dürstem Schein / mutlosen Zagens" [..] im Blick auf Gott Halt findet. In dieser Stimmung findet Heidegger auch schon früh – im Sommer 1912 [..]- einen Zugang zu dem modernen Dichter des Vergänglichen : Georg Trakl [..]. »

[71] – أورد هوغو أوط (Ott) ثلاثة من القصائد الأولى لهيدغر الشاب هي قصيد " ساعات جبل الزيتون" (Ölbergstunden) ، و هي اليوم منشورة في المجلد 13 من الطبعة الكاملة (ط.ك. 13، ص6) ، وقصيد " على دروب هادئة" ، و أخيرا قصيد بلا عنوان يبدأ بعبارة " ليلة حويلية" (Ott 1988: 74–76).

[72] – Ott 1988: 74؛ Thomä 1990: 32، 34 .

[73] – إنّ الطابع "الصناعي" و "الأكاديمي" لهذه الكتابات – ونعني بذلك كونها كانت خاضعة لبراديغم البحث الجامعي السائد عندئذ في شكل الكانطية الجديدة – قد جعل الجيل السابق من شرّاح هيدغر ، مثل وليام ريتشاردس (Richardson 1963: 27–29) و أوطو بوغلار (Pöggeler)، يسعون إلى فهمه بالاعتماد أساسا على " الوجوه الفلسفية المؤثرة مثل ريكارت و لاسك و هوسرل" (Thomä 1990: 38،هامش16)؛ لكنّ هذا الطريق في البحث أخذ ينحسر و تظهر حاجة مستجدّة للنبش في المسبقات اللاهوتية لتلك الكتابات فانقلب الشرّاح شيئا فشيئا إلى "مؤرّخين" بالمعنى المحترف مثل توماس شيهان (Scheehan) و هوغو أوط (Ott) و كيسيال (Kisiel) و ديتر تومى (Thomä).

إزالة هذا الميدان [الانطولوجي/اللاهوتي الأصلي] إلى منطقة خلفية" (1963:ت.ف.ص 164)[74] من تفكيره. ذلك يعني أنّ العلاقة مع الكانطية الجديدة لم تكن صادرة عن استعداد أصيل لدى هيدغر الشاب لأنْ يكون "منطقيا" ، بل هو ضرب من *الانزلاق الأكاديمي* في البضاعة الفلسفية للجامعة الألمانية عندئذ. إنّ كتابة هيدغر الشاب مشتّتة بين المنبَت اللاهوتي لتفكيره و التقليد المنطقي للجامعة عندئذ ؛ ربّ تقليد كان يرتبط به من جهتين: بشكل *أكاديمي* في ندوات ريكارت و بشكل شخصي في قراءته السرية للمباحث المنطقية لهوسرل. و هو تشتّت عياني جعل النصوص الأولى لهيدغر تنقلب حسب عبارة ديتر تومى إلى " مسرح تناضد" (Schauplatz einer Überlagerung)[75] بين طبقتين من الاهتمامات، *منطقية* من جهة و*لاهوتية* من جهة أخرى، صريحة من جهة، و خفية من جهة أخرى .

إنّ هيدغر الشاب قد أتى إلى التفلسف ضمن سياق لاهوتي دقيق يقوم على الترتيب الديني للحياة بحسب زوج " الدنيا و الآخرة"(Diesseits und Jenseits)، و "الزمني" و "الروحي" ، وذلك تحت وطأة المعركة التي أعلنتها الكنيسة الكاثوليكية منذ 08 سبتمبر 1907 ضدّ ما تسميه " الحداثوية" (Modernismus)، وهو ما وصل إلى هيدغر الشاب في شكل بيان لاهوتي أعدّه أستاذه في علم الأصول (Dogmatik) كارل بريغ (Braig) تحت عنوان حاد هو " ماذا يجب على المثقف أن يعرفه عن الحداثوية"[76]. و هذا التقسيم اللاهوتي للحياة وفقا للزوج "دنيا/ آخرة" هو الذي استعمله ديتر تومى (Thomä)[77] لتخريج الدلالة اللاهوتية السرية للكتابات المنطقية لهذه الحقبة (1912–1915). فهو يفترض مثلا أنّ مقالتيْ 1912 بعنوان "مشكل الواقع في الفلسفة الحديثة" (Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie)، و " بحوث جديدة في المنطق" (Neuere Forschungen über Logik)، إنّما هما " تحقيق فلسفي لعالم مقسوم إلى دنيا (''الواقع'' Realität) و آخرة (''المنطق'' Logik)"[78] ؛ أو أنّ هيدغر الشاب في

---

[74] – يقول هيدغر (1963:ت.ف.ص 164) (التشديد من عندنا] :

« Au bout de quatre semestres, j'abandonnais les études de théologie pour me consacrer entièrement à la philosophie. J'assistais encore aussi à un cours de théologie dans les années qui suivirent 1911, au cours de dogmatique de Carl Braig précisément . Ce qui m'y décida, fut l'intérêt pour la théologie spéculative : surtout dans la mesure où le professeur en question savait nous rendre présente à chaque heure de cours la manière pénétrante avec laquelle elle pensait. *C'est par lui que j'entendis parler pour la première fois [..], de l'importance de Schelling et de Hegel pour la théologie spéculative en opposition à la doctrine scolastique. C'est ainsi que la tension entre ontologie et théologie spéculative entra dans l'horizon de ma recherche comme l'armature de la métaphysique.*

Provisoirement il est vrai, *ce domaine disparaissait à l'arrière-plan de ce que Heinrich Rickert traitait dans ses travaux de séminaire, à savoir les deux écrits de son élève Emil Lask* [..] »

[75] – Thomä 1990: 48.

[76] – عنوان البيان هو (Thomä 1990: 35):

« Was soll der Gebildete von dem Modernismus wissen ? ».

كارل بريغ (Braig) هو نفسه صاحب كتاب **في الوجود. مختصر في الانطولوجيا** الذي ذكر هيدغر الأخير أنّه عثر عليه في السنة الأخيرة من الثانوي، أي سنة 1909(1963:ت.ف.ص 162).

[77] – Thomä 1990: 35–60.

[78] – Thomä 1990: 39 .

مقالة 1912 "مشكل العلم في الفلسفة الحديثة" ، لم يعترض على التأويل الكانطي-الجديد لمشكل العالم بوصفه "عالم الظوهر" (Erscheinungswelt) إلاّ انطلاقا من موقف سكولائي-جديد (neuschalastischen) يرفض الردّ الحديث لوجود "الطبيعة" إلى "موضوعية" ينشئُها "أنا" متعال ؛ أو أنّ هيدغر الشاب لم يأت إلى "بحوث جديدة في المنطق" إلاّ تحت واعز لاهوتي للعثور على "المبادئ الأبدية" (ewigen Grundsätzen) التي بذرها الربّ في طبيعة الموجودات، بحيث أنّه لم يكن يبحث عن إيضاح أصيل لوجه "ارتباط طريق الحداثة نحو العلم بنمط الكيان المسيحي" بقدر ما كان يريد " أن يعزّز المقدمات اللاهوتية" لتفكيره [79]. وذلك بيّن في أطروحة 1913[80].

إنّ هيدغر الشاب[81] قد طرح ثنائيات "المنطق" و "الواقع" ، ثم "الصلاحية" و "الإنية" و "القيمة" و "الفعلية" في ضوء طبقة دلالية خفية عنده هي ثنائية "الدنيا" و "الآخرة"[82] . ولذلك فإنّ توقه الشديد نحو بناء "منطق محض" (reine Logik) قد كان يتمّ في واقع الأمر " في خدمة الكل الأخير" (im Dienste des letzten Ganz) الذي يتوفر بعدُ على مضمونه اللاهوتي من خلال فكرة الرب المسيحية (1913ب: 186-187). و إذا كان هيدغر قد يأخذ معنى "الكل الأخير" في

---

[79] Thomä 1990: 42-44.

[80] - Thomä 1990: 49 . حيث أنّ " الرسالة تقدّم في النص الرئيسي حجاجا مضادا للنفسانية ممتحَناً و مؤيّدا على نحو نقدي عبر الفلسفة المعاصرة. و هي تأتي من جهة بريغ (Graig) [أستاذ علم الأصول الميسيحي] ، لكنّها تقبل من نفسها أن نتعرّف بعدُ فيها أيضا بشكل قوي على تأثير نقد-النفسلنية الآتي من هوسرل"

[81] - يقول هيدغر الشاب في الجملة الأخيرة من أطروحة 1913 (1913ب: 186-187):" و بالتحديد فإنّه يجب أن يصبح بيّنا فيما يتعلق بهذه المشاكل الجزئية، أنّ المنطقي ينبغي أن يسعى إلى أن يستخرج **المعنى الجليّ** للقضايا و أن يعيّن أشكال الحكم بحسب اختلافات المعنى الموضوعية، و بحسب بنيتها البسيطة أو المطروحة معا وأن يجعلها في نسق. إنّ العمل الأولي الحق بالنسبة للمنطق [..] **لا يتمّ بواسطة مباحث نفسانية حول نشوء التمثّلات و ترابطها، بل بواسطة تعيينات و إيضاحات جليّة لدلالات الألفاظ** [التشديد من عندنا]. و إنّه فقط حين يُبنى المنطق المحض و يشيّد على هكذا أساس إنما يمكن للمرء أن يقارب مشاكل نظرية المعرفة باطمئنان أكبر و أن يستطيع أن يقسّم الحقل الكامل للـ"وجود" إلى جهات الفعلية المختلفة التي له، و يستخرج خاصيته على نحو حاد و يعيّن نمط معرفته و المدى الذي من شأنها على نحو أكثر أمانا. **إنّ ما قيل يود أن يشير إلى أنّ العمل المقدّم يريد أن يكون فلسفيا، من حيث أنه مبذول في خدمة الكل الأخير** [التشديد من عندنا] "

« Gerade an diesen Einzelproblemen dürfte deutlich werden, daß der Logiker suchen muß, den *eindeutigen Sinn* der Sätze herauszustellen und nach den objektiven Sinnverschiedenheiten, nach ihrer einfachen oder zusammengesetzten Struktur die Urteilsformen zu bestimmten und in ein System zu bringen. Die wahre Vorarbeit für die Logik [..] wird nicht von psychologischen Untersuchungen über Entstehung und Zusammensetzung der Vorstellungen geleistet, sondern durch eindeutige Bestimmungen und Klärungen der Wortbedeutungen. Und erst wenn auf solcher Grundlage die reine Logik auf- und ausgebaut ist, wird man mit größerer Sicherheit an die ekenntnistheoretischen Probleme herantreten können und den Gesamtbereich des "Seins" in seine verschiedenen Wirklichkeitsweisen gliedern, deren Eigenertigkeit scharf herausheben und die Art ihrer Erkenntnis und die Tragweite derselben sicher bestimmen können. Das Gesagte möge andeuten, daß die vorliegende Arbeit eine philosophische sein will, indem sie im Dienste des letzten Ganzen unternommen wurde. »

[82] - Thomä 1990: 48

معنى "النسق"، فإنّ " وحدة "الكل الأخير" لا تصدر عن "المنطق المحض" بقدر ما تصدر عن المبـــدأ اللاهوتي الأصلي للنظام."[83].

– كذلك ليس من الصعب أن نلاحظ أنّ أطروحة التأهيل سنة 1915 هي بدورها مشتّتة بين المنبّت *اللاهوتي* الخفي و بين البضاعة *المنطقية* للكانطية الجديـدة[84]. إنّ هيدغـر كمـا أخـذ سنة 1913 عن فلسفة الصلاحية (لوتز / لاسك) مسلّمة " أنّني لا أعرف و لا يمكن أن أعرف عن الفعلية إلاّ ضمن ما هو ذو صلاحية و عبره"[85] (1913ب: 166 هامش أ،170)، هو يأخذ عنها سنة 1915 "*أنني إنّما من جهة ما أحيى ضمن ما هو ذو صلاحية فحسب، أنا أعرف [شيئا مـــا] عـــن الكائن*"[86] (1916/1915: 280)[87].

و إنّه من اللافت للنظر حقا أنّ ديتر تومى يعتبر أنّ ما يكشف عن الانقســام اللاهوتـي الذي طبع الكتابات المنطقية بين 1912 و 1915 على نحو "نموذجي" (exemplarisch) هو " فـهم هيدغر للغة"[88] حيث أنّه يمـيّز بحـدة بـين زمانيـة اللغـة و لازمانيـة "المعـــنى و الدلالـــة" (1915/292: 1916–293)[89]. هذا التركيز على "لازمانية" المعنى لئن كان يتم وفقـا لقـرار كـانطي جديد فهو ينطوي على راسب لاهوتي لا مشاحة فيه. إنّه حسب عبارة تومى " المحاولة الأخـيرة لاتباع الرسم اللاهوتي ضمن قالب الفلسفة المتعالية"[90].

3.1- هـل يمكـن الحديـث عـن "منعطـف رومانسـي" (*"romantischen Wendung*") لدى هيدغر الشاب ؟

إنّه ضدّ ذلك التقسيم اللاهوتي للعالم إلى "واقع" و "مثـال" أخـذ هيدغـر يفتّش منـذ خاتمة كتاب 1916 عن مبدأ يوحّده على نحو أصلي، وهو جهد سوف يأخذ انطلاقا من 1919

---

[83] – Thomä 1990: 50 .

[84] – يقول ديتر تومى (Thomä 1990: 52):" إنّ الرسالة و كذلك التأهيل أيضـا إنّمـا هـما متأثّران شديدا بتقليد فلسفة الصلاحية، الذي تأسّس من قِبل هرمان لوتز في القرن 19 و صار ممثّـلا مـن طرف إميل لاسك في بداية القرن اللاحق."

[85] – يقول هيدغر (1913ب: 166، هامش أ):

« [..] Ich *weiß* und kann nur wissen um Wirklichkeit im und durch das Geltende .»

[86] – يقول هيدغر (1916/1915: 280):

« *Nur indem ich im Geltende lebe, weiß ich um Existierendes.* »

[87] – Feher 1992: 386–389.

[88] – Thomä 1990: 53 .

[89] – يقول هيدغر (1916/1915: 292–293):" إنّ عناصر اللغة قابلة للإدراك على نحو محسـوس [..] إنّها تنتمي إلى عالم الموجود فعلا، إنّها تدوم في الزمان (in der Zeit) ، تكون و تفسد. أمّا المعـــنى و الدلالة فهما يتجرّدان من كل إدراك حسي، و لا يخضعان إلى أيّة تغييرات. إنّهما مطابقـــان بـــلا زمـــان (zeitlos identisch) لذلك [الإدراك]."

« Die Sprachelemente sind *sinnlich* [..] wahmehmbar ; sie gehören in die Welt des real Existierenden, sie dauem in der Zeit, entstehen und vergehen. Sinn und Bedeutung dagegen entziehen sich jeder sinnlichen Wahmehmung, unterliegen als solche keinen Veränderungen. Sie sind zeitlos identisch dieselben. »

[90] – Thomä 1990: 54–55 .

صيغة صلبة من خلال مشروع "هرمينوطيقا العيانية"، الذي قام على تجذيرات طريفة لإشكاليتيْ هوسرل و دلتاي خاصة، للتحرر من رواسب الحقبة الكانطية-الجديدة (1912-1915) و من ثمّة استئناف البحث في التجربة اللاهوتية الأصلية التي نبع منها ؛ ربّ استئناف يدلّ البحث البيوغرافي[91] (Ott 1988: 107) أنّه بدأ عمليا منذ 1917 من خلال خطوات مختلفة منها بخاصة دراسة **خطابات في الدين** لشلايرماخر (Schleiermacher) و تحديدا الخطاب الثاني حول "الديني" لدى شلايرماخر، ثم في سداسي شتاء 1919/1918 ضمن درس لم يقع حول **الأسس الفلسفية للتصوف الوسيط** (1919/1918: 301-337)، وهو توجّه سيجد هالته الصناعية في درس شتاء 1921/1920 بعنوان **مدخل إلى فينومينولوجيا الدين** (1921/1920: 1-156) و درس صيف 1921 بعنوان **أغسطينوس و الأفلاطونية المحدثة** (1921أ: 157-299) .

و لكن علينا أن نسأل من وجهة نظر تاريخ النصوص: *لماذا خاتمة كتاب 1916 ؟ – يبدو أنّ هيدغر قد مرّ مرورا خفيا من حقبة لاهوتية (1910-1911) إلى حقبة كانطية-جديدة* (1912-1915) بدأ يبحث عن سبل الخروج منها (Thomä 1990: 63) . و إنّ "الخاتمة" (das Schlußkapital) التي أضافها إلى رسالة التأهيل عند نشرها سنة 1916 (1916/1915: 399-411) قد ظهرت لبعض الشرّاح بوصفها تنطوي على " جملة من المنطلقات الجديدة"[92] . ويكفي هذه الخاتمة دلالة عندنا أنّها قد اتّخذت من شذرة *رومانسية* من شذرات نوفاليس (Novalis)[93] فاتحة لها، ومن **وعد طريف بالمناظرة مع هيغل** آخر كلمة منها(1916/1915: 411)[94].

ما هي الدلالة الدقيقة لهذا التلفّت نحو العنصر "الرومانسي" و الهيغلي منذ خاتمة 1916 ؟ هل كان هيدغر الشاب يبحث عن تجاوز للكانطية الجديدة بواسطة الرومانسية و المثالية الألمانية ؟

ينبّه هيدغر في مطلع خاتمة كتاب 1916 إلى أنّ هذا هو " الموضع المناسب لأنْ يترك المجال كي يتكلّم القلق الروحي (geistige *Unruhe*) المكبوت إلى حد الآن، و الذي ينبغي على الفيلسوف في كل عصر أن يعيشه عند دراسة التهيّؤات التاريخية لمشكل العالم الذي يخصه" (1916/1915: 399-400). إنّ غرض هيدغر قد انتقل من البحث عن "المنطق المحض" إلى البحث عن " الفهم الحي لـ "عصر" ما" (das lebendige Verstehen einer "Zeit") (نفسه: 401)؛ إنّه قد فهم آخر الأمر أنّ "المنطق" لا يتوضّح على نحو أصيل إلاّ في ضوء " ما هو عابر للمنطقي" (translogisch) (نفسه : 405).

إنّ ما هو "عابر للمنطق" عند هيدغر الشاب هو "الميتافيزيقا" من جهة ما هي " الأبطيقا الأصيلة" (eigentliche Optik) للفلسفة، لكن في معنى كانطي جديد، أي ضمن تفلسف ما يزال

---

91 – Ott 1988: 107 .

92 – Thomä 1990: 60 .

93 – قولة نوفاليس هي (1916/1915: 399) " : نحن نبحث في كل مكان عن اللامشروط ، / و لكننا لا نجد أبدا سوى الأشياء"

« Wir suchen überall das Unbedingte
und finden wir immer nur Dinge »

94 – قا: Pöggeler 1992: 408-409.

يتحرّك في نطاق *براديغم الوعي* (1916/1915: 406)[95]. و رغم ذلك فإنّ شيئا طارفا قد ظهور لهيدغر الشاب في هذا الموضع بالذات: إنّه الحاجة إلى فهم العنصر "العابر للمنطقي" و "الميتافيزيقي" بوصفه ليس شيئا آخر سوى " الروح الحي" (der lebendige Geist) الذي أشار إليه الرومانسيون و خاصة ف. شليغل (Schlegel) (1916/1915: 406)[96] . إنّ عنصر الطرافة يكمن هنا في انزياح هيدغر الشاب من "المنطقي المحض" *الكانطي الجديد* إلى "المعيش" الذي أثارته *فلسفة الحياة* و منه إلى "الروح الحي" *الرومانسي*. و ذلك بأنْ بدأ يفهم أنّ "الحقيقي (das Wahrhafte) يجي في ذلك [الوعي] على نحو أصيل ، من حيث هو فعل حي مشحون بالدلالة و متحقّق بالدلالة" (1916/1915: 406).

هنا تولّد لدى الشرّاح [97] سؤال علينا أن نمتحنه : **هل يمكن الحديث عن "منعطف رومانسي" (*"romantischen" Wendung*") لدى هيدغر الشاب ؟**

علينا أن نكتفي بالكلام عن "توجّه" (Orientirung) جديد فحسب (1916/1915: 406)[98]، أو كما يقول ديتر تومي عن " ملامح "رومانسية"" (°romantischen" Bezüge) ما دام الحديث عن " منعطف رومانسي" هو أمر "مبالغ فيه"[99]. ربّ ملامح لا تكشف عن دلالتها الخاصة إلاّ متى رأينا كيفية استثمارها من قبل هيدغر نفسه (1916/1915: 407)[100].

---

[95] – يقول هيدغر الشاب (1916/1915: 406):" **إنّ الفلسفة لا يمكن لها مع طول المدة أن تتخلى عن عدستها الخاصة، الميتافيزيقا.**و بالنسبة إلى نظرية الحقيقة يعني ذلك مهمّة إيضاح ميتافيزيقي-غائي أخير للوعي. ففي هذا انما يجي بعدُ بشكل خاص و أصلي [العنصر] القيمي ، وذلك من حيث هو فعل حي مليء بالمعنى و محقّق للمعنى [..]. "

« Die Philosophie kann ihre eigentliche Optik, die Metaphysik, auf die Dauer nicht entbehren. Für die Wahrheitstheorie bedeutet das die Aufgabe einer letzten metaphysisch-teleologischen Deutung des Bewußtseins.In diesem lebt ureigentlich schon das Werhafte, insofern es sinnvolle und sinnverwirklichende lebendige Tat ist [..]. »

[96] – . 65 :1990 Thomä

[97] – 1990 Thomä: 64–65، والهامش 74 .

[98] – يقول هيدغر (1916/1915: 406):" إنّه فقط بواسطة هذا التوجّه قِبلة مفهوم الروح الحي و "إقراراته الأبدية" (Fr. Schlegel) سوف يبقى منطق نظرية المعرفة محميا من [أي] تحديد محصور في دراسة البنى و يُجعل من المعنى المنطقي **مشكلا أيضا طبقا لدلالته الأنطية.**"

« Nur mit dieser Orientierung am Begriff des lebendigen Geistes und seiner "ewigen Bejahungen" (Fr. Sclegel) wird die erkenntnistheoretische Logik vor einer ausschließlichen Beschränkung auf das Studium der Struktur bewahrt bleiben und den Logischen Sinn *auch seiner ontischen Bedeutung nach zum Problem machen.* »

[99] – . 65-64 :1990 Thomä

[100] – يقول هيدغر (1916/1915: 407-410): " **إنّ الروح الحي إنّما هو بما هو ذلك و طبقا لماهيته روح تاريخي** (*historischer Geist*) **بالمعنى الأعم للكلمة** [..] إنّ الروح لا ينبغي أن يُتصوَّر إلاّ متى يكون الملاء التام لتحقّقاته، بمعنى **تاريخه** (*seine Geschichte*)، فيه مرفوعا (aufgehoben) [..] إنّ التاريخ و الإيضاح الثقافي- الفلسفي-الغائي له **ينبغي أن يصبح عنصرا معيِّنا للدلالة بالنسبة إلى مشكل المقولات** [..] إنّه ضمن مفهوم الروح الحي و علاقته بـ"الأصل" (Ursprung) الميتافيزيقي انما ينفتح إبصار ببنيته الأساسية الميتافيزيقية [..] و متى قلّبنا الأمر موضوعيا إنّما ينتصب ههنا مشكل العلاقة بين الزمان و الأبدية،

إنّ ما كان يبحث عنه هيدغر الشاب هـو الخـروج مـن ربقـة *نظريـة المعرفـة الكانطيـة* الجديدة. و ليس ذلك بتلفّت يائس إلى موضوعات التاريخ الحدثي بل في ضـوء اسـتئناف أصيـل للانشغال **الرومانسي** بمشكل العلاقة *بين الزمان و الأبد* ، *وبين العالم و الرب*. و إنّ **رومانسية** هيدغر الشاب ليست حاسمة إلاّ بقدر ما كـانت طبقـة مـن الكتابـة أدّت إلى اكتشـافه الطريـف لمبحث "الزمان" بوصفه مشكلا روحيا جذريا [101]. أمّا بالنسبة لنا فإنّ ما هو أخطر من ذلـك هـو أنّ هيدغر الشاب لم يجد آية أكثر تعبيرا عن الصيغة المبحوث عنها من " فلسفة الروح الحـي" سوى نسق هيغل[102]. **إنّ وعد المناظرة مع هيغل هو آخر كلمة من خاتمة 1916.**

التغيّر و الصلاحية المطلقة، و العالم و الرب، الذي ينعكس على نحو علمي-نظري في [العلاقة] بين التـاريخ (تشكّل القيمة) و الفلسفة (صلاحية القيمة)."

« *Der lebendige Geist ist als solcher wesensmäßig historischer Geist im weitesten Sinne des Wortes.* [..]Der Geist ist nur zu begreifen, wenn die ganze Fülle seiner Leistungen, d.h. *seine Geschichte*, in ihm aufgehoben wird [..] Die Geschichte und deren kulturphilosophisch-teleologische Deutung *muß ein bedeutungsbestimmendes Element für das Kategorienproblem werden* [..] Im Begriff des lebendigen Geistes und seiner Beziehung zum metaphysischen "Ursprung" eröffnet sich ein Einblick in seine metaphysische Grundstruktur[..] Objektiv gewendet, liegt das Problem des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit, Veränderung und absolute Geltung , Welt und Gott vor, das sich wissenschaftstheoretisch in Geschichte (Wertgestaltung) und *Philosophie* (Wertgeltung) reflektiert. »

[101] - يقول تومى (1990: 65):" إنّ ''التاريخ'' يجب أن يشكّل '' **العنصر المعيّن للدلالـة**''، و من ثمّة لن يكون الترتيب المقولي '' ركيكا'' و '' تخطيطيا'' (1915/1916: 408) . و من ثمّة قد تحقـق في مقابل النص الرئيسي للتأهيل منطلق جديد حاسم، و ذلك أنّ ''الزمان'' ههنا قد وقع فهمه بوصفه مقولـة تاريخية'' (1915/1916: 196) [..]

إنّ ''الانقسام'' القديم بين الصلاحية و الواقع قد وقع تجـاوزه ضمـن ''روح'' هـو [روح] ''تاريخي'': إنّ التاريخ هو المسار الذي فيه يتلقى الجزئي دلالته و الذي هو مصمّم في نفس الوقت بـالنظر إلى ''صلاحية مطلقة''.

« Die "Geschichte" soll ein " *bedeutungsbestimmendes Element*" bilden, damit die kategoriale Ordnung nicht "dürftig" und " schematisch" wird (1916a, S. 408). Damit ist gegenüber dem Haupttext der Habilitation ein entscheidender Neuansatz gemacht, denn dort war die "Zeit", als historische Kategorie (..).

Die alte " Spaltung" zwischen Geltung und Realität wird in einem " Geist " überwunden, der " geschichtlich " ist : die Geschichte ist der Prozeβ, in dem das Einzelne seine Bedeutung und der zugleich im Hinblick auf eine " absolute Geltung " entworfen ist. »

[102] - را: Barash 1995: 11.

§2- نحو استشكال أكثر جذرية لماهية اللوغوس (1919-1924)

1.2- الانتقال الهرمينوطيقي من اللوغوس/التعريف إلى اللوغوس/ الكلام العياني (1922/1919) :

إنّه من أجل أنّ هيدغر ، وذلك باعترافه هو نفسه (1926أ: 72) وبإقرار كثير من الشرّاح[103] ، لم يأخذ في استحداث إشكاليته الخاصة والمصطلح الذي يخصّه – أي لم "يصبح هيدغر هيدغر"[104] – إلاّ بعد دروس 1919 ، فإنّه من الحقيق علينا أن نشرع في البحث عن عناصر التأويل الهيدغري لماهية *اللوغوس* ، من حيث هي عنده تقترن اقترانا أصيلا بمسألة *الحقيقة* ، بعد هذا التاريخ وليس قبله . إنّ ما كان يفتقده هيدغر الشاب قبل 1919 هو بخاصة الخيط الإشكالي الذي من شأنه أن يوجّه مباحثته للوغوس والحقيقة توجيها أصيلا . ويبدو أنّ هيدغر قد عثر على هذا الخيط الإشكالي ، لا عند هوسرل ،كما قد يُتوقّع ، بل في التراث اليوناني وبخاصة لدى أرسطو[105].

– ففي درس 1922/1921 الذي عنوانه **تأويلات فينومينولوجية لأرسطو . مدخل إلى البحث الفينومينولوجي**[106] ، وفي سياق سعيه إلى الظفر بنحو من "التعريف الأصيل والصلوم" (eigentliche und strenge Definition) لمعنى الفلسفة (1922/1921 :15) ، وقف هيدغر على أنّ الدلالة التقليدية للتعريف هي دلالة "غير نقدية" (unkritisch) وذلك أنّها تحدّ الفلسفة كما تحدّ "موضوعا" له خصائص "الشيء" ، مثلا الوردة ، والحال " أنّه من الأهمّية بمكان ، عند بداية البحث أن نظفر *بالمعنى الأصلي للتعريف* الذي لا يكون التعريف المتداول سوى فرع منه "[107] (1922/1921: 17) .يقصد هيدغر بالمعنى الأصلي للتعريف ذلك الذي بموجبه يكون تعريف الفلسفة كشفا عن " الطريقة التي بها *صيرورة-مِلكها على نحو مخصوص*" [108] (1922/1921: 18) ؛ إنّ طريقة وجود موضوع ما لا تنفصل عن طريقة "المِلك" (das Haben) الأصيل له ضمن عيانية

---

[103] – Volpi 1996: 37 ؛ Greisch 1994: 13 ؛ Kisiel 1993 : 3 . – يقول كيسيال (Kisiel 1993: 3) :

« There is , at any rate , a certain rawness and freshness of first descovery in those early works of the Ur-Heidegger circa 1919 , when he first found himself , when he first became *Heidegger* (..) »

[104] – Kisiel 1977: 325.

[105] – Kisiel 1993 : 225 ؛ Volpi 1996 : 37 .

[106] – العنوان بالألماني هو :

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles . Einführung in die phänomenologische Forschung .

[107] – يقول هيدغر (1922/1921 :17) :

« Es ist wichtig , gleich zu Beginn der Betrachtung den *ursprünglichen Sinn von Definition* zu gewinnen , von dem die übliche Definitionsidee nur eine bestimmte Abkunft ist . »

[108] – النص في الألماني :

« Als Gegenstand hat Philosophie , wie jeder Gegenstand , seine Weise des *genuinen Gehabtwerdens* (..) »

ما ؛ مثلما أن "طريقة ملك الموضوع في كل مرة بما هـــو كذلـك انمـا هـي خطـاب (ein Ansprechen) عن الموضوع . " إنه يوجد" (es ist) ضمن كل ملك بما هو كذلك بوجـــه مـا "الكلام (die Rede) عن الموضـــوع" " (1922/1921 :18) . إن "كيفيـة الملـك" (Wie des Habens) تتطلب من نفسها "أن نتكلم" عن "مائية الموضـوع" (das Was des Gegenstandes) ،مما يحول التعريف لا إلى مجرد إحصاء لخصائص شيء ثابت بل إلى "مهمة" (Aufgabe) تجد قوامها ضمن "وضعية خاصة بتجربة و دازين عيانيين" (1922/1921 :19) . وإنه من هذا النحو من المهمة انما تستمد الدلالة السائدة للتعريف بواسطة البناء الصوري إمكانها (1922/1921 :19) .

عند عتبة هذا التشخيص، وقف هيدغر في نفس الوقت على الصعوبة التي تنخر المنطق التقليدي ، أولا من جهة كونه يتأسس على "فكرة غير نقدية وغير موضحـــة عـــن التعريـــف" (1922/1921 :17-18) ؛وثانيا من كونه لا يمس إلا جهة فقط من دلالة التعريف إذ هو لا يبصر بمعناه الأصلي ولا يتأوله على نحو جذري (1922/1921 :19) . إنه في هذا السياق الدقيق شـرع هيدغر[109] في ارتسام مهمة طريفة تتمثل في إعادة تأويل المنطق نفسه على نحو جذري وأصلي .

ههنا يتوضح أمران : أولا أن *هرمينوطيقا العيانية* التي انخرط فيـها هيدغـر منـذ 1919 انما هي الأرضية التي يجدر بنا أن نبحث فيها عن الأدوات الـتي بواسـطتها يمكـن أن تصبـح "فكرة التعريف التي من شأن المنطق "الصوري" متجـــاوزة (aufgehoben)" (1922/1921 :20) ؛ وثانيا أن أرسطو وليس كانط هو جهة "الـتراث" الـتي ينبغـي أن نبحـث لديـها عـن إمكانـات هرمينوطيقية لخوض هذه المسألة .

---

[109] - يقول هيدغر (1922/1921: 20-21):" إن فكرة التعيين ، ومنطـــق إدراك الموضـــوع ، والجهاز المفهومي للموضوع ضمن التعين التعريفي في كل مرة ، انما ينبغي أن تستخرج من الطريقة التي بهـا يكون الموضوع مولوجا إليه على نحو أصلي .[..]

إن تخلف (das Ausbleiben) التجربة الأساسية التامة ، نعني تلك التي تظفر معـــها بالتفســـير المحايث للمهمة ، انما يمنع من [أن تكون ثمة] *إشكالية جذرية للمنطق* ، بحيث أن الفلسفة علـــى الحقيقـــة وذلك منذ زمن أرسطو لم تعد تفهم المشكل الأصيل للمنطق . وحتى كانط الذي عقد القول المأثور مـــن أن المنطق لم يقم منذ أرسطو بخطوة لا إلى الأمام ولا إلى الوراء ، وذلك من حيث أنه يفهم المنطـــق في المعـــنى الضيق (للمنطق المدرسي) ، انما هو متورط في المنطق الأرسطي-المزعوم على نحو أشد مما كـــان يمكـــن أن يتضح له ."

« Die Idee des Bestimmens, die Logik des Gegenstanderfassens, die Begrifflichkeit des Gegenstandes in der jeweiligen definitorischen Bestimmtheit, muß geschöpft sein aus der Weise, *wie der Gegenstand ursprünglich zugänglich wird.* [..]

Das Ausbleiben der vollen Grunderfahrung, d.h. derjenigen, die die immanente Explikation der Aufgabe mitergreift, drängt eine radikale Problematik der Logik zurück, so daß die Philosophie eigentlich seit der Zeit nach Aristoteles das Problem der eigentlichen Logik nicht mehr verstanden hat. Und gerade Kant, der den Ausspruch getan hat, die Logik habe seit Aristoteles weder einen Schritt vorwärts noch rückwärts gemacht, wobei er die Logik in einem engen Sinne (Der Schullogik) versteht, ist stärker in die pseudoaristotelischen Logik verstrickt, als ihm aufgehen konnte. »

فما الذي استفاده هيدغر من أرسطو في درس 1922/1921 ؟ [110]– إن متصفح هذا الدرس ينتبه للتو إلى أن هيدغر لم يخصص لدراسة أرسطو إلا بعض الصفحات القليلة التي لا تتعلق في الواقع إلا برسم خبر موجز عن "تلقي فلسفة أرسطو" في الفلسفة الغربية (1922/1921 :4–7) . وعلى ذلك فنحن نلاحظ أن هيدغر قد استفاد من هذا الحوار الصامت مع أرسطو رسم لائحة صارمة للمشاكل الثلاثة التي يعتبرها رأس الأمر في إنجاز استشكال جذري للمنطق . وهذه اللائحة هي :

" 1– مشكل المبدأ والمبدئي (αιτιον – αρχη) ؛ 2– مشكل التعيين المدرك والتفصيل المفهومي (λογος) ؛ 3– مشكل الموجود ومعنى الوجود (ον – ουσια – χινησις – φυσις) " [111](112 :1922/1921)

وعلى الرغم من أن هيدغر لم يقدم اضطلاعا صناعيا بهذه المشاكل الثلاثة في ما بقي من الدرس فإنه قد ظفر بوضوح حاسم في الرؤية إلى طبيعة المهمة التي هو مدعو إليها .

2.2- الملامح العامة لمهمة "نقض" المنطق التقليدي : نحو "هرمينوطيقا الـ λογος " (تقرير 1922) :

نحن نجد في تقرير 1922 [112] رسما صريحا للامح المهمة التي أخذ هيدغر في درس 1922/1921 يستشرفها لاما . ونعني بذلك أمرين : أولا أن هيدغر قد أخذ يعلن ههنا صراحة وفي مطلع التقرير أن المقصد العام الذي يحركه عندئذ هو "المساهمة"[113] في كتابة "تاريخ الانطولوجيا والمنطق"[114] (1922 :17) ؛ وثانيا أن إنجاز هذا المطلب انما هو مشروط قبلا بتفسير وفهم "الدازين الإنساني العياني بما هو كذلك " (1922 :20) ، كما يكشف عن نفسه في كل مرة ، أي من حيث هو حسب هيدغر مستعينا بعبارة أرسطو "يقال على أوجه عدة" (πολλαχως)

---

[110] – هكذا يصوغ كيسيال وجه العلاقة التي صرفها هيدغر مع أرسطو ، وهو ما جمعه تحت عنوان الفصل الخامس من كتابه العمدة حول نشوء إشكالية **الوجود و الزمان** (Kisiel 1993: 227 وما بعدها) . هذا العنوان هو في صيغة السؤال التالي :

« What did Heidegger find in Aristotele ? (1921-1923) »

[111] – يقول هيدغر 1922/1921: 112:

« 1. Das Problem des Prinzips und des Prinzipiellen (αρχη – αιτιον) ; 2. Das Problem des erfassenden Bestimmens und begrifflichen Artikulierens (λογος) ; 3. Das Problem des Seienden und des Seinssinnes (ον – ουσια – χινησις – φυσις). »

[112] – هذا النص هو بمثابة تخطيط مفصل لكتاب كان هيدغر ينوي إنجازه حول أرسطو وهو يحمل عين عنوان درس 1922/1921 ، أي **تأويلات فينومينولوجية لأرسطو** (Kisiel 1993 : 248–252 ؛ Gadamer 1992 :9–15)

[113] – Kisiel 1993: 252 .

[114] – يقول هيدغر(1922ب :17) : " إن البحوث التالية انما غرضها هو تاريخ للانطولوجيا والمنطق . ومن حيث هي تأويلات فهي تقع تحت شروط معينة للتفسير والفهم .".

« Die folgenden Untersuchungen dienen einer Geschichte der Ontologie und Logik. Als Interpretationen stehen sie unter bestimmten Bedingungen des Auslegens und Verstehens. »

λεγομενον)[115] (1922 :20) ، وحيث هو في كل مرة ، أي ضمن "العناية بالحياة " بما هي "تجارة الحياة العيانية مع عالمها" (1922 :21) . إن الدازين العياني منغمس دوما بما هو في تجارة معه وبما هو في عناية به ؛ لذلك فإن " ما يعرض له (das Gegenständliche) انما يوجد ههنا مدلولا بهذا الوجه أو ذاك ، والعالم يلاقي مطبوعا بالمدلولية " (1922 :21) .

ذلك يعني أن خطة هيدغر في بيان *تاريخ أصيل للمنطق* هو مشروط باستجلاء سابق للأساس الانطولوجي الذي يفترضه ؛ هذا الأساس هو نمط وجود *الدازين العياني* بما هو كذلك . ونمط الوجود هذا هو العناية بالعالم بما هو حقل من *المدلولية* . ولكن كيف يمكن ترجمة هذه المدلولية العيانية للعالم في *منطق* ؟

للإجابة عن ذلك يستأنف هيدغر رأس الأمر في النظرة الإغريقية للإنسان بما هو موجود اختص بالقول : فيفترض أن الدازين العياني لئن كان لا يلاقي العالم إلا معتنيا به فإن هذا " الاعتناء (das Sichumsehen) انما يتحقق على طريقة المخاطبة والمحادثة التين من شأن الوجود-العارض-ضمن-تجارة-ما . فإن العالم انما يلاقي دوما ضمن طريقة معينة في الوجود-المخاطب ، في الخطاب (λογος) " (1922 :22) . بهذه الإشارة السريعة نحن نجد أنفسنا أمام نكتة الإشكال في التأويل الهيدغري الموعود لماهية المنطق : إنها تتمثل في إعادة معنى *المنطق* إلى الأس *الانطولوجي* الذي يفترضه ، وليس ذاك سوى "الخطاب" العياني للدازين في تجارته اليومية مع العالم .

من أجل ذلك يعلن هيدغر أن الفلسفة لا تكون "انطولوجيا مبدئية" (1922 :28) إلا إذا ركزت إشكاليتها على "وجود الحياة العيانية" فالمبدئي ليس فكرة منطقية "نظرية" بل هي خاصية عيانية للوجود العياني.

إن هيدغر[116] انما يضع مباحثه صراحة في خانة استئناف "البحث الفلسفي الجذري" في المنطق و الانطولوجيا (1922 :17 و29) ، وذلك بحثا عن نمط من "منطق-الأصل الجذري" الذي

---

[115] – أرسطو ، **مابعد الطبيعة** . مقالة الزاي 1 ، 1028 أ ، 10 .

[116] – يقول هيدغر (1922 :28):" إن إشكالية الفلسفة انما تمس الوجود الذي من شأن الحياة العيانية. وإن الفلسفة هي ضمن هذه الجهة من النظر **انطولوجيا مبدئية** [..].إن إشكالية الفلسفة انما تمس الوجود الذي من شأن الحياة العيانية ضمن الطريقة التي من شأن الوجود-المخاطب والوجود-المفسر في كل مرة . بمعنى أن الفلسفة من جهة ما هي انطولوجيا العانية هي في عين الوقت تأويل مقولي للمخاطبة والتفسر ، بمعنى [هي] **منطق** .

إن الانطولوجيا والمنطق انما يبغي أن يستعادا وأن يفهما ، ضمن وحدة الأصل التي من شأن إشكالية العيانية ، بوصفهما إرهاصات البحث المبدئي ، الذي يقبل أن يخصص بوصفه **الهرمينوطيقا الفينومينولوجية** للعيانية."

« Die Problematik der Philosophie betrifft das Sein des faktischen Lebens. Philosophie ist in dieser Hinsicht *prinzipielle Ontologie* [..]Die Problematik der Philosophie betrifft das Sein des faktischen Lebens im jeweiligen Wie des Angesprochen- und Ausgelegtenseins. Das heiβt, die Philosophie ist als Ontologie der Faktizität zugleich kategoriale Interpretation des Ansprechens und Auslegens, das heiβt *Logik*.

Ontologie und Logik sind in die Ursprungseinheit der Faktizitätsproblematik zurückzunehmen und zu verstehen als die Ausladungen der prinzipiellen Forschung, die sich bezeichnen läβt als die *phänomenologische Hermeneutik* der Faktizität. »

يستمد من هرمينوطيقا العيانية الإنارة اللازمة لدلالته (1922 :31) . وهو على بينة من جهة التقليد التي ينخرط فيها بكل قصد ، " ضمن فتحتها الأولى (bei ihrem ersten Durchbruch) في المباحث المنطقية الهوسرلية" (1922 :28) ، وذلك من أجل استعادة طريقة أرسطو في استمداد المنطق و الانطولوجيا دلالتيهما من استجلاء الطبيعة "الحركية" للموجود كما يعرض ذلك في **الطبيعيات** (1922 :33) ، من حيث أن هذه الحركية هو عينها حركية العيانية بعامة .

أما من جهة مسألة "المنهج" فإن تقرير 1922 يوضح بصرامة خاصة أن تلك "الهرمينوطيقا انما لا تحقق مهمتها إلا من طريق النقض (Destruktion)" (1922 :31) . ومعنى *النقض* هنا هو استبصار البنى المنطقية و الانطولوجية انطلاقا من "المصادر الأصلية" التي تنبع منها ، أي من البنى العيانية للدازين نفسه (1922 :33) ، وليس من الطريقة التقليدية في تأول أرسطو . وهكذا فإن غرض النقض قد تعين لدى هيدغر منذ 1922 بوصفه نقضا للتصور السائد للمنطق و للانطولوجيا بوصفه يجد في مفهوم الحقيقة بما هي "مطابقة" (Übereinstimmung) وفي "التصور السائد للوغوس (λογος) بوصفه حكما ذا صلاحية" قوامه الأساسي (1922 :38) . وإنه منذ 1922 كان هيدغر على بينة من طبيعة التأويل الذي يجدر به أن يأخذ في استكشافه :بيان كيف أنه علينا أن نقرأ كلا من الحقيقة و اللوغوس في حرفهما الأصلي اليوناني ، أي الحقيقة بوصفه "لااحتجابا" و اللوغوس بما هو " αποφανσις ، زعم (vermeinendes)"،وذلك يعني على أساس اعتراف صارم بمنزلة "موجبة" للاحق أو للكاذب (ψευδος) في تدبير كل من اللوغوس والحق (1922 :39) . إن المقصد العام هو بيان الطابع الأساسي للوغوس ، وذلك من حيث أن الانطولوجيا والمنطق انما يتولدان لا من اللوغوس بما هو قوام معزول و انما من "الأنماط الأساسية التي من شأن خطاب ما" كما هو منغمس في تجارة منشغلة بالموجود العياني (1922 :51–52) .

– ما هو المكسب الأساسي ولكن أيضا ما هي حدود تقرير 1922 فيما يتعلق بمسألة *المعقولية* ؟ – إن المكسب هو اعتبار المنطق هو غرض الفلسفة الجذري ، وأنه لا يمكن الإيفاء ببيان جذري لماهية المنطق إلا على أساس هرمينوطيقا العيانية ، أي هرمينوطيقا تأخذ اللوغوس اليومي للدازين الإنساني منطلقا صارما له . لكن حدود هذا التقرير بينة بنفس القدر : إن هيدغر لئن كان حريصا في مواضع مختلفة من النص (1922 : 22 ، 25–27 ، 42) على إيلاء الطابع "الزماني" للعيانية وعلى استبصار "الزمانية المخصوصة للدازين الإنساني" (1922 :25) حق قدرهما من الاهتمام ، فهو لا يشير إشارة *صناعية* إلى إمكانية الفحص عن طبيعة العلاقة بين المنطق والزمانية ولا إلى إمكانية تأويل المنطق تأويلا زمانيا . إن مسألة "الوجود والزمان" نفسها انما هي ، حسب عبارة غادمير "ما تزال في الخلف" (im Hintergrund)[117] .

إن تقرير 1922 قد فتح طريقين متوازيين وليس طريقا واحدا : أحدهما هو الذي أفضى إلى كتابة الجزء المنشور من **الوجود و الزمان** ، ونعني بذلك صياغة إشكالية "هرمينوطيقا الدازين" (1926 أ : 436) بوصفها حسب تقديرنا لا تعدو أن تكون **تجذيرا طريفا** للتوجه

---

[117] – Gadamer 1992: 15 .

الحديث – المنبثق هو نفسه على نحو سري من نموذج التجربة المسيحية الأصلية التي وصفها أغسطينوس في **الاعترافات** و أعطاها ديكارت في **التأملات** منطلقا جديدا لكنها لا تبلغ رشدها إلا في *تخطيطية* كانط – قبلة سؤال "من هو؟" الإنسان ، وجه الطرافة فيه هو اتخاذ مسألة **الزمانية** أفقا انطولوجيا لتأويله . وليس أقل الأمارات على ذلك أن تقرير 1922 ليس فقط يقدم شرط استئناف البحث الجذري في المنطق و الانطولوجيا النهوض قبلا بهرمينوطيقا "الدازين الإنساني العياني بما هو كذلك" (1922 :20) بل هو يصوغ إشكاليته صياغة صريحة بوصفها " انثروبولوجيا فينومينولوجية جذرية" (radikalen phänomenologischen Anthropologie) (1922 :33) . وهي جذرية لأنها تفسر معنى عيانية الدازين الإنساني بتخطي "الهـم" ("Man") الذي يحجبه إلى "الهو" (das Selbst) الذي يخصه (1922 :26) . – أما الطريق الآخر ، وهو ما لا نعثر عليه في الجزء المنشور من **الوجود و الزمان** ، فهو الذي حاولنا في هذا الفصل أن نستوضحه ، بوصفه طريقا لا يؤدي إلى "هرمينوطيقا الهو" (l'herméneutique de soi) على وجه الحصر ، و انما إلى الاضطلاع بالمقصد الذي استهل به هيدغر نص 1922 ، أي كتابة "تاريخ للانطولوجيا والمنطق" (1922 :17) ، وظل في مواضع أخرى من التقرير (1922 :28–29 ، 31 ،33 ، 52) يؤكد عليه ويجمع عناصر بلورته ، وذلك من أجل الظفر آخر المطاف بنحو من "المنطق–الأصلي الجذري" (1922 :31) الذي هو المعنى الأصيل للبحث الفلسفي ، وهو ما أشار إليه **الوجود و الزمان** ذات مرة بعبارة " "هرمينوطيقا" الـ λογος ("Hermeneutik des λογος) " (1926أ: 25) .

3.2- ما هي الهرمينوطيقا ؟ إجابة درس صيف 1923

منذ درس صيف 1919 إلى درس صيف 1922[118] دأب هيدغر على إثبات مصطلح *الفينومينولوجيا* عنوانا عاما لمباحثه ؛ أما في درس صيف 1923 فإن الأمر مختلف : إن عنوان الدرس لافت للنظر ، سواء أأخذناه في صيغته التي اقترحها هيدغر أول الأمر ، أي عنوان "المنطق" (1923: 113) ، أو صيغته التي استقر عليها ، أي عنوان **الأنطولوجيا (هرمينوطيقا العيانية)** .إن هذا العنوان هو أول عنوان هيدغري بالمعنى التقني ، وأول عنوان يفلح فيه هيدغر بعد جهود عدة في رسم الملامح الأساسية لنمط *العقولية* التي يرتضيها لمعنى الفلسفة . إن ذلك لا يعني وجود نحو من "المنعرج الهرمينوطيقي" المفاجئ في مسيرة هيدغر ،بل إنه يبدو أنه يتحرك منذ بداياته في فلك منعرج لغوي قاري بدأ منذ فجر الرومانسية و المثالية الألمانية. إن هيدغر قد ختم درس طوارئ الحرب (1919) بصياغة مصطلح "الحدس الهرمينوطيقي" (hermeneutische Intuition) (1919أ: 116–117) بوصفه نمط الولوج الوجيه إلى معنى وجود المعيش ، أي بوصفه الوجه الأصيل من "الحدس الفينومينولوجي" (die phänomenologische Intuition) الذي سنه هوسرل (1919أ: 111) . كذلك فإن عناوين

---

[118] – قام هيدغر في هذه الفترة بالدروس التالية : صيف 1919 : **الفينومينولوجيا وفلسفة القيم المتعالية** ؛ وشتاء 1920/1919 : **المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا** ؛ وصيف 1920 : **فينومينولوجيا الحدس والعبارة** ؛ وشتاء 1921/1920: **مدخل إلى فينومينولوجيا الدين** ؛ وشتاء 1922/1921: **تأويلات فينومينولوجية لأرسطو** ؛ وصيف 1922: **تأويل فينومينولوجي لمقالات مختارة لأرسطو في الأنطولوجيا والمنطق** .

درس 1922/1921 وتقرير 1922 ودرس صيف 1922 انما تتضمن كلها إشارة صورية واحدة إلى الشأن الهرمينوطيقي هي عبارة "التأويل الفينومينولوجي" (phänomenologische Interpretation) . هل الهرمينوطيقا لدى هيدغر ليست سوى نحو طريف من "التأويل الفينومينولوجي" ؟

إن ماهية "المنطق" (حسب العنوان الأصلي للدرس) و"الانطولوجيا" (حسب العنوان الذي استقر) هي "هرمينوطيقا العيانية " (Hermeneutik der Faktizität) ، العنوان الحقيقي لدرس صيف 1923(1923: 3) . ونحن غرضنا هنا أن نتعقب مقومات هذه الهرمينوطيقا أو *التأويلية الفينومينولوجية* بحيث يصبح ممكنا أن نوضح من أي جهة عقد هيدغر *"مباينة" صارمة ما بين الجدلية والتأويلية وما هو معناها الدقيق* .

يبدو أن درس صيف 1923 ينطوي على وجه من التجديد في العدة الإشكالية لهيدغر ، ألا وهو التوفر أخيرا على بلورة دقيقة وكافية ليس فقط لما كان يشار إليه منذ صيف 1919 بعنوان ما يزال عندئذ غامضا هو "الهرمينوطيقا الفينومينولوجية" (phänomenologische Hermeneutik) (1919ب: 131) ، وانما بخاصة على صيغة صارمة لفكرة "المنطق الأصلي" المبحوث عنه .

وقد نستطيع أن نزعم أن المصطلح الأخص للإشارة إلى هذا النحو المستحدث من المنطق الأصلي انما هو *الهرمينوطيقا* . لذلك لئن كانت هرمينوطيقا العيانية لا تعني في درس صيف 1923 أكثر من "تفسير العيانية لنفسها" (1923: 14) ، وإذا كانت هذه العيانية لا تدل إذا تفحصت سوى على أن "الدازين (الحياة العيانية) انما هو وجود في عالم" (1923: 80) ، أي لئن كانت هرمينوطيقا العيانية تتقوم من الداخل بنحو من هرمينوطيقا الهو ، – فإن ذلك لا يمنعنا من استبصار جهد هيدغري طريف لبلورة دلالة *منطقية* جديدة تماما هي *الدلالة الهرمينوطيقية* . وإن غرضنا الآن هو استجلاء هذه الدلالة .

– علينا أن نذكر بأن درس شتاء 1926/1925 ليس هو بالمرة الأولى التي عزم فيها هيدغر على اتخاذ *المنطق* عنوانا صناعيا لبحوثه ، ولا هو كما نعرف المرة الأخيرة .فإن محققة درس 1923 انما تذكر (1923: 113) أن العنوان الأصلي لدرس صيف 1923 انما كان "المنطق" ، ولم يثبت هيدغر عنوان "الانطولوجيا " بدلا عنه إلا لأسباب إدارية [119]. ونحن نجد أن باحثا قديرا

---

[119] – تقول المحققة (1923 :113) :" إن عنوان ''الانطولوجيا'' ، الذي تحته يحيل هيدغر نفسه أيضا على الدرس ، انما هو واسع و [نجم] من طريق الصدفة . فمن أجل تمييز الدرس كان [هيدغر] قد أعلن عن المحاضرات المزمع عليها بعنوان ''المنطق'' ، ويحتمل أن يكون ذلك بالمعنى الذي يستعمل به هذا المصطلح : بوصفه مدخلا ''نسقيا'' إلى تأويلات النصوص الفلسفية (قارن : ''تأويلات فينومينولوجية لأرسطو'' ، الطبعة الكاملة ، ج 61 ،ص 183) . [بيد أنه] كان عليه أن يغير العنوان ، بسبب أن أحد [الأساتذة] ذوي الكراسي من فرايبورغ كان يريد أن يعلن أيضا ''المنطق'' [درسا] ، فقال :'' طيب ، إذن ' الانطولوجيا' '' ."

« Der Titel "Ontologie", unter dem Heidegger auch selbst die Vorlesung zitiert, ist vage und zufällig . Für das Vorlesungsverzeichnis hatte er das geplante Kolleg angekündigt als "Logik", wohl in dem Sinne, wie er diesen Terminus gebrauchte : als eine

مثل كيسيال انما يذهب في تخريج هذه المسألة إلى أن هيدغر لا يفصل في شيء بين المنطق و الانطولوجيا ، فهما صادران عنده من معين إشكالي واحد ألا وهو طريقة مخصوصة في تدبير العلاقة بين الوجود بما هو ما يتعلق به اللوغوس و اللوغوس بما هو ما من جهته يقال الوجود [120].

من أجل ذلك فإن درس 1923 انما كان يحدق إلى "هرمينوطيقا العيانية" ، وهو العنوان الدقيق للدرس (1923 : 3) ، من الزاوية الصارمة *للتأويل الهرمينوطيقي للمنطق والانطولوجيا الغربيين* كما تقرر ذلك في تقرير 1922 . أجل إن هيدغر قد اتخذ قرارا صريحا باتباع *هرمينوطيقا الدازين* ، ومن ثمة البحث في معنى "الهوية" التي من شأنه ، طريقا ملكيا إلى الولوج إلى الانطولوجيا (1923: 51 ،79 وما بعدها) ، وهو ما جعل درس 1923 بمثابة أول نسخة متماسكة من الجزء المنشور من كتاب **الوجود و الزمان** ، نعني أن *هرمينوطيقا العيانية* ليست إذا تؤملت غير محاولة أولية لكن واضحة المعالم عن *تحليلية الدازين* (1923: 3 ، 14–20) .وإنه ليس من الصدفة في شيء أن درس 1923 هو الموضع الذي صاغ فيه هيدغر المصطلح الذي سيوجه إشكالية **الوجود و الزمان** توجيها صارما ، ونعني مفهوم "الكيانويات" (Existenzialien) (1923: 16 ، 31، 35 ، 51) ؛ رب توجيه يجعلنا لا نأخذ بما تقوله محققة درس 1923 من أن هيدغر انما يفهم معنى المنطق في أثناء هذا الدرس كما فهمه في شتاء 1922/1921 ، وتعني بوصفه " مدخلا ''نسقيا'' إلى تأويلات النصوص الفلسفية" (1923: 113) ، وذلك أن تفحص إحالة المحققة على درس شتاء 1922/1921 يبين لنا أن هيدغر انما يفهم المنطق في عين التوجه الذي سيأخذه درس 1923 أي باتجاه هرمينوطيقا العيانية ، حيث يشكل نمط "كيان" الدازين ، أي عيانيته ، بؤرة البحث الفينومينولوجي ، بل إن هيدغر لا يتردد ههنا في تسمية المنطق نفسه باسم "المنطق الكياني" (existenzielle Logik) (1922/1921 : 183) ، وذلك في نحو من الاستباق لدلالة هرمينوطيقا العيانية ، كخطوة نحو تحليلية الدازين .

إن ما يقصده هيدغر من عبارة "المنطق" في درس صيف 1923 ليس مجرد تصور معين لمنهج في قراءة النصوص الفلسفية ؛ إن معنى المنطق ههنا أخطر من مشكل منهجي ، مثلما أن تخريج هيدغر لمعنى *الفينومان والفينومينولوجيا* ههنا لا يمت بصلة إلى أي ضرب من "مناهجية الفينومينولوجيا" (1923: 79)[121] . فمنذ المقدمة يعترض هيدغر على عنوان "الأنطولوجيا" ، من

"systematische" Einführung zu Interpretationen philosophischer Texte (vgl. « Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles », Gesamtausgabe Bd. 61 , S. 183) . Er muβte den Titel ändern , da einer der Freiburger Ordinarien auch "Logik" ankündigen wollte , und sagte : " Na , dann ' Ontologie' ". »

[120] – يقول كيسيال (Kisiel 1993 :398) :

« In SS 1923 , Heidegger , outranked by a colleague who also announced a course in Logic , changed his title to " Ontology" without any particular strain , since for him Ontology and Logic belong together essentially as "science of being" and "science of the ways in which being is adressed and articulated" . As we know from the semesters that precede , its very subtitle , " Hermeneutics *of* Facticity" , is meant to convey the same connection , and even a virtual identity , between being and language . »

[121] – يقول هيدغر 1923: 79 :

حيث هي " قول في الوجود" ، بوصفه عنوانا يفتقد إلى تحديد دقيق لضرب "الوجـود" المتعلـق به ولـ"كيفية" هذا الوجود (1923: 1) .ولئن كان هيدغر يعترف بأن الانطولوجيـا الحديثـة قـد حققت بعض الأصالة بفضـل انبجاسـة الفينومينولوجيـا ، الـتي منحـت للأنطولوجيـا "قـاعدة الإشكال الأمينة " (die sichere Problembasis) التي مـــن شـأنها [122](1923: 2)، فـهو يسـارع بالتفطين إلى *"النواقص* الأساسية" التي ما تـزال تـؤرق مفهومـها . رب نواقـص تعـود عنـده إلى اثنتين : أولاهما أن المبحث الأول لهذا الانطولوجيا الحديثة هو "وجـــود-*الموضـــوع*" (das *Gegenstand*sein) والبحث في "الموضوعيـة" ، ومـن ثمـة أنـها لا تجـد مصدرهـا في "الدازيـــن " و"إمكانات الدازين" ؛ وثانيتهما " أنها تمنع نفسها من الولوج إلى داخل الإشـــكالية الفلســفية للوجود الحاسم : إلى الدازين ، الذي منه وإليه "توجد" الفلسفة" [123](1923: 3) .

إنه من أجل النهوض بهذه الصعوبة التي تنخر الانطولوجيا الحديثة انما صـاغ هيدغـر مسألة "هرمينوطيقا العيانية" (Hermeneutik der Faktizität) ، وذلـك بوصفـها العنـوان الأحـق لهذه الانطولوجيا (1923: 3) . وإن مقصدنا هو استجلاء مقومـات هـذه الهرمينوطيقـا بمـا هـي كذلك ، بحيث لا نهتم بمسألة العيانية إلا بقدر الحاجة .

إن غرض هيدغر [124] هو تأصيل الهرمينوطيقا على وجه يخرجها من دلالتها السائدة لدى المحدثين ، وبخاصة تلك التي تجد هالتها العليا أول الأمر لدى شلايرماخر ، حيث أخذت

« Das über Phänomen und Phänomenologie Gesagte hat nichts zu tun mit einer Methodologie der Phänomenologie » .

[122] – يقول هيدغر (1923: 2) :"بيد أن الأنطولوجيا الحديثة لم تبق صناعة معزولة ، وانما تقـف في تشابك أصيل مع ما يفهم بالمعنى الدقيق تحت [مصطلح] الفينومينولوجيـــا . *إن أول مفـــهوم مناســـب للبحث قد انبجس ضمن الفينومينولوجيا* " .

« Die moderne Ontologie bleibt aber nicht isolierte Disciplin , sondern steht in einer eigentümlichen Verklammerung mit dem , was im engeren Sinne unter Phänomenologie verstanden wird . Ein Forschungsmäβiger Begriff ist erst in der Phänomenologie erwachsen . »

[123] – يقول هيدغر (1923: 3) :

« Sie verlegt sich den Zugang zu dem innerhalb der philosophischen Problematik entscheidenden Seienden : Dem *Dasein* , aus dem und für das Philosophie "ist" . »

[124] – يقول هيدغر (1923: 14–15) :" في عنوان البحث التالي *ليست* الهرمينوطيقا مسـتعملة في الدلالة الحديثة وبعامة ليس بوصفها نظرية في التفسير ما تزال هكذا محددة بشكل واسع . إن المصطلح يعـني بالأحرى تبعا لدلالته الأصلية : وحدة معينة من شأن تحقيق الـ ερμηνευειν (التبليغ) ، *بمعنى تفســـير العيانية* الحامل على الملاقاة والإبصار والإمساك والتصور .[..]

إن اللفظ قد اختير لذلك في دلالته الأصلية، من أجل أنه – وإن على نحو غير كاف في أساسـه – يبرز بطريقة مبينة مع ذلك بعض اللحظات التي هي فعالة في مباحثة العيانية. [..] إن مهمة الهرمينوطيقا هـي أن تجعل الدازين الخاص في كل مرة في متناول هذا الدازين نفسه ضمن خاصيات وجوده [..] فإنه ضمن الهرمينوطيقا انما تتشكل بالنسبة للدازين إمكانية أن يصير وأن يكون *فاهما* (*verstehend*) لذات نفسه .

[..] إن العلاقة بين الهرمينوطيقا والعيانية ليست بذلك تلك التي بين إدراك الموضوع والموضـــوع المدرك [..] ، بل التفسير ذاته هو كيفية مخصوصة ممكنة من شأن طابع وجود العيانية . إن التفسير انما هـــو موجود الوجود الذي من شأن الحياة العيانية ذاتها ."

« Im Titel der folgenden Untersuchung ist Hermeneutik *nicht* in der modernen Bedeutung und überhaupt nicht als noch so weit gefaβte Lehre *von* der Auslegung

تتحدد بوصفها " " فن (نظرية في فن) الفهم" لكلام الغير" (1923: 13) ،ثم لدى دلتاي الذي استأنف مفهوم شلايرماخر عن الهرمينوطيقا ، بوصفه يدل على "توفير قواعد الفهم" وعلى " نظرية في فن تفسير آثار المفكرين" ، ولكن من أجل أن يبني عليه "تحليلا للفهم بما هو كذلك" في نطاق تواشج دقيق بين تطور الهرمينوطيقا وتطور علوم الروح (1923: 14) .

إن وجه التأصيل ههنا هو تملك التوجه الحديث قبلة مسألة "الفهم"، ولكن مع السعي إلى تأسيسه على إشكالية "العيانية" في ضوء الدلالة الأصلية لفعل ερμηνευειν [125]. فالقصد ليس إنتاج نظرية أخرى في *فن التفسير* أكان ذلك لكلام الغير بعامة أم لآثار الفلاسفة أو للظواهر الإنسانية ، وانما العودة إلى المعنى الأصلي للهرمينوطيقا[126] بوصفها "تبليغا" ، أي حملا على ملاقاة الموجود العياني وإبصارا بنمط وجوده وإمساكا بكيفية هذا الوجود وتصورا لمعناه . إن الفهم الهرمينوطيقي لا يقبل المقارنة مع أي "سلوك عارف" (ein erkennendes Verhalten) ، وذلك أن الأمر لا يتعلق بنحو من " سلوك الذات إزاء" الموجود المعيش ، أي بنحو من "القصدية" ، بل الأمر يتعلق بنحو من "كيفية الدازين ذاته" وبمصطلح أدق بنحو من " *الوجود اليقظان* (das *Wachsein*) [127] الذي من شأن الدازين لذاته" ؛ ولذلك فإن الهرمينوطيقا ليست "تفكيكا (Zerlegen) " يجرى بشكل "فني" ولأسباب "فضولية" ، وذلك أن التفسير هو موقف يصدر من العيانية نفسها فحسب؛ إن العيانية ليست مجرد موضوع للهرمينوطيقا ، كما أن

---

gebraucht. Der Terminus besagt vielmehr im Anschluβ an seine ursprüngliche Bedeutung : eine bestimmte Einheit des Vollzugs des ερμηνευειν (des Mitteilens), d.h. des zu Begegnung, Sich, Griff und Begriff bringenden *Auslegens der Faktizität.*

Das Wort ist in seiner ursprünglichen Bedeutung deshalb gewählt, weil es – wenngleich grundsätzlich ungenügend – doch anzeigenderweise einige Momente betont, die in der Durchforschung der Faktizität wirksam sind. [..]Die Hermeneutik hat die Aufgabe, das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen [..] In der Hermeneutik bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst *verstehend* zu werden und zu sein.

[..] Die Beziehung zwischen Hermeneutik und Faktizität ist dabei nicht die von Gegenstandserfassung und erfaβtem Gegenstand, [..] sondern das Auslegen selbst ist ein mögliches ausgezeichnetes Wie des Seinscharakters der Faktizität. Die Auslegung ist Seiendes vom Sein das faktischen Lebens selbst. »

[125] – في تخريج المعاني الأصلية للفظة الهرمينوطيقا اعتمد هيدغر في درس صيف 1923 على وجه الخصوص على : أفلاطون ، **إيون** (*Ion*) 534 هـ (" ما كان الشعراء إلا "حداث"(ερμηνης) الآلهة)؛ و إيون 535 أ ("هل أصبحتم حداث الحداث ؟ ") ؛ **تيتاتوس** 209 أ 5 و 163 ج ؛ أرسطو ، **كتاب النفس** .المقالة الثانية ، 8 ، 420 ب 18 ومابعدها ؛ **السياسة** . المقالة الأولى ، 2 ، 1253 أ ، 14 ومابعدها ؛ **الخطابة** . المقالة 6 ، 1450 ب ، 13 ومابعدها . را: أيضا Herrmann von 1990: 313-321،314.

[126] – وهو ما يقابل "المعنى الأول" لمصطلح الهرمينوطيقا في **الوجود و الزمان**، حسب إحصاء لهيدغر نفسه، حيث نقرأ (1926أ: 37):" إن فينومينولوجيا الدازين هي هرمينوطيقا في الدلالة الأصلية للفظ، الذي بحسبه يشير إلى مهمة التفسير." را: Herrmann von 1990: 314.

[127] – قد يكون لنا في هذا النوع من" الوجود اليقظان" لمعة فينومينولوجية لتأويل كتاب **حي بن يقظان** لابن طفيل ، من جهة نمط الوجود العياني الذي افترضه ابن طفيل أليق بالفيلسوف المتوحد .

الهرمينوطيقا ليست مجرد إدراك لموضوع خارجي هو الموجود العياني ، وذلك أن التفسير والفهم المنجر عن التفسير هما كيفيتان للحياة نفسها (1923: 15) .

بيد أن هذا التخريج لمسألة الهرمينوطيقا بوصفها "تفسير العيانية لذاتها" ، ومن حيث هو يتحرك من غير الاهتداء بأي نحو من "الفكرة التقليدية والهادية عن الإنسان" (1923: 17) ،انما يصطدم بصعوبة فلسفية عريقة ألا وهي السؤال عن مدى "كونية" الهرمينوطيقا : هل يوجد "كلي" هرمينوطيقي ؟ [128]– لا يتردد هيدغر في التصريح بأنه لا وجود لكلي (ein Allgemeines)[129] قد يتأسس عليه الفهم الهرمينوطيقي بشكل صوري ؛ وحتى وإن وجد فإن على الهرمينوطيقا أن تبتعد عنه وأن تتمسك بعيانية الدازين ، وذلك أن "الصوري ليس بمستقل أبدا" ، إن هو إلا نحو من "المساعدة" ؛ ولذلك ينبه هيدغر إلى أنه لا يوجد "رهان هرمينوطيقي" معطى بشكل مسبق ، بل هو أمر "يصدر و ينبجس من تجربة أساسية ، بمعنى ههنا من وجود يقظان فلسفي، ضمنه يلاقي الدازين نفسه . إن الوجود اليقظان فلسفي معناه : أنه حي ضمن تفسير أصلي للذات ، تهبه الفلسفة لذاتها من ذاتها ، بحيث أنها تشكل إمكانية وطريقة حاسمة لتفسير الدازين لذاته" (1923: 18) .

إن الهرمينوطيقا من أجل أنها لا تهدف إلى فهم "إنسانية كلية" ولا تعمل من أجل "جمهور" (ein Publikum) ما ، فإن الرهان الذي يخصها لا يمكن أن يكون "موضوعا لاستدلالات كلية ومناقشة عمومية" (1923: 19) . رب غرابة دفعت هيدغر إلى حد الإعلان صراحة بأن الهرمينوطيقا كما يفكر بها " ليست فلسفة أصلا ، و انما هي بوجه ما شيء مؤقت [..] وأن الهرمينوطيقا ليست هي نفسها فلسفة ؛ انما هي تريد فقط أن ترفع لفلاسفة اليوم موضوعا واقعا في النسيان إلى حد الآن إلى [رتبة] "الاعتبار المتملك" " (1923: 20) . – إنه بهذا المعنى فحسب تصبح المهمة الأساسية الأولية للفلسفة هي "هرمينوطيقا العيانية"[130].

إن القصد من ذلك هو أن الهرمينوطيقا مبحث لا تحركه مزاعم فلسفية تقليدية ، أي مزاعم نظرية ، من جنس نظرية المعرفة الكانطية الجديدة ، وانما هي وجه مستحدث من النبش

---

[128] – يبدو أن هيدغر قد تخلى ، في **الوجود و الزمان**، عن هذا التمرد النظري على "كونية" الهرمينوطيقا، وذلك بخاصة حين جعل "المعنى الثاني" للهرمينوطيقا هو "بلورة شروط إمكان كل بحث انطولوجي"، أي أن "الكشف عن معنى الوجود و البنى الأساسية للدازين " يمكن أن ينقلب من بعد إلى كشف عن "أفق كل مبحث انطولوجي لاحق للموجود الذي ليس من جنس الدازين" (1926أ: 37). را: von Herrmann 1990: 314–315.

[129] – يثير هيدغر ههنا مشكلا عويصا سوف تكون الإجابة عنه "بالإيجاب" هي المكسب الأخير لكتاب غادمير **الحقيقة و المنهج**، حيث يدافع المؤلف عن "المظهر الكلي للهرمينوطيقا (l'aspect universel de l'herméneutique) "، – ثم بخاصة تكون الإجابة عنه "بالسلب" هي نكتة مناظرة حادة معه من قبل هابرماس في أواخر الستينات، حيث يرد على مسألة "ادعاء الهرمينوطيقا للكلية " (la prétention à l'universalité de l'herméneutique) ردا نقديا. را: Gadamer 1965: 330– 347. ؛ Habermas 1970: 266 و ما بعدها.

[130] – ذلك يقابل "المعنى الثالث" لمصطلح الهرمينوطيقا في **الوجود و الزمان**، حيث أنه بحكم "الأولية الانطولوجية" للدازين فإن "الهرمينوطيقا من حيث هي تفسير وجود الدازين انما تأخذ معنى ثالثا مخصوصا، هو ، مفهوما على نحو فلسفي، المعنى **الأولي** لتحليلية كيانوية الكيان" (1926أ: 38). را: von Herrmann 1990: 315.

في عيانية المعيش كما يفهم وكما يؤوّل نفسه . ومن أجل ذلك يصرّح هيدغر بأنّ " الهرمينوطيقا نقض" (Hermeneutik ist Destruktion) (1923: 105) ، أي أنّها بحث لا يكاد يفهم معنى المعيش إلاّ بقدر ما يؤوّله ، أي بقدر ما "ينقض" البناءات النظرية التي تحول دون الظفر به في عيانيته الأصلية . إنّ البحث لا يكون "عينيا" (konkret) إلاّ بقدر ما يكون "نقضيا" (destruktiv) (1923: 105) ، حتى وإن كان ذلك مدعاة إلى "نقض الفلسفة " (1923: 106) نفسها من حيث هي "صناعة" (eine Disciplin) .

إنّه في هذا الأفق الدقيق أخذ هيدغر في الدروس اللاحقة في النبش في المعنى الأصلي للوغوس الغربي ، بحثا عن هرمينوطيقا تكون حقّا النمط الأصيل من المعقولية ، *نعني من* المنطق الأصلي *المبحوث عنه .*

4.2 - ما هو المعنى الأصلي للوغوس ؟ (إجابة درس 1924/1923)

إن مشكل اللوغوس الذي أشار إليه درس 1922/1921 إشارة إحصائية فحسب (1922/1921 : 112) قد أخذ يجد منذ الفقرة 2 من درس 1924/1923 إجابة صناعية عنه ، وذلك دائما انطلاقا من أرسطو (1924/1923 : 6) . قد يبدو أن درس 1924/1923 لا يتعلق صراحة بمسألة اللوغوس بالمعنى الذي يهمنا ، أي في نطاق نهوض صارم بماهية المنطق ، بل هو يقصد كما يقول عنوانه إلى رسم **مدخل إلى البحث الفينومينولوجي** [131] .وعلى ذلك فهذا المدخل لئن ظهر عند تفحصه متجها قبلة *هرمينوطيقا الدازين* التي أنجزها الجزء المنشور من **الوجود و الزمان**، فهو لا يأتي على ذلك التحليل المنشود لنمط وجود الدازين بوصفه عناية وزمانية ، إلا بقدر ما يقتبس من **المباحث المنطقية** الهوسرلية عناصر توجهه الفينومينولوجي (1924/1923 : 2) ، ومن المتن الأرسطي مصادر عمله الهرمينوطيقي (1924/1923 :6 وما بعدها).

إن رغبة هيدغر[132] في إنشاء تفسير خاص للدازين بوصفه نحوا من المدخل للبحث الفينومينولوجي لا يجب أن تغفلنا عن كونه قد طور في نفس الوقت وفي نفس السياق محاولة

---

[131] – العنوان بالألماني هو :

« Einführung in die phänomenologische Forschung »

[132] – يقول هيدغر(1924/1923 :1-2) : " تاريخ اللفظ: φαινομενον و λογος – لفظان من الفلسفة الإغريقية ؛ انطلاقا من تغير دلالتيهما يصبح تولد الدلالة المخصوصة مفهوما . ومن حيث أن هذين اللفظين يعبران عن "الدازين" ، فنحن نتحرك عند بيانهما ضمن تاريخ الدازين الذي من شأن الإنسانية الغربية وضمن تاريخ تفسيره لذاته . وإنه انطلاقا من التفسير الذاتي الهوسرلي للـ"فينومينولوجيا" كما طبقا للـ**مباحث المنطقية** انما يصبح مفهوما ، كيف أدرك مهمة البحث الفينومينولوجي وأكمل تعليمه .وللإبراز نحن نحدد [ما يلي] بوصفه موضوعات كبرى : الدازين ؛ بمعنى العالم ، التصرف فيه ، الزمانية ، اللغة ، التفسير الخاص الذي من شأن الدازين ، إمكانات تفسير الدازين."

« Wortgeschichte : φαινομενον und λογος - zwei ursprüngliche Worte er griechischen Philosophie ; aus deren Bedeutungswandel wird die Entstehung der spezifischen Bedeutung verständlich. Sofern diese Worte "Dasein" aussprechen, bewegen wir uns mit ihrer Verdeutichung in der Daseinsgeschichte der abendländischen Menschheit und der Geschichte ihrer Selbstauslegung. Aus *Husserls* Selbstauslegung der

هرمينوطيقية طريقة لبيان *المعنى الأصيل للوغوس* ، ومن ثمّة طريقة معيّنة في بلورة مشروع تأويل جديد للانطولوجيا والمنطق الغربيين .

إنّه بهذا القصد علينا أن نقرأ الفقرة 2 من درس 1924/1923 ، والمتعلّقة بالإجابة عن سؤال طرحه هيدغر طرحا صريحا ، ألا وهو : " ما هو اللوغوس ؟" (was ist λογος ?) (1924/1923 : 14) . وإنّه من اللافت للنظر أنّ الفقرة 2 من درس 1924/1923 انما تبدو عند تفحّصها بمثابة الصيغة الأوّلية لما ستكون عليه الفقرة 7 من كتاب **الوجود و الزمان** (1926أ : 32–34) ، نعني سبرا متأنّيا لجملة المعاني التي ينطوي عليه اللفظ اليوناني λογος ، وذلك بوصفها هي عينها المعاني الأصلية للمعقولية الفلسفية التي طمرها التقليد الانطولوجي والمنطقي الغربي . – وعلى الحقيقة فإنّ الفقرة 2 من درس 1924/1923 مثلها مثل الفقرة 7 من **الوجود و الزمان** قد قامتا على استشكال مفصل لعبارة " الفينومينولوجيا" بوصفها تتكون من "فينومينون" و"لوغوس" تكونا لابد من إعادة استيضاحه علنا نفوز بفهم أكثر أصالة للمعنى الذي تعد **المباحث المنطقية** الهوسرلية "فتحة أولى" نحوه (1924/1923 :5–41 ؛ 1926أ : 27–39) .

إن علينا أن نبين الآن الفائدة من هذا الاستشكال لعبارة "الفينومينولوجيا" ضمن درس 1924/1923 ، وذلك بالنظر إلى غرضنا هنا ، نعني بالنظر إلى مسألة العلاقة بين **اللوغوس والزمان** . نحن ننبه منذ الآن إلى فائدتين حاسمتين : أولاهما تتعلق بمعنى "الفينومينون" ، وذلك من حيث هو متأول في نطاق فهم الإغريق لوجود الموجود بوصفه "حضورية"(Anwesenheit) (1924/1923 : 6–9) ؛ أما الأخرى فتهم اللوغوس متأولا بوصفه "كلاما مبينا" (aufzeigende Rede) أو λογος αποφαντιχος (1924/1923 : 13–41) .

أ- *"الفينومينون"* : الحضورية ولعبة النور والظلمة

– تكمن طرافة التخريج الهيدغري لمعنى *"الفينومينون"* في كونه يترقى به من دلالته السائدة في اليونانية إلى الجذر الذي يتوارى فيه فيكشف فيه آخر المطاف على معنى يطلق عليه صفة المعنى الأصلي . وهو قد اختار لتحقيق مطلبه وامتحانه مقطعا من كتاب النفس لأرسطو .

إن قصد هيدغر[133] هو أولا بيان كيف أن معنى *الفينومينون* (φαινομενον) ينطوي في جذره على معنى النور والضوء (φως) ؛ وثانيا أن قوام المشكل هو طبيعة العلاقة بين الوقائع

"Phänomenologie" gleich nach den "Logischen Untersuchungen" wird verständlich, wie er die phänomenologische Forschungsaufgabe faβt und weiterbildet. Vorweisend fixieren wir als Hauptthema : Dasein ; d.h. Welt, Umgang in ihr, Zeitlichkeit, Sprache, Eigenauslegung des Daseins, Möglichkeiten der Daseinsauslegung. »

[133] – يقول هيدغر (1924/1923 :6–7):" الفينومينولوجيا [لفظ] مركب من λογος و φαινομενον . يعني φαινομενον : شيئا يظهر بنفسه . و φαινομαι مثل "ظهر بنفسه" ، و φαινω مثل " حمل شيئا إلى [وضح] النهار" . إن الجذر هو φα ؛ وهذا [حرف] له صلة مع φως مثل النور والضوء . وإنه يجب أن يثبت في نص عيني لمباحث علمية ، أية وقائع قصدت بالألفاظ . نحن سوف نستحضر الواقعة حرة من اللفظ ، ومن ثمة نثبت انطلاقا من النص ، في أي معنى كانت الواقعة

والألفاظ ، أي بين ما ينار وما ينير ؛ وثالثا أن أرسطو قد استبصر بعد ضمن أفقه اليوناني الأصلي بعضا ليس بيسير من هذا التواشج المطمور بين *الفينومينون* ومعنى الضوء ، وذلك حين حاول أن يصرف إدراكا للعالم على شاكلة الإبصار . – إن ما يقرن بين هذه المطالب هو مفهوم *النور* : فالظاهرة هي ما يظهر ، أي ما هو منار بنور ما ؛ كذلك فالوقائع لا تصبح مشارا إليها بالألفاظ إلا بقدر ما تكون ظاهرة للعيان أي منارة بنور ما . هنا يبرز أرسطو بوصفه من قطع شوطا أصيلا في بلورة المنزلة الخطيرة لمجاز النور في تدبير الموجود ، وذلك بالتماس العالم من طريق الإبصار .

ولكن ما هو الإبصار حتى يكون شاكلة نموذجية لإدراك العالم ؟ – ينطلق هيدغر في تدبر المسألة من قول أرسطو ، حسب ترجمة هيدغر ، :" إن ما هو قابل للإدراك ضمن الإبصار انما هو ما هو قابل للإبصار" [134](7: 1924/1923) [135]. ذلك هو نمط وجود اللون ، فاللون هو ما هو "منشور" فوق المبصر به ، لكنه لا يبصر به إلا " في الضوء" [136](im Licht ؛ εν φοτι) "وبعبارة أدق في النور "(7: 1924/1923) . لذلك فتعريف النور هو " ما يجعل بواسطته ومن خلاله شيئا ما قابلا لأن يبصر ، διαφανες [137]" ، أي الشفافية أو الصفاء (7: 1924/1923) .

ما هو الدرس *الهرمينوطيقي* هنا ؟– يأخذ هيدغر عن أرسطو أن الضياء هو ما يجعل الأشياء مبصرة وأن النورانية (die Helligkeit) لكونها ليست بجسم هي لا تبصر ، وأن النور هو " طريقة الإنية [138](Dasein) الأصيلة للسماء [139] ، وقابلية الأشياء لأن تبصر ، و وجود النهار "(8: 1924/1923) ، ثم يتأول ذلك تأولا طريفا هو التالي : " إنما النور هو طريقة ما في

مقصودة بواسطة اللفظ . ونحن نختار لذلك أرسطو ، [وتحديدا] الفصل السابع من المقالة الثانية من [كتاب] النفس ، الذي يتعلق بإدراك العالم على طريقة *الإبصار* (Sehen)."

« Phänomenologie ist zusammengesetzt aus λογος und φαινομενον. φαινομενον besagt : etwas, das sich zeigt. φαινομαι ist gleich "sich zeigen", φαινω gleich "etwas an den Tag bringen ". Der Stamm ist φα ; dies hängt zusammen mit φως gleich Licht, Helligkeit. An einem konkreten Text wissenschaftlicher Untersuchungen soll festgestellt werden, welche Tatbestände mit den Worten gemeint sind. Wir werden den Tatbeständ frei vom Wort vergegenwärtigen und dann aus dem Text feststellen, in welchem Sinn der Tatbestand durch das Wort gemeint ist.Wir wählen dazu Aristoteles, De anima, B (II) cap. 7, das vom Vernehmen der Welt in der Weise des *Sehens* handelt. »

[134] – تقول ترجمة هيدغر (7: 1924/1923) :

« Das im Sehen Vernehmbare ist das Sichtbare »

[135] – تقول الترجمة العربية القديمة :" فما اختص من الأشياء بالبصر فذلك منظور إليه" (**كتاب النفس** ، المقالة الثانية ، 7 . 418 أ 26)

[136] – أرسطو ، **كتاب النفس** ، المقالة الثانية ،7 .418 ب 3 .

[137] – أرسطو ، **كتاب النفس** ، المقالة الثانية ،7 .418 ب 4 . تقول الترجمة العربية القديمة :" إنه [الضوء] شيء ذو صفاء . وهذا الصفاء في الجملة شيء منظور إليه لا بذاته ."

[138] – يبدو أن هيدغر يستعمل هنا لفظة Dasein في معنى تقليدي وليس في معناها الاصطلاحي لديه (8: 1924/1923 ، السطر 4 و10 وص 9 السطر 26) .

[139] – أرسطو ، **كتاب النفس** ، المقالة الثانية ،7 .418 ب 9 .

الحضورية لـــدى (Anwesenheit von) παρουσια[140] ، εντελεχεια[141] (1924/1923) " (8: 1924/1923)[142] .

كيف يتجلى هذا النحو من الحضورية ؟- لاستجلاء هذه الحضورية يتأول هيدغر مفهوم الأيستزيس (αισθησις) الأرسطي من جهتين : أولا بوصفه "طريقة الإنية التي من شأن حي مـا ضمن عالمه" ؛ وثانيا بالتنبيه إلى أن أرسطو " يخصص طرق الإدراك بواسطة *صنـــف المـــدرك* ، [وصنف] المولوج إليه ضمن الإدراك" (8: 1924/1923) . والقصد من ذلك هو استبصار نمط وجود الموجود بوصفه حضورية ، وذلك أولا بفهم الإحساس بوصفه طريقة وجـود وليس مجرد ملكة معرفة كما لدى المحدثين ، وثانيا بالانطلاق من أن نوع المدرك هو مصدر تحديد طريقة الإدراك ، ومن ثمة أن نمط وجود المولوج إلى وجوده هو الذي يعيننا على تحديـد طريقـة إدراك وجـوده .إن أساس ذلك هو أن أرسطو يحدد الضياء بكونه هو "حضور النار"[143](1924 :9/1923) .

من بيان كيف أن لفظة φαινομενον تنطوي من ذاتها على معنى النور (φως)، ومن رصد المفعول الانطولوجي للنور من حيث أنه هو ما يجعل الأشياء قابلة للإبصار ومن ثمة قابلـة للإدراك بعامة ، استنتج هيدغر[144] أمرين بالغي الأهمية : أولا أن النور جـزء مـن نمـط وجـود

---

[140] – أرسطو ، **كتاب النفس** ، المقالة الثانية ،7 .418 ب 16 .

[141] – أرسطو ، **كتاب النفس** ، المقالة الثانية ،7 .418 ب 12 ، 418 ب 30 .

[142] – يقول هيدغر (8: 1924/1923) :

« Helle ist *eine Weise der Anwesenheit* von (παρουσια , εντελεχεια) »

[143] – حسب نقل هيدغر (1924:9/1923) :

« Helle ist Anwesenheit von Feuer »

[144] – يقول هيدغر(9: 1924/1923) :" إن φαινομενον هو ما يظهر في ذاته بما هو كذلـك وهو بما هو كذلك هو [موجود] هنا بلا توسط . فإن النور هو بعبارة كانطية شرط قابلية الإدراك الممكنـة للون [..] ماذا يعني " شرط قابلية الإدراك الممكنة" للون ، ماذا يعني بالنسبة لأرسطو " أن يكون [شـيء ما] شرطا" ؟ أن اللون مبصر به في النور . أن الشيء المبصر به ينبغي أن يكون في [وضـح] النـهار . إن النور انما هو شيء ينتمي إلى وجود العالم نفسه .فإن النور هو مشهودية (Anwesenheit) الشمس . وهـذا الوجود المشهود (Anwesendsein) يملك طابع وجوده في كونه يقبل أن يبصر به من خلال نفسـه . أن تجعل الإبصار [ممكنا] تلك هي طريقة وجود الشمس . إن قابلية الأشياء لأن تدرك انما تقع تحـت شـرط وجود معين من شأن هذا العالم نفسه . أن يكون شرطا يمس طريقة ما في وجود العالم ذاته . ومـن شـأن الدازين في العالم أن يختص بوجود قائم للشمس ، وتحديدا ذلك *الذي* نقصده عندما نقرر : *إنـه النـهار* . بذلك نحن نعلن عن واقعة ، تنتمي إلى وجود العالم نفسه . فينتج عن ذلك : أن φαινομενον لا يعـني أول الأمر شيئا آخر سوى **طريقة مخصوصة في مشهودية الموجود** ."

«Φαινομενον ist das, was sich an ihm selbst als ein solches zeigt und als solches unmittelbar da ist. Helle ist, kantisch gesprochen, die Bedingung möglicher Vernehmbarkeit von Farbe.[..] Was heiβt "Bedingung möglicher Vernehmbarkeit" von Farbe, was heiβt für Aristteles "Bedingung sein" ? Die Farbe wird in der Helle gesehen. Das gesehene Ding muβ im Tag sein. Die Helle ist etwas, was zum Sein der Welt selbst gehört. Helle ist Anwesenheit von Sonne. Dieses Anwesendsein hat seinen Seinscharakter darin, daβ es durch sich hindurch sehen läβt. Sehen lassen ist die Seinsweise der Sonne. Die Vernehmbarkeit der Dinge steht unter der Bedingung eines bestimmten Seins dieser Welt selber. Zum Dasein in der Welt gehört das Vorhandensein von Sonne, eben *das*, was wir meinen, wenn wir feststellen : *es ist am Tag*. Damit sprechen wir einen Tatbestand an,

العالم نفسه ومن ثمة أن قابلية الأشياء لأن تدرك هو جزء لا يتجزأ من طريقة وجودها ، نعني من نمط انتمائها إلى العالم ؛ وثانيا ، وهذا هو رأس الأمر هنا ، أن النور هو نمط من الحضور الخاص بموجود بعينه هو الشمس ، من حيث هي ما يجعل الأشياء قابلة للإبصار والإدراك ، والحال أن التسليم بأن معنى وجود الموجود متقوم بقابليته لأن يبصر ويدرك انما يعني أن معنى هذا الوجود ليس شيئا آخر سوى "المشهودية" (die Anwesenheit). وهكذا فقصد هيدغر هو بيان كيف أن φαινομενον لا يعني أكثر من طريقة معينة في *شهود* الموجود . ومعنى الشهود هنا هو أولا حضور النور أي ما يجعل الموجود منظورا ، لكنه أساسا هو حضور الأشياء أي قابلية الأشياء لأن يبصر بها ولأن تدرك . الحضور هو انطولوجيا قابلية الموجود لأن يدرك بوصفها خاصية تنتمي بعد إلى نمط وجود العالم نفسه وليس اصطناعا من قبل ذات عارفة . إن الحضور هو أولا "الوجود القائم" (das Vorhandensein) للشمس، لكنه من حيث قابلية الأشياء لأن تدرك هو أكثر من ذلك ، من أجل أنه "واقعة" (ein Tatbestand) تنتمي إلى وجود العالم نفسه ، أي بها يتقوم معنى وجود هذا العالم . الحضور قيمومة وواقعة ، وبهذا المعنى هو خاصية انطولوجية للموجود . وبعامة علينا أن نبصر جهد هيدغر للتسلل الهرمينوطيقي من مستوى "بصري" ("النور" die Helle) إلى مستوى "إدراكي" أو فينومينولوجي (معنى "قابلية الإدراك" die Vernehmbarkeit ، و "الشيء المبصر به" (das gesehene Ding) إلى مستوى انطولوجي ("المشهود" das Anwesendsein) و "المشهودية" die Anwesenheit).

– بيد أن تأويل هيدغر لمعنى *الفينومينون* لا يقف عند هذا الحد بل هو يأخذ في تدبر هذه اللفظة اليونانية من جهة دلالتها على اللوغوس تدبرا طريفا ؛ ووجه الطرافة هو أنه يتخطى المجاز الميتافيزيقي التقليدي للنور كي يخوض تخريجا مستحدثا لمجاز الظلمة في تفسير الموجود[145].إن من يفسر الظلمة بشكل مجرد يفهمها بوصفها ما يقابل النور ، بحيث إذا كان النور "شفافية" أو "صفاء" (διαφανες) أي "ما-يجعل-الإبصار- [ممكنا]" (ein Sehenlassendes) ، فإن الظلمة هي لا-شفافية ولا-صفاء (αδιαφανες) ،أي " ما-لا-يجعل-الإبصار-[ممكنا]" (ein Nichtsehenlassendes) (1924 :10/1923) . لكن هيدغر يذهب إلى ما هو أكثر أصالة من هذا التفسير العامي ، وذلك أنه يفترض ، خارج التقليد الميتافيزيقي القائم على مجاز النور ، أن " الظلمة أيضا انما تجعل شيئا ما قابلا لأن يبصر . وأنه ثمة منظور ، هو في *الظلمة* فحسب يكون منظورا .[..] فالظلمة انما هي نحو مما-يجعل-الإبصار-[ممكنا] على نحو مخصوص تماما " (10: 1924/1923)[146]. يعتمد هيدغر في تخريج هذه المسألة على التمييز الأرسطي بين

---

der zum Sein der Welt selbst gehört. Daraus ergibt sich : φαινομενον besagt zunächst nichts anderes als eine *ausgezeichnete Weise der Anwesenheit von Seiendem.* »

[145] – يقول هيدغر (10: 1924/1923) : " إن مفهوم φαινομενον لا ينحصر فقط في مشهودية الأشياء في النهار ، فهو أوسع [من ذلك] ويخصص كل ما هو مظهر نفسه في ذات نفسه ، أكان ذلك يظهر في *الضياء* أم في *الظلمة*" .

« Der Begriff φαινομενον beschränkt sich nicht nur auf die Anwesenheit der Dinge im Tag, er ist wieder und bezichnet jedes an ihm selbst Sichzeigende, mag es sich zeigen *in der Helle* oder *in der Dunkelheit.* »

[146] – يحيل هيدغر هنا على : أرسطو ، **كتاب النفس** ، المقالة الثانية ،7. 419 أ 1 ومابعدهما . تقول الترجمة العربية القديمة :" وليس جميع الأشياء مبصرة في الضوء ، ما خلا لون الشيء الخاص به .

δυναμει ον و εντελεχεια ، بين الكمال والموجود بالقوة ؛ فإذا كان النور "كمـــالا" ، أي وجودا بالفعل فإن " الظلمة هي δυναμει ον (موجود بالقوة) ، شيء ما موجب تماما. إن هـذه البنية الأصيلة [للظلمة] لا يمكن لنا أن ندركها ، وذلك أننا في نظرية المقولات التي من شأننا لم نطور مثـــل هذه المقولات الأصلية ."(10: 1924/1923)[147] .

هذا التنبيه إلى أن المحدثين ليس لهم المقولات اللازمـة لقول هـذا المعنـى "الموجـب" للظلمة هو ما جعل هيدغر يأخذ هذا الباب من التأويل ، نعني التوفـر علـى مـا بـه يمكـن أن "نقول" ذلك المعنى المستعصي على مقولات المحدثين. ووجه التأويل هنا هو إدخال التمييز بـين الحضور والغياب بوصفه خيطا انطولوجيا وجيها لتبين الخيط الفـاصل بـين النـور والظلمـة مـن حيث هما أمارتان طريفتان على التمييز الأرسطي الأساسي بين الموجود بالفعل والموجود بالقوة.

إن جدوى تأويل هيدغر[148] هنا هو أنه يبطل للتو كل حصر حديث *للفينومينون* في معنى "الظاهر" (der Schein) ، ومـن ثمـة كـل نقـد للفينومينولوجيـا بوصفـها لا تمـس سـوى وجـود "الظاهرة" (die Erscheinung) فحسب (11: 1924/1923)[149] .

" إن φαινομενον هو ما يظهر في ذات نفسه بوصفه موجـــودا-هنـــا (Daseiendes)" (11: 1924/1923) – هذا التعريف الطريف يقدم *الفينومينون* في واجهة انطولوجية لا غبار عليها . وهو طريف لأنه يعتمد على تخريج مستحدث لمعنى وجود الأشـياء علـى أسـاس التميـيز بـين النور والظلمة بوصفه تمييزا بين الحضور والغياب . – بـل إن هيدغـر يتسـاءل عمـا إذا لم تكـن اللغة الغربية بعامة وبخاصة لغة الإغريق قد تشكلت في أصلها بوصفها "لغـــة النـــهار" (eine Sprache des Tages) ، أي لغة تشتق من مجاز النـور قوامـها الخـاص ، ومـن ثمـة أن المخـرج المنشود هو بناء "نظرية مقولات الليل" (eine Kategorienlehre der Nacht) التي هـي وحدهـا كفيلة بتأويل أصيل لنمط وجود الظلمة ، نعني نمط وجـود الموجـود بوصفـه *غيابا* (1924/1923

وذلك أنا لا نرى طوائف من الأشياء إذا كانت في الضوء ، وقد يمكننا رؤيتها إذا كانت في ظلمة : وهـــي الأشياء النارية المضيئة .."

[147] – يقول هيدغر 1924/1923: 10:

« Die Dunkelheit ist ein δυναμει ον, etwas durchaus Positives. Diese eigentümliche Struktur können wir nicht erfassen, da wir in unserer Kategorienlehre so ursprüngliche Kategorien nicht ausgebildet haben. »

– يحيل هيدغر هنا على: أرسطو ، **كتاب النفس** ، المقالة الثانية ،7 .418 ب 10 و ما بعدها.

[148] – يقول هيدغر (10: 1924/1923).:" إنه من حيث أن الظلمة نحـــو مـــن التنـــائي (ein Wegsein) ، فإنها ينبغي أن تخصص بوصفها στερησις ، بوصفها غياب شيء مـــا (Abwesenheit von etwas) ، كان يجب على الحقيقة أن يكون قائما . إن وجود الظلمة انما يكمن في أن تكـــون نـــورا **ممكنا** ."

« Sofern die Dunkelheit ein Wegsein ist, muß sie als στερησις, als Abwesenheit von etwas, das eigentlich vorhanden sein sollte, bezeichnet werden. Das Sein der Dunkelheit besteht darin, *mögliche* Helle zu sein. »

– يحيل هيدغر هنا على : أرسطو ، **كتاب النفس** ، المقالة الثانية ،7 .418 ب 19 .

[149] – عن معنى "الظاهرة" (Erscheinung) و "الظاهر" (Schein) كما عرضا في **الوجـــود و الزمان**، را: Macann 1992 ب: 96-101.

:12) . إن المنشود هو فهم الموجودات "كما تظهر في ذات نفسها" ، وليس – حسب عبارة أرسطية[150] يعتمد عليها هيدغر اعتمادا خاصا في تخريج المسألة – παρα τα φαινομενα أي حسب ترجمة هيدغر نفسه " بشكل يجانب ما يظهر بنفسه" (1924/1923 :9، 12) ، بشكل يخالف الظواهر أو بعبارة الترجمة العربية القديمة " يخالف العيان"[151] .

إن هيدغر يأخذ عبارة παρα τα φαινομενα بوصفها ما يجعل " طابع-الخطاب المخصوص الذي من شأن الـ φαινομενον " (1924/1923 :12) بارزا للعيان ؛ وذلك يعني أن الباحث في الموجود مطالب في كل مرة بأن *لا يجانب ما يظهر بنفسه* فيه ، وأن لا يجانب الظواهر معناه الحرص الأساسي على قول الموجود كما يظهر من نفسه . فإن هيدغر يقيم ترابطا قويا بين خاصية *الظهور بنفسه* وبين دلالة *الفينومينون* من حيث أن " ما يظهر من ذات نفسه ، بالخطاب الصريح الذي يتعلق به ، انما ينبغي أن يصلح بوصفه أرضية لكل تسآل وشرح على نطاق أوسع " (1924/1923 :12) . إن حرص الباحث على أن يأتي إلى *الفينومينون* كما يظهر بنفسه يفرض عليه أن يتهيأ لملاقاته على نحو مخصوص ، وذلك يعني أن يكتسب "هيئة" (εξις) تتعين على وجهين هما "الاستئناس" (das Vertrautsein) بالأشياء المبحوث فيها ، ونحو من "البيديا" (παιδεια) أو نوع من "التهذيب" (ein Erzogensein) الذي من شأنه أن يعين على رصد نمط الولوج المناسب للأشياء (1924/1923 : 12–13) .

إن نمط ظهور الموجود هو نقطة البداية في السؤال عنه وتبيينه . ويضرب هيدغر هنا مثلا السؤال عن وجود المنزل : إن العنصر الأهم في وجود البيت هو الأيدوس (das ειδος) ، وذلك في معنى محدد هو أن الأيدوس انما يعني " أن-يمثل-بنفسه" (das Sichausnehmen) ؛ إن وجود البيت هو طريقته في "المثول" (sein Aussehen) . إن فهم وجود الموجود بوصفه مثولا هو معنى أن " الفينومينون هو الموجود نفسه" (1924/1923 :13) .

بهذا التأويل لمعنى الفينومينون خرج هيدغر عن طريقة المحدثين في تحديد معنى "الظاهرة" : فالظاهرة ليست "مقولة-إدراك" وانما "طريقة-وجود" (eine Seinsweise)؛ وهو يعتمد في ذلك على ملاحظة أن الإغريق لم يعرفوا مقولة "الموضوع" (Gegenstand) الحديثة ، بل فكرا بواسطة مفهوم "πραγμα" أي الأشياء من حيث هي أدوات للتجارة اليومية مع الموجود بما هو موجود "حاضر" (anwesend) ؛ *فالفينومينون* هو مرادف للموجود ولا يهم من وجوده سوى "طابع الهنا" ، أي طابع الحضور لدى الموجود (1924/1923 :14) .

وإنه من رحم هذا التأويل "البراغماتي" على جذري لمعنى *الفينومينون* أتى هيدغر إلى الفحص عن المعنى الأصلي للوغوس .

ب- ما هو *اللوغوس* ؟

---

150 – أرسطو ، **كتاب النفس** ، المقالة الثانية ،7 .418 ب 24 .

151 – أرسطو ، **كتاب النفس** ، المقالة الثانية ،7 .418 ب 24 : " وهذا القول يخالف العيان" .

"ما هو اللوغوس ؟" (was ist λογος ?) – بهذه الطريقة أخذ هيدغر(1924/1923 :14) في تعقب المعنى الأصلي للوغوس عند اليونان وبالأخص في أكمل لحظة يونانية ، نعني لدى أرسطو وبخاصة **كتاب العبارة** و**كتاب النفس** (1924/1923 :6 ، 14).

أما الخطة العامة لعمل هيدغر[152] هنا فهي السعي إلى بيان كيف أن معنى اللوغوس مستمد في ماهيته من طبيعة الفينومينون ، وذلك أنه من أجل أن المعنى الأخص *للفينوميونون* هو " ما-يستبين-في-ذات-نفسه" (was sich an ihm selbst zeigt) (1924/1923 :11) فإن معنى اللوغوس على الحقيقة هو "الكلام المبين" (die aufzeigende Rede) ، وبعبارة أرسطو "اللوغوس الأبوفنطيقي" (λογος αποφαντιχος) (1924/1923 : 19) .

بعد تبيين معنى *الفينومينون* بوصفه هو نفسه معنى وجود الموجود صار مطلوبا إيضاح "السياق" الذي ضمنه يرتبط مفهوم *الفينومينون* بمفهوم اللوغوس . وللنهوض بذلك ينطلق هيدغر من الحد الأرسطي للوغوس كما يثبته في **كتاب العبارة** .

يقول أرسطو :" اللوغوس هو صوت ذو دلالة (φονη σημαντιχη) "[153] .

لتفسير هذا التعريف يقترح هيدغر أن نعين أولا ما معنى φονη ، ثم ما معنى σημαντιχη ؟ وأخيرا ما هو λογος ؟ (1924/1923 :14) . – ينطلق هيدغر في تحديد معنى φονη من الفصل الثامن من المقالة الثانية من **كتاب النفس** [154]، حيث يثبت أرسطو ما *الصوت* وكيف أنه خاصي لذي نفس .و إن أهم ما في معنى الصوت هو كونه "رنينا" أو "قرعا" خاصا بما هو "ذو نفس" (ein Beseelt) أو "ذو حياة" (ein Lebendes) ، فهو لا يوجد إلا بوجود الكائن الحي (1924/1923: 14) ؛ وكما أن للسان وظيفتين هما المذاق والكلام ، كذلك "النفس" (πνευμα) له وظيفتان إحداهما لحرارة الأعضاء والأخرى لتدبير الكلام . والقصد هو أنه ليس كل صوت هو دليل على كلام ، وذلك أن أخص ما في الصوت هنا هو أنه "نمط مخصوص من الوجود في معنى [الموجود] الحي" (1924/1923: 15) ." إن اللوغوس وجود ذو صوت " (1924/1923: 14) . ولكن ما الذي يميز صوتا فيجعل منه صوت كلام ؟ – إن ما يميزه حسب أرسطو هو أنه مصحوب بما تعنيه عبارة φαντασια [155] .

إن تخريج هيدغر[156] للمسألة هو أن يصبح واضحا السبيل من تحديد معنى الصوت إلى معنى الصوت الدال ، وذلك بشكل مضاعف ؛ أولا من حيث أن الصوت لا يكون دالا إلا إذا

---

152 – عن "لوغوس" كما بسطه **الوجود و الزمان**، را: Macann 1992ب: 103–110.

153 – أرسطو ، **كتاب العبارة** . 4 ،16 ب 26 .

154 – أرسطو ، **كتاب النفس** . 420 ب 5 ومابعدها .

155 – أرسطو ، **كتاب النفس** . 420 ب 31 وما بعدها .

156 – يقول هيدغر(1924/1923 : 15) : " فنطاسيا انما تدل في اللغة العادية على اللمعان والبهاء وترقب شيء ما ، وذلك يعني أنها دلالة موضوعية مماما . φαντασια – أن شيئا ما يظهر بنفسه . إن التصويت (der Laut) هو صوت (Stimme) (تصويت كلام) (Sprechlaut)، عندما يكون معه شيء ما للإدراك (للإبصار) . وإنه على أساس الـ φαντασια يسم المرء لغط التنفس (das Geräusch) بأنه σημαντιχη ".

كان صوتا خاصا بكائن حي وذي نفس ؛ وثانيا أن الصوت لا يكون دالا إلا إذا كان مصحوبا بنحو من *الفنطاسيا* أي بما يظهر بنفسه . إن مجرد التصويت ليس كلاما ، بل الكلام هو التصويت مصحوبا *بالفنطاسيا* أي بما يظهر بنفسه . إن ما يظهر بنفسه ضمن تصويت ما هو ما يجعل منه صوتا ، نعني تصويت كلام . إن الصوت هو ما يكون معه إمكان إدراك أي إمكان إبصار بموجود . ومن أجل أن الصوت هو خاصة الكائن الحي فإن الحي وحده يوجد بوصفه مصوتا أي بوصفه قادرا على الصوت ، نعني على الدلالة . فالتصويت ليس دالا بالضرورة ؛ وحده الصوت حمال للدلالة ، وذلك من أجل أنه يحمل معه إمكانية للإبصار بما يظهر ، *بفنطاسيا* ما . إن الصوت من حيث هو مصحوب *بفنطاسيا* هو "صوت دال" (φονη σημαντιχη) ، وإنه بهذا المعنى انما حدد أرسطو *اللوغوس بأنه صوت دال* .

هنا يشرع هيدغر في تخريج مكونات اللوغوس كما بسطها أرسطو . فاللوغوس مكون من أجزاء لكن ليس كل جزء منه هو لوغوس . فالجزء مأخوذا بمفرده ليس سوى "لفظ" (φασις ως) [157] أو بعبارة هيدغر " أن دلالة الأجزاء ليست سوى مجرد القول(das bloβe Sagen) " (1924/1923: 15) . ولكن ما مغزى هذا التمييز ؟ – إن المغزى هو أن الكلمات ليست مجرد إمكانية الكلام بواسطة الحلق واللسان ، بل الكلمات ليست كلمات إلا [158] χατα συνθηχεν ، "على جهة الاستحسان (nach Gutdünken) ، وذلك يعني أن كل كلمة بما هي كذلك انما هي أولا متصيرة وتملك نشوءها الخاص " (1924/1923: 16) . إن ما يصير لا يبقى كما هو وما ينشأ يكتسب وجوده اكتسابا ، ذلك هو أمر الكلمات فهي لا تحمل "دلالة ثابتة" (feste Bedeutung) هي دلالة الشيء بل هي دالة انطلاقا من "القصود السابقة والآراء حول الأشياء" (1924/1923 :16) . إن قصد هيدغر هو الكشف عن أن الكلمات لا توجد كما الموجودات "الطبيعية" (φυσει) ، بل هي نمط مخصوص من الموجود الوجود له أنه محمل بال**دلالة** التي تكتسبها الألفاظ عن طريق الاستحسان فتتحول إلى كلمات . الاستحسان هنا يعني ضربا من الانشغال بالأصوات بوصفها تنطوي على دلالات . ولكن من أين تأتي الدلالات إلىالكلمات ؟ – يفترض هيدغر أن الكلمات ليست كذلك إلا بما تستمده من *وجود الإنسان في العالم* ؛ فإنه في نطاق العالم ومعه يريد الإنسان شيئا ما ويستحسنه ، وذلك يعني يتكلم . إن الكلام إذن ليس بصادر من فزيولوجية الإنسان و انما من نمط وجوده في العالم ، نعني من نمط انشغاله بإمكانية العالم التي بحوزته . بذلك تصبح اللغة أكثر من *آلة للتخاطب* ، إنها *نمط وجود* الإنسان في العالم.

« Phantasie bedeutet nun in der gewöhnlichen Sprache : Glanz, Punkt, nach etwas aussehen, also eine ganz objektive Bedeutung. Φαντασια - daβ sich etwas zeigt. Der Laut ist Stimme (Sprechlaut), wenn mit ihm etwas zu vernehmen (sehen) ist. Auf Grund der φαντασια bezeichnet man das Gräusch als σημαντιχη. »

[157] – أرسطو ، **كتاب العبارة** . 4 ،16 ب 26 ومابعدها .

[158] – أرسطو ، **كتاب العبارة** . 4 ، 17 أ 1 . تقول الترجمة العربية :" وكل قول فدال ، لا عن طريق الآلة ، لكن كما قلنا على طريق المواطأة " .

إنّ ما يحرّك تأويل هيدغر[159] للوغوس هنا هو افتراضه بأنّ "اللغة العادية" (gewöhnliche Sprache)[160] التي بها كان الإغريق يرتّبون حياتهم اليومية هي الجهة التي يجدر بنا أن نفتّش عندها عن المعنى اليوناني الأصلي للوغوس وليس ما استقرّ لاحقا تحت وطأة التقليد الانطولوجي والمنطقي تحت اسم "العقل" [161]؛ إنّ اللوغوس هو دائما وفي كل مرة لوغوس لغة عادية وضمن دازين طبيعي معيّن . ولذلك فنحن عندما نفسّر اللوغوس نحن نتوفّر دوما بعدُ على رأي سابق حول ماذا يكون معنى هذا اللوغوس وإن كان معنى غير متعيّن تماما. وذلك يعني أنّ تعريف اليونان للإنسان بأنّه "القادر على النطق" (λογον εχειν)[162] لم يلتقطوه من *صناعة* الفلسفة و انما من الدازين *اليومي* ضمن اللغة :

نحن نعرف أنّ أرسطو ينبّه إلى أنّ الجزء من اللوغوس لا يكوّن دلالة إلاّ على جهة "التلفّظ" (φασις) فقط ، وليس على جهة "الإيجاب" (καταφασις) أو "السلب" (αποφασις)[163] . لتأويل هذا التمييز من زاوية المعنى الأصلي للوغوس عمد هيدغر[164] إلى

---

[159] – يقول هيدغر (1924/1923 :16):" إنّ نشوء الكلمة ليس ناجما عن الوجود الفيزيولوجي للإنسان ، وانما عن كيانه الأصيل . إنّه من حيث أنّ الإنسان يوجد في العالم ، وضمنه ومعه هو ذاته *يريد* شيئا ما ، هو يتكلّم . إنّه يتكلّم من حيث أنّ شيئا مثل العالم يوجد بالنسبة له **مكشوفا عنه** بوصفه ما يمكن الانشغال به (..) . بيد أنّ الكلمة ليست هنا كما آلة ما (..) مثلا اليد . فانما اللغة هي وجود الإنسان ذاته وصيرورته ."

« Die Genesis des Wortes wird nicht vom physiologischen Sein des Menschen getragen, sondern von seiner eigentlichen Existenz. Sofern der Mensch in der Welt ist, in ihr und mit sich selbst etwas *will*, spricht er. Er spricht, sofern so etwas wie Welt für ihn als Besorgbares *entdeckt* ist [..]. Aber das Wort ist nicht so da wie ein Werkzeug [..], z.b. die Hand. Die Sprache ist das Sein und Werden des Menschen selbst. »

[160] – نحن لا نستبعد أبدا أن يكون بين هيدغر و "فلاسفة اللغة العادية"(ordinary language philosophers) تواشجا أصيلا من ناحية خطة الاستشكال ، علاوة على أنه يشكل بالنسبة لنا سندا قويا للدفاع عن أطروحة "المعقولية الهرمينوطيقية" لدى هيدغر. فهذا الأخير ،حسب باحث انغلوسكسوي (Richardson 1986) ، يقتسم مع فلاسفة تحليل اللغة العادية القواسم التالية: 1– مضادة التمثيلية ؛ 2– تشخيص المشاكل الفلسفية التقليدية بوصفها مشاكل "غير مشروعة" (illegitimate) بالنظر إلى "قاعدة قبل–الفلسفية أو وضع يومي" ؛ 3– الافتراض بأن المشاكل "المعرفية" تظهر حين نتخلى بشكل غير مشروع عن "إجراءاتنا اللغوية اليومية" . – وهي وشائج تصطدم بأمرين يفرقان بين الموقفين: 1– الكتابة "التحليلية" لدى فلافسفة اللغة العادية و الكتابة "الهرمينوطيقية" لدى هيدغر؛ و 2– أن فلاسفة اللغة العادية يكتفون بدور "نقدي" أو "علاجي" للفلسفة، في حين أن هيدغر يرنو إلى دور "موجب" . را: Richardson 1986: 11، وكذلك: 6،53،60،109،111،120،126.

[161] – يبدو أن لاسك هو مصدر هذا التوجه، را: Feher 1992،395:

« Heidegger understood Lask's logical works as a preparation of a new metaphysics, as paving the way for posing metaphysical problems – an understanding noy wholly alien to Lask himself. The task of the logician was, for Lask, to engage in a critique of pure *logos*, rather than of reason – and that is what Heidegger was doing all his life. »

[162] – أرسطو ، **كتاب السياسة** . المقالة الأولى 2 ، 1253 أ 9 ومابعدها .

[163] – أرسطو ، **كتاب العبارة** . 4 ، 16 ب ، 27 .

[164] – يقول هيدغر (1924/1923: 17) :" إن λογος مستعمل بعد ضمن اللغة العادية من أجل خاصية أساسية معينة . فإنه لدى كل تفسير للـ λογος نحن نملك بعد رأيا–سابقا حول معنى الـ λογος . نحن نعرف بطريقة لامتعينة تماما ما هو التكلم وماهي اللغة . لكننا لا نملك أية إيضاحات مؤكدة

الخروج عن الفهم المنطقي التقليدي لعبارتي "καταφασις" و "αποφασις" ، وذلك باستبصار التواشج الخفي بين "καταφασις" و "αποφασις" و"αποφανσις" ، أي في ضوء معنى "التبيين" كخطوة ممهدة إلى تأويل عبارة أرسطو " λογος αποφαντικος " بوصفه "لوغوسا مبينا" .

إن خطورة التأويل الهيدغري[165] هنا هو كونه يخرج خروجا عنيفا عما أقره التقليد المنطقي من تخريج لدلالات المصطلحات الأرسطية . فبدلا من "الإيجاب" أو "السلب" من

عما كانت اللغة تعنيه بالنسبة للإغريق ضمن الدازين الطبيعي الذي يخصهم، [أو] كيف نظروا إلى اللغة . إن [المدرسة] الهلينية انما تملك بلا ريب فقها للغة ونحوا : [نعني] التصنيف الصناعي والنظرية . وإنه انطلاقا من ذلك قد تأثر كل تصور حديث للغة . وإنه لهذا الأمر قد [بلغ] تأثير نظرية المعرفة (..) أنه لم يعد يطرح السؤال أبدا كيف كان اليوناني يعيش ضمن لغته . وإن اللاوضوح الأساسي حول الدازين في اللغة انما ينبغي علينا بلا ريب أن نتحمل أضراره أول الأمر . بيد أنه يوجد في الأساس – وينبغي أن يوجد – بالنسبة لنا مفهوم معين عن اللغة .[..] إن اليوناني قد عاش بطريقة مخصوصة في اللغة *وكان معيشا من قبلها* ؛ وكان ذلك منه على وعي . إن القدرة–على–المخاطبة و المحادثة التي من شأن الملاقي (العالم والهو) ، والتي لا تحتاج لأن توجد إلى فلسفة ، هو قد خصصها بوصفها وجود–الإنسان : λογον εχειν ، امتلاك اللغة."

« Λογος wird schon in der gewöhnlichen Sprache für eine fundamentale Charakteristik verwendet. Bei jeder Auslegung von λογος haben wir schon eine bestimmte Vormeinung über den Sinn des λογος . Wir wissen in ganz unbestimmter Weise, was Sprechen, Sprache ist. Wir haben aber keine sicheren Aufschlüsse darüber, was für die Griechen in ihrem natürlichen Dasein Sprache bedeutete, wie sie die Sprache gesehen haben. Der Hellenismus hat allerdings Sprachwissenschaft und Grammatik : doktrinäre Behandlung und Theorie. Von hier aus ist alle moderne Spracherfassung beeinflußt. Dazu die Einflüße der Erkenntnistheorie usf., so daß gar nicht mehr die Frage gestellt wird, wie der Grieche in seiner Sprache lebte. Die grundsätzliche Unklarheit über das Dasein der Sprache müssen wir allerdings zunächst in den Kauf nehmen. Aber es liegt – und muß liegen - für uns ein bestimmter Begriff von Sprache zu Grunde. [..] Der Grieche lebte in einer ausgezeichneten Weise in der Sprache und *wurde von ihr gelebt* ; und das war ihm bewußt. Das Ansprechen- und Besprechen-können des Begegnenden (Welt und Selbst), welches nicht Philosophie zu sein braucht, charakterisiert er als Menschsein : λογον εχειν , Sprache Haben. »

[165]– يقول هيدغر (1924/1923 :20–19):" ما هي الـ καταφασις لدى أرسطو ؟ [إنها] الإيضاح بطريقة ملتوية .لا يوجد الـ λογος على طريقة آلة ما[165] وانما تاريخيا وهو ينجم عن مقاطع حرة ، وذلك يعني عن مستوى معين من التكشيف عن الأشياء . ليس كل كلام هو بما هو كذلك يفلح على جهة الدلالة في بيان (*ein Aufzeigen*) شيء ما ، وانما وحده ذلك الكلام الذي αποφαντικος ضمنه يبدو شيء ما مثل الـ αληθευειν : وهب الموجود بوصفه غير محجوب (Unverdecktes) أو وهب الموجود على نحو بحيث أن شيئا ما يكون " مضللا" (vorgemacht) ضمن هذا البيان (ψευδεσθαι) . إن التحجيب (*das Verdecken*) يضلل شيئا ما على طريقة البيان . إن الـ αληθευειν والـ ψευδεσθαι هما الطريقتان الأساسيتان التين ضمنهما يبين الـ λογος من حيث هو αποφαντικος عن شيء ما بل ويظهر الموجود بوصفه موجودا . إنه عندما يكون الـ λεγειν منجزا ضمن الـ αληθευειν – التكشيف– فإن الـ λογος هو λογος αποφαντικος ؛ وذلك يعني ليس كل λεγειν (السؤال ، الأمر ، الالتماس ، التنبيه) هو "حقيقي أوخاطئ" . لكن بلا ريب كل [λεγειν] هو كشاف – δηλουν – ، على أنه يجدر بنا ألا نخلط بينه وبين التكشيف النظري. إنهم يحاولون اليوم أن يفهموا كل معرفة انطلاقا من [مفهوم] الحكم بوصفها تحويلا له هو نفسه ."

حيث هما المعنيان الاصطلاحيان لعبارتي καταφασις و αποφασις ، لا يرى هيدغر في المصطلحين اليونانيين غير دلالتهما الأصلية كما هما في اللغة اليومية للإغريق ، فإذا الأمر يتعلق بمعنيين فينومينولوجيين لم يفكر بهما التقليد المنطقي ،بل قام في تأويل هيدغر على طمسهما ، ألا وهما معنيا "البيان" و" التضليل" . إن هيدغر قد حول مصطلحي καταφασις و αποφασις من *مفهومين نظريين* إلى *ظاهرتين فينومينولوجيتين* ، ونعني بذلك من حيث المصطلح من *إيجاب وسلب منطقيين* بالمعنى التقليدي إلى *بيان ولا بيان هرمينوطيقيين* . فلم يعد الأمر متعلقا بمدى إخبار اللوغوس عن موضوع ما ، أي بوجه علاقة المحمول بالموضوع إيجابا أو سلبا ، وانما بمدى قدرة اللوغوس على بيان أو تضليل نمط وجود الموجود الذي به يتعلق اللوغوس ، متأولا كما رأينا لا بوصفه جوهرا ثابتا و انما بوصفه *فينومينون* أي موجودا *يظهر بنفسه* . فالموجود *فينومينون* أي يظهر بنفسه ، كذلك ما *يقال* عنه لا يمكن أن يكون إلا نحوا من *البيان* أو *اللابيان* لوجوده .

هذا التأويل *للإيجاب والسلب* بوصفهما في المعنى الأصلي *بيانا وتضليلا* قد أدى إلى إنارة دلالتي "الصادق" و"الكاذب" على نحو طريف : فبما أن اللوغوس ليس "آلة" (ein Werkzeug ، ως οργανον) ، وانما يتكون حسب هيدغر ضمن مستوى معين من التكشيف عن الأشياء ، فإن التمييز بين أنواع اللوغوس قد صار يتم ، لا وفقا لتصنيف معين للأحكام *المنطقية* ، وانما بحسب درجة أداء كل لوغوس لوظيفته الأصلية ، نعني بيان أو تضليل نمط *وجود الموجود* بوصفه *فينومينون* . إنه في هذا السياق ينبغي أن نفهم عبارة أرسطو " λογος αποφαντικος" ، لا كما يفعل المنطق التقليدي ، أي في معنى "القول الخبري" (le discours déclaratif) [166] الحملي بعامة ، بل في معنى هرمينوطيقي هو الإبانة عن نمط وجود *الفينومينون* . إن λογος من شأنه أن يكون αποφαντικος عندما يكون مصرفا على جهة الدلالة على *البيان* عن معنى الأشياء . إن اللوغوس الأبوفنطيقي هو بذلك *اللوغوس المبين* أو *القول المبين* .

« Was ist die καταφασις bei Aristoteles ? Klärung auf einem Umweg. Der λογος ist nicht in der Weise eines Werkzeugs, sondern historisch und erwächst aus freien Stücken, d.h. einem jeweiligen Stande der Sachentdeckung. Nicht jedes Reden ist ein solches, das in der Weise eines Bedeutens ein *Aufzeigen* von etwas leistet, sondern nur dasjenige Reden ist αποφαντικος, in dem so etwas wie ein αληθευειν vorkommt : Seiendes als Unverdecktes geben oder seiendes so geben, daß in diesem Aufzeigen etwas "vorgemacht" wird (ψευδεσθαι). Das *Verdecken* macht etwas vor in der Weise des Aufzeigens. αληθευειν und ψευδεσθαι sind die Grundweisen, in denen der λογος als αποφαντικος etwas aufzeigt und zwar zeigt er Seiendes als Seiendes . Wenn das λεγειν im αληθευειν - aufdecken – vollzogen wird, *dann* ist der λογος ein λογος αποφαντικος ; d.h. nicht jedes λεγειν (Fragen, Befehlen, Bitten, Aufmerksammachen) ist "wahr und falsch". Wohl aber ist jedes offenbarmachend - δηλουν-, was aber nicht mit dem theoretischen Aufdecken konfundiert werden darf. Man sucht heute, alles Erkennen vom Urteile her als Modifikation desselben zu verstehen. »

[166] – راجع ترجمة تريكو :

- Aristote , **Organon** . II *De l'Interprétation* . Traduction nouvelle et notes par J. Tricot (Paris : Vrin , 1989) 17 a 8 , et note 2 p. 84 .

ولكن ما هي علامة اللوغوس الأبوفنطيقي ؟ – إن علامته هي احتمال "الصدق" و"الكذب" . بيد أن هيدغر لم يعد يفهم عبارتي الصدق و الكذب بالمعنى المنطقي التقليدي ، أي في معنى *مطابقة الحكم للشيء* أو عدم مطابقته . إن اللوغوس لا يكون أبوفنطيقيا إلا إذا "ظهر" من خلاله معنى الـ αληθευειν أو معنى الـ ψευδεσθαι : أي إذا ظهر من خلاله معنى " عدم الحجب" أو معنى "التضليل" . فلأن اللوغوس هو فعل بيان فإنه إما أن يكون مبينا أو يكون مظلاما ، أي إما أن يكون واهبا للموجود بوصفه "غير محجوب" في نمط وجوده ، وإما أن يكون "مضللا" حاجبا عن نمط ذلك الموجود . اللوغوس إما بيان وإما تحجيب ، ولكن التحجيب ليس سوى نمط من عمل البيان نفسه . وهاتان هما "الطريقتان الأساسيتان" لنمط وجوده بوصفه لوغوس مظهرا وواهبا ليس فقط لمعنى وجود الموجود وانما لوجوده نفسه . وهكذا يخرج هيدغر عن الدلالة السائدة لمفهومي "الحقيقة" و"الخطأ" ، وينخرط في تأويل فينومينولوجي لهما بحيث لا يكون فعل الحقيقة αληθευειν سوى "التكشيف" عن نمط انكشاف *الفينومينون* ؛ كما لا يكون الخطأ ψευδεσθαι غير "التضليل" عن نمط ظهور الموجود . ولئن كان أرسطو ينبه إلى أنه ليس كل قول هو لوغوس أبوفنطيقي ،إذ توجد أقوال ، مثل السؤال والدعاء والالتماس والتنبيه ، لا تحتمل "الحقيقة" و"الخطأ" ، فإن هيدغر يؤكد أن كل قول هو في قراره قول "كشاف" (δηλουν) عن الموجود بوصفه غير محجوب . وهو أمر لا علاقة له بالتصور التقليدي للمعرفة بوصفها نشاطا *نظريا* ، وذلك أنه لا يقوم على إخضاع للموجود لقوالب *العقل المنطقي* ، بل يترك الموجود يظهر كما هو في *طريقة وجوده* .

ولكن كيف نتأول تنبيه أرسطو إلى أن اللوغوس " لا يكون إيجابا أو سلبا إلا إذا زيد إليه شيء آخر"[167] ؟ – يفترض هيدغر أن المعنى المنطقي التقليدي للزيادة (προσθεσις) لا يسعفنا في هذا المقام ، وذلك أن "قضية" (ein Satz) ما لا تتكون بمجرد حمل ألفاظ كثيرة على اسم من الأسماء ؛ إن προσθεσις لا تنحصر في المعنى التقليدي للزيادة ، بل هي مصرفة عند أرسطو في تقابل حاد مع "التجريد" (αφαιρεσις) بحيث إن προσθεσις انما تعني إضفاء "العينية" (Konkretion) على القول ، وذلك بجعل البيان (καταφασις) (الاسم الهرمينوطيقي للإيجاب) متعلقا تعلقا حيا بـ"التلفظ" (φασις) من حيث هو يدل على الوجود العيني ؛ وذلك يعني أن اللوغوس لا يصبح "مزيدا" أي "عينيا" إلا "حينما يكون القول قولا موجودا مع العالم الموجود ههنا" (1924/1923 : 20) . إن طرافة هذا التخريج لمعنى الزيادة على أنه يفيد العينية ، أي *تجذر اللوغوس في العالم اليومي* ، انما تكمن في كونه قد صار لدى هيدغر طريقا إلى إضاءة مفهوم الحكم المنطقي بشكل مستحدث تماما .

إن إخراج معنى الزيادة من كثرة الألفاظ المستعملة في *قضية* ما إلى معنى *العينية* قد مكن هيدغر[168] من *إعادة اللوغوس إلى العالم اليومي* الذي يلاقي داخله الموجود ويقول فيه . بيد أن

---

[167] – أرسطو ، **كتاب العبارة** . 4 ، 16 ب 26 ومابعدها .

[168] – يقول هيدغر (1924/1923: 21):" انما التكلم هو وجود مع العالم ، إنه شيء أصلي و يوجد قبل الأحكام [المنطقية] . وإنه انطلاقا من ذلك ينبغي أن يصير الحكم مفهوما .إنه لتقليد في المنطق أن تتصور كلمات مثل "النار!" بوصفها أحكاما. (..) [على أنه] ليس من شأن الـλογος كثرة الألفاظ . لقد كان اللفظ الأصلي تسمية ، لكنه ليس مجرد اسم ؛ بل بالأحرى هو شيء يلاقينا في العالم ، يعبر عنه كما يلاقينا [..] ليس الكلام خاصية مثل " له شعر" . بل الكلام يشكل الكيان المخصوص للإنسان : إن

الخطير في ذلك هو كونه يبين بأي وجه يظهر مفهوم الحكم المنطقي منقطعا عن السياق العيني الذي تولد عنه أول مرة ؛ إن الحكم المنطقي ليس ظاهرة أصلية بل هو موقف نظري مشتق من مقام سابق عليه هو كيفية اضطلاع الإنسان بوجوده في العالم على جهة الكلام . إن الحكم غير ممكن بلا كلام ؛ والحال أن الكلام هو طريقة الإنسان في احتمال الموجود الملاقيه داخل العالم .ومن أجل أن الكلام هو نمط من الوجود في العالم فإن الحكم المنطقي لا يملك في نفسه شروط إمكانه ؛ إن شرط إمكانه هو الكيان المخصوص للإنسان بوصفه موجود يختص بأنه يوجد مع العالم ويوجد بالتكلم "عن" العالم . إن هيدغر قد حول "عن" من أداة للحمل على الموضوع إلى مقام فيه ينكشف معنى الكلام بوصفه وجودا مع العالم . إن عن ليست مجرد أداة ربط بل هي نمط معية .

بذلك يتبين معنى اللوغوس الأبوفنطيقي : إنه كلام مع العالم ، ولكن بمعنى أنه ما به يصبح العالم وجودا مكشوفا أي *فينومينون* (1924/1923 :21) . بيد أن اللافت للنظر هو أن اللوغوس الأبوفنطيقي عند أرسطو ليس سوى إمكانية فحسب إلى جانب إمكانيات أخرى للقول ؛ من أجل ذلك لا يتكلم أرسطو عن الـ λογος فقط بل عن أمرين آخرين على قدر عال من الأهمية : " الـ διαλεκτος [169]: المكالمة مع الآخرين عن شيء ما ، أو عن الـ ερμηνεια[170] : التفاهم مع الآخرين عن شيء مـا "(1924/1923: 21-22) . إن رأس الأمر هنا هو أن وجود الإنسان متعلق أصلا بنحو من "إمكانية التجارة مع الـ πραγματα ، مع العالم من حيث هو قابل لأن ينشغل به" (1924/1923 :22) . ولكن إذا كان اللوغوس كلاما في الأشياء الشاغلة للعالم اليومي فما الذي يؤمن وحدة اللوغوس الأبوفنطيقي ؟

يفترض هيدغر أنه يمكن إيضاح هذه الوحدة من جهتين : أولا من جهة المدلول ، وثانيا من جهة الدلالة العيانية . – فيؤكد أن اللوغوس هو أولا كلام وليس مجرد تلفظ للأسماء ؛ إنه أكثر من تلفظ للأسماء المفردة ، وذلك أن اللوغوس انما هو προσθεσις أي نمط من العينية . فما هو مدلول عليه في اللوغوس ليس معنى مجردا بفعل النشاط النظري ، بل هو مخصص بوصفه "إنية" (als Daseiendes) ؛ و ذلك أنه إذا كان " التدليل في الاسم مجرد قصد

الإنسان انما يوجد في العالم على نحو بحيث أن هذا الموجود يتكلم مع العالم عنه . (إن ''عن'' (über) لا تعني [إصدار] حكم ؛ إن عن العالم انما تكمن مثلا في ''اليوم'' : الرجاء أن تأتي اليوم إلي .)."

« Sprechen ist ein Sein mit der Welt, ist etwas Ursprüngliches und liegt vor den Urteilen.Von hier aus muβ das Urteil verständlich werden .Es ist in der Logik Tradition, Worte wie "Feuer !" als Urteile aufzufassen. (..). Es gehört gar nicht zum λογος eine Mehrheit von Worten. Das ursprüngliche Wort war eine Nennung, aber nicht eines bloβen Namens ; vielmehr etwas, was in der Welt begegnet, wird angesprochen, wie es begegnet.

[..] Das Reden ist keine Eigenschaft wie das "Haare haben". Das Reden macht die spezifische Existenz des Menschen mit aus : Der Mensch ist in der Welt derart, daβ dieses Seiende mit der Welt über sie redet.(Das "über" heiβt nicht urteilen ; das über die Welt liegt z. B. im "Heute" : bitte kommen sie heute zu mir.). »

[169] – أرسطو ، كتاب النفس . المقالة الثانية 8 ، 420 ب 18 .

[170] – نفسه 420 ب 19 .

بالمعنى الصوري ، فإن ما يوجد في اللوغوس هو بيان *الإنية بما هي إنية* " (1924/1923 : 22) . إن اللوغوس لا يدل حقا إلا إذا تعلق بالموجود . وهو لا يكتسب الدلالة العينية إلا إذا اقترن بـ"الإيجاب" و"السلب" من حيث هما متأولان بوصفها *بيانا وتضليلا* ، أو بوصفها الطريقتين الأساسيتين من الـ αποφανσις ، أي من التبيين (1924/1923: 23) .

خاتمة

إن مكاسب درس 1924/1923 هي بذلك أربعة : أولا– أن الموجود هو في نمط وجوده "فينومينون" أي ما يظهر بنفسه ؛ وثانيا – أن اللوغوس في معناه الأصلي ، أي كما استعمله الإغريق في *لغتهم العادية* ، هو اللوغوس المبين ؛وثالثا – أن معنى "الحقيقة" التي من شأن موجود من الموجودات هو ليس شيئا آخر سوى مدى مكوشوفيته ، نعني ليس شيئا آخر سوى نحوا من "اللا–احتجاب" ؛ ورابعا ، وأخيرا ، أن اللوغوس ،من حيث هو كلام مبين ، ليس مجرد حكم منطقي يربط بين موضوع ومحمول ، بل هو تكلم منشغل في يوميته سابق عن كل حكم ، وذلك من أجل أنه متهيكل بنمط وجود الإنسان في العالم .

بيد أن هذه المكاسب لا تكشف عن طبيعة الرهان الذي يحركها كشفا صناعيا ، أي بوصفها صادرة عن محاولة طريفة لإعادة تأول أسس المنطق و الانطولوجيا الغربيين ، كما خطط لذلك تقرير 1922 ، إلا في درس شتاء 1926/1925 ،وذلك عندما تعلقت همة هيدغر هذه المرة بإنجاز درس أكاديمي في المنطق بما هو كذلك، ولكن بخاصة من زاوية مسألة *الزمانية* .

الفصل العاشر

لوغوس و كرونوس - العقل الغربي
و انطولوجية الحضور :
هيدغر و مشروع "معقولية هرمينوطيقية"
(درس شتاء 1925/1926)

" إنّ الأساس غير الصريح للمنطق التقليدي انما هو زمانية معيّنة ، موجّهة منذ أوّل أمرها جهة الاستحضار ، وهو ما يعبّر عن نفسه بشكل أقصى ضمن إدراك مفهوم المعرفة الإغريقيّ بوصفه θεωρειν محضا ، بوصفه حدسا محضا . إنّ كلّ حقيقة [من شأن] هذا المنطق انما هي حقيقة-حدس ؛ الحدس مفهوماً بوصفه استحضارا"
(هيدغر 1926/1925: 415)

" هذا التحوير لبنية-بما هو انما يفترض دوما البنية الأصلية للبماهو ، يعني الفهم الثاوي تحت ما هو مسطّح ضمن الإخبار وبواسطته . بذلك ليس التعيين الإخباري كشفا بدائيّا أبدا ، إنّ التعيين الإخباري لا يعيّن أبدا علاقة بدائيّة وأصلية مع الموجود ، ولذلك هو لا يستطيع ، هذا اللوغوس ، أبدا أن يُتّخذ خيطا هاديا للسؤال عمّاذا يكون الموجود . فضمن المنطق ونظرية الوجود اليونانيين كما في [المنطق] التقليدي إلى حدّ هوسرل انما كان اللوغوس وتحديدا في معنى التعيين الخيطَ الهادي الذي بحسبه يتمّ السؤال عن الوجود ، بمعنى أنّ الموجود هو هنا بوصفه موضوعا لتعيّن ممكن ، ولتعيّنيّة ممكنة . ولكن إذا ما أبصر المرء بأنّ التعيين ذاته وكلّ بنيته هو ظاهرة مشتقّة فإنّ في ذلك [آية على] أنّ ظاهرة التعيين هذه لا يمكن أن تُتّخذ مخرجا لسؤال عن الوجود ، إذا ما كان يجب لهذا [السؤال] أن يدرك ظاهرة الوجود في جذرها."
هيدغر (1926/1925: 159-160)

تقديم

إنّ وجه الطرافة في التأويل الجديد لماهية المنطق وفي ضرب المعقولية الـذي أسـفر عنـه لدى هيدغر هو ليس شيئا آخر سوى *مسألة الزمـان* ، وذلـك مـن حيـث أنّ الزمـان ليـس فقـط "فهرست"(1925 : 5) الموجودات و انمـا بخاصـة المقـام الـذي جعلتـه *الانطولوجيـا* الغربيـة قبلتها في تعيين معنى وجود الموجود (1926أ:25) ، ومـن ثمّـة سـياقا صناعيـا غالبـا لتحديـد *ماهية المنطق* ونمط *المعقولية* الذي ينتجه (1926أ : 4 ، 129) . – إنّه فقـط عندمـا نفلـح في ردّ *المنطق* التقليدي إلى ضرب *الانطولوجيا* التي يفترضـها ، ومن ثمّة استبصار نمـط *الزمانيـة* الـتي تأسّس عليها (1926/1925 : 415) ، نحن نستطيع حسب هيدغر أن نظفر بضرب أصيـل مـن المنطق يسمّيه أسماء عدّة مثل "المنطق المنتـــج" (produktive Logik) (1925 : 2 ؛ 1926أ : 10) و "المنطق الأصلـي" (die ursprüngliche Logik) (1925 : 3) ولكـن بخاصـة "المنـــطق المتفلسف" (philosophierende Logik) (1926/1925 : 18) .

إنّ هيدغر قد أنجز نحوا من "النقض" للمنطق التقليدي لا يقصد أبدا إلى رميـه في سـلّة المهملات والاستعاضة عنه بضرب ما من "اللامعقولية" بل إنّ غرضه هو " إعادة المنطق التقليـــدي إلى أساسه الزماني ، أي إلى معنى للوغوس أرحب من ذاك الذي يحصره في بنية القضية الحملية"[1].

إنّ الخيط العام لهذا الفصل قد صار بذلك أكثر وضوحا : إنّه يتعلّق بالبحث في طبيعـة *المعقولية* التي بلورها هيدغر ضمن الدروس التي ألقاها في أثناء كتابة **الوجود و الزمـان** ، ولكـن بنحو من القصد نحن نفترض أنّه يختلف في وجه أساسيّ منه عن *التحليـل الكيـانوي* الـذي طبع الجزء المنشور من كتاب 1926 . ووجه الاختلاف يكمن في كون هذه الدروس تسـعى سـعيا صريحا إلى *إعادة تأوّل المنطق التقليـدي تـأوّلا زمانيا* (1926/1925 : 415) . وهـي مهمّـة لئـن حاول هيدغر أن يقحم بعض نتائجها (كما نرى ذلك في الفقرتين 7 و44 من **الوجود و الزمان**) في خانة من خانات إشكالية "هرمينوطيقا الدازين" (1926 أ : 436) التي يقف عندها الجـزء المنشور من كتاب 1927 ، فإنّها بقيت في ماهيتها خارج مطالب ذلك الكتاب . قد نفسّـر هـذه الصعوبة كما فعل تامينيو [2] في تخريج مسألة سوف نعرض لها في موضعها ، فنفترض أنّ هـهنا فرقا خطيرا بين *المنشور* و*المدرّس* لدى هيدغر . إنّ القصد هـو أنّ المنشـور مـن كتـاب **الوجـود و الزمان** لا يقدّم صورة حقيقية عن بحوث هيدغر في هذه الحقبة بل فقط صورة *عمومية* تسـتجيب لضرب معيّن من التلقّي هو بعامة محاولة الإفلات من براديغم الذات والموضوع الذي تتمسّك بـه الكانطية الجديدة بوصفها الخصم الفلسفي الراهن . وهذا أمر قد جعل الجزء المنشور يقـف عنـد مهمّة "هرمينوطيقا الهو" . لذلك نحن نفترض أنّ علينا أن نكفّ عن التحديق لهيدغر الأوّل من جهة الجزء المنشور من كتاب 1926 ، وبخاصة أن نقرأ دروس هذه الحقبة بوصفها تنطوي على "سبل" أخرى من البحث لا تتقاطع ضرورة مع سبيل "تحليليـــة الكيـــان" الـتي قـامت عليـها "هرمينوطيقا الدازين" .

---

1 – Dastur 1994: 142 .

2 – Taminiaux 1989 : 193و202.

بيد أنّ ذلك لا يعني البتّة أنّ درس 1926/1925 مثلا لا يدين في شيء إلى إشكالية هرمينوطيقا الدازين التي قام عليها ووقف عندها الجزء المنشور من كتاب 1927 ، فنحن سوف نرى في موضعه كيف أنّ الخيط الإشكالي الأساسيّ الذي استند إليه هيدغر في إعادة تأويل ماهية اللوغوس في الفلسفة الغربية ليس شيئا آخر سوى مفهوم الدازين . إنّ أساس تأويل المنطق تأويلا زمانيا والتوجّه المنجرّ عنه نحو ضرب من "المعقولية الهرمينوطيقية" انما هو أيضا إشكالية الدازين . فتدبير سؤال "ما هو؟"اليوناني انما يحتاج حسب هيدغر أن يوضّح توضيحا أصليا انطلاقا من تدبّر سابق عليه لسؤال "من هو؟" الحديث ، وذلك يعني أنّ "الهرمينوطيقا" لا تتبيّن حقّا إلاّ بقدر ما نبصر بهرمينوطيقا "الدازين" التي تؤسّسها قبل كل صناعة منطقية .

– إنّ طرافة درس 1926/1925 هو كونه يخرج خروجا لافتا للنظر عن التوجّه الغالب للدروس التي قادت إلى كتابة **الوجود و الزمان** ، وبخاصة في صيغته المنشورة سنة 1926 أي من جهة ما يقف عند *هرمينوطيقا الدازين* بوصفها مدخلا أوّليّا ونموذجيا إلى "نقض" تاريخ الانطولوجيا (1926أ : 13 ومابعدها) . قد يمكن أن يتساءل المرء عمّا دفع هيدغر في هذه الحقبة الدقيقة من مسيرته ، أي أثناء تحرير **الوجود و الزمان** وإعداده للنشر ، إلى اختيار موضوع "المنطق" غرضا للتدريس ؟[3] . إنّ صدور هذا التساؤل عن شارح كبير مثل كيسيال قد يدلّ للتوّ على أنّ تلفّت هيدغر صوب "المنطق" بما هو كذلك انما ينطوي في نفسه ولأوّل وهلة على بعض من الغرابة [4]. ربّ غرابة حاول كيسيال أن يحدّ منها بالتأكيد على أنّ هيدغر لا يفرّق بين المنطق وهرمينوطيقا العيانية مادام الأمر يتعلّق في الحالتين بتخريج أصيل لطبيعة العلاقة ما بين اللغة والوجود[5]. نحن نقبل عن كيسيال أنّ هيدغر يفكّر في تواشج أصيل ما بين الهرمينوطيقا والمنطق بل ويفهم المنطق نفسه بوصفه "منطقا هرمينوطيقيا" ، لكنّنا لا نوافقه على مرادفته بين "الهرمينوطيقي" من جهة و"المتعالي" من جهة أخرى [6]، وذلك أنّنا نفترض أنّ وسم إشكالية **الوجود و الزمان** بأنّها بحث *متعالٍ*[7] (1926أ : 41) ليس سوى راسب من رواسب فلسفة الذات الحديثة التي أفلحت في الانبثاث داخل إشكالية هيدغر سواء من طريق فينومينولوجيا هوسرل [8]أو من طريق اختياره منذ 1919 هرمينوطيقا العيانية التي أفضت سنة 1926 إلى تحليلية الدازين ، ومن ثمّة إلى هرمينوطيقا الهو ، مدخلا نموذجيا لتلك الإشكالية .

لذلك نفترض أنّ غرابة اتّخاذ هيدغر "المنطق" عنوانا لإشكاليته في درس شتاء 1926/1925 ما تلبث أن تتلاشى ما إن نكفّ عن اعتبار الجزء المنشور من **الوجود و الزمان**

---

[3] – يقول كيسيال (Kisiel 1993 :398) :

« Why did Heidegger choose the topic of "Logic" precisely at this critical juncture in his development , on the verge of the massive effort to get his first major work into print ? »

[4] – عن عناصر الغرابة في دراسة علاقة هيدغر بالمنطق، را: Mohanty 1988: 93.

[5] – نفسه.

[6] – نفسه.

[7] – إذ قد يجدر بنا الحديث لدى هيدغر عن نظر "ما-بعد-المتعالي" (meta-transcendantal) حسب عبارة طوبيقية طريفة لأرنست توغندهات . را: Tugendhat 1969: 80،91.

[8] – Habermas 1985: 164.

زاوية نظر موجّهة ، ونعني ما إن نكفّ عن اعتبار تحليلية الدازين ، أو ما ارتأينا على الإشارة إليه بعبارة "هرمينوطيقا الهو" ، قِبلة غالبة لإشكالية هيدغر . فنحن نفترض أنّ في عزم هيدغر ، لمّا اتّخذ من "المنطق" عنوانا صريحا لإشكاليته في شتاء 1926/1925 ، أمرا آخر مباينا في صميمه لِما انتهى إليه وانخرم عنده كتاب **الوجود و الزمان** . إنّه يبدو أنّ الجزء المنشور من هذا الكتاب لا يعدو أن يكون ثمرة تحوّل أصاب مشروع هيدغر في مستهلّ دروس 1919 عندما نقل إشكاليته من أفق المنطق إلى هرمينوطيقا العيانية ، وهو ما وجد في تحليلية الدازين هالته العليا . كأنّ هيدغر قد غيرّ سنة 1919 من خطّته التي عمل ضمنها في أطروحتيْ 1913 و1915 : فبدلا من البدء بالبحث في ماهية المنطق نفسه ، نراه قد اعتمد البحث في هرمينوطيقا الدازين بوصفها مدخلا أوّليّا لابدّ منه لخوض غمار استشكال يكون من شأنه أن يغيّر حقّا من طبيعة التصوّر الغربي للمنطق . إنّ انخرام مشروع **الوجود و الزمان** عند نهاية عرض تحليلية الدازين فحسب ، هو ما حجب بوجه ما طبيعة المشروع "المنطقيّ" لهيدغر . إنّ جعل "المنطق" عنوانا رئيسيّا وصريحا لإشكاليته في درس شتاء 1926/1925 ليس مثارا للغرابة في شيء ، مادام يستأنف طبيعة المشروع الأصلي لهيدغر نفسه الذي كان قد بدأه في أطروحتيْ 1913 و1915 بوسائل غير وجيهة وضمن توجّه ما يزال غير أصيل بعدُ .

إنّ ذلك لا يعني عندنا أنّ التوجّه منذ 1919 قِبلة *هرمينوطيقا العيانية* هو انزلاق في بوتقة *فلسفة الذات* ومن ثمّة في أفق إشكالية *متعالية* بالمعنى الكانطي ، وذلك أنّ أطروحتيْ 1913 و1915 لا تخلوان هما أيضا من رواسب فلسفة الذات ومن الأفق الكانطي بعامة[9]. بل إنّ قصدنا هو أنّ درس 1926/1925 يمكن أن يُعدّ بحقّ محاولةً موازية ومزامنة لما تحقّق في كتاب **الوجود و الزمان** ، وليس مجرّد هامش من هوامشه . فمن حيث يتعلّق بإيضاح "المنطق" من جهة "مسألة الحقيقة" يبدو أنّ درس 1926/1925 انما يتفرّغ قصدا إلى البحث فيما اكتفى كتاب **الوجود و الزمان** بالفحص عنه فحصا يكاد يكون مقحما إقحاما (1926أ :183–184) : فمن اللافت للنظر حقّا أنّ كتاب 1927 لا يعرض لمسألة الحقيقة برأسها بل ضمن فصل مخصّص للكشف عن "العناية بوصفها وجود الدازين" (1926أ :212–230) ، وذلك تحت عنوان "التهيئة" لإشكالية الانطولوجيا الأساسية التي تعد بمعالجة مسألة معنى الوجود بعامة (1926أ :183) . وإنّ أهمّ ميزة لدرس 1926/1925 هي كونه لا يدرس مسألة الحقيقة في ضوء تحليلية الدازين الموجّهة لكتاب **الوجود و الزمان** ، التي هي رغم كلّ شيء صيغة معيّنة من فلسفة الذات الحديثة ، بل من زاوية استشكال أساسيّ لماهية المنطق بوصفه النواة المقوّمة للانطولوجيا ومن ثمّة للمعقولية الغربية منذ الإغريق .

إنّ قصدنا الآن أن نوضح خطّة هيدغر في درس 1926/1925 في *تأويل المنطق من خلال مسألة الحقيقة* ، وذلك بوصفها خطّة تنطوي على تخريج طريف لمسألة **المعقولية** في الفلسفة الغربية بعامة تتّخذ من مشكل **الزمان** نبراسا له . ونحن نوزّع مطالب هذا الإيضاح هكذا : أوّلا بأيّ معنى ثمّة بين "المنطق" و"الحقيقة" تواشج أصلي ؟ ؛ ثانيا لماذا تأسّس الطرح التقليدي لمسألة الحقيقة على مسألة "الحدس" ؟ ؛ثالثا لماذا كان ينبغي على مفهوم *الحقيقة–الحدس* أن

---

[9] – Hottois 1989: 90.

يجد في *الحقيقة-القضية* موضعه الخاص ؟ ؛ رابعا بأيّ معنـى يجـدر بنـا إعـادة تـأوّل ماهيـة الحقيقة في ضوء مسألة *الزمنية* ؟ وبعبارة بيانية يتعلّق الأمر بالفحص عن المسائل التالية :

1) επιστημη λογικη / "علم الكلام" أو اللوغوس و الحقيقة

2) الحقيقة والزمنية : نحو " كرونولوجيا فينومينولوجية"

*****

§ 1- επιστημη λογικη / "علـم الكـلام" أو اللوغـوس و الحقيقة

لا ينطلق هيدغر من المعنى السائد أو التقني لمصطلح "منطق" ، وانما من تفقّه لغـويّ في المعنى الأصلي الذي يظلّ لفظ Logik في الألماني ، وفي اللغات الغربية بعامـة ، منطويـا عليـه . وذلك يعني عنده أن يعود إلى الجـذر اليونـاني للفظـة حتـى يسـتوضح مـن ثـمّ المعنـى الأصيـل المبحوث عنه . " επιστημη λογικη هو العلم بالـ λογος - [بالـ] λεγειν ، العلم بالكلام " (1926/1925 : 1) . وإنّ علينا أن نبيّن هنا من أيّ طريق أتى هيدغـر إلى الكشـف عـن نكتـة الإشكال في ماهية المنطق بما هو "منطق فلسفيّ" في قرارته .

إنّ الإجابة عن هذا السؤال موجودة في "مقدّمـة" درس 1926/1925 (1926/1925 : 1-25) ، حيث نعثر على بسط صارم لخطّـة للنـهوض بتـأويل متّسـق للمنطـق يتـوزّع إلى المطـالب التالية : أ- ما هو المعنى الأصلي للفظة "منطق" ؟؛ ب- ما هو موضوع المنطق؟ ؛ ج- ما هـو الفرق بين المنطق الفلسفيّ والمنطق المدرسي؟ . ونحن نأتي على هذه المطالب تباعا .

1.1- المعنى الأصلي للفظة "*λογικη*" :

لا ينبغي أن نظنّ أنّ خطّة هيدغر في تخريج معنى المنطـق يمكـن أن تُلخّـص في مجـرّد جرد *لغوي* لمعاني اللفظة اليونانية λογικη ،فليس ذلـك ممّـا تقـوم بـه إشـكالية بمثـل طرافـة إشكالية هيدغر .إنّ هذه الخطّة أوسع وأخطر من جرد لغوي للفظة قديمـة . فنحـن نلاحـظ أنّ هيدغر قد أخذ منذ الفقرة الأولى من الدرس في إعادة لفظة Logik ليس فقط إلى جذرهـا اليونـاني λογικη ،بل إلى الميدان المخصوص الذي منه استقى التقليـد الفلسـفي الغربـي دلالـة "المنطـق" بعامة ، والذي لا يشكّل فيه لفظ λογικη إلاّ طرفا فقط من جملة أطراف أخرى هـي بخاصـة φυσικη و ηθικη ولكن أيضا επιστημη . إنّ هذه الألفاظ مجتمعة تؤلّـف معجمـا صناعيـا يجد في مفهوم επιστημη محوره الموجّه ، وهو مّا يجدر بنا أن نعود إليـه إذا مـا قصدنـا إلى فهم المعنى الأصلي للمنطق . ويعني ذلك لدى هيدغر أن نبصر في نفس الوقت بأنّ " علم المنطق" (επιστημη λογικη) انما هو قد ظهر واستقرّ بمعيّة صناعتين أخريين لا يمكـن أن يُفـهم في معناه الأصلي بمعزل عنهما . هاتان الصناعتان هما أساسا " επιστημη φυσικη [من حيـث هو علم الـ φυσις ، الطبيعة ، وعلى الحقيقة بالمعنى الأوسع للعالم والكسـموس" (1926/1925 : 1)]

، و " επιστημη ηθικη : علم الـ ηθος - [علم] تصرّف الإنسان وسلوكه إزاء الآخرين وإزاء نفسه : على الإنسان" (1926/1925: 1) .

ولكن إذا كان كلّ من علم الفيزيس وعلم الإتيقا متعلّقا بجهة من الوجود ، فما هي جهة الوجود التي يدرسها المنطق ؟ وأيّ حاجة إلى " تدبّر كلّي" (universalen Besinnung) في معنى المنطق ؟ - يبدو أنّ هذه الصعوبة لا ترتفع إلاّ إذا استطعنا أن ندرك معنى الـ λογος - الكلام مثلما ندرك جهتيْ الموجود الأوليين أي العالم والإنسان (1926/1925 :2) .

ينبّه هيدغر إلى أنّ معنى Reden (الكلام) ليس مجرّد " إلقاء كلمة" (eine Rede halten) ، وانما هو "كلام-مع-الغير" (Miteinanderreden) و"حديث-مع-الغير (Mit-einander-be-reden) حول وجود-العالم ووجود-الإنسان" (1926/1925: 2) . إنّ قصد هيدغر هو بيان كيف أنّ " الكلام ليس أيّ واقعة نشاء أو [واقعة] غريبة ، وانما هو سلوك مخصوص وكلّي ، على أساسه يهب الإنسان قِبلة لوجوده - وسلوك ضمنه يكون العالم متحدّثا فيه . إنّ الكلام هو بذلك سلوك-أساسيّ مخصوص وكلّي للإنسان إزاء عالمه وإزاء نفسه" (1926/1925: 3) . إنّه " نمط سلوك الإنسان" (eine Verhaltungsart des Menschen) ، وبخاصة من حيث هو سلوك يميّز الإنسان من بين موجودات العالم ، بحيث أنّ الكلام هو ما به وضمنه يتحدّد "الوجود النوعيّ للإنسان" (1926/1925: 2) .

إنّ هذا التحليل هو حركة هرمينوطيقية بيّنة لاستئناف التعريف اليوناني للإنسان بوصفه ζωον λογον εχον ، "الحيّ ، الذي يستطيع الكلام وضمن هذا الكلام يعيّن وجوده " (1926/1925: 3) . وإنّ وجه الطرافة في هذا الاستئناف يكمن في كون هيدغر يعامل هذا التعريف اليوناني بوصفه "التخصيص قبل-العلميّ (vorwissenschaftlichen Charakteristik) للإنسان" (1926/1925: 3) ، الذي يجدر بالباحث في المعنى الأصلي للمنطق أن يعود إليه ويعتمده نقطة إسناد لتأويله .

فما الذي يميّز هذا التعريف اليوناني للإنسان بوصفه الحيّ الذي يستطيع الكلام ؟ - إنّ ما يميّز هذا التعريف الأصلي للإنسان عن ترجمته اللاتينية بوصفه animal rationale أو عن التعريف الحديث للإنسان بوصفه *أنا أفكّر* ، هو كونه يبقي على التواشج الأصيل ما بين جهتيْ الموجود المشار إليهما : " إنّ الـ λογος هو شيء ما، ضمنه تتبدّى رابطة-وجود ما بين الجهتين الكلّتين المشار إليهما :الإنسان (ηθος) والعالم (φυσις). إنّه بما تخصّصه هذه العبارات الثلاث نحن نتوفّر على تقسيم للموجود ، لئن كان خاما فهو ماهويّ ." (1926/1925: 3) . فالترجمة اللاتينية و التعريف الحديث الذي يصرّف علاقة معيّنة معها هما قائمان على حصر لمعنى الإنسان في وظيفة *العقل* ، والحال أنّ *اللوغوس* اليوناني هو في معناه الأصلي الموضع الذي فيه يتمّ التواشج ما بين الإنسان والعالم ، وليس وظيفة معزولة من وظائف إنسان بلا عالم . إنّ معنى المنطق لا ينفصل عن منزلته ضمن "تقسيم ماهويّ لجملة الموجود" (1926/1925: 3) ، وذلك إلى جانب كلّ من الطبيعيات والأخلاق ؛ ربّ تقسيم هو ما يعيّن طبيعة المهمّة المنوطة بعهدة الفلسفة من حيث هي " العلم بجملة الموجود بما هو كذلك في جمليته" (1926/1925: 2 ، 3) .

إنّ النتيجة الأساسية لهذا الفحص الهرمينوطيقي للمعنى الأصلي للمنطق في اليوناني هي مضاعفة : أوّلا استبصار التقسيم الأساسي لأجزاء الفلسفة الذي ضمنه ينبغي أن نبحث عن منزلة المنطق ومن ثمّة عن معناه الأصلي ؛ وثانيا إلقاء نظرة أولى عن جهات الوجود التي بالنظر إليها صدر ذلك التقسيم وتعيّنت مهمّة الفلسفة (1926/1925: 5) .

2.1- ما هو موضوع λογικη ؟ أو اللوغوس والحقيقة

إنّ القصد العام الذي يحرّك هيدغر هو الظّفر بـ"مفهوم للـ"منطق" أكثر حيويّة" ، وإنّ السبيل التي اتّبعها لإنجاز هذا القصد هو المساءلة على نحو "أكثر نفاذا" للمنطق بوصفه "علما للكلام (Wissenschaft vom Reden) ، ومن ثمّة للغة (Sprache) (1926/1925: 5) . إنّ هذه الملاحظة خطيرة لأنّها تطرح مشكلة العلاقة بين المنطق والنحو على نحو طريف ؛ ووجه الطرافة أنّه إذا كان المنطق لدى الإغريق في تواشج حادّ مع النحو ، فإنّ ذلك من قِبل أنّ هاتين الصناعتين هما في أوّل الأمر"غير مميّزتيْن" وغير منفصلتين (ungeschieden) " بحيث أنّ الإغريق لم يكن لديهم تخصيص خاص باللغة" (1926/1925: 6) . إنّ اللوغوس هو أساسا " محادثة عن شيء ما " و"كلام في شيء ما" ؛ وذلك يعني حسب هيدغر أنّ الوظيفة الأخصّ للوغوس هو جعل "ما-عنه (wovon) يكون كلام" و" ما-حوله (woüber) يُتكلّم فيه ضمنه" منظورا وحليّا ؛ ربّ إظهار وإجلاء هو ما نسمّيه نحن المحدثون "تفكيرا وتفكّرا" (1926/1925: 6) .

إنّ قصد هيدغر هو إعادة معنى *المنطق* إلى *الكلام العادي* لليونان ، وذلك بوصفه ينطوي على إمكانية سعيدة إلى الظّفر بمفهوم عن المنطق يكون حقّا "أكثر حيوية" من المفهوم السائد . ويبدو أنّ هذه الإمكانية انما تعبّر عن نفسها من حيث أنّ المعنى الأصلي للكلام ، بما هو مفحوص عنه في "التجربة الطبيعية الأوّلية لنمط الوجود-مع-الغير الذي من شأن الإنسان" ، هو مستبصر بوصفه " استكشافا (Offenbarmachen) " (1926/1925: 6) . إنّ علينا أن نبصر هنا بجهد هيدغر إلى الظّفر بالخيط الذي من شأنه أن يربط بين *الكلام واللغة والتفكير* ، في ضوء وظيفة الاستكشاف من حيث هي الوظيفة الأصلية للوغوس ، ومن ثمّة الوظيفة المقوّمة للمنطق .

إنّ خطّة هيدغر[10] هنا هي إرجاع *المنطق* إلى *الكلام* بوصفه خاصية معيّنة لوجود الإنسان في العالم ، ثمّ الكشف عن أنّ الخاصية المقوّمة للكلام هي الاستكشاف (das

---

[10] – يقول هيدغر(1926/1925: 6) :" إنّه ضمن هذا الاستكشاف انما يظهر المتكلّم فيه ؛ إنّه يصبح قابلا للإدراك ، ويصبح المدرَك معيّنا ضمن المكالمة . وليس هذا التعيين المستكشِف للمجرَّب والمدرَك شيئا آخر سوى ما نسمّيه على وجه العموم باسم التفكير و الافتكار .

وإجمالا ينبغي القول : إنّ التجربة الطبيعية الأولى لطريقة الوجود-مع-الغير التي من شأن الإنسان انما تدرك التكلّم (das Sprechen) بوصفه استكشافا متكلّما ، بوصفه تفكيرا معيّنا وسائدا للقواعد . التكلّم-الكلام-التفكير [أمور] تنطبق في شيء واحد بوصفها طريقة-وجود الإنسان ، التي ضمنها يجعل العالم والدازين الخاص مكشوفا بالنسبة له وللآخرين ، ويوضّح ، من أجل التوفّر ضمن هذا الوَضَح على الإبصار – من حيث هو بصيرة في ذات نفسه ، منظرا على العالم و إحاطة بالعالم . إنّ المنطق من جهة ما هو علم عن الكلام انما يبحث في [عملية] الكلام ضمن ما يوجد فيه بخاصة ، وذلك يعني ضمن هذا المكشوف الذي من شأنه . فبالنسبة للمنطق يكون الكلام موضوعا بالنظر إلى معناه -الأساسي : أن يترك العالم والدازين الإنساني ، والموجود بعامة يأتي إلى الإبصار."

(Offenbarmachen) ، وجعل الموجود بعامة قابلا للإبصار . وذلك يعني ، من جهة ، أنّ الاستكشاف والإظهار بواسطة الكلام هو خاصية مقوّمة للدازين الإنساني ، ومن جهة أخرى ، أنّ الموجود بعامة ، أنّ العالم والدازين الذي من شأن الإنسان ، هو "في أوّل الأمر وعلى الأغلب غير مكشوف عنه (unaufgedeckt)" (1926/1925: 7) . نتيجتان موجّهتان لهذا الفحص : *الاستكشاف* بوصفه خاصية للوغوس ، و *اللامكشوفية* بوصفها الطابع الأوّلي والأكثري للموجود .

ما هي قيمة هذه النتيجة ؟ – إنّ وجه الخطورة في ذلك هو ترتيب سياق طريف لطرح *مسألة الحقيقة* طرحا غير مسبوق في أفق الفلسفة الغربية بعامة[11] . صحيح أنّ هيدغر لا يجدّد في شيء عندما يعتبر أنّ الموضوع الأخصّ للمنطق هو الحقيقة ؛ لكنّ وجه الجدّة لا ريب فيه حينما نلاحظ من أيّ طريق هو قد أسّس إمكانية الكشف بشكل جذري عن الوجه الذي به تكون الحقيقة الموضوع الأخصّ للمنطق .

إنّ تعيين *الاستكشاف* خاصية أساسية للوغوس *والكشوفية* خاصية مقوّمة للموجود قد وفّر أرضية مستحدثة تماما ليس فقط لطرح السؤال عن موضوع المنطق وانما بخاصة لطرح السؤال عن ماهية الحقيقة من حيث هي الموضوع الأخصّ للمنطق منذ الإغريق . إنّ الطابع الأوّلي والأكثري للموجود هو أن يكون قابلا للكشف كما يكون قابلا للحجب : إنّ مكشوفيته مثل لامكشوفيته أو محجوبيته وضع انطولوجي أوّلي فيه لابدّ من الانطلاق منه في كل سؤال عن معنى الكلام فيه وعنه . ووجه الطرافة في تخريج هيدغر للمسألة هو تعريفه للحقيقة بوصفها ليست شيئا آخر سوى مكشوفية أو لامحجوبية الموجود بعامة.

ومن أجل أنّ الطابع الانطولوجي الأوّلي والأكثري للموجود هو المكشوفية أو المحجوبية فإنّ الوظيفة المخصوصة للوغوس ومن ثمّة للمنطق هي لدى هيدغر[12] الاستكشاف والتكشيف .

« In diesem Offenbarmachen zeigt sich das Angesprochene ; es wird vernehmbar, und das Vernommene wird im Bereden *bestimmt*. Dieses offenbarmachende Bestimmen des Erfahrenen und Vernommenen ist nichts anderes als was wir allgemein das Denken und Bedenken nennen.

Zusammenfassend ist zu sagen : die erste natürliche Erfahrung der Art des Miteinanderseins der Menschen erfaβt das Sprechen als redendes Offenbarmachen, als bestimmendes, regelndes Denken. Sprechen – Reden – Denken fallen in eins zusammen als die seinsart des Menschen, in der er für sich und die anderen die Welt und die eigene Dasein offenbar macht, aufhellt, um in dieser Helle Sicht zu haben – als Einsicht in sich selbst, Aussicht auf und Umsicht über die Welt. Logik als Wissenschaft von der Rede untersucht das Reden in dem was es eigentlich ist, d.h. in diesem ihrem Offenbaren. Für die Logik ist die Rede Thema im Hinblick auf deren Grundsinn : Welt und menschliches Dasein, überhaupt Seiendes sehen zu lassen. »

[11] – عن فحص خاص عن معنى "الحقيقة" لدى هيدغر الأول،را: Tugendhat 1969: 79 و ما بعدها. مع ملاحظة: أنّ هذا الباحث قد درس المسألة انطلاقا من الفقرة 44 من **الوجود و الزمان**.

[12] – يقول هيدغر(1926/1925: 7) :" إنّ الموجود انما يمكن بذلك أن يكون ، انطلاقا من لامكشوفيته ، يعني [من]محجوبيته ، مستخرَجا [للعيان] ،إنّه يمكن أن يكون مكشوفا ، يعني غيرَ محجوب . وإنّ هذه المكشوفية ، يعني لامحجوبية الموجود نحن نخصّصها بوصفها الحقيقة .

وهذا من شأنه أن يلقي نورا جديدا تماما على معنى *التفكير* : إنّ التفكير المنطقي لا يعيّن الموجود بفضل قواعد مجرّدة بل من أجل أنّه تفكير معيِّن لمعنى الموجود بحسب طابعه الانطولوجي الخاص ، أي المكشوفية واللامكشوفية . وهكذا يصبح بيّنا كيف أنّ ماهية المنطق والتفكير بعامة لا يمكن أن تستبين لنا إلاّ بقدر ما نستفهم جيّدا عمّا تعنيه "الحقيقة" ، وذلك من جهة كونها لا تعني على وجه الدقّة أكثر من "لامحجوبية" الموجود .

بيد أنّ ترسيم المنطق بوصفه "علم الحقيقة" انما يطرح صعوبة عامة تتعلّق بما إذا لم يكن كلّ علم يتّخذ من الحقيقة موضوعا له . ينبّه هيدغر إلى أنّ المنطق هو على وجه الدقّة العلم الوحيد الذي موضوعه الحقيقة ، وذلك أنّ كلّ علم جزئي انما يتعلّق بدراسة " الحقيقيّ" (das Wahre) وليس بدراسة *الحقيقة* بما هي كذلك (1926/1925 : 7) . وحده المنطق لا يهتمّ بالحقيقي في هذا المعنى أو ذاك ، بل بـ"حقيقة الحقيقيّ" وبما يجعل الحقيقيّ كذلك (1926/1925 : 7–8)[13] . إنّ السؤال عن الحقيقة وليس عن هذا الصنف من الحقيقي أو ذاك (مثلا الحقيقي النظري أو الحقيقي العملي) هو وحده الكفيل بالبتّ في نوع الحقيقية التي هي حقيقةٌ بأنْ تكون " الأكثر أصليّة"(die Ursprünglichste) ؛ وذلك حسب هيدغر مشكل لم يُبتّ فيه فلسفيّا إلى اليوم ، من أجل أنّ التراث الفسفيّ قد اتّجه منذ البداية نحو "ضوب معيّن من المعرفة – [هو] حقيقة القضية النظرية " وحوّلها إلى " المثل النموذجيّ لكلّ حقيقيّ بعامة بالنظر إلى حقيقته" (1926/1925 : 8) . هذا التوجّه نحو جعل الحقيقة النظرية "مثالا" (ein Ideal) للحقيقيّ بعامة قد وجد حسب هيدغر في نزعة المحدثين إلى النسج على منوال المنهج الرياضي هالته العيا (1926/1925: 8) .

إنّ المنطق يتفحّص الكلام – التفكير المعيِّن– من حيث هو يكشِّف عنه ؛ إنّ ما يبقى له في الموضوع هو الكلام ، وبلا ريب بالنظر إلى الحقيقة .

وبكلمات أخرى ، إنّه فقط بقدر ما يكون موضّحا ، ماذا تعني الحقيقة ، نحن نضع أنفسنا في موقف [يسمح لنا] بأنْ نفهم الكلام ، اللوغوس على نحو أصيل .إنّ الموضوع الأساسي لعلم اللوغوس انما الحقيقة بالمعنى الأعمّ تماما، الذي سئل عنه: ما هي الحقيقة بعامة، و أكثر من ذلك : ما الذي يشكّل بنيتها و هيئتها، ثم : أيّة إمكانات و أشكال للحقيقة هي موجودة، و أخيرا: فيم يتأسّس الأمر الذي نميّزه على وجه الخصوص بوصفه حقيقة ؟ "

« Seiendes kann also aus seiner Unendecktheit, d.h. Verborgenheit, herausgeholt, es kann entdeckt, d.h. unverborgen werden. Diese Aufgedecktheit, d.h. Unverborgenheit des Seienden bezeichnen wir als Wahrheit.

Logik durchforscht das Reden – das bestimmende Denken – sofern es entdeckt ; im Thema steht für sie die Rede, und zwar im Hinblick auf Wahrheit.

Mit anderen Worten, nur sofern aufgeklärt ist, was Wahrheit besagt, sind wir in den Stand gesetzt, die Rede, den Logos eigentlich zu verstehen. Das Fundamentalthema der Wissenschaft vom Logos ist die Wahrheit in dem ganz allgemeinen Sinne, daβ gefragt ist : was ist Wahrheit überhaupt, ferner :was macht ihre Struktur und Verfassung aus, ferner : welche Möglichkeiten und Formen von Wahrheit gibt es, und letztlich : Worin gründet das, was wir eigentlich als Wahrheit bezeichnen ? »

[13] – يبدو أنّ هذا الرأي مستقى *مباشرة* من فريغ (Frege). را: Mohanty 1988: 105 و الهامش 50 ص 119–120.

من أجل الكشف عن العنصر المقوّم للحقيقة النظرية بعامة ، يعمد هيدغر إلى رصد للدلالات الأساسية السائدة للفظة "الحقيقة" ، وينتهي إلى أنّ الحقيقة في معناها *التداول* قد تعني خاصية من خصائص "القول" (das Aussagen) ، أو هي القول نفسه ، أو "معرفة حقيقة ما" ، أو "مفهوم عن القضايا الحقيقية حول واقعة ما" ، أو هي خاصية الحقيقي من حيث هو "فعليّ" . إنّ هذه الدلالات الخمس تشترك في بنية صورية واحدة هي أن يكون الحقيقي "مثل" (so wie) الموجود[14] ، أو أن يكون الموجود "مثل" الفكرة أي " مثلما تكون ماهية الشيء مدركة في العقل ، في الـ νους أو أيضا في اللوغوس" (1926/1925: 10) . وإنّ "هذه البنية الصورية تماما لحرف [المماثلة] So-Wie نحن نخصّصه بوصفه المطابقة أو بالمصطلح اللاتيني adaequatio" (1926/1925: 10) .

إنّ علينا أن نقرّ بما تملكه الحقيقية النظرية من "أوّلية كليّة" (1926/1925: 11) طيلة تاريخ المنطق والفلسفة بعامة . بيد أنّ ذلك لا يعني حسب هيدغر القبول بهذه الحقيقة بوصفها "الصورة الأساسية للحقيقة بعامة" (نفسه) . ولكن علينا أن نبيّن أنّ هذه الأوّلية ليست أمرا " من قبيل الصدفة" (zufällig) ، وذلك يعني أنّه " ينبغي على أيّ استشكال وتصوّر أكثر جذرية لمهمّة المنطق أن يصحّح ضرورةً هذا المأتى الساذج للمنطق وأن يزعزعه " (1926/1925: 11) . إنّ التصحيح يعني هنا بيان كيف أنّ الخيار بين الحقيقي النظري والحقيقي العمليّ لم يُحسم بعدُ ؛ وأمّا الزعزعة فهي تعني تجذير السؤال ، أي نقله إلى حيث يتعلّق بـ"الحقيقي الأصليّ والأصيل ، وذلك يعني بالوجود البدائيّ للحقيقة ، [من حيث هي] الشأن الأكثر أساسية للمنطق ، وذلك بلا ريب فقط إذا ما أراد أن يكون منطقا باحثا-علميا-متفلسفا" (1926/1925: 12) .

3.1- "نحو المناظرة الموجبة" (zur positiven Auseinandersetzung) مع المعنى التقليدي للوغوس من أجل "استخراج التراث الأصيل من ردْم التراث غير الأصيل"

يستعيد هيدغر هنا أطروحة عريقة في الفلسفة الألمانية منذ كانط ، ألا وهي فهم المنطق بوصفه في ماهيته *منطقا فلسفيّا* . من أجل ذلك هو يفترض بدءً أنّه ليس ثمّة من منطق آخر غير المنطق الفلسفيّ ؛ أمّا ما يسمّى "المنطق المدرسي" (die Schullogik) فهو يحكم عليه بأنّه "لا هو فلسفة ولا هو علم جزئي" بل نحو من "كسل" (eine Bequemlichkeit) الفكر يصرفه عن التفلسف أي عن "التسآل والبحث " إلى "سرد" القضايا والقواعد والتعريفات ، حيث لا يضطرّ المنطقيّ نفسه إلى تعريض نفسه إلى أيّ "خطر" ، والحال أنّ ذلك النحو من الخطر هو "ضرورة ، كلّ تفلسف موقوف عليها "(1926/1925: 12) . – لذلك يدعونا هيدغر إلى معاملة المنطق المدرسيّ لا بوصفه صناعة أصيلة ، أي ضربا من العلم ، بل بوصفه تقليدا نتج عن "طور معيّن من الفلسفة ، كانت قد فقدت فيه هذه الأخيرة طابعها المنتِج" ؛ بيد أنّ "مضمون" (der Gehalt) هذا المنطق ليس خلوا من الطرافة الفلسفية ، وذلك أنّه قد صدر أوّل أمره عن ضرب من " التسآل الفلسفيّ الأصليّ ، كما كان حيّا لدى أفلاطون وأرسطو" ، لكنّه " قد جمد تحت وطأة التحجّر المدرسيّ" (1926/1925: 13) .

---

[14] – عن هذه الصيغة را: Tugendhat 1969: 82–83.

ما هو القصد من اعتبار المنطق في ماهيته "منطقا متفلسِفا" [15]؟

نحن نعثر هنا على رسم صارم لخطّة هيدغر[16] التأويلية : إنّ الغرض هو *استخراج* التراث *الأصيل* من ردم التراث غير الأصيل وذلك *بتملّك* العنصر *المنتج والحيّ* في ذلك التراث . لكنّ ذلك لا يتمّ من غير خوض *مناظرة مع المنطق المتفلسِف لدى الأوائل* . إنّها خطّة مزدوجة *فينومينولوجية* تقوّم على *التملّك* ، تملّك ما هو حيّ ، وتتّخذ من الظاهرة المنطقية نفسها مبحثا خاصا ، و*هرمينوطيقية* تقوم على *المناظرة* ، مناظرة القدماء ، وتتّخذ من المواضع الحاسمة لتاريخ المشكل سياقا صارما للاشتغال .

علينا أن نفهم هنا ماذا يعني هيدغر بما هو "حيّ" في فلسفة ما ، حتّى نبصر من بعد ذلك بمقصده من "المناظرة" . إنّ الحيّ في فلسفة ما لا يعني ما هو "مفيد" فيها ؛ فإنّ هيدغر يفترض أنّ المنطق المبحوث عنه ليس شأنه أن "يحقّق شيئا ما بشكل عيني" (1926/1925: 18) ، بمعنى ليس عليه أن يكون "آلة" تعصم الفكر من "الخطأ" مرة أخرى كما هو حال المنطق المدرسي . بل لعلّ شأن الفيلسوف هو على الضدّ من ذلك تماما : " إنّ الفيلسوف انما يأخذ على عاتقه إمكان الخطأ [أخذا]"(نفسه) . وهكذا فإنّ إمكان الانخراط في مناظرة السلف كامنة بعدُ في نمط اشتغال الفيلسوف نفسه ؛ إنّه لا يناظر إلاّ بقدر ما يصرّف من دهره ما تعوّد : ليس فقط احتمال إمكانية الخطأ احتمالا أصليا ، بل أكثر من ذلك الجرأة على أن يكون "من هو" ، أي فيلسوفا بما هو كذلك . إنّ الفيلسوف هو دوما وفي كل مرة "هُوَ خاص" ؛ وإنّه بما هو كذلك يجدر به أن يخوض كلّ بحث في ماهية المنطق ، ولا يعني ذلك سوى الانعتاق من الداخل من وطأة التراث الذي ، من حيث يمنع إمكانية البدء من جديد ، هو تراث غير أصيل . لذلك فالانعتاق من التراث غير الأصيل هو تملّك لمستطاع سماع وتعلّم أصليّ في الفيلسوف يعمل كلّ تراث على طمره وطمسه . فإذا أفلح الفيلسوف في استئناف الهو الخاص الذي من شأن وتجرّأ من ثمّ على الاضطلاع بإمكان الخطأ الذي من شأنه فقد دخل في أفق **المناظرة الموجبة** التي تجعل من بحثه بحثا أصيلا [17] . ولكن من أجل أنّ مناظرة التراث تفترض قبلا رصدا صارما

---

[15] – عن مصطلح "المنطق الفلسفي"، را: Mohanty 1988: 100.

[16] – يقول هيدغر(1926/1925: 13) :" إنّه يجب علينا بالتحديد أن نضع أنفسنا في وضع بحيث نستخرج التراث الأصيل من رَدْم [التراث] غير الأصيل ، وأن نتملّك فعلا [العنصر] المنتِج والحيّ الذي يقبع في المنطق المدرسي مطمورا ؛ بيد أنّا نحن أنفسنا لا نحترف المنطق تفلسفا إلاّ متى وضعنا أنفسنا في مناظرة مباشرة مع المنطق المتفلسف القديم."

« Wir sollen uns gerade in den Stand setzen , die echte Tradition aus dem Schutt der unechten zu heben , das Productive und Lebendige , das in der Schullogik verschüttet liegt , wirklich anzueignen ; aber nur wenn wir selbst philosophierend die Logik betreiben , bringen wir uns in direkte Auseinandersetzung mit der früheren philosophierenden Logik . »

[17] – يقول هيدغر (1926/1925: 18) : " إنّ إرادة توفير التزام بما إذا كان "المنطق" التالي يحقّق شيئا ما بشكل عيني ، انما هي ليست فقط [محض] ادّعاء بل سوء فهم [لماذا تكون] الفلسفة . [..] إنّه بدلا من تبيين واسع النطاق حول ماهية الفلسفة قد [يمكن] أن يُشار فحسب إلى ما ينتمي إلى [صلب] الفلسفة : أنّ الفيلسوف انما يأخذ على عاتقه إمكانية الخطأ [أخذا] . إنّ هذه الجرأة على الخطأ لا تعني فقط الجرأة على احتماله ، بل أكثر من ذلك : الجرأة على الاعتراف به ، بمعنى أنّ هذه الجرأة هي [الجرأة] على

للمواضع الحاسمة لهذا التراث ، فإنّ هيدغر يسارع إلى رسم نحو من التاريخ الماهوي للمنطق في الفلسفة الغربية . فما هي المواضع الحاسمة ؟

– يذكر هيدغر إسمين بارزين هما بلا ريب أرسطو وكانط: أرسطو من أجل أنّه ، إلى جانب أفلاطون ، رمز للطور الذي ما يزال فيه التفلسف حيّا ومنتِجا (1926/1925: 13) ؛ وكانط من أجل أنّه صاحب قولة مشهورة تقرّر توقّف المنطق لدى أرسطو بحيث لم يخط بعده لا وراء ولا أماما (1926/1925: 13–14) . بيد أنّ اللافت للنظر هو أنّ هيدغر ما يلبث أن يستدرك على كانط استدراكين خطيرين : أوّلا أنّه في قولته تلك " لم يكن يعرف شيئا بعدُ عن هيغل ومنطقه القادم ، الذي به صار الإبن الوحيد والشرعيّ لأب المنطق وسيبقى كذلك" ؛ وثانيا أنّ "المنطق الفلسفيّ المؤسّس من قِبل أرسطو والمستكمَل لدى هيغل ، متى فُهِم فلسفيّاً ، لا يُنمّى بواسطة البنوّة والحفودة ، فمن أجل أن يتقدّم فلسفيّا انما هو يحتاج إلى جنس جديد ." (1926/1925: 14) .

إنّه ليس غرضنا أن نقف هنا عند طبيعة هذه الإحالة على هيغل وعلى منطقه ، إذْ نترك ذلك إلى موضعه، بل نحن سوف نصرف جهدنا هنا إلى بيان طبيعة التوجّه الذي يقترحه هيدغر في تأويله لماهية المنطق في الفلسفة الغربية . إنّ قصد هيدغر هو بيان أنّ قولة كانط *الحديثة* ليست سوى عارض على التراث غير الأصيل الذي يحكمه ، ومن ثمّة أنّ الحلّ المنشود انما هو استئناف البحث حيث تركه *الإغريق* ، أي حيث كان التفلسف ما يزال حيّا ومنتجا . لكنّ العود إلى الإغريق ليس "انحباسا أعمى فيما كان بما هو كذلك" وانما هو يصدر عن رغبة أصيلة في "تقويم التراث" (die Schätzung der Tradition) تجد " أساسها تاريخية الدازين ذاته" (1926/1925: 18) . إنّ بروز مفهوم "الدازين" فجأة يوحي لنا للتوّ بطبيعة "الأساس" الذي يقترحه هيدغر من أجل إعادة تأويل ماهية "المنطق" بوصفه منطقا متفلسِفا : إنّ هذا الأساس ليس سوى مشروع إعادة تأويل نمط وجود الفيلسوف بوصفه "هُوَ خاصّا" كما رأينا منذ قليل ، وذلك يعني هنا بوصفه "دازين" . إنّ الدازين يعني هنا الهُو الخاصّ الذي يمكن انطلاقا منه أن نعيد تأويل ماهية المنطق بوصفه منطقا متفلسِفا ؛ وهو منطق *متفلسِف* من أجل أنّه يجد في *تاريخية* الدازين ، أي في نمط وجود الهُو الخاص ، *إمكانية الخطأ* التي سيأخذها على عاتقه . ليس هناك فلسفة جاهزة ، وانما فقط *هُوَ متفلسِف* . وإنّ محاولة اضطلاع هذا الهو المتفلسِف بماهية المنطق هو ما يجعل المنطق المبحوث عنه منطقا متفلسِفا ، أي منطقا حيّا منتِجا لمعناه ضمن إمكانية الخطأ التي تجرّأ على الاعتراف بها ومناظرة التراث من خلالها .

الانعتاق الداخليّ الذي من شأن الهُوَ الخاص ضمن مستطاع–السماع والتعلّم ، الجرأة على المناظرة الموجبة ."

« Ob die folgende "Logik" so etwas konkret leistet , davon ein Verprechen geben zu wollen , das wäre nicht nur Anmaßung , sondern Mißverständnis der Philosophie . [..] Statt einer weitläufigen Erörterung über das Wesen der Philosophie sei nur auf eines hingewiesen , was zum Philosophie gehört : daß der Philosoph sich die Möglichkeit des Irrtums zumutet . Dieser Mut zum Irrtum besagt nicht nur , Mut ihn zu ertragen , sondern weit mehr : Mut ihn einzugestehen , d.h. dieser Mut ist der zur inneren Freigabe des eigenen Selbst im Hören- und Lernen-können , der Mut zur positiven Auseinandersetzung . »

4.1- الحقيقة والحدس :

لقد دأب هيدغر في بحوثه على الانطلاق من طور معيّن من تاريخ المشكل الذي يعالجه و من توجّه سائد في طرح المسألة التي قام عليها ذلك المشكل في عين الوقت ، وذلك حتى يبرّر الاستشكال الذي هو مقدم عليه نحوا من التبرير يجعله على الأرجح استجابة لحاجة واقعة وأصيلة معاً وليس فضولا معرفيا (1926/1925 : 24–25) . والمتصفّح لهذه الخطّة يجد أنّها تعود على الأغلب إلى أمرين : أوّلا تجذير البحث بالعودة إلى الإغريق بوصفهم من رسموا "البدء التاريخي الحاسم لمسألة الحقيقة داخل الفلسفة الغربية ، التي نقبع فيها نحن أنفسنا" (1926/1925 : 25) ، وثانيا تهيئة أرضية البحث التي يمكن لنا أن " نتوجّه ضمنها قبلةَ طرح-الإشكال (die Fragestellung) الذي أُدخِل في المنطق الحاضر بواسطة **المباحث المنطقية** لهوسرل والفينومينولوجيا" (نفسه) . إنّ البحث في ماهية المنطق في ضوء مسألة الحقيقة قد صار يعني بذلك تجذير السؤال "ماهي الحقيقة؟" على مستويين : إيضاح طبيعة "الأساس" الذي قامت عليه مسألة الحقيقة منذ الإغريق ؛ ولكن انطلاقا من "الانبجاسة" الفينومينولوجية التي تحقّقت في **المباحث المنطقية** لهوسرل . أمّا الخيط الهادي في تدبير ذلك فهو هذا : *أنّ التصوّر السائد لمعنى الحقيقة في الفلسفة الغربية ، وذلك منذ الإغريق إلى هوسرل انما هو متأسّس على مفهوم "الحدس"* .

وإنّ علينا الآن أن نفحص عن هذه الأطروحة مهتدين بالأسئلة التالية : أوّلا ما هو السياق الذي أتى فيه هيدغر إلى أطروحة الحقيقة–الحدس ؟ ؛ وثانيا ما هي المسبّقة الأساسية للنقد الهوسرلي للتفسير النفساني للمنطق ؟؛ وثالثا ما هي مقوّمات أطروحة الحقيقة–الحدس وما هي رهاناتها ؟ .

أ- السياق : النقد الهوسرلي للنزعة النفسانية

إنّ نقطة انطلاق هيدغر في تدبير أطروحة الحقيقة–الحدس هي الانبجاسة الفينومينولوجية التي حقّقها هوسرل في **المباحث المنطقية** . فهذه المباحث التي انبجست داخل سعي حثيث إلى إيضاح الأساس العميق للرياضيات المحضة انتهت إلى أنّ المنطق كما يمارسه المحدثون " لم يبلغ الحدّ الذي بلغه العلم الحالي" ،ومن ثمّة قد بقي " دون (hinter) المفهومات الأساسية للعلوم ، وبخاصة الرياضيات" ؛ ربّ تشخيص كان قد دفع هوسرل إلى تركيز جهوده على "السؤال عن معنى الحقيقة وبخاصة معنى الحقيقة الصورية" (1926/1925 : 31) . ووجه الطرافة في ذلك هو أنّ هوسرل لم يعد " يحاول أن يبلغ إلى [عمق] البنية المخصوصة للموضوعية الرياضية بواسطة التحليل النفساني للتفكير الرياضي" (1926/1925 : 31) . وذلك أنّه وقف على توعّر الوصل بين التحليل النفساني القائم على "معرفة وقائعية" (Tatsachenerkenntnis) والتفكير الرياضي الذي هو أغرب ما يكون عن الوقائع (1926/1925 : 31–32) .

إنّه بالتحديد عند عتبة الوقوف على أنّ *علم النفس* ليس يملك الخاصية اللازمة كي يصلح سندا للبحث في بنية الرياضيات انما اهتدى هوسرل إلى "تشكيل نمط من البحث (Forschungsart) جديد خصّصه من ثمّة بوصفه *فينومينولوجيا*" (1926/1925 : 32) . وإنّ أخصّ ما تتميّز به الفينومينولوجيا هو " مبدأ أنّ المرء يسائل ويشتغل على موضوعات الفلسفة كما يظهر من

ذات نفسه [..] وأنّ هذه هي النزعـــة الأصيلـة للفينومينولوجيـا: [العـودة] إلى الأشـياء ذاتهـا"[18] (1926/1925: 32–33) . إنّ ذلك قد أحدث تغييرا خطيرا في معنى موضوع الفلسفة : إنّ كلّ موضوع تتعلّق به الفلسفة ينقلب للتوّ إلى "ظاهرة" (Phänomen) ، أي إلى موجود الوجود له أنّه يوجد من حيث يظهر من ذات نفسه ؛ وهكذا لا تعني الظاهرة ، كما أقرّ المحدثون منذ كانط ، ما هو معطى في تجربة ممكنة لذهن عـارف ، أي الموضـوع مـن حيـث هـو نمـط وجـود الشـيئ الطبيعي بالنظر إلى ذات عارفة ، وانما صار كل مبحوث فيه "ظاهرة" أي "موضوعـا مخصوصـا للبحث الفلسفيّ" ، وذلك يعـني علـى الحقيقـة "مهمّـة" (eine Aufgabe) للبحـث ، وهـو مـا يجعلنا نتحدّث عن "ظاهرة الحقيقة وظاهرة القضية وظاهرة الكلام وظاهرة الزمـــان" (1926/1925: 33) بوصفها "ظاهرات" أي مهامّ للبحث والسؤال.

ماذا حقّق الطرح الفينومينولوجـي للحقيقـة بوصفـها "ظـاهرة" ؟ – يفـترض هيدغـر أنّ المباحث المنطقية الهوسرلية انما تشكّل نحوا من "الصدمة" (ein Stoβ) التي حرّكـت المنطـق " في بُعد التسآل الفلسفيّ من جديد" (1926/1925: 33) ، وأخرجته من نطاق النزعة النفسانية التي لا تفهم من معنى المنطق سوى "نظرية في العقل" (Vernunftlehre) تدرس التفكـير مـن حيـث هو "تفكير سديد" (richtiges Denken) أي تفكير مطابق لجملة من "القواعد" (die Regeln) ؛ ولكن من أجل أنّ هذا التفكير لا قوام له سوى " عملية التفكير ومجرى التفكير العياني" فـإنّ التفكير المنطقي و قبل أن يكون مجرّدا هو "تفكـير حـيّ" ، أي هـو "فعليّـة نفسـية" (psychische Wirklichkeit) (1926/1925: 37) .

ورأس الأمر في نقد هوسرل للنزعة النفسانية هو إيضاح أمرين : أوّلا بلورة معنى طريف للـ"نظرية" (Theorie) ، بحيث لا تعني نسقا من القضايا التي يمكن أن نوضّح بواسطتها جملة من الوقائع ، بل النظرية ينبغي أن تؤخذ بالمعنى الإغريقي θεωρια أي في معنى "الوحدة الـتي من شأن سياق تأسيسيّ من القضايا الصائبة مغلق في ذاته" ، بحيث أنّ كلّ نظرية انمـا تملـك في نفسـها "شروط إمكان تبرير عقليّ لنفسها" (1926/1925: 44) . وثانيا بيان الخطأ الأساسي الـذي ينخـر قلب النزعة النفسانية ، فهي " تفسّر مبدأ التناقض بوصفه قولا حول حادثة نفسية فعلية وهي عميـاء عن المعنى الأصيل لهذا المبدأ (Satz) ، [عن] كونها تقول شيئا عن الوجود المثالي ، [عن] إمكانية–صلاحيـة الحقائق معاً أو ليس معاً ." (1926/1925: 46–47) .

ب- المسبّقة الأساسية للنقـد الهوسـرلي للتفسـير النفسـاني للمنطـق :التصوّر اليوناني للمعرفة بوصفها حدسا

إنّ أهمّ نتيجة أوّلية في النقد الهوسرلي للتفسير النفساني للمنطق هـو تثبيـت "التقسـيم الأساسي للوجود إلى واقعي ومثالي " ثمّ النهوض الصارم بهذا التقسيم بـالنظر إلى معنـى "التفكـير" بحيث يمكن التمييز بشكل دقيق بين "حادثة–التفكير" (das Denkgeschehen) و التفكير بمـا

---

[18] – يقول هيدغر 1926/1925 :32–33 :

« [..] Das Prinzip , daβ man die Gegenstände der Philosophie , so wie sie sich selbst zeigen , befragt und bearbeitet . [..] Das ist die eigentliche Tendenz der Phänomenologie : zu den Sachen selbst . »

هو "مفكّر-فيه" (Gedachtes) أو "فكـــر" (der Gedanke) (1926/1925: 53–54) . ووجـه الأهمّية في هذا التقسيم هو كونه ليس فقط يبيّن صنف التفكير الذي هو حقيق بأن يكون "مبحثا" (Thema) للمنطق ، بل ويكشف عن طبيعة "الحقيقة" بعامة ؛ فإنّ صنف التفكير الذي ينبغي أن يكون موضوع المنطق ليس "حادثة" التفكير بل "القانون" الذي به ينتظم المفكّر فيه ، بحيث أنّ"سداد" (Richtigkeit) التفكير أي "حقيقته" ليست سوى "خاصية للمفكّر فيه" ؛ وذلـك أنّ ما هو "حقيقي" ليس "الطرح" (das Setzen) الذي تقوم به ذات نفسية بل هو " المطـــــروح" (das Gesetzte) أي "القضية" (der Satz) التي تنجم عن التفكير ؛ وبعبارة يونانيـة : ليـس الحقيقي هو فعل "القول" (das λεγειν) بل "المقول (das λεγομενον) بما هو كذلك ، الـــذي هو أبداً وفي كل مرة ما هو قابل لأنْ يُقال وما هو مطروح [بوصفه] هوهـو (selbige)" (1926/1925: 54) .

واللافت للنظر هنا هو أنّ هيدغر يفترض صراحةً أنّ فهم الحقيقة بوصفها "صلاحيـــة" (die Geltung) خاصة بالمفكّر فيه ، أي تخصيصا صارما لـ"مضمون التفكير" وليس "خاصية من شأن حادثة نفسية" انما هو الأساس الذي قام عليه النقد الهوسرلي للنزعة النفسانية[19] . وإنّ علينا أن نفحص الآن عن هذا الافتراض .

إنّ أهمّية التقسيم الهوسرلي بين الواقعي والمثالي في تدبّر دلالة "الحقيقي" بعامة تكمن في أنّه يمكّننا من الإبصار بفرق صارم بين ما تقوله "القضية" من جهة وبين الأحكام التي تصدرهـا ذات نفسية واقعية حاكمة من جهة أخرى . فالقضيـة تنطـوي علـى "هوهويـــة" (Selbigkeit) وعلى "ديمومة" (Beständigkeit) ثابتتين ، في حين أنّ الأحكام الواقعيـة الـتي تصدرهـا ذات نفسية معيّنة هي متكثّرة وتتعلّق بأحوال مخصوصة ؛ ذلـك يجعلنـا نفرّق في نفس الكـرّة بـين "الدوام اللازماني(der unzeitliche Bestand) للمعـــنى المثـــاليّ" مـن جهـة ، و"المجـرى الزمـــاني (zeitlicher Ablauf) للحادثة النفسية أثناء إصدار الحكم" من جهة أخرى ؛ إنّـه الفرق مثـلا بـين "مثال المثلّث بما هو هوهو" وبين المثلّثات الواقعية المتعدّدة (1926/1925: 55).

---

[19] – يقول هيدغر (1926/1925: 54) :" إنّ قانونية التفكير، التي يجب أن تكـــون مبحثـــا في المنطق، ليست [قانونية] حادثة التفكير بل [قانونية] المفكّر فيه؛ إنّ المطابقة و السداد – حقيقة التفكير، الـتي تصدر عن مقايسة القوانين، هي كذلك خاصية للمفكّر فيه. بذلك نحن نملك إشارة كلية إلى فهم مفـــــهوم الحقيقة، كما يقبع في أساس نقد النزعة النفسانية و كما ينبثق كذلك من **المباحث المنطقية** على نحو صريح (صلاحية)."

« Die Gesetzlichkeit des Denkens , die in der Logik Thema sein soll , ist nicht die des Denkgeschehens , sondern des Gedachten ; die Rechtmäβigkeit und Richtigkeit - die Wahrheit des Denkens , die in Anmessung an die Gesetze entspringt , ist gleichfalls ein Charakter des Gedachten . Damit haben wir eine allgemeine Anweisung für das Verständnis des Begriffes von Wahrheit , wie er der Kritik des Psychologismus zugrunde liegt und wie er sich dann von den "Logischen Untersuchungen" an ausdrücklich durchgesetzt hat (Geltung). »

إنّه في هذا الموضع انما يأخذ هيدغر في الكشف عن المسبّقة الأساسية التي تتحكّم سرّا في نقد هوسرل للنفسانية ، وهي ليست عنده سوى ما سبق أن تراءى للإغريق ضمن تجربة أصلية لم ينفكّ التقليد الانطولوجي الغربي على طمسها .

إنّ توكيد هوسرل على أنّ موضوع المنطق لا يمكن أن يكون التفكير من حيث هو حادثة نفسية بل التفكير من حيث هو *مفكّر فيه* يظلّ *هوهو* مهما تكثّرت وقائع التفكير ، انما هو مؤسّس على فهم انطولوجي لمعنى وجود الموجود كان أفلاطون[20] قد اصطلح على الإشارة إليه من خلال عبارتي ιδεα و ειδος : *الأيدوس* هو *ما يبقى هوهو مائلا* أمام النظر بوصفه هو ما به يكون الموجود موجودا .وإنّ طرافة التخريج الهيدغري لهذا الجذر الانطولوجي الدفين هو كونه يتأسّس على إثارة الدلالة الحرفية للفظ اليوناني ειδος أي دلالة "المظهر" و"المنظر" والمثول أمام النظر ، واعتمادها أصلا لتأويل المعنى الانطولوجي الثاوي في المصطلح الفلسفي ؛ وهو تخريج يرى هيدغر[21] أنّه بدونه لا يمكن أن نفهم لِمَ سُمّي ما يردّ شيئا ما إلى ما هو عليه من

---

[20] – عن نقد هيدغر لأفلاطونية هوسرل، وهو موقف ربما أتى إلى هيدغر من جهة ماكس شيلار، را: Keller 1999،ص 113–116،119. حيث يقول ص113:

« Heidegger's theory of meaning emerges from a critical appropriation of Husserl's account of meaning. Heidegger finds the Platonist idea that meanings are essentially non-temporal and non-spatial to be very problematic. He attempts to find an alternative to Husserl's Platonism and the psychologism that seems to be the obvious alternative to Husserl's insistance on the atemporal ideality of truth and sens. »

[21] –يقول هيدغر(1926/1925: 56–57) :" إنّ هذا الجمع والفرق [الذيْن] من شأن الهوهوية – الغيرية–الدوام–التغيّر قد فُهما أوّل مرة على الجملة من قِبل أفلاطون . إنّ الهوهو – الباقي انما هو ، ما هو في كل مثلّث ، وكل لون موجود–قبلاً (vorfindlich)، ومنظور ، ما هو موجود فيه بعدُ أبدا ؛ إنّه بمعنى ما يوجد كما يتراءى الموضوع المذكور . المثلّث ، اللون ، البيت – هذا الترائي ، المرأى الأصيل ، الذي يؤلّف الشيء في كل مرة ، و[هو] ما هو ، خصّصه الإغريق بواسطة ειδος – ιδεα . ιδεα انما تخصّص أوّل الأمر المرئيّ ، المنظور وهي طبقا لمعناها ما هو في شيء ما [بحيث] يجعل منه ما هو . أمّا لِمَ خُصِّص تحديدا ما يجعل من شيء ما ما هو بوصفه مثالا (Idee) ، فإنّ ذلك للوهلة الأولى ليس مفهوما بنفسه ولا موضّحا . [ولكن] إذا كان ما يجعل من شيء ما ما هو ، [أي] ماهيته الباقية ، قد خُصِّص من قِبل الإغريق بوصفه مثالا ، فإنّ ذلك مفهوم انطلاقا من نمط الإدراك . إنّ ما يجعل من شيء ما ما هو انما هو الباقي [فيه] ، وما هو متراء بوجه ما ضمن كلّ تفريد . انما الإبصار بمعنى واسع مما ، لاسيما في دلالة " أدرك شيئا بنفسه""، انما كان بالنسبة للإغريق نمط الإدراك الأعلى للموجود بعامة .[..] ومن حيث أنّ مضمون–الشيء هذا ، أو ماهية–الشيء هذه ، مولوج إليه من خلال الإبصار ، فقد خُصِّص بوصفه مثالا . وهكذا فإنّ عبارة المثال ليست تعيّنا لمضمون–الشيء الذي هو مقصود من خلالها ، و انما هي تعيّن انطلاقا من نمط إدراك المقصود ؛ وهذا التعيّن ينبجس انطلاقا مما كان بالنسبة للإغريق إبصارا ، وحدسا و θεωρια و intuitus و Intuition ونمط الإدراك البدائيّ ، كما قال ذلك أرسطو أيضا (في بداية الميتافيزيقا ، 980 أ 20) من أنّ الإبصار هو على الحقيقة ما هو مطلوب من قِبل البشر في حقل المعرفة .وإنّ جذور أوّليّة الإبصار هذه بوصفه نمط الإدراك الأساسيّ للموجود بعامة انما تكمن في حبّ–الاطّلاع (die Neugier). إنّ الحدس ، Intuition ، انما ما يزال يملك لدى كانط أيضا وبعامة في جملة الفلسفة الغربية إلى اليوم واليوم أكثر من أيّ وقت مضى مرة أخرى ، هذه الأوّلية اللافتة للنظر لإدراك الوجود ."

« Dieser Zusammenhang und Unterschied von Selbigkeit – Unterschied –Bestand – Wechsel - wurde von Plato erstmals im Ganzen verstanden. Das Selbige – Bleibende ist das, was in jedem Dreieck, jeder Farbe vorfindlich, sichtbar wird, das, was darin immer schon da ist ; es ist das, was gleichsam sagt, wie der betreffende Gegenstand aussieht. Dreieck, Farbe, Haus, - dieses Aussehen, das eigentliche Gesicht, das je die Sache macht,

الوجود باسم ιδεα ، Idee ، المثال . وحيلة هيدغر في ذلك هو اعتماد نمط إدراك الشيء مدخلا إلى فهم معناه الانطولوجي : فمن أجل أنّ الإغريق يفهمون التفكير في الموجود بوصفه "نظرا" فإنّ معنى الموجود هو كونه منظورا ، أي كونه ماثلا أمام النظر دوما . إنّ معنى ιδεα الأصلي هو إذن المنظور ، وذلك من أجل أنّ نمط إدراك هذا الموجود هو النظر . بذلك يتبيّن أنّ ιδεα انما لا تعني في أصلها سوى تعيّن انطولوجي بدائيّ هو الذي به يتشكّل وجود الموجود ، ألا وهو أنّه منظور . وهكذا نفهم أنّ تصوّر الإغريق لمعرفة الموجود بوصفها θεωρια انما هو في تواشج حادّ مع فهمهم لماهية الموجود بوصفها ليست شيئا آخر سوى أن يبقى هذا الموجود منظورا . وإنّه من هذا المعين الإغريقي انما أخذ اللاتين معنى المعرفة بوصفها Intuitus وIntuition ، وهو ما وصل إلى الفكر الألماني وتكرّس من كانط إلى هوسرل من خلال مصطلح Anschauung (1926/1925 : 56–58) .

ج- ما هي مقوّمات أطروحة *الحقيقة-الحدس* وما هي رهاناتها ؟

ينطلق هيدغر من التحديد الفينومينولوجي لمفهوم "المعرفة" وذلك كمدخل وجيه لبيان بأيّ وجه يتأسّس التصوّر السائد للحقيقة على معنى "الحدس" . يحدّد هيدغر المعرفة بوصفها "سلوكا فينومينولوجيا " ومن ثمّة بوصفه سلوكا "قصديا" ، أي أنّ المعرفة تستمدّ دلالتها من كونها معرفة متوجّهة "قِبلةَ شيء مـــا" ؛ إنّ المعرفة هي في معناها البدائيّ "توجّـــه" (ein Sichrichten) نحو (1926/1925 : 100) ؛ لكنّ *ما-نحوه* (das Worauf) تتوجّه المعرفة ليس هذا الشيء الجزئيّ أو ذاك ، بل إنّ " ما نحوه [يكون توجّهٌ] انما هو الموجود ذاتـــه" (1926/1925 : 101) . إنّ أهمّ نتيجة لهذا التحديد الفينومينولوجي للمعرفة هي أنّه ينقل المسألة نقلا لطيفا من

---

und was sie ist, bezeichnen die Griechen mit ειδος – ιδεα . ιδεα bezeichnet primär das Gesichtete, das Gesehene und ist seinem Sinne nach das an einer Sache, was sie zu dem macht, was sie ist. Warum nun gerade das, was eine Sache zu dem macht, was sie ist, als Idee bezeichnet wird, ist zunächst gar nicht selbstverständlich und einsichtig. Wenn das, was eine Sache zu dem macht, was sie ist, ihr bleibendes Wesen, von den Griechen als Idee charakterisiert wird, so wird es verstanden aus der Erfassungsart. Was das Ding zu dem macht, was es ist, ist das Bleibende, ist das, was in jeder Vereinzelung gewissermaßen herausgesehen wird.Das Sehen in einem ganz weiten Sinn, nämlich in der Bedeutung "etwas an ihm selbst erfassen", war für die Griechen die höchste Erfassungsart von Seiendem überhaupt. Und in dieser Erfassungsart des Sehens wird das zugänglich, was eine Sache macht zu dem, was sie ist. Sofern dieser Sachgehalt oder dieses Sachwesen durch das Sehen zugänglich wird, wird es als Idee bezeichnet. Also der Ausdruck Idee ist keine sachhaltige Bestimmung dessen, was damit gemeint ist, sondern eine Bestimmung aus der Erfassungsart des Gemeinten ; und diese Bestimmung erwächst daraus, daß für die Griechen Sehen, Anschauung, θεωρια, intuitus, Intuition, die primäre Erfassungsart war, wie denn Aristoteles auch sagt (Anfang der "Metaphysik", 980 a 20), daß das Sehen eigentlich das ist, was von den Menschen angestrebt wird im Felde des Erkennens. Die Wurzel dieses Vorranges des Sehens als die fundamentale Erfassungsart von Seiendem überhaupt liegt letztlich in der Neugier. Auch bei Kant noch, und überhaupt in der ganzen abendländischen Philosophie bis heute und heute erst recht wieder hat die Anschauung, Intuition, diesen merkwürdigen Vorrang der Seinserfassung. »

نطاق المفهوم الحديث للتمثيل (die Vorstellung) إلى التصوّر الفينومينولوجي للإدراك (die Wahrnehmung) (1926/1925: 101–102) . إنّ حدود التمثيل هو كونه لا يمكن أن يكون إلاّ "تمثيلا–فحسب" (das Nur-Vorstellen) (1926/1925: 101) ، يترك الموجود "غير متعيّن" في وجوده ؛ والحال أنّ "الإدراك" انما شأنه أن يجعل الموجود "معطى بعينه (leibhaft gegeben)" ، ومن ثمّة "متعيّنا" أو يمكن أن يكون متعيّنا ؛ وإذا كان فعل التمثيل أن يجعل الموجود "مقصودا" (gemeint) فحسب فإنّ الإدراك انما شأنه أن يجعل "الموجود ذاته موجودا هنا بعينه" (leibhaftig da ist) (1926/1925: 102) . وهكذا يخلص هيدغر إلى تخريج فينومينولوجي طريف للمعنى الأصيل للمعرفة يقوده رأسا إلى مسألة الحدس :

إنّ قصد هيدغر[22] هو بيان كيف أنّ التعريف الفينومينولوجي للمعرفة بوصفها حدسا للموجود في عينيته ليس سوى الصيغة الأخيرة من تصوّر للمعرفة كان الإغريق قد رسموه منذ مطلع تاريخ الفلسفة الغربية . وإذا كان في هذا التجذّر الإغريقي للتعريف الفينومينولوجي للمعرفة وجه ما من الأصالة فإنّ غرض هيدغر ليس التدليل على هذه الأصالة بل على العكس من ذلك التنبيه إلى أنّ هذا التعريف الفينومينولوجي مثله مثل الجذر الإغريقي الذي يفترضه انما هما صادران عن قرار انطولوجي ليس لنا أن نأخذ به ضرورة ، وإن كان يجدر بنا أن نرفع النقاب عن أسباب نشوئه ومن ثمّة عن حدوده الداخلية . فتعريف المعرفة بوصفها إدراكا هو مشتقّة جزئية من تصوّر أشمل للمعرفة بوصفها حدسا . لكنّ هذا التصوّر للمعرفة بوصفها حدسا انما هو بدوره مشتقّ من نمط معيّن من الفهم لوجود الموجود بوصفه "حضور الموجود ذاته" (Anwesenheit)(1926/1925: 106) . إنّ الموجود لا يكون "معطى بعينه" إلاّ بقدر ما يكون "حاضرا بعينه" ؛ إنّ عينيته صيغة من الحضور الذي يؤلّف وجوده . هنا يتوضّح وجاهة تسمية الموجود باسم "قائم–الوجود" (das Vorhandensein) : إنّ الموجود "معطى" (gegeben) في معنى أنّه "قائم" (vorhanden) ؛ ومعنى أنّه موجود "بعينه" (leibhaftig) هو كونه "موجودا

---

[22] – يقول هيدغر (1926/1925: 102–103) : " نحن سوف نخصّص الإدراك ، مأخوذا على نحو صارم ، الذي ضمنه نحن نملك الموجود ليس فقط بذاته بل ، كما يُقال ، بعينه وبشكل أصلي ، بوصفه المعرفة الأصيلة .والمعرفة انما هي بذلك المِلكُ المُدرك للموجود ذاته في عينيّته (Leibhaftigkeit) . هذا المِلكُ المُدرك للموجود ذاته في عينيّته يُخصّص في نطاق الفينومينولوجيا بوصفه حدسا (*Anschauung*) ، إنّه التعريف الفينومينولوجي للحدس.[..] إنّ علينا أن نأخذ مفهوم الحدس هنا بمعنى واسع تماما ، بالمعنى الذي هو على اتّساعه انما هو معرّف [تعريفا] محكما . إنّ الحدس موجود في كلّ مكان ، حيثما يكون المقصود ضمن هذا السلوك حاضرا (anwesend) بعينه . وليس الإدراك سوى ضرب من الحدس وبلا ريب ذلك الذي تكون المحسوسية مقوّمة له ."

« [..] Wir werden streng genommen die Wahrnehmung , in der wir das Seiende nicht nur selbst sondern , wie man sagt , leibhaft , originär haben , als das eigentliche Erkennen bezeichnen . Und Erkennen ist demnach das erfassende Haben des Seienden selbst in seiner Leibhaftigkeit . Dieses erfassende Haben des Seienden selbst in seiner Leibhaftigkeit bezeichnet man in der Phänomenologie als *Anschauung* , das ist die phänomenologische Definition der Anschauung . [..] Der Begriff der Anschauung ist hier in ganz weitem Sinn zu nehmen , in dem Sinne , der trotz seiner Weite fest definiert ist . Anschauung ist überall da , wo das in diesem Verhalten Gemeinte leibhaftig anwesend ist . Wahrnehmung ist nur ein Modus der Anschauung und zwar der , für den Sinnlichkeit konstitutiv ist . »

هنا" (ist da) ، أي كونه "حـاضرا" (anwesend) . وهكـذا تمّ الانتقال مـن صعيـد المعرفـة ، حيث يتعلّق الأمر بتعريف معنى الموجود في وجوده "المثالي" ، أي بوصفه مفكّرا فيه أو فكـرة ، إلى مستوى انطولوجي هو البحث في الأساس الذي منه استمدّ مفهوم المعرفة دلالته الأصلية ، أي كون المعرفة لا تعدو أن تكون حدس الموجود ذاته كما هو معطـى بعينـه ضمـن حضـور أصلـيّ . بذلك ينكشف لنا أنّ المعرفة ليست "إنشاء" مقوليا حرّا لنمط الموضوع ، ولا جهازا من التمثيلات التي تبنيها ذات عارفة ، بل هي "مِلكٌ مُدرِك" (erfassendes Haben) ، أي توفّر بدائـيّ على الموجود كما يظهر من نفسـه ، وهـو ليـس مُدركـاً إلاّ في معنـى أنّـه يحـدس ، أي يبصـر الموجود كما يظهر له في إمكانية الإبصار التي بحوزته . إنّنا لا نخترع إمكانية معرفة الموجود بل نسلك إليها نحوا من اللقاء بالموجود ضمن حدس يختصّ بكونه "يعطي الشيء ذاته" بل هو نمط من "العطاء" (Geben) للموجود كما هو بعينه (1926/1925: 103) . لكـنّ ذلـك يعـني بشـكل بيّن أنّ مفهوم "العينية" (Leibhaftigkeit) الهوسرلي انما هو "متوجّه قبلةَ الإدراك والمعرفة النظريـين" (1926/1925: 104) ؛ إنّ هوسرل ما يزال يفكّر في نطاق التصوّر التقليدي للمعرفـة الـذي تقـرّر منذ الإغريق بوصفه "نظرا" (θεωρια) وهيمن على التصوّر الحديث للمعرفة بوصفها "نظريـة" (Theorie) ، ثـمّ وجـد في التعريـف الفينومينولوجـي للمعرفـة بوصفـها حدسـا لـدى هوسـرل "نهايتها" الخاصة (1926/1925: 114) .

إنّ خطورة هذا التصوّر هو أنّه يفضي ضرورة إلى مفهوم معيّن عن *الحقيقة* : إنّ "الحقيقة انما هي هوهويّـة المقصـود والمحـدوس"؛ الهوهويـة (Selbigkeit) في معنـى "الهَويـة" أو "التطابق"(Identität) بين ما نحدسه وما نقصده ، بحيث أنّ الموجود مقصود "كما هـو" (so-wie) محدوس ؛ بذلك تكفّ الحقيقة عـن التعلّق بنمـط وجـود مـا هـو حقيقـي ، وتنقلـب إلى "علاقة" الهوية بين المقصود والمحدوس . إنّه في نطاق هذا التصوّر للحقيقة حدّد هوسـرل معنـى المعرفـة بوصفـها حدسـا (1926/1925: 109).نحـن نستشـرف هنـا خطـوة هامـة خـارج أفـق هوسرل[23].

بذلك يصبح مشكل الحقيقة قابلا للصياغة كالتالي : ما هـي طبيعـة الصلـة بـين *القـول* الحقيقي وبين الموجود *المحدوس ؟*بين "القضية" (Satz) وبين الحدس ؟ وبعبارة يونانية يفضّلها هيدغر بوصفها الصيغة الأصلية للإشكال : ما هي طبيعة الصلـة بـين λογος *و* νους ؟؛ لقـد تعوّد الفلاسفة من دهرهم أن يصوغوا الحقيقة بوصفها تجد في القضية "موضعـــها" (der Ort) النموذجي ، أي أنّ كلّ حقيقة هي أوّلا "الحقيقة–القضيـــة" (die Satzwahrheit) ، وإنّـه آن الأوان للتساؤل عن ذلك بصرامة (1926/1925: 110). إنّ القضيّة هي ما يهب الحـدس عبارتـه الخاصة ، أي هي ما "يفصّل" المحدوس إلى عبارة ومن ثمّة إلى "فهم" مـا (1926/1925: 111) . بيد أنّ هذا الفهم لا يعدو أن يكون مجرّد إثبات علاقـة التطـابق بـين المقصـود والمحـدوس ، بذلك تتحوّل القضية إلى "مقول" هو في آخر المطاف "متمثّل–فـارغ" (ein Leervorgestelltes) من كل تعيين انطولوجي عيني ، لأنّه لا يعرف من معنى للحقيقة سوى "علاقة الهَويـــة" بـين المقصود والمحدوس (نفسه) . وعلاقة الهَوية انما تعني هنا أنّ القضية "صالحـة" صلاحيـة هـي القوام الأساسي للحقيقة . صلاحية القضية لا تعني سوى تطابق المقصود مع المحدوس . وهكـذا يستنتج هيدغر أنّ مفهوم "الحقيقة–القضية" لا يعدو أن يكون "ظاهرة مشتقّة تجد أساسها ضمـــن

---

[23] – Tugendhat 1969: 88.

[مفهوم] الحقيقة-الحدس" (1926/1925 : 112) . إنّ "ما يقوم" (besteht) هو "ما يصلح" (gilt) : فقيام علاقة التطابق دائمة بين المقصود والمحدوس هو ما يجعل القضية صالحة أي دالة على الحقيقة ؛ إنّ "القيام" (das Bestehen) ، أي استمرار "وضع الأشياء" (der Sachverhalt) ، هو ما يؤسّس علاقة التطابق بين المقصود والمحدوس ؛ لكنّ ذلك يعني أنّ التطابق نفسه هو وضع الأشياء الذي يسمح بأنْ يكون للقول "نمط وجود قضية ما أو وضع القضية (Satzverhalt) : الوجود المثالي" (1926/1925 : 113) .

إنّ قصد هيدغر هو بيان ما يفترضه من ترابط أساسيّ بين مفهوم "الحقيقة-القضيّة" ومفهوم "الحقيقة-الحدس" ، وبالتحديد وجه "الأوّلية"[24] التي تملكها الحقيقة-الحدس على الحقيقة-القضية (1926/1925 : 113) . إنّ مفهوم الحقيقة-القضية ليس "شيئا معلوما بنفسه" (etwas Selbstverständliches) إلاّ من أجل أنّه يتأسّس سلفا ضمن تقليد انطولوجي غالب هو ذاك الذي يجد أساسه في الحقيقة-الحدس (1926/1925 : 123) . بذلك تتحدّد مهمّة "المنطق المتفلسف" المبحوث عنه من قِبل هيدغر ومن ثمّة رهانات النقاش السابق.

إنّ مطلوب هيدغر[25] هو التخلّص من هيمنة أطروحة الحقيقة-الحدس ، ومن ثمّة إقامة السؤال الجذري عن طبيعة نشوء مفهوم "الحقيقة-القضية" وفتح الطريق أمام الانعتاق منها . إنّ قصد هيدغر هو تهيئة المجال أمام نهوض أصيل بمسألة الحقيقة يكون خارج ربقة التصوّر التقليدي للحقيقة بوصفها تطابقا . لكنّ ذلك يتطلّب كما سنرى إيضاحا طريفا تماما للطريقة التي بها تكوّن مفهوم الحقيقة-القضية ، يكشف عن الأساس الانطولوجي العميق الذي لم يكن مفهوم الحدس غير أحد رواسبه القوية .إنّ علينا أن نجيب عن هذا السؤال الأساسي : "لماذا كانت الحقيقة هوهوية - و لم كان وجود الحقيقيّ صلاحية لازمانية ؟" (1926/1925 : 124) . أمّا طريقة

---

[24] - ربّ أوّلية حاول هيدغر أن يبحث لها عن مسانيد على مدى تاريخ الفلسفة لدى كانط (1926/1925 : 114-118) و ليبنيتز (1926/1925 : 118-120) و ديكارت (1926/1925 : 120-121) وتوما الإكويني (1926/1925 : 121-122) وأخيرا هيغل (1926/1925 : 123) .

[25] - يقول هيدغر (1926/1925 : 124) : " إنّ مهمّة المنطق المتفلسف في معناه المخصوص انما هي أن يسائل عمّا إذا كان هذا التعيين-المُسبَق وغير المناقَش للحقيقة أمرا نهائيّا ومؤسَّسا في ذاته أم لا ، وعمّا إذا كان في النهاية حكما-مسبّقا ، مع أنّه ضروريّ ولِمَ كان [هذا التعيين-المُسبَق حكما-مسبّقا] ضروريّا ؛ماذا ينبغي أن يكون على الضدّ من هذا التعيين-المُسبَق للحقيقة السؤال الأكثر جذرية - وما هي المباحث التي تكون ضرورية للإجابة عنه . إنّ هذا التعيين-المُسبَق لا يصلح بوصفه أساسا ، بل بوصفه مخرجا لتسآل ما ، يهدّم هذا الأساس ."

« Die Augabe der philosophierenden Logik im charakterisierten Sinne ist es aber zu fragen , ob in der Tat diese undiskutierte Vorbestimmung der Wahrheit etwas Letztes und in sich Gegründetes ist oder nicht , ob sie am Ende nicht ein Vorurteil ist , obzwar ein notwendiges , und warum sie ein notwendiges ist ; welches gegenüber dieser Vorbestimmung der Wahrheit die radikalere Frage nach ihr sein muß - und welche Untersuchungen für ihre Beantwortung notwendig werden . Diese Vorbestimmung gilt nicht als Fundament , sondern als Ausgang für ein Fragen , das dieses Fundament untergräbt . »

الإجابة فينبغي أن نبحث عنها بالرجوع إلى الإغريق رجوعا ليس هو من قبيل "الاهتمام الأثري" بل بوصفه نمطا من السؤال الذي " يجب أن يردّنا إلى أنفسنا ضمن تاريخنا الخاص" (1926/1925: 124) . إنّ البحث في ماهية المنطق قد تحوّل بذلك إلى "نقد جذري" (1926/1925: 125) يرتكز على مساءلة للـ"أصل الإغريقي" بوصفه هو المعين الذي صدر منه التأويل التقلدي للحقيقة بوصفها تجد في معنى"القضية" بما هي "لوغوس" "موضعها" النموذجي وفي معنى "الحدس" مسبّقتها الانطولوجية .

5.1- الحقيقة و اللوغوس :

يفترض هيدغر أنّ *ماهية المنطق* ، ومن ثمّة *مشكل الحقيقة* الذي تتقوّم به ، لا يمكن أن يتوضّحا من غير تجذير للبحث يعود بهما إلى المعين الذي صدرا منه فإنّه بذلك فقط قد يتيسّر لنا أن ننعتق من ربقة التصوّر السائد لهما . ربّ تصوّر قد قام على اعتبار "القضية" (der Satz ، λογος) بمثابة "موضع الحقيقة" (der Ort der Wahrheit) النموذجيّ . وهو تصوّر ليس يمكن الوقوف على نشأته إلاّ إذا أفلحنا قبلاً في إيضاح صارم *للبنى الأساسية لهذا اللوغوس* كما نجم أوّل مرة . فإذا تقرّر لنا ذلك بات ممكنا عندئذ التكشيف عن *المسبّقات الانطولوجية* التي تحكّمت في طبيعة اللوغوس كما انبجس لدى اليونان وبخاصة أرسطو (1926/1925: 127).

وهكذا فإنّ المطالب التي نحن مدعوّون إلى النهوض بها ثلاثة : أ- بأيّ وجه تكوّن التصوّر السائد للحقيقة بوصفها تجد في "القضية" موضعها الخاص ؟؛ ب- ما هي البنى الأساسية للوغوس ؟ ؛ أيّة مسبّقات انطولوجية تأسّس عليها معنى اللوغوس لدى اليونان ؟

أ- اللوغوس بما هو "الموضع" النموذجيّ للحقيقة : تشخيص لحكم مسبّق

إذا كان القول بأنّ موضع الحقيقة هو القضية أطروحة ما تزال سائدة لدى المحدثين فإنّها كثيرا ما تُنسب إلى أرسطو نسبة مفادها أنّه هو من قرّر لأوّل مرة أنّ الحقيقة ليست سوى "مطابقة الفكر للموجود" . وهكذا فإنّ هيدغر قد شخّص في ثنايا تلك الأطروحة عن ثلاث أطروحات مترابطة ، ألا وهي :

" 1- أنّ موضع الحقيقة هو القضية . 2- أنّ الحقيقة هي مطابقة الفكر للموجود .3- أنّ أرسطو هو صاحب هذين القولين " [26] (1926/1925: 128)

– يعلن هيدغر منذ البداية أنّ هذه الأطروحات الثلاث ما هي سوى " ثلاثة أحكام مسبقة " وأنّ أرسطو لم يقل بهذه الأطروحات ؛ بيد أنّ هذه الأحكام المسبّقة لا يمكن أن تمّحي إلاّ إذا

---

[26] – يقول هيدغر (1926/1925: 128) :

« [..] 1- Der Ort der Wahrheit ist der Satz .2- Wahrheit ist Übereinstimmung des Denkens mit dem Seienden .3- Diese beiden Aussagen haben Aristoteles zum Urheber . »

عدنا إلى أرسطو وأجبنا عن هذا السؤال إجابة صارمة : " ماذا قال أرسطو حول *الحقيقة* وعلاقتها بالـ λογος بوصفه قضيّة ؟"[27] (1926/1925: 128) .

إنّ أرسطو لا يربط بي الحقيقة واللوغوس إلاّ من أجل أن يعيّن اللوغوس بواسطة الحقيقة وليس العكس : إنّه يصرّح فقط أنّ اللوغوس يمكن أن يكون "صادقا" أو "كاذبا"[28] : بمعنى أنّ اللوغوس لا دلالة له سوى أنّه "صادق-الوجود" (das Wahrsein) أو "كاذب-الوجود" (das Falschsein) ؛ إنّ ما يهمّ هيدغر هو أنّ *نمط وجود اللوغوس* هو ما تحدّده *الحقيقة* ، وليس العكس ، وذلك يعني أنّ "صادق-الوجود" هي "سمة مميّزة لنمط معيّن من الكلام (das Reden) " هو الإخبار (die Aussage) الأبوفنطيقي أي القول المُبين ؛ إنّ أرسطو لا يهتمّ بالحقيقة بعامة بل بصادق-الوجود أو كاذب-الوجود من حيث هو نمط وجود لضرب معيّن من الكلام ، أي أنّ "إمّا-وإمّا" (Entweder-Oder)، إمّا صادق وإمّا كاذب ، هو مظهر أصلي في المسألة وليس اصطناعا نظريا لاحقا (1926/1925: 129) . والقصد هو بيان كيف أنّ إمكانية الصدق والكذب ثاوية سلفا في نمط وجود اللوغوس وليس مطلبا منهجيا .

من أجل بيان ذلك يقحم هيدغر تأويلا طريفا لمعنى "الصادق" و"الكاذب" يخرجهما من نطاق الدلالة التقليدية القائمة على شرط المطابقة بين الحكم والشيء ، ويصرّفهما في نطاق استئناف مستحدث للدلالة الحرفية الأصلية الذي تحمّلها اللغة اليونانية للفظتيْ " αληθευιν" و" ψευδεσθαι " . إنّ αληθευιν انما يعني في اليوناني قبل أن يتحوّل إلى مصطلح صناعي مستقرّ لدى المتفلسفة شيئا من قبيل "نزع-الغطاء" (ent-decken) ، و"رفع-النقاب" (enthüllen) و"إزاحة الحجاب عن شيء ما"[29] (1926/1925: 131) ؛ أمّا ψευδεσθαι فهو لا يعني في أصله معنى "كاذب-الوجود" ، وانما معنى "خدع"[30] أو "ضلّل" (täuschen) و"راءى" (verstellen) ، أي أظهر خلاف ما يخفي ، ومن ثمّة يمكن إثباته بنحو من التناظر مع "نزع-الغطاء" بعبارة " الحجْب" (verdecken) و"الظاهر" (der Anschein) (1926/1925: 132) .

بناءً على هذا التخريج الهرمينوطيقي لدلالة αληθευιν و ψευδεσθαι يفترع هيدغر ترجمة طريفة تماما لجملة أرسطو التي حدّد فيها معنى اللوغوس الأبوفنطيقي : " وحده

---

[27] - يقول هيدغر (1926/1925: 128) :
« Was sagt Aristoteles über Wahrheit und ihr Verhältnis zum λογος qua Satz ? »

[28] - أرسطو ، **كتاب العبارة** . 4 ، 17 أ 1-3 . تقول الترجمة العربية :" وكلّ قول فدالّ [..] وليس كل قول بجازم ، وانما الجازم القولُ الذي وجد فيه الصدق والكذب" .

[29] - أثار تخريج هيدغر لمعنى " αληθευιν " بوصفه دالاّ على "اللاّ-احتجاب" و من ثمّة بوصفه صيغة "سالبة" (privative) ردودا "فيلولوجية" نزعت غالبا إلى إنكار أصالة تلك الصيغة "السالبة" و بخاصة إنكار التقابل ما بين aléthéia و léthé . أمّا عن معنى αληθευιν لدى هيدغر الأول، حيث يشكّل الدازين "منارة" الوجود-في-العالم، فإنّه متأوّل بوصفه "سلوكا خاصا بالدازين"، حيث يكتب هيدغر سنة 1927(1927ج: 103):" إنّ λογος، من جهة ما هو سلوك أساسي من شأن ψυχη هو αληθευιν، [بمعنى] الإظهار."

[30] - من الطريف أنّ من معاني "خدع" في العربية الحجْب والإخفاء : يُقال خدعت الشمسُ بمعنى غابت وخدع الأمرَ كتمه وأخدع الشيءَ أخفاه .وطريق خادع بمعنى يبين مرّة ويخفى أخرى .

يكون (إخبارا) مُبينا ، الكلام الذي فيه يحدث الكشفُ والحجْبُ" (1926/1925: 132) . بذلك يتوضّح للتوّ أنّ تمييز أرسطو للوغوس الأبوفنطيقي بكونه ما يمكن أن يكون "صادقا" أو "كاذبا" انما قد تأسّس في أصله على معنيي الكشف والحجب :

بذلك يتوضّح أنّ اللوغوس[31] هو في أصله "كلام" ، لكنّه كلام من شأنه أن يكون "إخبارا" ، وذلك لأنّه يختصّ بكونه يمكن أن يجعل المتكلّم فيه "قابلا للإبصار" (sichbar) ، وذلك يعني فلسفيّا أن يكون قابلا للإدراك ضمن نمط الوجود الذي يخصّه . ذلك هو اللوغوس الأبوفنطيقي ، أي الإخبار من حيث هو كلام مُبين لنمط وجود المُخبَر عنه . هنا يبرز الدور اللطيف لعبارتيْ "الكشف" و"الحجْب" : إنّ القول المُبين هو ذاك الذي من شأنه أن يجعل الموجود منظورا أي قابلا لأنْ يُدرك إمّا من جهة كونه "مكشوفا" أو من جهة كونه "محجوبا" . فإذا تقرّر ذلك بات واجبا علينا أن نرى إلى أنّ ما يُصطلح عيه باسم "القضية" لا يمكن أن يكون إنشاء نظريا صوريا لذات حاكمة على الموجود ، بل القضية انما تستمدّ ماهيتها من "البيان" (αποφαινεσθαι) ، أي من جعل الموجود قابلا لأنْ يُدرك من جهة الكشف أم من جهة الحجْب .و إنّ صعوبة استبصار المسألة من هذه الزاوية هو أنّنا تعوّدنا أن لا نرى إلى "الإخبار" (Aussage) إلاّ من جهة مفهوم "الحمل" (Prädikation) ، أي بوصفه إخبارا عن علاقة بين محمول وموضوع (1926/1925: 133–134) .

بذلك يصبح واضحا كيف أنّ القضية[32] لا يمكن أن تكون موضع الحقيقة ، بل أنّ الأمر بعين الضدّ : إنّ الحقيقة ، أي البحث في نمط انكشاف أو احتجاب الموجود ، هي موضع القضية (1926/1925: 135) . ولكن ما سبب ذلك ؟ إنّ الإجابة عن ذلك تتطلّب منّا أن نشرع الآن في الفحص عن طبيعة اللوغوس بشكل أكثر صرامة .

---

[31] – يقول هيدغر(1926/1925: 133) :" إنّ الكشف والحجْب هما بذلك يعيّنان الـ λογος بوصفه ، من حيث هو مُبين ، ما يجعل [الموجود] منظورا . إنّه انطلاقا من الكشف والحجْب انما عُيِّنت القضية بوصفها إخبارا . فإنّ ماهية القضية هو الـ αποφαινεσθαι – جعل الموجود منظورا ، απο : من ذات نفسه . إنّ معنى الكلام الذي من شأن الإخبار هو هذا الجعلُ [للموجود] منظورا (δηλουν) . إنّ الـ λογος [الذي] هو αποφαντικος ، هو الذي تكمن إمكانية الكلام المميّزة له في جعل [الموجود] منظورا ، والذي يستطيع طبقا لعبارته أن يحمل شيئا ما إلى النظر ؛ أو بشكل أكثر إيجازا : αποφανσις –الإخبار ، وبشكل أكثر مناسبة : البيان. "

« Also Entdecken und Verdecken sind es , die den λογος als aufweisend sehen lassenden bestimmen . Vom Entdecken und Verdecken her wird der Satz als Aussage bestimmt . Das Wesen des Satzes ist das αποφαινεσθαι - sehen lassen ein Seiendes , απο : von ihm selbst her . Der Redesinn der Aussage ist dieses Sehenlassen (δηλουν) . Der λογος ist αποφαντικος , dessen auszeichnende Möglichkeit des Redens im Sehenlassen liegt , der seiner Redewendung nach etwas zum Sehen bringen kann ; oder kurz : αποφανσις - Aussage , angemessener : Aufzeigung . »

[32] – قا: Beaufret 1973: 137.

ب- البنية الأساسية للوغوس :

إنّ الخيط الهادي في تدبير هيدغر لبنية اللوغوس هو افتراضه بأنّ كلاً من *الحقيقة والخطأ* ، من حيث هما متأوّلان بوصفهما لا يعنيان إذا تُصفحا وفقا لدلالتهما الأصلية سوى معنييْ "الكشف" و"الحجْب" ، انما هما خاصيتان ثاويتان سلفا في صلب اللوغوس كإمكانيتين "قبليّتين" (a priori) فيه بشكل أصلي ، وإنّ المطلوب هو بيان وجه تأصّل هاتين الإمكانيتين في بنية اللوغوس.

علينا أن نبصر هنا[33] بأمرين حاسمين : أوّلا أنّ *الكشف* متأوّلا *بما هو* "مستطاع-الحقيقة" (das Wahrseinkönnen) مثله مثل *الحجْب* متأوّلا *بما هو* "مستطاع-الخطأ" (das Falschseinkönnen) انما هو قدرتان أصليان في اللوغوس من حيث هو في معناه الأصيل *إخبار* عن الموجود ؛ وثانيا ، وهو ما هو جديد وخطير هنا ، أنّ كلاً من الكشف والحجب انما يتحرّكان قبليًا ضمن مستوى انطولوجيّ يتّخذ هيدغر حرف "بما هو" (als) أمارة نموذجيّة عنه ، مفاده أنّ للوغوس بنية واحدة تارة تأخذ معنى الكشف وجها لها وطورا تأخذ معنى الحجْب . إنّ هذين الأمرين مرتبطان شديداً ، وذلك أنّ القصد في الحالتين هو بيان كيف أنّ كلاً من الحقيقة والخطأ انما هما صادران من "بنية اللوغوس ذاتها" (1926/1925: 135) .

أمّا عن خطّة هيدغر في إيضاح بنية اللوغوس الأساسية هذه فإنّه خيّر التلفّت نحو الإغريق وبخاصة أرسطو بوصفه هو من تُنسب إليه عادة أطروحة الحقيقة-اللوغوس التي وجدت في معنى القضيّة هيئتها القارّة . فما هو الجديد في قراءته لأرسطو هذه المرّة ؟

إنّ الجديد هو اعتماد الزوج المفهومي διαιρεσις – συνθεσις (Auseiandernehmen – Zusammensetzen ، التركيب والتفصيل) كما يبسطهما أرسطو في مواضع خطيرة من متنه ، وذلك بوصفهما مقامين حاسمين لتخريج دلالتيْ *الحقيقة والخطأ* من حيث هما مستوفيان في وظيفتيْ *الكشف والحجْب* [34]. إنّ هيدغر ينطلق (1926/1925: 136–137) من إقرارات أساسية ثلاثة لأرسطو يخرّجها في لغته تخريجا تأويليا ، هي أوّلا أنّ

---

[33] – يقول هيدغر 1926/1925: 135: " إنّ الـ λογος ليس بحقيقيّ بمعنى [ليس بـ] كاشفٍ جبلّةً ، وانما هو يستطيع أن يكشف بوصفه شيئا يستطيع أيضا أن يحجب . وبصياغة حادّة : إنّ الإخبار لا يستطيع بعامة أن يكون حقيقيًا ، [أي] أن يكشف ، إلاّ من أجل أنّه أيضا يستطيع أن يحجب ، بمعنى من أجل أنّه من حيث هو إخبار يتحرّك قبليًا ضمن "بما هو" (als) "

« Der λογος ist nicht von Hause aus wahr, d.h. entdeckend, sondern er kann entdecken als etwas, das auch verdecken kann. Extrem formuliert : Die Aussage kann nur überhaupt wahr sein, entdecken, weil sie auch verdecken kann, d.h. weil sie qua Aussage a priori im "als" sich bewegt. »

[34] – را: Mohanty 1988: 105.

الحجْب متأتّ من التركيب[35] ، وثانيا أنّ اللوغوس الحاجب لا يمكن أبدا أن يكون لوغوسا غير مركّب[36] ، وثالثا أنّ الكشف والحجْب قائمان على التركيب والتفصيل[37] .

إنّ أهمّية هذا التخريج هو كونه يمكّن هيدغر من بيان كيف أنّ بنية اللوغوس من حيث هو إخبار انما تتمثّل في التركيب والتفصيل . فالكشف يقوم على اللاّحجْب ؛ كذلك الحجْب يقوم على اللاّكشف . وكلّ حجْب هو إخبار مركّب ، ولكن ليس كل إخبار مركّب هو حاجب ، بل يمكن أن يكون كاشفا ؛ كذلك ليس كلّ كشف هو مركّب بل وحده يكون مركّبا الكشف المُخبر عن الموجود ؛ إنّ القصد هو أنّ اللوغوس لا يتعرّض للحقيقة والخطأ إلاّ بواسطة التركيب ، حيث يمكن للحقيقة أن تكون خطأ والعكس (1926/1925: 136) . فإذا قلنا إنّ "اللوحة سوداء" فهذا إخبار مركّب ، "ربط" بين اللوحة والسواد ، وظيفته الكشف عن هذا الموجود ، أي يجعله منظورا كما هو في وجوده ؛ وإذا قلنا إنّ "اللوحة غير سوداء" فهذا إخبار "يحجب ويضلّ عن الموجود" ، أي لا يجعل الموجود يظهر للنظر كما هو في وجوده ، وذلك عندما يعتمد على حرف "ليس" (nicht) كي "يفصل" الموجود عن معنى وجوده ؛ يتوضّح بذلك أنّ " التركيب (Synthesis ، الربط) انما هو شرط إمكان الكشف (الحقيقة) . وأنّ διαιρεσις (الفصل) انما هو شرط إمكان الحجْب (الخطأ)" (1926/1925: 137) . للإشارة إلى الربط والفصل من حيث هما المعنيان الأصليان للقول في الموجود اعتمد أرسطو عبارتيْ καταφασις و αποφασις اللّتين اصطُلحا على التعبير عنهما في التقليد المنطقي والانطولوجي الغربي بمفهوميْ "الإيجاب" (die Bejahung) و"السلب" (die Verneinung) (1926/1925: 138) . قد يُقال أنّ الإخبار الموجب هو الحقيقي أي الكاشف ، وأنّ الإخبار السالب هو الكاذب ، أي الحاجب ، ولكنّ ذلك يصطدم بالصعوبة التالية : أنّ ثمّة ما هو موجب وهو يحجب معنى الموجود ، وأنّ ثمّة ما هو سالب وهو يكشف عن معنى الموجود ؛ ربّ صعوبة يعترف بها هيدغر بوصفها "صعوبة ، ينبغي أن تبيّن في نطاق المنطق على نحو أساسيّ" (1926/1925: 139) . إنّه إذا كان أرسطو يقرّ بأنّ كلّ تركيب يمكن أن يسمّى تفصيلا[38] ، فإنّ قصد هيدغر هو بيان كيف أنّ كلّ "إخبار موجب" يمكن أن يكون تركيبيّا أو تفصيليا ، فالتركيب والتفصيل هما خاصيتان لكلّ إخبار تثويان فيه "أبدا *قبل* (*vor*) الإيجاب والسلب" (1926/1925: 139) ، وذلك بوصفهما "شرط إمكان الكشف والحجْب" ، وليس مجرّد "صورتين ممكنتين للإخبار" (1926/1925: 140) .

هل أبصرنا الآن ببنية اللوغوس الأساسية ؟- يقرّ هيدغر بأنّ هذا الإبصار لم يقع (1926/1925: 140) ، لكنّه يوضّح في مقابل ذلك بأنّ المكسب الذي تحقّق هو إيضاح الظاهرة الثاوية في كل قول ، والتي هي سابقة عن كلّ إيجاب أو سلب منطقيّ ، ونعني ظاهرة الربط والفصل من حيث هما شرطا إمكان الكشف والحجب أي الحقيقة والخطأ في معنى اللوغوس

---

[35] - أرسطو ، **كتاب النفس** . 6، 430 ب 1 . الجملة المقصودة هي كما جاءت في الترجمة العربية : " لأنّ الكذب أبدا في التركيب" .

[36] - أرسطو، **مابعد الطبيعة** . مقالة الدال 29 ، 1024 ب 31 . والجملة المقصودة كما جاءت في الترجمة العربية :" وأما القول الكاذب فليس هو قولا لشيء" .

[37] - أرسطو ، **كتاب العبارة** . 1 ، 16 أ 12 .والجملة التي هي موضع النظر هي كما وردت في الترجمة العربية :" فإنّ الصدق والكذب انما هي في التركيب والتفصيل" .

[38] - أرسطو ، **كتاب النفس** . 6 ، 430 ب 3 .

(1926/1925: 141) . ولكن هل يعني ذلك أنّ أرسطو والإغريق بعامة لم يتوفّروا على إبصار كاف بما نحن بصدد البحث عنه أي البنية المقوّمة للوغوس بما هو إخبار ؟- إنّ هيدغر لا يتردّد في الإقرار بذلك :

- إنّ المطلوب[39] هو بذلك الذهاب إلى ما لم يبصر به اليونان ، نعني إيضاح " بنية- التركيب-و-التفصيل" (die Synthesis-Diairesis-Struktur) هذه إيضاحا "أصليا" ، بمعني في ضوء الوظيفة الأساسية للوغوس من حيث هو αποφανσις " كلام مُبين" ، وذلك قبل أن يحوّله التقليد المنطقيّ والانطولوجي الغربيّ إلى معنى "القضيّة" و"الحكم" (1926/1925: 142)

ج- "بما هو" الهرمينوطيقي (hermeneutisches "Als") :

إنّ قصد هيدغر هنا هو استكشاف *البنية الأصلية* للوغوس بوصفها تنبع هذه المرة لا من التقليد المنطقيّ وانما من *وظيفته الأصلية* بوصفه كلاما مُبينا . إنّ بنية اللوغوس لا يمكن أن تكون إلاّ من طبيعة وظيفته الأساسية أي وظيفة البيان . صحيح أنّ اللوغوس هو كما قرّر ذلك أفلاطون في **السفسطائيّ** λογος τινος ، "كلام حول وعن شيء ما" (1926/1925: 142) ، لكنّ "ملء- حوله" (das Worüber) يكون كلام ليس سوى الصيغة الأوّلية من التعبير عن البنية الأصيلة للوغوس . إنّه لا يشير ، من جهة ما هو علاقة حمليّة ، إلاّ إلى أنّ الموجود "حاضر بعدُ " (schon anwesend) ؛ والحال أنّ المطلوب هو إيضاح البنية التي تجعل "الرفع والتعيين الحمليّين ممكنين" (1926/1925: 143) . وإنّه هنا بالذات يكشف هيدغر عن نوع الخطّة التي يقترحها لإعادة تأوّل اللوغوس بشكل أصلي : إنّه الانطلاق من الفحص الانطولوجي لنمط وجود "الشيء المستعمَل" (das Gebrauchsding) بشكل يومي ، بوصفه يوفّر ، من حيث هو يقبل أن يُساءل من جهة حرف "ما-من-أجله" (Wozu) يصلح ، قاعدة وجيهة للبحث في معنى اللوغوس ؛ وذلك أنّ تحديد ما من أجله يصلح شيء ما من الأشياء التي هي داخل العالم هو إثارة نحو من "الكفاءة" (ein Sichauskennen) التي ينطوي عليها هذا الشيء المستعمل أو ذاك ؛ عندئذ ينكشف سياق من "القرائن" (die Bewandnis) التي تؤمّن نمط حضور الأشياء المستعملة ؛ إنّ *الاستعمال* مأخوذ هنا بوصفه هو معنى وجود المستعملات في العالم (1926/1925: 143) .

---

[39] - يقول هيدغر (1926/1925: 141) : " ولكن لِمَ ما يزال يجب بعامة أن يُظفر بالتوجّه الذي من شأنه [أن يجعلنا] ندرك ما يقوّم البنية الأساسية للوغوس بوصفه إخبارا ؟ - بغضّ النظر عن توجيه ماهويّ لكنّه جدّ لامتعيّن مرة أخرى ، أخفق أرسطو نفسه في [العثور عن] المخرج . هو والإغريق - والتراث الأوسع بعامة - قد أهملوا المساءلة عن ظاهرة البنية هذه وقصدًا أيضا ."

« Aber woran soll denn überhaupt noch die Orientierung gewonnen werden , um das zu fassen , was die Grundstruktur des λογος qua Aussage konstituiert ? Von einer wesentlichen , aber doch wieder zu unbestimmten Anweisung abgesehen , versagt *Aristoteles selbst* die Auskunft . Er und die Griechen - und die weitere Tradition überhaupt - haben es unterlassen , diesem Strukturphänomen noch eigens nachzufragen . »

ولكن "من" يستعمل هذه الموجودات داخل العالم ؟ – إنّ هيدغر لا يملك إجابة أخرى غير هذه : إنّه الدازين ، أي "الهو" من حيث هو موجود يتقوّم بكونه مفتوحا–على–العالم [40].

ينطوي هذا الإقرار على دلالة خطيرة : فهو أوّلا يبيّن كيف أنّ هيدغر قد أقحم فجأة مفهوم الدازين بوصفه مفهوما هاديا في تخريج معنى اللوغوس ومن ثمّة ماهية المنطق والانطولوجيا بعامة ، وذلك يعني أنّه لئن لم يعتمد إلى حدّ الآن على الاستشكال *الكيانوي* صراحة فهو قد أخذ في استثماره من غير أيّ تمهيد ولا تبرير؛ وثانيا أنّ السؤال "ما هو؟" اليوناني ، أي سؤال "ما هو" اللوغوس ؟ ، قد أخذ شيئا فشيئا يتأسّس على سؤال "من هو؟" الحديث ، أي سؤال من هو الدازين ؟ . إنّ قصد هيدغر هو بذلك الإشارة منذ الآن إلى أنّ شرط إمكان إعادة تأويل ماهية المنطق تأويلا أصليا هو بناء هرمينوطيقا تجد في مفهوم الدازين خيطها الهادي . وإنّ علينا أن نتعقّب فيما يلي أطوار هذه الخطّة .

رأينا أنّ هيدغر قد انطلق في بحثه عن البنية الأساسية للوغوس من الفحص الانطولوجي عن نمط وجود الأشياء المستعملة ؛ والنتيجة الأولى لذلك هي أنّ معنى وجود أيّ شيء مستعمل انما هو مشتقّ من "ما–من–أجله" يصلح ؛ وذلك أنّ الأشياء المستعملة لا "تكون دالّة" (be-deutet) إلاّ إذا تؤمّلت من جهة "ما–من–أجله" هي مستعملة . إنّ ذلك يعني أنّ الدازين انما يتوفّر في كل مرة على "دلالة بدائيّة " (einem primären Bedeuten) للأشياء تمتلكها بمقتضى ما تصلح له ؛ وهكذا فكلّ إدراك للأشياء هو توفّر سابق على الأشياء بما هي كذلك في دلالتها البدائية(1926/1925: 144) [41] .

---

[40] – يقول هيدغر(1926/1925: 143–144): " إنّ الدازين انما هو في ذات نفسه منفتح–على–العالم جبلّةً ، منفتح من أجل العالم ، الذي هو من جهته مفتوح . وإنّ الشكل البدائيّ لهذه المفتوحية هو فتح ما هَو مستجوَب بادئ الأمر . إنّ كلّ خطاب انما هو يتأسّس بعدُ من جهة ما هو سلوك–وجود خلص بالدازين ضمن هذا [الأخير] بوصفه منفتحا–على–العالم ، بمعنى [من حيث هو] يتكلّم في شيء مفتوح أبدا بعدُ بشكل ما ."

« Dasein ist an ihm selbst von Hause aus welt-offen, offen für die Welt, die ihrerseits aufgeschlossen ist. Und die primäre Weise dieser Aufgeschlossenheit ist der Aufschluß dessen, was zunächst befragt ist. Jedes Ansprechen gründet schon als Seinsverhalten des Daseins in diesem als weltoffenem, d.h. spricht an etwas je schon irgendwie Aufgeschlossenes. »

[41] – يقول هيدغر (1926/1925: 144): " إنّ كلّ احتياط وكلّ إدراك لشيء ما انما هو في نفسه مِلكٌ لشيء ما *بما* هو شيء ما . فإنّ وجودنا الموجّه نحو الأشياء والبشر انما يتحرّك ضمن هذه البنية : شيء ما بما هو شيء ما – وبعبارة موجزة : هو يملك *بنية–بما* هو . وإنّ بنية–بما هو ليست بذلك متعلّقة ضرورةً بالحمل . ضمن أن–يكون–له–شأنٌ بشيء ما أنا لا أنجز حوله من زاوية موضوعاتيّة أيّة إخبارات حمليّة ."

« Jedes Vorsichhaben und Vernehmen von etwas ist in ihm selbst ein "Haben" von etwas *als* etwas. Unser orientiertes Sein zu den Dingen und Menschen bewegt sich in dieser Struktur des : etwas als etwas – kurz : hat die *Als-Struktur*. Diese Als-Struktur ist dabei *nicht* nowentdig bezogen auf Prädikation. Im Zu-tun-haben mit etwas vollziehe ich darüber keine thematisch prädikativen Aussagen. »

إنّ أهمّ خاصية في *بنية–بما هو* (die Als-Struktur) هو كونها "سابقة–على–الحمليّة" (vorprädikative) ، وذلك يعني أنّها هي ما يجعل "الحمل" (die Prädikation) بعامة ممكنا (1926/1925: 144–145) . نحن نسمّي الأشياء في كل مرة ضمن علاقة بدائية بها ، سابقة على كل تدبّر منطقي . إنّ كلّ علاقة بالأشياء هي علاقة *أن–يكون–له–شأن* (das Zu-tun-haben) بشيء ما بما هو شيء ما ؛ ولذلك فكل تسمية للأشياء هي "أخذ–بما هو" (ein-Nehmen-als) ، تسمية الشيء بما هو ما هو ، وإن كان ذلك بشكل "غير منطوق" ولا صناعي (1926/1925: 145) . ولكن عمّا تتأسّس بنية–بما هو إذا كانت تظلّ أبدا في نحو من "اللامنطوقية" ؟

هنا يقترح هيدغر *انفتاح الدازين* بوصفه مخرجا وجيها[42] : إنّ *بنية–بما هو* انما تنتمي إلى نمط " سلوكنا" ("zu unserem "Verhalten) ، ولكن شريطة ألاّ نأخذ السلوك بوصفه شيئا "ذاتيّا" (etwas Subjektives) (1926/1925: 146) . إنّ ذلك يعني أنّ *بنية–بما هو* قبل–الحمليّة ليست سابقة على الحمل لأسباب منطقية وانما لأسباب انطولوجية : إنّها سابقة على الحمل لأنّها تجد أساسها الأصلي في "السلوك" الانطولوجي لوجود بعينه هو الإنسان من حيث هو دازين ، وليس من حيث هو ذات عارفة . إنّ بنية–بما هو ليست أمرا ذاتيّا من أجل أنّها بنية سابقة على الحمل ، وذلك يعني أنّها سابقة على العنصر *النظريّ* وعلى شروط *نظرية المعرفة* بعامة . وهي سابقة من أجل أنّها *سلوك* خاص بالدازين وليست مشكلا صناعيا ؛ إنّها نمط من "الدلالة" البدائيّة الكامنة في نمط وجود الدازين نفسه من حيث هو موجود منفتح على العالم . –قد يبدو بذلك أنّ طرافة هذا التأويل لبنية بما هو و لمعنى الحقيقة بعامة تكمن في كونه " يبلغ إلى توسيع غير عادي لمفهوم الحقيقة فوق و ما وراء ميدان الإخبار/المنطوق"[43] .

إنّ المطلوب قد صار بذلك واضحا : بأيّ معنى تتأسّس البنية التقليدية للوغوس بوصفه "إخبارا" على ظاهرة الدلالة البدائية هذه وعلى بنية–بما هو التي تتقوّم بها ؟ (1926/1925: 146) . إنّ خطّة هيدغر تتمثّل في إعادة الإخبار من حيث هو في أصله *كلام* إلى السياق الانطولوجي الأصلي الذي نبع منه ، ونعني إلى *التكلّم* نفسه : فقبل الصياغة المنطقية للقول انما يوجد الأنا المتكلّم الذي يستمدّ وجوده في العالم من كونه في "تجارة " بدائية مع الموجود تكلّما وفهما وتحرّكا ضمن طرق الوجود التي بحوزته ، أي ضمن تجارة مع الموجود بحسب ما هو "من أجله" يصلح (1926/1925: 146–147) . إنّ علاقة الدازين بالموجود لا تبدأ مع "الإدراك" المنطقي ، بل هي سابقة عليه : إنّه "دوما وفي كل مرة قد بلغ من الفهم مبلغه (immer schon weiter) " في تدبير الموجود الذي يتوفّر عليه ، وذلك أنّ الدازين هو في "استعادة دائمة" للموجود ، من أجل أنّه " يوجد–دوما–بعدُ–في–سبق–لنفسه–لدى–شيء–ما" (Immer-schon-vorweg-sein-bei-etwas)؛ ولئن كان هيدغر لا يسمّي هنا هذه الظاهرة باسم "العناية" فهو لا يتردّد في التنبيه على أنّ ذلك لا يعني سوى أنّ البنية المحايثة لهذا الإدراك البدائيّ ليست شيئا آخر غير الزمان وإن كان ذلك لن يتبيّن إلاّ بواسطة تحليلات أكثر تدقيقا (1926/1925: 147) . إنّ النتيجة الأساسية لهذا التوجّه في البحث هو بيان كيف أنّ اللوغوس انما يتجذّر في

---

[42] – را: Tugendhat 1969: 88.

[43] – Tugendhat 1969،ص 87.

نمط وجود الدازين وليس مجرّد إخبار منطقي حول الموجود ، وذلك من أجل أنّ اللوغوس هو في أصله كلام مُبين ، ممّا يعني أنّ "اللغة"(die Sprache) ليست قائمة من الألفاظ أو العلامات الآلية ، وانما هي قبل ذلك مقام "كيانوي" (existenzial) خاص بالدازين (1926/1925: 151) . – إنّ "الكيانوي" هنا ليس له معنى "قصدي"، وذلك أنّ "الانفتاح" هو لدى هيدغر خطوة حاسمة خارج ميدان "القصدية"[44].

انطلاقا من ذلك يحكم هيدغر على التصوّر الحمليّ للوغوس بأنّه ليس فقط مؤسّسا على "بما هو" الهرمينوطيقي ، حيث تكون الدلالة البدائية للموجودات المستعملة هي أساس معنى اللوغوس بوصفه قضية ، بل بأنّه صيغة "محوّرة" (modifiziert) و "مسطّحة" (nivelliert) من بنية–بما هو الأصلية (1926/1925: 153) .

د- "بما هو" الأبوفنطيقي ("apophantisches "Als) بوصفه تحويلا لبنية-بما هو :

يمكن الانطلاق في بيان هذا الشطر من المسألة من الإقرار التالي :

" ضمن النهوض بالإخبار في شكل الحمل ، وبلا ريب في معنى الإخبار المقوليّ ، انما يتسطّح "بما هو" الفهميّ البدائيّ في نفس الوقت ضمن مجرّد تعيّن–الشيئيّة المحض " (1926/1925: 153)[45] .

يفيدنا هذا الإقرار في استبصار عنصرين خطيرين في تحليل هيدغر : أوّلا أنّ التصوّر التقليدي للوغوس بوصفه إخبارا مقوليا ، أي بوصفه حكما أو قضيّة ، انما هو في قرارته صيغة *مسطّحة* من بما هو الهرمينوطيقي ؛ وثانيا أنّ تسطّح اللوغوس إلى مستوى القضية يختزله في *مجرّد التعيّن الشيئيّ* بعامة . إنّ قصد هيدغر هو التنبيه إلى نتيجتين حاسمتين : أولاهما هرمينوطيقية ، وتتعلق بإيضاح الحمل بوصفه شكلا من التحوير الذي يقلب بما هو الأصلية إلى إخبار مقولي أي إلى "حكم" ، وذلك يعني التعتيم على الدلالة البدائية للموجود واستبدالها بدلالة نظرية لا سند لها سوى صناعة القول بعامة ، وذلك هو مآل صناعة المنطق في معناه التقليدي ؛ وثانيتهما فينومينولوجية تردّ معنى الموجود المدلول إلى مجرّد التعيّن بوصفه "شيئا" بعامة ، وذلك هو معنى الانطولوجيا التقليدية من حيث هي انطولوجيا الشيء ، أي انطولوجيا الوجود القائم (Vorhandenseins) . وهاتان النتيجتان صادرتان من قرار واحد ، ألا وهو تسطيح اللوغوس من مستوى "بما هو التكشيفي البدائي" ("das primär entdeckende "als) إلى مستوى "بما هو المسطّح الذي من شأن التعيين" (1926/1925: 154) .

---

[44] – Tugendhat 1969،ص 88:

« That Heidegger should have extented disclosure beyond intentionality, beyond objective representation, is a significant and decisive step. »

[45] – يقول هيدغر (1926/1925: 153):

« In dem Aussagevollzug in der Form der Prädikation, und zwar im Sinne der kategorischen Aussage, nivelliert sich das primär verstehende "*als*" zugleich in der reinen einfachen Dingbestimmung. »

ربّ تغيّر يفسّره هيدغر بوصفه انتقالا من مستوى الانشغال بالموجود بحسب ما من أجله هو صالح ، إلى مستوى القول النظري فيه ؛ وذلك يعني من مستوى *أن-يكون-لنا-شأن* بالموجود ، وأن يكون لنا نحو من *الاهتمام* (das Zutunhaben) يشدّنا إليه ، إلى مستوى العمل على *بيان* (das Anzeigen) الموجود فقط بوصفه قائما ، وذلك يعني من مستوى "ما-بواسطته" (das Womit) يكون استكشاف إلى مستوى "ما-حوله" (das Worüber) يكون قول (1926/1925: 154) .

وهكذا فالفرق بين اللوغوس بما هو إخبار مقولي واللوغوس بما هو استكشاف هرمينوطيقي هو الفرق بين اللوغوس من جهة ما يردّ معنى الموجود إلى تعيّن شيئيّ وبين اللوغوس من جهة ما يكون إخبارا ليس له من همّ سوى التكشيف عن نمط وجود هذا الموجود ؛ إنّ القول النظري التقليدي الذي يحوّل اللوغوس إلى إخبار مقولي هو لا يفعل سوى "موضعة" (Thematisierung) الموجود بنقله من مستوى "ما-به" يكون انشغال بالموجود إلى مستوى "ما-حوله" يكون قول صناعي. - بيد أنّ ذلك لا ينبغي أن يغفلنا عن أمرين حاسمين : أوّلا أنّ الموضعة لا تغيّر من "مفهومية" (Verständlichkeit) الموجود ، فهي تبقى على كل حال مشروطة ببنية بما هو البدائية ؛ وثانيا أنّ اللوغوس انما يظلّ هوهو بعد الموضعة وبعدها ، أي نمطا من "البيان" (αποφαινεσθαι) ومن "الكشف" (das Entdecken) (1926/1925: 155) .

إنّ الإخبار إذن نوعان : إمّا صادر من انشغال بالموجود وإمّا هو موجّه جهة مفعول الخطاب أو المقول (das Angesprochene) ؛ فهو إمّا يتعلّق بالدازين وإمّا منحصر في بنية القول (1926/1925: 155) ، لكنّه في الحالين هو نمط من البيان ، أي *قول أبوفنطيقيّ* .

بيد أنّ هيدغر ينبّه إلى أنّ ثمّة نمطا ثالثا من الإخبار يسمّيه "التعيين" (das Bestimmen) يختصّ بكونه " *يتركّز* (*konzentriert*) " على دراسة نمط وجود الموجود "بوصفه [موجودا] قائما" (als Vorhandenes) (1926/1925: 156) . بيد أنّه لئن كان التعيين لا يبيّن ولا يكشف عن الموجود إلاّ من جهة ما هو موجود-قائم فحسب فإنّ ذلك لا يمنعنا من الإقرار بكونه يبقى هو أيضا ضربا من البيان ومن الكشف ، ومن ثمّة يبقى متأسّسا على بنية-بما هو حيث تثوي الدلالة البدائية للبما هو الهرمينوطيقي ؛ وهكذا فالمشكل الذي ينبغي أن يُطرح هو : كيف يتمّ الانزياح من مستوى الفهم البدائيّ للـ"بما-هو-ماذا" (das Als-was) ضمن الاهتمام بالموجود إلى مستوى التعيين الإخباري من حيث هو تسطيح لذلك الفهم ضمن الخطاب ؟ (1926/1925: 156) . إنّ التعيين لا يعرف من معنى للـ"بما-هو-ماذا" الذي من شأن موجود ما إلاّ في نطاق معنى "ما-حوله" يكون خطاب ما . إنّ علاقته بالموجود علاقة "موضعة" (Thematisierung) محض ، أي علاقة تحويل للموجود إلى "موجود-قائم" (1926/1925: 157) . إنّه يقوم على ترجمة "بما-هو" (Als) في شكل "ماذا" (Was) ، أي على تحويل *الدلالة* إلى *قيمومة* على نحو ليس له من سند انطولوجي سوى أنّه "بناء محض" (reine Konstruktion) ينزّل طابع-الوجود الخاص بموجود ما إلى "مجرّد شيء ما" (zu einem Bloßen Ding) ، تنزيلا هو إذا تُصفّح وُجد أنّه مؤسّس على نحو من "التحجيب" (ein

Verbergen) عن نمط الوجود البدائيّ للموجود من حيث هو موجـود منشـغَل بـه ضمـن تجـارة يومية معه والاستعاضة عنه بمجرّد القيمومة (1926/1925: 158) .

كيف يتأوّل هيدغر منزلة هذا التحديد للوغوس بوصفه تعيينا ؟ – إنّه يخـرّج ذلـك بالاعتماد على مفهومين أحدهما منهجيّ هو *التحوير* (die Modifizierung) والآخـر انطولوجـي هو *التسطيح* (die Nivellierung) . فالتعيين هو إبانة عن الموجود في مجرّد القيمومة ، فهو نحو من البيان الذي لا يترك الموجود يظهر من ذات نفسه أي من جهة بنية بما هو حيث تتصرّف دلالته البدائيّة ؛ من أجل ذلك يحكم عليه هيدغـر بأنّـه ينقـل معنـى الموجـود مـن "ضـرب" (Modus) أصلي من الكشف إلى ضرب مشتقّ ، وإنّه بذلك هـو مؤسّس علـى عمليـة "تحويـر" صناعي أو موضوعاتي لمعنى الموجود من موجود منشغَل به إلى موجود قائم فحسب . إنّ التعيين تحوير لبنية الدلالة من "بما هو الهرمينوطيقي الأصلي" إلى بما هو صناعي وموضوعاتي أي نظري . ولكن من أجل أنّ التعيين له مفعول انطولوجي خطير على معنى الموجود فإنّ هيدغر يحكم عليه بأنّه لا يعدو أن يكون نحـوا مـن "التسـطيح" لدلالـة الموجـود مـن مسـتوى الاسـتعمال الأصلـي للموجود ضمن انشغال ما بوصفه "شيئا-للاستعمال" (Gebrauchsding) إلى مستوى "مجرّد شـيء قائم" (1926/1925: 158–159) . فالتسطيح تنزيل لمعنى الوجود من مسـتوى *الدلالـة البدائيـة* التي له إلى مستوى "خاصية" (eine Eigenschaft) موضوعاتية وخطابيـة أي نظريّـة هـي سـند قيمومته الوحيد (1926/1925: 159) .

لكنّ ذلك لا يعني أنّ التعيين موقف بلا أساس انطولوجـي ، بـل فقـط أنّـه تحويـر في معنى التسطيح لهذا الموقف .

يفيدنا هيدغر[46] هنـا بالتنبيـهات التاليـة : أوّلا أنّ اللوغـوس التقليـدي ، سـواء أكـان يونانيا أم حديثا ، هو منحسر في بنية التعيين ؛ وثانيا أنّه لا يحتمـل انطولوجيـا سـوى معنـى

[46] –يقول هيدغر (1926/1925: 159–160): " هذا التحوير لبنية-بما هو انما يفترض دوما البنيـة الأصلية للبماهو ، يعني الفهم الثاوي تحت ما هو مسطّح ضمن الإخبار وبواسطته . بذلك ليـس التعيـين الإخباريّ كشفا بدائيّا أبدا ، إنّ التعيين الإخباريّ لا يعيّن أبدا علاقة بدائيّة وأصلية مع الموجود ، ولذلـك هو لا يستطيع ، هذا اللوغوس ، أبدا أن يُتّخَذ خيطا هاديا للسؤال عمّاذا يكون الموجود . فضمن المنطـق ونظرية الوجود اليونانيين كما في [المنطق] التقليدي إلى حدّ هوسرل انما كان اللوغوس وتحديـدا في معـنى التعيين الخيطَ الهادي الذي بحسبه يتمّ السؤال عن الوجود ، بمعنى أنّ الموجود هو هنا بوصفه موضوعا لتعيّـن ممكن ، ولتعيّنيّة ممكنة . ولكن إذا ما أبصر المرء بأنّ التعيين ذاته وكلّ بنيته هو ظاهرة مشتقّة فإنّ في ذلـك [آية على] أنّ ظاهرة التعيين هذه لا يمكن أن تُتّخَذ مخرجا لسؤال عن الوجود ، إذا ما كـان يجـب لهـذا [السؤال] أن يدرك ظاهرة الوجود في جذرها."

« Diese Modifizierung der Als-Struktur in der Aussage setzt aber immer voraus die ursprüngliche Struktur des Als , nämlich das zugrunde liegende Verständnis dessen , was in der Aussage und durch sie nivelliert wird . Daher ist das aussagende Bestimmen nie ein primäres Entdecken , das aussagende Bestimmen bestimmt nie ein primäres und ursprüngliches Verhältnis zum Seienden , und deshalb kann es , diser Logos , nie zum Leitfaden gamacht werden für die Frage , was das Seiende sei . In der griechischen Logik und Lehre vom Sein sowohl wie in der traditionellen bis zu Husserl ist aber gerade der Logos *im Sinne des Bestimmens der Leitfaden* , an dem nach dem Sein gefragt wird , d.h. das Seiende ist da als Gegenstand möglicher Bestimmung , möglicher Bestimmbarkeit .

القيمومة ؛ وثالثا أنّه ظاهرة مشتقّة وليس كشفا أو فهما بدائيّا للموجود ؛ ورابعا أنّه لا يصلح لأن يكون خيطا هاديا للنهوض بالسؤال عن معنى الوجود .

بيد أنّ المكسب الأساسي من التحليلات السابقة هو الوقوف على "الوظيفة البدائية للوغوس أي البيان" (1926/1925: 160) . من أجل ذلك ينبّه هيدغر إلى أنّ أرسطو لئن لم يكن ،في تعيينه اللوغوس بواسطة التركيب والتفصيل ، يبصر بنية بما هو الهرمينوطيقيّ ، فهو قد كان على بيّنة من الوظيفة الأساسية والبدائية للوغوس بوصفه لوغوسا أبوفنطيقيّا ، أي ضربا من البيان للموجود ونمطا من الكشف عنه . لكنّ فهم اللوغوس بوصفه تعيينا وتأوّل التعيين بوصفه "رابطة" (ein Beziehen) تركيبيّة قد جعل هذا اللوغوس قابلا لأن " يُعزل عن وظيفة البيان" وينقلب إلى "علاقة شيء ما بشيء ما بواسطة تركيب صوريّ بعامة" (1926/1925: 160)[47] . إنّ فهم اللوغوس بوصفه تركيبا واعتماد ذلك بوصفه "سلوكا مُبينا" هو الذي جعل الموجود (ov das) يُتأوّل من جهة اللوغوس ومن ثمّة يتمّ تعيين جهات الوجود تعيينا "منطقيّا" بالمعنى الأعمّ للكلمة ؛ والنتيجة الخطيرة لذلك هي أنّ الإغريق لم ينتجوا "انطولوجيا الموجود بل منطق الموجود " (1926/1925: 165) .

إنّ حدود أرسطو والإغريق ومن ثمّة التقليد المنطقي والانطولوجي الغربي بعامة ، قد باتت واضحة : إنّها تكمن في عدم التمييز بين المستوى الأبوفنطيقي للوغوس وبين مستواه الهرمينوطيقي[48] ، وذلك ربّما من فرط أنّ الإغريق " لم يتخلّصوا من [ضرورة] التوجّه قِبلةَ اللغة - إذ كان ذلك على الإغريق مستحيلا-" (1926/1925: 142) . كذلك إذا كان أرسطو لم يبصر بالحقيقة بوصفها "العلاقة بين الدازين بما هو دازين وبين عالمه ذاته ، [بوصفها] انفتاح الدازين على العالم" فهو لم يخترع في مقابل ذلك أيّة "نظرية نسخيّة للحقيقة" (eine Abbildtheorie der Wahrheit") (1926/1925: 164)[49] .

إنّ المهمّة المطروحة على البحث قد أصبحت أوضح من ذي قبل : إنّ علينا أن نمعن في استكشاف ظاهرة *الحقيقة* بحيث يصبح ممكنا التوفّر على الأرضية الوجيهة لتأويل ماهية المنطق أي لتخريج "البنية الهرمينوطيقية الأساسية" للوغوس (1926/1925: 169)، وذلك يعني على نحو مقابل للانتقال من "الدلالات العملية-الهرمينوطيقية" الأصلية للفهم إلى "الدلالات النظرية-المنطقية للألفاظ و الأقوال"[50] .

Sofern man aber gesehen hat , daß das Bestimmen selbst und seine ganze Struktur ein abgeleitetes Phänomenen ist , liegt darin , daß dieses Phänomen des Bestimmens nicht zum Ausgang gemacht werden kann einer Frage nach dem Sein , sofern diese das Phänomen des Seins in der Wurzel fassen soll . »

47 - Dastur 1994 : 29-30.

48 - عن هذا التمييز را: Kisiel 1970: 160.

49 - Dastur 1994: 30-31.

50 - Mohanty 1988،ص 117-118:

« For hermeneutics, the question is : How do the practical-hermeneutic meanings of things get "transformed" into the theoretical-logical of words and sentences ? »

§ 2- الحقيقة والزمنية : لوغوس و كرونوس أو نحو " كرونولوجيا فينومينولوجية"

لقد رأينا كيف أنّ التصوّر التقليدي للحقيقة بوصفها تتّخذ من *اللوغوس* ، متأوّلا في معنى *القضية* أو *الحكم* أو *الحمل* ، موضعها النموذجيّ ، انما يجد أساسه الانطولوجي في فهم لمعنى *الوجود* بوصفه *محدوسا* ، ومن ثمّة أنّ *الحقيقة-القضية* انما هي إذا تُصُفِّحت *حقيقة-حدس* . وقد أبصرنا أيضا كيف أنّ الإغريق انما لم يعرفوا من معنى الحقيقة إلاّ ما يسمح به تفكير جذري باللغة وفي حدودها ، أي المعنى *الأبوفنطيقي* للوغوس حيث يجري غفول حادّ عن دلالته *الهرمينوطيقية* التي لا يمكن أن يتمّ استبصارها إلاّ ضمن انشغال انطولوجي يتّخذ من نمط وجود الدازين أرضيته الأساسية .

بيد أنّ هذين المكسبين ليسا سوى خطوتين محتشمتين على طريق السعي الهيدغري إلى تأويل ماهية المنطق تأويلا زمانيا . ووجه الاحتشام ههنا هو أنّ هيدغر قد ظلّ ينبش عن المسبّقات السريّة للتصوّر الإغريقي والتقليدي بعامة دون أن ينهض صراحة بذلك التأويل الزماني . من أجل ذلك يجب اعتبار الفقرة 14 من درس 1926/1925 نقطة تحوّل خطيرة في تدبير ذلك التأويل : فههنا يأخذ هيدغر لأوّل مرة في إثارة مسألة الزمان بوصفها البؤرة الأصلية لإشكال الحقيقة في الفلسفة الغربية ، وذلك بالتنبيه إلى أنّ المسبّقة المتحكّمة في الدلالة الأرسطية للحقيقة من حيث هي "تعيين أصيل للوجود" ليست شيئا آخر سوى دلالة "الحضور" (1926/1925: 191 ومابعدها) . إنّه انطلاقا من ذلك شرع هيدغر في بناء مشروعه التأويلي لماهية المنطق الغربي بوصفه نحوا من "الكرونولوجيا الفينومينولوجية" (1926/1925: 197 وما بعدها) أي تدبّرا للوغوس تدبّرا زمانيا . ونحن علينا الآن أن نأخذ في الفحص عن هذا التدبّر *الكرونولوجي* مهتدين بالسؤالين التاليين : أ- بأيّ معنى تأوّل هيدغر معنى الوجود ، أي مفهوم "الأوسيا" لدى الإغريق بوصفه حضورا ؟؛ ب- ما هو معنى "الكرونولوجيا الفينومينولوجية" ؟

1.2- أوسيا (ουσια) والحضور :

يفترض هيدغر أنّه لئن كان أرسطو لم يطرح السؤال لِمَ كانت الحقيقة هي "مكشوفية" (die Entdecktheit) الوجود والتعيّن الأخصّ الذي له ، فهو قد مارس هذا التعيين ضمنا ؛ ولذلك فالمطلوب منّا هو التفلسف انطلاقا من هذا الضمنيّ ، أي بناء "تأويل متملّك" (aneignende Interpretation) لتلك "المسبّقات غير المنطوق بها" (unausgesprochenen) بحيث يستطيع أن يوضّح توضيحا أصيلا لِمَ كانت الحقيقة التعيّن الأخصّ للوجود (1926/1925: 191) .

ونحن نجد أنّ هيدغر قد لخّص هذا الأمر أيّما تلخيص عندما صرّح:

"إنّ سؤالنا هو: ماذا يعني **الوجود** بحيث (damit) يمكن للـ**حقيقة** أن تكون مفهومة بوصفها **طابع-الوجود**؟" (1926/1925: 191)[51] .

---

[51] - يقول هيدغر(1926/1925: 191):

إنّ تفحّص معنى الوجود لدى أرسطو هو الذي قد قاد هيدغر في هذا الدرس الى طرح مسألة التأويل الزماني لماهية المنطق ، وذلك عندما أقدم (1926/1925: 170–182) على تأويل مقالة أرسطو في دلالة الصدق والكذب المثبتة في كتاب الثاء من **ما بعد الطبيعة**[52] (1926/1925: 165) ، تأويلا أخرجها من الفهم التقليدي الذي يأخذها على معنى التركّب والانفصال، والوحدة والكثرة، إلى فهم هرمينوطيقي صار بموجبه معنى *الوحدة* هو "المعيّة" (Zusammenliegen) و"القيمومة–مع " (Mitvorhandenheit) ، وتحوّل معنى *الكثرة* إلى "اللامعيّة" (Nicht-zusammenliegen) و"اللاقيمومة–مع" (Un-Mitvorhandenheit) (1926/1925: 175) . وذلك بخاصة من أجل أنّه يفهم معنى "التركّب" و"الوحدة" على أنّه ضرب من "الوجود – القائم –مع (Mitvorhandensein) الذي من شأن شيء ما ضمن وحدة (Einheit) [الموجود] القائم"(1926/1925: 191) .

إنّ الخطوة الحاسمة هنا هي إقدام هيدغر صراحةً على الافتراض بأنّ "قيمومة-الوجود-مع" (Mirovorhansensein) هذه ، ومن حيث ما تؤسس "القيمومةَ" (Vorhandenheit) البدائيّة للموجودات ، انما "ينبغي أن تُفهم بوصفها شهودا (Anwesenleit) [و] مضارعة (Präsenz)" (1926/1925: 191).

ولئن كان هذا المعنى حسب هيدغر غير صريح (unausdrücklich) في عبارة الوجود لدى اليونان فإنّه هو الذي جعل السلوك (Verhalten) إزاء الموجود بعامة ممكنا (1926/1925: 191 – 192). فهذا السلوك له هو نفسه "طابع الحضور" (präsentischen Charakter) ، ولكن ليس في معنى "حادثة نفسية" بها أدرك شيئا حاضرا ، بل في معنى أنّ السلوك نفسه إزاء الموجود هو سلوك حضوريّ ، وحسب هيدغر فإنّ الالمانية تملك العبارة اللائقة لوصف السلوك الحضوري : إنّها عبارة "Gegenwärtigen von etwas" أي "استحضار شيء ما" (1926/1925: 192).

يجدر بنا أن ننطلق من البحث الإتيمولوجي الذي مكّن هيدغر[53] من العبور من المعنى اللاتنيني لمصطلح Präsenz إلى المعنى الكيانوي للفظة الألمانية das Gegenwärtigen . فما يشير

« Unsere Frage ist : Was besagt Sein, damit *Wahrheit* als *Seinscharakter* verstanden werden kann ? »

[52] – أرسطو ، **مابعد الطبيعة** . مقالة الثاء (Θ) . 10 ، 1051 ب 2–5 . ونحن نورد النص كما جاء في ترجمة تريكو :

« Or la vérité ou la fausseté dépend , du côté des objets , de leur union ou de leur séparation , de sorte que être dans le vrai , c'est penser que ce qui est séparé est séparé , et que ce qui est uni est uni , et être dans le faux , c'est penser contrairement à la nature des objets . »

[53] – يقول هيدغر (1926/1925: 192):" [..] إنّ السلوك إزاء شيء ما انما ينبغي له من جهة ما هو سلوك أن يكون له طابع المضارع . المضارع انما هو سلوك من جهة ما هو سلوك ، وذلك من حيث أنّ له معنى الإحضار ، أو كما نقول في الألمانية : von etwas *Gegenwärtigens*.وبما هو هذا الاستحضار فهذا السلوك يجعل [الموجود]–الشاهد (Anwesendes) يعرض [إلينا] . إنّه مع هذا الاستحضار وهذا الإحضار انما تتناسب المشهودية (die Anwesenheit) التي من شأن ما يكفي للاستحضار و يصلح قاعدة له ، و ما هو ضمن الاستحضار ذاته مكشوف عنه ومفتوح . [..] إنّ هذا الاستحضار ، **الذي فيه أعيش دائما** ،

إليه هيدغر في لفظة Gegenwärtigen الألمانية هو أنّها مركّبة في أصلها من " -Gegen"، أي "ضدّ" و " wärtigen-" التي تحيل على فعل " warten" أي "انتظر" و " das Warten" أي الانتظار: و هكذا: فما يقوله اللفظة اللاتينية Präsenz – الحاضر، تقوله الألمانية بلفظة طريفة هي Gegenwärigen أي "ضدّ الانتظار" أو "عدم الانتظار" . إنّ المعنى الأصلي للحضور هو عدم الانتظار.

ولكن علينا أيضا أن نشير إلى أنّ هيدغر قد عمد الى تأويل عنيف لمعنى الوجود كما عبّر عنه أرسطو في المقالة 10 من كتاب الثاء (Θ) من ما بعد الطبيعة. لقد بات معنى "التركّب" و"الوحدة" هو "الحضور" ، وذلك أنّه بدّل حروف الإشكال الانطلوجي التقليدي ، وأقحم معنى جديدا للعلاقة بالموجود بعامة هو معنى "السلوك" إزاءه على نحو بات معه مشروعا التفكير بحضور هذه الأشياء في أفق السالك إليها. وهذا الحضور يقابله استحضار محتفل بذلك الحضور ومقبل عليه. إنّ الموجود لا يأتي الى متفحّصه إلّا مشهودا. وذلك يعني أنّ مصادفة الموجود لا تتم الا داخل إمكان بعينه. هذا الامكان هو الحضور، حضور الموجود، والشهود، شهود السالك اليه.

يقول هيدغر(1926/1925: 192): "إنّه لا يكون شاهدا (anwesend) [شهودا] جمّا إلاّ مـا كان مصادَفا في استحضار محض [..]."[54].

بيد أنّ هذا الوصف لمعنى الوجود من جهة الشهود والاستحضار لا يصبح مقاما خطيرا للاستشكال إلاّ عندما يدفع به هيدغر الى المهمة الجوهرية التي اجتُلب من أجلها ، ونعني بذلك *الكشف عن معنى الوجود بوصفه يجد في معنى الزمان ماهيته* . غير أنّه لا يفعل ذلك إلاّ من أجل إقامة تأوّل طريف للحقيقة بوصفها لا تعدو أن تكون سوى "مكشوفية" (Entdecktheit) الوجود بحيث تطابق في دلالتها معنى "الحضور".

وعلى الحقيقة ضمن فعل استحضار [على سبيل] التوقّع (Gewärtigens))، انما يهب إمكانيّةَ أنْ يصادَف شيء ما بعامة ، أي أنْ يكون [الموجود] الشاهد قابلا للتكشيف، قادرا على أن يكون شاهدا . إنّ الاستحضار لا يعني شيئا آخر سوى "ترك [الموجود] الشاهد (Anwesendes) يعرض في حضور (Gegenwart) ما."

« [..] Das Verhalten zu etwas muß als Verhalten selbst präsentischen Charakter haben. Präsentisch aber ist ein Verhalten als Verhalten, sofern es den Sinn hat des Präsentierens, oder wie wir deutsch sagen: des *Gegenwärtigens* von etwas. Als dieses Gegenwärtigen läßt das Verhalten Anwesendes begegnen. Dem Gegenwärtigen, dem Präsentieren von etwas entspricht die Anwesenheit dessen, was der Gegenwärtigung genügt, unterliegt, im Gegenwärtigen selbst entdeckt und erschlossen ist. [..] Dieses Gegenwärtigen, *in dem ich ständig lebe*, und zwar in der Gegenwärtigung des Gewärtigens, gibt die Möglichkeit, daß überhaupt etwas begegnen kann, d.h. Anwesendes entdeckbar ist, anwesend sein kann. Gegenwärtigen besagt nichts anderes als "Anwesendes in eine Gegenwart begegnen lassen". »

[54] – يقول هيدغر (1926/1925: 192):

« Voll anwesend ist nur das, was im reinen Gegenwärtigen begegnet [..]. »

يهبنا هيدغر هنا[55] لوحة من اللوحات المبكّرة ممّا يسمّيه "تملّك" الإمكانات المضمرة في متون القدماء. فقد تدرّج هيدغر في التأوّل من مجرد قيام الموجودات حيث هي دائما ، أي هنا (da) ، إلى فهم "القيومة" على أنّها "حضور"، ومن ثمة الى تبيّن الحضور نفسه بوصفه الحال الأقصى للوجود. ثم هو تعقّب معنى الوجود من جهة ما هو لا يعني سوى الحضور على نحو بان له معه أنّ "انكشاف" معنى الوجود لا يعدو أن يكون احتمالا مخصوصا للضرب الأعلى من الحضور. وهكذا بات معنى الموجود مشتقا من حضوره . فالكشوفية (Entdecktheit) هي كون الموجود مكشوفا ، أي مشهودا بالمعنى الزماني الذي تتضمنه عبارة الحضور . انما الحضور هو

---

[55] – يقول هيدغر (1926/1925: 193):" وبعبارة أخرى، إنّ مكشوفية الموجود [..] هذه المكشوفية المحضة انما لا تعني شيئا آخر سوى الحضور (Gegenwart) غير المؤجّل وغير القابل للتأجيل الذي من شأن [الموجود] الشاهد (Anwesenden) . إنّ المكشوفية ، أي ههنا الحضور المحض، هي ، من حيث هي حضور ، الحال الأعلى للشهود (Anwesenheit) . بيد أنّ الشهود انما هو التعيين الأساسي للوجود. وهكذا فإنّ المكشوفية ومن حيث هي الحال الأعلى للشهود ، ولا سيما بوصفها حضورا ، هي حال للوجود وعلى الحقيقة (zwar) حال الوجود الأكثر أصالة ، الشهود الشاهد ذاته . إنّ ما هو منشغَل به هكذا ضمن استحضار شيء ما ، بمعنى ضمن هذا التكشيف ، انما هو المكشوفية أو حضور الشاهد ، والشهود هو طابع الموجود ذاته ، من جهة ما يوجد . بمعنى : إنّه من حيث أنّ الوجود مفهوم بوصفه شهودا والمكشوفية بوصفها حضورا ، والشهود والحضور هما مضارعة (Präsenz) ، فإنّه يمكن للوجود من جهة ما هو شهود أن يُعيَّن بواسطة الحقيقة من جهة ما هي حضور بل وينبغي بذلك أن يكون الحضور النمط الأعلى من الشهود . إنّ أفلاطون نفسه قد عيّن الوجود بوصفه حضورا . وإنّ لفظة ουσια التي تناقلتها [الألسن] في تاريخ الفلسفة هكذا على نحو لا معنى له مما بوصفها جوهرا ، انما لا تعني شيئا آخر غير الشهود في معنى معيّن ينبغي إدراكه. بيد أنّه يظل ضروريا أنّ نؤكّد على أنّ الإغريق، أفلاطون وأرسطو، لئن عيّنوا الوجود حقا بوصفه ουσια فإنّهم كانوا في بُعد شديد عن أن يفهموا ماذا يعني الآن على نحو أصيل أنْ يعيّنوا الوجود بوصفه شهودا وحضورا . انما الحضور *طابع للزمان* . وأنْ نفهم الوجود بوصفه شهودا انطلاقا من (aus) الحضور معناه أنْ نفهم الوجود انطلاقا من الزمان"

« Mit anderen Worten, reine Entdecktheit des Seienden [..], diese reine Entdecktheit besagt nichts anderes als reine unverlegte und unverlegbare Gegenwart des Anwesenden. Entdecktheit, d.h. hier reine Gegenwart, ist als Gegenwart der höchste Modus für Anwesenheit. Anwesenheit aber ist die fundamentale Bestimmung von Sein. Also ist Entdecktheit als der höchste Modus für Anwesenheit, nämlich als Gegenwart, ein Modus von Sein und und zwar der alleigentlichste Modus von Sein, die anwesende Anwesenheit selbst. Was also im Gegenwärtigen von etwas, d.h. in diesem Entdecken besorgt wird, ist die Entdecktheit oder die Gegenwart des Anwesenden, und Anwesenheit ist der Charakter des Seienden selbst, sofern es ist. D. h. sofern das Sein als Anwesenheit verstanden wird und Entdecktheit als Gegenwartn Anwesenheit und Gegenwart Präsenz sind, kann Sein als Anwesenheit durch Wahrheit als Gegenwart bestimmt werden und muß es sogar, so daß Gegenwart die höchste Art der Anwesenheit ist. Schon Plato bezeichnet das Sein als Gegenwart. Und der Terminus ουσια, den man so gänzlich sinnlos in der Philosophiegeschichte kolportiert als Substanz, heißt nichts anderes als Anwesenheit in einem bestimmt zu fassenden Sinne. Es bleibt dabei aber notwendig zu betonnen, daß zwar die Griechen, Plato und Aristoteles, das Sein als ουσια bestimmen, daß sie aber weit entfernt waren zu verstehen, was das nun eigentlich heißt, wenn sie das Sein als Anwesenheit und Gegenwart bestimmen. Gegenwart ist *ein Charakter der Zeit.* Sein verstehen als Anwesenheit aus der Gegenwart heißt Sein verstehen aus der Zeit. »

حضور لدن الموجودات . ولذلك ليست مكشوفية الوجود غير قابليته الأصلية لأنْ يكون حاضرا لدينا من حيث هو مشهود. وهكذا فمعنى الوجود لا ينفصل عن حضوره.

إنّ علينا أن نبصر ههنا بالإيضاحات الخطيرة التالية : أوّلا تخريج الحقيقة بوصفها مكشوفية الموجود ؛ وثانيا تأوّل المكشوفية بوصفها لا تعني سوى الحضور ؛ وثالثا العودة إلى بيان معنى الوجود بوصفه شهودا والموجود بوصفه شاهدا ؛ ورابعا استنتاج أنّ الحقيقة أي أنّ المكشوفية ، من هي النمط الأقصى من الوجود ، هي النمط الأعلى من الشهود . – إنّ وجه الخطورة هنا هو تأويل كلّ من الوجود والقول في الوجود تأويلا زمانيا : فالقول هو استحضار للموجود ، من أجل التكشيف عن نمط وجوده أي عن حقيقته ؛ ومن ثمّة فإنّ مكشوفيّة الموجود لن تعني سوى نمط حضوره لدينا . كذلك فالموجود من حيث هو مقولٌ فيه هو مستحضر ، ومن ثمّة فنمط حضوره لدينا هو نمط وجوده ، وهو معنى أنّه شاهد . ممّا يعني أنّ وجود الموجود من جهة ما هو حاضر لا يمكن أن يكون سوى الشهود . إنّ الحقيقة استحضار ، ولذلك فإنّ الوجود شهود . والحال الأعلى للحقيقة أي للمكشوفية هو الحضور المستحضَر؛ كذلك فالحال الأقصى لوجود الموجود هو الشهود الشاهد . ولكن من أجل أنّ الغرض هو بيان حقيقة وجود الموجود ومعناه فإنّ مكشوفية الموجود هي النمط الأعلى من الشهود .

بيد أنّ فهم الوجود بوصفه شهودا انما قاد هيدغر الى الإقدام على اعتمال تأويل خطير لواحد من المفاهيم التقليدية الأشدّ عراقة وخطورة ، ألا و هو مفهوم "الجوهر" (ουσια) . فإنّ هيدغر قد أخرجه من نطاق "القيمومة" – فالجوهر هو كما يقول الفارابي "ما به قوام ذاته"[56] – الى أفق "الحضور". والجوهر حسب هيدغر عبارة شاعت بغير حق لأنّها على الأغلب "لا معنى لها تماما" (gänzlich sinnlos) ! (1926/1925: 193) . والمقصود بذلك أنّ تسمية الموجود باسم "الجوهر" تسمية قد صيغت في غفول تام عن المعنى الأصلي للوجود بوصفه حضورا. غير أنّ ما هو حقيق بنا هو أن ننتبه الى أنّ هيدغر يعرّض بإشارته الى عبارة "الجوهر" إلى المعنى الحرفي الذي تنطوي عليه لفظة " Substanz " المبيّأة عن اللاتينية : فهذه اللفظة مكوّنة في أصلها من البادئة " sub " ، ومعناها تحت ولكن أيضا من معانيها *أمام* وضمن وقرب ، وفعل " stare " ومعناه *الوقوف والثبات* (statio) *والقيام*. وحسب هيدغر إنّ استحداث هذه العبارة أي stubstantia في اللاتينية نقلا لمعنى ουσια في اليونانية ليس لد دلالة انطولوجية عينية ، وذلك أنّه لا يأخذ من معنى ουσια إلاّ معنى "القيمومة" أي مقاومته للصيرورة ، ومن ثمّة للزمان ، فحسب.

بيد أنّ هيدغر لا يتردّد في التنبيه إلى أنّه لئن غفل المترجم اللاتيني عن معنى "الحضور" الذي تحتمله "أوسيا" في اليونانية ، فإنّ اليونان أنفسهم وإنْ عيّنوا حقّا الوجود بوصفه "أوسيا"، فهم لم يكونوا قد توفّروا على الأفق الوجيه لفهم *الوجود* انطلاقا من *الزمان*.

إنّ ذلك يدفع بنا إلى هكذا تساؤل : كيف يأتي الفاحص عن معنى الوجود الى الوجود انطلاقا من الزمان؟ هل من سبيل مخصوصة إليه؟ إنّه في هذا الموضع انما يشرع هيدغر في تدبّر

---

[56] – الفارابي ، **كتاب الحروف** . الفقرة 67 .

السبيل الوجيهة لاعتمال مقام إشكالي موجب يكون حقّا مطية طريفة للولوج الى تأويل زمانيّ لماهية المنطق .

2.2- نحو "كرونولوجيا فينومينولوجية" ؟

إنّ السعي إلى النهوض بتأويل جذريّ لماهية المنطق يتأسّس على إيضاح نمط الزمان الذي يفترضه ، وهو ما افترع هيدغر للإشارة إليه عبارة "الكرونولوجيا الفينومينولوجيا" ، مهمّة تتطلّب حسب هيدغر أمرين أوّليين هما : أوّلا تحديد الفيلسوف الذي يمكن يساعدنا على هكذا مطلب ، أي أن يوفّر شروط إمكان هذا النحو من المغامرة الفلسفية ؛ وثانيا تعيين العدة التأويلية اللازمة لانجاز هكذا مهمة . فيلحّ هيدغر بشكل لافت للنظر على أنّ هذا الفيلسوف هوكانط (1926/1925: 194 ؛ 1926أ : 23) ، ومن ثمّة أنّ تلك العدة التأويلية لا يمكن أن تكون سوى ما نفلح في"الاستناد" (Berufung)[57] (1926/1925: 197 – 198) عليه من متنه الذي لم تكن المثالية الألمانية في صيغتها "القصوى" لدى هيغل (1926/1925: 201وما بعدها) غير عائق هرمينوطيقي حال دون فهمه على نحو جوهري.

وهكذا فإنّ علينا أن نفحص هنا عن مطلبين أساسيين : أوّلا ما المقصود بعبارة "الكرونولوجيا الفينومينولوجية" ؟؛ وثانيا ما هي منزلة كانط في تخريج التأويل الزمانيّ لماهية المنطق ؟ .

أ- ما هي "الكرونولوجيا الفينومينولوجية (phänomenologische Chronologie) " ؟

إنّ ما يهمّنا رأسا هنا هو كيفية تدبّر هيدغر لمسألة *الزمانية* على نحو صارت معه أساسا حاسما لاعادة ترتيب *تاريخ مسألة الوجود* من حيث هي السياق النموذجي عنده لتأويل *ماهية المنطق*.

انطلاقا من الفقرة 15 من درس 1926/1925 حيث يظهر مصطلح "الكرونولوجيا الفينومينولوجية" (*phänomenologische Chronologie*) (1926/1925: 199)[58] ، يمكننا استشراف المسائل التالية :

---

[57] – تعني اللفظة الألمانية Berufung أيضا معنى قانونيا هو الاستئناف . إنّ هيدغر لا ينوي فقط الاستناد المرجعيّ على كانط بل أيضا استئناف التأصيل الذي افترعه في مواطن خطيرة من متنه وبخاصة فصل *التخطيطية* من **نقد العقل المحض** (1926/1925: 201 ؛ 1926أ : 23) .

[58] – يقول هيدغر (1926/1925: 199):"إنّ النتيجة الجازمة التي توصّلنا إليها أوّل الأمر، انما نثبتها مرة أخرى في الأطروحات الجزئيّة [التالية]: أنّ الوجود انما يعني الشهود (Anwesenheit) . وأنّ الحقيقة تعني الحضور (Gegenwart). وأنّ الشهود والحضور من حيث ما هما خاصيتان للمضارعة (Präsenz)، انما هما ضربان من الزمان. إنّ تحليل القضية يتوجّه قِبلةَ الزمان، وبألفاظ أخرى، إنّ المهمة سوف تكون، أن نجعل خصائص الزمان منظورة بواسطة الظواهر المتكلّم عنها إلى حد الآن – [أي] الحقيقة، الخطأ، التركيب، الإخبار (..) [و] نحن نميّز الخصائص التي على أساسها تكون هذه الظواهر [الحقيقة والخطأ والتركيب والقول] زمانية (zeitlich) ، بوصفها خصائصا زمنية (temporelle) . إنّي أستعمل ههنا لهذا الغرض وصراحة هذا اللفظ الدخيل من قِبل أنّ عبارة " zeitlich " انما هي ملتمسة

1) الأطروحة الهيدغرية في شأن *الوجود* بوصفه *شهودا والحقيقة* بوصفها *حضورا* .

2) في الفرق بين ما هو "زماني" (zeitlich) وما هو "زمني" (temporal).

3) مهمة الفحص عن "زمنية" (Temporalitat) الظواهر بوصفها "كرونولوجيا فينومينولوجية(phänomenologische Chronologie)" .

ومن حيث أنّ الكلام قد مرّ فيما يتعلق بالأطروحة الهيدغرية عن الوجود وأنّه قد تبيّن لنا وجه تأوّل معناه من طريق بنيته الزمانية، بوصفه "شهودا" (Anwesenheit)، فقد يجب أن ننكبّ الآن ، والمدعاة إلى ذلك قائمة، على تفحّص هذا التفريق الطريف الذي أقدم عليه هيدغر ضمن درس 1926/1925 و في نطاق مسألة الزمان ، بين ما هو "زماني" (zeitlich) في عرف *الاستعمال الطبيعي وقبل الفلسفي* لمعنى الزمان، وبين ما يشير إليه هيدغر بلفظة "temporal" – *زمني* – المبيّأة عن اللاتينية. فإذا فرغنا من ذلك صار وجيها عندئذ استبيان

لكلامنا الطبيعي وقبل الفلسفي، ومن أجل أنّ في هذا الكلام انما تعني [عبارة] « zeitlich » فقط شيئا مثل : أنّ أمرا ما يجري، أنّه يحدث، أنّه يتمّ في (*in*) الزمان، بينما إذا قلنا: إنّ ظاهرة ما زمنية (temporal)، فإنّه لم يُقل بذلك أنّ هذه الظاهرة حادثة ما أو حركة ما، وأقلّ من ذلك أيضا أنّه قيل أنّها تتمّ في (*in*) الزمان. وهكذا فليس الزماني (zeitlich)، والجريان في الزمان مطابقا للزمني (temporal)، الذي يعني بدء شيئا مثل "[أنْ يكون الشيء] مخصّصا بحسب الزمان" . فإذا ساءلنا الظواهر بناءً على ذلك، من أيّ جهة هي مخصّصة بحسب الزمان، فإننا نجعل موضوعا للدراسة (zum thema) بنيتها الدهرية، وبعبارة مختصرة : زمنيتها (Temporalitat) . إنّ مهمة الفحص عن زمنية الظواهر انما هي على شاكلةٍ بحيث هي تتعلّق (bezieht) بهذه التعيّنات الزمانية (Zeitbestimmungen) ذاتها ومن ثمّة، متى كانت فلسفية، بالزمان نفسه بما هو كذلك. وإنّ هذا التدبّر الفلسفي الأساسيّ الذي يتّخذ الزمان موضوعا (Thema)، انما تخصّصه بوصفه كرونولوجيا (Chronoligie) وعلى الحقيقة (zwar) بوصفه **كرونولوجيا فينومينولوجية.**"

« Das dogmatische Resultat, zu dem wir zunächst kamen, fixieren wir noch einmal in den einzelnen Thesen : Sein bedeutet Anwesenheit. Wahrheit bedeutet Gegenwart. Anwesenheit und Gegenwart als Charaktere der Präsenz sind Modi der Zeit. Die Analyse des Satzes orientiert sich jetzt an der Zeit, mit anderen Worten, die Aufgabe wird sein, an den bisher besprochenen Phänomenen – Wahrheit, Falschheit, Synthesis, Aussage [..]- Charaketere der Zeit sichtbar zu machen. Wir bezeichnen die Charaktere, auf Grund deren diese Phänomene zeitlich sind, als temporale Charaktere. Ich gebrauche hier zu diesem Zwecke ausdrücklich dieses Fremdwort, weil der Ausdruck "zeitlich" zunächst für unsere natürliche, vorphilosophische Rede in Anspruch genommen, und weil in dieser Rede "zeitlich" einfach soviel besagt wie : etwas lauft ab, es geschieht, vollzieht sich *in* der Zeit ; während wenn wir sagen : ein Phänomen ist temporal, damit gar nicht gesagt ist, daß dieses Phänomen ein Vorgang oder eine Bewegung ist, und noch weniger gesagt ist, daß es sich *in* der Zeit vollzieht. Also zeitlich, in der Zeit ablaufen, ist nichts identisch mit temporal, das zunächst soviel besagt wie "durch Zeit charakterisiert". Wenn wir die Phänomenen daraufhin befragen, inwiefern sie durch die Zeit charakterisiert sind, machen wir zum Thema ihre temporale Struktur, kurz gesagt : ihre Temporalität. Die Aufgabe der Erforschung der Temporalität der Phänomene ist eine solche, die sie auf diese Zeitbestimmungen selbst und mithin, wenn sie philosophisch ist, auf die Zeit als solche bezieht. Diese philosophische Fundamentalbetrachtung, die die Zeit zum Thema hat, bezeichnen wir Chronologie und zwar als *phänomenologische Chronologie.* »

مهمة الفحص عن الموجودات من جهة بينتها "الزمنيـــة" (temporale) ، الـتي اسـتحدث لهـا هيدغر من العناوين عنوان "الكرونولوجيا الفينومينولوجية"[59].

من الواضح انه لا يُحتاج في تفسير المعنى الطبيعي للزمان الى بيان كثير. فـإنّ هيدغـر لم يفعل غير تعقّب ما اعتاد عليه الحس المشترك من تدليل على الاتصاف بالزمان بمعونة حرف "في" (in) الذي يدلّ في غالب الألسن على *الظرفية* ، وبوجـه مـا علـى *الصاحبة*. وهمـا معنيـان مقصودان في تحليل هيدغر للمعنى الطبيعي للزمان. فأنْ "يحدث" (geshicht) أمرٌ ما، معناه أنّـه يتمّ في الزمان ويجري داخله. إنّه في نحوٍ من "المعيّة" معـه. ولا يفوتنـا أنْ ننبّـه الى أنّ هيدغـر بتوكيده على معنى الظرفية، إذ يكتب حرف « *in* » على نحو مائل، هو يعرض تعريضـا مـا الى الطابع *الكاني* لهذا المعنى الطبيعي للزمان، مادام هذا الزمان يختصّ بكونـه لا يعـدو أنْ يكـون ظرفا ، "فيه" يحدث الحادث ويتحرك المتحرك ويجرى الجاري. إنّه حيّز، ورُبّ حيّز، هـو، على تجريده، ضرب من المكان الذي يوفّر مـا فيـه يقـع الواقـع مـن الموجـود ويـرد الـوارد مـن الأحداث. ولأنّ شهادة المعنى الطبيعي مدخولـة قضـى هيدغـر بـأنّ هـذا المعنـى لا يصلـح إلاّ في "الكلام قبل الفلسفي"، والقصد في ذلك أنّه لم يستقم بحسب حرص في مساءلة ذلك معنى شديدٍ ، بل هو ملتمَس لتصريف معنى الموجود من غير أي تلفّت حاسم لمعنـى الوجـود الـذي بـه هـو متقوّم .

ولكن إذا لم تكن "البنية الزمنيـــة" متضمّنـة لمعنـى الظرفيـة والمصاحبـة فمـاذا عسـاها تتضمّن؟ – إنّ هيدغر يبلغ ههنا عتبة استشكال مستحدث تماما . من أجل ذلك حـرص هيدغـر على أن يخرجه خالصا من كلّ شوب تراثي، و خيّر للتعبير عنه استصلاح لفظ *دخيل*، يكـون بسَمْتِـه ذاك مستدفِعا لنا للإقبال عليه واسـتمازته. وذلـك أنّ هيدغـر لا يقصـد باسـتعادته للفـظ *اللاتيني* الدال على الزمان ومشتقاته، استعادة فهم اللاتين لهذا المفـهوم. بـل هـو يبـذل جـهده ابتغاء جعلنا نقف على ما في استشكاله لمعنى الزمان من طرافـةٍ ، القصـد فيـها الخـروج عـن الفهم *الطبيعي* للزمان ، والولوج الى الأفق *الفينومينولوجي* لتأوّل هذا المشكل.

---

[59] – عن دلالة مصطلح "الكرونولوحيا الفينومينولوحيـــة"، را: Dastur 1996ب،1925–129، وخاصة ص 129:

« "Chronologiser" sa pensée [..] ou plus simplement concevoir la pensée comme une chronologie, c'est-à-dire comme un λογος qui inclut dans "l'objet" même qu'il condidère sa propre opération, qui pense sa propre temporalisation au lieu de ne s'attacher qu'au simple résultat de celle-ci, tel est dans doute le chemin qu'il s'agirait de siuvre, la méthode qui nous permettrait d'accéder à l'idée, non pas d'une subjectivation du temps, fût-ce dans le cadre d'une subjectivité absolue de type hégélien ou husserlien, mais de cette étrange "identité" du *Dasein* et du temps dont Heidegger a trouvé le pressentiment dans le schématisme kantien. »

– على أنّه علينا التنبيه إلى أنّ داستور قد حصرت مشروع "الكرونولوحيـــا الفينومينولوحيـــة" في إنجاز مهمة "التأويل الأول لكانط" (ص113) و "قراءة **نقد العقل المحـــض**" (ص125)، والحـال أنّ قصـد هيدغر يتخطى مسألة تأويل كانط إلى تشريع غير مسبوق في تاريخ الانطولوحيا الغربية منذ الإغريق، يتمثـل في إعادة تأويل معنى الوجود في أفق فهم الزمان (1925/1926: 199). ولا يفوتنا أن نلاحـظ أنّ داسـتور بجمعها المتكرر بين هيغل و هوسرل و "مباينتهما" عن هيدغر (ص118، 129) هي تثبت بطريقة غير مباشـرة أطروحة سوش–داغيس أنّ هيدغر يناظر هوسرل تحت عباءة هيغل (Souche-Dagues 1979: 119).

إنّ مطلوب هيدغر هو تبيين جهة لمساءلة معنى اقتران الموجودات بالزمان ، جهة لا تكون هي جهة المعنى الطبيعي للزمان. واقتصادا في العبارة اجتهد في ترميم اللفظ اللاتيني علّه يكون له عونا على الإقبال الوجيه على المعنى الأصيل لاقتران الوجود بالزمان، حتى وإنْ كلّفنا ذلك الإدبار عن اللفظ الذي استقرّ الناس على استعماله لهذا الغرض. إنّ غاية السعي ههنا اجتهاد *اصطلاحي* وليس استغرابا في الكلام.

فإذا استبان ذلك، بات يجب تفحّص ما يقصد إليه هيدغر من غير غبن لأصالة هذا المبحث فإنّ ذلك شرط الظفر به. ربّ تفحّص يبيّن أنّ "الزمني" " ليس نكرانا للـ"زمانيّ"ولا هو منفصل عنه. فإنّ الزمني ضرب من *التخصيص* الذي يصيب الموجود "بحسب" (durch) الزمان (Zeit) نفسه . وهذا التخصيص هو أنْ يكون لذلك الموجود بنية مخصوصة له، ينعتها هيدغر بأنّها "بنية زمنية". وهكذا صار معنى "الزمنية" (Temporalität) هو هذا التخصّص الذي يتحلّى به الموجود بحسب معنى الزمان الذي يتقوّم به.

ومن قِبل أنّ معنى الوجود قد انكشف قبلاً بوصفه "شهودا"، ومن أجل أنّ معنى *الحقيقة* ، حقيقة الوجود ، قد برز بوصفه "حضورا"، فإنّ تخصيص الوجود بحسب الزمان والذي يعني ههنا البنية الزمنية أو مقام "الزمنية" ، انما بات يدعونا الى استيضاحه ضمن هذا الاضطلاع السابق بمعنى الوجود من جهة وظيفة الزمان المحايثة له أي معنى الحضور. ويبدو أنّ هيدغر لا يقصد شيئا آخر عندما اصطلح على تسمية هذا الضرب من الاستيضاح باسم "الكرونولوجيا الفينومينولوجية". ربّ اصطلاح لا نعثر له على أثر سوى في الفقرة 15 من درس شتاء 1926/1925 الذي نحن بصدد تفصحه ، فهو واحد من المصطلحات الهيدغريّة التي ظهرت لتنسحب سريعا .

ونحن لم ننبّه الى ندرة هذا المصطلح في قلم هيدغر تفكّهًا بها، وانما تفطينًا الى قلق هذه العبارة في نصابها وقلة استقرار معناها في هذا الموضع. فإنّ مقصود هيدغر لا يتعلّق هنا بالمدلول الشائع لعبارة "الكرونولوجيا" ، من حيث هي مستعملة فيما يستعمل صاحب صناعة التأريخ (1926/1925: 199–200) ؛وانما هو يعرّض بالمعاني الحافّة بهذه العبارة من جهة جذورها ورواسبها اليونانية. ربّ جذور وربّ رواسب هي أدوات التفلسف الأصلية لديه. فإنّ عبارة "الكرونولوجيا الفينومينولوجية" انما تنطوي على معاني *الزمان* (كرونوس) *والعقل* (لوغوس) *والظاهرة* (فينومان). ومقصد هيدغر هو جمع شتات هذه المعاني الأصلية بحيث تنتظم داخل *إشكاليّة أساسيّة مدارها الفحص عن معنى (لوغوس) الزمان (كرونوس) من حيث هو ما بحسبه تتخصّص الظواهر (فينومان).*

يبدو أنّ ما هو *فلسفي* في عبارة "كرونولوجيا" هو "اللوغوس" من جهة ما يشير ههنا إلى ضرب مخصوص من "البحث" ، هو ما سنّه القدماء تحت اسم "الفلسفة"[60]. إنّ " اللوغوس

---

[60] – يقول هيدغر(1926/1925: 200): "إنّ وصف الكرونولوجيا بأنّها "فينومينولوجية" انما ينبغي أنْ يُشار به الى أنّ هذا اللوغوس (Logos) عن الزمان، هذا البحث في الزمان ، انما هو موجّه على نحو فلسفي ، وأنّه ليس له بداءة ذي بدء أيّ شأن بحساب الزمان ولا بنظرية (Lehre) حساب الزمان. إنّ

عن الزمان" (Logos von der Zeit) أي *القول الفلسفي في الزمان* هو إذن الدلالة الدقيقة لعبارة "كرونولوجيا". أمّا الغرض الأساسي الذي نُذِرَ من أجله هذا الضرب من البحث فهو "التعيّن الزماني للظواهر" أو "الزمنية" التي من شأن الظواهر.–بيد أنّ هيدغر، ومن حيث ما يُعرض عن الدلالة الطبيعية للزمان، انما يطرق بابا ما يلبث أنْ يرتجّ أمام السائل، فإنّ للحيرة ههنا مجالا واسعا. وذلك أنّ هيدغر على بيّنة من أنّ الامر يتعلق بضرب من البحث مستحدث وغرض قلّما أتاه الفلاسفة من قبله. وإنّ هذا الوعي بغرابة البحث وتعسّره هو ما يضفي على استشكال هيدغر لمعنى الزمان طرافة خاصة.

ب- منزلة كانط في تخريج التأويل الزماني لماهية المنطق : أوّليّة أصيلة وحدود لا ريب فيها

إنّه من اللافت للنظر أنّ كانط لم يظهر في درس 1926/1925 ظهورا حاسما إلاّ في نهاية الفقرة 14 (1926/1925: 194) ، وذلك يعني بعد الفراغ من بيان كيف أنّ معنى الوجود لدى الإغريق هو ،من جهة ما هو مستوفى في دلالة ουσια ، انما هو الحضور (1926/1925: 193) . هل كان كانط حاضرا في خطّة هيدغر منذ البداية ؟ – لابدّ من الاعتراف بأنّ انتقال هيدغر في درس 1926/1925 من الجزء الأوّل (127–195) إلى الجزء الثاني (197–408) قد يثير صعوبة خاصة سواء من حيث مشكل العلاقة بين الجزأين أو من حيث طبيعة الانتقال من مبحث إلى آخر ، وذلك أنّه قد تأسّس على انتقال مرجعيّ طريف من أرسطو إلى كانط ، يبدو أنّه يمكن تأويله بكونه انتقالا بل و تواشجا أصيلا بين مسألتيْ *المنطق والزمان* (Vukicevic 1988 : 57) . فإذا كانت النتيجة الأخيرة للجزء الأوّل من الدرس هي الكشف عن الأساس الزماني (الحضوريّ) لمعنى الوجود بوصفه شهودا لدى أرسطو ، فإنّ نقطة انطلاق الجزء الثاني هي التلفّت صوب كانط بوصفه هو الفيلسوف "الوحيد" (der einzige)[61] الذي أبصر إبصارا بكرا بهكذا تواشج سابق بين الوجود والزمان (1926/1925: 194). إنّ التلفّت نحو كانط ليس اصطناعا منهجيّا ، وذلك أنّ هيدغر يفترض أنّه باستشكال معنى الوجود من جهة الزمان لدى أرسطو أو كانط " نحن نأتي ههنا من حيث الموضوع إلى المنطقة ذاتها" (1926/1925: 321) . وذلك يعني أنّ " *السؤال* عن المنطق والزمان انما كان مطروحا *منذ بداية* درس شتاء 1926/1925 على نحو بحيث أنّ هيدغر انما كان يحدّق بأرسطو وكانط [معا]"[62] .

مهمة كرونولوجيا فينومينولوجية ما هي البحث في التعيّن الزماني (Zeitbestimmtheit) للظواهر – يعني زمنيتها (Temporalität) – ومن ثمة البحث في الزمان نفسه."

« Mit dem Beiwort "phänomenologisch" Chronologie soll angedeutet werden, daß dieser Logos von der Zeit, diese Erforschung der Zeit philosophisch orientiert ist und mit Zeitrechnung und Lehre von der Zeitrechnung zunächst nichts zu tun hat. Die Aufgabe einer phänomenologischen Chronologie ist die Erforschung der Zeitbestimmtheit der Phänomene – d.h. ihrer Temporalität – und damit die Erforschung der Zeit selbst. »

[61] – عند نشر **الوجود والزمان** دقّق هيدغر هذا الوصف بحيث صار كانط ليس فقط "الوحيد" بل " الأوّل والوحيد" (der Erste und der Einzige) (1926أ: 23) .

[62] – Vukicevic 1988 : 77 . يقول هذا الباحث :

« Die *Frage* nach Logik und Zeit wurde *vom Anfang* des WS 1925/26 an so gestellt, daß Heidegger Aristoteles *und* Kant im Blick hatte. »

بيد أنّ الإقرار بهذه الوحدة الأصلية من حيث الإشكال بين أرسطو وكانط في تأويل هيدغر لا ينبغي أن يغفلنا عن الفرق الجوهريّ بين دور كلّ منهما في النهوض بهكذا تأويل . إنّ كانط وليس أرسطو هو أوّل من استشرف هذا الأفق .

إنّ أهمّية إيضاحات هيدغر هنا [63] (قارن : 1926أ : 23) حاسمة من جهتين : أوّلا من حيث التأريخ لعلاقة هيدغر مع كانط ؛ وثانيا من حيث طبيعة الاستفادة الهرمينوطيقية الهيدغرية من إشكالية كانط وحدودها .

فيما يتعلّق بالنقطة الأولى، يهمّنا كثيرا أن نبيّن هنا أنّ هيدغر لم يكتشف طرافة كانط إلاّ في طور متأخّر نسبيّا (نهاية 1925) من مسيرته التي قادته إلى إشكاليته في عهد **الوجود والزمان** .ذلك ما تؤكّده رسالة بتاريخ 1925/12/10 إلى كارل ياسبرس يقول فيها هيدغر متحدّثا عن أشغال موجّهة حول هيغل (**المنطق I**) وكانط (**نقد العقل المحض**) قام بها في سداسي شتاء ذلك العام ، " إنّني سعيد بكوني لم آت إلى هذه الموادّ إلاّ الآن حيث هناك على الأقلّ نسبيّا إمكانية إلى فهم شيء ما " ، ثمّ يضيف عبارة لافتة للنظر قائلا : " بيد الأنّ الأجمل هو أنّني بدأت *أحبّ كانط فعليّا* " (هيدغر 1925 ب : 49–50) . إنّ أوّليّة كانط على طريق تأويل الوجود انطلاقا من الزمان هي إذن في مسيرة هيدغر اكتشاف متأخّر . كيف نرفع هذه الصعوبة ؟

نحن نعثر على تخريج لهذه الصعوبة الفقرة 23 من درس 1926/1925 ، حيث ينبّه هيدغر إلى أنّ العلاقة مع كانط ليست مشكلا مذهبيّا وانما هي متأتّية من طبيعة البحث الفلسفيّ الأصيل : إنّ كانط لم يبصر بالإشكالية الفينومينولوجية لكنّه من حيث قد توفّر على بحث

---

[63] – يقول هيدغر (1926/1925: 193–194) :" إنّ الإغريق لم يتوجّسوا شيئا من هذه الإشكالية التي لا يُسبر غورها ، والتي تنفتح إذا ما أبصر المرء مرّة بهذا السياق و أمكن عندئذ من قِبله أن يُفسَّر أيضا لأوّل مرة الفرق بين الشهود (Anwesenheit) والحضور (Gegenwart) نفسه وضروبه ، وفي نفس الوقت يُفهَّمُ لِمَ يكون ممكنا المماهاة بين الإثنين بادئ الأمر ضمن طور سابق من تأويل الوجود . إنّه متى فهم المرء مرّة ما إشكالية السياق الداخليّ لفهم الوجود انطلاقا من الزمان فإنّه سيتوفّر بلا ريب نوعا ما على مصباح ليضيء للتوّ من جديد ضمن تاريخ مشكل الوجود وضمن تاريخ الفلسفة بعامة ، على نحو بحيث هو يكتسب للتوّ معنى . في غضون ذلك يتبيّن أنّ الوحيد الذي توجّس شيئا حول الاقتران بين فهم الوجود وخصائص الوجود وبين الزمان انما هو كانط."

« Die Griechen ahnten nichts von dieser abgründigen Problematik, die sich auftut, wenn man diesen Zusammenhang einmal gesehen hat, und von ihm her kann nun auch erst expliziert werden der Unterschied von Anwesenheit und Gegenwart und die Gegenwart selbst und deren Modi, und zugleich verständlich gemacht werden, warum es möglich ist, beide zunächst in einem Vorstadium der Interpretation des Seins zu identifizieren. Hat man diese Problematik des inneren Zusammenhangs des Seinsverständnisses aus der Zeit einmal verstanden, dann hat man freilich gewissermaßen eine Leuchte, um nun in die Geschichte des Seinsproblems und in die Geschichte der Philosophie überhaupt zurückzuleuchten, so daß sie nun Sinn bekommt. Dabei zeigt sich, daß der einzge, der etwas ahnte über den Zusammenhang des Verstehens des Seins und der Seinscharaktere mit der Zeit, Kant ist. »

فلسفيّ أصيل هو قد تحرّك ضمنها سلفا [64]، وذلك من حيث أنّ الفينومينولوجيا ليست مذهبا أو نسقا وانما هي طريقة أصيلة في الكلام عن الأشياء ذاتها (1926/1925: 279) . وهكذا فهيدغر انما التقى مع كانط متأخّرا من حيث التأريخ لكنّه من جهة تاريخ المشكل هو في تواشج سابق معه .

إنّ أهمّية كانط تكمن في كونه قد أمّن لمفهوم الزمان دورا قارّا في كلّ الأطوار الأساسية من نقد العقل المحض : في الاستطيقا المتعالية والمنطق المتعالي بقسميه التحليلي (من خلال مماثلات التجربة) والجدلي (من خلال النقائض) (1926/1925: 270) . وإنّ وجه الطرافة في إشكاليته هو كونه قد تجرّأ على تخريج الأنا أفكّر أو الإبصار المتعالي أي وحدة الوعي انطلاقا من الزمان (1926/1925: 269) ، بحيث أنّ " الزمان هو لدى كانط ائتثار-الذات (Selbstaffektion) المحض الأصليّ الكلّي" (1926/1925: 339) [65]. وهو أمر يبلغ في فصل *التخطيطيّة* هالته العليا ، وذلك عندما يأخذ كانط على عاتقه أن يوضح طبيعة الاقتران الحميم ما بين الوظيفة المتعالية للزمان وقوام الأنا أفكّر (1926/1925: 357 ومابعدها) .

فإنّ نكتة الإشكال في مسألة *التخطيطية* هو ، حسب كانط ، معالجة هذا السؤال : " كيف يمكن للمفهومات المحضة للذهن أن تُطبَّق على الظواهر بعامة ؟" (كانط أ. ك. III ، 134). ووجه الصعوبة في ذلك أنّ مفهومات الذهن المحضة مباينة للحدوس الحسية وعلى ذلك هي تنطبق عليها بشكل قبلي ممّا يجعلنا نسأل بالطبع عن كيف يمكن " إدراج" (Subsumtion) هذه الحدوس "تحت" تلك المفهومات .وحسب كانط لابدّ من التوفّر على " تمثّل موسِّط" بين الحدس والمقولة مماثل لهما معا ، وهو ما يسمّيه " الأخطوط المتعالي" (das transzendentale Schema) [66]. أمّا عنصر الطرافة الحاسم في هذه التخطيطية فهو بلا شكّ أنّ كانط يفترض أنّ الأخطوط الذي من شأنه أن يحقّق إدراج الظواهر تحت المقولات هو الزمان . ويبرّر كانط هذا الافتراض بأنّ الذهن والزمان يتماثلان في كونهما ينطويان على وحدة تأليفية محضة للكثير على نحو قبلي : فالزمان من حيث هو " شرط صوري للكثير الذي من شأن الحسّ الباطن" انما ينطوي حسب كانط على " كثير *قبلي* ضمن الحدس المحض"، ومن ثمّة على " الصلة بين التمثّلات *كلّها* "؛ من أجل ذلك هو ، من جهة ، يماثل الذهن في كونه ينطوي على تعيّن قبلي وكلّي ، ومن جهة ، يماثل الظاهرة في كونه " متضمّنا في كلّ ممثّل امبريقيّ للكثير" . بذلك هو يجعل إدراج الظواهر

---

[64] – لماذا لا ينطبق هذا الحكم على هيغل أيضا ؟ والحال أنّ هيدغر يعترف منذ الفقرة 5 من نفس الدرس ، أي درس 1926/1925 ، بأنّ " الفينومينولوجيا الراهنة انما لها ، مع أخذ التحفّظات [اللازمة] ، شأن كثير مع هيغل ، ليس مع فينومينولوجيا [الروح] ، بل مع ما خصّصه هيغل بوصفه المنطق" (1926/1925: 32) . نحن نترك التعليق على ذلك إلى موضعه .

[65] – يقول هيدغر (1926/1925: 339) :

« Zeit ist nach Kant die ursprüngliche , universale reine Selbstaffektion . »

[66] – يقول كانط (أ.ك. III ، 134) : " إذْ من البيّن أنّه قد ينبغي أن يوجد ههنا [حدّ] ثالث يكون بالضرورة في مماثل من جهة مع المقولة ومن جهة مع الظاهرة ، ويجعل تطبيق الأولى على الثانية ممكنا . هذا التمثّل الموسِّط ينبغي أن يكون محضا (خلوا من كل [عنصر] امبريقيّ) وعلى ذلك *عقليا* من جهة ، *حسّيا* من جهة . إنّ هكذا [ممثّلا] انما هو *الأخطوط المتعالي* ."

تحت المقولات ممكنا (كانط أ.ك. III، 134–135).وحسب هيدغر فإنّ الوسيط *التعالي* المبحوث عنه قد وجده كانط في *الزمان* (1926/1925: 202).

– لكنّ هيدغر ينبّه للتوّ إلى أنّ كانط لئن كان الوحيد الذي استشرف أفق مسألة الزمانية فإنّ مضمون هذا الأفق قد بقي دونه موصدا . وذلك " أنّ الزمان هو بالنسبة إلى كانط أيضا زمان الطبيعة" (1926/1925: 369) . إنّ اعتماد كانط في تخريج مسألة التخطيطية على مفهوم طبيعي للزمان قد حال دونه ودون إيضاح جذريّ للأساس الانطولوجي لمفاهيم الذهن ، وإنّ ما كان ينقصه هو "الأرضية الأصيلة" التي تمكّنه من فهم أساسيّ لمسألة العلاقة بين الأنا أفكّر والزمان (1926/1925: 194) .فإنّ كانط لم يبلغ إلى التساؤل عمّا إذا كان الأنا أفكّر ضربا من الزمان وعمّا إذا كان الزمان نفسه ضربا من الأنا أفكّر وعمّا إذا كان الضربان في وحدة أصليّة ؛ وذلك في الحقيقة أمر محال بالنسبة إليه مادام لا يتصوّر الأنا أفكّر إلاّ بوصفه موجودا "في الزمان" (in der Zeit) ؛ إنّ الاقتران بين عفويّة الأنا أفكّر اللازمانية و عفوية ائتثار–الذات التي هي الزمان نفسه قد ظلّ بالنسبة إليه "معضلة" (Aporie) محيّر ؛ ربّ معضلة لا يمكن حسب هيدغر أن نخرج منها إلاّ "بكسرٍ ما" (mit einem Schlag) لنواتها الانطولوجية ، على نحو يبيّن أنّ " الأنا أفكّر لا يوجد في الزمان بل هو الزمان ذاته" ، وذلك يعني الكفّ عن تصوّر الأنا أفكّر من جهة المفهوم الطبيعي للزمان بوصفه قائم–الوجود ، والانخراط في بحث يرى إلى الزمان "في معنى [المقام] الكيانوي" (im sinne des Existenzials) (1926/1925: 405).

إنّه من أجل النهوض بهذا النحو من الكسر الانطولوجيّ للتصوّر التقليدي للزمان ومن ثمّة لماهية المنطق انما افترع هيدغر مسألة *الكرونولوجيا الفينومينولوجية* . هنا يبرز كانط بروزا مزدوجا : فهو من جهةٍ أوّل من استشرف هذه المنطقة البكر من المساءلة عن معنى الزمان من حيث هو مقام لمعنى وجود الموجود ؛ وهو من جهةٍ لم يستطع أن ينفذ إلى نكتة هذا الإشكال، علاوة على أنّ ما محاولته قد انحسرت مع مجيئ المثالية الألمانية وانطمست .

و دعوى هيدغر [67] التي لا ينفكّ عن التنبيه عليها (قارن – 1926/1925: 194؛ 1926أ :23) مفادها أنّ كانط هو الفيلسوف الوحيد الذي يتوفّر على إمكان أصيل لبلورة إشكالية

---

[67] – يقول هيدغر (1926/1925: 200–201): "إنّ ميدان هذا البحث المتعلّق بالكرونولوجيا ليس فقط مايزال غير مشتغَل عليه بعد، بل الفكرة ذاتها – ومن ثمة الميدان بعامة – هما غير مفتوحين (..) [و] إنّ الوحيد، كما أشرت آنفا، الذي سبر هذه المفازة المظلمة، وإنْ من غير أنْ يظفر بنظرة إلى الدلالة الاساسية لمحاولته ، انما هو كانط . بيد أنّ كانط أيضا [و] في الميدان الكرونولوجي الضيّق جدّا الذي يتحرّك فيه، انما قد رأى إلى ظلمة (Dunkelheit) الظواهر التي تدافعت ههنا إليه (..)

إنّ فهم كانط لوظيفة الزمان، كما يعبّر عن نفسه في مذهب التخطيطية ، انما بقي معزولا، بل كان في المثالية اللاحقة [أمرا] حدّ منكورا (verlkent). وإنّ هيغل ، الذي أدلى برأيه عن التخطيطية ضمن "تاريخ الفلسفة" الذي له، لأقصى مَثَل [يُضرب] في هذا الشأن ."

« Der Bezirk dieser Forschung der Chronologie ist nicht nur bisher unbearbeitet, sondern die Idee selbst – und damit der Bezirk überhaupt – sind nicht erschlossen. [..] Der Einzige, der, wie ich schon andeutete, in dieses dunkle Bebiet vortastete, ohne einen Einblick in die gründsätzliche Bedeutung seines Versuchs zu gewinnen, ist Kant. Kant sieht aber auch schon innerhalb des ganz engen chronologischen Bezirks, in dem er sich bewegt, die Dunkelheit der Phänomene, die sich ihm hier entgegendrängen. [..]

الزمنية. بيد أنّ هـذا النحـو مـن التوكيـد انمـا تـزداد خطورتـه عندنـا مـا إنْ يستكمله هيدغـر بالتعريض بهيغل بوصفه الفيلسوف الذي يفتقر على نحو نموذجي لذلـك الضـرب مـن الإمكـان الذي من شأنه أنْ تؤدّي معاودته الى إيضاح مسألة الزمنية . ولئن كان هـذا الـتراوح بـين أفقـي كانط وهيغل يخفي في قراره خطّة معيّنة لتدبّر التقليد الفلسفي الألماني في جملتـه، فـإنّ مقصدنـا هو الوقوف على الدور الاستراتيجي الذي يؤمّنه هذا النحو من التدبّر في بلـورة إشـكالية هيدغـر نفسه ، من جهة ما هي انما تجد بنيتـها الخاصـة في مسـألة الزمنيـة، و في هـذه الحقبـة مـن مسيرته دون غيرها.

إنّ ما هو حقيق بنا الآن هو أنْ نتصفّح دعوى هيدغر من الزاوية التي حدّدناها للتـوّ. ربّ تصفّح يقودنا الى استمازة النقاط التالية :

1) أنّ مسألة الزمنيّة مسألة عذراء عجماء.

2) أنّ كانط هو الوحيد الذي أصاب من غورها سبرا.

3) أنّ ما حقّقه كانط انما بقي معزولا منكورا.

4) أنّ هيغل هو الحدّ الأقصى من الغفلة عن الإمكان الكانطي. وذلك أنّ "المفازة "الـتي يقبع داخلها الإشكال المطلوب إيضاحه مفازة "مظلمة" (dunkel) ، والظواهـر الـتي تنبجـس في واجهتها تكتنفها "ظلمة" (Duntelkeit) شديدة.

ولكن ما وجه أهمية مذهب كانط في التخطيطية ، والأمـر علـى مـا نـرى مـن العسـر والإبهام؟. إنّ الاجابة عن ذلك تستدعي رأسا تفحّـص الشـاهد الـذي اقتطفـه هيدغـر مـن أشـدّ مواضع **نقد العقل المحض** توعّرا وطرافـة، ونعـني الفصـل الأوّل مـن "تحليليـة المبـادئ" . أمّـا الشاهد الذي أحال عليه هيدغر فهوّذا:

يقول كانط: "إنّ هذه التخطيطية التي للذهن الذي من شأننا، [و] بالنظر الى الظواهـر و [إلى] مجرّد صورتها، انما هي فنّ خفيّ في أغوار النفس الانسانية، من الصعب دوما أن نتخطّف من الطبيعة صَناعتـه الحقة، فتكون مطروحة أمام العين من غير حجاب" [68]. (ذكره هيدغر- 1926/1925: 201).

اقتطف هيدغر هذا المقطع الطريف من سياق الفصل الأوّل من "تحليلة المبادئ"، وهو فصل يفحص عن هذا المطلب المتوعّر: كيف يكون "تطبيـق" (Anwendung) المقـولات المحضـة على الظواهر ممكنا؟ [69]. -وذلك يعني بالتحديد أن يجيب عن هذا السؤال: ما هو الوسيط الذي من شأنه أنْ يجانس في نفس الوقت *المقولة* من وجه *والظاهرة* مـن وجـه ، وذلـك مـن غـير أن ينطوي على أيّ معطى امبيريقيّ أصلا إذْ من اللّازم عليه أنْ يكـون قبليّـا بشـكل محـض؟ - إنّ

Kants Verständnis der Funktion der Zeit, wie sie sich in der Lehre vom Schematismus ausdrückt, bleibt vereinzelt und wird gerade im nachkommenden Idealismus völlig verkannt. Ein extremes Beispiel dafür ist Hegel [..]. »

[68] - كانط ، **نقد العقل المحض** ط.أك. III ، 136.

[69] - كانط ، **نقد العقل المحض** . III ، 134 .

إجابة كانط هي: أنّ ذلك الوسيط هو "الأخطوط المتعالي" (das transzendentale Schema) ، وإنّ وجه الخطورة الحاسمة فيه هو أنّ هذا الأُخطوط ليس شيئا آخر سوى "تعيّـــن متعـــال للزمان" (!)(eine transzendentale Zeitbestimmung)[70]. وذلك يعني أنّ فعل الذهن ليس *مقولّيا* فحسب ، بل عليه أن يتضمّن الشروط الصورية للحساسية بـل وللزمـان بـالذات. وليس الأُخطوط غير "الشرط الصوري والمحض للحساسية" ، من حيـث هـي في علاقـة قبليـة مـع الذهـن المحض . وليست التخطيطية غير سلوك الذهن إزاء هذه الأخاطيط[71]. – إنّه في هذا السياق انما نعت كانط التخطيطية بأنّها "فـــنّ خفـــيّ" (eine verborgene Kunst) في أعمـاق النفس الإنسانية، وذلك أنّ الأُخطوط لئن كان من عمل "القوّة المخيّلـة" (Einbilduldungskraft) فـهو ليس "خيالا" (ein Bild) امبريقيا . والفرق بين الأخطوط والخيال هو أنّ الخيال من صنع مخيّلة امبيرية ، في حين أنّ الأُخطوط من إنتاج "مخيّلة محضة بشكل قبليّ" .ووجه الخفا، في هذا الفـن أنّه ضرب من التخيّل ولكن في عنصر المفهوم[72] .

– إنّ اللافت للنظر هو أنّ هيدغر لا يقرأ هذا القول الكانطي المتوعّر في سياقه *المذهبي* بل في ضوء إحدى "الفِكر"(Reflexionen) الكانطية المثيرة ، كان هيدغر قد افتتح بـها الفقـرة 15 من درس 1926/1925 حيث تعرّض لمسألة التخطيطية.

قال كانط: "ليس غرض الفيلسوف إعطاء القواعد، بل تفصيل الأحكام الخفيـــة (geheimen) للعقل المشترك (gemeinen)" (ذكره هيدغر–1926/1925: 197 و201) .

علينا أن نشير أوّلا إلى أنّ هذه الفكرة مثيرة لأنّ هيدغر قد أوردها في مقدّمة **الوجـود و الزمان** (1926أ :23) من غير أن يحدّد موضعها من المتن الكانطيّ فأصاب الشرّاح منها بعـض التحيّر[73]. لكنّ هذا التحيّر ليس منـهجيّا فقـط ، إنّـه في صلـب الإشـكال نفسـه . –فـإنّ هـذه

---

[70] – كانط ، **نقد العقل المحض** . III ، 134 ." إنّ مفهوم الذهن انما ينطوي على وحدة تأليفيـــة محضة للكثير بعامة . وإنّ الزمان ، من جهة ما هو الشرط الصوري للكثير الذي من شأن الحسّ البـــاطن ، ومن ثمّة من شأن الترابط بين جملة التمثّلات ، انما ينطوي على كثير قبليّ ضمن الحدس المحض . والحـــال أنّ تعيّنا متعاليا للزمان انما هو متجانس مع *المقولة* (التي تؤلّف وحدته) وذلك من جهة ما هو[تعيّـــن] *كلّـــيّ* وعلى قاعدة قبليّة هو يقوم . بيد أنّه ، من جهة أخرى ، متجانس مع *الظاهرة* وذلك من حيث أنّ *الزمـــان* متضمّن في كلّ ممثّل امبريقيّ للكثير . بذلك يكون تطبيقٌ ما للمقولة على الظواهر ممكنا ، بتوسّـــط التعيّـــن المتعالي للزمان ، الذي هو من جهة ما هو أُخطوطُ مفاهيم الذهن ، يُوسِّط [عمليّة] إدراج الثـــواني تحـــت الأولى ."

[71] – كانط ، **نقد العقل المحض** . III ، 135 . " نحن سوف نسمّي هذا الشرط الصوريّ والمحض للحساسية ، الذي فيه ينحصر مفهوم الذهن ضمن استعماله ، الأُخطوط (das *Schema*) الذي مـــن شـــأن مفهوم الذهن هذا ، و[نسمّي] تصرّف الذهن إزاء هذه الأخاطيط *تخطيطية* (*Schematismus*) الذهن المحـــض ".

[72] – كانط ، **نقد العقل المحض** . III ، 136 .

[73] – إنّ دوكلاف (Declève 1970 :101) يعترف بأنّه لم يعثر على أيّ نصّ قد يكون كانط قد أشار فيه إلى إشكاليته بهذه الطريقة . وهو اعتراف يقرّ به شارح آخر هو غروندان (Grondin 1987 :65-66 ، الهامش 55) . والحال أنّ هيدغر يثبت في مطلع الفقرة 15 من درس 1926/1925 إثباتـــا صريحـــا أنّ قولة كانط ليست مقتطفة من أحد كتبه التي نشرها بنفسه ، بل هي واحدة من "الفِكـــر" (Reflexionen) التي اعتاد كانط على تدوينها في كراريسه الخاصة دون نشرها . فلا طائل إذن من البحث عنـــها في تلـــك الكتب . وإذا كان دوكلاف (Declève) معذورا ، لأنّه لم يشهد ظهور درس 1926/1925 ضمن **الطبعـــة**

الأحكام الخفية للعقل المشترك انما هي الأرضية التي يتحرّك عليها "السلوك اليومي للدازين" (1926/1925: 197). وإنّ هذا النحو من التأوّل هو الذي قاده الى مساءلة مذهب كانط في التخطيطية من جهة مسألة الزمنية.

قال هيدغر ، معلّقا على ما ذكرناه من قول كانط في شأن "الفنّ الخفيّ" الذي تشتغل بحسبه *تخطيطية الذهن* الذي من شأننا :

"لعلّ الظواهر التي تدور حول الدهرية والزمان هي في الواقع "الأحكام" الأشدّ خفاءً للعقل الإنساني" (!) (1926/1925: 201)[74].

يفيدنا هذا القول أيّما إفادة في تعيين مسألة الزمنية بواسطة مقايستها بمذهب كانط في التخطيطية. إذْ أنّ ذلك يوفّر ما يشبه المضمون الانطولوجي التاريخي لمسألة ، ما تزال شبه غامضة ومن ثمة عارية من كل تعيين. ولابد أن ننبه إلى أنّ حرص هيدغر على التفطين الى أصالة مبحثه ليس مشكلا بحدّ ذاته إلاّ من زاوية رأي خصومي، وهو ليس مطلوب هذا البحث. غير أنّ ما هو لافت للنظر هو توكيده على أنّ ميدان مبحثه ليس فقط "غير موطوء" أي لم يقع الاشتغال عليه من قبل، بل هو "غير مطروق" أي لم ينكشف لأحد بعد. ورغم هذا الإعلان الواضح ايما وضوح فهو يحرص بنفس القدر على التلفّت صوب كانط بوصفه الوحيد الذي تراءى الى عينه بصيص من نور الإشكال الذي يقصد اليه. إنّ وضع كانط نفسه إشكالي إذن، ولا ينبغي أنْ يؤخذ على عواهنه.

– إنّ غرضنا هنا لم يكن عرض مذهب التخطيطية ولا تقويم التأويل الهيدغري له، بل بالتحديد الفحص عن طبيعة الدور الإشكالي الذي أدّاه ذلك التأوّل للتخطيطية في رسم التأويل الزماني الهيدغري لماهية المنطق الغربيّ بعامة . ونحن نفترض أنّ المناظرة الهيدغرية مع هيغل انما هي مناظرة تتم في قرابة شديدة مع المعاودة الصريحة للإشكالية الكانطية . إنّ قراءة هيدغر للتخطيطية الكانطية ليست من طبيعة مذهبية بل إشكالية. ونقصد بذلك أنّ رهان هيدغر هو معاودة المحاولة الكانطية في ترتيب وظيفة جوهرية للزمان في بلورة المسألة الأصلية للفلسفة أي الفحص عن ماهية الموجود من جهة اللوغوس . وإنْ كان كانط يتحدّث عن الظواهر في سياق مذهبي محصور ، فإنّ هيدغر يفتح ذلك السياق على الأفق الانطلوجي الذي يفترضه من غير انشغال صريح به، ثمّ يتأوّله بوصفه مسألة انطولوجية.

بذلك تصبح التخطيطية مسألة نموذجية لتأويل مغامرة *العقل الإنساني* في الكشف عن معنى الوجود بعامة، ولذلك فإنّ ما تستفيده الكرونولوجيا الفينومينولوجية من معاودة كانط ليس معرفة مذهبية تؤرّخ لما وضعه كانط من تعاليم بل إمكانا أصيلا للمساءلة عليها استئنافه وتملّكه ،

الكاملة سنة 1976 ، فإنّ موقف غروندان(Grondin) محيّر ، وذلك أنّه يستعمل الفقرة 15 من درس 1926/1925 ، ويشير إلى الصفحة 201 حيث ترد الفكرة من غير إثبات لموضعها ، غير أنّه يغفل عن الصفحة 197 حيث يرد هذا الإثبات صريحا .

[74] – يقول هيدغر (1926/1925: 201):

« Vielleicht sind in der Tat die Phänomene, die sich um die Temporalität und der Zeit bewegen, die geheimsten "Urteile" der menschlichen Vernunft. »

ثمّ رفعه معيارا لمناظرة تاريخ الانطولوجيا . وإنّه في هذا السياق الدقيق انما يجدر بنا وضع المناظرة الهيدغرية مع هيغل . ونحن لا نسوق هذا الكلام على وجه الافتراض بل هو مصروف هنا في مساق النصّ الهيدغري نفسه . وذلك أنّ هيدغر وما إنْ يفرغ من التنبيه على أصالة الإشكال الذي اصطدم به كانط حين حاول إيضاح فن التخطيطية، حتى انبرى الى مناقشة طريقة هيغل في تأويل مذهب كانط في التخطيطية، بوصفها طريقة غير أصيلة (1926/1925: 201-202) .

خاتمة :

هل بلغ هيدغر إلى مبتغاه ؟ نعني هل تمكّن حقّا من تخريج *تأويل زمانيّ لماهية الانطولوجيا والمنطق الغربيين* ؟ - إنّ علينا أن نسأل : كيف يمكن لهيدغر أن يؤسّس *الكرونولوجيا الفينومينولوجية* على استئناف *تخطيطية* الذهن المحضة الكانطية، والحال أنّ كانط ، كما يصرّح بذلك هيدغر نفسه (1926/1925: 203، 269) ، انما يتحرّك من حيث معنى الزمان في نطاق التصوّر التقليدي؟ وإنّ تنبيه هيدغر على ذلك والإقرار به ، هو ما يزيد الطين بلة.

وحسب هيدغر انما يوجد سببان منعا كانط من الاضطلاع بمسألة تخطيطيّة الذهن على الوجه المبحوث عنه : أوّلهما"الفصل الجاف" (schroffe Scheidung) الذي أقرّه ما بين *الحساسية* و *الذهن*، بحيث منعه من تدبير كلّ ما يتعلق بالذهن من جهة الزمان ، مثل *الإدراك المتعالي وأفعال الذهن*. أمّا السبب الثاني فإنّه طبيعة التصوّر الذي كان كانط يحمله عن الزمان، وحسب هيدغر فليس ذلك سوى التصوّر التقليدي للزمان. (1926/1925: 202 - 203).

ولذلك فإنّ خطة هيدغر هي التالية: رسم حدود التصوّر التقليدي للزمان ، وبخاصة فيما يتعلّق بالجهد المبذول لتأويل ماهية المنطق من جهة الزمان. وذلك لأنّ ذلك التصوّر التقليدي انما يجعل "تأوّل الإدراك المتعالي وبعامّة كلّ فعل للذهن أو الوعي بمعناه الأوسع مستحيلا" (1926/1925: 204 - 205).

ولكن ضمن أيّ جهة أخذ هيدغر في البحث عن معنى للزمان يفي بشرط إمكان التأوّل الزماني لماهية المنطق ؟

- إنّه انطلاقا من هذا الجهد المتواتر لتأوّل ماهية اللوغوس والمنطق بعامة اهتداءً بمسألة الزمانية انما كان هيدغر يأتي في كلّ مرة إلى مناقشة *المنطق* الهيغليّ والتشكيك على *الجدلية* . وذلك يعني أنّ أيّ فحص لهذه المناقشة قد يجدر به أن يفكّر بأمرين متواشجين : أنّ عليه أن يستبصر عناصر هذه المناقشة ووجاهتها بقدر ما ينبغي عليه ألاّ يغفل عمّا في خطّة هيدغر نفسها من صعوبات و حدود منهكة لها من الداخل .

الفصل الحادي عشر

مباينة "*النقض الفينومينولوجي*" عن "*الجدلية البنائية*" أو في "أفلاطونية البرابرة" (1919-1923)

" ... هيغل ، ذو **المنطق** الثريّ بالتمييزات الخصبة والتعيينات المفهومية ،الذي مـا يزال لم يُستنفذ بعدُ بالقدر الذي يجب"

هيدغر(1916/1915: 380)

" إنّ كلّ جدلية انما تعيش دائما على الحقيقة ضمن ما تقتاته من مائدة الآخريـــن. وإنّ **منطق** هيغل عن ذلك لمثال ساطع "

هيدغر(1923: 45)

"إنّ نزعة الفلسفة الراهنة قد خُصِّصت بوصفها ''أفلاطونية الـــبرابرة'' ؛ وهـــي بربرية ، من أجل أنّها تفتقد إلى الأرضية الجذرية والأصيلة لدى أفلاطون."

هيدغر(1923: 43) .

" يعتقد المعاصرون أنّهم ينتهجون نهجا أفضل من نهج هيغل ؛ والحال أنّ هيغل انمـا يملك عن الأشياء العينية التي تكلّم فيها ، تصوّرا أكثر عينية من كلّ الفلاسفة من بعـــده ، الذين صنعوا أنساقا ."

هيدغر(1923: 59)

تقديم

لقد كان الغرض من الفصل السابق أن نقاوم نزعة بعض المعاصرين لدسّ تهمة *اللامعقولية* على هيدغر ، وذلك بأن نوضّح كيف أنّ موقف هذا الأخير من العقل والمنطق بعامة انما كان صادرا ،وذلك منذ وقت مبكّر من مسيرته، عن تأويل صناعيّ وموجب للمعنى الأصيل للوغوس الغربي ، وليس من نزعة لاعقلانية مزعومة، إذْ تبيّن لنا أنّه يتحرّك منذ أوّل أمره ضمن أفق *براديغم اللغة* ، ومن ثمّة ضمن التزام أساسيّ بإشكالية المعقولية بعامة .

أمّا غرض هذا الفصل فهو تعقّب وجوه المناقشة التي عقدها هيدغر للمنطق الهيغلي مردودا إلى نواته الأساسية ، نعني *الجدلية* ، وذلك بوصفها مناقشة تتمّ في إطار براديغم *اللغة* ، وإنْ في معنى مخصوص هو الصيغة القارية للمنعرج اللغوي كما تحقّقت منذ هيغل ، وذلك بوصفه انعراجا عن *نظرية المعرفة* إلى *القصص الفينومينولوجي* أو *الهرمينوطيقا* . إنّ الاعتبار الموجّه لدى هيدغر هو *مباينة الجدلية بوصفها لا تعدو أن تكون لغة أو لوغوسا بلا أصالة فلسفية* . وهو اعتبار يأخذ في الاشتغال منذ مطلع 1919 [1] ويستمرّ إلى حدّ **الوجود والزمان** . أمّا الفرضية التي استند لها هيدغر في تخريج هذه المباينة فهي تحديدا *التأويل الزماني للماهية الأصيلة للوغوس* ، بوصفه السبيل الوحيدة التي توضح لأصالة اللوغوس الجدلي ولاجذريته .

– بيد أنّ ذلك لن يمنعنا من التذكير بأنّ هيدغر الأوّل قد أخذ في استثمار المنطق الهيغليّ ، وإنْ على نحو محتشم، منذ أطروحة 1915 حول دونس سكوت ، حيث أحال على هذا المنطق ، سواء في صيغة كتاب **علم المنطق** أو *منطق* **الموسوعة** ، مقتبسا منه بعض الأصالة في دفع غموضة بعض المسائل التي يباحثها مثل الطابع الدائريّ للبدء في المنطق ، أو الكشف عن طرافة الوظيفة الدلالية للجزئيّ (1916/1915: 218، 380–381؛ ت.ف.ص 50، 203) . إنّ هيدغر الشاب ليس فقط قد كان على بيّنة من وجه الاستفادة من منطق هيغل ، بل كان يستشرف هذا المنطق بوصفه " منطقا على قدر من الثراء بالتمييزات الخصبة والتعيينات المفهومية ، لم يُستنفذ بعدُ دائما كما يجب"(1916/1915: 380 ؛ ت.ف.ص 203)[2] . لأجل ذلك جعل هيدغر الشاب من خاتمة كتاب 1916 ،دعوة لافتة للنظر إلى المناظرة مع "النسق" الهيغليّ بوصفه الظاهرة الفلسفية الأكثر مدعاة لهذه المناظرة (1916/1915: 410–411؛ت.ف.ص 231) .

لكنّ وعد 1916 بالمناظرة مع هيغل لئن كنّا نعثر على إشارة له في مطلع 1919 (1919أ

---

[1] – نحن لا نشاطر دنيس شيدت (Schmidt) الرأي بأنّ "الإحالات الأولى على هيغل انما تبدو غالب الأحيان موجّهة ضد الهيغلية-الجديدة لذلك اليوم أكثر مما هي ضد هيغل نفسه" (Schmidt 1988: 229)، بل نقول فقط إنّ النقاش مع الجدلية الهيغلية لم يكن *مباشرا* بل تم بوساطة الشكل *الراهن* منها، وذلك طبقا لشروط "هرمينوطيقا العيانية" التي هي إشكالية هيدغر عندئذ.

2– العبارة هي :

« [..] Hegel , dessen an fruchtbaren Unterscheidungen und begrifflichen Bestimmungen so reiche " Logik" noch immer nicht gebührend ausgeschöpft. » (1915/1916: 380)

:97)[3] ، فإنّ هيدغر قد استعاض عن المناظرة ، طيلة الدروس التي ألقاها ما بين 1919–1923 ، بمهمّة يبدو أنّه لم يكن يحدّق بها قبل 1919 : إنّها *المباينة* (die Abhebung) *الصارمة للجدليّة* عن *الهرمينوطيقا الفينومينولوجية* التي يفكّر بها ، ومن ثمّة عن التقليد الانطولوجي الذي جعل النسق الهيغليّ ممكنا . إنّ الجدلية قد ظهرت فجأة في مظهر الأمارة النموذجية على " النظريّ" (das Theoretische) الذي لا يبلغ إلى الشيء المبحوث فيه إلاّ بواسطة "البناء" (Konstruktion) (1919أ : 27، 37 ، 87–97، 108 ، 110؛ 1919ب: 126 ؛ 1921/1920 : 25، 85).

وليس أقلّ آيات الخطورة في هذا الحكم على الجدلية بوصفها نزعة "بنائيّة" ، أنّ البحث الفينومينولوجي الجذريّ ، وهو جذري لأنّه "سابق على النظريّ" (Vortheoretisches) (1919أ : 63) ، قد صار فجأة لا يمكن أن يكون إلاّ من جنس "النقض"[4] (Destruktion)[5] (1921/1920: 78–79، 129 269 ؛ 1922/1921: 31، 67، 96، 132 ، 141 187؛ 1922ب : 31 ، 33).بذلك انبثق أمر فلسفيّ جديد أخذ به هيدغر أخذا شديدا ، إنّه :رفع *الفينومينولوجيا ضدّ الجدلية* . وذلك يعني في دروس هذه الحقبة : مباينة *"النقض* الفينومينولوجي" (die phänomenologische Destruktion) عن "الجدلية البنائية"(konstruktive Dialektik) (1919أ :37، 40) بوصفها مطلبا يستجيب لحاجة هرمينوطيقية في صلب إشكالية هيدغر نفسها ، هي *الإيضاح بالضدّ* (die Abhebung). إنّ الرهان قد أصبح مدى القدرة على إيضاح التباين بين *الفينومينولوجيا* بما هي البحث عن *اللوغوس الأصيل* وبين *الجدلية* بوصفها الصيغة السائدة عن *اللوغوس غير الأصيل* . فالنقض هو لوغوس أصيل ، في حين أنّ البناء هو لوغوس غير أصيل .

وإذا كانت "هرمينوطيقا العيانية" (Hermeneutik der Faktizität) هي الهيئة الأصيلة من "النقض الفينومينولوجي" (1922ب: 31) ، فإنّ المنطق الهيغليّ هو "المثال الساطع" (das

---

3– يقول هيدغر في درس 1919 : "[..] وعندئذ تكون أيضا نظرية ما في القيمة بل أكثر من ذلك كلّ **نسق في القيمة** ، أجل فكرة **النسق** بعامة ، الذي يعني بالنظر إلى ماهيته [البناء] الإطلاقيّ للنظريّ ، [شيئا] وهميّا .وعندئذ نحن نرفع جباهنا ضدّ هيغل ، وذلك يعني أمام واحدة من أشدّ المناظرات صعوبة" (1919 أ: 97)

« [..] Dann ist auch eine Wert-theorie und noch vielmehr jedes Wert-*system*, ja überhaupt die Idee des *Systems*, das seinem Wesen nach die Verabsolutierung des Theoretischen bedeutet, illusorisch. Dann stehen wir mit der Front gegen Hegel, d.h. vor einer der schwierigsten Auseinandersetzung. »

4 – يقول Grondin 1989،ص 174:" إنّ هذا النقض يتسدّد نقديا ضدّ ''لا-تاريخية الفينومينولوجيا''، بل ضد الميتافيزيقا بتمامها. وهذا النقض التاريخي هو المساهمة الخاصة للهرمينوطيقا في الفينومينولوجيا."

« Diese Destruktion richtet sich kritisch gegen die "Geschichtslosigkeit der Phänomenologie", ja der gesamten Metaphysik. Diese geschichtliche Destruktion ist der eigentliche Beitrag der Hermeneutik zur Phänomenologie. »

5 – يُعتقد اليوم أنّ أوّل ظهور لمصطلح Destruktion – "النقض" يعود إلى درس شتاء 1919–1920 . ربّ مصطلح قرنه هيدغر من جهة موازية مع لفظة أخرى هي " der Abbau"– "الهدم" أو بعبارة شاعت تحت هدي دريدا "التفكيك"، خاصة في درس صيف 1920. را: Kisiel 1993: 60، 494.

leuchtende Beispiel) (1923: 45) على "الجدلية البنائيـــة". هـذا الضـرب مـن المناقشـة مـع الجدلية وجد هالته العليا في الفقرة 9 من درس صيف 1923 ، حيث أثبـت هيدغـر "ملحقـا" (Beilage) نذره إلى بيان *الفرق الفاصل بين الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية وبين الجدلية البنائية* ، بيانا ليس له من المعنى السائد للخصومة أو للنقد أيّ صلة ، بل ربما كان على الأرجح صيغة طريفة ممّا أسماه هيدغر في درس شتاء 1922/1921 باسم " الخصومة الفلسفية بالمعنى الأصيـل" (philosophische "*Polemik*" im eigentlichen Sinne)(1922/1921: 67) .

ونحن نوزّع مطالب هذا الفصل على النحو التالي :

1- أصل الجدلية : مناظرة غير مباشرة مع إشكالية المثالية الألمانية (1921/1919)

2- في الفرق بين الجدلية والفينومينولوجيـــا : " الهيغليـــات"(die Hegelei) أو "أفلاطونية البرابرة" (1923)

*****

§1- أصل الجدلية : مناظرة غـير مباشـرة مـع إشـكالية المثاليـة الألمانية (1921/1919)

1.1- جذور الإشكال و رهانه : من "الصلاحية" إلـى "العلـم الأصلـي (Urwissenschaft) "

ما هو *أصل* الاعتراض الهيدغري على الجدلية في هذه الحقبـة ؟ – علينـا أن نفحـص عن جذور هذا الحرص المفاجئ على مضادّة الجدلية انطلاقا من درس طوارئ الحـرب 1919 . إنّ الجدلية مصطلح لم يذكره هيدغر الشاب في كـلّ كتاباتـه الأولى إلاّ مـرة واحـدة ، وذلـك في معـــرض تـــأريخي يتعلّـــق بالاهتمـــام المحتـــدّ بالجدليـــة في القـــرن 13! (1916/1915: 199؛ت.ف.ص30) . ولذلك فإنّ أخذ هيدغر في الاعـتراض علـى الجدليـة بشـكل متواتـر منـذ 1919 انما هو أمر يدعو إلى التساؤل .

يبدو أنّ موقف هيدغر من الجدلية هو ناجم عن علاقة دفينة سابقة عليه ، تلك الـتي تربط بين مراجعه الكانطية–الجديدة، وخاصـة منطـق هرمـان لوتـزه (Lotze) ، وبـين *المثاليـة الألمانية* ، المقام الحديث للجدلية .وإنّ الفحص عن مواقف هيدغر من منطق لوتزه ما بين 1912 و1926 قد يوضح لنا وجها من غموضة مخاصمته للجدلية .

ففي أحد هوامش مقالة 1912 **مبـاحث جديـدة في المنطـق** يعـترف هيدغـر بـأنّ منطـق لوتزه(Lotze) انما "يجب أن يُنظر إليه على أنّه مايزال دائما الكتـــاب الأساســـي للمنطـــق الحديـــث"

(1912ب: 23 ، هامش 9) ؛ ووجه الخطورة في هذا الكتاب هو كونه ، كما يشرح ذلك هيدغر الشاب في أطروحة 1913 ، **نظرية الحكم في المذهب النفساني** ، قد افترع مقاما مستحدثا للمسألة المنطقية هو مقام "الصلاحية"(Geltung)، بحيث إنّه بات من الواجب التمييز بين ما "يوجد" (ist) و ما "يصلح" (gilt) ضمن قضية ما (1913ب: 170) . وهذا الاعتماد على منطق لوتزه نجده ساريا أيضا في أطروحة 1915 (1916/1915: 309 ، 314 ، 323 ؛ت.ف.ص142، 147، 154) .وهو أمر بلغ من الخطورة أنّ هيدغر نفسه يعترف في درس أنجزه إبّان كتابة **الوجود والزمان** ، هو درس 1926/1925 ، بأنّه كان قد "اعتنق" (angeschlossen) منطق لوتزه عند بحثه في الانطولوجيا الوسيطة ،أي في أطروحة 1915 (1926/1925: 64) ، حيث أخذ عن لوتزه التمييز بين نمط وجود "الواقعي"(das Reale) ونمط وجود "المثالي" (das Ideale) أو وجود "المثل" (Ideen) ، وذلك من خلال التمييز بين "الواقع" (Realität) ، معنى الوجود الوحيد الذي تقبل به طبيعانية القرن 19 ، و"الصلاحية" (Geltung)[6] الميدان الجديد للحقيقة المنطقية [7].

بيد أنّه انطلاقا من 1919 خاض هيدغر مراجعة شديدة لتكوينه المنطقيّ ، وطفق يبحث عن تأصيل جديد للمسألة المنطقية ، تحت هدي "فكرة العلم الأصلي" (die Idee der Urwissenschaft) (1919أ: 15 وما بعدها)[8] .أمّا الوازع النقدي الذي يحرّكه فهو الاعتراض على نزعة المنطق لدى معاصريه ، بما فيهم هوسرل، إلى التحوّل إلى "منطق صلاحية" (Geltungslogik) ، وهو نحو من البحث يبلغ هالته العليا في درس 1926/1925 ، حيث يعلن هيدغر مؤاخذة شديدة على النقد الهوسرلي للمذهب النفساني ، بوصفه يجد "جذور مسبّقاته"

---

[6] – را: Mohanty 1988،ص 96:

« [..] Amongst the entities whose mode of being is characterized by *Geltung*, Lotz includes : propositional contents or sentential meanings (= Frege's Thoughts), truths, the mode of being of a truth and the essence of Truth. *Geltung* also means : *objective* validity (being true of objects) as well as universality with respect to all knowers. »

7– يقول هيدغر (1926/1925: 63–64) :" إنّ السؤال هو : كيف ينبغي أن تُخصّص وأن تُميّز فعلية المثال ؟ إنّ لوتزه قد استعمل الفعلية في دلالة واسعة تماما ، بحيث أنّ الوجود هو صورة معيّنة من الفعلية ، و[بذلك] يتولّد [هذا] السؤال : أيّ فعلية تكون لوجود المثل في مقابل الوجود الواقعي ؟ [..] إنّني أنا نفسي ، ضمن بحث مبكّر عن انطولوجيا العصر الوسيط ، قد اعتنقت تمييز لوتزه ، واستعملت هكذا بالنسبة للوجود عبارة الفعلية ، [على أنني] اليوم لم أعد أعتبر ذلك صائبا . فيتولّد [هذا] السؤال : أيّ فعلية (إذا تكلّمنا في معنى لوتزه) ينبغي أن تُنسب إلى المثل ؟ الجواب هو : إنّ فعلية المثل هي الصلاحية . فإنّ المثالي يصلح ، أمّا الواقعي فيوجد."

« Frage : Wie muß die Wirklichkeit der Idee bezeichnet und charakterisiert werden ? Lotze gebraucht Wirklichkeit in einer ganz weiten Bedeutung , so daß Sein eine bestimmte Form von Wirklichkeit ist , und es entsteht die Frage : Welche Wirklichkeit hat gegenüber dem realen Sein das der Ideen ? [..] Ich selbst habe in einer früheren Untersuchung über die Ontologie des Mittelalters mich an die Lotzesche Unterscheidung angeschlossen , für Sein also den Ausdruck Wirklichkeit gebraucht , halte das heute nicht mehr für richtig . Es entsteht die Frage , welche Wirklichkeit (im Sinne Lotzes gesprochen) ist den Ideen zuzuweisen ? Anwort : Die Wirklichkeitsform der Ideen ist das Gelten . Das Ideale gilt , das Reale ist . »

[8] – را: Greisch 1992: 338.

في منطق لوتزه (1926/1925: 62) ، ومن ثمّة أنّه هو نفسه لم يعد يعتبر ذلك المنطق "صحيحا بالنسبة له" (1926/1925: 64)[9] .

في هذا السياق المخصوص نحن نعثر في درس صيف 1919 على طريقة جديدة في التعرّض إلى منطق لوتزه ،لا تتردّد في الكشف عمّا يدين به إلى فيشته بخاصة وإلى *المثالية الألمانية بتمامها* (1919ب: 136-137 ، 142 ، 145، 167)[10].

- إنّ الاعتراف سنة 1919 بأنّ منطق لوتزه قد يجد جذوره لدى فيشته وبعامة في جملة المثالية الألمانية انما يعني شيئا واحدا : هو أنّ هيدغر قد دخل على نحو غير مباشر في صلة

9- يقول هيدغر (1926/1925: 60-62) : "إنّ الوجود المثالي للحقيقة قد صار مخصّصا ، في مقابل الفعلية الواقعية للأشياء ، بوصفه صلاحية . إنّ الحقائق ذاتها انما هي صلاحيات ، وإنّ المرء يتكلّم من ثمّة عن المنطق غير النفساني بوصفه *منطق-صلاحية* . [..] إنّ هذا التبديل ذاته ، الذي يقبع تحت أساس الدلالة المضاعفة للمثال بوصفه وجودا غير محسوس وبوصفه كلّيا ، [أو] جنسا ، هذا التبديل انما هو متشكّل بعدُ سلفا في الأساس ههنا ، من حيث أخذ هوسرل ، ضمن حدود معيّنة على كل حال ، توجيها ماهويا ، لاسيما ضمن نظرية لوتزه عن عالم المثل وتأويله لنظرية المثل الأفلاطونية في الكتاب الثالث من [كتابه] **المنطق** . بيد أنّه انطلاقا من هذا السياق صدرت في نفس الوقت عبارة وطريقة تأويل الوجود المثالي بوصفه صلاحية . إنّ عبارة صلاحية وكذلك المقصود بها انما بلغا بواسطة منطق لوتزه بالنسبة إلى الوقت الحاضر حدّ الهيمنة . وبلا شكّ فإنّ مفهوم الصلاحية لم يبلغ درجة الوضوح إلاّ بعد نقد هوسرل للنفسانية وبلورته للوجود المثالي ، وهو قد تُقُبّل أيضا ضمن نظرية القيمة لدى فيندلباند وريكارت ، بحيث أنّ المرء يمكن أن يخصّص المنطق الراهن بعامة بوصفه ما يسمى منطق-الصلاحية ."

« Das ideale Sein der Wahrheit wird gegenüber der realen Wirklichkeit der Dinge bezeichnet . Die Wahrheiten selbst sind Geltungen , und man spricht daher von der nichtpsychlogischen Logik als *Geltungslogik* .[..] Diese Verwechslung selbst , die hier vorliegt auf Grund der Doppeldeutigkeit der Idee als nichtsinnlichem Sein und als Allgemeinem , Gattung , diese Verwechslung ist schon vorgebildt im Grunde dort , von woher Husserl , in gewissen Grenzen jedenfalls , eine wesentliche Orientierung genommen hat , nämlich in Lotzes Lehre von der Ideewelt und seiner Interpretation der Platonischen Ideenlehre im 3. Buch seiner "Logik" . Aus diesem Zusammenhang aber stammt zugleich der Ausdruck und die Art der Interpretation des idealen Seins als Geltung . Der Ausdruck Geltung und auch das damit Gemeinte ist durch die Lotzesche Logik für die Gegenwart zur Herrschaft gelangt . Allerdings hat erst nach Husserls Kritik des Psychologismus und Herausarbeitung des idealen Seins der Geltungsbegriff an Klarheit gewonnen und wurde auch in die Windelband-Rickertschen Werttheorie aufgenommen , so daβ man die heutige Logik überhaupt als sogen. Geltungslogik bezeichnen kann. »

10- يقول هيدغر (1919ب: 142-143) : " إنّ دوافع تأويل كانط لدى فيندلباند انما هي متوسّطة من خلال منطق لوتزه ، وهي تصدر في أصلها عن فيشته الذي ، مثله مثل المثالية الألمانية بتمامها ، قد ترك أثرا على لوتزه وبخاصة في فترته الأولى .بذلك يُفهم لِمَ لعب فيشته دورا مهيمنا ضمن فلسفة القيمة المتعالية ، بحيث قد يمكن للمرء أن يخصّصها بلا قيد أو شرط بوصفها فيشتيّة جديدة ."

« Die Motive für Windelbands Kantinterpretation sind durch Lotze vermittelt und stammen ursprünglich von Fichte ,der , wie der ganze Deusche Idealismus , auf Lotze vor allem in seiner Frühzeit stark gewirkt hat.So wird verständlich , warum Fichte in der transzendentalen Wertphilosophie eine beherrschende Rolle spielt , so daβ man geradezu als Neu-Fichteanismus charakterisieren könnte . »

دفينة مع تقليد المثالية الألمانية ، وذلك كما دخل هوسرل نفسه حسب هيدغر من خلال منطق لوتزه (1926/1915: 62) . لذلك قد يبدو أنّ همّ هيدغر منذ 1919 هو التحرّر من الإرث الذي تركه منطق لوتزه ، أي منطق الصلاحية ، وذلك بوصفه العنصر الدفين الذي يجذبه ضمنا إلى تقليد المثالية الألمانية ، وهو عنصر وجه الخطورة فيه كونه كامن سلفا في إشكالية معاصريه جميعا بما فيهم ريكارت (Rickert) (1919ب: 143)[11]، الذي أهدى إليه كتاب 1916 ، وهوسرل (1926/1925: 62) الذي أهدى إليه كتاب 1927 .

إنه لئن كانت دعوة 1916 إلى مناظرة النسق الهيغلي قد حدقت بهذا النسق تحديقا موجبا بوصفه "النسق الأقدر الذي من شأن رؤية عالم تاريخية" (historischen Weltanschauung) ، فنحن نلاحظ أن هيدغر قد أخذ بدء من 1919 (1919أ: 7 وما بعدها) في التفريق الحاد بين الفلسفة و"رؤية-العالم" (Weltanschauung)[12] ، مأخوذة هنا مأخذا سالبا في دلالتها الحديثة كما تتبدى في "تقاليد رؤى العالم الكبرى للمثالية الألمانية" (1919ب: 145) . إن ما يعيبه هيدغر على معاصريه من فلاسفة القيمة والحياة هو اتباع سنة المثالية الألمانية في اعتبار "رؤية العالم مهمة محايثة للفلسفة"(1919أ: 7) ، حتى وإن كان ذلك يتم بشكل "نقدي وعلمي" (1919أ: 9) . إن المطلوب ليس إضافة رؤية للعالم جديدة[13] ، بل الوقوف على أن " *ماهية رؤية العالم قد صارت مشكلا* [..] أن رؤية العالم قد صارت *مشكل الفلسفة* .بمعنى جديد تماما " (1919أ: 12) .

– إنه في هذا السياق الدقيق أخذ هيدغر في ارتسام ملامح "فكرة الفلسفة بوصفها علما أصليا"(Urwissenschaft) (1919أ: 13) .وإن نكتة الإشكال تكمن في معنى "الأصلي" ههنا : فعلى العلم الأصلي أن يكشف في نفس الوقت عن "أصل *حقل* الإشكال" (Problem*bereich*) الذي من شأن هذا العلم ، بيد أنه لا يحق له أن ينهض بذلك إلا من خلال "منهج علمي-أصلي"(urwissenschaftlicher Methode) (1919أ: 15) .لكن ذلك يعني أن فكرة العلم الأصلي انما تنطوي في صلبها على "طابع الدور" (Zirkelhaftigkeit) : إننا لا نستطيع أن نلج إلى الموضوع المبحوث فيه إلا إذا توفرنا أولا على منهج أصلي ، والحال أن المنهج الأصلي انما هو "لايصدر أولا طبقا لمعناه سوى عن ماهية الموضوع" المبحوث فيه ؛ إن رأس الصعوبة هو في الحالتين التوفر على "منطلق أصيل" (ein echter Ansatz) للعلم الأصلي ؛ كيف يمكن التخلص من هذا الدور ؟

إن الرهان [14] هو : أن يتمكن العلم *الأصلي من تأسيس نفسه بنفسه* ، وذلك يعني أن يحتمل *الدور* الذي ينطوي عليه أصلا احتمالا أصيلا ، ومن ثمة يعثر على المنهج الأصلي الذي

---

11 – Greisch 1992: 340-341.

12 – Greisch 1992: 338.

13 – وذلك طبقا لتقليد "تيبولوجيا المواقف" (typology of attitudes) على طريقة ياسبرس. را: Greisch 1992: 339.

14– يقول هيدغر(1919أ: 16) :" إن المنهج العلمي-الأصلي لا يقبل أن يستنبط من علم مستنبط ، هو نفسه غير متصف بالأصلية . إن المحاولة لابد وأن تؤدي بداهة إلى اللامعنى .

يكفل له ولوجا أصليا إلى الموضوع المبحوث عنه . نحن يهمنا من هذا الرهان أمر منهجي حاسم : حرص هيدغر على الكف عن اتباع سنة المثالية الألمانية ، كما وصلت إليه من طريق منطق لوتزه . ولكن لم المثالية الألمانية ؟و عما يعترض هيدغر في منطق لوتزه ؟

إن تلفت هيدغر نحو المثالية الألمانية في هذا الموضع ليس عرضا بل هو قد نظر ضمنا إلى حيث أن هذا التقليد هو الذي دفع بإشكالية البدء إلى أقصاها ، حيث صار على العقل أن يبحث عن هذا البدء في طبيعته نفسها .فإن هيدغر على بينة من أن مناظرة فلسفات القرن التاسع عشر هي في آخر الأمر مناظرة مع المثالية الألمانية (1919ب: 128) . أما عما يعترض هيدغر في منطق لوتزه ، فنحن نلاحظ أنه سواء سنة 1919 أو سنة 1926 ، نحن نجد أن هيدغر يعترض على أمر واحد : أن المنهج الحقيق بأن يؤدي إلى النهوض بالفلسفة بوصفها *علما أصليا*– وهيدغر لا يتردد سنة 1919 في معارضة طريقة للمثالية الألمانية بلغت به الحديث عن "فكرة علم مطلق أصلي" (die Idee einer absoluten Urwissenschaft) (1919أ: 27) – ليس منطق الصلاحية مأخوذا هنا بوصفه مجرد "استنباط" لجملة من "صور الفعلية" لا تقوم على أي فهم أصيل للوجود (1919أ: 16)[15].

إن الأصول الأخيرة لا ينبغي من حيث الماهية أن تتصور إلا انطلاقا من ذاتها وفي ذاتها . إن على المرء أن يستحضر الدور الواقع ضمن فكرة العلم الأصلي نفسه من غير أن يخشى لومة لائم .وليس من ذلك أي مهرب ، إذا كان المرء لا يريد أن يخرج خروج الشعرة من العجين بواسطة نحو من مكر العقل ، بمعنى بواسطة لامعنى خفي ، ومن ثمة جعل المشكل منذ البداية مشكلا وهميا .

إن طابع الدور المعطى ضمن العلم الأصلي ، من حيث افتراض النفس وتأسيس النفس [..] ليس صعوبة إجبارية أو متصنعة على نحو ظريف ، وانما هي بعد علامة على خاصية ماهوية للفلسفة وعلى طريقة ماهوية من شأن منهجها ، بمعنى أن هذا [المنهج] ينبغي أن يضعنا في حال يمكننا معه من رفع طابع الدور الذي هو في الظاهر لا يتجاوز ،رفعه بحيث يجعله يتراءى بوصفه ضروريا ومشروعا في ماهيته على نحو مباشر ."

« Urwissenschaftliche Methode läßt sich nicht aus abgeleiteter, selbst nicht urhafter Wissenschaft ableiten. Die Versuch müßte zu evidentem Widersinn führen.

Letzte Ursprünge sind wesenhaft nur aus sich selbst und in sich selbst zu begreifen. Man muß sich den in der Idee der Urwissenschaft selbst gelegenen Zirkel rücksichtslos vergegenwärtigen. Es gibt daraus kein Entrinnen, will man sich nicht gerade durch eine List der Vernunft, d.h. durch eine versteckte Widersinnigkeit, aus der Schlinge ziehen und so das Problem von Anfang an illusorisch machen.

Die in der Idee einer Urwissenschaft mitgegebene Zirkelhaftigkeit des sich selbst Voraussetzens, des sich selbst Begründens [..] ist keine erzwungene, geistreich erkünstelte Schwierigkeit, sondern bereits schon die Ausprägung eines Wesenscharakterisikums der Philosophie und der Wesensartung ihrer Methode, d.h. diese muß uns in den Stand setzen, die scheinbar unüberwindliche Zirkelhaftigkeit *aufzuheben*, aufzuheben dadurch, daß sie sie als notwendige, wesensgesetzliche unmittelbar einsehen läßt. »

15– يقول هيدغر (1926/1925: 75): " إنه لمزعم محض من قبل لوتزه ، يقحمه هنا بلا برهان ومن ثمة يطرح استنباطه لمختلف صور الفعلية على أساس غير معين .

إن لوتزه يمكن له أن يظن أنه قد توفر على إحداث شيء ما جديد نحو إيضاح المثالي وفعليته ، فهو يتحرك ، مع جملة التراث، ضمن لاوضوح أساسي حول السؤال عن الوجود ."

إن أقطاب "الكانطية الجديدة"[16] ، مثل فيلسوف القيم فيندلباند (Windelband) ، انما ما يزالون يعولون على الاستنباط في حل "مشكلة البديهيات" (das axiomatische Problem) التي يقوم عليها كل علم ، مفترضين أن " المعارف الحقة هي مخصصة فيما يتعلق بقيمتها الخاصة .وهذه القيمة نفسها هي لا تكون بذلك مفهومة إلا من حيث أن المعارف الحقة انما تحمل في ذاتها طابع القيمة . إن الحقيقة في ذات نفسها هي صلاحية وهي بما هي كذلك ذات قيمة" (1919أ: 32)[17] . لتخريج هذا التصور للحقيقة بوصفها صلاحية اعتمد الكانطيون الجدد على منهج يسمونه "المنهج الغائي-النقدي" (teleologisch-kritische Methode) وجه النجاعة فيه أنه يمكن من بيان الطريقة التي بها يتم "العثور على المعايير" (Normfindung) و"تأسيس المعايير" (Normbegründung) التي تقوم معنى الحقيقة ، وذلك من حيث أن " المعايير انما هي ضرورية بالنظر إلى غاية الحقيقة" (1919أ: 35) .

أما خطة هيدغر في نقد هذه الطريقة في تخريج معنى العلم الأصلي ، فهي تتمثل في إعادة هذه النزعة إلى أصلها الدفين ضمن أفق المثالية الألمانية ، وبخاصة إلى فيشته . وإنه ههنا ينكشف الأصل "الجدلي" لمنهج الاستنباط الغائي-النقدي للكانطية الجديدة .

2.1- مخاطر الجدلية : "البنائية" و "الدور النظري" و "محو المعيش"

إن قصد هيدغر هو الإفلات من ربقة الكانطية الجديدة على نحو أصلي ، أي بالتحرر من الأصل الدفين الذي تفترضه ، وليس ذلك سوى إشكالية المثالية الألمانية التي تقوم على استنباط فكرة العلم الأصلي بدل الولوج بواسطة منهج أصلي إلى حقل المسائل التي يفحص عنها . من أجل ذلك هو ما فتئ يردد : " إن مفهوم هذا النحو من العلم انما أنا لم اختلقه على نحو بنائي-جدلي" (1919أ: 27) . اختلاق المبحوث عنه على نحو بنائي-جدلي هي التهمة المنهجية القاسمة لإشكالية الكانطية الجديدة (1919أ: 40) ؛ رب تهمة هي قد استقتها حسب هيدغر من أصل تاريخي قاهر هو المثالية الألمانية بتمامها ، وخاصة فيشته[18] .

- « Das ist eine pure Behauptung von Lotze , die er hier unbewiesen einführt und damit seine Deduktion der verschiedenen Wirklichformen auf einen unbestimmten Grund stellt .

Lotze könnte meinen , etwas Neues beigebracht zu haben zur Aufklärung des Idealen und seiner Wirklichkeit , weil er sich mit der ganzen Tradition in grundsätzlicher Unklarheit über die Frage nach dem Sein bewegte . »

16 – عن أزمة الكانطية الجديدة من الداخل، را: Motzkin 1989: 171 و ما بعدها.

17 – يقول هيدغر(1919أ: 32):

« Die wahren Erkenntnisse sind ausgezeichnet ob ihres besonderen Wertes. Dieser Wert selbst wird nur dadurch verständlich, daβ die wahren Erkenntnisse in sich selbst Wertcharakter tragen. Wahrheit an sich selbst ist Geltung und als solche etwas Werthaftes . »

18 –يقول هيدغر (1919أ: 37):" إن فيشته هو الذي وقف لأول مرة ، ضمن مواصلة لأفكار كانط النقدية ، على المنهج الغائي بوصفه منهج نظرية العلم ، نعني الفلسفة . إن صور الحدس والتفكير ، وبديهيات ومبادئ الذهن ، ومثل العقل ، التي جهد كانط (ضمن الاستنباط الميتافيزيقي والمتعالي) إلى أن يثبتها بوصفها شروط إمكان الوعي العارف ،قد حاول فيشته وذلك لأول مرة أن يستنبطها ، على نحو

بيد أن غرض هيدغر ليس البحث عن "مهرب"(Ausweg) داخل تاريخ الفلسفة(1919أ: 17 ومابعدها) ، به قد يدحض الفلسفات الراهنة ، وانما التنبيه[19] على خطر جسيم عليه يتوقف مصير الفلسفة (1919أ: 63) : *هذا الخطر هو الاستعاضة عن البحث الأصلي بجدلية بنائية* (1919أ: 27). من أجل ذلك طفق هيدغر يبحث عن أي مظهر من مظاهر التحرر من ربقة إشكالية المثالية الألمانية في أعمال الكانطيين الجدد . إنه على وعي صريح بأهمية "التحويل الماهوي" (die wesentliche Umformung) الذي أجرته الكانطية الجديدة على بنية المنهج بالمقارنة مع هيئته ضمن المثالية المطلقة لدى فيشته(1919أ: 40) ، بحيث أن الجانب *العياني* الذي كان يسكت عنه فيشته قد وقع تنصيبه في قلب الاهتمام (1919أ: 37-38) . كيف يفسر هيدغر هذا التحويل الماهوي الذي وضع حدا لسطوة الجدلية ؟

نسقي ، انطلاقا من مبدأ موحد وضمن منهجية صارمة موحدة ، وعلى الحقيقة بوصفها نسق أفعال العقل الضرورية المطلوبة ضمن غرض العقل ذاته . إن العقل لا يمكن ولا يجدر به أن أن يتصور إلا انطلاقا من ذات نفسه ؛ إن قوانينه ومعاييره لا يمكن أن تستنبط من سياق واقع خارج ذاته . إن الأنا نشاط أنوي ، وإنه يجب عليه أن يكون نشطا . إن غرضه هو الواجب . وفي الواقع فهو يطرح بنفسه حدا ما ، ولكن فقط من أجل أن يستطيع أن يرفعه ثانية . إن الواجب هو أساس الوجود .

إن فيشته قد اشتغل حقا ، بكل ما يمكن أن يستعمل من جذرية ، على الأفكار الغائية وبحث عن غرض العقل في ذات نفسه ، الذي يهبه لنفسه ضمن معرفة بالذات واستبصار لها بإطلاق ، غير أنه كان على قناعة بأنه يمكن ، انطلاقا من مجرد هذا الفعل الأصلي البسيط ضمن استنباط محض ، بمعنى [ضمن] رفع متجدد للحدود المطروحة ، أن يستخرج التعدد والكثرة الذين من شأن وظائف العقل المتباينة على نحو كيفي . إن منهجه الغائي قد انقلب إلى جدلية بنائية(eine konstrutive Dialektik)."

« Zum ersten Mal hat Fichte, in der Fortführung der kritischen Gedanken Kants, die teleologische Methode als die der Wissenschaftslehre, d.h. der Philosophie, erkannt. Die Formen der Anschauung und des Denkens, die Axiome und Grundsätze des Verstandes, die Idee der Vernunft, die Kant als Bedingungen der Möglichkeit des erkennenden Bewußtseins zu erweisen suchte (in metaphysischer und transzendentaler Deduktion), versucht Fichte zum ersten Mal aus einem einheitlichen Prinzip und in einheitlicher, strenger Methodik systematisch abzuleiten, und zwar als das System der im Zweck der Vernunft selbst geforderten notwendigen Vernunfthandlungen. Die Vernunft kann und darf nur aus sich selbst begriffen werden ; ihre Gesetze und Normen können nicht aus einem außerhalb ihrer selbst gelegenen Zusammenhang deduziert werden. Das Ich ist ichhafte Tathandlung, es soll tätig sein. Sein Zweck ist das Sollen. In Tun setzt es sich eine Grenze, aber nur, um sie wieder aufheben zu können. Das Sollen ist der Grund des Seins.

Fichte hat zwar mit allem aufbietbaren Radikalismus den teologischen Gedanken herausgearbeitet und den Zweck der Vernunft in ihr selbst gesucht, der sich ihr selbst gibt in dem absoluten Sichselbstwissen und Sichselbstzusehen, aber er war zugleich der Überzeugung, aus diesem schlichten, einfachen Urakt in reiner Deduktion, d.h. ständiger Wiederaufhebung der gesetzten Grenze, die Vielheit und Mannigfaltigkeit der qualitativ verschiedenen Vernunftfunktionen ableiten zu können. Seine teleologische Methode schlug um in eine konstruktive Dialektik. »

[19] – يبدو أن هيدغر قد استمد نزعة مناهضة الجدلية من لاسك. را: Feher 1992: 385 و ما بعدها.

إن قصد هيدغر[20] هو بيان اللاإمكان الداخلي للجدلية البنائية ؛ ومعنى اللاإمكان هنا هو أن الجدلية هي منهج يحمل في نفسه عجزا داخليا عن أن ينهض بشرط المنهج *الأصلي* ، أي المنهج الذي يكون صادرا من طبيعة *الموضوع* وليس *"بناء"*[21] لصور ومعايير خارجة عنه لكنها تؤسسه بواصفها "واجبا" (ein Sollen) أو "قيمة" ذات صلاحية تتعداه[22]. إن خطأ الجدلية هو الطمع في تأسيس يعفي نفسه من احتمال للموضوع كما هو في عيانيته العارية أي كما هو في "موضوعيته الأصلية" (die Urgegenständlichkeit) (1919أ: 44) .

---

[20] – يقول هيدغر (1919أ: 40):" إن هذا التحويل قد حدث بفعل الإبصار باللاإمكانية الداخلية لاستنباط جدلي–غائي لنسق أفعال العقل وصوره الضرورية .إن الجدلية في معنى حل التناقضات التي ستطرح دوما من جديد ، انما هي **بالنظر إلى الوقائع غير خلاقة** ، وإن طرح التناقض نفسه ليس ممكنا إلا بواسطة مبدأ خفي غير جدلي ، هو بسبب خفائه وعدم وضوحه عاجز عن أن يؤسس نوع وصلاحية الصور والمعايير المستنبطة بوصفها أصيلة . إن الجدلية النقيضية–التأليفية انما هي من نفسها بعامة ليست مثارا للحركة ، إنها تظل مدانة بجمودها العقيم ، أو هي على العكس من ذلك تنبسط على الأرضية غير الصريحة والاعتباطية من حيث المنهج التي من شأن وجود–معطى – أو على الأقل وجود–مسبق واقعي."

« Diese Umformung ist ausgelöst durch die Einsicht in die innere Unmöglichkeit einer dialektisch-teleologischen Deduktion des Systems der notwendigen Vernunfthandlungen und –formen. Dialektik im Sinne der Auflösung immer neu zu setzender Widersprüche ist *sachlich unschöpferisch*, die Widerspruchssetzung selbst nur möglich durch ein verstecktes nicht dialektisches Prinzip, das ob seiner eigenen Versteckheit und Ungeklärtheit außerstande ist, die Art und Geltung der deduzierten Formen und Normen als echte zu begründen. Die antithetisch-synthetische Dialektik ist von sich aus überhaupt nicht in Gang zu bringen, sie bleibt zu unfruchtbaren Stillstand verurteilt, oder aber sie entfaltet sich auf der nicht ausdrücklischen und methodisch darin zufälligen Basis einer sachlichen Gegebenheit –oder zum mindesten Vorausgesetztheit. »

[21] – يبدو أن "البناء" (Konstruktion) قد ظل في حقبة الانطولوجيا الأساسية (1926/1919) مفهوما "سالبا" (1926أ: 27–28)؛ وهو موقف لن يتغير إلا في الفقرة 5 من درس صيف 1927 (1927ج: 29–31)، حيث يصبح فجأة أحد ثلاثة مفهومات مقومة للبحث الفينومينولوجي، وذلك إلى جانب كل من "النقض" (Destruktion) و "الرد" (Reduktion). وهو تجديد رسخه هيدغر في الفقرة 42 من **كانط و مشكل الميتافيزيقا** (1929ب:ت.ف.ص 289). را: Caputo 1978،ص 330–331. وكذلك: Schürmann 1982: 93–94.

– وبالمقارنة مع هيغل فإن هيدغر قد بدأ ناقدا لمفهوم "البناء" (1926/1919) ثم انتهى إلى الاعتناق الفينومينولوجي له (بعد صيف 1927)، في حين أن هيغل قد بدأ معتنقا لمنهج "البناء" (تحت تأثير فيشته و بمعية شيلنغ إلى سنة 1801) ثم انتهى إلى مناهضة منهج "البناء" (بعد بداية الانفصال عن شيلنغ منذ 1802). را: Labarrière/Jarczyk 1993: 108،هامش 3.

[22] – علينا أن نتمعن قليلا في نقد هيدغر الشاب للمنهج "البنائي" في الفلسفة: إنه معاودة صامتة لعين الاعتراض الذي عبر عنه هيغل في مقطع شهير من تصدير **فينومينولوجيا الروح** و كرره في الفصل قبل الأخير من **علم المنطق**. – إن هيغل يصف البناء في تصدير كتاب 1807 بأنه "التطبيق الخارجي و الفارغ للصوري" الذي يخلو من " الحياة الباطنة و الحركة الذاتية لإنيتها" (أعمال 3 (1807): 49؛ت.ف.ص 108). كذلك هو يعتبر البناء، ضمن **علم المنطق**، "إقحاما للمواد" على نحو "أعمى و بلا مفهوم" و "عملية بلا ذهن، بسبب أن الهدف الذي يقودها لم يفصح عنه بعد"، و أخيرا أنه " فعل بلا معنى بالنسبة إلى الذي لا يعرف الهدف بعد، ولكنه دوما شيء ما موجه من قبل هدف خارجي فحسب" (أعمال 6 (1816):533–534؛ت.ف.ص 350). عن هذا "الاستباق" الهيغلي للنقد الهيدغري لمنهج "البناء"، را: Boer 2000،ص268 [التشديد من عندنا]:

« This is Hegel, who seems to *anticipate* the words of Heidegger. »

كيف الإفلات من " خطورة كل *جدلية* " (die Gefährlichkeit jeglicher *Dialektik*) ؟(1922/1921: 146) [23] – من جهة *المنهج* لا يرى هيدغر من طريق آخر يمكن أن يكون أصليا غير *الفينومينولوجيا* (1919أ: 63 ح1919ب: 125) ، وهو ما يبين بشكل دقيق أن هيدغر يقيم تقابلا حادا ، من حيث المنهج، ما بين الجدلية والفينومينولوجيا ؛ وهو ما يجعله في كل مرة حريصا على رسم الفرق الصارم بينهما بوصفها تقليدين لا يجتمعان . فالجدلية حسب هيدغر تفترض أن المذاهب الفلسفية هي "وجهات نظر"(Standpunkte) متعارضة ، ومن ثمة ليس لها أن ترى في الفينومينولوجيا غير وجهة نظر متعارضة مع وجهات نظر أخرى ، محتاجة كلها إلى لحظة تأليف أرقى منها جميعا.

إن الأسئلة الفينومينولوجية لا تبنى ولا تستنبط على نحو جدلي[24] ، بل هي تصدر من الظواهر نفسها (1919ب: 126) . أما من ناحية طبيعة العلم الأصلي فهو لا يرى من إمكان للتكشيف عنها إلا بالولوج إلى ما هو خارج عن سلطان *النظري* الذي تبني المثالية عليه صروحها ،وبالتحديد إلى "قبل النظري" (das Vortheoretische) حيث ما تزال واقعة الحياة في ذات نفسها حرة من سطوة النظري (1919أ: 48–49 ؛59 ؛ 63 وما بعدها) . إن السؤال الفينومينولوجي الذي يهدي هيدغر هنا هو "معيش السؤال : هل ثمة شيء ما؟" (1919أ: 63) . فبدلا من استنباط المعيش من أفعال العقل المحض ،أي بدلا من مساءلة الأنا أفكر ، يعمد هيدغر إلى مساءلة "الأنا أعيش" (Ich erlebe) ، مساءلة تحولت بموجب ذلك إلى ضرب من "السلوك المسائل" (das fragende Verhalten) (1919أ: 65–66) الذي أصبحت عنده *أولية النظري* بعامة موضع سؤال (1919أ: 84 وما بعدها) . فإن كل هيكلة للمعيش بواسطة النظري وتحت هيمنة النظري هو عنده "محو للمعيش" (Ent-lebnis) (1919أ: 90) . إن المعيش هو مقام ما هو "أصلي" أي ما هو "قبل النظري" وما هو "مسبقة" ثاوية في أرض ليس للجدلية أن تطأها (1919أ: 97) .

وإنه من اللافت للنظر حقا أن هيدغر يعرض لهيغل في سياق دقيق هو بحثه عن "كيفية اعتبار معيش العالم المحيط" (1919أ : 97 ومابعدها) اعتبارا أصليا ، وذلك من خلال مناقشة داخلية للتصور الكانطي الجديد (ناتورب) للمنهج بوصفه نحوا من "إعادة البناء" (Rekonstruktion) النظري للمعيش (1919 أ : 99–109). إن ناتورب يفترض أن ادعاء

---

[23] – Boer 2000: 268.

[24] – يقول هيدغر (1919أ: 110) :" *بالنسبة لمشكلنا* قد انكشف من الموقف الفينومينولوجي الأساسي اتجاه حاسم : ليس علينا أن نبني منهجا من خارج ومن فوق ، [ليس علينا] أن نقترح طريقا نظريا جديدا بواسطة تدبرات جدلية .إنه من أجل أن الفينومينولوجيا لا يمكن أن تتحقق من نفسها إلا وحدها وبذاتها ، فإن كل اتخاذ وجهة نظر هو خطيئة ضد روحها الأخص . وإن *خطيئة المرت* انما تكون الظن بأنها *قد تكون هي نفسها وجهة نظر* ."

« *Für unser Problem* ergibt sich aus der phänomenologischen Grundhaltung eine entscheidende Direktion : Nicht von anβen und oben her eine Methode zu konstruiren , durch dialektische Überlegungen einen neuen theoretischen Weg auszuklügeln . Weil Phänomenologie allein sich selbst und nur durch sich selbst sich bawähren kann , ist jede Standpunktnahme eine Sünde wider ihren eigensten Geist . Und die *Todsünde* wäre die Meinung , *sie selbst sei ein Standpunkt* . »

الفينومينولوجيا بأنها "محض وصف" (bloβe Beschreibung) للمعيش انما لا يغير من طبيعة النظري في شيء : إننا لا نبلغ إلى معنى المعيش إلا بواسطة "التفكر" (Reflexion) ، أي بواسطة عمليتي "التذويت"(Subjektivierung) ، أي هيكلة المعيش بأفعال الأنا بوصفه "ظاهرة" وعي، و"الموضعة"(Objektivierung) ، أي وصف المعيش بوصفه " موضوعا" للمعرفة ، وذلك يعني أن المعيش هو في كل مرة معيش "معاد البناء" (rekonstruiert) بواسطة النظري (1919أ: 101 ، 104–106) . ولكن هل تستوفي إعادة البناء ، ومن ثمة البناء نفسه ، مادام "لا يمكن أن يعاد بناؤه إلا ما بني من قبل " (1919أ: 105) ، غرض الولوج إلى حقل المعيش ؟ – إن وجه الصعوبة هنا هو انتهاء ناتورب إلى أن المعيش لا يعرف إلا بالنظري ، ومن ثمة إلى أن "علم النفس – حسب قوله– انما [هو] بمعنى ما منطقة (Logisierung) ، أي في آخر المطاف *تأسيس* منطقي للنفسي" (ذكره هيدغر 1919أ: 107) [25].

إن قصد هيدغر هو وضع "أولية النظري" (der Primat des Theoretischen) موضع مساءلة جذرية ، وذلك بالتكشيف عن الصعوبة الثاوية فيه سلفا بوصفها صعوبة لا يمكن من تحل من طريق نظري . رب صعوبة تعود إلى هذا : أن معرفة المعيش بواسطة البناء النظري هو في آخر المطاف "تدمير (Zerstörung) لمعيش العالم المحيط" (1919أ: 85) ، وأن " كل سلوك نظري

25– يقول هيدغر (1919أ: 108–109):" إنها مطلقة (Verabsolutierung) النظري [و] المنطقي الأشد جذرية التي لم يعلنها أحد منذ هيغل.[..] مطلقة تمنطق حقل المعيش على نحو جذري و هي لا تقبل أن تقوم إلا ضمن الشكل الممنطق لعينية **العيني**، الذي لا يتخلى معه رغم ذلك عن المنطقي. [..]

بهكذا مطلقة للمنطقي يمكن لناتورت ألا يرى في ثمثل الشيء سوى الدرجة الأولى والأولية من طرح الموضوع (في العلم) [طرحا] منطقيا أصيلا . [..] إن توجهه الأساسي النسقي والمنطقاني(panlogistische) انما يمنعه من أي ولوج تلقائي إلى حقل المعيش وإلى الوعي .[..] إن مناظرته مع الفينومينولوجيا لا تقترب في الجملة من الدائرة الأصيلة للمشكل . وذلك ينسحب تماما على وجه العموم على [كل أشكال] نقد(Kritiken) الفينومينولوجيا إلى حد الآن .إنها تستمد قوتها المظنونة من موقف مقبول به بعد بوصفه [موقفا] صلبا ، أكان ذلك زاوية نظر الفلسفة المتعالية أو علم النفس الامبريقي أو مابعد هيغلية ما (Nachhegelianismus) . إن *المطالبة* الأساسية *للفينومينولوجيا بالتفت عن كل وجهات النظر* انما هي يعرض عنها في كل مكان . هذا الإعراض هو الدليل النافذ على أن المعنى الأصيل للفينومينولوجيا انما هو غير مفهوم ."

« Die radikalste Verabsolutierung des Theoretischen, Logischen, wie seit Hegel nicht mehr proklamiert war. (..) Eine Verabsolutierung, die auch die Erlebnissphäre radikal logisiert und sie nur in der logifizierten Form der Konkretion des *konkreten* [..] bestehen läβt, womit aber das Logische nicht verlassen ist. [..] Bei dieser Verabsolutierung des Logischen kann Natorp die Dingvorstellung nur als rudimentäre Vorstufe echter logischer Gegenstandssetzung (in der Wissenschaft) sehen. [..] Seine systematische, panlogische Grundorientierung verwehrt ihm jeden freien Zugang zur Erlebnissphäre, zum Bewuβtsein. [..] Seine Auseinandersetzung mit der Phänomenologie kommt überhaupt nicht an die eigentliche Problemsphäre heran. Das gilt ganz allgemein von den bisherigen Kritiken der Phänomenologie. Sie nehmen ihre vermeintliche Kraft her von einer bereits als fest angenommen Position, mag das nun der Standpunkt der Transzendentalphilosophie oder der der empirischen Phsychologie oder der eines Nachhegelianismus sein. Überall ist die fundamentale *Forschung der Phänomenologie übersehen, von allem Standpunkthaften abzusehen.* Dieses Übersehen ist der eingentliche Beweis dafür, daβ der eigentliche Sinn der Phänpmenologie nicht verstanden wird. »

انما هو سالب للمعيش" (entlebendes)"(1919أ: 100) .إن هـذا النحـو مـن البنـاء لا يمكنـه أن يظفر بـ " ما هو معطى بلا توسط" (was unmittelbar gegeben ist) (1919أ: 85) ، بسبب أن الوعي لا يدخل إلى حقل النظري بل هو "منذ البداية ودائما يوجد ضمن النظـري" (1919أ: 87) ، وأن كل "معطى" هو بعد تحت "هيمنة النظري" (1919أ: 89) . إن البناء "طـــرح" (Setzung) منطقي "يفترض مسبقا" (voraus-setzt) صلاحيـة النظـري في معرفـة المعيـش (1919أ: 93) ؛ فإن خطة "نظرية المعرفة (die Erkenntnistheorie) لا تعرف سوى الطروح وتنظر إلى كـــل شـــيء بوصفه طرحا وطرحا مسبقا(Voraus-Setzung)"(1919أ: 94) .

غير أنه إذا كان البناء النظري يتقوم بالطرح والطرح المسبق فهو يتضمن بـالضرورة دورا ؛ ولكن أليس من طبيعة العلم الأصلي المبحوث عنه أن ينطوي على طابع الدور انطواء أصليـا ؟ – ينبهنا هيدغر إلى أن الدور النظري هو شكل من الطرح المسبق وليس دورا أصيلا ؛ إنه "صعوبة *معمولة بشكل نظري*"[26] وليس دورا من "النوع الأصيـل" (1919أ: 95) . إن الـدور النظـري ليـس أصيلا لأن النظري هو"المعيش–المنفي " (das Entlebte) ومن ثمة هو "الأصلي–المنفـــي" (das Entsprungene) ؛ وهكذا ليس من سبيل إلى استبصار الـدور الأصيـل الـذي منـه يتقـوم العلـم الأصلي إلا بالإفلات من ربقة النظري ، أي بالإفلات من تقليد *نظرية المعرفـة* بعامـة ، فإنـه لا يمكن حل مشكل النظري بواسطة النظري (1919أ: 96) .

يتوضح بذلك أن نقد هيدغر[27] للكانطية الجديدة لم يكن منفصلا عن دعوته إلى منـاظرة

26– يقول هيدغر 1919أ: 95 :

"Die Zirkelhaftigkeit ist eine theoretische und *theorisch gemachte* Schwierigkeit . »

27– يقول هيدغر (1919 أ: 96–97):" إنه متى كان ثمة علم–أصلي *نظري* ، فـــإن الـــدور عندئذ غير قابل للمجاوزة . فإن المعرفة لا تخرج خارج نفسها .

أما إذا كان يجب أن يكون قابلا للمجاوزة ، فإنه ينبغي أن يوجد علم قبـــل النظـــري أو فـــوق النظري ، وعلى أي حال غير نظري ، علم–*أصلي* ، منه يستمد النظري ذاته أصله . هذا العلم بالأصل انمـــا هو على هيئة بحيث أنه ليس فقط لا يحتاج إلى اتخاذ أية مسبقات ، بل هو لا يمكنه حـــتى أن يتخذهـــا ، وذلك أنه ليس بنظرية . إنه يقع علاوة على ذلك *قبل* أو فوق هذه الدائرة ، حيث يكون للحديـــث عـــن المسبقة بعامة من معنى . إن *هذا* المعنى انما يصدر (ent-springt) أول الأمر من الأصل .وعندئـــذ يســـقط نسيج الطروح *النظرية* والتقويمات *النظرية* ، الذي تعر فنا إليه تحت اسم "المنهج الغائي" ، خـــارج دائـــرة العلم–الأصلي بعامة . وعندئذ أيضا تكون نظرية ما في القيمة ما وعلى الأرجح كل *نسق*–قيمـــة ، أجـــل فكرة *النسق* (die Idee des *Systems*) بعامة ،الذي يعني طبقا لماهيته مطلقة النظري ، وهمية . وعندئذ نحـــن نقف وجها لوجه مع هيغل ، وذلك يعني أمام واحدة من أشد المناظرات صعوبة."

« Gibt es aber die theoretische Urwissenschaft , dann ist der Zirkel unaufhebbar . Das Erkennen kommt nicht aus sich selbst heraus .

Soll er aber aufhebbar sein , dann muß es eine vor-theoretische oder übertheoretische , jedenfalls eine nichttheoretische Wissenschaft , eine echte *Ur*-wissenschaft geben , aus der das Theoretische selbst seinen Ursprung nimmt . Diese Wissenschaft vom Ursprung ist dann so geartet , daß sie nicht nur keine *Voraussetzungen* zu machen *braucht* , sondern sie *nicht* einmal machen *kann* , weil sie nicht Theorie ist . Sie liegt dann *vor* oder über der Sphäre , wo die Rede von Voraussetzung überhaupt Sinn hat . Dieser Sinn ent-springt erst aus dem Ursprung . Dann fällt das Gewebe *theoretischer* Setzungen und *theoretischer* Beurteilungen , das wir unter dem Namen " teleologische

المثالية الألمانية، بل إنه مسدد نحو التقليد الفلسفي الألماني برمته منذ كانط ؛ أما الخيط الناظم لهذا النقد فهو مشكل *الجدلية* ، من جهة ما يجد في فكرة *النسق* هالته العليا (1919أ: 37 ، 40 ،108؛ 1919ب: 123–124، 128) . إن وجه الخطورة في خطة هيدغر يكمن في كونه يسلك إزاء تقليد النظرية المعرفة الكانطي الجديد بوصفه آخر حلقة من إشكالية المثالية الألمانية ؛ وهو ما يدعوه إلى إعادة هذا التقليد ، من جهة المنهج ، إلى جدلية فيشته (1919أ: 37،40) ، ومن جهة النموذج النظري إلى نسق هيغل (1919أ: 97،108، 109) . إن مناظرة الكانطية الجديدة هو عنده مناظرة لتقليد المثالية الألمانية ومن ثمة للقرن التاسع عشر برمته (1919ب: 128) .

على الرغم من أن هيدغر لا يعقد ههنا نقدا فينومينولوجيا صريحا للجدلية ، فهو لا ينفك يوكد على أن مبحثه لا يقوم بأي وجه على البناء أو الاستنباط الجدلي وانما على المساءلة الفينومينولوجية (1919ب: 126). بيد أنه لئن كنا لا نعثر في هذه الحقبة على نقد صناعي للجدلية فإن هيدغر يقيم تقابلا ساطعا بين " كل جدلية تنظيرية" (alle theoretisierende Dialektik) وبين "النقد الفينومينولوجي" (phänomenologische Kritik) : فإذا كانت الجدلية بناء *نظريا* للموضوعات بالاعتماد على جهاز الذاتية ، فإن النظري هو "محو الحياة" (Ent-lebung)،وتحويل المعيش (das Erlebnis) إلى "اللا-معيش" (das Ent-lebnis) (1919أ: 90) و "المستأصل" (das Entsprungene) (1919أ: 96) . وإن فقدان الجدلية لأية علاقة صارمة وأصيلة مع المعيش هو ما يجعلها تنقلب إلى "فلسفة وجهات نظر" (Standpunktphilosophie) تعتاش من "التعارضات بين ''وجهة نظر'' فلسفية وأخرى" ، والحال أن ذلك ليس سوى علامة على "عدم مراعاة للجذرية [المطلوبة] في طرح الإشكال" (1919ب: 127) . – في مقابل ذلك يبرز هيدغر *النقد الفينومينولوجي* بوصفه موقفا *مضادا للجدلية* مضادة صارمة : فالنقد هو حسب هيدغر " استنصات موجب للحوافز الأصيلة"، وهو فينومينولوجي لأنه " إبصار واستبصار للأصول الأصيلة والصادقة للحياة الروحية بعامة" (1919ب: 126–127) .

– إن هيدغر لم يعترض على الجدلية إذن باسم "زاوية نظر" (Standpunkt) مخالفة (1919ب: 127) ، بل ضمن انشغال منهجي جذري هو تولية وجهه شديدا شطر البحث الفينومينولوجي (1921/1920: 22، 62–64) بوصفه المنهج الأكثر وجاهة لتقصي "تجربة الحياة العيانية" (die faktische Lebenserfahrung)[28] ، بوصفه المحك الذي تتبلور عنده

Methode" kennenlernten , überhaupt aus der Sphäre der Urwissenschaft heraus . Dann ist auch eine Wert-theorie und noch vielmehr jedes Wert-*system* , ja überhaupt die Idee des *Systems* , das seinem Wesen nach die Verabsolutierung des Theoretischen bedeutet , illusorisch . Dann stehen wir mit der Front gegen Hegel , d.h. vor einer der schwierigsten Auseinandersetzungen . »

28– يقول هيدغر (1921/1920: 10) :" إن نقطة بداية الطريق إلى الفلسفة انما هي *تجربة الحياة العيانية* [..] إن تجربة الحياة العيانية انما هي شيء مخصوص تماما ؛ إنه ضمنها يصبح الطريق إلى الفلسفة ممكنا ، ضمنها يتم أيضا الانقلاب الذي يقود إلى الفلسفة " .

- « Der Ausgangspunkt des Weges zur Philosophie ist die *faktische Lebenserfahrung* .[..] Die faktische Lebenserfahrung ist etwas ganz Eigentümliches ; es wird in ihr der Weg

"أصالة المفهومات الفلسفية" (1921/1920: 3 ومابعدها) . "العياني" لا يعني هنا "ما هو فعلي في الطبيعة" أو "ما هو فعلي في الأشياء" أو "متعين على نحو سببي" ، بل هو لا يفهم إلا انطلاقا مما هو "تاريخي" (Historischen) (1921/1920: 9) . إن المطلوب من الفلسفة الأصيلة ، أي التي تتفلسف فعلا ولا تكتفي بترديد تاريخ الفلسفة ، هو التخلص من ربقة نظرية المعرفة التي لا ترى إلى العياني سوى ضمن " الموضعة" و"التذويت" ، وأن تتعرف إلى العياني في "لامبالاته" إزاء أي إرادة معرفة وضمن "اكتفائه بذاته" الأولي ، أي ضمن "طابع المدلولية" الذي يخصه قبل كل "تفكر نظري" (1921/1920: 11–14) . إنه في هذا المقام فحسب يحق للفلسفة أن تزعم أنها بحث "صارم" (streng) صرامة لا تكون صرامة العلم بالنظر لها غير صرامة "مشتقة" ، أي بحث بمقدوره أن يستبصر "الكيف" (das Wie) الذي على جهته "تصدر" (entspringt) الفلسفة من الحياة العيانية (1921/1920: 6 ، 8، 10، 12) .رب صرامة أخذ هيدغر في الاعتقاد لبعض الوقت بأنها تجد في *التجربة السيحية الأصلية* نحوا من البراديغم الأولي عنها [29] .لا يقصد هيدغر هنا قصدا دينيا ، فمفهوم الدين ههنا ثانوي (1921/1920: 27) ؛ كذلك هو لئن عقد مناقشة لأحد رموز فلسفة الدين المعاصرين (نعني Ernst Troeltsch)[30] (1921/1920: 19 ومابعدها) ، فهو لا يريد "أن ينقده" [31] نقدا لاهوتيا ، أي انطلاقا من مزعم "نظري معرفي"ما .

وأهمية مناقشة هيدغر لفلسفة الدين لدى ترولتش عندنا تكمن أساسا في أن ترولتش هذا مؤرخ قد انتهى في آخر مسيرته إلى توجيه فلسفة الدين التي احترفها بالاعتماد على هيغل (1921/1920: 20) ، وذلك يعني أنه "طرح مشكلة ''جدلية تاريخية''" (1921/1920: 26) يمكن أن تتخذ مقاما لفهم ظهور الأديان ودلالاتها . وقد يكون من المفيد هنا أن نفحص عن إشارة هيدغرية إلى الجدلية في معرض مناقشته لفلسفة الدين لدى ترولتش ، وذلك بوصفها عينة نموذجية عن موقفه العام من الجدلية.

---

zur Philosophie ermöglicht , in ihr vollzieht sich auch die Umwendung , die zur Philosophie führt . »

29– يقول هيدغر : " إن البراديغم التاريخي الأكثر عمقا لهذا المسار الغريب الذي من شأن مركز ثقل الحياة العيانية والذي من شأن عالم الحياة في عالم الذات وعالم التجربة الداخلية انما يتوفر لنا ضمن تكون المسيحية ."(درس 1920/1919– ط. ك. 58 ص 61) . ذكره Greisch 1994 أ : 39 .

30– يعود هيدغر إلى هذا كتاب نشره ارنست ترولتش سنة 1905 بعنوان : **علم النفس ونظرية المعرفة في علم الأديان . بحث حول دلالة نظرية الدين الكانطية بالنسبة إلى علم الأديان الراهن** (توبنغن : 1905) .

- Ernst Troeltsch , *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft . Eine Untersuchung über die Bedeutung der kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft* . Tübingen 1905 .

31– يقول هيدغر (1921/1920: 26) :" إننا لا نريد أن ننقد رأي ترولتش ، وانما أن نفهم موقفه الأساسي على نحو أكثر حدة . إن الأمر يتعلق بتعيين ماهية الدين على نحو [يستوفي] العلمية

- « Wir wollen Troeltschs Stellung nicht kritisieren , sondern seine Grundposition noch schärfer verstehen . Es handelt sich darum , das Wesen der Religion wissenschaftlich gültig zu bestimmen . »

نحن نجد أن هيدغر[32] قد اعتمل في درس 1921/1920 مباينة طريفة للبحث الفينومينولوجي الأصيل عن المنهج الجدلي ، وذلك على أرضية فلسفة الدين . ونحن نتحدث عن "المباينة" وليس عن "النقد" ، وهو تمييز نجد بعض ملامحه في تنبيه هيدغر إلى أنه لا يريد أن "ينقد" وانما أن يفهم المسألة "على نحو أكثر حدة" (1921/1920: 26) . إنه "لا يريد أن يسوق أي نقد من جهة المضمون" (1921/1920: 28) . ومعنى "الفهم على نحو أكثر حدة" هو تعقب "القبلي الديني" الذي استشرفه ترولتش بوصفه نحوا من القبلي المباين في طبيعته للـ"قبلي النظري" ، ولكن من غير التوجه وجهة هيغل ، أي وجهة "ميتافيزيقا بنائية-جدلية" ، وانما وجهة نحو من "الميتافيزيقا الاستقرائية للدين" (1921/1920: 25) .إن خطأ ترولتش هو كونه قد حاول أن ينفذ إلى "المشكل التاريخي" من خلال "جدلية تاريخية" توهم بأنها حلت مشكل التاريخ لكنها لم تتعلق سوى بما هو ثانوي (1921/1920: 46-47) . " إن الأمر يتعلق بمناظرة مع التاريخ ، تصدر من معنى الدازين العياني [نفسه]" (1921/1920: 53) ،أي من بيان فينومينولوجي صارم وليس من أي جدلية بنائية .

– فاللافت للنظر بعامة في هذه الحقبة هو إذن أن هيدغر لئن كان يقابل بشكل حاد ومتواتر بين الفينومينولوجيا والجدلية فهو لم يعقد "نقدا" (1919أب: 125-127) للجدلية ولا "مناظرة"(1919ب: 125) ولا "خصومة" (1922/1921: 67) ولا "نقضا" (1921/1920: 78-79، 129 269 ؛1922/1921: 31، 67، 96، 132 ، 141 187؛ 1922ب : 31 ، 33) إزاءها ، بالمعنى الصناعي الذي ضبطه لهذه المصطلحات، نعني لم ينهض بما يسميه "خصومة فلسفية بالمعنى الأصيل"، معنى هو في أصله تملك لوضعية التفلسف "على سبيل نحو من النقض" (in der Weise einer Destruktion) (1922/1921: 67)[33] .

يبدو أن هيدغر قد كان يميز ، وإن على نحو خاطف، بين طرافة بعض "الاستبصارات" الهيغلية و بين "خطورة" الجدلية. رب موقف تنكشف ملامحه الخاصة في درس 1920/1919 [34]، حيث يقر هيدغر صراحة بالـ"القوة الخلاقة" للسلب في الجدلية الهيغلية

---

[32] –يقول هيدغر(1921/1920: 23). :" إن تاريخ الأديان انما يفحص عن تفعيل القبلي الديني ضمن المجرى العياني لتاريخ الروح ؛ ولكن ليس بمجرد الوقائع ، وانما *القوانين* التي بحسبها ينبسط الدين على نحو تاريخي . إن *هيغل* قد استبصر هذا الهدف في أول الأمر ؛ لكن منهجه البنائي ينبغي أن ينبذ."

« Die Religionsgeschichte betrachtet die Verwirklichung des religiösen Apriori im faktischen Verlaufe der Geistesgeschichte ; aber nicht die bloβen Fakta , sondern die *Gesetze* , nach denen Religion sich historisch entwickelt . Zuerst hat *Hegel* dieses Ziel ins Auge gefaβt ; aber seine konstruktive Methode ist zu verwerfen . »

[33]– يقول هيدغر (1922/19):" في المعنى الصوري للفلسفة وللسلوك إزاءها تقرر بعد على الحقيقة أنها خصامية في معنى بالغ الأهمية وليس بخارجي [..] ، وذلك من حيث أن التملك المشكل للوضعية العينية لتحقق [فعل] التفلسف انما يتم على سبيل نقض ما " (ص67) .

« Im formalen Sinn von Philosophie und Verhalten zu ihr liegt es allerdings schon , daβ sie in einem eminenten und nicht äuβerlichen Sinne polemisch ist [..] , sofern die ausbildende Aneignung der konkreten Vollzugssituation des Philosophierens sich in der Weise einer Destruktion vollzieht . »

[34] – عن عرض موضوعاتي لهذا الدرس، را: Kisiel 1993: 117-123.

(ط.ك. مج 58: 240،قا: 148)[35]، بل إنه يبلغ من حسه بالقرابة مع هيغل أن نحت مصطلحا جد طريفة تسعى إلى استبصار "السلب" لأصلي الذي تنحسر الجدلية دونه: هذا المصطلح هو Diahermeneutik – "الدياهرمينوطيقا" (ط.ك.مج 58: 263)[36] بوصفها خطوة *فينومينولوجية* أكثر أصالة من "الديالقطيقا" في التكشيف عن المعنى *العياني* للحياة. وتلك أمارة على قرابة مبكرة مع هيغل لئن دعا هيدغر الشاب صراحة إلى سبر غورها فهو سرعان ما أهملها (ط.ك.مج 58: 238؛قا: 246)[37]، وهو موقف لن يعود إليه إلا بعد درس صيف 1927. وعلى ذلك علينا أن نتساءل: بأي وجه يمكن لمصطلح "الديا–هرمينوطيقا" أن يكون أوفى بعيانية السلب من "الديالقطيقا"؟ إن التواشج بين المصطلحين قد أصبح ، منذ نشر المجلد 58 سنة 1992، مثيرا لحفيظة الشراح[38] إزاء إمكانية الخلط بينهما. رب تواشج يتفق الشراح على أن مصدره الإشكالي هو مشكل "السلب" بوصفه خاصية أصلية في الحياة. إن الأمر يتعلق، حسب باحث مثل ماكريل بنوع من " الربط بين معنى التنفيذ و معنى المضمون"، وحيث " يمكن لوجهتي الفهم – الهدم الفينومينولوجي "المرتبط بالفهم السابق" و البناء المرتبط بالمفهوم أن يعتبرا جزءين [مؤلفين] للديا–هرمينوطيقا"[39]؛ أو أنه صادر عن نحو من الاشتراك السري في احتمال أصلي لمشكل "السلب" ،

---

[35] – يقول هيدغر (ط.ك. مج 58: 240؛ذكره: Boer 2000: 269) :

« Factic life manifests itself in a specific *deformation*. This taking shape of life in objectifications must be undone. That is why one constantly says « no » in phenomenological descriptions. – This is the basic meaning of Hegel's dialectical method (thesis, antithesis, synthesis).- In this method the negation gains a creating force, which is the driving force of the *concepts of expression*. »

– وتعليق Boer 2000،ص 269:

« Heidegger here comes into close proximity with Hegel. »

[36] – Boer 2000: 270.

« When The dialectic is assigned its proper place, says Heidegger at the end of his course [1919/1920], it becomes "dia-hermeneutics" (263). This method regards the phenomena that it encounters as determined by a "not" in relation to primordial life. »

[37] – يقول هيدغر(ط.ك.مج 58: 238؛قا: 246؛ ذكره: Boer 2000،ص 270):

« If one chases the problems of history from the perspective of phenomenology, one does not view life in its liveliness. Thet is the significance of Hegel's philosophy for phenomenology. This philosophy should not, however, be comprehended in a shallow way....One rather must seek to fathon Hegel's ultimate motives. »

[38] – عن دلالة مصطلح "الديا–هرمينوطيقا" را: Makkreel 1990: 183 الذي عمل انطلاقا من المخطوط الموجود في الأرشيف الألماني بمارباخ آم نكار (Marbach am Neckar) ؛ Kisiel 1993: 123؛ Greisch 1994: 26–27.

[39] – يقول Makkreel 1990،ص 183: " ضمن **المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا** (درس شتاء 1920/1919) يتحدث هيدغر عن "دياهرمينوطيقا"، هي ليست "ديالقطيقا في معنى التطارح المنطقي"، بل تهب " مجاراة حدسية ما بين صلات المعنى" التي من شأن الحياة. فعبر هكذا دياهرمينوطيقا يمكن أن نربط بين معنى التنفيذ و معنى المضمون. إن وجهتي الفهم – الهدم الفينومينولوجي "المرتبط بالفهم الأولي" و البناء المرتبط بالمفهوم – يمكن أن يعتبرا جزءين [مؤلفين] لدياهرمينوطيقا ما. غير أنه من الواضح أن هيدغر يقدم الوجهة الهدامة ، من أجل أنها أكثر أصلية.إن الهدم أو النقض الفينومينولوجي انما يمكن من تعميق المعنى المرجعي للحياة ضمن معنى باطن للتنفيذ. [أما] معنى المضمون فهو معنى مشتق و يملك الهيئة الخارجية للتعبير – إنه إفصاح عن حدس ما، وله بعد شيء ما باهت و غير حي."

وهو تأويل غرايش ، حيث ينبه إلى أن هذا "التقارب" مع هيغل من جهة "إنتاجية اللا" (Produktivität des Nicht) التي تتمتع بها الجدلية، لا ينبغي أن يدفع بنا إلى "الخلط"، وذلك أنه لا ينبغي أن ننسى أن "الجدلية عمياء إزاء الوهب" (aveugle à la donation) الأصلي للظواهر[40]. كذلك ينبه كيسيال إلى أن هيدغر يركز على أن الحياة تحمل في أصلها نحوا من "التشويه" (deformation) الناجم عن "الموضعة" (objectification) هو الأمارة الأصلية على "السلب" فيها، بحيث علينا الانتقال بواسطة "النقض" من "مفهومات مرتبة" (ordering concepts) للموضوعات إلى "مفهومات معبرة" (expressive concepts)، "معبرة عن المعنى" (expressive of sense)؛وهو أمر يقع "وراء الجدلية" (behind dialectic)[41].

§ 2 - في الفرق بين الجدلية والفينومينولوجيا : " الهيغليات"(die Hegelei) أو "أفلاطونية البرابرة" (1923)

إن علينا أن نحدد هنا من أي طريق أتى هيدغر إلى الخوض في *مباينة الفينومينولوجيا عن الجدلية* ، ثم من بعد ذلك نبين خطة هذه المباينة ومنزلتها من إشكاليته في هذا المقطع من مسيرته . فأما السياق الذي قدم منه إلى ذلك فهو سعيه إلى ضبط ملامح ما يسميه بتسمية هرمينوطيقية طريفة "تفسيرية الراهن في الفلسفة الراهنة"[42](1923: 40–43) عندئذ ، وذلك بوصفها تفسيرية تنتهي إلى ضرب من *الجدلية* ؛ وأما خطة المباينة نفسها فهي قد تمثلت في مكافحة دقيقة وطريفة ما بين هذه "الجدلية" وبين الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية المبحوث عنها (1923: 43–47) .

1.2- الجدلية من حيث هي هيئة نموذجية لتفسيرية الراهن :مباينة هيغل عبر كيركغارد

« In *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919/20) spricht Heidegger über eine "Diahermeneutik", die nicht eine "Dialektik im Sinne des logischen Gegeneinandersetzens" ist, sondern "ein anschauliches Mitlaufen zwischen den Sinnbezügen" des Lebens gibt. Durch eine solche Diahermeneutik ist es möglich, Vollzugssinn und Gehaltssinn zu verbinden. Beide Richtungen des Verstehens – der "vorgriffsgebundene" phänomenologische Abbau und der begriffsgebundene Aufbau – können als Teile einer Diahermeneutik betrachtet werden. Aber es ist deutlich, daß Heidegger die abbauende Richtung bevorzugt, weil sie ursprünglicher ist. Abbau oder phänomenologische Destruktion ermöglicht die Vertiefung des Bezugssinns des Lebens in einen inneren Vollzugssinn. Der Gehaltssinn ist ein abgeleiteter Sinn und hat die äußere Gestalt eines Ausdrucks – er ist die Explizierung einer Anschaung, und hat schon etwas Starres und Unlebendiges. »

[40] – Greisch 1994: 26–27.

[41] – Kisiel 1993،ص 123:

« In phenomenology as a science deriving from the origin, such a dialectic is not so much a synthetic setting apart of concept as it is a "diahermeneutics" drawn from factic life itself. »

[42] – التسمية هي عنوان الفقرة 8 من درس صيف 1923 (1923 : 40):

« Die Ausgelegtheit des Heute in der heutigen Philosophie ».

بعد إيضاح المعاني الأصلية للهرمينوطيقا بوصفها "تفسير العيانية لنفسها" (1923: 14) ، وبيان كيف أن هذه العيانية ، وليس المفهوم التقليدي للإنسان ، هي التعبير الأخص عما يكون الإنسان من حيث هو "الدازين الخاص ضمن ''الهنا'' الذي من شأنه في كل مرة" (1923: 29) ، انعرج بحث هيدغر في درس صيف 1923 بشكل لافت للنظر إلى الانكباب على تخريج صارم لمعنى العيانية بوصفها تجد في معنى "الراهن" (das Heute) (1923: 29) بنيتها الخاصة .إن العيانية ، بما هي "الدازين الخاص من حيث هو مستجوب ضمن طابع وجوده" (1923: 29)، انما تتعين ضمن "الوجود-في-كل-مرة" (die Jeweiligkeit) الذي من شأنها بواسطة "الراهن" . ولكن ما هو *الراهن* ؟ – الراهن هو لدى الدازين " المقام في الحاضر الخاص في كل مرة"، ولذلك فكل تفسير انما يرى نفسه "محالا" (verwiesen) سلفا على راهن معين (1923: 29) . من أجل ذلك لا يستقيم فهم الدازين إلا بقدر ما نستطيع أولا أن نحدق به " ضمن التفسيرية العمومية للراهن" التي توجهه في كل مرة ، وهو ما يعبر عنه بعبارة " زماننا" (unsere Zeit) (1923: 30) . بيد أن هذه الإحالة على الراهن انما تقع عادة في "سوء-فهم" (Miβverständnis) مزدوج : من جهة ، الطمع في "الظفر بالراهن على نحو هرمينوطيقي" بواسطة " *وصف* '' التزعات'' التي يزعم أنها ''الأهم'' في الحاضر" ، ومن جهة ، الإحالة العنيدة على الدازين بواسطة " حفر سبهللا في هو أنوي معزول" (1923: 30) .

بيد أنه إذا كان قصد هيدغر هو السعي إلى عقد "تفسير هرمينوطيقي" يفلح في الإمساك بالراهن في دلالته الدقيقة ، أي بما هو "يومية وانغماس في العالم ، وتكلم عنه وانشغال" ، فهو ينبه إلى أن إمكانيتي سوء الفهم ليستا إمكانيتي "تعثر في السير" (ein Miβgang) ، بل هما " بالنسبة إلى السير (Gang) نفسه تستندان دوما إلى الطريق الأصيل الذي يخصه " ، ولذلك فإن الهرمينوطيقا مدعوة في كل مرة إلى مقاومة دؤوبة لهاتين الصعوبتين (1923: 30) .إن هرمينوطيقا العيانية ليست إهمالا اعتباطيا للتفسيرية العمومية للراهن و انما هي مقاومة دائمة لسوء الفهم المشار إليه الذي ينخرها .

من أجل بيان هذا الافتراض يعمد هيدغر إلى الفحص عن نمطين من تفسيرية الراهن هما "الوعي التاريخي" و"الوعي الفلسفي" (1923: 33) . وإن غرضنا هنا أن نتصدى بالإيضاح للنمط الثاني ، أي ما يسميه بعنوان لافت للنظر "تفسيرية الراهن في الفلسفة الراهنة" (1923: 40 وما بعدها) .

إن علينا هنا أن نتساءل : *ما وجه الصلة بين الفلسفة والراهن* ؟ وإلى أي حد يمكن لهيدغر أن يحاكم الفلسفة من زاوية الراهن ؟ – إن أخذ الفلسفة بوصفها شكلا من تفسير الراهن ، أي من تفسير الدازين العياني ، هو حسب هيدغر موقف يتأسس ضمن طبيعة الفلسفة التقليدية نفسها من حيث تنزع إلى النهوض بمهمة تعيين "جملة الموجود" (das All des Seienden) ونمط الوعي به ضمن وحدة جامعة [43]. وحسب هيدغر فإن الإتيقا وفلسفة التاريخ

---

[43] – يقول هيدغر (1923: 40) : " هي تطرح على نفسها مهمة تعيين **جملة الموجود** ضمن مختلف جهاته وكذلك الوعي به في كل مرة والاثنين ضمن وحدة محيطة بحسب أسس (مبادئ) أخر ".

وعلم النفس في صيغها التقليدية ، قد قطعت شوطا معينا من" الكلام" (die Rede) في "دازين الحياة" (das Lebendasein) ، وإن المطلوب هو أن نجيب عن هكذا أسئلة : كيف نقرأ هرمينوطيقيا هذا الكلام التقليدي في دازين الحياة ؟ على أي جهة تصور دازين الحياة ؟ كيف تصرف "المتكلم فيه" (das Gerede) ؟ كيف تعينت طريقة عصر ما في الكلام عن نفسه ؟ (1923: 40) .

إن هيدغر قد حول علاقة الفلسفة بالراهن إلى *مشكل هرمينوطيقي* ، أي إلى مساءلة لنمط الكلام على الحياة ووجه وجود المتكلم عنه وكيفية تقول عصر ما عن نفسه .قال " إن الأمر ليتوقف على هذا الثبت الهرمينوطيقي" (1923: 40) .

ولكن ما طبيعة هذا الفحص الهرمينوطيقي لتفسيرية الراهن الفلسفي ؟ هل هو "مناظرة" أم "دحض " (Widerlegung) ؟- يجيب هيدغر : " إن الأمر هو على ذلك لا يتعلق بمناظرة هذه الفلسفة أو دحضها " (1923: 40) . إن القصد هو أن القراءة الهرمينوطيقية للراهن في الفلسفة لا تنزع إلى ترتيب خصومة مع هذا التيار أو ذاك ، وانما إلى رصد طبيعة تفسيرية الراهن بوصفها تصدر من رحم الفلسفة التقليدية نفسها . إن صعوبة ما تثوي في خطة الفلسفة التقليدية هو الذي أفرز تفسيرية الراهن في الفلسفة الراهنة . وإن علينا أن نستجليها .

يبين هيدغر أن موضوع الفلسفة التقليدية قد كان دوما إنتاج قول كلي في "جملة الموجود"(das Ganze des Seienden) ، بحيث أن على الفلسفة أن تخلص آخر الأمر إلى إرساء "نسقية جامعة" (umgreifenden Systematik) من شأنها أن تحدد الخطوط الأساسية لترابط النظام العام للأجزاء وموضع الموجود العيني في نطاق النسق (1923: 41) .إن *النسق* هو إذن المآل الطبيعي للفلسفة التقليدية ، وهو ما بلغته مع ظاهرة المثالية الألمانية . ولكن ما هو الاعتراض الأساسي لدى هيدغر على فلسفة النسق بعامة ؟

ينبه هيدغر إلى أن الخطأ الأساسي لفلسفة النسق هو الانتهاء إلى أن " العلائقي (das Relationale)[44] بما هو كذلك انما يأخذ لنفسه الصدارة ويصبح [هو] الموضوعي على الحقيقة" (1923:

« Sie stellt sich die Aufgabe, das *All des Seienden* in seinem verschiedenen Bezirken und imgleichen das jeweilige Bewußtsein davon und beides in umschließender Einheit nach letzten Grundlagen (Prinzipien) zu bestimmen. »

[44] – لا يعد أن يكون هيدغر يعرض هنا بنزعة "نسقية" أكثر راهنية من الهيغلية الجديدة، نعني "الكانطية الجديدة" . را: Keller 1999،ص7:

« Heidegger [..] is critical of the algorithmic conception of understanding suggested by neo-Kantian interpretations of meaning as function (for instance, Ernst Cassirer's idea that the develoopment of modern science is characterized by the dissolution of substance into functional and relational notions). »

– يقول كاسرير Cassirer 1929،ص47–49:

« Il y a quelque chose comme *le* langage. Et quelque chose comme une unité par-delà l'infinité des différentes façons de parler. C'est là que réside pour moi le point décisif.

41)[45] . وذلك يعني أن فلسفة النسق انما هي أبعد ما تكون عن دازين الحياة العيانية ، بسبب أنها تقوم على الاستعاضة عنها بجهاز علائقي هو العنصر "النظامي" (das Ordnungshafte)، هو بمثابة " *الهو في ذاته فوق الزماني* (*das überzeitliche Ansich*) ، الوجود ، الصلاحيـــة ، القيمـــة ، القيمومة (على الضد من "الواقع الحسي")" (1923: 41) .

إن وجه الأهمية هنا هو أن هيدغر ليس فقط يفترض أن الصيغة الأخيرة من هذا التصور للفلسفة بوصفها نسقا ، أي ترابطا كليا للوجود أو الصلاحية ،هو *النسق الهيغلي* ، بل هو لا يتوانى عن إثارة مشكل *الجدلية* من حيث أنها قد طرحت مرة بوصفها تستوجب هذا النحـو من الإبصار بجملة الموجود في هيئة النسق (1923: 41) .

بذلك بات واضحا فجأة أن "تفسيرية الراهن في الفلسفة الراهنـــة" انمـا تتعلـق في جوهـرها بالجدلية .

وبالرغم من أن هيدغر انما يتلفت في صدر حديثه عن الجدلية صوب صيغة معينة مـن الأفلاطونية ، تأخذ عن أفلاطون ضرورة صياغة ترابط الكل من طريـق الجدليـة (1923: 41) ، فإنه سرعان ما يشـرع في مباحثـة المفـهوم الحديـث للجدليـة ، *مستأنفا المسألة حيث تركـها كيركغارد* . ولكن لـم كيركغارد ؟

– إن الفحص عن "تفسيرية الراهن في الفلسفة الراهنة" انمـا قـادت هيدغـر الى ملاقـاة هيغل بعامة، والجدلية بخاصة، في سـياق جعـل في أصلـه للتكشـيف عـن سـبيل هرمينوطيقـا العيانية بما هي كذلك. وهذا انما يعني أن "الراهـن" لا يشـير هـا هنـا إلى مـا يعنيـه الحـاضر المجرد الذي يتم فيه كل تفلسف؛ إن الراهن هو *العصـر الفلسفي* العيـاني الـذي جعـل ظـهور هيدغر نفسه ممكنا. ولكن ما هي ملامح هذا العصر ؟

إذا كان هيدغر قد سارع بالاعتراف منذ الفقرة الأولى من درس صيف 1923 بأنه مدين لكيركغارد بنحو من "الصدمات" (Stöβe) التي يشبه أن تكون قد أيقضته من سباته الكلنطي– الجديد (1923: 5[46]، 30) ، فإن هذا الدين نحو كيركغارد لم يمنعه من البصر بطبيعة الصعوبة

Et c'est pourqoui je pars de l'objectivité de la forme symbolique [..] je pense qu'il n'y a de *Dasein* à *Dasein* d'autre chemin que celui qui passe par ce monde des formes. [..]

L'être de la vieille métaphysique était la substance, le substrat à chaque fois unique. L'être de la nouvelle métaphysique n'est plus, pour parler mon langage, l'être d'une substance, mais l'être qui procède d'une pluralité de déterminations fonctionnelles.C'est ici que me paraît résider le point essentiel où ma position se distingue de celle de Heidegger. »

[45] – الشكل "الراهن" المقصود هو على الأرجح موقف "الكانطية الجديـــدة"،را: Keller 1999: 7.

[46] – يقول هيدغر (1923: 5) :" كان الرفيق في البحث هو *لوثر* الشاب و[كان] النموذج هـــو *أرسطو* الذي كان هو يكرهه .الصدمات أعطاها كيركغارد ، والعينان ركبنيهما *هوسرل* ."

« Begleiter im Suchen war der junge *Luther* und Vorbild *Aristoteles*, den jener haβte . Stöβe gab *Kierkegaard*, und die Augen hat mir *Husserl* eingesetzt . »

التي تنخر إشكاليته[47] .وبعبارة جامعة إنّه لئن كانت صدمات كيركغارد [48]هي التي أدخلت هيدغر إلى حقل الإشكالية التي يفكّر بها هنا ، أي هرمينوطيقا العيانية ، فإنّه يقرّ هنا إقرارا لا مشاحة فيه بأنّ كيركغارد انما ظلّ ، على أصالة *الظواهر* التي افترع البحث فيها ، حبيس الإشكالية التي بناها هيغل وفرضها بوصفها عصرا أو مقاما فلسفيا هو تفسيرية الراهن بما هي كذلك[49].

– إنّ هذا الحكم هو نفسه ما سيستأنفه أحد الهوامش المثيرة من كتاب **الوجود والزمان** (1926أ: 235، هامش 1) . صحيح أنّ هيدغر يكرّس هنا نظرة سائدة عندئذ ، تختزل تفكير كيركغارد في خصومة جوهرية مع هيغل ، ومن ثمّة تمتحنه من جهة مدى فلاحه في التوفّر على جدلية تكون أكثر عينية من تلك التي اعتملها **منطق هيغل** [50] .بيد أنّ الجيل الأخير من شرّاح كيركغارد [51]يقرّ لهيدغر بالفضل في التنبيه إلى الأصالة الفلسفية لكتاباته "التقوية" (erbaulichen Schriften) (1926أ: 235، هامش 1) . إنّ تعريض هيدغر بأنّ كيركغارد " لم يفطن إلى أنّ ترندلنبورغ[52] انما رأى إلى أرسطو بنظّارة هيغل" (1923: 42) ، وبأنّه " واقع تماما من وجهة نظر

---

47 – قا: Keller 1999: 93،118،236–237.

48 – قا: Keller 1999: 118، حيث يقيم موازنة بين علاقة هيدغر بهوسرل و علاقة كيركغارد بهيغل.

49 – يقول هيدغر (1923: 41–42) :" إن المكابرة المعللة بكل تأكيد التي من شأن الجدلية انما تتوثق على أشد ما يكون لدى كيركغارد . فمن وجهة نظر فلسفية أصيلة هو لم يتخلص من هيغل . إن اتصاله آخر الأمر بترندلنبورغ (Trendelenburg) ليس سوى الوثيقة الأشد حدة على كم كان قليل الجذرية من ناحية فلسفية .إنه لم يفطن إلى أن ترندلنبورغ انما رأى إلى أرسطو بنظارة هيغل . إن بذر المحال (paradox) في العهد الجديد و[العنصر] المسيحي انما هو محض هيغلية سالبة (negativer Hegelianismus) . وإن كان ما أراده (من جهة الظواهر) هو شيء آخر".

« Die ganz bestimmt motivierte Hartnäckigkeit der Dialektik dokumentiert sich am schärfsten an *Kierkegaard* . In der eigentlich philosophischen Hinsicht ist er von *Hegel* nicht losgekommen .Sein späterer Anschluß an *Trendelenburg* ist nur das verschärfste Dokument dafür , wie wenig radikal er philosophisch war .Er merkte nicht , daß *Trendelenburg Aristoteles* durch die Brille Hegels sah . Das Hineinlegen des Paradoxen in das Neue Testament und das Christliche ist einfach negativer Hegelianismus . Was er aber (phänomenal) wollte , ist etwas anderes . »

50 – Wahl 1974 : 158–86 ؛ Vergote 1982: مج1 ، 25–29.

51 – Vergote 1982: مج2 ، 126.

52 – ترندلنبورغ (Trendelenburg) هو أحد شراح هيغل الذين اعتمد عليهم كيركغارد في خصومته مع الجدلية . له من الكتب (Vergote 1982: مج 1، 336) التي قرأها كيركغارد : **المباحث المنطقية** (1840) ، و **الإيضاح في عناصر المنطقية الأرسطية** (1842)، **والمسألة المنطقية في نسق هيغل** (1843) . – وحسب بعض الشراح ، وخاصة فيرغوط في كتابه الكبير **المعنى والمعاودة . محاولة في التهكم الكيركغاردي** (Vergote 1982) ،الذي رد الاعتبار إلى كيركغارد أصيل غير مختزل في الخصومة ضد هيغل ،– فإن كيركغارد سواء في كتاباته الأولى مثل **مفهوم القلق أو الفتات الفلسفي** ، قد أخذ في الانتباه بشكل لافت للنظر إلى الطابع "المنطقي" للمسألة ، وهو ما دفعه ، في **حاشية نهائية وغير علمية للفتات الفلسفي** (1846) ، إلى الإثناء على ترندلنبورغ ، واصفا إياه بأنه هو من أعانه على النهوض بنقد حاد لهيغل بواسطة معرفة معمقة للفلسفة اليونانية وبخاصة أرسطو . أما العناصر التي أخذها كيركغارد عن ترندلنبورغ فهي حسب الشارح القدير فيرغوط (Vergote 1982: مج 1،335–337) : 1– نقد الحركة في منطق هيغل ، وبخاصة طبيعة "الانتقال النوعي" من الوجود إلى اللاوجود ؛2– التنبيه إلى اضطرار هيغل

انطولوجية تحت سيطرة هيغل والفلسفة القديمة منظورا إليها من خـــلال هـــذا الأخـــير" (1926أ: 235، هامش 1) ، لم يمنعه من الإبصار بما في تجربة كيركغارد من أصالة خاصة ، وإن لم تكـن هـذه الأصالة أصالـة "نظريـة" ، أي مـن حيـث العـدّة الإشـكالية ، بـل "تقويـة" ، أي مـن حيـث "الظواهر" العيانية المبحوث فيها .

بذلك يتوضّح في أيّ سياق أتى هيدغر إلى مناقشة الجدلية بوصفـها تفسـيرية الراهـن في الفلسفة الراهنة : إنّه اختار أن يستأنف المشكل حيث تركه كيركغارد ، وذلك يعـني اسـتئناف عين الجهد الذي بذله كيركغارد للإفلات من هيغل وبخاصة من مقام الجدلية . ولذلك يبدو أنّ المناظرة مع الجدلية انما هي ثاوية في الأفق الذي ينظر منه هيدغـر الى هرمينوطيقـا العيانيـة ، وليس استطرادا تأريخيا حولها أو خصومة مذهبية معها . وإنّ اللافت للنظر هـو أنّ الإفـلات من هيغل والخضوع لراهنيته و *النظّارة* الجدلية التي فرضها على المحدثين والسقوط في هيغليـة سالبة ، انما هي شؤون فلسفية يقدّمـها هيدغـر علـى أنّـها مكمـن الـداء في تجربـة مفكّـر مثـل كيركقارد ، هو وإنْ كان *مضادّا للهيغلية* ، ، فإنّـه كـان محـدودا بالهيغليـة مـن الداخـل. إنّ تعرّض هيدغر للجدلية هو هنا *تجذير هرمينوطيقي للنقد الكيركغاردي للجدلية الهيغلية بوصفها تفسيرية الراهن* السائدة في الفلسفة المعاصرة .كيف يتجلّى ذلك ؟ .

إنّ الرهان الذي بات يحرّك هيدغر هو إذن : كيف يمكن تجذيـر النقـد الكيركغـاردي للجدلية بحيث لا يؤدّي إلى هيغلية سالبة وانما إلى هرمينوطيقا تقف على ما في الجدلية بما هي كذلك من لاأصالة ؟ – ينبّهنا هيدغر إلى أنّ ما كان يحول بين كيركغارد وبين النهوض بتجـاوز أصيل للجدلية الهيغلية هو كونه لم يكن يشتغل داخل الفلسفة بالمعنى الدقيق وانما كان ، من حيث هو عالم لاهوت ، حبيس إشكالية عقدية.

إنّ الأمر يعني لدى هيدغر[53] أنّ الإفلات من الجدلية ينبغي أن يتمّ على أرضية مساءلة فلسفية جذرية تستطيع أن تكشّف عن هشاشة الجدلية من الداخل ، وليس انطلاقا من إشكالية

عند الانتقال من تعيّن إلى آخر إلى الإقرار بأوّلية انطولوجية للمعطى ؛ 3– فضح الاستعمال الهيغلي غير المبرّر للسالب في بناء المسألة المنطقية . أمّا عن قيمة هذه الإحالة على ترندلنبورغ في إيضـــاح طبيعـــة ردّ فعـــل كيركغارد إزاء هيغل ، فإنّ باحثا عارفا بالتقليد الممتدّ من هيغل إلى هيدغر مثل كارل لوفيـت (Löwith) ، وإن اعتمد هو أيضا في تخريج محاور نقد كيركغارد لعصره على إحدائية الخصومة مـــع هيغـــل (Löwith 1941: 142 ومابعدها، 198 ومابعدها) ، فهو قد نبّه (وفي ذلك نقد غير مباشر لأستاذه هيدغر) إلى عـــدم كفاية هذه الإحالة في التحديق بأصالة الحركة التاريخية التي تحرّك ضمنها كيركغارد وترندلنبورغ ، وبخاصـــة إذا رُدّت مواقف كيركغارد ضدّ هيغل من قبل الهيغليين إلى مصطلحات من قبيل "اللاعقلانية" و"الذاتويـــة" (Löwith 1941 : 149 ، هامش 5) وهو موقف يثني عليه شراح كيركغارد (Vergote 1982: مـــج 1، 378) .

[53] – يقول هيدغر (1923: 30) : " إنّ بواعث شديدة على التفسير المعروض في هذا الموضع قـــد أتته من عمل كيركغارد . لكنّ المسبّقات والمنطلق وطريقة الإنجاز والغرض انما هي مختلفة على نحو أساسي ، وذلك أنّه قد هوّن الأمر على نفسه كثيرا . ففي الأساس لم يكن يوجد بالنسبة له شـــيء مشـــكل مثـــل التفكّر الخاص الذي اعتمله .إنّه كان عالم لاهوت وبقي في نطاق الإيمان ، وعلى نحـــو أساســـيّ خـــارج الفلسفة . [أمّا] الوضع الحالي فهو مغاير ."

عقدية غريبة عنها . وإن ذلك هو ما أزمع عليه هيدغر في الفقرة 9 من درس صيف 1923 حين خاض مباينة حادة بين الجدلية والفينومينولوجيا .

2.2- مباينة بين الجدلية والفينومينولوجيا :

إن هيدغر انما يعترض اعتراضا صريحا على كل ضرب من الجمع بين الجدلية والفينومينولوجيا . وهو بذلك يعين لنا رسما شاملا للعلاقة الممكنة مع الجدلية : إنها ضد فلسفي للإشكالية التي يطورها من جهة ما هي متقومة بالشأن الفينومينولوجي ؛ إنها ضد لا هو "أساسي" ولا هو "أصيل" بل هو خارج المسألة التي يفكر بها.

يقول هيدغر(1923: 42) : "إنه عندما يحاول اليوم أن يجمع بين النزعة الأساسية الأصيلة للفينومينولوجيا وبين الجدلية ، فإن ذلك كشأن من أراد أن يجمع ما بين النار والماء [في اليد]".[54]

ورغم ذلك فإن ملاقاة الجدلية انما هو أمر فلسفي"راهن" ، وذلك يعني أنه مفروض من جهة تفسيرية الدازين العياني . إن قصد هيدغر هو أن "التفسير الذاتي" (Selbsterklärung) التي تحمله الفلسفة الراهنة عن نفسها ، هذا التفسير الذي يزعم أنه يجمع بين ريكارت و الفينومينولوجيين و دلتاي ، (1923: 42) ، لا يختلف في شيئ من حيث مصدر إشكاله ، عن طريقة البحث التي توفرها الجدلية . وهذا افتراض خطير لدى هيدغر منذ 1919 ، مفاده أن إشكالية المدارس الكانطية الجديدة الراهنة انما هي على قرابة سرية حادة مع إشكالية المثالية الألمانية بعامة ومع تقليد الجدلية بخاصة (1919 أ : 40) . من أجل ذلك يفترض هيدغر أن الجدلية انما " تصدر عن مصدر الخطأ عينه"(1923: 43) الذي يصدر منه "التفسير الذاتي" الذي تصرفه الفلسفة الراهنة ، أي مدارس الكانطية الجديدة، عن نفسها .ولكن ما هو هذا الخطأ الأصلي ؟ – إنه فهم البحث الفلسفي بوصفه "بناء" (Konstruktion) نظريا ، وليس انكبابا عيانيا على الدازين العياني لتأويله . ومن أجل وصف هذه النزعة البنائية غير الأصيلة اعتمد هيدغر عبارة طريفة هي "أفلاطونية البرابرة"(Platonismus der Barbaren) "[55].

« Starke Anstöβe für die hier vorgelegte Explikation kommen von der Arbeit *Kierkegaards* . Aber Voraussetzungen , Ansatz , Art der Durchführung and das Ziel sind grundsätzlich verschieden , weil er es sich zu leicht macht . Im Grunde war für ihn nichts fraglich als die eigene Reflexion , die er betrieb . Er war Theologe und stand innerhalb des Glaubens , grundsätzlich auβerhalb der Philosophie . Die heutige Lage ist eine andere . »

[54] – يقول هيدغر(1923: 42) :

« Wenn heute versucht wird, die eigentliche Grundtendenz der Phänomenologie mit der Dialektik in Zusammenhang zu bringen, so ist das, als wollte man Feuer und Wasser zusammenbringen. »

[55] – يقول هيدغر مستشهدا بكلام أحد المشتغلين بالفلسفة في ألمانيا في بداية العشرينات (1923: 42) : " بدلا من هذا التخصيص الواسع ، يمكن الآن لتفسير ذاتي للفلسفة الراهنة أن يتكلم : " نحن كلنا – ريكارت ،و الفينومينولوجيون ، والتوجه المتصل بدلتاي – نلتقي ضمن الصراع الكبير من أجل *اللازماني في التاريخي* (Historischen) أو *فوق التاريخي* ، من أجل *مملكة المعنى* وعبارتها التاريخية (geschichtlichen) ضمن ثقافة صائرة عينية ، من أجل نظرية في القيمة ، تقفز فوق مجرد الذاتي نحو الموضوعي والمنتج للصلاحية" .

ووجه الطرافة في هذه العبارة لا يكمن فقط في أن هيدغر يطلقها على الفلسفة الكانطية الجديدة الراهنة ، بل بخاصة من أجل أن المقصود منها هو نقد النمط غير الأصيل من الجدلية الذي نبه عليه أفلاطون في آخر المقالة السادسة من محاورة **الجمهورية** (VI 511ب ، ج) .

يفتتح هيدغر الفقرة 9 من درس صيف 1923 التي جاءت تحت عنوان "ملحق : "الجدلية"(الظفران لهيدغر) والفينومينولوجيا" [56]، بتخصيص طريف للفلسفة الراهنة بوصفها "أفلاطونية البرابرة"[57] . وهذا الملحق لئن كان في الظاهر بمثابة "مقارنة" بين الجدلية والفينومينولوجيا ، فليست بمقارنة ، إذ أن المقارنة يستوي فيها النظر في الموضوعين المقارن بينهما ، والحال أن قصد هيدغر هو بيان كيف أن الجدلية انما هي موقف "غير جذري" (unradikal) بمعنى "غير فلسفي في أساسه" بالنظر إلى الموقف الفينومينولوجي (1923: 46) .

إن نزعة دلتاي الأصيلة ليست كما هي مقدمة ههنا ؛ أما عن الفينومينولوجيين ، فأنا أرجو ألا أحسب منهم .

من الواضح أن "الخروج إلى الموضوعي" قد أصبح مثل "الابتعاد عن مجرد الذاتي" . هذه الفلسفة ، يمكن للمرء أن يخصصها بوصفها "أفلاطونية البرابرة"[..] ." [اقتطف هيدغر هذا الشاهد من :

[- E . Spranger, Rickerts System. In : Logos 12 (1923-1924), S. 198.

« Statt jeder weiteren Charakteristik kann jetzt eine Selbsterklärung heutiger Philosophie sprechen : "Wir alle – Rickert, die Phänomenologen, die an *Dilthey* anknüpfende Richtung – treffen uns in dem groβen Ringen um das *Zeitlose im Historischen* oder *über* dem *Historischen*, um das *Reich des Sinnes* und seinen geschichtlichen Ausdruck in einer gewordenen konkreten Kultur, um eine *Theorie der Werte*, die über das bloβ Subjektive hinausführt zum Objektiven und Geltenen."

Die eigentliche Tendenz Diltheys ist nicht die, als die sie hier angegeben ist ; und bei den Phänomenologen bitte ich, mich hier auszunehmen.

Duetlich wird das "Hinaus zum Objektiven" als das "weg von dem bloβen Subjektiven". Diese Philosophie, man könnte sie als "Platonismus der Barbaren" bezeichnen [..]. »

[56] – العنوان الذي هو ، كما تنبه على ذلك المحققة، من وضع هيدغر (1923: 43) ، هو :

« Beilage "Dialektik" und Phänomenologie »

[57] – يقول هيدغر :"إن نزعة الفلسفة الراهنة قد خصصت بوصفها "أفلاطونية البرابرة" ؛ وهي بربرية ، من أجل أنها تفتقد إلى الأرضية الجذرية والأصيلة لدى أفلاطون." (1923: 43)

« Die Tendenz der heutigen Philosophie wurde als "Platonismus der Barbaren" bezeichnet ; barbarisch, weil ihr der eigentliche Wurzelboden Platos fehlt. »

– علينا أن ننبه إلى أن صفة " البربرية" هي صفة متواترة تحت قلم هيغل ، كما نرى ذلك في الفصل الذي خصصه ضمن **دروس في تاريخ الفلسفة** إلى عرض الفلسفة الكانطية ، حيث يصف الزمان والمكان كما تقدمهما الاستطيقا المتعالية بأنهما "صور بربرية" (barbarischen Formen) ، أو يصف طريقة التحليلية المتعالية في إثبات أن "*الأنا أفكر* ينبغي أن يتمكن من مصاحبة (begleiten) كل تمثلاتي" (كانط أ.ك.III، 108) ، بأنه " عرض بربري" (barbarische Exposition) ، أو يصف تحير كانط ضمن الجدلية المتعالية إزاء معضلة المغالطات بأنه ناجم عن انزلاقه في " بربرية التمثلات" (Barbarei der Vorstellungen) . را : هيغل أعمال 20 : 340، 343، 355؛ ت.ف.ص 1857، 1859، 1862، 1871...) ولا نحتاج إلى توكيد على أن هيدغر قد اطلع على ما كتبه هيغل عن كانط (هيدغر 1926/1925: 202) . را: Colliot-Thélène 1999: 42-43.

إن العنصر الجديد هو أن هذا الفحص غير مطروح ههنا على جهة التعريض كما في السابق، بل هو مطلوب لذاته ضمن فقرة تحمله عنوانا. وعلى ذلك فإن هيدغر يضع عبارة الجدلية ما بين ظفرين ؛ وقد يشير بذلك سلفا آلي استهجان أولي لهكذا مفهوم، ومن ثمة إلى رسم موضعه على أنه موضع يقبع خارج أرضية الفينومينولوجيا بما هي كذلك. كأن الجدلية ظاهرة غريبة تطفو في الأفق الذي تنظر منه الفينومينولوجيا ، مما استوجب التباين معها. وبما أنه قد تقرر أنه ليس ها هنا من إمكان ائتلاف بين الشأنين، فقد بات بينا أن المطلوب هو على الأرجح تفحص هذا الراهن والسيطرة عليه والإفلات من وطأته. إن ما فشل في إنجازه كيركغارد ، يتصدى له هيدغر بعدة أشد أصالة، هو ما وفرته الفينومينولوجيا من نمط ولوج إلى العيانية . إن انتفاضة كيركغارد التي ظلت تقاوم هيغل بما تستفيده من *هيغلية مقلوبة* ، انما صارت مع هيدغر ردا أساسيا اكتسب من البحث الفينومينولوجي إمكان الندية المنهجية والأصالة الإشكالية معا: ندية تعبر عن نفسها بالوقوف على أرضية البحث الفينومينولوجي من جهة ما هو لا-جدلي أصلا، وأصالة تنكشف من حيث أن الفينومينولوجيا انما تتملك بعد وجاهة داخلية كافية لتدبير إشكالية تخصها.

ولكن لم اختار هيدغر *أفلاطونية البرابرة* مقاما لمباينة *الجدلية* ؟

إن هيدغر انما يفكر هنا بالراهن وبالإغريقي معا: كأن القدر الداخلي للفلسفة حتى وإن كانت راهنة أن تظل في عمقها *أفلاطونية* . ولكن بماذا هي "*بربرية*"؟. إن الراهن *بربري* حينما يفتقد إلى ضرب ما من "الجذرية" هي التي تؤصل مقالته. ولأنه غير جذري ، أي لكونه تعوزه العلاقة الأساسية مع الشرط الذي يمكنه من الاتساق مع مصدره الخاص ، وبالتالي مع ماهيته بما هو كذلك، فإنه ينزلق في "نزوع" غير أصيل . النزوع هو الميل الى ما ليس بمقوم على أنه كذلك. وهو انما يحدث متى فقد الراهن علاقته بما جعله على الوجه الذي هو عليه ، فينخرط عندئذ في النزوع العمومي إلى ما يوافق إمكانا من الإمكانات التي ينطوي عليها؛ وبما أنه نزوع وليس صدورا عن الإمكان الأخص، أي عن الأس الجذري الذي يؤصل مسألته التي من شأنه، فإنه ينقلب الى "بربرية". وإن بربرية الفلسفة الراهنة هي عينها بربرية الجدلية المثالية-الألمانية: إنها الاستعاضة عن البحث العياني بالبناء النظري . وذلك يعني أن أفلاطونية *البرابرة* لا تملك من أصالة *الأفلاطونية* شيئا : لا "نمط الاستشكال" ولا طريقة " اختراع المنطلق" ولا "مطلب المعرفة" (1923: 43) . ولكن بأي وجه تظهر تفسيرية الراهن في مظهر أفلاطونية حتى وإن كانت "أفلاطونية البرابرة"؟

- يفترض هيدغر أن ههنا قاسما مشتركا بين تفسيرية الراهن وبين "وضعية مخصوصة"(eine charakteristische Stelle) كان قد نبه عليها أفلاطون في آخر المقالة السادسة من محاورة **الجمهورية** (VI 511ب ، ج) ، وهو يتعلق برسم الفرق بين طريق "الصناعات" (τεχναι) الذي ينطلق من فرضيات ما، لا باتجاه مبدأ ، و انما نحو نتيجة ما ، وهو ما تمثله

الصناعات الرياضية ، وبين طريق "الجدل" الذي " يعتمل الفرضيات ولكن لا ينظر لهـــا بوصفـــها مبادئ و انما بوصفها على الحقيقة فرضيات ، أي منطلقات ووسائط للترقي نحـــو مبـــدأ كلـــي لم يعـــد يستوجب أي شرط" [58] . وحسب هيدغر فإن "ما هو حاسم في انبجاسة موضوع الفلسفة انما ينبغي أن يستقرأ من هذا الموضع" (1923: 43) . بأي معنى ؟

يبدو أن هيدغر قد عثر على وجه معين من التماثل بين مباينة أفلاطون بـين *صناعات* عصره ، أي *تفسيرية الراهن* الإغريقية ، وبين *الجدل* مـن حيـث هـو "منـــهج" الفلسـفة وفـن "انقلاب النفـس" نحـو التفلسـف (1919أ : 20) [59] ، أي بـين مسـتوى νοησις ومسـتوى διανοια ، بين الفكر الحدسي و الفكر القـولي ،مـن جهـة ، وبـين سـعيه إلى المباينـة بـين الفينومينولوجيا والجدلية ، بين هرمينوطيقا العيانية و الجدليـة البنائيـة ،مـن جهـة أخـرى ، بحيث يمكن أن نفهم المباينة الثانية "بـــالنظر إلى" (im Hinblick auf) الأولى (1923: 43) . وإن ذلك هو الغرض من الفقرة 9 من درس صيف 1923 .

أما خطة هذه الفقرة فيمكـن حصرهـا في النقـاط التاليـة : أ- بيـان كيـف أن الجدليـة "تفتقد إلى الإبصار الأساسي بموضوع الفلســـفة"(1923: 43–44) ؛ ب- وجـهان مـن وعـي الجدلية بنفسها إزاء الفينومينولوجيا (1923: 44) ؛ ج- مناقشة هرمينوطيقية لهذين الوجـهين (1923: 45) ؛ د- أن الجدلية منطق غير جذري ومـن ثمـة غـير فلسـفي في أساسـه ؛ منطـق هيغل نموذجا (1923: 45–47) .

أ- بيـان كيـف أن الجدليـة "تفتقـد إلـى الإبصـار الأساســي بموضـــوع الفلسفة"(1923: 43-44)

ينطلق هيدغر[60] من المعنى السائد للجدلية بوصفها نمط "التعارض" (Opposition) بـين الأقوال. بيد أنه يفعل ذلك لبيان هشاشة هذا المعنى : إن الجدلية تعارض "التجاور الســاكن" بين الأقوال ، لكنها لا تفعل في واقعها سوى "بناء" علاقات ساكنة جديدة . فكل "اتســـاق" جدلي هو اتساق "مبني" ، وذلك يعني أنه اتساق *غير عياني* . لذلك فالجدلية تصـدر مـن نفس البؤرة التي يصدر منها "خطأ" الأقوال الساكنة ، أي عملية "البنـاء" النسـقي المقطـوع عمـا هـو عياني . فالبناء لا ينتج إلا أقوالا ساكنة . إن الجدلية لا تملـك فـهما كافيـا لعلاقتـها بـالأصل

---

[58] – أفلاطون ، الجمهورية (VI 511ب ، ج) .

[59] – أفلاطون ، الجمهورية ، 533 هـــ ـــد .

[60] – يقول هيدغر (1923: 43) :" إن الجدلية ، من حيث هي معارضة التجاور الساكن (مثـــلا الذي من شأن الفينومينولوجيا أيضا) ، انما تصدر عن مصدر الخطأ عينه الذي هو على شاكلة الأمر الـــذي تريد أن تختلق له علاجا . إنها تدخل في اتساق مبني ، بينما ههنا أيضا لا وجود لأي [اتساق] ، وذلك يعني أنه يعوزها الإبصار الأساسي الجذري *بموضوع الفلسفة* ، الذي منه هو نفسه تصدر كيفية [الأمر] المفـــهوم ضمن "الوحدة" التي له ."

« Dialektik als Opposition gegen das statische Nebeneinander (z. B. auch der Phänomenologie) erwächst aus derselben Fehlerquelle wie das , wogegen sie Abhilfe möchte . Sie kommt in einen konstruierten Zusammenhang , während dort ebenfalls keiner ist , d.h. , es fehlt der radikale Grundblick auf den *Gegenstand der Philosophie* , aus dem selbst das Wie des Verstandenen in seiner "Einheit" erwächst . »

الذي صدرت عنه ولا بكيفية ذلك الصدور. ولذلك لا يتورع هيدغر من أن لا يرى فيها سوى "علاقة منشأة" إنشاء وليس أمرا صادرا صدورا خاصا عن أصله . إنه يشكك في وجود التواشج الذي من شأنه أن يشد إمكان الجدلية بما هي كذلك. فهي "بناء" لا ينطوي على أي تبرير داخلي لإمكانه. إن العلاقة الجدلية انما هي إذن علاقة اعتباطية وغير أصلية. فذلك معنى كونها "مبنية" فحسب ، ولكونها كذلك هي تخطئ "الإبصار الأساسي الجذري بموضوع الفلسفة" . إنها قائمة على موقف غير جذري لا يقوى على النهوض بالشأن الذي من أجله نذرت الفلسفة منذ أول أمرها ، أي بلغة أفلاطون بحثا في "المبادئ" ، و بلغة هيدغر إبصارا بما هو "أساسي وجذري" .

ومن أجل أن أصل الجدلية هو "البناء" وليس البحث "العياني" ، فهي لا تفلح حسب هيدغر في بلورة المعنى الأصيل للوحدة التي من شأن العيانية . إن الجدلية لا تعرف من معنى الوحدة سوى "الإطار الخارجي" أو "طابع السيرورة" ، والحال أن معناها الأصيل هو " الكيف الذي من شأن الفهم في كل مرة ضمن التوجه الحاسم أبدا الذي له " (1923: 44) .

إن هيدغر انما يرسم هاهنا المقام الذي يرتئيه ضدا على الجدلية. إنه مقام "الفهم" وإشكالية الفهم، أي *مقام الهرمينوطيقا* . لكن ما معنى "الكيف" (Wie)؟ إن ما ينطوي عليه هذا المفهوم انما هو معاني الطريقة والبنية والنشاط. فالفهم هو الإبصار بنمط وجود العيانية ، ومن ثمة هو الظفر بما يتقوم به الشأن الذي يرام فهمه . إن الفهم يعمل في كل مرة بما يتوفر عليه من توجه عياني لا يخترعه وانما يعانيه . إن بنية الفهم ، أي ما ينتظم بها فعله من الداخل ، هي عيانية سلفا . وهكذا فليس الفهم حركة تبدأ فجأة أو تدفع إلى فعلها من خارج إمكانها الذي لها في كل مرة. فانما الفهم ينطلق دوما (je) من جهة حاصلة بعد. إن التوجه الذي له سلفا (Richtunghabe)هو ما يرتب الطابع الذي سيأخذه مساره وما يشكل الوحدة التي سيخلقها. فهذه الوحدة انما تتولد من كيفية الفهم وتوجهه الذي يصرفه في كل مرة، وليس اتساقا أو سياقا يصطنع ويبنى للمحاجة فيه. فالفهم إذا لا يستمد إمكانه من التعارض بين الأقوال الساكنة ، بل هو نمط وجود عياني لا مرد له .

لذلك فإن المقولات"(Kategorie) التي تؤسس الفهم الأصيل ليست "اتساقا مبنيا" ، وانما هي مقامات "كيانوية" (Existenzialien) ، أي بنى عيانية للعيانية (1923: 44) . ليست المقولة التي يحتاجها الفهم الهرمينوطيقي "صورة" (Form) تنضاف من خارج أو توجد من قبل. فالمقولة لا تسبق الفهم ولا تقبع خارج إمكانه الخاص.

ولكن علام هي *غير جدلية* سلفا؟

إن إجابة هيدغر هي: "أن كل المقولات هي بما هي كذلك وليس في علاقة أو عن علاقة بعضها بالبعض ، [مقامات] كيانوية " (1923: 44)[61] . إننا نصطدم هنا بأحد المصطلحات المثيرة

---

[61] – يقول هيدغر (1923: 44):

« Alle Kategorien sind als solche, nicht in Bezug und aus Bezug zueinander, Existenzialien. »

التي ارتسمها هيدغر في درس صيف 1923 وأبقى عليها إلى حد **الوجود والزمان** حيث أدت دورا حاسما في بلورة إشكاليته . والقصد هو أن هيدغر انما ينفي عن *المقولات* أن تكون متناو لة عنده من زاوية تعلق بعضها ببعض ، أي من زاوية التعارض النظري بين الأضداد ، وهو نفي يجعل غايته غير جدلية رأسا. فليس يقوم الشأن الجدلي أكثر من تعين العلاقات فيما بين المقولات التي تصرفها. فالعلاقة انما هي حجر الزاوية في البناء الجدلي ، والحال أن هيدغر انما يباعد ما بين المقولات كما يستقي معناها من الهرمينوطيقا، والمقولات من جهة ما هي صور في رحى الجدلية . وإذا كانت مقولات الجدلية "صورا" للفكر ،فإن مقولات الهرمينوطيقا مقولات *فهم*، أي *مقامات كيانوية* . فهذه الأخيرة *"بيانات* (Explikate)" يعقدها الفهم عند تأول الحال الكيانوي الذي يكونه بما هو عيانية . فهي هيئات معنى للطريقة التي يوجد عليها الدازين ، ويفهم بها ذلك الوجود العياني الذي يخصه . وهذه المقامات الكيانوية هي ، من حيث هي مقولات فهم ، انما هي بيانات " *مفهومية* (begrifflichen)" ، في معنى للمفهوم لا يكون فيه مأخوذا في معناه الحديث ، أي ليس بوصفه "رسما (Schema) وانما إمكانا للوجود " (1923: 16) .

ولذلك كله فإن الجدلية ليست صانعة وحدة للإمكانات التي تنفتح أمام الدازين ، طالما هي ترهن مطلوبها في معارضة ما هو ساكن . إنها لا ترى في المقولات إلا تعينها الصوري لا طابعها الكيانوي .

ب- وجهان من وعي الجدلية بنفسها إزاء الفينومينولوجيا (1923: 44)

عندما بلغت مكافحة الجدلية هذا الحد الذي كشفه فيه هيدغر عن الإمكان الهرمينوطيقي الذي يفكر به، أصبح الرهان المتمخض عن هكذا مكافحة بينا : إنه رسم "توجه أساسي" في شأن العلاقة بين الجدلية والفينومينولوجيا [62]، في مناخ فلسفي يبدو أنه قد اختلط عليه الأمر، وصار مطلوبا أن يصرف الباحث جهده إلى رفع اللبس .

ولكن ما الذي يدعو إلى هذا التوجه ؟ – يمكن أن نشرح ذلك على وجهين: فإما أن وضعا فلسفيا *راهنا* هو الذي استدعى مثل هذا التلفت نحو الجدلية تلفتا أساسيا. وإما أنه من طبيعة الشأن الذي تتعلق به الفينومينولوجيا أن ينقاد الباحث فيه إلى تفتيش وجه الرأي عنده في مسألة الجدلية، ويبدو أن الأمرين واردان هاهنا . ولكن ما معنى "توجه أساسي"؟ "التوجه" انما يعني هنا رسم *أفق الفهم* الذي الوجود له أنه يرسم إمكانات بحثنا سلفا . وهو "أساسي" من حيث أن هيدغر لا يكتفي هنا بالتعريض بالجدلية على نحو خارجي وانما بخاصة بالبحث في ماهية الإمكان التي تقوم عليه.

---

[62] – – يقول هيدغر(1923: 44):"إنه [لابد] هنا من رسم توجه أساسي فيما يتعلق بالجدلية ، وذلك بقدر ما تدخل الفينومينولوجيا في المسألة."

« Hier eine grunsätzliche Orientierung über Dialektik, soweit das Verhältnis der Phänomenologie in Frage kommt. »

إنه يبدو أن هيدغر قد بات يبصر *الخطر* الذي تمثله الجدلية (1923: 46) ، من حيث هي ظاهرة فلسفة "راهنة" دوما. أليست ضربا من الأفلاطونية الإجبارية؟ إن على جميع المتفلسفة أن يحترسوا منها. وإنه بهذا المعنى هي يمكن أن تدخل ضيما ما على معنى الفينومينولوجيا ، بل قد يكون ها هنا ضرب من *العوائق الجدلية* التي تمنع عنه ، عوائق لا بد من التنبيه عليها . ومن البين أن هيدغر انما يعلل جهده لتعيين "توجيه أساسي" في شأن الجدلية بأنه لا يفعل ذلك إلا بقدر ما يكون فهم الفينومينولوجيا موضع سؤال. وهذا يعني أن السؤال عن الفينومينولوجيا و وضع الفينومينولوجيا موضع سؤال، هما الأمران الحاسمان اللذان حركا هيدغر نحو تفحص معنى الجدلية.

يرفض هيدغر أن يعتبر الخصومة مع الجدلية خلافا مرده المواد المفكر فيها، مثلما أنه لا ينتظر من قرار صوراني ما، حلا حاسما لهكذا خصومة (1923: 44) .إن ذلك يعني أن الجدلية ليست خطيرة من حيث هي تنفث جملة من أشكال *التقول* أو ضربا من مواضع الحكم على الأقوال. فلو كانت كذلك لسهل الرد عليها بإبراز تعثر ماهيتها من جهة المواد التي تشتغل عليها. وذلك أن القرار الصوراني الذي هو خارجي بطبعه عن الحركة الداخلية لمسألة ما، انما لا يقود إلا الى مناقشة عامة . المناقشة انما يأخذها هيدغر ههنا بمعنى ضعيف: فما هو موضع نقاش هو أمر لم يتسن في شأنه أي نظر أصيل. إن المناقش هو دوما منهل قريب لكل رأي ولذلك هو عام وغير أصيل. ذلك يعني أن هيدغر انما يشير بذلك إلى أن معاصريه لم يفقهوا طبيعة الخصومة مع الديالقطيقا طالما ظل سقف المسألة عندهم هو رفع الأمر إلى المناقشة وحبسه عندها. وليس ذلك سوى أنهم يغفلون عن السبيل الأصلية لهكذا مسألة: "البحث العيني" (konkrete Forschung) ؛ فالبحث وليس المناقشة ، والعينية وليس الصورانية، هما شرطان لمبحث يلوح إليه هيدغر بنداء المتفلسف الجديد . قال : "انما برامج المنهج الفارغة مفسدة للعلم" (1923: 44). وهذا يعني أن البحث العيني انما هو عمل مفتوح على السؤال الملوء إمكانا عيانيا . وليس العلم إلا مدى تصريف هذا السؤال العيني على بساط ذلك الإمكان العياني .

ومن أجل أن يكون الفحص عن الجدلية عينيا ، فإن هيدغر قد أخذ في الإنصات إليها كيف تنظر الى الفينومينولوجيا ، وماذا هو شأنها الذي يخصها بموجب هكذا نظرة. وذلك يعني أن الجدلية انما هي بدورها مدعوة سلفا الى ملاقاة الفينومينولوجيا ، بل وتصريف ضرب بعينه من الاعتراض عليها .

إن ارتسام المسألة[63] من جهة ما تقوله الجدلية عن الفينومينولوجيا، انما يرسم أرض البحث ووجهة السؤال معا. فهذه الأرض وتلك الوجهة هما معينتان من جهة التاريخ الذي

---

[63] – يقول هيدغر (1923: 44) :" إن الجدلية انما تطرح نفسها في نحو من الاستعلاء على الفينومينولوجيا من زاويتي نظر مترابطتين ، تخص كل منهما وجاهة المعرفة المطلوب الظفر بها :

1– أن الجدلية انما ترى في الفينومينولوجيا طور اللاتوسط الأولي الذي من شأن الإدراك . فهي لا تستطيع سوى أن تُعرِّف (*be*kannt machen mit etwas) بشيء ما ؛ أما المعرفة (*Er*kennen) فانما تبقى مضنونا بها عليها ، ونعني هي لا تظفر باللاتوسط الأعلى أي المتوسط . إنها تقدر عند الضرورة على أن تعين الروح *الظاهر* في الطور الأول ، [لكن] الروح الموجود على الحقيقة ، العارف نفسه بنفسه انما يظل دونها موصدا .

يتحدّد به هذا النحو من الاستشكال تحدّدا داخليا. فإنّ هيدغر ، وإنْ كان يقدّم وجهة نظر الجدلية من غير نسبتها إلى فيلسوف بعينه ، فهو على كلّ حال يشير إلى جهة فلسفية راهنة لا بد من التساؤل عنها . ونحن يمكننا أن نفترض دون مشاحة في الأمر أنّ هذه الجهة هي موقف أو توجّه حاضر بعدُ في المشهد الذي توفّره الجامعة الألمانية أمام هيدغر الشاب ، وتدعو الى ضرب معيّن من العلاقة معه. وبعامة فهذه الجهة الفلسفية تتميز بأنّها تتّخذ من الجدلية مقاما خاصّا للبحث ، ممّا يجعلها تنطوي بشكل أو بآخر على قرابة ما مع الهيغلية أو مع هيغل أو هي قد صارت ممكنة في ضوء إشكاليته. إنّ النطاق الذي رسمه القرن 19 بوصفه المسافة الفاصلة بين هيغل و هيدغر، انما يشير حسب هيدغر إلى القرن الفلسفي الذي ظل معلّقا على إشكالية هيغل من غير أن يفلح في الإفلات منها (1923: 42). إنّ القرن التاسع عشر هو بمعنى ما ، من جهة تاريخ الفكر، تعليق طويل على الصعوبة الداخلية للجدلية.

من الواضح أنّ هيدغر لا يقصد الى الإقبال على مباينة الجدلية للكشف عن معناها الأصيل، وانما هو يعرض إليها من جهة ما تقوله عن الفينومينولوجيا. كذلك هو لا ينصت إليها من حيث هي مشكل من مشاكل العيانية ، بل من حيث هي موقف *راهن* من الفينومينولوجيا . ومن أجل أنّ الجدلية مفحوص عنها بذلك في نطاق تفسيرية عمومية للدازين ، فإنّ التصدّي إلى ما تقوله عن الفينومينولوجيا لا يقصد المناظرة ولا الدحض(1923: 40) . بل إنّ القصد الدقيق لهيدغر هو رسم التباين الأساسي ما بين الجدلية والفينومينولوجيا .

وبالرغم من أن نص هيدغر ينطوي على مصطلحات هيغلية صريحة (الجدلية ولكن خاصة bekannt و erkennen والتمييز المستحدث بينهما (هيغل أعمال 3 (1807) 35 ؛5

2- كذلك : فضلا عن إمكان المعرفة الأعلى والأصيل هذا ، إنه لا تفلح إلا الجدلية في النفاذ إلى اللامعقول ، وإن ليس تماما فعلى الأكثر ؛ اللامعقول ، الذي هو معتبر في نفس الوقت بوصفه المفارق و الميتافيزيقي .

حقا : إن الفينومينولوجيا هي طور المعرفة اللامتوسطة ، - مهما تصورها المرء والحالة هذه من جهة الجدلية . غير أن السؤال هو ما إذا كان يمكن هكذا بعامة أن يظفر بفهم أصلي للفينومينولوجيا . إن المرء انما يفترض بعد الجدلية مسبقا .وفي هذا المستوى من طرح الإشكال ليس ثمة قول فصل."

« Die Dialektik setzt sich nach zwei in sich zusammenhängenden Hinsichten in eine Überlegenheit gegenüber Phänomenologie, die beide Die Dignität der zu gewinnenden Erkenntnis betreffen.

1. Die Dialektik sieht in der Phänomenologie die Stufe der nächsten Unmittelbarkeit des Erfassens. Sie kann nur *be*kannt machen mit etwas ; das *Er*kennen bleibt ihr versagt, d.h. sie gewinnt nicht die höhere, d.h. vermittelte Unmittelbarkeit. Sie vermag allenfalls den *erscheinenden* Geist in erster Stufe zu bestimmen, der eigentlich seiende, sich selbst wissende Geist bleibt ihr verschlossen.

2. Ferner : Ob dieser höheren und eigentlichen Erkenntnismöglichkeit gelingt es nur der Dialektik, das Irrationale wenn nicht ganz, so doch mehr zu durchdringen ; das Irrationale, was zugleich als das Transzendente und Metaphysische angesprochen wird.

Es trifft zu : Phänomenologie ist die Stufe der unmittelbaren Erkenntnis, - wenn man sie nämlich von der Dialektik her auffaßt. Die Frage ist aber, ob so überhaupt ein ursprüngliches Verständnis der Phänomenologie gewonnen werden kann. Man setzt die Dialektik schon voraus. In dieser Ebene der Fragestellung ist nichts zu entscheiden. »

(1812) 22) والتوسط واللاتوسط والروح الظاهر والروح العارف لذاته) فإن الأمر لا يتعلق بإحالة *تأريخية* على المتن الهيغلي ، وانما برصد لموقف *تاريخي* ما يزال يوجه تفسيرية الراهن في الفلسفة الراهنة .

وعلى الجملة فإن موقف الجدلية من الفينومينولوجيا قد يرد إلى حجتين : أولهما زعم الجدلية الراهنة بأن الفينومينولوجيا لا تمس سوى *الطور* "غير المتوسط" (Unmittelbarkeit) من الإدراك ، والذي يتعلق بمستوى "الروح الظاهر"(erscheinender Geist) ، وذلك يعني أنها لا تبلغ إلى طور "الروح العارف بذاته" (der sich wissende Geist) ، الذي هو غرض الجدلية . وثانيتهما أن الجدلية وحدها هي التي تستطيع أن تنفذ إلى "اللامعقول" (das Irrationale) (1923: 44) .

فيما يخص الحجة الأولى ، نحن يمكننا أن نعقد في شأنها إشارتين : الأولى أنه من اليسير العثور على صياغتها الأصلية ضمن المتن الهيغلي ، ليس فقط من جهة المصطلحات المستعملة ، بل أيضا من جهة المسألة المطروحة ، حيث أن هيغل نفسه كان قد نبه إلى أن **فينومينولوجيا الروح** من جهة ما تتعلق بتجربة الوعي أي بعرض هيئات الروح الذي يظهر من حيث ما يظهر ، هي تتوقف دون مقام **المنطق** ، حيث تكون مهمة الفلسفة أن تعرض لحظات المفهوم في عنصر الفكر المحض (**أعمال 3** (1807) 38 ، 47 ، 589 ؛ت.ف. ص 98، 105، 691 ؛ 1812: 35 ؛ ت.ف. ص 39) . إن "تفوق" (Überlegenheit) المنطق على الفينومينولوجيا هو مشكل سبق أن طرحه هيغل طرحا صناعيا . والإشارة الثانية هي كونها حجة مبثوثة أيضا ضمن كتابات هذه الفترة ، كما نرى ذلك مثلا ضمن **التاريخ والوعي الطبقي** للوكاتش (Lukacs)[64] ، حيث نجد لدى هذا الأخير بسطا للاعتراض الجدلي على منهج الفينومينولوجيا بوصفه لا يعدو أن يكون "وصفا محضا" (Lukacs 1923: 151)[65] .

أما الحجة الثانية فهي مستقاة حقا من تفسيرية الراهن في الفلسفة الراهنة ، ونعني بخاصة ذلك النقاش الذي دار حول مشكل *اللامعقول* ، كما أخذ منشأه ، على ما يبدو ، من إميل لاسك (Lask)[66] وانتشر في مباحث كتاب هذه الفترة [67]، وبخاصة لوكاتش [68] وهيدغر

---

[64] – لوكاتش بوصفه أمارة على قضية إعادة تأصيل الجدلية في أفق الراهن الذي يناقشه هيدغر الشاب. را: Feher 1992: 377.

[65] – يقول لوكاتش (1923: 151) :

« Que l'on pense à la méthode phénomenologique de Husserl , où , en dernière analyse , tout le domaine de la logique est transformé en une "facticité" de rang plus élevé . Husserl lui-même appelle cette méthode une méthode purement descriptive . »

[66] – عما يدين به هيدغر الشاب إلى مباحث لاسك (Lask) راجع بخاصة Kisiel 1993 : 25-28 ، 33-35 ، 37-39 ؛ Fehér 1992 : 385-394 .

[67] – عن رصد دقيق لملامح هذه الحقبة ومدارسها الفلسفية ، ومن ثمة للسياق الذي يمكن أن تتقاطع فيه أبحاث هيدغر ولوكاتش ، راجع : Goldmann 1973 : 59 ومابعدها ؛ Steiner 1978 : 99-102 .

[68] – Lukacs 1923: 145-155.

الشاب نفسه [69] . ومن حيث أن قراءة هيدغر في ضوء علاقته بلوكاتش قد أصبحت اليوم فرضية بحث كلاسيكية[70] ، فنحن مدعوون إلى التمهل بعض التمهل أمام إثارة هيدغر لمشكل اللامعقول ، بوصفها لا تعدو أن تكون إشارة خفية وجامعة لنقاش راهن غابت أسماء أطرافه وحضرت سيماهم . إن استبصار مقصد هيدغر من مباينة الجدلية عن الفينومينولوجيا في درس صيف 1923 قد صار بذلك مشروطا بمدى فلاحنا في إرتسام ملامح ذلك النقاش .

– لقد دأبت الفلسفة الحديثة [71]على افتراض أن العالم ليس قابلا للمعرفة إلا من أجل أنه من إنشائنا ، وانتهت بذلك إلى بناء ضرب مستحدث تماما من العقلانية ، هي عقلانية النسق ، أي العقلانية المطلقة . لكن بيت الداء في هذه العقلانية الجديدة هو كونها ، من حيث تتخذ من النسق الصوري المغلق هيئتها الخاصة ، مدعوة للإقرار ببقاء الوقائع العيانية خارج نطاق عملها ، بوصفها ظواهر لا تقبل العقلنة أو "لامعقولة"[72] . وحسب لوكاتش يمكن اعتبار الشيء في ذاته الكانطي آية حادة على ذلك[73]. إن لوكاتش يستعيد وضع المشكل كما طرحه كانط ، نعني تقسيم المسائل الفلسفية إلى مسائل تنطوي مفاهيمها على مضمون ، وأخرى لا تتعلق مفاهيمها بأي موضوع معطى في تجربة ممكنة ؛ بيد أنه يجري تعديلا خطيرا على خطة كانط ، وذلك بنقل بيت الداء إلى الزمرة الأولى من المسائل ، بحيث صار المشكل مصاغا كالتالي : ليس الصعوبة في كون العقل يرسل مفاهيما لا يقابلها أي معطى في تجربة ممكنة ، بل في كون المعطى لا يقبل أن يصهر في أي مقولة من مقولات الذهن . إن رأس الصعوبة هنا هو أن العقلانية لا تستطيع أن تصهر "مضمون المفاهيم" في بنية عقلية ومن ثمة هي تصطدم باللامعقولية ، أي بصعوبة مفادها عدم إمكانية أي معطى عياني لأن يخترق بواسطة مفاهيم الذهن . والمشكل بعامة هو : "هل يجب على الوقائع الحسية أن تؤخذ بوصفها معطيات عيانية أم ينبغي لطابع المعطى هذا أن يذاب في الصور العقلية ؟" ؛ إن وجود المحسوس هو نفسه ما هو غير معقول بالنسبة إلى الذهن ؛ وبالاعتماد على شاهد طريف لفيورباخ مفاده أن الحواس "تتخطى حدود العقل" (من كتاب **جوهر المسيحية**) ، يذهب لوكاتش إلى حد الحديث عن ضرب من "الطابع المفارق"

---

[69] – Feher 1992: 373 وما بعدها.

[70] – لا نقصد فقط دروس لوسيان غولدمان في فرنسا (Goldmann 1973) بل محاولات سابقة في ألمانيا ظهرت بعيد نشر كتاب **الوجود والزمان** سنة 1927 . إن أحد دارسي هيدغر (Gudopp 1983 : 135) يذكر أن الفيلسوف المسيحي الملتزم ماكسيميليان باك (Maximilian Beck) هو أحد الأوائل الذين نبهوا ، ضمن مجلة ينشرها تحت عنوان **كراسات فلسفية** (مج 1 ،برلين 1929/1928) ، على أن ماركس هو أحد " أقرب الأنسباء الفلسفيين (philosophischen Verwandten) لهيدغر" ، وبخاصة على أن مقالة لوكاتش " التشييئ ووعي البروليتاريا" ، التي انطلقت من مسبقات هيغلية في قراءة ماركس ، هي الوسيط الحاسم ما بين هيدغر وفلسفة ماركس . عن مسألة مدى معرفة هيدغر بالتقليد الماركسي ، وما يمكن لإشكالية **الوجود والزمان** أن تدين به له را :Goldmann 1973: 91 ومابعدها ؛ Gudopp 1983: 128–141 ؛ Feher 1992: 373 و ما بعدها؛ Aleksic 1999: 738 و ما بعدها.

[71] – Lukacs 1923: 142 وما بعدها؛ Fehér 1992: 378 وما بعدها.

[72] – "اللامعقول" غير مأخوذ ههنا في معناه السائد أي بوصفه المباين للعقل ، بل اللامعقول هو في الاستعمال الكانطي–الجديد ، كما لدى لاسك ، "عدم قابلية المادي لأن يخترق – عدم إمكانية أن يكون متخللا بالصور المنطقية تخللا تاما " ، واللامعقولية تعني هنا "استحالة العقلنة التامة"(Fehér: 1992: 379) .

[73] – Lukacs 1923: 146–149 .

للمحسوس[74]. إن المحسوس مفارق للذهن، أي لامعقول ، من أجل أنه لا يمكن لأي نسقية أن تتوافق مع الإقرار بـ"مضمون" المطلوب هو قبوله في جوهر "العيانية" (Faktizität) التي له أبدا[75]. عندئذ يصبح المشكل متعلقا بإمكانية *النسق* بعامة، وهو الحل الذي يمثل طرافة المثالية الألمانية و جدلية هيغل تحديدا بوصفها معالجة حاسمة لـ " مشكل لامعقولية المعطى" (the problem of irrationality of given) [76] . إن الأمر يتعلق بمعضلة مستعصية : إما أن النسق يفترض أن المعطى ليس له أي دور جوهري وإما أن هذا المعطى يدخل في بنية النسق بشكل معين ، وهو أمر يجد أوضح صيغه لدى لاسك ؛ إن لوكاتش قد أخذ في تجذير أطروحة لاسك حول مشكل اللامعقول [77]، وذلك بالتنبيه إلى أنه مشكل ضارب بجذوره ليس فقط في قلب الفلسفة الحديثة ، حيث ولد مع كانط و صار مشكلا موعى به ضمن إشكالية المثالية الألمانية كما صاغها فيشته ، بل بخاصة في صلب المجتمع الحديث من حيث هو متأسس على ظاهرة العقلنة التامة التي انتهت إلى "تشييء الوعي" ، المفهوم المركزي للفلسفة الحديثة[78]. رب مشكل يحيل عليه هيدغر صراحة[79].

هنا نعثر لدى لوكاتش على صياغة صريحة للحجة الثانية التي عرضها هيدغر : فهو ينبه إلى أن الفلسفة الحديثة لم تبق على هذا التقابل الحاد بين المعطى والمفهوم ، بل هي قد عملت منذ فيشته على تجاوزه انطلاقا من إشكالية المثالية الألمانية ؛ وإن خطورة هذه التجاوز

---

74 – Lukacs 1923: 148.

75 – Lukacs 1923 : 150.

76 – Feher 1992،ص 378:

« Now since modern philosophy, in conformity with Kant's Copernian turn, no longer tends to consider the world in terms of something that has arisen independently of he knowing subject (e.g., as a ceation of God), but rather as its own product, there arises the demand for a system established by means of a deduction of the world from the subject – a demand comprmised in its fulfilment by "the irrational character of the giveness of concept-contents". The greatness of German Idealism consists in taking up this challenge : Hegel's dialectic, in particular, represents a response to this problem siatuation. His concept of an identical subject-object is destined to come to grips with the problem of the irrationality of the given. »

77 – Fehér 1992: 379–385.

78 – Lukacs 1923: 120 وما بعدها؛ 150–153 .

79 – من اللافت للنظر أن عبارة "تشييء الوعي" (Verdinglichung des Bewußtseins) التي نحتها لوكاتش (لكن مفهوم "التشييء" بحد ذاته ليس من لوكاتش بل من لاسك، أحد المنابت المشتركة السرية بين لوكاتش و هيدغر) انما تحضر في موضعين بارزين من **الوجود و الزمان** – هما الفقرة 10، أي مدخل تحليلية الدازين (1926أ: 46) و آخر صفحة من الكتاب (1926أ: 437) – حضورا وجه الطرافة فيه هو استعمال هيدغر للظفرين كأنها إحالة صامتة على خصم يعزف عن اسمه و لا يستطيع أن يهمل راهنيته فيناقشه مناقشة إنكارية (خاصة ص 437)، حيث نعثر على ملامح خاطفة من مناظرة غير مباشرة مع أطروحة "أنطية" تسيطر على "تفسيرية الراهن". را: Goldmann 1973: 91 و ما بعدها،93، 176؛ Feher 1992: 381؛ ولكن بخاصة Aleksic 1999: 735،739، حيث دفع بالمناظرة مع أطروحة "تشييئ الوعي" إلى منبتها النظري الأول، أي إلى حد ماركس.

انما تبرز في كونه قد تم بالاعتماد على الجدلية[80] ،وبخاصة كما هي في صيغتها الصارمة لدى هيغل[81]: إن لوكاتش يعلن صراحة أن الجدلية هي وحدها المنهج الذي بإمكانه أن يلج إلى اللامعقول ويرفعه [82]. فقد قامت خطة لوكاتش على استعادة مجذرة لملاحظة لاسك عن مشكل اللامعقول الذي ظل ينخر كل أنساق الذين واصلوا التفكير على خطى المثالية الألمانية ، وذلك بإعادة قراءة النقائض الكانطية قراءة جديدة تتغلغل بها في تحليلية الذهن نفسها ، في ضوء التشخيص الذي عقده فيشته الذي يجعل من أصل تلك النقائض هو الطابع اللامعقول للوقائع من حيث أن الأنا المحض لا يمكن أن يستنبطها من ذاته ، وباتجاه الجهد الهيغلي لتخريج هذه الصعوبة بالاعتماد على الجدلية .

ج- مناقشة هرمينوطيقية لما تقوله الجدلية عن الفينومينولوجيا (1923: 45)

نحن نظفر هنا بمثال حي عن معنى المناقشة الهرمينوطيقية لأطروحة ما : فإن هيدغر لئن كان يقر بوجه من الوجاهة في ما تقوله الجدلية عن الفينومينولوجيا ، فإنه يجري تحويرا طريفا على دلالات المفهومات المستعملة، فإذا بالفهم قد تغير وإذا بالقصد الفلسفي غير القصد . فبالنسبة إلى الحجة الأولى ، أي كون الفينومينولوجيا لا تتخطى طور الإدراك المباشر ، ينقل هيدغر معنى "تحديد المعرفة" (Beschränkung des Erkennens) إلى معنى "الإمكان الذي لم يتصور اليوم بعد " ، فإذا بهذا التحديد ينقلب من "نقص" (ein Mangel) منهجي إلى مسألة يجدر بنا أن نتأولها "من حيث معنى المهمة الأساسية للفلسفة" (1923: 45) . إن نقص الفينومينولوجيا راهنا إذن ليس في ما تبلغه الجدلية ، أي الروح العارف بذاته من جهة ما هو الصيغة المستكملة من إشكالية الوعي الحديثة ، بل هو في ما تشير إليه من إمكان أصيل للتفلسف لم ينجز بعد [83].

---

[80] – هنا أيضا انطلق لوكاتش من ملاحظة طريفة استقاها من لاسك ، وإن من أجل الاشتغال عليها من وجهة نظر غير كانطية . فإنه من اللافت للنظر أن لاسك لا يرى من طريقة لحل مشكل اللامعقولية هذا سوى طريق الجدلية ! لكنه سرعان ما يضيف أنه لا يعتقد في وجاهة هكذا حل . من هنا كان دور لوكاتش هاما : إنه الأخذ بهذا الافتراض مأخذ الجد. يقول لاسك (ذكره Fehér 1992: 380) :

« Irrationnality can be overcome , if and only if one may admit the possibility of dialectically changing concepts » .

[81] – Lukacs 1923: 152–157 ؛ 179 وما بعدها.

[82] – يقول لوكاتش (1923: 179) :

« La genèse , la production du producteur de la connaissance , la dissolution de la chose en soi et de l'irrationalité , l'éveil de l'homme enseveli , se concentrent donc désormais dans la question de la *méthode dialectique* . Avec elle , l'exigence de l'entendement intuitif (du dépassement méthodologique du principe rationaliste de la connaissance) prend une forme claire , objective , scientifique . »

[83] – علينا أن نقرأ هذا التخريج في ضوء الإعلان الشهير الذي ختم به هيدغر مقدمة **الوجود والزمان** : " أعلى من الواقع ينتصب *الإمكان* . فإن فهم الفينومينولوجيا انما يكمن فحسب في تصورها بوصفها إمكانا " (1926أ: 38) .

أما بالنسبة إلى الحجة الثانية ، أي كون الجدلية هي المنهج الوحيد الذي ينفذ إلى اللامعقول ، فإن هيدغر يضعه موضع سؤال بالاعتماد على مناقشة فينومينولوجية للمعقولية بعامة .

إن هيدغر[84] يخرج معنى اللامعقول من حلبة التعارض الحاد بين الثنائيات التقليدية ، مثل الشكل والمضمون والمتناهي واللامتناهي ، إلى رحم العلاقة العيانية مع الأشياء كيف توجد . لذلك فليس للامعقول من معنى إلا ما يقتبسه من فكرة ما عن المعقولية ؛ والقصد هو أن اللامعقول ليس مشكلا *نظريا* محضا ، وانما هو ظاهرة تنبت في صلب "الأمر" *العياني* نفسه .

إن هيدغر انما يعمد هنا إلى تفحص ما تزعم الجدلية أنها بالغة إياه وحدها ، وذلك دون الفينومينولوجيا ، ونعني بذلك نفاذها هذا "اللامعقول" بوصفه مشكلا مفارقا لمقولات العقل . والمقصد من ذلك التفحص هو الكشف عن تهافت معنى اللامعقول الجدلي ، وذلك بإرجاعه إلى حضن المعقولية التي يصدر عنها ؛ ولكن بخاصة العمل على وضع هذه المعقولية نفسها موضع سؤال أولا من حيث مصدرها وثانيا من جهة طبيعتها الشكلية وثالثا من حيث غايتها.

إنه إذا كان *اللامعقول* ليس له من قوام يخصه إلا ما يستقيه من ضرب ما من *المعقولية* ، فإن ما يظل مسكوتا عنه ههنا هو مصدر هذه المعقولية : من أين تستمد تعينها الخاص؟ ما هو العنصر الذي تتكون منه هذه الثنائيات المفهومية التي ترفعها المعقولية أمارة على نفسها ، مثل الشكل والمضمون و المتناهي واللامتناهي؟

---

[84] – يقول هيدغر (1923: 45) :" بيد أنه علينا أن نسأل في نفس الوقت : ما معنى لامعقول ؟ انما هو لا يتعين إلا ضمن فكرة ما عن المعقولية . من أين ينبجس التعين الذي له ؟ وهب أن هذه الثنائيات المفهومية المشؤومة (شكل–مضمون ، متناه–لامتناه) قد سلم بها يوما : فإذا كانت المعقولية وطبقا لذلك اللامعقولية التي من شأن [العنصر] الاستطيقي مغايرة تماما لتلك التي من شأن [العنصر] الديني ، بمعنى إذا حصرت نفسها "عقليا" في استعمال أمر أخلي تماما من كل[علاقة] بالأشياء ، فماذا يجب على هذه المعقولية أن تدرك ؟

هل يمكن للموضوعي ، بعامة ومن جهة صناعية ، أن يعين على نحو سالب بوصفه لامعقولا؟ إنه حيثما يتم هذا الطرح ، لا يفهم المرء نفسه ؛ فهو لا يفطن بخاصة في مثل هذه الأحوال إلى أن كل جدلية انما تبقى بلا قبلة ، متى لم تكن على وجه الحسم تحديقا أساسيا معينا إلى [عين] *الأمر* (die Sache) ، ومعقولية أساسية، هي تتحقق دوما بالتحديق إلى الأمر ، ولكن ليس ضمن الجدلية بما هي كذلك ."

« Zugleich aber ist zu fragen : Was heißt irrational ? Das bestimmt sich doch nur an einer Idee von Rationalität. Voraus erwächst deren Bestimmung ? Dieses verhängnisvolle Begriffspaar (Form - Inhalt ; endlich – unendlich) einmal zugestanden : Wenn die Rationalität und entsprechend die Irrationalität z. B. des Aesthetischen etwas total anderes wäre als etwa die des Religiösen, d.h., wenn sich " rational" in der grundsätzlichen Verwendung auf etwas ganz Sachentleertes beschränkte, was soll diese Rationalität erreichen ?

Kann überhaupt thematisch Gegenständliches in der Weise negativ bestimmt werden als Irrationales ? Wo dieser Ansatz gemacht wird, versteht man sich selbst nicht ; man merkt nicht, daß gerade dann alle Dialektik richtungslos bleibt, wenn nicht ein bestimmter Grundblick auf die *Sache*, eine fundamentale Rationalität entscheidend ist, die ständig aus dem Blick auf die Sache, aber nicht in der Dialektik als solcher sich bewährt. »

إن هيدغر ينعت هذه الثنائيات بأنها "مشـــؤومة" (verhängnisvolle) (1923: 45) . فبأي معنى يجدر بنا أن نتأول هذه النحو من الوصف؟ – يبدو أن علة الشؤم في هذه الثنائيـات انما يكمن أولا في كونها لا تتوفر على تبيين كاف لطبيعة المصدر الذي تتـأتى منـه. إن مقـولات الجدلية قد تبدو بذلك مقطوعة عن الإمكان العياني الذي صدرت منه ، ولذلك فالشؤم قد يؤخذ ههنا في معنى أن ضرب الوجود الذي توفره الثنائيات المفهوميـة غـير الموصولـة بـالأصل الـذي تصدر عنه قد ينطوي على نحو من القدر السيئ الذي يصيب الفكر فلا يسـتطيع لـه دفعـا. إن التفكير بالجدلية ومن حيث هو استعمال غير أصلي لمقولات غير أصلية انمـا هـو شـؤم مفـهومي على الفكر (!).

بيد أن ما هو لافت للنظر أكثر هو أن الاعتكاف على ثنائيـات مفهوميـة مقطوعـة عـن مصدرها انما يقود الفكر رأسا إلى معقولية ذات طبيعة شكلية محـض. وذلـك أن مـا هـو معقـول ،وكذلك ما هو غير معقول ومن حيث هو يعرض عن البحث في طبيعة الإمكان الذي تولد منـه، هو ينقلب الى مجرد "تطبيق" (Verwendung) خارجي لمقولات فقدت سلفا كل علاقة بالأشـياء العيانية كيف هي تقع على النحو الذي يخصها . الجدلية إخلاء الأشـياء مـن شـيئيتها حتـى تتصير مقولات شكلية للتطبيق من غير أي مضمـون فعلـي ، والحـال أن ديـدن الفكـر انمـا هـو الانكباب على الأشياء نفسها في واقعتها الحية.

"ماذا عسى هذه المعقولية أن تـدرك؟" (1923: 45). إن هـذا السـؤال الإنكـاري انمـا ينبه الى أن معقولية لا تحرص على ملاقاة الأشياء عينها انما هي تمنـع نفسـها سـلفا مـن بلـوغ الإمكان الأصيل الذي تقع داخله ليس فقط واقعة الأشياء بل ونمط الولوج إليها .

وهكذا تنقلب الجدلية إلى معقولية لا تملك توضيحا كافيا لطبيعة الموضوع الذي تتعلق به. والحال أن مزعم الجدلية الأساسي هو بالتحديد كونها وحدهـا تتوفـر علـى إمكانيـة إدراك اللامعقول والمفارق و الميتافيزيقي على نحو لا يتوفر ضمـن الفينومينولوجيـا. ولكـن إلى أي مـدى يمكننا تعيين "الموضوعي" بعامة بوصفه اللامعقول؟ بـأي وجـه يمكـن للامعقـول أن يقـوم مقـام *الموضوع* أي *الوجود* بعامة؟ – هب أن الأمر يتعلق بتحديد سالب لذلك الموضوع. وحتى في هـذه الحالة فإن السلبية انما تبقى بلا توضيح حاسم لطبيعتها. ومن ثمة يظل معنـى اللامعقـول غـير معين كغرض أصيل للتفكير. وإنه بهذا المعنى أمكن لهيدغر أن يعلق: "إنه حيثما يحدث ذلـك، لا يفهم المرء نفسه" (1923: 45) (!). إن عدم فهم المرء نفسـه معنـاه السـقوط في اللامعقـول نفسـه. وذلك يعني أن اتخاذ اللامعقول صفة للموضوعي بعامة هو نحو من تحطيم إمكانية الفهم نفسها، وذلك يعني إخراج الفكر من الأفق الذي يخصه أي أفق العيانية، والـزج بـه في أفـق الثنائيـات الفارغة من كل مضمون فعلي.

إنه في هذا السياق بالذات يحكم هيدغـر علـى الجدليـة بأنـها "مـــن غـــير قبلـــة"

(richtungslos) (1923: 45) : إن ذلك يعني أن فكرا لا يتوفر على أفق أصلي لفهم نفسه ، وذلك يعني لفهم مصدره وطبيعته، انما هو فكر بلا وجهة تخصه. الوجهة لا تشير ههنا إلى ما يجب أن يكون، إنها ما به ينكشف للفكر أفقه الخاص. وحسب هيدغر ليس ذلك سوى "الإبصار" (Blick) بطبيعة "الأمر" (Sache) الذي يتعلق به. إن الجدلية انما تظل بلا قبلة تكشف لها إمكانها الخاص طالما هي لم تكن "إبصار أساسيا بالأمر" الذي هو الموضوعي بعامة. إن ذلك يعني أن المعقولية الأصيلة ممكنة، ولكن ليس بالمعنى الذي ترفعه الجدلية أمارة على نفسها. انما "المعقولية الأساسية" (fundamentale Rationalität) هي تلك التي تتقوم بالإبصار بالأمر عينه وليس بالجدلية بما هي كذلك. وما هو "أساسي" ههنا انما هو ليس شيئا آخر سوى طبيعة الأمر المبصر به. وهكذا فإن سر المعقولية ليس اللامعقولية بل هذا النحو من "التحقق من نفسها" (sich bewährt) في كل مرة من فرط الإبصار بالأمر الذي الوجود له أنه هو ما يهبها الإمكان الأصلي الذي تصدر منه .

د- أن الجدلية منطق غير جذري ومن ثمة غير فلسفي في أساسه ؛ منطق هيغل نموذجا (1923: 45-47) .

إن نتيجة ما تقدم هو إعلان الجدلية غير صالحة للتفكير في واقعة الحياة من حيث هي ظاهرة تتوفر على قدر عال من الثراء العياني الذي لا تفعل الجدلية سوى طمسه، وذلك من فرط أنها لا تفكر إلا بالثنائيات المفهومية التي تكون قد أخليت سلفا من كل مضمون فعلي.

إن الجدلية[85] لا تفلح حتى في الوعي بنفسها من حيث هي سلوك مخصوص إزاء ظاهرة الحياة وليس مقولة . لذلك فقصد هيدغر هو بيان قصور الجدلية داخل إمكانها الخاص وليس بوصفها مشكلة مذهبية. هذا الإمكان الخاص الذي تصدر منه ليس سوى السلوك الجدلي نفسه. والحال أن هذا السلوك انما يظل هو بدوره ومن حيث ما هو جدلي في غفلة عن ضرب الوجود الذي هو أصيل فيه. بذلك ليس "النسق الجدلي "سوى" نزعة إخطاء" ضد الحياة ، وليس نفاذا إليها . ولكن بأي معنى؟.

إن فكرة "النسق" انما تظهر في كتابات هيدغر الشاب في مظهر فكرة ممجوجة ، لا تشير إلا إلى ما يجعل الانكباب على عيانية الحياة ممنوعة سلفا. فالنسق هو أولا وأخيرا *بناء نظري* لا يملك من وجاهه غير الوجاهة الشكلية التي توفرها مقولاته وعلاقاتها. والحال أن

---

[85] – يقول هيدغر (1923: 45): "إن التوكيد الممكن على ثراء المضمون في ظواهر الحياة ضمن نسق جدلي مثلا انما لا يساهم في جعل طابع الوجود الأصيل الذي من شأن السلوك الجدلي يتعين على نحو آخر، بقدر ما يجعل هذا [الأخير] على الأرجح منظورا إليه بوصفه ليس أكثر من "نزعة إخطاء" وبالتحديد ضد الحياة المدروسة بوصفها موضوعا. "

« Die mögliche Betonung des gehaltlichen Reichtums an Lebensphänomenen in einem dialektischen System z. B. trägt so wenig etwas bei, den eigentlichen Seinscharakter des dialektischen Verhanltens anders bestimmen zu lassen, daβ dieser vielmehr nur noch mehr als eine "Fehltendenz" gerade gegenüber dem behandelten Leben als Gegenstand sichtbar wird. »

الحياة الواقعة ليست بأي وجه مشكلة صورية.وهي "نزعة إخطاء" لأنها بلا قبلة. هي نزعة أي حركة غير موصولة بطبيعة الأمر الذي يدعو إلى التفكير ونعني بذلك الحياة الواقعة نفسها. الجدلية نزعة للخروج من أفق الواقعة الى أفق المقولة. لذلك هي تغفل في كل مرة عن الوجهة الأصلية التي تقود الى فحص الإمكانية التي تصدر منها المعقولية بما هي كذلك. وليست تلك الإمكانية حسب هيدغر سوى الحياة العيانية نفسها. لكن ما معنى "الإخطاء" (Fehlen)؟ – إنه الضلال عن السبيل إلى الحياة، بيد أن ذلك يعني الاضطرار الى استلاف إمكانية التفكير من أي موضع اتفق .

– إن اللافت للنظر في هذا الموضع هو تعريض هيدغر صراحة بالمنطق الهيغلي بوصفه " المثال الساطع " (das leuchtende Beispiel) على عدم اكتفاء الجدلية بنفسها وحاجتها الدائمة إلى شيء خارج عنها . ولكن إلى أي حد يمكن أن نتفلسف بواسطة "الأمثلة"؟ يبدو أن الأمر أكثر جلاء من سوق مثال: فإن منطق هيغل ليس مجرد مثال ساق إليه الاحتجاج على رأي ضد رأي ، بل هو في سياق هيدغر يملك قيمة *نموذجية* (exemplaire) نحن نلاحظ أن الإشارة إليها متواترة في المتن الهيدغري بعامة[86] .

أن منطق هيغل مثال ناصع عن نمط معين من المعقولية معناه ههنا أنه بلغ من التعبير عن حقيقة الجدلية ما به صار يمكن الإبصار بحقيقة كل جدلية بعامة. غير أن هذا الدور الاستكشافي الذي يؤديه منطق هيغل لا يعد في واقع الأمر غير أمارة على لاأصالة نموذجية تنخر الجدلية من الداخل .والقصد من وراء ذلك هو أن منطق هيغل هو شكل الكتابة الذي حول الجدلية الى تفسيرية عامية هي *اللغة الراهنة للهُم* .

من أجل ذلك يحكم هيدغر على هيغل بأنه لم يفلح إلا في بلورة *منطق تقليدي*: وما هو "تقليدي" في منطق هيغل هو بالتحديد ما هو *جدلي* فيه. وذلك يعني بخاصة من حيث أن الجدلية ليست في آخر المطاف سوى البنية العامية للتفلسف التقليدي .إن منطق هيغل انما ظل تقليديا في أساسه بسبب كونه قد افترض أن نواته الخاصة انما هي الجدلية.

يحتج هيدغر[87] هنا في درس صيف 1923 ، وهو ما عاد إلى توكيده في كتاب **الوجود والزمان** (1926أ : 22)[88] ، بأن الأمارة على ذلك هي كون هيغل لا يرى إلى التراث إلا بوصفه

---

[86] – هذا الموقف هو إشارة نقدية إلى موقف لوكاتش نفسه الذي جعل من الجدلية "براديغم المعقولية". را: Feher 1992،ص 396:

« Lukacs thought he had found a solution to the problem of irrationality in the Hegelian sort of rationality – rationality and full transparency of the identical subject-object conceived as history. He came to view Hegel's dialectical logic as the paradigm of rationality. In his *The Destruction of Reason* he consiered, therefore, all contrary positions, inclusive of that of Heidegger, as irrationalistic. »

[87] – يقول هيدغر(1923: 45 – 46):"إن كل جدلية انما تعيش دائما على الحقيقة بما تقتاته من مائدة الآخرين. وان أبرز مثال على ذلك هو منطق هيغل . إن ذلك ليس فقط ظاهرا بعد للعيان بمجرد النظر، وأنه قد اعتمل منطقا تقليديا لا غير ، بل إن [هيغل] (er) انما يؤكد ذلك بصريح العبارة :[قال] "هذه المادة المكتسبة" [يعني] أفلاطون وأرسطو ، انما هي"أنموذج مهم للغاية ، أجل شرط لازم [و] مسبقة والحق يقال حد مؤيدة". (من هنا يأتي [السؤال] : وفق أي تأويل كان هيغل قد جمع مادته؟"

بوصفه "مادة مكتسبة" (erworbenes Materiel) [89](هيغل ،أعمال 5 (1830) 19) ، هو لئن وجد فيها "أنموذجا مهما" أو "شرطا ضروريا" أو "مسبقة مؤيدة " ، فهو لم يخض أي استشكال جذري لوجاهة ذلك النموذج ولا لطبيعة هذه الضرورة ولا الدلالة الأصيلة لهذه المسبقة . إن نقطة اعتراض هيدغر هي التالية: طالما أن منطق هيغل، ومن حيث هو جدلية، لا يتوفر على نموذجيته داخله ، ولا ينطوي على ضرب الضرورة الذي يخصه، ولا يسيطر على فهم أصلي لمسبقاته فهو منطق مايزال حبيس التراث التقليدي ولم يفلح بعد في ارتسام نحو من الاستشكال لماهية المعقولية يخصه . – من أجل ذلك يحكم هيدغر على الجدلية بأنها "غير جذرية" (unradikal) في معنى دقيق هو كونها "غير فلسفية في أساسها" (unphilosophisch grundsätzlich).

« Alle Dialektik lebt immer eignentlich in dem, was sie bringt, vom Tisch der anderen. Das leuchtende Beispiel : Hegels Logik. Nicht nur, daβ es bei flüchtiger Betrachtung schon in die Augen springt, daβ die eine tradionelle Logik lediglich verarbeitet ist. Er betont es selbst ausdrücklich : "jedes erworbene Material", Plato, Aristoteles, ist "eine höchst wichtige Vorlage, ja eine notwendige Bedingung [und] dankbar anzuerkennende Voraussetzung" .(Dazu kommt : in welcher Interpretation hatte Hegel sein Material aufgegriffen ?). »

– عبارة هيغل الواردة هنا مقتطفة من : هيغل، أعمال 5 (1831) 19.

[88] – يقول هيدغر (1926أ: 22) :" لقد تبين في المدخل (§1) أن السؤال عن معنى الوجود ليس فقط معلقا ، وليس فقط مطروحا على نحو غير كاف ، بل [أنه] لدى كل اهتمام بـ"الميتافيزيقا" انما هو قد سقط في النسيان . إن الانطولوجيا اليونانية وتاريخها ، التي تعين إلى اليوم اصطلاح الفلسفة عبر تفرعات وانحرافات عدة ، لهي الدليل على أن الدازين انما يفهم ذاته والوجود بعامة انطلاقا من "العالم" وأن الانطولوجيا المنبثقة هكذا تنحط إلى تراث ، وتقبل أن تردى إلى [صنف] المفهوم-بنفسه و إلى مجرد مادة للاشتغال عليها مجددا (كما عند هيغل)" .

[89] – هو تخريج سوف يؤكده هيدغر في الفقرة 6 من **الوجود و الزمان**، حيث يواصل تقديم هيغل بوصفه من تردت الانطولوجيا على يديه إلى مجرد "تراث" و " إلى مجرد مادة للاشتغال عليها مجددا" (1926أ: 22). ولكن هيدغر يسكت بذلك عن التأصيل التأملي الذي يؤسس تلك العلاقة "الجدلية" مع "التراث" ليس بوصفه "مادة" (Materiel) بل من أجل أن "يشغله" (bearbeitet) و "يعيد تشكيله" (umbildet) و "يحوله" (metamophosiert) و "يتملكه" (uns zu eigen machen) . وهل كان هيدغر يقصد من الهرمينوطيقا إلا هذا ؟ يقول هيغل 1816ب: 22ت.ف. ص 26:

« Le contenu de cette tradition (*Tradition*) , c'est ce qu'a produit le monde intellectuel, et l'Esprit universel ne demeure pas en repos. C'est à cet Esprit universel en effet que nous avons affaire ici. [..] Sa *vie est action* (sein *Leben ist Tat*) . L'action présume une matière existante qui est son objet ; non seulement elle l'amplifie, l'agrandit en y ajoutant de la matière (*Material*) , mais essentiellement elle l'élabore (*bearbeitet*) et le transforme(*umbildet*) . Hériter est ici en même temps recueillir et enter en possession ; l'héritage est abaissé au rang de matière que l'Esprit métamorphose (*metamorphosiert*) . Ce que l'on a reçu est ainsi transformé, enrichi et en même temps concervé.

Notre position et notre activité – et celles de tous les temps- consistent à *appréhender* la science *existante*, à se former par elle et en elle-même, continuer à la former et à la daire s'élever plus haut. En nous l'*appropriant* (*uns zu eigen machen*) , nous en faisons quelque chose qui nous appartient et qui s'oppose à ce qu'elle était précédemment. »

ولكن ما هو "غير الجذري" من حيث هو يقود فكرا ما إلى ما هـو " غـير فلسـفي" ؟ – انما الجذري[90] هو ما يتعلق بالإمكان الأصلي الذي يصدر عنه نمط ما من التفكير . وبهذا المعنى فالجدلية لا تتعلق بالإمكان الأصلي الذي يصدر عنه السلوك الجدلي بما هو واقعة بعينـها. فـإن ضربا ما من الهم العياني هو الذي يدعو آلي توسل الجدلية، غير أن هذه الأخيرة غافلـة عنـه. ولكن ما وجاهة إخـراج الجدليـة مـن زمـرة الفلسـفة بعامـة؟ – إن الجدليـة غـير *فلسفية* "في أساسها" انما يعني أنها لا تسيطر بوجه ما على شرط إمكانها ، بـل يقـع عليـها وقوعـا يظـل عندها غامضا ومـن ثمـة خارجـا عـن أفقـها الخـاص. لذلـك ليسـت الجدليـة غـير "مـهارة" (Fertigheit) ما أي ضربا مـن الصناعـة الـتي يحذقـها رهـط لا يملـك تـبريرا جوهريـا لطبيعـة صناعتهم، لذلك هم يضطرون الى "إبهار" (imponieren) الفكر الراهن بـها وكأنـها حاجـة فيـه أصليـة، وهـي ليسـت كذلـك. إن الجدليـة "فـن مغالطـة" (Rabulistik)، وليسـت "فهما"(Verständnis) جديدا للفلسفة (1923: 46).– ومرة أخـرى يعـود هيدغـر إلى التمثيـل بهيغل: إن ظاهرة الجدلية من حيث هي صناعة راهنة تفرض ضربا ما من "المهارة" المعزولة عن الإمكان الأصلي الذي تصدر عنه، انما هي نوع من "الهيغليات" (Hegelei) في غير أوانها (نفسه) . إن لفظة Hegelei[91] نفسها كافية الدلالة: فإن هذا النحو مـن الاشـتقاق الـذي ينتـهي بحـرفي « ei » انما يشير بعامة إلى معنى الاستهجان. "الهيغليـات" هـي كـل نزعـة الى اعتمـاد الجدليـة صناعة راهنة من غير انشغال بطبيعة الراهن نفسه. ولكن لماذا يحرص هيدغـر علـى نسـبة هـذه الظاهرة "الجدلية" الى هيغل؟

---

90 – يقول هيدغر (1923: 46) :" **إن الجدلية انما هي بذلك غير جذرية على نحو مضـاعف، بمعنى غير فلسفية من حيث الأساس** . إن عليها أن تعيش من قوت يومها، وتعتمل في ذلك مهارة عجيبـة. إن **الهيغليات (Hegelei) الصاعدة** ، متى انتصرت ، سوف تقوض حتى إمكانية فهم ما للفلسـفة مـن جديد . وليس من قبيل الصدفة أن برنتنو (Brentano) ، الذي صدر منه أول انبثاقة للفينومينولوجيا، قـد استشعر في المثالية الألمانية أعمق إضرار بالفلسفة . سنة واحدة من القراءة وإذا بالمرء يمكنه أن يتكلم في كـل شيء (..) والقارئ نفسه يعتقد أنه قد ظفر بشيء في اليد . إن المرء ليتفرج على الأغاليط التي صارت اليـوم على قدم وساق بأخاطيط مثل الشكل–المضمون، المعقول–اللامعقول، المتناهي– اللامتنـاهي، المتوسـط– اللامتوسط، الذات – الموضوع." [التشديد من عندنا]

« *Die Dialektik ist also doppelseitig unradikal, d.h. grundsätzlich unphilosophisch.* Sie muß von der Hand in den Mund leben und entwickelt darin eine imponierende Fertigkeit. Die *heraufdämmernde Hegelei* wird, wenn sie sich durchsetzt, die Möglichkeit auch nur eines Verständnisses für die Philosophie aufs neue untergraben. Kein Zufall, daß Brentano, von dem der erste Anstoß zur Phänomenologie ausgeht, im deutschen Idealismus den innersten Verderb der Philosophie gespürt hat. Ein Jahr Lektüre und man kann über alles reden, so daß es sogar nach etwas aussieht und der Leser selbst glaubt, er hätte etwas in der Hand. Man sehe sich die Rabulistik an, die heute getrieben wird mit Schemata wie Form-Inhalt, rational-irrational, endlich-unendlich, vermittelt-unvermittelt, Subjekt-Ogjekt. »

91– لفظة Hegelei ليست من نحت هيدغر بل هي شائعة لدى كتاب القرن التاسـع عشـر ، ويبدو أن أقرب مصدر يستقي منه هيدغر مثل هذا الاستعمال هو نيتشه ، وذلك إذا أخذنـا في الاعتبـار طبيعة السياق الذي وردت فيه . ففي الفقرة 6 من **الاعتبار اللاراهن II** قال نيتشـه (1873 : ت.ف، ص 46) ناقدا أحد معاصريه (دافيد شترواس) لأنه يستخدم الكتابة الأدبية غطاء لدعوة لاهوتية ولا يسـتفيد في حكمه على الأفكار الحديثة بأي وجه من طرافة النقد الكانطي للعقل :" إن من مرض مـرة بالهيغليـات (Hegelei) والشلايرماخريات هو لن يشفى منها شفاء تاما أبدا " .

ليس هيغل هنا اسما شخصيا بل علامة *أعراضية* عن ضرب ما من التفلسف اتخذ الجدلية صناعة تخصه. ولذلك فالمباينة هنا بذلك مزدوجة: انها مباينة مع تفسيرية الراهن من حيث تجد في الجدلية هيئة نموذجية ؛ ولكن هي للتو مباينة مع الأفق الفلسفي الخفي الذي يصدر منه التقليد الجدلي وتفسيرية الراهن بعامة ، ونعني أفق الثالية الألمانية . إن ذلك هو وجه العلاقة بين هيغل والهيغليات.وخطة هيدغر في درس صيف 1923 هي جعل المباينة مع تفسيرية الراهن غير الجذري وغير الفلسفي أفقا أوليا للانحراط لاحقا في مناظرة جذرية ومن ثمة فلسفية مع الإمكان الأصلي لذلك الراهن [92]. – هنا ينقلب تشخيص هيدغر للوضع الراهن الذي خلقته جدلية الهيغليات إلى نبوءة كارثية: إن إمكانية انتصار الهيغليات سوف"تقوض" (untergraben) (نفسه) إمكانية أي فهم جديد للفلسفة. ومن البين أن "التقويض" هنا يأخذ معنى سلبيا، فهو لا ينطوي على أي وظيفة هرمينوطيقية، وذلك أنه في قراره ظاهرة غير فلسفية.

إن طرافة المناقشة الهيدغرية للهيغليات الراهنة تكمن في كونه يعتملها في علاقة حاسمة مع مناظرة المثالية الألمانية في جملتها: إن إحالة الهيغليات على هيغل هي إحالة لتفسيرية الراهن على التقليد الذي يشدها . و ما هو لافت للنظر هو أن هيدغر لا يناقش المثالية الألمانية حول هذه النقطة أو تلك من هذه المسألة الفلسفية أو تلك، بل هو يأخذ المثالية الألمانية بوصفها "ظاهرة" تاريخية بعينها،و الواقعة الفلسفية التي ينبغي رد كل تفلسف راهن إلى أفقها سواء سلبا أو إيجابا:

يقول هيدغر (1923: 59) :" يعتقد المعاصرون أنهم ينتهجون نهجا أفضل من نهج هيغل ؛ والحال أن هيغل انما يملك عن الأشياء العينية التي تكلم فيها ، تصورا أكثر عينية من كل الفلاسفة من بعده، الذين صنعوا أنساقا ." [93]

إن ذلك هو مغزى إحالته على رأي "برنتنو" (Brentano) (1923: 46) : إن أهمية هذا الأخير تتمثل في أنه في عين الوقت أول من بذر بذرة الفينومينولوجيا لكنه أيضا من نبه على خطورة الظاهرة التي شكلتها المثالية الألمانية. وخطة هيدغر هي استئناف هذا التنبيه على وجه الضرر التي تلحقه المثالية الألمانية بمصير الفلسفة، استئنافا يبدو أنه وجد في أفق الفينومينولوجيا رافدا أصيلا. – إن أهمية درس صيف 1923 تكمن في كونه يقدم صورة خاصة عن الفينومينولوجيا بوصفها *مقاومة هرمينوطيقية عنيدة لتفسيرية الراهن بوصفها تجد في الجدلية والهيغليات هيئتها النموذجية*. الفينومينولوجيا هي هنا مقاومة جذرية للظاهرة الفلسفية (أي الهيغليات) التي تتخذ من *الجدلية* طوبيقاها الخاصة.

92– تلك مهمة لن يشرع فيها هيدغر بشكل مطلوب لذاته إلا في درس صيف 1929 بعنوان : **المثالية الألمانية (فيشته ، هيغل ، شيلنغ) ووضع الإشكال الفلسفي في الحاضر** (ط. ك. 28 ، 1997) .

93 – يقول هيدغر (1923: 59):

« Damit glauben die Heutigen, besser zu verfahren als Hegel ; aber Hegel hat von den konkreten Sachen, von denen er spricht, eine konkretere Vorstellung als alle Philosophen nach ihm, die Systeme machen. »

– إن ضرب الفينومينولوجيا التي يرفعها هيدغر[94] في وجه الجدلية هو ليس شيئا آخر سوى ما سماه "هرمينوطيقا العيانية" . ونحن نجد أن الفقرة الرابعة من الملحق الذي ضمنته الناشرة لهذا الجزء من الأعمال الكاملة تحت عنوان من وضع هيدغر نفسه ، ألا وهو "الهرمينوطيقا والديالقطيقا"[95]. هذا العنوان بحد ذاته يتوفر على دلالة حاسمة لأنه يمكن من الوقوف على الوجه الدقيق من العلاقة بين هيغل و هيدغر في هذه الفترة. إن الهرمينوطيقا استئناف أصيل لما حاولت الجدلية أن تنجزه على نحو غير أصيل. ونقصد بذلك الاهتداء الى حقيقة "الموضوع" الأخص للفلسفة أي ضرب من الوجود هو. فذلك هو معنى أن الهرمينوطيقا انما هي ، من جهة ما هي نمط أصيل من "الفهم" ، "نقض تاريخي" (historische Destruktion) ينفذ إلى الوجود . هنا

تبرز الجدلية بوصفها ضربا من النهج الذي لا يبلغ الى تبيين أصيل "للحقيقة" من حيث هي في معناها الأصلي "مكشوفية" (Entdecktheit)الوجود ضمن وجوده .

---

[94] – يقول هيدغر (1923: 46–47) :"إنه ضد [هذا الوضع] في نهاية الأمر انما تكافح الفينومينولوجيا من موقع نضالها .وحيثما يريد المرء أن يجمع بين الإثنين [أي بين الفينومينولوجيا والجدلية] انما هو يأخذ الفينومينولوجيا مأخذا خارجيا. إنه لا يمكن للفينومينولوجيا أن تتملك إلا على نحو فينومينولوجي، وذلك يعني ليس بترديد القضايا أو بحيازة المبادئ او بالاعتقاد في المذاهب، وانما بواسطة البرهان (*Ausweisung*).

[...] إن حصيلة هذا الاعتبار هي: أن السؤال عن العلاقة بين الجدلية والفينومينولوجيا انما ينبغي أن ينحسم بالنظر إلى موضوع الفلسفة، وبعبارة أدق ضمن المهمة الأساسية المتعلقة ببلورة السؤال عن ذلك [الموضوع] وعن حسم [ذلك السؤال] على نحو عيني . بيد أن الجدلية ذاتها انما تضع نفسها جانبا ضمن هذه المهمة ؛ إنها لا تقوى مثلا على أن تبقى لدن الموضوع وأن تترك نفسها تتوفر انطلاقا منه على نمط الولوج إليه و على حدود إدراكيته . "

« Dagegen geht die Phänomenologie letzlich in ihrer Kampfstellung an. Wo man beides vereinen will, nimmt man die Phänomenologie äußerlich. Phänomenologie kann nur phänomenologisch zugeeignet werden, d.h. nicht so, daß man Sätze nachredet, Grundsätze übernimmt oder an Schuldogmen glaubt, sondern durch *Ausweisung*. [..]

Das Ergebnis dieser Betrachtung ist : Die Frage des Verhälnisses von Dialektik und Phänomenologie muß sich angesichts des *Gegenstandes* der Philosophie entscheiden, genauer in der Grundaufgabe, die Frage nach diesem und ihre Entscheidung konkret auszubilden. In dieser Aufgabe aber stellt sich die Dialektik selbst auf die Seite ; sie hält so etwas nicht aus, am Gegenstand zu bleiben und aus ihm sich Erfassungsart vorgeben zu lassen und die Grenzen der Erfaßbarkeit. »

[95] – يقول هيدغر بأسلوب تخطيطي (1923: 107–108): " **الهرمينوطيقا و الجدلية.**

الجدلية – النقض التاريخي – الفهم .

[..] ''الحقيقة'' ، المكشوفية ، تشكيل المكشوفية والجدلية . الجدلية من حيث هي مسلوبة هي لا تقود ولا تستوجب إدراكا وملكا *مباشرا* . الإمكانية الأكثر جذرية ، الجهاز المفهومي الجديد : الهرمينوطيقا ."

« *Hermeneutik und Dialektik*

Dialektik – historische Destruktion – Verstehen.

[..] " Wahrheit", Entdecktheit, Entdecktheitsausbildung und Dialektik. Dialektik als negierte führt nicht zu und fordert nicht *direktes* Erfassen und Haben. Radikalere Möglichkeit, neue Begrifflichkeit : Hermeneutik. »

خاتمة

تتوضح بذلك طبيعة الخطة التي تحرك هيدغر في المباينة مع الجدلية: إنه يرفع *الهرمينوطيقا بديلا مباشرا عن الجدلية* . هذا الاستبدال يطال نمط الولوج الى الأشياء و الإمكان الذي تصدر منه والجهاز المفهومي المستعمل . والقصد هو أن *الهرمينوطيقا* أكثر قدرة من *الجدلية* على تحصيل فهم مباشر بالأشياء وأشد علاقة منها بالغرض الأصلي من الفلسفة وأفضل عدة منها لاستشكال طبيعة ما يدعو إلى البحث في وجود الموجود .

علينا أن نحترز هنا من أن نفهم من ذلك أن قصد هيدغر هو الإقدام على "نقض تاريخي" للجدلية : إنه يريد بالتحديد أن *يباين الهرمينوطيقا عن الجدلية* . الرهان هو : إن "الهرمينوطيقا نقض" (1923: 105) ، في حين أن الجدلية *سلب* وليست *نقضا*[96] . وذلك أن الجدلية لا تتوفر على "ملك" (Haben) أو "إدراك مباشر" للموضوع الذي هو أخص للفلسفة ، نعني *العيانية* . إن النتيجة الخطيرة لذلك هو أن هيدغر لا يعتبر الجدلية جزء أصيلا من التراث بل هي حيلة خارجية لطمس السبيل الأصيلة إلى فهمه . إنه لا يتردد في الحكم على الجدلية بأنها ليست فلسفة أصلا:

> يقول هيدغر(1923: 110) : "اذا كان ذلك فلسفة، فأنا أيضا أقبل بالجدلية" (!) .[97]

إن هيدغر لا يناقش الجدلية بوصفها *تراثا* و انما بوصفها منهجا منافسا للفينومينولوجيا الهرمينوطيقة في النهوض بأمر الفلسفة . لذلك هو لا يسعى إلى نقضها ، فالنقض لا يكون إلا هرمينوطيقيا ، وهو لا يتعلق إلا بالتراث الذي قامت الجدلية سدا دون الولوج إليه .

إن القرار الهادي هنا هو أن "الفلسفة انما تتحرك ضمن التراث" (1923: 76) والحال أن الجدلية انما تخير الاشتغال على مفهومات مقطوعة عن التاريخ الأصلي الذي تولدت عنه . لذلك فالجدلية هي حسب هيدغر الضد المباشر لخطة النقض أي لهذه الطريقة الهرمينوطيقية في تعقب التراث من أجل استبصار الأسئلة الأصلية التي انطمست فيه .رب مهمة لا تبدو *الجدلية* مؤهلة للوفاء بها[98] . – إن علينا أن ننبه إلى أن هيدغر قد ظل يتحرك ، إلى حد درس صيف

---

[96] – عن مصطلح "النقض" في درس صيف 1923 : يمكن القول أن هيدغر يتوفر هنا على الملامح الأساسية لهذا المفهوم الذي يشير إليه بلفظين مختلفين لا يبدو أنه يفرق بينهما تفريقا حادا هما "Destruktion" و "Abbau" . را : 1923 : 48 ، 75–76 ، 89، 106–107 .

[97] – يقول هيدغر(1923: 110) :

« Wenn das Philosophie ist, dann bin ich auch für Dialektik. »

[98] – يقول هيدغر (1923: 75–76) :" إن تراث المسائل الفلسفية انما ينبغي أن يتعقب إلى حد مصادر الأشياء . إن التراث ينبغي أن يهدم . بذلك فحسب يكون طرح أصلي للأشياء ممكنا .وإن هذا العود انما يضع الفلسفة مرة أخرى أمام العلاقات الحاسمة .

وإن ذلك قد صار اليوم فقط ممكنا بواسطة *النقد التاريخي* الأساسي . وليس هذا [النقد] مجرد مهمة هي بمثابة توضيح مريح وانما هو المهمة الأساسية للفلسفة ذاتها . [أما] كيف يجعل المرء نفسه مرتاحا، فتبينه لا تاريخية الفينومينولوجيا : إن المرء يعتقد أن الشيء قد يظفر به بواسطة وضع النظر ضمن بداهة ساذجة.[..] إن المرء قد شكل من التاريخ قصة.

إن الهدم يأخذ منطلقه من استحضار الموقف الراهن. – إنه حينما يفعل البحث الفلسفي فعـــل شيء ما طويل النفس، فإن المرء ينبغي عليه في هذا الموضع أن يجد و أن ينتظر نفسه. فإنه ليس من حاجـة في كل عصر لأن يكون لنا نسق كبير.

وعند الهدم النقدي للتراث لن يبقى أي إمكان لأن يشتت المرء نفسه في مشاكل ليســت بـــذات وزن إلا في الظـــ

إن الهدم، انما يعني : العودة إلى الفلسفة اليونانية ، إلى أرسطو ، من أجل استبصار كيف يأتي [أمـــر] أصلـــي معين إلى السقوط والاختفاء ، وحتى نرى أننا ضمن هذا **السقوط** نحن نازلون."

« Die Tradition der philosophischen Fragen muβ bis zu den Sachquellen zurückverfolgt werden. Die Tradition muβ abgebaut werden. Dadurch erst ist eine ursprüngliche Sachstellung möglich. Dieser Rückgang stellt die Philosophie wieder vor die entscheidenden Zusammenhänge.

Das ist heute nur möglich durch grundsätzliche *historische Kritik*. Diese ist nicht bloβ Aufgabe als bequeme Illustration, sondern Grundaufgabe der Philosophie selbst. Wie bequem man sich es macht, zeigt die Geschichtslosigkeit der Phänomenologie : man glaubt, die Sache sei durch beliebige Blickstellung in *naiver Evidenz* zu gewinnen. [..] Man macht aus der Geschichte einen Roman.

Der Abbau nimmt seinen Ausgang bei der Vergegenwärtigen der heutigen Lage . – Wenn sich die philosophische Forschung als etwas Langwieriges ausnimmt, so muβ man sich darein finden und warten. Es braucht nicht jede Zeit ein groβes System zu haben.

Bei dem kritischen Abbau der Tradition bleibt keine Möglichkeit mehr, sich in scheinbar wichtige Probleme zu verzetteln. Abbau, das heiβt hier : Rückgang zur

1923، ضمن خطة مباينة حادة بين الجدلية والفينومينولوجيا ، لكنه لم يخض إلى حد الآن أي فحص فينومينولوجي عن *المعنى الأصلي للجدل اليوناني* الذي تولدت عنه *الدلالة الحديثة للجدلية* . إن ذلك هو ما سيبدأ في الظهور بدء من درس شتاء 1925/1924 . وإن النظر في ذلك هو مطلبنا القادم .

---

griechischen Philosophie, zu *Aristoteles*, um zu sehen, wie ein bestimmtes Ursprüngliches zu *Abfall* und Verdeckung kommt, und zu sehen, daβ wir in diesem *Abfall* stehen. »

الفصل الثاني عشر

الجدلية والجدل الأصلي:
مباينة تأويلية اللوغوس عن جدلية العقل (1924-1926)

"إنّ الـ λογος أوّلَ الأمر هو *القيل والقال* ، الذي له من العيانية ألاّ يجعل الأشياء تُبصَر [..] . إنّ هيمنة القيل والقال انما تسدّ الموجود في وجه الدازين فتجعله بذلك أعمى عن المكشوف وعن الكشف الممكن له . بيد أنّه إذا ما استولى الـ λογος أوّل الأمر على الدازين ضمن هذه العيانية بوصفه قيلا وقالا ، فإنّ النفاذ إلى الموجود-المكشوف-عنه انما ينبغي أن يتمّ من خلاله . إنّه ينبغي أن يكون هذا النحو من الكلام الذي ، ضمن المع والضدّ ، يقترب شيئا فشيئا ممّا يتعلّق به القول ويجعله يُبصَر . إنّ διαλεγεσθαι انما يملك بذلك في نفسه *النزعة الخايئة نحو* الـ νοειν ، نحو الإبصار .ولكن من حيث أنّ الفحص انما يبقى ضمن الـ λεγειν ، ومن جهة ما هو διαλεγεσθαι ينحبس ضمن المناقشة ، فإنّه يمكن لهذه المناقشة بلا ريب أن تهجر القيل والقال ، لكنّها لن تفعل بذلك سوى أنّها *حاولت* أن تنفذ إلى الأشياء ذاتها .إنّ الـ διαλεγεσθαι انما يبقى في ربْقة الخطاب ؛ إنّه *لا يأتي أبدا إلى* الـ νοειν *المحض* .فهو لا يتوفّر على الوسيلة الأصيلة إلى ما كان يجب أن يكون لدنْه على الحقيقة في النهاية ، إلى الـ θεορειν ذاته . ومع أنّ الـ διαλεγεσθαι لا يبلغ هدفه ، وعن الموجود هو لا يكشف أصلا ، طالما هو باق بعدُ في نطاق الـ λεγειν ، فإنّه ليس ما يدعو لأن يكون لعبا ، بل هو يملك وظيفة أصيلة ، وذلك من حيث هو يخترق القيل والقال ، ويراقب القيل والقال ، ويضع الإصبع بوجه ما على ما هو مقصود في الكلام ، وبذلك هو يناولنا الأشياء المتكلّم فيها ضمن إشارة أولى أوّلَ الأمر وفي مظهرها الأقرب . وإنّ ذلك لهو *المعنى الأساسي للجدلية الأفلاطونية*."

هيدغر (1925/1924 :196-197)

" إنّ **المنطق** الهيغليّ بتمامه انما يتحرّك ضمن عدم فهمٍ وسوء فهمٍ كاملٍ لكلّ تلك المسائل"

هيدغر (1925/1924: 223)

تقديم

ضمن درس شتاء 1925/1924 تطالعنا طريقة جديدة في مناقشة الجدلية : فبدلا من المباينة بين الجدلية والفينومينولوجيا بوصفهما تقليدين منفصلين ، أخذ هيدغر لأوّل مرة في استثمار البحث الفينومينولوجي ، أي مبدأ العودة "إلى الأشياء ذاتها" ، استثمارا يقصد هذه المرة إلى التكشيف عن *المعنى الأصلي للجدلية* ، أي *المعنى اليوناني للجدل* (διαλεγεσθαι) (1925/1924: 195–198)، وذلك في سياق "نقد التصوّر التقليدي للجدلية" (1925/1924: 198–201) . ربّ نقد يبدو أنّ رأس الأمر فيه هو التنبيه على "حدود الانطولوجيا اليونانية" وذلك من حيث أنّها لا تعرف أفقا تتحرّك ضمنه غير "اللوغوس وسيادته" (1925/1924: 641) . إنّ الشغل الشاغل لهذه الانطولوجيا انما كان التساؤل عن "مقوليّة الموجود" (Gesagtheit des ov) و"قابليّة اللاّموجود لأنْ يُقال" (Sagbarkeit von υν ov) (1925/1924: 640) .

وإنّه في نطاق تكشيف هرمينوطيقي عن جملة الأسئلة الأصلية التي طرحها أفلاطون وأرسطو عن معنى الموجود وطبيعة "الجدل" الأصيل الذي يتصرّف إزاءه ، انما أتى هيدغر إلى مناقشة المنطق الهيغليّ (1925/1924: 223). – و إنّ مناظرة هيدغر مع الجدلية انما هي أمارة دقيقة على أنّ العلاقة بين هيدغر وهيغل انما هي *علاقة تتمّ داخل أفق براديغم اللغة وليس بين فلسفة لغة ضدّ فلسفة وعي* . لنقل إنّ *الجدلية هي الأسلوب الذي ابتدعته المثالية الألمانية لتحقيق المنعرج اللغوي من بوتقة فلسفات التفكّر أو الذاتية إلى أفق فلسفات اللغة المعاصرة* . وإنّ فضل هيغل الأكبر يتمثّل بخاصة في ضبط صيغة محدّدة لهذا المنعرج هي *الصيغة الجدلية* ، مأخوذة هنا في المعنى التي افترعه هيغل في كتاب **فينومينولوجيا الروح** ، أي من حيث هي ضرب من *القصص التأمّلي* . من أجل ذلك فإنّ عودة هيدغر في درس 1925/1924 إلى "الجدل" اليوناني من أجل مناظرة "الجدلية" الهيغلية هي لا تعدو أن تكون أمارة صارمة على التزام هيدغري لا مشاحة فيه بأنّ النقاش مع الجدلية هو نقاش يتمّ بوحي من *براديغم اللغة* .

إن مواضع المناقشة الهيدغرية مع الجدلية هي : أ– أن الجدل ينبغي أن يبسط على أنه *الصيغة البدائية للوغوس* اليوناني ، من حيث هو لوغوس جعل *النطق* الغربي بعامة يجده في ظاهرة *الكلام* مصدره النموذجي ؛ ب– من حيث أن هذه المناقشة الهيدغرية مع الجدلية هي مناظرة غير مباشرة مع *فلسفة اللغة المعاصرة* ، في معنى أن رد أفلاطون للقول في الموجود إلى *جدل* هو بمثابة الصيغة البدائية من نزعة المعاصرين إلى رد الفلسفة إلى "فلسفة لغوية" ؛ ج– أن حرص هيدغر على مباينة الهرمينوطيقا الفينومينولوجية عن المنطق الجدلي الهيغلي هو أمارة حادة على مناظرته للجدلية في أفق الفلسفة المعاصرة، بوصفها ليس فقط وريثا غير أصيل لمبحث اللوغوس اليوناني ، بل هي بنفس القدر عرض مخصوص ومتوار عن نزعة المعاصرين نحو رد الفلسفة إلى *ظاهرة لغوية* . إن *براديغم اللغة هو بذلك الأفق السري الذي وجه هيدغر ليس فقط في قراءته للجدل اليوناني بل في مناظرته للتصور المعاصر للجدلية* .

إن درس 1925/1924 يبين أن غرض هيدغر ليس رفض الجدلية رفضا مذهبيا ، بل رسم حدودها الداخلية بوصفها "طبقة بدائية" (Vorstufe) من الكشف عن معنى الموجود . ينبغي أن تعي بطبيعة وظيفتها وأن تقف عندها . وهو غرض يجد نموذجه لدى أرسطو . فموقف هيدغر من المنطق الهيغلي والمعنى الحديث للجدلية يريد أن يعاود ما اعتمله أرسطو إزاء

الجدل الأفلاطوني : أن يبيّن حدوده أي كونه طبقة من اللوغوس لها وظيفة معيّنة لا يجدر بها أن تغفل عنها .

– إنّ النتيجة الأخيرة للمناقشة التي خاضها هيدغر الأوّل مع المنطق الهيغلي مردودا إلى نواته الجدلية هي أنّ هذا المنطق هو مجرّد سوء فهم لإشكالية اللوغوس عند الإغريق : أنّه لا يعدو أن يكون "تسطيحا لبنى اللوغوس" (1925/1924: 585 هامش 10) .

نحن نعثر في درس 1925/1924 على طريقة جديدة في مناقشة هيدغر للجدلية والمنطق الهيغلي بعامة . ووجه الجدّة ههنا أنّ أرضية المناقشة قد صارت التأويل الهيدغري للأنطولوجيا اليونانية ، وبخاصة للدلالة الأصلية للجدلية ، نعني معنى "الجدل" (διαλεγεσθαι) . إنّ الأمر لم يعد يتعلّق بمباينة الجدلية عن الفينومينولوجيا بواسطة الهرمينوطيقا ، كما رأينا في درس صيف 1923 ، بل بإيضاح فينومينولوجي مفصّل للمعنى الأصلي للجدل . إنّه لم يعد يُنظر للجدلية بوصفها *تفسيرية* غير جذرية للراهن ، بل بوصفها صيغة غير أصيلة من *اللوغوس* كما افترعه الإغريق . ونحن نعثر هنا على تأييد لا مشاحة فيه لافتراضنا بأنّ نقاش هيدغر مع المنطق الهيغلي انما يتمّ هنا في نطاق *براديغم اللغة* ، وذلك من حيث أنّه ليس فقط يردّ ذلك *النطق* إلى نواته الجدلية ، بل هو يردّ هذه *الجدلية* نفسها إلى المعنى الأصلي ليس فقط للجدل اليوناني ، بل للمعنى الأخصّ للوغوس اليوناني في صيغه الأخيرة لدى أرسطو .

أمّا عن مدى أهمّية مسألة الجدلية في درس 1925/1924 ، فنحن نجد أنّ الباحث القدير أطّو بوقلار قد اختار من العناوين لاستجماع طرافة هذا الدرس العبارة التالية : " الجدلية والهرمينوطيقا" [1] . قد يدلّ هذا العنوان على التقابل بين الجدل اليوناني والهرمينوطيقا الفينومينولوجية ، أو بين هيدغر والإغريق . لكنّ تواتر النقاش مع الجدلية الهيغلية يدفعنا إلى الاعتقاد بأنّ أحد المقاصد السرية لهيدغر هو مناظرة إشكالية المثالية الألمانية بعامة وهيغل بخاصة من حيث أنّها *إشكالية تتّخذ من الجدلية برايغما لغويا أساسيا*. إنّ بوغلار لم يجد تهيئة تيسّر الولوج إلى درس 1925/1924 عن سفسطائيّ أفلاطون أفضل من إثارة جملة العلاقة التي صرّفها هيدغر مع هيغل منذ أطروحة 1915 إلى درس 1925/1924 نفسه : فمن حيث المراجع اعتمد هيدغر في تدبير هذه العلاقة على دلتاي وشلايرماخر وبرنتنو ؛ وهو يعرف ليس فقط اعتراضات شلايرماخر على هيغل ، بل أيضا أنّ دلتاي وبرنتنو قد تأثّرَا تأثُّرًا واسعا بالمباحث المنطقية التي عقدها ترندلنبورغ ضدّ الجدلية الهيغلية . وإذا كان هيدغر قد استحسن في أطروحة 1915 – تحت تأثير مدرسة توبنغن للاهوت الكاثوليكي– طريقة هيغل في الربط بين انطولوجيا أرسطو واللاهوت المسيحي والتجربة التاريخية [2]، فإنّه قد أخذ منذ سنة 1917 ، لدن دراسته لكتاب شلايرماخر **مقالات في الدين** ، مسافة واضحة من اللاهوت الميتافيزيقي بالمعنى الهيغلي ؛ وهو موقف انبثق لديه حسب بوغلار من "المنطلق الهرمينوطيقي"(der hermeneutische Ansatz) الذي استفاده من نزعة شلايرماخر إلى استكشاف البعد الديني للحياة [3] .

---

1 – Pöggeler 1993: 344–358.

2– لابدّ أنّ بوغلار يقصد بذلك ما جاء في آخر خاتمة أطروحة التأهيل (1916/1915 : 410–411 ؛ ت.ف. 231) .

3 – Pöggeler 1993: 346.

إنّ الأطروحة العامة التي تحرّك هيدغر ضمن درس 1925/1924 هي التالية : " إنّ **المنطق** الهيغليّ بتمامه انما يتحرّك ضمن عدم فهمٍ وسوء فهمٍ كامل لكلّ تلك الأسئلة [التي كانت حاضرة لدى أفلاطون وأرسطو ثمّ انطمرت] " (1925/1924: 223 [4])[5]. أمّا الخيط الذي سيهتدي به هيدغر في بيان هذه الأطروحة فقد عثر عليه في **المباحث المنطقية** لهوسرل من حيث أنّ الأخير هو وحده ، وذلك من خلال فكرته عن المنطق ،من أعاد اكتشاف "السؤال عن معنى التعيّنات الصورية للوجود" (1925/1924: 223–224) . إنّ المطلوب هو حسب هيدغر معاينة كيفيّة تحوّل *الجدل–اللوغوس* اليوناني الأصلي إلى *جدلية* ، مأخوذة هنا في مجرّد "تقنية تفكير" (Denktechnik) ، ومن ثمة استبصار السبيل الهرمينوطيقية إلى بلورة معنى أصيل للوغوس (1925/1924: 189 وما بعدها) .

ونحن نوزع هذا الركن من البحث إلى مهمتين :

2) من الجدلية إلى الجدل : المعنى الأصلي للوغوس ؛

2) **المنطق** الهيغلي بوصفه يتحرك ضمن عدم فهم وسوء فهم تام للمسائل الأصلية للانطولوجيا اليونانية .

*****

§1 - من الجدلية إلى الجدل : المعنى الأصلي للوغوس

1.1 - خطة درس 1925/1924 :

علينا أن نتوفر أول الأمر على نظرة دقيقة لخطة درس 1925/1924 [6]، وذلك حتى نفلح من بعد في رصد سياق المناقشة الهيدغرية مع الجدلية ومن ثمة في إيضاح طبيعتها ورهانها .

يتكون درس 1925/1924 من الأقسام التالية :

أولا – *توطئة* ، وفيه يكشف هيدغر، تواليا ، عن " المبدأ الأساسي للهرمينوطيقا" من حيث أنها تعتمد على الارتداد " من الواضح إلى الغامض" ، وذلك يعني هنا " من أرسطو إلى أفلاطون" ، وعن موضوع **السفسطائي** وهو مسألة وجود الموجود ، وعن نمط الولوج إليه ، وهو البحث في المعنى الأصلي للأليثيا (1925/1924: 7–19) ؛

وثانيا– *قسم تمهيدي* ، وفيه يقصد هيدغر إلى " الظفر بالأليثيا بوصفها أرضية مبحث الوجود الأفلاطوني " وذلك من خلال " تأويلات" لكتابي أرسطو **إيتيقا نيقوماخوس** (المقالة السادسة والمقالة العاشرة ،الفصول 6–10) و **ما بعد الطبيعة** (المقالة الأولى ، الفصلان 1–2) (1925/1924: 21–188) ؛

وثالثا– *همزة وصل* (Überleitung) ، وفيها يسعى هيدغر إلى " رسم الحقل الموضوعاتي انطلاقا من αληθευειν " مأخوذا في معنى "الكشف" ، وحيث يذكر بما ظفر به فيما سبق من الدرس أي "الظفر بنمط الولوج" إلى المسألة ، ويعني ظاهرة αληθευειν ، ويستشرف مهمة البحث ، وهي تأويل "الجدل" لدى أفلاطون بوصفه αληθευειν أي بوصفه

4– يقول هيدغر (1925/1924: 223) :

« Die ganze Hegelsche "Logik" bewegt sich in einem vollständigen Un- und Mißverständnis aller dieser Fragen. »

5 – Pöggeler 1993 : 347.

6 – عن درس 1925/1924 را : Taminiaux 2000: 45–58؛ Schüssler 1996: 91–111.

أو "رفعا للحجب" ، في ضوء التحديد الأرسطي للجدلية والسفسطائية بالنظر إلى الفلسفة الأولى (225–189) ؛

ورابعا– *قسم رئيسيّ* ، وفيه يفحص هيدغر عن "مبحث الوجود الأفلاطوني" وذلك من خلال "تأويل **السفسطائيّ**" ، يتوزّع إلى لحظتين كبريين هما تواليا "البحث عن اللوغوس الذي من شأن الكيان العياني **للسفسطائي**" و" التبيين الانطولوجي للوجود الذي من شأن اللاّ-موجود" (227–610) .

– إنّ ما يهمّنا هنا من خطّة درس 1925/1924 هو كونه يتعرّض بالإيضاح والتأويل لمسألة *الجدلية وعلاقتها بالمعنى الأصلي للجدل* لدى الإغريق بوصفها مسألة يتوقّف فهمنا لماهية *اللوغوس* الغربي على كيفية تخريجها (1925/1924: §§ 27–32 ، 34 ، 53، 55–56 ، 76–80) . ونحن مطلبنا الآن أن نجمّع ملامح هذا التخريج .

2.1- من الجدلية إلى الجدل :

أ- أليثيا واللوغوس : λογος بما هو αληθευειν

يبدو أنّ هذا المطلب لا يتوضّح إلاّ متى وقفنا على دلالة *المبدأ الهرمينوطيقي* الذي اعتمده هيدغر في تأويل **سفسطائي** أفلاطون ، ونعني افتراضه بأنّ ذلك المبدأ يقتضي أن نرتدّ "من الواضح إلى الغامض" (vom Hellen ins Dunkle) (1925/1924: 11).

إنّ الدلالة الأولى لتنشيط مبدأ هرمينوطيقي في التفسير– مبدأ " الذهاب من الواضح إلى الغامض" (vom Hellen ins Dunkle gehen)[7] – من أجل تأويل الإغريق هي بلا ريب أنّ هيدغر[8] يتحرّك ضمن *صيغة معيّنة من المنعرج اللغوي هي الصيغة الهرمينوطيقية*. نحن نفترض

---

[7] – يبدو أن علم الكلام الإسلامي يتوفّر على صيغة مناظِرة من هذا المبدأ الهرمينوطيقي المشار إليه، نعني مبدأ " الاستدلال بالشاهد على الغائب" ؛ ونحن نذكّر ذلك تلميحا إلى إمكانية قراءة هرمينوطيقية "معاصرة" لإشكالية الكلام في تراثنا. عن عرض مدقّق عن دلالة "الاستدلال بالشاهد على الغائب" عند المتكلّمين (القاضي عبد الجبار نموذجا) را: محمد عابد الجابري، **نقد العقل العربي** (2). *بنية العقل العربي*. دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986)،القسم 1،الفصل4،ص 155–157.

8–يقول هيدغر (1925/1924: 11) :" إنّه متى أردنا أن ننفذ إلى العمل الفلسفي الفعليّ لأفلاطون ، فإنّه ينبغي علينا أن نضمن أننا نأخذ الطريق السليم منذ البداية [..] . من أجل ذلك يُحتاج إلى *خيط هاد* .إنّ العادة قد جرت إلى حدّ الآن في تأويل الفلسفة الأفلاطونية على نحو بحيث أنّ المرء يتدرّج من سقراط وقبل السقراطيين إلى أفلاطون . نحن نريد أن نأخذ الطريق المعاكسة ، من أرسطو إلى أفلاطون ارتدادا . وهذه الطريق ليست بلا اسم . بل هي تتّبع المبدأ القديم للهرمينوطيقا ، القائل بأنّه يجب على المرء أن يذهب في التفسير من الواضح إلى الغامض . ونحن نفترض مسبقا أنّ أرسطو قد فهم أفلاطون .[..] إنّه متى أردنا أن ننفذ إلى الفلسفة الأفلاطونية ، فنحن سنفعل ذلك اهتداءً بالفلسفة الأرسطية . وليس في ذلك أي حكم قيمة على أفلاطون . إنّ ما قاله أرسطو ، انما هو ما كان أفلاطون قد أعطاه إياه في يديه ، مشكّلاً فقط على نحو أكثر جذرية وأكثر علمية . إنّ أرسطو انما يجب أن يهيّئنا لأفلاطون [..] وهذه التهيئة ستكون السؤال عن الـ λογος بما هو αληθευειν ضمن الحقول المختلفة للـ ον [..]."

« Wenn wir in die wirkliche philosophische Arbeit Platos eindringen wollen, dann müssen wir die Gewähr haben, daβ wir von Anfang an den rechten Zugang nehmen [..]. Dazu bedarf es eines *Leitfadens*. Bisher ist es üblich, die platonische Philosophie in der Weise zu interpretieren, daβ man von SoKrates und den Vorsekratikern zu Plato fortschreitet. Wir wollen den umgekehrten Weg einschlagen, von Aristoteles zu Plato zurück. Dieser Weg ist nicht unerhört. Er folgt dem alten Satz der Hermeneutik, daβ man

أنّ المنعرج اللغوي القارّي قد وقع بشكل متواز لدى هيغل و شلايرماخر ؛ الأوّل على نحو *جدلي* والآخر على نحو *هرمينوطيقي* . أمّا يجمع بينهما فهو السعي إلى الخروج عن براديغم الوعي الذي ضبطه كانط في *نقد العقل المحض* بوصفه أساسا متعاليا للعلم الحديث . إنّ استلهام هيدغر من شلايرماخر وعزوفه عن هيغل هو موقف يتمّ ضمن توجّه واحد هو الإفلات من ربقة العلاقة ذات/موضوع ، وذلك بواسطة اشتغال مستحدث على براديغم اللغة .

إنّ ظلّ شلايرماخر يخيّم هنا ،على نحو يساعدنا ليس فقط على استبصار عن أيّ تقليد أخذ هيدغر طريقته في تخريج معنى الفينومينولوجيا ، بل أيضا من أيّ جهة أتى إلى الجدل الإغريقي وتحت هدي أيّ استشكال هو يناقش الجدلية الهيغلية . إنّ "التهيئة" (Vorbereitung) المناسبة هي حسب هيدغر هرمينوطيقية ، حيث يأخذ في تفكيك عبارة فينومينو-لوجيا إلى φαινομενον أي "ما يظهر بنفسه" ، وλεγειν أي "القول" (ansprechen) على نحو يحوّل الفينومينولوجيا من مجرّد "تقنية" (Technik) بحث إلى " تدبّر أصلي للإغريق" ، أي للماضي لا من حيث هو قد انقضى وانما " من حيث أنّنا نحن هذا الماضي نفسه" ؛ بذلك تنقلب التهيئة من مشكل منهجي إلى "هيئة تاريخية-هرمينوطيقية" (historisch-hermeneutische Vorbereitung) للدازين المتفلسف نفسه (1925/1924: 8-10).

من أجل ذلك فالتقديم الأعمّ الذي اتّخذه هيدغر مدخلا لتأويل السفسطائي هو أنّ " أفلاطون يفحص فيه عن الدازين الإنساني ضمن واحدة من أقصى إمكاناته ، بمعنى ضمن كيانه الفلسفيّ "(1925/1924: 12) ، وإنّ أهمّ خصيصة لهذا الدازين هي حسب هيدغر كونه يتوفّر دوما على "رأي معيّن" (eine bestimmte Ansicht , δοξα) حول الموجود ، أكان العالم-المحيط به أم الموجود الذي هو نفسه . وهذا الرأي المعيّن هو الذي به يتقوّم "الدازين اليومي" (das alltägliche Dasein) ، وذلك كما يتجلّى بخاصة " بالنسبة إلى شعب مثل الإغريق ، تتوقّف حياته اليومية على اللغة (Sprache)" (1925/1924: 13) .

إنّه في هذا السياق يضع هيدغر جهد أفلاطون إلى تعريف السفسطائي ، انطلاقا من أنّ *السفسطائي* انما يتحرّك أساسا داخل دائرة الدازين *اليومي* (1925/1924: 13) . ومن أجل الإبصار بهذا الجهد نحن نحتاج حسب هيدغر إلى " الموقع المناسب" (rechten Standortes) للنظر منه ؛ هذا الموقع المناسب هو نمط الولوج إلى الموجود والسؤال عنه الذي عيّنه أرسطو تحت اسم *الأليثيا* (αληθεια) : إنّ هذه الأليثيا هي ما يجعل "معرفة" ما "صادقة" أو "كاذبة" . لكنّ قصد هيدغر ليس عرض تاريخ المنطق اليوناني بل استبصار " التوجّه الذي ضمنه بلغ المنطق اليوناني إلى تعيين الحقيقة في هالتها العليا لدى أرسطو" (1925/1924: 14-15) . فما هو هذا التوجّه وما هي مقوّماته ؟

---

beim Auslegen vom Hellen ins Dunkle gehen soll. Wir machen die Voraussetzung, daß Aristoteles Plato verstanden hat. [..] Wenn wir in die platonische Philosophie eindringen wollen, so werden wir dies am Leitfaden der aristotelischen Philosophie tun. Darin liegt kein Werturteil über Plato. Was Aristoteles sagt, ist das, was ihm Plato in die Hand gab, nur radikaler, wissenschaftlicher ausgebildet. Aristoteles soll uns also auf Plato vorbereiten [..]. Und diese Vorbereitung wird des λογος als αληθευειν in den verschiedenen Bereichen des ον [..]. »

يتمثّل هذا التوجّه في اتّخاذ الدازين اليومي منطلقا للفحص عن معنى الحقيقة . فاللفظة الإغريقية αληθεια هي عبارة سالبة مكوّنة من α وهي حرف سلب ، إلاّ أنّه "سلب أصيل تماما" من أجل أنّه يدلّ على معنى موجب ، ومن لفظة ληθεια التي تعني الاحتجاب . " αληθεια تعني : أن يكفّ [الموجود] عن أن يكون محجوبا ، أن يكون مكشوفا" (1926/1924: 15–16) . ولكن ما الذي يحجبه ؟ – إنّه *الكلام اليومي* أو "القيل والقال" (das Gerede) . بذلك يصبح الدازين اليومي متحرّكا ضمن "محجوبية مضاعفة"(doppelte Verdecktheit) : اللامعرفة من جهة واحتجاب المكشوف بفعل القيل والقال من جهة أخرى . ولذلك فالمهمّة الأصلية للفلسفة هي مهمّة مزدوجة : أوّلا "التغلغل نحو الأشياء" بشكل موجب ، وثانيا وفي نفس الوقت "النضال ضدّ القيل والقال" ، وإنّ هاتين المهمّتين هما "الدافعان الأصيلان للعمل الروحي لسقراط وأفلاطون وأرسطو . وإنّ نضالهم ضدّ الريطوريقا والسفسطائية هو شهادة على لذلك" (1925/1924: 16) .

إنّ النتيجة الخطيرة لهذا التوجّه هي اعتبار *اللغة* (Sprache) ، من جهة ما هي عديل لمعنى λογος لدى اليونان ، بمثابة مقام لتأويل معنى *الأليثيا* . بذلك يتوضّح أنّ المعنى الأصلي للحقيقة هو صادر عن طبيعة العلاقة الأصلية التي صرّفها الإغريق مع الموجود في نطاق الدازين اليومي . فالموجود يختصّ بكونه محجوبا أو غير محجوب . إنّ أليثيا إذن خاصية انطولوجية لوجود الموجود من جهتين :أوّلا ليس هناك أليثيا إلاّ بالنسبة إلى "تلفّت (Hinsehen)" ما نحو الموجود ، و "استكشاف" (Erschließen) له و"تعرّف" (Erkennen) عليه .كذلك *فالأليثيا* خاصية للوجود من حيث هو "شهود" (Anwesenheit) لا يُتملّك إلاّ بواسطة اللوغوس المستكشف ؛ إنّ الاستكشاف نفسه حسب هيدغر نمط من الوجود الذي يتقوّم بمعنى الأليثيا ، وذلك من حيث أنّه "طريقة وجود" خاصة بالدازين الإنساني . وبعامة فإنّ العنوان العام للعلاقة الإغريقية مع وجود الموجود من خلال اللوغوس هي فعل الأليثيا : αληθευειν مأخوذا في معنى "كشف الوجود" (aufdeckendsein) و"انتشال العالم من الانغلاق والاحتجاب" (1925/1924: 17) .

بيد أنّ اللافت للنظر في كل ذلك هو الذهاب في تفتيش *العلاقة بين أليثيا واللغة* إلى أمد جدّ طريف : فإنّ هيدغر لا يفكر في معنى *أليثيا* إلاّ بقدر ما هو متضمّن بوجه ما في معنى *اللوغوس* . إنّ استعمالا للغة ، هو *الاستعمال اليومي* في عيانيته ، هو الذي يمكّننا حسب هيدغر من النفاذ إلى التصوّر اليوناني للوجود . وذلك أنّ الأليثيا لا يمكن أن تكون أصيلة إلاّ متى كانت خاصية للموجود نفسه ، لكنّها لن تكون كذلك إلاّ إذا كانت مأخوذة بوصفها "طريقة وجود للإنسان" نفسه من حيث هو *حيوان ناطق* (ζωον λογον εχον) (1925/1924: 17–18).

ليس "النطق" هنا[9] مجرّد خاصية تميّز الإنسان عن الحيوان ، بل هو النطاق الذي يصنع داخله هذا الإنسان معنى وجوده .وذلك أنّ الكلام هو النطاق الذي ينكشف فيه معنى

9– يقول هيدغر (1925/1924: 17–18) : " إنّ αληθευειν انما ينكشف بذلك أوّل الأمر ضمن الـ λεγειν . وإنّ λεγειν ، الكلام ، هو الهيئة الأساسية للدازين الإنساني . ففي الكلام يُعبَّر عن (spricht es *sich* aus) ، على جهة أنّه يُتكلّم عن شيء ما ، عن العالم .لقد كان هذا الـ λεγειν بالنسبة للإغريق لجوحا ويوميا على قدر بحيث أنّهم بالنظر إلى هذه الظاهرة ومن جهتها هم استخرجوا تعريف الإنسان وعيّنوه بوصفه ζωον λογον εχον. "

الأليثيا . فالعلاقة بين أليثيا ولوغوس هي ما به يتشكّل تعريف الإنسان بوصفه حيوانا ناطقا . إنّه بذلك فقط يكون الكلام هيئة أساسية للدازين أي هيئة تدخل في تعريف ماهيته . فالدازين إذن حين يتكلّم لا يحدّث نفسه إلاّ بقدر ما يجعل شيئا ما يُقال من خلاله . هذا الذي يُقال حين يكون كلام هو الأليثيا ، نعني هذا الذي ينكشف بواسطة اللوغوس . ولذلك فاللوغوس الذي صار يُشار إليه لاحقا بوصفه "منطوقا" (enuntiatio) و"حكما" (Urteil) انما كان في أصله ، كما نرى ذلك لدى أرسطو ، "بيانا" (αποφανσις) و"تبيينا" (αποφαινεσθαι) و"إظهارا" (δηλουν) (1925/1924: 18) .

إنّ خطّة هيدغر قد تبدو بذلك مزدوجة :

أوّلا هو ،من ناحية صناعية، يتّخذ من تخريج هرمينوطيقي لمسألة اللوغوس لدى أرسطو منطلقا لبحثه ، وذلك بقراءتها في ضوء معنى *الأليثيا* بوصفها كشفا ؛ وثانيا هو ، من ناحية تاريخية ، يأخذ التعريف اليوناني للإنسان بوصفه ζωον λογον εχον بمثابة مقام لاحتمال طريف للتوجّه المعاصر للفلسفة القارية وجهة برايديغم اللغة .فإنّنا نعثر ههنا على دلالة طريفة لظاهرة العودة إلى تملّك الإغريق وذلك بوصفها عودة تجد في براديغم اللغة خطّتها الخاصة . إنّ براديغم اللغة يؤدّي هنا دور خيط هادٍ لاستئناف البحث اليوناني في اللوغوس بوصفه بحثا ينطوي على جدّة ما تزال مطمورة بفعل ضرب ما من التراث الذي يجب نقضه .

ب- الكذب واللاّوجود

إنّ الغرض من "همزة الوصل" التي عقدها هيدغر بعد الفراغ من تخريج مسألة *الأليثيا* لدى أرسطو (1925/1924: § 27 وما بعدها) هو " رسم حقل البحث انطلاقا من الـαληθευειν" ، وذلك على النحو التالي :

أوّلا – بتحديد ما أنجزه إلى حدّ ذلك الموضع أي "تحصيل سبيل الولوج" الى المسألة، وليست تلك السبيل شيئا آخر سوى مبحث الـαληθευειν ؛ وثانيا – استشراف "المهمّة" المطلوب الإيفاء بها ، ألا وهي " تحديد موضوع البحث انطلاقا من الـαληθενειν لدى أفلاطون" ، وليس يعني ذلك حسب هيدغر غير الـ διαλεγεσθαι ؛ أي الجدل. وثالثا– استبصار " الإشارة الأولى إلى موضوع البحث: الثورة [التي تمّت لدى أفلاطون] في مفهوم الوجود" ، وبخاصة إقرار "وجود اللاموجود"، وليس ذلك حسب هيدغر غير إقرار القيمة الانطولوجية للـ "ψευδος" " (1925/1924: 189) .

إنّ ما يهمّنا من هذا الترتيب هو موضع الجدل . ونحن نجد أنّ خطّة هيدغر قد صارت تتعلّق بإيضاح إشكالية السفسطائيّ في ضوء مبحث *الأليثيا* بما هي الأفق الأخصّ لفهم مشكل *اللوغوس* بوصفه *لوغوسا مُبينا* . بذلك يصبح الإشكال الذي يهمّنا قابلا للصياغة الأوّلية على هذا النحو : *من هو السفسطائي* من جهة ما يستوفي ماهيته في استعمال معيّن للوغوس ؟ أو *ما هو اللوغوس* السفسطائيّ ؟ ومن البيّن أنّ غرض هيدغر هو تخريج اللوغوس السفسطائيّ في

- « Das αληθευειν zeigt sich also zunächst im λεγειν . Das λεγειν , Sprechen , ist die Grundverfassung des menschlichen Daseins . Im Sprechen spricht es *sich* aus ,in der Weise , daβ es über etwas , über die Welt , spricht .Dieses λεγειν war für die Griechen etwas so Aufdringliches und Alltägliches , daβ sie mit Bezug auf dieses Phänomen und von ihm her die Definition des Menschen gewannen und ihn bestimmten als ζωον λογον εχον . »

ضوء مبحث *الأليثيا* من حيث هي المعنى الأصيل للوغوس اليوناني بعامة . بذلك يصبح معنى الجدل رهين فهم ماهية السفسطائي .

ولكن ما هي جدوى البحث في السفسطائي ؟ – يفترض هيدغر أنّ البحث في السفسطائي *من يكون* هو في واقع الأمر بحث غير مباشر في *الفيلسوف من يكون* (1925/1924: 12 ، 191–193 ، 245–246 ، 531) . إنّ طرافة السؤال الأفلاطوني عن السفسطائي هو كونه يتّخذ من "السلوك" السفسطائي أي من "طريقة الكلام السفسطيقي" (die Art des sophistischen Redens) خيطا هاديا لتعريفه . بذلك يتّضح أنّ سلوك السفسطائي هو في ماهيته τεχνη ، ولكن في معنى ما يزال ملتبسا بعلاقات غامضة مع معاني επιστημη و σοφια و φρονσις (1925/1924: 65، 191) . إنّ τεχνη تعني بعامة لدى أفلاطون نحوا من "الكفاءة (Sich-Auskennen) بالمعنى الأعمّ في سلوك ما . والأمر يتعلّق هنا لدى السفسطائي بالكفاءة في الكلام حول كلّ ما يوجد ؛ بمعنى : كفاءة في التحدّث عن الموجود ." (1925/1924: 191) .

لكنّ السفسطائي لا يختصّ فقط بكفاءة الكلام بل ، في نفس الوقت على وجه الخصوص ، بأنّ " هذه الكفاءة انما هي *تضليل* (ein *Täuschen*) حول ما هو متكلّم فيه" (1925: 1924: 191) . *التضليل* هو إظهار الموجود على غير ما هو عليه من الوجود . وإنّ طرافة أفلاطون هو كونه قد سعى في محاورته إلى " الإمساك عن كثب *بالدازين العيني للسفسطائي* داخل الحياة الإغريقية على نحو عيني تماما" (1925/1924: 192) . إنّ معنى *العينية* هنا هي عينية *اللغة اليومية* التي يتحرّك ضمنها السفسطائي . ممّا يعني أنّ *محاورة* أفلاطون هي أوّلا *اشتغال على اللغة اليومية* وليست اختراعا لمصطلح مدرسي غريب عنها .

ومن حيث أنّ التضليل لا يقدّم الموجود كما هو ، ورغم ذلك هو تضليل موجود على نحو عياني ، فإنّ الدازين السفسطائي انما يكشف بوجه ما عن إمكانية "وجود اللاّموجود" : إنّ خطورة هذا الفهم لمعنى وجود السفسطائي هو كونه ينطوي على "ثورة" عن التصوّر السائد لمعنى الوجود منذ بارمنيدس وفي كتابات أفلاطون إلى حدّئذ . وهو أمر يتمثّل في هذا : " أنّ *تأويل نمط وجود السفسطائي انما يصلح في آخر الأمر لتبيان وجود اللاّ-موجود* . وهذا التبيان ليس شيئا آخر *سوى إدراك أكثر جذرية لمعنى الوجود ولطابع الليس المقرّر فيه* "(1925/1924: 192) .

لقد تبيّن لأرسطو أنّ المعنى الأصلي للوغوس هو *الأليثيآين* ؛ لكنّه قد قرّر في نفس الكرّة أنّ اللوغوس هو دوما λεγειν τι κατα τινος أي "قول شيء على شيء ما" . هذان الإقرارن معا يضعان الإصبع على وجه الصعوبة في منزلة اللوغوس اليوناني بما هو جدل : فمن حيث أنّ اللوغوس لا يقول الموجود إلاّ *بوصفه شيئا ما* ، فهو لا يكشف عنه بالنظر إلى ذاته (καθ αυτο) ، وذلك أنّ الكشف عن الأشياء ذاتها يتطلّب النظر (θεωρειν) وليس الخطاب اليومي ، ولذلك فإنّ صعوبة اللوغوس هو كونه "يقول" (λεγειν) الموجود "من خلال (δια)" القول لذلك هو δια-λεκτικη (Schüssler 1996: 94–95) .

بيد أنّ نكتة الإشكال في الوجود العياني للسفسطائي هو كونه قد يقول الموجود على غير ما هو عليه من الوجود .بل إنّ سلوكه الأساسي هو من جنس "القول الكاذب" (ψεδη λεγειν) أو أو "اللوغوس الكاذب" (λογος ψευδης) [10] . وإنّ خطورة السفسطائي لا تكمن فقط في

10– أفلاطون ، **السفسطائي** 236 أ 5 و هـ 4 ؛ 341 أ 1 .

سحر *البيان* (ευ λεγειν) بل بخاصة في كونه يتقن فنّ *المجادلة في كلّ شيء* (αντιλεγειν περι παντων) [11] ، بحيث يظهر وكأنّه عالم بكلّ شيء . هذا العلم الظاهر (Aussehen ، δοξα) يتقوّم بعنصريْن خطيرين : أوّلا أنّه لا صلة له بالأشياء (sachlos) ، وثانيا أنّه يتّخذ من فنّ *المجادلة العمومية* صيغته الخاصة . ولأنّه كذلك هو بدلا من جعل الموجود *يُرى* هو *يواريه* عن الأبصار بواسطة *التخييل* (φανταστικη) . هذا هو الوجه العياني من الدازين السفسطائي : إنّه يحترف فنّ اللوغوس الكاذب بوصفه سلوكا عموميا أساسيا ، ومن ثمّة هو يعتمد نمطا من اللوغوس اليومي الذي وجه الطرافة فيه هو كونه يطرح مشكلا انطولوجيا غير مسبوق ، ألا وهو افتراض إمكانية "أن يظهر ما لا يوجد " و" أن يُتكلّم من دون أن يُقال ما هو حقّ" وأنّه " يمكن فعلا أن يُقال ما هو كاذب وأن يُفكّر فيما هو كاذب" ، وبكلمة واحدة افتراض أنّ " اللاّموجود يوجد ، إذْ من دون ذلك لا يمكن للكاذب أن يوجد" [12] .

إنّ موضوع البحث هو بذلك السؤال عن *اللاّموجود* من حيث أنّه هو ما يشدّ إمكانية الدازين السفسطائي أي إمكانية *الكاذب* . ولكن من حيث أنّ وجود هذا اللاّموجود هو لدى السفسطائي موضوع لكلام عياني ، فإنّ المطلوب هو البحث ليس فقط في ماهية هذا الكلام السفسطائي المضلّل عن وجود الموجود كما هو ، بل في ماهية اللوغوس الذي من شأنه أن لا يضلّل وانما أن يكشف عن معنى وجود الموجود كما هو على الحقيقة ، أي من حيث هو *لوغوس الأليثيا* . إنّ ذلك اللوغوس الذي من شأنه أن يكشف عن "الموجود الحقيقي" (ον αληθινον) هو بالتحديد ما يسمّيه أفلاطون *διαλεγεσθαι* (1925/1924 : 193) [13] .

ج- *ألييثيا* والجدل : διαλεγεσθαι و αληθευειν

علينا أن ننبّه إلى أنّ هيدغر قد عرض للجدلية ، فاحصا ومتأوّلا ، ضمن درس 1925/1924 ، في مقامين مختلفين: أوّلهما في إطار "همزة الوصل" (§ § 28،30) ، وهو مقام ذو طبيعة عامة وأوّلية، أمّا الآخر فضمن "القسم الرئيسي"(§§ 34، 53، 55–56، 76–79) ، وهو مقام يجد أساسه في تأويل دقيق لمحاورة السفسطائي من حيث ما تتّخذ *الجدلية* خيطا سرّيا .

وينطلق هيدغر في ترتيب القول عن الجدلية بعامة من هذا الاعتبار الأساسي: أنّ *διαλεγεσθαι* انما هو مأخوذ بوصفه *αληθευειν* (1925/1924: 195) . ولكن بأيّ معنى ؟

11– نفسه 232 ب ومابعدها .

12– نفسه 237 أ .

13– يقول هيدغر (1925/1924: 193) :" *إنّ موضوع البحث انما هو بذلك الموجود ضمن* وجوده ؛ إنّ الأمر يتعلّق بخواصّ الموجود من جهة ما يوجد .

وإنّ هذا الموجود ، الذي هو مفحوص عنه في المحاورة ، انما هو *موضوع* كلام فيه ، وبلا ريب [هو موضوع] ضرب من الكلام ،[من الـ] *διαλεγεσθαι* ، بحيث أنّه انما ضمنه يكون الموجود من حيث هو مكشوف عنه منظورا . لدن ذلك يتكلّم أفلاطون دوما عن الـ ον αληθινον ؛ وهذا هو الموجود من حيث هو مكشوف عنه في ذاته."

- « *Thema der Betrachtung ist also das Seiende in seinem Sein* ; es geht um die Charaktere des Seienden , sofern es ist .

Dieses seiende , das im Dialog behandelt wird , ist *Thema eines Sprechens* darüber , und zwar eines solchen Sprechens , *διαλεγεσθαι* , daß darin das Seiende als Aufgedecktes sichtbar wird . Daher spricht Plato immer vom αληθινον ον ; dieses ist das Seiende als aufgedeckt an ihm selbst . »

علينا أن نأخذ αληθευειν في المعنى الذي بلغ إليه هيدغر في القسم التمهيدي حين اشتغل على مواضع حاسمة من متن أرسطو بوصفه "الطبقة العليا (höhere Stufe) من التفلسف" مما كان لدى أفلاطون "الطبقة الأولية (Vorstufe) من التفلسف" (1925/1924: 165) .وهو معنى استجمعه هيدغر بالطريقة التالية : إنّ *ألِيثيآيْن* – αληθευειν يُقال على وجوه عدّة ، لكنّ واحدا من وجوهه يختصّ عن غيره بكونه *كشفا* (Aufdecken) ، ألا وهو θεωρειν – *النظر* ، وبخاصة النظر الذي من شأن σοφια–الحكمة ؛ ومعنى الحكمة هو " أن تجعل الموجود منظورا ضمن αρχαι– المبدأ الذي له " ، فيُقال عنه عندئذ إنّه "موجود حقيقي" (ον αληθινον) أو " موجود حقّ" (ον αληθες) ، وإنّ هذا التواشج الداخلي بين الوجود و*الأليثيا* هو الذي رتّب الدلالة الأصلية للوغوس اليوناني (1925/1924: 194) .

إنّ هذا النحو من الاستجماع ما يزال يحتاج إلى أكثر من توضيح ، وبخاصة أنّ المفهوم الذي يبلغ فيه θεωρειν هالته العليا لم يدخل بعدُ في السباق ، ونعني بلا ريب مفهوم νοειν . ونحن لا مناص لنا أن نخوض بعض الخوض في ذلك من أجل أنّ هيدغر ما كان ليلجأ إلى هذا الانعراج المتوعّر من ناحية أرسطو إلاّ من أجل أنّه يقيم مقايسة دقيقة وخطيرة ما بين أفلاطون وأرسطو بوصفها مقايسة ما بين *διαλεγεσθαι* و νοειν ؛ أمّا المقياس فهو المعنى الأخصّ لظاهرة αληθευειν ، والرهان هو : هل بلغ أفلاطون إلى الطور الأخصّ مما عيّنه أرسطو تحت ظاهرة αληθευειν *أم لا* ؟(1925/1924: 163–165) .

إنّ رأس الأمر في تدبّر هيدغر لمعنى νοειν و νους لدى أرسطو هو أنّه يتأوّلهما [14] في طبقة واحدة مع دلالات σοφια و φρονησις : إنّ هذه المفهومات الأربعة انما تقع في خانة ليس لمعنى λογος من سطوة عليها . إنّ *الحكمة* و *التعقّل* هما نمطان من *النّوس* ، وذلك أنّهما في بنيتهما *"أليثيآين بلا لوغوس"* (αληθευειν ανευ λογου) ، بحيث أنّ عدم تقوّمهما باللوغوس هو القاسم المشترك بينهما (1925/1924: 163) . بل قل إنّ *النّوس* يشير إلى " لوغوس جدُّ مخصوص " لأنّه لا هو *إثبات* (καταφασις) ولا هو *نفي* (αποφασις) ، وهو على الأرجح ليس مما يحوزه إنسان ؛ ولكن من أجل أنّ الدازين الإنساني ينطوي على ضرب من الإدراك المحض فإنّ هذا النحو من النّوس ممكن وجوده في الإنسان . هذه الصعوبة[15] يخرّجها هيدغر بوصفها أمارة على إمكانية اعتبار النّوس "المزعوم" للإنسان بمثابة "النوس غير الأصيل" (der uneigentliche νους) ، فهو بذلك لا يستأهل اسم νοειν بل فقط διανοειν، وهو διανοειν من أجل أنّه يتعيّن باللوغوس (1925/1924: 59) .

14– يعترف هيدغر (1925/1924: 58–59) بأنّ مسألة النّوس لدى أرسطو تنطوي على صعوبات عويصة ، وهو ما حاول أن يتغلّب عليه انطلاقا من إشارة ذات مغزى كبير عثر عليها في الفصل السادس من السادسة من **إتيقا نيقوماخوس** هي إشارة أرسطو إلى أنّ σοφια و φρονησις و επιστημη هي مسائل أي "مصحوبة باللوغوس" (s'accompagnant de λογος) (1140 ب 33) . وتأويل هيدغر هو أخذ μετα λογου في معنى ανευ λογου أي " بلا لوغوس" مثل أخذ المرء لوغوس في معنى الإثبات والنفي التقليديين .

15– هذه الصعوبة هي تلك التي عاينها أرسطو في الفصل الرابع من الثالثة من **كتاب النفس** (429 أ 22 ومابعدها) .

إنّ النتيجة الحاسمة لهذا التخريج هو تأويل هيدغر لمعنى اللوغوس بوصفه يجد أساسه البعيد في نمط من الـ νοειν الذي هو منحسر دونه ؛ ولكن من أجل أنّ هذا الـ νοειν هو المصدر الأخصّ لمعنى *αληθευειν* الذي من شأن الـ αρχαι (المبدأ) ،كما تقرّر مع أرسطو ، فإنّ اللوغوس هو بذلك غير مؤهّل لأنْ يكون مقاما لتأويل حقيقة وجود الموجود: إنّ σοφια هي وحدها إبصار بالمبادئ ، ومن ثمّة هي وحدها السبيل إلى *الأليثيآين* الذي من شأن *النّوس* (αληθευειν des νους) (1925/1924: 59) .

هنا يصبح بيّنا أنّ قصد هيدغر هو الإتيان إلى *المحاورة* (Dialog) الأفلاطونية ، من طريق فحص هرمينوطيقي عن المعنى الأصلي للجدل (διαλεγεσθαι)، من جهة ما يتقوّم في نفسه بضرب معيّن من استعمال القول (λογος)، وذلك في ضوء ما ظُفر به من تأويل لظاهرة αληθευειν des νους التي عثر عليها في متن أرسطو . إنّ السؤال هو : ما هي منزلة *اللوغوس* في ضوء النّوس ؟ (1925/1924/ 165) .

تتمثّل إجابة هيدغر في تأويل διαλεγεσθαι بوصفه ضربا معيّنا من αληθευειν يبدو أنّه لا يبلغ إلى النمط الأخصّ *للأليثيا* أي نمط *النّوس* . إنّ المعنى الدقيق للجدل ، من حيث هو "سلوك مخصوص في المناقشة (Durchsprechen)" لا يمكن أن ينكشف إلاّ في ضوء معنى *الأليثيآين* (1925/1924: 195) . وإنّ اللاّفت للنظر هنا هو تنبيه هيدغر إلىأنّ فهم المعنى الأصلي للجدل هو وحده الكفيل بأن يجعلنا نفهم على وجه الدقّة لِمَ تفلسف أفلاطون في شكل "محاورات" ، وذلك أنّه يفترض أنّ اتّخاذ المحاورة شكلا للتفلسف ليس اختيار فنّان فشل في أن يكون كذلك ، بل هو أمر ناتج " عن الحاجة الداخلية للتفلسف نفسه" (نفسه) ، الذي يتدرّج من اللوغوس بوصفه "قيلا" (Gerede) حول "ما يُتكلّم فيه" (das Gesprochene) وما هو "شائع الكلام فيه" (das Herum-Gesprochene) ، عبر "كلام أصيل" ، قصد البلوغ إلى لوغوس يكون فعلا λογος αληθης : إنّ الجدل هو حركة تنطلق من "ما يُقال" ،وتسعى ، عبر كلام أصيل ، إلى الترقّي نحو لوغوس بالمعنى الأصيل ، أي إلى لوغوس ينهض بمعنى وجود الموجود (1925/1924: 195) . وإنّ خصوصية هذا اللوغوس هو كونه "يعبر الأقوال" كما يقول أفلاطون[16] نفسه .

بذلك يتقرّر أنّ الجدل هو أيضا ينهض بما يسمّيه هيدغر "وظيفة الكشف" ؛ لكنّ اللاّفت للنظر هو أنّه سرعان ما ينبّه إلى أنّ الجدل كشف "على سبيل المناقشة" (in der Weise des Durchsprechens) ، وذلك يعني أنّ الجدل انما يبقى دوما في نطاق ظاهرة اللوغوس ولا يدخل خانة *النّوس* ؛ لذلك فإنّه على الرغم من أنّ هيدغر يقرّ بأنّ اللوغوس ينطوي هو أيضا على درجة معيّنة من *الأليثيآين* [17]، فهو يستدرك بأنّ ذلك لئن كان ممكنا في اللوغوس فهو ليس

16- يحيل هيدغر هنا على : السفسطائي 253ب 10 .

17- يقول هيدغر(1925/1924: 196) :" إنّه حينما نقول إنّ الـλογος ، من حيث هو هنا διαλεγεσθαι ، [هو لوغوس] كاشفٌ ، وعلى كلّ حال من جهة ما هو مأخوذ في هذه العيانية ، فإنّ ذلك يتضمّن أنّ الـλογος يختصّ بـ αληθευειν ما " .

« Wenn wir sagen, daß der λογος, hier als διαλεγεσθαι, aufdeckend ist, jedenfalls in dieser Faktizität genommen ist, so liegt darin, daß zum λογος ein αληθευειν gehört. » .

بوظيفة واجبة فيه ؛ إنّ الجدل لوغوس "يمكـــن" (kann) أن ينـهض بعـض النهـوض بمعنـى الكشف ، إلاّ أنّ الكشف ليس بمستقرّ "في صلبه" (bodenständig) ، إنّه ليس ممّا "ينبغـــي" (muß) له . – فما وجه ضرورة اللوغوس إذن ؟ – نحن نلاحظ أنّ هيدغر لا يرى للوغوس من ضرورة إلاّ "عيانية" ،فإنّ اللوغوس ، من حيث هو جدل ، ليس مدعاة للبحث إلاّ "في هـــذه العيانية" التي لا مناص منها : أنّ صنوف αληθευειν التي أحصاها أرسطو هـي ، مـا خـلا νους ، انما " تتحقّق على جهة الكلام" ؛ لذلك فاللوغوس هو أقرب تحقّق للأليثيـا ، مـادام النّوس ليس ممّا يحوزه الإنسان من جهة مـا هـو εχον λογον ζωον ، وذلـك يعـني أنّ διανοειν الذي في طاقة الإنسان هو بالضرورة أوّل الأمر وعلى الأغلب νοειν ، بسبب غلبة اللوغوس عليه (1925/1924: 196) .

إنّ إعادة اللوغوس إلى معناه العياني واليومي مقصود تماما ، وذلك حتى نتبيّن أنّ دلالة الـ νοειν المتأتّية للوغوس هي في الواقع متأتّية له من جهة ما هو يشتغل دوما على الـ νοειν العياني الحاصل ضمن الـ αισθησις اليومية ؛ بذلك ينكشف للتوّ أنّ المعنى الأصلي للوغـوس أي معناه العياني هو معنى ليس "كاشـــفا" (aufdeckend) عـن معنـى الموجـود ، أي ليـس *أليثيآين* ، بقدر ما هو "حاجب" (verdeckend) عنه ؛ إنّـه بذلـك فقـط نفـهم مغـزى تعريـف اللوغوس بوصفه "قالة" (Gerede)، أي *لوغوسا يوميا* : إنّ سطوة القيل والقال تسدّ على الدازين إمكانية أن يبصر بالموجود فتجعله "أعمى عن المكشوف وعن إمكان الكشف" (1925/1924: 197) . ومن أجل أنّ هذه هي طبيعة اللوغوس العياني فإنّ الجدل هو محاولة للتغلّب على هكذا طبيعة ، و التوفّر على قدر معيّن من الـ νοειν ، ومن ثمّة النهوض بوجه ما من التكشيف عـن معنى الموجود . ولكن من أجل أنّ الجدل لا يمكن أن يشتغل بلا لوغوس ، مثل النّوس ، فإنّـه مضطرّ للبقاء دوما في نطاق *الكلام* اليومي ، ولا يبلغ إلى *النّوين* المحض ، إذ هو لا يتوفّـر علـى الأدوات التي تمكّنه من أن يترقّي إلى طور الـ θεωρειν. وعلـى ذلـك فـالجدل ليـس "لعبـا" (Spiel) بل له "وظيفة أصيلة" هي اختراق القيل والقال اليومي ومراقبته ومـن ثمّـة التهيئـة إلى "استبصار أوّلي " للأشياء المتكلّم فيها ؛ وإنّ ذلك هو حسب هيدغر *"المعنى الأساسي للجدليـة الأفلاطونية"* (1925/1924: 197).

إنّ قصد هيدغر[18] هو بيان كيف أنّ الجدل في معناه الأصلي هو لوغوس ينطوي في نفسه علـى نمـط معيّـن مـن *الأليثيا* ، أي علـى نمـط معيّـن مـن "الكشـــف" ، ومـن ثمّـة علـى

18– يقول هيدغر (1925/1924 :196–197) :" إنّ الـ λογος انما يمكنه بذلك أن يضطلـــع بالـ αληθευειν ، وإن كان ذلك ليس من نفسه ، وانما من جهة الـــ νοειν والـــ διανοειν ، وبعبارة أخرى من الـ αισθησις التي له في كل مرة . فطبقاً لمعناه الأصلي وأيضا طبقا لعيانيته الأصليـة انما الـ λογος على وجه العموم ليس بكاشفٍ ، وانما هو ، متى أمكن للمرء أن يتكلّم أقصى ما عنـــده ، [لوغوس] حاجب لاغير .إنّ الـ λογος أوّلَ الأمر هو *القيل والقال* ، الذي له من العيانية ألاّ يجعل الأشياء تُبصَر [..] . إنّ هيمنة القيل والقال انما تسدّ الموجود في وجه الدازين فتجعله بذلك أعمى عن المكشـــوف وعن الكشف الممكن له . بيد أنّه إذا ما استولى الـ λογος أوّل الأمر على الدازين ضمن هذه العيانيـــة بوصفه قيلا وقالا ، فإنّ النفاذ إلى الموجود–المكشوف–عنه انما ينبغي أن يتمّ من خلاله . إنّه ينبغي أن يكـون هذا النحو من الكلام الذي ، ضمن المع والضدّ ، يقترب شيئا فشيئا ممّا يتعلّق به القول ويجعله يُبصَـــر . إنّ διαλεγεσθαι انما يملك بذلك في نفسه *النزعة المحايثة نحو* الـــ νοειν ، نحو الإبصار .ولكن من حيـث أنّ الفحص انما يبقى ضمن الـــ λεγειν ، ومن جهة ما هو διαλεγεσθαι ينحبس ضمن المناقشة ، فإنّـه يمكن لهذه المناقشة بلا ريب أن تهجر القيل والقال ، لكنّها لن تفعل بذلك سوى أنّها *حاولت* أن تنفـــذ إلى

"الإبصار"(Sehen) بمعنى الموجود ؛ وهو موقف وجه الطرافة أنّه يقلب تصوّرا سائدا ينطلق من التفريق الحادّ بين "الفكر" (Denken) و"الحدس" (Anschauen) ، ويرفع الجدلية بوصفها "الطبقة العليا من الفكر المزعوم في مقابل مجرّد الحدس المزعوم" : إنّ أطروحة هيدغر هي أنّ الجدلية " في معناها الفريد وفي نزعتها الفريدة هي، عبر المتكلّم فيه خلالها فحسب ، هي تميّز وتشكّل *الحدس الأصلي الأصيل* " ؛ ربّ حدس لئن لم يبلغه أفلاطون فإنّ هذا " نقص كامن في سلوكه الجدلي الأصيل نفسه" ، وذلك أنّه قبل ذلك كامن " في صعوبة القضيّة نفسها" المبحوث فيها (1925/1924: 198) .

2.- المنطق الهيغلي بوصفه يتحرّك ضمن عدم فهم وسوء فهم تامّين للأنطولوجيا اليونانية:

إنّ قصدنا الآن هو رصد بعض المواضع التي عرض فيها هيدغر بالمناقشة إلى المنطق الهيغلي وإيضاح طبيعتها . ولكن من أجل أنّ هذا الرصد لا يتيسّر إلاّ بتبيّن السياق العام لهذه المناقشة ، فإنّ علينا أن نبدأ أوّل الأمر برسم السياق العام الذي جعلها ممكنة ، ثمّ نخلص إلى

الأشياء ذاتها .إنّ الـ διαλεγεσθαι انما يبقى في رتبة الخطاب ؛ إنّه لا *يأتي أبدا إلى الـ* νοειν *المحض* .فهو لا يتوفّر على الوسيلة الأصيلة إلى ما كان يجب أن يكون لدنه على الحقيقة في النهاية ، إلى الـ θεορειν ذاته . ومع أنّ الـ διαλεγεσθαι لا يبلغ هدفه ، وعن الموجود هو لا يكشف أصلا ، طالما هو باق بعدُ في نطاق الـ λεγειν ، فإنّه ليس ما يدعو لأنْ يكون لعبا ، بل هو يملك وظيفة أصيلة ، وذلك من حيث هو يخترق القيل والقال ، ويراقب القيل والقال ، ويضع الإصبع بوجه ما على ما هو مقصود في الكلام ، وبذلك هو يناولنا الأشياء المتكلّم فيها ضمن إشارة أولى أوّل الأمر وفي مظهرها الأقرب . وإنّ ذلك لهو *المعنى الأساسي للجدلية الأفلاطونية*."

« Der λογος kann also das αληθευειν übernehmen, hat es nicht von sich aus, sondern von dem jeweiligen νοειν und διανοειν bzw. der jeweiligen αισθησις. Seinem ursprünglichen Sinn und auch seiner ursprünglichen Faktizität nach ist der λογος überhaupt nicht aufdeckend, sondern, wenn man extrem sprechen kann, geradezu *verdeckend.* Der λογος ist zunächst das *Gerede,* das die Faktizität hat, die Sachen nicht sehen zu lassen [..]. Die Herrschaft des Geredes verschließt gerade für das Dasein das Seiende und macht also blind gegen das Aufgedeckte und mögliche Aufdecken. Wenn aber der λογος in dieser Faktizität als Gerede zunächst das Dasein durchherrscht, muß das Vordringen zum Aufgedeckt-Seienden gerade durch ihn hindurch. Es muß ein solches Sprechen sein, daß es im Für- und Gegensprechen mehr und mehr an das, wovon die Rede ist, heranführt und dieses sehen läßt. Das διαλεγεσθαι hat also in sich selbst die *immanente Tendenz auf ein* νοειν, auf ein Sehen. Sofern aber die Betrachtung im λεγειν bleibt, als διαλεγεσθαι im Durchsprechen sich aufhält, kann ein solches Durchsprechen zwar das Gerede verlassen, aber doch lediglich den *Versuch* machen, zu den Sachen selbst vorzudringen. Das διαλεγεσθαι bleibt im Besprechen ; es *kommt nicht zum reinen* νοειν. Es hat nicht die eigentlichen Mittel zu dem, wobei es eigentlich zu Ende sein soll, zum θεορειν selbst. Obzwar das διαλεγεσθαι sein Ziel nicht erreicht, das Seiende nicht schlechthin aufdeckt, solange es noch im λεγειν bleibt, braucht es kein Spiel zu sein, sondern es hat eine echte Funktion, sofern es das Gerede durchbricht, das Gerede kontrolliert, auf das, was gemeint ist, im Sprechen gewissermaßen den Finger legt, und so die besprochenen Sachen in einer ersten Anzeige erstmalig und in ihrem nächsten Aussehen vorgibt. Das ist der *Grundsinn der platonischen Dialektik.* »

الفحص عن الأطروحة الناظمة لتلك المناقشة والمسائل الأساسية التي دارت حولها ، ونعني بخاصة مسائل "التناقض" و"السلبية" و"الحدس" و"تسطيح بنى اللوغوس" .

1.2- نقد التصوّر التقليدي للجدلية :

إنّ السياق الذي أتى فيه هيدغر إلى مباينة المنطق الهيغلي هو "نقد التصوّر التقليدي للجدلية" الذي نقلها من معناها الأصلي بما هي *جدل* (διαλεγεσθαι) ، أي بما هو "صيغة بدائية من النّوين" (Vorstufe des νοειν) ، إلى معنى غير أصيل يتأوّل الجدلية بوصفها "تقنية تفكير" (eine Denktechnik) (1925/1924: 198 وما بعدها) .

إنّ هذا النحو من النقد هو في قراره تصدّ بالمناقشة الى رأي سائد لا يرى إلى الجدلية كما افترعها أفلاطون ، وانما على النحو الذي تردّت فيه فصارت *"تقنية-فكر"* (Denktechnik) أو *مراوحة فارغة بين طرفين* (Hin und Her) أو "منهجا" (منظورا إليه ههنا من حيث هو أداة فحسب): إنّ ما كان لدى أفلاطون "حاجة حميمة" قد بات ههنا "مبدأ للّعب بالأشياء"(1925/1924: 199). بيد أنّ اللافت للنظر في هذا الرأي السائد هو كونه يجد جذوره في رأي سائد آخر لا يقلّ شهرة عنه ، يتعلّق هذه المرة بالمنزلة السالبة للجدلية في فلسفة أرسطو. ولذلك فإنّ المطلوب في هذا الموضع هو التبصير إلى ما ينطوي عليه هذا الرأي السائد من تهافت وذلك بعد الفراغ من تشخيصه أوّلا.

إنّ "الرأي السائد" (Gemeinplatz) الذي لئن نُسب إلى أرسطو فهو قد استُؤنف من قبل بعض المعاصرين[19] ، انما يزعم أوّلا أنّ أرسطو "لم يعد يفهم شيئا"[20] من الجدلية الأفلاطونية ؛ وثانيا أنّه قد أنزل هذا الجدل إلى رتبة آلة للفكر فحسب ؛ و ثالثا أنّه قد أفقد لفظ "الجدلية" خطورته (Würde) الأفلاطونية (1925/1924: 199).

أمّا الخطّة التي اتّبعها هيدغر[21] في مناقشة هذا الرأي وبيان وجه الفساد فيه، فهي على النحو التالي: أ- إعادة تعيين معنى "الفهم" الذي يجدر بنا أن نحمله على تدبّر أرسطو

19- يبدو أنّ المقصود بذلك هم الكانطيين الجدد .

20- هذه العبارة تعود في كتاب **الوجود والزمان** (1926أ : 25) موضوعةً بين ظفرين وكأنّ الأمر يتعلّق بشاهد ضنّ هيدغر بذكر اسمه ؛ وهل يفعل ذلك إلاّ لكونه أكثر من مشهور ؟ - إنّ ذلك يغلّب الافتراض بأنّ المقصود هو أحد الكانطيين الجدد .

21- يقول هيدغر (1925/1924: 198-200) :" إنّ هيمنة الـ λογος ستودّي لاحقا - كما هو الحال اليوم أيضا - إلى ردّة فعل ، وبلا ريب في نطاق "النظريّ" بعامة وفي نطاق "المنطقيّ" . إنّ تاريخ الفلسفة والبحث الفلسفي الموجّه على نحو جدلي قد استمدّ مثاله الأوّل من الجدلية الأفلاطونية ورأى فيها طريقة فائقة في التفلسف . [...] [لكنّ] ما كان بالنسبة لأفلاطون حاجة داخلية ، وعلى وجه الدقة للبلوغ إلى الأشياء ، قد أصبح ههنا مبدأ للعب بالأشياء .إنّ الاجتهاد الأفلاطوني في الجدلية قد انقلب إلى الطريق المعاكسة عن *الإبصار* بالـ ον αληθινον ، *بما هو موجود* . وإنّ الوجه الآخر من سوء الفهم هذا لمعنى الجدلية الأفلاطونية وربّما للجدلية بعامة انما هو حكم أرسطو المُحطّ من شأن منزلة الجدلية . لقد أصبح أمرا مشتركا في تاريخ الفلسفة أن يقول المرء إنّ أرسطو لم يعد يفهم جدلية أفلاطون و أنزلها إلى مجرّد تقنية للتفكير الاستنتاجي .

فمنذ مدّة فقط أخذ البعض في التوكيد مرّة أخرى على أنّ أرسطو قد جرّد مصطلح "الجدلية" من وجاهته الأفلاطونية العليا . على أنّ هذا الصنف من الأقوال التي لا تعني فلسفيّا شيئا كثيرا انما يصدر عن تصوّر رومانسي للفلسفة . فقد تكون القولة صائبة لو أنّ المرء أضاف التعليل الصحيح ، لكنّها ليست كذلك متى كان يختفي وراءها أسف رومانسي . إنّ أرسطو لم يجرّد الجدلية من وجاهتها ، لأنّه ما عاد يفهمها ، بل من أجل أنّه فهمها على نحو أكثر جذريّة ، من أجل أنّه أدرك أفلاطون نفسه وهو في طريقه ، بواسطة جدليّته، نحو الـ θεορειν ، من أجل أنّه أفلح في جعل ما قصد إليه أفلاطون نفسه [أمرا] فعليا .

للجدلية ؛ ب- افتراض ضرب آخر من النظر إلى علاقة أرسطو بأفلاطون في الأفق اليوناني ؛ج - الكشف عن المعنى الدقيق للجدلية في ضوء استفصاح طريف لمعنى τεχνη في اليوناني .

إنّ أرسطو قد أبصر بالحدود الداخلية للجدلية ، من أجل أنّه قد تفلسف على نحوٍ أكثر جذريّة . وبفضل هذا التحديد للجدلية الأفلاطونية هو قد هيّأ لنفسه في نفس الوقت أن يردّ عليها حقّها النسبيّ . وقد أمكنه ذلك بلا ريب فقط من أجل أنّه فهم أيّة وظيفة يملكها الـ λογος و الـ διαλεγεσθαι داخل البحث العلميّ و داخل الكيان الإنساني بعامة .إنّه انطلاقا من فهم موجب لظاهرة الـ λεγειν داخل الحياة فحسب ، مثلما عثرنا على ذلك ضمن [كتاب] **الخطابة** ، انما ظفر أرسطو بالأرضيّة [اللازمة] لتأويل الـ λεγεσθαι على نحوٍ عينيّ تماما ومن ثمّة للإبصار بالـ διαλεγεσθαι على نحوٍ أكثر حدّة . إنّه ما كان لأرسطو بذلك أن يحطّ من شأن الجدلية ، وذلك أنّها عنده طبقا لمعناها هي بعدُ في الأسفل ، بمعنى [هي] *طبقة بدائيّة* من الـ θεορειν وبما هي طبقة بدائيّة هي ليست أيّ إجراء أو تفكير بالغ اللطافة ، بل هي دوما طبقا لمعناها *إرادة*-نظر ، بقدر ما يكون للـ λογος بالتحديد معنى الـ αποφαινεσθαι ، [معنى] جعل-[الموجود]-منظورا ."

« Die Herrschaft des λογος zeitigt später – wie ach heute noch- eine Rückwirkung, und zwar im "Theoretischen" überhaupt und im "Logischen". Die Geschichte der Philosophie und die dialektisch orientierte philosophische Betrachtung hat sich an dieser platonischen Dialektik das erste Ideal genommen und darin eine überlegene Art des Philosophierens gesehen. [..] Was für Plato eine innere Not war, nämlich zu den Sachen zu kommen, das wird hier zu einem Prinzip gemacht, mit den Sachen zu spielen. Die platonische Bemühung in der Dialektik läuft gerade den entgegengesetzten Weg, das ov αληθινον, *das, was ist, zu sehen.*Die Kehrseite dieses Miβverständnisses des Sinnes der platonischen Dialektik und vielleicht der Dialektik überhaupt ist die abschätzige Beurteilung der Stellung des Aristoteles zur Dialektik. Es ist ein Gemeinplatz in der philosophiegeschichte geworden, daβ man sagt, Aristoteles hat die platonische Dialektik nicht verstanden und zu einer bloβen Technik des schlieβenden Denkens herabgezogen.

Erst neuerdings hat man wieder betont, Aristoteles habe das Wort "Dialektik" seiner hohen platonischen Würde entsetzt. Nun, solche Dikta, die ja philosophisch nicht viel bedeuten, entspringen einer romantischen Auffassung der Philosophie. Der Satz ist zutreffend, wenn man nur die rechte Begründung ninzunimmt, aber nicht, wenn sich dahinter ein romantisches Bedauern verbirgt. Aristoteles hat die Dialektik ihrer Würde entsetzt nicht, weil er sie nicht mehr verstand, sondern, weil er sie radikaler verstand, weil er Plato selbst erfaβte als mit seiner Dialektik unterwegs zum θεορειν, weil es ihm gelang, das, was Plato anstrebte, selbst wirklich zu machen.*Aristoteles sah die immanente Grenzen der Dialektik, weil er radikaler philosophierte.* Durch diese Begrenzung der platonischen Dialektik wurde er zugleich in den Stand gesetzt, ihr relatives Recht zurückzugehen. Das konnte er allerdings nur, weil er verstand, welche Funktion der λογος und das διαλεγεσθαι innerhalb der wissenschaftlichen Betrachtung und überhaupt innerhalb der menschlichen Existenz hat. Nur aus einem positiven Verständnis Phänomens des λογος innerhalb des Lebens wie wir es in seiner " Rhetorik" finden, gewann Aristoteles den Boden, das λεγεσθαι ganz konkret zu interpretieren und dadurch das διαλεγεσθαι schärfer zu sehen. Aristoteles konnte also die Dialektik gar nicht herabziehen, weil sie für ihn ihrem Sinne nach schon unten, d.h. eine *Vorstufe* des θεορειν ist und als Vorstufe nicht irgendein scharfsinniges Operieren und Denken, sondern ihrem Sinne nach immer schon ein Sehen*wollen*, sofern der λογος eben den Sinn des αποφαινεσθαι hat, des Sehenlassens. »

إنّ هيدغر في واقع الأمر يقبل بالرأي السائد من أنّ أرسطو قد جرّد الجدلية من خطورتها ووجاهتها. غير أنّه لا يفعل ذلك إلاّ من أجل تجذير المقام الذي ينبغي أن يؤخذ فيه هذا النحو من الإقرار. إنّ بيت القصيد ليس في أنّ أرسطو " لم يعد يفهم [الجدلية]، انما أنّه يفهمها على نحو أكثر جذرية" (1925/1924: 99) من أفلاطون. وإنّ ذلك من شأنه أن يفتح المجال أمام إعادة ترتيب العلاقة بينهما على نحو مثير: إنّ أرسطو انما يزمع على أن يحقّق ما كان أفلاطون "يطمح" (anstrebte) إليه فحسب. ولذلك فإنّ أرسطو انما ينتصب بوصفه الأفق الوجيه الوحيد لفهم أفلاطون نفسه . وذلك " أنّ أرسطو قد رأى إلى الحدود الداخلية للجدلية، من قِبل أنّه تفلسف على أكثر جذرية [منها] " (نفسه) .

إنّ ذلك يفترض أنّه يوجد *ما وراء الجدلية مقام من الحقيقة لم تبلغ إليه* من فرط أنّها غير مؤهلة إلى ذلك سلفا. ومن حيث انه مقام أكثر أصالة من المقام الأفلاطوني فقد بات من الوجيه تسطير حدود الجدلية ، بل وتعيين نوع الأحقّية التي من شأنها . ربّ أحقّية أبصر بها أرسطو لمّا استطاع أن يقف على " أيّ ضرب من الوظيفة انما هي وظيفة اللوغوس والجدل داخل النظر العلمي وداخل الكيان الإنساني بعامة" (1925/1924: 199).

بيد أنّ هذا التخريج الهيدغري لا يبلغ طرافته حقّا إلاّ عندما نعرف أنّه أسّسه على تأوّل مستحدث لإشكالية كتاب **الخطابة** الأرسطي ، من حيث أنّها تعود في حقيقتها إلى توفير فهم وجيه لوظيفة اللوغوس في الحياة العيانية ومن ثمّة للدازين اليومي .ربّ فهم هو الذي مكّن أرسطو من أن يبصر إبصارا صائبا بطبيعة الجدل وبمعناه الأخصّ (1925/1924: 200) . لذلك فأرسطو لم يحطّ من شأن الجدلية بل رسم حدودها ، وذلك بأن بيّن كيف أنّها لا تعدو أن تكون "طبقة بدائيّة"(Vorstufe) من النظر (θεορειν) لا ترقى إلى مستوى النّوس . على أنّ ذلك ليس مدعاة لأسف رومانسيّ عليها ، لأنّ مقصد أرسطو هو تحديد الوظيفة المخصوصة للوغوس وللجدل ؛ ربّ وظيفة هي بخاصة إرادة–النظر في الموجود كما هو موجود وجعل الموجود منظورا في وجوده .

– إنّ جملة هذه التوضيحات قد مكّنت هيدغر من رسم إمكانية طريقة لمناقشة ما أقرّه التصوّر التقليدي للجدلية لدى أرسطو من زعم حول تحويلها إلى مجرد "تقنية"، تتمثّل في إعادة تفحّص جذريّ لمعنى "التقنية" (Technik) بفتح هذا اللّفظ الحديث على أصله اليوناني الذي طمره ذلك التصوّر . ونحن نعثر على عرض حاسم لهذا التفحّص في ملحق يجدر بنا قراءته في ضوء ما جاء في الصفحة التي تهمّنا هنا (1925/1924: 199 ؛ 624 – 626) ، نبّهت عليه المحققة في موضعه (1925/1924: 199 هامش 6) .

وبعامة ينطوي هذا الملحق على تنبيهين :

أوّلا أنّ المعنى الأصلي للفظة τεχνη في اليونانية انما يفصح عن ضرب من *الحذق* في الأمر *والمهارة* فيه (Sichauskennen) ؛ لكنّ الطريف هو أنّ هيدغر يتأوّل معنى τεχνη في ضوء ما أقرّته **الخطابة** من تعيين *للإمكان* (Können) على أنّه *وجود* (Sein) : إنّه تعيين الوجود بوصفه τεχνη ، أي الوجود بما هو "صناعة"، ضرب ما من الصناعة، ضرب من الوجود اليومي. الصناعة "إمكان" و"مستطاع" (Können) . وإنّه بهذا المعنى انما يجد هيدغر أنّ الأصالة الخاصة التي ينطوي عليها كتاب **الخطابة** تكمن بالتحديد في تعيين "المستطاع بوصفه "وجودا " (das Können als Sein) (1925/1924: 625). بيد أنّ ما هو حاسم هو أنّ

هذا التعيين يفترض حسب هيدغر طريقة ما في فهم السبيل التي تتمّ بها عمليّة الجدل: فانما الجدل هو ضرب من استكمال الإمكان حتى يتصيّر وجودا. وإنّ "الفهم" لمأخوذ ههنا بوصفه على الحقيقة نحوا من "الكشف" (Aufdecken) عن الأشياء عينها . – لكنّ هذا التخريج لم يتسنّ لهيدغر إلاّ لأنّه قد غيّر من معنى الإمكان (Möglichkeit) تغييرا حاسما: إنّ الإمكان لا يعني ما لم يدخل بعدُ في حيّز الوجود ، بل "ما يمكن لشيء ما أن يكونه على نحو أصيل ، ما هو كائن بعدُ قبل كلّ موجود فعلي" (1925/1924: 625).

ثانيا أنّ منزلة الجدلية لدى أرسطو انما ترتبط في قرارها بهذا النحو من الإيضاح للمعنى الأصلي للفظة τεχνη كما يصرّفها كتاب **الخطابة** : إنّ أرسطو "لم يحطّ من شأن الجدلية وانما كشف عن منطقة أصيلة من مستطاع التحادث اليومي " (نفسه) ، وبخاصة من حيث أنّ هذا النحو من التحادث اليومي هو ضرب من "الصناعة" τεχνη بالمعنى الأصيل الذي نُبّه عليه للتوّ. إنّ ما كان يقصد إليه أرسطو هو"فهم" الجدلية و"تملّكها" (anzueignen): فهم المقام الذي يخصّها أي *الحديث اليومي*، وتملّك الإمكان الذي تشير إليه أي السبيل نحو "النظر" (θεωρειν). ولذلك فإنّ أفلاطون قد ظلّ ، حسب هيدغر ، يتحرّك في نحو من "الغموض" (Unklarheit) "العبقري" (genialen) الذي يكتنف المسألة ؛ وهو غموض "عبقري"من قبل أنّه يجرّ بعدُ في نفسه "الجذور الأصلية للكشف " (Anfdeckung) . إنّ حصيلة كلّ ذلك هي التنبيه على أنّ "الجدل" (διαλενεσθαι) في **السفسطائي** انما هو ليس شيئا آخر سوى "طريقة دازين" (Daseinsart) ، وبالتحديد طريقة الدازين الذي يتّخذ من اللوغوس اليومي مطيّته في تدبير معنى الوجود (نفسه) .

2.2- مواضع من الجدلية الهيغلية بوصفها "عدم-فهم" (Unverständnis) و"سوء-فهم" (Miβverständnis) تامّ لمسائل الأنطولوجيا اليونانية :

إنّ قصدنا الآن هو أن نفحص عن بعض المواضع التي عرض لدنُها هيدغر إلى منطق هيغل سواء في صيغتها الأولى ضمن درس 1925/1924، أو كما استقرّت ضمن كتاب **الوجود والزمان** . وهي تتعلّق أساسا بمسائل أربع هي "التناقض" و"السلبية" و"الحدس" و"تسطيح بنى اللوغوس" . أمّا عن خطّتنا في هذا الفحص فقد تبيّنا مما سبق طبيعة *السياق* الذي أتى فيها هيدغر إلى النقاش مع هيغل : إنّه يحدّق إليه من زاوية *معاودة هرمينوطيقية* لإشكالية السفطائيّ ، أي مسألة الوجود ، في ضوء التخريج الأرسطي لماهية *الجدل* ، بوصفه نمطا من اللوغوس يجد في الخطابة مقامه الأخصّ .إنّ هيدغر قد اهتدى بتأويل أرسطو للجدل الأفلاطوني في تأوّل الجدلية الهيغلية .

ونحن نجمع خطّته في ثلاثة مطالب : أوّلا استفصاح منطق هيغل بوصفه طريقة معيّنة في احتمال الاختيار الأفلاطوني الذي اتّخذ اللوغوس بنية داخلية لمعنى وجود الموجود ؛ وثانيا تصوّر المناظرة معه بوصفها تجد نموذجها السريّ في طريقة أرسطو في معالجة الصعوبة التي يثيرها جدل أفلاطون : أي رسم حدود هذا الجدل بوصفه طبقة بدائية من النظر لها وظيفة إرادة–النظر لا غير ،وهذا المطلب الثاني له وشيجة لا تخفى مع المعنى المتعالي للنقد لدى كانط من حيث هو رسم للحدود الداخلية للعقل ؛ وثالثا التحديق إلى الجدلية الهيغلية في نطاق تخريج معيّن للتوجّه المعاصر جهة براديغم اللغة ، هو التخريج الهرمينوطيقي .

ونحن نبدأ هذا الركن بإيضاح الأطروحة التي صرّفها هيدغر الأوّل إزاء **منطق هيغل** ، ثمّ نأخذ في الفحص تباعا عن المسائل التي امتحن من خلالها تلك الأطروحة .

أ-الأطروحة الهيدغرية:

يقول هيدغر :" إنّ **منطق** هيغل بتمامه انما يتحرّك ضمن عدم-فهم وسوء-فهم كـاملَيْن لكـلّ تلك الأسئلة [اليونانية]" (1925/1924: 223) .

إنّه يمكن اتّخاذ هذا الزعم خيطا هاديا في تفحّص طبيعة المناقشة الهيدغرية للمنطق الهيغلي عام 1924 ضمن درس نذره إلى تأويل جذري للانطولوجيا اليونانية. فهذا الحكم ليس رأيا طارئا لدى هيدغر بل هو نحو من *الأطروحة* التي أرسلها بموجب خطّة معيّنة في تخريج الإشكالية الانطولوجية بعامة. وهذه الخطة تفترض ما كان كانط قد قرّره في شأن مصير المنطق الغربيّ بعد أرسطو ، من أنّه من بعدُ لم يقطع خطوة إلى الأمام : إنّ هيدغر يزعم أنّ " الإشكالية الأساسية" (Grundfragestellung) للانطولوجيا ليس فقط لم تقطع خطوة واحدة إلى الأمام من بعد أرسطو بل هي قد تقهقرت عن الموضع اليوناني (!) (1925/1924: 223). وإنّه في هذا السياق بالذات انما يعمد هيدعر إلى اتّهام **المنطق** الهيغلي بأنّه لا يعدو أن يكون سوى "عدم فهم" (Unverständins) و"سوء فهم" (Miβverständnis) تامّ لكلّ تلك "المسائل" التي كان يفكّر بها أفلاطون وأرسطو .

إنّ المطلوب هو إيضاح هذا النحو "اللاّفهم" و"سوء الفهم" الذيْن طبَعا **منطق هيغل** طبعا حاسما فجعلا منه لا فوزًا بأفق انطلوجي أكثر أصالة ، بل "خُسرانا" للموضع الذي كان اليونان قد توفّروا عليه. هذا النحو من الخسران للموضع الأصلي للانطولوجيا اليونانية هو ما جعل **منطق** هيغل غير مهيّأ لفهم أصيل للأسئلة التي صدرت عنها .

ولكن ما هو هذا الموضع الذي تمّ فقدانه؟ – نحن نعثر في الفقرة 52 من هذا الدرس الذي يهمّنا على تعيين كاف لطبيعة هذا الموضع : هذا الموضع هو نمط السؤال الذي افترعه أرسطو عن غرض "الفلسفة الأولى". وهو ما يعني بخاصّة "السؤال عن الموجود" (Die Frage nach dem ov) (1925/1924: 221)، ولكن من حيث هو "متقاطع" (gekreuzt) في أصله مع علم أساسي آخر هو "الثيولوجيا" (θεολογικη) . إنّ المشكل لا يتعلق أبدا بالبحث عن "توسّط" (vermitteln) بين هذين المبحثيْن حتى نضمن ضربا من الوحدة في فلسفة أرسطو ، بل "إنّ الأرجح هو أن نطرح السؤال : لماذا نحى العلم اليوناني نحو هذه السبيل ، بحيث هو يُرسي بمعنى ما عند هذين العلمين الأساسيين، الانطلوجيا والثيولوجيا" (1925/1924: 222) . وحسب هيدغر ليس يمكن أن يقف المرء على الإيضاح الأصيل لهذه الصعوبة إلاّ عندما نتوفّق في إستيضاح المعنى الذي كان قد اتّخذه "الوجود" لدى اليونان (نفسه).

ذلك هو الموضع الأصلي لإشكالية الانطلوجيا اليونانية ، وهو ما فقده التفلسف من بعدُ ؛ ربّ فقدان جعل من **منطق** هيغل مجرّد "عدم فهم" و"سوء فهم" للأسئلة التي بنى عليها اليونان تلك الإشكالية .

– هذه النزعة التي تحدو درس 1925/1924 إلى تجريد **المنطق** الهيغلي من أيّ فهم أصيل للإشكالية الانطولوجية الإغريقية ، قد تعزّزت في كتاب **الوجود والزمان** بقرار تأويلي آخر يصبّ في عين المصبّ وإن بشكل مغاير ، ألا وهو التوكيد الصريح على تبعيّة حادّة لهذا

المنطق إزاء التوجه التقليدي لتلك الانطولوجيا . وذلك بين منذ الفقرة الأولى من كتاب 1927 [22] . إن منطق هيغل إذن غير أصيل بشكل مضاعف : أولا لأنه "نسي" سؤال الوجود وأسقط طريقة أرسطو في طرحه (1926أ: 2، 3) ؛ وثانيا في كونه قد ظل ينظر من عين الجهة التي تنظر منها الانطولوجيا القديمة (1926أ: 3) [23].

إنّ علينا الآن أن نتعقّب جملة مناقشات هيدغر لـمنطق هيغل ، التي نثرها هنا وهناك في هذا الدرس عن الانطلوجيا اليونانية من خلال محاورة السفسطائي ، وذلك من حيث أنّ هذه المناقشات تنتظم في قرارها بموجب ما تضمّنته الأطروحة التي فرغنا من عرضها للتوّ. وبعامة فإنّ هيدغر يمتحن هذه الأطروحة في موضعيْن يتعلّق الأوّل منهما بمعنى *التناقض* (1925/1924: 449) ، أمّا الثاني فهو يهتمّ بمسألة *السلبية* (1925/1924: 561). وعلاوة على ذلك فإنّ هيدغر قد ضمّن هامشيْن ، يبدو أنّهما قد زيدا في وقت لاحق، إشارتيْن مضيئتين لغرضنا، أولهما تنبّه على طبيعة العلاقة بين "المعرفة" و"الحدس" (1925/1924: 198 هامش 5)، وثانيتهما تفطن إلى ما أحدثه منطق هيغل من "التسطيح الانطلوجي لبنى اللوغوس" (1925/1924: 585 هامش 10).

ب- في التناقض :

تعرّض هيدغر الى مسألة *التناقض* في الفقرة 65 من درس 1925/1924، وهي تتعلّق بالتصدّي الى "مناقشة القول بكثرة الموجود" [24] بحسب خطّة الغرض منها هو أوّلا "الكشف عن الوجود (ειναι) بوصفه مهمة معلّقة" ، وثانيا " نقد المحاولات "الانطلوجية" الراهنة من هي تقوم على نسيان السؤال عن معنى الوجود" ، وثالثا السعي " نحو بلورة هذا السؤال على أرضيّة نحو من هرمينوطيقا الدازين" (1925/1924: 445) .

إنّ السياق الذي عرض فيه هيدغر إلى مسألة *التناقض* في منطق هيغل هو فقرة متعلّقة بالتنبيه على أنّ السؤال عن معنى الوجود قد سقط اليوم في النسيان، وأنّه مايزال لدى أفلاطون ومنذ أفلاطون مسألة "معلّقة" (unerledigte) بل "مهمّة" (Aufgabe) مطروحة لم تُنجز بعدُ . وذلك يعني أنّ منطق هيغل انما هو تحت وطأة هذا الحكم المبدئيّ . إنّه منطق قد قام هو الآخر على نسيان الوجود . هنا يأخذ هيدغر مسألة *التناقض* بوصفها أمارة على ذلك .

إنّ هيدغر يفترض أنّ ما هو حاسم في السفسطائي هو "النقد من جهة الكلام (λεγειν)" عن الموجود (1925/1924: 446) ؛ وذلك أنّ قصد أفلاطون لا يبدو أنّه يتعلّق بالموجود في ذاته بل بالموجود بقدر ما يُقال : إنّ الـλεγειν يوفّر للموجود "مقوليّة مقوّمة" (konstitutive Gesagtheit) له هي التي يسعى أفلاطون إلى إيضاحها ، وإنّ في ذلك لآية حادّة

22- يقول هيدغر (1926أ: 2) :" إنّ السؤال الذي يُخاض فيه ليس هو على ذلك بالسؤال الهيّن .إنّه قد أرهق مبحث أفلاطون وأرسطوطاليس صَعوداً ، وإنْ من أجل أن يسكت منذئذ - بما هو سؤال مفصّل لبحث فعليّ .إنّ ما ظفر به الإثنان قد صمد [وإنْ] من خلال انزياحات و"تلوينات" عدّة إلى حدّ "منطق" هيغل . وما كان قد انتُزع من الظواهر بالمشاق العليا للفكر ، وإنْ شذراً وفي أوّل الخطر ، قد ابتُذل طويلا ."

23- يقول هيدغر (1926 أ : 3) : " عندما عيّن هيغل "الوجود" بوصفه "اللامتوسّط اللامتعيّن" ووضع هذا التعيين أساساً لكلّ التفسيرات المقوليّة الأخرى لـمنطقه ، فإنّه بقي ينظر في عين الجهة التي تنظر منها الانطولوجيا القديمة ، إلاّ أنّه وضع من يده المشكل الذي طرحه أرسطو من قبل حول وحدة الوجود قبالة تعدّد "المقولات" الحاوية للموضوعات."

24- أفلاطون ، السفسطائي ، 243د-244ب .

على طبيعة الجدل : إنه *جدل* لا يقصد إلى تبكيت الخصم وانما إلى تبصيره بما قام اللوغوس اليومي بطمسه ومواراته[25] .

بعد هذا الإيضاح الأساسي شرع هيدغر للتو في تشخيص طريقة المحدثين في الإقبال على الميتافيزيقيا والانطلوجيا ، وهو ما قاده رأسا الى التعرض إلى منطق هيغل. – وإن الافتراض الهادي لدى هيدغر هو أن ما طرحه أفلاطون في محاورته من تعلق بمعنى الموجود " قد نسيه المرء على عجل" (1925/1924: 447). فما هي طبيعة هذا " النسيان على عجل"؟– إنه الركون الى الزعم بأن معنى الوجود انما هو : أولا "بين بنفسه" (selbstverständlich) ،ومن شأن أي كان أن يفهمه ، وثانيا أنه "الأعلى مرتبة" (der oberste)، ولذلك هو لا يمكن أن يعرف أكثر من ذلك (نفسه) .

إن ما هو لافت للنظر في معالجة هيدغر لهذه الصعوبة هو التنبيه على أن هذا الإقرار بعدم قابلية الوجود للتعريف انما هو صادر عن افتراض بأن "المنطق" هو المعيار الوحيد للحكم على معنى الوجود. والحال أنه *"من أجل إيضاح الوجود لا ينبغي أن يوضع منطق تعيين الموجود مقياسا "* (1925/1924: 447). وذلك أن ما هو حقيق بنا هو البحث أولا في طبيعة "الموضع" الذي يسبق في أصالته الحاجة المنطقية إلى إثبات التعاريف. ذلك الموضع هو بلورة السؤال عن معنى الوجود، ليس بوصفه "السؤال الختلمي" (Endfrage) للانطلوجيا ، بل من حيث أنه سؤال "ينتصب في البدء" (steht am Anfang) ، لأنه بمثابة "وسط" (Milieu) ينبغي على كل بحث انطلوجي أن يتحرك في نطاقه (1925/1924: 448).

لذلك كان الجدل الأفلاطوني انكبابا مباشرا على مباحثة *القول* في الموجود ، وذلك من أجل تبين ما يقال من *معنى الوجود* في كل *قول عن هذا الوجود* أو ذاك. بيد أن هذا المقام من المسألة انما هو ما وقع نسيانه ، منذ أن وقعت الاستعاضة عن مباحثة الفعل الأصلي "للنطق" (λεγειν) باحتراف صناعة "المنطق" (Logik) (1925/1924: 198) .

– إنه في هذا السياق بالذات انما يظهر منطق هيغل :إنه حسب هيدغر أكبر عملية انزياح عن الأفق الأصلي للسؤال اليوناني عن معنى الوجود، وذلك من حيث أنه يعمد إلى نسيان المهمة الأصلية "للجدل" أي مباحثة كل "قول" في "الموجود" من جهة ما هو فعل ينقال من خلاله في نفس الآن معنى ما للـ"وجود"، والانصراف إلى ضرب من "الجدلية" غريبة عنه . غير أن هذه الجدلية هي بالنظر إلى المعنى الأصلي للجدل هي ، حسب هيدغر ، لا تعدو أن تكون غير "شعوذة" (Hokuspokus) من "التناقضات" (Widersprüchen) أي صناعة الأقوال المتضادة بلا علاقة أصلية بالسؤال الأصلي عن معنى الوجود[26].

25– يقول هيدغر (1925/1924: 446) :" إن أفلاطون لا يريد بذلك أن يحاجج الخصوم بواسطة أي ضرب من الحجاج إلى حد الموت ، وانما أن يفتح أعينهم على أنه ضمن الـλεγειν وضمن كل كلام في الموجود ، انما ثمة أيضا شيء آخر قد قيل معه . وهذا الشيء الآخر ليس أقل من الوجود ذاته."

« Plato will die Gegner also nicht durch irgendeine Argumentation zu Tode argumentieren , sondern ihnen die Augen öffnen , daß im λεγειν , in jedem Sprechen über das Seiende , noch etwas Anderes mitgesagt ist . Und dieses Andere ist nichts Geringeres als das Sein selbst . »

26– يقول هيدغر (1925/1924: 448–449) : " إنه من الأهمية بمكان أن نظفر *بنمط الولوج* الأصلي الصحيح إلى حقل الوجود في كل مرة وأن نضبط داخل نمط الولوج هذا جهة النظر الهادية ، التي طبقا لها يطرح السؤال عن وجود الموجود . إن جهة النظر الهادية هذه بالنسبة للإغريق ، بالنسبة إلى

إن "التناقض" الذي هو عماد الجدلية في منطق هيغل هو ، كما يفيد ذلك اللفظ الألماني Widerspruch أيما إفادة ، ضرب من "القول الذي يضاد نفسه" (Widerspruch) . إن مقصد هيدغر من هذا التعريض بمقولة التناقض هو إخراج هذه المقولة من أفق السؤال عن المعنى الأصلي للجدل (δια-λεγεσθαι) كما اعتمله اليونان. وذلك أن الجدلية ليست "نظرية" في التناقض إلا بقدر ما تنزاح عن موضعها الأصلي أي عن مهمة البحث في معنى الوجود من جهة ما هو مقول بعد ضمنا في الكلام العياني عن الموجود ، وتنخرط في تأول "منطقي" لمعنى اللوغوس يخرجه من مقامه الانطلوجي الأصيل ، ويقذف به في دوامة البناء "النظري" (1925/1924 :198) المقطوع عن كل تجارة عيانية مع الأشياء ذاتها .

إن التناقض لدى هيغل هو ظاهرة *منطقية* فقدت صلتها الأصلية بالمهمة *الأصلية* للوغوس. ولذلك فتصريف الأقوال لا من جهة *الأليثيآين* ، أي من جهة الكشف عن معنى الموجود ، وانما من جهة "سيطرة اللوغوس" (die Herrschaft des λογος) على كل بحث في معنى الموجود ، هو ما دعا هيدغر إلى نعت الجدلية بأنها "شعوذة" (Hokuspokus) أي صناعة قوامها اللعب بالإمكانات غير الأصيلة للقول في الموجود من فرط أنها لا تتعلق بمعنى الموجود بل بمجرد "التناقض" فيما بينها .

– ونحن نجد أن الفقرة 44 ج انما توفر لنا توضيحا جديدا لمنزلة مسألة التناقض : إن التناقض ليس مبدأ إلا بقدر ما يكون هناك دازين (1926أ: 226) . إن القصد من ذلك هو أن مبدأ التناقض انما يبقى مجرد مقام "مقولي" (kategorial) ، أي "منطقي" بالمعنى التقليدي ، ليس له من معنى سوى في نطاق القول في الموجود–القائم ؛ إنه لا يصبح ذا دلالة *انطولوجية* إلا متى كان ثمة دازين أي متى كان مصحوبا بقرار كيانوي (existenzial) يكشف في كل مرة عن الدلالة التي من شأنه في أفق البحث عن معنى الوجود . إن التناقض لا يكون أصيلا إلا متى تم تأوله ضمن مسألة الأليثيا أي ضمن انفتاح الموجود في وجوده (1926أ: 226) . وإن وجه الضعف في منطق هيغل هو كونه يرد التناقض و تعينات الوجود بعامة إلى "تفسيرات مقولية " لا يبصر بدلالاتها الكيانوية (1926أ: 3)[27] .

أفلاطون وأرسطو ، انما هي الـ λογος . وهكذا فإن جملة النقد [الموجه] لنظريات الوجود التقليدية منها والحديثة العهد مثله مثل التبيين الموجب للوجود انما يتحركان ضمن هذا الـ λεγειν . إن الانطولوجيا بالنسبة إلى أفلاطون انما هي بسبب ذلك διαλεγεσθαι وجدلية – وهو ما لا صلة له البتة بشعوذة التناقضات بالمعنى الراهن أو كما لدى هيغل ."

« Es kommt also darauf an , die rechte ursprüngliche *Zugangsart* zum jeweiligen Seinsbereich zu gewinnen und innerhalb dieser Zugangsart die leitende Hinsicht zu fixieren , dergemäß die Frage nach dem Sein des Seienden gestellt wird . Diese leitende Hinsicht ist für die Griechen , für Plato und für Aristoteles , der λογος . Und so bewegt sich die ganze Kritik der überlieferten und zeitgenössischen Lehren vom Sein wie auch die positive Erörterung des Seins in diesem λεγειν . Deshalb ist Ontologie für Plato διαλεγεσθαι und Dialektik - was mit dem Hokuspokus von Widersprüchen im heutigen Sinn oder wie bei Hegel gar nichts zu tun hat . »

[27] – ضمن درس 1936/1935 سوف يعاود هيدغر الثاني هدم "التناقض" الهيغلي من جهة مسألتي "تناهي" المعرفة الإنسانية (1936/1935: ت.ف.ص 144)، ثم من جهة مسألة "الزمان" (نفسه: 181)، وذلك في سياق معاودة تاريخانية للسؤال الكانطي عن ماهية "الشيء".

ج- في السلبية :

يتعرض هيدغر الى مسألة "السلبية" (Negativität) في منطق هيغل ضمن الفقرة 78 من درس 1925/1924 ، وهي متعلقة بتوفير " الإيضاح المفهومي لبنية الغير (ετερον) [و] تعيين مفهوم اللاوجود (μη ον)[28] "(1925/1924: 558–574) . وما يهمنا هنا هو الفحص عن السياق القريب الذي دعا هيدغر إلى التعريض بالسلبية لدى هيغل ، و تحليل هذا التعريض من أجل الوقوف على الغرض منه في هذا الموضع.

– فأما السياق القريب فهو المسألة المتعلقة بالكشف عن معنى "ليس" (Nicht) داخل اللوغوس، وذلك بغاية إيضاح المعنى الأصيل للـ"سلب" (Negation) ، في ضوء "الفهم الإيجابي للسلب" الذي وفرته *الفينومينولوجيا* (1925/1924: 448–561).

إن مقصود هيدغر هو التنبيه على ما بذله أفلاطون من جهد لتمييز "الغير" عن مجرد "الضد" (Gegen) الفارغ من كل تعين ، وذلك يعني إبراز الوجه الموجب من معنى "الغيرية" حين يحتمله اللوغوس. فإن "الدحض" (Absprechen) ضرب من تصريف "النفي" (Nicht) داخل اللوغوس ، لكن هذا "النفي" ليس صادرا عن "إقصاء أعمى" (blinden Ausschließung) بل هو فعل أصيل "يستفتح" (erschließen) وجها من الوجود أمام البصر الفلسفي (1925/1924: 560).

إن الأمر يتعلق [29] بتحويل كيانوي لمعنى "النفي" ولدلالة "السلب" ، وذلك بربطهما بمقام *الإبصار والاستفتاح* من حيث هما وجهان لمعنى *الوجود* بعامة ،المقصود منه هو التنبيه على الوظيفة الموجبة للقول السالب. إن هيدغر انما يرى إلى السلب من حيث ينطوي على "خاصية الفتح" (Erschließungscharakter) التي يفترضها معنى *الأليثيا* من حيث هي "الكشف" (Aufdecken) العياني عن الموجود بعامة. إن السلب ، ومن جهة ما "يفتح" إمكانية الكشف عن الموجود ، هو ينطوي على وظيفة جعل الموجود "محضا" في وجوده (Reinigung) ، فإذا بالسلب يكتسب للتو "طابعا منتجا" (producktiven Charakter) (1925/1924: 560). ووجه "الإنتاج" ههنا هو أن السلب يفيد في "فتح" إمكان السؤال عن الموجود ، ولكن بخاصة في "تملك" (Aneignung) وفي "تكشف" (Anfdeckung) معنى الموجود. إن ذلك هو أحد مظاهر الدرس الفينومينولوجي في فهم السلب على نحو موجب ، لا بشكل عامي بل في صلب عملية تكشف ضرب من الموجود وتملكه ، وذلك يعني فهم السلب ، لا في نطاق التصور التقليدي للمعرفة والأحكام والمفاهيم ، بل في نطاق السلوك الأساسي إزاء الموجود أي في نطاق تأويل القول في الموجود بوصفه نمطا مخصوصا من الإبصار بوجود الموجود .

28– وهوقسم يتعلق بتأويل : **السفسطائي** 257ب– 259 د .

29– يقول هيدغر (1925/1924: 560) :" *وهكذا فإن ليس ، ومن ثمة السلب، انما هي بذلك مفهومة بوصفها ليس مستفتحة* . إن ليس (das Ver-nichten) ضمن الـ λεγειν ، [إن] اللا–القول هو تبصير (ein Sehen-lassen) ، وليس ، مثل مجرد الإقصاء ضد الطرح المسمي على نحو محض ، إخفاء ، وحملا للمقول إلى أمام النفي."

- « *Das Nicht also und die Negation ist damit verstanden als erschließendes Nicht . Das Ver-nichten im* λεγειν *, das Nicht-sagen , ist ein Sehen-lassen* , nicht aber , wie die bloße Ausschließung gegenüber der rein nenenden Setzung , ein Verschwinden-lassen , ein Vor-das-Nichts-bringen des Gesagten . »

يمدنا هيدغر[30] هنا بتوضيحات انما تكفي من أجل تبصر ما يسميه هيدغر "السلب المنتج" (die produktive Negation) (1925/1924: 561) ، أي السلب مفهوما على نحو موجب ، وذلك يعني ضمن تفحص عياني وسابق للموجود ، وليس ضمن التصور المنطقي التقليدي للسلب . وعلينا الآن أن نتفحص عن كثب طبيعة التعريض الهيدغري بالتخريج الهيغلي للسلبية .

نحن نلاحظ أن هذا التعريض قد بدأ أول الأمر بشكل ضمني ثم تطور ليصبح صريحا . فأما المناقشة الضمنية مع الفهم الهيغلي للسلب فقد أخذ فيه هيدغر عندما انتقل فجأة ، بعد إيضاح الفهم الموجب للسلب ضمن البحث الفينومينولوجي ، إلى تمييز طريف بين *النسقي* (das Systematische) ونزعة *النسق* ، لكي يخلص إلى التنبيه على أن السلب لا يبلغ إلى تحققه الموجب إلا على أساس ذلك المعنى الفينومينولوجي للنسقي : فإن *النسقي الفينومينولوجي* ، متى احترف على نحو أصيل ، هو مقترن في إمكانه العياني بعملية "إبصار بالأشياء" ؛ إنه ليس "رابطة مبنية من المفهومات " موجهة قبلة "بناء" نظري أو "نسق " ما ، بل إن النسقي " يتأسس ضمن استفتاح أولي للأشياء ذاتها ، التي على أساسها يكتسب السلب تحققه الموجب ، من أجل أن يجعل مفهومية المنظور ممكنة" (1925/1924: 560–561)[31].

إنه في هذا السياق بالذات يكشف هيدغر عن *إرادة النسق* التي كان يناقشها ضمنا : إن هذا الطرف هو هيغل (1925/1924: 561) . ولأن هذا التعريض الصريح ليس مجرد دحض بل هو استكشاف أصيل لطبيعة السلب ، فإن هيدغر يفتتحه بالتنبيه إلى الصعوبة التي ينطوي مفهوم السلب ، من حيث أنه يثير "مشكلا منطقيا عويصا" يتعلق بطبيعة رابطة الحكم "موجود" (ist) أو "ليس بموجود" (ist nicht) . ووجه الطرافة في ذلك أن دلالة "النفي" هنا ما تزال تثير الصعوبة الانطولوجية نفسها لدى القدماء والمحدثين .والأمر لا يتعلق على الحقيقة بالوجه التقني من هذه الصعوبة ، بل بتوعر الظفر بالمعنى الأصلي الذي من شأن الرابطة "موجود" و"ليس بموجود" : إن معنى الوجود هو ما يبقى متوعرا على البحث . رب توعر لا يتغلب عليه إلا بقدر ما نفلح في استفصاح ضرب "الخطاب" الذي يتخذ من ذلك الوجود

30– يقول هيدغر (1925/1924: 560) :" وقبل كل شيء فإن **الفهم الموجب للسلب** انما هو على قدر من الأهمية خاصة بالنسبة إلى ذلك البحث الذي لا يتحرك أولا وبشكل فريد إلا ضمن التنبيهات . وفي *البحث الفينومينولوجي* ذاته حصل السلب على مكانة متميزة : السلب في معنى أنه يتم داخل التملك والتكشف الأولي على قيمومة أشياء ما "

- « Vor allem ist das *positive Verständnis der Negation* wichtig für diejenige Forschung , die primär und einzig nur in Aufweisungen sich bewegt . In der *phänomenologische Forschung* selbst bekommt die Negation eine ausgezeichnete Stellung : die Negation in dem Sinne , daβ sie sich vollzogen wird innerhalb der vorgängigen Aneignung und Aufdeckung eines Sachbestandes . »

31– يقول هيدغر (1925/1924: 560–561) :

« Das ist das eigentümlich Systematische in der Phänomenologie , daβ sie , wenn sie echt betrieben wird , sich immer vollzieht im vorherigen *Sehen* der Sachen . Das Systematische ist nicht irgendein konstruierter Zusammenhang von Begriffen , der auf irgendein Bau und ein System hin orientiert ist , sondern das Systematische gründet in der vorherigen Erschlieβung der Sachen selbst , auf deren Grunde dann die Negation die positive Leistung bekommt , die Begrifflichkeit des Gesehenen zu ermöglichen . »

موضوعا للبحث . ماذا تعني بلفظة "موجود" حين "تنطق"(aussprecht) بها ؟ (1925/1924: 446) . ولكن وبنفس القدر : ماذا تعني بلفظة "ليس بموجود" أو "غير موجود" (μη ov) حين "تنطق" بها ؟ – تلك نكتة الإشكال في محاورة السفسطائي . إن "ليس هو" لم يتم الكشف عن دلالتها الأصيلة بعد ، وإن أفلاطون قد استشرف بطرح مسألة "الغيرية" بعضا من معانيها ، حيث نفهم أن السلب ليس في أصله "مشكلا منطقيا" يمكن اختزاله في رابطة القضية أو الحكم ، وانما هو طريقة في الإبصار بالأشياء في عيانيتها الخاصة (1925/1924: 560–561) . إن المطلوب هو حسب هيدغر الإنصات إلى هذا الأمر الذي لم يتسن لأفلاطون استبصاره إلا بعد عسر واستكراه شديد : هذا الأمر هو الفلاح في ارتسام إمكانية مساءلة اللاموجود بوصفه غرضا صحيحا للخطاب ومن ثمة خاصية داخلية فيه .

– ولكن ما منزلة السلب لدى هيغل ؟

إن التوضيحات التي ساقها هيدغر تنبيها على وجاهة المعنى الذي تحمله الفينومينولوجيا سواء على "النسقي" أو على "السلب" انما هو في الواقع سبيل هرمينوطيقية لدفع الشبهة الهيغلية عن إشكاليته. فمن البين بنفسه أن افتراض هيدغر بأن السقف الإشكالي لسعي أفلاطون إلى تخريج معنى اللاموجود من جهة مشكل الغيرية انما يصطدم للتو بالكاسب التأملية للمنطق الهيغلي ، من حيث أنه هو المتن الفلسفي الذي استأنف استئنافا مخصوصا العناصر الطريفة لهذه الإشكالية الأصلية لمحاورة السفسطائي. بل إنه قد عمل بحرص بالغ في أفق مفهوم "السلب " ومسألة اللاوجود التي ينحدر منها. وأكثر من ذلك هو قد قطع شوطا حاسما في التنبيه على الدلالة الموجبة للسلب وعلى الضرورة الماهوية لمعنى "النسق" كطريقة وجيهة لفهم السلب والكشف عن قوته المنتجة.

فبأي وجه يقصد هيدغر إلى التدليل على ضعف الإشكالية التي انبنى عليها المفهوم الهيغلي للسلبية ؟

لابد من الإشارة إلى أن هيدغر قد أقر صراحة بأن منطق هيغل قد توفر على مفهوم *السلبية* على نحو اكتسب معه دلالة موجبة ؛ بيد أنه لم يفعل ذلك إلا من أجل أن ينبه للتو على الحدود الداخلية لهذا السبق .

يفطن هيدغر[32] إلى أن هيغل قد جاء إلى الدلالة الموجبة للسلبية "على إثر" (im Anschluß an) أرسطو ، وهو ما ينبغي أن يضع في الحسبان أن هيغل انما يتحرك داخل التقليد اليوناني في البحث في معنى السلب، وذلك يعني في نطاق مسألة "اللاموجود". إن رسم هذا التاريخ الداخلي لمسألة السلب من هيغل الى أرسطو، من المحدثين إلى الإغريق، انما مقصوده هو إرجاع هذا الشكل "الحديث" إلى مصدره الأصلي. وليس ذلك حيلة لإسقاط أصالته ، بل هو

32– يقول هيدغر (1925/1924: 561) : " إن مفهوم السلبية انما يملك ضمن *المنطق الهيغلي* ، ومن البين أن ذلك على إثر أرسطو ، دلالة موجبة ، ولكن على نحو تكون السلبية معه معبرا فحسب ، وذلك من أجل أن التوجه الكامل للجدلية انما هو مصوب نحو بنى مغايرة في ماهيتها لجدلية الإغريق التي هي محض مستفتحة"

- « In der *Hegelschen Logik* hat der Begriff der Negativität , offenbar im Anschluß an Aristoteles , eine positive Bedeutung , aber nur so , daß die Negativität ein Durchgang ist , weil die Gesamtorientierung der Dialektik auf wesentlich andere Strukturen gerichtet ist als die einfach erschließende Dialektik der Griechen . »

سبيل تأويلية تقوم على استشكال كل مفهوم في ضوء تاريخه المطمور ، أي في ضوء منزلته الأصلية داخل التراث من حيث هو الأفق الوجيه الوحيد ليس فقط لظهوره بل لكل مناقشة معه . غير أن ذلك يفترض للتو أن مفهوم هيغل للسلبية انما هو قد قطع شوطا غير يسير في "نسيان" و"فقدان" المدى الأصلي للإشكالية التي قادت اليونان إلى اعتمال مسألة "السلب".

إن هذا الإيضاح الذي يعتمد إعادة رسم تاريخ المفهوم قاعدة لتأوله ، انما هو في خطة هيدغر السبيل الملكية التي تؤدي في نفس الوقت إلى الحسم في طبيعة الإشكالية التي تشده. وذلك ما قصد إليه قصدا. – ونحن يمكننا أن نقسم تمشي هيدغر في خطوتين : أولهما تتعلق بمنزلة السلبية في منطق هيغل ، أما الأخرى تمس طبيعة التوجه الجوهري للجدلية ذاتها بما هي الموضع التأملي لمفهوم السلب . ولذلك فإن اعتراض هيدغر مزدوج : فهو من جهة تشكيك في وجاهة معنى السلبية من حيث طبيعة الدور المناط بعهدته في إشكالية هيغل ؛ وهو من جهة أخرى تبيين للتباين الخطير بين التوجه العام للجدلية التأملية والمعنى الأصلي للجدل كما اعتمله اليونان .

أمّا ما يتعلّق بالسلبية نفسها فإنّ هيدغر، ورغم إقراره بدلالاتها الموجبة في منطق هيغل، وذلك يعني بكونها تتوفّر بعدُ على "طابع منتج"، فهو لا يرى إليها إلاّ بوصفها مجرّد "معبَر" (Durchgang) للانتقال من طور إلى طور في حركة الجدلية . إنّ اعتبار السلبية "معبرا" فحسب هو نحو من نزع طابع الأصالة عنها وتحويلها إلى *حيلة منطقية* لم تصدر عن إبصار استكشافي لطبيعة المسألة (Sache) نفسها . إنّ السلبية إذن وجه مؤقت من معنى الوجود، وذلك أنّها مشتقة من ظاهرة لا يبدو أنّها قادرة على الاهتداء إليها . هذه الظاهرة هي *السلب* كما يكشف عنه البحث الفينومينولوجي .

بيد أنّ هذا الاعتراض لا يكشف عن خطورته إلاّ عندما يكشف هيدغر عن طبيعة التباين الذي يفصل منطق هيغل عن الأفق الأصلي للجدل الذي صاغه اليونان. هذا التباين راجع في زعمه إلى أنّ الوجهة الكبرى للجدلية لدى هيغل انما هي"مسدّدة" (gerichtet) بحسب "بني" مغايرة "للجدل الاستفتاحي " (erschließende Dialektik) للاغريق. ولئن كان هيدغر لا يدلي بأيّ إحصاء عن هذه البنى ولا بتوضيح عن طبيعة هذه الوجهة، فإنّه قد قدّم بما فيه الكفاية تبيينا حاسما لخصائص منزلة ذلك الضرب من "الجدل الاستفتاحي" كما افترعه أفلاطون وتأوّله أرسطو في موضعه .

ما هو حقيق بنا هو الربط بين هذا التشخيص لطبيعة التباين بين الجدلية التأملية الهيغلية و"الجدل الاستفتاحي" اليوناني، وبين ما جاء سابقا من إيضاح لمعنى السلب كما تكشف عنه الفينومينولوجيا . هذا الربط يفيد ما يلي: أنّ مفهوم السلبية لدى هيغل، ورغم دلالته الموجبة، انما يبقى في وضع غير أصيل ومن ثمة "غير منتج" بالنظر إلى الحاجة الإشكالية التي يفرضها السؤال عن معنى الوجود، من حيث أنّ هذا الأخير هو الغرض الذي وُضعت له الفلسفة منذ أوّل أمرها ، وذلك طالما هو سجين الجدلية التأملية التي تشكّل أمامه عائقا هرمينوطيقيا حاسما لابدّ من إزاحته. وذلك لا يتم إلاّ بأمرين: أوّلهما الكشف عن بُعد الجدلية الهيغلية عن الجدل الاستفتاحي اليوناني ، أمّا الثاني فهو الانخراط في تدبير جذري لذلك الجدل الاستفتاحي والدفع بأفقه الخاص إلى منتهاه. – وإنّ ما يهمنا هو التفطين إلى أنّ بين المهمّتين علاقة جوهرية لا يمكن الغفول عنها.

إنّه إذا كان منطق هيغل – وذلك ما يقرّ به هيغل وهيدغر معا– بمثابة استعادة معيّنة لعناصر الإشكال الذي أثاره أفلاطون في السفسطائي أي إشكال اللوغوس من حيث هو في صلة جوهرية بمسألة اللاّوجود ، فإنّ نقد هيدغر لمفهومي السلبية والجدلية في ذلك المنطق انما هو علامة حاسمة على أنّه يعتبر بعدُ أنّ هذا المنطق هو ضرب من التراث الذي يرفعه تاريخ الفلسفة في وجه كلّ محاولة من المتأخرين لاستئناف البحث في ذلك الإشكال الأصلي. ولذلك فإنّ تعريض هيدغر بالجدلية أو بالسلبية لدى هيغل ليس مناقشة لتفصيلة عادية بل هو وضع للاصبع على موطن الداء في كلّ استعادة حديثة لذلك الإشكال الانطلوجي اليوناني. موطن الداء هو "السلب" الذي يحتمله معنى "اللاّوجود". وخطأ هيغل هو حسب هيدغر أنّه جعل الجدلية تتسدّد "نحو بنى مغايرة في ماهيتها لجدلية الإغريق" (1925/1924: 561) .

نحن نفترض أنّ "البنى" التي من شأنها أن تحول بين الجدلية الهيغلية وبين الجدل "الاستفتاحي" اليوناني لا يمكن أن تكون سوى "بنى" ذات طبيعة "تأمّلية " ، أي في عبارة هيدغر "نظرية" و"منطقية"، في معنى البناء الفارغ من كلّ تجارة عيانية مع الأشياء ذاتها . إنّ ما جعل الجدلية الهيغلية بعيدة عن الأفق الأصلي للوغوس الذي يتّخذ من مشكل اللاّوجود موضوعا خاصا ، هي استعاضتها عن البحث في معنى "اللاّوجود " طبقا للدلالة الموجبة للسلب ، من حيث هي داخلة في اللوغوس بما هو كذلك كضرب من "الهيئة" أو "السلوك" (Verhalten) العياني الذي من شأنه ،– بالانزلاق في *تأويل منطقي للوغوس* ، جرّده من طابعه الأصلي أي من تعلّقه العياني واليومي بالموجود ، وحوّله إلى عنصر"نظري" يبنى نفسه بالاحتكام إلى بنية النظريّ والمنطقيّ بعامة فحسب .

– إنّ محاولة درس 1925/1924 لمناقشة السلبية الهيغلية انما تكتسب في الفقرة 58 من الوجود والزمان إيضاحا حاسما لطبيعتها ولكن أيضا لوجه الصعوبة التي يصطدم بها بحث هيدغر نفسه . ففي معرض تفسيره لمقام من مقامات الدازين ، هو مقام "الدّيْن" (die Schuld) ، بوصفه مقاما ينطوي في أصله على "طابع–الليس" (Nicht-Charakter) وعلى نمط معيّن من "الليسيّة" (die Nichtigkeit) ، صرّح هيدغر بلا مواربة بأنّ " المعنى الانطولوجي للاّئيّة" (der ontologische Sinn der Nichtheit) انما ما يزال غامضا" (1926أ: 285) . وإنّه في هذا السياق الدقيق هو قد عرّض بالجدلية بهكذا تساؤل :

" لماذا تتّخذ كلّ جدلية من السلب مهربا ، من غير أن تؤسّس هذا السلب *نفسه* على نحو جدلي ، ولا حتّى أن تتمكّن من إثباته *بوصفه مشكلا* ؟ هل أنّ المرء قد جعل في كل مرة من *الأصل الانطولوجي للاّئيّة* بعامة مشكلا أم أنّه *قبل ذلك* ما بحث إلاّ عن *الشروط* التي على أساسها يقبل مشكل اللاّ واللاّئيّة وإمكانها أن يُطرَح ؟ وأين ينبغي أن يُعثَر عليها *إنْ لم يكن ذلك ضمن الإيضاح الموضوعاتي لمعنى الوجود بعامة* ؟ " (1926أ: 286) .

إنّ المقصود من وراء اتّهام الجدلية هو هيغل[33]. لكنّ هذا الاتّهام لا يتوضّح حقّ قدره إلاّ إذا وقفنا على سياقه الخاص ، ألا وهو البحث في معنى "الدّيْن" (die Schuld) من حيث هو مقام كياني أصيل في نمط وجود الدازين . لذلك فإنّ إيضاح الطبيعة الانطولوجية لمعنى الدّين كافٍ هنا لسبر طبيعة الاعتراض الهيدغري على الاستعمال الجدلي للسلبية . ونحن نوضح هذا السياق ثمّ نخلص إلى الفحص عن ذلك الاعتراض .

---

[33] – Souche-Dagues 1996: 23.

إن الدازين هو "وجود-مدين" (Schuldigsein) لأنه موجود يسبح منذ أول أمره في كل مرة ضمن فلك "القيل والقال" اليومي ، وهو متهم من قبل "نداء الضمـــير" باللاأصالـة . وإن طرافة تمشي هيدغر هو كونه ليس فقط يتأول الدين بوصفه ينطوي على معنى "طابع الليـــس" (der Charakter des Nicht) ، أي على وجه من السلبية ، بل في كونه يحرص على ألا يتأول معنى الليسية هذا إلا على أساس نمط وجود الدازيـن نفسـه بوصفـه في ماهيتـه موجـودا-مدينـا (1926أ: 283) .- لذلك فالاعتراض الهيدغري على الاستعمال الجـدلي للسلبية انما يعـني أن الجدلية لا تتأسس على إيضاح أصيل لنـواة السلبية ، يـأخذ معنـى "لا" (Nicht) و "اللائيـة "(Nichtheit) بوصفها ظاهرة كيانوية متأصلة في نمط وجود الدازين ، بل هي لا ترى في السلب غير "مهرب" (eine Zuflucht) من *صعوبة انطولوجية* لا تملك تخريجا سليما لها . ومن أجـل أن هذا السلب غير انطولوجي فإن فهم السلبية التي ينطوي عليها لا يعدو أن يكون *فهما منطقيا* ، بموجبه تكون هذه السلبية "معطاة سلفا ، غير مساءلة المصدر ، وعملها صوري فحسب" [34] ، وذلك هو معنى قول هيدغر أن الجدلية تستعمل السلب "من غير أن تؤسس هذا السلب *نفسه* علـــى نحـــو جدلي" . علينا أن نلاحظ هنا لفظتين : "*نفسه*" (وهي مكتوبة بحروف مائلة) و"على نحو جدلي" . *نفسه* (selbst) تعود على *السلب* : إن قصد هيدغر هو أن السـلب هـو نكتـة الإشـكال وليـس شيئا آخر ، ولكن أيضا أن السلب ظاهرة تقع في *هوية* (Selbstheit) الدازين وليس موجودا *قائما* (vorhanden) يعتمل مقولات خارجية لمعرفته .إن الدازين اليومي يسبح في "ليسية اليومية غـير الأصيلة" (1926أ: 178) [35]. ولأن هذه طبيعة السلب ، فإنـه لا يمكـن للجدليـة أن تؤسسـه إلا "على نحو جدلي" أي من خلال *علاقة* أصلية معه هي علاقة *الجدل* الأصلي عن معنى وجـود الموجود في عيانيته الخاصة . وعلى وجه العموم فإن قصد هيدغر في الفقرة 58 التي تهمنا هنا هو حصر الاستعمال الجدلي للسلبية في دلالة منطقية لا ترقـى إلى السؤال عـن الأصـل الانطولوجـي للسلب ، وذلك أنها لا تفتش عن ذلـك في موضعـه الأليـق أي ضمـن الإيضـاح الصنـاعي لمعنـى الوجود بعامة .

هذا الاختزال *المنطقي* للسلبية الجدلية في حقبة **الوجود والزمان** سوف يأخذ في التغـير بعد واقعة *المنعرج* . ولذلك ليس حقيقا بنا هنا أن ندافع عن أصالة هيغـل في هـذه المسـألة كمـا يفعل بعض الشراح الهيغليين، حيث يجهدون ليس فقط إلى بيان كيف أن المتن الهيغلي يتوفـر على إيضاحات انطولوجية عالية لمعنى "العدم" و"السلبية" ، بـل بخاصـة إلى إثبـات كيـف أن هذه الإيضاحات "تستجيب على ذلك للمهمة التي أناطها هيدغر بعهدة الانطولوجيا" [36]. ووجه التهافت في هذا الصنيع هو كونه يقبل التصور الهيدغري لمهمـة الانطولوجيـا ، أي في لغـة هيدغـر طـرح مشكل الأصل الانطولوجي للسلب ، أو في لغة هيغلية (تكلمـها هيدغـر في الفقـرة 58) تأسـيس السلب على نحو جدلي. إن غرضنا هنا ليس إثبات أن ما ادعاه هيدغر موجـود بعـد في التصـور الهيغلي للسلبية ، بل إيضاح خطة المناقشة الهيدغرية مـع السـلبية الهيغليـة وأسـلوبها أثنـاء الاشتغال على إشكالية **الوجود و الزمان** . أما الخطة فهي تقوم على نفس الاعتراض الذي رفعه

---

34 - Malabou 1996 : 51.

35- عن وجوه تقوم الدازين بالسـلبية : 1926أ : 178، 283-287 ، 305-306 ، 308، 325 ، 330 ، 343 .

36 - Souche-Dagues 1996: 23-36.

هيدغر ضد التوجه اللغوي للفلسفة المعاصرة : الاختزال *النطقي* للمشاكل *الانطولوجية* : إن السلبية ليست مشكلا منطقيا وانما ظاهرة انطولوجية ؛ ولأنها انطلوجية فإنه ليس من طريق إلى إيضاحها سوى التحليل *الكيانوي* للدازين . أما أسلوب المناقشة فهو يتمثل في *البانية* : رسم الفرق بين الاستعمال الجدلي للسلبية وبين الاستعمال الكيانوي–الانطولوجي لها .

د- الجدل والحدس:

تعرض هيدغر لمسألة العلاقة بين *الجدل والحدس* في الفقرة 28 من درس 1925/1924 . وهي فقرة متعلقة "بالتخصيص الأول للجدلية لدى أفلاطون" من حيث هي اشتغال استكشافي لعملية اللوغوس في معنى أنه قول يحتمل معنى الوجود كخاصية جوهرية فيه. وهيدغر يتأول معنى *الاستكشاف* (Anfdecken) بوصفه في عين الوقت ضربا من "الاستبصار" (Sechen) للوجه التي يأخذه الوجود حين يكشف عنه اللوغوس. إنه في هذا السياق بالذات يطرح هيدغر مشكلة العلاقة بين الجدل والحدس.

ما يهمنا نحن هو ما يثبته هيدغر في الهامش(1925/1924: 198 ، الهامش 5) من تنبيه سريع وجاف لكنه مفعم بالدلالة، إلى قوة العلاقة بين " أن نعرف "(Erkennen) و "أن نحدس" (Anschauen)، ولكن بخاصة إلى أن الأمر "في أساسه هو نفسه لدى هيغل"! .

من البين أن المسألة ذات أهمية حاسمة ما دام كتاب **الوجود والزمان** ، الذي يجد بعد في *درس السفسطائي* هذا عددا جما من عناصر إشكاليته، سوف يحتفظ بهذه الإشارة نفسها إلى أصالة العلاقة بين المعرفة والحدس (1926أ : 171)؛ رب داع قد جعل هيدغر يثبت في وقت لاحق ، بلا ريب، إمكانية المقارنة بين ما جاء في هذا الموضوع من درس 1925/1924 وكتاب 1927 (1925/1924: 198، هامش 5).

ما حرك هيدغر إلى التعريض بهيغل في هذا الموضع الدقيق المتعلق بطبيعة الصلة بين الجدل والحدس يظل مرة أخرى دافع البحث عن تملك أكثر أصالة للأفق الإشكالي اليوناني. وسوف نحاول أولا أن نعرض طبيعة هذه الصلة بين الجدل والحدس، ثم نفرغ إلى تفحص وجاهة الإشارة الى تماثل الأمر عند هيغل.

– ينبه هيدغر إلى أن "الجدل" (διαλεγεσθαι) الأفلاطوني لا ينكشف على وجهه إلا عندما نفلح في أخذ الكلام اليومي عن الموجود مأخذا يحررنا من سطوته، فنصبح من بعد قادرين على الانتباه إلى الطبيعة الاستكشافية لفعل اللوغوس. بذلك نتفطن إلى أن الجدل انما هو في صميمه ينطوي على "نزعة محايثة للـــ νοειν" ، الذي يتأوله هيدغر بوصفه ضربا من "الإبصار" (Sehen) بمعنى الوجود موضع الاستكشاف (Anfdecken). غير أن الجدل لا يبلغ حسب هيدغر إلى "الـــ νοειν المحض" ، بل يظل في طور "الخطاب" (Besprechen) فحسب (1925/1924: 197) .

حقيق علينا أن نسجل هذه النزعة الى "الإبصار" و"الاستكشاف" وذلك أن الإقرار بها انما يعني الإقلاع عن كل ضرب من الفصل بين "الحدس" (Anschauen) و "التفكير" (Denken)؛ رب فصل ينتهي رأسا إلى وضع الجدلية في موضع التفكير ، وإخراج الحدس من مقام المعرفة. إن وجه الصعوبة هو الانتباه إلى أن الأمر يتعلق بالسبيل الوجيهة إلى "تهيئة" (vorbereiten) مقام الحدس و"ترسيمه" (ansbilden) ، وهو طور انحسر دونه أفلاطون ، وذلك من قبل أنه لم "يتخط" (überwinden) عتبة الجدل (1925/1924: 197).

– علينا الآن أن نفحص عن مغزى ما ضمنه هيدغر للهامش المنبه على قوة العلاقة بين "أن نعرف" و"أن نحدس"، من إشارة إلى أن الأمر انما هو "في أساسه (im Grunde) على نفس الشاكلة (ebenso) لدى هيغل" (1925/1924: 198 الهامش 5).

– سوف نضطر الآن إلى المضي إلى ما ضمنه هيدغر سنة 1927 في كتاب **الوجود والزمان** من استئناف لهذه الإشارة عينها إلى *منزلة الحدس من جدلية هيغل*. ونحن انما نفعل ذلك مستندين الى سندين هما : أولا أن الهامش الذي عثرنا عليه في المجلد 19 من **الطبعة الكاملة** (1925/1924: 198، هامش 5) انما ينبه إلى فائدة "المقارنة" بين ما جاء في الفقرة 28 من هذا الدرس من تعرض للصلة بين *المعرفة والحدس*، وبين ما سيأتي من إيضاح في **الوجود والزمان** سنة 1927. ثانيا أننا حينما نتفحص كتاب 1927 بموجب هذا النحو من المقارنة انما نجد أن هيدغر قد ضمن الفقرة 36 منه استئنافا لعين المسألة، بل على رسم صارم لطبيعة المقام الذي تصدر عنه (1926أ: 171).

فيما يتعلق بالشاهد الذي يهمنا ،من الحقيق بنا أن ننبه بديا إلى أنه ينطوي على فروق حاسمة بالمقارنة مع ما جاء في درس شتاء 1925/1924. وهي فروق تعود إلى هذا : أولا من حيث أن *السياق* لم يعد يتعلق بتوضيح المقام الدقيق للجدل الأفلاطوني بوصفه يتضمن نزعة محايثة نحو الـ νοειν المحض لكنه لا يدركه وانما يبقى في نطاق الـ λεγειν ،– بل صار مقترنا بما أقره أرسطو في مدخل كتاب **ما بعدالطبيعة** من تنبيه على أن "في وجود الإنسان انما ثمة من حيث الماهية عناية بالنظر"(1926أ: 171) [37] . رب إقرار يفترض هيدغر أنه استئناف أصيل لما أثبته بارمنيدس قبلا من تنبيه إلى أن "النظر والوجود هوهو" (نفسه) . وثانيا أن الإشارة إلى هيغل لم تعد مبهمة بل استفادت هيئة تأويلية على قدر عال من الوضوح ، فقد عرفنا من الفقرة 36 من كتاب 1927 أن المقصود من التعريض بالعلاقة بين المعرفة والحدس هو منزلة الجدلية ، وبخاصة من حيث أن مسألة الحدس انما توفر للجدلية ليس فقط "الدافع" (Motif) لعملها بل "الأساس" (Grund) الذي جعلها ممكنة .

ونحن يمكننا أن نفسر ذلك على مستويين أولهما تاريخي ، أما الآخر فإشكالي . فمن اللافت للنظر أن هيدغر يحرص على التعريض بالجدلية الهيغلية في حين أن السياق هو السعي إلى الظفر بتأصيل كيانوي لأحد مقامات الدازين اليومية ، ألا وهو "حب الاطلاع" (die Neugier) متأولا بمعنى تأولا حدسيا بوصفه "حبا-للنظر" [38] ، وذلك من حيث أن حب-الاطلاع انما يجد جذوره في القرار اليوناني باتخاذ النظر بنية داخلية لمعنى القول في الوجود . إن قوة هذا التمشي تكمن في السعي إلى رسم تاريخ المسألة على نحو يمكن إشكالية هيدغر من

37– لابد أن نضع في الحسبان أن هذا النقل هو نقل لترجمة/تأويل هيدغر ، وليس نقلا "علميا" للنص الأرسطي . ومن المفيد أن نسوق هنا الترجمة الفرنسية التي أعدها تريكو (Tricot 1981 : 2 ، هامش 1) :

« Tous les hommes désirent naturellement savoir. »

فمن البين أن هيدغر قد تأول ειδεναι الأرسطية لا في دلالتها الصناعية أي "المعرفة" ، حيث هي مرادفة للفظة επιστασθαι ، بل في دلالتها الأصلية بوصفها تدل على "النظر" و"الإبصار" (das Sehen) (1926أ: 171) .

38– يقول هيدغر (1926أ : 170) :" إن الهيئة الأساسية للرؤية انما تتبين من جهة نزعة وجود خاصة باليومية نحو "النظر" . نحن نخصصها بلفظة حب-*الاطلاع* ، الذي هو يختص بكونه غير محصور في الإبصار ويعبر عن نزعة التقاء مدرك وخاص بالعالم" .

اكتساب علاقة بالأفق الأصلي للانطولوجيا كما افترعه الإغريق منذ بارمنيدس ، ولكـن في نفس الوقت رسم فاصل نقدي يحمي هذه الممارسة الهرمينوطيقية من وجه الشبة مع جدليـة هيغـل . إنه في هذا السياق ينبغي أن نفهم تنبيـه هيدغـر علـى أن جدليـة هيغـل منغرسـة بعـد في ذلـك التأويل الإغريقي للمولد الكيانوي للعلم بوصفه يصدر في أصله عن النظر [39]، وإنه بذلك فقط تكف الجدلية الحديثة (مجسدة في ظاهرة الماركسية) عن ادعاء جدة تنحسر دونها الفلسفات الأخرى .

بيد أن ذلك يفترض مقصدا إشكاليا لابد من إيضاحه لنفسه . إنه يتمثل في السؤال عـن دلالة أن يثير هيدغر مشكلة الأسـاس الحدسـي للجدليـة الهيغليـة ضمـن فقـرة تتعلـق بتخريـج كيانوي للرؤية الأساسية للدازين اليومي بوصفها تجد في حب–الاطلاع هيئتها الخاصة . هل أن الجدلية الهيغلية واللوغوس الإغريقي بعامة انما هو صادر في أصله عن حب–الاطلاع اليومي ؟ – من البين أن هيدغر يركز جهده على بيان الطابع الكيانوي لمولد المعرفة ، أي كونـها في أصلـها نظر هو مقام الالتقاء بالعالم التقاء مدركا . لكن الفقرة 36 تعـني أيضـا أن هـذا الإبصـار اليومـي بالعالم هو حب–اطلاع يومي أي منقاد من نفسه إلى آلة القيل والقال التي ترتب معنى الانشغال بالموجود في كل مرة : " إن القيل والقال انما يحكم أيضا طرق حب–الاطلاع ، فهو لا يقول إلا ما ينبغي على المرء أن يكون قد قرأه ورآه " (1926: 172) . إن ذلك له دلالة خطيرة : أن تخريج الإغريـق للمولد الكيانوي للمعرفة ، أي كونها صادرة عن نمط أصلي من النظر ، انما تحول مع الجدلية الحديثة إلى حب–اطلاع يقوده قيل وقال يجهل مصدره رغم أنه هو ما يؤسسه .

– ما هي النتيجة الأخيرة الـتي يخلـص إليـها هيدغـر مـن مناقشـة التصـور الهيغلـي للجدلية ؟

إن هذه النتيجة هي أن الجدلية الهيغلية ليست سوى ضرب من *التسطيح الانطلوجـي لبنـي اللوغوس* .

هـ- التسطيح الأنطولوجي لبنى اللوغوس :

يتعـرض هيدغـر إلى هـذا المشـكل في الفقـرة 80 مـن درس 1925/1924 ، وهـي فقـرة غرضها "تحليل اللوغـوس" كمـا تطارحـه أفلاطـون في **السفسطائي** (261 س – 263د). ليـس اللوغوس بوصفه واحدا من كثير من الموضوعات بل من حيث هو "الغرض المركزي للاعتبـــار الأساسي للجدل " (1925/1924: 576). فإن مطلب أفلاطون ههنا ، أي التصدي بالمناقشة إلى الزعم السفسطائي بأنه طالما ليس ثمة "لاموجود" بحسب أطروحة بارمنيدس، فإنه لا يمكن إثبات أي اقتران بين اللاموجـود والخطـاب ، ومـن ثمـة ليـس يوجـد "لوغـوس كـاذب" (ψευδης λογος) ،– انما صار متعلقا بإعـادة تدبـير معنـى اللوغـوس ، وذلـك علـى نحـو يكشف عن الإمكان الأصلي للاوجود ومن ثمة للكذب داخله (1925/1924: 581).

ينبه هيدغر إلى قصد أفلاطون هو بيان كيف أن "الاعتبار الجدلي الأساسي ليس شيئا آخر سوى تخصيص (Vorzeichung) حضـور (παρουσια) اللاموجـود (μη ον) في اللوغـوس" (1925/1924: 579). وإنه من أجل بيـان ذلـك هـو قـد أقـر بالحركـة (κινησις) والسـكون (στασις) بوصفهما ظاهرتين أساسيتين لمعرفة الموجود (1925/1924: 578) . إن اللوغوس هو

39– يقول هيدغر (1926أ :171).:" إن الحقيقة الأصلية والأصيلة انما تكمن في الحدس . وهـذه الأطروحة ستبقى منذ الآن أساس الفلسفة الغربية . وإنه ضمنها انما تجد الجدلية الهيغلية الدافع [الـذي مـن شأنها] ، وإنه على أساسها فقط تكون ممكنة" .

بذلك حركة تتضمن من نفسها معنى الغيرية . إن الحركة هي التي تمكن من أن نفهم اللاوجود بوصفه غيرية ؛ كذلك فالسكون هو نمط دوام الموجود وحضوره بحيث يصبح الكشف عنه ممكنا ، وإن هذا النحو من الحضور هو الذي دعا اليونان إلى تسمية الوجود ουσια ، بحيث أن الـ λεγειν من حيث هو استفتاح للموجود ليس شيئا آخر سوى " استحضار (Gegenwärtig-machen) لمنظورية الموجود" (1925/1924: 579) .

– إن مقصودنا ليس عرض هذه المسألة لذاتها أو عرض التأويل الهيدغري لها، بل محاولة رصد السياق القريب لإشارة خطيرة ضمنها هيدغر أحد هوامش الفقرة 80 من درس 1925/1924 إلى ما يسميه "التسطيح الانطلوجي الساذج" لبنى اللوغوس التي كشف عنها اليونان، وهو إشارة وجه الخطورة فيها هو الزعم بأن هذا التسطيح قد "صار مهمة واعية لدى هيغل" (1925/1924: 585 هامش 10). ولذلك فإن علينا أن نقف على بنى اللوغوس هذه ثم نطرح السؤال عن معنى تسطيحها من قبل هيغل.

إن أفلاطون[40] يصوغ تحليله للوغوس في ثلاثة أطوار: أولا يتعلق الأمر باللوغوس بما هو "شبكة" (πλεγμα ، Verflechtung) ؛ وثانيا اللوغوس بما هو *كلام على شيء ما* (λογος τινος) " أن كل كلام هو كلام على شيء مـــا" ؛ وثالثا اللوغوس *بهذا الوجه أو ذاك* (ποιος)، اللوغوس من جهة *كيفية* وجوده (1925/1924: 582).

إن ما يهمنا هو الطور الأول الذي يكشف فيه أفلاطون عن البنيتين الأساسيتين للكلام (λεγειν) وهما البنية "الإسمية"(ονομα، onomatische)والبنية "التعبيرية" أو"الكشفية"(δηλουν ، delotische). وهاتان معا تؤلفان للوغوس أمارتين : من جهة معنى الكلام (Rede) بما هو "نطق" أو"تلفظ" (Aussprechen) ،وذلك هو ما هو "إسمي" فيه ؛ ومن جهة معنى الكلام بما هو "إبانة" (Aufdecken) ، وذلك هو ما هو "كشفي" فيه. بيد أن ما هو حاسم هنا هو هذا الإقرار الفينومينولوجي من قبل هيدغر بأن كل كلام هو كلام قد تكلم فعلا ضمن "بلاغ" (Verlautbarung) معلن ، ونحن نصطدم به داخل الموجود الذي وجوده هو أن يكون هنا في العالم (1925/1924: 583). وذلك يعني التوكيد على أن هذا "البلاغ" اليومي عن الموجود المصادف في الهنا والآن ليس "بناء نظريا محضا" وانما هو ضرب من "الكلام-مع" (Miteinandersprechen) بما هو "كلام مع الآخر في شأن ما"، هو يشكل القاعدة الفينومينوجية الأصلية للبحث في معنى الموجود داخل اللوغوس (1925/1924: 584).

إن الهدف الأخير لهيدغر هو التنبيه بحرص شديد إلى أن بنى اللوغوس كما لاحت لأفلاطون في أصالتها ليست مجرد " كثرة من الألفاظ" (eine Mehrheit von Worten) أو " جملة متعددة من الأشكال" (eine Mannigfaltigkeit von Gebilden) (نفسه: 584) ، وذلك أن اللوغوس ليس مجموعة من "الصور" (ειδη) و "الحروف" (γραμματα)، أو متوالية من "الأسماء" (ονοματα) ليس بينها سوى إمكانية الارتباط (die Verbindbarkeit)، بل إن بنى اللوغوس انما يقع بينها " تراشج باطني بالأشياء" (eine sachlicher innere Zusammenhang) (1925/1924: 585)[41].

40– أفلاطون ، **السفسطائي** 261 ج–263د .

41 – يقول هيدغر (1925/1924: 585): " إن تعددات الأشكال ليست بذلك قطاعات معزولة ، عثر عليها الواحد حذو الآخر، وانما هي تنتصب هي ذاتها في نحو من الاتصال (κοινωνια) الباطني بين

لذلك فإن خطأ هيغل هو بذلك ،حسب هيدغر، أنه جرد هذا الإحصاء الأصلي لبني اللوغوس من صبغته الانطلوجية ، وبذلك سوى بين عناصر كان الكلام اليوناني عن الوجود ينظر إلى تباينها وتكثرها (Mannigfaltigkeit) نظرة حريصة، لأنها تجد في ذلك مواضع لالتقاط معنى الموجود، من حيث هو ليس شيئا آخر سوى ما ينقال في كل كلام عن أي شيء .إن الجدلية ما إن تمنع نفسها من الدخول في استفصاح الحديث اليومي عن الموجود، هي تحول البحث الانطلوجي إلى عملية "تسوية" أو تسطيح (Nivellierung) لمقولات اللوغوس يجردها من أصالتها أي من عيانيتها . و"السذاجة" في ذلك أنها تطمع بذلك في تدبير أصلي لمعنى الموجود بما هو كذلك، والحال أنها قد جعلت من إحصاء الالفاظ ، بمعزل عن معنى الوجود فيها ، "مهمة واعية" (bewußte Aufgabe) بنفسها (1925/1924: 585 هامش 10) .

إن ذلك يعني أن هيغل قد غفل بذلك عن المهمة الأصلية التي كان يقصد إليها أفلاطون من تدبر λογος بوصفه διαλεγεσθαι . ونحن يمكننا أن نشرح هذا الغفول على هذا النحو :

أولا من حيث أنه لا يفهم اللوغوس بوصفه "شبكة" حيث يعلق معنى الموجود مهما كان موضوعه ؛

ثانيا من حيث لا يلتزم بأن اللوغوس انما هو في جوهره "لوغوس حول شيء ما" ، وذلك من حيث أن اللوغوس ما إن يصبح موضوعا لنفسه حتى ينقلب إلى صناعة "صورية" فاقدة لكل علاقة حية بالموجود من حيث هو واقعة يومية ؛

وثالثا من حيث هو لا يحرص على التوقف عند اللوغوس كما هو واقع في الوجود اليومي لمن يتكلم : إن اللوغوس هو دائما "هذا" اللوغوس الذي يمارسه موجود ناطق . فهو لا يوجد دائما على نفس الطريقة بل هو في كل مرة يقع على نحو (Wie) يخصه.

إن نتيجة هذا الغفول هو *التسطيح الانطلوجي لبنى اللوغوس* ، وذلك يعني إفراغها من مضمونها العياني وتحويلها إلى "جدلية" بالمعنى الذي تكون فيه *خطابا مقطوعا عن الأفق الأصلي لممارسة الكلام* ، بما هو تجارة يومية مع الموجود في نطاق اللوغوس بمعانيه الثلاثة أي بما هو في كل مرة "شبكة" لاصطياد معنى الموجود ، و "لوغوس عن شيء ما" ، و"كيفية" مخصوصة في الكلام عن الموجود .

خاتمة :

ما هي *أسس* هذه المناقشة التي خاضها هيدغر الأول مع *النطق* الهيغلي مردودا إلى نواته *الجدلية* ؟ – إنه برغم كل الإيضاحات السابقة ما تزال الاعتراضات الهيدغرية على الجدلية مشوبة ببعض من الالتباس . كأن رهان هيدغر هو تنصيب *الهرمينوطيقا* بديلا عن

الأشياء : شيء (Sache)، منظورية الشيء ، لفظ ، حرفية ما – موجود ، عالم، إقبال الموجود، كلام، إعلان ما. وليس ذلك شيئا آخر سوى الاقتران الكلي بين الظواهر، الذي داخله يوجد الإنسان، [هذا] ζωον λογον εχον ، بعامة. إنه يتأسس في آخر الأمر ضمن الوجود–في (In-Sein) ، ضمن المكشوفية الأولية للعالم"

« Die Gebildemannigfaltigkeiten sind also nicht nebeneinander befindliche, isolierte Bereiche, sondern sie stehen selbst in einer inneren sachhaltigen κοινωνια : Sache, Sachsichtbarkeit, Wort, Wortlaut – Seiendes, Welt, Aufgeschlossenheit des Seienden, Rede, Kundgabe. Das ist nichts anderes als der universale Zusammenhang von Phänomenen, innerhalb dessen der Mensch, das ζωον λογον εχον, überhaupt ist. Er gründet letzlich im In-Sein, in der vorgängigen Entdecktheit von Welt. »

الجدلية والاستعاضة عن قول في الوجود *بقول آخر فحسب* . ولكن هل يعني ذلك أن جوهر المباينة بين الهرمينوطيقا والجدلية هو مشكل *قولي-منهجي-أداتي* ، أي بلغة هيدغر الثاني *ميتافيزيقي*، فقط ؟ أم أن سر التباين بين هيدغر وهيغل يكمن في *جهة من المسألة لم تتوضح بعد* لأن البحث لم يطلبها بعد لنفسها ؟ – إنه جهة "تاريخ الانطولوجيا" انما انتقل هيدغر منذ صيف 1927 في أفق مناظرة مع هيغل لم يعد فيه مصطلح "المباينة" قادرا على تأمين "لحظة النقاش الأصيل" معه. رب لحظة يبدو أن هيدغر لم يبلغها طيلة اشتغاله على مشروع "الانطولوجيا الأساسية"، بحيث كان انحساره هذا المشروع أو *فشله* لحظة انتصار سرية *للقرابة المنكرة* مع هيغل.

الباب الثاني

هيدغر الثاني والتفكير مع هيغل
ضدّ هيغل بعد المنعرج :
من "المباينة" (Abhebung) إلى "المناظرة" (Auseinandersetzung)
أو
المطلق و العهد (1927/ 1943)

" أن نحمل إلى اللغة في كل مرة إقبالَ الوجود هذا، الباقي وفي بقائه ينتظر الإنسان، هي القضية الوحيدة للفكر. وإنّه من أجل ذلك انما يقول المفكّرون الماهويون الهو هو (das Selbe) دوما. بيد أنّ ذلك لا يعني: المطابق (das Gleiche). أجل، إنّهم لا يقولون ذلك إلاّ لمن قبل بأن يفكّر على إثرهم. إنّ الفكر من جهة ما يتنبّه إلى قدر الوجود، مذكّرا على نحو تاريخاني، هو قد تحالف بعدُ مع اللائق (das Schickliche) الذي هو من جنس القدر. أن نأوي إلى المطابق ذلك ليس بخطير. أمّا أن نجازف في الشقاق من أجل أن نقول الهو هو، فذلك الخطر."

هيدغر (1946أ: 169-170)

" أن نحمل نسقية هيغل إلى هالتها العليا و على ذلك أن نفكّر ضدّها تماما"

هيدغر، 1938/1936، **إسهامات في الفلسفة (عن العهد)** الفقرة 88

" إنّ العهد كان مسؤولا"

القرآن، سورة الإسراء، 17

تقديم

يبدو أنّ درس صيف 1927 قد شكّل انزياحا خطيرا في مسيرة هيدغر التي دشّنها بدروس 1919 تحت هدي مفهوم "الحدس الهرمينوطيقي" في مختلف الصيغ التي أخذها، مثل "الهرمينوطيقا الفينومينولوجية" أو "هرمينوطيقا العيانية" أو "هرمينوطيقا الدازين" أو "هرمينوطيقا اللوغوس"..،- وذلك عندما وقف هيدغر على الصعوبة و الحدود الداخلية لبرنامج "الانطولوجيا الأساسية" التي رسم ملامحها في مطلع 1926 ضمن "مقدمة" كتاب **الوجود و الزمان**، حيث أثبت في خطة الكتاب، بعد القسم الأول (" التحليل الأساسي التمهيدي للدازين") و القسم الثاني ("الدازين و الزمانية")، قسما ثالثا بعنوان لافت للنظر - لأنّه بمثابة قلب صريح لعنوان الكتاب-، هو "الزمان و الوجود" (1926أ: 39). هذا "القلب" الموعود "المحبس قوله" (versagt) عن مطلوبه بسبب أنّه ، حسب تأويل هيدغر الثاني، أراد بلورة "فكر متخلّ عن الذاتية" لكنّه ما زال يعوّل في هكذا مهمة على "لغة الميتافيزيقا" (Sprache der Metaphysik) (1946أ: 68)، والمقصود بخاصة هو المصطلح "المتعالي" للانطولوجيا الأساسية، بحيث وجد نفسه لم ينتج غير "تأييد" آخر " للذاتية"[1] . منذئذ انخرط هيدغر في معركة "المنعرج" (die Kehre) - وهو مصطلح ظهر منذ درس صيف 1928)- على مرحلتين:

1. في مرحلة أولى ، أخذ هيدغر يحاول،منذ درس صيف 1927 ، *احتمال صعوبة المنعرج من الداخل*، وذلك سواء بـ"اشتغال جديد" (neue Ausarbeitung) (1927ج: 1) على مسألة "الزمان و الوجود" (القسم الثالث من الجزء الأول من **الوجود و الزمان**) ، وذلك من خلال خيط هاد جديد لم يدخل في معجم كتاب **الوجود و الزمان**، نعني مشكل "الاختلاف الانطولوجي" (ontologische Differenz) و المكاسب الهرمينوطيقية الناجمة عن ذلك وخاصة تجذير مسألتيْ "المفارقة" (Tranzsendenz) و "التناهي" (Endlichkeit)، و هو ما مكّنه من بلورة صيغة أكثر صرامة لخطة القلب المنشود هي الانتقال من "زمانية الدازين" (Zeitlichkeit des Daseins) إلى "دهرية الوجود" (Temporalität des Seins)؛- أو من طريق نوع من الاستشكال هو من جنس *المهمة الثانية* التي وعدت بها الفقرة 6 من **الوجود و الزمان** ، نعني "مهمة نقض تاريخ الانطولوجيا" (1926أ: 19)، ولكن هذه المرة ليس في شكل "نقض" (Destruktion) أو "مباينة" (Abhebung)، بل في شكل "مجاوزة" (Überwindung) (كما في درس صيف 1927) و لكن بخاصة في شكل "مناظرة" (Auseinandersetzung)[2] (كما منذ درس صيف 1929، ولكن على وجه التحديد في درس 1931/1930). ففي هذين الدرسين،- الأول مناظرة مع أقطاب "المثالية الألمانية" مجتمعين (فيشته و شيلنغ و هيغل) و الثاني مناظرة مع **فينومينولوجيا الروح** حصرا،- والذين تمّا في منطقة أشرنا إليها بعبارة "المنعرج الأول"، لمحنا لدى هيدغر نحوا من *النقد الذاتي* للانطولوجيا الأساسية و لكن بواسطة التراجع إلى السؤال عن أساس "تاريخ الميتافيزيقا". وإنّه هنا كان "اللقاء" مع هيغل قد انتقل من "مباينة" انطولوجية/أساسية، تستلف من المسألة "الكيانوية"

---

[1] - را: Pöggeler 1963: 244.

[2] - علينا أن نأخذ عبارة " Auseinandersetzung) في معنى "المعركة الحاسمة" (décisive-confrontation) ، را: Wisser 1986: 18.

(ذات الأصل المتعالي) أفق عملها، إلى "مناظرة" يخترقها *توتّر حاد بين الكيانوي*، حيث تُناقش **فينومينولوجيا الروح** بوصفه في آخر المطاف "الانطولوجيا الأساسية التي من شأن الانطولوجيا المطلقة" (1931/1930: 204)) و *الطوبولوجي*، حيث أخذت نظرة هيدغر تنتقل من "الدور الهرمينوطيقي" لتحليلة الدازين إلى اكتشاف "الدور التأمّلي" الهيغلي المشار إليه تحت راية "نهاية الانطولوجيا" (1927ج: 400) كصيغة خاصة من "دهرية الوجود" ؛ وهو توتّر نرى إليه كيف يستمدّ من "مشكل المنعرج" نفسه مقام استشكاله (القسم الأول).

2. في مرحلة ثانية بدأت سنة 1936، وجمع قطافها في كتاب **إسهامات في الفلسفة (عن العهد)** (*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis*، استطاع هيدغر "الثاني" (وهذه التسمية تأخذ الآن دلاتها الدقيقة) أن ينجز آخر الأخر حركة "المنعرج" المنشود، ولكن هذه المرة في صيغة جديدة، لم تعد تتعلق بالانتقال من أفق "زمانية الدازين" إلى نطاق "دهرية الوجود"، بل بمسألة أكثر أصلية هي العبور من طريق "الانطولوجيا الأساسية"[3] إلى طريق "تاريخ الو-جود"، وذلك بواسطة مهمة طريفة تماما تصبح فيها الفلسفة نمطا مخصوصا من "المناظرة" هي "المناظرة بين البدء الأول و البدء الآخَر" (Auseinandersetzung zwischen dem ersten und dem anderen Anfang)، وحيث يعني "البدء الأول" جملة "تاريخ الميتافيزيقا" من أفلاطون إلى نيتشه، في مقابل "البدء الآخر" الذي يُشار به عندئذ إلى نمط تفكير "لم يعد ميتافيزيقيا"، من أجل أنّه عبر من تراث "السؤال الهادي" (Leitfrage) – "ما هو الموجود؟"– إلى "السؤال الأساسي" (Grundfrage) – "كيف يكون الو-جود؟" . ههنا صار التفكير ضربا من "التبيين" بالمعنى الطوبيقي للعبارة الألمانية Erörterung ، أي "الموقعة" (situation)، موقعة "غير المفكّر فيه" و "غير المُصاغ" (l'informulé) في موضعه من طوبولوجيا تاريخ الو-جود[4].

وإنّه ضمن "طوبولوجيا الو-جود" (Topologie des Seyns) هذه المكلفة بالعبور من البدء الأول إلى البدء الآخر للفكر خاض هيدغر ما بين 1938 و 1943 "مناظرة مع هيغل" كشف عن طوبيقيتها الخاصة كشفا حريصا و عيّن منزلتها من مهمة "فكر العهد" تعيينا مطلوبا لنفسه، وذلك من خلال مسألتين حاسمتين من جهة تاريخ الو-جود بوصفه عهدا، هما من جهة، مسألة "السلبية" (Negativität)، من جهة ما هي صيغة "ميتافيزيقية" عن "الاحتجاب" و "الليسية" الكامنين في حقيقة الو-جود، و من جهة، مسألة "المطلق" (das Absolute)، من حيث هي صيغة تأمّلية عن "القفزة" التاريخانية من السؤال الهادي عن الوجود إلى السؤال الأساسي عن الو-جود (القسم الثاني). وذلك في مقام يصبح فيه التفكير نحوا من "الإيضاح" (Erläuterung)[5] لما قيل أو حدث وصار "مُصاغا" (formulé) في "تاريخ الفكر" (تاريخ الميتافيزيقا و تاريخ الوجود)، لكنّه لا يعرف موقعه من تاريخ الو-جود بوصفه عهدا.

---

[3] – Pöggeler 1963: 249.

[4] – Zarader 1990: 113.

[5] – نفسه.

الباب الثاني

القسم الأول

"الإطلاق" (Absolvenz) و "المفارقة" (Transzendenz)
"مناظرة" هيغل في عهد المنعرج الأول (1931/1927)

" إن المناظرة مع هيغل ليست بالنسبة لنا دحضا لفلسفة ما ، وإنما هي ليست شيئا آخر سوى المناظرة مع إمكانية الدازين الخاص"
هيدغر (1929 أ: 344)

" إن قبلة طريقي الذي يجب عليه أن يتقاطع مع طريق هيغل ، انما هي مبينة من قبل **الوجود و الزمان** ، وذلك يعني سلبا : الزمان – وليس λογος . (..)لقد قرأ الناس ذلك على أنني أردت أن أطرد المنطقي من الفلسفة وأن أمحوه ؛ فبات الآن شائعا الكلام على أن فلسفتي تصوف (Mystik) . (..) ليس منطقيا – إذن هو صوفي ، ليس – ratio إذن هو لامعقول ؛ وذلك انما يفصح فقط عن أن المرء ليس يفقه شيئا من الإشكال ، أي أنه لم يتبين و لم يخضع للسؤال بعد مرة واحدة **لماذا** إذن كان الأون (ον) مقرونا باللوغوس (λογος) وبأي حق . فهل أن ذلك معروف بنفسه ؟ [..] أما بالنظر الى عنوان "الوجود و الزمان" فإن المرء يمكنه ألا يتكلم إلا عن **الانطوكرونوسيا** (Ontochronie) . إن χρονος قد أخذ مكان λογος . ولكن هل استبدل الاثنان فحسب ؟ لا! . بل الأمر يتعلق على الأرجح بإشراح (entfalten) كل شيء مجددا من الأساس وبالأخذ بالبواعث الجوهرية على السؤال عن معنى الوجود . إن علينا أن نبين – وحتى نصوغ ذلك انطلاقا من هيغل – أنه ليس المفهوم هو " اقتدار الزمان " ، و انما الزمان هو اقتدار المفهوم ؛ حيث يفهم هيغل بلا ريب تحت ' الزمان ' شيئا آخر غير ما نفهم نحن ".

هيدغر (1931/1930: 143-144)

" إن [هيدغر] قد ظل سجينا للإشكالات التي تلقاها من فلسفة الذات ، في شكل الفينومينولوجيا الهوسرلية"
هابرماس (1985: 164)

تقديم

كيف الإفلات من *براديغم الذات* ؟ أو بأيّ معنى يتسنّى لهيدغر أن يتأوّل "المناظرة مع هيغل" بوصفها "مناظرة مع إمكانية الدازين الخاص" (Auseinandersetzung mit einer Möglichkeit des eigenen Daseins) (1929ب: 344) ؟ . – هذان السؤال متواشجان من الداخل، من حيث أنّهما تعبيران متوازيان عن صعوبة واحدة. إنّ "هرمينوطيقا الدازين" لئن وصفها هيدغر الثاني، ضمن **رسالة في الإنسانوية**، بكونها "ذلك التفكير الآخر المتخلّي عن الذاتية (dieses anderen, die Subjektivität verlassenden Denkens) " (1946أ: 68)، فإنّه علينا أن نميّز بين "التخلّي" (Verlassen) و "المنعرج" (die Kehre): إنّ التخلي عن براديغم الذات لا يعني التحرّر من وطأته. ربّ وطأة من اليسير أن نجد أثرها في عنوان الجزء الأول من **الوجود و الزمان**: " تأويل الدازين بوصفه زمانية و تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن الوجود" (1926أ: 41). إنّ هيدغر قد أراد التخلي عن الذاتية بواسطة "لغة الميتافيزيقا" المتعالية التي تسرّبت إليه من "فينومينولوجيا الوعي" الهوسرلية. ولذلك فإنّ *الفشل البيوغرافي* للمعنى *المنهجي* "المنعرج" هو *انتصار فلسفي* للشعور المعاصر بضرورة التحرر من براديغم الوعي و الانتقال إلى براديغم اللغة، وذلك يعني عندنا أنّ مشكل "المنعرج" لدى هيدغر ينبغي أن يؤوّل في تواشج جوهري من مشكل "المنعرج اللغوي" المعاصر، من جهة ما هو مشكل يتعلق بانحسار "لغة الميتافيزيقا" المتعالية (أي فلسفة الوعي) و لكن عدم التوفّر بعدُ على لغة التفكير *ما بعد المتعالي* ، ومن ثم "ما بعد الميتافيزيقي"، لأنّه حقق الانتقال من "السؤال الهادي" عن وجود الموجود إلى "السؤال الأساسي" عن الوجود بقطع النظر عن الموجود (الفصل 13).

إنّه من أجل إنجاز هذه المهمة استشرف هيدغر مسألة "مجاوزة" منطق هيغل في درس صيف 1927 (الفصل 14)، واستبصر مطلب "مناظرة" *المثالية الألمانية* في درس صيف 1929 (الفصل 15) ، و أقدم آخر الأمر في درس شتاء 1931/1930 على اختراع "القرابة" (Verwandtschaft) الفلسفية الحاسمة مع **فينومينولوجيا الروح** بوصفها "الانطولوجيا الأساسية التي من شأن الانطولوجيا المطلقة" (الفصول 16–18). إنّ غرضه هو مرة أخرى "الإيضاح بالضد" ، ولكن هذه المرة ليس في أفق "نقض تاريخ الانطولوجيا"، بل في ميدان "مناظرة تاريخ الميتافيزيقا" انطلاقا من أنّنا نتحرّك بعدُ ضمن دور طوبولوجي يتمثّل في كوننا نريد أن نتجاوز "لغة الميتافيزيقا" التي نتكلّمها و نتحرّر من "دائرة" المشاكل الفلسفية التي نوجد داخلها، أي من *الدور الطوبولوجي* الذي يفرضه تاريخ الميتافيزيقا علينا.

الفصل الثالث عشر

المنعرج الأوّل

من زمانية الدازين إلى دهرية الوجود (1930/1927)

" إنّ المرء إذْ يفهم المشروعَ المسمّى في **الوجود و الزمان** بوصفه طرحا متمثّـــلا، فهو يأخذه بمثابة إنجاز للذاتية و لا يفكّر فيه، كما يمكن لـــ''فهم الوجود'' وحده أن يفكّـر فيه ضمن ''التحليلية الكيانوية'' للـــ''وجود-في-العالم''، بوصفه الصلـــة الاكسـتاطيقية بخلوة الوجود. إنّ التتميم (Nach-vollzug) و الاقتفاء (Mit-vollzug) الكـــافي لهـــذا التفكير الآخر، المتخلي عن الذاتية، انما قد تعسّر بلا ريب، من قِبل أنّه، عند نشر ''الوجـــود و الزمان''،قد وقع التحفّظ على القسم الثالث من الجزء الأول، ''الزمان و الوجـــود'' .- قا: ''الوجود و الزمان''،ص39). ههنا انعرج الكل على نفسه. إنّ القســـم المشـــكّل قـــد تُحفّظ عليه، من أجل أنّ الفكر قد انحبس (versagt) عن القول الكافي لهذا المنعـــرج و لم يدرك ضالته بمساعدة لغة الميتافيزيقا (Sprache der Metaphysik)."

هيدغر (1946أ: 66-69)

" ينكشف [ممّا سبق أنّ] : المشكل الأساسيّ للميتافيزيقا انما يتطلّب ضمن تجذيـره وتكليله تأويلا للدازين بوصفه زمانية ، انطلاقا منه قد يجب أن يتوضّح الإمكان الداخلـــيّ لفهم الوجود وبالتالي للانطولوجيا - ولكن ليس من أجل أن تصير هذه الإمكانية الداخليـــة معلومة لاغير ، مفهومة هي لا تكون على الأرجح إلاّ ضمـــن التحقيـــق ، بمعـــنى ضمـــن الاشتغال على الإشكالية الأساسية نفسها (..) . إنّ هذه الجملة من التأســـيس والاشـــتغال على الانطولوجيا انما هي الانطولوجيا الأساسية ؛ وهي : 1- تحليلية الدازين و2- تحليليـــة دهرية الوجود . بيد أنّ هذه التحليلية الدهرية انما هي في نفس الوقت *المنعرج* (die *Kehre*) ، الذي ضمنه تعود الانطولوجيا ذاتها صراحةً إلى الأنطيقا الميتافيزيقية حيث تقبع ضمنـــا بشكل دائم .إنّ الأمر يتعلّق، من خلال حركيّة التجذير والتكليل ، بحمل الانطولوجيـــا إلى الانقلاب (Umschlag) الكامن فيها . فانّما ههنا يتمّ الانعراج (das Kehren) ، وينتـهي الأمر إلى الانقلاب ضمن الميتونطولوجيا ."

هيدغر (1928ب: 201)

تقديم

لقد اعتاد الشرّاح الاعتماد في تخريج مسألة "المنعرج" على ما صرّح به هيدغر ، ضمن **رسالة في الإنسانوية** ، من أنّ محاضرة **في ماهية الحقيقة** التي ألقاها منذ سنة 1930 والتي لم تُنشر إلاّ سنة 1943 انما " تمّت استشرافا معيّنا نحو فكر المنعرج من "الوجود و الزمان" إلى "الزمان والوجود"" (1946أ : 68–69) ؛ لكنّ المتصفّح لهذه المقالة ، كما هي على صيغة 1943 [6] ، لا يعثر على طرح صناعيّ ينهض بمشكل الانعراج من الوجود و الزمان إلى الزمان والوجود ، ولا على مصطلح "المنعرج" نفسه[7]. علاوة على هذه الصعوبة، نحن نجد أنّ رسالة 1962 إلى ريتشاردسن انما تثير تحيّرا مشابها ، وذلك عندما تطرح مشكل *التأريخ* لوقت حدوث المنعرج ، وتذهب إلى أنّ المنعرج قد وقع قبل إثارة الحديث عنه لأوّل مرة ضمن **رسالة في الإنسانوية** المنشورة سنة 1947 بعشر سنين ، ملمّحا إلى درس شتاء 1938/1937 بوصفه مرجع المنعرج (1962ب : xxiii–xvii ؛ ت.ف. 184–189)[8].

فهل يتعلّق الأمر بـ"منعرجين" وليس بمنعرج واحد كما يفترض بعض الشرّاح[9] ؟

– إنّه على الرغم من أنّ هيدغر لم يشر إلى انحسار القسم الثالث من **الوجود و الزمان** ضمن نصّ منشور إلاّ في وقت جدُّ متأخّر ، ونعني ضمن **رسالة في الإنسانويّة** (1946 أ : 68–69) فحسب ، فإنّ الدّراسات الهيدغريّة باتت على بيّنة اليوم ، بفضل ما نُشر من دروس ضمن **الطبعة الكاملة** ، من أنّ انخرام كتاب 1927 انّما كان ينبئ عن تحوّل هو من الطرافة والخطورة بحيث أخرج هيدغر من الأفق المتعالي لتحليليّة الدّازين ، وقذف به عنيفا في دوّامة ضربٍ من الاستشكال جديدٍ . وعلى عكس ما هو مأمول ، فإنّ **الطبعة الكاملة** لم تبسّط مشكل المنعرج بقدر ما زادته تعقيدا وحدّة خاصة . وذلك أنّ دلالة المنعرج قد أخذت تتغيّر شيئا فشيئا من معناها السائد ، أي معناها *البيوغرافي* الذي يشير إلى "فشل" [10]مشروع **الوجود و الزمان** ،كما توحي بذلك رسالة 1946 ،حيث يعبّر هيدغر عن المنعرج تارة في معنى "انحباس القول" (Versagen) (1946أ :68) ، وطورا في معنى نحو من "التعثر" (das Scheitern) (1946أ : 112) – ربّ تشخيص هو أمارة حاسمة على أثر *براديغم اللغة*[11] على مسألة "المنعرج"[12] – وذلك إلى مشكل

---

[6] – ذلك يصحّ على محاضرة **في ماهية الحقيقة** كما نُشرت سنة 1943 وكما تُرجمت إلى الفرنسية، لكنّ الأمر سوف يتغيّر في الطبعة الثانية سنة 1949 ، حيث يضيف هيدغر "تنبيها" (Anmerkung) يتحدّث فيه صراحة عن مشكل المنعرج (1930/1943/1949 : 28–29) . ونحن نعثر على نقل فرنسيّ لهذا التنبيه الذي سقط من الترجمة الرسمية لدى : Grondin 1987 : 30–31 .

[7] – Grondin 1987 :29–30.

[8] – Grondin 1987 :21–28 ، 76.

[9] – راجع : Grondin 1987 : 94 هامش 6 ؛ von Herrmann 1989 : 49؛ Greisch 1992: 336.

[10] – Grondin 1987 :81؛ Dastur 1990: 94.

[11] – Rorty 1991ب،ص 97–98:

« Le stock de l'occurrence "langage" (*Sprache*) augmente à mesure que diminue celui de *Dasein*, à mesure que Heidegger se préoccupe de plus en plus de la possibilité que ses premiers travaux aient pu être contaminés par les caractères de l'"humanisme" de

بنيوي ثاو في صلب مسألة الوجود نفسها، يكاد ينتصب كالرحى التي تدور حولها كل مباحث هيدغر "الثاني"[13] بعامة[14].

لذلك فإنّ *التأوّل-الذاتي*[15] الذي ضبطه هيدغر فيما يتعلّق بتوقيت المنعرج، ضمن رسالتيْ 1946 و1962 قد خضع منذ عقدين و حسب توالي نشر مخطوطات هيدغر إلى مراجعة

---

l'"époque des conceptions du monde" (*die Zeit des Weltbildes*), la possibilité que [..] Husserl ait eu raison de décrire Sein und Zeit comme un livre d'anthropologie. »

– عن موقف هوسرل المشار إليه، را: Husserl 1993: 14-15،47-48. عن فحص خاص عن هذه المسألة:

- Denis Souche-Dagues, « La lecture husserlienne de *Sein und Zeit* », in : Edmund Heusserl, *Notes sur Heidegger* (Paris : Minuit, 1993)pp. 119-152

[12] – يقول هيدغر (1946أ: 66-69): " إنّ المرء إذْ يفهم المشروعَ المسمّى في **الوجود و الزمان** بوصفه طرحا متمثلا، فهو يأخذه بمثابة إنجاز للذاتية و لا يفكّر فيه، كما يمكن لـ"فهم الوجود" وحده أن يفكّر فيه ضمن "التحليلية الكيانوية" للـ"وجود-في-العالم"، بوصفه الصلة الاكستاطيقية بخلوة الوجود. إنّ التتميم (Nach-vollzug) و الاقتفاء (Mit-vollzug) الكافي لهذا التفكير الآخر، المتخلي عن الذاتية، انما قد تعسّر بلا ريب، من قِبل أنّه، عند نشر "الوجود و الزمان"، وقع التحفظ على القسم الثالث من الجزء الأول، "الزمان و الوجود" .– قا: "الوجود و الزمان"،ص39). ههنا انعرج الكلِ على نفسه. إنّ القسم المشكَل [لفظة "المشكَل" ساقطة في ترجمة مونيي R. Munier الفرنسية] قد تُحُفظ عليه، من أجل أنّ الفكر قد انحبس (versagt) عن القول الكافي لهذا المنعرج و لم يدرك ضالته بمساعدة لغة الميتافيزيقا (Sprache der Metaphysik)."– انظر بخاصة: Sallis 1970،ص 191-192:

« [..] The very possibility of reversal is tied somehow to language – to such a degree as to allow Heidegger to say that that division of Sein und Zeit which was to have carried through the reversal originally proposed, the reversal from "Being and time" to "time and Being", was helb back because the language was lacking, because "it did succeed with the help of the language of metaphysics". Language is, Heidegger says, that originaru dimension in which man is first able to enter into that conformity by which he is engaged in the movement of reversal. It is in the dimension of language that the movement of reversal is granded to him. »

[13] – أثار التمييز الذي افترعه ريتشاردسن (Richardson 1963: 243-245؛ 623-628) بين هيدغر I و هيدغر II حفيظة عديد الباحثين (Haar 1975: 464؛ Schürmann 1982: 28) فأعرضوا عنه. والحال أنّ علينا أن ننبّه إلى أمرين: 1ـ من جهة التأوّل الذاتي: أنّ هيدغر نفسه قد وجد أنّ " التمييز بين "هيدغر I" و "هيدغر II" مبرَّر (berechtigt) فقط شريطة التنبّه دوما إلى أنّه: انطلاقا ممّا هو مفكّر فيه تحت I فحسب انما يصبح ما يدعو إلى التفكير تحت II مولوجا إليه. لكنّ I لا يصبح ممكنا إلاّ إذا كان متضمّنا في II ." (1962ب: xxiii؛ت.ف.ص 180. و 2- من جهة الطابع *الإنجازي* لذلك التمييز: حيث أنّه من اللافت للنظر أنّ الباحثين (مثل ميشال هار) الذين يرفضون التمييز بين هيدغر أول و هيدغر ثان هم ليس فقط يحتفظون بمصطلح "المنعرج" ، مما يصبغ رفضهم ببعض الغموض، بل هو ينقادون من ناحية تنفيذية إلى استعمال عبارة مثل "هيدغر الأخير" و "هيدغر قبل-الأخير" (Haar 1975: 475،482).

[14] – بل قد يبدو المنعرج – متى أُخذ في معنى "أزمة" الإنسانوية الغربية، أي بوصفه "منعرجا معاصرا"– في مظهر تجربة خاصة بـ"جيل" من المفكّرين الذين يتكلّمون "لغة الأنظمة الحقبية غير الإنسانية"، يضم هيدغر إلى جانب ماركس و نيتشه. وهذا هو رأي باحث في الهيدغريات قدير مثل شورمان. را: Schürmann 1982: 47،59-61،70.

[15] – عن خطورة "التأوّل-الذاتي" الهيدغري من حيث أنّه ينطوي هو نفسه على "عنف" داخلي، را: Schürmann 1982: 182،هامش 3 :

« L'auto-interprétation de Heidegger est aussi violente que ses interprétations d'autres auteurs. »

شديدة . أمّا الرهان فهو مزيد التعرّف إلى السياق الدّقيق لهذا التأوّل–الذّاتي ، حتّى نعلم وجه الصرامة الذي من شأنه . فإنّه يبدو أنّ المنعرج الذي يحيل عليه هيدغر في رسالة 1946 بوصفه يجد ضمن مقالة **في ماهية الحقيقة** بعض الاستشراف له ،أي ما كان يشير إليه مصطلح المنعرج كما صيغ في عهد الانطولوجيا الأساسية (القسم الثالث الموعود من كتاب 1927 و درس صيف 1928) ليس هو نفسه المنعرج المشار إليه في رسالة 1962 بوصفه يجد في درس 1938/1937 تعبيرا خاصا عنه ، بل هو مباعد له في دلالته أشدّ المباعدة[16].

– لا ريب أنّ مشكل المنعرج انما يضرب بجذوره إلى بنية **الوجود و الزمان** نفسه : إنّه ثاو بعدُ في ما وعد به القسم الثالث من الجزء الأوّل من كتاب 1927 من انقلاب طريف من *الوجود و الزمان* إلى *الزمان والوجود* (1962ب : xvii ؛ ت.ف. 185)[17]. فليس من الصدفة أنّ هيدغر لا يثير مسألة المنعرج في رسالتيْ 1947 و1962 إلاّ ويصوغها صيغة تتعلّق بالانتقال من *الوجود و الزمان* إلى *الزمان والوجود* (1946 أ: 68–69 ؛ 1962 ب : xviii–xvii ؛ت.ف. 185) . و يبدو أنّ الأمر قد بات يتعلّق منذ درس صيف 1927 ، الذي عُـدّ من قبل هيدغر نفسه نحوا من "الاشتغال الجديد على القسم الثالث من الجزء الأوّل من **الوجود و الزمان**" [18] (1927ب : 1 ؛ وكذلك : 1926 أ : 41) ،ولكن بخاصة ضمن درس صيف 1928 ، الذي نعثر فيه على أوّل صياغة صريحة لمصطلح "المنعـرج" (die Kehre) ، بما يمكن اعتباره بعدُ هو المقصود من المنعرج في عهد مشروع "الانطولوجيا الأساسية" ، حيث يدلّ على الانعطاف من "تحليلية الدازين" إلى "تحليلية دهرية الوجـود" (Analytik der Temporalität des Seins) (1928ب :201)[19].

– بيد أنّ **الطبعة الكاملة** انما توفّر اليوم عناصر أكثر خطورة من أجل الوقوف على ما تنطوي عليه تنبيهات هيدغر ضمن رسالتيْ 1946 و1962 من غموض والتباس . ورأس هذه العناصر الخطيرة ينبغي أن نضع أوّلا مخطوط **إسهامات في الفلسفة (في العَهد)** [20] ، التي اشتغل عليها هيدغر بداية من 1936 وفرغ منها سنة 1937 ، باستثناء الفقرات 257–258 التي أضيفت سنة 1938 [21]؛ وثانيا درس 1938/1937 **مسائل أساسية في الفلسفة . "مشاكل" مختارة من "المنطق"** [22] ، وهو درس وجه الأهمية فيه ليس فقط في كونه قد ذكره هيدغر في

---

16 – يقول فون هرمان (von Herrmann 1989: 49):

« De ce "tournant" sur le chemin de l'ontologie fondamentale, nous devons ici pourtant distinguer le "tournant" selon lequel la pensée de la question de l'être entendue comme question-de-fond de la métaphysique s'infléchit du chemin de l'ontologie fondamentale à celui de l'histoire de l'*estre*. »

17 – Sheehan 1984: 48 .

18 – – الإشارة هي (1927ج: 1) :

« Neue Ausarbeitung des 3. Abschnitts des I. Teiles von "Sein und Zeit" »

19 – Sheehan 1984: 48–49 ؛ Grondin 1987 : 74–75 ؛ Herrmann von 1989 : 49.

20 – العنوان في الألماني هو :

- *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*

21 – von Herrmann 1989 : 47.

22 – العنوان في الألماني هو :

- *Grundfragen der Philosophie . Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*

رسالة 1962 إلى ريتشاردسن بوصفه هو مرجع المنعرج (1962ب :xxiii–xvii)، بل هو في نفسه ، حسب شارح كبير في حجم فون هرمان ومحقق مخطوط 1938/1936 ، بمثابة "امتداد جوهري" لما جاء ضمن **إسهامات في الفلسفة**[23]. أمّا مكمن الخطورة في هذين النصّين الذين يجعلان من سنة 1936 تاريخا لافتا للنظر[24] ، فهو أنّهما ليس فقط ينطويان على صياغة صريحة *لمصطلح* "المنعرج" (1938/1936 : § 255 ؛ 1938/1937: 46–47) ، كما هو حال درس صيف 1928 من قبلُ ، بل بخاصة كونهما يطرحان *مشكل* المنعرج طرحا مستحدثا تماما : إنّ المنعرج لم يعد يعني ، كما هو الأمر في أفق الانطولوجيا الأساسية ، ذلك الانعراج المأمول من *زمانية* الدازين إلى *دهرية* الوجود[25] ، بل أخذ في الإشارة إلى نحو طريف من " العبور (der Übergang) إلى البدء الآخر" (1938/1936 : § 89) الذي يقبع ما وراء سلطان "البدء الأوّل" الذي أخذ اسم الميتافيزيقا (نفسه : §§ 86–87) ؛ وبعبارة درس 1938/1937 إنّه المنعرج الذي كان من المفترض أن يتمّ في أفق محاضرة 1930 **في ماهية الحقيقة** (1949/1943/1930 :28–29) ، من السؤال عن *ماهية الحقيقة* إلى السؤال عن *حقيقة الماهية* ، وحيث " تنعرج مسألة الحقيقة – من جهة ما تُساءل بوصفها مسألة أساسية– في ذات نفسها ضد نفسها" (1938/1937: 47) . وبعبارة طريفة أطلقها غرايش، إنّما الأمر يتعلق بضرب من "ما–بعد– منعرج جديد " (a new post-kehre)[26]، هو عبارة عن فكّ ارتباط حاسم بين تفكير يعوّل على "فهم النفس" (compréhension de soi) في تخريج "مفهومية" الوجود و تفكير أخذ يسائل "الحقيقة" بوصفها الأصل الجذري لإمكانية التفكير في الوجود[27].

وبعامة نحن نستطيع بذلك أن نميّز في معنى *المنعرج* لدى هيدغر "الثاني" بين دلالتين مختلفتين ولكن غير منفصلتين : دلالة ذات طبيعة *منهجيّة* ، كان هيدغر قد خطّط لها بنفسه لدن بناء مسائل كتاب **الوجود و الزمان** سنة 1926 بناء *"متعاليا"* [28]، في نحو من *العاودة* المجذّرة لحركة "الثورة الكوبرنيكية"[29] الكانطية، وظلّ يفكّر بها أثناء الدروس القريبة كما هو الحال في درسيْ صيف 1927 وصيف 1928 ؛ ودلالة *إشكالية* ، لأنّها تنبع من نمط *إشكال*

---

23 – von Herrmann 1989 : 48.

24 – Pöggeler 1959: 297؛ Greisch 1992: 321.

25 – Gillespie 1989: 40.

26 – Greisch 1992: 332.

27 – Sallis 1986: 256 و 160.

28 – را: Pöggeler 1959،ص 282:

« Since Heidegger poses the question of Being on the basis of man's understanding of Being, he , in a certain sens, led to transcendental philosophy. Husserl had radicalized phenomenology into a doctrine of transcendental constitution, and Heidegger places himself in the context of this school of thought. Husserl had attempted to open up for philosophical inverstigation that region of primordial origins in which the constitution of every being occurs. *Being and Time* is dedicated to Husserl : Heidegger takes over Husserl's orientation toward questions of origin, and in his analytic of Dasein inquires after the mode of Being of that transcendental ego which carries out the constitution of beings (*des Seienden*). »

29 – وهو ما يجعل من المنعرج الأول عبارة عن "ثورة كوبرنيكية" مقلوبة . را: Wiehl 1984: 273؛ Schürmann 1982: 86 و ما بعدها.

الوجود نفسه ، سمّاها هيدغر ضمن مخطوط **إسهامات في الفلسفة** تسمية طريفة هي "المنعرج في العَهد" (die Kehre im Ereignis) (1938/1936: § 255) ، بوصفه هذه المرّة مظهرا داخليا مقوّما لما يسمّيه هيدغر في نفس المخطوط باسم "تاريخ الوُ-جُود" (die Geschichte des Seyns) (نفسه : § 57) ، وهو ما حمله سنة 1949 على عقد محاضرة تحت عنوان **المنعرج** ، صرفها إلى النهوض بتأويل أساسيّ لظاهرة المنعرج بوصفها ظاهرة تتخطّى في ماهيتها مستوى الضرورة المنهجية أو الواقعة البيوغرافية، وذلك أنّ المنعرج انما هو في قراره "منعرج نسيان الوجود" (Die Kehre der Vergessenheit des Seins) نفسه (1949هـ : 71 ؛ت.ف. 147) . وإنّه انطلاقا من هذا المستوى الجديد ، حيث بات هيدغر يفكّر في نطاق توازٍ طريف بين المعنى ما-بعد-الميتافيزيقي للوجود بوصفه "عَهدا" (Ereignis) ومعناه الميتافيزيقي الأخير الذي يعبّر عن أعتى شكل من نسيان الوجود في عصر التقنية بوصفه "قشتال" (Gestell)، انما خاض هيدغر محاضرة 1962 متجشّما مرة أخرى محنة المنعرج من *الوجود و الزمان إلى الزمان والوجود* . وإنّه لذلك علينا أن نأخذ "المنعرج" بوصفه "حركة تفكير" و ليس "قلبا جدليا" لطرح سابق[30] أو تخليا عن السؤال الأساسي **للوجود و الزمان** كأنّ الأمر يتعلق بـ" مجرّد قلب ميتافيزيقي" (metaphysische Wendung)[31].

إنّ السؤال الهادي ضمن المنعرج المنهجيّ الذي خطّط له منذ 1926 هو التالي : كيف يمكن الانعراج من "زمانية" (Zeitlichkeit) الدازين إلى "دهرية"(Temporalität) الوجود ؟[32] ؛ أمّا السؤال الناظم للدلالة الإشكالية من المنعرج الذي دشّنه هيدغر انطلاقا من سنة 1936 فهو : بأيّ معنى يكون *المنعرج* جزء مقوّما لظاهرة *تاريخ الوجود* نفسه ؟ وإنّ الفرق الجوهريّ بين دلالتيْ المنعرج هاتين انما يكمن في كون *المنعرج الأوّل* [33] قد فُكّر فيه ضمن نطاق مشروع *الانطولوجيا الأساسية* ، التي لم تستطع أن تتخطى لغة *تحليلية الدازين* حيث انكشف من بعدُ أنّها ما تزال تعاني من رواسب غليظة من لغة الميتافيزيقا (الطابع *المتعالي* للسؤال) ، في حين أنّ المنعرج الثاني انما قد طُرح ضمن أفق *تاريخ الوجود*[34] (حيث يتخذ السؤال طابعا *طوبولوجيا*) ، وذلك بوصفه الباب الأصيل للنهوض بمطلب العبور من *البدء الأوّل* الذي يؤلّفه *تاريخ الميتافيزيقا*

---

30 – Gadamer 1973: 178.

31 – Sinha 1989: 107.

32 – Schürmann 1982: 251.

33 – "الأول" أو "المبتدئ" أو "الوليد" (incipient) حسب عبارة دفيد فرال كرال .را: Krell 1991: 287.

34 – يقول Pöggeler 1989،ص 28-29:" إذا كان الوجود ، من حيث هو طريقة [وجود]ما هو معطى، هو انفتاح أو حقيقة الوجود، فإنّه يمكن لحركة الوجود، التي ضمنها ينبسط نحو طرق الوجود المختلفة، أن يُتكلّم عنها بوصفها حقيقة الوجود ذاته. هذه الحقيقة يسميها هيدغر "التاريخ" في معنى للفظ فريد من نوعه، ألا وهو تاريخ الوجود. إنّ الدهرية بأخاطيطها من حيث هي مبدأ أخير للتفريق بين طرق الوجود، انما تضمحل عندئذ ضمن حركة هذا التاريخ."

« Ist Sein als Gegebenheitsweise die Offenheit oder Wahrheit von Seiendem, so kann die Bewegung des Seins, in der es sich zu unterschiedlichen Seinsweisen entfaltet, als Wahrheit des Seins selbst angesprochen werden. Diese Wahrheit nennt Heidegger nun "Geschichte" in einem einzigartigen Wortwinn, nämlich Seinsgeschichte. Die Temporalität mit ihren Schemata als ein letztes Prinzip zur Unterscheidung von Seinsweisen verschwindet nun in der Bewegung dieser Geschichte. »

إلى *البدء الآخر* الذي يهب *فكر العَهد* إمكانه الأصلي[35]. إنّ هيدغر قد انتقل من منعرج خطّط لـه ضمن الفكر *المتعالي* الذي ما يزال ينظر إلى الوجود نظرة "أفقية" إلى منعرج يتّخذ من فكر العَهد ، أي من *الفكر*[36] "ما-بعد-الميتافيزيقي" مقاما له .

إنّ وجه الصعوبة هنا هو في استبصار هذين الأمرين: من جهة، أنّ المنعرج ليس تخلّيا عن جهة نظر **الوجود و الزمان**،ومن جهة، أنّ المنعرج هو "قفزة" خارج ميدان الانطولوجيا الأساسية لأنّها ما تزال تتكلّم "لغة الميتافيزيقا". لذلك حقيق علينا أن نعتبر أنّ كتابات هيدغر الثاني هي تفكير "في حركة المنعرج" (*in* the movement of reversal) وليس تفكيرا "بعد المنعرج" ، – " فإنّ لذو دلالة – كما يقول جون ساليس – أنّ هيدغر لا يتكلّم عن التفكير **بعد** المنعرج (*after* the reversal)، بل، بدلا من ذلك، عن فكر المنعرج (thinking *of* reversal)."[37]

ونحن لن ندرس في هذا الموضع إلاّ *الصيغة الأولى من المنعرج* ، أي المنعرج في *أفق الأنطولوجيا الأساسية* أو من *زمانية* الدازين إلى *دهرية* الوجود ؛ أمّا الصيغة الثانية من المنعرج ، نعني المنعرج في *عهد تاريخ الوجود* أو العبور من *البدء الأوّل* إلى *البدء الآخر* ، فنحن تاركوه إلى موضعه من البحث .

أمّا مطالب هذا الفصل فنستجمعها في العناصر التالية:

1) نشوء "إشكالية الدهرية" و ملامح الخروج من أفق "زمانية الدازين" إلى "دهرية الوجود" (1926/1925)؛

2) الصيغة الأولى من "المنعرج" في أفق الانطولوجيا الأساسية (1930/1927)

*****

§ 1- نشوء "إشكالية الدهرية" و ملامح الخروج من أفق "زمانية الدازين" إلى "دهرية الوجود" (1926/1925)؛

1.1- ظهور لفظة "Temporalität" في درس شتاء 1925-1926 :

يشير مؤرّخو [38] المتن الهيدغري إلى أنّ أوّل استعمال للفظة Temporalität انّما يعود إلى درس شتاء 1925–1926 (1925–1926 : 199) ، وبالتحديد إلى حصّة يوم 11 جانفي 1926 من هذا الدّرس [39]، على أنّهم ينبّهون للتوّ إلى أنّ *الاصطلاح* الدقيق لهذا المفهوم ليس فقط لم يتقرّر قبل الفقرة 5 من مقدّمة **الوجود و الزمان** (1926 أ :19) ، بل لم يأخذ مضمونا مفصّلا إلاّ في درس صيف 1927 (1927ب : §§ 20–22) .

ولكن ما هي دلالة هذا التمييز بين ظهور *اللفظ* وتقرّر *المصطلح* ؟ – إنّ المقصود هو أنّ التباين المفهومي بين لفظتيْ Zeitlichkeit و Temporalität انّما هو أمر لم يبدأ في الاشتغال بشكل حاسم إلاّ في سياق *مجاوزة* أفق تحليلية الدازين . وهو جهد يبدو أنّه قد بدأ ينبجس في واقع الأمر وإنْ بشكل جدّ خافت عندما أخذ هيدغر في استعمال لفظة Temporalität منذ درس شتاء 1925–1926 ، استعمالا عاما تكون الظواهر بموجبه "مخصّصة بواسطة الزمان " (1925–

---

35 – von Herrmann 1989 : 49 وما بعدها.

36 – حسب شورمان، قد يمكن تلخيص "المنعرج" في انتقال نكتة الإشكال من "الدازين" إلى "الفكر" أو من "الوجود–هنا" (l'être-là) إلى "الأثر" (l'oeuvre)،را: Schürmann 1982: 75،174.

37 – Sallis 1970: 202–203.

38 – Sheehan 1984 : 45 ؛ Kisiel 1993: 505 .

39 – Sheehan 1984 : 45.

1926 : 199) تخصيصا انطولوجيا أصليا. وإنّه في سياق اجتهاد حثيث لتمييز الدلالة الأصيلة للزمانيّة (Zeitlichkeit) عن الفهم "الطبيعيّ وقبل الفلسفيّ" للزمان انما أتى هيدغر إلى إدراج تمييز لفظيّ بين zeitlich و temporal ، أي بين ما يحدث "في-الزمان" (in der Zeit) ، وهذا هو شأن قائم-الوجود(Vorhandensein) ، وبين ما هو "مخصَّص بواسطة الزمان"(durch die Zeit charakterisiert) ، وهذا هو شأن الوجود بعامة (1926/1925: 199) .

يقول هيدغر :" إن الإشكاليّة الكرونولوجيّة ، أي التدليل على الزمنية [40] (Temporalität) ضمن سلوكات الدّازين ذاته ، ليست لذلك بقابلة للتنفيذ إلاّ متى انعتق المرء قبلاً من هذا المفهوم التقليديّ للزمان "[41] (1925-1926 : 205) .

على أنّ اللافت للنظر هو أنّ هيدغر لئن زهد ، ضمن درس 1926/1925، في استعمال اللفظة الألمانيّة zeitlich واستعاض عنها بلفظة دخيلة هي temporal، فإنّه لم يفعل الأمر نفسه لا إزاء لفظة Zeit ولا إزاء Zeitlichkeit ، بل إنّ صفة zeitlich ما تلبث أن تعود إلى الاشتغال. فلفظة Zeit بقيت هي اللفظة الأساسيّة للإيفاء بالمعنى الفلسفيّ للزمان ، على خلاف ما سيحدث مثلا في درس صيف 1927 ؛ أمّا عن لفظة Zeitlichkeit ،فنحن نلاحظ أنّ هيدغر رغم حرصه على تحاشيها طيلة القسم الثاني من درس 1925-1926 وعلى استبدالها بلفظة Temporalität ،فإنّه قد انتهى في الفقرة الأخيرة من هذا الدّرس إلى المرادفة بينهما! . - فإنّ معنى *الزمنية* – Temporalität في درس 1925-1926 انّما هو تدقيق طريف لدلالة الزمانيّة- Zeitlichkeit وليس خروجا عنها . فالمقصد هو الكفّ عن فهم "الزمانيّ" (zeitlich) كما يظهر من عبارة "في الزمان" (*in* der Zeit) (1925-1926 : 199) ، وذلك من أجل استبصار "الزمنيّ" (temporal) من حيث هو "طابع" أو "بنية" أو "تعيّن" يخصّص ظاهرة ما بدءً بالدّازين نفسه![42] – إنّ بيت القصيد هنا هو أنّ استعمال هيدغر للفظة Temporalität في درس 1925-1926 ليس حكرا على معنى الوجود ، كما سيقتضيه الأمر بدء من "مقدمة" **الوجود و الزمان** . بل هو على الأرجح حكر على الدّازين مثلما يتجلّى ذلك في الفقرة 37 من هذا الدّرس[43] (1925-1926 :

---

[40] – لقد اخترنا أن نثبت لفظة "الزمنية" مقابلا للفظة Temporalität ، وذلك تمييزا لفظيّا و اصطلاحيا مؤقّتا عن لفظة "الزمانيّة" التي نستعملها للدلالة على لفظة Zeitlichkeit ، عند ترجمة مصطلح هيدغر ضمن درس 1926/1925 ؛ وذلك أنّ هذا التمييز لم يظهر إلاّ ضمن درس 1925-1926 هذا ، بل لم يَكُنْ نسقيا ، وذلك أنّه تصرّف هرمينوطيقيّ داخل اصطلاح واحد، ألا وهو محاولة الفصل في معنى الزمان بين دلالته "الطبيعيّة" ، أي الزمان من حيث هو ظرف للأحداث ، وبين دلالته الفينومينولوجيّة بما هو "بنية" مخصوصة للوجود الذي من شأن الدّازين .إنّ الفرق بين Zeitlichkeit و Temporalität لا يصبح حاسما إلاّ في *مقدمة* **الوجود و الزمان** : ها هنا تصبح Temporalität عبارة خاصّة ليس لها مع الزمانيّة من قرابة ؛ هذه العبارة هي "دهريّة" الوجود .

[41] – يقول هيدغر 1925-1926،ص205:

« Die chronologische Problematik , d.h. die Aufweisung der Temporalität in den Verhaltungen des Daseins selbst , ist nur dann durchführbar , wenn man sich zuvor losgemacht hat von diesem traditionellen Zeitbegriff »

[42] – Kisiel 1993: 505.

[43] – حيث يقول هيدغر (1925-1926: 409) [التشديد من عندنا] : " وفي النهاية فقد تهيّأ لنا بذلك أن نجيب عن السؤال الذي بدأنا به : السؤال عن الطابع الزمانيّ للقول في "العالم" ؛ ولكن من حيث يكون القول مفهوما بوصفه وجودا للعالم . إنّه يحجب السؤال الأساسيّ في نفسه : [السؤال] عن زمنية (*Temporalität*) **الدّازين** ذاته بما هو وجود للعالم".

409) ، حيث ينتفي الفرق بين دلالتيْ Zeitlichkeit و Temporalität ، أي بين الزمانيّة والزمنية، بوصفهما تشيران إلى وجود الدّازين لا بما هو "وجود-في-الزمـــان" (In-der-Zeit-sein) وانّما من جهة ما هو "متعيّن ' بواسطة ' الزمان" (durch" die Zeit bestimmt") ، بل أكثر من ذلك بوصفه "هو ذاته الزمان" (1925–1926: 409) . هذا التعيّن بواسطة الزمان هو "العناية" (die Sorge) بحيث إنّ تعريف الزمانيّة والزمنيّة هو نفسه (1925/1926: 410–413)
[44]

وبعامّة فإنّ ظهور عبارة Temporalität في الفقرة 15 من درس شتاء 1925–1926 لا يعني أنّ هيدغر قد أخذ منذئذ في بلورة مسألة "دهريّة الوجود" (Temporalität des Seins)، وذلك أنّه ما يزال في ذلك الموضع يستوضح معنى Temporalität من جهة التعيّن الزمانيّ للدّازين بما هو عناية، وليس رأسا من جهة السؤال عن الوجود بما هو كذلك، أي في اختلافه الانطلوجي عن الموجود . ربّ سياق قد جعله في النهاية يتخلّى عن هذا الاستحداث ويستعيد استعمال عبارة Zeitlichkeit بوصفها المصطلح المناسب للنهوض بضرب "التزمّن" الخاص بالدّازين.

من أجل ذلك فإنّ علينا أن ننطلق من أنّ الفقرة 5 من **الوجود و الزمان** هي أوّل نصّ يشرع فيه هيدغر في الاشتغال على ما تشير إليه هنا عبارة "Temporalität des Seins"(1926أ: 19) . فما هو المقصود بهذه العبارة ؟

2.1- " *إشكاليّة الدهريّة" (Temporalität) في مقدمة كتاب* **الوجود و الزمان** *(1926):*

من أجل أن نقف على المنزلة الخطيرة التي من شأن مصطلح Temporalität في إشكاليّة كتاب **الوجود والزمان** ، لابدّ علينا أن نفحص عنها ضمن خطّته الأصليّة ، وذلك كما يعلن عنها عنوانا الجزأين الّذيْن يُفترض أنّهما سيكوّنان معا جملة الكتاب ما أُنجز منه وما بقي على سبيل الوعد : فعنوان الجزء الأوّل هو " في تأويل الدّازين من جهة الزمانيّة (Zeitlichkeit) وتفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن الوجود"[45] ؛ أمّا عنوان الجزء

« Und am Ende sind wir von da aus in den Stand gesetzt , die Ausgangsfrage zu beantworten : die Frage nach dem Zeitcharakter der Aussage über "Welt" ; Aussage verstanden aber als ein Sein zur Welt . Sie birgt die grundsätzliche Frage in sich : die nach der *Temporalität des Daseins* qua Sein zur Welt selbst . »

[44] – – يقول هيدغر (1925–1926 : 410–413) : " إنّ الزمانيّة (Zeitlichkeit) انّما هي أساس إمكانيّة هذه البنى التي من شأن العناية دائما [..] – العناية ليست ممكنة إلاّ فيما توجد ، وذلك من جهة ما يكون وجودها هو الزمان ذاته – بوصفه استحضارا آملا . على أنّ الاستحضار انّما هو المعنى الزمني (temporale Sinn) للوجود لدن العالم ؛ [أن يكون] سابقا نفسه ضمن الوجود-لدن ، هذا هو الاستحضار الآمل – زمانيّة معيّنة للزمان ، تشكّل وجود الدّازين "

« Zeitlichkeit ist der Grund der Möglichkeit dieser Strukturen der Sorge selbst [..] - Sorge ist nur möglich in dem , was sie ist , sofern ihr Sein die Zeit selbst ist - als gewärtigendes Gegenwärtigen . Das Gegenwärtigen aber ist der temporale Sinn des Seins bei der Welt ; sich vorweg im Sein-bei , das ist gewärtigendes Gegenwärtigen - eine bestimmte Zeitlichkeit der Zeit , die das Sein des Daseins ausmacht . »

[45]

الثاني فهو " الملامح الأساسيّة لنقض فينومينولوجيّ لتاريخ الأنطولوجيا اهتـــداءً بإشـــكاليّة الدّهريّة (Temporalität)"[46] (1926أ: 39) .

قد يقال إنّ مصطلح Temporalität لا يظـهر إلاّ في عنـوان الجـزء الثـاني ، ومـن ثمّـة فليس في النصّ المنشور من كتاب 1927 ما يتعلّق بهذه المسألة ، إذ هي من قبيل المأمول فحسب . هذا النحو من التقوّل يغفل عن أمرين : أوّلا عن معنى الشطر الثاني من خطّة الجزء الأوّل أي مهمّة "تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن معنى الوجود" ؛ وثانيا عمّا أثبته هيدغر من تبيين حاسم لمعنى Temporalität في الفقرتين 5–6 من **مقدّمة** الكتاب .

– بيد أنّ الخوض في هذه المسألة يحتاج إلى تذكير بجملة من المواضـع الـتي تتحكّم سلفا في محاولات الشرّاح لتخريج هذه المسألة . من هذه التنبيهات :

أ– أنّ نصّ 1927 لم يتخطّ المطلبين الأوّلين من الشطر الأوّل من عنوان الجزء الأوّل من الكتاب ، ونعني "التحليل الأساسيّ التمـــهيدي للدّازيـــن" (**الوجـود والزمـان** ، 1.I) ، و "الدّازين والزمانيّة" (**الوجود والزمان** ، 2.I) بينما نجده قد انحسر دون مطلبه الأخير ، نعني "الزمان والوجود"(**الوجود و الزمان** ، 3.I)، وذلـك عـلاوة علـى احتجـاب الجـزء الثـاني في جملته .وهو ما يجعل كتاب 1927 "مخروما بشكل مضاعف"[47] .

ب– ما أثبته هيدغر في حاشية نسخته الشخصيّة من كتاب 1927 تعليقا علـى شـطريْ عنوان الجزء الأوّل من **الوجود و الزمان** . فعَن الشطر الأوّل ، أي " تأويل الدّازين من جهـــة الزمانيّة (Zeitlichkeit)" هو يقول : " هذا [الشّطر] فقط ضمن هذا القسم المنشور" (1926أ : 41)[48] ؛ أمّا عن الشطر الثاني ، أي " تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن الوجود" ، فهو يكتب : " قا. عن هذا درس ماربورغ سداسيّة صيـــف 1927 (المســـائل الأساســـيّة للفينومينولوجيا) "[49] (1926أ: 41) .

ج– إشارة هيدغر في أوّل هامش مـن درس صيـف 1927 إلى أنّ هـذا الـدّرس انمـا هـو "بلورة جديدة للقسم الثالث من الجزء الأوّل من الوجود و الزمان"[50] (1927ب :1) .

د– إقرار هيدغر في **رسالة في الإنسانويّة** (1946أ :68) بأنّ عدم نشر القسم الثالث مـن الجزء الأوّل من **الوجود و الزمان** ، أي قسم "الزمان والوجـود" انّمـا هـو بسـبب عـدم إفـلاح

« Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein »

[46] –

« Grundzüge einer phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität »

[47] – Courtine 1990: 161 ؛ Greisch 1994: 423.

[48] – يقول(1926 أ :41):

« Nur dieses in diesem veröffentlichen Stück » .

[49] -- يقول(1926أ: 41):

« Vgl. dazu Marburger Vorlesung SS 1927 (Die Grundprobleme der Phänomenologie) » .

[50] – وهي في الألمان (1927ب :1) :

« Neue Ausarbeitung des 3. Abschnitts des I. Teiles von "Sein und Zeit" »

"الفكر المتخلي عن الذاتية" في تحقيق "المنعرج" من "الوجود و الزمان" (وهو ما يبدو أنه تحقق في القسمين الأولين) إلى "الزمان والوجود" (وهو غرض القسم الثالث) .

هـ – وأخيرا التأول الذاتي لهيدغر في رسالة 1962 إلى ريتشاردسن المعلنة إعلانا مربكا " أن الزمانية (Zeitlichkeit) الوجدية–الأفقية الموسومة في **الوجود و الزمان** ليست بعد بأي وجه خصيصة الزمان المبحوث عنها المناسبة لمسألة الوجود" [51] (1962ب : XIII) .

كيف السبيل إلى تخريج مسألة "الدهرية" في كتاب 1927 ؟- نحن نلاحظ أن بعض الشراح قد اتبعوا في ذلك أمرين : أولا أنهم قرؤوا الشطر الثاني من عنوان الجزء الأول ، أي " تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن الوجود" ، على أنه علامة على مضمون القسم الثالث من هذا الجزء والذي لم ينشر ، نعني القسم الذي عنوانه "الزمان والوجود" [52] ، وذلك يعني الشروع في ترصد كل المواضع التي توحي داخل كتاب 1927 بأنها تؤدي دورا ما في الإبانة عما قصد إليه الشطر الثاني من عنوان الجزء الأول أي "تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن الوجود"[53]. وثانيا دفعوا بإحالة هيدغر لهذا الشطر الثاني من الجزء الأول على درس صيف 1927 إلى أقصاها وذلك بالانخراط في قراءة هذا الدرس بوصفه " بلورة جديدة للقسم الثالث من **الوجود و الزمان**" كما يقول هامش درس صيف 1927، وذلك يعني "إعادة بناء" (reconstruire) القصد الذي كان يحرك قسم "الزمان والوجود" بقدر ما يرتسم ذلك في الفقرات الأخيرة من درس صيف 1927 حيث سيتعلق الأمر صراحة بمسألة "الدهرية" [54] .

من أجل ذلك لابد من التدرج في تبيين مسألة الدهرية تدرجا يفضي بنا من الصيغة *البرنامجية* التي تمدنا بها الفقرتان 5–6 من مقدمة **الوجود والزمان** ، إلى الصيغة *المفصلة* التي يحاول درس صيف 1927 أن يظفر بها ، حتى نستطيع آخر الأمر أن نضبط مضمونا *إشكاليا* محددا لمصطلح "المنعرج" في حقبة الانطولوجيا الأساسية، وذلك كما يعبر عنه صراحة الدرس الأخير من فترة ماربورغ ، نعني درس صيف 1928 . فإذا تيسر ذلك، نحن نختم هذا الفصل برصد أهم المكاسب الهرمينوطيقية التي رافقت الاشتغال على مشكل المنعرج ما بين 1927 و 1930 ، ونعني بخاصة مسألتي "المفارقة" و "التناهي" .

– بعد تبيين السياق الإشكالي الذي أتى هيدغر من طريقه إلى استكشاف مسألة الدهرية يبدو أنه بات من الخليق بنا أن نخوض للتو في الفحص عن هذه المسألة كما أعلنت عنها مقدمة كتاب 1927 ، إعلانا هو لئن كان بمعنى ما برنامجيا فهو قد قطع شوطا حاسما في بلورة البنى العامة للمنعرج المفترض من الوجود و الزمان إلى الزمان والوجود .

يقول هيدغر : "إن "الزمان" يعمل منذ أمد بعيد بوصفه مقياسا أنطولوجيا أو بالأحرى أنطيا للتفريق الساذج بين الجهات المختلفة للموجود . فيحد المرء بين الموجود "بزمان" (zeitlich) (حوادث

---

[51] – يقول هيدغر(1962ب : XIII) :

« Die in "Sein und Zeit" gekennzeichnete ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit ist keineswegs schon das der Seinsfrage entsprechende gesuchte Eigenste der Zeit. »

[52] – يقول Sheehan 1984 : 41 :

« [..] SZ I.3 would show how Zeitlichkeit , in its horizon-forming function called Temporalität , determines the 'temporal' [..] meaning of being »

[53] – Sheehan 1984: 43-44.

[54] – Sheehan 1984: 47 ؛ Grondin 1987 : 68- 69 وما بعدها .

الطبيعة وأحداث التاريخ) وبين الموجود "بلا زمان" (unzeitlich) (العلاقات المكانيّة والعدديّة) .[..] إنّ "الزمان" ، وذلك بلا ريب في أفق الفهم العاميّ للزمان ، كأنّما قد سقط "من نفسه" في هذه الوظيفة الانطولوجيّة "المفهومة من نفسها" وبقي عندها إلى اليوم .

في مقابل ذلك ينبغي أن نبيّن على أرضيّة السؤال المفصّل عن معنى الوجود **أنّه وكيف أنّه انّما في ظاهرة الزمان ، إذا استُبصِرت وتُوُضِّحت على الوجه الذي من شأنها ، تتجذّر الإشكاليّة المركزيّة لكلّ انطولوجيا .**

[..] بيد أنّ "زماني"(zeitlich) لم يعد يمكن أن يعني عندئذ " أن يوجد في الزمان ". كذلك "اللّازمانيّ" (das Unzeitliche) و "فوق الزمانيّ" (das Überzeitliche) انما هو بالنظر إلى وجوده "زمانيّ" . وليس ذلك مرّة أخرة من طريق سلب لما هو "زمانيّ" من حيث هو موجود "في الزمان" ، وانّما في معنى **موجب** ينبغي بلا ريب أن يوضّح أوّلا . إنّه من قِبل أنّ عبارة "زماني"(zeitlich) قد احتُجِزت بفعل الاستعمال قبل الفلسفيّ والفلسفيّ للغة في الدلالة التي ذكرناها ومن قِبل أنّ العبارة مدعوّة أيضا في المباحث التالية إلى دلالة أخرى ، فإنّنا نسمّي تعيّنَ-المعنى الأصليّ للوجود وخصائصه وضروبه من جهة الزمان تعيّنه **الدهريّ** (*temporale*) .إنّ المهمّة الانطولوجيّة الأساسيّة لتأويل الوجود بما هو كذلك انّما تتضمّن بذلك في نفسها بلورة **دهريّة الوجود** (*Temporalität des Seins*) .فإنّما في عرض إشكاليّة الدهريّة تُعطى الإجابة العينيّة عن السؤال عن معنى الوجود ."(1926أ : 18-19)

إنّ اللافت للنظر في هذا القول هو أنّه يستعيد السياق عينه الذي اعترضنا في الفقرة 15 من درس شتاء 1925-1926 ، ونعني ضرورة التمييز الاصطلاحي بين لفظتيْ zeitlich و temporal . **فما هو الفرق بين الموضعين ؟ وبخاصة ما هي الجدّة التي أضافها نصّ الوجود و الزمان ؟**

إنّ علينا أن نستبصر هنا الفرق بين سياقين إشكاليين أشار إليهما هيدغر بعنوانين متباينين : ففي الأوّل يتعلّق الأمر بما يسمّيه "الكرونولوجيا الفينومينولوجيّة" (phänomenologische Chronologie) (1925-1926: 199) ، **بينما غرض الثاني هو بلورة ما يشير إليه بعبارة "إشكاليّة الدهريّة"** (Problematik der Temporalität) (1926أ : 23، 25) . **أجل ، إنّ ههنا قاسما مشتركا مضاعفا بين هذين السياقين : أوّلا أنّهما يستندان بلا ريب إلى تمييز اصطلاحي واحد هو التمييز بين لفظيْ** zeitlich **و**temporal **والانتصار إلى الثاني على الأوّل ؛ وثانيا أنّهما يصدران عن موضع من البحث كان فيه هيدغر ينبّه إلى عدم كفاية المفهوم التقليديّ للزمان للنهوض بتأويل أصيل لمعنى الوجود . إنّ هذا النحو من الاشتراك بين السياقين قد يجعلاننا نفترض أنّ الفقرة 15 من درس 1925-1926 انّما هي مسوّدة أولى[55] عمّا سيطرحه هيدغر في الفقرة 5 من كتاب 1926 ؛ أو أنّ "إشكاليّة الدهريّة" انّما هي معاودة مؤصّلة لما كانت تشير إليه "الكرونولوجيا الفينومينولوجيّة" من إمكان يُطلب ولا يُدرك .**

على أنّ هذا النحو من الافتراض على وجاهته لا يساعدنا كبير مساعدة في الظفر بتبيين حاسم للفرق بين الموضعين . لذلك يجدر بنا أن نقول إنّ درس 1925-1926 لم يكن على بيّنة

---

[55] - أو "نواة" (Kern) ذلك التخريج كما يذهب إلى ذلك Pöggeler 1989: 17، الهلمش 4، حيث يفترض أنّ القسم III الموعود ي الوجود و الزمان قد أخذ "نواته" إبّان درس شتاء 1925/1926، ضمن تملّك نظرية التخطيطية الكانطية. و الحال أنّ درس 1925/1926 ما يزال بعيدا عن التفريق الطوبيقي بين زمانية الدازين و دهرية الوجود.

من إشكالية دهرية (Temporalität) الوجود بما هو كذلك ، وإن كان قد توفر على مدخل أساسي للتكشيف عن "دهرية"(Temporalität) الدازين بما هو عناية . إن ما كان هيدغر غافلا عنه في درس 1925–1926 هو بخاصة طرافة التفريق الأصلي بين معنى الزمان كما يعتمل في ضرب الوجود *الخاص بالدازين* ، وبين معنى الزمان من حيث هو أفق للسؤال عن *معنى الوجود بعامة* . وبعبارة حادة إن ما لم يكن منظورا في ذلك الدرس هو مقصد الانزياح الخطير من مستوى الشطر الأول إلى مستوى الشطر الثاني من عنوان الجزء الأول من كتاب 1927 ، أي من " تأويل الدازين من جهة الزمانية" إلى "تفسير الزمان بما هو الأفق المتعالي للسؤال عن الوجود"

– إن هذا النحو من الانزياح المأمول هو بيت القصيد في إشكالية الدهرية ، وذلك أنه هو الذي يعطي دلالة محددة لعنوان القسم الثالث من **الوجود و الزمان** ، من حيث هو عنوان يقلب الإشكال من بحث في الوجود (الدازين Dasein) والزمان (الزمانية Zeitlichkeit) إلى بحث في الزمان (الدهرية Temporalität) والوجود (Sein) [56].

ولكن ماذا كان قصد هيدغر من هذا الانزياح ؟– إن العنوان المفترض للجزء الثاني من كتاب 1927 ، أي " الملامح الأساسية لنقض فينومينولوجي لتاريخ الانطولوجيا اهتداء بإشكالية الدهرية" ، ينطوي على إشارة حاسمة نحو الإجابة عن تساؤلنا . إن ما كان يبحث عنه هيدغر من وراء تحقيق الانقلاب من مستوى "الوجود و الزمان" (أي مستوى تأويل الدازين من جهة الزمانية) إلى مستوى "الزمان و الوجود" (أي مستوى تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن معنى الوجود) انما هو الظفر بطريقة أصيلة لـ"نقض تاريخ الانطولوجيا" . إن الغرض البعيد من كتاب 1927 هو إذن *نقض تاريخ الانطولوجيا* وليس مجرد نظرية جديدة في الزمان .

وإنه من اللافت للنظر أن هيدغر لم يفصل في مقدمة **الوجودوالزمان** من إشكالية الدهرية إلا بقدر حاجته إلى الإبانة عن الخطة العامة لمهمة نقض تاريخ الانطولوجيا بوصفه المهمة الثانية الأساسية (بعد تحليلية الدازين) التي نذر لها الكتاب. فما هي دلالة إشكالية الدهرية كما تظهر في سياق الكشف عن مهمة نقض تاريخ الانطولوجيا ؟

ولكن إذا كان قسم "الزمان والوجود" المكلف بهكذا مهمة لم ينشر فكيف يمكن لكتاب 1927 أن يساعدنا ؟ – يبدو أن هيدغر قد اكتفى في مقدمة **الوجودوالزمان** ، وفي بعض المواضع الأخرى من فصوله ، بالكشف عن الخيط الهادي لإشكالية الدهرية مؤجلا الخوض فيها إلى موضعه . فما هو هذا الخيط الهادي ؟

يقول هيدغر : " إنه ينبغي بادئ ذي بدأة وذلك طبقا للنزعة الموجبة للنقض أن نقيم السؤال عما إذا كان ، وإلى أي حد، قد جمع في مجرى تاريخ الانطولوجيا بعامة بين تأويل الوجود وظاهرة الزمان بشكل موضوعاتي وعما إذا كانت إشكالية الدهرية اللازمة لهذا الأمر قد فصلت على نحو مبدئي أو أمكن أن تفصل . [..] بعبارة أخرى إن النقض يرى نفسه مكلفا بمهمة تأويل أرضية الانطولوجيا القديمة في ضوء

---

[56] – يقول Pöggeler 1989،ص 17،الهامش4:" "الدهرية" ليست الزمان من حيث هو زمانية الدازين، بل الزمان بما هو أفق تفصيل معنى الوجود ضمن جهات الوجود المختلفة."
« "Temporalität" ist nicht Zeit als Zeitlichkeit des Daseins, sondern Zeit als Horizont der Aufgliederung des Sinnes von Sein in unterschiedliche Seinsweisen. »

إشكالية الدهرية . إنه يصبح بينا عندئذ أن التفسير القديم لوجود الموجود موجه جهة "العـــالم" وبكلمـــة أخرى جهة "الطبيعة" بالمعنى الأوسع وأنه في الواقع يكتسب فهم الوجود انطلاقا من "الزمان" . وإن الوثيقـة القصوى على ذلك – وإن كان ذلك **فحسب** – انما هي تعيين معنى الوجـــود بوصفـــه παρουσια ، وبكلمة أخرى ουσια ، وهو ما يعني انطولوجيا ودهريا " الحضور" (Anwesenheit) . إن الموجـــود مدرك ضمن وجوده بوصفه "حضورا" ، وذلك يعني أنه مفهوم بالرجوع إلى ضرب معين مـــن الزمـــان ، [هو] "**الحاضر**"(*Gegenwart*) .

إن إشكالية الانطولوجيا الإغريقية انما ينبغي عليها مثل إشكالية كل انطولوجيا أن تأخذ خيطـــها الهادي من الدازين ذاته . إن الدازين ، أي وجود الإنسان أكان ذلك في حـــده العـــامي أم الفلســـفي ، محدد بوصفه λεγειν εχον λογον ζωον ، الحي الذي يتعين وجوده بقوة النطـــق . إن λεγειν (قـــا. §7،ب) هو الخيط الهادي للظفر ببنى الوجود التي من شأن الموجود العارض ضمن المخاطبة والمناقشـــة . [..] إن λεγειν ذاته ، وبكلمة أخـــرى νοειν – مجـــرد إدراك شـــيئ مـــا قـــائم في محـــض قيمومتـــه (Vorhandenheit) ، [هذ] الذي اتخذه بعد بارمنيدس رابطة هادية لتفسير الوجود – انما يملك البنيـــة الدهرية للـــ" استحضار" المحض لشيئ ما . إن الموجود ، الذي ينكشف فيه و له والذي هو مفهوم بوصفـــه الموجود الأصيل ، انما يتلقى تبعا لذلك تفسيره بالرجوع إلى – الاســـــ–تحضار (Gegen-wart) ، بمعـــنى أنه متصور بوصفه حضورا (ουσια) ." (1926 أ : 23–25)

يتبين من هذا النص أن موضوع إشكالية الدهرية هو الخوض في جمع موضوعاتي صارم بين تأويل الوجود و ظاهرة الزمان . وذلك اعتمادا على الخيط الهادي التالي : الفـــهم التقليـــدي لمعنى الوجود بوصفه حضورا . أما خطة النقـــض فـــهي ليســـت شـــيئا آخـــر للتـــو ســـوى محاولـــة الكشف عن الاقتران المطموس بين فهم الوجـــود الـــذي وجـــه الانطولوجيـــا التقليديـــة أي "أوســـيا "(ουσια) وبين معنى الزمان الذي قام عليه ذلك الفهم أي "الحاضر" . – إن علينا أن نستفسر هنا عن طبيعة التبديل الذي أجراه هيدغر على المعنى التقليدي لمفهوم "أوسيا" حتى يصبح آيـــة على الاقتران المبحوث عنه بين الوجود و الزمان . فمن البين أن المتفلسفة قد تعودوا من دهرهـــم أن يقـــابلوا لفظـــة "أوســـيا" الإغريقيـــة بلفظـــة "substantia" (ومـــا عرفـــة العـــرب تحـــت لفظـــة "الجوهر") ، وذلك كدلالة خاصة لما يشير إليه وجود الموجود (قا. هيدغـــر1926أ : 89–90) . ولكن ألا يعني الجوهر ما هو قائم بنفسه لا يحتاج في وجوده إلى شيء آخر خارج عنـــه (هيدغـــر 1926أ: 92) ؟ فكيف أتى هيدغر من هذه الطريق إلى إثارة مسألة الاقتران الحميم بين الوجود و الزمان ؟

إن خطة هيدغر هي ارتسام خيط هرمينوطيقي يربط في اليوناني بين "أوســـيا"(ουσια) و "باروســـيا" (παρουσια) ، و يكشـــف في اللاتيـــني عمـــا وراء المعنـــى الاصطلاحـــي لمفـــهوم "substantia" من دلالة أصلية مطموسة هي معنى "sub-stare" أي "القيـــام–تحـــت" ، فينتـــهي إلى التنبيـــه إلى أن المعنـــى المشـــترك بـــين ουσια وπαρουσια و substantia انمـــا هـــو معنـــى "القيمومة" ، وهو ما يؤديه اللفظ الالماني " Vorhandenheit" . إن تأويل وجود الموجود بوصفه ουσια أوπαρουσια أو substantia أو Vorhandenheit هو حسب هيدغر آية بينة على أن معنى الوجود مستمد من معنى الحضور[57] . فالقائم بنفسه ليس شيئا آخـــر عنـــده ســـوى الموجـــود

---

[57] – وهي أطروحة من الأطروحات القليلة سوف تبقى في تفكير هيدغر مستقرة بعـــد المنعـــرج كما كانت قبله، را: Grondin 1988: 389.

الحاضر الذي لا يكون "القول" (λεγειν) سوى " أن يدرك" (Vernehmen) كما "هـــو" أي كما "يحضر" بنفسه من غير حاجة إلى شيء خارج عنه .

إن هيدغر قد تلفت عن المعنى الاصطلاحي لمعنى وجود الموجود بوصفه جوهرا وذلك من أجل التكشيف عن الدلالة الدهرية الدفينة التي يفترضها . إن ουσια مـن حيـث تـدل علـى معنى وجود الموجود أي قيامه بنفسه ، هي ترجمة دهرية لدلالة زمانية . وبكلمة أخرى إن فهم الوجود بوصفه حضورا هو معنى دهري مشتق من فهم للموجود بالرجوع إلى بعد من أبعاد الزمان هو الحاضر . ولكن أين تتم هذه الترجمة الدهرية ؟ – إنـها تتـم في "القـول" مـن جهـة مـا هـو "إدراك" لقيمومة الموجود كما هو .

وإن خطورة التأول الهيدغري وطرافته لتكمن في هـذا التحديـق المبتكـر لمعنـى القـول في الموجود بوصفه إدراكا للحضور . فإذا كان وجود الموجود لا يعني أكثر مـن حضـوره فليـس مـن دلالة لإدراكه غير "استحضار" وجوده المحض . إن تأويل "القـــول" بوصفـه "اســـتحضارا" وتفسير "الإدراك" بوصفه "حدسا" (هيدغر1926أ،ص171) انما هما وجهان من عملة واحدة .

وهكذا فإن إشكالية الدهرية من حيث هي بلورة للاقـتران الدفـين بـين تـأويل الوجـود وظاهرة الزمان انما تنتهي إلى نتيجة مضاعفة جد خطـيرة : فمـن جهـة هـي تنبـه إلى أن فـهم الوجود الذي انبنت عليه إشكالية الانطولوجيا التقليدية منذ الإغريق هـو في أصلـه فـهم دهـري مطموس يستمد معنى وجود الموجود من حضوره ؛ ومن جهة أخرى هي تكشف عـن أن المعنـى الأصلي للوغوس الغربي من حيث هو منذ بارمنيدس "إدراك" (νοειν) انما هو "الاســتحضار" (Gegenwärtigens) . – إن الغرض هو كشف الصلة بين الوجـود و الحضـور ، وبـين الإدراك والاستحضار ، أي بين الفهم الانطولوجي والدلالة الدهرية الذين تحكما في رسم إشكالية الفلسفة منذ الإغريق – الفلسفة بما هي اضطلاع متواتر بالسؤال عن الموجود بما هو موجود .

هل هناك آثار لإشكالية الدهرية في القسمين الأولين من كتاب 1927 ؟

– نحن نجد أن شيهان [58] قد ارتسم بشكل قدير جملة من المواضع اعتبرها " إلماعات" (hints) أو إشارات خفية إلى ما يمكن أن يكون عليه مضمون القسم الثـالث غـير المنشـور .وهـو يقسمها إلى أربع مجموعات تؤلف كل واحدة خطوة من الخطوات المفترضة من ذلك القسم . بيد أن تصفح مجموعة الخطوة الأولى (1926أ: 231 ، 437) يجد أن شيهان قد جرها بعيدا عـن سياقها القريب حيث لا تؤدي غير دور منهجي فحسـب ، فـهي لا تشـير إلى أن الحضـور هـو الأخطوط الأفقي لتأويل الوجود [59] و انما فقط كيف أن التكشيف عن الأفق الذي يمكن أن يظـهر فيه الوجود يشترط قبلا إيضاح فهم الوجود الذي من شأن الدازين (1926أ،ص231) و كيف أن الإبانة عن التزمين الأصيل الذي تنتج عنه زمانية الدازين هي التي تمكـن مـن اسـتبصار معنـى الوجود بعامة (1926أ:437) .إن الرأي عندنا أن هيدغر لم يشرع ههنا في أي نهوض أساسي في تأول معنى وجود الموجود بوصفه حضورا ، اللهم إلا تعريضا في موضعين آخرين لم يشـر إليـهما شيهان هما 1926أ:418 و423 . وهو تعريض فقط لأنـه يقـوم علـى ربـط بـين الحضـور ومفـهوم "الآن" (Jetzt) من غير أي استشكال يذكر .

---

58 – Sheehan 1984: 43–44.

59 – Sheehan 1984،ص43.

على أن النظر في المجموعة الثانية من هذه الإشارات الخفية يبين أن شيهان قد أصاب أيما إصابة في ترصد آثار إشكالية الدهرية في الجزء المنشور من كتاب 1927 فإن هيدغر ما فتئ ينبه إلى ضرورة "معاودة" دهرية للتحليل الزماني لوجود الدازين (1926أ: 231، 333)[60] .كذلك فإن المواضع التي "تلمح" (allude) إلى ما بعد القسمين 1 و 2 من **الوجود والزمان** انما هي كثيرة ، مثلا : كيف أن للزمان نمط الوجود الذي يخصه (1926أ: 406) ؛ والتوكيد على أن الموجود إما "من"(Wer) (فهو كيان Existenz) وإما "ماذا" (Was) (فهو قيمومة Vorhandenheit) (نفسه: 45) ؛ والتمييز بين الأنطي و التأريخي (نفسه : 403) ؛ وإيضاح الدلالة الأصيلة للسلب والسلبية (نفسه : 286) .

في الخطوة الثالثة يتعلق الأمر بضرورة "معاودة مجددة " (eine erneute Wiederholung) للتحليل الكيانوي للدازين على أرضية إشكالية الدهرية أي في عين المقام الذي تنجز فيه "مناقشة أساسية لمفهوم الوجود" (1926أ: 333) .ههنا يصرح هيدغر دون مواربة أن التحليل الزماني للدازين انما يبقى في غياب إيضاح تام لمعنى الوجود عملا "غير كامل" (unvollständig) ومحاطا بوجه من "اللاوضوح" (Unklarheit) (نفسه) .

وأما الخطوة الرابعة، فهي بلا شك أقل الخطوات الأربع مدعاة للتخمين وذلك أن هيدغر قد أعلن عنها صراحة (1926أ: 357) : فإذا كانت الفقرة 7ج قد نذرت لإيضاح "المفهوم الأولي للفينومينولوجيا" (نفسه : 34) فإن الفقرة 69ب تصرح بأن هذه المباحث تهيئ "لإشكالية مركزية ، ضمنها فقط تكون فكرة الفينومينولوجيا مفصلة ، وذلك على خلاف المفهوم الأولي المبين أثناء التقديم" (نفسه : 357) . لنقل إن هذه الخطوة من طبيعة منهجية وهو أمر وجه الطرافة فيه أنه يتفق كثيرا من جزء غير يسير من درس صيف 1927 [61]الذي وسمه هيدغر بأنه نحو من " البلورة الجديدة " لإشكالية هذا القسم غير المنشور من **الوجود والزمان** .

لقد آن الأوان لأن نتفحص درس صيف 1927 هذا حتى نختبر إلى أي مدى هو يستجيب إلى صفة "البلورة الجديدة" لإشكالية "الزمان والوجود" من حيث تجد في دهرية الوجود موضوعها الأخص .

§ 2- الصيغة الأولى من مسألة "المنعرج" في أفق الانطولوجيا الأساسية (1927/1930)

1.2- الزمانية و الدهرية في درس صيف 1927 أو في مقام الاختلاف الانطولوجي :

ينطلق هيدغر في ترتيب إمكانية الخوض في إيضاح وجه تقوم الوجود بمعنى الزمان، ضمن درس صيف 1927 ، من عين الخطة التي انطلق منها في مقدمة **الوجود و الزمان** : أنه ليس ههنا من طريق تؤدي إلى معنى الوجود بعامة سوى تحليلية الدازين . فمعنى الوجود ليس شيئا غريبا علينا اصطناعه نظريا بل هناك دوما فهم ما للوجود " يقبع عند أساس كل سلوك

---

[60] – قد يبدو بذلك أن هيدغر قد كان على بينة من صعوبات معنى لفظة Dasein ما استعملها سنة 1926؛ رب صعوبات أحصاها توغندهات كما يلي: 1– أن Dasein لفظ "إشكالي" و ليس بديهي الدلالة؛ 2– هو علامة على "انحباس" ما داخل "التراث"؛ 3– هو ينطوي بعد على معنى "مركزية الأنا" (egocentrisme) لدى المحدثين. ويضيف توغندهات خاصية أخرى لا نأخذ بها، هي "التقعر" اللفظي. را: Tugendhat 1979: 142.

[61] – Sheehan 1984: 44 .

إزاء الموجود" ؛ والحال أن هذا النحو من السلوك هو ما "يخص" (eignen) الموجود الذي هو نحن أي "الدازين الإنساني"(menschlichen Dasein) (1927ج :21) . من ذلك يخرج هيدغر بنتيجة حاسمة صاغها صياغة طريفة : " إن فهم الوجود انما له هو ذاته نمط وجود الدازين الإنساني"[62](1927ج: 21) . هذا يعني أن *فهم* الوجود لا يجد قراره في الوجود بل في الدازين ، ومن ثمة أن للدازين "أولية مخصوصة" (einen ausgezeichneten Vorrang) (1927ج: 26) في حقل البحث الانطولوجي . وذلك أنه " ليس ههنا من وجود إلا متى يكون (existiert) فهم للوجود أي دازين" (1927ج: 26) .

للتعبير عن هذا الوضع الطريف يستعمل هيدغر فعلين دقيقين هما voraussetzten و fordern : إن تحليل فهم الوجود "يفترض" (setzt voraus) تحليل سلوك الدازين (1927ج: 21) ، ولذلك فإن بلورة "السؤال الأساسي عن معنى الوجود بعامة" " يتطلب" (fordert) تحليلية الدازين ، وهو ما يعني صراحة أن الانطولوجيا محتاجة في النهوض بها إلى "أساس أنطي" (ein ontisches Fundament) يبين بلا مشاحة أن الآثار الفلسفية هي من"عمل حرية الدازين" التي تجد في الزمانية والتاريخية قوامها (1927ج: 26) .

بعد الفراغ من إثبات وجه التلازم بين فهم الوجود وتحليل الدازين، صار الطريق إلى إيضاح وجه تقوم معنى الوجود بمعنى الزمان مفتوحا ، وذلك من حيث أنه قد توضح من قبل أن الزمانية انما تؤلف المعنى الأصلي لوجود الدازين بما هو عناية ، والحال أن الدازين هو الموجود الذي يختص بأن فهم الوجود هو نمط من السلوك يخصه .

يقول هيدغر :" إذا كانت الزمانية تؤلف معنى الوجود الذي من شأن الدازين الإنساني ، وإلى هيئة وجود الدازين انما ينتمي فهم الوجود ، فإنه ينبغي أيضا على فهم الوجود هذا ألا يصير ممكنا إلا على أساس الزمانية (Zeitlichkeit) . من ذلك يتولد الأمل في تصديق ممكن للأطروحة [القائلة] : إن الأفق الذي منه يصير شيء ما مثل الوجود بعامة مفهوما ، انما هو الزمان . نحن نتأول الوجود انطلاقا من الزمان (Zeit) (الدهر (tempus)) . وإن التأويل لهو [تأويل] دهري . وإن الإشكالية الأساسية للانطولوجيا كما لتعين معنى الوجود انطلاقا من الزمان انما هي [إشكالية] الدهرية (Temporalität) ." (1927ج:22)

يمكن اعتبار هذا القول بمثابة الخطة العامة لما يعتزم عليه هيدغر من تأول لمعنى الوجود في أفق الزمان ، ومن ثمة لمعنى المنعرج المفترض من تحليلية الدازين إلى السؤال الأساسي عن الوجود ، أي المنعرج من مقام *الوجود والزمان* الذي وجد في الدازين والزمانية هيئته الخاصة إلى مقام *الزمان والوجود* الذي يؤمل فيه أن يأخذ هيئة تفسير الوجود في أفق الزمان .

– علينا أن نعترف بأننا إلى حد الآن لم نتخط مستوى التحليل الذي ضبطه هيدغر في مقدمة كتاب **الوجود والزمان** . لذلك يجدر بنا أن نسأل : ما هو عنصر الطرافة في درس صيف 1927 ؟

إنه حقيق بنا أن نقر، مع شارح كبير مثل شيهان[63]، بأن درس صيف 1927 لم يذهب إلى *ما هو أبعد من* كتاب 1927 إلا *قليلا*[64] . بل إن هذا الشارح يؤكد أن متصفح درس صيف

---

[62] – علينا أن ننبه إلى أن هذه الجملة قد سقطت من الترجمة الفرنسية (1927ج : ت.ف. 34) . وهذا نصها في الألماني :

- « Das Verstehen von Sein hat selbst die Seinsart des menschlichen Daseins.

[63] – يقول شيهان (Sheehan 1984: 56) :

1927 لن يعثر على شيء من التخطي لمستوى كتاب **الوجود و الزمان** إلا في بعض الصفحات الأخيرة منه ، وتحديدا عند الصفحات 441–445 ، وإن كان ينبه مع ذلك إلى أن ما قطعه هيدغر من خطوة في هذا الاتجاه انما يظل "مدعاة للاحتراس" بل و"مترددا" [65] .

ومع ذلك ،نحن يمكننا أن نحصر هذه الطرافة المأمولة في مسألتين لم يتعرض لهما كتاب 1927 ، ألا وهما : أولا خوض مناقشة مركزة للأطروحات التقليدية عن الوجود بوصفها أطروحات "ليست صدفة في شيء بل تصدر عن النسقية الداخلية لمشكل الوجود بعامة" (1927ج: 25) ، وذلك يعني افتراض تواشج صارم بين تاريخ الانطولوجيا وتمفصلات مشكل الوجود ؛ وثانيا افتراع "مشكل الاختلاف الانطولوجي" (das Problem der ontologischen Differenz) بين الوجود و الموجود ، وذلك بوصفه المشكل الأساسي الأول من مشاكل الانطولوجيا التي تجد شرط إمكانها في بيان دهرية الوجود (1927ج: 22–23) . ونحن نفحص عن هاتين المسألتين تباعا .

أ- في التساوق الفينومينولوجي بين تاريخ الانطولوجيا وبين النسقية الداخلية لمشكل الوجود :

إن اللافت للنظر هنا هو أن درس صيف 1927 قد نذر الجزء الأول منه (1927ج: 35–320) إلى "مناقشة فينومينولوجية–نقدية" للأطروحات التقليدية الأساسية حول الوجود وذلك بخاصة بوصفها "تصدر" (1927ج: 25) عن النسقية الداخلية لمشكل الوجود . إن خطورة هذا التمشي هو كونه لم يعد ينطلق من تحليلية الدازين ذهابا إلى تاريخ الانطولوجيا ، كما هو الحال في خطة كتاب 1927 ، بل هو على العكس من ذلك [66] يفتتح البحث بمناقشة الأطروحات الحاسمة لتاريخ الانطولوجيا بوصفها ليست إذا تؤملت غير "إمكانات ومصائر" (Möglichkeiten und Schicksale) ثاوية بعد في نمط "كيان" الدازين، بحيث أن تاريخ الانطولوجيا يمكن أن يكون منطلقا أصيلا من أجل أنه صادر في جوهره من "زمانية" الدازين ومن ثمة عن "تاريخيته" (1927ج: 26). لكن هيدغر لا يقيم هذا التواشج بين زمانية الدازين وبين تاريخ الانطولوجيا إلا من أجل بيان تواشج أكثر طرافة –هو رأس الأمر هنا– ما بين تاريخ الانطولوجيا وبين "النسقية الداخلية لمشكل الوجود" ، أي بين تاريخ المشكل وبنية المشكل .

إن هيدغر يحصي أربع أطروحات حول الوجود هي على التوالي : 1– الأطروحة الكانطية القائلة بأن "الوجود ليس بمحمول فعلي "؛ وأطروحة الانطولوجيا الوسيطة القائلة بأن الموجود متقوم بالمائية (das Was-sein , essentia) والإنية (das Vorhandensein , existentia)

« Whereas Heidegger here proposed to present and then to push beyond SZ's analysis of temporality and spell out the time-character of being by resolving the four basic problems of phenomenology , the course (there were only six lecture days left) did very little more than summarize the published portions of SZ . »

[64] – قا: Pöggeler 1989: 17، الهامش 4، حيث يعتبر أن درس صيف 1927 لم يفلح في تخريج "دهرية الوجود" إلا "بشكل جنيني" (in einer embryonalen Weise).

[65] – يقول شيهان (Sheehan: 56) :

« What is interesting for our purposes are the few steps that Heidegger takes at GP 441-5 beyond SZ [...] In fact , however , the further step Heidegger takes in that direction is very cautious - if not downright hesitant . » .

[66] – Sheehan 1984: 47.

؛ وأطروحة الانطولوجيا الحديثة القائلة بأن "الجهات الأساسية للوجود هي وجود الطبيعة (res extensa) ووجود الروح (res cogitans)" ؛ وأطروحة المنطق بالمعنى الواسع القائلة بأن الموجود يمكن أن يفحص عنه بواسطة الرابطة الوجودية "هو" بقطع النظر عن نمط وجوده (1927ج: 20) . بيد أن الخطير في هذا الإحصاء هو تقديمه بوصفه نابعا من بنية مشكل الوجود بعامة وليس مجموعة جهود فلسفية منفصلة . كيف ذلك ؟

يأخذ هيدغر في بيان التواشج بين تاريخ مشكل الوجود وبنية هذا المشكل بإثارة أربع مشاكل يفترض أن تلك الأطروحات التقليدية حول الوجود لم تكن سوى تعبيرات اضطرارية عنها . هذه المشاكل هي : أولا "مشكل الاختلاف الانطولوجي" بين الوجود و الموجود ؛ وثانيا "مشكل التمفصلات الأساسية للوجود"[67] ؛ وثالثا "مشكل التحويرات الممكنة للوجود في جهات وجوده " ؛ ورابعا "مشكل طابع-الحقيقة الذي من شأن الوجود" (1927ج: 25) .

إن هيدغر يوحي بأنه انما أتى إلى صياغة مشكل الاختلاف الانطولوجي في أعقاب مناقشته للأطروحة الكانطية القائلة بأن "الوجود ليس بمحمول فعلي"[68] ، وذلك أن هم هيدغر ليس في الصيغة الموجبة للقولة الكانطية ، بل في صيغتها السالبة ، حيث أن " ما أراد كانط قوله في الأساس انما هو : أن الوجود ليس الموجود" (1927ج: 77) . لكن ما انحسر دونه كانط هو أن يعالج هذا السؤال الآخر : " ما معنى : أن الوجود ينتمي إلى الموجود ؟"(1927ج: 22) . إن معنى الوجود لا يتوضح إلا بقدر ما نفلح في رصد طبيعة اقتران معنى الوجود بالموجود ومن ثمة وجه اختلافه عن الموجود . بل أطرف من هذا أن هيدغر يعيد مفهوم"النقد" الكانطي إلى معناه الأصلي أي اليوناني ، إلى معنى "الفصل" و"التفريق" (das κρινειν ، Unterscheiden) ، بحيث أن المطلوب هو "التفريق (die Scheidung) بين الوجود و الموجود" (1927ج:22)، و " الخروج عن نطاق الموجود (gehen ...aus dem Gebiet des Seienden heraus) " ، وذلك يعني أننا " نتخطاه (übersteigen) ونتعالى (transzendieren) عنه" (1927ج: 23) . بذلك فقط يكتسب مصطلح "العلم المتعالي(transzendentale Wissenschaft) " دلالته الأصلية بوصفه نمطا من "المفارقة"،و حيث ينقلب "الاختلاف الانطولوجي" إلى "اختلاق متعال"[69] . إن مشكل الاختلاف الانطولوجي انما يشير إلى كيف يمكن أن " نتخطى الموجود من أجل أن نبلغ إلى الوجود" ؛ رب مقام يبدو أنه بقي دون كانط موصدا (1927ج: 23) .

---

[67] – علينا التنبيه إلى أن عبارة "مشكل التمفصلات الأساسية للوجود" قد سقطت من الترجمة الفرنسية في الموضع الذي وردت فيه . را : 1927ج : ت.ف. 37 .

[68] –Sheehan 1984: 46 . يقول كانط :" إن الوجود (Sein) كما هو بين ليس بمحمول فعلي ، بمعنى مفهوم شيء ما يمكن أن يضاف إلى مفهوم شيء ما . إنه مجرد وضع (Position) شيء أو تعيينات معينة لدن ذاتها . وفي الاستعمال المنطقي ليس هو سوى رابطة حكم . إن القضية : إن الإله على كل شيء قدير ، انما تنطوي على مفهومين لهما موضوعاهما : الإله والقدرة على كل شيء ؛ وإن اللفظة : هو (ist)، ليست بعد محمولا زائدا ، وانما فقط ما يضع المحمول على جهة الإضافة (beziehungsweise) مع الموضوع ." راجع :

- *Critique de la raison pure* , op. cit, . p. 1214-1215 (AK III , 401) . Cf. - *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1763) . Texte présenté , traduit et annoté par Sylvain Zac . in: *Œuvres philosophiques I* , op. cit. pp. 323 sqq. (AK, II, 70 sqq) .

[69] – قا: Macann 1992د،ص 136:

« To bring out the peculiarity of the Heideggerian position, a reverse analogy with Husserl is in order. Had Husserl argued that what is transcended in the structure of the

كذلك فإن أطروحة الانطولوجيا الوسيطة من حيث تفترض أن كل موجود انما يقال على جهتي *المائية والإنية* ، انما هي تثير من حيث لا تدري مشكلا انطولوجيا أصيلا هو "مشكل التمفصل الأساسي للوجود" (1927ج: 24) . وهو وضع لا يبدو أن أطروحة الانطولوجيا الحديثة المؤسسة على الذات والموضوع قد خرجت عنه خروجا جذريا (1927ج: 173-176) .أما أطروحة المنطق فهي تتعلق رأسا بمشكل الطابع الحقيقوي للوجود ، وذلك أن معنى الوجود لا يوجد إلا ضمن فهم ما لوجود الموجود أي ضمن "انفتاح مخصوص " (spezifische Erschlossenheit) للموجود ، والحال أن الحقيقة ليست سوى نمط هذا الانفتاح (1927ج: 24-25) .

بيد أنه يجدر بنا أن ننبه إلى أن المناقشة الفينومينولوجية-النقدية لتاريخ الانطولوجيا قد ظل موجها في لحظاته الأربع بمفهوم هوسرلي عريق هو القصدية(1927ج : 80ومابعدها ؛ 158 ومابعدها ؛ 229 ومابعدها ؛ 295 ومابعدها) [70]. فالاعتراض على أطروحة كانط يقوم على أن رد كانط لمعنى الوجود إلى معنى الوضع ، وضع الموجود بواسطة الإدراك ، هو موقف يظل غير مؤسس كفاية إذا هو لم يبين بنية وجود الإدراك . وهو ما حاول هيدغر أن يقوم به بإيضاح عميق لمشكل القصدية . وهي خطة طبقها هيدغر على بقية الأطروحات المناقشة . إن ما يعوزها جميعا هو التكشيف الأصيل عن القصدية بإعادتها إلى مشكل المفارقة الذي تفترضه ، إلى نمط الوجود الأصيل الخاص بالدازين .

ب- في " مشكل الاختلاف الانطولوجي" :

1. في إمكان المشكل :

إنه لئن كان يمكن لقارئ درس 1926/1925 أن يعثر على عبارة " فرق انطولوجي أساسي" (1926/1925: 58)[71] ، و لئن كان يصعب علينا أن ننكر استعمال هيدغر لعبارة "الاختلاف الانطولوجي"[72] ضمن كتاب **الوجود والزمان** ، وإن بصيغ لفظية مباينة بعض الشيء مثل "الفرق الانطولوجي" (der ontologische Unterschied) (1926أ : 56) أو "التفريق الانطولوجي(ontologische Unterscheidung) بين الكيان والواقع" (1926أ : 314) أو "الفرق بين الكيان والواقع" (der Unterschied von Existenz und Realität) (1926أ :

---

transcendence is the natural attitude and that the natural attitude is transcended towards that transcendental consciousness from the standpoint of which the objectivities presupposed by the natural attitude can furnish the field for a transcendental inverstigation of constitutive processes, then we should have the transcendental equivalent of Heidegger's regressive conception of transcendence. What Heidegger calls the "ontological difference" would then have figured as the "transcendental difference", i.e. , the difference between objects and the subjective processes in and through which they can be constituted. »

[70] – Sheehan 1984: 51-56؛ Greisch 1994: 455 ومابعدها.

[71] – يقول هيدغر في درس 1926/1925: " ضمن دحض النزعة النفسانية وبشكل موجب ضمن تأسيس المنطق انما يمدنا فرق انطولوجي أساسي [ذاك الذي هو بين الواقعي والمثالي] بالتوجه الأصيل" .

« In der Widerlegung des Psychologismus und positiv in der Fundierung der Logik gibt ein fundamentaler ontologischer Unterschied die eigentliche Orientierung ab. »

[72] – عن غموض شاكل بمسألة "الاختلاف الانطولوجي" في المتن الهيدغري بعامة ، را: Ben Ahmed 1989 .

313) أو "الفرق بين الوجود الذي من شأن الدازين الذي هو ذو كيان والوجود الذي من شأن الموجود الذي ليس من جنس الدازين" [73](1926أ : 436-437) أو " "الفرق" بين "الوعي" و"الشيء"[74] " (1926أ : 437) ،أو "التفريق بين الجهات المختلفة للموجود" [75](1926أ: 18) أو"التفريق بين "الطبيعة والروح"[76]" (1926أ: 89) ،- فإنه ليس أقل صعوبة أن نأخذ في مقابل ذلك بما يزعمه بعض الشراح[77] من أن مشكل "الاختلاف الانطولوجي" (die ontologische Differenz) انما هو بعد المقام الذي يتحرك ضمنه كتاب 1927[78]. ربما كان القسم الثالث الذي بخل به هيدغر عن النشر قد أصاب شيئا من مشكل *الاختلاف الانطولوجي*، ومن ثمة أن كتاب **الوجود و الزمان** قد كان يتضمن خوضا صناعيا في هذه المسألة كما نرى ذلك في شهادة بعض معاصريه مثل ماكس مولر[79] . بيد أن عدم التوفر على نص هذا القسم الثالث الذي استحوذت عليه النار يجعل كل بحث في هذه الناحية مطلبا مهزوزا . لذلك لا مناص لنا من اعتبار درس صيف 1927 المرجع الأول[80] الذي ظهر فيه أول نهوض صناعي مطلوب لذاته بمسألة الاختلاف الانطولوجي ، بل إن علينا أن نعترف بأنه حتى درس صيف 1927 لئن كان

---

73 - العبارة هي في الألماني (1926أ: 436-437) :

« ...der Unterschied des Seins des existierenden Daseins gegenüber dem Sein des nichtdaseinsmäβigen Seienden (Vorhandenheit zum Beispiel).. »

74 - استعمال الظفرين من قبل هيدغر ، وذلك دليل على أن هذه المفهومات لا تلزم إشكاليته .

75 - العبارة هي في الألماني (1926أ :18) :

« ...naiven Unterscheidung der verschiedenen Regionen des Seienden. »

76 - العبارة هي في الألماني (1926أ: 89) :

« Descartes unterscheidet das "ego cogito" als res cogitans von der "res corporea" . Diese Unterscheideng bestimmt künftig ontologisch die von "Natur und Geist" . »

77- Marion 1989 : 181. راجع المناقشة الصارمة التي عقدها غرايش لأطروحة ماريون ضمن Greisch :1994: 473-474 .

78- Greisch 1994: 473.

79 - حيث يذكر ماكس مولر (Max Müller) في كتاب له صدر بهيدلبارغ سنة 1964 بعنوان **الفلسفة الوجودية في الحياة الروحية للعصر الحاضر** (*Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*) صص 66-67 ، أن هيدغر قد صرح له بأنه كان ينوي أن يدرس ضمن القسم الثالث غير المنشور ثلاثة وجوه من الاختلاف هي على التوالي أولا الاختلاف "المتعالي" أو الانطولوجي بالمعنى الضيق(أي الاختلاف بين الموجود و موجوديته) ؛ والاختلاف " من جهة المفارقة" (transzendenzhaft) أو الانطولوجي بالمعنى الواسع (الاختلاف بين الموجود و الوجود) ؛ وأخيرا الاختلاف "المفارقي" أو اللاهوتي بالمعنى الضيق (الاختلاف بين الإله والموجود والموجودية والوجود) . ذكره : شيهان (Sheehan 1984: 36-37) و غرايش (Greisch 1994: 474).

80 - في أطروحة بعنوان " فكر الاختلاف حسب م. هيدغر" (La Pensée de la différence selon M. Heidegger)، نوقشت في جامعة تونس سنة 1989، استطاع يوسف بن أحمد أن يقدم تخريجا جيدا لمسألة "الاختلاف الانطولوجي" في نص **الوجود و الزمان**، حين بين "غياب الاختلاف من حيث هو مفهوم صريح و مسألة مصاغة" (Ben Ahmed 1989: 35 و ما بعدها)، ولكن مع الإشارة إلى أن "فكر الاختلاف يشكل *الصعوبة الأساسية* في **الوجود و الزمان**" (ص40). هذا التمييز الطريف بين مشكل "الاختلاف الانطولوجي" و "فكر الاختلاف" بوصفه "صعوبة أساسية" ، مكنه من جهة، من إثبات "غياب" المشكل مفهوما و مسألة في نص **الوجود و الزمان** ، ولكن من جهة، من "تفكيك" إشكالية **الوجود و الزمان** في ضوء "الاختلاف" بوصفه "الصعوبة الأساسية" التي ترهقه متى نظرنا إليه من زاوية "فكر الاختلاف" لدى هيدغر الثاني. - بقي أن نثبت تحفظنا على طريقة بن أحمد في قراءة هيدغر الأول بواسطة

، بل إن علينا أن نعترف بأنه حتى درس صيف 1927 لئن كان قد صاغ مفهوم "الاختلاف الانطولوجي" فإنه لم يطوره بما فيه الكفاية [81].

– أما وجه الطرافة الحاسمة لدينا في مشكل الاختلاف الانطولوجي فهو كونه المشكل الأول من المشاكل الأربعة التي تؤلف برنامج الانطولوجيا بعامة ، المشكل الأول الذي وجد هيدغر أنه آية صارمة على الطريق التي منها تكون الفلسفة "علما بالوجود" (Wissenschaft vom Sein) (1927ج: 22) . وذلك يعني أن مشكل *الاختلاف الانطولوجي* انما هو المشكل النموذجي للنهوض بتفسير الوجود في *أفق الزمان* ومن ثمة بيان *المنعرج المنشود من زمانية الدازين إلى دهرية الوجود* .

ونحن نجد أن هيدغر قد تدرج في استجلاء هذا المنعرج ضمن الفصل الأول من الباب الثاني من درس صيف 1927 ، وهو فصل عقده لتبيين مشكل "الاختلاف الانطولوجي" . والمتصفح لهذا الفصل يلفيه قد ضم المباحث الأربعة التالية : أولا *الزمان والزمانية* (1927ج :324–388) ؛ وثانيا *الزمانية والدهرية* (1927ج: 389–429) ؛ وثالثا *الدهرية والوجود* (1927ج: 429–452) ؛ وأخيرا *الوجود والموجود* أو *الاختلاف الانطولوجي* (1927ج: 452–469) .

يمكن الحكم على المبحثين الأولين بأنهما ، كما يقول شيهان "مشاركان في مادة " (co-extensive) القسمين الأولين من كتاب **الوجود و الزمان**[82] .وإن كان درس صيف 1927 لا يشير أية إشارة إلى "المعاودة الثانية لتحليلية الدازين" الموعودة ضمن كتاب 1927 [83]، فنحن نفترض أن الأمر يشبه أن يتعلق فعلا بنحو من "المعاودة" لتحليلية الدازين ، ولكن من وجهة نظر إشكالية الدهرية . وقد يبدو لنا أن معنى المعاودة "الثانية" انما يشير هنا إلى البحث في بنى الدازين ، لا بقصد بيانها في حد ذاتها كما في تحليلية كتاب 1927 ، وانما بقصد بيان وجه *الاختلاف الانطولوجي* الذي يحمله الدازين في فهمه للوجود ، إذ يفترض هيدغر افتراضا صارما بأن " الفرق بين الوجود والموجود ، وإن كان غير معروف صراحة ، انما هو *هنا* كامن ضمن الدازين وضمن كيانه . إن الفرق هو هنا ، بمعنى هو يملك طريقة وجود الدازين ، هو ينتمي إلى كيانه" (1927ج: 454) .

إن ما تغير هنا هو الوجهة الهرمينوطيقية : إنها لم تعد *الدازين* رأسا ، بل صارت *الوجود* . لذلك يتدرج درس 1927 في تبيان "مشكل الاختلاف الانطولوجي" خطوات أربعة : أولا الخطو من "الفهم العامي للزمان" كما يجد في **طبيعيات** أرسطو صيغتها الخاصة إلى " العودة إلى الزمان الأصلي" من حيث هو يتقوم بطابع "المفارقة" لدى الدازين (1927ج: 362 ومابعدها) ؛ وثانيا من زمانية الدازين ، من جهة ما هي زمان قُدَّ من *الفارقة* ، مفارقة الهُوَ للموجود في نطاق الوجود–في–العالم ، إلى دهرية الوجود ، حيث يؤخذ الزمان بوصفه "أفقا"

هيدغر الثاني، فذلك لا يساعدنا على استيضاح "نشوء" إشكالية هيدغر الأول في تعرجاتها الخاصة، وهو ما يودي إلى إغفال "تاريخ النصوص" من فرط الاحتكام إلى "التأول الذاتي" لهيدغر الثاني.

[81] – يقول شيهان (Sheehan 1984: 61) :

« We meet the first mention of the 'ontological difference', although the concept does not get developed . »

[82] – Sheehan 1984: 46.

[83] – Sheehan 1984: 47.

لفهم الوجود بما هو كذلك (1927ج: 389 ومابعدها) ؛ وثالثا من الدهرية بما هي *أفق* إلى فهم الوجود بوصفه *زمانا* ؛ ورابعا من الموجود إلى الوجود ، حيث يصبح الاختلاف الانطولوجي مشكلا صريحا (1927ج: 452) .

– يشير شيهان إلى أنه مع الخطوتين الثالثة والرابعة فقط انما يبدأ هيدغر في "الاشتغال من جديد" على ما سماه المخطط الأصلي لكتاب 1927 باسم "الزمان والوجود" ، وإن كان الذهاب إلى ما هو أبعد من **الوجود و الزمان** قد جاء جد محدودا[84]. – نحن مطالبون باستكناه هذا العنصر الضئيل من الجدة بوصفه يتمثل في مسألة أساسية واحدة هي : كيف يكون *الزمان* ، من حيث هو *دهرية* ، **أفقا** لفهم *الوجود* ؟ وذلك بوصفه السؤال الهادي الذي قاد هيدغر إلى اكتشاف "مشكل الاختلاف الانطولوجي" .

2. بأي معنى يكون الزمان **أفقا** لفهم الوجود ؟

علينا أن نعترف بأننا إلى حد الآن لم نحدد تحديدا صارما معنى "الزمان" المقصود في هكذا عنوان ، ومن ثمة أنه مايزال يعوزنا عنصر أساسي في تخريج مشكل الاتختلاف الانطولوجي ، وذلك يعني أن مفهوم "الدهرية" نفسه ما يزال عاريا من التعيين الدقيق . ومن أجل أن بيت القصيد في خطة هيدغر هو إيضاح وجه الاقتران السري بين زمانية الدازين ودهرية الوجود ، فإنه ما يزال علينا أن نوضح كيفية انتقال البحث من مستوى الدازين إلى مستوى الوجود . وبمعنى ما يبدو أن رأس الأمر في تخريج هذه المسألة انما يكمن في مفهوم "الأفق" ، وذلك يعني أنه ينبغي علينا فيما يلي أن نبين معنى ودور مفهوم الأفق في تخريج وجه تقوم فهم الوجود من خلال الزمان .

نحن نلاحظ أن هيدغر لم يفعل إلى نهاية الفقرة 19 ، والتي تعلقت ببيان الانتقال من نطاق الفهم العامي للزمان إلى مفهوم الزمان الأصلي ، سوى التذكير بما تحقق بعد في كتاب 1927 من تكشيف عن "الطابع الوجدي والأفقي للزمانية"(der ekstatische und horizontale Charakter der Zeitlichkeit) التي من شأن الدازين. ونحن يهمنا في هذه العبارة مفهومي "الوجد" و"الأفق" : فإن المنعرج ليس سوى الانتقال من زمان الدازين ، من حيث هو مؤلف من الأوجاد الثلاثة ، نعني *المستقبل والكانية واللحظة* ، إلى زمان الوجود من حيث هو أفق لفهم هذا الوجود . نحن ننتقل إذن من زمان الوجد إلى زمان الأفق ، أو من زمان متقوم بالوجد الذي به ينهض الدازين بنمط كيانه ، إلى زمان "مشكل للأفق" (Sheehan 1984: 46) الذي ضمنه يتم فهم الوجود .

ومن قبل أننا قد عرضنا من قبل للطابع "الوجدي" (ekstatisch) للزمان ، ورأينا أن هيدغر انما يفهمه في معنى "الخروج–عن–الذات الأصلي" (das ursprüngliche "Auβer-sich") (1926ا: 329) ، وذلك تحت هدي نحو من القرابة السرية بين الوجد (Ekstase) والكيان (Existenz) من حيث يدلان جميعا على أن الدازين ليس له باطنية مغلقة او محايثة لنفسها بل هو محض خروج–عن–الذات ، من فرط أنه في قراره "هنا" مفتوحة على العالم أو قدت من الانفتاح كنمط وجود في العالم ،(1927ج: 377) – فنحن نصرف همتنا هنا إلى تحديد مصطلح "الأفق" مادام معنى الدهرية متقوما به .

---

[84] – Sheehan 1984: 47.

إنه على الرغم من أن استعمال هيدغر لمفهوم "الأفق" انما يعود ليس فقط إلى دروسه الأولى بل إلى فترة تكونه الفينومينولوجي [85] ، فإنه يبدو أن *الأفق* لا يصبح مصطلحا خاصا بإشكالية الدهرية إلا في **الوجود و الزمان** حيث أن عنوان القسم الأول من الكتاب هو " تأويل الدازين على جهة الزمانية وتفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن الوجود" (1926أ: 41) .

نحن نعلم أيضا منذ مقدمة كتاب 1927 أن الأفق هو ما "منه قد يجب علينا أن ندرك وأن نحدد المعنى" (1926أ: 5) . وما منه علينا أن ندرك وأن نحدد معنى الوجود هو الزمان : فالزمان هو "أفق فهم الوجود" (1926أ: 17) . والمطلوب في إشكالية الدهرية ، وهو ما كان من المفترض أن يفي به القسم الثالث غير المنشور ، هو " تفسير أصلي للزمان بوصفه أفقا لفهم-الوجود انطلاقا من الزمانية بوصفها وجود الدازين الفاهم-للوجود" (1926أ: 17) . ونحن نعلم أيضا منذ الفقرة 69 من كتاب **الوجود و الزمان** أن هيدغر قد صاغ ، ضمن بنائه للطابع الوجدي لزمانية الدازين ، مصطلحا حاسما هو مصطلح "الأخطوط الأفقي" (das horizontale Schema) بوصفه "وجهة" أو "إلى أين" (ein Wohin) معينة تتجه نحوها أوجاد الدازين (1926أ: 365) . إن كل وجد زماني يدفع بالدازين نحو جهة من الكيان أي من العناية بالوجود-في-العالم مخصوصة : إن "إلى أين" الخاصة بالمستقبل الكيانوي هي " بقصد ذاته" (Umwillen seiner) ؛ وإن "إلى أين" الكانية هي "ما-إزاءه" (das Wovor) تتم المقذوفية أو "فيم" (das Woran) تكون المتروكية ؛ وأخيرا فإن "إلى أين" الخاصة بالحاضر هي " لكي" (das Um-zu) أو يصلح-لـ.. التي تقود التجارة مع الموجود-تحت-اليد (1926أك 365) . إن دور مفهوم الأخطوط الوجدي هو بيان كيف " أن الأوجاد ليست مجرد جذوب[86] (Entrückungen) إلى .. بل انما ينتمي لكل وجد ''إلى أين'' [معين]" (1926أ: 365) . وذلك يعني أن "الأفق الوجدي" هو ما يحمي الوجد من أن يكون ذهابا إلى نحو من "العدم" او "اللامتعين" ، وذلك بأن يختط له "أخطوطا" (Schema) ، أي "توسما تخطيطيا" (eine schematische Vorzeichnung) (1927ج: 435) للجهة التي يتجه نحوها[87].

ولكن كيف انتقل هيدغر من وصف الأخاطيط الوجدية لزمانية الدازين إلى معالجة دور الزمان بوصفه أفقا لفهم الوجود ، أي إلى طرح مشكل الدهرية ؟ - نحن نلاحظ أن هيدغر قد اعتمد في تخريج *مشكل الأفق* على ثلاثة مفهومات أساسية هي *الوجد* و*الفهم* و*المفارقة* [88].وتلك مسائل ثلاث تدرج في بيانها .

---

[85] - Kisiel 1993: 499-500 . عن مفهوم "الأفق" لدى هوسرل راجع :
- *Ideen* I , § 27 , 44 , 47 . *Méditations Cartésiennes* , § 19 .

[86] - عن الدلالة الصوفية لمفهوم "الجذب" راجع : - ابن عطاء الله السكندري ، **كتاب الحكم** . إعداد وتقديم مع ترجمة انغليزية دكتور عبد الحميد صالح حمدان (القاهرة : مكتبة مدبولي ،د.ت.) § 150 ، ص 42 (من النص العربي) وص 45 (من الترجمة الانغليزية) .

[87] - Dastur 1986: 102-103؛ Milet 1996: 581-583.

[88] - نحن لا نحتسب مفهوم "القصدية" ، ضمن هذا الإحصاء ، قصدا ، وذلك أن هيدغر لئن كان يسعى إلى تملك هذا المفهوم الهوسرلي العريق تملكا يكشف عما فيه من إمكانات هرمينوطيقية أصيلة ،وخاصة معنى "التعلق بشيء ما" (das Sichbeziehen auf etwas) و"التوجه نحو شيء ما" (das Sichrichten auf etwas) (1927ج: 446-447) ، وذلك يعني يخلصه من عملية "التذويت" (Subjektivierung) و"الموضعة" (Objektivierung) (1927ج: 84-94) التين تردان القصدية إلى مجرد

نحن نعلم مما تقدم معنى الوجد وكيف ينتظم الطابع الوجدي–الأفقي لزمانية الدازين . لذلك فإن ما يظل غير واضح هو معنى مفهومي *الفهم والمفارقة* ودورهما في بلورة مشكل الأفق. – إن هيدغر ينطلق من الافتراض بأن الزمان هو أفق فهم الوجود . ولكن من أجل أنه يفترض أيضا أن الزمان لا ينكشف إلا في نطاق مشكل الزمانية الـتي بـها يتقوم وجـود الدازيـن ، وأن فـهم الوجود هو خاصية انطولوجية مقومة لوجود الدازين ، فإنه ينتهي بلا مشاحة إلى أن المطلوب ، من أجل بيان وجه تقوم معنى الوجود في أفق الزمان ، أن يجد الإيضاح الكافي لوجه الانتقال من زمانية الدازين إلى دهرية الوجود ، ومن ثمة من فهم الدازين لوجـوده إلى فهمـه لمعنـى الوجـود على الجملة . إن المطلوب إذن هو ارتسام الطريق الواصـل في كـرة واحـدة بـين *زمانيـة الدازيـن ودهرية الوجود ، وبين فهم الكيان الخاص بالدازين وفهم الوجود على الجملة* .

يقول هيدغر :" إن الزمانية (Zeitlichkeit) هي شرط إمكان فهم الوجود على الجملـة ؛ *فـإن الوجود مفهوم (verstanden) ومتصور (begriffen) انطلاقا من الزمان* . ومتى عملت الزمانية [عمل] هكـذا شرط ، نحن نسميها الدهرية (Temporalität) " (1927ج: 389) .

من أجل أننا نملك بعد تعريفا للزمانية فإن المطلوب هنا هو السؤال عن معنى "فـــهم الوجود" (Seinsverständnis) ، وذلك كمدخل للبحث في معنى الدهرية ، أي معنى أن تكـون الزمانية شرط إمكان للنهوض بذلك الفهم للوجود . يتجه جهد هيدغر نحو إقصاء المعنى السائد للفهم ، حيث يؤخذ ضمن التقابل الذي أشاعه دلتاي بين الفـهم والتفسير (1927ج: 389) ، وبيان كيف أن الفهم هو أولا وقبل كل شيء "سـلوك إزاء الموجـود" (ein Verhalten zu Seiendem) (1927ج: 390) ، ونحن عرفنا من قبل أن الفهم هو مقـام كيـانوي مؤلـف لكيـان الدازين . لكن الإقرار بأن الفهم هو مقوم أصلي لوجود الدازين انما يعني للتو أن الدازين هو دوما ذو فهم للوجود ، " بقطع النظر عما إذا كان الدازين يحترف (treibt) علما [قائمـا] علـى التفسير أو الفهم" (1927ج: 390) . إن القصد هو أن الفهم ليس إمكانا منطقيا فارغا مـن كـل مضمون انطولوجي ، بل هو ينتظم وفقا لنمط كيان الدازين بوصفه موجودا "يتعلق الأمر بوجوده" ، وذلك يعني أن الفهم هو مستطاع–الوجود الأخص الذي يجعل الدازين يتمتع بحريته الأصلية على أن يكون من هو (1927ج: 391) . ومعنى أن يكون الدازين مـن هـو ، هـو "أن يشـترع نفسه ضمن إمكان ما" (sich entwerfen auf eine Möglichkeit) ، وإنه ضمن "المشروع"(im

---

علاقة بين "ذات قائمة وموضوع قائم"(1927ج : 446) ، ولئن كان قد اعتمد عليـه اعتمـادا حـادا في مناقشة الأطروحات الانطولوجية التقليدية الأربع التي عرض لها في القسم الأول مـن درس صيـف 1927 (1927ج : 80ومابعدها ؛ 158 ومابعدها ؛ 229 ومابعدها ؛ 295 ومابعدها) ،– فنحن نفترض أن مفـهوم القصدية يظل ، على ذلك ، راسبا هوسرليا أي راسبا من رواسب فلسفة الوعي التي تجذب إشكالية هيدغـر إلى الوراء أكثر مما تساعدها على النفاذ إلى مقام أكثر أصالة . ومن اللافت للنظر أن هيدغـر لا يعـرض للقصدية على الأغلب إلا بوصفها "مشكلا" ما يزال مطروحا (1927ج: 90–91 ؛ 447 ؛ Dastur 1986: 100 والهامش 26) ، وبخاصة بوصفها مقاما لنحو من النقاش الضمني مـع هوسـرل(1927ج: 84–94؛ Dastur 1986: 99) أكثر منها مسألة فينومينولوجية مطلوبة لذاتها مثل الزمانية أو المفارقـة . والخيـط الناظم لهذا النقاش الضمني هو بلا ريب التنبيه إلى أن الفهم "العامي ، أي الهوسرلي" (Dastur 1986: 100) للقصدية ما يزال بعيدا عن أن ينفذ إلى المعنى الأصلي للمشكل الذي تنطوي عليه ، وليس ذلك المعنى سـوى "المفارقة" من حيث هي المقام الذي ينتظم عنده الطابع الوحدي–الأفقي لزمانيـة الدازيـن ؛و إن القصـد السري هو أن الفهم الهوسرلي للقصدية لا يملك تأسيسا انطولوجيا كافيـا (1927ج:378–379 ؛ 447–448) .

Entwurf) فحسب انما يكون ثمة إمكان كيانوي أصيل ، أي إمكان أصيل للفهم ، أي للنهوض بمستطاع–الوجود الأخص الذي للدازين (1927ج: 392) .

ولكن ما شأن هذا الفهم الآخر المخصوص الذي يحمل اسم "فهم الوجـــود"(1927ج: 393) ؟ – ينطلق هيدغر من أنه تحت كل سلوك إزاء الموجود انما يقبع سلفا "فهم ما للوجـود "، أي "فهم–وجود خاص بالكيان بعامـــة" (1927ج: 390؛ 395) . وذلك يعني أن فهم الدازين لكيانه انما يجد بعد شرط إمكانه في فهم ضمني للوجود في جملته . إن الدازين ليس بأي وجه "أنا–ذاتا معزولا" (ein isoliertes Ich-Subjekt) (1927ج: 394) بل هو دوما وجـود–في العالم ووجود–لدى الموجود–تحت–اليد أو الموجود–القائم ووجود–مع الآخرين، وإنه في جميع ذلك يستند إلى فهم ما للوجود في جملته . أما وجه الطرافة الأخص في ذلك فهو افتراض هيدغر بأن الدازين "من حيث هو *مشروع* ، ليس فقط يفهم الموجود انطلاقا من الوجود بل ، من جهـــة مـا يكون الوجود نفسه مفهوما ، هو *قد اشترع الوجود أيضا بما هو كذلك بوجه مـــن الوجـــوه*" (1927ج: 396) . ومن أجل "أن الوجود ليس يفهم إلا متى كان مشترعا باتجاه شيء مـــا" (1927ج: 396) ، ومن أجل أن فهم الدازين انما هو متقوم بالاشتراع الذي يقوم هو بدوره على الطابع الزماني للكيان ، فإن شرط إمكان فهم–الوجود ليس شيئا آخر سوى الزمانية (1927ج: 397) .

إن المطلوب بذلك هو النهوض بنحو من "التأويل الزماني للفهم" (1927ج: 406) حتى يصبح ممكنا الإبصار بكيف يكون الزمان أفقا لفهم الوجود . نحن نعلم ان الدازين انما يوجد في كل مرة ضمن سياق أدوي هو الذي يؤلف إمكانية العـالم الـذي بحوزتـه ؛ فمـع كـل موجـود–تحت–اليد يقيم الدازين علاقة بعينها ، وإن كل موجود–تحت–اليد صالح لغايـة مـا . وليـس العالم سوى "المدلولية" التي تشكلها هذه العلائق مع الموجود–تحت–اليد (1927ج: 419) . من أجل ذلك فالدازين يأتي إلى كل فهم ضمن سياق أدوي ، أي ضمن عالم أو مدلولية سارية سلفا . بيـد أن الدازيـن لا يفـهم ،حـين يفـهم الموجـود ، موجـودا غريبـا عنـه أو معـــزولا عنـــه في "موضوعية" مفترضة ؛ وذلك أن العالم" لا يوجد إلا من جهة ما يكون هناك دازين" ، إذ أن "فهم العالم وفهم الدازين هما فهم الذات(Selbstverständnis)"؛ إن "هُوية" (die Selbstheit) الدازين ليست "ذاتا" مثلما أن العالم ليس "موضوعا" ، بل **العالم و الهُوية** متوحـدان ضمـن بنية الوجود–في–العالم ؛ إن الهُوية لا تعني هنا سوى " أن الأمر ، بالنسبة للموجود ، انما يتعلـق ، ضمن هذا الوجود ، بمستطاع–وجوده ذاته" (1927ج: 422).

يفترض هيدغر أن ما يمكننا من استيضاح هذا التواشج بـين الهُويـة والعـالم في تركيبـة الدازين بوصفه وجودا–في–العالم هو مفهوم "المفارقـة" (die Transzendenz) . إن طرافـة هـذا المصطلح هو أن هيدغر يأخذه في دلالته الأصلية حيث يعني معنى "تخطى" (hinüberschreiten) و"مر" (passieren) و"عبر" (hindurchgehen) و"جـــاوز" (übertreffen) في العربيـة ؛ ومـن خلال هذه المعاني يعلن هيدغر : "إن الدازين هو المفارق" (1927ج: 423) . ولكـن علينـا ألا نأخذ معنى "المفارق" في الدلالة الفلسـفية العاميـة حيـث يعـني "الموجـود المـاورائي" (das jenseitige Seiende) ، أي الإله ، أو كما في نظرية المعرفة كل مـا هـو *خـارج فلك الذاتيـة* ، فعلى الحقيقة ليس من مفارق سوى الدازين (1927ج:424) .

ولكن بأي معنى ؟ – إن علينا أن ندقق في دلالـة "المفارقـة" كمـا يخرجـها هيدغـر في درس صيف 1927 ، فهو في واقع الأمر يركز نكتة التأويل على البادئـة (-trans) حيـث تعـني

في اللاتيني معنى "ما وراء" الشيء ومعنى"الجانب الآخر" من الشيء ، أي دلالة التخطي والتجاوز ، لكنه يبدو غير حافل بالجذر الثاني للكلمة ، أي جذر scendere- الذي يعني "علا" و"صعد" و"تسلق" . وبوجه ما إذا كان رأس الأمر في مفهوم "المفارقة" التقليدي هو فعل - scendere ، فإن بيت القصيد في المعنى افينومينولوجي للمفارقة حسب هيدغر هو البادئة trans- ، أي دلالة التجاوز والتعدي . لذلك لئن كان من المفيد أن نستفيد من المصطلح التقليدي "المفارقة" في الإيفاء بمصطلح Transzendenz ، فإنه علينا ألا نغفل عن كون هيدغر لا يستعمل هذا اللفظ في دلالته التقليدية بل في معنى مستحدث أساسه هو ما تفيده البادئة trans- من معنى المجاوزة .

بهذا المعنى ينبغي أن نفهم عبارته : "إن الدازين هو المفارق" ، في معنى أن الدازين مطالب بتجاوز الموجود نحو العالم الموجود فيه حتى يتمكن من فهمه . إن العالم يتجاوز الموجودات التي فيه لأنه سابق عليها في تركيبة الدازين . فالعالم ليس مجرد قيمومة بل هو "يكون كيانه" (existiert) أي يحتمل معنى الكيان الذي يتقوم منه الدازين . وإن المفارقة هي نمط الكيان النموذجي . إن العالم نفسه مجاوزة مطردة نحو.. وذلك من حيث هو نمط وجود الدازين (1927ج: 424–425) .

إنه لا يهمنا هنا البحث في هوية الدازين أو كيفية تأسسها على معنى المفارقة ، فذلك يخرج عن مطلبنا في هذا الركن ، بل إن وكدنا هو بيان الدور الذي يؤديه معنى المفارقة في أن يكون الزمان أفقا لفهم الوجود .– وهذا هو جواب هيدغر :

" إن الطابع الوجدي للزمان انما يجعل طابع–التجاوز المخصوص الذي من شأن الدازين و المفارقة ومن ثمة أيضا العالم [أمرا] ممكنا ." (1927ج: 428) .

إن الدازين من حيث هو وجود–في–العالم هو موجود يتألف وجوده من هوية متخارجة في ماهيتها أي تستمد من *الوجود في الخارج* إمكانها ؛إن الدازين ليس أنا مغلقا بل هو نحو من "الهو" (das Selbst) مفتوح بطبيعته على ما هو خارج عنه . فالدازين مؤلف في كل مرة من الوجود "تجاه–ذاته" (Zu-sich) والوجود "مع–الغير" (Mit-Anderen) والوجود "لدى–[الموجود]–القائم" (Bei-vorhandenem) ؛ وهذه البنى الثلاث تشكل معنى "الوجود–في" (das In-sein) التي منها يتألف مقام الوجود–في–العالم (1927ج: 428) .

بيد أن بيت الإشكال في هذه الهيئة الكيانوية هو أنها لا تشتغل إلا على أساس التوزع الوجدي لزمانية الدازين أي طبقا للمقامات الثلاثة التي عرفناها تحت عنوان "المستقبل" و"الكانية" و"الاستحضار" . إن الأوجاد هي التي تهب للدازين المقامات التي يصرف من خلالها وجوه "المجاوزة" التي من شأنه ، المجاوزة نحو ذاته (المستقبل)والمجاوزة نحو الموجود القائم (الاستحضار) والمجاوزة نحو الماضي (الكانية) ؛ إنه بهذا المعنى يكون الطابع الوجدي للزمان هو ما يجعل طابع المجاوزة المؤلف للدازين ممكنا (1927ج: 428).

وبعامة علينا استبصار التدرج الهيدغري من "فهم الوجود و الاشتراع قبلة الوجود" إلى "فهم الوجود و الاشتراع قبلة الزمان"، وهو اشتراع اجتهد هيدغر ي تخريجه في هذا الموضع من خلال عبارة أفلاطون الشهيرة "ما وراء الوجود" (epekeina tes ousias)[89]، على نحو يبين أن

---

[89] – أفلاطون، الجمهورية، 509ب :" ما وراء الوجود" وهو يعني به مثال الخير. – επεκεινα في اليوناني ظرف وحرف يفيدان معنى "ماوراء" و"أبعد من" . عن ممك هيدغر للإمكان الإشكالي الذي

أن " ما يوجد وراء الوجود و ما يحيله هيدغر علـــى epekeina هـــو الزمـــان"[90]. إن المعنـى البدائـي للمفارقة التي يبحث عنها هيدغر[91] هو ما أشار إليه أفلاطون في مقام آخر بعبارة epekeina tes ousias الأفلاطونية، ولذلك فالتأويل يعني هنا كيفية الانتقال من مستوى epekeina الـتي مـا تزال تحت وطأة البحث عن "شرط إمكان معرفة" الموجودات إلى Transcendenz *الكيانوية* التي وقفت على معنى الزمان الذي تتقوم به،وهي كيانوية لأن الموجودات لا تفارق بل "الهو" وحـده هو ما يفارق[92]. – رب تخريج يبدو أنه قد كشف عن حدود التحليل الوجدي للزمانيـة و يـهيئ إلى تعميقه، أي تعميق إمكانية الانزياح من الزمانية إلى الدهرية[93].

– عند عتبة هذا التوضيح يشرع هيدغر ، ضمن الفقرة 21 من درس صيـف 1927 ، في الفحص عن *العلاقة بين الدهرية والوجود* ، أي عن *دور الزمان بوصفه أفقا لفهم الوجـود* .– يفترض شيهان [94]أن فحص هيدغر عن العلاقـة بـين الدهريـة والوجـود هـو تحديـدا مـا يدشـن "الاشتغال الجديد" على إشكالية "الزمان والوجود" التي انحسرت عند نشر كتاب 1927 ، وإن كان هذا الشارح الكبير يؤكد أن ما حققه هيدغر أبعد من **الوجود و الزمان** هو زهيـد جـدا . إن علينا أن نكشف عن طريقة هيدغر في إخراج دور الزمان بوصفه أفقا لفهم الوجود حتى نستطيع أن نحكم على مدى طرافة درس 1927 .

3. "المضارع" (Praezens) بوصفه أخطوطا أفقيا لوجد الاستحضار :

نحن نعرف مما سبق أن معنى الدهرية هو الزمانية من حيث تـؤدي دور شـرط إمكـان لفهم الوجود (1927ج: 389)، وأن المطلوب ، من أجل التكشيف عن هذا الدور الدهري للزمان

أشار إليه أفلاطون بعبـــارة ουσιας της επεκεινα، را: Dostal 1985: 62، 68–69،71،75 ؛ Greisch 1992: 346–349.

[90] – را: Dostal 1985: 75؛ Bianco 1989: 203.

[91] – يقول هيدغر (1927ج: 404):" إن ما نبحث عنه انما هـــو الـــ επεκεινα της ουσιας . إن هذا الـ επεκεινα هو بالنسبة لأفلاطون شرط الإمكان لكل معرفة." را: أيضا 1928ب: 144، 237 ؛ 1932/1931: 95–117.

[92] – يقول هيدغر (1927ج: 425):" إن المفارق ليس الموضوعات – فالأشياء لا تستطيع أبـدا أن تفارق ولا أن تكون مفارقة – وانما "الذوات" في معنى الدازين المفهوم انطولوجيا على نحو صحيـح هـي مفارقة ، أي هي ما يتخطى نفسه عبر نفسه وإلى ما وراء نفسه[92].إنه من أجل أن الدازين متقوم بواســطة الوجود–في–العالم ،فإنه موجود هو ضمن وجوده يوجد ماوراء نفسه . إنه لبنية وجوده الأخص انما ينتمـي الـــ επεκεινα . إن [فعل] المفارقة لا يعني فقط ولا أول الأمر تعلق ذات ما بموضوع ما ، وانما المفارقة تعني : *أن يفهم المرء نفسه انطلاقا من العـالم* " (1927ج: 425) . – επεκεινα في اليونـاني ظـرف وحرف يفيدان معنى "ماوراء" و"أبعد من" .

[93] – Dostal 1985،ص 75:

« That which is beyond Being and which Heidegger refers to as the *epekeina* is time. Here, however, the phenomenological analysis of time as the triadic 'ecstatic' unity of temporality (*Zeitlichkeit*), which *Being and Time* provided, is deemed insufficient. This analysis is retained but is to be deepened by finding the origin of temporality as *Zeitlichkeit* in temporality as *Temporalität*, a deeper a priori structure.This theme of temporality as *Temporalität* is tied directly to the interpretation of world, for the temporal world is that which goes beyond or transcends - it is the sought for *epekeina*. As wordly being, or Being-in-the-world, Dasein itself is called the transcendent : 'what is *truly transcendent* is the *Dasein'* (BP 299, Gp 425). »

[94] – Sheehan 1984: 47.

، هو تعقب زمانية الدازين على نحو بحيث ينكشف لنا كيف أن زمانية الدازين انما تمكن من أن نستبصر وجه تقوم الوجود بالزمان ومن ثمة بأي وجه يمكن للزمان أن يكون أفقا لفهم الوجود (1927ج: 324–325) . إن ذلك يعني أن منزلة مفهوم الزمانية انما هي منزلة مضاعفة : فمن جهة تحليل الدازين هي مقوم كيانوي لكيانه ؛ ومن جهة السؤال عن معنى الوجود هي "أفق" دهري لفهم الوجود . بيد أن الطابع المضاعف لمنزلة الزمانية ليس علامة على تفككها ، وانما هو آية على التعقد الداخلي لإشكالية الدهرية . فلا ينبغي أن نغفل عن نواة هذه الإشكالية ، ألا وهي أن معنى الأفق الدهري للوجود متقوم في إمكانه بالهيئة الانطولوجية للدازين ،إذ أن فهم الوجود ليس مشكلا نظريا بل تعين داخلي ملازم لكيان الدازين بوصفه وجودا في العالم . إن الأفق الدهري هو أولا "إلى–أين" خاصة بكل وجد من أوجاد الدازين ؛ إن الأفق هو بعبارة طريفة "الأخطوط الأفقي للوجد" (1927ج: 429) الذي هو ما يجعل فهم الوجود ومن ثمة معنى الوجود ممكنا في كل مرة .

إن إمكانية حمل الزمانية على الدازين والوجود في نفس الوقت ، تارة بوصفها مقاما كيانويا ، وطورا بوصفها أفقا دهريا ، هو ما يفسر كيف أن هيدغر لا يتردد في حمل مصطلح الدهرية على الدازين . قال :

" إن الأمر يتعلق بتصور كيف أنه ، على أساس الزمانية المؤسسة لمفارقة الدازين ، انما تجعل دهرية الدازين فهم الوجود ممكنا ."(1927ج: 429)

فالدهرية هي زمانية الدازين ولكن من حيث ما هي مأخودة بوصفها أفقا لفهم الوجود . لنقل إن الدهرية هي الزمانية من جهة ما هي مأخوذة بوصفها "شرطا متعاليا" لفهم الوجود[95].إن طرافة هذا الحمل للدهرية على الدازين من شأنها أن تحمل مفهوم الدازين معنى خطيرا : ليس الدازين هنا "الهو" الكيانوي الذي تعرفنا إليه في خضم تحليلية الدازين ضمن كتاب 1927 بوصفه زمانية ؛ بل إن الدازين قد أخذ يظهر لنا في مظهر مقام انطولوجي ليس من فائدة لتقومه الكيانوي إلا توفير شرط إمكان متعال يجعل من إيضاحنا لكيفية أن يكون الزمان أفقا لفهم الوجود ممكنا .إن المرادفة التي تعود عليها هيدغر في عهد تكون إشكالية **الوجود و الزمان** بين *الدازين والإنسان* قد بدأت تهتز (1925أ: 349) ؛ إن المشكل لم يعد متعلقا باستكناه وجه تقوم هوية الدازين ، بل صار متوجها بخاصة نحو استبصار بأي معنى يكون الزمان – من جهة ما هو مكشوف عنه بوصفه زمانية الدازين – أفقا دهريا لفهم الوجود . إن علينا أن نعرف هنا أن "فهم الوجود انما هو نفسه تعين لوجود للدازين" (1926أ: 440) كما يقول تعليق شخصي لاحق لهيدغر على نسخته الخاصة[96].

– ومن أجل أن التجربة الأولية للدازين مع الموجود هي تجربة تتخذ من معنى الوجود بوصفه *قيمومة* مقامها النموذجي ، ومن أجل أن المعنى الأولي للزمان هو من ثمة مشتق من هذا التصور التقليدي للوجود ، مما جعله يفهم بوصفه هو نفسه *موجودا– قائما* (1927ج: 384–385) ، فإن هيدغر قد اختار أن يكتفي ، ابتغاء تكشيف وجه تقوم فهم الوجود بالزمان بوصفه أفقا دهريا ، أي في لغة الدازين بوصفه أخطوطا أفقيا ، بتوجيه جملة جهوده نحو إيضاح فهم

---

95 – Sheehan 1984: 48.

96 – Grondin 1987 : 49–52.

معين للوجود ، هو فهم الوجود الذي من شأن الموجود–القائم ، بوصفه حالة نموذجية عن فهم الوجود في أفق الزمان (1927ج: 429) .

يقول هيدغر :" نحن نحاول [النهوض بـ] *تأويل دهري للوجود الذي من شأن [الموجود]–القائم أول الأمر ، الذي من شأن [الوجود]–تحت–اليد* ، ونبين على سبيل المثال بالنظر إلى المفارقة ، كيف يكون فهم الوجود ممكنا دهريا . فإنه بذلك يبرهن على وظيفة الزمان بوصفه تمكينا (Ermöglichung) لفهم الوجود" (1927ج: 431)

يبدو أن علينا أن نأخذ عبارة "بالنظر إلى المفارقة" بوصفها علامة على طبيعة الخطة المعتمدة : إن مطلوب هيدغر هو بيان بأي وجه يكون الزمان أفقا لفهم وجود الموجود الذي يتخذ من القيمومة معنى خاصا له ، وذلك انطلاقا من مقام المفارقة . إن ذلك يعني أولا بيان كيف أن القيمومة هي نمط من الفهم للوجود–في–العالم ، وثانيا كيف أن فهم العالم ، من جهة ما هو مفارقة ، هو متأصل في البنية الوجدية–الأفقية لزمانية الدازين (1927ج: 429–430) .

لقد رأينا أن العلاقة مع الموجود–تحت–اليد تتم في كل مرة ضمن تجارة يومية مع الموجود ، وذلك يعني ضمن سياق أو مركب أدوي يعطي لكل موجود–تحت–اليد ، من حيث هو أداة ، أدويته أو وظيفيته أي وجه *القرينة* (die Bewandtnis) التي من شأنه[97](1927ج: 233) . وهكذا فكل استعمال للموجود–تحت–اليد انما يقوم على "تحسب" أو "توقع" (Gewärtigen) *نمط القرينة* التي من شأنه : إن استقران أداة ما ، أي إن ترك الأداة تأتي إلى قرينتها ضمن سياق أدوي معين ، هو توقع لنحو من القرائنية لدى الموجود–تحت–اليد ، أي هو استقران *للموجود ولدى الموجود* بواسطة *وظيفية* ما ؛ بمثل هذه المصالحة نحن "نحتفظ" (behalten) بنمط وجود الأداة بوصفه "ما–به" (das Womit) تكون تجارة فاهمة مع الموجود[98].

بهذا الشكل يفترض هيدغر أن *استقران* أداة ما ، أي أن ترك الموجود يأتي إلى أفق *الأدوية* التي هي نمط وجوده الأصيل بالنسبة لنا ، هو بذلك سلوك مؤسس على هيئة زمانية . فنحن لا *نستعمل* أداة من الأدوات إلا بقدر ما نتوقع منها أدوية ما ، أي نمطا معينا من

---

[97] – يقول هيدغر(1927ج: 233) :" إن كل أداة مفردة انما هي طبقا لماهيتها *أداة–لـ*..(ein *Zeug-zum*) ، للتنقل ، للكتابة ، للطيران . إن لكل أداة علاقة محاينة بـ*لماذا* (*wozu*) هي توجد ما توجد . إنها دائما شيء *لكي* (*um-zu*) ، محيلة على *لماذا* ما (ein *Wozu*) . إن البنية المخصوصة للأداة انما هي متقومة بواسطة مركب من *اللكي* . إن كل أداة معينة تقيم بما هي كذلك مع أداة معينة أخرى علاقة معينة . [..] إن مع كل موجود نكشف عنه بوصفه أداة ، ثمة *قرينة* (*Bewandnis*) معينة . إن مركب *اللكي* انما هو جملة من علاقات القرينة .[..] إن طابع الأداة انما هو متقوم بواسطة ما أسميناه *القرينة* . [..] إن الأداة انما توجد "لكي" . وإن لهذه القضية دلالة انطولوجية وليس فقط أنطية [..] إننا لا نستطيع أن نستعمل أداة في عشرة معها إلا متى كنا قد *اشترعنا* بعد من قبل هذا الموجود *على جهة علاقة القرينة* .وهذا الفهم السابق للقرينة ، هذا الاشتراع للأداة على جهة طابع القرينة ، نحن نسميه *الاستقران* (das *Bewendenlassen*) . "

[98] – يقول هيدغر(1927ج: 415–416 و 432) :" إن ترك–[الموجود–يأتي–إلى]– اقترانه (das Bewendenlassen) ، بمعنى إن فهم القرينة ، الذي يجعل استعمال أداة ما بعامة ممكنا ، انما هو توقع حافظ (ein behaltendes Gewärtigen) ، ضمنه تكون الأداة بما هي معينة مستحضرة (gegenwärtig) . إنه ضمن الاستحضار المتوقع–الحافظ انما تلاقينا الأداة ، وتكون شاهدة (anwesend) ، وتأتي إلى واجهة–المتوقع (Gegen-wart) .[..] إن الألفة الأصلية مع الموجود انما تكمن ضمن *الاستعمال* الملائم له .إنه يتقوم بالنظر إلى زمانيته ضمن استحضار حافظ–متوقع للسياق الأدوي بما هو كذلك . "

الوجود هو جاهزيّتها للاستعمال في ضوء "كي" (um-zu) معيّنة ، أي في ضوء "جدوى" أداتية أو وظيفية معيّنة . لكنّ هذا التوقّع ليس عدما أو لا تعيّنا هائما ، بل هو يستند للتوّ إلى نمط مخصوص من "الاحتفاظ" بجدوى الأداة ، أي بطابع الـ"ما-به" يكون ثمّة صلاحية ما ، أي دلالة انطولودجية خاصة تستوفي وجود الأداة أي أدويّتها . إنّ التوقّع والاحتفاظ هما بذلك نمطان من "الاستحضار" للأداة ضمن سياقها الانطولوجي الخاص ، أي ضمن أدويّتها . إنّ الأداة لا تصبح قابلة للاستعمال الملائم لها إلاّ متى كنّا مبصرين للتوّ بالسياق الأدويّ المقوّم لنمط وجودها . هذا الإبصار السابق هو استحضار متوقّع للصلاحية وحافظ لجدوى ما-به تكون صلاحية الأداة . إنّ التجارة اليومية مع الموجود ليست مجرّد تحديد "أنطيّ" (1927ج: 416) لنحو من "الغاية" التي لا تكون عندها الأداة غير "وسيلة" بلا دلالة خاصة ؛ بل إنّها تقوم على دلالة انطولوجية هي الاستحضار لنمط وجود الموجود-تحت-اليد الذي يشكّل معنى الأداة .

بيد أنّ هذا الاستحضار ما يزال حسب هيدغر غير موضّح بشكل أصلي ، وذلك أنّه "يحيل هو نفسه على زمانية أكثر أصليّة [منه]" (1927ج: 417) . وتلك الزمانية الأكثر أصلية هي شرط إمكان مثل ذلك السلوك الانطولوجي الذي يستمدّ من الاستحضار نمط العلاقة مع الموجود-تحت-اليد . علينا ألاّ نخلط هنا بين *الوجود-تحت-اليد* (das Zuhandensein) ، أي نمط وجود الأداة ، وبين *قائم-الوجود* (das Vorhandensein) : فالموجود-تحت-اليد ليس بالضرورة موجودا قائم-الوجود بشكل دائم ضمن العالم-المحيط ؛ بل أيّ أداة يمكن أن تغيب عن أعيننا بعض الوقت ، وعلى ذلك فإنّ هذا الوجود "الذي-ليس-تحت-اليد (das Abhandene) ليس سوى ضرب من الذي-تحت-اليد (das Zuhandene) " (1927ج: 432) .

يقول هيدغر : " [..] إنّ الأدويّة (Zuhandenheit) واللاّأدويّة (Abhandenheit) هما تحويلات معيّنة لظاهرة أساسية ، نحن نخصّصها بشكل صوري بواسطة الشهود والغياب وبعامة بوصفها المضارع (Praesenz)[99] ." (1927ج :433)

يلتجئ هيدغر هنا أيضا ، كما فعل من قبلُ حين أشار إلى نمط الزمان الخاص بالوجود بلفظة tempus ، وإلى زمانية الوجود بلفظة Temporalität (1927ج: 22) ، إلى المعجم اللاتيني لتمييزه عن المعجم الألماني (1927ج: 433) ، فيستعمل للدلالة على معنى "المضارع" لفظة Praesenz . وكما رأينا إلى الفرق بين Zeit الخاص بالدازين ، وtempus الخاص بالوجود ، وإلى التباين بين Zeitlichkeit الخاصة بالدازين وTemporalität الخاصة بالوجود ، فإنّ علينا الآن أن نستبصر وجه استمازة Praesenz عن معنى Gegenwart .

نحن نعلم أنّ هيدغر قد خرّج الفهم العامي للزمان بوصفه يتأسّس على أنّ "الحاضر" (Gegenwart) يستمدّ من معنى "الآن" (das Jetzt ، νυν) قوامه التقليدي ، ولذلك هو يعرّف الزمان بأنّه " تعاقب الآنات الذي لا يقبل الارتداد" (1927ج: 434) . بيد أنّ التحليل الكيانوي قد بيّن أنّ الدازين لا ينتظم وفقا للفهم العامي للزمان ، بل هو يتقوّم بزمانية لا تتألّف من الآنات المتجانسة بل من ثلاثة أوجاد تتّخذ من المستقبل مركزها ، وذلك يعني انّ الدازين

---

[99] – نذكّر بأنّ Praesens مستقاة من اللاتيني حيث هي في صيغة اسم فاعل praeesse وتعني معنى être en avant في الفرنسية.ولذلك يمكن أن نقابلها بلفظة "المضارع" الذي يدلّ على معنى الحال والاستقبال.

يتوفّر على معنى آخر للحاضر ، هو الاستحضار ، أو ما يسمّيه هيدغر "اللحظة" (der Augenblick) الكيانوية (1927ج: 434) . ومن أجل أنّ زمانية الوجود ، أي معنى الدهرية ، أي معنى الزمان من حيث هو أفق لفهم الوجود ، انما لا تأتي إلى العبارة إلاّ ضمن إيضاح صار لزمانية الدازين ، وبخاصة طابعها الوجديّ ، فإنّ علينا أن نسلّم منذ الآن بأنّ ههنا فرقا أساسيا مضاعفا بين معنى "الحاضر" ومعنى "المضارع" : أوّلا بين المضارع والحاضر في معنى "الآن" العامي ؛ وثانيا بين المضارع والاستحضار في المعنى *الكيانوي* لِوَجْد اللحظة .

فإذا كان الحاضر ، من جهة ما هو الآن ، هو الزمان أو ظرف الزمان الذي يوجد "فيه" الموجود–تحت–اليد والموجود–القائم ، أي إذا كان الحاضر "وجودا–في–الزمان" (die Innerzeitigkeit) ، فإنّ المضارع هو " شرط إمكان فهم الموجود–تحت–اليد بما هو كذلك" (1927ج :434) . كذلك إذا كان الحاضر في معنى الاستحضار ظاهرة زمانية وجدية مقوّمة للدازين ، فإنّ المضارع ليس بظاهرة وجدية ، وذلك أنّه أفق هو ما يجعل فهم وجود الموجود ممكنا (1927ج: 435) .

وعلى ذلك فإنّ هيدغر لا يقصد إلى الفصل بين الحاضر والمضارع فصلا نظريا ، بل هو على العكس من ذلك يسعى لبيان وجه التواشج الأصليّ بينهما : إنّ الحاضر ، من حيث هو "وجْد" (Ekstase) ، هو ما *يفترض* المضارع من حيث هو "أفق" (Horizont) . وبيان ذلك أنّ كلّ وجد من أوجاد زمانية الدازين هو عبارة عن جذب إلى جهة ما ؛ هذه الجهة هي الأفق الدهري للوجود . فالحاضر الكيانوي هو استحضار مؤلّف لطابع المفارقة التي تشكل مقام الوجود–في–العالم الذي يقوّم وجود الدازين بوصفه كيانا ؛ ربّ استحضار لا يستحضر ما يشترعه من ممكن–الوجود إلاّ إذا توفّر على مقصد أو جهة وبعبارة واحدة على أفق دهري يمدّه بفهم الوجود الذي يحتاجه . وحسب هيدغر فالاستحضار لا يشتغل إلاّ " صوب شيء مثل *المضارع* " (1927ج: 435) .

بذلك يتوضّح أنّ البنية الوجدية لزمانية الدازين هي شرط الإمكان *المتعالي*[100] الذي يجعل معنى المضارع أي أفق فهم الوجود الأدوي بوصفه زمانا ، أي مقام الدهرية ممكنا[101]. فالوجد ، من حيث هو مؤسّس على المفارقة ، هو جذب إلى جهة أو قِبلة ، أي إلى "ما وراء ذاته" في كل مرة ؛ في هذا الجذب نحو جهة ما ونحو "إلى أين" ما ، يرتسم هيدغر معنى المضارع بوصفه أفقا دهريا . وذلك يعني أنّ الوجد يحتوي مسبقا على توسّم تخطيطيّ للأفق هو ما يمكّن الحاضر ،

---

[100] – يفترض شيهان أنّ درس صيف 1927 ربّما كان آخر استشكال يحاول فيه هيدغر أن يفكّر في دلالة الوجود في نطاق الاشتغال المتعالي (Sheehan 1984: 61) .

[101] – يقول هيدغر(1927ج: 435) :" إنّ وحد الحاضر انما هو بما هو كذلك شرط إمكان " ما وراء ذاته" معيّن ، [شرط إمكان] المفارقة ،والمشروع صوب المضارع .ومن جهة ما هو شرط إمكان الـ"ما وراء ذاته" فإنّ له في نفسه هو نفسه *توسّم تخطيطيّ* للـ"إلى أينَ" يكون هذا الـ"ما وراء ذاته" . إنّ ما يقبع ما وراء الوجد بما هو كذلك على أساس طابع الجذب الذي له وما هو متعيّن من قِبله مـ وراءه ، و تحديدا ، إنّ ما يعيّن الـ"*إلى أينَ*" *الذي من شأن الـ"ما وراء ذاته"* بما هو كذلك بعامة ، انما هو *المضارع بوصفها أفقا* . إنّ الحاضر يشترع نفسه في ذات نفسه على نحو وحديّ على جهة المضارع . فليس المضارع مطابقا للحاضر ، لكنّه ، من جهة ما هو *تعيّن أساسيّ للأخطوط الأفقيّ لهذا الوجد* ، هو يشكّل بنية الزمان التامة التي من شأن الحاضر . والنتيجة نفسها تنطبق على الوجديْن الآخرين ، المستقبل والكانية (المعاودة ، النسيان ، الحافظة) ."

نعني نمط استحضار الموجود-تحت-اليد ، من أن يتوجّه صوب المضارع . إنّ المضارع هو ما يهب الأُخطوط الأفقيّ الذي ينجذب داخله وجدُ الحاضر في كل مرة . وإنّ المضارع من حيث هي أخطوط زماني للوجد هو ما يشكّل ليس فقط بنية الحاضر بل بنية المستقبل و الكانية أيضا ، وذلك يعني بنية الزمان على الجملة .

" إنّ المضارع هو الأُخطوط الأفقيّ الذي من شأن الوجد الذي يعيّن على نحو بدائيّ تزمّن زمانية التجارة مع الموجود-تحت-اليد" (1927ج: 438) .إنّ هذا التعريف يفترض أنّ معنى وجود الموجود-تحت-اليد هو معنى زمانيّ ، ألا وهو معنى المضارع ؛ لكنّ هذا المعنى ليس اصطناعا نظريا ، بل هو " متجلّ بعدُ ضمن مشروع-الذات الذي من شأن الزمانية" (1927ج: 438-439) أي من شأن الدازين بما هو زمانية .

ولكن هل استوفينا بذلك المعنى الجذري للمضارع ؟ - يقرّ هيدغر بأنّ ظاهرة المضارع أكثر ثراء من أن نحيط به للتوّ ، ولذلك يقترح أن نحاول الولوج إليه "بطريقة ملتوية" (auf einem Umweg) (1927ج: 43+9) . - وإنّه هنا انما يبرز لنا ملمح خطير من تفكير هيدغر في هذه الحقبة : إنّه الاعتماد بشكل جذريّ ، وليس من "طريق ملتوية" كما قد يظهر لأوّل وهلة ، على مسألة "السلبيّة" في تخريج معنى الزمان ومن ثمّة معنى الوجود (1927ج: 439-443) .

لقد رأينا من قبلُ كيف أنّ غياب أداة ما لا يعني عدم وجودها بالنسبة لنا ، إذ أنّ " الذي-ليس-تحت-اليد (das Abhandene) ليس سوى ضرب من الذي-تحت-اليد (das Zuhandene) . " (1927ج: 432) . بيد أنّ هذا الإقرار لم يجد سياقا صالحا لفهمه إلاّ الآن : فالذي-ليس-تحت-اليد انما هو حاضر سلفا ضمن المركّب الأداتيّ الذي ينتمي إليه ، وذلك يعني أنّه هو أيضا تحت-اليد . إنّ الطريف هنا هو أنّ الموجب موضّح انطلاقا من السالب ، بيد أنّ ذلك يعني للتوّ أنّ استحضار الأداة يمكن أن يتواشج مع ضرب من الغياب الأصيل لهذه الأداة ؛ ربّ غياب هو بوجه من الوجوه نمط خاص من الحضور . وهكذا فالسلب ، سلب أداة ما ، ليس افتعالا نظريا ، بل هو خاصية انطولوجية في نمط وجود الأداة ، نعني غياب الأداة عن أعيننا ، ولكن ليس عن المركّب الأداتيّ الذي تعمل فيه . إنّ السلب إذن كامن في نمط استحضارنا للموجود-تحت-اليد ، أي في ماهية الزمانية نفسها . ومعنى السلبية هنا ، من حيث هي بالمعنى الزماني ، ضرب من الغياب ، انما يتمثّل أوّل الأمر في أنّ الموجود-تحت-اليد هو في التجارة اليومية معه يمرّ من غير كبير احتفاء به ، إنّه مطبوع بطابع "الوجود الذي لا يقع تحت نظر " بوصفه كذلك ، وذلك من فرط أنّ التجارة مع الموجود اليومي هي تجارة"خالية من أيّ اضطراب"(Ungestörtheit) (1927ج: 439)[102] .وعلى ذلك فليست كل الأدوات حاضرة في كل مرة ؛ إنّ أداة ما يمكن أن تغيب أي أن توجد بوصفها ما-ليس-تحت-اليد ، و أن "تعدَمنا" (fehlen) تُطلب فلا تُدرك، أي أن توجد على نمط "الفقد" (das Vermissen)

---

[102] - يقول هيدغر(1927ج: 439) :" إنّ كلّ ما هو موجب انما يصبح واضحا بخاصة انطلاقا ممّا هو سالب. إنّ العلل التي تجعل ذلك كذلك ، نحن لا يمكننا الآن أن نتعقّبها . إنّها تكمن - لنقل ذلك عرضًا - في ماهية الزمانية وفي السلب المتجذّر فيها .ومتى توضّح الموجب انطلاقا من السالب بخاصة ، فإنّ ذلك يعني هذا بالنظر إلى المشكل الذي يهمّنا : أنّ التأويل الدهري للأدويّة انما ينبغي أن يقبل ، ضمن معنى الوجود الذي من شأنه ، أن يتمّ ضمن التوجّه قِبلةَ اللاّأدويّة على نحو أكثر وضوحا .ومن أجل فهم هذا التخصيص للأدويّة انطلاقا من اللاّأدويّة ، ينبغي علينا أن ننتبه إلى : أنّ الموجود ، الذي يعترضنا ضمن التجارة اليومية ،انما له بطريقة رائعة طابع [الوجود]-*الذي-لا-يقع-تحت-نظر* (*Unauffälligkeit*) ."

(1927ج: 440–441)؛ وإنّ المطلوب هو أن نجيب عن هكذا تساؤل : " كيف يكون سلوك من هذا الضرب ممكنا انطولوجيا ؟ أيّة [زمانية] هي زمانية الفقد ؟" (1927ج: 441) .

إنّ الفقد أبعد ما يكون عن "انعدام الاستحضار"(ein Nichtgegenwärtigen) بل هو فقط "لا–استحضار" (ein Ungegenwärtigen) ، هو إذا تُصفِّح وُجد أنّه ضرب معيّن من الاستحضار ومن احتمال الحاضر ، وذلك يعني أنّ الفقد ليس فقدانا حادّا لكلّ أفق زماني بل هو يملك هو أيضا أفقا زمانيا للحاضر وللمضارع وإن كان أفقا محوّلا ، ومن ثمّة أنّه علينا الحديث عن "وجد اللاّاستحضار" ؛ فإنّ وجد اللاّاستحضار هو الذي يحوّل المضارع إلى "غيبة"(Absenz) بواسطة الفقد (1927ج: 441–442) [103] .

هل بلغنا الغاية في تفسير معنى الزمان بوصفه أفقا لفهم الوجود ؟ – يبدو أنّ الطريق ما تزال بعيدة . فهيدغر يعترف آخر الأمر أنّ فهم طبيعة هذا التحويل للمضارع إلى غيبة انما يشترط أن نوضّح قبلا معنى تحويل المضارع إلى "اللاّ" (Nicht) الذي يشدّ معنى اللاّاستحضار ، ومن ثمّة لمعنى السلبية في تواشجها الأصيل مع الزمان (1927ج: 442) . يقول :" نحن لسنا على أهبة بعدُ بما فيه الكفاية للتوغّل في هذا [الأمر] المِظلام"(1927ج: 443) .

هل يكون جهد هيدغر قد أصبح بذلك مطالبا بالتوجّه أكثر فأكثر نحو تملّك هذا النحو من "الغيبة" التي صارت تطبع أفق الوجود ؟ – إنّ شيهان يفترض أنّ "التملّك الموجب للغيبة " انما هو معنى "المنعرج"[104] .

2.2- ظهور مصطلح "المنعرج" في درس صيف 1928 :

إنّه لذو دلالة أنّ هيدغر لم يعرض إلى "المنعرج" في السير العادي لدرس صيف 1928 ، و انما ضمن "ملحق" (Anhang) منفصل نذره للنظر في "تخصيص فكرة انطولوجيا أساسية ووظيفتها"(1928ب : 196)[105] . ووجه الدلالة هنا أنّ النظر في *الانطولوجيا الأساسية بوصفها مشكلا بذاته* ، قد جاء مستقلاً عن موضوع الدرس الذي بقي متواشجا بين خطّة هيدغر الأصلية بوصفه "منطقيا" ، أي مواصلة تقليد "المباحث المنطقية" – وهو ما خصّص له المقدّمة والقسمين الأوّل والثاني إلى حدّ الفقرة 9 من الدارس (1928ب : 1–171 و 280–284) ، وبين استئناف ورشة الوجود و الزمان أي متابعة الاشتغال على تحليلية الدازين – وهو ما نذر له الفقرة 10 من القسم الثاني وكامل القسم الثالث (1928ب : 171–195 و203–280) . إنّ عقد فحص منفصل لمعنى "انطولوجيا أساسية" (هكذا في صيغة نكرة) ووظيفتها هو إجراء لافت للنظر لأنّه يكشف عمّا كان يعانيه هيدغر من توتّر إزاء معنى المشروع الذي أعلنه كتاب 1927 ومنزلته ومآله . من أجل ذلك نحن نفترض أنّ هذا "الملحق" المذكور هو نحو من الوقفة المنهجيّة التي حاول فيها هيدغر إيضاح طبيعة المقصد الذي حرّكه نحو عقد القسم الثالث غير المنشور من كتاب 1927 . إنّ هذا الملحق انما يجعل درس صيف 1928 بدوره "اشتغالا جديدا على القسم الثالث من الوجود و الزمان " وأنّ هذا التنبيه لا ينطبق فقط على درس صيف 1927 .

---

[103] – يفترض شيهان (Sheehan 1984: 59) أنّ جهد هيدغر في تأصيل إشكاليته ضمن درس صيف 1927 انما يتوقّف هنا .

[104] – يقول شيهان (Sheehan 1984: 62) :

"[..] the positive appropriation of absence [..] is the turn »

[105] – العنوان في الألماني هو (1928ب: 196) :

« Kennzeichnung der Idee und Funktion einer Fundamentalontologie »

إنّه من هذه الزاوية علينا أن نفتّش في ظهور مصطلح "المنعرج" في درس صيف 1928 وبخاصة ضمن هذا الملحق المنفصل .

– علينا أن ننبّه على أنّ هيدغر قد افتتح هذا الملحق برصد مهمّة من مهامّ الانطولوجيا الأساسية تلتبس بمعنى *المنعرج* حتى تكاد أن ترادفه ، ألا وهي مهمّة "الانقلاب" (der Umschlag) . ولذلك فإنّ علينا أن نبدأ أوّلا بالفحص عن هذه الدلالة المتشابهة للمنعرج ثمّ نفرغ من بعد ذلك إلى تبيين مصطلح المنعرج نفسه ، لاسيما وأنّ مصطلح *المنعرج* انما يظهر في عين النطاق الذي تدبّر فيه هيدغر مفهوم *الانقلاب* .

يقول هيدغر :" نحن نفهم تحت [عبارة] انطولوجيا أساسية وضع أسس الانطولوجيا على الجملة . وإلى ذلك ينتمي : 1– التأسيس المكشِّف عن الإمكان الداخليّ لمسألة الوجود بوصفها المشكل الأساسي للميتافيزيقا – تأويل الدازين بوصفه زمانية ؛ 2– شرح المشاكل الأساسية المقرّرة ضمن مسألة الوجود – العرض الدهريّ لمشكل الوجود ؛ 3– تدبير الفهم الذي لهذه الإشكالية عن نفسها و مهمّتها وحدودها – الانقلاب " (1928ب :196)[106] .

لن يهمّنا من هذا التعريف الجامع للانطولوجيا الأساسية ما يضيفه بالنسبة إلى التعريف الوارد من قبلُ ضمن كتاب 1927 من صرامة أو وحدة غرض ، بل بخاصة السياق الذي أتى منه هيدغر إلى مسألة المنعرج . ووجه الطرافة هنا هو عثورنا أوّل الأمر على مفهوم بدائيّ يشبه أن يكون مرادفا للمقصود من المنعرج ، وما هو بمنعرج ، ألا وهو مفهوم "الانقلاب" (der Umschlag) : إنّ *الانقلاب* هو الدرجة الثالثة من درجات الانطولوجيا الأساسية ، وذلك بعد تأويل الدازين بوصفه زمانية ، والعرض الدهريّ لمشكل الوجود . إنّ الانقلاب هو "تدبير الفهم الذي لهذه الإشكالية [أي إشكالية الانطولوجيا الأساسية] عن نفسها ومهمّتها وحدودها" . بذلك يتوضّح أنّ *الانقلاب* هو نحو من القول البعديّ في إشكالية الانطولوجيا بعامة .

بيد أنّه علينا أن ننتبه إلى أنّ الانقلاب المأمول غير قابل للتصوّر من دون الخطوتين السابقتين عليه ، أي من غير تحليلية الدازين ومسألة الوجود . إنّه لا يمكن أن يتمّ إلاّ بالنظر إليهما أو كنتيجة لهما . من أجل ذلك يسارع هيدغر إلى التذكير بأمرين خطيرين : أوّلا أنّ الانطولوجيا الأساسية لا تطرح من المشاكل إلاّ ما ينتمي إلى "الماهية الميتافيزيقية للدازين" ؛ وثانيا أنّ "الملامح الأساسية لهذه الإشكالية انما تفصح عن نفسها منذ بدء" الفلسفة الغربية على الجملة (1928ب: 196–197)[107] . بذلك توفّر هيدغر على التبرير الأصيل للخطوتين الأوليين من

---

[106] – يقول هيدغر (1928ب :196) :

« Wir verstehen unter Fundamentalontologie die Grundlegung der Ontologie überhaupt . Dazu gehört : 1. die aufweisende Begründung der inneren Möglichkeit der Seinsfrage als des Grundproblems der Metaphysik - die Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit ; 2- die Auseinanderlegung der in der Seinsfrage beschlossenen Grundprobleme - die temporale Exposition des Seinsproblems ; 3- die Entwicklung des Selbstverständnisses dieser Problematik , ihre Aufgabe und Grenze - der Umschlag . »

[107] – يقول هيدغر :" مع هذه الانطولوجيا الأساسية وبواسطتها نحن لا نتصوّر ، وبلا ريب من زاوية نظر معيّنة ، سوى الحياة الداخلية والخفية للحركة الأساسية للفلسفة الغربية . ولقد رأينا بأوجه عدّة إلى الملامح الأساسية لهذه الإشكالية كيف تفصح عن نفسها منذ البداية . وإنّه حقيق بنا أن نحملها إلى النور بقدر ما يكون إدراك ذلك ممكنا ، وليس أن نتركها تقبع في اللامبالاة ؛ وليس ذلك على الحقيقة لأنّ هذه المشاكل قد لُومِست بعدُ من قبلُ وباستمرار ، ليس بسبب قدمها البعيد ، وانما على العكس ، من أجل أنّ

الانطولوجيا الأساسية : فهي تفترض تحليلية الدازين ، لأنّ المشاكل التي تطرحها تتعلّق بكيان الدازين نفسه من حيث هو ذو ماهية ميتافيزيقية ، أي من جهة ما هو موجود لا يفهم وجوده بمعزل عن فهم وجود الموجود بعامة ؛ وهي تستلزم العرض الدهري للوجود ، من أجل أنّ هذه المشاكل التي تنتمي إلى ماهية الدازين هي قبل ذلك المشاكل التي طُرحت منذ الإغريق وتشكّلت بموجبها الحركة العامة للفلسفة الغربية أي تاريخ الانطولوجيا بعامة .

وهكذا كما أنّه ثمّة ضرورة ملحّة لتحليل نمط وجود الدازين والتكشيف عنه بوصفه زمانية ، كذلك هناك ضرورة لا تقلّ إلحاحا لمساءلة تاريخ الانطولوجيا والكشف عن دهرية الوجود . – ونحن يهمّنا هنا بخاصة أن نصرف اهتمامنا إلى الخطوة الثانية من الانطولوجيا الأساسية ، أي خطوة العرض الدهري للوجود ، وذلك أنّ الخطوة الثالثة ، أي خطوة *الانقلاب* ، انما تتمّ انطلاقا من هذه الخطوة الثانية وبالنظر إليها[108] .

الانطولوجيا الأساسية انما تدرك مشاكل هي في إشكاليتها تنتمي إلى كيان الإنسان ، إلى الماهية الميتافيزيقية للدازين ، كما قد تبيّن لنا " (1928ب: 196–197) .

« Mit dieser Fundamentalontologie und durch sie ergreifen wir nur, und zwar in einer bestimmten Hinsicht, das innere und verborgene Leben der Grundbewegung der abendländischen Philosophie. Wir sahen mehrfach, wie die Grundzüge dieser Problematik sich von Anfang an bekunden. Und es gilt, sie möglichst faβbar ans Licht zu bringen und nicht in der Gleichgültigkeit liegen zu lassen ; und zwar nicht deshalb, weil diese Probleme früher und immer schon angerührt wurden, nicht wegen ihres hohen Alters, das ihnen eine gewisse Würde gibt, sondern umgekehrt, weil die Fundamentalontologie Probleme faβt, die in ihrer Problematik selbst zur Existenz der Menschen gehören, zum metaphysischen Wesen des Daseins, wie es uns sichtbar wird. »

[108] – يقول هيدغر (1928ب: 197 و 199): " إنّ الانطولوجيا الأساسية ليست دوما سوى معاودة هذا القديم ، المتقدّم .بيد أنّ هذا [الأخير] نحن لا نتورّثه نحن أنفسنا ضمن المعاودة إلاّ إذا نحن وهبنا له من بعدُ إمكانية أن يتحوّل . إذ أنّ ذلك انما تقتضيه هذه المشاكل نفسها طبقا لماهيتها .إنّ ذلك يملك أساسه ، كما سيُتحقّق منه ، ضمن تاريخيّة فهم الوجود . وإنّه لأمرخاصيّ أنّه ينبغي على التراث [..] أن يتحوّل ضمن المعاودة .[..]

ليس [أنّ] القديم يجب أن يُتجاوَز – إذا ما كان ثمة من هذا المنظور محلّ للـ"نقد" (و هو أمر ليس في [المقام] الأول ، لكنه على ذلك مطلوب مع هذه الوضعية) –، بل أنّ الوكلاء السيّئين له يجب أن يُكافحوا. بيد أنّ ذلك لا يحدث إلاّ من جهة ما نبذل وسعنا في أن نتوفّر لهذه المشاكل الأساسية، بمعنى للـ metaphysica naturalis الكامنة في الدازين ذاته، على فرصة سانحة للتحويل. إنّ ذلك انما أفهمه تحت [عنوان] نقض التراث .[..]

ولأنّه ليس ثمّة وجود ، إلاّ بقدر ما يكون بالتحديد ثمّة بعدُ أيضا موجود ، فإنّ في الانطولوجيا الأساسية انما تقبع كامنةً نزعة إلى تحوّل ميتافيزيقي أصليّ ،هو لا يصبح ممكنا ، إلاّ متى يكون الوجود مفهوما ضمن إشكاليته التامة . إنّ الضرورة الباطنة لأنْ ترتدّ الانطولوجيا في هذا الاتّجاه ، عن الموضع الذي خرجت منه ، يمكن للمرء أن يوضّحه من طريق الظاهرة الأصلية للكيان الإنساني : أنّ الموجود "إنسان" انما يفهم الوجود ؛ وفي فهم الوجود يكمن في نفس الوقت تحقيق الفرق بين الوجود والموجود ؛ إنّه ليس ثمّة وجود إلاّ عندما يفهم الدازين الوجود . وبعبارة أخرى : إنّ إمكانية أنّ ثمّة وجودا ضمن الفهم ، انما تملك ، كمسبّقةٍ لها ، الكيان العياني للدازين ، وهذا بدوره الوجود–القائم العيانيّ للطبيعة .وبالتحديد إنّه يتبيّن ضمن أفق مشكل الوجود المطروح بشكل جذريّ ، أنّ كلّ ذلك لا يكون منظورا ولا يمكن أن يكون مفهوما بوصفه وجودا ، إلاّ متى كان ثمّة بعدُ كليّة ممكنة من الموجود .

من هنا تنكشف ضرورةُ إشكاليةٍ أصيلة تتّخذ عندئذ من الموجود في جملته موضوعا . إنّ طرح–الإشكال الجديد هذا انما يقبع في ماهية الانطولوجيا ذاتها وينكشف انطلاقا من انقلابها ، من الـ μεταβολη الذي لها . وهذه الإشكالية أنا أسِمها بوصفها **ميتونطولوجيا** (*Metontologie*) . و ههنا في

يدعونا هيدغر في هذا الموضع(1928ب: 197 و 199) إلى ثلاثة جهات خطيرة : أوّلا أنّ أرضية البحث عن معنى الانقلاب المقصود هي *التراث* ؛ وثانيا أنّ رأس الأمر في معاودة التراث هو *تحويله ونقضه* ؛ وثالثا أنّ القصد هو *الانقلاب من الانطولوجيا إلى "الميتونطولوجيا"* .

علينا أن ننتبه إلى المغزى العميق لأيّ تخطّ لمستوى تحليلية الدازين والاستناد أساسا إلى تاريخية فهم الوجود : فذلك يعني أنّ الأفق المتعالي المبحوث عنه في عنوان الجزء الأوّل من الوجود و الزمان هو مطلب قد أخذ يخرج عن نطاق سؤال "من؟" الحديث ، ويتّجه نحو تاريخ الانطولوجيا بوصفه الأرضية الأكثر وجاهة للسؤال عن الوجود . إنّه عنوان الانتقال من زمانية الدازين إلى تاريخية الوجود . بيد أنّ نكتة الطرافة في هذا التلفّت من الدازين إلى الوجود انما هي أنّ العلاقة مع التراث قد تغيّرت هي نفسها بشكل جذريّ من مجرّد التأريخ إلى مستوى نمط مستحدث تماما من "المعاودة" هو ما يسمّيه أيضا باسم "النقض"(Destruktion). والدور

ميدان السؤال الميتونطولوجي-الكياني يوجد أيضا ميدان ميتافيزيقا الكيان (و ههنا فقط تقبل مسألة الإتيقا أن تُطرح) . "

« Die Fundamentalontologie ist immer nur eine Wiederholung dieses Alten, Frühen. Dieses aber überliefert sich uns selbst in der Wiederholung nur dann, wenn wir ihm die Möglichkeit geben, sich zu verwandeln. Denn das verlangen diese Probleme selbst ihrem Wesen nach. Dies alles hat, wie auszuführen ist, seinen Grund in der Geschichtlichkeit des Seinsverständnisses. Und es ist charakteristisch , daβ die Tradition [..] in der Wiederholung sich zu verwandeln.[..]

Nicht die Antike soll überwunden werden – wenn überhaupt in dieser Hinsicht " Kritik" am Platze ist (was nicht primär, aber doch mit jeder Situation gefordert ist) -, sondern die schlechten Sachwalter derselben sollen bekämpft werden. Aber das geschieht allein dadurch, daβ wir uns anstrengen, diesen Grundproblemen, d.h. der im Dasein selbst liegenden metaphysica naturalis, eine Gelegenheit zur Verwandlung zu verschaffen. Das verstehe ich unter Destruktion der Tradition.[..]

Da es Sein nur gibt, indem auch schon gerade Seiendes im Da ist, liegt in der Fundamentalontologie latent die Tendenz zu einer ursprünglichen metaphysischen Verwandlung, die erst möglich wird, wenn Sein in seiner vollen Problematik verstanden ist. Die innere Notwendigkeit, daβ Ontologie dahin zurückschlägt, von wo sie ausgegangen war, kann man am Urphänomen der menschlischen Existenz deutlich machen : daβ das Seiende ' Mensch ' Sein versteht ; in dem Verstehen von Sein liegt zugleich der Vollzug des Unterschiedes von Sein und Seiendem ; es gibt Sein nur, wenn Dasein Sein versteht. Mit anderen Worten : die Möglichkeit, daβ es Sein im Verstehen gibt, hat zur Voraussetzung die faktische Existenz des Daseins, und diese wiederum das faktische Vorhandensein der Natur. Gerade im Horizont des radikal gestellten Seinsproblems zeigt sich, daβ all das nur sichtbar ist und als Sein verstanden werden kann, wenn eine mögliche Totalität von Seiendem schon da ist.

Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit einer eigentümlichen Problematik, die nun das Seiende im Ganzen zum Thema hat. Diese neue Fragestellung liegt im Wesen der Ontologie selbst und ergibt sich aus ihrem Umschlag, ihrer μεταβολη. Diese Problematik bezeichne ich als *Metontologie.* (Und hier im Bezirk des metontologisch-existenziellen Fragens ist auch der Bezirk der Metaphysik der Existenz (hier erst läβt sich die Frage der Ethik stellen). »

المخصوص لهذا النقض هو كونه ليس مجرّد تحطيم للتراث بل هو منح هذا التراث إمكانية أن *يتحوّل* من نفسه ! وذلك يعني أنّ شرط إمكان النقض بما هو معاودة أصيلة للممكن الجوهري للتراث انما هو متضمّن بعدُ ضمن هذا التراث منذ *البداية* .

بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ الأمر يتعلّق بمجرّد استبدال لمشكل الدازين بمشكل الوجود ، بل بخاصة بطبيعة انتقال معقّد من مستوى من الإيضاح إلى مستوى آخر أكثر منه أصالة . فاعتبار التراث هو أرضية البحث في مسألة الوجود لا ينفي أنّ هيدغر لا يتصوّر أنّ السؤال عن الوجود ممكن من غير تحليل الدازين بوصفه زمانية . وذلك أنّ تاريخية فهم الوجود ، أي مباحثة الوجود في أفق الزمان هو مطلب لا يمكن أن نفي به من دون فهم الدازين بوصفه زمانية . إنّ تاريخ الانطولوجيا إذن ليس تأريخا لمسائل بلا روح ، بل هو استيضاح لعين المسائل التي تنطوي عليها الماهية الميتافيزيقية للدازين .

يفترض هيدغر أنّ الوجود لا يُفهم بلا دازين ؛ وذلك يعني أنّه ليس ثمّة وجود ليُفهم إلاّ من أجل أنّه ثمّة موجود يفهمه . والدور المخصوص للدازين هو كونه الموجود الذي يتمّ لديه الفرق بين الوجود والموجود . إنّه مقام الاختلاف الانطولوجي . إنّ خطورة ذلك هي أنّ التفلسف الأصيل لا يمكنه أن ينكر أنّه يتمّ دوما انطلاقا من "إمكانات عيانية" ، وذلك يعني من إقرار صارم بواقعة "تناهي الدازين" (1928ب: 198) . ولذلك فالانطولوجيا ، أي البحث في معنى الوجود بعامة ، انما تحمل في نفسها نزعة إلى "تحوّل ميتافيزيقي أصلي" ؛ هذا التحوّل هو أن ترتدّ من مستوى الوجود إلى مستوى الموجود . والمقصود بالموجود هنا ليس فقط الدازين بل الموجود في جملته . أجل إنّ الدازين بفهمه للوجود هو يهب إمكانية أن يكون ثمّة (es gibt) وجود . لكنّ ذلك يعني أنّ معنى الوجود والانطولوجيا بعامة هما أمران غير ممكنين من دون دازين يفهم الموجود في جملته . إنّ الدازين يبدأ بفهم نفسه ثمّ بفهم موجودية الموجود على الجملة ثمّ هو يسمح بطرح السؤال عن معنى الوجود بما هو كذلك . بذلك يتوضّح أنّ مشكل الوجود لا يصبح منظورا إلاّ إذا اقترن بمبحث آخر تكون مهمّته دراسة جملة الموجود بعامة .

من أجل ذلك يفترض هيدغر أنّ الانطولوجيا مدعوّة من نفسها إلى نحو من "الانقلاب" (Umschlag ، μεταβολη)[109] من التعلّق بالوجود بما هو كذلك إلى الفحص عن *الوجود في جملته* . وهو يسمّي هذا النحو من الاستشكال باسم جديد هو **الميتونطولوجيا** ، يبدو أنّه نحته نحتا انطلاقا من اللفظة اليونانية μεταβολη[110].

ولا ينبغي أن نفهم من الميتونطولوجيا نحوا من "الأُنطيقا الإجمالية" (eine summarische Ontik) التي تأتي لتجمع العلوم الجزئية في علم عام ، أو لتؤسّس نحوا من "صورة العالم" (ein Weltbild) أو "رؤية العالم" ، وذلك أنّ هذه الإشكالية الجديدة ليست ممكنة إلاّ على أساس الانطولوجيا وبالنظر إليها[111] .

---

[109] – Dostal 1985، ص 77:

« Heidegger plays here with the German terms "*Kehre*" and "*Umschlag*" and the Greek *metabole.*

[110] – Greisch 1994: 483 ؛ Dostal 1985: 77 ؛ Martineau 1982: 167.

[111] – يقول هيدغر (1928ب: 200) : " الميتونطولوجيا ليست ممكنة إلاّ على أساس إشكالية انطولوجية حذرية وبالنظر إليها وفي وحدة معها ؛ وبالتحديد إنّ تجذير الانطولوجيا الأساسية انما يفتّق انقلاب الانطولوجيا المشار إليه انطلاقا منها هي نفسها . فما نفصله هنا بشكل ظاهري بواسطة

وقد يمكن إحصاء أربع خصائص مقوّمة لمعنى الميتونطولوجيا[112]، فهي تتميّز بكونها : من جهة الموضوع تتّخذ من "الموجود في الجملة" (das Seiende im Ganzen) أو من "كلّية ممكنة من الموجود" (eine mögliche Totalität von Seiendem) "موضوعاً" (zum Thema) (1928ب: 199) . وهي من جهة شرط الإمكان تتمّ "في ضوء الانطولوجيا وبالنظر لها" (1928ب: 200) . وهي من جهة الانبجاس انما تصدر عن نحو من "التحذير" للانطولوجيا بحيث تندفع من نفسها نحو ضرب من "الانقلاب" الذي تحمله في نفسها (1928ب: 200) . وأخيرا هي من جهة النتيجة انما تكوّن "ميدان ميتافيزيقا الكيان (حيث يمكن لمسألة الإتيقا أن تُطرح)" (1928ب: 199) . إنّ " الميتونطولوجيا هي في آن وراء الوجود (*epekeina tes ousias*) و بعد (*meta*) معالجة الوجود."[113]

– من أجل ذلك ينبّه هيدغر إلى أنّ الانطولوجيا الأساسية ، من حيث هي تحتاج إلى تحليلية للدازين ، ليست في شيء نحوا من "الصناعة" التي تأتي لتسدّ ثغرة نظرية بقيت منقوصة في "نسق للفلسفة مظنون" (1928ب: 200) ، وذلك أنّ الانطولوجيا عنوان لسلوك متجذّر في كيان الدازين نفسه وأثر صادر عن ماهيته الميتافيزيقية . وإنّه لذلك بخاصة لن يبلغ أحد إلى هذا السلوك ولن يُكتب لأحد هذا الأثر إلاّ بقدر ما يتوفّر قبلا عن "فنّ الكيان" (die Existierkunst) الذي يمكّنه من التطلّع إلى الانطولوجيا بوصفها مهمّة لا مندوحة عنها (1928ب: 201).[114]

"الصناعات" وما نفهمه بواسطة العناوين ، انما هو واحد – تماما مثلما أنّ الاختلاف الانطولوجي ظاهرة أو الظاهرة الأصلية للكيان الإنساني ! أن نفكّر في الوجود بوصفه وجود الموجود وأن ندرك مشكل الوجود على نحو جذري وكلّيّ انما يعني في عين الآن أن نتّخذ من الموجود في ضوء الانطولوجيا في جملتها موضوعاً ."

« Metontologie ist nur auf dem Grunde und in der Perspektive der radikalen ontologischen Problematik und einig mit dieser möglich ; gerade die Radikalisierung der Fundamentalontologie treibt den gennanten Umschlag der Ontologie aus dieser selbst hervor. Was wir hier durch " Disziplinen" scheinbar trennen und mit Titeln versehen, ist eines – so wie eben die ontologische Differenz ein oder das Urphänomen der mensclischen Existenz ist ! Das Sein als Sein des Seienden denken und das Seinsproblem radikal und universal fassen besagt zugleich, das Seiende im Lichte der Ontologie in seiner Totalität zum Thema zu machen. »

112 – McNeill 1992: 74 .

113 – Dostal 1985، ص 75:

« Metontologie is both beyond Being (*epekeina tes ousias*) and after (*meta*) the treatment of Being. It retums to Dasein and what Heidegger calls a metaphysics of existence where ethical questions might properly be raised. This analysis would be ontical, "*existeziell*", as opposed to the earlier ontological and "*existenzial*" treatment of *Being and Time.* [..] Heidegger never worked out this metontology because he never completed to his own satisfaction the treatment of Being as such. »

114 – يقول هيدغر (1928ب: 201) : " نحن لا نحتاج إلى التحليلية بعامة فحسب ، بل إنّه ينبغي علينا دائما بمعنى ما أن نتوهّم وكأنّ المهمّة التي بها المتعلّق هي [المهمّة] الوحيدة والضرورية مطلقا . إنّه وحده من يفهم فنّ الكيان هذا و[يستطيع] أن يتناول [الأمر] المُدرَك بوصفه [الأمر] الوحيد ضمن ما يفعله مطلقا وأن يكون مع ذلك واضحا في أثناء ذلك حول تناهي هذا الصنيع ، وحده يفهم الكيان المتناهي

– إنّ القصد من تنصيب مهمّة الانطولوجيا في فنّ الكيان وليس في نسق صناعيّ ، هو التنبيه إلى أنّ *الانقلاب* المأمول في صلب الانطولوجيا مطلب وجه العسر فيه هو كونه يستلزم تحوّلا في الانطولوجيا يكون في عين الآن تحوّلا في ماهية الدازين نفسه ، وذلك من حيث أنّ البحث الانطولوجي ليس مشكلا نظريا مجرّدا بل هو في آخر المطاف نمط وجود لوجود بعينه هو الدازين .

إنّه في هذا السياق الدّقيق الصعوبة انما أتى هيدغر إلى افتراع مصطلح "المنعرج" لأوّل مرّة ضمن درس صيف 1928 .

يقول هيدغر :" ينكشف [ممّا سبق أنّ] : المشكل الأساسيّ للميتافيزيقا انما يتطلّب ضمن تحذيره وتكليله تأويلا للدازين بوصفه زمانية ، انطلاقا منه قد يجب أن يتوضّح الإمكان الداخليّ لفهم الوجود وبالتالي للانطولوجيا – ولكن ليس من أجل أن تصير هذه الإمكانية الداخلية معلومة لاغير ، مفهومة هي لا تكون على الأرجح إلاّ ضمن التحقيق ، بمعنى ضمن الاشتغال على الإشكالية الأساسية نفسها (التي عُرضت قبلا ضمن المسائل الأربع الكبرى[115]) . إنّ هذه الجملة من التأسيس والاشتغال على الانطولوجيا انما هي الانطولوجيا الأساسية ؛ وهي : 1– تحليلية الدازين و2– تحليلية دهرية الوجود . بيد أنّ هذه التحليلية الدهرية انما هي في نفس الوقت *المنعرج* (die *Kehre*) ، الذي ضمنه تعود الانطولوجيا ذاتها صراحةً إلى الأنطيقا الميتافيزيقية حيث تقبع ضمنا بشكل دائم .إنّ الأمر يتعلّق، من خلال حركيّة التحذير والتكليل ، بحمل الانطولوجيا إلى الانقلاب (Umschlag) الكامن فيها . فانّما ههنا يتمّ الانعراج (das Kehren) ، وينتهي الأمر إلى الانقلاب ضمن الميتونطولوجيا .

إنّ الانطولوجيا الأساسية والميتونطولوجيا هما في وحدتهما انما تشكّلان مفهوم الميتافيزيقا . بيد أنّ ما يعبّر عن نفسه ههنا ليس سوى تحوّل المشكل الأساسيّ للفلسفة نفسها ، الذي تعرّضنا له بعدُ فيما سبق وضمن المقدّمة بواسطة المفهوم المضاعف للفلسفة من حيث هي πρωτη φιλοσοφια و θεολογια . وإنّ هذا هو التجسيم العيني الذي من شأن الاختلاف الانطولوجي ، بمعنى التجسيم العيني لتحقيق فهم الوجود . وبعبارة أخرى : انما الفلسفة هي التجسيم المركزي والكامل للماهية الميتافيزيقية للكيان ." (1928ب: 201)[116] .

ويمكنه أن يأمل أن يحقّق شيئا ضمن هذا [الكيان] .إنّ فنّ الكيان هذا ليس تفكّرا-في-الذات [..] وانما هو فقط وضوح الفعل ذاته ، واقتناص الإمكانات الأصيلة ."

« Wir bedürfen nicht nur der Analytik überhaupt , sondern müssen immer gleichsam die Täuschung gebären , als sei die jeweilige Aufgabe die schlechthin einzige und notwendige . Nur wer diese Existierkunst versteht , das jeweilig Ergriffene als das schlechthin Einzige in seinem Handeln zu behandeln und sich dabei gleichwohl über die Endlichkeit dieses Tuns klar zu sein , nur der versteht endliche Existenz und kann hoffen , in dieser etwas zu vollbringen . Diese Existierkunst ist nicht die Selbstreflexion [..] , sondern sie ist einzig die Klarheit des Handelns , die Jagd nach echten Möglichkeiten. »

[115] – تلك المسائل الأربع التي كان من المفترض أن تكون موضوع درس صيف 1927 ، ألا وهي أوّلا "مشكل الاختلاف الانطولوجي" بين الوجود و الموجود ؛ وثانيا "مشكل التمفصلات الأساسية للوجود" ؛ وثالثا "مشكل التحويرات الممكنة للوجود في جهات وجوده " ؛ ورابعا "مشكل طابع-الحقيقة الذي من شأن الوجود" (1927ج: 25) .

[116] – يقول هيدغر (1928ب: 201) :

« Es ergab sich : das Grundproblem der Metaphysik verlangt in seiner Radikalisierung und Universalisierung eine Interpretation des Daseins auf Zeitlichkeit , aus

علينا أن نقدّر ندرة هذا النصّ حقّ قدرها ، وذلك أنّه يبدو أنّه النـصّ الوحيـد المعـاصر لكتاب **الوجود و الزمان** الذي نعـثر فيـه علـى مصطلـح "المنعـــرج" (die Kehre)[117] ، –هـذا المصطلح الذي ظلّت رسالة 1946 في الإنسانوية أوّل أثر منشـور يخـوض فيـه صراحـةً إلى عـهد قريب . بيد أنّ نصّ 1928 ليس مع ذلك فرصة سهلة لالتقاط معنى المنعرج لدى هيدغر ، فـهو قد جاء مشوبا بنفس القدر من الغموض الذي اعتاد هيدغـر إضفـاءه علـى أحاديثـه في المنعـرج . ورأس الغموض في حديث 1928 عن المنعرج مضاعف : أوّلا هل ثمّة فرق جوهريّ بين "المنعرج" وبين التحوّل المأمول في مسار الانطولوجيا الذي أشار إليه بواسطة مفهوم "الانقلاب" ؟ وثانيا ما منزلة مبحث "الميتونطولوجيا" من مشكل المنعرج ؟

نحن نلاحظ أنّ برنامج الانطولوجيا الأساسية يوشك أن يكون هو عينه ما جاء في خطّة كتاب **الوجود و الزمان** : فهو مكوّن من تحليلية الدازين بوصفه زمانية (وهو ما يقابل القسمين الأوّلين من كتاب 1927) ومن تحليلية دهرية الوجود (وهو ما كان موضوع القسـم الثـالث الـذي انخرم دونه البحث) . إنّ الأهمّ هنا هو أنّ تحليلية دهرية الوجود هي مطيّة المنعرج . إنّ الخـطّ العام لإشكالية هيدغر لم يتغيّر .

بيد أنّ بقيّة النصّ انما تضيف بلا مشاحة تخريجا جديدا لمضمون عنوان القسم الثـالث المنخرم ، أي للمقصود من عنوان "الزمان والوجود" : فإذا كنّا نعلم منذ مقدّمة **الوجود و الزمان** أنّ إشكالية الدهرية انما تشير إلى مهمّة تفسير الزمان بوصفه أفقا لفهم الوجود ، ومن ثمّة كيف أنّ الوجود متقوّم بالزمان ، – أي إذا كنا نعلم أنّ معنى المنعرج هو الانعراج من تـأويل الدازيـن بوصفه زمانية إلى تفسير الزمان بوصفه أفقا لفهم الوجود ، فإنّ الجديد في درس صيف 1928 هو بخاصة بيان بأيّ وجه يقود ذلك إلى إحداث تحوير جذري وكليّ على هيئة الانطولوجيا نفسها . في هذا السياق أعطى هيدغر إيضاحا للكيفية التي يتمّ بها المنعرج أي لكيفيّـة تحقّق تحليليـة دهرية الوجود : نحن لا نحلّل الطابع الدهري للوجود ، بمعنى لا نحلّل كيفيـة تأديـة الزمـان

---

welcher selbst die innere Möglichkeit des Seinsverständnisses und somit der Ontologie erhellen soll - aber nicht , damit diese innere Möglichkeit lediglich gewußt werde ,verstanden ist sie vielmehr nur im Vollbringen , d. h. in der Ausarbeitung der (in den vier Hauptproblemen vorgestellten) Grundproblematik selbst . Dieses Ganze der Grundlegung und Ausarbeitung der Ontologie ist die Fundamentalontologie ; sie ist 1. Analytik des Daseins und 2. Analytik der Temporalität des Seins . Diese temporale Analytik ist aber zugleich die *Kehre* , in der die Ontologie selbst in die metaphysische Ontik , in der sie unausdrücklich immer steht , ausdrücklich zurückläuft . Es gilt , durch die Bewegtheit der Radikalisierung und Universalisierung die Ontologie zu dem in ihr latenten Umschlag zu bringen . Da vollzieht sich das Kehren , und es kommt zum Umschlag in die Metontologie.

Fundamentalontologie und Metontologie in ihrer Einheit bilden den Begriff der Mataphysik . Aber darin kommt nur zum Ausdruck die Verwandlung des einen Grundproblems der Philosophie selbst , das schon oben und in der Einleitung berührt wurde mit dem Doppelbegriff von Philosophie als πρωτη φιλοσοφια und θεολογια . Und dies ist nur die jeweilige Konkretion der ontologischen Differenz , d.h. die Konkretion des Vollzuges des Seinsverständnisses . Mit anderen Worten : Philosophie ist die zentrale und totale Konkretion des metaphysischen Wesens der Existenz .»

[117] – Martineau 1982: 167.

لدور الأفق في فهم الوجود إلى عناصرها المكوّنة ، إلاّ بقدر ما نقرّ بضرورة تحوّل جذريّ وكلّي في بنية الانطولوجيا نفسها ، ألا وهو التكشيف المنطوق به عمّا تنطوي عليه الانطولوجيا من "أنطيقا ميتافيزيقية" بشكل غير منطوق به . وذلك يعني التكشيف عمّا تنطوي عليه الانطولوجيا ، من حيث هي تهتمّ *بمعنى الوجود* بما هو كذلك ، من تدليل ضمنيّ على *معنى الوجود* .

إنّ الأُنطيّ ثاو بعدُ في الانطولوجي ، وليس مجرّد عنصر غريب عنه قد يجب استبعاده . إنّ الجديد هو إلقاء نظرة موجبة عن مهمّة العودة من مستوى النظر في الوجود إلى مستوى النظر في الموجود . ومعنى الأُنطيقا الميتافيزيقية هو القول في الموجود على الجملة أي في موجودية الموجود . وذلك يعني أنّ الانطولوجيا تحتوي بشكل غير صريح على إمكان للقول في الموجود يجدر بنا أن نلتقطه على نحو أصيل . هذا النحو الأصيل هو الإقرار بأنّ الانطولوجيا مدعوّة إلى الخضوع إلى تحوّل عميق في بنيتها ؛ هذا التحوّل هو الاحتمال الداخلي للانقلاب الكامن فيها سلفا من الوجود إلى الموجود – الانقلاب إلى *ميتونطولوجيا* .

إنّ معنى المنعرج في نصّ 1928 هو إذن انعراج الانطولوجيا نفسها إلى الأُنطيقا ، أي تحوّل القول في الوجود بما هو كذلك إلى القول في الموجود على الجملة . فهل يعني ذلك أنّ المنعرج انما يستوفي دلالته الاصطلاحية في معنى انقلاب الانطولوجيا إلى أنطيقا ؟ – لا يبدو أنّه يمكن الجزم بذلك رغم نزعة بعض الشرّاح إلى أخذ الانقلاب بوصفه *"منعرجا* في الميتونطولوجيا"[118] ، أي إلى شيء من الترادف بين الانقلاب والمنعرج[119] .ولذلك يجدر بنا أن نأخذ بالتخريج الذي ضبطه باحث قدير مثل غروندان[120] من أنّ الميتونطولوجيا ليست مطابقة للمنعرج ، ومن ثمّة أنّ الانقلاب هو أمر ناتج عن المنعرج . إنّ القصد الأصلي للمنعرج هو الكشف عن الزمان بوصفه أفقا لفهم الوجود ، وإنّ درس صيف 1928 لم يخرج عن ذلك مادام يفسّر *تحليلية دهرية الوجود* بوصفها "هي في نفس الوقت *المنعرج*" (1928ب: 201) . لكنّ الجديد هو الإشارة إلى أنّ المنعرج هو ما في نطاقه يتمّ ارتداد الانطولوجيا إلى الأُنطيقا الميتافيزيقية التي تقف عندها دوما بشكل غير مصرّح . إنّ هذه الإشارة طوبولوجية : إنّها تنبّه إلى أنّ المنعرج هو "الموضع" الذي يتمّ فيه انقلاب الانطولوجيا إلى ميتونطولوجيا . وهذا يعني أنّ الانقلاب هو تحوّل داخلي في بنية الانطولوجيا من مستوى الوجود بما هو كذلك إلى مستوى الموجود على الجملة ، أمّا المنعرج فهو مشكل آخر ، ألا وهو إنجاز تحليلية دهرية الوجود حيث ليس للموجود أيّ دور فيه . لنقل إنّ المنعرج مشكل انطولوجي في حين أنّ الانقلاب مشكل ميتونطولوجيّ ، أوّلهما يتعلّق

---

[118] – يقول ماكنايل (McNeill 1992: 76) :

« [..] This *Umschlag* [..] - also described by Heidegger as the turning or *Kehre* into metontologie - [..] » .

[119] – Greisch 1994: 483.

[120] – يقول غروندان (Grondin 1987: 77) :

« [..] Cette métontologie n'est pas identique à la *Kehre* en direction de la *temporalitas* de l'être . Elle vient plutôt se *greffer* à l'ontologie fondamentale , dont l'analytique de la temporalitas fait encore partie , en vue de parachever l'édifice de la métaphysique . La preuve : Bd. 26 , 201 précise que l'ontologie fondamentale comporte deux volets : « 1/ l'analytique du *Dasein* et 2/ l'analytique de la *temporalitas* de l'être », laquelle est l'avènement d'une *Kehre* . A partir de cette *Kehre* peut se produire un "transbordement" (*Umschlag*) dans une métontologie , laquelle est à *distinguer* de l'ontologie fondamentale , qu'elle vient cependant completer , voire appliquer [..] »

المنعرج مشكل انطولوجي في حين أنّ الانقلاب مشكل ميتونطولوجيّ ، أوّلهما يتعلّق بمشكل الوجود في حين أنّ الثّاني يتعلّق بالموجود .

3.2- المكاسب الهرمينوطيقية لهيدغر في أفق المنعرج الأوّل و من زاوية المناظرة مع هيغل : "المفارقة" و "التناهي" (1927-1930)

ما هي هذه المكاسب ؟ – إنّها على الحقيقة كثيرة. ففيما يتعلّق بمقالة **في ماهية العلة**، علينا أن نذكّر خاصة بالمكاسب التالية: أ– أنّ "أساس الاختلاف الانطولوجي" بين الوجود و الموجود هو "مفارقة الدازين" (die Transzendenz des Daseins) (1929هـ: 16؛ت.ف.ص 101)؛ ب– أنّنا متى أردنا أن نتكلّم في مصطلح الفلسفة الحديثة أمكن القول أنّ " المفارقة تخصّص ماهية الذات، وهي البنية الأساسية للذاتية(Grundstruktur der Subjektivität) "، و بعبارة كيانوية " إنّ المفارقة تقوّم الهُوية(Selbstheit)" (نفسه: 19؛ ت.ف.ص 105–106)؛ج– أنّ هيدغر يسمي " **ما نحوه** يفارق الدازين بما هو كذلك **العالم**" ، و يعيّن "المفارقة بوصفها **وجودا–في–العالم**" (نفسه: 20؛ت.ف.ص 107)؛ د– " أنّ التخطّي نحو العالم هو الحرية ذاتها (der Überstieg zur Welt ist die Freiheit selbst)"، (نفسه: 43؛ت.ف.ص 142) ؛هـ– "أنّ الحرية بما هي مفارقة (die Freiheit als Transzendenz) ليست ''نوعا'' خاصا من العلة، بل هي أصل العلة بعامة" (نفسه: 44؛ت.ف.ص 143–144)؛ و– " أنّ ماهية تناهي (das Wesen der Endlichkeit) الدازين إنّما تنكشف ضمن المفارقة كما ضمن الحرية من أجل العلة" (نفسه: 54؛ت.ف.ص 158).

ضمن مقالة **في ماهية الحقيقة** نحن نعثر على مكاسب من نفس الجنس : أ– "إنّ وطن الحقيقة ليس من حيث الأصل هو القضية" (43/1930: 13؛ت.ف.ص 172)؛ ب– "**أنّ ماهية الحقيقة هي الحرية**" (das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit)؛ ج– " أنّ الحرية قد تعيّنت بوصفها حرية من أجل المتجلّي (das Offenbare) ضمن المنفتح." (نفسه : 15؛ت.ف.ص 175).د– " أنّ الحرية تنكشف الآن بوصفها ترك الموجود يوجد" ؛ هـ– أنّ " ترك–الوجود–يوجد، أي الحرية، هو في ذاته متعرّض (aus-setzend) [له]، متوجّد (ek-sistent)"[121] (نفسه : 16؛ت.ف.ص 176) ؛ و– أنّ " التوجّد (Ek-sistenz) المتجذّر في الحقيقة بوصفه حرية هو التعرّض (die Aus-setzung) إلى لاانحجاب الموجود بما هو كذلك" (نفسه : 17؛ت.ف.ص 177)؛ ز– أنّ " الإنسان المتوجّد وحده هو تاريخي. و أنّ ''الطبيعة'' ليس لها تاريخ (die "Natur" hat keine Geschichte)" (نفسه : 17؛ت.ف.ص 178)؛ ص– " أنّ الإنسان يتوجّد، معناه : أنّ تاريخ الإمكانات الماهوية للإنسانية التاريخية هي محفوظة (verwahrt) له ضمن رفع الحجاب عن الموجود في جملته" (نفسه : 18؛ت.ف.ص 179). ع– أنّه "ضمن فكر الوجود إنّما يأتي التحرّر (Befreiung) التاريخي–الأساسي للإنسان بوصفه توجّدا إلى [طور] الكلمة" (نفسه : 26؛ت.ف.ص 189).

---

[121] – ضمن مقالة **عن ماهية الحقيقة** (Vom Wesen der Wahrheit) أخذ هيدغر في التحوير الغرافيقي (graphique) لبعض مصطلحات ما قبل المنعرج، مثل كتابة Ex-sistenz بدلا من Existenz و In-sistenz كمقابل لها، وهو تحرير يوحي ، حسب غادمير، بأنّ "تغييرا حاسما قد حدث في مفهوم ''الماهية'' و الذي نجم عن نقض التراث الميتافيزيقي اليوناني" . را: Gadamer 1973: 179.

لكنّ التبصّر في طبيعة هذه المكاسب المختلفة يسمح لنا بردّها إلى مكسبين تأويليين حاسمين هما : أ- بلورة مفهوم مستحدث لمعنى "المفارقة"[122] بوصفها البنية الخاصة بهُوية الهُو الخاص بالدازين؛ ب- استكشاف غير مسبوق لمفهوم "التناهي" مكّن من ترسيخ الأطروحة الأشدّ توعّرا لدى هيدغر الثاني، نعني أطروحة "تناهي الوجود"[123] .

ا- المفارقة :

إذا تصفّحنا درس **المبادئ الميتافيزيقية للمنطق** تبيّن لنا أنّ هيدغر قد عرض فيه إلى الفحص عن معنى "المفارقة"[124] في أربع فقرات متتالية ، يبدو أنّه قد أزمع فيها على تناولها من جملة الوجوه التي قد يجب على الباحث أن يعتبرها منها ، وذلك يعني أكانت "مشكلا" (1928ب: §10) أم "*مفهوما*" (1928ب: §11) أم *علاقة أساسيّة* (1928ب: §12) أو *ظاهرة* قائمة برأسها (1928ب: §13) .ولكن من أجل أنّ مقصدنا ليس الإتيان على جملة هذه الوجوه إتيانا مذهبيّا ، فنحن سوف نقصر همّنا على التصدّي الى ما به يتقوّم مطلوبنا فحسب . ربّ مطلوب كنّا قد انقدنا إليه في سياق المقابلة التي ارتسمها هيدغر ما بين **القول بالإطلاق والقول بالمفارقة** ، أفقًا وجيها للتهيّؤ الحاسم للمناظرة مع هيغل .

أمّا الخيط الهادي في فحصنا عن معنى المفارقة وعن نوع المقام الذي يفترضه ، فنحن نحاول أن نخطّه بهكذا سؤال : *ما هو وجه الطرافة الذي في مسالة " المفارقة" (Transzendenz) بحيث يمكن لهيدغر أن يرفعها موضعا أساسيّا للانفراق عن المشكل الهيغلي بما هو مشكل يجد أنّه ينحصر رأسا في حركة "الإطلاق" (Absolvenz)* ؟ وهو سؤال من شأنه ، إذا ما فرغنا من تدبّره ، أن يهيّئ تهيئة واسعة للخوض ، فيما لحق ، في الاستفهام عن التقابل الأكبر بين هيدغر و هيغل من حيث هو *تقابل حادّ بين فلسفة في التناهي و فلسفة في اللاّتناهي* .

إنّ علينا أن نحدّد الآن جملة المطالب التّالية بوصفها هي عينها المطالب التي قادت هيدغر في تبيينه لمعنى المفارقة : 1- ما هو *السياق* الذي طرح فيه هيدغر مسالة المفارقة ؟ 2- ما هو الغرض *الإشكالي* الذي كان يوجّهه ؟ 3- ما هي *الدلالة اللغويّة و الاصطلاحيّة* لمفهوم المفارقة ؟

فأمّا عن السياق الذي قاد هيدغر الى طرح مسألة المفارقة فهو سياق مخصوص من الحقيق بنا التنبيه عليه : إنّه سعيه الى الإفلات من ربْقة إشكالية الذّات والموضوع من حيث هو يحرص على التفطين الى هشاشتها والى ضرورة " التجاوز(Überwindung) " الكلّي " لهذا

---

[122] – عن الدور المركزي لمفهوم "المفارقة" في أفق المنعرج الأول را: Macann 1992د ، ص121-122، وخاصة ص 132:

« *Vom Wesen des Grundes* is the text in which Heidegger seeks to articulate explicitly his own conception of transcendence.From the very outset Heidegger makes it clear that he intends to think the essence of the ground in connection with the problem of transcendence. Transcendence is said to be the domain (*Bezirk*) in which the essence of the ground is encountered and determined. The essence of truth is said to be connected with the essence of transcendenxe [..] Further, the transcendance of *Dasein* is said to be the ground of the ontological difference. »

[123] – را: Grondin 1987: 84-85 ؛ 1988: .

[124] – علينا ألاّ نأخذ "المفارقة" هنا بوصفه مجرّد نقيض للـ"محايثة" كما هو صنيع "المفارقة الميتافيزيقية" بل إنّ المفارقة لدى هيدغر "لا دلالة لها إلاّ داخل المحايثة و عبرها" ، را: Sinha 1989: 110.

الموقف " (1928ب: §9ص168) ؛ ربّ ضرورة هي إحدى النتائج الكبرى لإشكاليّة الوجود و الزمان (1928ب: §9ص164) .

إنّ هذا لَهُو الأفق[125] الذي ينبغي أن يُوضع فيه الإشكال الذي اضطلع به كتاب **الوجود و الزمان** ، فتصبح بذلك مسألة المفارقة خيطا هاديًا لتأوّله . وذلك هو بالتحديد ما جهد هيدغر الى إنجازه صراحة في ضرب من التأوّل الذّاتي الذي من شأنه أن يساعدنا أيّما مساعدة في إعادة ترتيب النظر الى ذلك الكتاب ، وذلك من زاوية الخطورة الفلسفيّة التي تخصّه (1928ب: §10ص171–195) .

ولكن ما هو معنى المفارقة من حيث هي مفهوم بعينه ؟ _ نحن نجد أنّ هيدغر قد قدّم إجابة مفصّلة عن ذلك في الفقرة 11من درس صيف 1928 هذا . أمّا خطّته في تفصيل تلك الإجابة فإنّها قد تدرّجت من عرض الدلالات التي شاعت لدى جمهور الفلاسفة والتنبيه على هشاشتها (1928ب: 204–207) ، إلي استئناف الأفق الكانطي بوصفه قد انطوى بعدُ على بعض من السلوك الأصيل إلي طرح مشكل المفارقة (1928ب: 208–210) ، ومن ثمّة إلي إيضاح المعنى الأصلي للمفارقة من حيث هي مسألة انطولوجية لم يتوفّق التقليد الفلسفي إلي الاضطلاع بها على نحو جذري (1928ب: 210 و بعدها).

إنّ هدفنا القريب انما هو تحصيل فهم جامع لدلالة المفارقة حتى نستعمله في تدبير المسألة التي تهمّنا أعني مسألة المناظرة مع المشكل الهيغلي من جهة ما يجد في معنى "الإطلاق" هيئته الخاصة .

ما هي المفارقة إذن ؟ – ينبه هيدغر[126] إنّها مقام انطولوجي ، وليست مشكلا معرفيّا أو لاهوتيّا [127]. ولذلك فرأس الامر في تأوّل هيدغر لمعنى المفارقة هو هذا القصد الصريح إلي وضع

---

[125] – يقول هيدغر (1928ب: 170):" إنّ مشكل المفارقة هذا ليس مطابقًا لعلاقة الذّات و الموضوع ، وانّما هو ، من حيث الدّرجة و الجنس ، أشدّ أصلية ، فإنّه يقترن للتوّ بمشكل الوجود بعامّة (..) .

وإنّ مشكل المفارقة لَهُوَ على العموم غير مطابق لمشكل القصديّة (Intentionalität) . فهذه ، من جهة ما هي مفارقة أُنطيّة (ontische) ، ليست ممكنة إلاّ على أساس المفارقة الأصليّة : [على أساس] **الوجود–في–العالم** . هذه المفارقة الأصليّة هي التي تجعل كلّ علاقة قصديّة بالموجود ممكنة ."

« Dieses Transzendenzproblem ist nicht identisch mit dem der Subjekt-Objekt-Beziehung, sondern in Ausmaß und Art ursprünglicher, es hängt unmittelbar zusammen mit dem Problem des Seins überhaupt. [..]

Das Transzendenzproblem überhaupt ist nicht identisch mit dem Problem der Intentionalität. Diese ist als ontische Transzendenz selbst nur möglich auf dem Grunde der ursprünglichen Transzendenz : dem *In-der-Welt-sein*. Diese Urtranszendenz ermöglicht jegliches intentionale Verhältnis zu Seiendem. »

[126] – يقول هيدغر (1928ب: 211–212): " ليست المفارقة رابطة بين دائرة داخلية و دائرة خارجية [..] ولكن أيضا ليست المفارقة بادئ الأمر رابطة عارفة من شأن ذات ما إزاء موضوع ما [..]

بل على الأرجح إنّ المفارقة هي 1. الهيئة الأصلية التي من شأن **ذاتيّة** الذات . إنّ الذات تفارق (transzendiert) بما هي ذات ، ولا تكون ذاتا إذا هي لم تفارق . فإنّما وجود–الذات يعني أنْ تفارق . وذلك يعني أنّ الدّازين لا يكون كيانه (existiert) سبهللاً ثمّ هو يقوم عرضاً بتعدٍّ (einen Überschritt) ما ، بل إنّ [فعل]الكيان (Existieren) انما يعني أصلاً أنْ يتعدّى . وإنّ الدّازين ذاته لَهُو التعدّي . إنّ في ذلك لَيكمن [هذا] : أنّ المفارقة ليست أيّ سلوك ممكن اتّفق (من بين سلوكات أخرى ممكنة) من شأن الدازين إزاء موجود غيره ، و انما هي الهيئة الأساسيّة التي من شأن وجوده ،[و] التي يمكن له على

المفارقة في قلب الأفق الذي يكوّن فيه الدّازين دلالة وجوده أي في قلب علاقته بذاته و بالموجود بعامة في نفس الآن . وإنّ اللافت للنظر أنّ هيدغر انما يحتفظ هنا بدلالة "الذات" (Subjekt) و "الذاتية" (Subjektivität) ، والحال أنّه لا يكفّ عن التعريض بإشكالية العلاقة بين الـذات و

أساسها ، بادئ بدء ، أنْ يسلك إزاء الموجود. إنّه فقط من أجل أنّ الدازين يوجد في العالم بوصفه كائنـــا كيانه ، هو يمكن لهُ أن يتعلّم أن يسلك إزاء الموجود على هذا النحو أو ذاك و أن يناظر نفسه معه [..]

2. إنّ المفارقة لا تعني تعدّي حاجز ما ، قد يحبس الذات تراً في محبس ما ، بل إنّ ما يُتعدّى ، هـو الموجود نفسه ، الذي يمكن أنْ يصبح متجلّياً للذات ، وذلك بخاصة على أساس المفارقة التي من شأنه .[..]

إنّ ما يتعدّاه الدازين ضمن المفارقة التي له، ليس هو بذلك فجوة أو حاجزا "بين"ـــه هو ذاتـــه و بين الموضوعات، بل تحديدا إنّ الموجود، الذي لدنْه يوجد الدازين أيضا من حيث هو [دازين] عياني، هو مـا تم تعدّيه من قِبل الدازين.[..]

3. "إلى أين" تفارق الذات بما هي ذات، ليس بموضوع، ليس هو هذا الموجـــود أو ذاك بعامـــة [..] إلى أين يفارق الدّازين ، انما ذاك هو ما نسمّيه العالم .

4. و إنّه من أجل أنّ المفارقة انما هي التي تصنع الهيئة الأساسية للدازين ، تنتمي إلى وجوده منـــذ بدأته وليست سلوكا مضافا إليه فحسب ، ومن أجل أنّ هذا الوجود الأصلي للدازين من حيث هو تعـدٍّ ، هو يتعدّى إلى عالم ما ، نحن نخصّص الظاهرة الأساسية للمفارقة التي من شأن الدّازين بعبارة : **الوجـــود-في-العالم** ."

« Die Transzendenz ist weder eine Beziehung zwischen einer Innensphäre und einer Außensphäre [..]. Die Transzenden ist aber auch nicht primär die erkennende Beziehung eines Subjekt zu einem Objekt [..]

Vielmehr ist die Transzendenz 1. die ursprüngliche Verfassung der *Subjektivität* eines Subjektes. Das Sujekt transzendiert qua Subjekt, es wäre nicht Subjekt, wenn es nicht transzendierte. Subjektsein heißt Transzendieren. D. h. : das Dasein existiert nicht etwa und vollzieht dann gelegentlich einen Überschritt, sondern Existieren besagt ursprünglich Überschreiten. Das Dasein selbst ist der Überschritt. Darin liegt : die Transzendenz ist nicht irgendein mögliches Verhalten (unter anderen möglichen Verhaltungen) des Daseins zu anderem Seienden, sondern die Grundverfassung seines Seins, auf deren Grunde es sich allererst zu Seiendem verhalten kann. Nur weil Dasein als existierendes in einer Welt ist, kann es lernen, sich so und so zu Seiendem zu verhalten und mit ihm sich auseinanderzusetzen. [..]

2. Transzendenz besagt nicht das Überschreiten einer Schranke, die das Subjekt in einem Innenraum einsperrte. Sondern was überschritten wird, ist das Seiende selbst, das dem Subjekt offenbar werden kann, und zwar gerade auf dem Grunde seiner Transzendenz. [..]

Was das Dasein in seiner Transzendenz überschritet, ist also nicht eine kluft oder eine Schranke " zwischen" ihm selbst und den Objekten, sondern gerade das Seiende, unter dem es qua faktisches Dasein auch ist, wird vom Dasein überschriten. [..]

3. " Wohin" das Subjekt als Subjekt transzendiert, ist nicht ein Objekt, überhaupt nicht dieses oder jenes Seiende [..] Wohin das Subjekt transzendiert, ist das, was wir *Welt* nennen.

4. Weil die Transzendenz die Grundverfassung des Daseins ausmacht, primär zu seinem Sein gehört und nicht erst ein dazukommendes Verhalten ist, und weil dieses ursprüngliche Sein des Daseins als Überschritt zu einer Welt überschritet, bezeichnen wir das Grunphänomen der Transzendenz des Daseins mit dem Ausdruck : *In-der-Welt-sein.* »

الموضوع (1928ب: 164–165؛ 169–170..) ، بل هو لا يتورّع عن المرادفة في بعض المواضع ما بين" ذاتيّة الذات" و "الهيئة الأصلية للدازين" (1928ب: 205) . وإنّ ما يهمّنا هنا هو هذا الإقرار بأنّ المفارقة انما تؤلّف نواة الوجود الخاص بالهُو (Selbst) أكان معتبرا على جهة الدّازين أو أيّ هيئة فلسفية أخرى. ربّ تخريج هو عند شرّاح هيدغر انعتاق من التصوّر *القصدي* للذات الذي يحبسها في ربقة المحايثة [128] . وإنّه في هكذا مقام علينا أن نفهم تعريض هيدغر بـ"القصدية" بوصفها لا تعدو أن تكون "مفارقة أنطية" و من ثم مشتقة من "مفارقة أصلية" سابقة عليها[129].

إنّ المطلوب الآن هو تبيين دلالة المفارقة بحدّ ذاتها . وما يتوضّح من قول هيدغر المذكور هو أنّ المفارقة انما تعني "التعدّي " (das Überschreiten) . وكما ينبّه الى ذلك هيدغر نفسه (1928ب: 204) يرجع فعل transzendieren الالماني الى الفعل اللاتيني transcendere الذي يتضمّن معاني التعدّي و التخطّي و التجاوز . إنّ ذلك يعني أنّ ما يقصده هيدغر من المفارقة هو ما يلي : أنّها ضرب من الوجود الخاص بالذات حيث تتعدّى نفسها و تتعدّى الموجود بعامة في نفس الآن . إنّه في هذا التعدّي انما ينكشف معنى الذات و معنى الوجود . التعدّي هو علاقة بموجبها تسلك الذات إزاء نفسها و إزاء الموجود . ولكن بأيّ معنى يمكن لهيدغر أن يبلغ بالمفارقة مبلغا صارت معه الحدّ الخاص بذاتية الذات أصلا ؟ أي ما الذي حرّكه الى إقرار المفارقة معنى للوجود الذي من شأن الذات وذلك يعني عنده من شأن الدّازين ؟ بل" إلى أين" (wohin) يفارق الدّازين ؟

إنّ الوجود لا يتجلّى في أي موضع اتّفق و انما هو يتجلّى في هذا "الأيْن" المخصوص الذي نسمّيه العالم . ولذلك فمعنى التعدّي لا يمكن أن يتعلّق بهذه العلاقة أو تلك ، مع هذا الموضوع أو ذاك ، بل التعدّي له دلالة مشتقّة من دلالة الوجود الذي تفلح ذات ما في تدبيره بوصفه ضرب الوجود الذي يخصّها أي ما منه تستمدّ وجودها . إنّ التعدّي هو إذن سلوك أصلي في كلّ تدبير للوجود ، وذلك من أجل أنّه ما يمكّن من التوجّه نحو ذلك النحو من الوجود والتلفّت عن نحو آخر . إنّه حركة تجاه الموجود وليس شكلا من الانفلات من قيد ما . ولأنّه كذلك هو ليس غفولا عن الموجود أو إعراضا عنه ، وانما هو إقبال حاسم عليه . بيد أنّه إقبال

---

128 – Held 1988،ص 312–313:

« The contemporary subject is in *Being and Time* radically redefined by its fundamental openness to the world as the dimension of openness. It is nothing other than the "there" for the apearing of this dimension, that is, "Dasein" as "being-in-the-world". The relationship of Dasein to the world is now no longer, as with Husserl's intentionality, trapped in immanence, because self-surpassing toward a trans-subjective "outside" of the world has become constitutive for Dasein.The intentional relation to objects is itself grounded in the transcendence of the World.

In the writings and lectures of the years immediately succeeding Being and Time this transcendence emerges ever more decisively as the basic feature of Dasein. »

129 – Dostal 1985،ص 78:

« One should not, according to Heidegger, explain transcendence by means of intentionality but rather should explain intentionality by means of transcendence. »

يختصّ بكونه يصدر عن نحو جذري من الحرية إزاءه . إنّ تجلّي الوجود لا ينفصل إذن عن مفارقة الذات له . وذلك أنّ الموجود لا ينفتح أمام الذّات الاّ بقدر ما تحتمل من المفارقة له .

إنّه ههنا فقط يبلغ هيدغر في تبيينه لدلالة المفارقة المبلغ الحاسم : انما المفارقة هي ليست شيئا آخر سوى المعنى الأصلي لوجود الإنسان في العالم[130] ، أو هو بنية السلوك إزاء الموجود و إزاء "الذّات" بعامة من حيث أنّ ذلك السلوك هو ضرب مخصوص من الوجود في العالم . فإنّ العالم هو المجال الأصلي للسلوك تجاه الوجود ومن ثمة المجال الأصلي للمفارقة التي تأتي هنا لتعطي مدلولا محصورا لعبارة الوجود-في-العالم المثيرة[131] .

ب- التناهي :

إنّ مسألة "التناهي" (die Endlichkeit) حاسمة بمعنيين : من جهة كونها الأساس الفلسفي الذي يجعل هُوية الدازين ممكنة بوصفها "زمانية"، وهو ما أناره هيدغر من طريق إيضاحات كيانوية حاسمة مثل أنّ الدازين من حيث هو "موجود-نحو-الموت" هو " لا يملك نهاية" بل هو " يوجد كيانه بوصفه متناهيا" (existiert endlich) و أنّ المستقبل من حيث هو "الظاهرة البدائية للزمانية الأصلية " ، هو "متناه" (1926أ: 330-331) ؛و من جهة أخرى، كونها المدخل السري و الأولي إلى الحقبة الثانية من مسيرة هيدغر، نعني إشكالية "تاريخ الوجود"، وذلك انطلاقا من استبصار هيدغر المبكّر ، ومنذ الفقرة 65 من **الوجود و الزمان**، إلى أطروحة "تناهي الزمان الأصلي" (die Endlichkeit der ursprünglichen Zeit) التي تعود إلى الظهور بشكل لافت للنظر في إثنين من التساؤلات الثلاثة التي ختم بها هيدغر الجملة الأخيرة من كتاب 1927 (1926أ: 437)[132]، على نحو يوحي منذئذ بإقرار ضمني بالأطروحة اللاحقة

---

130 - يقول هيدغر (1928ب: 212-213):" "إلى أين" تفارق الذات بما هي ذات، ليس بموضوع، ليس هو هذا الموجود أو ذاك بعامة [..] إلى أين يفارق الدّازين ، انما ذاك هو ما نسمّيه **العالم** .

[..] و إنّه من أجل أنّ المفارقة انما هي التي تصنع الهيئة الأساسية للدازين ، تنتمي إلى وجوده منذ بدأته وليست سلوكا مضافا إليه فحسب ، ومن أجل أنّ هذا الوجود الأصلي للدازين من حيث هو تعدٍّ ، هو يتعدّى إلى عالم ما ، نحن نخصّص الظاهرة الأساسية للمفارقة التي من شأن الدّازين بعبارة : **الوجود-في-العالم** ."

« Wohin das Subjekt transzendiert, ist das, was wir *Welt* nennen.

[..] Weil die Transzendenz die Grundverfassung des Daseins ausmacht, primär zu seinem Sein gehört und nicht erst ein dazukommendes Verhalten ist, und weil dieses ursprüngliche Sein des Daseins als Überschritt zu einer Welt überschritet, bezeichnen wir das Grunphänomen der Transzendenz des Daseins mit dem Ausdruck : *In-der-Welt-sein.* »

131 - ينبه الشراح إلى أنّ هذا النحو من التدبير لمعنى "العالم" في ضوء مسألة "المفارقة" هو خطوة حاسمة خارج مستوى **الوجود و الزمان**، حيث لا نعثر على قول مؤصّل في المفارقة بل على فهم كيانوي للمفارقة في ضوء التراث "المتعالي" (كانط / هوسرل) . عن "المصادر المتعالية لنظرية هيدغر في المفارقة" را: Macann 1992 د : ص 122-128. يقول ص 122:

« No doubt it was his own recognition of the need for further clarification which led Heidegger to his later, explicit, analysis of the concept of transcendence in *Vom Wesen des Grundes.* But precisely because there is nothing like an explicit theory of transcendence in *Being and Time*, his references stand in an essential dependence upon their historical source in transcendental philosophy. »

132 - يقول (1926أ: 437):"هل يقود طريق ما من **الزمان** الأصلي إلى معنى **الوجود** ؟ هل يتجلى **الزمان** ذاته بوصفه أفقا للـ**وجود** ؟ "

الخاصة بمسألة "تناهي الوجود" (die Endlichkeit des Seins) التي ستصبح الخيط الرفيع الذي يشدّ استشكالات هيدغر الثاني عن حقيقة الوجود .

في ضوء هذه الأهمية المزدوجة لمسألة "التناهي" يجدر بنا أن نفهم افتراض أحد الشارحين الذين انكبّوا على مسألة "المنعرج" لدى هيدغر، بأنّ " شرارة المنعرج يجب أن تكون مبحوثا عنها ضمن تجذير فلسفي للتناهي" [133]، وذلك يعني أنّ مسألة التناهي يمكن أن تؤدي دور خيط هاد لاستكشاف "فشل" هيدغر في تخريج قسم "الزمان و الوجود" من الجهة المنشودة، أي من جهة التدليل على "تناهي الوجود" نفسه بعد الإقرار بأطروحة "تناهي الزمان الأصلي" منذ الفقرة 65 من **الوجود و الزمان**. علينا أن نلاحظ أوّلا غياب[134] صياغة صريحة لأطروحة "تناهي الوجود" في الفقرة 65 المشار إليها. قد يكون ثمة مانع منهجي لإرسالها في هذا الموضع المخصّص صراحة إلى الدفاع عن أطروحة أنّ "هُوية" الدازين هي "زمانية" من خلال أطروحة مساعدة هي تناهي الزمان الأصلي الذي انطلاقا منه يتزمّن المستقبل، الظاهرة البدائية لزمانية الدازين. لكنّ الأمر قد يصبح أكثر من مانع منهجي إذا وجدنا أنّ درس صيف 1927 (1927ج: 387، 437) و بعد أن أخذ في تجذير ما بلغ إليه في الفقرة 65 من كتاب 1927 من تواشج بين "الهُوية" و "الزمانية"، ما يزال يتوجّس من مشكل التناهي :

" إنّ السلسلة المشار إليها سابقا من المشاريع المنبثقة بوجه ما من بعضها البعض: فهم الموجود، اشتراع الوجود، فهم الوجود، اشتراع الزمان، إنما تملك نهايتها ضمن أفق الوحدة الوجدية للزمانية. نحن لا يمكننا هنا أن نعلّل ذلك بشكل أكثر أصلية، إذ ينبغي علينا عندئذ أن ننخرط في مشكل تناهي الزمان" (1927ج: 437).

إنّ اعتراف هيدغر هذا بجسامة مشكل تناهي الزمان و المسجّل في الفقرة 21 و قبل الأخيرة من درس صيف 1927 يبيّن إلى حد كبير كيف أنّ ما جاء في الفقرة 65 من **الوجود و الزمان** بشكل خاطف و تقريري عن تناهي الزمان الأصلي قد كان يخفي في واقع الأمر صعوبة أرّقت مضجع هيدغر و لم يجد لها تذليلا أصيلا. إنّه لم يجد ههنا الطريق التي تقود من "تناهي الزمان الأصلي" إلى "تناهي الوجود" .

ومن جهة مطالب *الناظرة الهيدغرية مع هيغل* علينا أن نسجّل هنا أنّ الصعوبة التي كانت تؤرق هيدغر في الفقرة 65 من كتاب 1927 و الفقرة 21 من درس 1927 قد كانت في المرتين مصحوبة باستحضار حاسم لصعوبة جدّ متواشجة مع مشكل "التناهي": إنّها مشكل "السلبية" . في الفقرة 65 من كتاب 1927 كان الرهان هو بلورة *تناهي الزمان الأصلي* ضد أطروحة الفهم العامي للزمان التي تقوم على أطروحة "لاتناهي الزمان" و "تواصل الزمان"، بحيث يقرّ هيدغر بأنّ " تناهي الزمان لا يصبح منظورا تماما إلاّ عندما يُكشف عن ''الزمان اللامتناهي'' ، حتى

---

[133] – Grondin 1987: 81؛ 1988: 381–400، حيث يخرّج مسألة "المنعرج" بوصفها "تجذيرا للتناهي" (radicalisation de la finitude) (ص 381) في معنى الانتقال من تدبير معنى "التناهي" في مقابل "اللاّتناهي"، كما هو الحال في حقبة **الوجود و الزمان**، إلى استكشاف مقصود لـ"تناهي الوجود" (finitude de l'être) ذاته (ص398).

[134] – ينبّه غروندان (Grondin 1987: 84–85) إلى الوضعية الخاصة لمفهوم "التناهي" في **الوجود و الزمان**: فهو من جهة، غائب عن العدة المفهومية لكتاب 1927 كما بسطها هيدغر في المقدمة، لكنّه من جهة أخرى يؤدي دورا حاسما في بلورة الوجود الأصيل للدازين، كما نرى ذلك في القسم الثاني من الكتاب، والمقصود هو الفقرة 65.

يُعارَض به" (1926أ: 330–331). أمّا في الفقرة 21 من درس صيف 1927 فإنّ هيدغر يضيف إلى الواقعة الفينومينولوجية الحاسمة القاضية بأنّه من أجل أنّ الزمانية متناهية انما يكون الزمان غير الأصيل في معناه العامي زمانا لامتناهيا (1927ج: 387)، بأن ينبّه إلى أنّ "اللاتناهي" هو خاصية في الزمانية نفسها. إنّ اللافت للنظر هنا هو أنّ هيدغر ليس فقط سرعان ما يعتذر عن الخوض في مشكل التناهي متعلّلا بأنّ ذلك يقتضي الخوض في مسألة عويصة مثل مسألة الموت (1927ج: 387)، بل بخاصة أنّ اعترافه بتوعّر مشكل التناهي يقترن هنا أيضا بتصرّف مماثل إزاء مشكل "السلبية" : فما إن يقرّ بأنّ السلبية خاصية ملازمة للزمانية حتى يعتذر عن الخوض فيها (1927ج: 439)[135].

لذلك يبدو أنّ توفير معالجة أصيلة لمشكل التناهي هو ما أصبح محرّكا حاسما لهيدغر بعد 1927، و هو ما أخذ في التوضّح بشكل بيّن تماما في كتابات 1929: فقد يمكن أن نعتبر 1929 سنة التجذير الواسع لمسألة التناهي ، وذلك للأسباب التالية: أ- أنّ النتيجة الحاسمة لكتاب **كانط و مشكل الميتافيزيقا** هو إبراز حادّ لمشكل التناهي (1929ب:§§ 39–41)، بحيث أنّ المكسب الأكبر له لا يعدو أن يكون تدبيرا أصيلا لمعنى التناهي، لا من خلال التحليل "الكيانوي" فقط كما في الفقرة 65 من كتاب 1927، بل من طريق تنقيب "تاريخاني" عن الإمكان الإشكالي الأصلي له كما استبصره كانط و تراجع عنه (1929ب:ت.ف.ص271) في فجر المثالية الألمانية؛ ب- أنّ محاضرة **ما هي الميتافيزيقا ؟**[136] انما تقدّم ، من خلال مساءلة غير مسبوقة لمفهوم "العدم" بوصفه يجد في "القلق" مقامه الأساسي(1929د: ت.ف.ص57 و ما بعدها) ، خطوة حاسمة على طريق إيضاح "ماهية السلب المتجذّر" في ماهية الزمانية،وذلك بوصفها تقع على الخط الممتد منذ قسم "الزمان و الوجود" المسحوب[137]؛ج- أنّ درس 1930/1929 قد ارتقى بمشكل التناهي إلى مستوى العنوان المبحوث فيه هكذا : **المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا (العالم – التناهي – التوحد)**[138]. وذلك علاوة على أنّ حضور مسألة التناهي في بقية إنتاج هذه الحقبة الحرجة ،سواء في صيغة صريحة ، كما في درس صيف 1929 عن **المثالية الألمانية** (مثلا: 1929أ: 36، 38، 45، 46، ..)[139]، حيث لا يتردد هيدغر في تنصيب التناهي بوصفه "ماهية

---

135 – يقول (1927ج: 439):" كل ما هو موجب انما يصبح واضحا انطلاقا مما هو سالب. أمّا عن الأسباب التي تقتضي أن يكون الأمر كذلك، فنحن لا يمكننا الآن أن نتعقّبها فيها.إنّها تكمن بشكل مماثل – لنقل ذلك في مجرى الكلام– في ماهية الزمانية و [في ماهية] السلب الذي يتجذّر فيها."

136 – Grondin 1988: 398.

137 – Grondin 1987: 83 .

138 – عنوان درس 1930/1929 هو :

- Die Grundbegriffe der Metaphysik . Welt – Endlichkeit – Einsamkeit .

139 – يقول هيدغر في درس صيف 1929 بعنوان **المثالية الألمانية** (1929أ: 36، 38):" الميتافيزيقا التقليدية: معرفة الموجود في الجملة انطلاقا من العقل المحض. التأسيس الكانطي: نقد للعقل المحض، بمعنى تعيين ماهية ماذا يكون عقلنا المتناهي في ذاته، و ماذا يستطيع بما هو كذلك من جهة ما هو متناه . [..]

عقل ينتمي إلى ماهيته أن يسأل هكذا بخصوص نفسه، هو في ذاته متناه، **يريد أن يصبح مطمئنّا أكثر على تناهيه** الخاص. عن تناهي العقل انما السؤال هو ماذا يمكن أن يكون، عن ماهية تناهي الإنسان [انما السؤال هو] على أيّ أساس يمكن أن يكون إنسانا فحسب ."

الدازين"[140]، بل وإعلان " تناهي الدازين بوصفه الحدوث الأساسي للميتافيزيقا" (1929أ: 47)، أو في صيغ إشكالية أخرى مثل مسألة "الضلال" (das Irren ، die Irre) ، كما ضمن محاضرة **في ماهية الحقيقة** (1943/1930: 23–26؛ت.ف.ص 186–189)[141].

خاتمة

قد يجدر بنا أن نتساءل: أليس في ذلك علامة واضحة على إشكالية "المنعرج الثاني" أي على المرور من أفق الانطولوجيا الأساسية إلى ميدان تاريخ الوجود ؟

– أجل إنّ محاضرة 1929 **ما هي الميتافيزيقا** ؟ انما تحتوي على نهوض طريف بمسألة *العدم والسلبية* – إحدى المسائل الحاسمة في كتاب **إسهامات في الفلسفة** – التي رأينا أنّ درس صيف 1927 قد انحسر دونها وحيث اعترف هيدغر بالحاجة إليها حتى يهتدي إلى إيضاح أصلي لمعنى أن يكون الزمان أفقا لفهم الوجود ، لكنّ هيدغر ، وذلك من حيث أنّه قد عزف عن التصوّر التقليدي (المنطقيّ) للسلب و بنى مسألة السلبية على أساس مقام كيانويّ عتيد هو مقام "القلق" ، لا يحدّق بمشكل "الماهية" في هذه المحاضرة إلاّ في ضوء نمط استشكال الدازين بوصفه المقام الذي يأتي منه الإنسان إلى السؤال عن الميتافيزيقا (1929ج : ت.ف. 48، 53، 57–59 ، 62–67 ، 72)[142].

كذلك فإنّ درس شتاء 1930/1929 بعنوان **المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا** لئن كان قد انتهى إلى التشكيك في نضج الطريقة التي طرح بها مشكل الاختلاف الانطولوجي بل وإلى استشراف إمكانية " العزوف عن كلّ انطولوجيا في معناها الحقيقي بوصفها مشكلا ميتافيزيقيا

« Überlieferte Metaphysik : Erkenntnis des Seienden im Ganzen aus reiner Vernunft. Kants Grundlegung : eine Kritik der reinen Vernunft, d.h. Wesensbestimmung dessen, was unsere endliche Vernunft in sich ist, und was sie als solche endliche vermag.[..]

Eine Vernunft, zu deren Wesen es gehört , so bezüglich ihrer zu fragen, ist in sich *endliche*, die ihrer eigenen *Endlichkeit sicher werden will.* Nach der Endlichkeit der Vernunft ist die Frage, was sie sei, nach dem Wesen der Endlichkeit des Menschen, auf deren Grunde er erst Mensch sein kann. »

[140] – هيدغر(1929أ: 45–46) :" ماهية الدازين (التناهي) بالنظر إلى مسألة الوجود. [..] إنّ الزمان هو ذاته الماهية الأشد حميمية لتناهي الدازين".

« Das Wesen des Daseins (Endlichkeit) in Absicht auf die Seinsfrage. [..]Zeit ist selbst das innerste Wesen der Endlichkeit des Daseins. »

[141] – يقول (1943/1930: 23؛ت.ف.ص186):" إنّ الإنسان يضلّ. إنّ الإنسان لا يسعى للتوّ في الضلال. إنّه لا يسعى أبدا إلاّ في ضلال، من أجل أنّه يقيم–في–الكيان (in-sistiert) متوحّدا (ek-sistent) ومن ثم هو يقبع بعدُ في الضلال. [..] إنّ الضلال ينتمي إلى الهيئة الحميمة للدازين، التي ضمنها تُرك الإنسان التاريخاني. "

[142] – نحن نجد أنّ فون هرمان (Von Herrmann 1989ب: 66) يقرأ محاضرة 1929 كنصّ يندرج في أفق مسألة تاريخ الوجود ، أي في سياق المنعرج الثاني وليس في أفق الانطولوجيا الأساسية والمنعرج الأوّل ، وذلك من حيث أنّ هيدغر قد أتى ههنا على صياغة "مبدأ الماهية" (Wesenssatz) الذي مني أُخذ في ضوء تاريخ الوجود تعلّق بمسألة تجميع العلوم تحت لواء الجامعة معتمدا على هذه الجملة :" إنّ تجذّر العلوم في الأساس الماهوي الذي من شأنها لم يعد حيّا" (1929ج: ت.ف. 48) . بيد أنّ متصفّح ما قبل هذه الجملة وما بعدها يجد أنّ هيدغر لا يقصد من "الأساس الماهوي" سوى المقام الكياني للدازين (1929ج: 48–50) ، وليس ماهية الوجود بما هو كذلك كما هو الشأن في **إسهامات في الفلسفة** (1936–1938) التي يحتكم إليها فون هرمان في قراءة محاضرة 1929 .

سيّئ الطرح" (1930/1929: 522)،- فإنّ المفاهيم الأساسية التي دار حولها مدار الاستشكال ههنا ، أي *العالم والتناهي والتوحّد* ، انما هي "مقامات أساسية" (tonalités fondamentales) مقوّمة لموجود نموذجي هو *الدازين* (1930/1929: ت.ف.22-24) .

كذلك فإنّ درس صيف 1930 **في ماهية الحرية الإنسانية** قد يمكن اعتباره آخر محاولة جذرية للتفكير في نطاق إشكالية *الانطولوجيا الأساسية* ومن ثمّة آخر صيغ *التأوّل الذاتي* ، التي دشّنها درس صيف 1927 ، للحقبة التي بناها كتاب **الوجود و الزمان** (1930:ت.ف. 80، 115-119) بما نُشر منه ، أي تقليد التحليل الكيانوي ، وما لم يُنشر ، أي مشكل المنعرج إلى دهرية الوجود . ويكفي أن ندلّل على ذلك بأمارتين ناصعتيْن : أوّلا مواصلة التمسّك بمسألة "فهم الوجود" ، ومن ثمّة مواصلة التمسّك بالسؤال عن "معنى الوجود" ، مطلبا للبحث الانطولوجي وبمشكل *الزمان أفقا متعاليا* لتقوّم هذا الفهم (1930:ت.ف. 48-52 ، 74 ،120-130) ؛ وثانيا مواصلة اعتبار *إشكالية الدازين* مدخلا نموذجيا للنهوض بذلك المطلب الانطولوجي ، حيث أنّ فهم الوجود لا يحدث إلاّ ضمن إمكان الدازين ، وإن كان قد أدخل بعض التحوير على صياغة مفهوم "الدازين الإنساني" فصار يتحدّث عن "الدازين في الإنسان" (1930:ت.ف.52، 120-128، 134-135، 140) . ربّ توجّه جعل هيدغر لا يرى "ماهية التاريخ بالمعنى الأصيل" سوى "طابع حدوث الدازين في الإنسان" (1930:ت.ف. 169) .

بذلك قد توضّح معنى "المنعرج" في أفق انحسار مشروع *الانطولوجيا الأساسية* ووظيفته في تدبير إشكالية هيدغر ما بين 1927 و 1930 بوصفها اشتغالا على *الانتقال من زمانية الدازين إلى دهرية الوجود*.

الفصل الرابع عشر

هيغل في أفق المنعرج الأوّل

"نهاية الأنطولوجيا" و مسألة "المجاوزة" (Überwindung)
في درس صيف 1927

" هيغل – الذي رأى في الفلسفة كثيرا ممّا لم يُسمَع بمثله و هو يستطيع أن يـــرى، من أجل أنّه قد ملك على اللغة سلطانا خارقا وينتزع الأشياء المستورة من مخابئها.."
هيدغر(1927ج: 226)

" إنّ هيغل قد رأى كلّ ما كان ممكنا. بيد أنّ السؤال انما هو ما إذا كان قـد رأى ذلك من جهة المركز الجذري للفلسفة، ما إذا كان قد استنفذ إمكانات البدء جميعا، حـــتى يقول إنّه قد بلغ النهاية."
هيدغر (1927ج: 400)

" إنّ هذا الرسم الأوّلي لمصير المنطق يجب أن يبيّن أنّ مشكل الرابطة [الوجودية]، [مشكل] الـــ"هو" (ist)، من أجل أنّه مفحوص عنه في نطاق المنطق، هو مقطوع الصلـة (abgeschnürt) ضرورةً عن المشاكل الأصيلة للفلسفة من جهة ما هي علم الوجـــود. إنّ المشكل لن يتزحزح عن مكانه طالما لم يعُدِ المنطقُ إلى الانطولوجيا من جديد، وذلك يعـــني طالما أنّ هيغل، الذي هو ، على الضدّ من ذلك، قد حلّ الانطولوجيا في المنطـق، لم يُفـهم (begriffen)، وذلك يعني دائما، أن يُتجاوَز (überwunden) بواســـطة تحذيـر صيغـة الإشكال، وفي عين الوقت أن يُتملّك (angeeignet). إنّ هذه المجـــاوزة لهيغـل (dieser Überwindung Hegels) إنّما هي الخطوة اللازمة من الداخل في تطوّر الفلسفة الغربيـــة، التي ينبغي القيام بها، إذا ما كان يجب بعامة أن تبقى على قيد الحياة. أمّـــا عمّـــا إذا كـــان سيتسنّى جعل المنطق فلسفة من جديد، فنحن لا نعلم شيئا؛ إنّه ليس على الفلسفة أن تتنبّـأ، لكن لا يجب عليها أيضا أن تخلد إلى النوم."
هيدغر (1927ج: 253-254)

تقديم

يبدو أنّ لدرس صيف 1927 دورا حاسما في بلورة علاقة جديدة بين هيدغر وهيغل. ولأنّ هذا الدرس ينطوي على دلالة خاصة بالنسبة لمسألة *المنعرج* بعد انحسار مشروع الأنطولوجيا الأساسية في الجزء المنشور من كتاب **الوجود و الزمان**، حيث لم يتعدّ البحث *تحليلية الدازين*، أي ترميم *هرمينوطيقا الهُو* الحديثة ، – فإنّه يبدو أنّ علينا أن نتساءل عن وجه التواشج السري بين ظاهرة *المنعرج* وبين *تغيّر مقام العلاقة الهيدغرية مع هيغل* من "المباينـــة" (Abhebung) في درس شتاء 1926/1925 إلى "المنـاظرة"(Auseinandersetzung) في درس صيف 1929، وذلك بتوسّط مشكل "المجاوزة" (Überwindung) الذي ظهر في درس صيف 1927. إنّ علاقة هيدغر مع هيغل قد عرفت هي الأخرى ضربا من الانعراج من "التفكير ضدّ هيغل" ما بين 1919 و 1926 ، إلى وجه من "التفكير مع هيغل" أخذ في الاطّراد منذ صيف 1927 ، إلى حدّ التحوّل إلى "حديث" (Gespräch) "الهوهو على نحو مغاير" في "إيضاح" *مقدمة* **فينومينولوجيا الروح** سنة 1942.

ونحن نبدأ في وصف هذا الانعراج من أدنى مظاهره ، نعني من مجرّد **الإحالة على هيغل** بوصفه "تراثا" (Tradition)[1] حاسما في *تاريخ الأنطولوجيا* ضمن درس صيف 1927 ؛ ربّ إحالة رأينا أنّها تشمل "المصطلح" (ونحن سنأخذ أفضل مثال على ذلك، نعني مصطلح "Begriff" نظرا لقيمته النموذجية في لغة هيغل)، و "كيفية كتابة" تاريخ الأنطولوجيا (ونحن سنفحص عن أخطر قرار ميتافيزيقي قلب نظرتنا إلى تاريخ الفلسفة الغربية، نعني القول بأطروحة "نهاية الأنطولوجيا")، و "الاستشكال" (ونحن سنقف عند نموذج حاسم على الاستصلاح الهيدغري لمسائل في أصلها هيغلية، نعني نقاشه مع أطروحة هيغل القائلة بأنّ "الوجود والعدم هوهو").

و لا ينبغي أن نأخذ لفظة "المرجع" هنا مأخذا مدرسيّا ،وذلك أنّ الأمر لا يتعلّق بتدليل تقليدي على دعوى قد يُحتاج في إثباتها الى الاحتجاج برأي المتقدمين احتجاجا يكون من شأنه أن يحذو حذوهم فيما ذهبوا إليه من التأوّل في غضون مسألة من المسائل . وذلك أنّ هيدغر لا يحتجّ إلى عين الإشكال الذي تفلسف هيغل بموجبه . بل هو يدبّر من دلالة "المرجع" وجها طريفا : إنّ هيغل ليس مرجعا لنا إلاّ بقدر ما نفترض أنّه قد فكّر أو قطع بعدُ شوطا حاسما من إمكانية التفكير في الإشكالية الأصلية للفلسفة بما هي كذلك، أي إيضاح معنى وجود الموجود بعامة .– وذلك لا يعني البتة أنّه قد اضطلع بعدُ بهكذا مهمّة ،بل بخاصة أنّه يخاطبنا

---

[1] – اقتبسنا هذه الصيغة من عمل فرنار مـــاركس (Werner Marx) **هيدغـر و الـتراث** (*Heidegger und die Tradition*) (1961)، حيث يحدّد بنية "التراث" بمسألتين : " هيئة الـ ousia الأرسطية و معناها" (Gestalt und Sinn der aristotelischen ousia) (ص 25 و ما بعدها) ، و " معنى الوجـود و الماهية و المفهوم لدى هيغل" (der Sinn von Sein, Wesen und Begriff bei Hegel)) ص 52 و مـا بعدها). إنّ هيغل حسب فرنار ماركس هو في نفس الوقت "نهاية" *تراث* يعود إلى أرسطو و لكنه أيضا من اخترع "وجهة إشكالية أخرى" (andere Fragestellung) ودفع بذلك التقليد إلى "حقـل آخـر" (in einen anderen Bereich) من البحث من خلال أطروحة الجوهر/الذات (ص 19). لكنّ وجه الصعوبة في عمل ماركس هنا هو أنّه لا يهدف إلى أكثر من "العـرض المقـارن" (vergleichende Darstellung) (ص19) و ليس البحث في مناظرة هيدغر مع هيغل بوصفه مسألة بذاتها.

من قاع *أفق الفهم* الذي يكوّنه *تراث الأنطولوجيا* بوصفه المجال الوحيد للمتفلسف . وبعبارة واحدة إنّها مرجعية *هرمينوطيقية* وليست *تأريخية*. ونحن قد نحصي ثلاثة وجوه من *الإحالة الهرمينوطيقية* على هيغل في درس صيف 1927: *اصطلاح و تحقيب واستشكال*.

بيد أنّ أهمّية درس صيف 1927 تتعدى مسألة الإحالة الهرمينوطيقية على هيغل كي تتحوّل شيئا فشيئا إلى ضرب من "اللقاء الهرمينوطيقي" معه.

و نحن نجد في درس صيف 1927 ثلاثة مواضع حاسمة تكشف عن تغيّر طبيعة النظرة الهيدغرية إلى هيغل من مقام "المباينة" إلى مقام "المناظرة"، وهي مواضع تبحث كلّها في مسألة *العلاقة بين المنطق و الأنطولوجيا*. فأمّا الموضع الأول فهو علامة لدى هيدغر على ضرب من *التردّد الهرمينوطيقي* في أفق المنعرج (ما بين درس صيف 1927 و كتاب 1929) بين كانط وهيغل فيما يخصّ مسألة التدبير الوجيه لعلاقة المنطق بالانطولوجيا (1927ج:252) . في حين أنّ الموضع الثاني يبلغ رأسا الى اعتراف *تاريخاني* بأنّ هيغل انما هو المحاور الأساسي في مسألة الانطولوجيا مما يحتّم الخوض في "مجاوزة" (Überwindung) بنيوية لإشكاليته تحتيما (1927ج :254). وأخيرا فإنّ الموضع الثالث يطرح السؤال عن الوجه الحاسم من تدبير هيدغر لعلاقته بإشكالية هيغل،ألا و هو البحث *الفينومينولوجي* في مسألة " نهاية" (Ende) الانطولوجيا التقليدية، ومن ثمة في طبيعة "المناظرة" معها من زاوية "التناهي" (Endlichkeit) الذي يصيبها من جهة النهاية (1927 ج: 400)[2].

بذلك قد نوزّع هذا الفصل إلى هذين المطلبين :

1) **الإحالة الهرمينوطيقية** على هيغل في درس صيف 1927 أو هيغل بوصفه "تراثا" (Tradition) ؛

2) **المنطق بوصفه أنطولوجيا** أو اللقاء الهرمينوطيقي مع هيغل في تقليد واحد ؟

*****

§1- الإحالة الهرمينوطيقية على هيغل في درس صيف 1927 أو هيغل بوصفه "تراثا" (Tradition)

1.1- الاصطلاح : "التصوّر" (der Begriff) الهيغلي بوصفه صيغة غير أصلية كفايةً عن المعنى الهرمينوطيقي لمصطلح "فهم-الوجود" (Seinsverständnis) لدى هيدغر

إنّ أفضل مثل يضربُ على الإحالة الهرمينوطيقية على مصطلح هيغلي لهو إحالة هيدغر (1927ج: 117) اللافتة للنظر على عبارة " Begriff" عند هيغل[3].

---

[2] – عن اضطلاع مخصوص بمسألة "نهاية الميتافيزيقا" ، را: Sallis 1986: 39 و ما بعدها.

[3] –يقول هيدغر (1927ج: 117):" إنّ مفهوم الـ *ens* [الموجود]، [أو] كما تقول السكولائية *conceptus entis* [الموجود المتصوَّر] إنّما ينبغي أن يُؤخذ بطريقتين ، بما هو conceptus formalis entis [موجود متصوَّر صوري] و بما هو conceptus objectivus entis [موجود متصوَّر موضوعي] . فأمّا عن *conceptus formalis* [التصوّر الصوري]، فإنّه علينا أن نلاحظ الأمر التالي. أنّ Forma ، μορφη ، هي ما يجعل من شيء ما (Etwas) [موجودا] بالفعل . إنّ Forma ، formalis، formale لا يعني الصوري (formal) في معنى [ما هو] صوراني (formalistisch)،فلوغ، بلا مضمون ، بل إنّ conceptus formalis هو التصوّر(Begriff) الفعلي ، أي أن يتصوَّر (Begreifen) في معنى actus concipiendi [فعل الإدراك] أو conceptio [التصوّر]. إنّ هيغل ، حين اشتغل بالتصوّر (Begriff) في "منطقه" ، إنّما كان يفهم لفظة التصوّر ، وذلك بعين الضدّ من

فهذه الإحالة على طرافة معنى " Begriff"[4] لدى هيغل في درس صيف 1927 هي لئن يمكن أن تدخل في نطاق عادة هيدغرية متواترة في عهد الأنطولوجيا الأساسية تقوم على ردّ نواة المنطق الهيغلي إلى الأنطولوجيا القديمة بعامة ،فإنّها تنطوي هذه المرة على أمر جديد: إنّها لا تقصد مجرّد إرجاع إشكالية هيغل إلى أسسها اليونانية أو الوسيطة الثاوية فيها والغافلة عنها (1926أ: 3، 22)، بل إلى التنبيه إلى ما في معنى " Begriff" من فوز سعيد بدلالة **أنطولوجية** تاه عنها الاستعمال الحديث للفظة "المفهوم" ضمن تقليد *نظرية المعرفة* ، أي من حيث يدلّ على *التمثيل* (Vorstellung) الذي تقوم به "الذات" (Subjekt) عن الموجود متأوّلا بوصفه "موضوعا" (Objekt). لذلك فغرض هيدغر هنا غرض موجب : إنّه الاستفادة من عزوف هيغل عن فهم معنى Begriff في نطاق *براديغم الوعي*، أي بوصفه تمثيلا، ومواصلة أخذه في معناه السكولائي ، أي ضمن *براديغم الوجود*، بوصفه فعل تصوّر الموجود والوجود المتصوّر في آن واحد.

أمّا السياق الذي أتى فيه هيدغر إلى الإحالة على طرافة معنى Begriff لدى هيغل فهو سعيه إلى تبيين المعنى الأخصّ للعلاقة ما بين " الإنّيّة" (existentia) و "الماهية"(essentia)كما تمخّضت عن الأنطولوجيا الوسيطة لدى توما الإكويني(1927ج:116) . إنّ هذا السياق المخصوص هو الذي انتصب أفقا للاستفادة من الاصطلاح الهيغلي، وليس العكس.

ولكن ما وجه الاستفادة تحديدا ؟ – يكمن وجه الاستفادة بخاصة في اتّخاذ الاستعمال الهيغلي للفظة Begriff بوصفه مثالا أصيلا على ما يقصده هيدغر نفسه من عبارة Seinsverständnis أي "فهم الوجود" . إنّ هيدغر قد وجد في هيغل أسوة فلسفية حسنة في الإعراض عن طريقة المحدثين في تدبير معنى وجود الموجود من خلال علاقة الوعي والموضوع، وذلك لأنّ معنى وجود الموجود ليس تمثيلا ولا فكرة صورية، بل هو "صورة" (Forma ، μορφη) الموجود، وذلك يعني في لغة القدامى وهيغل معهم، ما يجعل من الموجود موجودا

استعمال عصره ، في معنى السكولائية بوصفه conceptus formalis [متصوَّرا صوريا] . إنّ التصوّر (Begriff) يعني لدى هيغل : أن يتصوَّر (das Begreifen) و ما يُتصوَّر(das Begriffene) جميعا ، وذلك أنّ الفكر و الوجود هما عنده متطابقان، أي ينتمي أحدهما إلى الآخر . إنّ conceptus formalis entis [الموجود المتصوَّر الصوري] هو تصوّر (Begreifen) الموجود ، و بشكل أعمّ و أشدّ استبصارا : هو إدراك (Erfassen) الموجود . إنّ ذلكم هو ما ميّزناه ، من بين [أشياء] أُخر ، بوصفه فهم-الوجود (Seinsverständnis) و هو ما نحن (*wir*) الآن خائضون فيه على نحو أكثر تحقيقا . و نحن نقول فهم-الوجود ، من أجل أنّ التصوّر الصريح لا ينتمي ضرورة إلى هذا الفهم عن الوجود."

[4] – عن طريقة التملك الهرمينوطيقي للمعنى الأصلي للفظة Begriff را: Gadamer 1989،ص :20

« To say what a *Begriff* is seeems almost as difficult as it was for Augustine to say in what time consists. We all know the aswer and still cannot say in what reality consists. When it is a qyestion of a *Begriff*, words always betray us. In a *Begriff* something is grasped togegher (*zusammengegriffen*), put together. In the very word *Begriff*, we find it implied that a Begriff apprehends (*zugreift*), comprehends (*zusammengreift*) and so conceives (*begreift*). Thinking in *Begriffen* (concepts) is therefore an actively appropriating (*eingreifendes*) and expropriating (*ausgreifendes*) thinking.Thus Heidegger grasped the history of metaphysics as the expression of an original Greek experience of Being, and moreover as that development of our experience of thinking which graps beings in their Being, so that one can get a grip on it and, to this extent, hold it in one's possession. »

"بالفعل" (Wirklichen). إنّ "معنى" وجود الموجود هو "التصوّر" (Begriff) في معنى "أن يتصوّر" (das Begreifen) الموجود و الموجود "المتصوَّر" (das Begriffene) معا. وإنّ ذلك هو المعنى السكولائي لعبارة conceptus formalis entis الموجود الصوري المتصوَّر. فالصورة هي ما يهب الموجود معناه، أي هو تصوّره [5]. إنّها ليست مجرّد حاو فارغ، كما أنّ الصوري ليس "بلا مضمون" (nicht sachhaltig)، وذلك لأنّ الصورة هي ما "يصوّر" الموجود، أي ما يجعله موجودا "بالفعل". إنّ "الفعلية" (Wirklichkeit) لا تعني سوى "التلازم" (Zusammengehören) الأنطولوجي بين "أن يتصوّر"(das Begreifen) و "ما يُتصوَّر" (das Begriffene).

إنّ قصد هيدغر هو اقتباس معنى "التصوّر" (Begriff) من أجل إيضاح معنى عبارة "فهم الوجود" (Seinsverständnis). فالقصد واحد: إنّه التحرّر من براديغم الوعي في استعمال المصطلح الفلسفي، ومحاولة الارتداد إلى التقليد الأنطولوجي القديم والوسيط [6] من حيث أنّه يتوفّر على اصطلاح أكثر أصالة [7]. لذلك فإنّ معنى" التصوّر" عند هيغل انما يشير الى عين المهمة الأنطولوجية التي نذر هيدغر بحثه للنهوض بها ، نعني مسألة " فهم الوجود " . وذلك أمر لا قِبل للمحدثين به ماداموا لا يأخذون "المفهوم" [8] إلاّ مأخذا تمثّليا وليس أنطولوجيا .

– ولكن من أجل أنّ هذه الإحالة على المصطلح الهيغلي ليست تأريخية أو مذهبية وإنّما *هرمينوطيقية* ، فإنّ هيدغر لا يقصد البتة الانتظام في الإشكالية *التأمّلية* ، وانما بالتحديد اقتباس ضرب الاجتهاد الاصطلاحي الأصلي الذي سنّه القدماء وغفل عنه المحدثون . هذا الاجتهاد هو إرجاع الكلام على الوجود إلى تقليد قد انطمس ، لكن هيغل ما يزال يحتفظ بصيغة طريفة عنه من خلال لفظة " التصوّر" ، وذلك حينما سنّ له معنى يكون دالاً على الوجود وماهيته في آن .

---

[5] – ولا يخفى أنّ اللغة العربية هي هنا أوفى بالمقصود من اللغتين اللاتينية و الألمانية، وذلك من حيث أنّها تشتقّ معنى "الصورة" (forma) و "الصوري" (formalis) و "التصوّر" (Begriff ،conceptus) من أصل واحد هو "صور". والحال أنّ مقصد هيدغر هو إيضاح وجه التواشج الخفي ما بين Forma و بين Begriff ، وهو ما لا يتوفّر لا في اللغة اللاتينية ولا في الألمانية.

[6] – Held 1988،ص 315:

« Heidegger's position [..] may be compared with that of Hegel. Like Hegel, but in completely different way, he sets himself the task of restablishing, for modem subjectivism, certain fundamental insights from the pre-voluntaristic, pre-nominalistic tradition, without falling back into those prejudices or naiveties which have been overcome. »

[7] – علينا أن ننبّه إلى أنّ هيغل نفسه قد نبّه في مقدّمة الجزء الأول من **علم المنطق** إلى شيء من هذا القبيل حين قال (1812: 11ت.ف.ص 13):" لقد كان للميتافيزيقا القديمة من هذا المنظور تصوّر (Begriff) عن التفكير (Denken) أرفع من الذي أصبح عُرفا سائرا (gang und Gäbe) في العصر الحديث."

[8] – أثبتنا هنا لفظة "المفهوم" مقابلا للفظة Begriff بدلا من لفظة "تصوّر" ، حتى نبرز ما توفّره اللغة العربية من تواشج اشتقاقي بين "الفهم" (Verstehen) و "المفهوم" (Begriff) وهو ما لا توفّره اللغة الألمانية لهيدغر. والحال أنّ قصد هيدغر هو بيان وجاهة معنى " Begriff" لدى هيغل بوصفه يدلّ لا على مجرّد إمكان منطقي بلا مضمون بل على "تطابق" أصيل بين الفكر والوجود، أي بين "فهم" الوجود و "مفهوم" الوجود. إنّ الموجود هو "مفهوم" (verstanden) من قِبل الدازين ولأنّه كذلك يمكن أن تعبّر عنه الفلسفة العلمية بواسطة "المفهوم" (der Begriff).

إنّ هيدغر على بيّنة من وجه التباين الإشكالي الذي ينبغي الإبصار به ما بين المعنى التأمّلي للمفهوم (Begriff) وبين المعنى الانطولوجي لعبارة "فهم-الوجود" (Seinsverständnis). ووجه التباين هو أنّ هيدغر لا يرى من ضرورة في أنْ يكون *فهم-الوجود* موقوفا على لغة " التصوّر" (1927ج: 117، 389)[9] . فماذا يعني بذلك ؟

إنّه يعني بذلك أنّ شرط إمكان البحث في معنى الوجود ليس "منطقيا" بل "هرمينوطيقيا". إنّ المعنى "المنطقي" هو معنى "مقولي" لا يعرض سوى معنى "قيمومة" الموجود لاغير، ولأنّه لا يعبّر إلاّ عن القيمومة فهو يتّخذ من "التصوّر" أي من الصورة والصوري وفعل التصوّر بنية له، في حين أنّ "فهم الوجود"(Seinsverständnis) ليس "تصوّرا" أو "مفهوما" (Begriff) منطقيا بل هو "فهم" (ein Verstehen) هرمينوطيقي لمعنى ملتقط ضمن أفق إشكالي يرتسمه تراث أنطولوجي معيّن.

---

[9] – يقول هيدغر (1927ج: 389):" إنّ ما يجب أن يوضّح هو: أنّ الزمانية هي شرط إمكان فهم-الوجود بعامة؛ أنّ **الوجود إنّما هو مفهوم** (*verstanden*) **و متصوَّر** (*begriffen*) **انطلاقا من الزمان**.[..] إنّ فهم الوجود و من ثمّة تشكيل هذا الفهم ضمن الأنطولوجيا ومن ثمّة الفلسفة العلمية، يجب أن يُبيَّنا ضمن إمكانهما الدهري. و لكن ما معنى **فهم-الوجود** (*Seinsverständnis*) الذي نسائل عن إمكانه الدهري؟ لقد أوضحنا من خلال مناقشة الأطروحات الأربع [الممثّلة لتاريخ الأنطولوجيا، أي الكانطية ثم الوسيطة مع أصلها اليوناني و الحديثة و المنطقية]، بطرق مختلفة، أنّ وكيف أنّ شيئا من قبيل فهم-الوجود إنّما ينتمي إلى الدازين ذي الكيان . نحن وقفنا أمام وبعبارة أفضل ضمن [الأمر] الواقع (Faktum) [القاضي] بأننا نفهم (verstehen) الوجود، ولكن على ذلك نحن لا نتصوّره (nicht begreifen) . [..]

ما الفرق بين أنْ يَفهم (Verstehen) و أنْ يَتصوّر (Begreifen) ؟ ماذا يعني أن يَفهم (Verstehen) و [ماذا يعني] الفهم (Verständnis) بعامة ؟ قد يودّ المرء أن يقول إنّ الفهم ضرب من المعرفة، وطبقا لذلك أنّ أنْ يَفهَم صنف معيّن من السلوك العارف. ولقد تعوّد الناس اليوم،بعد أن سبقهم إلى ذلك دلتاي ، تحديد الفهم بوصفه صنفا معيّنا من المعرفة في مقابل صنف آخر من المعرفة هو التفسير (das Erklären) [..] إنّه مهما كانت الكيفية التي بها ندرك [فعل] المعرفة ،فإنّه، من جهة ما يشمل التفسير (das Erklären) [هناك خطأ في النص الألماني حيث يُثبت المحقق لفظة Erkennen بدلا من Erklären ، وقد وجدنا أنّ المترجم الفرنسي أصلحه بحسب ما يقتضيه السياق دون التنبيه على ذلك] والفهم في الإدراك السائد، **سلوك إزاء الوجود** [..] وإنّه ضمن كلّ سلوك إزاء الموجود، أكان ذلك معرفة على وجه التحديد، وهو ما يخصّصه المرء على الأغلب بوصفه نظريا (theoretisch)، أو كان ذلك عمليا-تقنيا، يوجد بعدُ فهم ما عن الوجود. وذلك أنّه إنّما في ضوء فهم-الوجود يمكن أن يلاقينا الموجود **بما هو** (*als*) موجود. ولكن إذا كان فهم الوجود يوجد بعدُ في أساس كلّ سلوك من شأن الدازين إزاء الموجود، أكان طبيعة أم تاريخا، أكان نظريا أم عمليا، فإنّه من البيّن أنّ تصوّر [أو مفهوم] (Begriff) الفهم (Verstehen) لا يمكن أن يُعيَّن كفايةً، متى ما توجّهت (ich) في ذلك حصراً قِبلةَ أصناف معيّنة من السلوك العارف إزاء الموجود. لذلك من اللازم أن نجد تصوّرا (Begriff) عن الفهم (Verstehen) أصليا كفاية ، انطلاقا منه يمكن أن تُتصوَّر (begriffen) على نحو أساسي، ليس فقط كلّ طرائق المعرفة، بل كلّ سلوك يسلك إزاء الموجود على نحو مبصر-مستبصر.

حينما يوجد **فهم** ما (ein *Verstehen*) ضمن **فهم-الوجود** (*Seinsverständnis*) ويكون فهم-الوجود مقوّما لهيئة-وجود الدازين، فإنّه ينجم عن ذلك أنّ : **الفهم** هو **تعيّن** أصلي في **كيان الدازين**، بقطع النظر عمّا إذا كان الدازين يحترف علما مفسِّرا أو فاهِماً. بل أكثر من ذلك ، إنّ الفهم على وجه العموم ليس في النهاية بالدرجة الأولى معرفة، بل ، متى كان [فعل] الكيان أكثر من مجرّد المعرفة في المعنى المتداول للفحص و [متى كان] هذا يفترض ذاك، تعيّن أساسي للكيان نفسه. بذلك ينبغي علينا في الواقع أن نصوغ تصوّر الفهم (den Begriff des Verstehens)."

ومن أجل أنّه "فهم" أي "مستطاع-الوجود الأخصّ" (das eigenste Seinkönnen) بالدازين الذي تحوّل إلى "مشـــروع" (ein Entwurf) كيان ، فإنّ الفهم ليس جملة من "الإمكانات المنطقية الفارغة" (1927ج: 391)،بل هو " نمط أساسي من أُروخ (Geschehen) الدازين" (1927ج: 393). إنّ الفهم هو الذي يرسم "تاريخيـة" (Geschichtlichkeit) الدازين، أي قدرته على النهوض الأصيل بمهمّة الكيان داخل أفق تراث ما. إنّ ذلك يعني أنّ "الفهم" الهرمينوطيقي لمعنى وجود الدازين إنّما هو سابق على "التصوّر" المنطقي لقيمومته، أي للإمكانية الصورية لوجوده.

كذلك فإنّ فهم-الوجود يمكن أن يصدر عن مقام غير المقام المنطقي . فنحن نسبح في كلّ مرة في غضون فهم ما للوجود ليس هو بالضرورة ما عيّنه له المفهوم . و إنّ أصالة هيدغر لتكمن رأسا في كونه قد أفلح في التفطين الى أنّ فهم الوجود ليس مشكلا "نظريا "، وانما هو إمكان أنطولوجي ثاو في بنية الوجود اليومي الذي هو نحن على نحو قبل-الأنطولوجي . وإنّ ذلك هو ما يبدو أنّ هيغل قد انحسر دونه في معنى أنّ "المفهوم" (Begriff) قد ظلّ لديه مقاما مقوليا، أي معيّنا لفعلية الموجود من خلال معنى القيمومة، لكنّه كان في عمى عن "الفهم"(das Verstehen) قبل-الأنطولوجي للوجود السابق عليه.

- إنّ الدلالة الأساسية للإحالة الهرمينوطيقية على معنى "Begriff" لدى هيغل بوصفه مثالا أصيلا على معنى " Seinsverständnis" المبحوث عنه من قِبل هيدغر ، هي كونها علامة لا ريب فيها على انتقال علاقة هيدغر مع هيغل من طور "المباينة" إلى طور "المناظرة" ، وإنْ كان ذلك بشكل صامت ودون أيّ تعليق صناعي. فقد يبدو أنّ Begriff لدى هيغل هو تعبير *مقولي* عن الدلالة *الكيانوية* لعبارة Seinsverständnis الهيدغرية.أو أنّ فهم-الوجود هو معاودة *هرمينوطيقية* للدلالة *التأمّلية* لمعنى "المفهوم" لدى هيغل.

إنّ هيدغر يفترض أنّه يمكن أن نفهم الوجود قبل أن نتصوّره (1927ج: 18) . وهو يصف ذلك بأنّه "أمر واقع" (Faktum) هرمينوطيقي علينا الانطلاق منه. لذلك فإنّ تنبيهه على طرافة الاستعمال الهيغلي للفظة Begriff له دلالة مضاعفة: من جهة استطراف المضمون **الأنطولوجي** للفظة "التصوّر" لدى هيغل، على عكس الاستعمال الحديث بعامة،بوصفه *إمكانا* هرمينوطيقا أصيلا يمكن تملّكه[10]؛ و لكن ، من جهة أخرى،التنبيه على ضرورة البحث عن " تصوّر للفهم يكون أصليا كفاية" (einen hinreichend ursprunglichen Begriff des Verstehens) (1927ج: 390)[11]. إنّ المعنى التأمّلي للمفهوم لدى هيغل ليس "أصليا كفايةً" لأنّه لا يتأسّس على "فهم-الوجود" الذي يفترضه سلفا دون أن يقف عليه. إنّ ما هو سابق على "التصوّر" هو "الفهم. لذلك يمكن أن نفهم الوجود قبل أن نتصوّره.

وعلى ذلك فهيدغر لا يعفي نفسه في درس صيف 1927 من مشقّة "التصوّر" مادام شأن الفلسفة لا يستقيم بلا تصوّر، بل هو يعقد العزم على البحث عن "تصوّر للفهم يكون أصليا

---

[10] - حسبما يقتضيه معنى "النقض" في الفقرة 6 من كتاب 1927 (1926أ: 21) حيث كان هيدغر قد بخل على هيغل بشرف هرمينوطيقي جاء درس صيف 1927 ليمنحه إياه فجأة .

[11] - قا: 1930/1929: 23،26،44. و إيضاحات Greisch 1992: 344.

كفايةً" : إنّ التصوّر الهيغلي "أصلي" لأنّه ملتزم بالدلالة الأنطولوجية للقول في وجود الموجـود، لكنّه غير أصلي "كفايةً" لأنّه لا يفرّق بين "التصوّر" العارف وبين "الفهم" السابق عليه[12].

2.1- دور طوبيقي : هيغل بوصفه علامة على "نهاية" مرحلة

إننا نعثر في درس **المسائل الأساسية للفينومينولوجيا** على قرار *هرمينوطيقي* نجد أنّـه يتكرّر في المتن الهيدغري بعامة، وذلك بوتيرة تخرجه من باب الإحالة *التأريخية* العادية، الـتي كانت سائدة إلى حدّ كتاب **الوجود و الزمان** (1926أ: 2-3، 22)، وتطرحه علينا بوصفه خطـة في تأويل *تاريخ الانطولوجيا* بأكملها، – نعني بذلك اتّخاذ اسم هيغـل [13] علامـة علـى "نهايـة" مرحلة امتدّت منذ الإغريق. وذلك أنّ هيغل لا ينتصب في درس صيف 1927 كأيّ فيلسوف إتّفق بل بوصفه من أفلح في إعطاء الغرض الذي له أُلتُمست الفلسفة المساق الأخير الذي هو من شأنه بحسب ضرب المساءلة الذي وجّهه منذ أوّل أمره (1927ج: 400).

إنّ فلسفة هيغل ليست" نزعة أساسية" إلى جانب نزعات أخرى في تاريخ الأنطولوجيا ، بل هي المقام الذي وجدت فيه كل نزعة فلسفية سابقة وجه "الانتهاء" الذي تنطوي عليه من نفسها . ولذلك فإنّ تلك الفلسفة جزء من تاريخ الانطولوجيا وأفق لتحقيبـه في آن. هـذه المنزلـة المزدوجة هي التي تجعل العلاقة مع هيغل كاللازمة الفلسفية في كل فلسفة راهنة .

بيد أنّ ما يلفت الانتباه حقا هو عبارة " المقايسـة الصّامتـة "(stillschweigenden Anmessung) التي اعتملها هيدغر وسيلة للتعبير عن وجه العلاقة مع التراث الانطولوجي كما يظّاهر من الاغريق الى هيغل . ما معنى "المقايسة" ؟ وبأيّ وجه هي "صامتة" ؟

يبدو أننا نعثر ههنا على المعنى الجنيني للمناظرة ، ولكن من حيث هـي مطروحـة في غضون مسألة تاريخ الانطولوجيا : إنّ الرهان في المقايسة هو التوّفر علـى المقيـاس الـذي يجعـل العلاقة مع القدماء ممكنة ؛ فإذا صار ذلك دانيا أمكن عندئذ معالجة وجه السـكوت الـذي مـن شأننا .

يفترض هيدغر أنّ **الموضوع** الأصلي للفلسفة منذ أوّل أمرها ومن ثمّـة "المقيـاس" الوجيـه للمناظرة مع التراث الأنطولوجي هو مبحث "الوجود"[14] . لكنّه حيث يقرن ذلك بالإحالـة علـى **المنطق الهيغلي** بوصفه "الصورة العظمى" من فعل مبحث الوجود هذا في ماهية الفلسفة إنّ يرسم للتوّ وبنفس القدر طبيعة **الأفق** الذي منه يجدر بنا أنْ نحدّق بذلك الموضوع . ولذلك لا يمكن أن نعتبر الإحالة على المنطق الهيغلي ههنا مجرّد إشارة عارضة الى أحد الفلاسفة المحدثين، بل إنّ الأمر يتعلّق تحديدا بمسألة دقيقة ألا وهي كيفية تعيين الأفـق الهرمينوطيقـي الوجيـه للتفلسـف

---

[12] – هذا مقام يبدو أنّ هيدغر سوف يبلغه في الفقرة 19 من درس 1941 (1941د: 93). و قـا: أيضا Maly 1989: 58.

[13] –يقول هيدغر (1927ج:4): " إنّ هذا الإيضاح [للفلسفة بما هي علم] انما نحـن نتحشّـمه ضمن مقايسة صامتة (stillschweigenden) إلى النزعات الأساسية للفلسفة الغربية من القدماء الى حـدّ هيغل".

[14] – يقول هيدغر(1927ج: 15) :" إنّا لنُعلن الآن : **أنّ الوجود انما هو المبحـث (Thema) الأصيل و الوحيد للفلسفة** .وليس ذلك إبتداعا منّا بل إنّ طرح-المبحث (Themenstellung) هذا قـد إنبعث عند القدماء مع بداية الفلسفة وفعل فعله على أعظم صورة ضمن **المنطق** الهيغلي ."

أصلا . هذا الأفق يمتدّ من الإغريق أنفسهم الى المنطق الهيغلي بوصفه المتن الذي بلغ فيه طرح مبحث الوجود " الصورة العظمى " (grandiosesten Form) .

نحن نفترض أنّ الإحالة على هيغل بوصفه علامة على "نهاية" مرحلة بدأها الإغريق، إنّما تؤدّي هنا دورا خطيرا هو " تحقيب " تاريخ الانطولوجيا على نحو يمكن معه رسم إمكانية التفلسف التي يرنو لها هيدغر. إنّ السؤال الخفي الذي يحرّكه هو : ما هو " اليوم" أو "الراهن" الفلسفي الذي يخصّنا ؟ ـ إنّه لا يُجاب عن هذا الضرب من السؤال الاّ بقدر ما نفلح في تسطير الخطّ الذي يفصلنا عن التراث الذي نزمع على مساءلته، وليس ذلك غير رسم ضرب "الانتهاء " الذي أصاب ذلك التراث ، ليس الانتهاء الطبيعي الذي يصيبه كأيّ حدث إنساني ، وإنما الانتهاء الفلسفي العارض له من نفسه أي بموجب صنف الاستشكال الذي شغله . ربّ إنتهاء هو على الحقيقة ضرب من البلوغ من نفسه الى "أعظم صورة ". هنا تصبح الإشارة إلى المنطق الهيغلي ذات دلالة هرمينوطيقية وليست تأريخية في شيء.

إنّه من أجل ذلك يبرز هيغل بوصفه أفقا ملائما لتحقيب تاريخ الانطولوجيا ما دام يشكّل نحوا من العتبة الأخيرة التي تفصل عن "ماض" أنطولوجي يعود إلى الإغريق . بيد أنّ ذلك انما يعني أنّ هذا المنطق قد انتصب بعدُ تلقاءنا كأُفق هرمينوطيقي حاسم لكلّ تلقّ لذلك التاريخ . إنّ هيغل عتبة تفصلنا عن خطّ يمتدّ إلى الاغريق ، لكنّه بذلك هو أفق ضروري للمحدثين جميعا . إنّه بهذا المعنى انما ينبغي أن نتأوّل تعوّد هيدغر قبل وبعد 1927 على السلوك إزاء منطق هيغل كما إزاء إحداثية لترتيب علاقتنا بهذا التقليد في تدبّر معنى الوجود الذي كان الاغريق قد بلغوا فيه مبلغا من المساءلة أصليّا .

وليس التحقيب ههنا مجرّد حيلة لتأريخ ما لم يعد جزءً من اليوم الفلسفي الذي يخصّنا ، بل هو ينهض بوظيفة على قدر عال من الخطورة ، وذلك أنّه يقوم في نفسه على مسألتين يبدو أنّ الربط بينهما جدّ متوعّر: فهو من جهة إعطاء لتاريخ الانطولوجيا ضربا من الوجهة الأصلية فيه ، هي تأسيس الفلسفة على غرض بعينه ألا وهو تدبّر معنى *الوجود* بعامّة ؛ وهو من جهة أخرى رسم الحدّ الأخير من ذلك التاريخ عسى أنْ ينكشف وجه "التناهي" (Endlichkeit) الذي يلتبس بالنسق الهيغلي (1927ج: 400) ، فيمكن الإمساك به بوصفه جملة فلسفية واحدة . بيد أننا في الحالين نحن نلمح لدى هيدغر نزعة لوضع المقام الذي تصدر منه إشكالية هيغل موضع سؤال واضح . فهي من ناحية إستئناف بعيد لتقليد في التفلسف كان اليونان قد أعطوا عنه صيغته الأصلية ؛ لكنّه من ناحية أخرى الموضع الانطولوجي الذي يتوفّر على راهنيّة خاصة مادام "آخر" أكبر تأوّل للمسألة التي لم يكن تاريخ الانطولوجيا برمّته غير محاولات متجددة للنهوض بها .

إنّه لذلك يعرض هيغل في سياق هيدغر معارض شتّى لكنه في جميعها علامة صارمة على واقعة فلسفية تعين أيّما إعانة على تحقيب تاريخ الانطولوجيا الغربية ؛ إنّ فلسفة هيغل خاتمة على أوجه عدّة : إنّ هيغل يختم التقليد الذي إستنّه اليونان (1927ج: 30) ، كما يختم الموقف الميتافيزيقي الذي دشّنه ديكارت (1927ج: 105) ؛ بل هو يرسم قبلاً المسافة التي تنأى بها إشكاليته عمّن بعده (1927ج: 30؛252–253)[15] .

---

[15] – بعد 1936، وحيث أصبح تفكير هيدغر الثاني (1936/1946: 86) يدور حول المناظرة مع نيتشه، سوف يتمّ تنسي مسألة "الختم" الهيغلي لتاريخ الميتافيزيقا: إنّ هيغل سوف تصبح "بداية ختم"

إنّ هذا الدور الطوبيقي ليس بديهيا أبدا بل ينطوي على مقصد هرمينوطيقي لابـدّ مـن تفحّصه بما هو كذلك . وذلك أنّه خطة لوضع إشكالية هيغل بعامة في الموضع الذي معـه يمكـن استكشاف حدودها .

– غير أنّه علينا أن ننبّه الى أنّ نعت فلسفة هيغل بأنّها بمثابة "نهاية " لتاريخ الفلسفة ليس أمرا من اختراع هيدغر ، وانما هو يقرّ (1927ج: 400) بأنّ ذلك هو ما ارتآه هيغل نفسه للتعبير عن طبيعة المنزلة التي من شأن إشكاليته[16] . على أنّ هيدغر وإنْ قبل بهذا التأوّل الذاتي لهيغل نفسه فإنّه قد بدّل من مواضع هذا الإشكال تبديلا : – إنّ هيغل قد بلغ حقّا من التقليد الانطولوجي الذي إشترعه اليونان وإستانفه ديكارت موضع "النهاية" ، أي "إستكماله" الـذي من شأنه ، لكنّ هذا الاستكمال هو عين "التناهي" في مشروعه : إنه قد إستنفد تقليدا انطولوجيا لم ينخرط في أيّ مرة في مساءلة صارمة لطبيعة الأفق الاصلي الذي صدر منه ،ولكن بخاصة دون التفطّن الجذري الى أنّ هذا التقليد إنما كان في قراره انحرافا مبكّرا عن ذلك الأفق الأصلي . وإنّ ذلك هو بعامة الغرض من القول بالنهاية لدى هيدغر . ربّ قول نحن نرى أنّه جزء جوهري من إشكالية هيدغر نفسها .

أمّا لماذا يصف هيدغر المقايسة مع النزعات الأساسية لتاريخ الأنطولوجيا، ومن ثمّة مع هيغل، بأنّها "مقايسة صامتة" (stillschweigenden Anmessung)، فيبدو أنّه تعريض بمسألة "نسيان" السؤال عن معنى الوجود الذي يؤدّي في إشكالية هيدغر دور المسكوت عنـه الأساسـي للفلسفة الغربية بعامة (1926أ: 2). فإذا كان هيغل مثلا لم يطرح السؤال عن معنى الوجود بمـا هو كذلك فإنّ منطقه قد كان صورة عظمى عن *الأثـر الصامت* الـذي يفعلـه مبحـث الوجـود في الفلسفة. لذلك فالمناظرة مع هيغل هي مقايسة صامتة أي معاودة هرمينوطيقية لإمكان أصيل بقي أخرسا في المنطق الهيغلي ويدعونا إلى تملّكه.

إنّ أخذ هيغل بوصفه علامة على "نهاية" الأنطولوجيا التقليديـة بعامـة هـو اسـتعمال طوبيقي له بوصفه "مقياسا" يقيس به هيدغر مقدار "الصمت" الذي صمتته الأنطولوجيا التقليدية منذ الإغريق عن طرح السؤال عن معنى الوجود.

3.1- الاسـتصلاح الإشـكالي : أطروحـة أنّ "الوجـود والعـدم هوهـو" نموذجا

نحن نزمع هنا على التصدّي بـالتحليل الى ظـاهرة هرمينوطيقيـة نفـترض أنّـها جديـرة بالفحص بما هي كذلك ، نجزف للتوّ بتسميتها "الاسـتصلاح الإشـكالي". ونحـن نقصـد بـهكذا

الميتافيزيقا دون "قلب" لإشكالها ؛ وربّ "قبل" هو مساهمة نيتشه في خطة "الختـــم". را: Janicaud 1991: 154.

[16] – يمكن اعتبار ما أثبته هيغل في مدخل الجزء الثاني والأخير من **علم المنطق**، *المنطـق الـذاتي*، تحت عنوان " في التصوّر بعامة " (Vom Begriff im allgemeinen)، ودون أن يعيّن ما إذا كان "مقدّمة" أو شيئا من هذا القبيل، – بمثابة أفضل موضع عالج فيه هيغل مشكل " نهاية" الأنطولوجيا التقليديـة حـين عيّن منزلة نسق سبينوزا من حيث أنّه أوج أنطولوجية **الجوهر** ولكن بسبب ذلك ما ينبغي أن " يُسـتكمل" في مقام **التصوّر** ، حيث قال (أعمال 6: 248– 249؛ت.ف.ص 39):" إنّ هذا التفكّر اللامتنـاهي في ذات النفس ، أنّ الموجود–في–ذاته– ولذاته لا يوجد إلاّ من جهة أنّه موجود–مطروح ، إنّمـا هـو اسـتكمال (Vollendung) **الجوهر** . بيد أنّ هذا الاستكمال لم يعد الجوهر ذاته، بل هو [أمر] أرفع منه، **التصـــوّر** ، **الذات** (das Subjekt). إنّ انتقال علاقة السببية إنّما يحدث بواسطة ضرورته الخاصة المحايثة و هو ليس أكثر من التجلّي الذي من شأنها هي ذاتها، أنّ التصوّر هو حقيقتها و أنّ الحرية هي حقيقة الضرورة."

تسمية ضربا من الإحالات الطريفة التي اعتملها هيدغر على صنف من المسائل التي رأى أنّ هيغل قد توفّر فيها على قدر من الأصالة لافت للنظر . ونحن سوف نعرض هنا الى مسألة فقط تنطوي حسب افتراضنا على تمثيلية حاسمة فيما يتعلّق بمطلوبنا ، ألا وهي إحالة هيدغر المتعاودة[17] الى أطروحة هيغل القائلة إنّ " الوجود و العدم هوهو" (1927ج: 18؛443)[18].

– تعرّض هيدغر الى هذه الأطروحة الهيغلية ضمن درس **المسائل الأساسية للفينومينولوجيا**[19] في موضعين لهما من الأهمية ما يضفي على تقوّل هيدغر فيهما على هيغل طرافة خاصة :فإنّ الموضع الأول هو الفقرة الثالثة من الدرس ، التي نذرها إلى تبيين معنى " *الفلسفة بوصفها علم الوجود* (*Wissenschaft vom Sein*) " (1927ج: 15) ؛ أمّا الموضع الثاني فإنّه متعلّق رأسا بما يسمّيه هيدغر " التأْويل الدهري (temporal) للوجود بوصفه وجودا- أدويّا (Zuhandensein) " (1927ج: 431) . ونحن سوف نشرع الآن في تفحّص هذين الموضعين تواليا كلاّ بحسب وجه الطرافة التي تخصّه .

– إنّا بادءون باستحضار السياق الذي قاد هيدغر الى هذا الموضع وذلك أنّه يعسر حقّا في صدد البحث الهيدغري أن ننفذ الى أيّ موقف من مواقفه من دون الإنصات الى ضرب الاستشكال الذي صدر عنه . وإنّ هذا السياق هو سعيه إلى إخراج مسألة " رؤية العالم "(Weltanschaung) من دائرة التفلسف أصلا ، وذلك " من أجل استيضاح مفهوم الفلسفة مؤقّتا وحدّه عن [المفهوم] العامّي " (1927ج:17) . غير أنّ ما يُلبس هذا المسعى هيئة خاصة هو أنّ هيدغر قد تخيّر له من المقامات ،للتنبيه عليه، ما كان هيغل الشاب قد بكر بوضعه نُصب عينيه

---

[17] – Regwald 1986،ص 110:

« Les contestataires implicites et explicites de la philosophie hégélienne – de Kierkegaard à Heidegger- s'accordent pour lui reconnaître le mérite d'avoir pris en compte la négativité, de lui avoir octroyé en fait droit de cité après un long banissement. La négativité acquiert un sens, elle est édifiante. »

[18] – إلى جانب مسألة هوهوية الوجود و العدم نجد أيضا مسألة "التفكّر" (Reflexion) حيث يستعيد هيدغر نفس التخريج الهيغلي للمجاز البصري الثاوي في المعنى الأنطولوجي الأصيل للتفكّر بوصفه "انعكاسا في النفس" .يقول هيدغر (1927ج: 226–227) :" إنّ الهُو (Selbst) بالنسبة للدازين انما هو كائن ههنا (da) لديه هو نفسه، من غير تفكّر (Reflexion) ولا إدراك باطن، **قَبْل** أيّ تفكّر. إنّ التفكّر بمعنى الإدبار (Rückwendung) ليس سوى ضرب من **الإمساك** بالنفس (Selbst*erfassung*)، غير أنّه ليس وجه الانفتاح البدائي للهُو (Selbst-ErschlieBung). إنّ الطريقة التي بها ينكشف الهُو في الدازين العياني (faktischen)، انما قد يمكن حقا أن نسمّيها تفكّرا (Reflexion)، لكن ليس ينبغي أن نفهم بذلك، ما يفهمه المرء من هذه العبارة عادة: حملقة الأنا المرتدة على ذاتها، و انما إطارا ما (Zusammenhang)، كما تخبر عن ذلك الدلالة البصرية لعبارة "Reflexion". Reflektieren انما يعني ههنا: انكسر [الشيء] على شيء ما وارتدّ عليه، بمعنى انكشف مُعتَكِساً على شيء ما. وإنّه لدى هيغل – هذا الذي قد رأى في الفلسفة ما لا عين رأت و أمكنه أن يرى، من أجل أنّه قد ملك على اللغة سلطانا خارقا وينتزع الأشياء المستورة من مخابئها – انما رنّت ذات مرة هذه الدلالة البصرية للفظة "الانعكاس"، و إن كان ذلك في مقام آخر وبقصد آخر (..) إنّه ليس من حاجة آلي ملاحظة مخصوصة، أو آلة تجسّس على الأنا، حتى نظفر بالهُو ، بل إنّ الهُو الذي يخصّ الدازين انما ينعكس على الأشياء في الوجود اللاّمتوسّط والمتحمّس الموهوب للعالم نفسه . "

– وقد يبدو أنّ هذا النص وثيقة على دور ما قد أدّته المناظرة مع هيغل في ارتسام ملامح اهتزاز التوجّه "المتعالي" (المورّوث عن فينومينولوجيا الوعي الهوسرلية) لمشروع "الانطولوجيا الأساسية". قارن: Gadamer 1980: 189.

[19] – قا: Schmidt 1988: 63–95، الذي اشتغل بخاصة على محاضرة "ما هي الميتافيزيقا؟ (1929)"، وليس بعدُ على مخطوطات **الطبعة الكاملة**.

، من أنّ " الجمهور " (Pöbel) ليس مهيّأ من نفسه الى مزاولة الفلسفة وذلك أنّه " بالاضافة إلى هذا [الجمهور] يكون عالم الفلسفة في ذاته و لذاته عالما مقلوبا " (هيدغر 1927ج: 19)[20].

ولكن فيم الطرافة أنْ يذهب هيدغر مذهب هيغل الشاب في الخبر عن نفرة الجمهور من الفلسفة و ذلك مذهب شاع بين المتفلسفة ؟ – إنّ وجه الطرافة لا ينكشف حقا إلاّ إذا وضعنا في الحسبان مكمن التعسّر في ما تنشغل به الفلسفة منذ أول أمرها ، وليس ذاك حسب هيدغر سوى ما ليس للجمهور قِبلٌ باحتماله ولا النهوض به نعني مسألة "الوجود" . وهي تتميّز بذلك عن جملة الأقوال غير الفلسفية من جهة أنّ هذه الاخيرة انما هي منكبّة ، قولا قولا ، على تدبّر ضرب من "الوجود" لا تتعدّاه . وعلى أنّ هذا التقسيم لجهات الموجودات " ليس يتمُّ ، من جهة التاريخ ، بحسب خطة مضروبة سلفا لنسق علمي بل طبقا لطرح–الإشكال (Fragestellung) الأساسي الذي يعرض للعلوم الوضعية " (1927ج: 18)، فإنّه يفي غالب الأمر بالغرض الذي تحتاجه العلوم .

بيد أنّ هذا التقليد ما يلبث أنْ يصطدم بشكوك ليست باليسيرة ما إنْ يتعلّق الامر بالسؤال عن الغرض من الفلسفة وبخاصة عن ضرب الموضوع الذي من شأنها . وذلك يعني أن نسأل للتوّ : أيّ نحو من التمثّل قد يجب أنْ يفي بالحاجة إلى استبصار *الوجود* نفسه ، وذلك على عادة المتفلسفة في تمثّل موجود موجود مما تتعلّق به العلوم ؟

من الواضح أنّ سياق البحث في أصل الغرض الذي له التُمست الفلسفة أي السؤال عن الوجود هو الذي ساق هيدغر إلى ملاقاة هيغل ؛ بيد أنّ ذلك لم يكن البتة لقاءً تأريخيا أو بيداغوجيا ، بل انما جاء من رحم التدبير الفلسفي لمسألة البدء الذي هو من شأن الفلسفة بإطلاق . إنّ محاولة هيدغر النهوض بمسألة البدء الفلسفي بما هو كذلك هو ما قاد هيدغر إلى التلفّت صوب هيغل ، ولكن ليس في أيّ مقام بل في مقام بعينه هو ذاك الذي كان فيه هيغل نفسه يضرب بيده في عين مسألة البدء من زاوية النظر التي من شأنه ؛ ونحن نقصد كما هو بيّن ما ثبّته هيغل على باب علم المنطق من سؤال متوعّر عن ضرب البدء الذي قد يجب أن يكون من شأن الفلسفة . و ههنا بالذّات انما يصبح *اللقاء* بين هيغل و هيدغر محتوما بقدر ما هو أصيل ، وذلك أنّه صادر رأسا عن طبيعة نفس الأمر الذي هو ديدن الفلسفة بما هي كذلك : أنّه ليس ههنا من معنى قد يجب أنْ يبدأ به الفكر غير معنى *الوجود بما هو وجود* ؛ والحال أنّ معنى الوجود انما يسبح حسب هيغل في كلّ تدبّر له في دوّامة من اللاّتعيّن الأصلي ، فإذا هو لا يفترق عن *العدم* في شيء[21].

---

[20] – يقول هيغل (أعمال 2: 182؛):" إنّ الفلسفة إنّما هي من حيث طبيعتها شيء باطني (Esoterisches)، هو لذاته لا هو بمجعول للجمهور و لا هو يقبل أن يكون مهيّأ للجمهور؛ إنّها ليست فلسفة إلاّ من جهة أنّها بالتحديد متعارضة مع الذهن و من ثمّ على نحو أشدّ مع العقل السليم ، الذي يقصد به المرء قلّة العقل (Beschränktheit) المحلّية والزمنية لجنس من الناس؛ فبالنسبة إلى هذا [العقل السليم] إنّما عالم الفلسفة هو في ذاته ولذاته عالم مقلوب."

[21] – يقول هيدغر 1927ج: 18): " نحن نستطيع في كلّ وقت وعلى نحو يسير أن نقدّم الموجود وأن نتمثّله. نحن نستطيع، كما تعوّدنا أن نقول، [أن نجعل] منه شيئا للتفكير. فكيف هو الحال الآن مع موضوع الفلسفة ؟ هل يمكن للمرء أن يتمثّل شيئا مثل الوجود ؟ أليس يصيب الدّوار من يطلب ذلك ؟ وعلى الحقيقة نحن للتوّ في حيرة نمدّ أيدينا إلى خلاء . الموجود– إنّه شيء ما ، مائدة ، كرسيّ ، شجرة ، سماء ، جسم ، ألفاظ ، أفعال . هوّذا الموجود – فما حال الوجود ؟ إنّ مثله إنما يفعل فعل العدم ،– وليس

إنّ هيدغر يستأنف ههنا من غير مشاحة عين المقام الذي ارتسمه هيغل مدخلا أصليا لتعيين معنى الوجود في مستهلّ الكتاب الأوّل من **علم المنطق**، أي كتاب **الوجود** (Das Sein) ، وذلك تحت عنوان لافت للنظر هو " بِمَ ينبغي أن يتمّ البدء الذي من شأن العلم ؟" (1812: 35–44؛ت.ف.ص 39–52)[22] ؛ بيد أنّه حقيق بنا أنْ ننبّه هنا إلى هذا : أنّ هيدغر لئن استأنف المقام الهيغلي ذاك فإنّه لم يفعل ذلك إلاّ من أجل *استصلاح* الأفق الإشكالي الذي صدر عنه ، لا استعادة المضمون التأمّلي للأطروحة الهيغلية بما هي كذلك[23] . ورغم ذلك فإنّا لنعثر في هذا الاستئناف على إمكان واعد يجدر بنا التنبيه عليه .

إنّ هيدغر يقر[24] أولا بأنّ هيغل قد أصاب أيّما إصابة حين دفع بمعنى الوجود إلى حدّه أي إلى أفق "اللاّتعيّن" الذي يجعله "هوهو" (dasselbe)[25] مع العدم (1927ج:18). وذلك

أقلّ من هيغل قائلا: الوجود و العدم هوهو . [هل كانت] الفلسفة من جهة ما هي علم للوجود إلاّ علما للعدم ؟ ينبغي علينا في مساق بحثنا من دون أيّ تلاعب أو تبرير أن نعترف: تحت [لفظة] وجود لا يمكنني لأوّل وهلة أن أفكّر في أيّ شيء. من جهة أخرى يبقى أيضا ثابتا: أنّنا نفكّر في الوجود على الدوام. كلّما قلنا مرات لا تحصى وفي كل يوم ، سواء بصوت فعلي أو صمتًا: هذا أو هذا **هو** (*ist*) كذا أو كذا، ذاك **ليس هو** (*ist nicht*) هكذا، **كان** (das *war*) **وسيكون** (*wird sein*). في كل استعمال لفعل ما نحن فكّرنا بعدُ في الوجود و فهمناه بشكل ما. نحن نفهم بلا توسّط : اليوم هو السبت، الشمس [هي] شارقة . نحن نفهم (verstehen) [رابطة] "هو" (ist) ، التي نستعملها في الكلام، و دون أن نتصوّرها (begreifen). إنّ معنى هذه الـ"هو" إنّما يبقى دوننا موصدا. هذا الفهم للـ"هو" ومن ثمّة للوجود بعامة إنّما يُفهَم من نفسه إلى حدّ أنّه يمكن أن تُصنَع عقيدة فلسفية لا جدال فيها إلى اليوم: أنّ الوجود هو (Begriff) التصوّر الأبسط و الأشدّ فهماً بنفسه(selbstverständlichste) ؛ إنّه لا هو يقبل تعيينا ما ولا هو محتاج إليه.

[..] ماذا لو كان الوجود هو التصوّر الأكثر تشعّبا وإظلاما ؟ ماذا لو كان حمل الوجود إلى [مرتبة] التصوّر هو المهمّة المستعجلة، وعلى ذلك التي ينبغي تولّيها دائما من جديد،التي من شأن الفلسفة ؟ اليوم، حيث يتفلسف الناس على نحو بربري وعلى طريقة شطح القديسين (veitstänzerisch)، كما لم يحدث ربّما في أيّ حقبة من تاريخ الروح الغربي [الجملة الأخيرة ساقطة في الترجمة الفرنسية]،و اليوم، حيث يعلن الناس أيضا في كل حارة نحوا من انبعاث الميتافيزيقا، قد نسي الناس بالكلية ما قاله أرسطو في واحدة من أهمّ مباحث "الميتافيزيقا" : [نص يوناني ..] " إنّ المبحوث عنه قديما والآن ومستقبلا وباستمرار و الذي يتعثّر السؤال دائما دونه ، إنّما هو المشكل [المتعلّق] بماذا يكون الوجود." فإذا كانت الفلسفة هي العلم بالوجود ، فإنّه ينتج عن ذلك أنّ السؤال البدئيّ والنهائي والأساسي للفلسفة هو: ماذا يعني الوجود؟ انطلاقا ممّ ينبغي أن نفهم شيئا ما مثل الوجود بعامة ؟ كيف يكون فهم-الوجود بعامة ممكنا؟ "

[22] – هو عنوان لافت للنظر لأنّ هيغل قد صاغه في قالب سؤال وجعله كالمدخل إلى الكتاب الأوّل من علم المنطق أي كتاب **الوجود** دون أن يعيّن ما إذا كان العنوان هو مقدّمة فعلا أم لا. وكأنّه بذلك قد أراد الالتزام بأنّه لا مدخل إلى البحث في الوجود غير السؤال عن لاتعيّن الشيء الذي ينبغي البدء به في ذلك البحث عن الوجود. قال : " Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden ?" (هيغل 1812: 35؛ت.ف.ص 39). – علينا أن ننبّه إلى أنّ المترجمين الفرنسيين لابريار وجازيك قد حرّفا بعض الشيء صيغة السؤال إذ نقلاه كما يلي : " Quel doit être le commencement de la Science ?"، والحال أنّ هيغل لا يقصد " أيّ [بدء] يجب أن يكون بدءُ العلم ؟" بل " بِمَ ينبغي أن يكون بدءُ العلم ؟"

[23] – قا: 1941د: 72–73.

[24] – را: Schmidt 1988،ص 76:

« There is, as Heidegger reminds us, only one serious exception to this forgetfulness of the belonging-together of Being and nothingness : Hegel. Once again, at the height of his effort to separate himself from metaphysics and to prove to have thought Being more originally than yet thought in the metaphysical tradtion, Heidegger finds

أنّ هيغل قد توفّر بوجه ما على المدخل الحاسم لأيّ تدبّر أساسي لغرض الفلسفة الأصلي من جهة أنّ ذلك يفضي إلى الوقوف على هذا : أنّ معنى **الوجود** لا يستميز من حيث قراره الأخير عن معنى **العدم** . إنّه لذلك قد أمكن تأوّله ههنا على جهة " الخلاء" (Leer)[26] .

الوجود ضرب من الخلاء الذي ليس من شأنه أن "يُتمثّل" (vorstellen)[27] كما يُتمثّل أيّ موجود ؛ وإنّ لا-إمكانية التّمثّل ههنا هي الباب الأوّلي للإشارة إلى وجه القرابة الأصلية مع العدم : فإنّ العدم هو ما لا يُتمثّل من حيث أنّه ولا واحد من الموجودات هو .

إنّ مقصد هيدغر هو إثارة هذا **الإحراج** [28]– أي ظهور الوجود بمظهر العدم – على نحو يشير معه إلى صعوبة أصلية ثاوية في موضوع الفلسفة نفسه ؛ وما يهمّنا للتوّ هو التفطين إلى أنّ

---

himself compelled to acknowledge an apparent accord of results with Hegel and to try to disentangle himself from this seeming kinship with the metaphysician par excellence. Heidegger acknowledges Hegel's apparent recognition of the place of non-Being in any authentic ontology by quoting the beginning of the *Science of Logic*, a text which carries in its title two words as a badge of honor that for Heidegger represent a great error in the history of thought.There Hegel begins his account of Being by saying that "Pure Being and pure Nothing are the same". »

[25] – في هذه المرة (1927ج: 18) يستعمل هيدغر العبارة الهيغلية (هيغل أعمال 5: 83؛ كذلك: 1812: 48) الدقيقة للتعبير عن معنى "الهوهو" (dasselbe) . والحال أنّه في مواضع أخرى يثبت عبارة "المطابقة" (Identifizierung) (1927ج: 128) أو عبارة " متطابقين" (identisch) (1927ج: 443) ، وهو تأويل خطير لأنّه قد يكون من شأنه أن يترل التأليف التأمّلي بين الوجود و العدم إلى مجرّد "تطابق" (Identität) صوري بينهما.

[26] – وصف **الوجود** بعامة بأنّه ضرب من "الخلاء" (das Leere) ليس من اختراع هيدغر بل إنّ هذا الأخير قد التقطه من **علم المنطق** الهيغلي . يقول هيغل (1812: 41 و 44 ؛ت.ف.ص 48 و ص 52):" إذا كان المرء ، وقد نفذ صبره من اعتبار البدء المجرّد ، يريد أن يقول بأنّه لا يجب أن يُبدأ بالبدء بل بالأمر (Sache) ، فإنّ هذا الأمر ليس سوى هذا الوجود الخالي (jenes leere Sein) ؛ وذلك أنّ ما قد يكون الأمر إنّما هو ما يجب ألاّ ينتج إلاّ ضمن سيرورة العلم، ما لا يمكن أن يُفترض معروفا قبله. [..] إنّ ما ينبغي من ثمّة أن يُقال على الوجود أو يشتمل عليه [..] إنّما هو في البدء ما هو إلاّ لفظة فارغة (leeres Wort) و ما هو إلاّ وجود ؛ هذا البسيط، الذي ليس له أيّ دلالة أوسع من ذلك ، هذا الخلاء (diese Leere) هو بذلك البدء المطلق للفلسفة."

[27] – وصف "التمثيل" (Vorstellung) بأنّه لا يصلح لفهم معنى **الوجود** ، من جهة ما هو بدء محض، هو أيضا موقف عبّر عنه هيغل في مدخل كتاب **الوجود** ، الكتاب الأوّل من القسم الأوّل من **علم المنطق** (1812: 40؛ت.ف.ص 46–47). فنحن لا نتمثّل إلاّ ما هو "معروف" (bekannt) لدينا، أي هذا "الموجود" أو ذاك بوصفه موضوعا لهذا العلم أو ذاك. والحال أنّ الوجود بدء مطلق لا يمكن أن يُتمثّل كأيّ موجود. را: Dostal 1985،ص 78:

« Hegel's critique of representational thought, which Heidegger takes up and which exhibits itself in the problem of the objectivation of scientific language, [..]. »

[28] – من اللافت للنظر مرة أخرى أنّ هيدغر حين يقرن هذا الإحراج ، الذي يثيره معنى الوجود بوصفه هوهو والعدم، بواقعة اصطدامه الحاد بما يعتقده " العقل الإنساني السليم" (der gesunde Menschenverstand) من تباين مجرّد بين ما هو موجود و ما هو معدوم (1927ج: 19) ويستشهد على هذا النحو من الإحراج بما قاله هيغل الشاب مرة في مقالة "في ماهية النقد الفلسفي" (أعمال 2: 182) ،– هو في الحقيقة لا يفعل سوى معاودة هرمينوطيقية لإحراج مماثل كان هيغل قد عاينه في صيغة تأمّلية في مقدمة الجزء الأوّل من كتاب **علم المنطق** ، حيث يشير إلى أنّ " العقل الإنساني العلمي" (der gemeine Menschenverstand) قد استولى على الفلسفة وحكم بأنّه "ليس من معرفة سوى معرفة الظواهر [بلغة هيدغر الموجودات] ، سوى شيء لا يوافق طبيعة الأمر ذاته"(1812: 12؛ت.ف.ص 13).

هيدغر انما يحيل ههنا إلى قول *تأمّلي هيغلي* لا بوصفه حجّـة تقليديـة قـد تسند برهانـا مـا ، فأسلوبه ههنا ليس برهانيا أصلا ، بل بما هو علامة راسخة على صعوبة إنْ لم نقل على واقعـة خاصة بالفلسفة بعامة في بحثها عن المعنى الأصيل للوجود من جهة ما هو موضوعها الأخـص . إنّ الإحالة على هيغل *هرمينوطيقية* وليست *حجاجية* : إنّ قول هيغل عـارض هرمينوطيقي عـن وجه من الصعوبة الملابسة لموضوع الفلسفة ، وإنّه لذلك لا مندوحة من التّلفّت صوبه . ربّ تلفّت هو ليس قرارا فلسفيا إلا بقدر ما نستبصره بوصفه ضربا من "الذّكر " (Erinnerung) الأصلي القائم في التفلسف نفسه مأخوذا بإطلاق . إنّه ذكر للصعوبة عينها التي كـان هيغـل قـد خـبر السلوك إليها من طريق الإشكال الذي نهض إليه ونقصد بذلك الإقرار المحرجة طرافتُه في مدخل علم المنطق بأنّ الوجود و العدم هوهو .

على أنّ ذلك لا يمنع من التنبيه من جهة أخرى على أنّ إستحضار أطروحـة هيغـل في هذا الموضع قد أدّى في غضون ذلك بوجه ما وظيفة *درامية* أكثر منها *منهجية* : إنّ المطلوب انما كان مقاومة الفهم العامّي للغرض من الفلسفة ولكن بخاصة وضع الفهم العامّي لمعنى الوجود خارج مدار التفلسف أصلا (1927ج:19). وقد تبيّن أنّ ذلك ليس مقدورا عليه إلا بدفع معنـى الوجود إلى أقصى إمكانه ، وليس ذاك سوى التنبيه على أنّه و العدم هوهو . غير أنّ هذا الوجه الخصومي من المسألة ليس مطلوبنا في هذا الصدد ، إذ ليس هو بـالدّافع الأصلي علـى الإحالـة على هيغل . وذلك أنّ هذا الأخـير لم يستفصح وجـه التماهي بـين الوجـود و العـدم في سـياق مكافحة الفهم الذي يصرّفه الجمهور عن الفلسفة ، بل ضمن اضطلاع أساسي بالمقام الأنطولوجي الذي يجدر بالمتفلسف أن يهيّئه مدخلا لتدبّر معنى الوجود بما هو ما قد يجب على الفلسفة أن تبدأ به بإطلاق . إنّ ذلك هو عين الأفق الذي استصلحه هيدغر لنفسه بما أنّـه مـا لبـث ، بعـد إحالته على هيغل ، أن شرع في ترتيب السبيل إلى ارتسام المهمّـة الـتي يمليـها ضـرب البحـث الذي يزمع عليه : إنّها مهمّة الاضطلاع بتبيين أساسي لمعنى الوجود بعامة .

وخليق بنا هنا أن نعرض إلى إحالة هيدغريـة علـى أرسـطو ، في هـذا الموضـع عينـه ، بوصفه هو من عيّن قبلُ الغرض الذي له التُمست الفلسـفة في كـل عصـر ، ألا و هـو اسـتفهام السؤال التالي : ما هو الوجود ؟ (1927ج:19)[29]، وذلك أنّ هذه الإحالة على أرسطو لَـمُـبـاينة

---

[29] – يقول أرسطو حسب ترجمة هيدغر الخاصة للنص اليوناني (1927ج: 19):" إنّ المبحـوث عنه قديما والآن ومستقبلا وباستمرار و الذي يتعثّر السؤال دائما دونه ، إنّما هو المشكل [المتعلّـق] بمـاذا يكون الوجود." . بيد أنّه علينا أن ننبّه إلى أنّ مراجعة نصّ أرسطو (**ما بعد الطبيعة**، مقالة الـزاي 1، 1028 ب 2 وما بعدها) يكتشف للتوّ أنّ الجملة الأرسطية التي أوردها هيدغر في درس صيـف 1927 لم يترجمـها كاملة بل سكت عن القسم الأخير منها، تلك المتعلّقة بمسألة الجوهر (τουτο εστι τις η ουσια). تقول الترجمة العربية القديمة :" وأيضا الأمر الذي لم يزل يطلب منذ دهر وهو الآن مطلوب أبدا ويتحير فيـه أبدا في مائية الهوية هو هذا أما الجوهر فمن الناس من قال..." (ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعـة** ج 2، ص 756). وفي ترجمة تريكو نقرأ ما يلي:

« Et, en vérité, l'objet éternel de toutes les recherches, présentes et passées, le problème toujours en suspens : qu'est-ce que l'Etre ? revient à demander : qu'est-ce que la substance ? .. »

إنّ هيدغر لئن سكت بذلك عن التأويل الذي يقترحه أرسطو للسؤال عن معنى الوجود،أي فـهم سؤال " ما الوجود؟" (τι το ον) بوصفه سؤال "ما الجوهر ؟" (τουτο εστι τις η ουσια) فـهو قد أخذ عنه العزم الفلسفي على استئناف السؤال عن الوجود بوصفه سؤالا " ماضيا وحاضرا ومسـتقبلا " للفلسفة. إنّ هذا الطابع "الأبدي" للسؤال عن الوجود هو ما يجعل استعادة هيدغر له ممكنة ومشروعة. لكـنّ

تماما من حيث المغزى الفلسفي للإحالة على هيغل . ففي حين أنّ أرسطو يبرز بوصفه من عيّن على نحو حاسم الغرض الأصلي من الفلسفة ، فإنّ هيغل يظهر في مظهر من دفع بإمكانية التفلسف التقليدية إلى غاية الجهد فيها ، وذلك عندما استشرف القرابة الأصلية للوجود مع العدم ؛إنّ منطق هيغل محاولة أصيلة لتدبّر عين الإشكال الذي سلك إليه الإغريق ، إلاّ أنّه قد سلك إليه بشكل غير مؤصّل على النحو الذي هو له ، أي من زاوية الاستشكال الذي استنّه هؤلاء الإغريق . إنّ هيغل انما يعترض هيدغر في طريقه إلى الإغريق وليس واسطة بينهما . وذلك هو الدّافع الأصلي للمناظرة معه .

– غير أنّ تعرّض هيدغر للأطروحة الهيغلية القائلة بأنّ الوجود و العدم هوهو انما لا يكشف حقّا عن طرافته ، بالنّظر الى غرضنا ، إلاّ عندما يعرض له عرضا يخرج عن حدود الإحالة الى مساق الإشكال عينه الذي يتدبّره . ونحن نجد لذلك شاهدا لافتا للنظر ضمن الفقرة 21 من درس صيف 1927 عن **المسائل الأساسية للفينومينولوجيا** ؛ وهو لافت للنظر من أجل أنّه مطروح في مقام إشكالي بلغ فيه هيدغر من تدبّر مسألة الوجود مبلغا حاسما ،بحيث صار فيه الفحص متعلقا بالاضطلاع بتبيين العلاقة بين *الوجود* و *الزمان* في أخطر طور من مسيرته، ذاك الذي أصبحت فيه مسألة "الاختلاف الأنطولوجي" هي الخيط الهادي لبلورة معنى "الزمان" بوصفه أفقا لتأويل معنى الوجود ، وهو ما عبّر عنه هيدغر بمصطلح "دهرية"(Temporalität) الوجود .أمّا وجه الخطورة الدقيق ههنا فهو إقرار هيدغر بأنّ بين "الزمانية"، مأخوذة هنا في معنى "دهرية الوجود" وبين "السلبية" (Negativität) الهيغلية كما تتجلّى في أطروحة "أنّ الوجود و العدم هوهو" وشائج أصيلة يحسن التنبيه عليها (1927ج: 443).

إنّ علينا أن نذكّر كيف أنّ "الزمانية" (Zeitlichkeit) هي معنى الزمان من جهة ما هو مقام يتقوّم داخله الدازين من حيث هو "كيان" (Existenz) يحتمل وجوده كوضعية في العالم في كلّ مرة. أمّا "الدهرية" (Temporalität) فهي معنى الزمان من حيث هو أفق لتدبّر معنى **الوجود** بما هو كذلك. إنّ معنى الدهرية هو معنى الزمان الخاص بالوجود من جهة ما هو *شرط الإمكان الأصلي* لكلّ تزمّن لزمانية الدازين. لكنّ ذلك لا يعني أنّ هذه الدهرية طور يقع ما وراء الدازين أو خارجه بل هو إمكان أصلي لزمانيته . لذلك ليس من الخلط في شيء أن يتحدّث هيدغر عن "دهرية الدازين" (Temporalität des Daseins): إنّ دهرية الدازين هي الزمان من حيث هو **أفق فهم معنى الوجود**، وذلك ليس شيئا آخر غير الزمان الأصلي الذي منه تتزمّن زمانيته الأصيلة وغير الأصيلة [30].

وإنّ ما فعله هيدغر في الفقرة 21 وقبل الأخيرة من درس صيف 1927 ، تحت عنوان " الدهرية والوجود" (Temporalität und Sein) هو الشروع في بلورة "تأويل دهريّ (temporale) للوجود بما هو وجود أدويّ (Zuhanseins)" (1927ج: 431 وما بعدها). ولكن من قبل أنّ الوجود الأدويّ أو معمول الوجود لا يوجد إلاّ بالنسبة الى الدازين – إذ ليس من وجود إلاّ حيث هناك دازين – فإنّ الغرض قد انقلب للتوّ الى إيضاح " المضارع (Praesenz) بوصفه أخطوطا

ذلك هو بالتحديد ما يجعل لقاءه مع هيغل ممكنا ومشروعا: إنّ نكتة الإشكال ليست "مضمون" الإجابة الأرسطية أو الهيغلية عن السؤال عن الوجود بل واقعة السؤال نفسه بوصفه سؤالا أبديا.

30 – يقول هيدغر (1927ج: 429): " إنّ علينا أن نتصوّر (begreifen) كيف أنّ دهرية الدازين وبمقتضى الزمانية المؤسِّسة للمفارقة (Transcendenz) التي من شأن الدازين، انما تجعل فهم الوجود ممكنا. إنّ الدهرية هي التزمّن (Zeitigung) الأصلي للزمانية بما هي كذلك"

أفقيا لوجد (Ekstase) الاستحضار (Gegenwärtigen) " (1927ج: 431). لن نتوقف هنا عند مسألة "المضارع" ومنزلتها في تخريج إشكالية الدهرية فذلك مبذول في موضعه (1927ج: 433)، بل سنحاول أن نعجّل بالمسير الى تفحّص السبب الذي أدّى بهيدغر من بسط مسألة "المضارع" كأخطوط دهري لفهم الوجود من حيث هو وجود أدويّ، إلى إثارة مسألة "العدم" بوصفها تقيم مع دهرية الوجود وشائج قربى أصيلة.

ما معنى "المضارع" (Praesenz) هنا ؟ – ينبغي أن ننبّه أوّلا إلى أنّ هيدغر يطرح مشكل المضارع في سياق توضيح ضرب الوجود الخاص بالمصنوعات من حيث هي أدوات. إنّ "الوجود الأدوي" أو "الوجود–تحت–اليد" (Zuhandensein) هو باب البحث في دلالة المضارع. وما هو "أدوي" (Zuhandenes) هو ما هو في متناول اليد، ويقابله ما ليس في متناول اليد (Abhandenes). هذا السياق الأول هو الذي فتح الباب نحو تدبّر دلالتي "الشهود" (Anwsesenheit) و"الغياب" (Abwesenheit) بما هما وجهان من مقام واحد هو مقام المضارع (Praesenz) (1927ج: 433، 436).

المضارع مختلف عن الحاضر (Gegenwant) من حيث أنّ المضارع هو شرط إمكان معنى الحاضر بما هو كذلك (1927ج: 434). إنّ المضارع هو "التعيّن الأساسي للأخطوط الأفقي لهذا الوجد " (1927ج: 435) الزماني الذي تتشكل فيه زمانية الدازين فيجعل الحاضر و الآن الخاص بالموجودات الزمانية ممكنا (1927ج: 437–438).

بيد أنّه على هذا المستوى من البحث في المعنى الخاص بمقام "المضارع" و تنبيهًا على وجه التعسّر الكامن في مسألة "التأويل الدهري" للوجود–تحت–اليد يعمد هيدغر الى الانخراط في منعطف هرمينوطيقي مثير ألا وهو إثارة مسألة "السلبية" بوصفها مسألة ثاوية في صلب "ماهية الزمانية" نفسها (1927ج: 439)[31].

لا يعني ذلك أنّ هيدغر قد أخذ يحذو ههنا حذو هيغل في تدبير تأويل جدلي للزمان . فإنّ الأمر يتعلق بمشكل **هرمينوطيقي** وليس بموقف **تأمّلي** [32]، وذلك أنّ علاقة الموجب بالسالب لا تستمدّ وجاهتها ههنا إلاّ من مسألة "التبيين"(Auslegung) : إنّ الموجب لدى هيدغر قد يصبح "بيّنا" (deutlich)[33] "على جهة" (an) السالب – مع أخذ معنى "الجهة" هنا في معنى "

---

[31] – يقول هيدغر (1927ج: 439):" كلّ ما هو موجب إنّما يصير بيّنا انطلاقا ممّا هو سالب (vom Privativen) بخاصة . أمّا عن الأسس التي جعلت ذلك كذلك، فليس لنا أن نتعقّبها الآن . إنّها تكمن– لنقل ذلك عرضاً – في ماهية الزمانية (Zeitlichkeit) وفي السلب (Negation) المتجذّر فيها، جميعا. فإذا ما تبيّن الموجب انطلاقا ممّا هو سالب بخاصة ، فإنّ ذلك يعني بالنسبة الى إشكالنا: أنّ التأويل الدهري (temporale) للأدويّة (Zuhandenheit) انما ينبغي، في معنى وجوده ، أن يتمّ من نفسه وعلى نحو أشدّ بيانا، على جهة (an) اللاّ أدوية (Unzuhandenheit)".

[32] – "التأمّلي" (das Spekulative) بالمعنى التقني الذي يحدّده هيغل في مقدّمة الجزء الأوّل من **علم المنطق** حين قال (1812: 24؛ت.ف.ص 28–29):" إنّه ضمن هذا [العنصر] الجدليّ (Dialektischen) ، كما هو مأخوذ هنا، ومن ثمّ ضمن إدراك المتضادّ في وحدته أو الموجب في السالب (im Positiven Negativen) إنّما يكمن [العنصر] التأمّليّ."

[33] – علينا أن نذكّر هنا بما سمّاه هيدغر في درس شتاء 1925/1924 "المبدأ الأساسي للهرمينوطيقا: من الواضح إلى الغامض" (der Grundsatz der Hermeneutik : Vom Hellen ins Dunkle) (1925/1924: 10–11). فالوضوح (Helligkeit) (1926أ: 350) و البيان (Deutlichkeit) (1926أ: 113) قيم هرمينوطيقية على الدازين أن يستبصرها وليست تعيّنات جدلية يصدر من حركة التصوّر من نفسها.

بما هو" (Als) الهرمينوطيقية (1926أ: 158) – في حين أنّ علاقة الموجب بالسالب في السياق التأمّلي هي علاقة *بنيوية* : إنّ الموجب يخرج من *بنية* السالب وذلك أنّ هذا السالب يعمل بعدُ في تعيّن الموجب بما هو في وحدة سابقة معه ضمن مسار يصّاعد من نفسه نحو لحظة روحية أكثر احتمالا لمعنى الكلي.

إنّ هيدغر يعمد الى تأسيس السلبية على الزمانية وداخلها، وذلك ما لا يتوفّر عليه الطرح الهيغلي ما دام يفعل العكس. إنّ الزمانية عند هيغل ليست ممكنة إلاّ من فرط أنّها تنطوي على السلبية أي على حركة سلب لامتناه لذاتها و على غيرية أصلية فيها. ولذلك فإنّ سعي هيدغر الى إيضاح ضرب الوجود الخاص بالأدويّة انطلاقا من اللاّأدوية ليس أيّ دلالة جدلية بل هو مستقى من الأفق الدهريّ الذي تعيّنه له إشكالية التفكير في معنى الوجود من جهة ما هو متقوّم في ماهيته بمعنى الزمانية.

ورغم ذلك كلّه فإنّ هيدغر قد انتهى عقب ذلك الى ملاقاة هيغل ملاقاة سعيدة. ووجه السعادة فيها أنّها لم تأت مقحمة بموجب ضرب من العنف المنهجي أو التأريخي أو الخصومي، بل من تلقاء مسألة الزمانية نفسها. إنّ توضيح معنى الأدوية بما هي ضرب الوجود الخاص بالأشياء "المشهودة" من قِبل الدازين، وذلك انطلاقا من "اللاأدوية" بما هي ضرب الوجود الخاص بالموجودات "المفقودة" لديه، – هو جعل "الفقد" (Vermissen)[34] بما هو كذلك مشكلا انطولوجيا[35]. فإذا تقرّر ذلك انكشف للتوّ الطابع الزماني الذي يتقوّم به معنى "الفقد": إنّ "الفقد" ضرب من "اللاّ-استحضار" (Ungegenwärtigen) الذي هو على ذلك ضرب معيّن من الاستحضار لما هو "ناقص" (Fehlendes) حيث يُتوقّع أن يكون حاضرا. ومن ثمة هو وجه من مسألة الزمانية التي يشتق منها الدازين فهمه لمعنى الوجود.

إنّه لأجل ذلك بخاصة تبيّن لهيدغر أنّ "غياب" (Abwesenheit) موجود تحت-اليد هو ليس أبدا نفيا لواقعة "الشهود" (Anwesenheit) التي تخصّه بما هو موجود-تحت-اليد ، بل هو "تعديل" (Modifikation) في أفق الشهود نفسه (1927ج: 441 –442). – وإنّ إيضاح هذا المقام الذي تتكوّن ضمنه إمكانية "الفقد" كسلوك انطولوجي مخصوص ، هو عينه "الغياب"، هو الذي قاد هيدغر إلى ملاقاة هيغل وبخاصة إلى محاولة استصلاح الطرافة الفلسفية التي شاهدها في أطروحة الهوهوية بين الوجود والعدم[36].

---

[34] – نبّه إلى أنّ مصطلح Vermissen ظهر في **الوجود و الزمان** (1926أ: 73، **355**) ومن ثمّ فالمشكل المعالَج هنا قد سبق لهيدغر أن طوّره في نطاق التحليل الكيانوي للدازين وتحديدا عند النظر في نمط الانشغال بالموجود داخل العالم المحيط بوصفه انشغالا (das Besorgen) يطال الموجود تحت اليد والموجود الذي ليس تحت اليد (das Unzuhandene).

[35] – يقول هيدغر (1927ج: 440–442):" إنّ السؤال هو: كيف يمكن للناقص (Fehlendes) أن يلفت النظر، كيف يجب أن يكون ممكنا لشيء ليس-في-اليد (Abhandenes) أن يُلاحظ ، كيف يكون الكشف عن الناقص ممكنا ؟ [..] إنّ الطريقة الأصيلة للكشف عمّا ليس-في-اليد على نحو مخصوص إنّما هو **الفقد** (das *Vermissen*). وإنّ الفقد هو ، مأخوذا على نحو صوري، السلوك المضاد للـ**وُجْد** (*Vorfinden*). [..] إنّ الفقد هو أقلّ ما يكون نحوا من عدم الاستحضار إلى حدّ أنّ ماهيته تحديدا إنّما تكمن في ضرب معيّن من الاستحضار. [..] إنّ الفقد ليس عدم استحضار (ein Nichtgegenwärtigen) ، بل **لا-استحضار** (*Ungegenwärtigen*) من حيث هو ضرب معيّن من الحاضر في وحدة مع نحو من التوقّع والحفظ لما هو تحت التصرّف. "

[36] – يقول هيدغر (1927ج: 441–443) : " بذلك فإنّ ما يناسب الفقد من حيث هو استحضار معيّن ليس عدم الأفق بعامة ، بل **أفق معيّن للحاضر، للمضارع ، معدّل** . و لِوَجْد اللاّاستحضار

تبدو إحالة هيدغر على أطروحة هيغل عن هوهوية الوجود والعدم في هذا الموضع (1927ج: 443) طريفة بقدر ما هي صعبة. و لكن من أجل إبراز تلك الطرافة يبدو لا مندوحة من أن نتعقب وجه الصعوبة داخلها. وهي مهمّة تقودنا الى إحصاء العناصر الإشكالية التالية:

1) أنّ تفحّص الدلالة الدهرية لمفهوم "الأدوية" هو الذي قاد هيدغر الى طرح مسألة الشهود (Anwesenheit) والغياب (Abwesenheit) بما هما خاصيتان مقوّمتان لدلالة ذلك الضرب من الوجود.

2) أن البحث في مقام "الغياب" بما هو مقام انطولوجي مستقل بنفسه هو الذي ساق هيدغر الى تدبير دلالة "السلبية" (Negativität) .

3) أن هيدغر يستفهم معنى السلبية من جهة معنى "ليس" (Nicht) بوصفه يتضمن "ليسية" (Nichtigkeit) هي الأصيل السري والمطمور لكل ضرب من "السلب" (Negation) المنطقي.

4) أن المشكل الأساسي الذي هو بمثابة الأفق الأصلي لدلالة "الغياب" انما هي طبيعة العلاقة الخفية بعد ما بين *السلبية والزمانية*.

5) أن هيدغر يميل الى الإقرار بأن *الزمانية* هي شرط الإمكان الحاسم لكل ضرب من *السلبية*.

6) أن أطروحة هيغل التي تصدم العقل السليم من جهة ما تقضي بأن "الوجود والعدم هوهو" إنما تجد في إشكالية "دهرية الوجود" سياقها الأصلي ومن ثمة وجاهتها التي من شأنها.

– ما يهمنا نحن بالنظر الى غرضنا، وذلك بعد الفراغ من إيضاح السياق الذي أدى إلى ملاقاة هيغل، هو أن نبين أن الأمر لا يتعلق ههنا بمجرد إحالة تأريخية وانما بضرب من **الاستصلاح الإشكالي**. وذلك يعني أن نقيم هذا الضرب من الأسئلة:

الذي يجعل الفقد ممكنا، إنما ينتمي الأخطوط الأفقي للـغائب (*Absenz*). إن هذا التعديل للمضارع (Presenz) إلى الغائب (Absenz) ، حيث يحتفظ المضارع بنفسه بوصفه معدلا، لا ينبغي أن يؤول تحديدا، دون أن نعتني بتخصيص هذا التعديل بعامة ، أي بتعديل المضارع بوصفه لا (Nicht)، بوصفه سالبا و أن نوضحه ضمن اقترانه مع الزمان.[..] إن التعديل الغيابي (absentiale) للمضارع الذي هو في صلب استحضار الاستعمال ، والذي هو معطى مع الفقد [نفسه]، انما هو ما يجعل [الموجود] الأدوي (Zuhandence) لافتا للنظر. بذلك يبرز مشكل أساسي بيد أنه عسر، [هو] الى أي حد لا تتقوم، ضمن بنية هذا الوجود، أعني أولا ضمن هذه الأدوية (Zuhandenheit)، لحظة سالبة (ein negatives Moment) تحديدا ، متى كنا نسمي الغيابي (Ab-sentiale) على نحو صوري بأنه سلب للحضوري (Praesentialen). وفصل السؤال [هو]: بأي وجه يثري في الدهرية (Temporälitat) بعامة وفي الوقت نفسه في الزمانية (Zeitlichkeit) سالب (ein Negatives) ما، [أو] ليس (Nicht) ما ؟ بل قل : بأي وجه يكون الزمان ذاته هو شرط إمكان الليسية (Nichtigheit) بعامة؟ إنه من أجل أن تعديل المضارع إلى غائب و الشهود (Anwesenheit) إلى غياب (Abwesenheit)، والذي ينتمي إلى الزمانية (إلى وجد الحاضر كما إلى الأوجاد الأخرى)، إنما يملك طابع السلبية (Negativität) والليس ، واللامشهود ، فإنه يعرض السؤال عن أين يكمن جذر هذا الليس بعامة. إن تدبرا أكثر قربا من شأنه أن يبين أيضا أن الليس ، وبطريقة أخرى ماهية الليس [أو] الليسية، لا يمكن أن تتأول هي بدورها إلا انطلاقا من ماهية الزمان، و أنه إنما انطلاقا من ههنا أولا ينبغي أن ننير إمكانية التعديل ، مثلا من الشهود إلى الغياب . وفي النهاية (am Ende) انما كان هيغل في إثر (auf der Spur) حقيقة أساسية، عندما قال: الوجود والعدم (Nichts) متطابقان (identisch) بمعنى مؤتلفان (gehören zusammen). أما السؤال الأوغل جذرا فهو بلا ريب: مالذي يجعل مثل هذا الائتلاف الأصلي ممكنا؟.

نحن لسنا متهيئين كفاية للخوض في هذا [الأمر] المظلام."

1- ما هو مقام *الملاقاة*[37] مع أطروحة هيغل؟

2- ما معنى أن يكون فيلسوف بحجم هيغل "في إثر حقيقة أساسية"(1927ج: 443) يفترض هيدغر أنّه لم يبلغها؟

3) كيف تأوّل هيدغر معنى"التطابق" (Identität) الذي أشار إليه على لسان هيغل (وهذا الأخير لا يستعمل عبارة "identisch" بل عبارة " dasselbe) بين الوجود والعدم (1812: 48)[38] ؟

4) ما هو مغزى السؤال " الأوغل جذرا" (radikaler) الذي عقب به هيدغر على هيغل (1927ج: 443) ؟

لنثبت أولا أن مقام الملاقاة مع هيغل ليس *نقديا* ، بل هو *إشكالي*. فقد جاء في نطاق بحث دائب ومفتوح عن شروط إمكانية التأويل الانطولوجي لماهية الزمان من حيث هو شرط إمكان "الليسية" الكامنة في صلب معنى الوجود .

وبرغم أن الحديث عن هيغل لا يبدو من غير تحفظ- عبارة "في النهاية" (am Ende) لافتة هنا (1927ج: 443) - فإن استدعاء هيغل استدعاء إشكاليا ليس تصرفا هرمينوطيقيا عاديا. فجأة إذ بالحواجز المذهبية مع هيغل قد تعطلت، وصار ممكنا التحديق معه الى الأفق الذي عن له فيه استبصار الوجود من حيث لا يفارق العدم في شيء. لنقل إن مقام الملاقاة مع هيغل هو إذن المقام الأصلي للإشكال المفحوص عنه، وليس مقام الحجاج المذهبي. انه بذلك يظهر هيغل لا في مظهر فيلسوف من التراث تحركنا حاجة التأريخ له، بل في مظهر فيلسوف "في إثر حقيقة أساسية" (einer fundamentalen Wahrheit auf der Spur) (1927ج. 443).

ولكن ما معنى أن يكون فيلسوف ما "في إثر حقيقة أساسية"؟. لا يتعلق الأمر هنا بشعار البحث عن الحقيقة بعامة، بل بضرب من "الأمارة" أو "الآية" التي يتوجه بحسبها المتفلسف (حسب السؤال الكانطي الشهير) نحو ما هو متوجه إليه في التفكير . هذه الأمارة هي وجه الصعوبة الأصلية التي تجعل الوجود ملتبسا بالعدم الى حد يصير معه "مطابقا" (identisch) له.

ولكن لم كان هيغل "في إثر" حقيقة أساسية ولم يبلغ موضعها؟ - إن هيدغر يفترض أن هيغل بأطروحته تلك قد أشار إلى "حقيقة أساسية" لا يبدو أن الإشكالية التأملية هي الأفق الأليق بمعالجتها. على أن ذلك لا يمنع من أن تلك الإشارة قد تتوفر بعد على الأصالة *الأنطولوجية* التي لا تبدو الإشكالية التأملية سوى غشاوة *منطقية* تحول دون انكشافها على نحو أصلي. تلك "الحقيقة الأساسية" هي ، حسب ما توفره الفقرة الأخيرة من درس صيف 1927، البصر بالطابع *الدهري* للعلاقة بين الوجود والعدم (1927ج:452 و ما بعدها) .

---

[37] - نستعمل عبارة "الملاقاة" بقصد هو استثمار معنى مصطلح " الملاقاة" (Begegnen ، Begegnenlassen) الذي يعتمده هيدغر بكثرة ، وبخاصة في معناه الاشتقاقي بوصفه يدل على معنى المقابلة (gegen)، وذلك للإشارة إلى وجه اللقاء مع الموجود تحت اليد داخل ظاهرة العالم (1926أ: 74، 81،86،104، 111) وذلك بوصفه لقاء لم يختره الدازين بل هو لقاء عياني (faktisch)، أي أملاه نمط وجود الدازين اليومي، وليس اختيار نظريا مسبقا.

[38] - الجملة الهيغلية المقصودة هي (1812: 48) :

« *Das reine Sein und das reine Nichts ist dasselbe.* »

إن القول الهيغلي بأن *الوجود والعدم "هوهو"* هو حسب هيدغر "أثر" على "حقيقة أساسية" لكن هيغل لم يبصر إلا بجزء من الطريق فحسب : فهي "حقيقة" بالنظر الى الإشكالية الأنطولوجية التي تعينت منذ الإغريق بوصفها تجد أصلها في مبحث **الوجود**. لكن هذه الحقيقة لا تصبح "أساسية" إلا متى صدرت عن إيضاح أنطولوجي أصيل للصعوبة الأصلية في معنى الوجود؛ رب إيضاح يفترض هيدغر أنه لا يتم إلا بقدر ما نتخذ من مسألة *الزمان* أفقا لمساءلة معنى الوجود. إن الزمان من حيث هو أفق لفهم الوجود، أي من حيث هو **دهرية**، هو وحده الكفيل بقطع شوط أصيل نحو الكشف عن وجه "التطابق" الخفي بين الوجود و العدم، وهو ما لم يبصر منه هيغل سوى دلالته "التأملية"، أي في آخر المطاف دلالته "المنطقية" فحسب.

كيف تأول هيدغر دلالة "التطابق" المثير بين الوجود والعدم ؟ – إن إقراره بأن الزمانية هي شرط إمكان كل "سلبية" قد عين بعد طريقة استصلاحه للأطروحة التأملية. إنه يأخذ "العدم" نفسه، من حيث هو "ليسية" (Nichtigkeit) ثاوية في فهمنا لوجود الموجود، بوصفه هو ما يقودنا الى استبصار المعنى الأصيل، أي الدهري، للوجود ، وذلك على عكس التمشي الهيغلي[39] الذي يفترض أن الطابع "اللامتعين" (unbestimmt) و"اللامتوسط" (unmittelbar) و"المحض" (rein) للوجود هو المدخل إلى بلورة "الهوهوية" بين الوجود والعدم . ووجاهة هذا القلب لا تنكشف إلا بقدر ما نفلح في التفطن الى الدور الحاسم لمسألة **الزمانية** في تدبير المعنى الأصلي للعدم ذاته وللسلبية بعامة . إن خطة هيدغر هي فتح مسألة الوجود تحت اليد على مسألة "الفقد" (das Vermissen) بوصفه ظاهرة عيانية نموذجية عن "الليسية" (Nichtigkeit)، المعنى الأنطولوجي للـ"سلبية" المنطقية ، ثم **تأويل معنى العدم تأويلا زمانيا** ، من خلال تخريج "اللاأدوية" (Abhandenheit)[40] بوصفه ضربا من "الغياب" أو "اللاشهود" (Abwesenheit) . في حين أن هيغل قد بدأ بإقرار "الوجود المحض" (reines Sein) مدخلا لإقرار معنى " العدم " فيه، لكنه، ضمن "تعليق" (Anmerkung) تحت عنوان لافت للنظر هو " التقابل بين الوجود والعدم في [مقام] التمثيل"، سرعان ما أخرج مفهوم "الزمان" من مجال البحث عن الفهم الأصيل للهوهوية بين الوجود والعدم وذلك من حيث يحسب أن الزمان هو مقام **تمثيلي** ،يظل فيه الوجود و العدم "معتبرين الواحد خارج الآخر"

---

[39] – يقول هيغل (1812: 47 ؛ت.ف.ص 58):" **الوجود، الوجود المحض**،– دون أي تعيين أوسع. ففي لاتوسطه اللامتعين هو ليس مساويا إلا لذاته وأيضا ليس لا مساويا لغيره، وليس له أي تباين داخل نفسه ولا نحو الخارج. ومهما كان التعين أو المضمون الذي قد يطرح بوصفه متباينا فيه أو بواسطته يكون بوصفه مباينا لغيره، هو لن يثبت في محوضته (in seiner Reinheit). إنه اللاتعين المحض و الخلاء المحض (Leere). – إنه **ليس** (*nichts*) فيه ما يحدس ، متى كان يمكن أن يتكلم ههنا عن الحدس؛ أو هو ليس سوى هذا الحدس المحض الخالي ذاته. كذلك ليس فيه شيء يفكر فيه إلا قليلا، أو هو كذلك ليس سوى هذا التفكير الخالي. إن الوجود ، اللامتوسط اللامتعين، إنما هو في واقع الأمر **عدم** (*Nichts*) و ليس أكثر ولا أقل من عدم."

[40] – علينا أن ننبه إلى أن مصطلحات "das Abhandene" (ما ليس في اليد) و " die Abhandenheit" (اللاأدوية) و "das Abhandensein" (لا-أدوي-الوجود) (1927ج:432-433،440-441) هي استحداثات جديدة بالمقارنة إلى معجم **الوجود والزمان** ، حيث كان هيدغر يستعمل ، في نطاق التحليل الكيانوي، عبارة شبيهة مثل " das Unzuhandene" (ما ليس تحت اليد) (1926أ: 73، 355) و " die Unzuhandenheit" (اللا تحت اليد) (1926أ: 73، 242).

(auseinandergehalten) ، ومن ثم هو عائق أمام البسط *التأملي* لتلك الهوهوية (1812: 49؛ت.لإ.ص 60)[41] .

إن السؤال "الأوغل جذرا" الذي يشير اليه هيدغر ، أي سؤال "ما الذي يجعل هذا الائتلاف الأصلي [بين الوجود والعدم] ممكنا؟" (1927ج: 443) ، ليس سوى تدبر المسألة من جهة الدور الخفي الذي تؤديه الزمانية في تقوم تلك الهوهوية . – ما غفل عنه هيغل، في رأي هيدغر، هو البحث في *منزلة الزمان ودوره في بلورة العلاقة بين الوجود والعدم*. وهكذا لئن اقترب هيغل أيما اقتراب من طبيعة العلاقة الهوهوية بن الوجود والعدم، فقد فاته، حسب هيدغر، أن تلك العلاقة ليس من شأنها أن تنكشف على الوجه الذي هو خاص بها إلا بقدر ما نفلح في وضعها في *الأفق الانطلوجي* الأصلي الذي يحكمها.

فإذا كانت الأنطولوجيا التقليدية قد تعودت أن تطرح علاقة الوجود بالعدم من زاوية البنية المنطقية (1929د: 52–53) أي من زاوية "اللوغوس" الذي انقلب الى بنية عقلية مجردة،مقطوعة عن ثقل معنى الوجود داخلها– وهو مغزى توقف هيغل وهيدغر أمام واقعة اصطدام أطروحة الهوهوية بين الوجود و العدم مع فهم "العقل السليم" [42]– فإن الأفق الانطولوجي الأصيل هو وحده ،حسب هيدغر ، ذاك الذي يفلح في استيضاح الهوهوية بين الوجود والعدم بوصفها تجد في مسألة الزمانية مسبقاتها الصامتة. وإنه داخل هذا الأخير قاس هيدغر المسافة التي كانت تمنع هيغل سلفا عن استبصار طبيعة الهوهوية بين الوجود والعدم .

– هل أفلح هيدغر في إقامة ذلك السؤال "الأوغل جذرا" ، حيثما فشل هيغل ؟ إن اعتراف هيدغر المثير بأنه "غير مهيأ كفاية (nicht vorbereitet genug) لخوض هذا الأمر المظلام " (1927ج: 443) هو علامة على اعتراف أخطر سبق أن ساقه هيدغر في نفس الفقرة 21 من درس صيف 1927، يتعلق تحديدا بمسألة "التناهي" (Endlichkeit) (1927ج: 437) . فهذه المسألة قد ظلت تحرك إشكالية هيدغر منذ الفقرة 65 من **الوجود و الزمان** ولكن يبدو أنها لم تجد طريقا إلى التعبير عن نفسها إلا في نطاق تأويل فينومينولوجي لإشكالية **نقد العقل المحض** (1929 ب: 83–95)، وذلك يعني أن هيدغر لم يفلح بعد في هذه الفترة في إيضاح نسقي لمسألة التناهي من داخل إشكالية دهرية الوجود وفي معجمها الخاص . وهي مسألة لافتة للنظر لأنه يبدو أن لها دورا ما في واقعة "المنعرج" وانحسار مشروع الأنطولوجيا الأساسية، ومن ثم ، حسب افتراضنا، في إحداث تغيير في مقام العلاقة مع هيغل.

فمن المعلوم أن مفهوم "التناهي" لا يظهر في **الوجود والزمان** إلا في الفقرة 65 (1926أ: 330–331)، وذلك يعني أنه ليس مصطلحا أوليا في عدة التحليل الكيانوي للدازين اليومي. كذلك فإن مصطلح "متناه" (endlich) لم يدخل في الاستعمال إلا في الفقرة 53 (1926أ: 264)،

---

[41] – يقول هيغل (1812: 49 ؛ ت.ف.ص60):" إن الأقوال المأثورة العامية ، وخاصة الشرقية، بأن كل ما هو موجود يملك بذرة فنائه عند ولادته نفسها، وأن الموت هو على العكس من ذلك قد يكون مدخلا إلى حياة جديدة، إنما تعبر في الأساس عن هذا التوحد عينه بين الوجود و العدم. غير أن هذه العبارات لها ركيزة (Substrat) لدنها يحدث (geschieht) الانتقال ؛ إن الوجود و العدم هما في الزمان معتبران الواحد خارج الآخر، من جهة ما هما متمثلان (vorgestellt) يتداولان فيه، ولكن دون أن يفكر بهما في تجريدهما، و من ثم أيضا ليس على نحو بحيث يكونان في ذاتهما ولذاتهما هوهو (dasselbe)."

[42] – وهو اتفاق سوف يكرر هيدغر الإشارة إليه في مستهل محاضرة 1929 **ما هي الميتافيزيقا ؟** (1929د: 47). قا: أفلاطون، السفسطائي 238 ج. "اللاوجود" هو " alogon " .

وفي نطاق لعب لفظي يستخرج معنى "المتناهي" من لفظة "النهاية" (Ende)[43]، وهو لم يتحول إلى رحم إشكالي صريح إلا في آخر الفقرة 65 (1926أ: 329–330) حيث أسس عليه هيدغر المعنى التقني للتناهي.ولكن علينا التنبيه إلى ما في الفقرة 65 من **الوجود و الزمان** من اقتضاب و تساؤل لافتين للنظر فيما يتعلق بمسألة "التناهي" : إن هيدغر لا يفصل ههنا "أطروحة التناهي الأصلي للزمانية" (These von der ursprünglichen Endlichkeit der Zeitlichkeit)، بل يعلنها في شكل أطروحة عامة لابد من استبصارها وجملة من التساؤلات التي لم يفرغ للإجابة عنها (1926أ: 330–331). كذلك يمكن تسجيل صعوبتين في هذا الإعلان: من جهة أن هيدغر قد جاء إلى مسألة "تناهي" الزمانية في نطاق معالجة معنى وجود الدازين بوصفه "موجودا للموت"(Sein zum Tode)، أي أنه اشتق من معنى "الموجود للنهاية" (Sein zum Ende) معنى أن الدازين يوجد على نحو "متناه" (endlich) (1926أ: 329–330). ومن جهة أن هيدغر قد اشترط وضوح معنى "تناهي الزمان الأصلي" (die Endlichkeit der ursprünglichen Zeit) بأن يتم قبل ذلك "الظفر باستشكال مناسب للتناهي واللاتناهي (Un-endlichkeit)" (1926أ: 330)، وبخاصة لمعنى أن يكون الزمان "لامتناهيا" و "مستمرا" . وبعبارة واحدة : إن أطروحة "أن الزمان الأصلي متناه" (1926أ: 331) إنما تبقى في الفقرة 65 من كتاب 1927 إعلانا خاطفا لأطروحة أكثر منها مسألة محققة. ورغم أن هيدغر قد استعاد فكرة "التناهي" في مواضع قليلة من بقية كتاب 1927 ، فهو قد ظل لا ينظر إلى التناهي إلا من زاوية *كيانوية* تتخذ من طابع "الوجود للموت" بما هو الإمكان الأخص للدازين بما هو عناية سياقا غالبا لها (1926أ: 384–386)[44].

هل تغير حال مسألة "التناهي" في درس صيف 1927 ؟ وما علاقة ذلك بأطروحة "الهوهوية" بين الوجود و العدم ؟- إن الجديد هو ازدياد حدة الشعور بأولية مسألة التناهي ولكن دون التوفر بعد على وجه استشكالها ، فإن هيدغر (1927ج: 437)[45] ما يزال يعتبر مسألة "تناهي الزمان" أطروحة أصيلة و ينبغي الفراغ لتحقيقها ولكن دون أن يهتدي بعدُ إلى ذلك . وعلى ما يبدو فإن محاضرة 1929 **ما هي الميتافيزيقا** ؟ إنما تقدّم ليس فقط صيغة متقدمة من اشتغال هيدغر على مشكل التناهي (1929د: ت.ف.ص 66)[46]،بل وأيضا وجه الصلة المتوعرة

---

[43] – يقول هيدغر عن الدازين من حيث هو "موجود للموت" (1926أ: 264):" حر للإمكانات الأخص له، المتعينة انطلاقا من **النهاية** (*Ende*) ، بمعنى مفهومة بوصفها [إمكانات] **متناهية** (*endliche*). " وهو اجتهاد يستعيده هيدغر في آخر الفقرة 65 (1926أ: 329) بقوله :" إنه ليس له نهاية (ein Ende)، عندها ينطفئ فحسب، بل هو **يكون** (*existiert*) على نحو *متناه* (*endlich*)." هذا الانزياح من معنى "النهاية" إلى معنى "التناهي" سوف يتكرر في درس صيف 1927 (1927ج: 437).

[44] – يقول هيدغر (1926أ: 386):" **إن الوجود نحو الموت الأصيل ، بمعنى تناهي الزمانية ، إنما هو الأساس المحجوب لتاريخية الدازين**" .

[45] – يقول هيدغر (1927ج: 437):" إن سلسلة المشروعات المتواشجة بوجه ما في بعضها البعض المشار إليها: فهم الموجود، مشروع نحو الوجود، فهم الوجود، مشروع نحو الزمان، إنما تجد نهايتها عند أفق الوحدة الوجدية للزمانية. نحن لا يمكننا هنا أن نعلل (begründen) هذا على نحو أكثر أصلية (ursprünglicher)، فقد ينبغي لذلك أن ندخل في مشكل تناهي (das Problem der Endlichkeit) الزمان. ففي هذا الأفق يجد كل وحد زماني ، بمعنى الزمانية ذاتها، نهايته (Ende). بيد أن هذه النهاية ليست شيئا آخر غير البدء و الانطلاق بالنسبة لإمكانية كل اشتراع."

[46] – يقول هيدغر (1929د: 66–67):

بين مشكل التناهي هذا و أطروحة هيغل عن هوهوية الوجـود والعـدم (1929د: 69)[47] وإن كـان ذلك على نحو خاطف و دون أن يتفرغ إلى مساءلة خاصة للعلاقة بين "التناهي" الأنطولوجي و " العدم" التأملي .

إن اتجاه البحث قد صار يتعلق بإيضاح *هوهوية* الوجود و العدم بوصفها تجد في مشكل *التناهي* سياقها "الأوغل جذرا" المبحـوث عنـه. والقصـد هـو أن الوجـود "هوهـو" والعـدم ليـس لأسباب "منطقية" تتعلق بطابع "اللا-تعين" بل لأسباب أنطولوجية تعود إلى "تنـاهي الوجـود" هي توالياً، كما تتوضح في محاضرة ما هي الميتافيزيقا؟ : أولا لأن "العدم هو أسبق على نحـو أصلي من "ليس" و من السلب" (1929د: 54، 65) في معناهما المنطقي؛ وثانيا لأن العـدم لا ينكشف إلا ضمن "وجـدان" (Befindlichkeit) معيـن هـو "القلـق" (Angst)، لا في معنـى "الخوف" من هذا الموجود أو ذاك، بل في معنى القلق من "العـدم" نفسـه (1929د: 57-59)؛ وثالثا لأن "القلق ليس تصور العدم"، بل هو ضرب من الوجدان بأن "العدم ذاته يعـدم" (das Nichts selbst nichtet) (1929د: 60-61)؛ورابعا لأن "تحقيق الدازين (Da-sein) يعـني أن يجد نفسه مشدودا داخل العدم" ، وذلك يعني أنه " دون تجل أصلي للعدم، لن يكون هناك لا وجود شخصي ولا حرية" (1929د: 62)؛ وخامسا أن "العدم لا يشكل التصـور النقيـض للـموجود لا غير، بل إن ماهية *الوجود نفسه* تنطوي أصلا على العدم. وإنه إنـما ضمـن وجود الموجود إنما يحدث عـدم العـدم" (1929د: 63)؛ وسادسا، وهـو مـا يقـابل معنـى "اللاتعين" لدى هيغل، أن "العدم إنما هو أول الأمر وعلى الأغلب محجوب عنا في طابعـه الأصلي"، وذلك يعني أن العدم يعمل " دون أن نملك بواسطة الـمعرفة التي نتحرك فيـها يوميا، علما بما يجري على هذا النحو" (1929د: 63-64)؛ وسابعا أن القلق إزاء العدم إنما يجد في واقعة "التناهي" شرطه الخفي ، وهيدغر لا يوضـح معنـى *التنـاهي* هنـا (1929د: 66-67)؛ وثامنا وأخيرا أن واقعة القلق إزاء العدم هي التي تجعل وجود الدازين محكوما عليه سلفا بـأن يكـون "مـا وراء" (au-delà) جميـع الموجـودات، أي متقومـا بخاصيـة "المفارقـة" (trans-sendance) (1929د: 67)[48].

وإنه إنما في آخر هذه التوضيحات يقر هيدغر بطرافة أطروحة هيغل عن الهوهوية بين الوجود و العدم (1929د: 69)[49]، ولكن لئن كان لم يخض معها مناظرة خاصة، فهو قد جعلنـا نفهم من إحالته على تلك الأطروحة أنه وجد فيها "أثـرا" لإشـكالية أعمـق عليـه اسـتصلاحها. فنحن نفترض أن جملة النقاط التي وضحها هيدغر لها وشائج قربـى متواريـة مـع مـا سـبق أن

« Notre *finitude* est telle que précisément ce n'est ni par notre décret, ni par notre propre vouloir que nous pouvons nous mettre en la présence originelle du Néant. Le *finitif* de cette finitude creuse et ouvre un tel abîme dans la réalité-humaine que la finitude la plus profonde, celle qui nous est absolument propre, se refuse à notre liberté. »

[47] - يقول هيدغر(1929 د : ت.ف.ص 69) : " "الوجود المحض والعدم المحض هوهـو". إن هذه الأطروحة الهيغلية انما تبقى حقيقية. فإن الوجود والعدم يطرح أحدهما الآخر ، وليس ذلك مـن قبـل أنهما - مفحوصا عنهما من جهة التصور الهيغلي للفكر- يتوافقان من جهة لاتعينهما و لاتوسطهما ، وانمـا من أجل أن **الوجود** نفسه **متناه في** ماهيته ولا ينكشف إلا ضمن انفراق الدازين الذي ينبجس، في **العـدم**، خارج الموجود."

[48] - Macann 1992 د : 130.

[49] - Macann 1992د : 131.

ارتمسه هيغل وإن كان ذلك وفقا لحس إشكالي ومعجم مختلفين. إن هيغل يمكن أن يقبل ، دون أي حرج يذكر، بكل النقاط التي ذكرها هيدغر عن العلاقة بين الوجود والعدم.

فقول هيدغر بأن *العدم الأنطولوجي* أسبق على نحو أصلي من *السلب المنطقي* هو أيضا قول دافع عنه هيغل بضراوة في مدخل **علم المنطق**،حين بين أن "البدء" التأملي لا يمكن أن يكون إلا "العدم" لا بوصفه هذا "العدم المتعين"، أي هذا "السلب" المنطقي أو ذاك، بل "العدم المحض" (das bestimmte Nichts) (1812:ت.ف.ص 60،68)، والنتيجة المباشرة لهذا القرار التأملي هو اعتبار "القضية" (proposition) المنطقية التقليدية موضعا لا يصلح للتعبير عن " النتائج التأملية"، ومن ثم أنها تدمر نفسها بنفسها متى أرادت التعبير عن "الوجود-الواحد-و-الهوهو" (das Eins-und Dasselbe-sein) الذي يجمع بين الوجود والعدم (1812: 53؛ت.ف.ص 66) ،من حيث أنها تعلن عن "هوية" (Identität) الوجود والعدم مع إبقائهما "مختلفين" (unterschieden) الواحد عن الآخر باسم مبدأ الهوية (1812: 54؛ت.ف.ص 66-67).

كذلك فإن قول هيدغر بأن القلق هو ما لدنه ينكشف العدم هو مشكل *فينومينولوجي* "يفترض" هيغل (1812: 7،15،16،35؛ ت.ف.ص 7،17، 19، 39)أنه قد فرغ منه بشكل تأملي في **فينومينولوجيا الروح**[50] (أعمال 3: 153،155؛ت.ف.ص 225، 227)، في معنى مذهب هيغل في أن **علم المنطق** ينطلق من أن ما تحقق في **فينومينولوجيا الروح** هو "مفترض سلفا " (vorausgesetzt) في إشكاليته (1812: 15-16 ؛ت.ف.ص 17-19). إن هيغل مثل هيدغر يفرق بين مجرد خوف من هذا الأمر أو ذاك ، وبين "الخوف المطلق" أي القلق " إزاء الماهية في جملتها" . – أما عن أطروحة أن "العدم ذاته يعدم" (das Nichts selbst nichtet) فلا يخفى ما بينها وبين عبارة "سلب السلب" (Negation der Negation) الهيغلية من وشيجة صميمة (1812: 88 ؛ ت.ف.ص 113)[51]. إن أطروحة "العدم يعدم" لدى هيدغر إنما

---

[50] – يقول هيغل (أعمال 3: 153-154؛ت.ف.ص 225و 227):" نحن لم نر سوى ماذا تكون العبودية بالنظر إلى السيادة. ولكنها وعي بالذات، وطبقا لذلك ماذا تكون هي ذاتها في ذاتها ولذاتها هو ما ينبغي الآن أن نعتبره. ففي بادئ الأمر وبالنسبة إلى العبودية يكون السيد هو الماهية؛ وبالتالي فإن **الوعي المستقل الموجود لذاته هو لها الحقيقة**، التي هي على ذلك **بالنسبة لها** لم تصبح بعد **في نفسها** . بيد أنها تملك هذه الحقيقة التي للسلبية المحضة و **للوجود-لذاته في واقع الأمر في نفسها** ؛ وذلك أنها جربت (*erfahren*) هذه الماهية في نفسها.إن هذا الوعي إنما لم يكن له قلق (Angst) إزاء هذا [الأمر] أو ذاك، ولا في هذه اللحظة أو تلك، بل إزاء ماهيته في جملتها؛ وذلك أنه شعر بالخوف من الموت (die Furcht des Todes)، من السيد المطلق. [..]

إنه إذا ما كون الوعي [نفسه] دون الخوف المطلق (absolute Furcht) الأول ، فهو لا يعدو أن يكون معنى خاصا بهرجا ؛ وذلك أن صورته أو السلبية ليست السلبية **في نفسها** (Negativität *an sich*) ؛ و تكوينه لا يمكن بذلك أن يهبه الوعي بنفسه كما بالماهية. فإذا لم يكابد الخوف المطلق ، بل بعض القلق (einige Angst) فقط ، فإن الماهية السالبة إنما تبقى بالنسبة له [ماهية] خارجية، ولن تصيب جوهره العدوى بها في الصميم. "

[51] – يقول هيغل (1812: 88؛ ت.ف.ص 113):" إن السلب من جهة ما هو واجب (Sollen) هو التعين الموجود-في-ذاته ، أو بالعكس، الواجب هو التعين أو السلب بوصفه وجودا-في-ذاته. إنه من هذه الناحية **سلب ذاك التعين الأول** ، الذي هو مطروح بوصفه لاوجودا ، بوصفه **حاجزا**. إنه بذلك سلب السلب و السلب المطلق.

تندرج في "المثل الفلسفية" للعصر الحديث التي دشنت حسب هيغل عملية تأويل السلبية بوصفها مطلبا موجبا للتفكير.

كذلك فإن توكيد هيدغر على أن "تحقيق الدازين (Da-sein) يعني أن يجد نفسه مشدودا داخل العدم"، وهو تأويل مستمد بوجه ما من البنية اللغوية للفظة Da-sein من حيث تنطوي على ليسية خفية تدل عليها البادئة " Da" هي دلالة "المسافة" ومن ثم "المفارقة" ،- لا يمر دون أن نستبصر تواشجه مع جهد هيغل إلى استثمار "اشتقاقي" (etymologisch) لفظة Dasein نفسها (1812: 66؛ت.ف.ص 84)[52] . إن هيغل مثل هيدغر قد اشتغل على لفظة "دا-زين" لبيان وجه "العدم" الثاوي فيها سلفا. ولأن العدم ثاو في بنية الوجود سلفا فإن هيغل أيضا مثل هيدغر لا يقبل بمجرد المقابلة بين الموجود و المعدوم لأن المعدوم هو بذلك "عدم متعين" (1812: 48؛ت.ف.ص 60) والحال أن المطلوب هو العدم المحض نفسه بما هو شرط الإمكان السري لكل المعدومات .

إن قول هيدغر بأن العدم يظل بالنسبة لنا "محجوبا" يتواشج مع تنبيه هيغل صراحة إلى أن الانتقال من الوجود إلى العدم إنما يبقى بالنسبة لنا "محجوبا" (verborgen) (1812: 56؛ت.ف.ص70)[53]. وأخيرا فإن أطروحة "تناهي الوجود" وطابع "المفارقة" الذين يطبعان الدازين لدى هيدغر هما أيضا مبحثان تأمليان سبق أن عرضهما هيغل سواء في **فينومينولوجيا الروح** أو في **علم المنطق**.

ما يتعلق بالتناهي (Endlichkeit) نحن نجد أن هيغل مثل هيدغر يقيم صلة أنطولوجية سابقة بين "التناهي" و"السلبية"، من حيث أن الموجود لا يكون متناهيا إلا من أجل أنه يحمل في ذاته معنى العدم (1812: 89؛ت.ف.ص 114-115)[54]. وأخيرا فإن معنى "المفارقة" (Transzendenz) التي تطبع وجود الدازين قد اعتمله هيغل في وصف حركة "الوعي بالذات"، من حيث هو "سلبية"، تحت أفعال تأملية عدة مثل " das Hinausgehen über"[55]

بذلك يكون السلب هو الواقع الحق و الوجود-في-ذاته. إن هذه السلبية هي البسيط ، الذي يعود في ذاته بوصفه رفعا لوجود-الغير ؛ الأساس المجرد لكل المثل الفلسفية و التفكير التأملي بعامة ، الذي عنه ينبغي للمرء أن يقول أن العصر الحديث فقط هو الذي بدأ في إدراكه على حقيقته."

[52] - يقول هيغل (1812: 66؛ت.ف.ص 84):" إن الدازين (Dasein) إنما هو الوجود-الواحد البسيط الذي من شأن الوجود و العدم. [..] إنه ليس مجرد وجود (Sein)، بل **دازين** (*Dasein*). ومتى أخذ من حيث الاشتقاق، هو وجود في **موضع** معين. غير أن التمثيل المكاني لا ينتمي إلى هنا. إن الدازين هو ، طبقا لصيرورته، بعامة **وجود** مع **لاوجود**، ولكن على نحو بحيث أن هذا اللاوجود مدرج ضمن وحدة بسيطة مع الوجود؛ إن الدازين هو الوجود **المعين** بعامة."

[53] - يقول هيغل (1812: 56؛ت.ف.ص 70):" فـ**ي ذاته** (*an sich*) ، بمعنى ضمن التفكير، لا يكون الانتقال الماهوي بلاتوسط ؛ غير أنه ما يزال محجوبا (verborgen). ههنا لا يوجد قائما إلا لاتوسطه ؛ ومن أجل أن الوجود ليس مطروحا إلا بوصفه لامتوسطا ، فإن العدم ينبثق فيه بلاتوسط."

[54] - يقول هيغل (1812: 89؛ت.ف.ص 114-115): " إن الدازين متعين ؛ والتعين يطرح نفسه بوصفه سلبا وحاجزا ، وذلك من حيث أنه ، بما هو تعين موجود-في-ذاته، هو في نفس الوقت يتخطى (hinausgeht) إلى ما وراء ذاته ويتعلق بذاته كما بسلبه. إن الدازين هو على هذا النحو ليس فقط معينا بل هو محجوز : **متناه** (endlich) ، وهو ليس فقط متناهيا ، بل هو **التناهي** (die Endlichkeit).

ومن حيث أننا نقول عن الأشياء إنها متناهية، فإن ما يفهم هو أنها لا تنطوي فقط على تعين ما [..] بل أنه ليس الوجود وإنما على الأرحج اللاوجود بما هو حاجز هو الذي يشكل طبيعتها. "

[55] - يقابله في ترجمة لابريار/حارزيك الفرنسية فعل outrepasser ،ثم اسم l'outrepasser، l'acte-d'outrepasser (1812: ت.ف.ص 395)

،التخطـــي إلى مـــا وراء..، (1812: 12، 56، 78؛ت.ف.ص 14 ، 69، 100)[56] و" das Hinausgehen über sich"[57]،تخطـــي النفـــس (1812: 84 ،89، 94 ، 180؛ت.ف.ص 108، 114، 121 ، 235)[58] .

إن كل هذه "التشابهات" الدفينة لا يقف عندها هيدغر ولا يسائلها إلى حـد الآن، وإن كان على بينة من الوطأة التي تمارسها على تلقي إشكاليته منذ البداية، وهو ما صرح به ، وإن سلبا، في مواضع تعرضنا لها ومواضع لم نأت إليها بعد. وهو ما يجعلنا نأمل أن نجد ضالتنا في كتاباته اللاحقة، وبخاصة منذ درس صيف 1929 أين ولدت خطة "المناظرة مع هيغل" .

إن علينا أن نسأل: هل الأمر بين هيدغر و هيغل هنا مجرد "اتفاق ظـــاهري" (an apparent accord) و مجرد "قرابة متشابهة" (seeming kinship)[59]، كما يوحي بذلك هيدغر، أم أن وراء ذلك تواشج سابق إلى قلب الإشكال المفكر فيه؟- يبدو أن ههنا تواشجا طريفا يجذب هيدغر ناحية هيغل جعل شارحا كبيرا مثل كريستوفر ماكان (Macann)[60] لا يتردد في التعويـل على طريقة هيغل في بسط معنى "الماهية" من أجل تخريج دلالة "ماهية المفارقـة" لـدى هيدغـر سنة 1929. وهو يورد هذا الشاهد . يقول هيغـــل (أعمـــال 8 (1830) § 112، ص 231؛ت.ف.ص 371):" إن الماهية، من جهة ما هي الوجود الذي يتوسط نفسه مع نفسه عبر السلبية، انما هي ليست العلاقـة مع ذات نفسها إلا من حيث هي علاقة مع الآخر، الذي يوجد على ذلك بلا توسط، لا بوصفه موجـــودا، بل بوصفه مطروحا و موسطا." ومن هذا القول التـأملي خـرج ماكـان (Macann) بـهذا التعريـف للماهية : " ليس الله و سوى ما هو عبر ما يقرن به ذاته بوصفه شيئا آخـــر غـــير ذاتـــه". رب تعريـف للماهية وجده هذا الباحث منطبقا على نحو أصيل على "ماهية المفارقة" لدى هيدغر[61].

§ 2- المنطـق بوصفـه أنطولوجيـا أو اللقـاء الـهرمينوطيقي مـع هيغل في تقليد واحد ؟!

1.2 – الـتردد الـهيدغري بيـن هيـغل و كـانط فـي أفـق المنعـرج (1929/1927):

نحن نعثر على تغير لافت للنظر في تدبير مسألة الموازنة بين كـانط وهيغـل في ديباجـة الفصل الرابع مـن البـاب الأول مـن درس صيـف 1927، والـذي نـذره هيدغـر لعقـد "مناقشـة فينومينولوجية-نقدية لبعض الأطروحات التقليديـة عـن الوجـود"[62] (1927ج: 35). أمـا غـرض

---

[56] – يقول هيغل (1812: 12؛ت.ف.ص 14):" إن التفكر إنما يتخطى إلى ما وراء (geht über hinaus...) [الموجود] اللامتوسط العيني و يفصله بتعيينه. غير أنه ينبغي عليه كذلك أن يتخطـــى إلى مـــا وراء تعييناته الفاصلة هذه و أن يربطها أولا ببعضها. وعلى جهة هذا الربط ينبثق النـــزاع فيما بينـــها. إن هذا الربط الذي من شأن التفكر إنما ينتمي إلى العقل؛ وإن العلو (Erhebung) إلى ما وراء تلك التعيينات، الذي يبلغ إلى الإبصار بنـــزاعها، هو الخطوة السالبة العظمى نحو التصور الحق للعقل."

[57] – يقابله في ترجمة لابريار/جارزيك الفرنسية فعـــل s'outrepasser soi-même ،ثم اســـم l'outrepasser de soi، l'acte-de-s'outrepasser (1812:ت.ف.ص 395).

[58] – يقول هيغل (1812: 94؛ت.ف.ص121):" إن التناهي (Endlichkeit) لا يوجـــد إلا بوصفه التخطي إلى ما وراء النفس (Hinausgehen über sich) ؛ و إن اللاتناهي ، آخر ذاتها، إنما هـــو بذلك متضمن فيها."

[59] – Schmidt 1988: 30-31، 76-77.

[60] – Macann 1992د .

[61] – Macann 1992د : 146-147).

[62] – هو عنوان القسم الأول من درس صيف 1927 (1927ج: 35) :

الفصل الذي يهمنا فهو الفحص عن " أطروحة المنطق: [القائلة] بأن كل موجود انما يقبل أن يعرض له و أن يفحص عنه، وذلك مهما كان ضرب الوجود الذي من شأنه، بواسطة [الرابطة]"هو" (ist)" (1927ج: 252). إن القصد هو إذن الفحص عن "الوجود الذي من شأن الرابطة [الوجودية] (Kopula)" (نفسه). ولكن من أجل أن خطة هيدغر لا تقوم على دراسة تقنية لهذه المسألة *المنطقية*، بل على مساءلة *هرمينوطيقية* لوضع تلك المسألة من تاريخ الانطولوجيا، فإنه كان لا مندوحة من *ملاقاة هيغل* وبخاصة إشكالية **علم المنطق** بوصفه آخر أكبر استشكال انطولوجي منذ الإغريق حسب هيدغر نفسه(1927ج: 15).

وبعبارة أدق إن هيدغر قد تعرض الى تشخيص مساهمتي كل من كانط وهيغل فيما يتعلق بمسألة التناول الانطولوجي للمنطق بعامة، في إطار ما أسماه "خطاطة عاجلة عن مصير المنطق"[63] (1927ج: 253).

إن أفق الاستشكال الذي قاده الى الحكم على أصالة الطرح الهيغلي لماهية المنطق هو أفق ضرب من *التاريخ الأصلي*، أي *الأنطولوجي*، لـ"مصير المنطق" بعامة. وذلك يقودنا الى الاستفسار عن مغزى هذا الربط بين السؤال عن "مصير" (Schicksal) المنطق – مع مراعاة ما في لفظة "المصير" من دلالة كيانوية–أنطولوجية سبق أن بينها هيدغر في الفقرة 74 من **الوجود و الزمان** من خلال "المشكل **الأنطولوجي** للتاريخ" (1926أ: 382–387) – وبين إثارة البحث عن منزلة مساهمتي كانط وهيغل من "**تاريخ الأنطولوجيا**" في ذلك الأفق [64].

إن "مصير" المنطق عند المحدثين قد انتظم حسب هيدغر في ثلاث خطوات: أولا أنه قد استعاد مع كانط "وظيفة فلسفية مركزية"، وثانيا أنه قد استفاد مع هيغل "محاولة أبعد شأوا لتصور المنطق بوصفه فلسفة"،وثالثا أنه " لم يستطع أن يثبت في القرن التاسع عشر عند مستوى الإشكالية الهيغلية" فعاد إلى شكله المدرسي.

بيد أن تشخيص درس صيف 1927 لمصير المنطق لدى المحدثين إنما يصطدم بتشخيص "آخر" كان هيدغر قد ضمنه ما نشره بعد 1927 وبخاصة كتاب **كانط و مشكل الميتافيزيقا** سنة 1929. وهو ما وجد فيه جاك تمينيو حجة على ما سماه "القراءة المزدوجة لهيغل" (la double lecture de Hegel) في "حقبة الأنطولوجيا الأساسية"[65]. ولكن من أجل أننا نفترض أن الأمر لا يتعلق بقراءة مزدوجة في حقبة *متصلة* بل *بانفصال* من حقبة تحكمها إشكالية *الأنطولوجيا*

« Phänomenologische-kritische Diskussion einiger traditioneller Thesen über das Sein »

[63] – العبارة هي (1927ج: 253):

« ..rohe Skizzierung des Schicksals der Logik »

[64] – يقول هيدغر (1927ج: 252–253):" إن كانط هو أول من أعطى للمنطق من جديد، وظيفة فلسفية مركزية، و إن كان ذلك في شطر منه على حساب الانطولوجيا، وبخاصة من غير أن يحاول انتشال المسمى منطقا مدرسيا من تسطحه وفراغه. بل إن محاولة هيغل الأبعد شأوا (weitergehende Versuch) نفسها نحو تصور المنطق بوصفه فلسفة من جديد، انما كانت استصلاحا (Aufarbeitung) للمشاكل التقليدية والمعارف الحاصلة، أكثر منها إدراكا جذريا لمشكل المنطق بما هو كذلك. أما القرن التاسع عشر، فلم يمكنه رأسا الثبات في مستوى الطرح الهيغلي للإشكال (Hegelschen Fragestellung) ، و انما تراجع في المنطق المدرسي ثانية، وذلك على نحو تكون معه المسائل ذات الطبيعة المعرفية والنفسية مختلطة بالمشاكل المنطقية المخصوصة."

[65] – Tamíniaux 1989: 191.

الأساسية الذي يجد هالته العليا في الجزء المنشور من **الوجود و الزمان** إلى حقبة مغايرة تهتدي *بإشكالية المنعرج*،- فنحن لا نرضى بالتمييز الذي عقده تمينيو بين صورة هيغل في "المنشور" و صورة هيغل آخر في "المدروس" منفذا لهذه الصعوبة، بل سنحاول أن نبيّن كيف أنّ ما أشار إليه كتاب **كانط ومشكل الميتافيزيقا** سنة 1929 إنّما ينتمي إلى ما قبل درس صيف 1927، أي إلى نطاق *الأنطولوجيا الأساسية*، وأنّه لا يتزامن مع حقبة *المنعرج* إلاّ عرضا.

و نحن يمكننا أن نحصي هنا مع تمينيو (Taminiaux 1989)[66] صعوبتين علينا التصدّي لهما بالإيضاح . أولاهما هو ما نعثر عليه من تباين بين ما يوصف به كانط في درس صيف 1927 من رفع لشأن المنطق "على حساب الأنطولوجيا" (auf Kosten der Ontologie) (1927ج: 252) وما سيُنسب الى إشكاليته من " تدمير لأوّلية العقل والذهن" و من " حرمان للـ"منطق" من أوّليته التقليدية في صلب الميتافيزيقا" في كتاب 1929 (1929ب: 299). أمّا الصعوبة الثانية فهي تتعلّق بالتردّد الهيدغري بين هيغل وكانط فيما يتعلّق بمسألة أوّلية الأنطولوجيا على المنطق ، بحيث يتقدّم الأوّل على الثاني في درس صيف 1927 (1927ج: 252) لكنّه يتخلّف عنه *فجأة* في كتاب 1929 (1929ب: 300) .

إنّ علينا أن نذكّر بأمرين : أوّلا أنّ كتاب **كانط ومشكل الميتافيزيقا** لئن كان قد نُشر سنة 1929 فإنّ هيدغر ينبّه منذ توطئة الطبعة الاولى إلى أنّ جزءا جوهريا من هذا الكتاب كان قد عُرض في سداسي شتاء 1926/1925 (1926/1925: §§ 22–36) ثم ضمن محاضرات ألقيت في سبتمبر ومارس 1928 [67]؛ وثانيا أنّ إشكالية كتاب 1929 ليس فقط تجد مصدرها ، حسب تصريح هيدغر نفسه ، ضمن " اشتغال أوّلي على الجزء الثاني من **الوجود و الزمان**"، بل هي، " في شكل مدخل "تاريخي" " ، ضرب من " الإيضاح للإشكالية المعتملة في الجزء الأوّل" منه (1929ب: 53). - إنّ ذلك يعني أنّ إشكالية **كانط ومشكل الميتافيزيقا** هي في جوهرها تتحرّك في أفق إشكالية **الوجود و الزمان** كما نُشر سنة 1927، أي في أفق برنامج *الأنطولوجيا الأساسية*[68] ، بل أكثر من ذلك إنّ كتاب 1929 عن كانط يقيم مع كتاب **الوجود و الزمان** ضربا

---

[66] - يقول تامينيو (Taminiaux 1989: 203):

« Alors que le *Kantbuch* rend mérite à Kant d'avoir privé la logique de son primat philosophique traditionnel et d'avoir rendu contestable l'idée d'une logique métaphysique, le cours de 1927, à l'inverse, lui attribue le mérite d'avoir rendu à la logique une fonction philosophique centrale. Alors que le *Kantbuch*, pour la même raison, ne relevait chez Hegel que l'oubli de ce que Kant avait conquis, le cours de 1927, à l'inverse, relève dans la démarche hégélienne non une régression par rapport à Kant mais une avancée. »

[67] - من الغريب أنّ هيدغر لا يشير صراحة إلى درس شتاء 1928/1927 بعنوان **تأويل فينومينولوجي لنقد العقل المحض الكانطي** (*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*) . وعلينا أن نلاحظ أنه حتى إشارات محققة المخطوط السيدة إينغترود غورلاند (Ingtraud Görland) لا توفّر أيّ إيضاح أساسي ما عدا التنبيه إلى أنّ كتاب **كانط ومشكل الميتافيزيقا** هو في بعض المواضع " عرض حدُّ مقتضب" (sehr komprimierten Darstellung) لما كان في درس شتاء 1928/1927 مفصّلا، بحيث أنّ هذا الدرس " يصلح توطئة أكثر إسهابا (einen breiteren Zugang) إلى مقصد هيدغر من تأويل كانط (1928/1927 : 435؛ت.ف.ص 376–377).

[68] - علينا أن نقرأ **كانط و مشكل الميتافيزيقا** (1929) بوصفه مكتوبا في أفق *الانطولوجيا الأساسية (1926)* ، وذلك أمر يزداد وضوحا حين نقارنه بدرس شتاء 1936/1935 (*مسائل أساسية في الميتافيزيقا*، والذي نشره هيدغر سنة 1962 تحت عنوان صار مشهورا هو *السؤال عن الشيء* Die Frage

من "التوازي" (the parallel) دلالته هي أنّ " معاودة (repetition) الإمكانات الأصلية الثاوية في الفلسفة النقدية قد انقلبت إلى استعادة (reproduction) للأطروحات المركزية لكتاب **الوجود و الزمان**" [69]. وهو نمط من الاستشكال سوف يأخذ في التغيّر بعد المنعرج[70].

إنّه بهذا المعنى تحديدا يمكن القول إنّ كتاب 1929 هو مكتوب بروح بحث تنتمي إلى *ما قبل أزمة المنعرج* و من ثمة ما تزال تفترض أنّ كانط وليس هيغل هو الذي ذهب بعيدا في التحوّل من "المنطق" إلى " الانطولوجيا" (1929ب: 299–300). غير أنّ نصوص *ما بعد المنعرج* مثل درس صيف 1927،ودرس شتاء 1928/1927 الذي سكت عنه هيدغر في توطئة الطبعة الأولى من كتاب 1929، بل حتى بعض الإشارات التي وردت في دروس سابقة في نحو من التهيئة السرية له ،مثلا ما يقوله درس 1926/1925 عن منطق هيغل من حيث أنّه علينا أن "نماهيه مع الفينومينولوجيا" (1926/1925: 32)[71]،والتي لم يستأنفها برنامج الأنطولوجيا الأساسية في الجزء المنشور من **الوجود و الزمان**،إنّما تضع أطروحة كتاب 1929 موضع سؤال .

ونحن نكتفي هنا بالتنبيه إلى ما ينطوي عليه درس شتاء 1928/1927 بالذات من إقرار بطرافة المنطق الهيغلي من حيث أنّه في عمقه " انطولوجيا محضة" (1928/1927: 167) . ففي

---

nach dem Ding) أو بدرس صيف 1935 (*مدخل إلى الميتافيزيقا*)، المكتوبين في طوبيقا تاريخ الوجود، وذلك يعني أنّ كتاب 1929 عن كانط هو كتاب *ما قبل المنعرج* ، لكنّ درس 1936/1935 أو 1935 هما درسان ينتميان إلى حقبة *المنعرج*.وهذا اعتبار يؤثّر بحدة على العلاقة مع هيغل. را: Faye 1992،ص 18 :

« Curiously enough, it usually passes unnoticed that between the Kant book of 1929 and the summer Semester of 1935 a deep gap intervenes. Also unnoticed goes the fact that the title given to the 1935 Summer Semester lecture course in 1953 – Einführung in die Metaphysik (Introduction to Metaphysics) – will mean introducing oneself into an unfthomable abyss (Abgrund). The Kant book of 1929 seeks the way to the ground of metaphysics. Its last sequence goes back to *Fundamentalontologie.* »

[69] – راجع أيضا: Sinha 1989: 104.

– Macann 1992 ج: 233.

[70] – Piché 1986: 81. فإذا كان أثر كانط في مشروع "الانطولوجيا الأساسية" قد وجد أمارة خاصة في مسألة "التخطيطية" كنموذج قبل–الكيانوي لتخريج تقوّم الهُو بالزمان، – فإنّ وجه استثمار "تخطيطية" كانط وخاصة مسألة "المخيلة المتعالية" بعد 1936 ، أي في نطاق مناظرة جذرية مع نيتشه، إلى نوع من الخيط الهادي ، ضمن تاريخ الوجود، لاستكشاف "الطابع الشاعِر للعقل (dichtenden Charakter der Vernunft)" لدى نيتشه أو لإعادة الاعتبار للـ"عقل المطلق" لدى فيشته و شيلنغ و هيغل بوصفه "متأسّسا بالكلية ضمن الفهم الكانطي لماهية العقل بوصفه "قوة" مشكّلة للصور (bildenden) و شاعِرة (dichtenden)" (هيدغر 1939ج: 584؛ت.ف.ص 453). را: Piché 1986: 97–98. ملاحظة لغوية: "شاعِر" (dichtend) كما يُقال في العربية "شعر شاعِر" و "فكر فاكِر" ..دلالة على التمام من الداخل.

[71] – يقول هيدغر (1926/1925: 32):" إنّ الفينومينولوجيا الراهنة ، متى تكلّمنا مع بعض الاحتياطات ، إنّما لها مع هيغل شأن كبير ، ليس مع الفينومينولوجيا [يقصد **فينومينولوجيا الروح**]، بل مع ما خصّصه هيغل بوصفه منطقا. إنّ هذا الأخير، مع بعض التحفظات، إنّما علينا أن نماهيه مع البحث الفينومينولوجي الراهن."

« Die heutige Phänomenologie hat, mit gewissen Kautelen gesprochen, sehr viel mit Hegel zu tun, nicht mit der Phänomenologie, sondern mit dem, was Hegel als Logik bezeichnete. Diese ist mit gewissen Vorbehalten mit der heutigen phänomenologischen Forschung zu identifizieren. »

هذا الدرس نحن نحصي موضعين نفترض أنّهما شاهدان كافيان على أنّ هيدغر قد زعم في كتاب 1929 أمرا لم يفكّر به و لم يثبته الا التزاما بنمط *التلقّي* الذي خلقه كتاب **الوجود والزمان** ، نعني نمط "الهُم" الفلسفي الذي كان سائدا. وذلك أنّ درس " تأويل فينومينولوجي لكتاب **نقد العقل المحض** لكانط" ، والذي يُفترض أنّ كتاب 1929 استئناف واسع له، انما يحتوي على تدبير آخر تماما لمنزلة **منطق** هيغل،بل حتى لوضع المنطق في إشكالية كانط نفسه. فأمّا الموضع الأول فنحن نعثر عليه في الفقرة 13 التي نذرها هيدغر للفحص عن "المنطق المتعالي" (1928/1927: 167؛ ت.ف.ص 164–165)[72]. وأمّا الموضع الثاني فإنّه يقع في الفقرة 17 التي جعلها هيدغر "إعدادا منهجيا – نقديا لتأويل التحليلية المتعالية" (1928/1927: 207؛ ت.ف.ص 197)[73].

ففي الموضع الأوّل (1928/1927: 167) يعلن هيدغر،– وذلك على خلاف ما سيثبته في نهاية كتاب **كانط ومشكل الميتافيزيقا** من أنّ كانط قد وضع "أوّلية" المنطق موضع سؤال (1929ب: ت،ف.ص 299–300)،– أنّ فضل هذا الأخير يكمن في كونه التزم بالأفق الإشكالي اليوناني أي "تجذير" (Verwurzelung) الانطولوجيا في المنطق . ليس فضله في "منع المنطق من أوليته التقليدية" بل في جعل الانطولوجيا "مركوزة" (zentriert) في المنطق. لذلك فإنّ كانط يبرز في درس شتاء 1928/1927 بوصفه "خطوة" (ein Schritt) في *تاريخ الانطولوجيا* تترجم ما كان "مرسوما سلفا" (vorgezeichnet) لدى ديكارت ، ولكن بخاصة تجد في **منطق** هيغل " النتيجة الأوسع" (die weitere Konsequenz) لها. وفي هذا الموضع ليس ثمة أيّ مجال لعقد ميزة خاصة لكانط بوصفه "الوحيد" أو "الأول" ، كما تقول *لغة الانطولوجيا* الأساسية (1926/1925: 194؛ 1926أ: 23)، ولا لإنكار أصالة **منطق** هيغل كما في كتاب 1929 (1929ب: ت.ف.ص 300).

كذلك فإنّ هيدغر يقرّ ، في الموضع الثاني المشار إليه (1928/1927: 208–209)، بضرب من الأصالة لمنطق هيغل لا نراها في النصوص التي نفترض أنّها ظلّت تحتكم إلى إشكالية

---

[72] – يقول هيدغر (1928/1927: 167):" أنْ يعالج كانط هذا المشكل [أي الحدس المحض للزمان والفكر ضمن *الوحدة* الممكنة معه] في صلب المنطق بالتحديد، يعني: أنّ الانطلوجيا انما تتأسّس في المنطق. بذلك تنكشف أمارة عيّنت بعدُ منذ القدماء – وبخاصة أرسطوطاليس و أفلاطون – كلّ إشكالية انطولوجية أعني ميتافيزيقية: أنّ السؤال عن الوجود أو عن هيئة الوجود التي من شأن الموجود، [أنّ] الانطولوجيا، انما تبحث عن توجّهها البدئي ضمن اللوغوس (Logos) ، وذلك يعني ضمن القول الصادق عن الموجود. إنّ هذا التجذّر التقليدي للانطولوجيا في المنطق انما يمتدّ امتداد بعيدا بحيث أنّ التخصيص التقليدي لبنى الوجود التي للموجود انما هو متأتّ من حقل اللوغوس: "المقولات" – χατηγοριαι . والحال أنّ كانط من طريق جديدة، وإنْ كان ذلك في عين الوقت تحت الوطأة الشديدة للحوافز التقليدية، انما ركّز (zentriert) الانطولوجيا داخل المنطق. إنّ النتيجة الواسعة لهذه الخطورة التي كانت مرسومة من قبلُ في مساق الفلسفة الحديثة منذ ديكارت، انما هي بعد ذلك منطق هيغل، الذي من جهة العنوان فحسب، هو [من جنس] ما نفهمه عادة من المنطق، أما طبقا لنفس الأمر (der Sache nach) ، فإنّه انطولوجيا محض أو ميتافيزيقا (reine Ontologie oder Metaphysik) ."

[73] – يقول هيدغر (1928/1927: 208–209؛ت.ف.ص 196–197):" إنّه تحت كلّ هذه التعيينات التي من شأن فكرة تحليلية متعالية إنّما يكمن الإبصار بأنّ الذهن المحض يعرض (darstellt) نسقا مغلقا في ذاته (ein in sich geschlossenes System) من تعيينات الفكر المحضة. [..] إنّ فكرة النسقية (Systematik) المغلقة للذهن المحض هذه و المنطق المنتظم به إنّما كان هيغل قد تبنّاها من بعدُ و حقّقها على نحو أكثر جذرية و أكثر كلية (radikaler und universaler) في كتابه "علم المنطق"."

ما قبل المنعرج، حتى وإنْ نُشرت بعده. ففي سعيه إلى تبيين "دلالة التحليلية المتعالية" يتأوّل هيدغر " الفلسفة المتعالية بوصفها انطولوجيا الموجود القائم بعامة" (1928/1927: 199)، فينخرط عندئذ في إيضاح "الوحدة النسقية لتعيينات الوجود الذي من شأن [الموجود] القائم بعامة" (1928/1927: 206)، وذلك باتّخاذ العبارة الكانطية "التجربة الممكنة" أرضية حاسمة لتأويل التحليلية المتعالية بوصفه معرفة انطولوجية محضة. في غضون ذلك أتى هيدغر إلى موازنة خطيرة بين مساهمتيْ كانط وهيغل في تخريج تلك "الوحدة النسقية لتعينات الوجود الذي من شأن الموجود القائم"، مفادها أنّ طرح هيغل لفكرة "النسقية" التي تجعل الذهن المحض "منطقا منتظما" بحسب نفسه فحسب إنّما هو موقف "أكثر جذرية وأكثر كلية" (radikaler und universaler) من التخريج الكانطي للمسألة عينها. إنّ فكرة "النسقية" التي افترضها كانط أساسا لفكرة منطق متعال إنّما تجد في **علم المنطق** الهيغلي تحقيقا أكثر جذرية وأكثر كلية مما تحقّق في **نقد العقل المحض**. إنّ **منطق** هيغل إذن قد " تبنّى" (hat ..aufgenommen) إمكانية فلسفية أصيلة وجدها لدى كانط ، ومن ثمة هو يصدر عن حاجة إشكالية مشروعة و ليس تحريفا لإشكالية كانط كما تزعم الصفحات الأخيرة من كتاب 1929 [74].

2.2 – "مجاوزة" (Überwindung) **منطق** هيغل بوصفها مهمّة مصيرية لتطوّر الفلسفة الغربية

خليق بنا أن نذكّر بأنّه لا وجود في كتابي **الوجود والزمان** و **كانط ومشكل الميتافيزيقا** لمسألة "مجاوزة" (Überwindung)[75] هيغل، بل نحن نعثر على العكس من ذلك على ضرب آخر من المعالجة لطبيعة العلاقة مع إشكاليته،وجدت هالتها النموذجية في الفقرة 82 ، حيث عقد هيدغر ما أسماه " مباينة"(Abhebung) التحليل الكيانوي للاقتران بين الدازين والزمانية "عن" (gegen) التصوّر الهيغلي للعلاقة بين الزمان والروح (1926أ: 428). وبعامة فإنّ **منطق** هيغل قد ظلّ في أفق الانطولوجيا الأساسية، التي تأسّس عليها كتابا 1927 و 1929، منطقا بلا أصالة ، ومن ثمة هو لا يستدعي أية حاجة أصلية للإقدام على "معاودة" (Wiederholung) فينومينولوجية – هرمينوطيقية لإشكاليته.

– إنّه بالنظر إلى ذلك تبرز طرافة درس صيف 1927، الذي تعوّد الشرّاح بيان أهميته من جهة ربطه بالجزء المنشور من **الوجود و الزمان** ، والحال أنّ المطلوب هو إيضاح مدى

---

[74] – لقد حاول بعض الباحثين أن يصنعوا "تأويلا حقبيا" (epochal interpretation) لجملة أطوار الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيدغر ، وذلك بوصفها تخضع لـ"منطق تحوّل" (logic of transformation) من "المعرفي" (ديكارت) إلى "المتعالي" (كانط) إلى "الانطولوجي" (هيغل)، ثم عودا من "المعرفي" (الوضعية) إلى "المتعالي" (هوسرل) إلى "الانطولوجي" (هيدغر)؛ رب تأويل طرافته أنّه يجعل التناظر بين هيدغر وهيغل مشكلا بنيويا و ليس فضولا تأريخيا. را: Macann 1992ج: 243.

[75] – ليست لفظة Überwindung ممّا يكثر استعماله في كتاب **الوجود و الزمان** ولا هي من الألفاظ التي لعبت دور مصطلح كيانوي أو انطولوجي ، بل هي قد استُعملت في شكل "عبارة" وليس في شكل "مفهوم" ، مثلا " تجاوز البُعد" (Überwindung der Entferntheit) في معنى التغلّب على المسلّفات التي تحققها وسائل النقل الحديثة (1926أ: 105) ، أو "تجاوز الخوف " (1926أ: 266) في معنى التغلّب على الخوف الجبان. وإنّ المرة الوحيدة التي تعامل بها هيدغر مع لفظة Überwindung بوصفها مفهوما إنّما كان لا يتكلّم باسمه بل باسم هيغل ، حيث كان يعرض وجهة النظر التأمّلية حول الروح بوصفه سلب السلب (1926أ: 434). – لذلك يبدو أنّ درس صيف 1927 قد يحمل حديدا: إنّه الانتقال الخافت من "اللغة الجذرية للنقض" إلى "اللغة الأكثر حذرا للمجاوزة" . را: Zarader 1986: 19.

فلاحه في التحرر من تلك الإشكالية. وإذا كان كتابا 1927 و 1929 يعتبران أنّ "معاودة كانط" هي الطريق الملكي إلى إنجاز مهمّتيْ الانطولوجيا الأساسية (1929ب: ت.ف.ص 261 وما بعدها)، فإنّ درس صيف 1927 يثبت صراحة بأنّ "مجاوزة هيغل" (Überwindung Hegels) هي "الخطوة" القادمة للفلسفة الغربية "إذا ما كان يجب بعامة أن تبقى على قيد الحياة" (wenn sie überhaupt noch am Leben bleiben soll):

يقول هيدغر (1927ج: 253-254):" إنّ هذا الرسم الأوّلي لمصير المنطق يجب أن يبيّن أنّ مشكل الرابطة [الوجودية]، [مشكل] الـ"هو" (ist)، من أجل أنّه مفحوص عنه في نطاق المنطق، هو مقطوع الصلة (abgeschnürt) ضرورةً عن المشاكل الأصيلة للفلسفة من جهة ما هي علم الوجود. إنّ المشكل لن يتزحزح عن مكانه طالما لم يُعِدِ المنطقُ إلى الانطولوجيا من جديد، وذلك يعني طالما أنّ هيغل، الذي هو، على الضدّ من ذلك، قد حلّ الانطولوجيا في المنطق، لم يُفهم (begriffen)، وذلك يعني دائما، أن يُتجاوَز (überwunden) بواسطة تحذير صيغة الإشكال، وفي عين الوقت أن يُتملّك (angeeignet). إنّ هذه المجاوزة لهيغل (dieser Überwindung Hegels) إنّما هي الخطوة اللازمة من الداخل في تطوّر الفلسفة الغربية، التي ينبغي القيام بها، إذا ما كان يجب بعامة أن تبقى على قيد الحياة. أمّا عمّا إذا كان سيتسنّى جعل المنطق فلسفة من جديد، فنحن لا نعلم شيئا؛ إنّه ليس على الفلسفة أن تتنبّأ ، لكن لا يجب عليها أيضا أن تخلد إلى النوم."

إنّ هيدغر يثبت ههنا أنّ رأس الإشكال هو *العلاقة بين المنطق والانطولوجيا* ، وأنّ هيغل هو الذي ذهب في التفكير بهذه العلاقة أبلغ مذهب، وأنّ المطلوب هو مجاوزة الطرح الهيغلي لهذا الإشكال، وأخيرا أنّ مستقبل الفلسفة الغربية انما يرتبط شديدا بمدى قدرة المحدثين على مجاوزة هيغل (1927ج: 253-254)[76].

لقد أتى هيدغر إلى إثارة العلاقة مع هيغل عند سعيه إلى الكشف عن طبيعة العلاقة ما بين مسألة الرابطة "هو" (ist) وبين المسائل الانطولوجية التقليدية. في هذا الموضع يقرّ بأنّ هيغل انما قد تفطّن – وذلك على عكس المحدثين من بعده الذين طمعوا في بيان تلك الرابطة بحسب صناعة *المنطق* فحسب – الى أنّ مسألة الرابطة هي *انطولوجية* في مضمونها الأساسي. وهو يعترف للتوّ بأنّ هيغل، وليس غيره من المحدثين، هو المحاور الاستراتيجي الذي لابدّ من التلفّت الى إشكاليته، وذلك ما إنْ يتعلّق الأمر بالخوض في مسألة المضمون الانطولوجي للرابطة "هو". وبذلك أصبح ممكنا القول إنّ هيدغر قد التقى بهيغل ضمن أفق هرمينوطيقي واحد يقوم على أنّ المنطق لا يُفهم إلاّ بوصفه انطولوجيا.

غير أنّ هيدغر سرعان ما ينبّه إلى أنّ هيغل لا يقدّم عن الإشكال المقصود إلاّ طرحا معكوسا: إنّه *حلّ الانطولوجيا في المنطق*، وليس الاضطلاع بالمسائل التي يثيرها المنطق في ضوء المشاكل الانطولوجية التي يفترضها . هذا الموقف الهيدغري يثير هنا صعوبة : إنّ هيدغر لا يقصد بذلك أنّ هيغل قد قدّم معالجة منطقية لمسألة الرابطة بالمعنى المحصور لصناعة المنطق، فمن البيّن أنّ علم المنطق الهيغلي ، كما يشير إلى ذلك هيدغر نفسه (1927/1928: 167)، ليس كتابا في المنطق لا بمعناه المدرسي ولا بمعناه المعاصر. ولذلك فإنّ حلّ هيغل للانطولوجيا في المنطق انما هو قول غَلِق ويستدعي مساءلة أكثر دقّة.

---

[76] – را: Schmidt 1988: 13.

قد يبدو أنّ مقصد هيدغر هو التنبيه الى أنّ منطق هيغل، لئن كان قد قام على خوض واسع في المسائل الانطولوجية التقليدية، فهو قد افترض أنّه يمكن أن نستوفي ماهيتها بتحويلها الى نسق منطقي كليّ يشتمل عليها. إنّ موقف هيغل أصيل من جهة الإشكال، غير أصيل من جهة المعالجة. إنّه قد طمع في معالجة منطقية لإشكال انطولوجي في أصله.

وإنّ ما يضفي على علاقة هيدغر بهيغل طابعا دراميا هو أنّ هيدغر يصرّح بأنّ المطلوب هو "قلب" الموقف الهيغلي بما هو كذلك: فبدلا من حلّ الانطولوجيا في المنطق ينبغي أن نعيد المنطق الى الانطولوجيا من جديد. إنّ هدف هيدغر هو اذن حلّ المنطق في الانطولوجيا. إنّ هيدغر يستعيد بذلك صيغة طريفة من المجاز الذي أطلقه ماركس تحت عنوان "قلب الجدلية".

وإنّه من اللافت للنظر أنّ هيدغر يقرن بين إعادة المنطق إلى وضعه الانطولوجي وبين "فهم" [77] هيغل بوصفها قد قامت على حلّ الانطولوجيا في المنطق، وذلك من حيث أنّ ذلك الفهم إنّما " يعني دائما، أن يُتجاوَز (überwunden) بواسطة تجذير صيغة الإشكال، وفي عين الوقت أن يُتملّك (angeeignet)" (1927ج: 254)[78].

ما معنى أن نفهم فيلسوفا ما، وبخاصة هذا الذي نبذل وسعنا لقلب إشكاليته ؟ – أن نفهم فيلسوفا ما هو أن نفلح في " تجذير صيغة الإشكال" الذي يفكّر فيه، وذلك يعني أن نستبصر طبيعة الإمكان الذي يتفلسف في ضوئه دون أن يسيطر عليه. ولأنّ مأمول هيدغر ليس فهم هيغل فهمًا مذهبيا، بل فهما إشكاليا أي من حيث ما هو محاور أساسي في ارتسام الأفق الوجيه لطرح المسألة الانطولوجية بعامة ، – فإنّه يبدو أنّ ما يوجّه تفكير هيدغر ههنا هو وعيه الحادّ بأنّ الإدبار عن جهة المناطقة معناه الإقبال على الأفق الهيغلي .

إنّ مقصود هيدغر هو استئناف الاستشكال الأصيل للعلاقة ما بين المنطق و الانطولوجيا، من الموضع الذي تركه هيغل، وذلك دون الغفول عن أنّ حلّ الانطولوجيا في المنطق ليس هو الحلّ الوجيه.

غير أنّ تفسير هيدغر لمعنى "فهم" هيغل على أنّه لا يشير الى شيء آخر غير "مجاوزة" إشكاليته و"تملّكها" بواسطة "تجذير صيغة الإشكال " إنّما يتقاطع على نحو مثير مع ما كان هيدغر يشير إليه في مواضع الانطولوجيا الأساسية تحت عنوان "المعاودة" (Wiederhollung)، وبخاصة معاودة كانط[79] .

فما هو الفرق بين "مجاوزة" هيغل و"معاودة" كانط؟ أليست "المعاودة" "تجذيرا" لإشكالية ما بقصد "مجاوزة" التراث المتخشّب دونها، فالظفر "بتملّك" طريف للإمكانات التي ينطوي عليها ؟[80] أليست مجاوزة هيغل "إبانةً عن الإمكانات التي تنطوي عليها" إشكاليته،

---

77 – من اللافت للنظر أنّ هيدغر يستعمل هنا فعل begreifen و ليس verstehen (1927ج: 254). إنّ فهم هيغل هو بمعنى ما " تضمّن" لإشكاليته داخل أفق تأويلي أكثر أصالة.

78 – نلاحظ أنّ "التملّك" (Aneignen) شرط داخلي لمعنى "المجاوزة" لدى هيدغر في صيف 1927، في حين أنّ هيدغر الثاني سوف يبسط "المجاوزة" (Überwindung) بوصفها ضربا من "الشفاء" أو "البُرء" (Verwindung) من الألم الخاص، قا: Janicaud 1991: 156؛ Gadamer 1980: 185–186.

79 – عن معنى "معادة" كانط را: Macann 1992ج: 232–233.

80 – يقول هيدغر (1929ب: ت.ف.ص 261):

« Nous entendons par répétition d'un problème fondamental la mise au jour des possibilités qu'il recèle. Le développement de celles-ci a pour effet de transformer le problème considéré et, par là même, de lui conserver son contenu authentique. Conserver

"تحويلا" لها و"استحفاظا بمضمونها الأصيل"؟ إنّ علينا أن نسأل: لِمَ حرص هيدغر على استبعاد عبارة "المعاودة" حيث كان يصرّف دلالة تبدو أقرب ما تكون الى التعبير عنها؟

إنّ الباحث الكبير جاك تمينيو لا يتردّد في الإقرار بأنّ الأمر يتعلق فعلا بمسألة "معاودة" حتى وإنْ كان لفظ "المعاودة" غير حاضر في النص [81].

نفترض أنّ ثمة سبيلا اخرى لتأوّل هذه الصعوبة، فما كان هيدغر ليثبت عبارة "المجاوزة" سهوا بل هو لم يفعل ذلك إلاّ اصطلاحا وتقصّدا . و لئن كانت بين المعاودة والمجاوزة دلالات مشتركة وهي بخاصة تجدير صيغة الإشكال وتملّك إمكانه الأصيل، فذلك لا يمنع من التفطين الى أنّ التباين بينهما حاصل بل وطريف أيّما طرافة. إنّه تباين في *القام*: بين مقام "الانطولوجيا الأساسية" التي وجدت في "تحليلية الدازين" صيغتها الخاصة،و بين مقام "المنعرج" الذي انحسر كتاب **الوجود والزمان** دونه .

فأمّا المقام الأول فهو مقام "المعاودة" وأمّا المقام الثاني فهو مقام "المجاوزة". إنّ "المعاودة" (Wiederhollung) " تكشيف عن الإمكانات المحجوبة" في مشكل ما قصد "تحويل المشكل" و "الاستحفاظ بمضمونه الأصيل"، وبذلك فإنّ المطلوب هو " فهم الممكن الذي يسيطر على كل معاودة" (1929ب: 261)؛و يفترض هيدغر أنّ كانط هو الوحيد الذي قطع شوطا ما نحو إشكاليته (1926أ: 23)، ومن ثمّ هو الوحيد الذي يستحقّ خطة المعاودة .و إنّ الانطولوجيا الأساسية انما تجد في هذا النحو من المعاودة رافدا أصليا لإشكاليتها و أفقا تستصلحه لارتسام غرضها الذي لم تُسبق اليه. وممّا يدعم هذا المنحى أنّ هيدغر لا يُدرج معاودة كانط كما تحققت في كتاب 1929 في باب "نقض تاريخ الانطولوجيا" الذي وعد به الجزء الثاني من كتاب 1927، بل يعتبره، من حيث هو " في شكل مدخل "تاريخي"، إيضاحا للإشكالية التي اعتُمِلت في الجزء الأول من الوجود و الزمان" (1929ب: 53)[82].

أمّا "المجاوزة" (Überwindung)[83] فقد يبدو أنّها تندرج في أفق آخر غير ذلك الذي رسمته إشكالية الانطولوجيا الأساسية، ألا وهو أفق "المنعرج" . قد يقول قائل إنّ المجاوزة ، من

---

un problème signifie libérer et sauvegarder la force intérieure qui est à la source de son essence et qui le rend possible comme problème. »

[81] – يقول تمينيو (Taminiaux 1989: 203–204):

« Il ne s'agit plus de condescendre à exposer Hegel pour " éclairer indirectement" l'ontologie fondamentale par seul contraste, mais de faire jaillir celui-ci d'une véritable reprise ou répétition de Hegel. Le mot *Wiederhollung* ne figure pas dans notre texte, mais c'est bien d'elle qu'il s'agit dans ce dépassement qui réapproprie en radicalisant. »

[82] – يقول هيدغر (1929ب:ت.ف.ص53):

« Le thème du présent travail sera traité, dans la seconde partie de *Sein und Zeit*, en fonction et au niveau d'une problématique plus générale. [..] En même temps, elle constitue, sous forme d'une introduction "historique", un éclaircissement de la problématique élaborée dans la première partie de *Sein und Zeit*. »

[83] – لكنّ ذلك لا يعني أنّ هيدغر قد أخذ منذئذ في "تملك" معنى "مجاوزة الميتافيزيقا" من جهة التفكير على طريقة تاريخ الوجود، كما سيفعل انطلاقا من 1936. بل إنّ "مجاوزة هيغل" قد أُشير إليها سنة 1927 بوصفها مهمة ما تزال تصدر من استشكال "دهرية الوجود" التي تتخلل "زمانية الدازين" ، ولكن ليس بعدُ من خلوة "تاريخ الوجود". إنّ "المجاوزة" سنة 1927 هي خطوة خارج خطة "المباينة" لكنها ليست بعدُ "شفاء" (Verwindung) من داخل الميتافيزيقا، لأنها ما تزال تفتقد إلى خطة "تاريخ الوجود" التي لا

حيث هي "فهم" لإشكالية فيلسوف ما، بواسطة "تجذير صيغة طرحها"، وذلك بقصد "تملّك" الإمكان الأصيل فيها هو معنى أقرب ما يكون لدلالة "النقض" (Destruktion) (1926أ: 22-23). أجل إنّ المجاوزة لا تختلف عن *النقض* إلاّ من حيث أنّ النقض مهمة من مهام الانطولوجيا الأساسية في حين أنّ *المجاوزة* أسلوب في المناظرة ينتمي إلى ما بعد المنعرج. فما معنى ذلك ؟

إنّ هيدغر لم يقصد في درس صيف 1927 "معاودة" هيغل كما تصوّر ذلك جاك تمينيو بل "مجاوزة هيغل" . فلأنّ مقصوده لم يعد بلورة إشكالية "الانطولوجيا الأساسية" ، هو لم يعد يبحث لدى كانط عن "إمكانات محجوبة" لإشكاليته . كذلك هو لم يعد يفترض أنّ الإجابة عن "مسألة الوجود" تقتضي مهمة "نقض تاريخ الانطولوجيا". إنّ المجاوزة ليست "معاودة" و لا "نقضا" لأنّها لا تتّخذ من الانطولوجيا الأساسية أفقا لها. إنّ المجاوزة مهمة من جنس آخر تماما.

هي مهمة تتعلّق بتقويم جوهري لـ"مصير" الفلسفة الغربية بعامة ،وذلك أنّ العلاقة مع هيغل لم تعد تتنزّل فقط في مقام *الاستصلاح الإشكالي* الذي فرضته العلاقة مع *التراث* ، بل في مقام البحث في **مستقبل الانطولوجيا** نفسها. وهكذا يمكن القول إنّه إذا كانت "المعاودة" من طبيعة *إشكالية* – نحن نعاود "مشكلا" أو "ممكنا" إشكاليا – فإنّ "المجاوزة" من طبيعة *تاريخية* ، إذ نحن نجاوز "حقبة" من أجل السيطرة على "قدر" عليه يتوقّف "مصير" علمنا[84].

قال هيدغر (1927ج: 254): " إنّ هذه المجاوزة لهيغل (dieser Überwindung Hegels) إنّما هي الخطوة اللازمة من الداخل في تطوّر الفلسفة الغربية، التي ينبغي القيام بها، إذا ما كان يجب بعامة أن تبقى على قيد الحياة" .

– هذا الإقرار هو تعيين لمهمة *تاريخية مستقبلية* وليس استفادة *إشكالية* من مسألة *ماضية* . ولذلك فخطورة العلاقة مع هيغل أنّه يفرض على هيدغر مهمّة هي من الأهمية بحيث يتوقف **مستقبل الفلسفة الغربية** على إنجازها. وذلك يعني أنّ هيدغر غير مخيّر في التلفّت نحو هيغل، و أنّ ما قام به من استبعاد مقصود لهيغل في باب "نقض تاريخ الانطولوجيا" في كتاب **الوجود و الزمان**، قد انحسر هنا، وصار على هيدغر اضطرارا ملاقاة هيغل ومناظرته من قِبل أنّ هذه المهمة فرضها *وضع إشكالية هيغل في تاريخ الانطولوجيا* ، وليس خطة فينومينولوجية لتملّك "ممكن" إشكالي ما.

هل للأمر علاقة بواقعة "المنعرج" ؟ – يبدو أنّ " مجاوزة هيغل" تقترن من الداخل بظاهرة المنعرج في أنّها مسألة لم يأت إليها هيدغر وفقا لإرادة بحث موجبة، بل هو قد اصطدم بها تحت وطأة "الظواهر" المبحوث فيها نفسها[85]. إنّ المجاوزة تقتضي الوقوف على "تناهي" الوضعية التأويلية التي نريد مجاوزتها، ولكن هل يعني ذلك أنّ التجاوز و المتجاوَز يظلاّن على

تتبلور بشكل اصطلاحي إلاّ انطلاقا من 1936. را: هيدغر 1936/1946:ت.ف.ص 80 ومابعدها؛ 1939/1938: 8؛ Schürmann 1982: 95،هامش 2.

[84] – لكن هيدغر سوف لن يبلغ إلى بلورة اصطلاحية دقيقة لمعنى "المجاوزة" من جهة تاريخ الوجود إلاّ في مقالة 1939/1938 "مجاوزة الميتافيزيقا" ، حيث سيقرّ عندئذ بأنّ **الوجود و الزمان** لا يمثل غير "الخطوات الأولى للمجاوزة و الإعداد لها" فحسب (1939/1938: 12).

[85] – علينا أن نسأل: " لماذا هذا الرجوع المستمرّ ، لدى هيدغر، إلى ما يزعم أنّه تجاوزه؟"، را: Janicaud 19991: 124؛ و قا: Renaut 1977: 491، الهامش 9.

مستوى واحد من الاستشكال ؟ أم أنّ المجاوزة تقوم في نفس الوقت على تغيير للوجهة، ومن ثمّة على ضرب من "المنعرج" عن الوضع الإشكالي الذي هو موضوع المجاوزة ؟ لقد رأينا أنّ المعاودة هي استئناف لممكن إشكالي ثاو بعدُ في جهة من التراث علينا "تحويلها" و "الاستحفاظ بمضمونها الأصيل". لكنّ المجاوزة هي "تجذير لصيغة الإشكال" وليست "تحويلا" أو "استحفاظا بمضمون أصيل" . إنّ المجاوزة هي بذلك تحديدا " تجذير لطرح الإشكال" (die Radikalisierung der Fragestellung) (1927ج: 254). والفرق بين "التحويل" و "التجذير" أنّ التحويل تأصيل داخلي لممكن إشكالي مطمور، في حين أنّ التجذير يقتضي "منعرجا" عن طريقة البحث السارية إلى حدّ الآن.

إنّ المنعرج من نطاق الانطولوجيا الأساسية ، أي من نطاق إشكالية الدازين، إلى أفق دهرية الوجود، أي إلى أفق مسألة الاختلاف الانطولوجي بين الوجود و الموجود، إنّما يساعدنا هنا على القول بأنّ المجاوزة هي نتيجة تأويلية لواقعة المنعرج ، من حيث أنّ المطلوب لم يعد *تملّك* ممكن إشكالي يكفي أن نعاوده حتى نظفر بشهادة "تاريخية" على صلاحية إشكاليتنا، بل هو أن نجذّر طرح الإشكال بحيث *نتحرّر*[86] ليس فقط من طريقتنا الحالية في البحث بل من بنية إشكاليتنا نفسها. أمّا أفضل مثال على ذلك فهي مسألة "نهاية الانطولوجيا" التي أشار إليها هيغل نفسه.

3.2- هيغل و "نهاية الأنطولوجيا" :

لقد فحصنا سابقا عن منزلة منطق هيغل من حيث *الدور* الذي يؤديه لدى هيدغر فيما يتعلّق بالتحقيب الذي رسمه لتاريخ الانطولوجيا. ربّ منزلة وجدنا أنّها قائمة أساسا على دور *طوبيقي* هو معنى "النهاية"[87]. أمّا في هذا الموضع فإنّ علينا أن نبحث في طبيعة هذه النهاية من حيث هي في ظاهرها حيلة منهجية للتحقيب التاريخي، لكنّها في جوهرها تفترض طرحا معينا للإشكال الانطولوجي نفسه كيف ينتظم. ونحن نجد أنّ أبلغ تصريح يفيد في استنطاق معنى "نهاية الانطولوجيا"[88] مع هيغل هو ما أودعه هيدغر في الفقرة 20 من درس صيف 1927، خاصة وأنّ هذه الفقرة غرضها هو تبيان السبيل التي تقود من عتبة البحث في "زمانية" الدازين الى أفق البحث في "دهرية " الوجود (1927ج: 389 وما بعدها) . وما ينبغي الاستحفاظ به من هذا السياق بخاصة هو أنّ تعريض هيدغر بمسألة "نهاية الانطولوجيا" مع هيغل قد أتى في سياق استكشاف مسألة "الاختلاف الانطولوجي"، ممّا يعني أنّه كان على بيّنة من تواشج العلاقة بين المسألتين .

---

[86] – في مقالة "مجاوزة الميتافيزيقا" (1939/1938) سوف يكشف هيدغر الثاني عن المعنى الأخصّ للـ"مجاوزة" بوصفه ضربا من "الشفاء (ein Verwinden) من المتجاوَز ضمن كانيته" (1939/1938: 14). را: Schürmann 1982: 95،هامش 2. يقول هيدغر (1949هـ: ت.ف.ص 144):

« Cette liberté (*Verwinden*) ressemble à celle d'un homme qui « surmonte » (*verwunden*) sa douleur au sens où, loin de s'en défaire et de l'oublier, il l'habite. »

[87] – عن معنى "نهاية الانطولوجيا" و أثر هذه الفكرة على المعاصرين مثل دريدا الذي مَلّكها تحت مصطلح "الغلق" (la clôture)، را: Bernasconi 1978: 168؛ Sallis 1986: 11، 39 و ما بعدها.

[88] – Sallis 1986: 217-218.

أمّا قول هيدغر (1927ج: 399–400)[89] الذي يهمّنا هنا، فهو ينبّه إلى أنّ *السؤال عن الوجود* ليس فقط لم يعد مطروحا منذ اليونان، بل إنّ طرحه يبيّن لنا أنّ الفلسفة " لم تذهب بعيدا" في النهوض بهذا "السؤال الأصلي" عمّا كان عليه الأمر لدى أفلاطون. وإنّه عند هذا الموضع هو ينزّل أطروحة هيغل عن "نهاية الانطولوجيا" بعامة.

إنّ هيدغر يعلن ههنا " طلبا مشروعا" (rechtmäβige Forderung) لاستئناف السؤال عن الوجود مرة أخرى. وقد يبدو أنّه يناظر أطروحة "النهاية" بمشروع "البدء من جديد"[90]. إنّه يرفع فلسفة "البداية" في وجه فلسفة "النهاية". قد يعني ذلك من غير رطانة أنّ مسألة الوجود لا تستدعي الطرح من جديد إلاّ بقدر ما يحصل "هذا الشعور" (dieses Bewuβtsein) الذي خبره هيغل– تلك طرافته بالنسبة إلى هيدغر في أفق "المنعرج الأول" ومن ثم وجه "القرابة" معه[91] – بأنّ *نهاية الفلسفة القديمة انما هي واقعة فلسفية* ينبغي القبول بها و التفكير فيها بوصفها ظاهرة موجبة وتنطوي على وجاهة معيّنة. إنّ لذلك تحديدا يستدعي الخوض في خطاب النهاية التلفّت نحو هيغل[92].

---

[89] – يقول هيدغر (1927ج: 399–400):" : إنّا قد رأينا من جهات عدة أنّ السؤال عن الوجود بعامة لم يعد على الحقيقة مطروحا طرحا صريحا، و أنّه رغم ذلك يدعو لأنْ يُطرح، في كلّ موضع. فإذا نحن طرحناه من جديد فإنّا نفهم للتوّ بأنّ الفلسفة، في سؤالها الأصلي (Kardinalfrage)، لم تذهب بعيدا عمّا كانت عليه بعدُ لدى أفلاطون، وأنّ تشوّقها الأخصّ ليس هو في النهاية أن تتقدّم، أي في أنْ تنأى عن نفسها ، وانما هو على الأرجح في أنْ تُقدِم إلى عين ذاتها (*zu sich selbst zu kommen*) . إنّ الفلسفة ، أي فلسفة القدماء ، انما هي مع هيغل (mit Hegel) قد فُكّرَ فيها بمعنى ما الى النهاية (zu Ende gedacht) . إنّه كان على حق مما حينما أبدى هذا الشعور بعينه. بيد أنّه ثمة بالقدر نفسه طلب مشروع لأنْ نستأنف البدء مرة أخرى (wieder anzufangen) أي لأنْ نفهم تناهي النسق الهيغلي (die Endlichkeit des Hegelschen Systems) ، وأنْ نرى أنّ هيغل ذاته انما بلغ من الفلسفة النهاية من قِبل أنّه تحرّك في دائرة المشاكل الفلسفية. و إنّ هذا الطواف داخل الدائرة هو الذي منعه من أن يولّي وجهه الى مركز الدائرة و أنْ يراجعها من الأساس. إنّه ليس ضروريا البحث خارج الدائرة عن دائرة أخرى. فإنّ هيغل قد رأى كلّ ما كان ممكنا. بيد أنّ السؤال انما هو ما إذا كان قد رأى ذلك من جهة المركز الجذري للفلسفة، ما إذا كان قد استنفذ إمكانات البدء جميعا، حتى يقول إنّه قد بلغ النهاية."

[90] – Schmidt 1988: 98.

[91] – Schmidt 1988،ص 13:

« It is especially evident that during the first two decades of his long career Heidegger takes the Hegelian dialectic and the decisions to which it leads as an exemplary representative of the forgetfulness of Being. Yet at the same time Heidegger concedes that Hegelian thought, the first to usher in the end of metaphysics, frequently bears at least a surface kinship to the very phenomenological ontology that Heidegger himself tries to outline as the basis for the destruction of metaphysics. Hegelian thought is the end of metaphysics as its apotheosis, and it is this by virtue of its own rethinking and radicalizing of the possibilities and topics of thought. In his own phenomenology of Spirit Hegel is the first to take a retrospective look at metaphysics as a unity, and in doing that Hegel is the first to ask seriously about the possibilities of thought that is no longer speaking from within that unity. »

[92] – را: Ijsseling 1988،ص 383–384:

« In the frame of reference in which Heidegger poses the problem of the end of Philosophy, there belongs, in the first place, the thinking exchange, or the dialogue with Hegel.What is astonishing is not, as Heidegger notes in *The Fundamental Problems of*

غير أنّ وجه الطرافة هنا هو أنّ هيدغر يقصد **مجاوزة هيغل** والحال أنّ هيغل يفترض أنّه يقف عند **نهاية الانطولوجيا** .*كيف يمكن أن نتجاوز النهاية* ؟[93]

علينا أن نقف عند عبارة أنّ الفلسفة " لم تذهب بعيدا" (nicht weiter gekommen ist) لأنّه بالتناظر معها حاول هيدغر أن يستشكل معنى "النهاية" لدى هيغل. إنّ نهاية الانطولوجيا ليست "بعيدة" (weiter) عن وضع السؤال عن الوجود عند أفلاطون، وذلك أنّ "تشوّقها الأخصّ" (ihre innerste Sehnsucht) ليس في أن تذهب بعيدا بل في أن " تُقبل إلى ذات نفسها" (zu sich selbst zu kommen). ولكن ألا يستعيد هيدغر هنا فكرة تأمّلية عزيزة على هيغل؟ إنّ هيغل هو أيضا لا يفهم "النهاية" في معنى الحدّ الأخير بل في معنى "العودة إلى الأصلي"[94]. فما هو مقصد هيدغر إذن؟

يبدو أنّ هيدغر لا يرى في "النهاية" لدى هيغل سوى ضرب من "الطواف" (Kreisen) داخل "دائرة المشاكل الفلسفية" التي هي هي نفسها منذ الإغريق. إنّ الطواف داخل الدائرة إنّما يجعل كلّ نقطة من المحيط هو نفسه النهاية. بيد أنّ ذلك يعني أنّ هيدغر قد قصد بذلك إلى تحطيم معنى "النهاية" وحوّله إلى مجرّد معاصرة مطلقة بين نقاط الدائرة.

بذلك فقط يصبح طلب هيدغر باستئناف السؤال عن الوجود "مشروعا". وهذا الاستئناف ليس خطابا في *ما بعد نهاية* الانطولوجيا، بل هو دعوة للتفكير في ما كان "ممنوعا" (verbietet) على *خطاب النهاية* أن يفكّر فيه، نعني *مركز الدائرة*[95] التي لا يعرف منها هيغل سوى نقاطها المحيطة، أي جملة المشاكل التقليدية للانطولوجيا. إنّ علينا أن نسأل: هل كان هيغل ينظر الى "النهاية" من زاوية السؤال الأصلي للفلسفة؟ أي هل كان هيغل يفكّر في نهاية فلسفة القدماء من جهة اضطلاع جوهري بالسؤال عن الوجود؟

يفترض هيدغر أنّ خطاب *نهاية الانطولوجيا* قد منع هيغل من الإبصار بالمركز الجذري للفلسفة، أي سؤال الوجود. وإنّه بهذا النحو من التساؤل هو قد وضع النسق الهيغلي موضع

Phenomenology, that philosophy is, "in a certain sense, thought to an end by Hegel" ; and that the theme of the end of philosophy is expressly raised. In the Preface to the Phenomenology of Spirit, Hegel sets himself the task of "bringing philosophy nearer to the form of science" – that goal whereby it can lay aside the name of love of knowledge and be actual knowledge. In actual or absolute knowledge philosophy arrives at its completion. According to Heidegger, this completion is the radicalization of the whole original project of philosophy since the Greeks, and in particular of the Cartesian philosophy. Theme and Method have become one and the same , and in absolute knowledge the being of beings as presencing has, in the form of substantiality and subjectivity, reached the fully developed certainty of self-knowing. »

93 – عن هذه الصعوبة، را: Derrida 1998: 15.

94 – يقول هيغل (1812: 37؛ت.ف.ص 42–43):" إنّ على المرء أن يقبل أنّه بمثابة الاعتبار الماهوي – وهو ما سيتوضّح داخل المنطق على نحو أكثر قربا – أنّ التقدّم إنّما هو **عودة** إلى **الأساس** و إلى **الأصلي** الذي يتوقّف عليه ما تمّ البدء به . [..] إنّ الماهوي على الحقيقة ليس أن يكون لامتوسّط محض هو البدء ، بل أنّ الكلّ هو دائرة في ذاته ، حيث يكون الأوّل هو الآخر أيضا و الآخر هو الأوّل أيضا."

95 – حسب ساليس المركز الجذري للفلسفة هو مسألة "الزمانية"، حيث "أنّ الأمر يتعلق بالذهاب إلى ما هو أبعد من الوجود– نحو الزمانية" ، را: Sallis 1986: 218.

سؤال. وبعبارة هيدغر نفسه إنّ المطلوب هو أن نفهم "تناهي النسق الهيغلي" (die Endlichkeit des Hegelschen Systems) برمّته، مادام قد اتّخذ "النهاية" مقامه الخاص[96].

ما معنى "التناهي" ههنا؟

لا يقصد هيدغر بالحاجة إلي فهم "تناهي" النسق الهيغلي أيّ ضرب من "النقد" أو "الدحض" أو "التخطئة"، بل فقط ضرورة التنبيه على *حدوده التي ترهقه من الداخل*[97]. إنّ حدود النسق داخله لأنّه بالتباسه بمعنى *النهاية* هو قد انغلق على نفسه. أجل إنّ فلسفة القدماء قد صارت مع هيغل مفكّرا فيها الى النهاية، لكنّ النهاية لا تعني هنا سوى الذهاب بمسائلها الى حدّ "النسق" أي الى حدّ تأليف دائرة من المشاكل مغلقة على نفسها. إنّه لم يبلغ من فلسفة القدماء مبلغ النهاية إلاّ من فرط انحباسه داخل الإشكالية التي سنّتها تلك الفلسفة لنفسها. وذلك يعني أنّ دفعه بالمسائل التقليدية الى أقصاها انما كان ينطوي على خضوع أصلي لمنطق التراث الذي يحكمها. ولذلك فقوله بالنهاية ضرب من الاستكمال العفوي لتقليد بعينه لم يعد يستطيع أن يسائله على نحو جذري.

بذلك يتوضّح أنّه ليس يحقّق مثل هذه المساءلة غير الوقوف على "تناهي" ذلك التقليد الذي بلغ مع هيغل هيئة النسق، أي هيئة "النهاية" و هيئة "الدائرة". و لئن اعتبر هيغل أنّ المسائل الفلسفية القديمة في جملتها لا سبيل الى إدراك حقيقتها سوى بعرضها في شكل نسق كلّي ليس ثمة أفضل من الدائرة هيئة لتمثّله، فإنّه في عين الوقت ومن فرط عنايته بالطواف التأملي داخل الدائرة العائدة الى ذاتها مطلقا، انما منع نفسه سلفا من التلفّت صوب مركز تلك الدائرة والتحديق به تحديقا حرا من ذلك الطواف الذي انقلب سريعا الى لعبة خطرة لا فكاك له عنها.

خاتمة

إنّ ما هو مثير حقا هو أنّ هيدغر لا يصرّف ههنا اعتراضا مجردا ضد الأنساق بعامة، بقصد الاستعاضة عنها بأسلوب الشذرات الذي ساد مع نيتشه، بل هو يقرّ إقرارا لافتا للنظر بأنّه " ليس ضروريا البحثُ خارج الدائرة عن دائرة أخرى" (1927ج: 400)[98]. فالمطلوب هو التعوّد على النظر إلى المشاكل الفلسفية من " جهة المركز الجذري للفلسفة" وليس من "الطواف حول الدائرة"، فالطواف هو *خطاب نهاية الانطولوجيا* أمّا الانطلاق من المركز فهو *استئناف السؤال*

---

[96] – Schmidt 1988: 16؛ Janicaud 1991: 224.

[97] – را: Ijsseling 1988، ص 384-385:

« A thinking conversation with Hegel oriented around what is peculiar to the end of philosophy is not a matter of criticizing Hegel, or even of contradicting. [..] It is a matter not of mounting refutations but a "dialogue" [..]. This dialogue is not a fault-finding or an underlining of failures. It is the establishment of limits, not with a view to denying the latter as limiting or to doing better or trying to show that one has done better. The limits belong to its greatness. The limits of anything great are the margins of what is other and created. These limits are constitutive for philosophy and belong to the finitude of philosophical thinking. This finitude – again itself an aspect of the end of philosophy – is not based solely, or in the first instance, upon the limitedness of human faculties but upon the finitude of the matter of thinking or upon the finitude of being itself. »

[98] – قد يمكن قراءة ذلك على أنّه علامة متوارية على أنّ "هيئة تفكير [هيغل] قد ظلّت غير قابلة للتجاوز" إلى حدّ الآن، را: Gadamer 1980: 187.

الأصلي عن الوجود. هذا النظر انطلاقا من المركز الجذري للفلسفة هو أحد "الإمكانات" التي لم يستنفذها هيغل بل كانت ممنوعة عنه أصلا[99].

ولكن ألم يقل هيدغر " إنّ هيغل قد رأى كلّ ما كان ممكنا" (Hegel hat alles gesehen, was möglich ist) (1927ج: 400) ؟ – أليس في ذلك اعتراف فينومينولوجي جدّ خطير ؟ [100]

نحن نصطدم هنا بمفهوم يذكّرنا بمسألة "المعاودة"، نعني مفهوم "الممكن"[101]: إنّ المعاودة هي في جوهرها معاودة للممكن الثاوي في مشكل ما (1929ب: 261)، والحال أنّ "مجاوزة هيغل" قد اضطرّت آخر الأمر إلى المراهنة على "الإمكانات" التي لم يبصر بها لأنّها ظلّت "ممنوعة" عنه[102] . إنّ ذلك إقرار صامت بأنّ العلاقة مع هيغل قد أخذت تخرج شيئا فشيئا من باب "المباينة" من خارج التي سيطرت إلى كتاب **الوجود و الزمان** و تدخل شيئا فشيئا منذ درس صيف 1927 في باب "المناظرة" من الداخل، أي في باب ضرب من *اللقاء الهرمينوطيقي* داخل تقليد انطولوجي *واحد* لم تعد فيه أوّلية كانط مقياسا وحيدا للحكم على هيغل. – وعلى ذلك فإنّ علينا أن نضع في الاعتبار أنّ هيدغر الثاني سوف يقف بنفسه على ما تنطوي عليه عبارة "المجاوزة" من ادّعاء "التخطّي" للميتافيزيقا من دون "القبول" (verwinden)[103] بها تعميقا و تأصيلا لوجودها الخاص (1936/1946: 80؛ 1955أ: 36؛ت.ف.ص 239)[104].

---

[99] – في غضون هذه المسألة تولّد اعتراض دريدا على هيدغر : أنّه يصرّف "نقضا من غير تغيير الأرضية"، والحال أنّ التغيير الجذري لا يأتي من خارج، لذلك فإنّ الخطة الملائمة حسب دريدا " أن نقرّر تغيير الأرضية، على نحو منفصل و مقتحم، بأن نضع أنفسنا بقسوة في الخارج، و بأن نعلن قطعا و فرقا مطلقا". را: Bernasconi 1978: 169.

[100] – يقول الباحث الكبير جاك تمينيو (Taminiaux 1989: 204):

« Dire : *Hegel hat alles gesehen, was möglich ist*, ce n'est plus en rien l'accuser, comme dans *Sein und Zeit*, de formalisme et d'abstraction vide, c'est lui reconnaître, bien plutôt, le rang d'un phénoménologue. »

[101] – عن خطورة مفهوم "الممكن" في معنى "المعاودة" را: Macann 1992ج: 233.

[102] – Gadamer 1980: 186–187. على خلاف ما يظهر من *خطاب النهاية* الذي أشاعه هيدغر ينبّه غادمير إلى أنّ وصف هيغل بأنّه يمثّل "اكتمال الميتافيزيقا" انما ينمّ على "التباس" (ambiguité) يبدو أنّه "مشترك لدى هيغل و هيدغر " جميعا. يقول Gadamer 1980،ص 187 [التشديد من عندنا] :

« Ainsi *la formule ambiguë de Heidegger sur l'achèvement de la métaphysique aboutit à une ambiguïté, commune à Hegel et à Heidegger*, que l'on peut résumer dans la question suivante : est-ce que la médiation dialectique qui englobe toutes les voies possibles de la pensée – médiation entreprise par Hegel- dément pour ainsi dire nécessairement toute tentative d'évasion hors du cercle de la réflexion dans lequel la pensée se pense elle-même ? La position que Heidegger cherche à trouver contre Hegel est-elle finalement prisonnière du cercle enchanté qui est celui de l'infinité intérieure de la réflexion ? »

[103] – عن الانتقال من "Überwindung" إلى " Verwindung"، را: Sallis 1986: 51.

[104] – Haar 1975: 478؛ Schürmann 1982: 95، الهامش 2.

الفصل الخامس عشر

مولد إشكالية "المناظرة مع هيغل" ضمن درس صيف 1929

" إنّ المناظرة مع هيغل ليست بالنسبة لنا دحضا لأيّ فلسفة، بل هي ليست شيئا آخر سوى المناظرة مع إمكانية الدازين الذي يخصّنا"

هيدغر، 1929أ : 344

" بيد أنّه من أجل ذلك لابدّ من إبصار أساسي : كلّما [كان] التناهي أكثر أصلية، كلّما [كان] متناهيا أكثر، يكون أكثر ماهوية. وليس الرأي القائل : كلّما [كان] لا-متناهيا أكثر، يكون أصيلا أكثر. لدن ذلك يتبيّن تغيير تامّ للتسآل و ذلك يعني قبل كلّ شيء لفعل الكيان: الإشكالية التي انطلاقا منها نحن نُقدِم على المناظرة. تناهي الدازين بوصفه أُروخا أساسيا للميتافيزيقا. إنّها جملة الإشكالية الموجبة للصورة الباطنة للفلسفة. الحسم في المعنى و الحق أو اللاّحق الذي من شأن ما كان قد حدث ضمن المثالية الألمانية على نحو ماهوي بوصفه ''نسقا'' و جدلية ."

هيدغر (1929أ: 47)

تقديم

إنّ غرضنا الآن هو أن نفحص عن *شروط مولد المناظرة مع هيغل* كما تتبدى من درس صيف 1929، وذلك قبل أن تظهر المناظرة بالمعنى الدقيق لاحقا، وبالتحديد ابتداءً من درس شتاء 1931/1930 حين سيتصدّى هيدغر لمناظرة صناعية مع **فينومينولوجيا الروح**. إنّ علينا أن نتساءل: ما الذي دفع هيدغر في صيف 1929 إلى الانزياح الخافت و لكن الخطير من أفق الدروس "المتعالية" التي دأب عليها في مرحلة ماربورغ (1923–1928)[1] – حيث ظلّ قطب الرحى هو تجذير "البحث الفينومينولوجي" بواسطة كانط– إلى ميدان قام على استشراف ضرب من *التفكير ما بعد المتعالي* الذي دشّنه أقطاب "المثالية الألمانية" نجم حسب تفسير جان ماري فايس (Vaysse) عن " لقاء معيّن بين الفلسفة و الرومانسية، بمعنى بين المعرفة التأمّلية و [العنصر] البويطيقي و الاستطيقا."[2]

ربّ لقاء لا يبدو أنّه انتهى مع اندحار ظاهرة "المثالية الألمانية"، فإنّ لفظة "المثالية الألمانية" نفسها انما قد " تشير أوّلا إلى ما وقع بعدَ و مع و ضدّ كانط، و ربّما ما لم يأخذ نهايته إلاّ مع هيدغر"[3] . علينا أن نستأنف هذه "الربّما"[4] الصعبة و نقرأ هيدغر بوصفه آخر الذين تولّد التفكير عندهم عن ذلك النحو من "اللقاء بين الفلسفة و الرومانسية" و ذلك كوسيلة لإنجاز مهمة مزدوجة على نحو متوعّر: تجذير الأفق "المتعالي" للخروج منه إلى ميدان التفكير "التأمّلي و البويطيقي و الاستطيقي" في آن. ربّ تفكير هو في تاريخ المعقولية "الغربية" علامة على "قطيعة بين الرياضي و الفلسفي"[5] دشّنها كانط و قادته إلى مذهب "التخطيطية" و مسألة "المخيلة المتعالية"، لكنّها خرجت للتوّ عن "انضباط العقل المحض" و انقلبت سريعا إلى "ميثولوجيا للعقل" (Mythologie der Vernunft) كما يقول " أقدم برنامج نسقي للمثالية الألمانية"[6]، نجد

---

[1] – تتميّز هذه المرحلة بالدروس التالية: 1– درس شتاء 1924/1923 " مدخل إلى البحث الفينومينولوجي"؛ 2– درس صيف 1925 " مقدّمات لتاريخ مفهوم الزمان" ؛ 3– "المنطق. السؤال عن الحقيقة" ؛ 4– درس شتاء 1927/1926 " تاريخ الفلسفة من توما الإكويني إلى كانط" ؛ 5– درس صيف 1927 "المسائل الأساسية للفينومينولوجيا" ؛ 6– درس شتاء 1928/1927 " تأويل فينومينولوجي لكتاب كانط **نقد العقل المحض**" ؛ 7– درس صيف 1928 " المبادئ الميتافيزيقية للمنطق انطلاقا من ليبنيتز".

[2] – Vaysse 1994: 7. – عن "الظاهرة الرومانسية في الفلسفة" را: Rivelaygue 1969: 188 و ما بعدها.

[3] – نفسه.

[4] – قا: نيتشه، **فيما أبعد من الخير و الشرّ** ، الفقرة 2.

[5] – Vaysse 1994: 7.

[6] – يمكن ردّ "أقدم برنامج نسق للمثالية الألمانية" إلى الأطروحات الرومانسية التالية: 1– " أنّ الفعل الأعلى للعقل، الذي يحيط بكل الأفكار، هو فعل استطيقي، وأنّ **الحقيقة و الطيبة** لا تتآخيان إلاّ في الجمال" ؛ 2– " أنّ على الفيلسوف أن يمتلك ملكة استطيقية مثل الشاعر تماما. فالبشر بلا حسّ استطيقي هم فلاسفتنا الحرفيون. إنّ فلسفة الروح إنّما هي فلسفة استطيقية. و المرء لا يمكن له أن يكون روحانيا في أي شيء، بل حتى لا يمكنه أن يتعقّل التاريخ – دون حسّ استطيقي"؛ 3– " أنّ الشعر (die Poesie) إنّما يكتسب بذلك أهلية عليا، إنّه يصبح في النهاية، ما كان في البداية – **معلّم الإنسانية** ؛ إذ لن يعود هناك فلسفة، و لا تاريخ، فن الإنشاد (Dichtkunst) وحده سيحيى بعد [موت] كل العلوم و الفنون الأخرى" ؛4– " أنّ الجمهور ينبغي أن يكون له **دين حسيّ** (sinniliche Religion). و ليس عامة الجمهور فحسب، بل الفيلسوف يحتاجه أيضا. توحيد–آلهة العقل (Monotheismus der Vernunft) و القلب، و تعدد–آلهة الخيال و الفن (Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst) ، ذلك هو ما نحتاجه"؛

آثارا قوية عنها في كتابات هيدغر الثاني، ليس فقط ضمن تلك التي أنجزها من خلال "حديث" (Gespräch) الشعر و الفكر صحبة هولدرلين بدءً من درس شتاء 1935/1934، بل حتى ضمن أعتى النصوص "النظرية" لإشكالية *تاريخ الوجود*، ولكن من حيث هي ميدان ما كان لهيدغر أن "يجرؤ" (wagen) عليه لولا تلك الصحبة المستحدثة مع عالم هلدرلين و لغته و تجربته[7].

– أمّا عن بنية درس صيف 1929 فهو يتكوّن من مقدمة بعنوان " وضع الإشكال [في العصر]الحاضر" (gegenwärtige Problemlage) (1929أ: 1) و من بابين غير متساويين، أوّلهما بعنوان " الكشف عن النزعات الفلسفية الأساسية للعصر الحاضر"[8] (1929أ: 9 وما بعدها)، أمّا الثاني فعنوانه " المناظرة مع المثالية الألمانية"[9] (1929أ: 49 وما بعدها). وقد قسّم هيدغر هذا الباب الثاني إلى ثلاثة أقسام هي 1– *فيشته* (1929أ: 49–182)، و 2– *همزة وصل حول شيلنغ الأوّل* (1929أ: 183–194)، و 3– *هيغل* (1929أ: 195–232) . وهو توزيع يبيّن أنّ الباب الأوّل يبدو جدّ قصيرا بالمقارنة مع الباب الثاني، كما أنّ الحيّز الذي أخذه فيشته في هذا الدرس هو بلا ريب أكبر مما أخذه هيغل، أمّا عن شيلنغ فإنّ هيدغر لم يخصّص له غير " همزة وصل" أو " فحص اعتراضي" (Zwischenbetrachtung) و لم يعتبر سوى كتاباته الأولى . و إذا كان سبب قصر الباب الأول قد برّره هيدغر بكون "المناظرة" في الباب الثاني إنّما "ينبغي أن تخرّج" و تفصّل " ما هو مرتسَم فقط على نحو أوّلي" في الباب الأوّل (1929أ: 8) فإنّ الحيّز الواسع الذي استقطبه فيشته في ذلك الباب الثاني يبقى بلا توضيح. هل كان ذلك ناتجا عن دور خفي لكانط مادام فيشته قد دفع بإشكالية كانط إلى أقصاها ؟ على كلّ ،علينا أن نسجّل أنّ شيلنغ ما يزال إلى سنة 1929 بلا دور يُذكر ، وأنّ مناظرة هيدغر مع هيغل قد ولدت لديه قبل أن يصبح شيلنغ لاحقا (درس صيف 1936) محاورا من المحاورين الحاسمين لهيدغر الثاني إلى جانب هولدرلين (درس شتاء 1935/1934) و نيتشه (درس شتاء 1937/1936).

بيد أنّ الغرض الدقيق من درس صيف 1929 لن ينكشف لنا على وجهه إلاّ إذا أفلحنا في إنارة بنية عنوانه ، فهي ذات دلالة . فعنوانه هو " المثالية الألمانية (فيشته، شيلنغ، هيغل) و وضع الإشكال الفلسفي للعصر الحاضر"[10]. إنّ ربط هيدغر بين مناظرة المثالية الألمانية و تشخيص

5– " أنّه ينبغي أن يكون لنا ميثولوجيا جديدة، لكنّ هذه الميثولوجيا ينبغي أن تبقى في خدمة الأفكار، إنّها ينبغي أن تصبح ميثولوجيا **العقل** (*Vernunft* eine Mythologie der) ." ؛ 6– " أنّه ينبغي على الميثولوجيا أن تصبح فلسفية و على الشعب أن يصبح عقليا (und das Volk vernünftig) ، وإنّه ينبغي على الفلسفة أن تصبح ميثولوجية، حتى تجعل الفلاسفة يحسّون." ؛ 7– " أنّ أيّ روح أسمى، تبعثه السماء، ينبغي أن يؤسس هذا الدين الجديد بيننا، الذي سيكون العمل الأكبر الأخير للإنسانية" (1797/1796: 235–236/ 141–143) .

7 – قا: Bröcker 1965: 27.

8 – را: (1929أ: 9):

« Die Enthüllung der philosophischen Grundtendenzen der Gegenwart »

9 – را: (1929أ: 49) :

« Die Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus »

10 – العنوان هو :

« *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* ».

وضع الإشكال الفلسفي راهنا ، ليس معطى تأريخيا عاديا، بل إنّه قد قصد إليه قصدا *تأويليا*[11] نذر لإيضاحه "مقدمة" (1929 أ: 1–8) الدرس و الباب الأول منه (1929 أ: 9–47). فما هو هذا القصد التأويلي ؟ وبأيّ معنى يكون البحث في "وضع الإشكال الحاضر" سبيلا وجيهة لتحقيق "تملّك" لفلسفة المثالية الألمانية[12]؟ ثمّ كيف *تكوّنت المناظرة مع هيغل ضمن هذه المناظرة مع المثالية الألمانية* ؟

ونحن نوزّع مهمّة هذا الفصل إلى مطلبين :

1) ما العلاقة بين " مناظرة المثالية الألمانية" و " وضع الإشكال الفلسفي للعصر الحاضر" ؟

2) كيف تولّدت المناظرة مع هيغل ؟

*****

§ 1- ما العلاقة بين " مناظرة المثالية الألمانية" و " وضع الإشكال الفلسفي للعصر الحاضر" ؟

1.1- ليست "مقارنة" (Vergleich) في "تاريخ الفلسفة" بل "محاورة فلسفية " (philosophischesZwiegespräch) في صلب فعل "التفلسف" :

ينبّه هيدغر إلى أنّ الأمر لئن كان لا يخلو من "المقارنة" (der Vergleich)[13] فإنّه ليس مجرّد مقارنة بين "موضوعين متباينين " (verschiedene Objekten)، وذلك من أجل " أنّ

---

11 – علينا أن نستوضح هذا القرار في ضوء المنعرج الأول، را: Janicaud 1991،ص 136 [التشديد من عندنا] :

« La répétition heideggerienne, elle-même répétée, n'est pas sans subir un déplacement d'accent : l'articulation du questionnement ne repose plus dans l'être même, mais dans *l'intelligence de l'époque* (ce qui retraduit l'exigence hégélienne de "comprendre ce qui est"). »

12 – يقول هيدغر (1929أ: 4):" هكذا قد وجب ، بهذا المعنى و بهذا المقصد، أن نخصّص أوّلا وضع الإشكال الحاضر ، حتى نظفر انطلاقا منه بالمدى المنظور من أجل تملّك ما (eine Aneignung) لفلسفة المثالية الألمانية."

« Also gilt es, in diesem Sinn und in dieser Absicht zuerst die gegenwärtige Problemlage zu kennzeichnen, um aus ihr die Perspektive zu gewinnen für eine Aneignung der Philosophie des deutschen Idealismus. »

13 – إنّ أفضل من احتمل هذه الصعوبة هو يان فان دير مولين (Jan Van der Meulen) في دراسة ، صارت اليوم كلاسيكية، بعنوان **هيدغر و هيغل أو المنازعة و المناقضة** (*Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*) سنة 1953. – فهو قد فتّق دلالة طريفة للفظة " Ver-gleichung" في الألماني/ "المقارنة" بوصفها علاقة حيّة مع "القرين (das Gleiche)" (ص8) في نفس "الوسط (die Mitte)" الذي هو ليس شيئا آخر سوى "اللوغوس" (Logos) (ص7). يقول (1953: 7):" هذا الوسط هو اللوغوس من جهة ما هو حقيقة الوجود، كما تتجمّع في الإنسان و تستوجب الانبساط الكائن لماهيته. إنّه نقطة تقاطع تعيّنات الوجود، التي صغناها في [عبارة] المنازعة و المناقضة و رسمنا تقابلها في هيئة مفكّرين الواحد بإزاء الآخر."

« Diese Mitte ist der Logos als die Wahrheit des Seins, so, wie sie im Menschen sich sammelt und die seiende Entfaltung seines Wesens bedingt. Sie ist der Schnittpunkt der Seinsbestimmungen, die wir als Widerstreit und Widerspruch formuliert und in Gestalt zweier Denker einander entgegengesetzt haben. »

أحد موضوعي المقارنة هو نحن أنفسنا، نحن أبناء اليوم . وأنّ ما ينجم عن المقارنة، له تبعاته بالنسبة لنـــا ." (1929أ: 1)[14]. **فهل الأمر "مهمة استطيقية"** (aesthetische Aufgabe) **تولي فيه "النحن" نفسها أهمية تاريخية عظمى وتنخرط في ضرب من " علم نفس حاضرنـــا"** (Psychologie unserer Gegenwart)؟ (1929أ: 1). **إنّ هيدغر يتلفّت عن أيّ عنصر *بيوغرافي* ويدعو إلى الذهاب رأسا إلى فلسفة ما من جهة " ما تقوله لنا"** (was sie *uns* sagt) **نحن** (1929أ: 2). **إنّ الأمر لا يتعلّق بـ"تقرير عن كتب قديمة"** (antiquarische Berichterstattung) **بل هو** " اعتبار مقارِن (vergleichende Betrachtung) – على نحو بحيث أنّ الحاضر لا يبقى موضوع مقارنة فحسب، بل هو يصبح الذات (Subjekt) التي يجب التحدّث إليها. هكذا فلنسأل ماذا على المثالية الألمانية أن تقول لنـــا . " (1929أ: 2-3)[15].

غير أنّ صعوبة ما تلبث أن تبرز أمامنا: إنّ المثالية الألمانية ليست جملة من "الأعمال" (Werken) المنفصلة بل هي "تعرض كلّ الفلسفة، النسق" (das System)" ، ومن ثمّ فإنّ علينا أن نتعلّم فنّ " قراءة" أعمال لا تتكلّم باسمها بل باسم النسق الذي يشدّها (1929أ: 3). **إنّ فنّ القراءة يشترط قبلاً أن نكون "أندادا" (gewachsen) للمثالية الألمانية و أن نجتهد في التوفّر على هذه "الندّية"** (dieses Gewachsensein) (1929أ: 3). **الندية تعني هنا التوفّر بعدُ على الأمر "الماهوي"** (das Wesentliche) **في البحوث عنه** ، و "الفهم (das Verstehen) السابق لما بـــه يتعلّق الأمر في فلسفة المثالية الألمانية"، **أمّا القراءة نفسها فهي لا تعدو أن تكون سوى** " الإنصات (hineinhören) من الداخل إلى الوجهة التي فيها يتكلّم الفيلسوف" ، و " إلقاء نور (Helligkeit) من أنفسنا على ذلك العصر من الفلسفة" فنعلم "ماذا يحدث هناك"[16].

– إنّ طرافة هذا التمشي هو كونه آية على خصوبة "براديغم اللغة" في فهم هيدغر: إنّ فون ديـــر مويلن قد خرّج "اللوغوس" تخريجا طوبولوجيا بوصفه "وسطا" هو "حقيقة الوجود" نفسه؛ هـــهنا تكـــفّ الـــ"منازعة" (Widerstreit) – وهذا اللفظ صيغة أخرى من معنى "المناظرة" – مع هيغل أو مع هيدغـــر ، عن أن تكون مجرّد مقارنة "خارجية، معتملة ما بين أيّ لحظات معطاة أو موجودة" وذلك أنّها " تتـــمّ مـــن وسط التفكير الحيّ ذاته" (ص8). من أجل ذلك هو ينبّه إلى أنّ غرضه ليس "نقد الفهم الهيدغري لهيغل" بـــل هو يقرّ بأنّ "النقد المحايث للتفكير الهيغلي" قد يمكن "أن يُثرى" (befruchtet) بواسطة هيدغر كما يُمكـــن لـــ"محاولة تفكير نقدي أوسع في الدوافع الهيدغرية أن تُستلهم في شطر منها من هيغل" (ص9).

[14] – يقول هيدغر (1929أ: 1):

« Das eine Vergleichsobjekt sind wir selbst, wir, die Heutigen. Was der Vergleich ergibt, hat seine Folgen für uns. »

[15] – يقول (1929أ: 3):

« Vergleichende Betrachtung – so zwar, daß die Gegenwart nicht nur Vergleichsobjekt bleibt, sondern das Subjekt wird, zu dem gesprochen werden soll. Also fragen, was der deutsche Idealismus uns zu sagen hat. »

[16] – يقول هيدغر (1929أ: 3): " ولكن كيف يجب عليها أن تكلّمنا، طالما هي ذاتها لا تتكلّم ؟ كيف يجب أن نحملها على الكلام ؟ بواسطة القراءة! هل ما يزال يمكننا أن نقرأ ؟ هل ما يزال لدينا القـــوة الباطنة و الاستعداد لأن نجعل شيئا ما يكلّمنا ؟ و هل ما نزال نعرف قبل كلّ شيء ما يختـــصّ بـــه هـــذا الاستعداد ذاته، حتى لا يبقى استعدادا فارغا و غير تام ؟ [..] إنّ علينا بعدُ أن نستطيع أن نتســـمّع مـــن الداخل (hineinhören) ضمن الوجهة التي فيها يتكلّم الفيلسوف ، إنّ علينا بعدُ أن نحتفظ بالمدى المنظـــور الذي قال ذلك داخله. و إنّنا لا نستطيع ضمن القراءة أن نحمل أثرا ما على الكلام ، إلاّ عندما نحمل بعـــدُ [ما هو] ماهوي معنا. [..] إنّه يجب علينا أن نحمل معنا ههنا الفهمَ للأمر الذي به المتعلّق في فلسفة المثاليـــة

إنّ هذا الدور الحاسم الذي يؤديه "النحن" الفلسفي الذي يخصّنا هو ما يجعل العلاقة مع "عصر" المثالية الألمانية مهمة فعلية . وهو ما يعني تحديدا أنّ "الحاضر" هو دوما ما منه و ما من أجله نخوض "مناظرة" مع عصر فلسفي معيّن، أي ما به يكون "ماض" ما حيا (1929أ: 4)[17].

إنّ المفهوم المقلق هنا هو معنى " وضع الإشكال الحاضر"(gegenwärtige Problemlage). إنّ علينا أن نميّز *المشكل الفلسفي* عن غيره . فليس كلّ *سؤال* يؤدي ضرورة إلى طرح *مشكل* أصيل (1929أ: 5) . ولكن هل الفلسفات الراهنة تملك طرحا أصيلا للمشكل الفلسفي ؟ إنّ هيدغر يذهب إلى حدّ المفارقة في الإجابة عن هكذا تساؤلات: إنّ وضع الإشكال في الحاضر هو كونه ليس ثمّ مشكل أصلا (1929أ: 5)[18].

الألمانية. إنّ علينا أن نلقي من أنفسنا – وكأنّ ذلك [قد حدث] سلفاً – وضوحا ما على ذلك العصر من الفلسفة، من أجل أن نبصر أوّلا في ذلك الوَضَح ماذا يحدث هناك."

« Aber wie sollen diese uns ansprechen, solange sie nicht selbst sprechen ? Wie sollen wir sie zur Sprache bringen ? Durch Lesen ! Können wir denn noch lesen ? Haben wir denn noch die innere Kraft und Bereitschaft, etwas zu uns sprechen zu lassen ? Wissen wir denn noch, was vor allem zu dieser Bereitschaft selbst gehört, damit sie nicht eine leere und unerfüllte bleibe ? [..] Wir müssen schon hineinhören können in die Richtung, in die der Philosoph spricht, wir müssen schon die Perspektive offenhalten, innerhalb deren er es sagt. Wir können im Lesen das Werk nur zum Sprechen bringen, wenn wir das Wesentliche schon mitbringen. [..]Wir sollen schon das Verstehen dessen mitbringen, um was da in der Philosophie des deutschen Idealismus geht. Wir sollen von uns her – gleichsam im voraus- eine Helligkeit über jene Zeit der Philosophie werfen, um in dieser Helle allererst zu sehen, was dort geschieht. »

[17] – يقول هيدغر (1929أ: 4):" ليس الاعتبار المقارن من ناحية الحاضر فحسب ، بل الاعتبار ذاته لا يكون ممكنا، إلاّ عندما يحدث انطلاقا من الحاضر؛ إنّه هكذا فقط يصبح الماضي حيّا."

« Nicht nur vergleichende Betrachtung in bezug auf die Gegenwart, sondern die Betrachtung selbst ist nur möglich, wenn sie aus der Gegenwart geschieht ; nur so wird das Vergangene lebendig. »

[18] – يقول هيدغر (1929أ: 6): " بمعنى : طالما أنّنا [أبناء] الحاضر (gegenwärtig) ، فنحن لن نبصر بالحاضر أبدا ؛ إنّ علينا أن نصبح فيه هو ذاته و بمعناه مستقبلين (zukünftig).

هكذا إنّما انطلاقا من المستقبل فقط نحن نتصوّر التاريخ. فبذلك فحسب هو يأتي إلى الحوار (Gespräch)، و لا يعود الاعتبار مقارنة (Vergleich) ،بل **محاورة** (ein *Zwiegespräch*) ،ينبغي علينا فقط أن نشغّلها ،– بيد أنّها محاورة هي بالضرورة مناظرة (Auseinandersetzung)، بمعنى كفاح (Kampf) ، هو يختلف بلا ريب عمّا يسمّيه الناس "الخصومة العلمية" (wissenschaftliche Polemik) اختلاف السماء عن الأرض."

« Das heiβt : solange wir gegenwärtig sind, sehen wir die Gegenwart gar nicht ; wir müssen in ihr selbst in ihrem Sinn zukünftig werden.

Nur aus der Zukunft also begreifen wir die Geschichte. Nur so kommt sie zum Gespräch, und die Betrachtung ist kein Vergleich mehr, sondern ein *Zwiegespräch*, das wir nur in Gang bringen müssen, - ein Zwiegespräch aber, das notwendig Auseinandersetzung, d.h. Kampf ist, was sich freilich von dem, was man "wissenschaftliche Polemik" nennt, himmelweit unterscheidet. »

فمن أجلّ أن طرفي البحث ليسا "موضوعين" قائمين في الخارج بل "ذاتين" (zwei Subjekte)[19]، فإنّ الأمر لا يمكن أن يكون مقارنة بل هو "حوار" بين اثنين أحدهما هو نحن أنفسنا.- بهكذا طريقة حوّل هيدغر العلاقة مع المثالية الألمانية من دراسة "تأريخية" إلى موقف "كيانوي" (1929أ: 108) لا يرضيه السؤال العامي " ما يجدينا هذا التفلسف ؟ [..] "ماذا يجديني هذا؟".."[20]، لأنّ ما يحرّكه هو سؤال "عن نفسي" و عن "كياني" (Existenz)، بحيث أنّ نكتة الإشكال هي " ما إذا كنّا نريد أن نتفلسف أم لا" (1929أ: 7)[21]. بذلك يتوضّح معنى الإحالة على "الحاضر" في تدبير معنى "الإشكال الفلسفي" : إنّ الفلسفة غير ممكنة بلا فعل "تفلسف"، وإنّ كلّ تفلسف هو قبل كل شيء موقف "فرضناه على أنفسنا" (1929أ: 6).

ههنا يكشف هيدغر عن أخطر قرار تأويلي في هذا الموضع : إنّ الأمر لا يتعلّق بمقارنة ضمن "تاريخ الفلسفة" بل بمحاورة في صلب فعل "التفلسف" نفسه، تتطلّب "تهيّؤا باطنيا " (eine innere Zurüstung) خاصا؛ ربّ تهيّؤ لا يرى هيدغر من سبيل وجيهة للتوفّر عليه غير "الكشف عن النزعات الفلسفية الأساسية للعصر الحاضر" [22]. إنّ فهم "ما هو حاسم"[23] في الحاضر هو القرار الوحيد الذي "يهيئنا" للشروع في " محاورة فلسفية" (philosophische Zwiegespräch) مع التراث (1929أ: 10).

2.1- بنية الإشكال الفلسفي الحاضر: الانثروبولوجيا والميتافيزيقا

يحصي هيدغر نزعتين أساسيتين في العصر الحاضر هما " الاهتمام بالانثروبولوجيا" (Bemühung um die Anthropologie) من جهة " السؤال عمّا يكون الإنسان"[24]، و " تيّار الميافيزيقا" (Zug zur Metaphysik) الذي يهتدي بالسؤال " عمّا يكون الموجود بعامة و في الجملة" (1929أ: 9). ولأنّ قصد هيدغر **هرمينوطيقي** وليس خصوميا ، فهو لا يسعى لتسجيل تهافت هاتين النزعتين من ناحية مذهبية بل بخاصة إلى إيضاح " الضرورات الباطنية

---

19 - كما جاء في تعليق على حاشية الصفحة (1929أ: 6، تعليق 1).

20 - يقول (1929أ: 7):

« Denn was nützt uns dieses Philosophieren ? [..] "Was nützt mir das ?".. »

21 - يقول (1929أ: 7):

« [..] Ob wir philosophieren *wollen* oder nicht. »

22 - يقول هيدغر (1929أ: 7):" وهكذا فإنّ الأمر لا يتعلّق هنا بأيّ تاريخ للفلسفة، بل فقط بالتفلسف ذاته. إنّ المناظرة المتفلسفة مع المثالية الألمانية إنّما تتطلّب تهيّؤا داخليا. ونحن نحاول أن نظفر به بواسطة رفع النقاب عن النزعات الفلسفية الأساسية للعصر الحاضر، التي سبقت تلك المناظرة."

« Hier geht es also nicht um irgendeine Geschichte der Philosophie, sondern um das Philosophieren selbst. Die philosophierende Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus verlangt eine innere Zurüstung. Wir versuchen, sie zu gewinnen durch eine Enthüllung der philosophischen Grundtendenzen der Gegenwart, die jener Auseinandersetzung vorauszugehen hat. »

23 - يقول هيدغر (1929أ: 6):" كلّ ما هو حاسم إنّما هو مفروض علينا من أنفسنا و هو متروك لحريتنا."

« Alles Entscheidende ist uns selbst aufgegeben und unserer Freiheit anheimgestellt. »

24 - علينا أن نضع في الاعتبار أنّ مدار النقاش مع كاسيرر في ندوة دافوس سنة 1929 هو سؤال "ما هو الإنسان؟"، علاوة على أنّ عنوان محاضرة كاسيرر هو "الانثروبولوجيا الفلسفية"، را: Aubenque 1990: 83 و ما بعدها.

لإشكاليتهما" التي لا تطالها المدارس السائدة إلاّ من خارج (1929أ: 9). هذا الإيضاح هو الذي يجعل إدراك هاتين النزعتين بوصفهما *مشكلا واحدا* أمرا ممكنا، فإذا تمّ ذلك صار الطريق مفتوحا إلى التساؤل " عمّا إذا كانت جملة الإشكالية الفلسفية الأساسية المكشوف عنها هكذا تملك في نفسها القوة على أن تلقي قبلاً على فعل التفلسف الذي من شأن المثالية الألمانية النور الذي به نستبصر مقاصد فيشته و هيغل وشيلنغ وسبلهم" (1929أ: 9)[25] . ونحن علينا الآن أن نحدّد سريعا خاصية كلّ نزعة و ضرب الوحدة الأصلية التي تشدّها إلى الأخرى.

– علينا أن نلمح التوازي الخفي لدى هيدغر بين طرفيْ عنوان الدرس و نزعتيْ المشكل الفلسفي الراهن. فهو يريد أن ينفذ من بنية *الإشكال الراهن* إلى إشكالية *المثالية الألمانية*، مثلما هو يريد أن يلج من نزعة *الانثروبولوجيا* إلى نزعة *الميتافيزيقا* . إنّه لن يدرس النزعتين الواحدة تلو الأخرى على نحو تأريخي أو خصومي، بل يقصد إلى تبيان بأيّ معنى تُحيل الأولى على الثانية من نفسها.

ولكن ما الذي يجعل النزعة الانثروبولوجية لدى المعاصرين مقوّما حاسما لوضع الإشكال الفلسفي للعصر الحاضر؟ – إنّ هيدغر لا يقصد "الانثروبولوجيا" من جهة ما هي "صناعة" (Disziplin) تتميّز عن غيرها بكونها تتّخذ من "الموجود الإنساني" موضوعا لها (1929أ: 10 وما بعدها) ،بل من حيث هي "إرادة معرفة" (ein Erkennenwollen) (1929أ: 11) تقضي بأن يكون " الوجود والزمان (Sein und Zeit) الذيْن من شأن هذا الموجود الذي هو نحن أنفسنا"(1929أ: 14)[26] غرضا لبحثها[27]. وإنّ ما يجعل إرادة المعرفة هذه تنقلب إلى "نزعة فلسفية أساسية" هي كونها "تحاول أن تعيّن جملة الدازين الإنساني بتساوق (in eins) مع جملة الموجود" (1929أ: 16). هذا التساوق أو الوحدة الأصلية بين الإنسان والوجود بعامة هو الذي ينبغي علينا أن نكشف عنه.عندئذ يتبيّن لنا كيف أنّ الانثروبولوجيا ليست مجرّد "حقل من المعرفة" بل هي " بالأحرى الطريقة الأساسية للكيان التي فيها يتحرّك الدازين الإنساني راهنا" (1929أ: 16). إنّ

---

[25] – يقول هيدغر (1929أ: 9):

« [..] Ob das so enthüllte Ganze grundsätzlicher philosophischer Problematik in sich die Kraft hat, auf das Philosophieren des deutschen Idealismus diejenige Helligkeit vorauszuwerfen, daß die Ziele und Wege Fichtes, Hegels und Schellings erblicken . »

[26] – يقول هيدغر (1929أ: 14–15): " إنّ الانثروبولوجيا لم تعد الآن عنوانَ صناعة علمية [لا يكون] فيها علم النفس هو الأعلى) ، بل هي فضلا عن ذلك تسمُ معرفةً مركزية ومحيطة وماهوية. [إنّها تبحث] لا في خصائص هذا الكائن الحيّ المخصوص "الإنسان" ، بل في الوجود و الزمان الذيْن من شأن هذا الموجود الذي هو نحنُ أنفسنا. [..] إنّ الانثروبولوجيا ليست معرفة بالإنسان و وضعه داخل الجملة فحسب، بل هي تُلزم بأنْ تصبح هي ذاتها مبدأ لكلّ معرفة."

« Anthropologie ist jetzt nicht mehr der Titel für eine wissenschaftliche Disziplin (darin Psychologie als höchste), sondern darüber hinaus bezeichnet sie eine zentrale, umfassende und wesentliche Erkenntnis. [Sie erforscht] nicht Eigenschaften dieses besonderen Lebewesens "Mensch", sondern Sein und Zeit dieses Seienden, das wir selbst sind. [..] Die Anthropolgie ist nicht nur eine Erkenntnis des Menschen und seiner Stellung im Ganzen, sondern sie drängt darauf, selbst zum Prinzip aller Erkenntnis zu werden. »

[27] – قد يبدو لنا نقاش هيدغر مع النزعة "الانثروبولوجية" للفلسفة الراهنة عندئذ بوصفه نحوا من "النقد الذاتي" الصامت وذلك كإحدى النتائج الأساسية لمشكل "المنعرج" حيث لم يعد الأمر متعلقا بتحليل "زمانية الدازين" بل بإيضاح الموضع التاريخاني الذي تنبثق منه مسألة الزمان نفسها، كأنّ إشكالية "الزمانية" نفسها لا تنفصل عن "المركزية الانثروبولوجية"، را: Pirotte 1993: 221، الهامش.

الموقف الانثروبولوجي قد انقلب لدى المحدثين إلى مقام فلسفي نموذجي للنظر إلى معنى وجود الموجود بعامة بوصفه وجودا لا يمكن أن نفهمه أو نعرفه إلاّ انطلاقا من معنى الإنسان الذي نتوفّر عليه.

هنا يظهر السؤال الخطير: " ما معنى انثروبولوجيا فلسفية[28]؟" (1929أ: 19)[29]، و إلى أيّ مدى تنطوي هذه الفكرة على أصالة فلسفية ؟ لا ينكر أحد أنّ كلّ تفلسف صادر من الإنسان، أي أنّ كل فلسفة لن تخلو مما هو انثروبولوجي، غير أنّ هناك فرقا بين "الانثروبولوجيا في الفلسفة" و بين " الانثروبولوجيا الفلسفية " (1929أ: 19).إنّ علينا أن نقرّ بأنّ " السؤال عن الإنسان في الفلسفة ليس بالضرورة انثروبولوجيا "فحسب" " (1929أ: 20)[30]. فعندئذ فقط يتوضّح لنا أنّ إرادة المعرفة التي تقود الانثروبولوجيا الفلسفية نحو اتّخاذ السؤال عن الإنسان نموذجا لفهم جملة الموجودات هو "ادّعاء" (1929أ: 21) خطير لأنّه لا يصمد أمام المساءلة الجذرية. فصناعة "انثروبولوجيا فلسفية" ليست مستنبطة من مفهوم الفلسفة "على نحو واضح" (eindeutig) ولا هي بقادرة على تعيين "مشاكل الفلسفة" على نحو أوّلي ؛ إنّها "نتاج" للنزعة الانثروبولوجية الحديثة التي تستطيع أن تلفظ ذلك النتاج لكنّها لا تستطيع أن "تعبّر عن ماهيته التامة" (1929أ: 20).

بيد أنّه لئن كان قصد هيدغر هو أن يبيّن "عدم كفاية" التوجّه الميتافيزيقي الحديث قِبلة الإنسان فهو لا يبطل هذا التوجّه بل يسعى إلى الكشف عمّا هو " ماهوي" (Wesentliches) [31] فيه، وليس ذلك سوى "الاستعداد الميتافيزيقي"(die Bereitschaft zur Metaphysik) الذي يحرّكه " من أجل أنّه ينتمي إلى "طبيعة" الإنسان" (1929أ: 21، 133)[32].

---

[28] – ربّ عبارة وجد فيها بعض الشرّاح علامة متوارية على ضرب من "المنعرج الانثروبولوجي" لدى هيدغر في هذه الفترة. ذكره : Macann 1992أ: 10.

[29] – يقول هيدغر (1929أ: 19):" ما معنى انثروبولوجيا فلسفية؟ هل هذه الفكرة بعامة معيّنة على نحو واف كفاية ، حتى يمكن أن تصبح بما هي كذلك و ضمن إنجازها على نحو حاسم مصدرا للإيضاح ؟ هلّ هي أصلية بما يكفي حتى تشتغل بوصفها مركزا للفلسفة ؟ أم أنّ فكرة انثروبولوجيا فلسفية إنّما تكشف عن لاتعيّن ضروري و حدود داخلية؟"

« Was heiβt das : philosophische Anthropologie ? Ist diese Idee überhaupt hinreichend bestimmt genug, um als solche und in ihrer Durchführung im Entscheidenden erhellend werden zu können ? Ist sie ursprünglich genug, um als Zentrum der Philosophie zu fungieren ? Oder zeigt die Idee einer philosophischen Anthropologie eine notwendige Unbestimmtheit und innere Grenze ? »

– قا: 1929ب: ت.ف.ص 261–275.

[30] – يقول هيدغر (1929أ: 20):

« Und die Frage nach dem Menschen in der Philosophie ist nicht notwendig "nur" Anthropologie ! »

[31] – يقول هيدغر (1929أ: 21): " ولكن كيف نستخرج من هذه النزعة الأساسية ذاتها ما هو ماهوي ؟"

« Aber wie aus dieser Grundtendenz selbst Wesentliches schöpfen ? »

[32] – يقول هيدغر (1929أ: 21):" لقد اتّضح أنّ : هذه النزعة الأساسية لا تهدف فقط إلى تقدير خاص لكلّ ما هو إنساني، بل هي تدّعي الحسم في ماذا يجب أن تعني الفعلية و الوجود و الحقيقة بعامة. بذلك صار حتما أنّها تريد بعدُ في ذاتها أن تحسم السؤال الأساسي للميتافيزيقا.[..] أجل، إنّ النزعة الثانية – نحو الميتافيزيقا– إنّما تنكشف اليومَ بعامة على الأغلب ضمن النزعة نحو الانثروبولوجيا ."

– إنّ خطة هيدغر تكمن في إعادة هذا الاستعداد **الميتافيزيقي**[33] الخفي إلى منبته اليوناني، ومن ثمّة تقويمه انطلاقا من أفقه الأصلي(1929أ: 23–26). وإنّ أهمّ ما يخرج به هيدغر من هذه الإعادة أمران خطيران: أوّلا أنّ التفلسف في أصله بحث في "اللوغوس" الذي تقوله *الفيزيس* (1929أ: 24)[34]؛ وثانيا أنّ السؤال عن *الفيزيس* قد جاء منذ أوّل أمره سؤالا مضاعفا مثل دلالة الفيزيس نفسها؛ فإذا كانت دلالة الفيزيس مضاعفة من حيث أنّها تعني الموجودات غير الإنسانية، من جهة، و "طبيعة" شيء ما أو "ماهيته" من جهة أخرى، فإنّ الفلسفة قد توفّرت هي أيضا على "وجهة مضاعفة" (Doppelrichtung) من حيث أنّها تفحص " عن الماهية العامة للموجود"، أي عن " الموجود بما هو كذلك، ον η ον ؛ عمّا يفعله الموجود لموجود آخر:[أي] الوجود"، وذلك يعني أنّها " السؤال عن ماهية وجود الموجود" ، من جهة، و عن " الحقول الخاصة بالموجود" من جهة ما تصبّ في " موجود جامع" (ον καθολου)، هو "أشرف جنس" من الموجود و ما "يعيّن" موضعه من الوجود ، من جهة أخرى (1929أ: 24–25). وحسب هيدغر لا تعني عبارة "الفلسفة الأولى" (πρωτη φιλοσοφια)[35] الأرسطية أكثر من ذلك.

من أجل ذلك ينبّه هيدغر إلى أنّ "الميتافيزيقا" ليست مجرّد إشارة إلى " ما وراء المحسوس" (das Jenseits des Sinnlichen) بل هي نمط من " التخطّي (ein Hinausgehen) للموجود القابل للتجربة إلى الوجود بالكلية و في الجملة" (1929أ: 28)[36].ولكن إلى أيّ مدى احتفظ المتفلسفة المحدثون بذلك المعنى الأصلي الذي كان يلوح لعين الإغريق بلا جهد ؟

« Es ergab sich: Diese Grundtendenz zielt nicht nur auf eine besondere Werschätzung alles Menschlichen, sondern sie beansprucht die Entscheidung darüber, was Wirklichkeit, Sein und Wahrheit überhaupt bedeuten sollen. Damit ist gesagt, daβ sie in sich schon die Grundfrage der Metaphysik entscheiden will. [..] Ja, die zweite Grundtendenz – die zur Metaphysik – zeigt sich überhaupt heute vorwiegend innerhalb der Tendenz zur Anthropologie. »

[33] – يسجّل مؤرّخو المتن الهيدغري نحوا من "التأخّر" في ظهور السؤال عن "الميتافيزيقا" لدى هيدغر الأول. را: Dostal 1989: 69–70؛ Greisch 1992: 333. ولكن ربما يجدر بنا الحديث عما أشار إليه هيدغر سنة 1928 بوصفه ضربا من "الحيادية الميتافيزيقية" (1928ب: 181).

[34] – يقول هيدغر (1929أ: 24):" إنّ يقظة التفلسف [هي]: السؤال عن الفيزيس (φυσις)، عمّا تقوله لنا،و كما تعبّر عن نفسها، و تتجلّى بشكل ما ، عمّا قد تكون؛ λογος".

« Das Erwachen des Philosophierens: das Fragen nach der φυσις, nach dem, was sie uns sagt, als was sie sich gleichsam ausspricht, offenbart, was sie sei ; λογος. »

[35] – يقول هيدغر (1929أ: 26):" إنّ الـ πρωτη φιλοσοφια من جهة ما هي في الموضع الأول فلسفة، إنّما هي بالمعنى لأصيل التسآل عن ماهية الوجود بعامة و التسآل عن الموجود في الجملة."

« Die πρωτη φιλοσοφια als Philosophie in erster Linie, in eigentlichen Sinne ist das Fragen nach dem Wesen des Seins überhaupt und das Fragen nach dem Seienden im Ganzen. »

[36] – يقول هيدغر (1929أ: 28):

« Der inhaltliche Titel für die eigentliche Philosophie, d.h. Interpretation derselben: erste Philosophie ist Metaphysik, d.h. ein Herausgehen über das erfahrbare Seiende zum Sein im Allgemeinen und im Ganzen. »

إنّ مكمن الصعوبة في تدبير معنى الميتافيزيقا هو تحديدا في كون المحدثين قد استعاضوا عن ذلك المعنى الإشكالي الأصيل لتخطّي الموجود إلى السؤال عن وجوده بنزعة "النسق" التي بلغت مع المثالية الألمانية هالتها العليا (1929أ: 29)[37]. إنّ المطلوب هو التلفّت عن الطابع "المدرسي" للميتافيزيقا و استئناف "المشكل" الذي تولّدت عنه في أوّل أمرها. أمّا الطريق إلى ذلك فهو ليس شيئا آخر سوى مساءلة "تاريخ الميتافيزيقا" (die Geschichte der Metaphysik)، وهذه عبارة تظهر بطرافة خاصة في هذا الموضع (1929أ: 29، 138)[38].

قد يبدو ممكنا هنا أن نأخذ عبارة "تاريخ الميتافيزيقا" في الأفق الذي أشار إليه كانط في الفصل الأخير من **نقد العقل المحض** بعبارة " تاريخ العقل المحض": إنّه ضرب من الإحصاء لجهود الفلاسفة بالنظر إلى "الموضوع" المفكّر فيه (كانط) (هيدغر يستعمل لفظة "المضمون") و "الأصل" الذي تولّد عنه ذلك الموضوع (هيدغر يؤجّل الحديث عن هذا العنصر) و "المنهج" الذي يُعتمد لتدبيره (كانط أك. III، 550–552). إنّ ذلك هو ما حاول هيدغر أن يعاوده في نطاق إشكاليته الخاصة مفترضا أنّ ذلك وجيه من قِبل أنّ المثالية الألمانية إنّما حدّقت إلى مهمة الميتافيزيقا من زاوية التشخيص الكانطي بالذات (1929أ: 29) [39].

فمن جهة *الموضوع* يفترض هيدغر أنّ تاريخ الميتافيزيقا قد ظلّ مهتديا بموضوع واحد ألا وهو " الموجود في جملته" مشارا إليه بعبارات مختلفة مثل الإله و الكلي و الموجود الأسمى (1929أ: 30)؛ أمّا من جهة "الطريقة" (das Verfahren) فقد تعيّن منذ الإغريق أنّ الموجود هو موضوع للـ"القول" (λογος) و "الجدل" (διαλεγεσθαι)، ثمّ تقرّر مع المحدثين أنّه

---

[37] – يقول هيدغر (1929أ: 29):" إنّ ما كان بالنسبة لأفلاطون وأرسطو من أقصاه إلى أقصاه إشكاليا و يحرّك التسآل الأشدّ تبطّنا، إنّما صار الآنَ في مجرى القرون ، ودون أن يبلغ إلى ما هو حاسم، و ببطء بناية صمّاء ونسقا ، يدفع منذئذ دوما إلى تشكيلات نسقية جديدة مرة أخرى، وفي آخر المطاف بالأسلوب الكبير ضمن المثالية الألمانية."

« Was für Plato und Aristoteles durch und durch problematisch war und das innerste Fragen bewegte, wurde jetzt im Verlauf der Jahrhunderte, ohne daβ Wesentliches dazu kam, langsam ein festes Gebäude und ein System, das fortan immer wieder zuneuen Systembildungen drängte, zuletzt im groβen Stil im deutschen Idealismus. »

[38] – فنحن نعلم أنّ **الوجود و الزمان** (1926أ: 19، 23) يتحدّث عن "تاريخ الانطولوجيا" (Geschichte der Ontologie)، أمّا عن "الميتافيزيقا" فليس فيه كلام كثير ، فاللفظ نفسه لم يُذكر أكثر من 11 مرّة، بل هو لم يكن أداة لتفسير موجب إلاّ مرة واحدة (1926أ: 293) عندما ساوى هيدغر دون تدقيق أو توقّف خاص بين "ميتافيزيقا الأخلاق" (Metaphysik der Sitten) لدى كانط و بين " انطولوجيا الدازين" (Ontologie des Daseins) عنده، أمّا باقي الإشارات فهي إشارات مرجعية (1926أ: 22، 39، 171، 319، 432)، ما عدا ثلاث إشارات هي على التوالي التنبيه على "نسيان" الشأن الميتافيزيقي في موضعين (1926أ:2، 21) ثمّ تمييز التحليل الكيانوي للموت عن "ميتافيزيقا الموت" (Metaphysik des Todes) في موضع واحد (1926أ: 248).

[39] – يقول هيدغر (1929أ: 29):" إنّه ليس علينا أن نعرض تاريخ الميتافيزيقا، بل إنّ دافعيْن فقط، هما اللذان شكّلا هيئة تعليمه، كما بيّنه كانط، والذي من خلاله أبصرت المثالية الألمانية بمهمة الميتافيزيقا. و هما دافعان يخصّان : 1. المضمون، و 2. المنهج (طريقة الفحص)."

« Die Geschichte der Metaphysik ist nicht darzustellen, nur zwei Motive, die ihre Ausbildung zu der Gestalt formten, wie sie Kant vorlag, durch den hindurch der deutsche Idealismus die Aufgabe der Metaphysik sah. Zwei Motive : 1. Den Inhalt, 2. Die Methode (Behandlungsart) betreffend. »

موضوع للـ"حســـاب" (ratio)؛ وهـو موقـف انقلـب مـع ديكـارت إلى "وعـــي منـــهجي" (Methodenbewußtsein) حادّ يجد في هاجس " النظام" (Ordnung) مبدأه الخاص، لكنّـه لم يجد " أوّل عرض مغلـــق" (erste geschlossene Darstellung) لـه إلاّ في إتيقـا (Ethica) سبينوزا حين أخذ شكل "المنهج الهندسي" ، وحيث تُعرض " الميتافيزيقا" بوصفها " ميتافيزيقا الإنسان على أساس الميتافيزيقا الكلية و اللاهوت العقلي" (1929أ: 30–31). وليس من الصدفة في شيء أن يشير هيدغر هنا إلى سبينوزا فهو يفترض صراحة أنّه مـن جهـة المنـهج "أنمـوذج فلســفة المثاليـــة الألمانيـــة" (1929أ: 31)[40]، مـن حيـث أنّ المثاليـة الألمانيـة قـد "قفـزت" (hinweggegangen) مـا وراء كـانط إلى مشـاكل الميتافيزيقـا كمـا تطارحـها ليبنيـتز و سـبينوزا (نفسه). وإنّ النتيجة الأخيرة لهاجس "المنهج" الذي هيمن على إشكالية المحدثين هو ، حسب هيدغر، منطق هيغل، من جهة ما هو الموضع الذي "صار فيه تراث الميتافيزيقـــا في جملتـــه في صيغة مطلقة و مركّزة"(1929أ: 32)[41].

---

[40] – يقول هيدغر (1929أ: 31):" تنبيه: إنّه [سبينوزا] الأنموذج بالنسبة إلى فلســـفة المثاليـــة الألمانية، وبالتحديد أيضا في [العنصر] المنهجي، برغم فروق جوهرية."

« NB : Er ist das Vorbild für die Philosophie des deutschen Idealismus, gerade auch im Methodischen, trotz wesentlicher Unterschiede. »

[41] – يقول هيدغر (1929أ: 32): " إنّ الميتافيزيقا قد صارت اللاهوتَ المطلق، معرفةَ كلّ معرفـة، "مذهبَ العلم" ، الوعيَ بالذات المطلق. [وإنّ] "منطقَ" هيغل [هو] عنوان للميتايزيقا؛ العلـــم المطلـــق للعقل المطلق. [يقول هيغل] " إنّ المنطق ينبغي أن يُدرَك طبقا لذلك بوصفه نسق العقل المحض، بوصفـــه مملكة الفكر المحض. **وإنّ هذه المملكة هي الحقيقة ذاتها، كما توجد في ذاتها و لذاتها دون حجاب**؛ و يمكن للمرء لذلك أن يصرّح بأنّ هذا المضمون هو **عرض الإله كما هو في ماهيته القديمة قبل خلق الطبيعـــة و [خلق] روح متناه**". (تنبيه: في هذا الموضع يأخذ تراث الميتافيزيقا في جملته صيغة مطلقة ومركّزة : الإلـــه – الطبيعة – الإنسانُ؛ و الكلّ ضمن جملة ميتافيزيقا الوجود بعامة.)" [التشديد في الحالتين من وضع هيدغـر و لا يوجد في النص الهيغلي]

« Metaphysik wird absolute Theologie, Wissen allen Wissens, « Wissenschaftslehre », absolutes Selbstbewußtsein. Hegel : « Logik », der Titel für die Metaphysik ; absolute Wissenschaft der absoluten Vernunft. « Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.* Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt *die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.* » (NB : Hier hat sich die ganze Tradition der Metaphysik verabsolutiert und Konzentriert : Got- Natur- Mensch ; und alles im Ganzen der Metaphysik des Seins überhaupt.) »

– إنّ القولة المقتطفة من **علم المنطق** الهيغلي (هيغل، 1812: 17؛ت.ف.ص 19) الـــتي يوردها هيدغر هنا شهادةً على انقلاب الميتافيزيقا إلى "مذهب في العلم" تحت وطأة هاجس "المنهج" لـــدى المحدثين (1929أ: 32)، ومن ثمّ هو يوردها في سياق **موجب** لفهم طرافة المثالية الألمانية،– هي لافتة للنظـــر ما إن نضع في الحسبان أنّ هيدغر قد أوردها هي نفسها ضمن الفقرة الأخيرة من كتاب **كـــانط ومشـــكل الميتافيزيقا** (1929ب: 300) ، ولكن لاستعمالها في سياق **سالب** هو بيان مدى تهـــافت الموقـــف الهيغلـــي بالمقارنة مع إشكالية كانط من حيث هي "تأسيس الميتافيزيقا" . وإنّ في ذلك لآية على وجاهة اعتمادنا خطّ المنعرج فاصلا بين **كانط و مشكل الميتافيزيقا** المكتوب بروح "المباينة" التي سادت قبل المنعرج ، وبـين درس صيف 1929 المطروح بروح "المناظرة" التي وجّهت علاقة هيدغر مع هيغل ما بعد المنعرج.

– يقول هيدغر (1929ب: 299–300):

3.1- كانط مقاما أصيلا لمناظرة المثالية الألمانيـة : اكتشـاف تنـاهي العقل و استشراف ميتافيزيقا الدازين

إنّ الأمر المثير في ربط هيدغر بين مناظرة المثالية الألمانية منظورا إليها من زاوية برنـامج "الميتافيزيقا المطلقة" الذي يحرّكها وبين وضع الإشكال الفلسفي الراهن هو كونه يعتبر التفلسـف *الانثروبولوجي* الراهن بمثابة "السقوط" (der Verfall) عـن مقام التفكير في الميتافيزيقـا الـذي رسمته المثالية الألمانية، وذلك أنّه مع هذه الأخيرة فحسب إنّما "فُهمت الميتافيزيقا بوصفـها مشكلا" (1929أ: 32)، وهو مكسب لم يصمد طويلا إذْ " بعد هيغل فقدت الميتافيزيقا والفلسفة بعامة قوة التسآل وثباته"، وانقلبـت في الفلسـفات الراهنـة إلى بحـث عـن "صـورة للعـالم" (Weltbild) تائهة تماما عن أيّ استشكال جوهري، بحيث ليس بينها وبين المثالية الألمانية أيّ سبيل للمقارنة (1929أ: 33) . إنّ المطلوب هو ردّ النزعة الفلسفية الراهنـة نحـو الانثروبولوجيـا إلى مقامها الأنطولوجي المطمور حتى يمكن أن " تصلح خيطا هاديا للمناظرة مع المثالية الألمانية" (1929أ: 19).

ولكن علينا أن نسأل: كيف أتى أقطاب المثالية الألمانية إلى مقام "الميتافيزيقـا المطلقـة" الذي يميّزهم ؟ – هنا يظهر الدور الخطير الذي يؤديه كانط في ترتيب مولد المنـاظرة الهيدغريـة مع المثالية الألمانية. فإذا كان محور المثالية الألمانية هو إعطاء صيغة مطلقة عن مهمة الميتافيزيقـا فإنّ الميتافيزيقا لم تصبح "مشكلا" بما هي كذلك ، حسب هيدغر، إلاّ مع كانط (1929أ: 35)[42]. إنّ قصد هيدغر هو استئناف استشكال الميتافيزيقا من النقطة التي تركها كانط، وذلـك يعـني أنّ شرط إمكان مناظرة المثالية الألمانية إنّما يمرّ عبر معـاودة كـانط ، بـدءً مـن التنبيـه علـى حـدود إشـكاليته (1929أ: 32)[43] و انتـهاءً بتجذيـر المكاسـب الموجبـة الـتي حقّقتـها تلـك الإشـكالية (1929أ: 35 وما بعدها). علينا أن نسأل لماذا ؟

إنّ جواب هيدغر هو أنّ المثالية الألمانية لم تقتصر على "التقاط" إشكالية الميتافيزيقا كما هي في جسمها الكانطي بل هي " قد صنعت نفسها بمساعدة ما كان قد انبثق لكانط من خلال تأسيس الميتافيزيقا"، وليس ذلك سوى ضرب معيّن من الميتافيزيقا يوجد معناه لدى كـانط نفسـه

« Que signifie en effet le combat qui s'amorce dans l'idéalisme allemand contre la "chose en soi", sinon un oubli croissant de ce Kant avait conquis, à savoir que la possibilité intrinsèque et la nécessité de la métaphysique, c'est-à-dire son essence, doivent au fond être portées et maintenues par le développement originel et l'approfondissement du problème de la finitude ?

Que reste-t-il des efforts kantiens lorsque Hegel définit la métaphysique comme logique en ces termes : " La logique ...". »

[42] – يقول هيدغر (1929أ: 35):"إنّ مشكل الميتافيزيقا إنّما هو من جهة الإمكان حاضر عنـد القدماء، غير أنّه غير مطروح. فقد حدث ذلك لأوّل مرة بفضل كانط."

« Das Problem der Metaphysik ist der Möglichkeit nach da in der Antike, aber nicht gestellt. Das geschah zum ersten Mal durch Kant."

[43] – يقول هيدغر (1929أ: 32):" غير أنّ كانط و هُو بالذات إنّما [كان] في الصميم متأرجحا و نفض يده من المشكل المركزي. و إنْ كان يملك الفهم الجذري للإشكالية."

« Kant allein und selbst er im Kern unsicher und das zentrale Problem aus der Hand gegeben. Gleichwohl hat er das radikale Verständnis der Problematik gehabt. »

(1929أ: 35). ولكن حذاري من أن نأخذ دور كانط في نطاق التصوّر الذي بثّته الكانطية الجديدة[44] عنه، فإنّما لم يأت هيدغر لمعاودة كانط و مناظرة المثالية الألمانية إلاّ، كما يقول بنفسه: " بقصد مجاوزة الكانطية الجديدة" (1929أ: 33) التي لم تفهم ، حسب هيدغر، ما هو جوهري في فلسفة كانط، يعني إشكالية "تأسيس الميتافيزيقا" (1929أ: 35)[45]. ماذا يعني هيدغر بعبارة "تأسيس الميتافيزيقا" (Grundlegung der Metaphysik) ؟

ينبّه هيدغر إلى أنّ مسألة "تأسيس الميتافيزيقا" ليست مطروحة بشكل صريح في فلسفة كانط، والدليل على ذلك أنّ الكانطية الجديدة قد رأت أنّ ما هو جوهري لدى كانط هو في التخلّي عن الميتافيزيقا أصلا و استبدالها *بنظرية في المعرفة* (1929أ: 35)[46]. إنّها مسألة لا تنكشف إذن إلاّ في نطاق استشكال للميتافيزيقا أكثر أصلية ممّا تحقق إلى حدّ الآن، بحيث يجعل ظهور السؤال عن "تأسيس الميتافيزيقا" في إشكالية كانط نفسها ممكنا (1929أ: 36). فالمطلوب ليس أن نأخذ " ما **قال** كانط" (was Kant *sagt*) بل " ما **حدث** لدى كانط" (was bei Kant *geschieht*) من *إمكان إشكالي لم يبصر به هو نفسه* (1929أ: 39)[47].

أمّا طريقة هيدغر في تخريج هذه المسألة لدى كانط فهي تقوم على إقامة تقابل بين إشكالية **نقد العقل المحض** و بين *التقليد الأنطولوجي* بعامة على هذا النحو :

" الميتافيزيقا التقليدية : معرفة الموجود في الجملة انطلاقا من العقل المحض. التأسيس الكانطي : نقدٌ للعقل المحض ، بمعنى تعيين ماهية ماذا يكون عقلنا المتناهي في ذاته، و ماذا يستطيع من جهة ما هو متناه" (1929أ: 36)[48]

إنّ عبارة "تأسيس الميتافيزيقا" تشير إذن إلى خطّة كانط نفسها، ولكن بعد تحريرها الهرمينوطيقي من أثر التلقّي الذي نشرته الكانطية الجديدة عنها. ووجه التحرير أنّ هيدغر يقدّم

---

[44] – عن دراسة مقارنة لتأويليْ هيدغر و الكانطية الجديدة (ممثّلة في زعيمها كوهان) را: Piché 1998: 604 و ما بعدها. على أنّ اللافت للنظر في هذا المقال هو أنّه لا يكرر التأوّل الذاتي الهيدغري – أي التقابل بين تأويل كانط من جهة "الفكر" ("تحليلية المبادئ" هي المفتاح حسب كوهان) أو من جهة "الحدس" ("التخطيطية المحضة" هي المفتاح حسب هيدغر) – بل يحاول بيان ما يخفيه هيدغر ، وهو اتفاقه مع كوهان خاصة حول " التأكيد على البُعد "المتعالي" لـ**نقد العقل المحض**" (ص 606)، وذلك كحلّ لمجاوزة "الثنائية" (le dualisme) الكانطية (ص626).

[45] – ضمن درس 1936/1935 سوف يصف هيدغر "الكانطية الجديدة" بأنّها "تحرير فلسفي للتصوّر الوضعي للعلم". را: 1936/1935: ت.ف.ص 71.

[46] – Aubenque 1990: 83–84؛ وكذلك: Gadamer 1980: 187.

[47] – علينا أن نقرأ هذا التخريج لمسألة قراءة كانط بوصفها معاودة لإشارة "رومانسية" من **نقد العقل المحض** استأنف فيها كانط المبدأ الرومانسي القاضي بأن " نفهم مؤلفا أفضل ممّا فهم نفسه". يقول كانط ط.أك. III،246 : " إنني لا أريد هنا أن أخوض في أيّ مبحث أدبي، من أجل تخريج المعنى الذي قرنه الفيلسوف الجليل بعبارته. إني أنبّه فحسب على أنّه ليس خروجا عن المعتاد في شيء ، سواء في الحديث العامي أو في الكتابات، وذلك بمقارنة الفِكَر، التي يفصح بها مؤلف ما عن موضوعه، أن نفهمه حتى أفضل مما فهم نفسه، من حيث أنّه لم يعيّن مفهومه كفاية، و من ثمّ أنّه أحيانا، قد تكلّم، أو أيضا قد فكّر، بعين الضد من غرضه الخاص." – ومعنى "المعاودة" هنا هو تملّك "الإمكانات الإشكالية" التي ينطوي عليها تفكير كانط دون أن يسمح "تأويله الذاتي" بأن يقف عليها.

[48] – (1929أ: 36):

« Überlieferte Metaphysik : Erkenntnis des Seienden im Ganzen aus reiner Vernunft. Kants Grundlegung : eine Kritik der reinen Vernunft, d.h. Wesensbestimmung dessen, was unsere endliche Vernunft in sich ist, und was sie als solche endliche vermag. »

الأسئلة الثلاثة التي أعلنها **نقد لعقل المحض** (كانط،أك.III، 522)[49]،حول إمكانية المعرفة و وجوب الفعل و أحقية الرجاء، بوصفها " ليست شيئا آخر سوى الأسئلة الثلاثة نفسها التي تنوي تحت الصناعات الثلاث للميتافيزيقا الأصيلة، للميتافيزيقا الخاصة: الطبيعة – الحرية – الخلود" (1929أ: 36). أمّا أفضل سياق لهذا التخريج فهو بلا شكّ الصياغة الثانية التي يقدّمها كانط عن تلك الأسئلة في **دروس المنطق** حين أضاف لها السؤال الرابع المشهور بوصفه السؤال الجامع، نعني سؤال " ما هو الإنسان؟" [50]، بحيث يصبح بيّنا لنا بأيّ وجه علينا أن نفهم خطة هيدغر لتخريج " الوحدة الأصلية" التي تربط ما بين نزعتيْ الأنثروبولوجيا والميتافيزيقا في بنية الإشكال الفلسفي المعاصر (1929أ: 40) .

– إنّ المكسب الأكبر الذي يخرج به هيدغر من هذا الفحص للأسئلة الكانطية ليس درس النقد بعامة، بل مسألة لم يطرحها كانط بما هي كذلك، ألا وهي مسألة "التناهي" (die Endlichkeit)، التي ستؤدّي دورا مركزيا في تخريج المناظرة مع المثالية الألمانية بما هي فلسفة اللامتناهي. هنا نفهم معنى تأسيس الميتافيزيقا: إنّه بحث في **"تناهي العقل"** (Endlichkeit der Vernunft) من جهة العمل على إيضاح الأسئلة الثلاثة الأولى في ضوء السؤال الرابع ما هو الإنسان؟ [51]. إنّ ما ينبغي التساؤل عنه هو: بأيّ وجه يمكن أن نتأوّل إشكالية كانط بوصفها تبسط *تأسيس الميتافيزيقا* في ضوء السؤال عن *ماهية الإنسان* ؟ (1929أ: 39–40).

إنّ هذا التساؤل هو الطريق الوجيه حسب هيدغر لتدبير الوحدة الأصلية التي تجمع سلفا بين الميتافيزيقا و الانثروبولوجيا . أمّا المفهوم الناظم لهذا الاستشكال فهو بلا ريب مفهوم "تناهي العقل" .

---

[49] – يقول كانط (أك. III، 522):" إنّ كلّ أغراض العقل (التأمّلي منها أو العملي) إنّما تتوحّد في الأسئلة الثلاثة التالية :

1. ماذا يمكنني أن أعرف ؟
2. ماذا يجب على أن أفعل ؟
3. ماذا يحقّ لي أن أرجو ؟ "

[50] – يقول كانط (1800: ت.ف.ص 25):" إنّ حقل الفلسفة بهذه الدلالة العالمية إنّما يقبل أن يُحمل على الأسئلة التالية :

1. ماذا يمكنني أن أعرف؟
2. ماذا يجب على أن أفعل ؟
3. ماذا يحقّ لي أن أرجو ؟
4. ما هو الإنسان؟

عن السؤال الأوّل تجيب **الميتافيزيقا**، وعن الثاني **الأخلاق**، و عن الثالث **الدين**، و عن الرابع **الانثروبولوجيا**. ولكن من حيث الأساس يمكن للمرء أن يحتسب كلّ ذلك للانثروبولوجيا، من أجل أنّ الأسئلة الثلاثة الأولى إنّما تتعلّق بالسؤال الأخير ."

[51] – يقول هيدغر (1929أ: 38):" إنّ عقلا ينتمي إلى ماهيته أن يُسأل بخصوصه هكذا، إنّما هو [عقل] **متناه، يريد أن يصير مطمئنّا على تناهيه** الخاص. وطبقا لتناهي العقل يكون السؤال عمّا قد يكون [هذا العقل] ، عن ماهية تناهي الإنسان، الذي على أساسه فقط يمكن له أن يكون إنسانا."

« Eine Vernunft, zu deren Wesen es gehört, so bezüglich ihrer zu fragen, ist in sich *endliche*, die ihrer eigenen *Endlichkeit sicher werden will.* Nach der Endlichkeit der Vernunft ist die Frage, was sie sei, nach dem Wesen der Endlichkeit des Menschen, auf deren Grunde es erst Mensch sein kann. »

كيف خرّج هيدغر واقعة "التناهي" ضمن الأسئلة الكانطية؟ – يفترض هيدغر أنّ رصد كانط لماهية العقل الإنساني ضمن دلالات "ما يمكن" (das Können) و " ما يجب" (das Sollen) و "ما يحقّ" (das Dürfen) هي أمارة حادة على أطروحة *تناهي العقل* لديه، وذلك من حيث أنّ صيغة التساؤل نفسها (ماذا يمكنني أن أعرف؟، ماذا يجب عليّ أن أفعل؟، ماذا يحقّ لي أن أرجو؟) تحتوي في كل مرة على *إمكانية سالبة* : في المرة الأولى، "ما لا يمكن" (ein Nicht-können)، و في المرة الثانية، "ما ليس متحقّقا بعدُ" (noch nicht erfüllt)، و في المرة الثالثة، " ما هو مأمول و منتظر" و "ما ليس مستكملا" (nicht vollendet) ؛ اللاّإمكان و اللاّتحقّق بعدُ و اللاّستكمال آيات هي في كل مرة " مؤشّر على التناهي" (Index der Endlichkeit)، القائم في ماهية العقل نفسه و ليست خاصية عابرة فيه (1929أ: 234). إنّ أسئلة كانط لم تكن غير محاولة العقل الإنساني لأن يكون "أكثر اطمئنانا على تناهيه الأخصّ"، ولأنّ التناهي هو تناهي *العقل الإنساني* بما هو كذلك فإنّ الأسئلة الثلاثة الأولى إنّما "تجد جذرها" (wurzeln) في السؤال الرابع "ما هو الإنسان؟" (1929أ: 235).

إنّ الربط بين الانثروبولوجيا والميتافيزيقا هو محاولة التفكير في آن واحد بسؤالين نفترض بينهما وحدة أصلية. هذان السؤالان هما على التوالي "ما هو الإنسان؟" و " ما هو الموجود بما هو كذلك وعلى الجملة؟" (1929أ: 40). أمّا خطّة هيدغر فهي تفترض أنّ أسئلة كانط الثلاثة الأولى هي بمثابة "ميتافيزيقا خاصة" بهذا الموجود أو ذاك، لكنّ السؤال الرابع هو عنوان "التأسيس" المطلوب (1929أ: 41). لذلك فالصعوبة تكمن في كيفية الانتقال من مستوى السؤال عن الموجود إلى مستوى السؤال عن الإنسان بوصفه انتقالا داخليا في ماهية الفلسفة بما هي كذلك. فالسؤال الميتافيزيقي عن الموجود هو استعداد طبيعي في الإنسان ينتهي به ضرورة إلى السؤال عن نفسه وعن ماهيته، ثمّ اعتبار ذلك السؤال عن نفسه هو "أساس" الأسئلة عن أيّ موجود (1929أ: 40–41)[52].

ولكن هل أليس في ذلك آية على النزعة *الانثروبولوجية* التي سجّلها قرّاء **الوجود و الزمان** مثل هوسرل و كوجاف ؟ – إنّ هيدغر على بيّنة من جسامة التهمة و ليس درس صيف 1929 غير ضرب من المناظرة السرية لهذا النوع من القراءة لإشكاليته. لذلك هو يبذل جهدا خاصا لتخريج السؤال الرابع الكانطي بوصفه سؤال ميتافيزيقيا نموذجيا، وذلك من جهة ما هو دافع إشكالي أصلي يتخفّى في الأسئلة الثلاثة الأولى عن الموجود ؛ هذا الدافع الأصلي له صفة حاسمة : إنّها صفة "التناهي"[53] . فإنّ فهم "الإنسان" بوصفه "متناهيا" يعني في لغة هيدغر أن نقطع شوطا صامتا نحو فهمه بوصفه "دازين" (Dasein)، أي موجودا لا نستطيع أن نختزل

---

[52] – يقول هيدغر (1929أ: 40):" إنّ السؤال عن ماهية الميتافيزيقا ، من قِبل أنّه ينتمي إلى طبيعة الإنسان، إنّما يقود إلى السؤال الأساسي عمّاذا يكون الإنسان. إنّ هذا السؤال هو بذلك أن نبيّن أوّلا كيف يكون السؤال عن الإنسان – داخل نزعة الميتافيزيقا. ومن الجلي أنّ هذا السؤال عن الإنسان هو سؤال جوهري نماما، [بل هو] الأشدّ جوهرية."

« Die Frage nach dem Wesen der Metaphysik führt, weil sie zur Natur des Menschen gehört, zur Grundfrage, was der Mensch sei. Diese Frage ist erst daraufhin zu erörtern, wie nach dem Menschen zu fragen sei – innerhalb der Tendenz zur Metaphysik. Offenbar ist diese Frage nach dem Menschen eine ganz wesentliche, die wesentlichste Frage. »

[53] – Aubenque 1990: 85.

معنى وجوده في سؤال "ماذا" (was) يكون، لأنّ المقصود به ليس "الإنسان القائم" (vorhandenen Mensch)، الذي لا تعرف الانثروبولوجيا السائدة معنى للإنسان غيره، بل الإنسان الأصلي الذي ينبغي أن نسأل عنه في كل مرة "من" (wer) يكون؟ (1929أ: 41، 235)[54]. – إنّ تهمة الانثروبولوجيا لا تطال إذن "ميتافيزيقا الدازين" (Metaphysik des Daseins) التي استقرأها هيدغر ليس في ما "قال" كانط بل في ما "حدث" من إمكان تأويلي في فلسفته، إلاّ في الظاهر فحسب، وذلك أنها تصدر عن تفكير هو على الأغلب في غفلة عمّا هو حاسم في السؤال عن الإنسان، لأنّه في غفلة عن المكسب الأعظم في أسئلة كانط جميعا، نعني مسألة "تناهي العقل". إنّ تناهي العقل هو ما يجعل إشكالية "نقد العقل المحض" ممكنة. وإنّ تناهي الإنسان، أي فهم الإنسان بوصفه "دا–زيْن" (Da-sein) كما صار يكتب هيدغر لتسجيل معنى "التناهي" (1929أ: 41)، هو شرط تأسيس الميتافيزيقا، وليس موضوعة انثروبولوجية إلاّ عرضا.

"ما هو الإنسان؟" هو بذلك سؤال "يحدث" فيه من الإمكان الفلسفي أكثر ممّا "يقول". هذا الإمكان هو تعيين مهمة الفلسفة بوصفها "تأسيس الميتافيزيقا"، أي إيضاح الأساس الخفي الذي تصدر منه "الوحدة الأصلية" بين الأسئلة الثلاثة الأولى. وليس ذلك الأساس الخفي غير واقعة "التناهي" الأصلي للإنسان بما هو إنسان، أي بما هو "كائن عاقل متناه" (endliches Vernunftwesen) (1929أ: 42). إنّ أخطر نتيجة تأويلية هنا هي بلا ريب هذه : أنّ "

---

[54] – يقول هيدغر (1929أ: 41):" ماذا يوجد في هذه [الأسئلة] الثلاثة بوصفه دافعا إشكاليا حاسما على نحو أصلي ؟ ما هي الماهية الجامعة لهذه الأسئلة الثلاثة ، بحيث هي تكتسب وحدةَ [سؤالٍ] رابع ؟ و كيف ينبغي أن يُطرَح هذا السؤال، حتى يمكن أن يكون بطريقة أصلية وحدةَ الثلاثة ؟

إنّما عن شيء أكثر أصلية من الإنسان القائم يكون السؤال! هكذا ليس الأمر من حيث الأساس سؤالا انثروبولوجيا ، يأخذ بعدُ الإنسان بما هو إنسان. (عمّا السؤال ؟ [عن] التناهي! الدازين.)

التناهي! ماذا و منْ هُو – بالنظر إلى وجوده! الإنسان بما هو دا–زيْن (Da-sein)! (كيفية هذا السؤال – ماهية الوجود : الكيان – الميتافيزيقا). وأيّ طابع لهذا السؤال ؟ ماهية وجود الدازين. أن يُسأل عن الوجود! الميتافيزيقا : ميتافيزيقا الدازين. إنّ السؤال الرابع لا يعني انثروبولوجيا، بل تأسيس الميتافيزيقا: الميتافيزيقا ذاتها، وعلى الحقيقة ميتافيزيقا الدازين.

[..] هذا التأسيس هو نفسه بذلك ميتافيزيقا ." قارن مع: 1929أ: 235.

« Was liegt in diesen dreien als ursprünglich entscheidendes Fragemotiv ? Was ist das gemeinsame Wesen dieser drei Fragen, so daß sie die Einheit einer vierten gewinnen ? Und wie muß diese Frage gestellt sein, daß sie in der ursprünglichen Weise die Einheit der drei sein kann ?

Nach etwas Ursprünglicherem als dem vorhandenen Menschen ist die Frage ! Also grundsätzlich keine anthropologische Frage, die den Menschen schon als Menschen nimmt. (Wonach die Frage ? Endlichkeit ! Dasein.)

Endlichkeit ! Was und wer er ist – in dieser Hinsicht auf sein Sein ! Mensch als Da-sein ! (Wie diese Frage – Wesen des Seins : Existenz – Metaphysik.) Und welchen Charakter hat dieses Fragen ? Wesen des Seins des Daseins. Nach dem Sein fragen ! Metaphysik des Daseins. Die vierte Frage meint nicht Anthropologie, sondern Grundlegung der Metaphysik : selbst Metaphysik, und zwar Metaphysik des Daseins.

[..] Diese Grundlegung ist also selbst Metaphysik. »

العقل"، أي ماهية الإنسان حسب كانط، لا يكون "مفهوما و قابلا للتعيين" إلاّ انطلاقا من فهم واقعة "التناهي" الثاوي في "فهم الوجود" الذي به يتقوّم معنى الدازين (1929أ: 45).

– إنّ علينا الآن أن نسأل: **كيف اتّخذ هيدغر من تأويل كانط مقاما لمناظرة المثالية الألمانية ؟** إنّ خطورة كانط هو كونه قد مكّن هيدغر من إعادة ترتيب "تاريخ الميتافيزيقا" وفقا لمسألة "تناهي العقل " مأخوذا بوصفه علامة متعالية على مسألة كيانوية–انطولوجية كان هيدغر قد أشار إليها بمصطلح "الزمانية" (1929أ: 46) . و من حيث أنّه يتأوّل "السؤال عن الوجود بوصفه السؤال الأساسي للتفلسف الأصيل" (1929أ: 42)،ويفترض أنّ شرط إمكان معالجة مسألة الوجود هو التوفّر قبلاً على "ميتافيزيقا الدازين" التي لا تصبح هي بدورها ممكنة إلاّ بتملّك "تأسيس الميتافيزيقا" كما "حدث" لدى كانط، أي على أساس واقعة "تناهي العقل المحض" ، – فإنّ إعادة ترتيب تاريخ الميتافيزيقا، ومن ثم مناظرة المثالية الألمانية، قد صار يعني لديه النظر فيها وتقويمها بحسب قدرة كلّ فيلسوف على احتمال ذلك السؤال عن الوجود، وذلك يعني تحديدا مدى قدرته على استبصار واقعة "التناهي" ومن ثمّ مدى استشرافه لأفق "الزمانية" الذي يشدّ كلّ فهم للوجود.

هنا تؤدّي فرضية "نسيان" (Vergessenheit) السؤال عن الوجود دورا حاسما (1929أ: 45) : إنّه لئن كان الإنسان يتوفّر دوما على "فهم ما للوجود" (Seinsverständnis) ،فهو لا يسأل عن المعنى الأصلي لوجوده إلاّ قليلا، أي إلاّ من حيث هو *متفلسف* فقط . ونحن نعلم أنّ الفلاسفة الأُوَل كانوا قد تساءلوا " τι το ον η ον" ، ما هو الموجود بما هو موجود؟ . " لكن هل يكفي أن يكون السؤال ملفوظا ؟ إنّ لفظ السؤال لا يعني بعدُ طرحَه على نحو أصيل"(1929أ: 43).

إنّ السؤال عن الوجود يتولّد في كل مرة من فهم ما للوجود، أي انطلاقا من وجود دازين تاريخي معيّن؛ وذلك يعني أنّ فهم الوجود إنّما يصدر دوما عن "تناهي الدازين" ، وإن كان هذا التناهي لم يأت إلى حيّز المساءلة إلاّ متأخّرا (1929أ: 45)[55]. ولكن ما الذي جعل الفلاسفة يتيهون عن مسألة "التناهي" ؟ – هنا يكشف هيدغر عن مدى طرافة اعتبار "الزمان" أفقا أصيلا لتأويل الوجود. إنّ عدم التوفّر على إيضاح أصيل لمعنى **الزمان**، ومن ثمّة عدم إبصار وجه **تقوّم الدازين بالزمانية** (1929أ: 46)، هو الذي أوصد أمام الفلاسفة باب النظر ليس فقط في **مسألة التناهي** بل في **مسألة الوجود** بعامة.

بذلك تتوضّح الخطة العامة للمناظرة الهيدغرية مع **المثالية الألمانية**،وذلك بوصفها امتحانا هرمينوطيقيا لإشكاليتها في ضوء *التأويل الزماني لمسألة الوجود*، من جهة ما هو تأويل لا

---

[55] – يقول هيدغر (1929أ: 45):" [..] إنّه يُحتاج إلى فهم الوجود، حتى يمكن أن نوجد–هنا (da-sein) بعامة ؛ [..] بذلك هو يصدر (فهم الوجود) عن الماهية الأشدّ تبطّنا لتناهي الدازين؛ لكنّ [..] هذا التناهي متناه إلى حدّ أنّه يقبع في **النسيان الأعمق** ، مع أنّه دوما ' هنا ' .

وتبعا لذلك فإنّ مسألة الوجود إنّما تجد جذورها في ماهية تناهي الدازين. من أجل أنّ هذه الماهية المتناهية إنّما تكون كيانها ضرورة انطلاقا من فهم الوجود."

« [..] Es bedarf des Verstehens von Sein, um überhaupt da-sein zu können ;[..] so entspringt es (Seinsverständnis) dem innersten Wesen der Endlichkeit des Daseins ; aber [..] diese Endlichkeit so endlich, daβ sie in der tiefsten Vergessenheit liegt, obzwar ständig "da".

Die Seinsfrage hat demnach ihre Wurzel in dem Wesen der Endlichkeit des Daseins. Weil dieses endliche Wesen notwendig aus Seinsverständnis existiert.»

يتحقّق إلاّ ضمن *تأسيس للميتافيزيقا* بوصفها "ميتافيزيقا الدازين"، حيث يؤدّي مفهوم "التناهي" دورا حاسما (1929أ: 46) . ومعنى الامتحان الهرمينوطيقي هو الفحص عن مدى نجاح الفلاسفة من بارمنيدس إلى كانط في استشراف الأساس الزماني الخفي لدلالة الوجود. و هنا يؤكّد هيدغر مرة أخرى، أي مثلما فعل ذلك في درس شتاء 1926/1925 (1926/1925: 194) و كتاب **الوجود و الزمان** (1926أ: 23) ، أنّ كانط قد كان "الأوّل" في هذه الطريق ،لكن مع إضافة عنصر جديد سنة 1929 هو تخريج مسألة "الزمان" بوصفها علامة حادة على مسألة لم تأخذ حظّها من البحث عند هيدغر الأوّل، ألا وهي مسألة "التناهي"(1929أ: 46)[56].

إنّه في ضوء هذا الدور المزدوج الذي يؤديه كانط، بوصفه "أوّل" من اصطدم بمسألة الزمان، و أوّل من عاين واقعة "تناهي العقل" ، لكن دون أن يتوفّر على تخريج كاف لها بسبب غياب تملّك "زماني" لمسألة التناهي، أتى هيدغر إلى مناظرة المثالية الألمانية، وذلك ليس فقط بوصفها على غرار كانط لا تتوفّر على تخريج "زماني" لمسألة "التناهي" بل على وجه الخصوص بوصفها سجّلت **تراجعا تأويليا** خطيرا عمّا كان كانط قد حقّقه من إيضاح مثير لمسألتيْ الزمان والتناهي جميعا[57]. وإذا كان كانط قد "أدرك الشكل الباطني" للميتافيزيقا،يعني مسألة "تناهي الدازين"، فإنّ المثالية الألمانية قد "جهلته"؛ وعلى ذلك فإنّ هذه المثالية قد احتفظت بالتوجّه الأصلي لليونان في طرح مسألة الوجود من طريق "اللوغوس" (1929أ: 46)[58].إنّ ذلك هو ما يجعل المناظرة معها مطلبا داخليا لتدبير تاريخ الميتافيزيقا وبخاصة في مرحلته ما بعد الكانطية.

إنّ الخطة العامة للمناظرة إنّما تقوم على اعتبار مسألة "التناهي" صيغة أكثر أصلية (ursprünglicher) عن ماهية الميافيزيقا، وذلك بديلا عن الدور الذي أخذه مفهوم "اللامتناهي"(das Unendliche) في إشكالية المثالية الألمانية (1929أ: 47، 49–50). وهكذا إذا كان ديدن أقطاب المثالية الألمانية هو حلّ معضلة **التناهي** بواسطة **اللاّمتناهي** ،فإنّ خطة هيدغر تقوم على قلب مسار إشكالية المثالية الألمانية، وبيان كيف أنّ التناهي مقام أكثر أصلية من كلّ لامتناه. وإذا كان خطّ المثالية الألمانية يذهب من المتناهي إلى اللاّمتناهي، فإنّ قصد

---

56 – يقول هيدغر (1929أ: 46):" الأوّل [هو]كانط! هل من الصدفة أنّه اصطدم بالزمان ؟ و بلا ريب ليس على نحو تقليدي بوصفه صورة للحدس. من الصدفة أنّ هذا البرق قد انطفأ، دون أن يشتعل! ".

« Erst Kant ! Zufall, daβ er auf die Zeit stöβt ? Und zwar nicht traditionell qua Form der Anschauung. Zufall, daβ dieser Blitz verlöscht, ohne zu zünden ! »

57 – هذا التأويل سوف يبقى ساري المفعول إلى حدّ درس 1936/1935:ت.ف.ص 70.

58 – يقول هيدغر (1929: 46–47):" المثالية: [بحثت في] الميتافيزيقا، ولكن في نفس الوقت جهلت قدْرَ التناهي! فالمشكل الأشدّ تبطّنا لم يُدرَك، ولذلك تحديدا هذا الجهد الجبّار لإمعان النظر في ''الأنا'' و الذات. الفعل الواقع الفيشتي. فينومينولوجيا الروح الهيغلية – و المفهوم بوصفه حرية. [..] و على ذلك! من المميّز أنّ النزعة القديمة للميتافيزيقا قد بقيت. ''النسق'' و ''الجدلية'' : الأنا المطلق. أن يصير سيّدا على التناهي، أن يحمله على الفناء ، بدلا من أن يشتغل عليه ."

« Idealismus : Metaphysik, aber zugleich Endlichkeit verkannt ! Das innerste Problem nicht gefaβt, und gerade deshalb diese ungeheure Anstrengung in der Besinnung auf "Ich" und Subjekt. Fichtes Tathandlung. Hegels Phänomenologie des Geistes – und der Begriff als Freiheit [..] Und doch ! Charakteristisch, daβ die alte Tendenz der Metaphysik bleibt. "System" und "Dialektik" : absolutes Ich. Der Endlichkeit Herr werden, sie zum Verschwinden bringen, statt umgekehrt sie auszuarbeiten. »

هيدغر يريد العودة من اللامتناهي إلى المتناهي. ومن البيّن أيّ دور تؤدّيه واقعة "تناهي الدازين" في تدبير ليس فقط مسألة ماهية الميتافيزيقا بل بنفس القدر في جعل مناظرة المثالية الألمانية ممكنة . إنّ هيدغر يتأوّل تجذيره للتأسيس الكانطي للميتافيزيقا على أطروحة "تناهي العقل" بوصفه صيغة بدائية عن "الأُروخ الأساسي للميتافيزيقا" نفسها ، ثمّ يعتبره مقاما أصيلا لمحاكمة إشكالية المثالية الألمانية ، منظورا إليها من جهة كونها إشكالية غفلت عن التناهي لكنّها ما تزال تحتفظ براسب أصلي في تاريخ الميتافيزيقا هو الجدلية [59].

إنّ ما يجعل مناظرة المثالية الألمانية مطلبا أصيلا للتفلسف الراهن هو أنّها "تعيّن أصلي موجب من داخل الأُروخ الذي نقيم فيه" (1929أ: 47)، أُروخ الدازين التاريخي الذي به ينتظم فعل الكيان لدى متفلسفة العصر. وإنّ طرافة هيدغر هو كونه حاول أن يتّخذ من فعل "الكيان" الذي يخصّنا اليوم مقاما لتصريف مشكل الميتافيزيقا، وذلك انطلاقا من أنّ "أُروخ الدازين" الذي يخصّنا هو هو " الأُروخ الأساسي للميتافيزيقا" نفسها.

§ 2- مولد المناظرة مع هيغل :

1.2 - الملامح العامة للمناظرة مع المثالية الألمانية في درس صيف 1929:

علينا أن نلاحظ أنّ جهد هيدغر لمناظرة المثالية الألمانية قد جاء موزّعا على نحو غير متساو، بحيث أنّ القسم الأكبر من درس صيف 1929 ، أي القسم الثاني منه بعنوان " مناظرة المثالية الألمانية" (die Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus) (1929أ: 49 وما بعدها)، قد خُصّص لعرض "نظرية العلم" (Wissenschaftslehre) لدى فيشته في صيغة 1794 (1929أ: 49–182) ؛ وإذا كان هيغل قد أخذ بعضا هاما من الساحة المتبقية (1929أ: 195–232)، فإنّ شيلنغ لم يُصب غير بعض الصفحات (1929أ: 183–194).كذلك من اللافت للنظر أنّ هيدغر في هذه الفترة – وهو موقف سوف يتغيّر لاحقا – لا يخصّص لمناظرة شيلنغ غير " همزة وصل" (Zwischenbetrachtung) (1929أ: 183)، وهو علاوة على ذلك لا يقف إلاّ عند كتابات شيلنغ الأوّل (1929أ: 185، هامش 1).

---

[59] – يقول هيدغر (1929أ: 47):" بيد أنّه من أجل ذلك لابدّ من إبصار أساسي : كلّما [كان] التناهي أكثر أصلية، كلّما [كان] متناهيا أكثر، يكون أكثر ماهوية. وليس الرأي القائل : كلّما [كان] لا-متناهيا أكثر، يكون أصيلا أكثر. لدن ذلك يتبيّن تغيير تامّ للتساؤل و ذلك بعني قبل كلّ شيء لفعل الكيان: الإشكالية التي انطلاقا منها نحن نُقدِم على المناظرة. تناهي الدازين بوصفه أُروخا أساسيا للميتافيزيقا. إنّها جملة الإشكالية الموجبة للصورة الباطنة للفلسفة. الحسم في المعنى و الحق أو اللاّحق الذي من شأن ما كان قد حدث ضمن المثالية الألمانية على نحو ماهوي بوصفه "نسقا" و جدلية ."

« Aber dazu eine grundsätzliche Einsicht : je ursprünglicher die Endlichkeit, je endlicher, um so wesentlicher. Nicht aber die Meinung : je un-endlicher, um so echter. Darin eine völlige Umstellung des Fragens und d.h. zuerst des Existierens angezeigt : diejenige Problematik, von der aus wir die Auseinandersetzung wagen. Endlichkeit des Daseins als Grundgeschehen der Metaphysik. Das Ganze der positiven Problematik der innern Form der Philosophie. Entscheidung über Sinn nd Recht bzw. Unrecht dessen, was im deutschen Idealismus als "System" und Dialektik wesentlich wurde. »

كيف نفسّر هذه المعطيات ؟ – إنّ علينا أن ننبّه على أنّ هيدغر لم يتّبع نفس الطريقة في مناظرة الثالوث المؤلف للمثالية الألمانية: ففي حالة **فيشته**، هو قد قدّم دراسة لكتاب **نظرية العلم** (1794)، غلب عليها "الإيضاح الاصطلاحي"(terminologische Erörterung) (1929أ: 97، 115)، و تحليل المضمون (1929أ: 52–115؛ 123–131؛ 143–182)، ولم تأخذ فيها المناظرة غير بعض المواضع فحسب (1929أ: 49–50؛ 116–123؛ 131–139؛ 141–142؛ 182). و بالنسبة إلى **شيلنغ**، هو قد اكتفى بتسجيل وجه الجدّة الفلسفية في أعمال شيلنغ الأوّل بعامة(1929أ: 185) ، وذلك بوصفها تعود أساسا إلى استثمار طريف لفلسفة **الطبيعة الرومانسية** و لفلسفة **الفن** (1929أ: 184، 186) في "استكمال" أطروحات **نظرية العلم** الفيشتية (1929أ: 191–192)، وإن كان هيدغر لن يعرض إلاّ لفلسفة الطبيعة. أمّا طريقته في تأويل **هيغل** فهي لافتة للنظر حقّا: فهي لئن أخذت شكل البحث في مسألتين اعتبرهما هيدغر حاسمتين لمناظرة هيغل ، ألا وهما " فكرة تأسيس المثالية المطلقة" (1929أ: 195–208) و " السؤال عن فعلية المطلق" (1929أ: 208–232)، فإنّها قد انصرفت إلى تساؤل مركزي عن معنى "المناظرة مع هيغل" نفسها بوصفها اللحظة "الأشدّ صرامة" في المناظرة مع المثالية الألمانية في جملتها (1929أ: 209، 214) مأخوذة بوصفها ضربا جديدا من " صراع العمالقة حول الوجود" (Gigangomachie über das Sein) (1929أ: 237)، بحسب عبارة أفلاطون الشهيرة (γιγαντομαχια περι της ουσιας)[60] .

كيف نفهم الترابط الداخلي بين هذه المناظرات الثلاث ؟ – يبدو أنّ هيدغر قد تدرّج في تخريج مناظرة المثالية الألمانية على مستويات ثلاثة:

أ– فيشته: " مشكل الميتافيزيقا بوصفه *نظرية العلم*" (Problem der Metaphysik als *Wissenschaftslehre*) (1929أ: 50)؛

ب– شيلنغ: "فلسفة الطبيعة" و "فلسفة الفن" بوصفهما ما كان منقوصا في *نظرية العلم*، ومن ثمّ في تخريج مشكل الميتافيزيقا (184–185)؛

ج– هيغل: " المشكل الهادي:المثالية المطلقة،احتداد إشكالية الميتافيزيقا" (das leitende Problem : absoluter Idealismus, Verschärfung der Problematik der Metaphysik) (1929أ: 197).

قد يمكننا أن نصف خطّة هيدغر بأنّها تدرّجت من معاينة مشكل الميتافيزيقا كما طُرح لدى فيشته بأدوات إشكالية *الذات* لا غير، ثمّ أخذت تنبّه على الصعوبات التي تثيرها هذه الإشكالية في طرح مشكل الميتافيزيقا، كما تظهر أوّل الأمر لدى شيلنغ من خلال فلسفة الطبيعة *الرومانسية* و*فلسفة الفن* الثاوية فيها،– وهي عندنا إرهاصات دفينة و عفوية لظهور براديغم اللغة المعاصر – ثمّ آخر الأمر لدى هيغل من طريق "المثالية المطلقة" بوصفها "احتدادا لإشكالية الميتافيزيقا"، ولكن في معنى محاولة شرسة لاستيفاء كلّ إمكانات براديغم الذات في تخريج مشكل الميتافيزيقا، ولكن في ضوء استثمار نسقي لكلّ المحاولات الراهنة (الرومانسية، شيلنغ الأوّل ،الثورة الفرنسية، الاقتصاد السياسي، فلسفة التاريخ، الاستطيقا، اللاهوت..) لمجاوزته من الداخل.

---

[60] – أفلاطون، **السفسطائي**، 246أ. وهي عبارة كان هيدغر قد اهتدى بها منذ الفقرة الأولى من كتاب **الوجود و الزمان** (1926أ: 2).

– إنّ خطة هيدغر تتمثّل في *مناظرة المثالية الألمانية* في ضوء *مشكل الميتافيزيقا* كما طرحه كانط بوصفه متعلّقا بالبحث عن إيضاح أصيل لمسألة "تناهي العقل"، متأوّلة لدى هيدغر في مصطلح كيانوي هو زمانية الدازين. من أجل ذلك يردّ هيدغر حركة المثالية الألمانية برمّتها إلى مهمّتين، هما ،من جهة، " النزاع ضدّ الشيء في ذاته، ضدّ الحدّ (Grenze)"، وفي ذلك "زعزعة لمكانة التناهي"، ومن جهة، تأسيس "الذات المطلقة ."الأنا"" (1929أ: 49). إنّ ما اكتشفه كانط بوصفه صعوبة أصيلة لابدّ من تملّكها ،نعني واقعة "التناهي"، أنّ الموجود متناه، أي هو "موضوع" (Gegenstand) ،وأنّ الذات هو "أنا متناه" (endliches Ich) ،صارت عند أقطاب المثالية الألمانية صعوبة لابدّ من الكفاح ضدّها؛ وهكذا فإنّ "المناظرة" الهيدغرية مع المثالية الألمانية هو بوجه ما مناظرة "كانط" هيدغري مع "الكانطيين (Kantianer) و متمّمي كانط" (1929أ: 49).

يقول هيدغر (1929أ: 50):" كانط والمثالية الألمانية . هنا التناهي – و هنا اللاتناهي ؟"[61]

نحن نفترض أنّ هذا هو العنوان السري لدرس صيف 1929: إنّه قراءة كانطية (مشكل الميتافيزيقا أي *تناهي العقل* خيطا هاديا) هيدغرية (تناهي العقل هو علامة مطمورة عن *زمانية الدازين*)، لإشكالية المثالية الألمانية (*النسق* بنية أساسية لتخريج مشكل الميتافيزيقا)[62]. ولذلك بدلا من اتّباع أسلوب *تاريخي*، يفضّل هيدغر أن يخوض في المناظرة من خلال " قفزة (Sprung) داخل الإشكالية" نفسها التي تحرّك المثالية الألمانية، أي اعتبار "النسق"، نسق الفلسفة بوصفها هي العلم، حلاّ وحيدا لمشكل الميتافيزيقا (1929أ: 50). ومن حيث أنّ غرضنا هنا هو البحث في المناظرة الهيدغرية مع هيغل ، فنحن حقيق علينا أن نصرف جهودنا إلى الفحص عن مولد المناظرة مع هيغل ، فلا نأتي على ذكر المناظرة مع فيشته أو شيلنغ إلاّ متى كانت ضرورة.

2.2- المناظرة مع هيغل: "المثالية المطلقة،شحذ إشكالية الميتافيزيقا" (absoluter Idealismus, Verschärfung der Problematik der Metaphysik)

إنّ غرضنا الآن أن نفحص عن الطريقة التي اعتمدها هيدغر لتخريج مسألة "تأسيس الميتافيزيقا" لدى هيغل، وذلك يعني كيفية تأويله للـ*مثالية المطلقة* بوصفها ضربا من العلاج لـ*مشكل الميتافيزيقا* الذي طرحه كانط وجعل من واقعة *تناهي العقل* حجر الزاوية فيه.ومن حيث أنّه قد توضّح إبّان المناقشة مع فيشته أنّ أطروحة هيدغر هي بيان كيف أنّ إشكالية المثالية الألمانية "ليست أصلية" (nicht ursprünglich)، وذلك لأنّها قد قامت على إغفال حاسم لمسألة "التناهي" (ميتافيزيقا الدازين)(1929أ: 91–92) [63] ، ومن ثمّ لإمكانية استشكال أصيل لماهية

---

[61] – يقول (1929أ: 50):

« Kant und der deutsche Idealismus. Hier Endlichkeit – hier Unendlichkeit ? »

[62] – قا: Vaysse 1994،ص 56:

« Penser la nature comme système, c'est cesser de la penser du seul point de vue de l'entendement humain, tout en répondant à l'exigence de systématicité de la raison humaine qui projette ainsi à son horizon et à titre d'Idée régulatrice l'Idée d'un entendement divin. »

[63] – يقول هيدغر (1929أ: 91–92):" إنّ الطريق التي قطعها فيشته في تبيين الفقرة 3 [من **نظرية العلم**] ، ليس بأيّ حال من الأحوال استدلالا، [أو] ظفرا بتناهي الأنا انطلاقا من العدم، بل هو يحمل للوعي ما هو موجود بعدُ. [..]

الميتافيزيقا (مسألة الوجود) في ضوء الأساس الخفي للتناهي أي مسألة "الزمانية" (1929أ: 78)[64]، فقد يمكن أن نصوغ غرضنا بشكل سالب منذ الآن كالتالي: هل اتّبع هيدغر في مناظرة هيغل نفس الخطة التي انتهجها إزاء فيشته ؟

يبدو أنّ منزلة هيغل لا تختلف عن منزلة فيشته، فإذا كان هذا الأخير قد " زاد من حدّة الإشكالية" (verschärft die Problematik) الميتافيزيقية، بحيث أنتج "إمكانية للسؤال" مختلفة عن تلك التي تركها كانط (1929أ: 92)، فإنّ "المشكل الهادي" في مناظرة هيغل هو اعتبار صريح للمثالية المطلقة بوصفها " احتداد إشكالية الميتافيزيقا" (Verschärfung der Problematik der Metaphysik) (1929أ: 197). إنّ هيدغر بحرصه على عبارة "احتداد الإشكالية " هو يتحاشى عبارة "تجذير المشكل" (Radikalisierung des Problems) التي يتركها لنفسه (1929أ: 133). إنّ أقطاب المثالية الألمانية قد "زادوا من حدة إشكالية الميتافيزيقا" لكنّهم قد انحسروا دون مطلب "تجذير المشكل" الذي طرحه كانط، وهو ما لا يمكن أن يُنجز إلاّ بطرح " السؤال عن الوجود بعامة بوصفه متأسّسا ضمن السؤال عن التناهي في الدازين الإنساني" (1929أ: 133).

إنّ علينا أن نسأل الآن: كيف صاغ هيدغر قضية المناظرة مع هيغل في ضوء هذا البرنامج الدقيق للمناظرة مع المثالية الألمانية ؟

بالاعتماد على توزيع الفقرات الذي اعتمده محقّق درس صيف 1929 (1929أ: 365)، يمكننا أن نقسّم محاور المناظرة مع هيغل إلى قسمين: أوّلا الفقرة 19 ، و تدرس" فكرة تأسيس المثالية المطلقة" (1929أ: 195–208)، وثانيا الفقرة 20 ، و تفحص عن " السؤال عن فعلية المطلق" (1929أ: 208–232)، وذلك مع اعتبار التعليقات على كلّ فقرة التي أثبتها المحقّق في الملاحق (1929أ: 258–268؛ 332–344). غير أنّه يمكننا أن نوزّع فحصنا عن هاتين الفقرتين إلى هذين المحورين: أ– رسم أوّلي عن *ماهية* "المثالية المطلقة" الهيغلية؛ و ب– سبل "المناظرة مع هيغل" .

أ- رسم أوّلي عن ماهية "المثالية المطلقة" الهيغلية :

بما أنّ هيدغر قد خصّص القسمين السابقين لمناقشة فيشته وشيلنغ فإنّه ليس من الغريب أن نراه ينطلق في ترتيب شروط المناظرة مع هيغل من مقالة **الاختلاف بين نسقيْ فيشته**

إنّ السؤال هو بالتحديد، ما إذا كان [يمكن] بالنظر إلى ما هو بعدُ موجود – تناهي الأنا– أن يكون لمثل هذا اليقين و التأسيس المطلق بعامة أحقّية ما ".

« Der Weg, den Fichte in der Erörterung des § 3 durchmißt, ist keineswegs eine Herleitung, eine Gewinnung der Endlichkeit des Ich aus dem Nichts, sondern bringt nur zum Bewußtsein, was schon ist. [..]

Die Frage ist eben gerade, ob im Hinsicht auf das, was da schon ist – die Endlichkeit des Ich-, eine solche absolute Gewißheit und Begründung überhaupt ein Recht hat. »

[64] – يقول هيدغر (1929أ: 78):" إنّ إشكالية المثالية الألمانية في جملتها ليست أصلية. لا بالنظر إلى مسألة الوجود و لا بالنظر إلى ميتافيزيقا الدازين."

« Die ganze Problematik des deutschen Idealismus ist nicht ursprünglich . Weder hinsichtlich der Seinsfrage noch hinsichtlich der Metaphysik des Daseins. »

وشيلنغ [65]التي نشرها هيغل الشاب سنة 1801. إنّ بدايات هيغل سياق صالح لإبراز وحدة *إشكالية* المثالية الألمانية،ومن ثمة لتأمين *اتّساق المناظرة* الهيدغرية معها. إنّ ذلك هو ما حاول هيدغر أن يقوم به في مدخل القسم الذي خصّصه لهيغل (1929أ: 193–197).

– علينا أن نذكّر بأنّ ملامح *إشكالية المثالية الألمانية* قد تكوّنت على إثر النقاش الذي دار حول الصعوبات العويصة التي أثارتها "الثورة المتعالية" (transzendentale Revolution) الكانطية (هيغل، أعمال 2 (1801): 121) ،وذلك لدى معاصرين صاروا اليوم غير مشهورين، نذكر منهم بخاصة راينهولد (Reinhold)[66] الذي لم تكن مقالة **الاختلاف** [67]إلاّ مناظرة مطوّلة معه [68]. إنّ كانط قد حقّق ما سمّاه راينهولد "ثورة الفلسفة الألمانية" ، و بخاصة حين أقرّ بواقعة "تناهي العقل"، و ذلك حسب رأيه "الاكتشاف الوحيد من نوعه للفلسفة النقدية"، من جهة ما يؤدّي إلى نتيجة جدّ خطيرة هي إقرار "المثالية البسيطة للمطلق" ومن ثمّ إقرار "تناهي اللامتناهي" (la finitude de l'infini) نفسه، بحيث لا يبقى موجودا سوى "الذاتية" فحسب [69]. وإنّ تقلقل مسيرة راينهولد نفسه، بسبب شعوره بأنّ "الثورة قد انتهت"، في صدى واضح للثورة الفرنسية، وبحثه اليائس عن "منطلق جديد" للتفلسف،– قد يساعدنا على استبصار حجم تلك الصعوبات التي نتجت عن أطروحة تناهي العقل ،فهي قد بلغت من التبدّل و الاضطراب ما جعل هيغل يصفها بأنّها ضرب من "التناسخ الفلسفي " (philosophischen Metempsychose) من روح فيلسوف إلى آخر: من كانط إلى فيشته إلى ياكوبي (Jacobi) إلى باردلي (Bardili) (**أعمال 2 (1801)**: 121؛ت.ف.ص 187).

لذلك علينا أن نقرأ مقالة **الاختلاف بين نسقيْ فيشته وشيلنغ** بوصفها أوّل محاولة جوهرية لرسم معالم إشكالية المثالية الألمانية، بحيث يقع في نفس الوقت ، من جهة، استبعاد الذين لم يروا آخر الأمر في الفلسفة المتعالية غير " نقطة انطلاق مزيّفة"، مثل راينهولد [70]، ومن جهة، إعادة بناء التقليد الإشكالي الذي فتحه كانط. على نحو يبيّن طبيعة التقدّم الخفي الذي

---

[65] – العنوان هو (هيغل، أعمال 2 (1801): 7) :
- « Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie »

[66] – كارل ليونهارد راينهولد (Karl Leonhard Reinhold، 1758–1823)، فيلسوف معاصر لكانط، كان في بدايته معلّما للمتدئين في الرهبنة الدومينيكية في فينّا ، ثم صار لائكيا وأستاذا للفلسفة. وهو يُعدّ من ناشري أفكار كانط . له **رسائل حول الفلسفة الكانطية** (1786–1787، 1790–1792) . اقترح راينهولد صيغة مراجعة لفلسفة كانط تحت عنوان **محاولة حول نظرية جديدة في ملكة التمثيل** (Vorstellungsvermögens) (براغ وإينا: 1789) . في سنة 1797 تقرّب من فيشته و جاكوبي من خلال كتاب **مفارقات الفلسفة الراهنة** ،و أخيرا هو قد أخذ يدافع ضمن **مساهمات نحو عرض موجز عن حالة الفلسفة في بداية القرن التاسع عشر** (هامبورغ: 1801) عن الأطروحة التي عرضها باردلي (C.G. Bardili، 1761–1808، وهو ابن عمّ شيلنغ) في كتابه **مختصر المنطق الأوّلي** (Grundriß der ersten Logik) الذي خرج في شتوتغارت سنة 1800، والتي تقضي بإمكانية إرساء نسق من الصياغات المنطقية التي تتساوق مع العالم، ومن ثمّة بإمكانية مهاجمة الكانطية بواسطة المنطق (Gilson 1986: 12، 15–17، 18–24، 78).

[67] – فالعنوان الكامل و المفصّل لمقالة هيغل الشاب هو: "**الاختلاف بين نسقيْ الفلسفة الفيشتي و الشيلنغي** بمناسبة *[كتاب] راينهولد مساهمات (Beyträge) نحو عرض موجز عن حالة الفلسفة في بداية القرن التاسع عشر، الكراس الأوّل*" (أعمال 2 (1801): 7).

[68] – Gilson 1986: 8،18–24 .

[69] – Reinhold 1801: ت.ف.ص85 .

[70] – Reinhold 1801:ت.ف.ص 83–84.

تحقّق من كانط إلى فيشته إلى شيلنغ، ومن ثمّ لهيغل نفسه، على طريق *العرض التأمّلي للوحدة المطلقة بين الذات والموضوع* (أعمال 2 (1801): 9–11؛ت.ف.ص 101–103)[71] .

– إنّه بقصد استحضار هذا النقاش الدقيق بين أقطاب المثالية الألمانية افتتح هيدغر مناظرته مع هيغل. فأشار إلى أنّ فيشته قد أقرّ بدلالة تلك *الهوية المطلقة بين الذات والموضوع* لكنّه افترض أنّه قد أوضحها على نحو أصيل بواسطة " المبدأ الأساسي الأوّل" (das erste grundsatz)، أي مبدأ الأنا=أنا ، حيث يتمّ الانتقال من "القضية" أو الأطروحة (Satz) أ هو أ (A ist A) إلى "طرح" (Setzung) أنّ الأنا له "وجود" (Sein)[72]، ومن المعنى المنطقي للرابطة "هو" (ist) إلى معناها الانطولوجي و الميتافيزيقي (1929أ: 56–58). إنّ رأس الإشكال يكمن حسب هيدغر ليس فقط في تعدّد معاني " الوجود" في قولنا : " الأنا موجود" ، أو "أنا أوجد" (1929أ: 58)، بل أيضا في أنّ طرح الأنا لوجوده هو "النشاط المحض" (reine Tätigkeit) الوحيد الذي منه يستنبط وجوده (1929أ: 64)، ومن ثمّ أنّ الأساس الميتافيزيقي الوحيد لمعنى ذلك الأنا هو "اليقين" (die Gewißheit) بأنّه موجود "لا غير" (schlechthin)؛ إنّ "الأنا موجود هو واقعة" (das 'Ich bin' ist ein Tatsache) ناتجة عن طرحي لوجودي بنفسي (1929أ: 62–63). بذلك أعطى فيشته لليقين "امتيازا" (Vorzug) على الحقيقة (1929أ: 91)، وجعل من "اليقين المطلق" للأنا المطلق الأساس و الخيط الناظم لفكرة "النسق" بما هو كذلك، فالنسق لا يُتصوَّر دون فكرة اليقين (1929أ: 125، 126، 183). بحيث أنّ عبارة " *المبدأ* الأساسي" (Grund*satz*) الذي يريد فيشته أن يستنبط منه كلّ الإمكان الميتافيزيقي الأصلي للذات لا يعني سوى "الطرح" (Setzung) الأوّل وغير المشروط الذي يقوم به الأنا حتى يوجد "الأنا هو طرح" (Ich ist Setzen) (1929أ: 62)؛ و"الوجود" هو " *مطروحية المطروح ضمن الطرح*" (*die Gesetztheit des im Setzen Gesetzten*) (1929أ: 58). عن ذلك ينتج أمران خطيران: أوّلا أنّ "هُويّة" (die Selbigkeit) الأنا ليست سوى أنّ أ هو أ (A ist A)، أي أنّ شيئا ما هو مطابق لذاته (1929أ: 63)؛ و ثانيا أنّ مطابقة الأنا لذاته، أي يقينه بنفسه، هو الأساس الميتافيزيقي الذي يجعل قول الأنا في الموجود يأخذ " الصورة المنطقية للوغوس" (die

---

[71] – ينطلق هيغل (أعمال 2 (1801): 9–11؛ت.ف.ص101–103) من ضرورة الفصل بين "روح" الفلسفة الكانطية و "حرفها"، وذلك بقصد استخراج "المبدأ التأمّلي المحض" وتخليصه من ربقة فلسفة الوعي. أمّا هذا المبدأ التأمّلي فهو "استنباط المقولات" الذي يجعل من الكانطية "مثالية أصيلة" (echter Idealismus)، حيث يتمّ التعبير عن "هَوية الذات والموضوع" كأفضل ما يكون . وأمّا ما ينبغي استبعاده من كانط فهو أطروحة "الأشياء في ذاتها" التي تجعل من المقولات " مبادئ عليا" يمكن "بواسطتها أن تُدمَّر العبارةُ التي بها يُعبَّر عن المطلق نفسه" . وحسب هيغل فإنّ فيشته هو الذي استخرج هذا المبدأ التأمّلي لدى كانط، وحوّله إلى مبدأ الأنا=أنا المطلق وجعله أساسا للنسق. –غير أنّ الصعوبة التي واجهها فيشته هي هذه : إنّ "التأمّل مهما خرج من المفهوم الذي وضعه بنفسه و تشكّل في نسق، فإنّه يتخلّى عن نفسه و عن مبدئه و لن يرجع إليه. إنّه يسلّم العقل إلى الذهن وينصرف إلى سلسلة تناهيات الوعي (die Kette der Endlichkeiten des Bewußtseins)، التي لن تعيد انطلاقا منها بناء نفسها نحو الهَوية و نحو اللاّتناهي الحق." إنّه باتّجاه الفوز بعرض تأمّلي أصيل لتلك الهَوية المبحوث عنها بين الأنا والموضوع ، إنّما جاء عمل شيلنغ، وذلك من خلال فلسفة الطبيعة، حيث يواجه "الذات/الموضوع الذاتي" الذي وقف عنده فيشته بمقلم "الذات/الموضوع الموضوعي"، الذي هو شرط توحيد المبدأين في نطاق "الأنا المطلق".

[72] – يقول هيدغر (1929أ: 58):

« Hieraus ergibt sich aber, daß Setzung (Positio) überhaupt gleichbedeutend ist mit Sein. »

logische Form des λογος) (1929أ: 71)، أي العلاقة الحملية بين الموضوع و المحمول (1929أ: 57). وبذلك فإنّ فيشته لا يرى في واقع الأمر من دلالة للتفكير غير "الحكم" (Urteilen" و "الحمل" (Praedizieren)، أي إسناد "محمول" إلى "موضوع"(1929أ: 120). وهو ليس فقط لا يمكنه أن يسأل عن معنى "وجود الأنا" إلاّ في نطاق نظرية العلم و في ضوء المنطق التقليدي (1929أ: 110)، بل إنّ السؤال الانطولوجي عن نمط وجود الأنا لم يُطرح أصلا بل ظلّ في النسيان (1929أ: 121).

و إنّه ضدّ هذا الانحسار في بوتقة الأنا=أنا إنّما عمل شيلنغ – تحت وقع **نقد ملكة الحكم** الكانطية و المدرسة الرومانسية و المشكل اللاهوتي (1929أ: 185) – على بلورة إشكالية *فلسفة الطبيعة* بوصفها السياق الوجيه لتدبير المتناهي و اللامتناهي في حضن "الأبدية" (Ewigkeit) مأخوذة بوصفها ضربا من "الآن" المطلق (1929أ: 195)، وذلك بوصفه "*استكمالا* (*Ergänzung*) لنظرية العلم" (1929أ: 185) . فإنّ ما غفل عنه فيشته في **نظرية العلم هو** " أنّه لم يكن للطبيعة في ماهيتها الخاصة ونسيجها [الخاص] أيّ مكان، و أنّ الفن من حيث هو شكل أساسي من الفعل و التشكيل و في نفس الوقت من مناظرة النفس مع العالم لم يكن حاضرا (*nicht da*)" (1929أ: 184). لذلك يفترض شيلنغ أنّ الفلسفة لا يمكن أن تُحصر في نطاق "نظرية العلم" كما بناها فيشته، وذلك أنّه قد صار يترتّب عليها (في ضوء فلسفة الطبيعة الرومانسية) أن نعرض " نشاط ماهية–الأنا بوصفها حركة الطبيعة نفسها" (1929أ: 191)،وذلك أنّ " أفعال الأنا، التي تعرض نظرية العلم نشاطها و تواشجها، هي أفعال توجد في الطبيعة" ، فبذلك فقط يمكن للمثالية أن تتخطّى نطاق "اليقين" و تدّعي مطلب "الحقيقة" مادام مسار الأنا قد صار "متأسّسا ضمن الطبيعة نفسها" (1929أ: 192). إنّ علينا أن نبصر هنا بمدى "التحوّل" (der Wandel) (1929أ: 186) الذي أحدثه شيلنغ على الضدّ من وجهة *نظرية العلم* الفيشتية و *الفلسفة المتعالية* الكانطية،وإن كان ما هو أصلي و جوهري لم "يصبح بعدُ حرّا" (noch nicht frei) (1929أ: 193) .

إنّه في هذا السياق الدقيق الذي عيّنه شيلنغ على أعقاب فيشته و كانط ، إنّما أتى هيغل الشاب إلى التفلسف بوصفه يجد في مناظرة هؤلاء الأقطاب عناصر إشكاليته الخاصة. وإنّه هكذا حاول هيدغر أن يقرأه ويناظره.و إنّ علينا أن نسجّل هنا أنّ تدرّج هيدغر في مناظرة المثالية الألمانية من *فيشته* إلى *شيلنغ* إلى *هيغل* قد يوحي بأنّه قد قيل بالتخريج السائد الذي فرضه هيغل، حيث تترقّى الفلسفة من "مثالية ذاتية" (فيشته) إلى "مثالية موضوعية" (شيلنغ) إلى "مثالية مطلقة" (هيغل). وممّا يدعّم هذا الفهم أنّ هيدغر لا يتردّد في آخر تشخيصه لوجه الجدّة التي أدخلها شيلنغ على وضع الإشكال الذي رسمه فيشته، في الإعلان بأنّ " هيغل إنّما هو حاضر بعدُ من وراء المشهد" (Hegel ist schon hier im Hintergrung) (1929أ: 194).

بيد أنّ ذلك ليس سوى مظهر تأريخي فحسب.ذلك أنّ صلة شيلنغ بفيشته و صلة هيغل بشيلنغ مثل صلة فيشته بكانط إنّما تخضع لهيئة تأويلية أعمق أشواطا :فأن يفهم كلّ واحد مُناظِرَه " يعني ذلك دائما في الأساس:أن يصطدم انطلاقا من نفسه بالمشاكل عينها" (1929أ: 185). إنّه بهذا المعنى يجدر بنا أن نأخذ إقرار هيدغر حول أقطاب المثالية الألمانية : " 1. أنّ كلّ واحد منهم هو الكلّ على طريقته. و 2. أنّ كلّ واحد هو على طريقته تأسيس مبدئي (eine prinzipielle Begründung) " (1929أ: 186).

- وعلى ذلك فإنّ هيدغر يعترف لهيغل، بدور خطير لم يقم به لا فيشته و لا شيلنغ ،وبالتحديد كما يتجلّى ذلك في مقالة **الاختلاف بين نسقيْ فيشته وشيلنغ** ،حيث أنّه قد أدّى دور " المقرّر عن هذا الازدواج بين فيشته وشيلنغ" (1929أ: 195). وهكذا لا يتردّد هيغل في تفسير السؤال الموضوعاتي : " كيف رأى هيغل الاختلاف ، و ما هي الإشارات على مجاوزته؟ " بكونه لا يعني سوى هذا القرار الإشكالي و النسقي : " التأسيس الأصيل للمثالية المطلقة، الذي تحقّق في منطق هيغل" (1929أ: 196).

إنّ فكرة **تأسيس** المثالية المطلقة قد تولّدت إذن ضمن البحث في **الاختلاف** بين طريقتين في احتمال **إشكالية** المثالية الألمانية، *نظرية العلم* حيث أخذ فيشته طريق استقصاء *نموذج الأنا* في صيغته *المتعالية* ، و *فلسفة الطبيعة* حيث ذهب شيلنغ في استثمار طريف للنزعة *الرومانسية*. أحدهما علامة على أقصى ما كان يمكن *لبراديغم الذات* أن يقدّمه لمجاوزة فلسفة الوعي من الداخل، والثاني إشارة إلى أوّل أمارات العمل على الخروج من براديغم الذات بواسطة اكتشاف طريف لحقول بحث جديدة مثل *فلسفة الطبيعة وفلسفة الفن*،ولكن أيضا الدراسات *التاريخية واللاهوتية و الميثولوجية* (1929أ: 185).

كيف استعمل هيدغر مقالة **الاختلاف** لفتح المجال أمام استشراف شروط المناظرة مع هيغل ؟ - علينا أن ننبّه إلى أنّ مقصد هيدغر لم يكن عرض نسقيْ فيشته وشيلنغ بل استبصار " ما **وضعه** (*ansetzt*) هيغل بوصفه المهمة الأصلية والمركزية" (1929أ: 197). و مغزى الحروف المائلة هنا هو استثمار معنى "الطرح" (Setzung) بوصفه يكشف عن موقف ميتافيزيقي خاص بفلسفة الذات، حيث لا يعني "الوجود" غير ما تطرحه و تضعه "الذات" وضعا "منطقيا" (1929أ: 56-58).

إنّ الإشكال (1929أ: 198) هو في كيفية تبيان "الهَوية المطلقة" ما بين الذات و الموضوع، وإنّ الاختلاف بين فيشته وشيلنغ هو كون فيشته قد عيّن "المبدأ الأساسي" (Grund*satz*)،مأخوذا في معناه الأصلي بوصفه "طرحا" (Setzung) أصليا لوجود الأنا كما لوجود "اللاّأنا"،مقاما لهذه "الهَوية"، في حين أنّ شيلنغ قد اعتبر الأنا موجودا متناهيا، وأنّه لابدّ له من "الطبيعة" بوصفها الشكل الأصيل من تلك "الهَوية". بيد أنّ ما هو مشترك بينهما هو التخلّص من منهج "التفكّر" (Reflexion) الكانطي الذي لا يقوى على معرفة *المطلق*، واعتماد طريق "التأمّل" (Spekulation) بوصفه وحده المنهج اللائق بالفلسفة التي تريد أن تكون علما مطلقا (أعمال 2 (1801): 25-30؛ت.ف.ص 113-116). ولكن ما هو المعنى الدقيق للتأمّل ؟

- إنّ التأمّل هو " مجاوزة " (überwinden) ما يسميه هيغل "تناهيات الوعي" (Endlichkeiten des Bewußtseins) ، وذلك قصد " بناء المطلق في الوعي" (die Absolute im Bewußtsein zu konstruieren) ؛ إنّ " التأمّل هو نشاط العقل المحض و الكلي على ذات نفسه." (هيغل أعمال 2 (1801): 19؛ت.ف.ص 108).

إنّ مولد *إشكالية المطلق* في شكلها الموجب مع المثالية الألمانية هو الذي حوّل التفلسف من باب "النقد" إلى باب "التأمّل". إنّ المطلق هو تحديدا "الهَوية المطلقة" بين الذات والموضوع. الهَوية التي تتحقّق "ضمن المطلق و بواسطته" (1929أ: 198)، ولذلك فليس معنى المطلق هو نكران وجود "التعارض" (Entgegensetzung) و "الانقسام" (Entzweiung) بين الذات و الموضوع بعامة، فذلك حسب هيغل "عامل [من عوامل] الحياة" (ein Faktors des Lebens)، بل

إنّ " المصلحة الوحيدة للعقل" (das eizige Interesse der Vernunft)– ولا يخفى الأصل الكانطي لهذه العبارة – إنّما تكمن في "رفع" التضادّات (Gegensätze) و بخاصة رفع " التثبيت المطلق للانقسام من قِبل الذهن" (أعمال 2 (1801): 21–22).

غير أنّه إذا كان هيدغر قد أظهر حرصا واضحا على تبيين الدلالة التقنية الثلاثية لمفهوم "الرفع"، من جهة ما يدلّ في نفس الوقت على" 1. الحذف (beseitigen، tollere)، 2. الحفظ (conservere ،aufbewahren)، 3. الإعلاء (elevare،hinaufheben)" (1929أ: 198–199)، فإنّ ما يجدر بنا أن نحتفظ به في هذا الموضع هو تعليقه الإنكاري على اعتراف هيغل بأنّ "التعارض" هو " عامل من [عوامل] الحياة"[73]، وذلك بوصفه علامة صامتة على مشكل "التناهي" (Endlichkeit)، وليس مظهرا من مظاهر "تثبيت" (Fixieren) التعارضات الذي يقوم به الذهن المتناهي (1929أ: 198). إنّ قصد هيدغر هو إعادة مشكل "التناهي" إلى موقع الصدارة من البحث، ولذلك هو لا ينظر إلى معنى "المطلق" لدى هيغل إلاّ من جهة سالبة، أي كونه يقوم على "التخلي عن تناهيات الوعي (Endlichkeiten des Bewußtseins)" و " الانعتاق (loskommen) عن الجوهر الوحيد الجانب سواء أكان الأنا أم كان الطبيعة" (1929أ: 198).

من أجل ذلك هو ينبّه إلى خاصية أخرى يتمتّع بها هيغل ولا يجدها لدى فيشته وشيلنغ، ألا وهي أنّ " التضاد إزاء كانط قد صار بادئ ذي بدء جليا على نحو أساسي، بمعنى أنّه قد اتّخذ صورة معيّنة تماما" (1929أ: 199)[74]. هذه الصورة النموذجية من التضاد مع كانط هو ما يجعل امتحان مشكل التناهي عنده نموذجيا أيضا. إنّ المعنى الدقيق لمصطلح "التأمّل" (Spekulation) هو بذلك "الانتقال" خارج إطار *فلسفة الوعي*، حيث يسود مشكل *التناهي*، إلى نطاق المثالية المطلقة، حيث يصبح "المطلق" هو مقام التفكير الحاسم. ونحن نعثر هنا على مفهوم خطير سوف يصبح له لاحقا شأن كبير في كتابات هيدغر الثاني، ونعني مفهوم "القفزة" (der Sprung) (1929أ: 199). إنّ الانتقال من مستوى تناهي الوعي إلى مستوى مشكل المطلق هو أكثر من

---

[73] – يقول هيدغر معلّقا (1929أ: 198):

« Nur Faktor ? Und ist das "Absolute" mehr ? Oder gerade noch weniger ? Kein Fixieren – also hin und her, "Endlichkeit", "Relativität" ? »

[74] – يقول هيدغر (1929أ: 199) :" إنّه ليس من الصدفة في شيء أنّ هيغل قد انبعث بالإحالة على كانط. وهذه الإحالة هي موافقة و رافضة في نفس الوقت؛ موافقة: من حيث أنّ مبدأ المثالية قد يكون عُثِر عليه لدى كانط ، و رافضة، من حيث أنّ المثالية النقدية (المتعالية) لم تترقّ إلى المطلق.إنّه بواسطة تطوير المثالية في هذا الاتّجاه، بمعنى عن طريق هيغل، إنّما صار التضاد إزاء كانط بادئ ذي بدء جليا على نحو أساسي، بمعنى اتّخذ صورة معيّنة تماما.

ومن حيث أنّ التناهي هو لدى كانط قاعدة و فضاء، فذلك يعني : إنّ ما يتحقّق الآن هو الانتقال – بل القفزة – ضمن المعرفة المطلقة : التأمل."

« Es ist kein Zufall, daß Hegel von einem Hinweis auf Kant ausgeht. Dieser Hinweis ist zubestimmend und ablehnend zugleich ; zubestimmend : sofern bei Kant das Prinzip des Idealismus gefunden sei, ablehnend : sofern der kritische (transzendentale) Idealismus nicht fortschreitet zum Absoluten. Mit der Entwicklung des Idealismus dahin, d.h. durch Hegel, wird allererst der Gegensatz zu Kant grundsätzlich offenbar, d.h. er nimmt eine ganz bestimmte Form an.

Sofern bei Kant die Endlichkeit Basis und Raum ist, heißt das : es vollzieht sich jetzt der Übergang – besser *Sprung* – in das absolute Erkennen : Spekulation. »

انتقال منهجي ضمن إشكالية الذات الحديثة، بل هو "قفزة" تأويلية خارج تلك الإشكالية بواسطة انبثاق طريف لمسألة "المطلق".

– هنا يفاجئنا هيدغر ، ضمن استطراد نقل البحث مؤقّتا من مقالة **الاختلاف** إلى مقالة **العقيدة و المعرفة** (Glauben und Wissen)[75]، بإقرار صريح بطرافة الفهم الهيغلي (أعمال 2 (1802د): 305 وما بعدها) لمسألة " دور المخيلة المتعالية" (die Rolle der transzendentalen Einbildungskraft)، واصفا إياه بأنّه " أكثر دلالة" (deutlicher) و "أكثر أصلية" (ursprüglicher) من موقف فيشته الذي بقي عند التراوح بين الذات و الموضوع ولم يبصر بالتطابق الأصلي بينهما ؛غير أنّ ذلك لا يعني ، حسب هيدغر، أنّ هيغل قد طرح " مشكل الأنا ذاته في تناهيه ،بل [هو قد فهمه] في الاتّجاه المعاكس ، اهتداءً بمشكل الهَوية" (1929أ: 200).

إنّ علينا أن نضع في الحسبان الدور الخطير الذي تؤديه مسألة *المخيلة المتعالية* في التأويل الهيدغري لكانط سنة 1929 (1929ب: §§ 26–33).

– نحن نعلم أنّ الفرضية التي قادت التأويل الهيدغري لكانط سنة 1929 هي كما يصوغها هنري دوكلاف في كتابه **هيدغر و كانط**: " أنّ الثنائيات التي تُبقي الكانطية عليها – ثنائيات المحسوس و المعقول، و الحدس و الفكر، والنظري و العملي – إنّما تحجب الوحدة الأصلية للمعرفة الانطولوجية، وحدة كان كانط قد أدركها ضمن المخيلة و ضمن التخطيطية المتعالية" (Declève 1970: 127–128). وفي لغة هيدغر يمكن أن نعبّر عن المسألة الناظمة لكتاب كانط و مشكل الميتافيزيقا على هذا النحو : " كيف يمكن ، سلفا، للدازين الإنساني و المتناهي أن يتخطّى (يفارق transcender) الموجود، في حين أنّه ليس فقط هو لم يخلق هذا الموجود، بل زيادة على ذلك هو ينبغي أن يكون منتظما به متى أراد أن يوجد بوصفه دازين؟" (1929ب:ت.ف.ص 102). ومن حيث أنّ هيدغر يقدّم التقابل بين الحدس و الفكر لدى كانط بوصفه تقابلا بين "**الزمان** من حيث هو حدس كلي محض و **المفهومات** من جهة ما هي ما هو مفكّر فيه ضمن الفكر المحض" (1929ب: ت.ف.ص 117)، فإنّ دور مسألة المخيلة [76]هو في توفير نمط من "التأليف الانطولوجي" بين الحدس والفكر، بين الزمان والمفهوم، وهو ما أشار إليه كانط بعبارة طريفة هي "الائتثار" (Affektion) هو حسب هيدغر العنصر الوحيد الذي يساعدنا على استبصار "الوحدة الأصلية للمعرفة المحضة" (1929ب: § 14). – إنّه عند هذا المفصل الخطير يثير هيدغر مسألة الوحدة الجامعة بين العناصر القبلية للمعرفة، أي "الكثرة" التي يتقبّلها الحدس، و "التأليف" الذي تخطّه المخيلة، و "الوحدة" التي يوفّرها الذهن (كانط ط.أ. III، 92). وحسب هيدغر ما تحققه المخيلة من وساطة ليس مجرّد ترتيب، بل هو له "دلالة بنيوية"، من جهة ما يكشف عن "هُوهوية

---

[75] – هي مقال نشرها هيغل الشاب سنة 1802 بعنوان " العقيدة والمعرفة أو فلسفة الذاتية القائمة على التفكّر في تمام صُوَرها ممثّلةً في فلسفة كانط و ياكوبي و فيشته " (أعمال 2 (1802): 287) :
« Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als kantische, Jacobische und Fichtische Philosophie »

[76] – يقول كانط (ط.أ. III، 91) :" إنّ التأليف بعامة هو ، كما سنرى ذلك مستقبلا، مجرّد فعل المخيلة، وظيفة للنفس، عمياء، وعلى ذلك لا غنى عنها، من دونها لن تكون لنا أبدا أيّة معرفة، لكنّنا لا نكون على وعي بها إلاّ في الندرة. غير أنّ حمل هذا التأليف إلى [مستوى] **المفهومات**، إنّما هو وظيفة من شأن الذهن، وبواسطتها فحسب هو يحصّل لنا المعرفة بالمعنى الأصيل." – نلاحظ أنّ هيدغر (1929ب: ت.ف.ص 121) لا يورد غير الجملة الأولى المتعلّقة بدور المخيلة، أمّا دور الذهن وأوّليته فيسكت عنها!

(Selbigkeit) التأليف المحض ضمن صفة التأليف (im Syn-haften) التي للحدس و الذهن" (1929ب:ت.ف.ص 122-123). **لذلك يلحّ هيدغر على أنّ الهُوهوية الخاصة بالوظيفة التأليفية** ليست " هوهوية فارغة لمجموع يعمل في كل مكان على نحو صوري، بل هو كلية أصلية وذات مضمون ثري من شأن نشاط معقّد ،هو، من جهة ما هو حدس و فكر في كرة واحدة، يوحّد و يُرسي الوحدة" (1929ب:ت.ف.ص 123). **إنّ القصد هو التأكيد على أنّ الوحدة الأصلية بين مصادر المعرفة ليست مجرّد "مبدأ أوّل" يتمتّع "ببساطة فارغة"، بل هي** "نشاط ذو أشكال متعددة، غير أنّه يظلّ غامضا، سواء من حيث طابعه النشاطي أم ضمن تعقّد الأنماط التي يوحّد بواسطتها" (1929ب:ت.ف.ص 124).

– من أجل ذلك، فإنّ إقرار هيدغر بأنّ هيغل قد توفّر على فهم أصيل لدور المخيلة إنّما يدفعنا على التساؤل بحدة عن طبيعة القرابة السرية التي تجمع بين هيدغر وهيغل ليس فقط في فهم كانط بل في تدبير ماهية الميتافيزيقا بعامة. أليس هذا الموضع مناسبة خطيرة لطرح مشكل المناظرة مع هيغل[77] ؟ كيف يمكن لهيدغر أن يعلّل هذا اللقاء المحرج مع هيغل فيما يخصّ إقرار كلّ منهما بالدور الحاسم للمخيلة في إشكالية كانط من جهة ما تجد في استنباط المقولات منبتها الخاص ؟

يعللّ هيدغر موقفه بالتنبيه إلى أنّ هيغل قد أتى إلى مسألة المخيلة في نطاق بحثه في "مشكل الهوية المطلقة"، لكنّه لم يكن يرى في المخيلة غير العقل نفسه في نطاق "الوعي الامبريقي" (1929أ: 200)[78]. **إنّ جهد هيدغر ما يزال منصبّا على إبراز** " نكتة المعارضة الأساسية

---

[77] – يقول هيدغر (1929أ: 200):" إنّ المرء لا يفهم الاستنباط المتعالي إلاّ عندما تكون الوحدة التأليفية الأصلية من ناحية المخيلة [مفهومةً]. – إنّها جمل عن المخيلة، قد يمكنني أنا نفسي أن أنقلها عن هيغل ! و على ذلك فإنّه هنا بالتحديد الموضع الذي عنده يصبح التضاد الأحدّ واضحا و يتعيّن حقل المناظرة."

« Man versteht die transzendentale Deduktion nur, wenn die ursprüngliche synthetische Einheit von der Einbildungskraft her [verstanden wird].- Sätze über die Einbildungskraft, die ich selbst aus Hegel abgeschrieben haben könne ! Und doch gerade hier die Stelle, an der der schärfste Gegensatz deutlich wird und das Feld der Auseinandersetzung sich bestimmt. »

[78] – يقول هيدغر (1929أ: 200):" إنّ لهيغل بصيرةً بالمخيلة ، من أجل أنّه يبحث و يبصر مشكل الهَوية المطلقة ، لكنّه بسبب ذلك لا يمكن للمخيلة ذاتها أن تكون عنده شيئا آخر غير العقل – " وهو يظاهر في فلك الوعي الامبريقي ".

إنّ هيغل يعبّر عن فكرة المطلق ومعرفة المطلق من طريق المخيلة بوصفها ظاهرة متناهية. أمّا طرحي للمسألة ، متى ما ذُكرت مثل هذه الفروق الصورية شيئا ما و متى ما كانت المقارنة مسموحة فهو [فهم] المخيلة بوصفها العيني الأصلي العائد إلى الزمانية، و إنّ بناء العقل ليس سوى تجريد فارغ عن هذه [المخيلة]، لكنّه ليس الواقع. و الحقّ أنّ النظر إلى المخيلة هو منبثق عن إشكالية عميقة الجذور – [هي إشكالية] الوجود بعامة."

« Hegel hat den Blick für die Einbildungskraft, weil er das Problem der absoluten Identität sucht und sieht, aber deshalb kann ihm die Einbildungskraft selbst nichts anderes sein als Vernunft – "erscheinend in der Sphäre des empirischen Bewußtseins ».

Hegel spricht aus der Idee und dem Wissen des Absoluten von der Einbildungskraft als endlicher Erscheinung. Meine Fragestellung, wenn solche formalen Unterschiede etwas besagen und wenn der Vergleich erlaubt ist : die Einbildungskraft als ursprüngliches Konkretes zurück in die Zeitlichkeit, und die Konstruktion der Vernunft ist

لهيغل ضدّ كانط" (1929أ: 201)، وذلك يعني بيان التضاد ما بين المعنى الأصيل للمخيلة لدى كانط، كما تأوّله هيدغر في كتاب **كانط و مشكل الميتافيزيقا**، و بين التخريج التأملي لمسألة المخيلة لدى كانط كما عرضه هيغل في مقالة **العقيدة والمعرفة**. هذا النوع من *التعليل*[79] قاد هيدغر إلى الربط بشكل مثير بين المثالية الألمانية و بين التأويل الذي اتّخذ *نظرية المعرفة* بابا لقراءة كانط ، وهو ما عُرف تحت اسم *الكانطية الجديدة* (Neukantianismus)، حيث تسود في الحالتين خطة ردّ الفلسفة الكانطية إلى مجرّد "نقد لملكة المعرفة، وانتكاس في التناهي، واعتراف بالذاتية ، وليس بالمطلق، يجمعها مع الامبريقية الإنجليزية" (1929أ: 201؛ هيغل، أعمال 2 (1802د): 303) . ما هي قيمة هذه القراءة الاستردادية للمثالية الألمانية في ضوء تقليد الكانطية الجديدة ؟

إنّ هيدغر يفترض أنّ إمكانية اعتبار المثالية الألمانية " المنطلق الحقيقي (der eigentliche Ansatz) للتأويل النظري-المعرفي لكانط" هو بمثابة " وثيقة على أنّ هيغل أيضا لم يطرح المشكل ، بل هو لا يمكنه أن يطرحه" (1929أ: 201).

نلاحظ بذلك مرة أخرى أنّ هيدغر لا ينصت إلى هيغل في الوجهة الطريفة التي حاول أن يمشي فيها خارج براديغم الوعي، بل ظلّ يجذبه نحو ما كان هيغل نفسه يلحّ على نقده. إذ ما الذي يربط بين هيغل و الكانطية الجديدة ؟ هل يقف هيغل عند "تحليلية" **نقد العقل المحض** و يقرأ الكتاب على أنّه *نظرية في المعرفة*، قاذفا بكلّ "الجدلية المتعالية" في خانة الخصومة الميتافيزيقية التي لا يقبلها عصر العلم الوضعي ؟ – صحيح أنّ هيغل قد اعتبر فلسفة كانط "فلسفة الذاتية القائمة على التفكّر" (Reflexionsphilosophie der Subjektivität)، كما جاء في العنوان المفصّل لمقالة **العقيدة والمعرفة** (أعمال 2 (1802د): 287)، ولكن هل كان يقصد بذلك إلى إقامة *نظرية في المعرفة* على طريقة الكانطيين الجدد ؟

– إنّ هيدغر ليس فقط يسكت عن الجهد الطريف الذي بذله هيغل لإيضاح الدور المركزي للمخيلة في فهم إشكالية كانط في **نقد العقل المحض**، بل هو في إعلانه عن مركزية دور المخيلة و رفضه اعتبار المخيلة مجرّد وسيط ين الحدس و الذهن إنّما يستعيد كلام هيغل نفسه (هيدغر 1929ب:ت.ف.ص 121–122؛ هيغل أعمال 2 (1802د)ص307–309؛ت.ف.ص 108–109)[80]. فإنّ هيغل مثل هيدغر على وعي تامّ بالدور الحاسم للمخيلة في "فهم" مسألة استنباط

---

nur leere Abstraktion aus dieser , aber nicht die Realität. Freilich, der Blick auf die Einbildungskraft ist aus einer tieferliegenden Problematik – der des Seins überhaupt – erwachsen. »

[79] – Piché 1986: 88.

[80] – يقول هيغل (أعمال 2 (1802د)ص 307–309؛ت.ف.ص 108–109):" أمّا عن الاستنباط المتعالي في جملته سواء لصور الحدس أو المقولة بعامة، فإنّه لا يُمكن أن يُفهَم شيء – من دون أن يُميَّز عن الأنا، الذي هو المتمثِّل و الذات و الذي سُمِّي من قِبل كانط ما يصحب كل التمثّلات فحسب، هذا الذي يسمّيه كانط قوّة الوحدة التأليفية الأصلية للإدراك، وإنّ هذه المخيلة، لا بما هي الحدّ الأوسط، الذي هو مولوج به أوّل الأمر ما بين ذات مطلقة موجودة (existierendes) و عالم مطلق موجود، بل هي من حيث هي الأوّل و الأصلي و الذي انطلاقا منه ينفصل الأنا الذاتي كما العالم الموضوعي أوّل الأمر نحو ظاهرة مضاعفة و نتاج ضرورة، هي وحدها ما ينبغي أن يُعترَف به بوصفه ما هو في ذاته. إنّ هذه المخيلة، من حيث هي الهوية المضاعفة الأصلية، التي تصبح من جهة ذاتا بعامة، و لكنها من جهة أخرى موضوع و هي الاثنان على نحو أصلي، ليست شيئا آخر غير العقل ذاته، الذي عُيِّنت فكرته منذ قليل [هذه الجملة أسقطها فيلونكو في ترجمته الفرنسية] ،– [ليست] سوى العقل من جهة ما هو مُظْهِر ضمن فلك الوعي الامبريقي. أنّ مَا هُوَ [الذي من شأن] الوعي الامبريقي هو العقل ذاته و أنّ المخيلة المنتجة ، سواء بما هي

المقولات، و هو يميّز جيّدا مثله بين "الأنا"، كما يعمل في فلسفة الذات من ديكارت إلى فيشته، أي بوصفه "ملكة تمثيل"، و بين المخيلة، أي ما يسميه كانط " ملكة الوحدة التأليفية الأصلية للإدراك" (هيدغر1929ب: ت.ف.ص192–193)؛ وهو مثله يرفض أن تكون المخيلة مجرّد حد أوسط بين "موجود" (existierendes) و آخر، أي في لغة هيدغر بين "قائم الوجود" (vorhandensein) وآخر، ويعتبرها "مبدأ أوّلا وأصليا" و "وحدة أصلية"(هيدغر1929 ب: ت.ف.ص122–123، 186) ؛ و هو مثله يفترض أنّ هذه المخيلة ليست شيئا آخر غير العقل نفسه أكان نظريا أم عمليا (1929ب: §§ 29–30)! ؛ وهو مثله يفترض أنّ كانط قد "تراجع" عمّا أعلنه من أوّلية جذرية للمخيلة حين منح هذه الأوّلية للذهن، وبدلا من إيضاح "التأليف المحض" بوصفه لا يعدو أن يكون "فعل المخيلة" (كانط 1781، A 78) صار يتحدّث عن هذا التأليف المحض بوصفه على الحقيقة هو "فعل الذهن" (كانط 1787، B 152؛ هيدغر1929 ب: .ف.ص 218–220).

كيف نتأوّل كلّ هذه المتوازيات بين هيدغر وهيغل في تخريج مسألة المخيلة لدى كانط ؟ – إنّ نقاط التلاقي هذه تكشف عن قرابة سرية تجمع بين هيدغر و هيغل علينا إيضاحها ولكن علينا السيطرة عليها حتى لا تحجب عنّا نكتة الاختلاف العميقة بينهما. إنّ وجه القرابة الأوّل بينهما هو بلا ريب كانط نفسه. إنّ كلاّ منهما قد اكتشف إشكاليته في رحم التفكير في الصعوبات التي أثارها كانط في الفلسفة المتعالية وفرضها على معاصريه. إنّهما ترعرعا ضمن نوع حاد من *ما بعد الكانطية*. ومعنى "الما بعد" هنا هو تحديدا :كيف نسيطر على *الإحراجات* التي صار يثيرها **نموذج العقل–الذات** متى اتُّخذ مقاما أصليا لمعالجة *مشكل الميتافيزيقا* ؟ غير أنّ هذه القرابة من حيث *أصل* الإشكالية قد تحجب وجها من الاختلاف أخطر أشواطا من حيث *التأويل* الهادي لذلك الأصل: كيف نفهم "ما بعد" كانط؟ أي كيف نتحاشى تراجعه الحاسم أمام الأفق الإشكالي الذي اكتشفه ؟

نحن نعثر على إيضاح دقيق للاختلاف بين هيدغر وهيغل في تخريج إشكالية كانط من زاوية دور المخيلة المتعالية ،في المقدمة الهامة التي عقدها فيلوننكو لترجمته لمقالة هيغل الشاب **العقيدة و المعرفة**،حيث يبيّن أنّه " في حين أنّ هيدغر يسعى إلى الكشف عن عناصر تناهي الذات المتعالية من الداخل بوصفها زمانية مقوّمة، يحاول هيغل، وبخاصة ضمن نظرية المخيلة المتعالية، إلى رفع النقاب عن العقل ضمن **لاتناهيه المحض**، أي بوصفه يقبل ليس فقط **المشاركة في اللوغوس**، بل أيضا في

حادسة أم أيضا بما هي مجرّبة، ليست قوى معزولة عن العقل و أنّ هذه المخيلة المنتجة لا تُسمّى ذهنا إلاّ من حيث أنّ المقولات ، من جهة ما هي صور معيّنة للمخيلة المجرّبة، مطروحة تحت صورة اللامتناهي ومثبّتة بوصفها مفهومات، تشكّل كذلك في فلكها نسقا تاما،– هذا إنّما ينبغي أن يُدرَك جيّدا من قِبل الذين، إذا سمعوا كلاما عن المخيلة، لا يفكّرون في الذهن، وأقلّ من ذلك في العقل، بل في ما لا يوافق القانون و الاعتباط و الاختلاق و لا يستطيعون أن يتحرّروا من ممثل تعدّد كيفي لقوى الروح و ملكاته. لذلك فإنّ المرء في الفلسفة الكانطية قد ترك المخيلة المنتجة تمرّ سبهللا، من أجل أنّ فكرها المحضة مختلطة نوعا ما، مثل قوى (Potenzen) أخرى،و تكاد تكون معروضة ضمن الصورة العادية لملكة نفسانية، ولكن قبلية، وأنّ كانط قد عرف القبليّ الوحيدَ [جملة ساقطة في ترجمة فيلوننكو] ، سواء أكان الخاص بالحساسية أو بالذهن أو ماذا يكون، ليس بوصفه العقل، بل فقط تحت المفهومات الصورية للكلية و الضرورة، و، كما سنرى ذلك أيضا، هو قد جعل مرة أخرى من القبليّ الحقيقي ذاته وحدة محضة، بمعنى ليست تأليفية على نحو أصلي."

ترميم فهمه، مجيبا من ثمّة من خلال السؤال "ما هو الإنسان؟" عن إشكالية الإله"[81] (Philonenko 1988: 23). إذن: حيثما يعتصم هيدغر بمسألة "التناهي" و يتأوّلها بوصفها تدلّ على وجه تقوّم الذات المتعالية بالزمانية، يسعى هيغل على الضدّ من ذلك إلى تنصيب "اللاتناهي" ضمن بنية العقل و يتأوّله بوصفه يؤدّي متى تُرك إلى حركته المحايثة إلى التعبير عن ماهية المطلق. وهكذا إذا كان هيدغر يحدّد "تراجع" كانط في كونه قد تخلّى عن أوّلية المخيلة المتعالية إزاء الذهن ،التي أقرّها في الطبعة الأولى من نقد العقل المحض (1929ب: ت.ف.ص 217)، فإنّ هيغل يضع هذا التراجع في كون كانط يعتبر أنّ " الذهن هو التناهي الثابت مطلقاً الذي لا يُتجاوَز الذي من شأن العقل الإنساني" (أعمال 2(1802د): 313؛ت.ف.ص 112). . وبعبارة حادة: إنّ هيدغر يلوم كانط لأنّه تراجع عمّا مقام التناهي الذي اكتشفه، في حين أنّ هيغل يعترض عليه لأنّه قد غرق في بوتقة هذا التناهي !

– إنّ ما ينبغي أن نحتفظ به من إيضاحات هيدغر للغرض الأساسي للميتافيزيقا لدى هيغل هو أنّه غرض لا يمكن أن يتوضّح إلاّ بالنظر إلى موقفه من الطرح الكانطي لمشكل الميتافيزيقا كما هو معروض في مشكل استنباط المقولات؛ ربّ موقف عبّر عنه هيغل بوصفه "مجاوزة لتناهي الذهن و نفاذا إلى المعرفة المطلقة" (1929أ: 202). إنّ هيدغر يسجّل ذلك دون أن يبذل أيّ جهد لتأويل موقع "التناهي" في إشكالية تعتبر *المطلق* هو حجر الزاوية فيها، كما يسجّل الجهد الهيغلي لمجاوزة براديغم الأنا الفيشتي و المعنى الرومانسي للطبيعة كما استثمره شيلنغ ولكن دون أن يقدّم أيّ تقويم تأويلي لذلك الجهد.

إنّ الجهد الوحيد الذي أقرّ به هيدغر هو أنّ هيغل برفضه للتخريج الذي يقترحه فيشته لمشكل الهوية بين الذات و الموضوع " في شكل مبدأ أساسي مطلق" هو الأنا=أنا، هو قد حقّق "مجاوزة لفكرة النسق" التي اشتغل عليها فيشته (1929أ: 203). وذلك أنّ " ماهية النسق لا تقبل أن يُعبَّر عنها في قضية ما، يجب أن تكون مطلقة بالنسبة للتفكير" (1929أ: 204)، معلّلا ذلك بحجج هيغل نفسه القاضية بأنّ *المطلق* لا يمكن أن يُصاغ في قضية صورية ومن ثمة أنّ *الذهن المتناهي* ليس مؤهّلا للتعبير عنه – إذ أنّ كل محاولة لذلك تنتهي به إلى السقوط في "نقائض" (Antinomien) (1929أ: 203 ؛ أعمال 2 (1801): 36–41؛ت.ف.ص 122–125)، وفي "تناقض" (ein Widerspruch)[82]–، و أنّ " التفلسف الذي لا ينبني في نسق، هو هروب دائم من أمام التحديدات" (أعمال 2 (1801): 46؛ت.ف.ص 130).

---

[81] – Philonenko 1988: 23 .

[82] – من الطريف أنّ هيدغر – كما فعل ذلك سابقا (1926أ: 235، هامش 1)– يثبت في هذا الموضع (1929أ: 205) أنّ اعتبار هيغل "الظهور الصوري للمطلق تناقضا" (أعمال 2 (1801): 41؛ت.ف.ص 125) هو " حذر [مفهوم] المفارقة لدى كيركغارد"! يقول :" إنّما هنا يوجد حذر المفارقة لدى كيركغارد. غير أنّ ذلك يعني في نفس الوقت قبول إشكالية الميتافيزيقا الهيغلية في جملتها . إنّ موقف كيركغارد ليس له من معنى أو حقّ إلاّ حينما يكون و يبقى هيغليا ؛ و هكذا فإنّ خصومته ضدّ هيغل – منظورا إليها فلسفيا و انطولوجيا و ميتافيزيقا – إنّما هو كوميدي لا غير." أليس في هذا الحكم على كيركغارد أيّ عواقب تأويلية على علاقة هيدغر نفسه بهيغل، متى وضعنا في الاعتبار وجه القرابة السرية التي تربط هيدغر بكيركغارد ؟

بذلك يكون هيدغر قد عرض رسما أوّلا كافيا لماهية "المثالية المطلقة" و طبيعة إشكاليتها. بقي الآن أن نفحص عن السبل التي اعتبرها هيدغر خطوطا عريضة لمناظرة مستقبلية مع هيغل.

ب- الخطوط العامة لمناظرة مستقبلية مع هيغل :

إنّ السؤال الهادي في مناقشة هيدغر مع هيغل هو هذا : " كيف يصير النسق و ينبغي أن يصير ههنا نفس الأمر (Sache selbst)" ؟ (1929أ: 208). علينا أن نأخذ النسق هنا في تواشجه القوي مع مفهوم "المطلق": إنّ كلاّ منهما هو " في حلّ (*losgelöst*) من كلّ علاقة مع ما ليس هو ذاته" (نفسه).هذا التحلّل من كلّ علاقة ليس قيمومة معزولة بل تعني فقط أنّ المطلق أو النسق هو "الكلّ" (das Ganze) الانطولوجي الذي يجدر بالفلسفة أن تكون علما عنه. إنّ كلّ تعيّن انطولوجي مثل كلّ هيئة فينومينولوجية هو "متضمّن" (einbegreift) في الكلّ، من حيث أنّ الكلّ هو بمثابة "التمكين" (Ermöglichung) السابق له (1929أ: 208–209).

– إنّه في هذا السياق بالتحديد أتى هيدغر إلى إثارة مشكل "المناظرة" (Auseinandersetzung) مع هيغل[83] بوصفه *مشكلا مخصوصا* (1929أ: 209)[84] . وهو مخصوص من أجل أنّه ينبغي تمييزه جيّدا عن أيّ مضادة عامية لفلسفة في المطلق باسم الواقعة البشرية للتناهي، أو لنسق فلسفي باسم عدم الكمال الأصلي في المعرفة الإنسانية، أو لفيلسوف باسم فيلسوف آخر سابق عليه. إنّ مناظرة هيغل مخصوصة لسببين: أوّلا لأنّه ليس من طريق آخر لمناظرة فيلسوف غير واقعة "التفلسف" (das Philosophieren) نفسه؛ وثانيا أنّ عظمة

---

[83] – علينا أن نشير هنا إلى عنوان كتاب بروكار (Bröcker 1965) " مناظرات مع هيغل" (Auseinandersetzungen mit Hegel) ، فهو قد انتبه إلى المصطلح الدقيق لتخريج العلاقة المعاصرة مع هيغل، وليس فقط تأويل هيدغر له.

[84] – يقول هيدغر (1929أ: 209):" إنّ ملاحظة عامة هنا قد صارت الآن ضرورية، خشيةَ أن نزلق عند دراسة هيغل كما عند المناظرة معه في بُعد الشرح (Erörterung) ،الذي هو بالنظر إلى هيغل تحديدا [البُعد] غير الملائم بإطلاق. تبعاً لذلك، فإنّ علينا أن نعتبر أنّ هذه المناظرة هي الأكثر صرامة، حيث قد يمكن على ذلك أن يظهر خفيفا [على النفس] ويسيرا أن نلاعب عندئذ التناهي الجليّ لأنفسنا ضدّ المطلق. فالكلّ يقول دوما إنّ معرفتنا [الإنسانية] عمل لا يبلغ الكمال. إنّه لا يحقّ لنا أن نعتبر أو نظنّ أنّ هيغل هو على قدر من ضيق الأفق بحيث أنّه لم يكن أيضا على وعي بذلك. إنّما من خلال التفلسف ذاته [تكون المناظرة] ! ولكن أيضا ليس على نحو بحيث نحن بلا قيد أو شرط نعيد التاريخ إلى الوراء و أن نحاول أن ندحضه بواسطة كانط. إنّ كانط ليس من حيث الأساس ندّا لهيغل ، وهو ما لا يقول شيئا عن عظمة كِليهما. إنّ العظمة إنّما تكمن تحديدا في أنّ أيّا منهما **لا يُعوّض** (*Unersetzlichkeit*) ."

« Und hier ist nun eine allgemeine Bemerkung notwendig, um beim Studium Hegels wie bei der Auseinandersetzung mit ihm nicht abzugleiten in eine Dimension der Erörterung, die gerade Hegel gegenüber die unangemessenste ist. Folglich ist zu bedenken, daß diese Auseinandersetzung die strengste ist, wo es doch leicht und bequem scheinen könnte, gegen das Absolute nun eben die offenbare Endlichkeit unserer selbst auszuspielen. Denn jeder sagt das doch, unser Wissen sei Stückwerk. Wir dürfen Hegel nicht für so borniert halten und meinen, daß er das nicht auch gewußt hätte. Durch Philosophieren selbst ! Aber auch nicht so, daß wir einfach die Geschichte zurückdrehen und ihn durch Kant zu widerlegen suchen. Kant ist Hegel grundsätzlich nicht gewachsen, was nichts sagt über die Größe beider. Die Größe besteht gerade in der *Unersetzlichkeit* eines jeden. »

فيلسوف ما لا تظهر حين ندحضه بواسطة فيلسوف آخر بل على وجه الدقة في كونه فرادة فلسفية "لا تُعوّض" (ersetzlich).

غير أنّ ما يبقى غامضا في الموازنة التي عقدها هيدغر بين كانط و هيغل في هذا الموضع هو تحديدا هذا الإقرار الذي مرّ به سريعا دون أن يوليه العناية التي من شأنها : " إنّ كانط ليس من حيث الأساس ندّا لهيغل " (Kant ist Hegel grundsätzlich nicht gewachsen) (1929أ: 209). – علينا أن نفهم هذا الإقرار في ضوء الإشارة التي أوردها هيدغر منذ الفقرة 1 من درس صيف 1929، إلى أنّ "ندّية" (ein Gewachsensein) ما مع الفيلسوف هي التي تجعل المناظرة معه ممكنة (1929أ: 3). ولكن لِمَ أنكر ذلك على كانط؟ – إنّ دور كانط يظلّ هو نفسه جزئيا: إنّه يقتصر على طرح الإشكال الصحيح للميتافيزيقا، أي السؤال عن ماهية الإنسان في ضوء أطروحة تناهي العقل (1929أ: 35، 49)، لكنّه لم يكن مهيّأ للنهوض بهذا الطرح. هذه المهمة هي بلا ريب مهمة هيدغر نفسه ولكن بوصفها مهمة " لا يُظفر بها إلاّ من طريق تجذير (Radikalisierung) ما لوجهة استشكال معطاة سلفا" (1929أ: 44). إنّ هذا التجذير للطرح الكانطي هو وحده شرط إمكان المناظرة الأصيلة مع هيغل، بمعنى ليس "ما قاله" كانط، بل "ما حدث" مع كانط و استخرجه هيدغر –أي تأويل *تناهي العقل* بوصفه علامة مطمورة على *زمانية الدازين* – هو شرط المناظرة مع هيغل.

وهكذا فإنّ الأطروحة الهادية لهذه المناظرة الموعودة قد صارت أكثر ارتساما: أنّ هيغل لا يمكن له أن ينهض بالسؤال عن ماهية الميتافيزيقا لأنّه لم يتوفّر على "ميتافيزيقا الدازين، أي السؤال عن هيئة الوجود التي من شأن الذاتية المتناهية بما هي كذلك" (1929أ: 210)[85]. كيف امتحن هيدغر هذه الأطروحة؟

من المفيد أن ننبّه إلى أنّ هيدغر قد انطلق هذه المرة أيضا من *مسألة الزمان*. فقد وجد في أطروحة هيغل حول معنى "الأبد" سياقا صالحا لمناقشة إشكاليته في ضوء مدى احتمالها لشكل

---

[85] – يقول هيدغر (1929أ: 210):" إنّه بقدر ما يفكّر هيغل على نحو جذري، بالرجوع إلى الهَوية الأصيلة في معنى تمكين الفعلي في كليته، بقدر ما لا يمكنه بذلك أن يُبطل من ناحية أخرى التقصيرَ الميتافيزيقي الماهوي و الأكثر مركزية، الذي يعيّن الميتافيزيقا الغربية على نحو سالب منذ القدماء و تقوّى مع ديكارت و كانط: 1. السؤال عن الوجود بعامة، مسألة الوجود ضمن بلورتها الخاصة؛ 2. ولكن من ثمّة : ميتافيزيقا الدازين، بمعنى السؤال عن هيئة وجود الذاتية المتناهية بما هي كذلك.

إنّ التناهي قد وقع بلا ريب تجاوزه بطريقة صورية. و بذلك يظهر السؤال زائدا عن اللزوم؛ غير أنّه قد بُدِّل من مكانه ليس إلاّ و بواسطة هذا التبديل هو قد احتدّ ضمن المطلق."

« So radikal Hegel denkt, im Rückgang zur echten Identität im Sinne der Ermöglichung des Wirklichen in ihrer Totalität, sowenig kann er dadurch das wesentliche und zentralste metaphysische Versäumnis wieder rückgängig machen, das seit der Antike und verstärkt durch Descartes und Kant negativ die abendländische Metaphysik bestimmt : 1. Die Frage nach dem Sein überhaupt, die Seinsfrage in ihrer Ausarbeitung ; 2. Damit aber : Metaphysik des Daseins, d.h. die Frage nach der Seinsverfassung der endlicher Subjektivität als solcher.

Zwar wird die Endlichkeit in formaler Weise überwunden. Und so scheint die Frage überflüssig zu werden ; aber sie ist lediglich verlegt und durch diese Verlegung ins Absolute verschärft. »

فهم معنى الوجود من جهة دلالة الزمان التي يفترضها. ويجدر بنا أن ننبّه أنّه ، هنا في درس صيف 1929 ، قد أتى إلى إثارة مسألة الزمان لدى هيغل من طريق مسألة *انطولوجية* صريحة، وليس _ كما في درس شتاء 1926/1925 أو في الفقرة 82 من **الوجود و الزمان** – من طريق الفحص عن *الفهم العامي للزمان* أو من *فلسفة الطبيعة* ،– هذه المسألة الانطولوجية هي مسألة "الهَوية المطلقة " من جهة ما هي" فعلية المطلق بما هو كذلك" (die Wirklichkeit des Absoluten als solchen)،حيث يؤخذ مفهوم "الفعلية" بوصفه طريقة في الإجابة عن "السؤال عن نمط وجود هذا الموجود المخصوص، الذي هو مختلف بإطلاق عن كلّ [موجود] آخر، بحيث أنّه يعيّن تحديدا كلّ [موجود] آخر بوصفه فعليا" (1929ب: 210). إنّ هيدغر عازم على قراءة هيغل من زاوية " مشكل الوجود الذي من شأن المطلق" ، بمعنى من خلال البحث في ماذا يعني "الوجود" حين يُحمل على المطلق (نفسه).

يعنى "وجود الموجود" لدى هيغل معنى "فعلية الفعلي" .– حسب هيدغر إنّ معنى الوجود هنا مشتقّ من معنى "التمكين" (Ermöglichung) : فالمطلق هو ما يجعل موجودا ما ممكنا بإطلاق. التمكين المطلق هو "الأبد" (Ewigkeit)؛و إنّ علينا أن نسجّل أنّ هيدغر يبذل جهدا هنا لتبيين الفهم *التأمّلي* لمعنى "الأبد" و بخاصة لطبيعة الفرق الطريف لدى هيغل بين **الأبد و الزمان**،من حيث أنّه لا يمكن أن نأخذ الأبد مأخذا "سالبا" بوصفه "تجرّدا من الزمان"،أو ضربا من الوجود "بعد الزمان" أو "لحظة من الزمان"، فالأبد لا يصدر من الزمان بل هو " ما يطرده الزمان خارج ذاته، من دون أن يصبح هو ذاته مجروفا في الزمان" (1929أ: 211). غير أنّ هيدغر ما يلبث أن ينبّه إلى أنّ هذا التحذير الهيغلي من خطورة أن نفهم الأبد بشكل "مجرّد" أو " جانبي"، هو موقف " لا يتعرّض للمشكل الحاسم، [أي] كيف يمكن أن نتصوّر الأبد بعامة، و ما إذا لم يكن ما يعتبره هيغل المفهوم الأصيل للأبد يصدر (entspringt) انطلاقا من الزمان ومن ثمّة يفضح تناهيه.''صدور'' (Ursprung) الأبد من الزمان : ليس في معنى تحقيق التجريد،– الذي ينبغي هكذا أن نعتمله عند **الظفر** بالمفهوم–، وإنّما المفهوم ذاته" (1929أ: 211).

إنّه في ضوء هذا الاعتراض الأساسي أتى هيدغر إلى مساءلة التعريف الهيغلي للأبد بوصفه "حاضرا مطلقا" (absolute Gegenwart). فمن جهة معنى "الحاضر" يكمن وجه الصعوبة في كون الحاضر لا يعدو أن يكون تعيّنا زمانيا؛ وإنّ علينا أن نبحث في ما إذا كان يعني "الآن" (das Jetzt) أو "الاستحضار" (Gegenwärtigung) أو " الشهود" (Anwesenheit) ، وهي حسب هيدغر ظواهر مختلفة؛و لكن بدلا من مساءلة معنى "الحاضر المطلق" من زاوية هذه الظواهر الثلاث يكتفي هيدغر بردّ الأبد شيئا فشيئا إلى معنى "الآن" الدائم من خلال مجاز "الزمان–النهر" السائل بلا هوادة (Zeit-fluβ, ροη) (1929أ: 212).

لكن موقف هيدغر يزداد خطورة عندما يأخذ في تأويل "فكرة المطلق" انطلاقا من " أنّها مستقاةٌ من البنية المدرَكة على نحو صوري–منطقي التي من شأن العلاقة ذات/موضوع و مظفور بها بوصفها تأليفا. وأنّها بالأحرى لم تتولّد عن التناهي بما هو كذلك" (1929أ: 212). إنّ محاولة فهم معنى أن يكون **الأبد** "حاضرا مطلقا" في ضوء مسألة **التناهي** هو ما به، حسب هيدغر، "يحتدّ (sich verschärft) السؤال عن المطلق و عن إمكانية المثالية المطلقة" (1929أ: 212). إذ علينا أن نتساءل ما إذا كنّا نوجد في "الأبد" مثلما نوجد في "الزمان"، مثلما علينا أن نتساءل كيف "يوجد" (ist) **الأبد** "و الحال أنّ الزمان في النهاية يمنع بعدُ القول عنه بأنّه ''قد يوجد'' (sei)" (1929أ: 213). إنّ

معنى "الوجود" غامض هنا، من جهة لأنّه ما يزال على هيغل أن يفهمه في دلالته لدى القدماء، أي بوصفه "قيمومة"، ومن جهة لأنّ علاقة الوجود بالتناهي غير مبحوث فيها هنا (1929أ: 212–213).

– إنّ طريقة هيدغر في مساءلة التعريف الهيغلي للأبد بوصفه حاضرا مطلقا تبيّن كيف أنّ هيدغر قد انخرط في شكل جديد من اللقاء مع هيغل لم يعد يتّخذ من "المباينة" مقامه النموذجي، بل أخذ يبحث عن سبيل أكثر أصالة للعلاقة معه، أشار إليها في هذا الموضع بعبارة لافتة للنظر هي "الدحض الفلسفي الأصيل (echte philosophische Widerlegung" (1929أ: 213)[86].

و اللافت للنظر أنّ هيدغر يخرّج هذه المسألة من خلال لعب لفظي طريف يجدر بنا التنبيه عليه: فإذا كان *الدحض* في معناه التقليدي ، أي المنطقي، يعني حرفيا في الألماني " ضدّ-الوضع" (Wider-legung)، فإنّ الدحض الفلسفي الأصيل المشار إليه هو "وضع النفس" (Sich-legen) في الأفق الذي يترك قوة المشكل تفعل فعلها. لذلك بدلا من الاكتفاء بالحكم على أطروحة هيغل بأنّ " الزمان ذاته هو في مفهومه أبدي" (أعمال 9: § 258، تعليق؛ ص 50)، بأنّها قائمة على "دليل سفسطائي" (ein sophistisches Argument)، يخلط بين الموضوع و المفهوم، – وهي عادة هيدغر الأوّل– يقرّ هيدغر سنة 1929 بأنّ علينا ألاّ نغفل أنّ الأطروحة الأساسية لهيغل هي أنّ "المفهوم هو الأمر ذاته" (der Begriff die Sache selbst ist) و " أنّ كل موجود هو في ذاته، في ماهية وجوده، "مفهوم"" (1929أ: 213). إنّ الأمر إذن جلل، وليس من الهيّن أن نطرح السؤال عن معنى وجود الوجود حين يكون هذا الموجود هو "المطلق" مادام هذا السؤال من شأنه أن يقودنا إلى "أبعاد محجوبة تماما" ليس يهيّئ لاستيضاحها من الداخل سوى النهوض الجذري بمشكل الميتافيزيقا (1929أ: 214) [87].

---

[86] – يقول هيدغر (1929أ: 213):" قد يجدر بنا ألاّ نفكّر في أنّ علينا أن ندحض (*widerlegt*) هيغل و المثالية المطلقة. فمن أجل الدحض الفلسفي الأصيل و تحديدا [دحض] هيغل هناك شيء خاص: أن نهدأ (sich legen) على الضدّ من ذلك حتى نترك قوة المشكل الأكثر تبطّنا بما هي بخاصة [قوة] فلسفية تفعل فعلها. و هكذا ينبغي علينا، بالنظر إلى إشارتنا إلى صدور مفهوم الأبد انطلاقا من الزمان، أن نتفكّر في ما يواجهنا به هيغل من أوّل وهلة و قبل كلّ شيء."

« Wir dürfen auch so nicht denken, Hegel und den absoluten Idealismus *widerlegt* zu haben . Um echte philosophische Widerlegung und gerade die Hegels ist es ein eigen Ding : sich dagegen legen, um die innerste Problemkraft als philosophische gerade sich auswirken zu lassen. Und so müssen wir mit Bezug auf unseren Hinweis auf den Sprung des Begriffs der Ewigkeit aus der Zeit bedenken, was Hegel uns sofort und vor allem entgegenhalten wird. »

[87] – يقول هيدغر (1929أ: 213–214):" ليس المفهوم و الفعلية شيئين أحدهما بجانب الآخر؛ إنّ وحدتهما هي تحديدا الأطروحة الأساسية للمثالية المطلقة، و من ثمّة نحن نرى : أنّ السؤال عن فعلية المطلق، عن وجود هذا الموجود، ليس يُطرح بهذا القدر من السهولة. أجل، أكثر من ذلك و على نحو أكثر أساسية : إذا كانت المثالية المطلقة فلسفة مطلقة، فإنّها في ذاتها لا تُدحض ببساطة، إذ من أين يجب أن يُؤخذ الدحض ؟

بذلك تدفعنا المناظرة مع هيغل و المثالية المطلقة و من ثمّ الميتافيزيقا الغربية، (بمعنى موجب) في أبعاد محجوبة تماما، ينبغي علينا أن نهيّئها لأنفسنا بادئ ذي بدء بواسطة الاشتغال المعمّق على مشكل الميتافيزيقا."

إنّ وجه الإحراج الذي خلقته إشكالية هيغل،عرضها في صيغتيها الكبريين ، *الفينومينولوجية* و *المنطقية* ، هو كوننا " لا يمكن أن نقبل بأنّ هيغل و تحديدا لدى مهمّته الفلسفية الأخصّ قد تراجع إلى موقف فلسفة التفكّر" ، ومن ثمّة أنّ علينا " أن نفهم بشكل مغاير" (anders verstehen) (1929أ: 220) و " أنّ علينا أن نأخذ بشكل مغاير" (anders zu nehmen) كلّ مصطلحاته التأمّلية ، فقط من أجل أنّها " متعيّنة انطلاقا من إشكالية المثالية الألمانية" (1929أ: 221)، أي تلك الإشكالية التي تجعل كلّ مسألة مفكّرا فيها ضمن " بُعد الروح المطلق" (die Dimension des absoluten Geistes) الذي حقّقه هيغل بواسطة **فينومينولوجيا الروح** (1929أ: 222).

ومرّة أخرى لا يرى هيدغر في إشكالية *المثالية المطلقة* من جهة ما هي مستغرقة في "بُعد المطلق" غير ما تطرحه من الإحراجات التي تخصّ مسألة الزمان: إنّ بُعد المطلق مثير لصعوبتيْن حاسمتين : أوّلا "مشكل البدء" (das Problem des Anfangs) (1929أ: 223)، وهو مشكل سوف يجد صيغته النموذجية في السؤال الذي سيطرحه هيغل سنة 1812 " بِم ينبغي أن يتمّ بدءُ العلم؟[88] (هيغل، 1812: 35) ؛ وثانيا طبيعة العلاقة التي تقيمها فلسفة ما مع عصرها ، بحيث قد يحقّ لها أن تزعم أنّها " فلسفة "زمانها" ("Philosophie ihrer Zeit") ؟" (1929أ: 231).

إنّ *مشكل البدء* في الفلسفة قد ظهر "ضروريا" لدى المحدثين -كما قرّر ذلك هيغل (1812: 36) و كرّره هيدغر (1929أ: 223–224)- حين أسّس ديكارت المعرفة الفلسفية على فكرة "اليقين" الأوّل (واقعة أنّني أفكّر) بوصفه هو ما يقوم عليه "نظام العلل" التي تعرضها الميتافيزيقا ؛ لكنّه مشكل لم يصبح مطلبا "أكثر إلحاحا" (dringlicher) إلاّ " عندما بلغت فكرة اليقين هذه أوجها في فكرة النسق" (1929أ: 223)؛ و إنّه عند هيغل إنّما " يبلغ مشكلُ البدء الإلحاحَ و في نفس الوقت التوعّرَ الأقصى، حينما تعيّن هذا اليقين و النسق في نفس الوقت على نحو ماهوي بوصفه معرفة مطلقة للمطلق" (1929أ: 223). – ولكن ما الحاجة الدفينة التي أثارت صعوبة "البدء" لدى المحدثين ؟ – إنّ هيدغر ينبّه إلى أنّ هيغل لئن وقف على هذه الحاجة فهو لم يذكر "علة هذه الواقعة" (1929أك 224). لذلك هو قد أخذ في استيضاح مبحث البدء كما عرضه هيغل في موضع بارز هو مدخل الكتاب الأوّل من **علم المنطق**، أي كتاب **الوجود** ،من خلال سؤاله المثير " بِمَ

« Begriff und Wirklichkeit sind nicht zwei Dinge nebeneinander ; gerade ihre Einheit ist die Grundthese des absoluten Idealismus, und damit sehen wir : die Frage nach der Wirklichkeit des Absoluten, dem Sein dieses Seienden, ist nicht so einfach zu stellen. Ja, noch mehr und grundsätzlicher : Wenn absoluter Idealismus absolute Philosophie ist, dann ist er in sich schlechthin nicht zu widerlegen, denn woher soll die Widerlegung genommen werden ?

So drängt die Auseinandersetzung mit Hegel, dem absoluten Idealismus und damit der abendländischen Metaphysik, (positiv) in ganz verborgene Dimensionen, die wir uns erst durch die tiefgehende Ausarbeitung des Problems der Metaphysik beschaffen müssen. »

[88] – السؤال هو (هيغل، 1812 : ص35) :

« Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden ? »

يبغي أن يتمّ بدءُ العلم ؟" (1929أ: 224)،الذي أفضى إلى أنّ البدء الخليق بالعلم المطلق لن يكون سوى " الوجود المحض" الذي هو و العدم "هوهو"، و حيث قرّر أطروحته الشهيرة القاضية بأنّ البدء "المطلق" هو "نتيجة" (Resultat) وليس نقطة الصفر (1929أ: 225)،- وذلك من أجل الوقوف على ما حال بين هيغل و بين استبصار أصيل بالعلة الميتافيزيقية التي جعلت مشكل البدء يظهر بحدة خاصة في أفق المحدثين .

إنّ هيدغر قد أحصى أربع دلالات للبدء، يفترض أنّ هيغل لم يبصر إلاّ باثنتين منها فحسب. فهو يقرّر أنّ " العبارة متعددة المعاني" حيث أنّ البدء قد يعني " 1. ما به يبدأ شيء ما؛و 2. ما فيه شيء ما وطبقا لنفس الأمر يتأسّس ؛ وهو ما يعيّن [المعنى] 1؛ و3. ما لديه ينطلق شيء ما في بدئه (منطلق – مبتدأ)؛و 4. البدء بما هو إتمام فعل البدء ذاته " (1929أ: 224). و حسب هيدغر إنّ هيغل لا يتوفّر إلاّ على مفهوم مزدوج للبدء " البدء الموضوعي للأشياء" (ما يقابل المعنى 2) و " البدء الذاتي" ، أي الطريقة التي يُبدأ بها (ما يقابل المعنى 4) (نفسه).

لكنّ النتيجة العامة التي قادت هيدغر في تفتيشه لمعنى البدء لدى هيغل هي فهمه للدلالة *التأمّلية* للبدء المطلق بوصفه لا يعدو أن يكون " بدء منطقيا" (logisches Anfang)، وذلك بردّ مفهوم "البدء" (Anfang) إلى معنى "المبدأ" (Prinzip)، ولذلك فإنّ هيدغر يقرأ معنى بدء الفلسفة لدى هيغل في سياق *تاريخ الميتافيزيقا*،بوصفه صيغة *أخرى* للتعبير عن البدء بعد صيغ ميتافيزيقية سابقة مثل " الماء، الواحد، النوس، المثال، الجوهر، الموناذة، - ولكن أيضا: التفكير، الحدس، الأنا" (1929أ: 224). إنّه من أجل ذلك هو يسارع إلى الإمساك بالخيط الآخر أو الأخير من كتاب **علم المنطق**، أي فصل "المثال" (die Idee) بوصفه هو الموضع الذي تتجمّع فيه إشكالية المنطق الهيغلي (1929أ: 229). فالمثال هو اللوحة التأمّلية القصوى و النموذجية التي تنكشف فيها حقيقة البدء من حيث هو "النتيجة" أو "النهاية" التأمّلية التي لم يكن "الوجود" غير المتعيّن و الفارغ من كل مضمون غير تعبير *مقولي* عنها، ما يزال عليه أن يقطع محنة "التفكّر" في ذاته حتى يكتشف أنّ " الماهية هي الوجود الماضي، لكن الماضي بلا زمان" (هيغل،أعمال 6: 13)،- وهو مشكل ذو طرافة خاصة لدى هيغل لم يوله هيدغر العناية التأويلية التي من شأنه (قا 1929أ: 221)[89]-،ثمّ يبلغ آخر الأمر إلى هيئة المثال ، حيث يصرّح هيغل بأنّ " المثال المطلق وحده هو الوجود، الحياة التي لا تفنى، الحقيقة العارفة لنفسها، و هو كل حقيقة" (أعمال 6: 549؛ت.ف.ص 368).

بعد تجميع عناصر إشكالية هيغل في هذه الأطروحة التأمّلية أخذ هيدغر يجمّع عناصر المناظرة المستقبلية معه. وإنّ أوّل ما يلفت النظر هو عودة مشكل الزمان إلى لعب دور حاسم مرة أخرى: *إذا كان البدء الفلسفي لا يمكن أن يكون سوى "المطلق" نفسه، فكيف تكون فلسفة ما " فلسفة "زمانها"" (Philosophie "ihrer Zeit") ؟*

---

[89] - يقول هيدغر (1929أ: 221):" منطق الماهية: "الماهية"، حيث ينعكس **الوجود** في ذاته، إنّما تعني شيئا مغايرا للـ"مفهوم" بالمعنى التقليدي. إنّ الماهية هي ,, **حقيقة الوجود**,, [إحالة على هيغل] ما يبرز ضمن التأمّل في الوجود بوصفه ما هو كامن-في-الأساس، بوصفه " خلفية"، بوصفه "كانية" das 'Gewesene' (το τι ην ειναι)، ولكن بوجه ما على نحو كانطي. الواسطة بين الوجود و المفهوم." - كنّا ننتظر أن يعقد هيدغر هنا موازنة بين استعماله لمفهوم "الكانية" في الفقرة 65 من **الوجود و الزمان** (1926أ: 326) و بين الاستعمال الهيغلي له في أوّل صفحة من **منطق الماهية** (أعمال 6: 13) ، لكنه بدلا من ذلك هو ما يزال يحرص على ألاّ يرى في هيغل سوى شبح كانط .

يفترض هيدغر أنّه لا سبيل إلى تحقيق ذلك إلاّ من متى أخذنا مسألة "التنـاهي" مقامـا أصليا للبحث في ماهية الفلسفة بما هي كذلك. والقصد هو أنّ "ما به البدء" في فلسفة ليس سوى كيفية "تفلسف" بعينه (1929أ: 225)، أي أنّ كلّ تفلسف هو "متناه" سلفا، وذلك يعني أنّ ما تغفل عنه المثالية المطلقة هو تحديدا تناهي الواقعة الفلسفية التي تعبّر عنها. إنّه في ضوء ذلك لا يتردّد هيدغر في الإعلان بأنّ "فكرة المطلق" لا تعدو أن تكون عمليـة "مَطلقـة" (Absolutierung) لفكرة معيّنة عن "اليقين"، أي أنّ "المطلق" ليس سوى ضرب من "اليقين المطلق" فحسب، مثلما أنّ "الذاتية" ليست سوى مَطلقة معنى معيّن عن "الذات"[90]؛ و من ثمّ فـإنّ إشـكالية هيغـل إنّمـا تعاني من " تفويت [أصلي]في مسألة الوجود" (Versäumnis der Seinsfrage) نتيجـة " عـدم السؤال عمّا هو حاسم بالنسبة **لإمكانية** الميتافيزيقا" (1929أ: 231)، وليـس ذاك سـوى مفـهوم **التناهي** التي اكتشفه كانط، لكنّ هيغل اعتبره " مقولة الذهن الأكثر معـاندة" (1929أ: 264) للمسار التأمّلي.

من أجل ذلك يقرّر هيدغر أنّ أطروحة هيغل عن الروح المطلق بوصفه أبديا، وتأوّل هذه الأبدية في معنى "الحاضر المطلق" هو أمارة على أنّ "جـذر (die Wurzel) مفـهوم الفعليـة المطلقة" إنّما " يرتدّ (zurückweist في ناحية حاسمة إلى [مسألة] الزمانيـة" (1929أ: 231). ومن وجهة نظر *مشكل البدء* إنّما يعني ذلك أنّ المعركة الحقيقية التي خاضها هيغل قـد كـانت ضد مسألة التناهي (نفسه). إنّه في هذا الموضع يعود هيدغر إلى إثارة مسألة " المجاوزة الأساسـية للمثالية المطلقة" (die grundsätzliche Überwindung des absoluten Idealismus) بوصفـها الدلالة المقصودة من "المناظرة مع هيغل" (1929أ: 231). ولكن كيف نريد أن نتجاوز فلسـفة لم تعد "ذات صلاحية" (in Geltung) أو باتت "شأنا خاصا بفلسفة المدرسـين" ولم تعـد " ممثّلـة" بأحد ؟ [91] إنّ هيدغر يفاجئنا هنا بطرح طريف تماما لدلالة المنـاظرة مـع هيغـل: إنّـها ليسـت *حجاجا* بين نسقيْن [92] ينطلق أحدهما من "موقف"(Standpunkt) التنـاهي ضدّ آخـر يسـتند إلى "موقف" التناهي، بل إنّ المناظرة "تحدث (geschieht)ضمن **حدوث** (*Geschehen*) **الدازين ذاتـه**"، وذلك لأنّ "المثالية المطلقة إنّما تنتمي إلى **تاريخ** (*Geschichte*) الدازين الذي يخصّنا؛ وإنّ المناظرة معها هـي مناظرة ماهوية للدازين مع ذات نفسه."(1929أ: 231).

---

[90] – يقول هيدغر (1929أ: 231): " مهما انغمس هيغل في المطلق بلا شكيمة، فنحن نعـرف أنّ فكرة المطلق ذاتها ليست سوى مَطلقة (Absolutierung) معيّنة لفكرة ما عن اليقين محدّدة منـذ البدايـة، يتماشى منطلقها مع تعيين بلا أرضية في ذاته لذاتية الذات."

[91] – يقول هيدغر (1929أ: 231):" بذلك قد يمكن للمرء أن يرى أنّه إنّما هنا تحديدا علينـا أن نضع المجاوزة الأساسية للمثالية المطلقة. ولكن ما الداعي لأنْ نتجاوز، حيث لم تعد الفلسـفة الهيغليـة في الاعتبار، و [لم يعد] تجديد الهيغلية سوى شأن فلسفة المدرسين ؟ فما الداعي إذن لأنْ نكلّف أنفسنا جـهدا من أجل مناظرة ؟ غير أنّه كان وهما كبيرا أيضا أن نظنّ أنّ الفلسفة الهيغلية ربّما لم تعد موجودة، بسـبب أنّها لم تعد " ممثّلة " [بأحد] ، أو كذلك أن نعتقد أنّ المناظرة قد تكون بذلك حدثت، إذا كان النسـق قد يكون دُحِضَ. كأنّ الأمر لا يتعلّق الآن سوى بأنْ نقف ضدّ موقف المثالية المطلقة انطلاقا مـن موقـف آخر هو موقف التناهي، و أن نقدّم الحجج المضادة.

إنّ المناظرة لا تحدث بين الأنساق، بل هي تحـدث (geschieht)ضمـن **حـدوث** (*Geschehen*) **الدازين ذاته**. لنقل ذلك بشكل أوضح: إنّ المثالية المطلقة إنّما تنتمي إلى **تاريخ** (*Geschichte*) الدازين الـذي يخصّنا؛ وإنّ المناظرة معها هي مناظرة ماهوية للدازين مع ذات نفسه."

[92] – را: Meulen 1953: 8.

خاتمة

إن اللافت للنظر هو الدور الحاسم الذي يؤديه مفهوم **التناهي** في تخريج معنى **المناظرة**: إن المناظرة ليست مشكلا *مقوليا أو منطقيا*، بل هي *واقعة كيانوية* (existenziale) (1929أ: 108، 242) يخوضها دازين عيني في نطاق "حدوث الدازين" أو "الأروخ" (das Geschehen) الذي يخصه، نعني طريقته الخاصة في احتمال "تاريخيته" وانتمائه سلفا إلى "تراث" كان قد دبر قبلا فهم الوجود الذي يهديه. إنه لا فاصل لدى هيدغر بين "أروخ الدازين"، أي بين "تاريخ الدازين" و بين "تاريخ الميتافيزيقا" التي يريد أن يناظرها، وذلك أن الميتافيزيقا نفسها ليست *نظرية في العلم* يخترعها *أنا نظري معزول*، بل هي "إمكان" أنطولوجي خاص بالدازين ذاته، ثاو سلفا في فهم الوجود الذي يستند إليه في تدبير علاقته بالموجود و بنفسه. إن المناظرة مع هيغل هي بذلك "مناظرة ماهوية للدازين مع ذات نفسه"، أي من "إمكانية" كيانوية يحملها الدازين في نفسه، وليس مع مذهب أو موقف حجاجي مضاد. إن هيدغر إنما يعطي للتعريف الأفلاطوني للتفكير الفلسفي بوصفه "حوار النفس مع نفسها" طرافته القصوى حين طبقه على المناظرة مع تاريخ الميتافيزيقا.

أجل إن المناظرة مع هيغل في واقعها "نزاع" (ein Kampf)، لكنه ليس نزاعا معطى بل هو "نزاع" ينبغي علينا " أن ننتزعه" (erkämpfen) هو نفسه بجهد جهيد من " لامبالاة اللعب بمجرد الآراء و المواقف"، ومن "وهم" (die Täuchung) الذين يظنون أن مقام التناهي قد نبلغ إليه بمجرد كوننا "متناهين". و أخيرا من "خطأ" (der Irrtum) الذين لا يفهمون "مناظرة الدازين مع نفسه" إلا بوصفها " تشريحا للنفس و حملقة في الذات" (1929أ:232).

بيد أن النتيجة الخطيرة لمثل هذا التخريج لدلالة المناظرة اعتمادا على أطروحة التناهي، إنما تمس مشكل البدء الفلسفي الذي علق عليه هيغل آمالا تأملية كبيرة. فحسب هيدغر ليس بدء الفلسفة في صيغته التأملية مشكلا أصلا! [93]، وذلك أن التناهي واقعة انطولوجية تكمن في ماهية الدازين، ومن ثم هي تجعل كل بدء فلسفي، من حيث هو يصدر عن تفلسف عيني معين، بدء متناهيا سلفا. ولأن كل بدء فلسفي هو متناه فإن المناظرة مع فيلسوف ما هي في كل مرة علامة قوية على " حرية داخلية كبرى" (1929أ: 238)[94]، وليس قيدا تأريخيا يحبسنا. وعلى ذلك فنحن لا نأتي إلى "بداية" (Ansatz) فلسفية كيفما نشاء، بل دائما و أبدا " داخل تقليد مشكل الميتافيزيقا" (1929أ: 241). وإذا كان هيغل قد "نجح" في بناء النسق فهو قد "فشل" في إبصار ميدان "التناهي" الذي منه يستقي "العقل" دلالته الأصلية. وإن دور

---

[93] – يقول هيدغر (1929أ: 232):" بدء الفلسفة – ليس مشكلا! وذلك أنه طبقا للتناهي هو بالتحديد متناه، بمعنى هو "كما نشاء"؛ إن المرء يبدأ بالتحديد على نحو عياني هنالك حيث هو واقف.

ولكن **أين** نحن واقفون ؟ و **بم** يجب علينا أن نبدأ ؟ هل هما سؤالان يقبلان أن يطرحا و أن يجاب عنهما الواحد بعد الآخر، أم هما متلازمان ؟ [..] و لكن بم نبدأ ؟ بذات أنفسنا! [..]

إن كل فلسفة ليست سوى ما هي، إذا كانت الفلسفة التي **من شأن** زمانها، بمعنى، حين تحقق للمعاصرين مشيئتهم الزائلة. إنه ينبغي على الفلسفة أن تكون فلسفة "زمانها"، بمعنى : ينبغي عليها أن تكون على نحو بحيث أنه يؤون **الأوان بالنسبة لها**."

[94] – يقول هيدغر (1929أ: 238):" إن من شأن مناظرة بالمعنى الفلسفي، بمعنى من شأن محادثة منتجة، أن تختص بحرية داخلية كبرى، بمعنى السلوك إزاء "الخصم" بحيث نمنحه **أكثر** مما يقدمه و يسأل عنه في واقع الأمر."

الفلسفة هو أن تؤرّخ من الداخل ، أن "تناظر"، هذا "النجاح"/الميتافيزيقي من جهة ما توضح بأيّ وجه هو قد نجم عن "فشل" ما من جهة تاريخ مشكل الوجود[95].

[95] -قا: Vaysse 1994،ص 294 [التشديد من عندنا]:

« Heidegger nous montre en même temps en quoi le traité de 1809 [de Schelling] "ébranle par avance le *Logique* de Hegel", dans la mesure où la réalité effective du mal [signe de la finitude] fait éclater le système et le projet de totalisation qui lui est corrélatif. On doit donc admettre que l'*échec de Schelling est foncièrement positif, car il relève d'une entreprise bien plus radicale que la "réussite" de Hegel, laquelle n'est rien d'autre que la pensée du devenir-monde du métaphysique.* »

الفصل السادس عشر

"الإطـلاق" (Absolvenz) أو " المفارقـة المحجوبـة"(verhüllte Transzendenz) : كيف نقرأ **فينومينولوجيا الروح** ؟ (1930-1931)

" بيد أنّ هذا الاغتراب [في عالم الثقافة] إنّمـا يحـدث في **اللغـة** (Sprache) فحسب، التي تبرز هنا في دلالتها المخصوصة . [..] إنّ قوة الكـلام (die Kraft des Sprechens) من حيث هو كذلك، هي التي تحقق ما ينبغي تحقيقه. وذلك أنّها [اللغـة] هي **إنية** الهُو المحض (*Dasein des reinen Selbsts*) ، بما هو الهُو؛ إنّه ضمنها تأتي **الفرديـة الموجودة لذاتها** التي من شأن الوعي بالذات بما هي كذلك إلى الكيان، بحيث هـي توجـد **للغير**. إنّ **الأنا** بما هو هذا الأنا **المحض** لا يوجد **هنا** (da) بشكل آخر ؛ ففي كل تعبـير (Äußerung) آخر هو منغمس في فعلية ما و ضمن هيئة يمكنه أن ينسحب منـها؛ إنّـه منعكس في ذاته خارج شغله كما خارج عبارته الجسدية (physiognomischen)، وهـو يترك هذا النحو من الإنية غير المكتملة، حيث يوجد دوما الكثير كما القليل، قائمـة بـلا نفس. لكنّ اللغة إنّما تتضمّنه في محضيته، هي وحدها التي تُفصِح عن **الأنا**، [الأنا] ذاته."

هيغل (أعمال 3: 376؛ت.ف.ص. 457)

" اننا في **فينومينولوجيا الروح** لسوف نصطدم ذات المـرار باللغـة في ماهيتـها الأساسية : أنّها انما تؤلّف دازين (Dasein) الهُو (Selbst) بما هو هُو ."

هيدغر (1931/1930: 91)

" إنّ الأمر على الجملة هو بل ليس سوى رجع صدى بسيط-عظيم للسؤال الـذي من شأن الفلسفة : τι το ον ؛ بيد أنّه انما لأجل ذلك يجدر بنا أن نستدرك الطريـق الأعمق للمشكل الهيغلي ، أي أن نحفظ عليه مجراه الذي يخصّه ، فنتعـقّبه . ومن قِبَـل أنّ هذا التعقّب انما هو مناظرة (Auseinandersetzung)، فإنّ السؤال سوف يتعالى : هـل أنّ هذا الفهم (Verstehen) للوجود والكلام عنه ، [هل أنّ] اللغة إلهية في معـنى أنّـها مطلقة ؟ هل أنّ فـهم الوجـود ، إذا كـان لنـا أن نتقـوّل هكـذا ، [هـو فـهم] مطلِـق *(absolvent)* ، وهو مطلِـقُ المطلَـق ؟ أم أنّ مـا عرضـه هيغـل في "فينومينولوجيا الروح" بوصفه الإطلاق (Absolvenz)، هـو ليـس سـوى المفارقـة (Transzendenz) المحجوبة أي التناهي ؟ إنّ مناظرتنا انما تقع على المفرَق من الطريق مـا بين التناهي و اللاتناهي ، مفرَق الطريق ، و ليس موازنة بين موقفين . "

هيدغر(1931/1930: 92)

تقديم

علينا أن نسجّل أنّ هيغل لم يعد ، منذ درس صيف 1929 ، "عائقا" أمام كشف هيدغر عن "من" يكون ، بل صار "مطية" لإنجاز ما يريد أن يكون[1]. ولذلك فإنّ الأسئلة التي ستقوده منذ الآن هي : من أين ندخل في "الوطن" الذي كان هيغل آخر حدوده ؟ وبعبارة طوبيقية في سنة 1930 : كيف ندخل في *بُعد الطلق* الذي بنى عليه هيغل إشكاليته ؟ كيف "نوقظ القانون الداخلي للأثر" الذي يشكله لنا **فينومينولوجيا الروح** ؟ (1931/1930 : 63)[2]

– إنّ خطة هيدغر في تبيين المشكل الأنطولوجي الذي افترض أنّ هيغل قد أفلح في الاضطلاع به من داخل إشكالية **فينومينولوجيا الروح** ،نعني تأويل *هُوية الهُو* بوصفها تجد في معنى "اللاتناهي" ماهيتها الخاصة،– تتمثّل في تعقب النماء الداخلي لإشكالية هيغل نفسها، تعقبا من شأنه أنْ يفضي إلى استكشاف الإمكانية الأصلية للانخراط في مناظرة أصيلة معه، ثمّ الإقبال على تلكم الإمكانية وتدبّرها على الوجه الذي يسمح به غرض البحث الذي بين يديه سنة 1930 أي *إشكالية التناهي* مهديا إليها من جهة مسألة "المفارقة" .وذلك يعني أنْ يُنظر إلى كلّ فصل من كتاب 1807 على أنّه يستوجب "نمطا خاصا من الإيضاح" من أجل أنّ له بعدُ فعليّةً خاصّة (1931/1930: 63) يبدو أنّ إشكالية التناهي يمكن أن تؤدي دور خيط هاد للتكشيف عنها.

وإنّ ذلك هو بالتحديد ما حاول هيدغر أنْ يأتي عليه في سياق تفسيره لفصل "اليقين الحسي" على نحو أفضى شيئا فشيئا إلى البحث في موضوع المناظرة مع هيغل في معنى تخريج إشكالية الروح الهيغلية بوصفها تجد في فكرة " اللاتناهي" أساسها الانطولوجي، وذلك في ضوء إشكالية "التناهي" كما كشف عنها التأويل الفينومينولوجي لإشكالية كانط في **نقد العقل المحض** سنة 1929 [3].

وليس أقلّ ميزات هذا النحو من التفسير أنّه يقطع قطعا بيّنا مع ما درج عليه جلّ الشرّاح إلى اليوم من مباشرة للمتن الهيغلي على نحو ينحبس في عرض *موضوعاتي و تأريخي* لمسائله ، ليس من شأنه أنْ ينوب عن الانخراط في *استشكال داخلي* لمضمونه الذي أحكم هيغل إغلاقه على غير أهله . إنّ الطرافة الحاسمة لموقف هيدغر هنا هي بخاصة هذه السبيل في توجيه النظر إلى نفالة أي تتبّع شكلي لمخطّط **فينومينولوجيا الروح**، وذلك أنّ المطلوب هو"

---

[1] – Schmidt 1988،ص 128:

« Hegel has become more of a vehicule than an obstacle to Heidegger's own purposes. »

[2] – Boer 2000: 273.

[3] – يمكننا أن نهتدي طوبولوجيا بتشخيص أحد الباحثين لمنهجية هيدغر في "معاودة" كانط في كتاب 1929، حيث يرصد ههنا ثلاث حركات: 1– "حركة إلى الأمام" (a movement forward)، نحو عرض مسائل النص ؛ 2– "حركة إلى الوراء" (a movement back)، نحو تأويل أكثر أصلية لإشكالية النص؛ 3– "حركة طواف" (a movement around)، حول بنية فهم النص على نحو يستعيد "توجيهات الدور الهرمينوطيقي نفسه". را: Macann 1992ج: 229.

استيقاظ القانون الداخلي للأثر " (1931/1930: 63) [4] أي الاجتهاد في إثارة القوة الثاوية في المتن نفسه ، لا من أجل الذوبان فيها وإنما من أجل "مناظرتها"[5] . ولا يتم ذلك إلا بقدر ما نفلح في "الإيضاح المفسر " (auslegenden Durchleuchtung) لطبيعة الأفق الأنطولوجي الذي انتظم هيغل داخله ، وذلك في ضوء *تاريخ الميتافيزيقا* منظورا إليه كجملة إشكالية واحدة ، بمعنى بقدر ما نوفق في "استئناف "(Nachvollzug)[6] الإشكال الهيغلي المطروح في كل مرة ، بوصفه يصرف خصوصية فعلية واتصالا جوهريا بالكل في عين الوقت . الاستئناف معناه هنا أن "نقرأ"[7] النص الهيغلي بأحد المعاني القديمة لهذا اللفظ في العربية أي أن نستجمع عناصره الإشكالية بحيث يتصير قابلا للمناظرة معه قبولا طبيعيا .

أما أغراض هذا الفصل فهي :

1) الاختلاف و التوسط : الصيغة *التأملية* من المنعرج اللغوي

2) الإطلاق (Absolvenz) أو "المفارقة المحجوبة" (die verhüllte Transzendenz)

*****

§ 1- الاختلاف و التوسط : الصيغة *التأملية* من المنعرج اللغوي

1.1- "المحسوسية" (Sinnlichkeit) بوصفها عنصرا *تشكيليا* للمطلق

إن أول امتحان للأمر الهرمينوطيقي باستيقاظ القانون الداخلي للأثر فهو بلا ريب تخريج دلالة هذا الفصل الذي لئن سماه هيغل باسم "اليقين الحسي"(die sinnliche Gewißheit) فهو قد ضمنه مفارقة أن يكون أول "ظهور" (Erscheinung) للروح المطلق نفسه، أي أول شكل "يعبر"(ausdrückt) عن الكلي (أعمال 3 (1807): 94؛ت.ف.ص 161)، أو ما أسماه بعض الباحثين "محايثة المعنى للمحسوس" (l'immanence du sens au sensible)[8] .

وإذا كان متوقعا أن ينطلق هيدغر في تفسير **فينومينولوجيا الروح** من فصل " اليقين الحسي" ، فإن غير المتوقع في ذلك هو أن يفاجئنا بتنبيه طريف إلى أن هذا الفصل إنما يطرح *مسألة أنطولوجية* بكرا لم يسبق أن طرحها أحد قبل هيغل ، حيث نشهد في هذا الفصل انزياحا

---

[4] – يقول هيدغر (1931/1930: 63) : " إن تأويلنا لا يمكن له تبعا لذلك أن يتحرك ضمن قالب (Schema) جماد ، نقحم فيه الأقسام الجزئية بالتناوب إقحاما ؛ بل إن كل قسم منها انما يفترض سبيلا **خاصة** في التكيف المستفسر وفي الاستئناف (Nachvollzug) [..] وإنه خليق بنا أن نفحص هنا عما إذا تيسر لنا استيقاظ **القانون الداخلي** للأثر وتركه يفعل فعله في عمق الكل وفي عظمه في كل مرة . "

[5] – إن الأمر قد صار يتعلق، منذ الآن، بـ"مناظرة" أصيلة ، وليس ، كما تذهب سوش-داغيس، أنه مجرد "محاولة من قبل هيدغر لاستيعاب التفكير الهيغلي أو بالأحرى لجعله قابلا للاحتواء لصالحه". را: Souche-Dagues 1992: 247.

[6] – قا: Boer 2000: 273، 286. حيث ينعت هكذا خطة بأنها "تأويل متعاطف" (a sympathetic Interpretation).

[7] – يطرح هيدغر (1931/1930: 52) مشكل "القراءة" على نحو طريف: إنه يدعونا إلى "قراءة ثانية" تتخطى القراءة الأولى لنص **فينومينولوجيا الروح**، لكنها "تفترضها"، قراءة ثانية لا تفهمنا إشكاليته بل "تحضر إلى فهمه" . را: Bernasconi 1999: 77-79.

[8] – Colliot-Thélène 1999،ص 31:

« Cette présence implicite des catégories dans toutes les formes de l'expérience, théoriques aussi bien que pratiques, ou encore : *l'immanence du sens au sensible*, est la thèse centrale de l'idéalisme hégélien. »

طريقا ضمّنه هيغل مقالته عن "المحسوس" (das Sinnliche) بعامة : إذ حيث لا حديث عن الحواس هو قد طرح ماهية المحسوس طرحا كلّيا (1931/1930: 76) .

ينبّهنا هيدغر إلى خطر أنْ لا نرى في فصل "اليقين الحسّي " غير مقاطع منتزعة من أقوال القدماء في المحسوس بعامة، أي لا نرى فيه سوى ارتجاع لما كان التقليد الفلسفي قد وطّأ القيل فيه من متردّم . فإنّ ذلك لا يعدو أنْ يكون حسب رأيه ضربا من الإرادة الفلسفية التي تمسك عن فهم مقالة هيغل إمساكا ؛ و هو ما يلبث أنْ يكشف لنا عن ضرب من اللاّإمكان الفلسفي الذي يمنعنا سلفا من الولوج إلى عين المقام الذي يقف عنده هيغل . أمّا وجه الجدّة في ما ضمّنه هيغل لفصل " اليقين الحسّي " فهو ، على رأي هيدغر ، هذا النحو الطريف[9] من استبصار "المحسوسية" (Sinnlichkeit) [10]، لا من حيث استبصرها التقليد الفلسفي من أفلاطون إلى كانط، أي بوصفها محصّلة في مسألة الحواس بعامة كما تبسطها *نظرية في المعرفة* ، وإنّما من جهة ما هي *مقام أنطولوجي* قائم برأسه لا يقلّ منزلة فلسفية عن مسألة الروح نفسه بل أكثر من ذلك : إنّ طرافة الطرح الهيغلي تكمن في أنّه قد عمد إلى استفهام "المحسوسية" استفهاما صادرا من طبيعة إشكالية الروح[11] ذاتها وذلك من حيث هي الإشكالية الأنطولوجية الأمّ عنده .

– إنّ هيغل لا يستشكل مصطلح "المحسوسية" في الاتجاه الذي ساد بعد كانط، أي في اتجاه المفهوم المتعالي للمحسوسية بوصفها ملكة قبلية للحدوس[12]. صحيح أنّ هيغل يستعمل لفظة

---

[9] – علينا أن نقرأ هذا الاستطراف الهيدغري للمعنى التأمّلي لمشكل "المحسوس" ي مدخل **فينومينولوجيا الروح** بوصفه أفقا انطولوجيا كليا للهُو، في تواشج صامت مع جهد هيدغر نفسه (الذي يلتقي بهيغل بفعل قرابة غير موضّحة) ضمن الفقرة 29 من كانط و مشكل الميتافيزيقا حيث سعى في بيان تجذّر "التفكير" في رحم المخيلة المتعالية وخاصة دلالة ما يشير إليه كانط بعبارة "تخطيطية ذهننا"، وحيث ينتهي هيدغر آخر المطاف إلى التفكير في "عقل متناه محسوس و محض" (هيدغر 1929ب: 251) بل وعن "عقل محض محسوس" (raison pure sensible) (نفسه:ص271) و عن "عقل محسوس محض" (raison sensible pure) (نفسه: ص 299). را: Piché 1986: 79 و ما بعدها.

[10] – يقول هيدغر (1931/1930: 76):" ورغما عن ذلك فإنّ هيغل انما يتوفّر على تأويل للمحسوسية (Sinnlichkeit) ليس له في تاريخ الفلسفة مثيل (ihresgleichen) . أجل من الهيّن أن نقطّع هذه المقالة الصغيرة فنأتي لكلّ قطعة منها بما يعادلها ، في تاريخ الفلسفة – من أفلاطون إلى كانط– أو يشبه لها وقعاً . غير أنّنا بذلك انما نقيم الحجّة على أنّنا 1– لا **نريد** أنْ نفهم عن هيغل نفسه شيئا ؛ 2– نحن لا **يمكننا** ذلك ، طالما اتّكلنا على مبادئ تأويل صَحَاصِحَة من هذا الصنف . إنّ ما لم يُسمعْ به من قبل (Unerhörte) في التأويل الهيغلي للمحسوسية إنّما يكمن في أنّه يفهمها – وذلك واقع في جملة انبعاث المسألة [عنده] – **انطلاقا من الروح و ضمن الروح** ". – قا: Legros 1980: 12.

[11] – قا: Beaufret 1973: 121–122.

[12] – نحن نعثر لدى أحد مؤرّخي المثالية الألمانية هو جاك ريفلاغ (Jacques Rivelaygue) على إيضاح هام للطريقة التي أتى منها هيغل إلى التخريج التأمّلي لمسألة "المحسوسية" . فهو يبيّن كيف أنّ سلومان ميمون (Salomon Maïmon) في كتابه **محاولة في الفلسفة المتعالية** (1790) قد كان خطوة عملاقة من كانط إلى أفق المثالية الألمانية، وذلك أنّ " المحسوسية لن تكون عنده سوى حالة قصوى من العفوية و لن تعود هناك حاجة إلى الشيء في ذاته حتى يتمّ نقل المحسوسية المنفعلة من القوة إلى الفعل" (Rivelaygue 1990: 134). إنّه من جهة يفترض أنّ "المطلق يطرح ضده و هذا الضد يتمّ إدماجه مرة أخرى من خلال عمل الذهن المتناهي" ، وهو من جهة، قد حاول أن يفسّر " كيف يتحقق الانتقال من المطلق إلى المتناهي"، كيف يتمّ " إضفاء التناهي على المطلق" (la finitisation de l'absolu) (Rivelaygue 1990: 149). انطلاقا من إشارات ريفلاغ حاول جان–ميشال بسنيي (Besnier)، أن يوضح كيف أنّ سلومان هو " الذي افتتح بحصر المعنى [إشكالية] المثالية الألمانية و مهّد الطريق إلى هيغل" حين بيّن ضمن **محاولة في الفلسفة المتعالية** (1790) أنّ " المحسوسية و الذهن ليسا، بالنسبة إلى ذهن لامتناه، سوى قوة واحدة

"محسوسية" (Sinnlichkeit) لكنه يفعل ذلك ضمن إحصاء نقدي لمصطلحات المثالية لدى كانط و فيشته (أعمال 3 (1807): 92، 185، 187؛ت.ف.ص 92، 259، 262) وليس ضمن استشكال كلي لظاهرة محددة . من أين أتى هيدغر بهذا التنزيل الطريف لمشكل "المحسوسية" لدى هيغل إذن ؟ – إن المفهوم المركزي الذي استعمله هيغل ضمن الفصول التي تأولها هيدغر في درس 1931/1930 (من الفصل 1 إلى مقدمة الفصل الرابع) (1931/1930: 203)، ليس "المحسوسية" بل "المحسوس" (das Sinnliche) بما هو وجه "التعبير" الخاص بالكلي في هيئة الوعي المتناهي الذي يأخذ من "الهذا" (das Dieses) موضوعا له (أعمال 3 (1807): 85، 94، 104، 106، 118؛ت.ف.ص150، 160، 171، 173، 188)[13] ، بحيث أن العمل الهرمينوطيقي لهيدغر قد تمثل في استخراج الدلالة الكلية التي يفترضها ذلك المفهوم، أي معنى "المحسوسية". كذلك يجدر بنا ألا نغفل أن هيغل يفرق[14] بين " المحسوسية" (Sinnlichkeit)، وهو لفظ اشتغل عليه كانط، و "الحساسية" (Sensibilität)، التي هي إحدى الخاصيات الثلاثة للـ"العضوي" (das Organische) إلى جانب " التهيج" (Irritabilität) و "التوالد" (Reproduktion (أعمال 3 (1807): 203–210؛ت.ف.ص 279–285)،)، وهي مصطلحات يبدو أن هيغل قد استقاها من كتاب **شيلنغ في نفس العالم** (Von der Weltseele)[15].

إن الفرق بين القول في المحسوسية على طريقة كانط و القول في المحسوس بما هو مظهر كلي للمطلق هو أننا مع كانط ما نزال نحتكم إلى *براديغم الوعي* و لا نرى في المحسوسية غير ملكة للتمثيل، في حين أننا مع هيغل نحن ننظر إلى "المحسوس" بوصفه *"عنصرا"* (Element) بالمعنى الطوبيقي و البويطيقي، أي بالمعنى "التشكيلي"[16]، الذي يضمنه هيغل لهذا المصطلح ، نعني بوصفه ميدانا *تأمليا* واهبا للصور، علينا أن نحدق به في بعد المطلق، وليس موضوعا من الموضوعات: إن المحسوسية في براديغم الوعي هي مجرد ملكة تمثيل في حين أن المحسوس التأملي هو *ميدان* انطولوجي يشير إليه هيغل بعبارة "العنصر/الميدان المحسوس" (das

---

ووحيدة، وأن المحسوسية ليست عندنا نحن (الموجودات المتناهية) سوى ذهن غير مكتمل". إن سلومان هو الذي دمر مقام "الاستطيقا المتعالية" التي رسمها كانط أي مفهوم "الشيء في ذاته" حين رفض الفصل الكانطي بين المحسوس و المعقول و دعا إلى استخراج كل وجود "معطى" من نشاط الوعي نفسه وإلى البرهنة على أن الوجود "الخارجي" أو "التناهي" ليس سوى "وهم" على الفلسفة أن تفسره. وليس لها أن تفسره إلا بتخريج "التناهي" على أنه لا معنى له سوى حاجة "المطلق" أو "اللامتناهي" إلى أن يتعين و أن ينعكس في غيره. إن الوعي "فعالية" و ما عداه هو "انفعالية" ، ينتهي الوعي آخر الأمر إلى الوقوف على أنه "متماه" معها. **فالزمان** هو "انتثار–الذات" (l'auto-affection) لنفسها و **المكان** هو وهم *الخارجية* الذي ينتج عن هذا الانتثار–للذات (Besnier 1993: 223، 227–234).

[13] – يقول هيغل (أعمال 3 (1807): 94؛ت.ف.ص 160):"إن الهذا هو بذلك مطروح بوصفه **لا هذا** أو بوصفه **مرفوعا**؛و من ثمة [هو] ليس عدما، بل عدم متعين أو **عدم من شأن مضمون ما**، أي من شأن **الهذا**. إن المحسوس من خلال ذلك إنما ما يزال هو ذاته قائما، و لكن ليس كما يجب أن يكون ضمن اليقين غير المتوسط، بوصفه الفردي الذي هو [موضوع] رأي، بل الكلي أو بوصفه ما هو متعين بوصفه **خاصية**."

[14] – وهو تفريق اصطلاحي لا نجده في الترجمات الفرنسية (Labarrière/Jarczyk، 1993: 887) و كذلك (Lefebvre 1991: 185 و 198).

[15] – نبهنا إلى ذلك مترجمو كتاب 1807 . أنظر: Lefebvre 1991: 198، هامش 3؛ و Labarrière/Jarczyk 1993: 179، هامش 1.

[16] – حسب اصطلاح طريف نشطه Malabou 1996: 22–26. را: Derrida 1998: 12.

sinnliche Element) (أعمـال 3 (1807): 214؛ هيدغـر 1931/1930: 38) . إنـه بذلـك فقـط نفهم طرافة التخريج الطوبيقي/التشكيلي للمحسوس في **فينومينولوجيا الروح** الذي يمكن قراءته بوصفه نحوا من "تخطيطية الوجود" (schématisation de l'être) حسب عبارة رشـيقة لـالابو [17]. وهو على الأغلب ما قصده هيدغر، لكن مواصلة احتكامه إلى المصطلح الكانطي قد عتم عليه.

– إن علينا أن نلاحظ هنا أن هيدغر قد بـذل وسـعه في *ترتيـب الأفـق* الوجيـه لمنـاظرة هيغل، وذلك بتلافي سوء الفهم الأكبر الذي من شأنه أن يحول دون ذلك، نعني عدم الإنصات الأصلي إلى إشكالية هيغل ومن ثمة تصريف نظرة تقليدية تلقاءهـا . و هـو بإقدامـه علـى تفسـير **فينومينولوجيا الروح** إنما أقدم بحرص صريح على مناظرة هيغل مناظرة تتخطى حدود حرصـه السابق، طيلة الاشتغال على برنامج *الأنطولوجيا الأساسية*، على رسم **مباينة** حادة تفصل بـين هذه الأنطولوجيا وبين النسق الهيغلي[18].

و إن ما رآه هيدغر من منزلة مستحدثة "للمحسوسية" لدى هيغـل _ أي تخريجـها في *بعد المطلق* بوصفها مقاما انطولوجيا *للروح المطلق* نفسه – قد وفرت له سياقا تأويليا نفترض أنه يؤدي في قراءته لكتاب **فينومينولوجيا الروح** نوعا من الصيغة *التأملية* من إشكالية *التخطيطيـة* في كتاب **نقد العقل المحض**. وإذا كان الرهان *التعالي* في التخطيطية هو إقرار واقعة **التناهي** في ماهية العقل من خلال تدبير تواشج *قبلي* بين الأنا أفكر و الزمان، فإن الرهان *التأملي* في الفصل الأول من كتاب 1807 هو تخريج الاقتران *الجـدلي* بـين يقـين الوعـي المتنـاهي و حقيقـة الـروح **اللامتناهي** ، بين "غير المتوسط" الذي هو موضوع كل وعي و "المتوسط" الذي هو بنية الروح . و ليس من الصدفة في شيء أن هيغل لم يجد مدخلا فينومينولوجيا لبيان طبيعة الروح أفضـل مـن أن يبدأ بوصف طبيعة "اليقين الحسي" بوصفه أفقر هيئة روحيـة عـن المطلـق، حيـث لا يكـون المطلق شيئا آخر سوى هيئة "غير المتوسط" (das Unmittelbare).

2.1- *الاختلاف التأملي* بين غير المتوسـط و المتوسـط بوصفـه صيغـة بدائية عن "الاختلاف الانطولوجي" :

قد يمكن الانطلاق في طلب المشكل الذي يهمنا هنا من الفقرتين السادسة و السابعة من الدرس في جملته ، حيث تتعلق الأولى بإيضاح معنى "غير المتوسط" (das Unmittelbare)،

---

[17] – تقول Malabou 1996،ص 33–34:

« Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel déclare : "La singularité est elle-même son propre passage de son concept à une réalité extérieure ; elle est le pur schème (*das reine Schema*) (..)". L'être se schématise *de lui-même* et l'unité du concept et de l'existence empirique ne peut à ce titre faire l'objet d'une exposition extra-systématique. L'exiguïté de l'occurrence du concept de plasticité témoigne précisément du mode de présence qui est celui de la synthèse originaire et se tient dans l'entre-deux de la présence et de l'absence. La plasticité, en tant qu'elle *travaille au corps* l'exposition systématique, sans jamais la surplomber ni la surdéterminer, se révèle apte, pour cette raison, à rendre compte de l'incorporation, ou incarnation, du spirituel. »

[18] – لذلك نحن لا نشاطر دنيس شميدت (Schmidt) حكمه على درس 1931/1930 بأنه كـان "مناسبة لهيدغر" من أجل "البحث في اختلافاته الفعلية مع هيغل". وذلك أن شميدت لا يضع في الاعتبـار أن هيدغر لم يعد ينظر إلى هيغل في أفق تحليلية الدازين بل من زاوية مشكل المنعرج نحو تاريخ الوجود.

بما هو المقام الأول للموجود بعامة (1931/1930: 64 –93)، في حين أنّ الثانية قد صرفت إلى استكشاف " التوسّط (Vermitteltheit)[19] بوصفه ماهية غير المتوسّط " (1931/1930: 4 –133) .

إنّ الغرض العام هو الوقوف على طبيعة " غير المتوسط " بما هو ضرب الوجود الذي يتعلّق به "اليقين الحسي " ؛ ونحن يمكننا أنْ نبدأ بحثنا بالفحص عن مسألتين أوّليتين هما : أ– الاختلاف بين المعرفة غير المتوسّطة و المعرفة المتوسّطة أو المطلقة (1931/1930: 64–75) ؛ثمّ ب– تجربة الاختلاف ما بين غير المتوسّط و المتوسّط (1931/1930: 82–89) .

ونحن علينا أنْ نتدرّج في إستيضاح هاتين المسألتين بحيث تكون كل واحدة مدرجة إلى كشف المسألة الأخيرة،– أي *مناظرة إشكالية اللاتناهي في ضوء إشكالية التناهي*،– بوصفها بمنزلة المقام الأصلي لجميعها .

ومن حيث أنّ غرضنا ليس يتعلّق بعرض مذهبي لمقالة هيغل في "غير المتوسّط" بما هو كذلك بل بالوقوف على طبيعة المناظرة الهيدغرية معه ، فإنّا ننبّه للتوّ إلى خطة هيدغر في هذا المضمار : فهو قد اعتمل لأجل ذلك سبيلين متضامّتين ، فأمّا الأولى منهما فينصرف فيها إلى تعقّب "غير المتوسّط" تعقّبا وجدنا أنّ رأس الأمر فيه هو الكشف الصارم عن حركة "السّلبية" الثاوية في طبيعته (1931/1930: 82–84)؛وأمّا الأخرى فقد جعلها مدخلا إلى استكشاف ضرب الدلالة التي يضمّنها هيغل ، بموجب الإشكال الذي يقوده ههنا ، لما يعنيه بعبارة "الاختلاف بين اللاّتوسّط و التوسّط" (أعمال 3: 83؛ت.ف.ص 149) [20]، ما بين المعرفة غير المتوسّطة ،كما تتراءى لليقين الحسّي، وبين المعرفة المطلقة من حيث هي ضرب المعرفة الخاص بالفيلسوف (1931/1930: 84–89). إنّ خطّة هيدغر إذن مضروبة ههنا لمناظرة هيغل من داخل السياق الأصلي لإشكاليته : أنْ يُكشَفَ عن ضرب المعنى الذي يصرّفه هيغل عن "الاختلاف" الأصلي الثاوي سلفا في بنية الوعي بين الهذا المتناهي و "اللاّهذا"(das Nichtdieses) غير المتناهي (أعمال 3: 85؛ت.ف.ص 150) ، أي بين "اللاّتوسط" و "التوسط" (أعمال 3 (1807): 83؛ت.ف.ص149)[21] ، وذلك في خضمّ تطارحه لمسألة غير المتوسّط،من جهة ما هي مسألة تجد في "السّلبية" أساسها الأنطولوجي .

إن غرض هيدغر هو استبصار المقام الذي استهل به هيغل إشكالية فينومينولوجيا الروح أي مقام "اليقين الحسي" ،– وذلك من حيث هو مقام لا مندوحة من التفريق لديه، بحسب الاصطلاح الهيغلي ، بين "الوجود لذاته" أي ما يرفعه اليقين الحسي بوصفه ضرب الوجود الذي من شأنه، وبين "الوجود في ذاته" أو "بالنسبة لنا" نحن المتفلسفة، أي ما هو معتبر من جهة *المعرفة المطلقة* أو من جهة "الروح" بما هو كذلك ، – على أنه مقام قابل من نفسه إلى

---

[19] – عن معنى "التوسط" لدى هيغل، را: Kolb 1986: 46–47.

[20] – من الطريف أن هيغل قد بلغ حدا عاليا و غير مسبوق من الاشتغال على مفهوم "الاختلاف" (der Unterschied، die Verschiedenheit)، فهو يشير إلى "الاختلاف المطلق" بين الشيء و نقيضه (أعمال 3: 103؛ت.ف.ص 170) و "الاختلاف الماهوي" (نفسه: 102؛ 169)و "الاختلاف الكلي" (نفسه: 120؛189) و "الاختلاف بين الماهوي و اللاماهوي" (نفسه: 93؛160) و "اختلاف نفس الأمر" (Unterschied der Sache selbst) (نفسه: 125؛194) ..الخ.

[21] – يقول هيغل (أعمال 3 (1807): 83؛ت.ف.ص 149):" إن يقينا حسيا فعليا لا يكون فقط هذا اللاتوسط المحض، بل [هو] ما هو **مجازف به** (ein *Beispiel*) فيه. [..] وهذا الاختلاف بين الماهية و المجازف به ، بين اللاتوسط و التوسط، ليس فقط نحن نصنعه، بل نحن نعثر عليه لدن اليقين الحسي ذاته، و ينبغي أن يمسك به ضمن الصورة التي يوجد عليها، و ليس كما عيناه للتو."

امتحان المناظرة معه؛ *ربّ مناظرة انما تجد في مسألة الاختلاف بين غير المتوسّط و المتوسّط صيغتها البدائية*.

– إنّ الاختلاف بين المعرفة غير المتوسّطة و المعرفة المتوسّطة هو إشكال لا يتصيّر مشهودا إلاّ "بالنسبة إلينا نحن"[22] (für uns) بعبارة هيغل[23] (أعمال 3(1807): 134؛ت.ف.204 ؛ 1931/1930: 66)، أيْ بالنسبة للذين يحدّقون بهذا الأمر من مقام بعينه هو مقام "الروح" نفسه ؛ ربّ مقام يتميّز عن "اليقين الحسي" بكونه يتوفّر بعدُ على نظرة تتخذ من "نهاية" المطاف الفلسفي لهذا اليقين الحسي موضعا للنظر . إنّ الاختلاف بين ما يصيبه هذا اليقين وبين ما يتوفّر عليه الناظر من علياء النهاية انما هو الأفق اللائق للتفلسف ما إنْ يحرص على مفارقة اليقين الحسي للموجود بعامة ويتصدّى للاضطلاع بإيضاح حاسم لطبيعة" المعرفة " (Wissen) التي هي عند الوعي المتناهي في كل مرة (1931/1930: 64) والتي من شأن ذلك الضرب من اليقين . إنّ هذا النحو من النظر من جهة الروح انما هو الإطار الذي عيّن فيه هيغل طبيعة *الاختلاف* الأصلي بين المتوسّط و غير المتوسّط ، أي مقام "النحن" التي تهب جهة نظر "المطلق"(1931/1930: 66)[24].

إنّ غير المتوسّط هو "الموجود" (das Seiende) الذي هو لدينا بعدُ بادئ ذي بدء فلا نملك إلاّ أنْ نكون إزاءه "متلقّين" (aufnehmend)؛ بهذا النحو من التبيين كان هيغل نفسه

---

[22] – ضمن دراسة طريفة بعنوان " ''نحن الفلاسفة'': لا يدخلنّ علينا بربريّ" (We'' Philosophers" : Barbaros mēdeis einsitō)، حاول روبار برنسكوني (Bernacsoni) أن يخرّج مناظرة هيدغر مع هيغل من خلال مسألة "النحن" حيث يبيّن أنّ هيدغر ضمن درس 1931/1930 (ص 66–67) قد استكشف دور "النحن" (حيث أنّ "نحن" تعني *من يعرف على جهة المطلق و من يعرف بمقياس المعرفة التي هي بمقياس العلم*) ضمن مسألة "القراءة المزدوجة" لكتاب 1807 (Bernasconi 1999: 89)، لكنّه في مقالة 1950 "المفهوم الهيغلي للتجربة" قد بلور صيغة خاصة به عن "القراءة المزدوجة" ، عبر معنى جديد للـ"نحن" ، حيث صارت تعني من ينصت لصوت الو–جود، وذلك يعني أنّ هيدغر قد أدخل بذلك تاريخ الوجود ضمن فينومينولوجيا الروح لقراءتها (ص 90–91).

راجع أيضا: Dove 1971: 25–35، حيث يفيدنا الباحث برصد للتخريجات الأساسية لمسألة "النحن" في كتاب 1807 بوصفها تعني "الفلاسفة" (تأويل ماركوز) أو "القارئ الفلسفي" (لوكاتش) أو "الفهم الفلسفي المصاحب" (نيكولاي هرتمان) أو " الفيلسوف الذي يعيد التفكير في المساق الفينومينولوجي" (هيبوليت) أو " الملاحظ الذي يراقب المسار من النهاية" (كرونار) أو " الذين، إذ يفكرون في موجودية الموجود، هم قد توفروا بعد على الوجود" (هيدغر مقالة 1950 "المفهوم الهيغلي للتجربة"، را: 1950 ج: 173؛ت.ف.ص 229).

[23] – يقول هيغل (أعمال 3(1807) 134؛ت.ف.ص 204) :" إن هذا الإمساك بالاختلاف ، كما هو **في الحقيقة**، أو الإمساك بـ**اللاتناهي** من حيث هو كذلك إنما يوجد **بالنسبة لنا أو ضمن ذاته** (für uns oder an sich) .و إن عرض مفهوم [اللاتناهي] إنما ينتمي إلى العلم؛ لكن الوعي، من جهة ما يملك [هذا المفهوم] على نحو **غير متوسط** (*unmittelbar*)، يبرز مرة أخرى بوصفه صورة خاصة أو هيئة جديدة للوعي، الذي لا يتعرف إلى ماهيته فيما سبق، بل يرى فيها شيئا آخر تماما."

[24] – يقول هيدغر واصفا هذا النحو من النظر (1931/1930: 66) :" إن الموضوع الذي من شأننا (für uns) ، موضوعنا، انما هو الموضوع الذي من شأننا نحن الذين نعرف من قبل أننا نسلك سلوك *المتوسطين* ،أي على سبيل *الرفع*(Aufheben) [..] ؛رب رفع هو ذاته ضرب حدوث المعرفة المطلقة ، وطابع القلق (Uuruhe) الذي هو [القلق] المطلق ، والذي يسميه هيغل أيضا "السلبية المطلقة" أو " الإقرار اللامتناهي." – كما نرى إن تأويل هيدغر لمسألة "النحن" سنة 1930 ما تزال تحاول مناقشة هيغل من خلال التقابل بين "اللامتناهي" و "المتناهي"، وهو أمر سوف يتغير في مقالة 1950 حيث سيصبح "تاريخ الوجود" هو جهة النظر إلى معنى "النحن". را: 1950: 173؛ت.ف.ص 229.

(أعمال 3 (1807): 82؛ت.ف.ص 147) قد بسط معنى غير المتوسط و من ثمة طبيعة المعرفة غير المتوسطة في عين الآن .بيد أننا لا نبصر حقا بضرب الوجود الذي يستظهره اليقين الحسي بما هو معرفة غير متوسطة إلا بقدر ما نقلع عن زاوية النظر التي تنحبس عند ما هو غير متوسط لا تتعداه . إن الـ"نحن" الفلسفية مقام قد في كل مرة من موقف حاسم لابد من الفحص عنه بما هو كذلك ، هذا المقام هو مقام الإقلاع عن غير المتوسط والانخراط في التحديق إلى الموجود بوصفه "متوسطا" (ein Vermitteltes) " أي " متعينا بوصفه باقيا و محتفظا بنفسه من جهة (*dadurch*) أن غيره [..] لا يوجد" (أعمال3(1807): 84؛ت.ف.ص 150). إن استبصار التوسط يجعل الموجود يتخطى دلالته السالبة و يكتسب "دلالة موجبة" هي صفة "المتوسط" (das Vermittlnde)، حيث تكون الحاجة فيه هي الإبصار بضرب الحركة الثاوية في غير المتوسط تحدو به إلى ما به يتقوم وجوده، وليس ذلك حسب هيغل سوى "قلق" غير المتوسط من طابعه الصائر في كل مرة (أعمال 3 (1807): 118؛ت.ف.ص 188) . إن النظر المتوسط هو وحده ما ينقذ غير المتوسط من "قلقه" الأصلي، وذلك بالكشف عما هو " قيمومة " فيه، أي عن ضرب الوجود ومن ثمة عن ضرب الحقيقة الذي يخصه (أعمال 3 (1807): 133؛ت.ف.ص 203) . إن ذلك يعني للتو أن "التوسط "هو المقام المخصوص للتحديق إلى الموجود بعامة أكان متوسطا أم غير متوسط .

ولكن ما معنى أن تكون معرفة ما "متوسطة"؟-إن معنى **التوسط**[25](أعمال 3 (1807): 147؛ت.ف.ص 219) لا ينكشف حقا إلا عندما نقف على طبيعة الموقف الذي تصرفه الـ"نحن" الفلسفية من حيث هي نحن تنتصب على الطرف الآخر من فينومينولوجيا الروح، أي موضع الفصل الأخير منها، وذلك يعني من موضع "المعرفة المطلقة" نفسها (أعمال 3 (1807): 93، 575 و ما بعدها؛ ت.ف.ص159، 674 و ما بعدها) . إن بين التوسط و المطلق اقترانا حاسما : فوجهة نظر المطلق وحدها هي التي من شأنها أن تمدنا بالمقام الأصلي للتفلسف، ومن ثمة لأي استيضاح لطبيعة الموجود الذي يتخذه اليقين الحسي موضوعا له . فإذا استبصرنا ذلك الموجود غير المتوسط من زاوية المطلق صار ممكنا لنا أن نقف على ضرب الحقيقة الذي يخصه .إن ذلك يعني أن المعرفة المطلقة بالموجود غير المتوسط هي في قرارها معرفة متوسطة، أي معرفة "ترفع" ما هو لدينا بدء فتحرره مما هو خارجي و غير متوسط وتفتحه على ما هو "كلي" فيه، أي أنه " الهذا الكلي، أو :أنه يوجد (es ist) ، وهو ما يعني **الوجود بعامة** (das *Sein überhaupt*) " (أعمال 3 (1807):85؛ت.ف.ص150) الذي لا يلبث التصير الدائم لغير المتوسط أن يفارقه .

إن علينا إذن أن نفحص عن "المطلق" نفسه، من حيث هو متلبس بالمعرفة المتوسطة كمقام مخصوص لها سلفا ،وذلك أن المعرفة لا تأتي إلى المطلق كما نأتي إلى موضوع خارج عنا، بل هي تحتمله كإمكان ثاو فيها هو الأفق الوجيه لحركتها . إن ذلك هو السياق الذي بدل فيه هيغل مسألة" البدء"(Anfang)[26] تبديلا : فإنه إذا كان المطلق هو زاوية النظر الوجيهة فذلك يعني أن الـ"نحن" البادئة فلسفيا انما تقبع ما وراء البداية و النهاية بالمعنى المتناهي لهكذا مواضع (أعمال 3 (1807): 23 و ما بعدها؛ت.ف.ص 83 و ما بعدها). إن حرج المتفلسف هو كونه

---

[25] – قد ذهب بعض الشراح إلى إبصار تواشج بين "التوسط" الهيغلي و بين البعد "الاكستاطيقي" للزمان و الكيان لدى هيدغر ، وهو افتراض قد يساعدنا هنا على استفهام وجه المناظرة مع هيغل، را: Pirotte 1993: 218،220.

[26] –عن مسألة البدء لدى هيغل في منظور هيدغر، Schmidt 1988: 95-98.

لا يبدأ إلا بما هو "غير متوسط" لكنه يتحرك منذ البداية في بعد المطلق ، وما يعرفه يعرفه وهو يخترق المظهر غير المتوسط للموجود اختراقا من أجل أن يستبصر ما هو كلي فيه . رب اختراق لا ينبغي أن يفهم بوصفه عزوفا متناهيا عن موضع من أجل موضع آخر ؛ إن لب المسألة هنا انما تكمن في القدرة على احتمال الاختلاف الأصلي الذي يفصل في كل مرة بين ما هو لدينا في كل بداية وبين المضمون المطلق الذي لا يقوى ما هو غير متوسط على استبصاره إلا لماما . و لذلك ففي كل مرة يجد الوعي نفسه "ملقى به نحو البداية" (zu dem Anfang zurückgeworfen) في حين أننا نعرف نحن أن موضوعه ليس سوى المطلق نفسه (أعمال 3 (1807): 98 ؛ت.ف.ص 165).

– إنه في سياق استيضاح نكتة الإشكال هذه انما عمد هيدغر إلى الذهاب قدما إلى ما يفترض أنه بيت القصيد في دلالة المطلق التي صرفها هيغل في هذا الركن المتوعر من إشكالية **فينومينولوجيا الروح** (1931/1930: 71–72) [27]. وليست تلك الدلالة غير ماهية "الاختلاف الانطولوجي" و إن كان ذلك في "لغة الميتافيزيقا"[28].

ينبه هيدغر إلى أنه ليس يفسد إمكانية المناظرة مثل أن نأخذ هيغل بما لم يكن جزء من إشكاليته . فإن ما يدفع على الإبهام هو أن نفهم أن مطلوبه "استحضار" المطلق كموجود متغلق على نفسه. جد ممتلئ بماهية لا قبل لنا بالدخول في أي علاقة معها، فلا نصيب منه سوى خطاب خارجي و متناه عنه (أعمال 3 (1807): 22؛ت.ف.ص 80)[29]. إن مطلوب هيغل لهو من ذلك بعين الضد: ليس هم الفيلسوف الذي يتخذ من المعرفة المطلقة موضعا للنظر أن يتوفر

---

[27] – يقول هيدغر (1931/1930: 71–72) :" و الحق إن هذا الكلام (Rede) لمُبْهم . فقد يظن المرء أن المطلوب هو أن نستحضر المطلق في ملائه منشورا طلقا مطلقا. ليس الملاء المطلق أو حضوره المطلق مطلوبا بل بالأحرى *السبيل* (Art und Weise) التي *عليها* (wie) *يوجد* المطلق ، *القلق المطلق* [لفعل] التوسط الذي يمكن له أن يكون غير متوسط *مطلقا ونسبيا* على نحو مطلق ،أي [أن يكون] مطلقا بحيث (so) يكون هو النسبي وفي ذلك (darin) يتم تطليقه (Ablösung) . وبالتحديد في أنه يجب على المطلق أن يظاهر في الفينومينولوجيا بحيث يكشف عن الكيفية *(wie*) التي *يكون بها* ،من حيث هو المطلق ، مطلقا . بيد أن *كيفية* (Wie) الوجود–المطلق هذه انما هي ،لدن المطلق ، *مائية*(Was)[وجوده] في نفس الآن ، أي أن هذا التفريق بين الما (Was) والكيف (Wie)– [بين] المائية (essentia)والانية(existentia)– انما ليس له لدن المطلق من حيث الأساس أية منزلة. على أنه من أجل أن نميز المطلق ، رغما عن ذلك ،تمييزا *خاصا* وذلك بالنظر إلى *الوجود–المطلق* الذي له ،والذي هو [وجود] عارف ،نحن نريد أن ندخل لفظا يعبر عن كيفية المعرفة المطلقة هذه على نحو أكثر حدة : إننا نحدث عن معرفة مطلقة قلقة مطلقة(absolventen) – متصورة ضمن التطليق – . فيمكننا عندئذ أن نقول : إن ماهية(Wesen) المطلق انما هي الإطلاق (Absolvenz) غير–المتناهي وحيث السلبية و الإيجابية (Positivität) بما هما في نفس الآن مطلقتان، غير–متناهيتين ."

[28] – ينبهنا الباحثون إلى أن قراءة هيغل في ضوء مشكل "الاختلاف الانطولوجي" هو مقام قار في كتابات هيدغر الثاني منذ 1930 ، قا: Renaut 1977: 491، وكذلك : Planty-Bonjour 1993: 24.

[29] – من المعلوم أن المقصود بهذا التعريض هو شيلنغ من جهة ما يفترض أن مبدأ المطلق هو "الهوية" الباطنة للطبيعة و الروح و التي لا يمكن أن تنطوي على تعيينات أو فروق إلا من خارج ، ومن ثم فإن كل شيء هو من الناحية التأملية هوهو و لا يحتاج إلى تعيين . يقول هيغل (أعمال 3 (1807): 22؛ت.ف.ص 80): " إن معرفة الواحد هذه ، بأن كل شيء في المطلق متماثل، و معارضة المعرفة المفرقة و المستكملة أو الباحثة عن الاستكمال و المستوجبة له،أو إعطاء **مطلقه** (sein *Absolutes*) بوصفه الليل الذي يكون فيه كل البقر أسودا، إنما هي سذاجة الخلاء في المعرفة." – عن مواضع النقاش الصامت مع شيلنغ في كتاب 1807 : أعمال 3 (1807): 22–23،31؛ت.ف.ص 80–81، 90).

على ما ينفرد به المطلق عنه كموجود يقبع في غير موضعه تعاليا وفضلا عليه ، أي على ضرب من "الملاء" المطبق الذي هو خاصة لما كان وجوده في مقام غير مقام المتناهي بعامة ، بل أن يفلح في استبصار ضرب الوجود الخاص بذلك المطلق، أي استبصار الكيفية التي بموجبها يكون المطلق مطلقا . إن كشف الطريقة التي يوجد بها المطلق هو بيت القصيد في معرفته . *كيف يكون المطلق ما هو ؟ – ليس مضمون المطلق هو ما هو مشكل بل نمط وجوده بما هو كذلك* .

ولكن ما هو الرهان الذي يوجه هذا النحو من التساؤل ؟ –إن الصعوبة الكبرى ههنا هي في احتمال العلاقة بالمطلق من حيث هو مقام أصلي، ليس لنفسه بما هو موجود بعينه وإنما لإمكانيات الحقيقة جميعا تساوى في ذلك اليقين الحسي مع المعرفة المطلقة . إن وجه العلاقة بالمطلق انما هو في كل مرة وجه غير متوسط ؛ وذلك يعني أن المطلب المتوعر أمام المتفلسف بالمعنى الهيغلي هو أن يعرض عرضا صارما طبيعة **الكيفية** التي بها يكون من الممكن للمطلق أن يحتمل علاقة جوهرية بما لا يعدو أن يكون وجوده الضرب الأشد فقرا من التناهي، أي الحال غير المتوسط تماما لصنف الموجود الذي يتعلق به اليقين الحسي .

إن *المعرفة المطلقة* بديل أصلي عن كل معرفة نسبية ، وهو أمر قد بين هيغل أنه لا يتوضح حقا إلا بقدر ما نخوض في عرض صارم لطبيعة المعرفة التي تنتصب أمامنا للتو عند كل استبصار للموجود نعني المعرفة غير المتوسطة . إلا أننا لن يمكننا التوفر على هذا الصنف من الاستبصار سوى بقدر ما ننجح في تحرير هذه المعرفة بواسطة ضرب المعرفة الذي يعتمل فيها سلفا وذلك لأنه جزء من طبيعة وجودها نفسه .إن ذلك الضرب الآخر من المعرفة هو المعرفة المتوسطة أو المطلقة . و إن المعرفة المطلقة و من حيث هي معرفة متوسطة انما هي المعالجة الشديدة الطرافة التي طرحها هيغل لذلك النحو من الاختلاف .

–إن المطلوب الآن هو أن نبحث في الكيفية التي بمقتضاها أمكن لإشكالية **فينومينولوجيا الروح** أن تجري " تجربة" (Erfahrung)[30] (أعمال 3: 86–87، 90، 92؛ت.ف.ص 152–153، 156، 158) أساسية على "حقيقة" ذلك النحو من "الاختلاف الكلي" الذي يعرض عند كل تدبر للموجود بعامة .

إن السؤال الذي من شأنه أن يقودنا الآن هو التالي : ما هي "التجربة الكلية" (allgemeine Erfahrung) (أعمال 3: 91؛ت.ف.ص 156) أو **تجربة الاختلاف** الكلي بين غير المتوسط و المتوسط ، التي أمكن لهيغل ، وذلك في نطاق الإشكال الذي يخصه ، أن يعرضها في **فينومينولوجيا الروح** ؟ – لنقل عاجلا أن تلك التجربة الأساسية انما قد أخذت عند هيغل شكل " جدلية اليقين الحسي"(die Dialektik der sinnlichen Gewißheit) (أعمال 3: 90؛ت.ف.ص 156) ؛ غير أن هذا النحو من الإجابة يستوجب للتو أن نستكشف عناصر تلك التجربة حتى يتسنى من بعد الخوض في طبيعة *السياق* الذي جعل هيغل يتخير *الجدلية* شكلا أصليا لهكذا *تجربة* .

إن الأمر يتعلق بعنصرين حاسمين ألا و هما *المكان و الزمان*[31] ليس إلا ، بيد أنهما مطروحان في هذا الموضع من حيث هما يعرضان في" أفقر " هيئة لهما مطلقا أي من حيث هما

---

[30] – قا: هيدغر 1950ج.

[31] – علينا أن نأخذ مصطلحات المكان و الزمان في الدلالة الرومانسية الجارية تحت قلم مفكري المثالية الألمانية من نوفاليس إلى شيلنغ و هيغل، و ليس في بالمعنى الابستيمولوجي قبل الكانطي. را:

مجرد "الهنا"(das Hier) و "الآن" (das Jetzt)[32] ،هذه الجهة الانطولوجية البدائية التي تولد عندها إمكانية الموجود و المعروف جميعا (أعمال3: 84؛ت.ف.ص 149 و ما بعدها).

ولكن ما هي هيئة "الموجود" الذي هذا شأنه ؟- إنه لا يعدو أن يكون "الهذا" (das Diese) فحسب (نفسه) ؛ ثم ما هي هيئة المعروف الذي قد يصدر عن هذا الصنف من تدبر الموجود من جهة ما هو "هذا" فحسب ؟- إنه "الرأي" (das Meinen, die Meinung) الذي يكونه اليقين الحسي عن الموجود ـ الهذا الذي له في كل مرة (أعمال 3: 86؛ت.ف.ص 151-152) . بيد أن ما يجمع بين الهذا و الرأي جمعا حاسما ليس ذلك اليقين الذي لا يملك من تغيير الأمر الذي يشهده شيئا ، و إنما الهيئة غير المتوسطة التي يلتبسان بها على نحو أصلي .إن غير المتوسط هنا هو الموجود الذي هو ، بعبارة هيدغر، قائم (das Vorhandene) أمام اليقين الحسي في كل مرة ، أي هو "الهذا "في كل مرة وهو "الرأي" في كل مرة . وهكذا دواليك . إن الأمر يتعلق في كل مرة بواقعة انطولوجية طارفة ،بيد أن خاصيتها الأساسية ليست تكمن في طرافتها بل في كونها ما تلبث أن تمحي كأن لم تكن إلا كذبا .هذا الطابع السائل لغير المتوسط هو الذي يؤلف عنصره الأخص . فكل "هذا" لا يشير إلا إلى نفسه ،فإذا هو نقطة تضمحل لتترك مكانها لنقطة أخرى ؛ كذلك فإن كل "رأي" هو معرفة غير متوسطة وصائرة بموجود سرعان ما يزول ، فإذا بذلك الرأي قد بات كاذبا من نفسه . إنه انما لدن مباشرة هذا الصنف من الصعوبات قد أفلح هيغل في ارتياد السبيل التي تشكلت داخلها إشكالية *فينومينولوجيا الروح* .

إن علينا أن نبصر بالدور الذي يؤديه ههنا مفهوم "التجربة" في تخريج هيدغر للمعنى التأملي لمشكل "اللاتوسط" (1931/1930 : 81)[33] . إن الأمر يتعلق في جوهره بضرب مخصوص تماما من *التجربة*[34] وليس بالطرح التقليدي لمسألة المعرفة الذي كان هيغل قد نذر للتفطين إلى

- Novalis, *L'encyclopédie.* Notes et Fragments. Traduit et présenté par Maurice de Gandillac (Paris : Les Editions de Minuit, 1966),p. 131 : « Temps et espace naissent simultanément et par conséquent ne font qu'un, de même que sujet et objet. L'espace est du temps solide – le temps est de l'espace fluide, variable. – L'espace est la base de tout solide – le temps la base de tout variable. L'espace est le schème – le temps le concept - l'action de ce schème. »

[32] – نلاحظ أن مسألة "الهنا" و "الآن" ستعود تحت قلم هيدغر أثناء المنعرج الثاني أيضا، ولكن ضمن طوبولوجيا تاريخ الوجود، وليس ضمن مرحلة النقد الذاتي للانطولوجيا الأساسية كما نرى ذلك سنة 1930 . قا: 1936/1935:ت.ف.ص 39.

[33] – يقول هيدغر (1931/1930: 81): " إن موضوع اليقين الحسي و المعرفة به قد باتا الآن مخصصين . أما نتيجة هذا التخصيص فها هي : إن ماهية اليقين الحسي انما هي بحسب هاتين اللحظتين (Momenten) **اللاتوسط** (Unmittelbarkeit) .

بيد أن عرض (Darstellung) اليقين الحسي لم يبلغ بذلك غايته- [بل لم يبلغ من ذلك] إلا قليلا بحيث هو يمكنه أول مرة أن يبدأ الآن. وذلك أن هذا العرض انما ينبغي أن يتم **من لدن التجربة** التي تعتملها المعرفة المطلقة (absolvente) مع الوعي . [أما] هذه ، المعرفة المطلقة ، فلم تتخط بعد ، في التمييز الحاصل إلى حد الآن لموضوعها غير المتوسط – نعني في اليقين الحسي – إلى ما وراء الالتقاط الأولي [للموجود] الظاهر . "

[34] – ينبهنا بوفري إلى أن لفظة "التجربة" (Erfahrung) لدى هيغل تصير إلى معنى "الطريق الذي يبقى علينا شقه" من البدء غير المتوسط إلى المطلق، و من ثم فالتجربة هي في قرارها "امتحان" (épreuve) ، بحيث كان يمكن ترجمة عنوان هيدغر Hegels Begriff der Erfahrung (1950) بعبارة le

طبيعته الأداتية جملة *القدمة* من كتاب **فينومينولوجيا الروح** نفسها (أعمال 3: 68–81). ما معنى "التجربة" ههنا ؟ – من البيّن أنّ السياق هو عينه السياق الذي تُفحّصت فيه المنزلة المستحدثة التي أعطاها هيغل لمسألة *المحسوسية* . إنّ معنى التجربة انما هو ههنا معنى **انطولوجي** وذلك ما دام متطارحا في الأفق عينه الذي تعيّنه إشكالية المطلق . إنّ التجربة انما تتمّ في كل مرة داخل ومن قبل المطلق نفسه .

وإنّ طرافة المفهوم الهيغلي عن التجربة انما هي مبذولة بخاصة في هذا النحو من الاستكشاف لطبيعة الحركة التي تتراوح ما بين الموجود كما يظّاهر لنا وبين الماهية التي يحجبها عنّا وهي ما به يتقوّم [35]. ولذلك فكل ضرب من المعرفة هو في قراره تجربة أي سبيل حاسمة لعرض تلك الحركة التي بموجبها يمكن للوعي أنْ يتحوّل إلى ركح مفتوح على واقعة انطولوجية أصلية يقتصر على احتمالها بلا توسّط ، وهي في أوّل صورة لها ليست سوى واقعة الاختلاف الكلي ما بين ما يظهر من "الموجود–الهذا" و بين "الرأي" الذي يفلح اليقين الحسي في تكوينه عنه في كل مرة .

إنّ كل تجربة انما هي بذلك تجربة لهذا الاختلاف الأصلي الذي يثوي بعدُ في طبيعة اليقين الحسي ما بين الموجود كما يظهر أي كما هو غير متوسط و بين الموجود كما هو في نفسه أي كما هو متوسط بالنسبة للمتفلسف . وهكذا بات اليقين الحسي متأوّلا من قبل هيدغر تأوّلا لافتا للنظر حقّا : انّه ضرب من الاحتمال لتجربة الاختلاف ، وإنْ كان ذلك في نطاق لم يفرغ إلى تفحّص مسبّقاته الانطولوجية على الوجه الذي من شأنه [36].

أما عن تجربة الاختلاف هذه فإنّ هيغل قد قدّمها على أنّها تتمّ ما بين اللاتوسّط و التوسّط أو بين اللاماهوي و الماهوي في مقام اليقين الحسي .فليس اليقين الحسي وحدة متجانسة تلتقط المحسوسات وتوفّرها مادة أولى لمعرفة أرقى منها تدبّرا للموجود ، و إنما هو حركة حيّة من فرط ما تنطوي عليه من التباين ما بين ما يظّاهر وما يتحجّب : إنّ الموجود هو

---

concept hégélien de l'épreuve؛ والتجربة بما هي امتحان لم تعد تشير إلى أيّ "معرفة امبيريقية"، بل صار "علاقة بالوجود" (un rapport à l'être). را: Beaufret 1973: 118–119.

[35] – يقول هيدغر (1931/1930: 30): " التجربة ههنا تعني أنْ [..] نجرّبَ أنّ الأمر ليس هو كما يظهر أوّل بدء و إنما هو على الحقيقة غيره."

[36] – علينا أن نلاحظ أنّ هيدغر ما يزال سنة 1930 يتأوّل معنى "التجربة" الهيغلي في نطاق المنعرج الأول، بمعنى في صلة وثيقة مع مشكل "الاختلاف الانطولوجي" من حيث هو قد يُستوفى في مشكل "المفارقة" كخاصية زمانية.وذلك يعني أنّه ما يزال بعيدا عن القبول بأنّ "التجربة" مع هيغل قد أصبحت "كلمة الوجود" نفسها ضمن تاريخ الوجود. را: 1950ج: 165–166؛ت.ف.ص 219–220 : " ماذا يسمّي هيغل بلفظة التجربة ؟ إنّه يسمّي وجود الموجود . إنّ الموجود قد تصيّر في الأثناء الى ذات ومع هذه الى موضوع و الى موضوعيّ . أنْ يوجد يعني منذ القدم : أنْ يحضر(anwesen) . [و] الطريقة التي منها يحضر الوعي ،[أي] الموجود انطلاقا من المعروفيّة (Gewußtheit) ، انما هي الاستظهار . إنّ الوعي من جهة ما هو الموجود الذي هو هو ، هو المعرفة المستظهرة . إنّه بواسطة اسم التجربة يسمّي هيغل [الموجود] المستظهر بما هو مستظهر ، الـ ον η ον [اليوناني] . إنّه في لفظة التجربة يُفكّرُ في [معنى] η . انطلاقا من η (qua، بما هو) يكون الموجود مفكّراً فيه ضمن موجوديّته . لم تعد التجربة الآن اسما لضرب من المعرفة .إنّ التجربة الآن هي كلمة الوجود ، من حيث يكون هذا متلقّى (vernommen) انطلاقا من الموجود بما هو كذلك . إنّ التجربة تسمّي ذاتيّة الذات . إنّ التجربة تقول ما يعنيه "الوجود–" في لفظة الوجود–الموعى به ، وذلك بلا ريب من حيث أنّه انطلاقا من هذا "الوجود–" فحسب يصبح بيّنا وملزِماً [هذا] الذي يبقى ضمن لفظة "–الموعى–به" مدعاة للتفكير . "

في كلّ مرة "هذا" الموجود ؛ إلاّ أنّه في كل مرة "مثال"(Beispiel)عن الموجود بعامة .وإنّ هيغل قد وجد من اللغة الألمانية ما به يذهب في تأوّل المعنى الأصلي الثاوي تحت لفظة Bei-spiel ، الدالة عادة على ما تدل عليه لفظة das Exempel ، مذهبا طريفا .

يقول هيغل (أعمال 3:83) :" إنّ يقينا حسيّا فعليّا ما ليس يكون هذا اللاّتوسّط المحض فحسب و إنما هو ألعوبة (*Beispiel*) عنه."

وها هو تفسير هيدغر(1931/1930: 83) :"إنّ كلّ يقين حسيّ فعليّ انما هو بما هو كذلك مشارك في اللعب (beispielend) [أو هو] عند-اللعب (Bei-spiel).[37]"

لقد وضع هيغل لفظة Beispiel بأحرف مائلة تنبيهًا على معنى ما تأوّله هيدغر تأوّلا أخرج ما في ذلك المعنى من الدلالة الانطولوجية التي ضمّنها هيغل لنصّه وإنْ صمتا . إنّ عبارة Beispiel انما تشير ههنا إلى ضرب الدلالة التي تلتبس بحركة اليقين الحسي من حيث هو ليس فقط إشارة إلى اللاّتوسط المحض بل هو "ألعوبة" أو "أمثولة" عنه أي هو احتمال جذري لطبيعة الموجود الذي يحجب ماهيته ولا يهب للمبصر به بدءً إلاّ ظاهرا سيّالا. إنّ ذلك يعني أنّ اليقين الحسي، ومن جهة ما هو في كل مرة "مثال" عن "هذا" الموجود أو ذاك ،هو احتمال ماهوي لذلك الموجود . ليس ههنا انفصال البتّة بين الموجود غير المتوسط الذي هو مثال وبين الماهية التي يحجبها اللاّتوسط .وهكذا بات واضحا أيّ مضمون هو من شأن "الهذا" أو من شأن "الرأي" : انهما في كل مرة موضوع "لعبة" تأمّلية علينا استكشافها . إنّ الهذا "يشارك في لعبة "(beigespielt) المطلق به، مثله مثل الرأي وأيّ هيئة وعي أخرى .

ولكن ما الجدوى الأساسية من هذا الحرص الهيغلي على التفطين إلى ما في احتمال اليقين الحسي للاّتوسط من "ملاعبة" لواقعة اللاّتوسّط ؟ -إنّه ليس شيئا آخر غير التنبيه على هذا الذي يتولّد للتوّ بتولّد اليقين الحسي نفسه من حيث هو مقام غير متوسّط أو يستلف من اللاّتوسط نمط وجوده أو قيمومته .هذا الذي يتولّد مع اللاّتوسّط هو عينه موضوع اللعب : إنّه تولّد ضرب من المقام يُسمّيه هيغل "الاختلاف الرئيس"(Hauptverschiedenheit)الذي يُخرج الصنفين المذكورين من "الهذا" أي الهذا-الأنا و الهذا-الموضوع ، من مقام الوجود المحض ، فيسقطان (herausfallen) للتوّ الواحد خارج الآخر (هيغل [38]،أعمال 3: 83؛ ت.ف.ص 148؛ هيدغر[39] 1931/1930: 83-84).

---

[37] – ليس الأمر لهوا اشتقاقيا أو *إيتيمولوجيا* كما يُتهم هيدغر عادة، بل علينا أن نقرأ هذا التخريج لليقين الحسي بأنّ " Bei-spiel" – "مشارك في لعبة" المطلق، بوصفه أمارة مبكّرة إلى ما سيصبح سنة 1936 ، في كتاب **إسهامات في الفلسفة (عن العهد)**، أحد وجوه انكشاف "الوجود" بوصفه "عهدا" (Ereignis)، نعني وجهه بوصفه " لعبة" (das Zuspiel) المناظرة بين البدء الأول (تاريخ الميتافيزيقا) و البدء الآخر (الفكر المتخلي عن لغة الميتافيزيقا) (1938/1936: §§ 81-114). انظر الفصل 20 من هذه الرسالة.

[38] – يقول هيغل (أعمال 3: 83-84؛ت.ف.ص 148):" " إنّ هذا الاختلاف ما بين الماهية والمجازفة (Beispiel) بين اللاّتوسّط و التوسّط ، لم نعتمله نحن فحسب بل نحن واجدون له في اليقين الحسي نفسه ."

[39] – يقول هيدغر (1931/1930: 83-84):" :" [..] إنّ الهذا بما هو موضوع و الهذا بما هو أنا ليس بمكنهما إلاّ أنْ يسّاقطا الواحد خارج الآخر (herausfallen) ، من قبل أنّهما – وذلك يعني هذا الاختلاف الرئيس – انما هما في النهاية موجودان في قلب (*im*) ماهية اليقين الحسي ، في قلب اللاّتوسّط."

إن غرض هيدغر هنا هو التفطين إلى أن **الاختلاف** انما هو عند هيغل أيضا أمـر يثوي بعد في قلب الإشكالية التي فكر بها . وهذا النحو من النظر هو على الحقيقة ينطوي علـى قـدر عال من الصحة ، ما دام إقرار هيدغر ههنا لا يعدو أن يكون مجـرد استئناف لما كتبه هيغل بنفسه . إلا أن ذلك ما يلبث أن يثير مصاعب جمة حين نشرع في فـهم ذلك الاستئناف لا في السياق التأملي الذي ضبطه هيغل والذي ليس من أفق لإخراجه سوى الأفق الذي توفر **الجدلية** هيئته الخاصة وإنما في ضوء ما صار هيدغر يشير إليه منذ صيف 1927 بعبارة "الاختـــلاف الانطولوجي" .

وإن ما يهمنا هنا هو الوقوف على ما يكنه هيدغر لمسالة "الاختلاف الرئيس" هـذا مـن اهتمام هو إذا تؤمل من الزاوية التي حددنا بالغ الخطورة : إنـه قـد رفعـه إلى مرتبـة التجربـة الفلسفية الطريفة التي تبعث على المساءلة ليس بأي شكل اتفق بل من داخل عين الاستشكال الذي كان هيدغر قد انكب عليه للتو بعد الفراغ من الجزء المنشور من **الوجود و الزمان** ، نعني استشكال الاختلاف الانطولوجي . وذلك يعني أننا نفترض أن تـأويل هيدغـر لإشـكالية **فينومينولوجيا الروح** انما هو في جزء أساسي منه قد انحدر من ذلك النحو من الاستشكال .

إنه من أجل ذلك يبدو تفسير هيدغر لمسألة "الاختـلاف الرئيـس" الـذي يخـرج الهـذا أكان موضوعا أم أنا من الوجود المحض غير المتوسط حيـث يبـدو في وحـدة هـامدة ، إلى مقـام الاختلاف حيث ينكشف كل هذا منهما مساقطا خارج الآخر ،– تفسـيرا يقـوم علـى اسـتئناف هرمينوطيقي للإشكال الهيغلي وذلك بغاية المضي به إلى أقصى الاستشكال الذي هو ممكـن لـه . وليس ذلك، إذا ما وضعنا نصب أعيننا مسألة الاختلاف الرئيس ذاك ، سـوى الجـهد نحـو فتح هذا الاختلاف التأملي على أفق كانت مسـالة الاختـلاف الانطولوجـي قـد عبـدت بعـض السبيل إليه .

فأما الإشكال الهيغلي فهو كما هو واضح **الاختلاف مـا بـين التوسـط و اللاتوسـط** مـن جهة ما هو اختلاف أصلي بلغ بهيغل حرصه على الإبانة على أصالته أن جعله أمرا قائما للتو في قلب أفقر هيئة فينومينولوجيـة قـد يعتملـها الـروح لنجاتـه ممـا هـو متنـاه فيـه .و لأن هـذا الاختلاف قائم بعد في أفقر هيئة للروح أي في اليقين الحسي ، فإن ذلك لا يعني سوى أن هـذا الاختلاف انما هو بمثابة المقام الأصلي لكل تدبر أساسي لأي ضرب من معرفة الموجود بعامة .

إن خطة هيدغر تقوم بذلك على الإقـرار بـأن تجربـة **الاختـلاف** هـي البـدء الحقيقـي لإشكالية **فينومينولوجيا الروح** .و لذلك هو قد عمد إلى استئناف الاختلاف الذي كان يعبر عنه هيغل في اللغة التأملية بوصفه يشبه أن يكون صيغـة بدائيـة أو صامتـة مـن مشـكل "الاختـلاف الانطولوجي" الذي كان هيدغر قد اكتشفه في درس صيف 1927 (1931/1930: 85–86)[40].

---

[40] – يقول هيدغر (1931/1930: 85–86): " بلى (freilich) نحن قد اعتملنـاه بعـد ، هـذا الاختلاف بين اللاتوسط والتوسط ، وذلك أن هذا الاختلاف ،[أن] اعتمال هذا الاختلاف ليس شـيئا آخر سوى الطابع الأساسي للسلوك الذي من شأننا ضمن المعرفة المطلقة (absolventen) .إنه في وضوح نور هذا الاختلاف نحن نبصر للتو بكل ما من شأنه أن يكون ههنا تلقاءنا . بيد أنه يجب أن يلاقينا ،[بـل قل] يجب أن نستبصر كيف ينكشف الملاقي في هذا النور ،أي كيف يتوفر هو نفسه على هذا الاختـلاف [..]. ولقد صار هنا واضحا جدا بعد كيف أننا وذلك على نحو مطلق (absolvent) – مصرحا به مع أنـه ليس [بمعين] كل التعين – قد خطونا خطوة إلى ما هو أبعد من الظاهرة بالمعنى الهيغلي وكـأن (gleichsam) وضعناها قبلا في النور ، وذلك من أجل أن نمضي فيما بعد فقط ، ضمن [ذلك] النور ، إلى الظـــاهرة

و قد يجب التنبيه على أن هيدغر لم يقدم ههنا عرضا مذهبيا للمسألة كما يفكر بها هو، بل حاول ترجمة الإشكال الذي أثاره هيغل في لغة المخصوص فيها هو أنها تعبر تعبيرا "أكثر حدة" عن الإشكال عينه .

ههنا يوشك المد الهيغلي أن ينقطع. وذلك من قبل أن الأمر لم يعد **تأمليا** و إنما بات **هرمينوطيقيا** . ونقصد بذلك أن الأمر لم يعد متعلقا بضرب من الجهد الفلسفي للسيطرة على الاختلاف الكلي بين غير المتوسط و المتوسط و على السلبية التي تثوي فيه ، أي لم يعد متعلقا باختراع المقام الذي يكف بموجبه الاختلاف عن أن ينهك قيمومة الموجود وذلك يعني بتوفير ضرب الهوية التي تتوفر من نفسها على قدرة أصلية على احتضان الاختلاف كنوع من الوجود الذي تنحت منه إمكانية التطابق مع ذاتها . لأن الأمر لم يعد كذلك فإن هيدغر قد أعلن صراحة أن الخوض في تبيين هذا النحو من استكشاف الموجود في ضوء الاختلاف الذي لا ينقطع عن الإدلاء به معنى أصيلا له ، انما هو مهمة قد تخرج بنا عن الأفق الهيغلي بعامة . إن ذلك يعني أن الاضطلاع بتبيين الموجود في ضوء الاختلاف بما هو كذلك انما هو خروج عن الأفق الذي ينتصب فيه مشكل "التوسط" ، كصيغة "جدلية" من معنى "الذاتية" . ولكن لم لا يكون "التوسط" هو إحدى صيغ التمفصل التاريخية بين "الاختلاف الانطولوجي" و "المفارقة" في معنى وجود الموجود[41]؟

ولكن ما حاجة هيدغر إلى مناظرة هيغل إذن ؟ – إن الإجابة عن هذا السؤال متضمنة بعد في معنى المناظرة كما يفهمها هيدغر : إن هيغل قد قطع بعد، وذلك في النطاق المحصور للتفلسف التقليدي والذي بلغ في الاختلاف التأملي بين التوسط و اللاتوسط موضعا نموذجيا ، شوطا حاسما في استيضاح الاختلاف . ولذلك فإن كتاب **فينومينولوجيا الروح** هو أكثر من عنوان ، انه اضطلاع أساسي بالإشكال الرئيسي الذي يسعى هيدغر نفسه إلى تبيينه ؛ هذا الإشكال ليس شيئا آخر غير **الاختلاف** . بيد أن هيغل لم يدرس الاختلاف فقط بل تنبه أيضا إلى طبيعة الموضوع الذي ينكشف عنده الوجود بوصفه متلبسا بالاختلاف : إنه موضوع "الفينومينولوجيا" بما هي كذلك . هذا التعريف للموجود بوصفه "ظاهرة" هو حدث فلسفي حاسم ما كان لهيغل أن يأتي عليه لولا فلاحه في طرق مسألة الاختلاف كمقام أساسي لاستبصار الوجود بعامة .

إن ذلك هو السياق الذي يسمح لهيدغر بالتصريح بأن الاضطلاع بتبيين الموجود في ضوء الاختلاف بما هو كذلك و ليس بما هو مظهر من مظاهر نزاع الهوية مع نفسها ، انما هو أمر من شأنه أن يجعلنا نتخطى إلى ما وراء "الظاهرة "بالمعنى الهيغلي: إن المعنى الهيغلي للظاهرة هو

وأن نعود إليها .[..] إن إيضاح اليقين الحسي كما هو في نفسه ينبغي أن يثبت ما كنا من قبل عنه قائلين .[..]إنه الآن فحسب انما يبدأ الحدوث/الأروخ (Geschehen) الحقاني لـ**فينومينولوجيا الروح** ."

41 – قا: Schürmann 1982،ص 252-253:

« Depuis Parménide et jusqu'à *Être et Temps* compris, quoi que sous des figures multiples, la différence ontologique a été opératoire sous le modèle de la transcendance. [..] (A) chaque revers de l'histoire de la métaphysique, la différence articule la différence, s'articule en transcendance ; [..] Sous l'hypothèse de la clôture, la "différence ontologique" devient le titre général pour les oppositions toutes héritées de Parménide, entre l'Un et le multiple, l'être et les étants, l'être et la pensée. »

ذاته الموضوع الأساسي لعبارة "الفينومينولوجيا" نفسها . وذلك يعني أنّ **فينومينولوجيا الروح** كتاب هو، على خطورة ما تجشّمه من جهد للاضطلاع بتفسير تأملي لمقام الاختلاف بما هو ضرب من اللاهوية ، انما يبقى دون الشروع الفعلي في استفهام الموجود في ضوء الاختلاف الملتبس بهيئة الوجود الأصلية فيه بما هو موجود .

3.1- اللغة و التجلي :

إنّ تفسير مسألة اليقين الحسي قد مكّنت حقا من استيضاح ضرب طريف من تجربة *الاختلاف* ، يبدو أنه أمر لم يتوفّر عليه، ممن اتبعوا السنة التقليدية في ترتيب الشأن *الانطولوجي*، سوى هيغل .لذلك فالمناظرة مع هيغل هي في نفس الوقت ولوجٌ إلى عين الإشكال الذي أخذ يحرّك هيدغر منذ صيف 1927 (أي مسألة "الاختلاف الانطولوجي" بما هو أفق لتأول الوجود) و وجد تحقيقا صناعيا له سنة 1929 من خلال مسائل نموذجية مثل "المفارقة" (Transzendenz)[42] (ضمن مقالة **في ماهية العلة**) و "التناهي" (Endlichkeit)[43] (ضمن كتاب **كانط و مشكل الميتافيزيقا**) و "التوجّد"(Ek-sistenz)[44] (ضمن مقالة **في ماهية الحقيقة**) و "العدم" (ضمن محاضرة **ما هي الميتافيزيقا؟**)،- ولكن أيضا هي تخط إلى " ما وراء " (über) الموضع الذي انحسر عنده هيغل(أي موضع الاختلاف التأملي) .

إنه من أجل ذلك لم يكتف هيدغر بالتعريض بهذا الجزء أو ذاك من إشكالية هيغل ،ولا هو بقي عند استطراف هذا الملمح أو ذاك من الطرح التأملي لها ، بل هو سار إلى حد الموضع الذي كان هيغل قد بذل لديه الهيئة القصوى للمعالجة التأملية بما هي كذلك .وهو الموضع الذي يفترض هيغل أنه هو عينه المقام الذي يكف معه "الهذا" الملتبس بالهنا و الآن أي الموجود غير المتوسط عن أن يكون مجرد " هذية" (Diesheit) متهافتة (1931/1930: 87) ،وينقلب إلى هيئة تنطوي على القدر الذي يخصها من الحقيقة[45] . ذلك الموضع هو "الكلي" (das Allgemeine)[46] (أعمال3: 85؛ت.ف.ص 150). ولكن متى يتصير اليقين الحسي محمولا على الكلي ؟

– يكون ذلك عندما يصبح موضوع اليقين هو الآن الذي ينوب عن كل الآنات و الهنا الذي ينوب عن كل الهناءات : أي عندما يكون موضوعا للآن المحمول بإطلاق و الهنا المحمول بإطلاق . بيد أن ذلك لا يعني أكثر من الهذية الفارغة التي لم يعد يقابلها هذا الموجود أو ذاك بل صارت تشير إلى كل موجود من شأنه أن يكون هذا الموجود .تلك الهذية ليست سوى **الكلي** . ولكن ما الذي يمنع اليقين الحسي من احتمال الكلي ؟– لا يمنعه شيء سوى أن يصبح موضوعا للمقام الذي هو موضع "الإشارة" (das Aufzeigen) (أعمال3: 89؛ت.ف.ص

---

[42] – Schmidt 1988: 77،87،136؛ Boer 2000: 42،63–64،121، 141.

[43] – Kolb 1986: 166–169؛ Boer 2000: 93،134، 272–273.

[44] – Boer 2000: 116–117.

[45] – في درس 1936/1935 سوف يستأنف هيدغر مسألة "هذا الشيء" و جدل "الهنا" و "الآن" بوصفها إشارة تاريخانية متوارية إلى معنى "فضاء–الزمان" ضمن طوبولوجيا الوجود . را: 1936/1935: ت.ف.ص 39–42.

[46] – يقول هيغل (أعمال 3 (1807): 85؛ت.ف.ص 150):" إن مثل هذا البسيط، الذي يوجد من خلال السلب، لا هو هذا و لا هو ذاك، **لا–هذا** (ein *Nichtdieses*) ، وكذلك غير مبال أن يكون هذا أو ذاك، نحن نسميه **كليا** (ein *Allgemeines*)، إن الكلي هو بذلك في الواقع الحق الذي من شأن اليقين الحسي."

155) إلى الكلي : ذلك الموضع هو "اللغة" (die Sprache)[47] : علينا أن نمر من طور "أن نرى" (das Meinen) رأيا في الهذا إلى "أن نتكلم"(das Sprechen) عن الهذا حتى ننتقل من الهذا المحسوس إلى "الهذا الكلي" (das allgemeine Diese) (أعمال3: 85؛ت.ف.ص 150)[48] . بيد أن الأمر ليس بهذا اليسر وذلك أن اليقين الحسي "يرى" ما " لا يقول" . إنه لا يتعلق إلا بما هو فردي . بالهذا فحسب ؛ لكنه لا يبلغ وجه الحقيقة الذي من شأنه سوى في ما هو كلي .في حين أن *الكلام* (Sprechen)

"الذي يتوفر على طبيعة إلهية ، انما يقلب للتو الرأي فيجعل منه شيئا غيره " (أعمال3: 92؛ت.ف.ص158)

لذلك ففي نطاق اليقين الحسي ليس بوسعنا أن نعتمل سوى " الإشارة " (das Aufzeigen) إلى الهذا سبيلا لاستبصاره . و اللغة ههنا تستوفي معناها في معنى الإشارة هذا كما يعرفها هيغل . قال:

" إن **الإشارة** هي ذاتها بذلك الحركة التي تفصح (auspricht) عما يكون الآن في الحقيقة أي نتيجة أو كثرة من الآنات المجتمعة ؛ و الإشارة هي أن نجرب أن الآن هو **كلي** ." (أعمال 3: 89؛ت.ف.ص155)

ومعنى الحركة هنا هو السلب الذي تأتيه *اللغة*[49] حتى تقول *كليا* – أي على نحو "هولستي"(holistique)[50] – ما لا يوجد إلا على نحو فردي . إنه سلب هذية "الآن" – وليس "السقوط في الزمان" كما قرأ هيدغر[51]– من أجل أن يصبح الإبصار بالكلية ممكنا .إن الهذا لا يقال لأنه غير متوسط ؛ ومادام غير متوسط فهو ممنوع عن اللغة أي عن الكلي . إنه بذلك ينكشف جليا كيف أن اللغة انما من شأنها أن تلعب حسب هيغل مقام التوسط الحاسم الذي

---

47 – قا: Kolb 1986: 171–172.

48 – يقول هيغل (أعمال 3 (1807): 85؛ت.ف.ص 150–151):" بوصفه كليا إنما نحن **نفصح** (aussprechen) أيضا عن المحسوس؛ إن ما نقوله **هو** : **هذا**، بمعنى **الهذا الكلي**، أو : **أنه يوجد** ؛ بمعنى **الوجود بعامة** (das *Sein überhaupt*).نحن لا **نتمثل** (*vorstellen*) في ذلك بالتأكيد الهذا الكلي أو الوجود بعامة، و لكننا **نفصح** عن الكلي؛ أو أننا لا نتكلم (sprechen) على كل حال كما **نرى رأيا** (*meinen*) ضمن هذا اليقين الحسي. غير أن اللغة (die Sprache) ، كما نبصر ذلك، إنما هي الأحق ؛ ففيها نحن أنفسنا ندحض **رأينا** (Meinung) بلا توسط؛ و لأن الكلي هو الحق الذي من شأن اليقين الحسي و أن اللغة فقط هي التي تعبر (ausdrückt) عن هذا الحق، فإنه ليس ممكنا أبدا أن نستطيع أن نقول وجودا حسيا، نحن **نرى** [فيه] **رأيا**."

49 – عن التخريج التأملي لمعنى "اللغة" لدى هيغل، را: Colliot-Thélène 1999: 34 و ما بعدها.

50 – يقول Taylor 1991،ص 128:

« Hegel, dans le premier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*, contre la position qu'il caractérise comme la "certitude sensible", montre le caractère à la fois nécessaire et holistique du langage. »

51 – Colliot-Thélène 1999،ص 36–37:

« On remarquera au passage le lien étroit que Hegel établit entre la détermination de la langue et la détermination du temps. Le mot est certes un donné intuitif, mais réduit à la dimension du temps : non pas d'un temps spatialisé, non pas du temps du monde dans lequel "tomberait" l'esprit ou le concept, selon la lecture heideggerienne, mais dans un temps qui est la négativité du sensible, cet étant qui disparaît en étant. »

"ينقل" المحسوس إلى "الكلي"[52] . بيد أن هذه القيمومة ليس يظفر بها إلا إذا انتقل البصر بالموجود من الهذا إلى الكلي وذلك يعني بواسطة سلب أساسي للاتوسط الذي هو بالموجود الذي لدينا لأول وهلة محيط .

إن علينا أن نجيب هنا عن هذا السؤال: *هل أن تخريج هيغل لمعنى "الكلي" و لإمكانية المعرفة بعامة بواسطة واقعة "الإشارة" و من ثم بواسطة ظاهرة "اللغة" بعامة، هو موقف معزول أو مؤقت أو تقليدي أم ينم على العكس من ذلك على دور استراتيجي في إعادة تدبير إشكالية الفلسفة الحديثة في جملتها؟*

نحن نفترض أن إمكانية قراءة هيغل بوصفه فيلسوفا *معاصرا*، أي فيلسوفا يتحرك بعد ضمن أفق **براديغم اللغة**، قد صارت اليوم ليس فقط واردة بل هي مهمة مندوب إليها. و فيما يتعلق بكتاب **فينومينولوجيا الروح** وحده فهو ينطوي في كامل لحظاته على اشتغال حثيث على واقعة اللغة انطلاقا من فهم جد واع بوظيفتها التأملية. فحاشى ما رأيناه للتو من دور تأملي حاسم للغة في قول الكلي في الفصل الأول من الكتاب، نلاحظ أن هذا الدور قد ظل عاملا بطرافة خاصة في الفصول اللاحقة. ففي الفصل الخامس تبرز اللغة بوصفها عنصرا أساسيا لتخريج وجه من وجوه "علاقة الوعي بالذات مع فعليته غير المتوسطة" (أعمال 3 (1807): 234–244؛ت.ف.ص 310–320). فمن أجل أن الفرد ليس يوجد لذاته فقط بل هو في ذاته " وجود أصلي معين" هو جسده، فهو " لا يقبل بأن نعرف ما هو إلا متى وجه طبيعته الأصلية نحو العمل" (أعمال 3: 233؛ت.ف.ص 309). و الحال أن تشغيل ما هو أصلي فيه يبرز هنا أن "وجود" الوعي بالذات ينبغي " أن يفهم بوصفه تعبيرا (Ausdruck) عما هو باطن ضمن ما هو خارج" (نفسه: 234؛ت.ف.ص 310). إن ما هو باطني إنما يتحول بواسطة "عضو" الكلام ، الفم، أو عضو العمل، اليد، إلى "نشاط" (Tätigkeit) هو مقام للوعي بالذات (نفسه) [53]. غير أن هذا التعويل على ظاهرة اللغة لتخريج ماهية الوعي بالذات إنما تبلغ مدى طريفا في الفصل السادس (عند مفرق "الثقافة و مملكة الفعلية")، حين يتجاوز هيغل مقام "الوعي" إلى مقام "الروح"، ومن مستوى مشكل "الموضوع" إلى مستوى مشكل "العالم" . ههنا تصبح اللغة ظاهرة روحية جوهرية ،و يبلغ هيغل من استبصاره للدور الانطولوجي للغة أن يعلن عن اللغة " أنها إنية الهو المحض (das Dasein des reinen Selbsts) بما هو الهو" (أعمال 3: 376؛ت.ف.ص 457)[54]. وهو قرار تأملي

---

[52] – Colliot-Thélène 1999،ص 37:

« L'expression linguistique transpose tous les aspects de la naturalité humaine sur le plan de l'être-là spirituel, et c'est dans cette spiritualisation que l'homme s'avère ce qu'il est, un être qui pense, et par la pensée se libère du sensible. »

[53] – يقول هيغل (أعمال 3: 235حت.ف.ص 311):" إن اللغة و العمل إنما هما تعبيران (Äußerungen)، حيث لا يحتفظ الفرد بنفسه و لا يملك نفسه ضمن ذاته، بل يترك الباطن يذهب خارج ذاته تماما، و يضحي به هو نفسه لـ[وجود] آخر."

[54] – يقول هيغل (أعمال 3: 376؛ت.ف.ص. 457):" بيد أن هذا الاغتراب [في عالم الثقافة] إنما يحدث في **اللغة** (Sprache) فحسب، التي تبرز هنا في دلالتها المخصوصة . – فضمن عالم الإتيقية [هي] **قانون و وصية**، و ضمن عالم الفعلية [هي] **نصيحة** أولا ، إنها تأخذ **الماهية** مضمونا لها و هي صورتها ؛ غير أنها هنا إنما تفوز بالصورة التي هي هي، بوصفها هي ذاتها مضمونا لها و تصلح بوصفها **لغة** ؛ إن قوة الكلام (die Kraft des Sprechens) من حيث هو كذلك، هي التي تحقق ما ينبغي تحقيقه. وذلك أنها [اللغة] هي **إنية** الهو المحض (*Dasein des reinen Selbsts*) ، بما هو الهو؛ إنه ضمنها تأتي **الفردية الموجودة لذاتها** التي من شأن الوعي بالذات بما هي كذلك إلى الكيان، بحيث هي توجد **للغير**. إن **الأنا** بما

يتكـــــرر في مواضـــــع أخـــــرى (أعمـــــال 3: 384، 478، 490، 518، 549؛ ت.ف.ص 466، 564، 576، 609، 643). ربّ تخريج هو عندنا أمارة "رومانسية" حاسمة لدى هيغل الشاب.

– إنّ علينا أن نستكشف الآن كيف تأوّل هيدغر هذا *الطرح الرومانسي/التأمّلي لماهية اللغة* من حيث هي المقام الوجيه لاحتمال وجه الحقيقة الوحيد الذي من شأن "الهُـو" في هيئة الموجود غير المتوسّط. ربّ تأوّل نفترض أنّ هيدغر لم يتكلّفه في شيء بـل هـو صـادر مـن الجـذر الرومانسي لتخريجه الكيانوي للغة[55].

على الرغم من أن هيدغر (1931/1930: 90–91) [56]أنما يظـهر وقـد أخـذ مـأخذا تامّـا بالمذهب الذي ذهبه هيغل فيما يتعلق بماهية اللغة وبطبيعة الـدور الانطولوجـي الخطـير الـذي تؤدّيه في ترتيب دلالة الكلي ،أي مذهبه في أنّ اللغة تشتق من طبيعة المطلق مدلوليتها ، – نحن نفترض أنّ سرّ ذلك الأخذ بالمذهب الهيغلي ليس مجرّد حيلة منهجية ولا هو من جنـس اللقـاء العفوي النعل للنعل في طريق التفلسف ، و إنما هو أمر ناتج من طبيعة التصوّر الهيدغري نفسـه ليس فقط لأهمية اللغة بعامة بل لخطورة الوظيفة الانطولوجية التي تنهض بـها في تدبـير معنـى الموجود بما هو كذلك . ذلك هو السياق الذي يجدر بنا أن نضـع فيـه هـذا التعقّب الهيدغـري لمنزلة اللغة عند هيغل . إنّ هيدغر يتفق مع هيغل اتفاقا جوهريـا علـى أنّ اللغـة مقـام أساسـي لمعنى "الهُو" وذلك يعني بخاصة أنّ اللغة خاصية قائمة في معنى الوجـود الـذي مـن شـأنه (1931/1930: 91).

هو هذا الأنا **المحض** لا يوجد **هنا** (da) بشكل آخر ؛ ففي كل تعبير (Äußerung) آخر هو منغمـس في فعلية ما و ضمن هيئة يمكنه أن ينسحب منها؛ إنّه منعكس في ذاته خارج شغله كما خارج عبارته الجسـدية (physiognomischen)، وهو يترك هذا النحو من الإنية غير المكتملة، حيث يوجد دومـا الكثـير كمـا القليل، قائمة بلا نفس. لكنّ اللغة إنّما تتضمّنه في محضيته، هي وحدها التي تُفصيح عن **الأنا**، [الأنا] ذاته."

[55] – قا: Pöggeler 1959،ص 305، حيث يعيد منبت تفكير هيدغر في اللغة إلى السياق الـذي اعترض فيه هامان (Hamann) على أطروحة كانط حول نقد العقل بوصفه لا يستطيع أن يكون إلاّ نقـدا للغة. وهو اجتهاد لا يذكر بوغلار أنّه استقاه من محاضرة هيدغر "اللغة" (die Sprache) التي ألقاها سـنة 1950 (1950ب: ت.ف.ص 15). – لكنّنا لا نوافق بوغلار في أنّ قصد هيدغر هو "ما-بعد-نقـدي" (metacritical)، بل هو عندنا **ما-بعد-رومانسي** فقط، أي هو صادر من تجذير كيانوي للتصور الرومانسـي للغة بوصفه بنية كل معنى للهُو و لعالمه. وذلك ما يجعل مناظرة هيدغر مع هيغل تتمّ داخل نفـس الجـهد الإشكالي: الانتقال الرومانسي من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة.

« Since Heidegger moves within the circle of historical understanding, he mut make the intial presupposition of this understanding, i.e., language, a theme of reflection. [..] Hamann, in his metacritique, once objected against Kant, that the highest and final purification or critique of reason, namely the purification of language, could never be achieved. According to Haman, language is the organon and cretirion of reason : and yet language is historical. However, since Heidegger pays particular attention to the incorporation of thought into historical language, one may also characterize his thought as "metacritical", at least insofar as it can be measured against critical theory at all. »

[56] – يقول هيدغر (1931/1930: 90–91) : " إنّ اللغة إلهية أي ماهية مطلقة . إنّها تتوفّـر في ذاتها على شي من ماهية الإله ،من المطلق، اللاّنسبي –مـن المطلَـق (Absoluten) أي مـن المطلِـق(Absolventen). إنّ اللغة توجد على نحو إلهي، من أجل أنّها مطلِقة ، تخلّصنـا (ablöst.. uns) مـن الأحاديّة وتجعلنا نقول الكلّي [ونقول] الحقّ " .

ما يجدر بنا أن نلاحظه هنا هو أن هيدغر قد انخرط في إيضاح انطولوجي لماهية اللغة و دورها في الاتجاه نفسه لذي تحرك فيه هيغل و ذلك دون أن يسجل أي تحفظ جوهري، وذلك أن هيدغر نفسه على بينة من دور اللغة منذ كتاب **الوجود و الزمان** ، وهو ما أعاد الإشارة إليه في درس 1931/1930 في صيغة أكثر نضجا اصطلاحيا وإشكاليا ، حيث يعلن أن الإنسان هو ذلك **الوجود** "الذي تنتمي اللغة إلى التوحد (Ex-sistenz) الذي من شأنه "(1931/1930: 91)[57] .

و من اللافت للنظر أن هيدغر يكشف عن المعنى الهيغلي للغة بأدوات إشكاليته نفسها ، وذلك يعني أن ما ذهب إليه هيغل انما هو ليس فقط أهلا للمناظرة معه بل هو ينطوي بعد على نهوض أصيل بالمنزلة الانطولوجية الحاسمة التي من شأن اللغة سواء أكان ذلك معالجا على نحو تأملي أم على نحو هرمينوطيقي .

يقول هيدغر (1931/1930: 91) :" إننا في **فينومينولوجيا الروح** لسوف نصطدم ذات المرار باللغة في ماهيتها الأساسية : أنها انما تؤلف دازين (Dasein) الهو (Selbst) بما هو هو ."

كيف نفهم هذا الاستعمال لمصطلحات هرمينوطيقية مستقرة الدلالة لدى هيدغر وفق إشكالية تخصه . وذلك لاستيضاح مسألة أثارها هيغل في نطاق إشكالية تأملية لها وجاهتها الخاصة ؟- نحن نفترض أنه من الممكن قبول ذلك على أنه ضرب من *الاستصلاح الإشكالي* الذي بدونه لا يكون للمناظرة من معنى . وذلك يعني أن ثمة ضربا ما من **القرابة** بين هيغل و هيدغر فيما يتعلق بالمنزلة الانطولوجية للغة[58] هو الذي يسمح بهذا النحو من الاستصلاح . انهما يتفقان معا على أن اللغة مقام حاسم لتدبر دلالة الموجود بما هو في ماهيته موجود مقول وليس من شأنه أن يفهم إلا من حيث هو مقول .

إن علينا أن نتساءل: ما هو الأساس الانطولوجي الخفي المشترك بين هيدغر و هيغل بحيث يتفقان بشكل مثير حول الدور الاستراتيجي للغة ؟

ليس الكلي ممكن القول حسب هيدغر إلا من أجل أن فهما ما للوجود هو الذي جعلنا نقوله (1931/1930: 91)[59] . بل ليس "الرأي" غير المتوسط الذي يكونه اليقين الحسي عن الهذا آنا كان أم هنا ، ممكنا إلا إذا توفر فهم ما للوجود، أي بعبارة هيدغر ، إذا توفر "أفق

---

[57] - إذا كان هيدغر يفترض أن " المناظرة انما هي ممكنة فقط من أجل أنها مسنودة بواسطة القرابة الأكثر حميمية، بواسطة الـ"نعم" لما هو ماهوي" (ط.ك.مج 43،ص 277؛ذكره: Haar 1992: 290) ، فإنه ربما يمكن أن نعثر في *براديغم اللغة* على نواة "القرابة" السرية التي افترض هيدغر أنها هي التي تجعل مناظرة ما ممكنة. قا: Wohlfart 1984: 10-11، حيث يفترض المؤلف أن ههنا تقليدا في فلسفة اللغة يمتد من فيكو (Vico) و هامان (Hamann) و هومبولدت (Humboldt) إلى هيغل، ينبغي أن نضيف إليه هاردار (Herder)، ومن العصر الحاضر هيدغر.

[58] - فقد تكون اللغة هي عنصر القرابة الخفي بين هيدغر و هيغل، وهو مترع يعبر عنه نفسه بشكل بين في العلاقة الدرامية التي يقيمهما كل منهما مع اللغة الألمانية؛ رب مترع هو على الأغلب راسب رومانسي عندهما جميعا، را: Gadamer 1980: 197، 199.

[59] - يقول هيدغر (1931/1930: 91) :" [..] لكن -قد يجب أن نتكلم على هذا النحو - نحن نقوله [أي الكلي] فقط من أجل أن الوجود بعامة انما هو مقول بعد من قبلنا ، -وإن من غير أن يكون ذلك غرضا صريحا - و هو مقول فقط من أجل أنه مفهوم (verstanden)؛ بل هو ليس مفهوما هكذا على وجه العموم و عرضا ،عندما نحن نرى(meinen)، ضمن اليقين الحسي، إلى هذا الموجود ، و انما نحن ما كنا لنرى إليه أبدا لو لم يكن الوجود بعد هو الحق أي المتجلي (Offenbare) . إنه من هذه الحقيقة فحسب انما "تصدر" (entspringt) بمعنى معين الحقيقة والتجلي (Offenbarkeit) الممكنان للمرئي- [..] "

للفهم" ينكشف فيه ما هو" حقيقي"، أي ما هو " غير محتجب " عن الوجود أو الوجـود مـن حيث هو تجل أو "لا-احتجاب " (أليثيا) . و التجلي[60] هنا ضرب من الإمكان الأصلي الـذي يسمح بظهور ما هو موجود . وهكذا ليس اليقين الحسي حقيقيا إلا مـن أجـل أنـه ينطـوي مـن نفسه على إمكانية التجلي .كذلك ليس **الحقيقي** هو ما يقال بشكل كلي أي بواسطة اللغة و انما هو **ما يتجلى** أي ما ينفتح عن معنى الوجود الذي يكون قد بدأ في ارتسام إمكانية الحقيقة التي من شأننا سلفا .

إن الغرض القريب لدى هيدغر هـو السـلوك إلى معنـى الوجـود الـذي يفترضـه الطـرح التأملي لمعرفة المحسوس وإن كان افتراضا صامتا . ووجه السلوك عنده هو التدرج من التنبيه إلى لزوم الصلة بين الكلـي و بـين "العنصـر" الـذي لا ينكشـف إلا ضمنـه أي عنصـر اللغـة[61] ، إلى التفطين إلى أصالة الاقتران ما بين اللغة نفسها وبين فهم ما للوجود . وبذلك ينقلب ذلك الفـهم السابق للوجود إلى مقام أصلي لإمكانية أن نقول الكلي الذي افترضه هيغل سـقفا أخـيرا لدلالـة الحقيقة عنده . إن الكلي ليس من شأنه أن يقال إلا من أجل أنه يفرض سلفا فهما ما للوجود . وهكذا صار الغرض الأوغل لهيدغر هو الوقوف على ما كان هيغل قد وقف دونه أو انحسر مقـام التأمل عنه : أما ذاك فهو استبصار العلاقة الأساسية ما بين *الحقيقة* التي قد يجب أن نتدبرها عن موجود ما وبين فهم الوجود السابق إلى الـرأي في كـل مـرة . نحـن لا نـرى إلى الموجـود إلا ضمن فهم ما سابق له . ووجه الأسبقية ههنا ليس أمرا هينا وذلك أنه لا يحتكم فيه إلى الزمـان الطبيعي ؛ إن أسبقية فهم-الوجود الذي نفترضه عند كل تدبر للموجود انما تعني هنـا أن فـهم أي موجود ليس ممكنا إلا في نطاق ما يوفره بعد فهم ما للوجود . هذا الفهم السابق إلى الفكر هو إمكان الحقيقة الذي يجعل معنى أي موجود ممكنا .

إنه هنا بالتحديد يبدو أن هيدغر قد أقحم وإن صمتا تأوله الخاص لمسألة "الحقيقة" : إنه لم يعد يعتمل معنى الحقيقة كما يتبدى في علاقة ضرب ما من الوعي بالموجود . حتـى ولـو بلغ ذلك الوعي مقام المطلق . أي صار روحا ،بل هو قد شرع يدفع بإمكانية القـول في الموجـود إلى حد تقديم الوجود في هيئة بات فيه الفرق بين "الحقيقي" و "المتجلي" معدوما . هـذا النحـو من التأول من شأنه أن يعيد صياغة المشكل الهيغلي ههنا كما يلي : إن اليقـين الحسـي الـذي يتعلق بالموجود غير المتوسط لا يمكن له أن يعرف ذلك الموجود ألا ضمن فهم ما للوجود بعامة . وذلك يعني تحديدا أنه لا يقول ما هو كلي في ذلك الموجود أي لا يقول ما هـو حقيقـي فيـه إلا ضمن ذلك الفهم ؛ هذا الفهم للوجود انما يؤدي ههنا شرط إمكان أول لأي موجود أي هو بمثابة أفق الفهم الذي يظهر داخله إمكان المعرفة أصلا . مـا يظـهر داخلـه إمكـان المعرفـة أصـلا هـو الحقيقة. وليست الحقيقة ههنا غير الوجود نفسه . لذلك يعني الوجود الأصل الذي "تصدر" منه إمكانية الحقيقة . هذا إذن هو معنى المتجلي (das Offenbare) : انه الحقيقي مـن جهـة مـا هو *أفق الفهم* الذي يجعل ممكن المعنى الخاص بموجود ما ممكنا .

---

60 – را: Pirotte 1993: 220.

61 – قا: Wohlfart 1984: 211، حيث حاول المؤلف الاشتغال على الدلالة المزدوجة للفظـة " der Sinn" التي تدل في الألماني على "الحس " و "المعنى" في نفس الكرة، وحيث يشـير إلى أن هيغـل انمـا يذهب إلى أن "اللغة هي التكوين الموحد للمحسوس و اللامحسوس، للحدس و المفهوم" و أن "اللغـة هـي وسط الروح" .

إن ما فعله هيدغر إذن هو نحو من تأصيل المشكل الهيغلي تأصيلا من شأنه أن يكشف عما هو ثاو في مقالته من غير أن يكون مطروحا بما هو كذلك . وذلك أنه قد أخضع مسألة الموجود غير المتوسط الذي يصيبه اليقين الحسي إلى امتحان هرمينوطيقي كان هيدغر قد بلوره في نطاق السؤال عن معنى الوجود بوصفه السؤال الأساسي و الموجه للفلسفة بعامة . أما نتيجة هذا الامتحان فهي التكشيف عن الأساس الانطولوجي الذي يفترضه المشكل الهيغلي وإن من غير خوض صريح فيه . هذا الأساس هو فهم الوجود "الحق" بوصفه الوجود " المتجلي" .

بيد أن هذا المعنى للوجود لا يبرز ههنا كما يبرز معنى لغوي أو اصطلاحي ما في سياق هذه المسألة أو تلك ، بل هو مطروح من قبل هيدغر بوصفه ضربا من" الأصل" الذي لا يملك غيره من التفكير غير أن يتفرع عنه . ولكن ليس الأصل بمعنى ما يهب الإمكان ثم ينقضي، بل هو الأصل الذي لا يكف عن أن يكون أصلا في كل مرة يكون فيها تدبر ما للموجود . إنه من أجل ذلك يعمد هيدغر إلى استبصار هذا الأصل المستمر على جهة مجاز بصري بين : إن فهم الوجود السابق إلى الفكر في كل مرة هو تحديدا ما يتجلى أو ما يمكن أن يتجلى (das Offenbare)أمام المحدق بهكذا شأن في كل مرة . وهو لا يتجلى إلا من قبل أنه "منفتح" (offen) على الإمكان بل هو الإمكان الأصلي الذي يجعل كل فهم للوجود ممكنا .

ألا يعثر هيدغر لدى هيغل على صيغة تأملية من المعنى الهرمينوطيقي للحقيقة بوصفه "أليثيا" ؟ – إن هيدغر يتصرف و كأن هيغل يستعمل مصطلح " المتجلي" (das Offenbare) في الاتجاه الذي يشير إليه مصطلح " المنفتح" (das Offene) في مسألة الوجود. و إن ذلك يوحي لنا بإمكانية أن نقرأ معنى " التجلي" (die Offenbarkeit) و بخاصة مفهوم "الوحي" (die Offenbarung) في أفق الفهم الذي يقترحه هيدغر، وذلك دون أن نلحق أذى يذكر بالمقصد التأملي. و يبدو أن ذلك هو ما فعله هيدغر لبعض الوقت.

و بالفعل فإننا نعثر لدى هيغل (مثلا: أعمال 3: 482، 552؛ ت.ف.ص 567، 647)[62] على آيات تدل على ذلك. وهو نحو من الفهم نرى كيف أن مترجمي **فينومينولوجيا الروح**

---

[62] – يقول هيغل (أعمال3: 552؛ت.ف.ص 646-647):" أن تصير الماهية الإلهية إنسانا، أو أن لها على نحو ماهوي و غير متوسط هيئة الوعي بالذات، فذلك هو المضمون البسيط للدين المطلق. ففيه تصبح الماهية من حيث هي روح معروفة، أو هي وعيها حول ذاتها بأن تكون روحا. وذلك أن الروح هو المعرفة بذاته ضمن استلابه (Entäußerung)؛ الماهية التي هي حركة المحافظة على التساوي مع ذاتها ضمن وجودها للغير. بيد أن هذا هو الجوهر، من جهة ما هو منعكس أيضا في ذاته ضمن العرضية، و ليس على الضد من ذلك لامباليا كما إزاء [شيء] لاماهوي و من ثمة قد وجد نفسه في غربة ما (in einem Fremden)،بل هو عنده في ذاته ، بمعنى من جهة ما هو **ذات** (*Subjekt*) أو **هو** (*Selbst*) . – إنه من أجل ذلك، تكون الماهية الإلهية ،ضمن هذا الدين، **موحى بها** (*geoffenbart*). إن الوجود-المتجلي (Offenbarsein) الذي من شأنها يكمن على نحو جلي (offenbar) في أنه قد صار معروفا ماذا يكون. بيد أنه صار معروفا بالتحديد من أجل أنها معروفة بوصفها روحا، بوصفها ماهية هي في ماهيتها **وعي بالذات**. – فبالنسبة للوعي، يوجد في موضوعه شيء ما سري (geheim)، حينما يكون بالنسبة له آخر (ein *Anderes*) أو **غريبا** (*Fremdes*)وحينما لا يعرفه بوصفه **هو ذاته**. هذا الوجود-السري (Geheimsein) ينقضي عندما تكون الماهية المطلقة من حيث هي روح موضوعا للوعي؛ وذلك أنه إنما هكذا يكون [الموضوع] بما هو هو في علاقته معها؛ بمعنى أن هذا [الوعي] يعرف ذاته فيه بلا توسط، أو هو يوجد متجليا (offenbar) لذاته فيه. إنه هو نفسه ليس متجليا لذاته إلا ضمن اليقين الخاص بنفسه؛ إن موضوعه هذا هو **الهو** ؛ لكن الهو ليس بغريب ، بل هو الوحدة غير المنفكة مع ذاته، الكلي غير المتوسط. إنه المفهوم

(Lefebvre 1991: 451، هـامش2، و 487، هـامش1، و 538؛ Jarczyk/Labarrière 1993: 592، هامش1 و 638 هامش1)، قد انخرطوا فيه حين أخذوا عنوان القسم الثالث من الفصل السابع من كتاب 1807 أي عبارة " die offenbare Religion" التي تفيد معنى "دين التجلي" (أعمال3: 502، 545؛ ت.ف.ص592، 638) ، بوصفه يشير إلى مدلول مباين للدلالة التقليدية لمصطلح " geoffenbarte Religion" الذي يفيد معنى "دين الوحي" ، و القصد هو أن هيغل قد أراد تخطي معنى "دين الوحي" الذي ما يزال محفوفا بما هو "سري" و "خفي" إلى دين أكثر كلية هو "دين التجلي" أي دين ما هو مشهود و بين و جلي . – ومتى أخذنا تأويل هيدغر للحقيقة بوصفها "أليثيا" (لااحتجابا) في الاعتبار أصبح مشروعا أن نذهب مع مترجمي كتاب 1807 في التنبيه على تضمن لفظة "offenbar" في الألمانية لمعاني "الانفتاح"(ouverture) و "العمومية" (publicité) و "الشفافية" (transparence)، وذلك بوصفها معاني إذا قصدها هيغل فإنه بذلك قد أومأ بشكل خفي إلى الجهة التي مشى فيها هيدغر حين تأول الحقيقة بوصفها *أليثيا*.

إن هيغل يفترض أن واقعة "الإله–الإنسان" التي جسدها المسيح هي نموذج أصلي لكل ما اشرأبت إليه *الذات* الحديثة من تماه انطولوجي مع موضوعها. فكل ذات لا تستطيع أن تفهم علاقتها بموضوعها إلا بوصفه "استلابا" (Entäußerung)، أي ضربا من الخروج عن ذاته إلى ما ليس هو. فالموضوع يظل عندها "في غربة ما" عنها، و هو لا يمكنه أن يتحرر من هذا الوضع المشوب بالتناهي و الانقسام إلا عندما تفلح تلك الذات في معرفة موضوعها مثلما تعرف ذاتها أو بوصفه ذاتها، أي عندما تصبح "روحا" ليس وعيه بموضوعه سوى وعيه بذاته. كذلك هو حال "دين الوحي" : إن الوعي فيه ما يزال يجد موضوعه شيئا "سريا" و "غيريا" و "غريبا". لذلك يقترح هيغل أن ندفع بدين "الوحي" لأن يكون "دين التجلي"، تجلي الروح المطلق الذي تحرر من كل ما هو سري و غيري و غريب، وصار "الوجود–للغير" عنده هو هو "الوجود لذاته" . إن مقام "التجلي" هذا هو مقام "المنفتح" التأملي الذي بلغه هيغل في نهاية الفصل السابع من كتاب 1807.

لا نقصد بذلك إثبات تبعية هيدغر لهيغل بل نقترح أن نرى إلى التخريج **التأملي** لـ"دين الوحي" بوصفه "دين التجلي" على أنه صيغة انطولوجية لمعنى وجود الموجود ليست غريبة في شيء عن السياق الأصلي الذي تولد عنه التخريج *الهرمينوطيقي* لمعنى "الحقيقة" بوصفه "أليثيا"[63] : إنهما صادران ، على نحو مختلف، ولكن ضمن *صيغة قارية (لاهوتية/رومانسية) واحدة من براديغم اللغة*، عن معين قبل–انطولوجي واحد هو *التراث الجوهري للمسيحية*، وفي نقطة حاسمة منه هي فهم "الحق" بوصفه "ما يتجلى". – ونحن نفترض أن قراءة هيدغر لمعنى "أليثيا" في النصوص اليونانية بوصفها "لااحتجابا" هي موقف تأويلي لم يكن ممكنا لولا التحرك سلفا ضمن "تراث" (Tradition) روحي يفهم **حقيقة** الموجود بوصفها نمطا مخصوصا من "التجلي". وإن دور هيغل هو كونه قد رفع هذا الفهم الذي يوفره

المحض، الفكر المحض أو **الوجود–لذاته**، الذي [هو] الوجود غير المتوسط و من ثمة **الوجود للغير** (*Sein für Anderes*) و بما هو هذا الوجود للغير هو يرجع إلى ذاته و لدن ذاته؛ إنه بذلك هو وحده المتجلي حقا."

63 – عن هذا التخريج ضمن دراسات تتعلق بالعلاقة مع هيغل ، را: Kolb 1986: 204–205؛ Boer 2000: 123–126؛ Schmidt 1988: 106–108.

التراث المسيحي في صيغة قبل-فلسفية إلى رتبة العرض المفهومي. ولذلك فإن المناظرة مع هيغل قد تعيد هيدغر من حيث لا يحتسب إلى الكشف عن بعض الصلات الخفية التي تربط معنى "الأليثيا" بذلك "المنبت اللاهوتي" (la provenance théologique) الدفين في تفكيره[64].

- إننا نأخذ مزعم هيغل بأن المسيحية هي دين "العصر الحديث" (أعمال 3: 28؛ت.ف.ص. 87)[65] مأخذا جدا، فإن فلسفة هيغل برمتها ،- من جهة ما تجد جدتها الخاصة في نقل *إشكالية الهو* من البراديغم المتعالي للوعي إلى براديغم جديد هو "التاريخ المتصور" (die begriffene Geschichte) للروح الذي لا يتحقق إلا بقدر ما يكون "تاريخا-للعالم" (eine Weltgeschichte) (أعمال3: 591 و 225؛ت.ف.ص695 و 300-301) - ليست في سرها غير *علمنة* (sécularisation) تأملية متنكرة: إن رهان كتاب 1807 هو عنوان الفصل السابع منه أي عبارة " die offenbare Religion"،- "دين التجلي" (وليس "دين الوحي" المغلق على أفق الملة)، وذلك من أجل أن قصد هيغل هو بخاصة كتابة "تاريخ الوعي" *الحديث* (نفسه: 73؛ت.ف.ص137) الذي صارت مهمته هي *"عرض" تشكيلي* لملامح حركة النزاع بين "العالم الداخلي" (die innere Welt) و "العالم الظاهر" (die erscheinende Welt"، بين "العالم المحسوس" (die sinnliche Welt) و "العالم فوق المحسوس" (die übersinnliche Welt) ، أي بين عالم الوعي و العالم-الموضوع، بوصفه لا يعدو أن يكون صيغة الذهن المتناهي الحديث لنزاع آخر أكثر كلية و أصلية هو حركة "العالم الممزق بين الدنيا و الآخرة" (die in das Diesseits und Jenseits zerrissene Welt)، "العالم الروحي"(die geistige Welt) أو "تاريخ الروح" (Geschichte des Geistes) الذي يشد ماهية الوعي من الداخل ؛ و لأن هذا الوعي لا يستطيع أن يرى إلى *العالم* إلا بوصفه في هيئة "العالم المقلوب" (die verkehrte Welt)[66] - وهي عبارة استوقفت هيدغر في محاضرة 1929 "ما هي الميتافيزيقا؟" (1929د: ت.ف.ص47) - فإن على الفلسفة التأملية أن تعيد العالم إلى هيئته الأصيلة، لكنها لا تفلح في ذلك إلا متى أن تعرض تاريخ الوعي بوصفه هو ذاته "تاريخ العالم" (die Weltgeschichte) (أعمال3: 118، 157، 327؛ت.ف.ص197، 230، 406).

إن علينا أن نقرأ عبارة "دين التجلي" لدى هيغل بوصفها إشارة تأملية خفية إلى دخول الملة المسيحية في أفق ضرب من *العلمنة التأملية* ،أي في مسار "الحداثة" ،مأخوذة بمعناها *اللوثري*، بوصفها "إصلاحا" للهو الروحي للملة، و لكن بأدوات *ما بعد الثورة الفرنسية* ، أي بأدوات *فلسفة في التاريخ* حولت موضع امتحان اللاهوت من نطاق "دين الوحي" الخاص بملة ما

---

64 - بيد أن "القرابة" هنا قد يمكن أن تكون أمارة حادة على "اختلاف" أعمق، را: Schmidt 1988،ص 108:

« The proximity only highlights the differences between them. »

65 - يقول هيغل (أعمال3: 28؛ت.ف.ص87):" أن الحق لا يوجد إلا بوصفه نسقا أو أن الجوهر لا يوجد إلا بوصفه ذاتا، إنما هو [أمر] معبر عنه ضمن التخييل (Vorstellung) الذي يفصح عن المطلق بوصفه روحا،- المفهوم الأجل و الذي ينتمي إلى العصر الحديث (neueren Zeit) و ديانته. إن الروحي وحده هو **الفعلي**؛ إنه الماهية أو **الموجود-في-ذاته**،- **المتعلق** بذاته و **المتعين**، **الوجود-للغير** و **الوجود-لذاته** - و الباقي في ذات نفسه ضمن هذا التعين أو الوجود-خارج-ذاته؛ - أو هو يوجد **في ذاته و لذاته**."

66 - عن تخريج خاص لدلالة عبارة هيغل التي أثارت هيدغر " العالم المقلوب" (die verkehrte Welt)، را: Gadamer 1976: 131 و ما بعدها.

مثير متى أخذنا معنى "العالم" في العربية من حيث هي عبارة مشتقة من "عَلَمَ" الذي يعني "وسم" و "جعل أمارة يُعرَف بها الشيء" و "اعتلم" البرق أي لمع في العَلَم أي الجبل، و "العلامة" هي الأمارة و "المنارة" : إنّ "التجلي" هو "اعتلام" في "العَلَم" أي في موضع "علامة" أو "منارة" تجعل ما خفي منظورا.

إنّ هذا النحو من التخريج ينطبق بشكل آخر على حدس "الأليثيا" لدى هيدغر: " إنّ الكلام التشبيهي في مستوى أنطي عن النور الطبيعي" (lumen naturale) في الإنسان لا يعني شيئا آخر سوى البنية الكيانوية-الانطولوجية لهذا الموجود، أنّه يوجد على النحو الذي ينبغي عليه فيه أن يكون الهُنا الذي يخصه" (1926أ: 133). وهو أمر يزداد وضوحا حينما يصرّح هيدغر بأنّه " عند تحليل الفهم و الانفتاح (Erschlossenheit) الذي من شأن الهُنا بعامة تمّت الإحالة على النور الطبيعي و سُمّي انفتاح الوجود-في منارة الدازين (die *Lichtung* des Daseins)[67] التي ضمنها فقط يصبح شيء ما مثل الإبصار ممكنا" (1926أ: 170)[68]. إنّ ما يسميه هيدغر سنة 1930 "المنفتح" (das Offene) و يعتمده مقاما لتأويل "دين التجلي" (die offenbare Religion) لدى هيغل هو صيغة *ما بعد-كيانوية* للمشكل الانطولوجي نفسه: بيان كيف أن "حقيقة" (Wahrheit) الوجود لا يمكن أن يفكر فيها إلا ضمن أفق فهم يتخذ من مجاز "الانفتاح" (Erschlossenheit) سندا[69]. و لذلك كما أن هيغل وجد طريقا للعبور من دين "الوحي" (Offenbarung) إلى دين "التجلي" (Offenbarkeit)، كذلك شأن هيدغر[70]، إنه قد توسل السبيل من "انفتاح" (Erschlossenheit) الدازين إلى "مكشوفية" (die Entdeckheit) الموجود و من ثم إلى "لامحجوبية" (Unverborgenheit) الموجود أي إلى المعنى الأصلي للحقيقة بوصفها "أليثيا" (1926أ: 219 و ما بعدها) . وهو أمر قد انكشف منذ الفقرة 7 من كتاب 1927 حين أثبت هيدغر أن " φαινομενον إنما يعني: الشيء الذي ينكشف، المنكشف بنفسه، المتجلي (das Offenbare) " (1926أ: 28) . - إنه في ضوء هذا الاستعمال الكيانوي لمجاز "النور" و "الانفتاح" و "التجلي" علينا أن نفهم عبارة "الوجود-في-العالم" و إشكالية "العالم" لدى هيدغر: إنها بمثابة "علمنة كيانوية" لواقعة "الهو" الهرمينوطيقي الذي وجد أن عليه أن يشترع لنفسه ماهيته ضمن عناية بالنفس تجد معناها الخاص في ظاهرة "الزمانية".

§ 2- الإطلاق (Absolvenz) أو "المفارقة المحجوبة" (die verhüllte Transzendenz) :

1.2- ما معنى " الإطلاق" ؟

---

[67] - يفترض غادمير أن الحد الذي لا يمكن تخطيه أمام موضعة الذات في فينومينولوجيا الروح هو اللغة؛ لكن اللغة من حيث هي تحل و استلاب معا، قد تتوضح على نحو أفضل من خلال مصطلح Lichtung / المنارة بما هي لدى هيدغر رفع للحجب و تحجيب معا، را: Gadamer 1970: 219.

[68] - علينا أن نقرأ هذه الإشارة بوصفها خطوة طوبيقية متوارية سنة 1930 نحو استشكال لاحق للهنا بوصفه "اللغة" نفسها، وحيث سيكشف عن الهنا بوصفه ضربا من "دنو الوجود" (die Nähe des Seins) ذاته (1946أ: 82) . را: Sallis 1970: 193.

[69] - ينبه توغندهات إلى أن إعادة تأويل لفظة "الحقيقة" في معنى "الانفتاح" و استبدال مشكل الحقيقة بمشكل آخر هي لدى هيدغر طريقة مشابهة لما يحدث لدى هيغل، را: Tugendhat 1979: 245.

[70] - رب لقاء قد يجد إمكانه في معنى "الظاهرة" لدى كل منهما، را: Janicaud 1991: 170-171.

كيف يوجد المطلق ؟ – هذا السؤال قد بات يقبل هكذا صياغة : كيف يحتمل المطلق علاقة كلية بما هو غير متوسط ؟ وذلك يعني بالنظر إلى مطلوبنا :كيف يمكن للمطلق أن يحتمل في ماهيته هذا النحو من *الاختلاف الأصلي* عن غير المتوسط، ليس بما هو عرض زائد عنها بل بما هو جزء لا يتجزأ من طبيعة الوجود–المطلق ذاته ؟. إن المطلق إنما يحمل في نفسه و من نفسه هيئة الاختلاف تلك عما هو غير متوسط .إن ذلك يعني للتو أن الاختلاف هو إذن المقام الأساسي للولوج إلى ركح التفلسف أصلا ، أكان ذلك التفلسف مصرفا لذاته، أي من جهة هيئة الوعي المتناهية في كل مرة، أم كان معروضا في ذاته، أي من جهة "النحن" الفلسفية التي الوجود لها أنها تحدق من زاوية الروح نفسه . ليس المطلق إذن مخارجا لما يدخل في علاقة معه ، بل هو لا يقبل رأسا أي وجه من الفصل فيه ما بين نمط وجوده ومضمون وجوده .

إن علينا أن نأخذ سؤال "*كيف يوجد* المطلق ؟" بوصفه احتمالا مستحدثا للسؤال التقليدي : *ما هو* المطلق ؟، وذلك أن المطلق مقام أوسع من مقام الفرق التقليدي ما بين "المائية"(essentia) و "الإنية" (existentia) (هيدغر 1931/1930: 71)[71] . إذ لا يكون من معنى لهكذا فصل إلا بقدر ما نحرص على إبقاء المطلق في علاقة متناهية مع إبصارنا به، وذلك يعني كأي موجود من الموجودات ولو كان أفضلها .و الحال أن نمط وجود المطلق هو بالتحديد في أن لا يبقى ما بين غير المتوسط وبين المطلق نفسه من فاصل إلا مقام الاختلاف الذي يفلح المتفلسف في إقامته مدخلا فينومينولوجيا لاستبصاره – الاختلاف ما بين المتوسط وغير المتوسط في الموجود الذي هو موضوع الفينومينولوجيا بما هي زاوية النظر التي من شأن المتفلسف .

ومن أجل أن هيدغر قد وجد فعلا في الإشكال الذي أثاره هيغل ما يثير حاجة التفلسف بما هو كذلك، فقد أخذ هو بدوره يجتهد في استجلاب العبارة التي تخرج هذا الإشكال على نحو "يعبر بشكل أكثر حدة " (schärfer zum Ausdruck bringt) عما قصد هيغل إلى ارتسامه في معنى المطلق (1931/1930: 72). وإن في ذلك لوجها آخر من النهوض بالمناظرة الأصيلة مع السلف – تتخذ هنا منحى "دلاليا" (sémantique) –بما هو ضرب من بسط الإمكان الإشكالي الذي يفتحه أمامنا، وذلك يعني بخاصة أن نكمل عليه غرابته الفلسفية بالنسبة لنا، أي أن نجتهد في استجلاء أقصى ما هو مفض إليه من الإمكان الفلسفي بموجب الإشكال الذي يخصه .

إن هذا النحو من الحرص هو الذي دفع هيدغر إلى اقتراح عبارة (لم يستعملها هيغل) هي *Absolvenz* و اعتبرها موضعا هرمينوطيقيا[72] يفترض أنه أكثر وجاهة لتأدية الدلالة التي

---

[71] – يقول هيدغر (1931/1930: 71):" إنه يجب على المطلق أن يأتي إلى الظهور ضمن الفينومينولوجيا تحديدا من جهة كونه يبين الطريقة (die Art und Weise)، **الكيفية** (*wie*) التي بها **يكون** بما هو مطلق مطلقا. غير أن **كيفية** التفريق هذه بين الماذا (Was) و الكيف (Wie) – المائية و الإنية – ليس لها من حيث الأساس أي مكان في المطلق."

[72] – Boer 2000،ص 272:

« By using the word absolvence – which for good reason pertains to the movement rather than the result – Heidegger brings out the kinship between his own thinking and that of Hegel. Heidegger also tries to free his thinking from the confined perspective of traditional philosophy. He can therefore regard absolvence as the point where his path crosses Hegel's, albeit only in order to then take an entirely different direction. »

ضمنها هيغل لطبيعة "المطلق" (das Absolute) بما هو ليس شيئا آخر سوى حركة غير المتوسط نفسه، وذلك شريطة أن يترك لنفسه يتنامى في الإمكان الفينومينولوجي الذي يحتمله (1931/1930: 72)[73].

إن علينا أن ننبه بادئ ذي بدء إلى الاقتران الأصلي الذي تؤديه اللاتينية ما بين فعل absolvere وبين لفظة absolutus نفسها بحيث أن Absolvenz لا تعدو أن تكون نمط الوجود الذي من شأن ما هو absolutus (1931/1930: 72) ؛بيد أن بيت القصيد في ذلك ليس هذا النحو من الاستتباع اللفظي بل بخاصة أن ثمة بين اللفظين استتباعا دلاليا أصليا من شأنه توجيه المسألة توجيها طريفا . وذلك ما لا مناص من استيضاحه . فنحن متى استوضحنا الجذر اللاتيني الذي تصدر عنه هذه الألفاظ وقفنا على وجه الطرافة في ذلك : إن فعل absolvere يعني خلص و حرر و لكن أيضا "برأ" من تهمة ؛ و لذلك فإن absolutus انما يعني ما هو *منفك القيد مطلق*[74] *ولكن أيضا ما هو مبرأ التهمة* . وإنه انطلاقا من هذه المعاني الأصلية جاء معنى absolutio **اللاهوتي** الدال بخاصة على دلالة دينية مسيحية، هي *الغفران والصفح عن الذنوب*. إن وجه الطرافة في معنى Absolvenz كما في معنى Absolutes هو كونه ينطوي في الحقل الدلالي الذي يقترن به سلفا على راسبين خطيرين أحدهما راسب **لاهوتي** هو معنى "الغفران" (Absolution) (1931/1930: 107)، أما الآخر فهو راسب حقوقي هو معنى "التحرر" (Ablösung) و "الانفصال" (Loslösung) (1931/1930: 21–22). هذا الازدواج الدفين في المعنى قد أربك المترجم الفرنسي مثلا [75].

إن علينا الآن أن نفحص عن السبيل التأويلية التي انتهجها هيدغر في تدبير معنى *الطلق* كما عرضه هيغل، وإن من خلال مصطلح لم يستعمله هو Absolvenz[76].

– إن مقصد هيدغر هو إعطاء دلالة *هرمينوطيقية* أساسية لمسألة المطلق كما اعتملها هيغل . وهي دلالة تريد أن تكون أساسية من قبل أنها تنزع إلى استيضاح حركة المطلق بوصفها *نمطا من الوجود*، و ليس خاصية "نظرية" لمفهوم صوري . وذلك أننا لا نخترع المطلق كما تبني *الذات* المتعالية موضوعاتها، وإنما المطلق هو المقام الكلي الذي لا يمكن للمتفلسف أن يلتمس غرض الفلسفة إلا بقدر ما يفلح في الانخراط فيه . المطلق *مقام هرمينوطيقي* وحركة وجود وليس موضوعا متناهيا يبنى من قبل ذات عارفة أو وعي متناه.

---

[73] – يقول هيدغر (1931/1930: 72):"

[74] – Beaufret 1973: 123.

[75] – إن المترجم الفرنسي (Martineau 1984: 47،93–94) لم ير أي مانع من مقابلة لفظة "die Ablösung" بلفظة absolution نفسها ، والحال أن Ablösung لئن كانت مستعملة في سجلات شتى مثل الطب (الاستئصال) والجيش (تبديل الحرس) والكيمياء (اطراح عنصر) والتجارة (استهلاك دين) ، فهي لا تنطوي رأسا على دلالة لاهوتية مثل "الغفران" (Absolution) . رب صنيع جعله لا يجد مقابلا لمصطلح die Absolution حين يستعمله هيدغر بحرفه (1931/1930: 107) سوى أن يثبت عبارة l'absolution التي أثبتها سابقا في مقابل لفظة die Ablösung ،وإذا كان قد حاول في بعض الأحيان أن يذلل صعوبة الخلط بين المصطلحين بإدخال فرق تيبوغرافي على رسم اللفظة في الفرنسية فيكتب هكذا l'ab-solution مقابلا للفظة die Ablösung (Martineau 1984: 93)، فهو لم يلتزم بهذا الرسم لا قبل ذلك (نفسه: 47) و لا بعده (نفسه: 94).

[76] – عن مصطلح " die Absolvenz"،را: Boer 2000: 271–273،276؛

ونحن نذكر بأن الألمانية ليس فقط قد بيأت بعد لفظتي absolutus و absolutio من اللاتينية ، فتقول أيضا das Absolute و die Absolution، بل هي تملك من عنصرها الخاص مقامات التعبير عن هذه المعاني . إنه لأجل ذلك يصرح هيدغر قائلا، وذلك بعد اعتماده على عبارة Ablösung في مطلع كلامه (1931/1930: 22،70–71) ،" نحن نريد أن نقحم لفظا يكشف بأكثر حدة عن هذا النمط من المعرفة المطلقة" (1931/1930: . هذا اللفظ هو " die Absolvenz". ولكن بأي معنى ؟ – إنه يجدر بنا أن ننبه قبلا إلى أن لفظة Absolvenz قد تبدو من نحت هيدغر نفسه انطلاقا من الصفة absolvent التي يستعملها في الموضع عينه ، وإن كان يستطيع أن يشتقها من ألفاظ أخرى إذ أن الألمانية تتوفر على الفعل الذي يهمنا في هذا السياق نعني فعل absolvieren الذي يشير إلى معاني *نفذ و أكمل و حل وخلص و أطلق و فك الرهن* ، ولكن أيضا على لفظة Absolvierung التي تعني قضاء شيء ما أو أداء خدمة أو تقضية وقت في التعلم . ولذلك فإن اقتراح هيدغر عبارة Absolvenz لوصف طبيعة المعرفة المطلقة انما هو صادر عن تأويل بعينه يقوم على استفهام معنى Absolvenz وabsolvent في السياق الذي حاول هيدغر أن يرتسمه أول الأمر من خلال أفعال مثل "losmachen" (خلص و انتزع) و " ab-lösen" (أعفى و نزع وفصل و بدل) و " Sichloslösen" (انعتق و انفك و تخلص) و صفات من قبيل " abgelöstes" (منعتق و منفك و متخلص) و "absolutes" (1931/1930: 21)، ثم عبارات مثل " Ablösung " (انفصال و إعفاء و نزع) و " Losmachung" (تخليص و انتزاع) و " Befreiung" (تحرير) و " Loslösung" (انفصال) (1931/1930: 22).

إن ما نعثر عليه في الصفحتين 21–22 من درس 1931/1930 يوحي بلا ريب بأن هيدغر لم يأت إلا لاحقا (في الصفحة 72) إلى استفهام مصطلح "Absolvenz" من جهة الراسب اللاهوتي في معنى " das Absolute" (المطلق) الذي تشير إليه عبارة " die Absolution" (الغفران) . أما في أول الأمر فهو قد تحسس الطريق إليه من جهة مسألة انطولوجية عريقة هي مسألة "الحرية" (die Freiheit) ،وهي مسألة كان قد اشتغل عليها اشتغالا طريفا و لافتا للنظر بعد المنعرج و خاصة ضمن مقالة **في ماهية العلة** (Vom Wesen des Grunds) سنة 1929 (1929 هـ: 43–54؛ت.ف.ص140–158) ثم ضمن مقالة **في ماهية الحقيقة** (Vom Wesen der Wahrheit) التي أعطى هيدغر أول صيغة عنها سنة 1930 (1943/1930: 13–20؛ت.ف.ص172–180)، التي اعتبرها هو نفسه أول علامة حاسمة على ظاهرة المنعرج . و لكن ما الذي يبرر هذا التلفت نحو مسألة "الحرية" في هذا الموضع؟

– نحن نفترض أن حرص هيدغر على تخريج ماهية "المطلق" لدى هيغل انطلاقا من بنية "الإطلاق" (Absolvenz) لم تتولد رأسا عن استثمار للراسب اللاهوتي في معنى " die Absolution" بل عن احتمال انطولوجي–كيانوي أصيل لمسألة "الحرية" بوصفه هي الشكل الجذري الذي تتخذه ظاهرة الوجود–في–العالم بوصفها "مفارقة" (Transzendenz)،وذلك يعني من جهة التأويل أن هيدغر قد اتخذ المكاسب الهرمينوطيقية لكتابات فترة المنعرج الأول[77]،

---

[77] – علينا أن نذكر بخاصة : درس صيف 1927 و صيف 1928 و كتاب 1929 **كانط و مشكل الميتافيزيقا** و مقالة 1929 "في ماهية العلة" و مقالة 1930 "في ماهية الحقيقة" .

بوصفها أدوات تأويل لتخريج إشكالية **فينومينولوجيا الروح** حيث تنكشف ماهية المطلق بوصفه "إطلاقا"، وتنكشف الدلالة الانطولوجية للإطلاق بوصفها "مفارقة محجوبة" .

إن جملة المكاسب الهرمينوطيقية التي حققها هيدغر ما بين 1929 و 1930 مردها ، كما رأينا، إلى اكتشاف انطولوجي لمشكل "مفارقة الدازين" بوصفه يجد في معنى "الحرية" قوامه النموذجي. وإنه لأجل ذلك نحن فضلنا أن نأخذ اجتهاد هيدغر في تخريج ماهية المطلق لدى هيغل من خلال لفظة die Absolvenz من جهة علاقته السرية مع المقام التأويلي الذي بناه في كتابات 1929–1930 بدلا من متابعة المترجم الفرنسي في الانزياح الدلالي من Absolvenz إلى Absolution التي لم يرد تحت قلم هيدغر إلا في موضع متأخر من درس 1931/1930 (1931/1930: 107) و في سياق مشكل أكثر تعقدا .

– إن النتيجة العامة لذلك هي بخاصة تأول المعرفة المطلقة بكونها ضربا من *التحرر الأنطولوجي* للمعرفة غير المتوسطة في كل تدبر للموجود الذي هو لدينا للتو في كل مرة . بيد أن **التحرر** لا يعني ههنا ضربا من التدخل الخارجي في مجرى ما هو مطروح لدن الموجود غير المتوسط، وذلك أن هذا النحو من الفهم انما ما يزال يفترض أن المطلق وغير المتوسط طرفان متناهيان ينتصب الواحد في وجه الآخر . إن المعرفة المطلقة تحرر، أي "إطلاق" أصلي للمعرفة غير المتوسطة ، وذلك أنها تسريح ماهوي لنمط الموجود الذي تتعلق به . إن الولوج إلى أفق المطلق هو تحرر فلسفي لما يسميه هيغل (أعمال 3: 97، 99؛ت.ف.ص 164–165) "اللاحقيقة" (die Unwahrheit)[78] التي يقبع عندها الموجود غير المتوسط في كل مرة، في معنى أنه إطلاق لماهية المتناهي من عقال اللامتوسط .

إنه الآن فحسب يمكننا أن نثير ، في هذا السياق الدقيق، الماضي الهرمينوطيقي لعبارة Absolution بوصفها خيطا هاديا لاستبصار معنى تأويل المطلق بوصفه Absolvenz كما فعل هيدغر في وقت متأخر بعض الشيء (1931/1930: 72) : إن إطلاق المعرفة المطلقة الثاوية في عقال المعرفة غير المتوسطة وتخليص ماهيتها من اللامطلق، أي من النسبي الملتبس بها، ليس حدثا حاسما إلا بقدر ما نكف عن فهم الإطلاق فهما خارجيا يحصره في تصور متناه للعلاقة بينهما، ومن ثمة نشرع فعلا في تأوله تأولا يستكشف الطبيعة الحية للحركة الأنطولوجية التي تذهب بالمعرفة غير المتوسطة إلى ملاقاة المعرفة المطلقة ملاقاة أصلية . إن ذلك يعني بحسب ما قدمنا من استفهام لعبارة absolutus و Absolvenz أن المعرفة المطلقة ،من حيث هي تحرير ماهوي للمعرفة غير المتوسطة، إنما هي ضرب من **الغفران الأصلي** الذي تحتمله كإمكان هو جزء من طبيعتها . إنه في هذا النمط من الفهم يصبح واضحا و مبررا لم عمد المترجم الفرنسي إلى مقابلة Ablösung بلفظة absolution مستبقا بهكذا ترجمة ما لم يكشف عنه هيدغر إلا متأخرا . إن معنى Absolvenz هو إذن ضرب من الغفران هو تسريح ماهوي لما هو غير متوسط بوصفه في قرارته متوسطا أي بوصفه مطلقا . وذلك يعني في السياق الهيغلي إعفاء غير المتوسط من تناهيه و تحريره من لا–حقيقة الطابع السائل للموجود الذي يتعلق به، أي حمل المطلق

---

[78] – ليس من الصدفة في شيء أن هيدغر، ضمن مقالة **في ماهية الحقيقة**، يستعمل مصطلح "اللاحقيقة" (die Unwahrheit) استعمالا انطولوجيا موجبا بوصفها ، من حيث العلاقة مع الموجود، نمطا من " الحجب" (Verbergung) و بوصفها ، من حيث مغامرة تاريخية للدازين ، ضربا من "الضلال" (die Erre) (1929هـ: 21–26؛ت.ف.ص 182–189).

عليه وتطليقه تطليقا . و يبدو أن **الغفران هو الأصل اللاهوتي السري** الذي اشتغل عليه هيغل حتى انتهى إلى عرضه على نحو تأملي من خلال مصطلحات مثل التوسط والمطلق والرفع و اللاتناهي .

وإن وجه الجدة في عرض هيدغر لهذه المسألة من خلال مساءلة عبارة Absolvenz ،متى أخذنا بوجاهة المقابلة ما بين Ablösung و absolution ، إنما يتمثل في ضخ الدلالة **اللاهوتية** الدفينة ضمن اللفظ اللاتيني عن المطلق وذلك في قلب دلالته **التأملية** . فتنقلب المعرفة المطلقة إلى ضرب من **الغفران أو التحرير الماهوي** للاتوسط ، وتتحول **فينومينولوجيا الروح** إلى ضرب من "رسالة الغفران" التأملية. وكما الأمر فيما يتعلق بالغفران، فإنه لا يكون ثمة ما يدعو إلى التلفت نحو المطلق إلا وطأة التناهي، أي هذا الضرب الأصلي من الاختلاف الذي يتلبس بماهية الموجود في كل مرة .

2.2- المناظرة في مفرق الطريق : "الإطلاق"(Absolvenz) بوصفه "مفارقة محجوبة" (verhüllte Transzendenz)

إن طرافة المناظرة الهيدغرية مع **فينومينولوجيا الروح** تكمن في إعادة إشكاليتها إلى أفق الفهم الذي رسمه *تاريخ الميتافيزيقا* ، وذلك يعني في استكشافها بوصفها تنتمي إلى *طبقة تأويلية* معينة يفترض أن سؤال اليونان τι το ον كان صيغتها الأولى. وإنه عند هذا المفصل عينه هو قد أتى إلى نكتة المناظرة مع هيغل في سنة 1930 بوصفها لا تعدو أن تكون سوى استكشاف معنى "المطلق" بوصفه ضربا من "الإطلاق غير المتناهي" في ضوء التخريج الكيانوي لظاهرة "المفارقة"؛ رب تخريج هو نفسه مأخوذ على أنه تجذير لصعوبة ظلت مطمورة و غير مفكر فيها ضمن ذلك التاريخ و تلك الصيغة (1931/1930: 92)[79] .

– إن وجاهة أي مشكل فلسفي انما ينبغي أن تقاس حسب هيدغر بالنظر إلى الغرض الذي التمست له الفلسفة منذ أول أمرها . ألا وهو السؤال عن *الوجود ما هو* . هكذا باتت خطة هيدغر واضحة : إن استئنافا لذلك السؤال عن الموجود هو وحده ما هو كفيل بالوقوف على وجاهة المشكل الهيغلي ، وقد أمكن عندئذ التبصر به من الجهة التي هي أوجه جهات التبصر جميعا أي جهة السؤال عن الموجود في ضوء المكسب الفينومينولوجي الأكبر بعد كانط ألا وهو مقام "التناهي"، وبواسطة المكسب الهرمينوطيقي الأشد أصالة لدى هيدغر أي مشكل "المفارقة".

---

[79] – يقول هيدغر (1931/1930: 92) : " إن هذا التنبيه الموجز على فهم-الوجود (Seinverständnis) وعلى اقترانه مع تجلي الموجود، [ومع] الحقيقة الأنطية (ontischen) ، انما كان مدرجا ههنا إدراجا خاطفا للتذكير بأننا ،مع إشكالية هيغل ، لسنا بصدد أي تأمل معتاص جزاف ، و لا [نحن] على العكس من ذلك ، مع إشكالية فهم الوجود ، [بصدد] غواية مختلقة قد ترغب في أن تكون مفروضة آية على موقف خاص . إن الأمر على الجملة هو بل ليس سوى رجع صدى بسيط-عظيم للسؤال الذي من شأن الفلسفة : τι το ον ؛ بيد أنه انما لأجل ذلك يجدر بنا أن نستدرك الطريق الاعمق للمشكل الهيغلي ، أي أن نحفظ عليه مجراه الذي يخصه ، فنتعقبه . ومن قبل أن هذا الاتباع انما هو مناظرة (Auseinandersetzung)، فإن السؤال سوف يتعالى : هل أن هذا الفهم (Verstehen) للوجود والكلام عنه ، [هل أن] اللغة إلهية في معنى أنها مطلقة ؟ هل أن فهم الوجود ، إذا كان لنا أن نتقول هكذا ، [هو فهم] مطلق *(absolvent)* ، وهو مطلق المطلق ؟ أم أن ما عرضه هيغل في "فينومينولوجيا الروح" بوصفه الإطلاق (Absolvenz)، هو ليس سوى المفارقة (Transzendenz) المحجوبة أي التناهي ؟ إن مناظرتنا انما تقع على المفرق من الطريق ما بين التناهي و اللاتناهي ، مفرق الطريق ، و ليس موازنة بين موقفين . "

هذا النوع من الاعتبار مكّن هيدغر من تسليط نظرة نقدية حاسمة على طريقة المعاصرين في تناول إشكالية هيغل حيث لا يرون إليها إلاّ من جهة كونها ضربا "متوعّرا" (abstruse)من التأمّل(Spekulation)الذي يبدو لديهم بفعل ذلك التوعّر الغالب عليه كلاما "جُزافا"(zufällige) .وهم ما كانوا ليأخذوه هذا المأخذ لو حدّقوا به من زاوية الإشكال الأصلي للتقليد الفلسفي بما هو كذلك . إنّ قطع الفلسفة الهيغلية عن *تاريخ الميتافيزيقا* هو وحده ما يجعلها تنقلب إلى كلام مستغلق ومن ثمة بلا ميزان .

غير أنّ ما هو لافت للنظر أيضا هو أنّ هيدغر قد طفق يذود عن مسألة فهم الوجود التي تخصّه في عين الموضع الذي تصدّى فيه إلى الذّود عن إشكالية هيغل نفسها . وذلك عندنا أمر من الأهمية بمكان . فإنّ هذا النحو من الحرص على الربط بين الإشكاليتين علامة نفيسة على أنّ الرجل متبصّر تماما بوجه القرابة السابقة بينهما . إنّه لا يذود عن موقف فلسفي دون غيره بل هو على الحقيقة يذود عن المشكل الفلسفي نفسه منظورا إليه على الجملة . إنّ ما يغفل عنه متفلسفة العصر ليس الدلالة التأمّلية التي ضمّنها هيغل لنصوصه ، و انما عن أفق الفهم الأصلي الذي لا يكون لتلك الدلالة التأمّلية من وجاهة أساسية بدونه . إنّ منزلة المشكل الهيغلي هي نفسها منزلة مسألة فهم الوجود : فكما أنّه ليس كلاما متوعّرا جُزافا ، كذلك هي ليست مجرّد "غواية مختلقة " (eine ausgedachte Liebhaberei) . إنّه ليس يجمع بينهما سوى مدى اتّصال كل منهما بالسؤال الأصلي عن الوجود ما هو . ههنا يُقحم هيدغر مجازا طريفا يجدر بنا التوقّف عنده قليلا :إنّه مجاز " رجع الصدى " (der Widerhall) [80]: إنّ كلاّ من المشكل الهيغلي و مسألة فهم الوجود انما هما رَجْعان للصدى الذي ينجم عن طرق السؤال اليوناني " ما هو الوجود" . إنّهما يتأصّلان في أفق فهم مترسّب واحد ، فإذا بكلّ اعتبار لهما خارج ذلك الأفق تفويت يائس في أصالة كل منهما . بيد أنّ وجه الطرافة في مجاز رجع الصدى لا ينكشف حقّا إلاّ بقدر ما نبصر بطبيعة الحركة التي يتقوّم بها معنى الصدى : هذه الحركة هي الارتباط الشديد بالأصل ، والانصراف العفوي إلى ترجمته في كل مظهر . عندئذ يصبح جليّا أنّ السبيل الوحيدة إلى "تفسير" ما يظهر هي أنْ نعمل على "تأويله " بحيث نقف على الآيتيْن اللازمتيْن له : من جهة استحضار ما هو أصلي ؛ و لكن أيضا من جهة أخرى احتمال مسافة سحيقة عن ذلك الأصل.

إنّه لأجل ذلك اعتمد هيدغر مقام المناظرة سبيلا أساسية لاستدراك المشكل الهيغلي . وهي تعني هنا استنظار ذلك المشكل كيف يتصرّف من نفسه إزاء السؤال الأصلي عن الوجود ما هو ، وذلك يعني أمرين حاسمين : أوّلا أن نقبل به كما يتبدّى من غير أنْ نفسد عليه" مجراه" (Lauf) الذي يخصّه ؛ وثانيا أن نتعقّب ذلك المجرى بحيث يُفضي بنا إلى الموضع الذي عنده يتقرّر مصير ذلك السؤال عن الوجود . فإذا تعيّن ذلك على الوجه الذي من شأنه، أي من طريق التعرّف الصارم إلى الحركة الداخلية لذلك المشكل و الجهد إلى مرافقتها حيث تذهب من نفسها ، صار ممكنا عندئذ الخوض في وجه المناظرة الذي هو حقيق بنا ،أي وجه المناظرة الذي تدعونا إليه سلفا مهمّة السؤال عن الوجود، وذلك بحسب ما نتوفّر عليه من الطاقة به . وذلك يعني أنّ

---

[80] – علينا أن نقرأ ذلك في أفق مسألة "الصدى" (der Klang) التي ستشكّل في كتاب إسهامات في الفلسفة الوجه الأوّل من كينونة الوجود بوصفه عهدا (Ereignis). را: 1938/1936: §§ 50–80). وكذلك : الفصل 20 من هذه الرسالة.

ما يحثّ على المناظرة ليس العراك الفلسفي الذي تستوجبه العلاقة مع التراث ، أو يقود إليه نوع ما من المعاصرة غير القادرة على الاضطلاع بالغرض الذي التُمِس له التفلسف فتنصرف إلى الخصومة بابًا للتفكير . إنّ ما يدعو إلى المناظرة هنا هو الاشتراك الأصلي في احتمال ذلك السؤال عن الوجود بعامة . ربّ احتمال هو أمارة من يتفلسف في كل عصر .

– إنّ علينا الآن أنْ نتعرّف إلى مضمون تلك المناظرة كما اعتمدها هيدغر في هذا الموضع من علاقته بالمشكل الهيغلي . ربّ مضمون وجدنا أنّ هيدغر قد بلغ في ترتيبه مبلغا خطيرا : وجه الخطورة فيه أنّه لم يستند فيه إلى مناقشة هيغل من جهة ما يغفل عنه من شروط الاحتجاج الفلسفي ؛ بل هو لا *يُحاجج* في شيء ؛ أنّه قد دفع بإمكانية المناظرة معه إلى أقصاها، بأنْ جعلها تتعلّق بتقاطع لا رجعة فيه بين الإشكاليتين التين اعتملهما كلٌّ من الرّجلين .إنّ الرّهان ههنا هو الأكبر : فأمّا أنّ مسألة فهم الوجود قد غفلت عن موضع "الإطلاق" (Absolvenz) فيها ،وإمّا أنّ ما يعرضه هيغل في مسألة الإطلاق ليس سوى مسألة "المفارقة" (Transzendenz)، وقد صارت "محجوبة" (verhüllte)، وهو ما يعني حسب هيدغر مسألة التناهي"(Endlichkeit)؟ – إنّ ذلك يعني أنّ هيدغر يضع ههنا مساهمته الخاصة ، في الاضطلاع بالسؤال الأصلي عن الوجود ، في الميزان حين يقرّ بتقاطع "الطريق" مع هيغل[81]. إنّه يجازف بأصالته الفلسفية أصلا .

وإنّ ذلك لَيَعني أمريْن خطيريْن : أولا أنّ هيغل قد بلغ من الاضطلاع بالسؤال عن الوجود مبلغا لامس *الأساس* من المسألة ، وثانيا أنّ *القرابة* ما بين مسألتيْ *الإطلاق و المفارقة أو التناهي* هي من الحدّة بحيث تدفع على الفزع من الشبهة . وإنّ ذيْنك الأمرين ليسا فقط يدفعان على المناظرة بل هما يضعان العلاقة مع هيغل في "مفرق الطريق "(der Kreuzweg)[82] حيث لا يكون الاختيار ممكنا بلا تضحية بجزء جوهري من أصالة تلك العلاقة .

وهذا أمر لا يَبين لنا إلاّ بأنْ نتوفّر للتوّ على معنى ما يشير إليه هيدغر بعبارة "المفارقة" وخاصة منزلة هذا المبحث عنده بالنظر إلى الطور الذي بلغته إشكاليته عندئذ . فإنّه إذا تقرّر ذلك بات ممكنا بذلك الوقوف على وجه التباين الأساسي الذي يفترضه هيدغر ما بين "الإطلاق" و "المفارقة" ومن ثمّة ما بين فلسفة في "التناهي" و فلسفة في "اللاتناهي". ونحن يجدر بنا هنا أن نأخذ طريقة هيدغر في المباينة بين القول بالإطلاق و القول بالمفارقة مأخذا جدّا ، وذلك أنّ الأمر يتعلّق بتأصيل في إشكاليته لم يبلغه حتّى في كتاب **الوجود و الزمان** ؛ ففي ذلك الكتاب ليس عن المفارقة تفصيل كثير[83]. إنّه في درس صيف 1928 فقط ، و الذي كان له من العناوين **المبادئ الميتافيزيقية للمنطق مُخرَّجة على سبيل ليبنيتز**[84] انما أمكن لهيدغر أن يخوض

---

81 – Boer 2000: 272.

82 – Schmidt 1988: 19، 94؛ Boer 2000: 134.

83أنّه ما خلا إشارة خاطفة إلى المعنى الذي على جهته ينبغي أن يُتدبَّر الوجود من حيث هو ليس الموجود و انما شيء آخر " أعلى"(höher) منه ، فينبغي أن يُقال من ثمّة أنّه "المفارق (transcendens) من غير أيّ شيء زائد عنه " (1926أ: 38) ،نحن لا نظفر ههنا سوى بطرح مقتضب وإن كان مركّزا لوجه الإشكال الذي تشير إليه عبارة المفارقة ولكن خاصة من حيث هو إشكال متعلّق فقط بمسألة العالم (نفس المصدر الفقرة 69) .

84 – عنوان درس صيف 1928 هو :

« *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* »

خوضا واسعا واستكشافيا في تبيين حاسم للدلالة الأساسية التي ينطوي عليها *مشكل المفارقة* ؛ رُبّ تبيين نحن نجد أنّ مقالة في **ماهية العلّة** التي نُشرت منذ سنة 1929 قد قدّمت عنه عرضا مدقّقا .

إنّ هذين الموضعين هما ما ينبغي الرجوع إليه من أجل الظفر بتوضيح أساسيّ لما كان يلمّح إليه هيدغر في مناظرته ما بين القول بالإطلاق و القول بالمفارقة . أمّا ما سيقودنا في ترتيب هذه المسألة فهو ما توفّقت إليه محقّقة نص درس شتاء 1931/1930 من حصر، وإن كان خاطفا ، ليس فقط لطبيعة المناظرة الهيدغرية مع إشكالية هيغل كما تتبدّى في **فينومينولوجيا الروح** بل وأيضا لنوعيّة الموضع الذي تمّت فيه .

تقول المحقّقة (Görland 1988 : 220؛ت.ف.ص 232–233) وهو قول حقيق بنا أن نأتي به كاملا :

" إنّ تأويل الموقف الهيغلي انما هو ههنا مناظرة معه على أساس [ضرب ما] من النسبة [بينهما] . أمّا نواة هذه المناظرة فإنّه مفهوم المفارقة كما هو مدرَك في درس هيدغر **المبادئ الميتافيزيقية للمنطق** ثمّ ضمن **في ماهية العلّة** : بما هي مفارقة الدّازين ، من حيث هو وجود-في-العالم ، إلى ما وراء (über) موجود . فمن زاوية ما انما رأى هيدغر مقصده الخاصّ ضدّ كانط – الإبانة عن إمكان الفهم القبلي للوجود انطلاقا من الأساس الأحد للهُويّة (Selbstheit) – عاملا أيضا في التحويل الجدلي الهيغلي للوعي إلى الوعي بالذّات ؛ [بيد أنّه] من جهة أخرى هو يقابل التجاوز (Überwindung) الجدلي للتناهي الذي من شأن تعارض الوعي و الإطلاق (Absolvenz) الجدلي من النسيّ ، بالمفارقة للموجود صوب الهُويّة ، و[يقابل] لاتناهي المعرفة المطلقة بتناهي الدّازين المفارِق (transcendierenden) . (..) فمن جهة [يوجد] فعل المفارقة المحرّر الذي من شأن الإنسان المدرَك في تناهيه ، و من جهة [يوجد] التحرّر الجدلي للمعرفة المطلقة ممّا يربط بموضوعيّة الموجود – هذه النقيضة المنضمّة في نحو من الحميميّة (Affinität) طبعت التأويل الهيدغري لهيغل في درس 1930–1931 ."

هذا قول فصل في نكتة الإشكال الذي جهد هيدغر إلى الاضطلاع به لدن إقدامه على تأوّل أوّل أكبر كتب هيغل وأكثرها طرافة .ونحن لا نملك هنا سوى أن نشرع للتوّ في رفع هذا القول نبراسا لاستبصار ذلك التأوّل من الجهة التي عُيّنت ههنا . بيد أنّ ذلك سيكون في الوقت نفسه تفصيلا لما جاء في تنبيه المحقّقة ولكن أيضا ضربا من الامتحان لما ذهبت إلى التلميح له تلميحا يبقى في واقع الأمر غير كافٍ بنفسه بل هو من فرط إيجازه قد يدفع على الالتباس .

إنّ جميع ما تقدّم يوجّهنا إلى صياغة المطلوب إيضاحه في هكذا سؤال: بأيّ معنى يمكن لهيدغر أن يرفع التقابل بين *الإطلاق و المفارقة* أفقا للاضطلاع بمناظرة مع هيغل ؟ – ينبغي التنبيه أوّلا على أنّ هيدغر لم يأت إلى هذه المناظرة من باب الخصومة ولا من باب *المباينة* ، بل من جهة الانكباب على ضرب *القرابة* الحميمة التي تجمع سلفا إشكاليته بإشكالية هيغل . وإنّ في ذلك لآية واضحة : فإذا وضعنا في الحسبان أنّ هيدغر لم يفرغ إلى التكشيف الصناعي عن ماهية *المفارقة* إلاّ منذ صيف 1928 ،فذلك يعني أنّه قد أتى إلى مناظرة هيغل في أفق غير الأفق الذي كتب فيه القسمين الأوّلين من الباب الأول من **الوجود و الزمان** ، وذلك يعني لدينا أنّ هيدغر انما يزمع على مناظرة هيغل (في درس 1930–1931) باعتماد أطرف موضع إشكالي بلغ إليه عندئذ ، ونقصد بذلك ما توفّق في تبيينه تحت عنوان "المفارقة " في درس **المبادئ**

الميتافيزيقية للمنطق (صيف 1928) ثم في مقالته **في ماهية العلـة**(1929) ، بوصفها الموضع الإشكالي الذي صار يستبصر من خلاله معنى الدّازين ومعنى الوجود جميعا .

– من البيّن أنّ معنى *المفارقة* انما ينطوي على بعض الملامح التي قد يحسبها المتعجّل ملامحَ *جدليةً* وذلك بقدر ما يكتفي بالنظر إليه من زاوية معنى "التعدّي " الذي هو على الحقيقة في ضرب من الوشيج اللافت للنظر مع معنى "التجـاوز" الجـدلي . إنّ تعـدّي الدازيـن للموجـود بعامة قد يبدو ضربا من التجاوز الجدلي له . إنّه لذلك عمد هيدغـر الى اسـتباق هـذا النحـو مـن الحسبان ودفع بإمكانية التواشج بين المفارقة و الإطلاق الى أقصاها حين تسـاءل :

"هل أنّ فهم الوجود ، إذا كان لنا أن نتقوّل هكذا ، [هو فهم] مطلِـــــــــــقٌ *(absolvent)* ، وهو مطلِـــــقُ المطلَـــق ؟ أم أنّ ما عرضه هيغل في "فينومينولوجيا الروح" بوصفه الإطلاق (Absolvenz) ، هو ليس سوى المفارقة (Transzendenz) المحجوبة أي التناهي ؟"(1931/1930: 92)

نحن نعثر هنا على تقابل واضح بين إمكانيْن متعاندين : فإما أنّ فهم الوجود ، وهي عبارة تشير الى إشكالية هيدغر نفسه ، هو فهم صادر عن معنى **الإطلاق** وإمّا أن الإطلاق ليس هو نفسه سوى **المفارقة** في شكل محتجب أي حسب هيدغر ليس سوى **التناهي** . ما هو الحل لدى هيدغر ؟ – يبدو أن هدفه هو تحرير مسألة فهم الوجود من وجه الشبهة مع المقام الجدلي ممثّلا هنا بمعنى الإطلاق . إنّ مطلوبه هو إذن التنبيه إلى ما يوجد من التباين ما بين الإطلاق و المفارقة ، وذلك يعني التنبيه الى أنّ ما يوجد بينهما من تواشج ليس سوى ضرب من "الشبهة" الفلسفية فحسب .

والوجاهة في خطة هيدغر تكمن في كونـه لم يلجـأ الى تخطئـة الحـل الجـدلي و انمـا في التفطين الى مقام يكون أكثر منه أصالة في التكشيف عن علاقة الذات بالموجود . هذا المقام هـو مقام المفارقة . فإنّ خاصية المفارقة أنّها تتضمّن وجها من الحركة إزاء الموجود ، هي لئن لم تكن جدلية فهي رغما عن ذلك تتقوّم بنحو من التعدّي الى ما وراء ذلك الموجود . هـذا التعـدّي هـو حسب هيدغر الدلالة الأصلية للوجود في العالم . إن هيدغر يقبـل بنحـو مـن الوجاهـة للتجـاوز الجدلي من الحال المتباين للوعي الى حال الوعي بالذات من حيث هو حال يبلغ فيه الوعي هيئة وجود أكثر تعيّنا ، أي هو يقبل بالتجاوز الجدلي للنسبيّ و لغير المتوسط . بيد أنّه لا يقبل أبـدا بالإطلاق من حيث هـو ينتـهي الى الغفـول عـن التنـاهي الأصلـي للموجـود والى الزيـغ في مقـام "اللاتناهي" .

إن الصعوبة التي تواجه هيدغر هي هذه : *كيف يمكن التوفّـر علـى ضـرب أصيـل مـن التجاوز للموجود لا يكون تجاوزا جدليا ؟* – هذا التجاوز للموجود ، الذي لا يكون جدليـا هـو عينه التجاوز الذي يحققه معنى المفارقة . لا يكـون جدليـا معنـاه لا يكـون قائمـا علـى فرضيـة الانتقال من مقام التناهي الى مقام اللامتناهي[85] . إن وجه الصعوبة هو في كيفيـة التعـدّي الى مـا وراء الموجود ومن ثمة احتمال معنى العالم وذلك من غير القفز الى خارج الوضع الأصلي للوجـود الذي من شأننا أي الوجود المتناهي . وهكذا يتجلّى الفرق بين هيغل و هيدغر واضحا : *إنّه إذا كان الإطلاق الجدلي مؤسّسا على فكرة المطلق أي على فكرة المعرفة التي القصد منـها هـو عـرض الحركة غير المتناهية التي يتقوّم بها غير المتوسّط المتناهي وذلك على رغـم أنّـه مجبـول علـى حجبها ، فإن معنى المفارقة هو الإنصات الحثيث الى موقع الموجود الذي هو الإنسان وذلك مـن*

---

[85] – Boer 2000: 204،272.

أجل الفوز بكشف عن الحركة التي تقوده الى الموجود الذي هو ليس هو ولكنه هو وجه الإمكان الذي من شأنه . الإطلاق و المفارقة ضرْبان من *التحرير للهُو الأصيل* : لكن في حين أن التحرير الجدلي يقوم على دفع موضوعية الموجود الى أقصى ما هو متوَسّط فيها ،أي الى عرض كل ما هو غير متوسط و متناه فيها ولكن بشكل تصبح معه هذه الموضوعية هي نفسها الوجه المطلق من الذاتية ، نحن نجد أنّ المفارقة انما هي تحرير للموجود الذي من شأن الهُو بوضعه في مقام التناهي الذي يتقوّم به وجوده .

وهكذا يمكن أن نقول إنّ هيدغر ما كان ليدفع بإمكانية العلاقة مع هيغل الى حدّ الإقبال على فحص إشكاليته بما تعتمله إشكالية هيغل نفسها من المصطلح ، لولا أنّه كان على بيّنة من أنّ الأمر بينهما على قدر من "الحميميّة" : و وجه الحميميّة ههنا قد يكمن حسب افتراضنا في أن خطة هيدغر في التكشيف عن معنى المفارقة انما هي من إشكالية الإطلاق الجدلي الهيغلي كالمعاودة لها. إنّ الأمر يتعلق في الحالتين بالوقوف على وجه الانتقال من مقام الموجود غير الصالح لاستبصار المعنى الأصيل للوجود المبحوث عنه من قبل الذات، الى مقام الوجود الصالح لإتيان مثل هذه المهمة . نحن نستعمل عبارة "الذات" هنا من أجل أنّ هيدغر لا يجد حرجا من استعمالها ، وإنْ كان ذلك في معنى "الهُو" : إنّ هيدغر مثله مثل هيغل انما يبحث ههنا عن المقام الذي بموجبه يكون هناك موضع وجيه لتدبير معنى الذاتية الذي يحق للموجود الذي هو من شأن الإنسان أن يحتمله ، وذلك من غير أي طمع في التفكير بإشكالية العلاقة ذات–موضوع . هذه الحركة نحو التوفر على مقام أصلي للذات هي التي تقرّب بين الإطلاق و المفارقة تقريبا ليس من حقنا أن نشتبه فيه فنأخذه مأخذ الشبه الكسول بينهما.

– إنّنا نبلغ مع هذا المستوى من التحليل إلى مسألة مثيرة ، ونعني بذلك إمكانية توجّس قرابة خفية بين الجدلية و الاختلاف الانطولوجي، لاسيما إذا وضعنا في الحسبان أنّه قد يبدو أنّ هيدغر بعد المنعرج الأول لم يحقق مكسبا تأويليا بمثل طرافة مسألة "الاختلاف الانطولوجي" التي لئن كان مفهوم "المفارقة" قد يشاركها في الطرافة فهو ما لبث أن انسحب من بحوث هيدغر الثاني في حين أنّ الاختلاف قد انقلب لاحقا إلى أحد المحاور التي لازمت هيدغر الأخير. إنّ الموازنة بين الجدلية و الاختلاف الانطولوجي ليست إذن من فيض الخاطر بل من أجل أنّ هيدغر هو نفسه من سيدفعنا للنهوض بمثل هذا الغرض . غير أنّه من الحقيق بنا أن ننبّه الى أنّ هيدغر لم يأت الى هذا الإشكال العويص كما نأتي الى مسألة تقليدية ولا هو قد اعتمله بحثا عن أي ضرب من المقارنة مع إشكاليته ، بل هو لم يخض فيه إلاّ بعد التأكيد الصريح على أنّ الأمر عند هيغل انما هو على الطرف الأقصى من المباينة للإشكال الذي يقصد اليه استفهام الوجود . وهكذا بات المقصود قابلا للوصف على هذا النحو : إنّ هدف هيدغر هو التكشيف على طبيعة الفرق الذي يفصل سلفا ما بين إشكاليته و إشكالية هيغل وذلك يعني ههنا ما بين الجدلية و الاختلاف الانطولوجي (1931/1930: 92–93)[86] .

---

[86] – يقول هيدغر (1931/1930: 92–93) : " بيد أنّه إذا كان قريبَ المنهل هيّنا ، فيما يتعلّق بإشارة هيغل الى تلفّظ الكلّي وفهم الوجود (بالمعنى الأعمّ الذي عندنا ، والذي لم يعد لهيغل أن يسمّيه وجودا) [وذلك] لدن الرأي الى الموجود ، أن نجتّد (heranzuziehen) إشكالية "الاختلاف الانطولوجي ، فإنّ المشاكل لدى هيغل انما هي قائمة على نحو حدّ مغاير .إنّ البُعد (Dimension) الجامع لمشكل الوجود هو عنده ، من حيث هو خاتم الميتافيزيقا الغربية ، موجّه وجهة ألْ λογος . غير أنّ ألْ λεγειν ليس هو ، عند هيغل ، بالقضية البسيطة [أو] القول الأحادي و المشهور S هو P ، و انما ألْ

إنّ علينا أن نسأل: ما قصد هيدغر من التنبيه إلى هشاشة الربط بين الجدلية وإشكالية الاختلاف الانطولوجي؟ و كيف نفهم ردّه الجدلية إلى المعنى الميتافيزيقي للوغوس بوصفه مرجعا أصليا لها ؟ ثمّ هي يستوفي معنى الجدلية الهيغلية كونها إطلاقا ؟

من اللافت للنظر ههنا أنّ هيدغر لا يعرض عن مسألة العلاقة ما بين الجدلية و الاختلاف الانطولوجي بل هو على العكس من ذلك يعمد الى النهوض بها نهوضا حريصا . وهو يقرّ صراحة بأنّ ثمّة ما يدعو الى ذلك إذْ أن الأمر قد يبدو بعدُ قريبا من طالبه يسيرا ؛ هذا "القرب" وهذا "اليسر" هما إشارتان ضمنيّتان الى ما يدور بعدُ ضمن التلقّي السائد عندئذ . مقصد هيدغر من إثارة هذا الإشكال هو مناظرة ضرب من *التلقي الراهن* لإشكاليته.

ومن اللافت للنظر أيضا أنّ هيدغر قد شرع في الفحص عن هذه المسألة من دون أيّة تهيئة له فيما سبق من الدرس . إنّه قد مرّ مباشرة من إيضاح طبيعة التقابل الحاد ما بين فلسفة هيغل بما هي فلسفة في المطلق والإطلاق و اللاتناهي، وبين فلسفته بوصفها تفكيرا في المفارقة والتناهي، إلى طرح مسألة "تجنيد" إشكالية الاختلاف الانطولوجي في الاضطلاع بتبيين جوهري لمسألة الكلّي .

إنّ أطروحة هيدغر هي التالية : إنّه لا يمكن أن" نجنّد " إشكالية الاختلاف الانطولوجي لإيضاح المشكل الهيغلي وذلك أنّ ذلك المشكل انما هو" من جنس جدّ مغاير"(ganz andersartig) لتلك الإشكالية . إنّ فعل "أنْ نجنّد" (heranziehen) هنا مثير بعض الإثارة [87]، إذْ ما مغزى هذا النحو من الكلام ؟ – يبدو أنّ مقصد هيدغر هو تحميل إمكانية الربط بين الجدلية و الاختلاف الانطولوجي محمل *العنف التأويلي* : إنّ الكلام عن التجنيد معناه هنا أنّ مثل هذا الربط سيكون عنيفا أي أمرا لا ينساق له الإشكال الهيدغري من نفسه . وذلك من أجل أن التباين بين المسألتين ليس فرقا في *العرض* بل في *الجنس*. وذلك من شأنه أن يعني أمرين:– أوّلا أنّ هيدغر يفترض أن المشكل الهيغلي لم يكن من المراجع الأصلية لإشكالية الاختلاف الانطولوجي ؛–ثانيا أنّ هذا المشكل انما يتوفّر على ضرب آخر تماما من التأسيس الفلسفي .

λεγειν قد تصيّر بعدُ لديه الى διαλεγεσθαι ؛ وذلك يعني [أمرا] مضاعفا : 1– δια ما ، تنافذاً ما في الكلام(Durchsprechen)، حركة أصيلة قائمة ضمن الكلام و المعرفة ذاتها ، قلق (Unruhe) المطلق ، اللاّسكون ، بل الرفع (Aufheben) ، ال διαλεγεσθαι الأفلاطوني ، العبور ، ولكن ليس مجرّد العبور ، بل ثمّة ههنا (وذلك بعدُ موجود لدى أفلاطون أيضا ، على أنّ الجدلية لديه مختلفة الأساس عمّا هي لدى هيغل) ، ضمن ال διαλεγεσθαι ، أي ضمن الوسيط ، كلام–مع–الذات (ein Zu-sich-Sprechen) . إنّ المتكلّم انما هو موجّه وجهة ذاته . وإنّ حقيقة المتكلّم لتكمن آخر الأمر ضمن الأنا ، الذات ، الروح . إنّ ذلك لم يُؤخذ على الحقيقة في الاعتبار ضمن الفلسفة الغربية، إلاّ أنّ الجدلية ليست شيئا آخر غير الإطلاق (Absolvenz) المدرك انطلاقا من اللوغوس ، وذلك يعني« منطقيّا » بالمعنى الأصلي [لهذا اللفظ] . إنّ فلسفة ([أو] منهج) هيغل هي الجدلية ، وذلك يعني : 1– أنّ مشكل الوجود انما يظلّ عنده موجّها وجهة ال λογος ؛ و 2– أنّ هذا التوجيه « المنطقي » انما هو قلقٌ ، [وهو] مفهوم على نحو مطلق انطلاقا من اللاّ–تناهي."

87 – علينا أن نتساءل: ما وجاهة أن استعمال فعل "جنّد" (heranziehen) في الفلسفة؟ رب صنيع نجده مثلا تحت قلم ريكور في **الهو نفسه بما هو غيره**، حيث يريد "تجنيد" (enrôler) "مقاطع ذات دلالة من فلسفة اللغة التحليلية الانغليزية" من أجل بناء "هرمينوطيقا الهُو"، وريثة النقاشات القارية حول "الكوجيطو المكسور" (Ricoeur 1990: 28).

إنّ المطلوب الآن هو إيضاح طبيعة هذا التأسيس الفلسفي الذي تفترضه الجدلية من الدّاخل بحيث يجعلها خارج الهمّ الإشكالي الذي تتقوّم به مسألة الاختلاف الانطولوجي .ربّ تأسيس يبدو أنّ هيدغر قد وجد نواته في المعنى الميتافيزيقي لمفهوم "اللوغوس" كما ارتسمه اليونان . وإنّ هذه الإشارة الى الأصل اليوناني لذلك المعنى لجدُّ حاسمة هنا ، وذلك أنّ مقصد هيدغر من *الإحالة على اليونان* لن يتوضّح حقّا إلا بقدر ما نبصر بالفرق الأساسي الذي يفصل ما بين المعنى الأصلي للوغوس وبين المعنى الذي أشاعه التقليد المنطقي اللاحق . ووجه الطرافة في تنزيل هيدغر لهيغل منزلة "ختام"(Vollender)[88] الميتافيزيقا الغربية لا ينكشف هو بدوره إلا إذا أفلحنا في استفهام الإحالة على الإغريق بوصفها ليست إحالة *تأريخية* و انما *تأويلية* ، أي إحالة على "أفق الفهم" الأصلي الذي جعل ذلك النحو من تأوّل الموجود تأوّلا جدليّا أمرا ممكنا .ومعنى "الختم" كما رأينا الى ذلك في غير هذا الموضع هو الدفع بإمكانية التفلسف التي يهبها إيانا ذلك الأفق بواسطة الجدلية الى أقصى ما هو من شأنها من الاستكمال . وذلك يعني أن نضع المشكل الهيغلي من حيث هو متقوّم بالجدلية في السياق الهرمينوطيقي الأصلي الذي له أي تأوّل الموجود في ضوء اللوغوس اليوناني . ليس للجدلية إذن من دلالة أساسية غير ما تستفيده سلفا من المعنى الميتافيزيقي للوغوس بوصفه النواة الأصلية التي صدرت عنها . إنّ الختم الهيغلي للميتافيزيقا انما هو بذلك ضرب من الاضطلاع بأفق فهم موروث وضرب من الاحتفاء الأقصى بالتوجّه الهادي لتاريخ الميتافيزيقا و ليس قطعا معه.

وإنّه هنا بالتحديد انما يصبح واجبا على هيدغر التنبيه الى أنّ ذلك النحو من التقوّم بالمعنى الميتافيزيقي للوغوس لا يعني بأيّ وجه أنّ الجدلية الهيغلية لا تعدو أن تكون امتدادا باهتا للتقليد المنطقي الذي لا يصيب من ماهية اللوغوس إلا ما تستغرقه القضية المشهورة S هو P أي هذا النحو من الاختزال لمعنى اللوغوس في علاقة *حملية*. إنّ هيدغر يقرّ إقرارا بيّنا بأنّ الجدلية لدى هيغل قد بلغت من نفسها مقاما ليس هو بالمقام الحملي في شيء ، وذلك أنّ معنى *القول* (λεγειν) الذي تنطوي عليه لم يعد مجرّد علاقة حملية بل تصيّر بعدُ جدلا (διαλεγεσθαι) بالمعنى الذي يصرّفه أفلاطون لهكذا عبارة .

إنّ الصعوبة الآن هي في استمازة المقصد الهيغلي من المقصد الأفلاطوني في تدبير دلالة هذا الضرب من" الجدل" . وإنّنا لنعثر هنا على تبيين طريف لدلالة هذا الجدل من حيث هي تتكوّن من عنصرين يبدو أن الفرق بينهما هو عينه الفرق ما بين المقصدين الهيغلي و الأفلاطوني . فالجدل انما يفترض:

1- ما تشير اليه البادئة -δια من معاني الفصل والتفريق والقسمة والواسطة و البين والعبور والتخطي؛ هذه المعاني مجتمعة هو المغزى من فعل durchsprechen الذي استعمله هيدغر ، ورأس الأمر عنده فيه هو التفطين الى معنى durch في durchsprechen كضرب من السعي الى ترجمة واستئناف معاني δια في اليوناني . إنّ διαλεγεσθαι انما هو حسب هيدغر نحو من "التنافد"[89] أو" التنافذ" أي هذا الضرب من المجادلة والماحكة ، بكل ما يفترضه ذلك من التباين و التوسّط و المساوفة . إنّه لذلك يعيّنه بوصفه ضربا من "الحركة" السارية في صلب الكلام و العلم ذاته . وماهية الحركة هنا ليس مجرّد النقلة في المواضع كمشكل

---

[88] – Schmidt 1988: 30.

[89] – جاء في كتب اللغة : نافد منافدة أي حاكم و خاصم و حاجج

طوبيقي ، و انما الحركة كمقام للـ"القلق"(die Unruhe) من حيث هو حال للمطلق نفسه . وإنّ لنا في الدلالة الذي تضمّنا العربية للفظة القلق ما يتصادى مع مسعى هيدغر تصاديا : نقول قَلَقَ يقلَق قلْقاً الشيءَ حرّكه وقَلِقَ يقلَق قلَقاً اضطرب و انزعج وأقلق الشيء من مكانه حرّكه . إنّ مقام القلق في العربية هو عينه مقام die Unruhe في الألمانية . ووجه الطرافة ههنا هو في الجمع على نحو أصلي ما بين دلالتي الحركة و الانزعاج كحَال جوهري . وحسب هيدغر لا تعني -δια في διαλεγεσθαι سوى هذا النحو من "القلق" الأصلي الذي لا يبدو مصطلح الرّفع (Aufheben) غير التصميم الأخص عنه .

2- أنّ هيدغر ، في تبيينه للدلالة الخاصة للجدلية (Dialektik) الهيغلية ، لا يقف عند الإحالة على المعنى الأفلاطوني للجدل(διαλεγεσθαι)[90] ، بل هو قد كان على بيّنة من طبيعة الفرق بين مقاميْ التفلسف عند كليهما . وإنّه ههنا انما يشرع في إيضاح ذلك النحو من الفرق ، وذلك بالتفطين الى ما يعتمل بعدُ في الجدلية الهيغلية من مضمون فلسفي يبدو أنّه يجاوز معنى الحركة التي تفترضها معاني -δια في اليوناني . هذا المضمون لا يبدو أصلا أنّه مقام إغريقي ، وذلك أنّه هو عينه مقام التفلسف الخاص بالمحدثين ، ونقصد بذلك مقام *الذاتية* . إنّ هيغل قد أفلح حسب هيدغر في أنْ يضمّن للجدلية مضمونا مستحدثا ألا وهو ضرب من **الكلام-إلى-الذات** (ein Zu-sich-sprechen) . ورغم أنّ هيدغر لم يعدَم تنبيها الى أنّ هذا النحو من المضمون موجود "بعدُ" (schon) لدى أفلاطون فإنّه ما لبث أن عاد الى التنبيه على أنّ دلالة الجدلية انما هي مختلفة من حيث الأساس (grundverschieden) لدى أفلاطون عنها لدى هيغل . و وجه الاختلاف ههنا يكمن في مقام التفلسف نفسه : إنّ أساس التفلسف المستحدث هنا هو **إشكالية الهوْ** التي يقدّم هيغل عنها الهيئة القصوى في دلالة "الروح" ، في حين أنّ أفلاطون قد أتى إلى تعريف التفكير بوصفه "كلام النفس" ضمن تصوّر للنفس (psyché) يتحرّك ضمن **براديغم الوجود** بوصفه "أوسيا" .

أما بأي وجه أمكن لهيدغر أن يذهب الى إمكانية أن يكون ثمة بعدُ لدى أفلاطون نحوا ما من دلالة "الذات"[91]، فإنّنا نفترض أن ذلك قد أصابه من جهة المعنى اليوناني للموجود الذي هو "النفس" : إن ما أشار اليه هيدغر بأنه" كلام-الى-الذات" انما هو بوجه من الوجوه استئناف لما كان أفلاطون[92] قد نبّه عليه في غير ما موضع تنبيها يكشف عن أنّ ما نسميه فكرا ليس سوى الحوار الداخلي والجدل الصامت للنفس مع نفسها . بيد أنّ الفرق الجوهري ما بين المعنى اليوناني للنفس و الدلالة الحديثة للذات هو الذي جعل هيدغر يعيّن تباينا صريحا ما بين الجدلية الهيغلية و الجدل الأفلاطوني . وذلك من أجل أنّ الذات الحديثة لم تعد تستقي معنى الحقيقة من المقام الذي تتدبّر فيه معنى الموجود ، و انما صارت هي نفسها مصدرا له ، إذْ كانت لا تقيم ههنا فرقا ما بين الحقيقة و اليقين الذي تكوّنه عن ذلك الموجود .

فإذا تبيّن ذلك صار ممكنا لنا أن نتعقّب طريقة هيدغر في تنزيل تأوّله الخاص لمعنى الجدلية الهيغلية ، من حيث هو معنى قد وجد أنّه لا يعدو أن يكون ضربا من "الإطلاق" لمعنى

---

[90] - Meulen 1953: 37.

[91] - عن الوجه المعاكس، أي عن الراسب اليوناني في المواضع الحديثة لمعنى الوجود، قارن: Schürmann 1982: 142.

[92] - راجع: أفلاطون، **تيتاتوس** 189 هـ - 190 أ ؛ **السفسطائي**، 263د - 264 أ .

الموجود من قيد التناهي وذلك بفتحه بشكل جذري على دلالة غير المتوسط أو المطلق التي تعتمل فيه سلفا أي بموجب المضمون التأمّلي الذي يجرّه في ذاته .

أمّا وجه الطرافة في إيضاح هيدغر لمنزلة الإطلاق في معنى الجدلية فهو ثلاثي : أولا من حيث هو يؤكد أن هذا التنزيل لم يؤخذ بعين الاعتبار في تطور الفلسفة الغربية ؛ وثانيا أن أساس هذا التنزيل هو إعادة الجدلية الى مهدها الأصلي أي المعنى اليوناني للوغوس وذلك يعني بوصفها نحوا من تدبير الوجود في ضوء اللوغوس [93] ؛وأخيرا أن المعنى الحاسم الذي وجّه تأويل هيغل للجدلية على جهة "الإطلاق" هو اعتمال دلالة "القلق" بوصفها مفهومة انطلاقا من مقام "اللاتناهي" .

إنّ النتيجة الأولية لذلك هي الإشارة الى أنّ المصطلحين الأساسيين هنا هما "اللوغوس" و "الإطلاق" : إنّ جدلية هيغل انما هي إذن تدبير للوغوس انطلاقا من دلالة الإطلاق ؛ وذلك يعني بعبارة أقلّ غموضا : إنها في قرارها تدبير للوجود في ضوء اللوغوس اليوناني وانطلاقا من معنى المطلق كما يوفّره التراث الغربي . الجدلية هي عرض حركة المطلق من حيث هو ليس شيئا آخر سوى "اللوغوس" نفسه . وليس ههنا من دلالة للاّتناهي غير هذا الإطلاق للمتناهي من حيز غير المتوسط إلي مقام المطلق وفهمه في ذلك المقام . – و قد يبدو أنّ هيدغر انما يقرأ هذه الأطروحة الهيغلية سنة 1930 بوصفها صيغة "تأمّلية" (ميتافيزيقية) من الأطروحة "الكيانوية" حول اللغة بوصفه مقوّما لمعنى وجود الدازين.

ولكن بأي وجه يمكن أن نفهم تأكيد هيدغر على أن هذا التأول للجدلية بوصفها إطلاقا ، أي تدبيرا لحركة المطلق في ضوء المعنى اليوناني للوغوس ، لم يدخل في الاعتبار ضمن الفلسفة الغربية ؟ – يبدو أنّ مقصد هيدغر هو التنبيه على أنّ المعاصرين انما يحدّقون الى إشكالية هيغل كبضاعة فلسفية حديثة أي كطرح تأمّلي لا يبصر من تلك البضاعة إلا ما من شأنه أن يعبّر عن مسالة الذاتية منظورا إليها هنا بوصفها ملتبسة بإشكالية المعرفة . من هنا تبدو الجدلية لهم بوصفها تعبيرا مطلقا عن إشكالية المعرفة تلك ، لاسيما وأن هيغل يصطلح عبارة المعرفة المطلقة . إنّ ما لم يدخل في اعتبار الفلسفة الغربية هو استبصار الجدلية من جهة ما هي إيضاح أساسي للوجود في ضوء اللوغوس اليوناني الذي اكتسب مع هيغل دلالة المطلق مقاما مستحدثا للانكشاف . إنّ الجديد في تأوّل هيدغر للمشكل الهيغلي هو إذن تحريره من وطأة النظرة المعاصرة التي تختزله في المعنى العامي للمثالية الألمانية مفهومة هنا بوصفها لا تعدو أن تكون الصيغة الأخيرة أي المطلقة من إشكالية الذات و الموضوع ، وهو فهم كان هيدغر الأول يتحرك تحت وطأته .وهذا المقصد الجديد سنة 1930 ليس سعيا معزولا خاصا بهيغل تداركه هيدغر في هذا الموضع بل هو جزء من جهد أساسي الى إعادة تأوّل إشكالية المثالية الألمانية في جملتها ، وذلك بتنزيلها في أفق الفهم الذي من شأنها أي في موضعها من تاريخ الميتافيزيقا الذي تفترضه ، وذلك حتّى يتسنّى بذلك البصر بالمكسب الجوهري الذي حققه لنا ذلك الضرب من

---

[93] – إضاءة المعنى الأصلي للـ"جدلية" من خلال مساءلة لفظة "لوغوس" هي علامة بيّنة على قراءة الجدلية الهيغلية في ضوء براديغم اللغة، وذلك يعني ضمنا تأويل "القضية التأمّلية" لا بوصفه يقينا لامشروطا (كما يقضي بذلك في براديغم الوعي) بل بوصفها موقفا "لغويا" أصيلا، را: Gadamer 1970: 220–221؛ Meulen 1953: 177 و ما بعدها، حيث يدافع المؤلف عن أطروحة تقضي بأنّ "اللوغوس" هو "الوسط" الذي تتمّ فيه "التناقضات" الجدلية، و من ثم كل فحص عن معاني "التناهي" و "اللاتناهي" ليس فقط لدى هيغل بل لدى هيدغر أيضا.

التفلسف الذي جعل من مسالة المطلق مقاما أساسيا لـه، وهـو مطلـب أصبح منـذ درس صيـف 1929 مهمة داخلية لإشكالية هيدغر الثاني (1931/1930: 93)[94].

خاتمة

إنّ علينا أن نضع في الاعتبار أنّ مناظرة هيدغر مع هيغل ليست حادثة منهجية معزولة و انما هي جزء أصيل من خطّة شاملة مضروبة من أجل تأويل أساسيّ لإشكالية المثالية الألمانية برمّتها كما تبدّت لدى هيغل و فيشته وشيلنغ (1931/1930: 54) [95] ؛ و ذلك يكشف لنـا عـن مستوى من الإنصات الهيدغري العميق للمشكل الهيغلي في أعتى مظاهر تكوّنـه أعـني مسألة المطلق . بيد أنّ اللافت للنظر حقّا هو هذا التوكيد على المنزلة الأساسية لمسـألة "الاختـلاف" في كل مقطع من تلك الخطة : إنّ ما أبصر به أقطاب المثالية الألمانية هو بخاصة مقام الاختـلاف بوصفه ههنا ضربا من "النزاع"(Konflikt) الساري في طبيعة الموجود ذاته ، وذلك من حيث هم يتأوّلون بنية *القضية التأمّلية* بعامة على أنّها بنية تنطوي من نفسها على مقام *الاختلاف* . إنّهم قد حوّلوا الفرق ما بين الموضوع و المحمول الى ضرب من الـنزاع الداخلـي للهَويـة الـتي تؤسّـس القضية المنطقية.وهكذا فإنّ وجه الطرافة الأخصّ في إشكاليتهم انما يكمـن في تـأوّل ذلـك الفـرق المشهور ما بين الموضوع و المحمول الى اختلاف تأمّلي أساسي في صلب الموجود المفكّر فيه نفسـه .

وإنّ ذلك هو معنى الانتقال من مقام القضية الحملية التقليدية الى مقام القضية التأمّلية[96] . **التأمّل** (Spekulation) ههنا معناه تأوّل الفرق بين الموضـوع و المحمـول تـأوّلا " يرفـع" ذلـك الفرق ويحوّله الى مقام انطولوجي للذات . هذا النحو من الرفع هو معنى الإطلاق أي تدبير ماهية المطلق كمسار لذاته . إنّ معنى الإطلاق هذا هو مـا ينبغـي أن نفترضـه حينمـا نريـد أن ننـهض بتوضيح حاسم لدلالة الرابطة الوجودية "هو"(ist) ، وذلك أنّها تحتمـل بعـدُ كـلّ القلـق الـذي

---

[94] -يقول هيدغر (1931/1930: 93) :" إنّ هيغل وبوجه ما فيشـته مـن قبـلُ انمـا أبصـرا " تباين(Konflikt) الصورة التي من شأن قضية ما" : " وصوريّا يمكن للمطلـوب (das Gesagte) أن يُعبَّر عنه بأنّ طبيعة الحكم أو القضية بعامة ، التي تنطوي في ذاتها على الفرق بـين الموضـوع (Subjekt) والمحمول(Prädikat) ،انما هُدِّمت (zerstört) بواسطة القضية التأملية ، وأنّ القضية الهووية التي صـارت اليها [القضية] الاولى ، تتضمّن ردّا(Gegenstoβ) على تلك العلاقة ". بيد أنّه ، ضمن القضيـة التأمّليـة "الفلسفية" ، لا يكون الفرق البسيط ما بين الموضوع و المحمول معدوما(vernichtet) بواسـطة الهويـة ، وانما مرفوعا(aufgehoben) .إنّها القضية المطلِقة (absolvente) . وفي [هذه] القضية تكـون [الرابطـة الوجودية] "هو" ملفوظة . وانما ضمن هذا "الهو" الساكن الذي من شأن القضية المشهورة قد احتمل هيغـل القلق المطلق للإطلاق . فإنّه من أجل أن يجعل هذا القلق [قلقا] بالفعل ، من أجل هذا وحده انمـا صـرف تدبير فلسفته كلّه . "

[95]- يقول هيدغر (1931/1930: 54):" و ليس ذلك مرة أخرى بالرأي الخاص، بل هـو أيضـا الضرورة التي من شأن فيشته و شيلنغ ، ما من أجله كافحوا و كافحوا بلا تحفّظ، و ما ضمنه يريد الكـل أن يأتي من خلالهم إلى العبارة."

[96] - Meulen 1953،ص 179: " إنّ الخطوة الكبرى لهيغل انما كانت تعيين الصـورة المنطقيـة المجرّدة بوصفها أيضا مضمونا، و تصوّر كلّ مضمون بوصفه لحظة في فكر الوجود الشامل ."

« Der grosse Schritt Hegels war es, die abstrakt logische Form ebensosehr als Inhalt zu bestimmen, und jeglichen Inhalt als Moment des umfassenden Seinsdenkens zu begreifen. »

يحرّك المطلق نحو ذاته . وليست الفلسفة الهيغلية حسب هيدغر سوى النهوض بهذا النحو من القلق المطلق بما هو كذلك .

غير أنّ سؤالا ما يلبث أن يرد أمامنا : إلى أيّ حد يمكن لهيدغر أن يقرّ من جهة بضرب من "القرابة" مع هيغل في الوقت الذي لا يكف فيه عن تكرار ضرورة "مجاوزة" إشكاليته؟[97]

---

[97] - Boer 2000، ص 275:

« It therefore remains unclear how Heidegger, having acknowledged his kinship with Hegel, thinks he can overcome the confinement of his perspective. »

الفصل السابع عشر

"التناهي" و "اللاتناهي" في إشكالية **فينومينولوجيا الروح** أو في "القرابة" المبحوث عنها بين هيدغر وهيغل (1930-1931)

" إن الروح الحي الذي يسكن فلسفة ما إنما يتطلب ، من أجل أن يرفع النقـــاب عن نفسه، أن يولده روح قريب (verwandten). "

هيغل، **في الاختلاف بين نسقي فيشته و شيلنغ** (أعمـال 2: (1801) 16)

" إن إشكالية التناهي إنما بها نحن نحاول أن نتلاقى مع هيغـــل ضمـــن التعـــهد بضرورات [نفس] الأمر (sachlichen) الأولى و الأخيرة للفلسفة؛ بمعنى، طبقا لمـــا قيـــل سابقا : نحن نسعى من خلال مناظرة مع إشكالية اللاتناهي الخاصة به انطلاقا من تســـآلنا عن التناهي، أن نخترع الـــقرابة (die Verwandtschaft) التي هي ضرورية من أجـــل أن نرفع النقاب عن الروح الذي من شأن فلسفته"

هيدغر،**درس شتاء 1931/1930**: 55

تقديم

يبدو أن تصدي هيدغر إلى السؤال عن *حميمية الوجود و العدم* ضمن محاضرة 1929 "ما هي الميتافيزيقا" واعترافه بوجاهة أطروحة هيغل القاضية بأن "الوجود و العدم هوهو" و انزياحه من البحث في "العدم" إلى مسألة "التناهي" من طريق مسألة "القلق" (1929د: ت.ف.ص66-67،69) ، –هو المقام الذي قاده الى التعرض الى *مسألة التناهي و اللاتناهي* بوصفها أساس "القرابة" مع هيغل وموضع الاختلاف العميق عنه في آن[1] . ونحن انما نعثر بعد على ضالتنا منذ الفقرة الخامسة من الدرس التي يجدر بنا أن ننبه الى وضعها اللافت للنظر ، إذ هي تبرز في منزلة وسطى ما بين "مقدمة" (Einleitung) الدرس(1931/1930: §§1–4) وبين تفسير الكتاب بما هو كذلك (§§6–13) . ووجه الطرافة في هذه الفقرة أنها لم تعد تتعلق بتقديم كتاب **فينومينولوجيا الروح** من جهة عنوانه أو قراءته أو منزلته من المتن الهيغلي أو موضوعه أو الغرض الذي نذر له . فتلك مقتضيات أدتها المقدمة على أحسن وجه . إن الغرض الجديد في الفقرة التي نحن بصددها هو بالتحديد الشروع في إيضاح أفق المناظرة مع إشكالية هيغل إيضاحا يكون من الحسم بحيث يكشف عن نكتة الإشكال الأصلي الذي يوجه ليس فقط كتاب 1807 بل معنى الفلسفة نفسه بما هو كذلك ، إذا سلمنا بأن النهوض بأمر الفلسفة هو الغرض الذي يقود المتفلسفة جميعا . وهكذا بات المطلوب هو تعيين *أفق الفهم* الذي يصادفنا فيه هيغل ضرورة . أما تعيين ذلك فقد انتهج له هيدغر سبيلا لافتة للنظر : إنه بدأ باعتماد مذهب هيغل في تأويل *مسألة البداية في الفلسفة* من حيث هي لا تعدو أن تكون *النهاية* عينها ، اعتمادا يظهر إشكالية **فينومينولوجيا الروح** في مظهر يكون معه الولوج الى نواة الإشكال فيها مستشرفا يقول هيدغر (1931/1930: 52):" إن نهاية الأثر لم تقطع الصلة ببدايته و انما هي المعاد إليها . إن النهاية انما هي البداية التي تغيرت (*andersgewordene*) ومن ثمة عادت الى ذاتها ."

ولأنّ هيدغر قد أخذ هذا المذهب الهيغلي في تأويل *البداية الفلسفية*[2] مأخذا جدّا فقد استبصر معنى البداية على أنّه ليس يمكن أن يعني في قرارته سوى هذا : أنّ **فينومينولوجيا الروح** لا تبدأ كما هو صريح بمرتبة "اليقين الحسي" بالمعنى الذي لهيئة الوعي هذه في التقليد

---

[1] – Schmidt 1988،ص 90–91:

« In his effort to justify his abiding claim to have thought the beginning of thought itself more originally than metaphysics, and to have done so by unconvering the unthought identity of Being and Nothing, Heidegger has sought to differentiate himself from Hegel, yet despite Heidegger's assertions of the differences between his own position and Hegel's, the proximity of the two seems more apparent than ever. Despite this proximity, Heidegger claims to have demonstrated that the identity of Being and Nothing means that Being in its essence is *finite* (WM, 119), while Hegel contends that the identity of the two dialectically entails the achievement of the *infinite* Absolute. »

– رمز WM يشير لدى شميدت إلى **محاضرة ما هي الميتافيزيقا ؟** ،ص 119 من مجموع *Wegmarken* (فرانكفورت: كلوستيرمان،1978). – راجع أيضا: Boer: 2000: 272؛ Kolb: 1986: 80،168.

[2] – قا: Schmidt: 1998: 98،122.

الفلسفي ، بل بما عينه هيغل في آخر فصل منها تحت عبارة "المعرفة المطلقة" . بيد أن ما هو حاسم ههنا ليس مطلب المعرفة و انما صفة "المطلق" التي تتقوم بها . إن كتاب 1807 انما يبدأ في *مقام المطلق* . وذلك يعني للتو أن *البدء بالمطلق* انما يفترض أن البدء نفسه انما هو بدء *مطلق* .

وهذا إقرار فلسفي على قدر عال من الخطورة ؛ وذلك أن هذا النحو من الإقرار يواجه للتو الصعوبة التالية : كيف نتأول البداية الصريحة لذلك الكتاب بضرب من المعرفة ليس هو من جنس المعرفة المطلقة ؟ ما العلاقة الوجيهة هنا بين المطلق و النسبي ؟ – إن القول بأن *البدء الفينومينولوجي* ههنا باليقين الحسي هو في قرارته بدء بالمطلق وبدء مطلق معا ، وذلك يعني أن للمطلق مع غير–المطلق وشيجا لابد من استفهامه . لماذا بدأ ذلك الكتاب بغير–المطلق ؟ – إن المخرج الوجيه هنا هو أن غير المطلق ليس هو شيئا آخر سوى المطلق ذاته وإن كان ذلك على نحو من السلب وعلى جهة ما ليس بعد (1931/1930: 47–48)[3].

إن ما يهمنا في هذا القول هو بخاصة طريقته في تجميع الإشكال الهيغلي حول هذه العلاقة الأساسية بين **المطلق و "السلبية"** (Negativität)[4] : فإن ذلك هو الباب الرئيسي للولوج الى الموضع التأملي الذي ينبغي أن تطرح فيه مسألة *التناهي و اللاتناهي* . وذلك أن التقابل ههنا ما بين المطلق و غير المطلق أي ما بين المطلق و النسبي هو عينه التقابل ما بين *اللامتناهي و التناهي*. وإن علينا أن نضع في الحسبان هنا أن الفهم الهيغلي للتناهي انما هو مشتق للتو من هذا الضرب من "السلب المطلق للوجود" (die absolute Negation des Seins) الذي يثوي في بنية المطلق نفسه ، ولكنه لا يأتي إلى الظهور إلا من خلال "سلب الوعي" (die Negation des Bewußtseins) بوصفه هو نفسه "سلب الذات" (Negation seiner selbst) الذي يجره الروح في ذاته على أنه "سلب المفهوم" (Negation des Begriffs) الفلسفي نفسه (أعمال 3: 144، 150، 212، 424؛ت.ف.ص 215، 222، 288، 508) . **السلبية** إذن هي همزة الوصل الجوهرية في ترتيب العلاقة ههنا ما بين التناهي و اللاتناهي من جهة و بين المطلق و غير المطلق من جهة أخرى . ووجه الأهمية في ذلك هو التأكيد على أن السلبية التي يلتبس بها معنى ما هو ليس–مطلقا انما هي أمر قائم في صلب هذا المطلق وليس عارضا يعرض له من خارج مساقه الخاص . فحتى يمكن للمطلق أن يأتي الى ذاته في نهاية **فينومينولوجيا الروح** كان لابد له أن يقطع كل الطريق التي من شأنها أن تقود أي ضرب من الوعي الى تلك المرتبة من البصر بماهية الوجود . هذا "المسير الى الذات" (Zusichselbstkommen) هو في جملته *تاريخ الروح* الذي لئن كان لا يبدأ فينومينولوجيا إلا بالنسبي أي بغير المطلق أي بالمتناهي فإنه لا يفعل ذلك من جهة ماهيته التأملية إلا من أجل أنه يحتمل من نفسه ذلك النحو من الإمكان بوصفه "سلبية إزاء

---

[3] – يقول هيدغر (1931/1930: 47–48) :" إن غير–المطلق **هو** ليس بعد مطلقا . بيد أن هذا الليس بعد انما هو ليس–بعد الخاص **بالمطلق** ، أي أن غير–المطلق ليس يوجد مع ذلك بأي وجه اتفق ، بل هو مطلق لهذا تحديدا ،من أجل أنه **ليس–مطلقا** : هذا الليس (Nicht) ، الذي بسببه يمكن للمطلق أن يكون نسبيا انما ينتمي الى المطلق ذاته ، أنه ليس **مختلفا** عنه ، أي أنه ليس **يقبع بجواره** مواتا ميتا . إن حرف " ليس" في "ليس–مطلقا" لا يعبر أبدا عن شيء ينتصب قائما لذاته ، بجوار المطلق ، و انما الليس يعني طريقة ما للمطلق (eine Weise des Absoluten) . "

[4] – "السلبية" مشكل لن يفرغ له هيدغر الثاني فراغا خاصا إلا في مخطوط 1941/1938 بعنوان "السلبية. مناظرة مع هيغل من منطلق السلبية" (1941،39/1938)، أي في صلب مخاض "المنعرج الثاني".

كل فردية و كل اختلاف" (Negativität aller Einzelheit und alles Unterschiedes) (أعمال3: ت.ف.ص 235) . *إن العلاقة ما بين التناهي و اللاتناهي ثاوية في معنى المطلق على نحو أصلي ، وذلك بمقتضى منزلة السلبية فيه* .

إن جملة هذه العناصر الإشكالية هي التي يصفها هيدغر بأنها ما يشكل "المسبقة" (Voraussetzung)[5] الحاسمة التي هي حجر الزاوية في كل تأويل جوهري لكتاب **فينومينولوجيا الروح** (1931/1930: 52–57)). وإن علينا أن نحترس هنا من أن نفهم معنى المسبقة على غير ما هي مندوبة اليه : إن المسبقة لا تعني هنا "شروطا نفسية" أو معطيات "بيوغرافية" بل هي " قوام الأمر الذي من شأن الإشكال الأساسي وهيئته "(1931/1930: 53)،وهو ما كان هيدغر قد أشار إليه في لغة **الوجود و الزمان** باسم "الوضعية الهرمينوطيقية" (de hermeneutische Situation) أي "جملة ''المسبقات''" التي يتأسس عليها كل تفسير من جهة أن له " ملكه السابق و نظرته السابقة و مدركه السابق" (ihre Vorhabe, ihre Vorsicht und ihren Vorgriff) (1926أ: 232)[6]. وهذه المسألة لتزداد طرافة حين نعرف أنها بمثابة الإطار المخصوص الذي ينبغي أن يوضع فيه كل فحص للعلاقة التي تهمنا ما بين *التناهي و اللاتناهي* : إن ذلك الإشكال الذي يوجه دفة **فينومينولوجيا الروح** ليس سوى إشكال اللاتناهي بوصفه البؤرة الأصلية التي صدرت منها الحاجة التأملية الى جعل بداية ذلك الكتاب لا تباين نهايته في شيء، وذلك أنها هي عينها تلك النهاية وقد التبست بالبداية التباسا .

ومن البين أن هيدغر لا يعتبر هذا الإشكال بوصفه إشكالا **منطقيا** مجردا. بل هو قد أخذ يبحث له في المتن الهيغلي عن المستندات **الانطولوجية** التي قادت هيغل الى هذا النحو من الاحتفاء بمسألة المطلق(1931/1930: 54) . رب مستندات وجد أن هيغل الشاب ، مثلا ضمن مقالة **كيف يأخذ بادئ الرأي الفلسفة** (أعمال 2: 195)[7] و مقالة **العقيدة و المعرفة** (أعمال2: 410؛ت.ف.ص 187)[8] قد توفر بعد على اضطلاع حاسم بها وذلك من حيث أنه قد جعل من *الإله* الغرض الجوهري للفلسفة بما هي كذلك : *من الإله الى المطلق الى اللامتناهي تدرج التفسير الهيدغري نحو استبصار المعنى التي نذره هيغل لمسالة الوجود* (1931/1930: 55) [9].

---

[5] – لفظة " Voraussetzung" هي مصطلح هيغلي متواتر في **فينومينولوجيا الروح** (أعمال 3 (1807): 27، 45،70،75،242،325..؛ 85،104،134،139،319،404) ، وهو مستعمل مثلا في **التصدير** في تناظر مع مصطلح "التسبيق" (Anticipation) (ص 27 ؛ت.ف.ص 85) الذي لا يبعد أن يكون صيغة قبل–الكيانوية من مصطلح "الاستباق" (das Vorlaufen) في *تحليلية الدازين* (1926أ: 262) .

[6] – Boer 2000: 71، 331 هامش 14.

[7] – يقول هيغل (أعمال2: 195):"[..] الشيء الذي هو بعامة غرض الفلسفة قبل كل شيء في اللحظة الآنية، أي أن نضع الإله بإطلاق مرة أخرى و من جديد ضمن قمة الفلسفة بوصفه الأساس الفريد لكل شيء، بوصفه *مبدأ الماهية والمعرفة* [باللاتيني في النص] الوحيد، بعد أن وضعه المرء طويلا بجانب (*neben*) تناهيات (Endlichkeiten) أخرى أو في النهاية عاما بوصفه مسلمة ناشئة عن تناه مطلق (absoluten Endlichkeit)."

[8] – يقول هيغل (أعمال2: 410؛ت.ف.ص 187): " إن ما هو أول للفلسفة إنما هو أن تتعرف إلى العدم **المطلق**."

[9] – يقول هيدغر (1931/1930: 55) :" إنه انطلاقا من هذه الروح و ضمن هذه الروح انما يسر هيغل حدوث " فينومينولوجيا الروح" . إن الامر يتعلق بمشكل اللا–تناهي . ولكن كيف يجب أن يصبح اللاتناهي مشكلا بحيث يصبح التناهي [كذلك] مشكلا ، وذلك يعني في عين الوقت الليس(*Nicht*) و الليسي (*Nichtige*) ، الذي فيه يكون على ما كان ليس–بمتناه أن يتأتى ، عند الضرورة ، الى الحقيقة . انما

إن هيدغر على بينة من أن بؤرة الإشكال عند هيغل انما هي مسألة اللاتناهي ، و أن مشكل التناهي ثاو بعد في خلال دلالة اللاتناهي ، وأن تدبير أحد هذين المشكلين يتضمن تدبير الآخر ضمنا وذلك من حيث موضع السلبية في ذلك اللاتناهي ؛و *أن إشكالية التناهي هي بالتحديد مقام المناظرة مع هيغل*[10] ؛ و أن تلك المناظرة تفترض كوجاهة أساسية لها ضربا من الاشتراك في "التوجب"(Verpflichtung) الأصلي للغرض التي له التمست الفلسفة بحيث إن فهم هيغل لا يتم على الوجه الذي هو من شأنه إلا بقدر ما نفلح في خلق "القرابة"(Verwandschaft)[11] المخصوصة معه . أما الأفق الهرمينوطيقي لهذا السلوك إزاء هيغل فهو افتراض أن *مسألة الوجود* هي السياق الأصلي لدلالة التناهي و اللاتناهي جميعا ، و أن تلك الدلالة لا تعدو أن تكون إشارة إلي ضرب من المهام و الأسئلة فحسب .إن "التملك" و "النقد" الجذري أمران لا ينفصلان عن "مناظرة" مرهقة بـ"القرابة" و "المسافة الجذرية" في آن[12].

إن ما رسمه هيدغر بذلك هو ماهية المناظرة في جملة العناصر التي من شأنها : *غرضا ومقاما وأفقا وخطة* . فالغرض هو التصدي الى مسألة *اللاتناهي* بالمساءلة ؛ والمقام هو ما يمكننا إياه موضع *التناهي* من ذلك الغرض ؛ و الأفق هو السؤال القديم عن معنى *الوجود* ؛ أما الخطة فهي احتمال ذلك كله لا بما هو جواب مذهبي ما و انما بما هو *مهمة و تسآل* مطلوبان بما هما كذلك .

إن اللافت للانتباه ههنا هو هذا الحرص المضاعف لاعتبار لازمتين منهجيتين في نفس الوقت : فمن جهة يصر هيدغر على ملاقاة هيغل لا في نطاق تقليد تأريخي بل بخاصة حيث هو ، أي *في الموقع الإشكالي الذي استبصر منه معنى الوجود* ؛ هذا الموقع هو كما نعرف مسألة اللاتناهي بوصفه الدلالة الأساسية للروح . بيد أننا نرى من جهة أخرى كيف أن هيدغر لا يدخل برية هيغل دخولا استكشافيا أي من غير حاجة فيه تخصه بل هو قد امتشق لهكذا ملاقاة أعتى ما عنده من الإمكان الفلسفي لمناظرته ، نعني *مشكل التناهي*[13] من حيث لديه هي

إشكالية التناهي هي التي بها نحاول أن نلاقي هيغل لدن التعهد بالضرورات الأولى والأخيرة للأمر الذي من شأن الفلسفة ؛ وذلك يعني بحسب الذي قيل من قبل : أننا نحاول بواسطة مناظرة مع إشكاليته عن اللاتناهي [و] انطلاقا من أسئلتنا عن التناهي أن نخلق القرابة التي هي لازمة من أجل رفع النقاب عن روح فلسفته . بيد أن اللاتناهي والتناهي ليسا بذلك قطعيّ خشب نفرك الواحدة على الأخرى أو بهما يمكن للمرء أن يخوض في الفرغ من عبث الكلام ، وانما اللاتناهي والتناهي لا يفصحان (*sagen*) عن شيئ إلا من حيث هما ينهلان من السؤال الأساسي و الهادي للفلسفة ، من السؤال عن الوجود .

اللا-تناهي ،التناهي – انهما ليسا بأجوبة ، وانما مسبقات بالمعنى المخصوص ؛ ألا إنهما المهمات ، [و] الأسئلة ."

[10] – Schmidt 1988،ص 17:

« Likeweise, the purpose in confronting Hegel and Heidegger [..] is not a matter of proving or correcting the "mistakes" in Heidegger's reading of Hegel, or of letting none thinker "best" the other, but asking just how far Heidegger has succeeded in undermining the all-embracing infinity of the Hegelian system. To what extent has Heidegger wrestled the finite away from its metaphysical interpretation given it by Hegel ? To what extent has Heidegger succeeded to the insurmountable aporias of the ubiquity of finitude despite Hegel's demonstration of an intelligible pattern to such ubiquitousness of the finite ? »

[11] –قا: Schmidt 1988: 108.

[12] – Gadamer 1973: 176.

[13] – Boer 2000،ص 272،282:

الأس الهرمينوطيقي لتأول *الوجود بوصفه زمانا* . و نحن انما نقف هنا على أخص خصائص معنى المناظرة : *إنها ضرب من الملاقاة المطلوبة لذاتها لا تستقيم إلا بقدر ما نتوفر على عنصري اللقاء الأساسيين ، ألا وهما إصابة نكتة الإشكال عند من نناظره ، و تهيئة المقام الأخص لهكذا لقاء* . وإن هيدغر ليوفر ههنا الوجه النموذجي من كل مناظرة فلسفية .

إن مقصدنا القريب أن نتعقب هذه المناظرة ، وذلك يعني أن نشرع للتو في استيضاح خطة هيدغر في ملاقاة هيغل من جهة وضع مسألة اللاتناهي في قوله عن معنى الموجود الأحق عنده بهذا الاسم أي معنى الروح .

أما تلك الخطة فيبدو أن هيدغر قد توسل فيها سبيلين مختلفين على أنهما متعاضدان في الإيفاء بما يعد به معنى المناظرة : أحدهما حاول فيه أن *ينزل إشكالية اللاتناهي* الهيغلية أولا في الحقبة المبكرة التي صدرت عنها ، ثم في *تاريخ المساق الإشكالي للفلسفة الحديثة* من حيث تجد في هيئة *الذاتية* بنيتها الخاصة . أما الآخر فقد اتخذ السياق الداخلي لإشكالية **فينومينولوجيا الروح** موضعا قويما *لاستكشاف دلالة اللاتناهي* من حيث هي قائمة بعد في صلب تاريخ الروح كما يتبدى في هيئات الوعي. ووجه التعاضد بين هذين السبيلين هو أنهما يتراوحان أمر المناظرة بدون انقطاع .

غرض هذا الفصل تبيان هذه المطالب من طريق هاتين المسألتين :

1) كيف نتأول "اللاتناهي" الهيغلي في ضوء إشكالية "التناهي" ؟
2) بأي معنى يمكن تأويل مشكل "اللاتناهي" بوصفه معنى *الوجود* لدى هيغل ؟ أو **فينومينولوجيا الروح** بما هي "انطو-ثيو-لوجيا"

*****

§1- كيف نتأول "اللاتناهي" الهيغلي في ضوء إشكالية "التناهي" ؟

1.1- " λογος " و "cogito" بوصفهما خيطين هاديين لتأسيس مشكل اللاتناهي عند هيغل :

إن المتصفح لما يقوله هيدغر بنفسه يجد أنه قد ساق وجهي البحث في موضع اللاتناهي من الأثر الهيغلي ومن الفلسفة الحديثة في مرة واحدة . وذلك يعني أن علينا الإجابة عن هذا السؤال : *ما هو السياق الأخص الذي دفع المشكل الهيغلي نحو تنزيل اللاتناهي منزلة الموضع التأملي لمعنى الوجود ؟*

يشير هيدغر إلى وجهين من التأسيس للاتناهي لدى هيغل، وجه التمييز بينهما أن الأول يتعلق بنحو من *التأسيس "المنطقي"* (λογος ، ratio) *للاتناهي* في حين أن الآخر يختص

« While Hegel, according to Heidegger, unduly conceals the *finite* character of absolvent, self-freeing knowing (92, cf.195), Heidegger seeks a thinking which rather accomplishes the absolvent movement in such a way that it faces insurmountable finitude. Heidegger calls the finitude of the discursive knowledge that is overcome in Hegel's absolute knowing a nonprimordial mode of finitude (55). It is not *this* mode of finitude that he wants to defend (56). [..] While Hegel lets knowing become increasingly conscious of its own infinity, Heidegger by contrast brings Dasein to understand that every movement which is enacted *meta logou* is radically finite. »

بالتأسيس " *الذاتي*"(ego، cogito، Ich، Bewußtsein، Subjekt، Geist) (1931/1930: 109) [14] .وعلى الحقيقة فإن الفرق بين ذينك التأسيسين انما هو راجع الى نوع *التراث* الذي ينهل منه كل منهما . فالأول *يوناني* أما الثاني *فحديث* . فإن معنى اللاتناهي قد تكون عند هيغل في ظل استئناف مضاعف لموضعين ميتافيزيقيين يبدو لأول وهلة أنهما متنافران : *موضع اللوغوس* اليوناني من جهة ما يجد في *الجدلية* هيئته العليا ؛ وموضع *الذات الحديثة* من جهة ما تجد في إشكالية *المثالية الألمانية* أي إشكالية "المطلق" ،مقامها الأخير .

فأما عن التأسيس الأول، فإن ما هو جدير بالتنبيه عليه هو إقرار هيدغر بأن هيغل قد التزم ، وذلك منذ أن مازال حدثا في الفلسفة ، بتنصيب مشكل اللاتناهي في عين الموضع الذي يطرح لديه معنى الوجود . بيد أنه لئن كان في ذلك توفيق ما في استبصار وجه الضرورة في العلاقة ما بين *اللاتناهي والوجود* ، فإن هيدغر يفترض أن هيغل لم يفعل ذلك إلا من فرط الانحباس في بوتقة الطرح التقليدي لمعنى الوجود ، وذلك من جهة ما هو طرح ليس بمقدوره أن يتدبر ذلك المعنى إلا في مواضع اللوغوس[15] . وليست *الجدلية* غير هذا النحو من التقيد الأقصى بمواضع *اللوغوس* إطارا وحيدا للبحث في *دلالة الوجود من جهة ما هو و العدم هوهو*[16]. لقد بات

---

[14] – يقول هيدغر (1931/1930: 108–109) :" فيما يتعلق بالمفهوم الهيغلي عن اللاتناهي انما ينبغي الآن أن ننبه على أمرين اثنين :

1– إن هيغل ، وذلك في وقت مبكر أي منذ أن اعتزم على الفلسفة حق الاعتزام ، ومن ثم بعد حقبته اللاهوتية ، انما قد غرس اللاتناهي ههنا حيث يأخذ مشكل الوجود جذوره بطريقة بينة بنفسها وذلك طبقا لتقاليد الفلسفة الغربية ومنبعها ، في ألـ λογος . إن ذلك لـناطق في إدراك الفكر والمنطق بما هو معرفة تأملية أي[بما هو] جدلية . إن الجدلية بذلك – كما وكد بعد على ذلك ذات المرار – لضارب أسها في قوام الأمر (Sachgehalt) الذي من شأن مشكل الوجود إذا ما أدرك على النحو الذي يخصه (..)؛

2– أما الأمر الثاني فهو يتصل بالتأسيس المنطقي للاتناهي (أي في عين الآن بتحويل منطق– الذهن) اتصالا وثيقا . فمع ديكارت لم يحصل من غير شك للميتافيزيقا أي تدبير جديد لمضمون المشكل الذي يخصها، إلا أنه [قد حصل] تبديل صريح أي توجيه ،هو من زاوية ما أشد جذرية، لـ λογος ، لـ ratio ، وذلك على أرضه الأقرب إدراكا ، الـ ego ، الـ cogitatio ، الأنا ، الوعي . (..)

لقد آل الى هيغل ، وذلك في حضور حي للأثر الكانطي والفيشتي وتحت وطأة مذهب شيلنغ في الهوية ، أن يرسي ماهية اللاتناهي الحق والمتصور من جهة منطقية ، في ماهية الأنانة ، في الذاتية أو بوجه آخر أن يجعلها تنبثق منها ، أي أن يتصور الذات بوصفها روحا مطلقا ."

– عن الانزياح من λογος إلى ratio إلى Grund و Vernunft منذ كانط، را: Emad 1992: 69 و 71.

[15] – Boer 2000: 275.

[16] – Schmidt 1988،ص 85:

« Negation, the motor of the dialectic and the great talent of the intellect itself, rests upon "the Nothing, the first, from out of which all Being, all multiplicity of the finite, has arisen" (D, 25). And since Hegel claims to be the first in the history of metaphysics to have conceived of the truth of dialectic, we may assume that Hegel would characterize all philosophy before him as representative of the intellectual understanding, that is, as blind to the original unity of Being and nothing which grants the possibility of dialectic. »

– رمز D يشير لدى شميدت على مقالة "الفرق بين نسقي فيشته و شيلنغ" ضمن مجموع **كتابات إينا** (فرنكفورت: سوركامف، 1970).

معنى اللاتناهي مشتقا للتو من استئناف مقصود لذاته للحركة التي تتألف منها الجدلية أي التفكير في الموجودات بحسب مواضع اللوغوس . وذلك يعني أن هيغل انما يفترض ، في تدبره للاتناهي ، ضربا حاسما من التأول لدلالة اللوغوس هو التأول الجدلي، حتى يمكنه من بعد استفصاح ماهية الفكر أو "المنطق" استفصاحا يكون وكده فيه الكشف عن الأساس الجدلي الذي يشد ذلك الفكر .

إن *الجدلية* معتبرة ههنا من جهة *الأفق الانطولوجي* الأصلي لدلالتها أي أفق *اللوغوس الذي يختص بكونه هو عينه موضع الوجود نفسه* . هذا التوضيح على قدر عال من الأهمية ، وذلك أنه يعني أن هيغل قد توفق في البصر بالنواة الأولى للانشغال الفلسفي بمعنى الوجود أي كما هي هنا نواة الجدلية .

بيد أن الضرب الأول من تأسيس اللاتناهي بوصفه مشكلا انطولوجيا لا يبلغ حقيقته إلا ضمن الضرب الثاني المتعلق بتدبر دلالة اللاتناهي من جهة الموضع الميتافيزيقي كما تعرضه الفلسفة الحديثة منذ ديكارت الى شيلنغ ،و قد قدمه هيدغر على أنه نحو من استئناف الجهد الحديث من حيث يقصد الى التوفر على إمكان أكثر تجذرا من اللوغوس اليوناني في أرضية معنى الوجود . وهو ما اتخذ مع المحدثين هيئة "الذات" . واللافت للنظر هنا هو بخاصة سعي هيدغر الى الإبصار الى مشكل اللاتناهي من زاوية كونه يقترن من الداخل بضرب مخصوص من تدبر المعنى الأصيل للذات . هذا المعنى الذي بدأ بالانكشاف للتو في صورة "كوجيطو" ثم تدرج الى "المونادة" التي لم يحولها هيغل الى جوهر هو في عين الوقت ذات إلا من أجل أن كانط[17] كان قد هيأ بعد من خلال وجهة النظر المتعالية الموضع الإشكالي الذي يلزم لهكذا مطلب (109 :1931/1930) .

قد يحسب المرء أن الأمر يتعلق ههنا بضربين منفصلين من التأسيس، بل ربما بنوعين متباعدين من التفلسف . والحال أن طرافة هيغل في نظر هيدغر في أفق "المنعرج الأول"- أي وجه "القرابة" معه- هو كونه أول من أمسك بتاريخ الانطولوجيا الغربية بوصفه "وحدة" ينبغي تأويلها من موضع "نهايتها"[18]. لذلك ينبغي أن ننبه على أن نكتة الإشكال في التأول الهيغلي

---

philosophy before him as representative of the intellectual understanding, that is, as blind to the original unity of Being and nothing which grants the possibility of dialectic. »

- رمز D يشير لدى شميدت على مقالة "الفرق بين نسقي فيشته و شيلنغ" ضمن مجموع **كتابات إينا** (فرنكفورت: سوركامف، 1970).

[17] - إن اللافت للنظر هنا هو هذا النحو من ترتيب العلاقة من قبل هيدغر ما بين هيغل و كانط . وذلك أننا نعثر هنا على ما يباين تماما ما كان قد أثبته في كتاب **كانط ومشكل الميتافيزيقا** سنة 1929 : إن الامر لم يعد يتعلق بأي ضرب من **التراجع** عما كان كانط قد استكشفه وحده ، بل على العكس من ذلك على نوع طريف من الذهاب بما كان كانط قد اخترعه من أفق إشكالي الى أقصاه أي بما صار يسميه هيدغر سنة 1930-1931 وجها من "التجاوز التأملي" (spekulativen Überwindung) لإشكالية كانط من جهة أن ذلك يفترض في نفس الوقت "تأسيسا وتعيينا " لتلك الإشكالية .(1931/1930: 110؛ 1929ب:ت.ف.ص 299-300).

[18] - Schmidt 1988،ص 13:

« It is especially evident that during the first two decades of his long career Heidegger takes the Hegelian dialectic and the decisions to which it leads as an exemplary representative of the forgetfulness of Being. Yet at the same time Heidegger concedes that Hegelian thought, the first to usher in the end of metaphysics, frequently bears at least a

للطرح اليوناني لبحث الوجود من حيث هـو مبحـث يجـد في اللوغـوس ومـن ثمـة في *الجدليـة* موضعه الميتافيزيقي ،انما هي ليست شيئا آخر غير الإقـدام علـى إخـراج ذلـك الطـرح إخراجـا يجعلنا نقف غاية الأمر على ما يسري بعد في ماهية تلك الجدلية من حركة وجه الطرافة فيـها أنها هي عينها حركة *الذاتية* التي صارت تحتمل وجودها كعمل لامتناه ، وإن كان ذلك أمرا ما يزال لدى الإغريق بعيدا عن الوعي بذاته بما هو كذلك .

إن ذلك يعـني أن **التأسيس المنطقي**[19] **للاتنـاهي مـا هـو إلا دفـع للمعنـى اليونـاني للجدلية الى الحد الذي يصبح معه ذاتية واعية بذاتها** . ووجه الخطورة في هذا الصنيع هو أنه يتم ههنا بواسطة تدبر جوهري مستحدث تماما لمسألة اللاتناهي . إن اللاتناهي هو المقام التأملي الذي وجد فيه هيغـل إمكانيـة الفـلاح في اسـتفصاح إمكـان الذاتيـة الثـاوي في حركـة الجدليـة اليونانية ، ولكن أيضا هو المقام الذي جعله يتمكـن مـن النجـاح في اسـتبصار إمكـان الجدليـة الكامن في حركة الذاتية .

إنه من أجل الوقوف على هذا الرابط السابق الى نفس الأمر ما بين الجدلية و الذاتية في مسألة اللاتناهي قد عمد هيدغر الى النبش في دفاتر هيغل الشاب *المنطقيـة* (1931/1930 : 109) عسى أن يعثر على ما به يستضيء في تأول ذلك الاقتران الجوهري في إشـكالية **فينومينولوجيـا الروح** بين تجربة الوعي بالذات من جهة والحركة الجدلية المحايثة و المقومـة لهـا مـن جهـة أخرى . أما ما يخرج به فهو بخاصة ، وذلك وجه الحاجة اليه ، التوكيد الحاسم على أن هذه الدفاتر المنطقية التي تطارحها هيغل في حقبة إيينا انما تتوفر بعد على اضطلاع جوهري بمسألة اللاتناهي ،وذلك في عين السياق الذي كان كانط قد دشنه بواسطة رسم لوحة أساسية للمقولات التي هي وحدها ما يجعل العلاقة مع الموجود ممكنة بشكل قبلي ، والذي كان فيشته وشيلنغ قد قطعا شوطا كبيرا في استنفاذ الإمكانات التأملية التي ينطوي عليها .

أما وجه ذلك الاضطلاع فهو الذهاب في تأول مسألة *المقـولات* الى الحـد الـذي هـو مـن شأنها وذلك يعني بالنسبة الى هيغل التكشيف عن *الحركة* المحايثـة لتلـك المقـولات مـن جهـة كونها ليست البتة لا مجموعـة مـن الصـور المنطقيـة الفارغـة مـن كـل مضمـون انطولوجـي ولا مجموعة من التعينات التي يستعملها ذهن متناه في تدبير وجه المعرفة بالموضوعات التي من شأنه ، بل من جهة كونها بمثابة حركة تأملية واحدة ، يجدر بنـا أن نأخذهـا بوصفـها جملـة مـن التعينات الخاصة بجوهر واحد ، بلغ من الوعي بذاته مبلغ "التفكـر" المطلـق، أي التحـول الى *علاقة لامتناهية بنفسه* .وإنه ههنا بـالتحديد انمـا شـرع هيغـل في استكشـاف دلالـة اللاتنـاهي

---

surface kinship to the very phenomenological ontology that Heidegger himself tries to outline as the basis for the destruction of metaphysics. [..] In his own phenomenology of Spirit Hegel is the first to take a retrospective look at metaphysics as a unity, and in doing that Hegel is the first to ask seriously about the possibilities of thought that is no longer speaking from within that unity. »

19 - Boer 2000،ص 282:

« Heidegger in fact restricts himself to interpreting the *Phenomenology of Spirit*, although he ultimately intends the most fundamental, "logical" aspects of Hegel's philosophy. This means that Heidegger does not sufficiently distinguish the way in which consciousness develops into absolute knowing from the movement of the concept as such, which only accomplishes itself *in* absolute knowing. »

بوصفها ثاوية بعد في دلالة "التناقض" الذي هو الوجه المخصوص من علاقة كل تعين بضده الذي لا يعدو أن يكون هو نفسه (1931/1930: 110–111)[20].

ووجه الطرافة هنا هو أن انكباب هيغل على التكشيف على هذه الحركة التي تؤلف دلالة اللاتناهي من جهة ما هو سار بعد في تعينات الفكر والموجود جميعا ، هو عينه السياق الذي قاده للتو الى الوقوف على منزلة الذاتية في قلب تلك التعينات نفسها ، من حيث أن التناقض بين الموجود و "الحد" (die Gräntze) الذي يحده إنما " يظل قائما داخل الاعتراف بالذات" ، وذلك أن هذا الحد لئن يظهر لأول وهلة بوصفه "مطروحا في خارج الذات" ، بوصفه ضربا من "الما وراء" (das Jenseits) ،وهو معنى "اللاتناهي الفاسد" (أعمال 3: 184، 243؛ت.ف.ص 259، 319)، فإن الذات لا تستطيع أن توجد دون علاقة ضرورية معه، فهي في واقع الأمر "في وحود-واحد معه"، و الحال أن ذلك هو "اللاتناهي الحق أو التناقض المطلق" (هيغل 1805/1804: 30–31؛ت.ف.ص53) : إن اللاتناهي القائم في المتعين ليس هو سوى " هذا التفكر المطلق للمتعين في ذات نفسه" [21] .

إن مسألة اللاتناهي انما تبرز هنا بمثابة الخيط الهادي الذي اعتمده هيغل في استيضاح المقطعين الأساسيين في *تاريخ الفلسفة* بعامة أي *اللوغوس اليوناني والذات الحديثة* ، *الجدلية و التفكر* (Reflexion) ، *نواة براديغم الوجود و مقام براديغم الوعي* . ولذلك فوجه الطرافة يكمن في ما تنطوي عليه دلالة اللاتناهي من إمكان حقيقي لتوفير الأرضية الانطولوجية الصالحة لفتح التراثين اليوناني و الحديث على نكتة الإشكال في كليهما ، ليس فقط من قبل الطمع في توفيق خارجي و من ثمة تأريخي بينهما ، و انما من قبيل الكشف عن الأفق الانطولوجي الذي يحرك كليهما سلفا . هذا الأفق التأملي هو حسب هيغل مسألة اللاتناهي ، التي صارت بذلك موضعا انطولوجيا للبصر بالموجود بعامة .

---

[20] – يقول هيغل (1805/1804: 29–30؛ت.ف.ص 51–52):" إنه من حيث أن العلاقة البسيطة هي في حقيقتها لاتناه ، فإن كل واحدة من لحظاتها، التي فيها تعرض ذاتها، إنما هي ذاتها اللاتناهي [..]؛ أو أن العلاقة البسيطة من حيث هي تنعكس في ذاتها إنما تصبح لاتناهيا ، و تطرح لنفسها بنفسها لأول مرة ما هي طبقا لماهيتها، والحال أن [العنصر] الجدلي للحظاتها لم يكن فيما سبق سوى تفكرنا؛ أنها تتناقض في ماهيتها، ذلك مطروح الآن بوصفه تفكر العلاقة البسيطة في ذاتها، بوصفه ماهية جدلية مطلقة، بوصفه لاتناهيا . بيد أن هذا اللاتناهي ليس محضا و لذاته إلا بقدر ما يكون مفهومه الخاص ما هو على الحقيقة؛ لا كما يظهر لدن تعين لحظاته؛ إن الكيف و الكم و الكم المحدود هم الكيف، أو العلاقة البسيطة، و كل واحد يملك كماهية له المفهوم الذي من شأن هذه الدائرة بتمامها، و من جهة ما يكون هذا المفهوم الذي من شأن الدائرة التامة معروفا على الحقيقة بوصفه لاتناهيا ، فإن كل واحد منهم هو ذاته لاتناه ؛ غير أن هذا العرض للاتناهي هو بذلك ليس بمحض. إن هذا [اللاتناهي] الذي نريد أن نسميه اللاتناهي الفاسد، الظاهر لدن تعين هو مطروح بوصفه [تعينا] باقيا، لا يمكن له أن يعبر إلا عن السعي لأن يكون هو ذاته، لكن ليس عن ذاته في الحقيقة، و ذلك أن ماهيته هي الرفع المطلق للتعين، للتناقض، [القاضي] بأن التعين لا يوجد من جهة ما يوجد، و يوجد من جهة ما لا يوجد؛ و ذلك أيضا الواقع الحق للتعين، و ذلك أن ماهية التعين هي أن يسلب ذاته، كما من ثمة و بلا توسط، للمثالية الحقة."

[21] – يقول هيغل (1805/1804: 33؛ت.ف.ص 55):" إن اللاتناهي هو هذا التفكر المطلق للمتعين في ذات نفسه، الذي هو آخر ذاته، أي ليس آخر بعامة، قد يكون لا مباليا إزاءه، بل هو الضد غير المتوسط، و من جهة ما هو كذلك، هو ذاته. إن هذا وحده هو الطبيعة الحقة للمتناهي، أنه لامتناه ، وفي وجوده يرفع ذاته. إن المتعين ليس له بما هو كذلك من ماهية أخرى سوى هذا القلق المطلق ألا يكون ما هو. "

فاللاتناهي قد انكشف لدى هيغل الشاب في خضم جهده المبكر الى الوقوف على البنية الأساسية للامتناهي الذي هو ليس شيئا آخر سوى *الإله* نفسه الذي يفضل هيغل تسميته غالبا باسم "المطلق" (هيغل 1805/1804: 34–35؛ت.ف.ص 56–57) . إن وجها من البحث في السياق اللاهوتي لمعنى الإله هو الذي قاد هيغل ، في سعيه الخاص الى النفاذ الى ما لا ينفذ اليه اللاهوت إلا لماما ، الى الانخراط في تبيين فلسفي جوهري لمعنى المطلق . في هذا السياق بالتحديد ولد معنى اللاتناهي . غير أن ما هو لافت للنظر حقا هو أن هيغل لم يتوقف في بحثه عند إجابة فلسفية عن مشكل كان في أول أمره مشكلا لاهوتيا ، بل هو قد ذهب في مباحثة ذلك المشكل الى الحد الذي انقلب معه الى بحث منطقي صارم في أسسه الانطولوجية . إنه في هذا المقام انكشف لهيغل المعنى التأملي لعبارة اللاتناهي .

ومن أجل أن إشكالية فينومينولوجيا الروح انما تقوم صراحة على تدبر أساسي لدلالة اللاتناهي في بنية هذا الروح (أعمال3: 131، 133–134، 156؛ت.ف.ص 201، 203–204، 228..) ، من حيث هو ضرب الوجود الذي تعرض ماهيته ، فقد بات من الممكن تأول هذا الروح بوصفه أحد التجليات الحاسمة التي بلغ اليها هيغل في كتاب 1807 في كشفه عن ماهية اللاتناهي . إن الروح ههنا قد صار الوجه الأشد دلالة عن مقام اللاتناهي .

إن الأمر الأمم ههنا هو استبصار الخيط الناظم لمسالة العلاقة ما بين التأسيس *الذاتي* و التأسيس *المنطقي* لدلالة اللاتناهي : إنه الانتقال)بواسطة صيغة جنينية/رومانسية من براديغم اللغة) من *الكشف عن الحياة الداخلية للمطلق* (براديغم الوجود) من جهة ما هو حركة لم يجد هيغل هيئة لعرضها فيها غير معنى الجدلية ولكن من حيث هو معنى انطولوجي لا قيمة له الا بما يتقوم به من السلب والاستلاب وذلك غرض قد ضرب بيده الى استكشافه في دفاتره المنطقية المبكرة ،– الى الكشف عن *الحياة الداخلية للوعي بالذات* (براديغم الوعي) الذي بلغ من وعيه بذاته احتمال الموجود من جهة ما هو ليس شيئا آخر غير حقيقة الوعي بالذات نفسه. وذلك غرض قد انكب عليه هيغل في سبيل البحث التي قادته الى تحرير كتاب 1807 . وهكذا بات الانتقال من "الانعكاس" (Rückwendung) الجدلي الى "التفكر"(Reflexion)[22] الذاتي ممكنا بل ووجيها من قبل أن طبيعة الوجود هي هي ؛ إنها طبيعة *اللاتناهي* (1931/1930: 111)[23].

---

[22] – عن المعنى التأملي لمفهوم "التفكر" لدى هيغل ،را: Boer 2000: 231–234. وكذلك:

- Néji Ounelli, *Dialectique et réflexion chez Hegel.* Thèse de Doctorat. Faculté des Sciences Humaines et Sociales, Tunis 1996.

[23] – يقول هيدغر (1931/1930: 111) : " إن ما هو من خاصة ماهية اللاتناهي هو هذا الانعكاس(Rückwendung) للمتعين في عين ذاته وبالتحديد كونه ليس التسلسل نحو غير ما خارج عنه .بيد أن هذا الانقلاب للغير في الواحد ، الذي بمقتضاه يصير الاختلاف لا اختلافا وحيث يظل المختلف على وجه الخصوص محفوظا ومرفوعا ، هذا التفكر (Reflexion) المميز لماهية اللاتناهي انما هو على الحقيقة فعلي ضمن الأنا . وذلك أن الأنا ، من جهة ما يطرح نفسه بما هو أنا ، هو بذلك يختلف عن نفسه ،بحيث أن المختلف لا يسقط خارجه ، بل هو يصبح بخاصة منظورا بوصفه اللامختلف ،[أو] الهو هو (Selbige)على الحقيقة . وإن في ذلك ليتجلى الاقتران الحميم ما بين التأسيس المنطقي[23] والتأسيس الأنائي (ichlichen) ، الذاتي للاتناهي . انما اللاتناهي بالفعل على الحقيقة ، بالمعنى المنطقي المبين [ههنا] ، هو الذات ، وبخاصة –كما ينبغي أن ينكشف ضمن " الفينومينولوجيا" – الذات المطلقة بما هي روح .

وعلى نحو عكسي انما نحن نستخرج ، من أجل المناظرة ، أن الذات ، الأنا ، لمدرك بدء بوصفه " أنا أفكر " أي على جهة منطقية . ولكن من قبل أن هذا المنطقي هو حواري–جدلي ، انما يمكن لهيغل ،

إن معنى اللاتناهي المقصود ههنا هو وجه من *الاختلاف* الذي يحمله المتعين في ذاته ، وذلك من جهة أن هذا المتعين قد دفع بعلاقته بذاته الى حدودها الأخيرة أي الاختلاف عن الذات الذي بلغ الى حد "التناقض المطلق". والتناقض هنا يعني هذا الاختلاف عن الذات الى حد الانقلاب الى الضد ؛ ولكن من أجل أن هذا الاختلاف متضمن أصلا في هيئة المتعين فهو قد صار بابا للعودة على الذات و من ثمة تحويلا للاختلاف نفسه الى ضرب من اللااختلاف عنها أي من التطابق معها . وهكذا فاللاتناهي هو الهيئة القصوى من العلاقة بالذات وقد بلغت في احتمال اختلافها عن ذاتها مبلغ الانعكاس فيها . إن المعنى الهيغلي للاتناهي هو المقام الأساسي عنده للتفكير في الاختلاف من حيث هو مقام لمعنى الموجود .

فإذا توضح لدينا هذا الاقتران الحميم بين *اللاتناهي والاختلاف* في بنية الموجود المتعين من جهة *منطقية* ، صار لنا ممكنا الفحص عن منزلة القول باللاتناهي من معنى الوجود كما يعرضه هيغل في إشكالية كتاب 1807 أي كما هو معروض في هيئة *الروح* عرضا *فينومينولوجيا* . فليس في بنية الروح أي الذات منظورا اليها نظرا مطلقا ، من معنى اللاتناهي أقل مما هو قائم بعد في بنية الجدلية أي في بنية اللوغوس إذا ما تم التحديق به من زاوية كونه موضعا أصليا للاتناهي . *إن ما قاد هيغل والمثالية الألمانية بعامة الى هذا النحو من التأويل لماهية الذات و ماهية اللوغوس هو بالتحديد اعتماد مسألة اللاتناهي مقاما للبصر الى الموجود* . بيد أن ذلك انما كان يستوجب أولا الإقدام على تأول تأملي صارم لمعنى الذات الكلاسيكية كما وصلت الى كانط : أي القيام بدفع جذري لأطروحة "أنا أفكر" يخلصها من رواسبها *الانثروبولوجية* ومن ثمة يستبصرها من جهة "منطقية" – أي بوصفها صيغة متعالية/تأملية من "اللوغوس"– فحسب . فإذا توفر ذلك صار للتو ممكنا أيضا فتح تلك الإشكالية على مصراعيها على المعالجة الانطولوجية أي على معالجة يمكن معها الانكباب على استيضاح ضرب الوجود ومعنى الوجود الذي تفترضه بما هي كذلك[24] .

والمثالية الألمانية بعامة ، أن يتصور جملة الموجود في وجوده [و] انطلاقا من الأنانة كما [23][انطلاقا من] اللاتناهي . وهو ما ينقال أيضا من حيث أن اللاتناهي ذاته انما هو ألـ λογος بما هو مفهوم (Begriff) ".

[24] – لذلك نحن لا نشاطر كارين دي بور (Karin de Boer) في حكمه السالب على أن هيدغر لا يفرق من حيث الأساس ما بين "الوعي" و "المفهوم" ، كما أننا لا نرى في ذلك إغفالا لمساهمة **علم المنطق**، ولا أن **علم المنطق** هو الموضع الوحيد الذي يوفر عنصر "الاختلاف" اللازم لانبساط ماهية اللاتناهي . إن "الروح" في كتاب 1807 انما يتحرك ، بفضل إشكالية "اللاتناهي"، ضمن "عنصر الكلي" نفسه الذي ينبسط فيه "المفهوم" المنطقي. وذلك يعني أن هيدغر نفسه على بينة مثل دي بور نفسه من أن هيغل لئن كان يتحدث عن "ذاتية مطلقة" فقد " ترك وراءه ما يفهم عادة بفلسفة الذات". را: Boer 2000،ص 282 (قا: ص 384،هامش 23):

« Heidegger in fact restricts himself to interpreting the *Phenomenology of Spirit*, although he ultimately intends the most fundamental, "logical" aspects of Hegel's philosophy. This means that Heidegger does not sufficiently distinguish the way in which consciousness develops into absolute knowing from the movement of the concept as such, which only accomplishes itself *in* absolute knowing. Even though Hegel designates the movement of the absolute as absolute subjectivity, he has already left behind what is usually understood by subject-philosophy. This is less evident from the *phenomenology* than from the *Logic*. »

ولكن من أجل أن هذا العنصر المنطقي قائم هنا على أطروحة "أنا أفكر" فهو قد اقترن منذ البداية بوجه الحركة التي هي من شأن الأنا ، وليس ذلك غير معنى الجدلية من جهة ما تنطوي سلفا على دلالة "الحوار" كدلالة أصلية فيها . إن الجهد الخاص بهيغل والمثالية الألمانية هو تحويل أطروحة "أنا أفكر" الى عنصر منطقي محض ، ولكن في نفس الوقت ، الكشف عن الجدلية الثاوية سلفا في ذلك العنصر . من أجل ذلك كان لابد من مسألة اللاتناهي . فإن اللاتناهي هو المقام الوجيه الذي يمكن من احتمال دلالتي الذاتية والجدلية معا أي النشاط الأصلي للأنا بما هو نشاط انطولوجي والحركة المحايثة للوغوس بوصفها حركة سلبية و اختلافية أصلية . أما العبارة التي اختارها هيغل للإشارة الى كل هذه المعاني فهي عبارة "المفهوم" : إنها في نفس الوقت المعنى الأصيل للجدلية والمعنى التأملي للروح .

2.1- معنى اللاتناهي من جهة ما هو مقام فينومينولوجي

يتعلق الأمر هنا بتعقب السبيل الثانية التي انتهجها هيدغر في استيضاح دلالة اللاتناهي ، وذلك من حيث هو قد اعتمد فيها ضربا من الربط السياقي ، داخل إشكالية **فينومينولوجيا الروح** ، ما بين مسألة التناهي ومسألة الإطلاق التي كنا قد تعرضنا لها في غير هذا الموضع : إن معنى اللاتناهي انما هو مشتق بوجه ما من معنى *المطلق* بما هو الغرض الأساسي الذي تعرضه إشكالية كتاب 1807 . اللاتناهي هو حال المطلق من حيث هو حركة *إطلاق* دائبة لحال اللاتوسط الذي يكتنف ذلك المطلق عند أول اظهار له في تجربة *الوعي التناهي*، وذلك يعني أن ذلك الإطلاق انما هو أيضا وبنفس القدر إطلاق للروح مما هو غير مطلق أي مما هو نسبي فيه (1931/1930 : 107–108)[25] . وإنه لذلك قد عمد هيدغر الى استئناف جزء هام من تأويله لمعنى غير المتوسط وأنه انما هو في قرارته متقوم بالمتوسط ، وذلك كمدخل حاسم للخوض في تبيين دلالة اللاتناهي (1931/1930 : 101–102) .

إن مقصد هيدغر من عرض مسألة الإطلاق من حيث هو يطلق هنا على الوعي ، وإن كان الفاعل الأصلي هو الروح ، هو التنبيه الى أن **التناهي**[26] قائم بعد عند هيغل في طبيعة الإشكال الذي تعرضه **فينومينولوجيا الروح** ، وذلك بخاصة كما تتبدى في طور من الأطوار الطريفة فيها ، ونعني بخاصة طور "الوعي الشقي" (das unglückliche Bewußtsein) (أعمال 3 : 163 و ما بعدها ؛ت.ف.ص237 و ما بعدها) . إن هذا الضرب من الوعي قد دفع بحال التناهي الذي من شأنه الى أقصى الإمكان الفينومينولوجي الذي يحتمله ، وذلك من حيث أن

---

[25] – يقول هيدغر (1931/1930: 107–108) :"إن إطلاق الروح من النسبي انما هو في ذاته مجاوزة لانقسام الوعي وتمزقه في وجوداته الخاصة . و**الإطلاق** بما هو هذا النحو من المجاوزة هو من ثم كالتخليص من التمزق . إن المطلق انما يصبح من حيث هو إطلاق (Absolvenz) **غفرانا** (Absolution) . فما كان اتفاقا أن يبرز التناهي[الذي نذر] للمجاوزة في نطاق "فينومينولوجيا الروح" ، وذلك بالتحديد في الطور المذكور [طور الانتقال من الوعي والوعي بالذات الى العقل لدن الوعي الشقي] حيث يصبح انقسام الوعي عن نفسه معروفا من قبله ، من غير أن يكون في هذه المعرفة متجاوزا بعد ؛ بل إن هذه المعرفة انما تزيد من حدة التمزق .هذا الوعي العارف بانقسامه يسميه هيغل "الوعي الشقي" (..) إن الشقاء من جهة ما هو تمزق الوعي المعروف و المشهود انما يجب أن يحال الى الوحدة التي لسعادة المطلق (..)

إن اقتران الشقاء و السعادة (..)–هذا الضرب من اقتران المنقسمات في واحد هو الذي يصنع **اللاتناهي الحقيقي للمتناهي** ."

[26] – عن معنى "التناهي" لدى هيغل، را: Kolb 1986: 78–81،91–92،223–225.

الشقاء لا يبرز عنده كحال خارجي أو موقوت و انما هو لديه هيئة أصلية لا يبرحها . إن وعيه بالشقاء أي وجه المعرفة التي له عن هذا الشقاء هو عين الذهاب في احتمال ذلك الشقاء المذهب الأقصى .وعلى الحقيقة فإن النص الهيغلي أكثر تعقيدا مما أخذ منه هيدغر في تنفيذ خطته . فالوعي الشقي انما هو قد خرج للتو ، ضمن "تاريخ الروح"، من رحم المسار المتوعر الذي عرضه هيغل متعقبا حركة الوعي بالذات من الهيئتين السابقتين اللتين يشير إليهما هيغل بعبارتي "الرواقية" و "الريبية" : فإذا كان الوعي في هيئة *الرواقية*[27] (أعمال3: 157 و ما بعدها؛ ت.ف.ص 230 و ما بعدها) ليس شيئا آخر غير الحرية البسيطة إزاء الذات ، وإذا كان الوعي في هيئة *الريبية*[28](أعمال 3: 159 و ما بعدها؛ت.ف.ص. 232) انما هو هذه الحرية وقد صارت مدمرة للتعين الذي من شأن الوعي وذلك من فرط الازدواج الذي بات قائما في صلبه ، فإن *الوعي الشقي* ما هو إلا هذا الوعي بالازدواج وقد انقلب الى انقسام أصلي في الذات نفسها . إن "الوعي الشقي هو الوعي بنفسه كما بالماهية المزدوجة المتناقضة فحسب ." (أعمال3: 163؛ت.ف.ص 236) .

إن اللافت للنظر هنا هو أن هيدغر قد دفع بمعنى *الشقاء* الى الالتحام بإمكان *السعادة* الذي يفترضه وهو أمر لم يتطرق إليه هيغل في هذا الموضع بل فقط لاحقا (أعمال3: 186، 266–271؛ت.ف.ص 261، 342–347). كذلك فإنه قد تأول مسألة الإطلاق تأولا من شأنه أن يخرجها من سياق *اللاتوسط* المحض الى سياق "الغفران" . إن طرافة التأويل الهيدغري تكمن في السعي الحثيث الى تنزيل مسألة التناهي في صلب طور من الأطوار النموذجية لإشكالية **فينومينولوجيا الروح** ، ونقصد بذلك طور "الوعي الشقي" . فقد بات هيدغر يتأول الشقاء بوصفه نوع التناهي الذي أصاب هيغل في استبصاره في ماهية الوعي . ولأن هذا الشقاء هو وعي يعاني من الانقسام ما بين الوعي بالفردي (das Einzelne) والوعي بالذي لا يتحرك (das Unwandelbare) وحمل هذا الانقسام بوصفه ازدواجا حميما ، فإنه يهبنا إمكانا أصيلا للبصر بموقع التناهي من ذلك الوعي . ووجه التناهي هنا هو التمزق والانقسام بين ذينك الحالين .

أما اللاتناهي فإنه انما يدخل هذا المدخل بالذات في ترتيب وجه المجاوزة لوضع التناهي من حيث هو وضع ليس له أن يصمد أمام الوعي إلا كلحظة من مسار الروح فحسب . إن اللاتناهي هو الحال الذي يصبح معه فسح المجال أمام ظهور المطلق ممكنا . وذلك أنه هو ما من شأنه أن يطلق المتناهي من عقال التناهي ، وذلك يعني أن يخلص غير المتوسط من لا توسطه والمنقسم من انقسامه والمزدوج من ازدواجه والمتناقض من تناقضه . إنه من أجل أن الوعي الشقي انما يوفر وضعا نموذجيا من التناهي ، نحن نجد أن هيغل قد نزله منزلة همزة الوصل الطريفة ما بين الوعي بالذات و العقل أي بين *انطولوجية الذات و انطولوجية الموضوع* ، هذا المقام الذي يصبح فيه الاختلاف ما بين *اليقين و الحقيقة* مرفوعا . فإن الوعي الشقي هو الطور الأخير من

---

[27] – يقول هيغل (أعمال 3: 157؛ت.ف.ص 230):" إن حرية الوعي بالذات هذه، قد سميت كما هو معلوم ، من جهة ما برزت بوصفها ظاهرة واعية بذاتها ضمن تاريخ الروح، **رواقية** (*Stoizismus*). إن مبدأها هو أن الوعي ماهية مفكرة و أن شيئا ما لا تكون له ماهوية بالنسبة له هو نفسه أو يكون حقا و خيرا بالنسبة له إلا متى يسلك الوعي في ذلك بوصفه ماهية مفكرة. "

[28] – يقول هيغل (أعمال 3: 159؛ت.ف.ص232):" إن الريبية (der Skeptizismus) إنما هي تحقيق ما لم تكن الرواقية عنه غير المفهوم،– و التجربة الفعلية، لما تكون حرية التفكير؛ إنها في *ذاتها* السالب (das Negative) و ينبغي أن تعرض ذاتها كذلك."

وقوف الوعي على تناقضه المطلق مع نفسه ، من حيث هو موجود يحمل موضوع وعيه في ماهيته . بيد أن الأخطر من ذلك هو الانتهاء الى حيرة مطلقة من حال الازدواج بين ضربين من الوعي يتراوحان من الفردي الى اللامتحرك والعكس . هذا هو الشقاء أي الاحتمال المطلق للازدواج بما هو الضرب الأقصى من الانقسام في الذات نفسها . إن وجه الأهمية في ذلك الشقاء هو أنه آخر خطوة يخطوها الوعي نحو العقل أي نحو مقام البحث عن"السعادة" التأملية التي تخصه، حيث يمكنه أن ينتصر فيه على ازدواجه ومن ثم على انقسامه ، فيستوي لديه عندئذ معنى يقينه مع معنى الحقيقة (أعمال 3: 186؛ت.ف.ص261)[29].

ولكن ما الذي يقود هذا الوعي الشقي الى ذلك المقام ؟ – ليس ثمة غير افتراض واحد : إنه المطلق نفسه الساري في رحم ذلك الوعي . وفعل المطلق هو *الإطلاق* . إنه إطلاق الشقي من شقائه وذلك يعني تخليص المتناهي من تناهيه وذلك بجعله ينفتح على الممكن الانطولوجي الذي بحوزته سلفا أي على معنى المطلق الذي ينطوي عليه سلفا . وليس معنى المطلق هنا غير ضرب السعادة الكلية التي ينزع كل متناه إلى تحقيقها من خلال اللاتناهي . إن المطلق إذن هو المنتج لدلالة اللاتناهي وليس للوعي من مدخل له إلا من جهة ما هو حمال لمعنى الإطلاق .

ولكن ما الذي جعل هيدغر يبدأ هنا بالإحالة على طور الوعي الشقي، والحال أن هيغل لم يشرع ضمن هذا الطور في التصدي له بالمعالجة إلا في نهاية الفصل الرابع من كتاب **فينومينولوجيا الروح** ، في حين أن مسألة اللاتناهي قد طرحت بعد منذ الفصل الثالث ؟– نحن نفترض أن هذا الاستباق ليس عبثا و انما هو ضرب من الترتيب في التأويل نفسه : إن ما قصد اليه هيدغر هو رفع *مسألة التناهي* مدخلا حاسما لتأول *مسالة اللاتناهي* عند هيغل ، وإن كان ذلك قد يتضارب مع المسار الصريح لمسائل ذلك الكتاب . وإنه لذلك قد يجب أن نتلفت للتو الى حيث وضع هيغل ذاته مسألة اللاتناهي ، متعقبين التأويل الهيدغري لها .

إن علينا أن نسأل هكذا : *ما هو معنى اللاتناهي عند هيغل من جهة المناظرة الهيدغرية معه* ؟ – إن الإجابة عن ذلك تتطلب للتو أن نرجع الى تصفح الطريقة التي اعتمدها هيدغر (1931/1930: 146 و ما بعدها) في تأويل الفصل الثالث من كتاب 1807، الذي كان هيغل قد وسمه بعنوان " القوة و الذهن ، الظاهرة و العالم فوق المحسوس ".

– ولكن من أجل أن الخوض في تفحص التأول الهيدغري لهذا الفصل لا يستقيم من غير أن يسبقه استحضار لمساق ذلك الفصل وفي النطاق الذي نذره له هيغل نفسه ، فقد رأينا أنه من الحقيق بنا أن نبدأ بذلك الاستحضار قبل التلفت الى ذلك التأول . فأما المضمون العام لذلك الفصل فهو يتدرج في التوضح بحسب توضح العلاقة ما بين المعاني التي يشير اليها هيغل في عبارات "القوة" و "الذهن" و" الظاهرة" و"العالم فوق المحسوس" . وهي معان بلغ اليها الوعي بعد قطع طوري *اليقين الحسي* و *الإدراك* من حيث هما قد أدى الى نتيجة جوهرية ألا وهي

---

[29] – يقول هيغل (أعمال 3: 186؛ت.ف.ص 261):"إن العقل يحسب نفسه بوصفه ماهية أعمق مما **يكون** الأنا المحض،و ينبغي عليه أن يفترض أن الاختلاف، **الوجود المتعدد** ، ينبغي أن يصير [الشيء] الذي يخصه ، أن يحدس نفسه بوصفه **الفعلية** أن يجد نفسه حاضرا بوصفه هيئة و شيئا. و لكن حتى ولو سير العقل كل أحشاء الأشياء و فتح لها كل شرايينه ، حتى يتمكن من أن ينبجس إلى ملاقاة ذاته، فهو لن يبلغ هذه السعادة،فإن عليه أن يكون قد استكمل ذاته قبلا في نفسه حتى يمكنه من بعد ذلك أن يجرب اكتماله."

ظهور معنى *الكلي* في هيئة *اللامشروط* (das Unbedingt-Allgemeine)[30] كمقام حاسم للعلاقة مع الموجود (أعمال3: 108؛ت.ف.ص 176) . هذا اللامشروط قد صار يحمل اسم "القوة" . ومعنى *القوة* (die Kraft) (أعمال 3: 110؛ت.ف.ص 178) هنا ليس سوى الحركة التي باتت تخترق الوعي من جهة ما يعاني من أمرين معا : فهو من ناحية ليس له من مضمون إلا ماهية الموضوع (نفسه: 108؛ت.ف.ص 176) ؛ وهو من ناحية قد بلغ من معرفته بتلك الماهية ما صارت معه عنده ضربا من الكلي الذي يترجم عن نفسه بأنه تراوح لا مشروط بين *الوجود للذات* و *الوجود للغير* (نفسه: 108–109؛ت.ف.ص 176) . ولكن من أجل أن الأمر يتم داخل الوعي فهو يتم في شكل تضارب بين صورة ومضمون أي بين الكلي بما هو "وسط" للتكثر والواحد المنعكس في ذاته (نفسه) . وجملة هذا الفصل لا تعدو أن تكون تدرجا في عرض هذه القوة أي هذه الحركة التي تقود الوعي الى أقصى إمكان العلاقة مع الكلي و ليس ذلك سوى الوعي بذاته بما هو كذلك[31].

إن علينا أن نتصفح المسار الذي اتبعه هيغل في عرض هذه الحركة التي تدرجت معها القوة الى جعل الوعي يكتشف آخر المطاف طريقه الى وعيه بذاته .وبعامة يبدو أنه يمكن اختزال لحظات هذه الحركة في ما يلي [32]: أولا معنى القوة من حيث هي ذلك الكلي اللامشروط وقد أخذ مظهر وحدة بسيطة ؛ ثانيا تضاعف تلك القوة وانقلابها الى تضارب حاد بين قوة مثيرة وقوة مثارة ، ولكن من جهة ما يؤدي ذلك الى اكتشاف المعنى الحق للكلي بما هو حسب عبارة هيغل "باطن الأشياء" ؛ ثالثا الانخراط في تجربة العلاقة مع ذلك الباطن وذلك من خلال ضرب الوجود الخاص بالقوة ، جعلت الذهن ينظر الى العالم الظاهر وكأنه مضاعف في عالم فوق المحسوس ، وهي تجربة تنتهي بالوقوف على أن هذين العالمين مقام واحد ، والولوج عندئذ فقط الى مقام اللاتناهي ، حيث يقف الوعي على أنه ليس ههنا من موضوع للوعي به غير ذاته ذاتها .

– كيف تأول هيدغر هذا الفصل ؟ وذلك يعني أن نسأل : ما هو المقام الذي استبصره منه ؟ ثم ما هي المواضع التي أدت ههنا دور السبيل الى إنجاز وجه المناظرة مع إشكالية اللاتناهي الهيغلية بحسب ما هو ممكن في هذا الموقع من تفسير **فينومينولوجيا الروح** ؟

نلاحظ أن المقام الذي اعتمده هيدغر (1931/1930: 161)[33] في تأول الفصل الذي يهمنا هنا أي الفصل الثالث من كتاب 1807، **هو إشكالية كانط وعلاقتها بالمثالية الألمانية** ، من حيث أن هذه العلاقة تدور حول البحث في *إعادة تأسيس الميتافيزيقا* ، وذلك من الموضع

---

[30] – Schmidt 1988: 126.

[31] – يقول هيدغر في عبارة جامعة (1931/1930: 147):" إن هذا الكلي في ذاته ، الذي ليس للجزئي أن يكون قربه أو تحته و انما في ذاته ، والذي ينبسط هو ذاته في الجزئيات ضرورة ، هذا الكلي اللامشروط هو ما يسميه هيغل القوة ."

[32] – Labarrière 1968: 81.

[33] – يقول هيدغر (1931/1930: 161) :" بذلك قد يجب أن يكون المنظور من هذا المقطع الجد حاسم بالنسبة الى الأثر كله قد قرب منهله في خطوطه الأساسية . فإن هذا الفصل هو العرض والتأسيس النسقي لانتقال الميتافيزيقا من الموضع والطرح الإشكالي الكانطي الى [الموضع والطرح الإشكالي] الذين من شأن المثالية الألمانية ، للانتقال من تناهي الوعي الى لاتناهي الروح ؛ [و] بالنظر آلي المشكل الخاص بالذهن : للانتقال من التعيين السالب للشيء في ذاته آلي تعيينه الموجب ."

الانطولوجي الحديث أي *موضع الذات* ، وأن المسألة التي توجه ذلك البحث انما هي صعوبة الانتقال من وضع *التناهي* الى وضع *اللاتناهي* ، في تدبير ماهية الذات ؛ و أخيرا أن الفصل الثالث من **فينومينولوجيا الروح** هو مناظرة حاسمة مع إشكالية كانط ، وذلك من حيث أن مقصد هيغل هو تقديم تعيين موجب للإشكال الذي لم يصب منه كانط غير صياغة سالبة ، أي إشكال "الشيء في ذاته" .

إن جملة هذه المعاني انما هي تؤلف المقام التأويلي الذي اعتمده هيدغر ضمن درس 1931/1930 في إقامة المناظرة مع إشكالية هيغل كما تتبدى في كتاب 1807 .وهو مقام وجه الخطورة فيه أنه يزاوج مزاوجة متوعرة بين *وضع إشكالية اللاتناهي الهيغلية في تاريخ الإشكال الذي جعلها ممكنة أي إشكالية المثالية الألمانية من حيث علاقتها الأساسية مع كانط* ، و *وضعها في السياق الفينومينولوجي الذي تصدر عنه من جهة ما هي هيئة للوعي وضرب من الوجود الذي يخصه* . أما وجه الطرافة في هذا التمشي فهو التوكيد على أنه لا مندوحة من الجمع بين هذين الوجهين من التناول ، وذلك أنه لا معنى لأحدهما معزولا عن الآخر . إن **المناظرة هي أن نؤرخ للإشكال من حيث الإمكان الفلسفي الذي يصدر عنه ، ولكن أن نسائله من حيث طبيعة الإجابة التي يقدمها عن ذلك الإشكال** . وذلك الإمكان ثاو في أفق الفهم الذي يحاوره، وتلك الإجابة قائمة في السياق الداخلي للمتن الذي نتأوله[34] .

وذلك هو ما يختص به هيدغر في التأول من حيث أنه يدخل الى المتن المؤول من جهة الإمكان الفلسفي الذي يحاوره . إن علينا أن نعرض الوجه النموذجي من هذا النحو من المناظرة ، وذلك بالنظر الى الفصل الذي يهمنا .

ذلك يعني هنا أن نبين أولا السياق الذي قاد هيغل الى طرح مسألة اللاتناهي، وثانيا وجه التأول الذي قدمه هيدغر عن مسألة اللاتناهي الهيغلية وثالثا موضعها من البحث في معنى الوجود .

-إن هيغل لم يبسط الرأي في معنى اللاتناهي إلا في آخر الفصل الذي يهمنا . بيد أن هذا التأخر ذو دلالة هامة : إن اللاتناهي هو الثمرة الأخيرة من حصاد الفصول الثلاثة الأولى من كتاب 1807 ، وهو ما يعني بخاصة أن اللاتناهي هو المعنى الأخير للموجود من حيث هو موضوع لتجربة الوعي غير المتوسط أي الوعي الذي لم يبلغ بعد طور الوعي بذاته بوصفها الموضوع الأصلي لذلك الوعي .

والسياق القريب الذي أدى، في فينومينولوجيا الروح ، الى مسألة اللاتناهي هو ما يلي : إن الذهن الذي وقف على أن موضوعه هو "الظاهرة" (Erscheinung) ، أي ضرب الوجود الخاص بالقوة كموجود للـ"زوال" (Verschwinden)، قد وقف أيضا على أن هذه الظاهرة هي الوسيط الضروري للعلاقة مع "باطن"(das Innere)الأشياء (أعمال3: 116؛ت.ف.ص185)[35] ؛

---

[34] - قا: Schmidt 1988،ص 18:

« He [Heidegger] is trying to redefine the horizon of thought's own possibilities by demonstrating that Hegelian thought can only understand itself as infinite by having forgotten something essential about the finite that still lies at its basis. »

[35] - يقول هيغل (أعمال3: 116؛ت.ف.ص 185):" إن الماهية الحقة للأشياء قد تعينت الآن على نحو بحيث أنها لا توجد بالنسبة للوعي بلا توسط، بل [بحيث] يكون لهذا [الوعي] علاقة غير متوسطة بالباطن، و من حيث هو ذهن، **وبواسطة لعبة القوى ، هو يبصر بالأساس الخفي للأشياء**. إن الحد

هذا الباطن الذي هو ليس بباطن وذلك أنه قد برز للوعي بوصفه ضربا من العالم فوق المحسوس ؛ ورغم أن العالم فوق المحسوس قد أخذ للوعي هيئة العالم الحقيقي فهو لا يعدو أن يكون مجرد "ما وراء" (Jenseits) فارغ من كل مضمون يخصه (نفسه: 117؛ت.ف.ص186) . هنا يكتشف الوعي أن هذا العالم فوق المحسوس ليس سوى الظاهرة فحسب (نفسه: 118؛ت.ف.ص 188) . فإذا دفعنا بالعلاقة ما بين كل لحظات هذه الظاهرة وقفنا على معنى "القانون"(das Gesetz) الذي ينظم جدل الظاهرة بما هي "القوة"[36] من حيث هي قد صارت قوى متقابلة ؛ هذا القانون هو "الاختلاف الكلي"(der allgemeine Unterschied) بين القوى ، الذي يقلب العالم فوق المحسوس الى مملكة هادئة من القوانين (نفسه: 120؛ت.ف.ص 189)[37] . أما النتيجة الحاسمة لهذا التمشي فهو بلا ريب الوقوف على معنى *التناقض بوصفه الماهية* الدفينة في حركة العالم فوق المحسوس بما هو عالم مقلوب على ذاته يحمل نقيضه في نفسه (نفسه: 130؛ت.ف.ص 200)[38] . وإنه انما ههنا بالتحديد يصبح الاختلاف باطنيا ويتولد معنى **اللاتناهي** (نفسه: 131؛ت.ف.ص 200–201) .و اللاتناهي هو بذلك الوجه المطلق من اكتمال القانون بما هو قانون كلي ، ونلاحظ أن هيغل قد وجد في قانون الجاذبية الكلية هيئته الخاصة (نفسه: 122؛ت.ف.ص 191).

ونعني بذلك أن اللاتناهي يتضمن في ذاته اللحظات التالية : 1– القانون من حيث هو مساو لذاته من جهة ، محتو على اختلاف باطني من جهة أخرى ، فهو متضاعف من الداخل ؛ 2– لحظات القانون من حيث هي لحظات لا–متفاضلة ولا–ضرورية الواحدة للأخرى ؛ 3– لكن هذا *اللا–تفاضل* انما هو *اختلاف هو ليس بالاختلاف* : فكل تلك اللحظات تعبرها حركة واحدة هي وحدتها ، فصارت كل لحظة حمالة لنقيضها في ذاتها.

إنه لذلك يبرز اللاتناهي حسب هيغل بوصفه "المفهوم المطلق" الذي يرتب حركة الكل منذ البداية (نفسه: 131؛ت.ف.ص 201)[39] . وذلك أنه هو"القلق المطلق"(absolute Unruhe)

الأوسط الذي يجمع بين الطرفين ، الذهن و الباطن، إنما هو **الوجود** المبسوط للقوة، الذي ،بالنسبة للذهن نفسه، هو منذ الآن [ضرب من] **الزوال**.إنه يسمى من أجل ذلك **ظاهرة** (Erschrinung) ؛ و ذلك أننا نسمي **الظاهر** (Schein) **الوجود** الذي هو في ذات نفسه و بلا توسط **لا–وجود** . و الحال أنه ليس فقط ظاهرا ما، بل ظاهرة، **جملة** الظاهر."

[36] – ضمن درس 1936/1935 سوف يبسط هيدغر تأويلا تاريخانيا للـ"القوة" بوصفها معنى الوجود ، على نحو يكشف عن مكانة الفصل الثالث من كتاب 1807 ضمن تاريخ مشكل الوجود. را: 1936/1935: 200.

[37] – يقول هيغل (أعمال3: 120؛ت.ف.ص 189):" إن الباطن ليس هو في أول الأمر سوى الكلي في ذاته؛ بيد أن هذا **الكلي** البسيط في ذاته إنما هو أيضا بإطلاق **الاختلاف الكلي**، و ذلك أنه نتيجة التبادل ذاته، أو التبادل هو ماهيته؛ لكن التبادل من جهة ما هو مطروح في **الباطن** ، كما هو في الحقيقة، هو مأخوذ من ثمة أيضا بإطلاق بوصفه اختلافا ساكنا، قد ظل مساويا لنفسه. أو أن السلب هو لحظة ماهوية في الكلي، و هو ، أو التوسط ، كذلك ضمن الكلي، **اختلاف كلي**. إنه [الاختلاف] معبر عنه ضمن **القانون** بوصفه الصورة **الدائمة** للظاهرة غير المستقرة على حال."

[38] – يقول هيغل (أعمال 3: 130؛ت.ف.ص 200): " **إن ما ينبغي أن نفكر فيه** هو التبادل المحض أو **التعارض في ذات نفسه** ، [أي] **التناقض**."

[39] – يقول هيغل (أعمال 3: 131؛ت.ف.ص 200–201):" بذلك فإن العالم فوق المحسوس، الذي هو العالم المقلوب (verkehrte)، قد تعدى (übergegriffen) في نفس الوقت على [العالم] الآخر و [ملكه] في ذات نفسه؛ إنه لذاته [العالم] المقلوب، بمعنى المقلوب عن ذاته؛ إنه يوجد هو ذاته و معارضه

ومن حيث أنّ هذا اللاتناهي هوهو سواء في الوعي أم في الموضوع ، فإنّ هيغل يستنتج أنّ موضوع ذلك الوعي الذي بلغ طور الذهن في تدبّره للموجود ليس شيئاً خارجا عن ذلك الذهن و انما هو عينه : إنّ تجربة الموجود لم تكن غير تجربة ذاته (135؛ت.ف.ص 205). بيد أنّ ذلك لا ينبغي أن يدفعنا الى الغفول عن خاصية أساسية في صلب الوعي : إنّه لم يبلغ بعدُ الى معرفة مقصودة لذاتها لطبيعة المقام *الفينومينولوجي* الذي يقف عنده ، ونعني بذلك أنّ الوعي لا يعرف بعدُ أنّ حقيقته هي هي وحقيقة الموضوع ؛ فإنّ ذلك ليس ببيّن إلا للمتفلسفة الذين ينظرون من جهة مقام "النحن" أي للذين يحدّقون بحركة الوعي من جهة معرفة المطلق الذي يسري بعدُ في أطوار الوعي السابقة عليه جميعا (نفسه: 135؛ت.ف.ص 204).

– إنّه من اللافت للنظر أنّ هيدغر قد اعتمد *مسألة الذات* أفقا للإبصار بالمشكل الهيغلي من حيث هو بمثابة *الاستكمال* الداخلي لتلك المسألة . بيد هذا النحو من التمشّي قد يجب أن يكفّ عن يكون مثيرا للاعتراض ما إن نضع في الاعتبار أنّ هيدغر لم يفعل على الحقيقة غير أخذ النتيجة التأمّلية التي انتهى إليها جدل الوعي في آخر الفصل الثالث من كتاب 1807 مأخذاً أساسيا أي مأخذا من شأنه أن يكون خيطاً هاديا لتأويله . فلا بدّ أن نضع في الحسبان أنّ تلك النتيجة التأمّلية انما مقصودها هو الكشف عن أنّ *انطولوجية الموضوع* التي تختفي في منازل الموضوع من حيث هو متدبَّر في تجربة فينومينولوجية، أي في تجربة يكون معنى *الوجود* ضمنها هو نفسه معنى *الظاهرة* التي يلتبس بها ذلك الموضوع ، انما هي ليست شيئاً آخر غير *انطولوجية الوعي* الذي بلغ من وعيه بالموضوع مبلغاً وقف معه على أنّ ذلك الموضوع ليس في قرارته سوى هذا الوعي ذاته، وهو معنى مبدأ "الذاتية" الذي يشدّ رهان "الحداثة الهيغلية"[41].

ومن حيث أنّ هذه الذات قد وجدت في هيئة *اللاتناهي* الهيئة *الكلّية* التي من شأنها فإنّ ذلك هو السياق الدقيق الذي دفع هيغل الى تأوّل معنى الوجود تأوّلا يكون فيه اللاتناهي هو المقام التأمّلي الذي هو ألْيق به . ونحن نقصد معنى الوجود من حيث هو ليس شيئا آخر غير هذا الضرب من الحركة التأمّلية التي تعبر كلّ لحظة من لحظات الذات ، بما هي ذات قد صارت تعرف أنّ الوجود الذي يخصّها هو في نفس الوقت القلق المطلق تجاه ذاتها والقدرة على عرض ذلك القلق بوصفه الحقيقة الأساسية التي تتقوّم بها . و اللاتناهي هو المقام الأعلى لذلك القلق من حيث هو لا مضمون له سوى *التناقض*[42] الباطني مع الذات ، وذلك كوجه من الاختلاف الكلي الذي تحتمله مع نفسها وعنها . ولأنّه تناقض داخلي في صلب الذات فهو ضرب من الاختلاف الذي هو ليس بالاختلاف وذلك أنّه منتج للوحدة التي تخصّه في كل مرّة. قلق وتناقض واختلاف هو اللاتناهي ، ولكن من جهة ما يكون ذلك كلّه هيئة جدُّ موجبة لمعنى الذات أي لوحدتها ، ومرتقى جدُّ حاسم لبسط حقيقتها أعني وجه الهويّة الذي من شأنها . بيد أنّه لا ينبغي أن ننسى التنبيه الهيغلي بأنّ الوعي أي هيئة الذهن هو ههنا انما ما يزال غير

---

41 – را: Vaysse 1994: 236.

42 – قا: Meulen 1953،ص 160. حيث يقابل بين "التناقض" (Widerspruch) الخاص بالوعي بالذات من جهة ما هو مقام للروح اللامتناهي و بين " المنازعة" (Widerstreit) أو بلغة هيغل "التناقض غير المحلول (der unaufgelöste Widerspruch) الذي يحكم معنى وجود "الطبيعة"، وهو حسب المؤلف "مبدأ هيدغر" ، بمعنى مبدأ الفصل الحاد بين "الدازين" و الموجود الذي ليس من جنس الدازين، أي وجود "الطبيعة".

مؤهّل للبصر بماهية اللاتناهي كما هو مطروح من جهة المطلق . إنّ الوعي ما يزال في طور تجربة غير متوسّطة بمعنى اللاتناهي ، وذلك يعني أنّه لا يعرف بعدُ ضرب المضمون التأمّلي الذي يحرّكه .

وإنّه في خضمّ هذا التمشّي الهيغلي انما يبدو أنّ هيدغر قد نهل مبدأ المناظرة التي اعتملها مع إشكالية **فينومينولوجيا الروح** برمّتها (1931/1930: 181–183)[43] . – فقد قصد هيدغر أوّلا إلى ضبط المشكل الهيغلي كما يظاهر في مستوى الفصل الثالث من كتاب 1807 ضبطا يصبح معه وضعه في السياق التأويلي للفلسفة الغربية ممكنا أي السؤال عن الوجود ؛ ربّ قصد قد مكّنه ثانيا من التحديق بذلك المشكل بوصفه *طورا من أطوار تاريخ ذلك السؤال عن الوجود بل والوجه الأخير من تدبيره* . ونحن نفترض أنّ الانتقال من المقصد الأول إلى المقصد الثاني قد تمّ لدى هيدغر على نحو مزدوج : أوّلا من جهة أنّ ذلك الانتقال متضمّن بعدُ في *تاريخ الروح* الذي تعرضه إشكالية كتاب 1807 ؛ وثانيا أنّ الاضطلاع بإيضاح جذري لهذا الإشكال على نحو مطلوب لذاته ما يزال مطلبا غير متحقّق .

فأمّا عن المقصد الأول فهو يقوم على تعقّب عناصر المشكل الهيغلي في تعرّجاته الخاصة ، لاسيما وأنّه ذاهب من نفسه الى حيث يترصّد به التأويل . ونحن نعني بذلك أنّ وقوف الوعي، في رتبة الذهن ، على أنّ موضوعه ضرب من القوة المتظاهرة التي دفعت بالتقابل ما بين الظاهر والباطن الى أقصاه ، أي أنّ موضوعه هو الاختلاف الباطني الذي يحمله ذلك الموضوع مع ذاته ، – انما هو نتيجة حاسمة قد تمكّن ،من غير مشاحة ،من القول بأنّ هيغل كان على بيّنة

---

[43] – يقول هيدغر (1931/1930: 181–183) :"إنّه في هذا المساق عينه ، حيث ينكشف ، على نحو مطلق، ما هو عند الذهن موضوعٌ على الحقيقة –[أي] اللاتناهي ، وذلك حينما يفهم القوة بما هي كذلك ،[حينما] يأخذ في فهمها [ها] على نحو مطلق، في نفس الموضع ، حيث يتبدّى هذا [اللاتناهي] في تَساويه ولا تَساويه مع القانون بوصفه حقيقة الظاهرة ، في نفس الموضع أيضا انما يكون الذهن مدحورا خارج ذاته بوصفه حقيقة الإدراك .[..] إنّ الوعي بما هو كذلك انما ينبغي أن يصبح غيراً ما ، فإنّه لم يعدْ يمكن له أن يبقى وعياً . إنّ باطن الشيء ، الذي ينفذ إليه الذهن ، انما هو باطن الباطن الأصيل ، [باطنُ] باطنيّة الذات . فإنّه من أجل أنّ باطن الشيء هوهو ، من حيث الأساس ، مع باطن الذات ، انما يجد الذهن نفسه راضياً أبدا بتفسيره .

[..] إنّ موضوعية موضوع الوعي قد انحلّت في الكلّية اللامشروطة ، أي في الاختلاف البطني . لكنّ هذا [الاختلاف] لا يوجد إلا بما هو "أنا" .[..]

[بيد أنّه] في نفس الوقت قد صار أمرٌ حاسم منظورا : إنّ الوجود قد تعيّن [على نحو] منطقي ، ولكن من حيث أنّ المنطقيّ (das Logische)يدلّل على نفسه بوصفه الأنائيّ (das Egologische) . إنّ هذا التعيّن الأنائيّ للوجود انما رأيناه ينبسط على مهل منذ الانبجاس الديكارتي الى الحدّ الذي خبر فيه لدى هيغل ضمن "الفينومينولوجيا" ، وذلك عبر كانط و فيشته ، التأسيسَ المطلِقَ الجامع و الصريح . فاجتمعت بذلك بخاصة وعلى مهل في هذا الموضع الإنبجاسات ووجهات السؤال الحاسمة لمسالة الوجود في الفلسفة الغربية في [مقام] واحد .إنّ السؤال عن الـ ov انما هو[مطروح] منذ الانبجاس القديم من جهة انطو–لوجية ، على أنّه في نفس الوقت ، كما يبرز ذلك مع أفلاطون و أرسطو ، وإن من غير أن يكون مبسوطا البسط المفهومي الذي من شأنه ، [مطروح] بعدُ من جهة انطو–ثيو–لوجية . إنّ وجهة السؤال قد صارت منذ ديكارت [معمولة] من جهة إيغو–لوجية ، حيث أنّ الـ ego ليس فقط مركزيّا بالنسبة للوغوس ، و انما هو كذلك معيِّنٌ معه لانبساط مفهوم الـ ὄν ، الذي كان من ناحية أخرى قد تهيّأ ضمن اللاهوت المسيحي . إنّ مسالة الوجود انما هي في جملتها انطو–ثيو–إيغو–لوجية. والأهمّ في ذلك أنّنا في كل موضع نتلفّظ [كلمة] " لوجي" ."

واضحة من أصالة العلاقة ما بين الوعي والموجود أي ما بين معنى الذات ومعنى الوجود . ولأنّ معنى ذلك الموجود الذي هو موضوع للوعي قد انكشف بوصفه ليس شيئا آخر غير الحركة الفينومينولوجية التي يخوضها الوعي معه من حيث هو علاقة اختلاف باطني مع الذات ، فقد بات واضحا أنّ ذلك الوعي ليس في منأى عن موضوعه بل هو والموضوع هوهو . ومن أجل أنّ اللاتناهي هو النتيجة التأمّلية الأخيرة لتجربة الوعي فإنّ تأويل معنى الموجود من جهة مسالة اللاتناهي انما تصبح بذلك حاصلا داخليا لذلك الضرب من التجربة الفينومينولوجية .

إنّ ربط هيدغر ما بين **اللاتناهي ومسألة الوجود** انما هو إذن متضمّن بعدُ في طريقة هيغل في ترتيب العلاقة ما بين الوعي والموضوع أي ما بين موضوعية الموجود وباطنية الذات . ليس أمام الوعي في آخر طور من اكتشافه الحثيث للموجود غير ذاته بوصفها أقصى طور من علاقته بالموجود . وهكذا صار الوعي بالذات هو نفسه الوعي بمعنى الوجود . وذلك يعني أنّ إجابة الذات الأخيرة عن معنى الموجود الذي هو موضوعها انما هي أنّه ليس ههنا في باطن الظاهرة غير الذات نفسها ، من حيث أنّه ليس سوى الذات مصدرا للإمكان الفينومينولوجي الذي يجعل شيئا ما مثل الموضوع ممكنا .

بيد أنّ خطة هيغل هي أنّه لا يبقى في حدود هذا **الموقف المتعالي** بل هو يذهب شوطا أبعد منه بأنْ يدفع بالتطابق ما بين الذات والموضوع الى أقصاه : إنّ الحركة التي اكتشفها الوعي سارية في هيئة الموضوع انما هي هي الحركة عينها التي اكتشف أنّها حركة وجوده . ليس الوعي مصدرا لمعنى الموضوع إلاّ بقدر ما يخضع للحركة الفينومينولوجية نفسها أي حركة الانخراط في علاقة اختلاف أصلي مع الذات ، تبلغ مع اللاتناهي هيئتها العليا . ولذلك فإنّ رضا الوعي بما يقوله عن الشيء ليس قائما على تفوّقه المتعالي عليه بل من قِبل أنّه مطابق له من حيث الماهية التأمّلية التي يتقوّمان بها جميعا . إنّه رضا تأمّلي متأسّس على التطابق الماهوي بين قطبين بلغا من العلاقة بالذات مبلغ اللاتناهي أي الاختلاف الذي صار منتجا لوحدته من نفسه ، وذلك في صلب اختلافه نفسه .

إنّه في هذا الأفق بالتحديد انما أمكن لهيدغر أن يبصر بما بات من تلقاء الشكل الهيغلي "منظورا" (sichtbar) من جهة ما يكون المنظور مشروطا بالتوفّر على فضاء للنظر وإمكان أصلي يجعل المنظور ممكنا من نفسه : إنّه تأويل الموجود تأويلا صار معه معناه مشتقّا للتو من ماهية الوعي . فالأنا الفينومينولوجي لم يبلغ من معرفته بالموضوع مبلغ اليقين به إلا من أجل أنّه ذهب في الاختلاف مع ذاته مبلغ الاغتراب اللامتناهي عنها . وذلك أنّ الاختلاف المحض لا يوجد إلا بوصفه "أنا" أي بوصفه ينطوي بعدُ على إمكان الوحدة . إنّ دفع الموضوع الى أقصى إمكانه الفينومينولوجي قد جعل الوعي يقف على أنّ ما وراء الموضوع لا يوجد غيره . إنّ معنى الموجود إذن هو معنى وجود الذات .

هذا هو ما يسميه هيدغر "التعيّن الأنائي للوجود" ، وهو يقصد بذلك هذا النحو من أخذ الموقف الديكارتي الذي جعل من التفكير دليلا على الوجود ، مأخذاً تأمّليا مطلقا . إنّ حوار هيغل في الفصل الثالث من كتاب 1807 مع إشكالية كانط والمثالية الألمانية لم يكن إذن في عمقه غير استئناف أكثر أصالة وأشدّ بناءً مفهوميًا لواقعة كان ديكارت قد وقف عند وصف انبجاستها الأولى[44] .

---

[44] - را: Vaysse 1994: 236.

وهكذا بات معنى المناظرة مع هيغل واضحا مرة أخرى على أنّه ضرب من إرجاع هيغل الى سياقه الإشكالي الذي يفترضه ضرورة . وليس ذلك السياق سوى ضرب المناظرة الذي كان هيغل نفسه قد اعتمله مع التراث الإشكالي الذي اشتق منه إشكاليته . غير أنّ هذا النوع من المناظرة يعقبه نوع آخر أكثر خفاء ولكن أشدّ أصالة : إنّه السعي الى مناظرة هيغل في أفق مسالة الوجود من جهة ما هي المسالة التي وجّهت الفلسفة الغربية في جملتها .

أمّا مقصد هيدغر فهو العمل على تقديم المشكل الهيغلي تقديما يجعل منه حلقة غير قابلة للعزل من تاريخ السؤال عن معنى الوجود ، وذلك بالكشف عن طبيعة الانزياح التأمّلي من موضع *الذات* إلى موضع *اللوغوس*[45] ، في نطاق تأويل الوجود ، و من ثمّ انزياحه من الذات إلى "الثيوس" . إنّ الذات حسب هيدغر لا معنى لها إذا هي لم تكن من وجه من الوجوه مقاما للسؤال عن معنى الوجود ، وذلك يعني إذا لم تكن بالنسبة للمحدثين ما كان اللوغوس بالنسبة للقدماء . وهكذا لا مناص من وضع الذات في تاريخ البحث عن معنى الوجود حتّى يمكن أن يكون لها موضع ما من الإعراب الفلسفي . إنّه من أجل ذلك يفترض هيدغر أنّ العلاقة ما بين الذات و اللوغوس انما هي علاقة أساسية : إنّهما موضعان حاسمان للبحث في معنى الوجود . وليس الفرق بينهما سوى فرق في وجهة السؤال فحسب . وهذا الأمر لا ينطبق على هيغل فقط بل على التقليد الفلسفي الذي أعطاه ديكارت منطلقه الحاسم .

و لكن من أجل أنّ **فينومينولوجيا الروح** لا تعدو أن تكون *عرضا تأمّليا للوغوس من حيث هو مقام للروح*، و أنّ الروح لا يبلغ إلى مقام الموجود في ذاته و لذاته إلاّ ابتداء من هيئة "اللاتناهي" (أعمال3: 131،133؛ت.ف.ص 201،203 مع هلمش 1)، فإنّ إشكالية هيغل مدعوّة سلفا إلى الانقلاب آخر الأمر إلى ما سمّاه كانط (ط.أك. III، 420) ذات مرة يتيمة "انطوثيولوجيا" (Ontotheologie).

§2- اللاتناهي و مسألة الوجود أو **فينومينولوجيا الروح** بما هي" أنطوثيولوجيا ":

إنّ دلالة المناظرة هنا قد بلغت بيت القصيد : إنّها صارت تتعلّق برهان حاسم ، هو البحث في ما إذا كان هيغل قد نفذ إلى صميم ذلك السؤال أم أنّه قد انحبس دونه من فرط وطأة التقليد الميتافيزيقي الذي يفترضه ؟ و إذا كان هيغل قد انحسر دون المعنى الأصيل للوجود فما هو الموضع الأخصّ لذلك السؤال ؟

– أمّا عن السياق الذي اعتمده هيدغر مدخلا لإثارة هذه المسألة فهو ليس شيئاً آخر غير البحث في *ماهية الفلسفة* نفسها : فإنّ ما قاد هيغل آلي كتاب 1807 لا يكون غير تصوّر بعينه لماهية الفلسفة ومن ثمّة لمنزلتها . ونحن نعثر في الفقرة الثانية من الدرس الذي يهمّنا هنا على طرح صريح لهذا الإ شكال : إنّ **فينومينولوجيا الروح** لا تُفهم إلا داخل سياق بعينه هو: " (..)هذه الإشكالية المخصوصة [التي تتعلّق] بانبساط الفلسفة من جهة ما هو [انبساط] المعرفة المطلقة ، كما هي خاصة بفلسفة المثالية الألمانية ."(1931/1930: 16)

ولكن ما الذي قاد هيغل إلى الأخذ بهذا الإقرار الخطير ؟

---

[45] – علينا أخذ "اللوغوس" هنا ليس بوصفه ملكة ذات ما أو حتى مقاما "كيانويا" للكلام، بل في معنى طوبيقي بوصفه "الوسط" الذي يتمّ فيه مسار "المطلق" ، را: Meulen 1953: 7.

يوضّح هيدغر أنّ هذا الإقرار موقف حديث ، نجده قد أخذ في الانبجاس منذ ديكارت وبلغ مع هوسرل هالته العليا (1931/1930: 15) . بيد أنّ ما هو حاسم ههنا هو هذا : ما هو السياق الأصلي الذي تكوّنت داخله مسألة التحديق بالفلسفة بوصفها "علما" ؟- هذا السياق هو بلا ريب التقليد الإغريقي ، مادام هوسرل نفسه يعود به الى أفلاطون (1931/1930: 15) . ولكنّ الأمر يتعلّق ههنا بالموضع الإشكالي للمثالية الألمانية ، وينبغي أن ننكبّ عليه عنده . أمّا ما هو لافت للنظر من هذه الزاوية فهو ما يلي : أنّ أقطاب المثالية الألمانية انما فكّروا في الفلسفة بوصفها هي العلم في أفق من الانشغال مخصوص ، ألا وهو المهمّة الجذرية المطروحة على التفلسف بما هو

" مجاوزة المعرفة المتناهية ضمن استفادة للمعرفة اللامتناهية " (1931/1930: 15-16)

فإذا أخذنا مأخذ الجدّ الخيط اللطيف الذي يفترضه هيدغر عاملا بعدُ ما بين ذلك السياق الأصلي وهذا الموضع الإشكالي ، تقرّر لدينا أنّ مقصد هيدغر هو السعي الى استبصار المتن الهيغلي من زاوية التقليد الذي هو وحده المصدر الذي يستمدّ منه وجاهته الحاسمة . وذلك أنّ ذلك المتن لم يتكوّن بمعيّة متون المثالية الألمانية جمعاء إلاّ في ضوء غاية ظلّت عنده بمثابة القبلة التي يولّى نحوها في كلّ مرّة: هذه الغاية هي

" حمل المشكل الهادي للفلسفة القديمة و الغربية الى التهيّو التام الذي من شـــأنه " (1931/1930: 17)

من البيّن بنفسه أن هذا المشكل هو السؤال اليوناني عن معنى الموجود ، من حيث هو قد انقلب تقليدا ليس فقط مأثورا و انما مقاما فرضاً على كلّ من التمس في نفسه وجها للفوز به . بيد أنّ هيغل لم يأت هذا الصنيع سبهللا بل ضمن موضع إشكالي بعينه هو بالتحديد ما يصرّ هيدغر على التذكير به بعبارة "المثالية الألمانية" . وإنّ طبيعة هذا الموضع انما قد اقترنت في هيئتها الخاصة بمسألة **التناهي و اللاتناهي** ، ولكن خاصة من حيث أنّ التلميح إليها في هذا المساق هو تذكير حاسم بالدور المركزي الذي يؤدّيه كانط في بلورة تلك المسألة . وهكذا صار علينا أن نربط ربطا أساسيّا ما بين المشكل الأصلي للفلسفة وبين الموضع الإشكالي الذي ابتكرته المثالية الألمانية ، وذلك عسى أن يتسنّى لنا الأفق الذي يمكن داخله أن نقف على وجه الأصالة في الموقف الهيغلي ، ومن ثمة على وجه المناظرة معه .

إنّ جملة هذه الإشارات انما تملي علينا أن ننهض باستفصاح الأسئلة التالية بوصفها إذا تؤمّلت معابر موصولة إلى ما نحن نقصد إلى توضيحه :أ-*ما هو معنى الوجود لدى هيغل* كما هو متدبّر في الكتاب الذي يهمّنا هنا أي كتاب **فينومينولوجيا الروح** بحيث كان ذلك مثارا للمناظرة معه ؟ بيد أنّ ذلك يعني أن نسأل للتوّ: ما هي السبيل التي اتّبعها هيدغر في استكشاف العلاقة التي تربط سلفا ما بين التعيين الهيغلي لدلالة الوجود و *التقليد اليوناني* في السؤال والجواب عن تلك الدلالة ؟ ب- ما هي طبيعة الإجابة الهيغلية عن ذلك السؤال كما تبدّت في *تأويل هيدغر* ؟ ج-ما هو وجه *المناظرة مع هيغل* ؟

إنّ علينا الآن أن نشرع في النهوض بهذه الأسئلة كما انكشفت لنا في درس هيدغر عن إشكالية **فينومينولوجيا الروح** .

1.2- المعنى الهيغلي للموجود

من البيّن أنّ لفظتيْ "الوجود"(das Sein) و"الموجـــود" (das Seiende) هما بمثابة أدوات البحث الأوّلية في لغة هيدغر[46] ، بحيث أنّ التعرّض لهما ليس مجرّد تقليد صناعي قد يضطرّ الباحث إلى الوفاء به في صدر كلامه عن هذا الجزء الشريف من الفلسفة، أعني علم الوجود ، بل هما كالبؤرة الإشكالية التي يعود إليها البحث الفلسفي كما يعود إلى الغرض الذي التُمِس له أوّل مرة . ذلك هو بالتحديد وجه التعرّض الهيدغري الى ضرب الاستعمال الهيغلي لذ يْنك اللفظين . ونحن نجد أنّ هيدغر قد أنجز هذا التعرّض من الجهتين اللتين هما من شأنه ، ألا وهما جهة التقليد الانطولوجي منذ الإغريق(1931/1930: 59–60) ، و جهة النص الهيغلي نفسه كما هو مطروح في كتاب 1807(1931/1930: 78–79). وكما أنّ الجهة الأولى لا علاقة لها بالتأريخ ، كذلك الجهة الثانية لا علاقة لها بالشرح الصناعي للنصوص . إنّ مقصد الجهتين واحد : إنّه الفحص عن مدى استجابة المشكل الهيغلي ، من حيث هو ينبني على وجه ما من تدبير معنييْ *الوجود و الوجود* ، للغرض الأصيل من السؤال الهادي للميتافيزيقا الغربية عن معنى وجود الموجود .

هذا السياق هو عينه باب المناظرة مع هيغل . ربّ مناظرة لا تصبح ممكنة على الوجوه التي من شأنها إلا بقدر ما نتوفّق في التعرّف أوّلا إلى ضرب الاستعمال الذي خصّ به تلك الألفاظ . ونحن نقترح أن نجعل الفحص عن مكان تلك الألفاظ من النص الهيغلي مدخلا الى البحث في وجه الاقتران المفترض لذلك النص مع التقليد اليوناني .

بيد أنّه من أجل أن يكون للمناظرة شروطها الماديّة لابدّ من استحضار النص الهيغلي نفسه ، وبخاصة عند الموضع الذي أمكن لهيدغر أن يستبصر وجه الدلالة الهيغلية للفظة الموجود ، وذلك حتى يعتملها من بعدُ مساقا لتأويل موقف هيغل من معنى الوجود .وإنّ علينا أن نذكر أنّ أوّل ما نطقت به **فينومينولوجيا الروح** ، حاشى التصدير والمقدّمة ، هو تعيين صريح لمعنى الموجود من جهة ما هو الموضوع الأول للروح من حيث هو في هيئة "اليقين الحسي" :

يقول هيغل (أعمال3: 82) :" إنّ المعرفة التي هي، بادئ ذي بدء أو على نحو غير متوسّط ، موضوعُنا ، انما لا يمكن أن تكون شيئاً آخر غير [المعرفة] التي هي نفسها معرفةٌ غير متوسّطة ، **معرفةُ غيرِ المتوسّط أو الموجود** (*Seienden*) ."

كيف تأوّل هيدغر هذا القول ؟

يقول هيدغر (1931/1930: 78) :" إنّ حقيقة اليقين الحسي انما هي في كلّ مرة هذا الموجود الذي ترى إليه (meint es) ، وهي ترى إليه ، هذا ، بوصفه [الموجود] القائم ؛ هي ترى إليه ، هذا ، الذي هو موجود(dieses , das ist) . " الذي هو موجود" – هذا هو تلفّظه، [تلفّظ] اليقين الحسي ، [و] حقيقته .إنّ اليقين الحسي انما يقول قيمومة [الموجود] القائم ، وفي الاصطلاح الهيغلي ، الوجود ."

إنّ مكمن الصعوبة ههنا هو هذا : *ما الذي يسمح لهيدغر أن يمرّ من مقام اليقين الحسي أي تلفّظ الموجود الذي هو هذا الموجود ، إلى مقام الوجود ؟* و في الاصطلاح الهيدغري نفسه : *ما الذي يجوّز الانتقال من معنى القيمومة(Vorhandenheit) الى معنى الوجود (Sein)؟* – إنّ هذا الانتقال، أكان جائزا من داخل المشكل الهيغلي أم غير جائز ، انما هو وجه التأويل الذي يعتمله هيدغر في إخراج معنى الموجود الذي يفترضه ذلك المشكل .

---

[46] – Boer 2000: 33 و ما بعدها.

أمّا خطّة هيدغر في ذلك فهي تتراءى لنا بوصفها تتدرّج من معنى القيمومة الى معنى اللاّتوسط الى معنى **الوجود** : فإنّ *موضوع* اليقين الحسي ليس سوى *الوجود القائم* أمام الرّائي إليه من غير أي شيء زائد عنه (1931/1930: 80) ؛ بيد أنّ ذلك يعني أنّ ذلك الموجود لا يوجد إلا بقدر ما يحتمل معنى القيمومة الفارغة من كلّ ما هو غيرها ، وليس ذلك سوى الحضور في هيئة اللاّتوسط (1931/1930: 81) ، الذي يفترضه هيغل الحاصل الأخير من معنى الموجود إذا ما أبصر به كما يتراءى فحسب ؛ وهكذا بات اللاّتوسط هو الوجود الخاص باليقين الحسي من جهة ما هو ضرب الوجود الذي من شأن موجود لا يزيد وجوده عن الانتصاب الفارغ من كل تعيّن أي القيمومة المحض أو "الوجود المحض".

يقول هيدغر (1931/1930: 82):" إنّ الوجود المحض ، [أو] اللاّتوسط الحقّ انما هو بذلك في كلّ مرّة (..) اليقين الحسي."

قد يجب أن ننبّه إلى أنّ هذا النحو من التفسير لا ينبغي أن يؤخذ على ما يسبق إلى الفهم ، وذلك أنّ ظاهر الخبر فيه يخفي غموضة عسيرة لابدّ من دفعها . وهي غموضة مردّها الى أنّ هيدغر يراوح ذلك التفسير بين سجلّين للاصطلاح يجدر بنا استيضاح الفرق بينهما ؛ هذان السجلان هما أوّلا *اللغة التأمّلية* ، وثانيا ما يجريه هيدغر من تبديل لذلك الكلم التأمّلي عن مواضعه ، وذلك ضمن تفسيره للمشكل الهيغلي نفسه . فإذا كان من الصادق أنّ هيغل انما يقصد بالموجود غير المتوسّط معنى اللاّتوسط أو الوجود المحض من حيث هو مقام انطولوجي بعينه ، فإنّ هذا القصد لا يقتضي أن نأخذ اللاّتوسط على أنّه هو الدلالة **المفهومية** لمعنى الموجود ومن ثمة لمعنى الوجود عند هيغل بعامة . فمن البيّن أنّ هيغل لا يقف عند مقام اليقين الحسي إذ ليس ذلك غير المقام الأشدّ فقرا من جملة المقامات الانطولوجية اللاحقة .

وهكذا فإنّ خطّة هيدغر تقوم على التغاضي عمّا تقتضيه الخطّة *التأمّلية* من تفريق في أطوار الروح ، وتحرص على استبصار معنى الموجود من جهة مسألة اللاّتوسط هذه وبخاصة كما تظهر لدن مقام اليقين الحسي . وإنّ ذلك هو الباب الذي يستطيع من خلاله هيدغر أن يذهب في فهم جدلية اليقين الحسي ما بين الهذا و الرأي إلى أقصاها : أن يؤكّد أنّ الفرق بين *"الموضوع"* و*"الوعي"*[47] ليس فرقا أساسيا ، فإنّ كلاّ منهما هو الآخر ، من حيث أنّهما يصرّفان هيئة اللاتوسط بموجب لعبة تأمّلية واحدة . إنّه لذلك لم يتردّد هيدغر في إقحام دلالة *القيمومة* بوصفها دلالة *الوجود* التي يحتملها الوعي وموضوعه بنفس الدرجة (1931/1930: 83–84).

إنّ تخريج هيدغر (1931/1930: 59–60)[48] لمعنى *الوجود* الذي يفترضه المشكل الهيغلي بوصفه ليس شيئا آخر سوى معنى *القيمومة* قد جاء نتيجة استبصار معنى الوجود عند

---

[47] – Beaufret 1973،ص 111:

« Par *Gegenstand*, Hegel n'entend pas ici comme Kant tout simplement l'objet, mais, comme Luther, *der entgegensetzte Stand*, l'état qui s'oppose à un autre état, au sens où le *Gegenstand* du judaïsme est selon lui le christianisme. »

[48] – يقول هيدغر (1931/1930: 59–60):" إنّ هيغل(..) لا يستعمل لفظيْ "الموجود"و"الوجود" اصطلاحًا إلا بالنسبة الى جهة بعينها من الموجود حسب المعنى الذي يخصّنا ، وبالنسبة الى ضرب معيّن من الوجود بالمعنى الذي يخصّنا . إنّ ما يسمّيه هيغل الموجود و الوجود ، انما نسمّه نحن بلفظيْ : "القائم" [الوجود] و" القيمومة" التي من شأنه . أمّا أنّ هيغل لا يستعمل هذين اللفظين ، "الموجود"و"الوجود" ، إلاّ بهذه الدلالة المحصورة والجدّ محصورة ، فهذا ليس هوى في تخيّر للّفظ اتّفق (..)

هيغل في ضوء سبيل أخرى مستقلّة عن *اللغة التأمّلية* ، ألا وهي السبيل *الهرمينوطيقية* كما بلورها هيدغر منذ بداية العشرينات.

ومن أجل أنّنا قد تعرضنا فيما سبق إلى دلالة القيمومة ومكانها من التأوّل الهيدغري للمشكل الهيغلي ، فإنّ ما هو حقيق بنا الآن هو استيضاح وجاهة السبيل التي اتبعها هيدغر في مماحكة التعيين الهيغلي لمعنى الموجود بواسطة إشكاليته الخاصة وطريقته في بلورتها . وذلك أنّ هذا الاستيضاح كفيل من بعدُ لتنبيهنا الى وجه الاقتران المفترض الذي يشدّ المشكل الهيغلي إلى التقليد التي اشترعه القدماء في السؤال عن معنى وجود الموجود .

إنّه على الرّغم من أنّ تلك المماحكة قد تبدو للمتعجّل مماحكة ألفاظ فحسب ، فإنّ الأمر يتعلّق على الحقيقة بصعوبة أكثر مثارا للتباين من عراك الألفاظ . وذلك أنّ ما يقصده هيغل بلفظيْ الموجود و الوجود لا يمكن أن يظهر للفاحص عنه إلا في أحد مظهرين: فهو إمّا مذهب مستغلق على نفسه ، ليس له من فائدة إلا *الفائدة التأريخية* ؛ وإمّا أنّه مدعاة للمناظرة معه من فرط أنّه قد ذهب في *إثارة سابقة للإشكال* الذي يهمّنا شوطا بعيدا ؛ إنّ الإمكان الثاني هو الذي اعتمده هيدغر وجها للعلاقة معه . إنّ هذا هو السياق الذي يجدر بنا أن نضع فيه تعرّض هيدغر للطريقة الهيغلية في استعمال لفظيْ الموجود و الوجود . أمّا خطّة ذلك التعرّض فهي مزدوجة: أوّلا بترجمة الاصطلاح الهيغلي والمشكل الذي ينبني عليه ، داخل اللغة الإشكالية التي كان هيدغر قد صار يعتمدها موضعا أساسيّا للخوض في هذا الضرب من المناظرة ؛ وذلك هو مغزى المماحكة التي أقامها ما بين الدلالة الهيغلية للفظي الموجود و الوجود ، وبين دلالات هذين اللفظين كما يصدران عن إشكالية هيدغر نفسها . وثانيا إرجاع الاصطلاح الهيغلي الى التقليد الانطولوجي الذي يفترضه ، وليس ذاك غير *الاصطلاح* اليوناني من حيث هو "أفق فهم" مترسّب في كل قول انطولوجي بعد اليوناني .

إنّ ما يهمّنا للتوّ هو الإبانة فقط عن المعنى الذي يفترضه هيدغر ههنا أفقا لمناقشة الاصطلاح الهيغلي : هذا المعنى ناتج عن ضرب من التحويل الذي أجراه هيدغر على السؤال التقليدي " ما هو الموجود" (τι το ον ، *was ist das Seiende ?*) فصار بمقتضاه الأمر متعلّقا بسؤال آخر أكثر غورا ، ألا وهو "ما هو الوجود؟ " (*Was ist das Sein ?*) ، بحيث يكون السؤال الأول "سؤالا هاديا" (Leitfrage)، في حين أنّ الثاني هو "السؤال الأساسيّ" (Grundfrage) (1931/1930: 59)[49] .

إنّ هذا المقام هو الذي اعتمده هيدغر لإظهار معنى "القيمومة" من حيث يدل على *المعنى التقليدي للوجود* بعامة ، بوصفه لا يتعلّق إلا بشطر من "مسألة الوجود" فحسب . إنّ قائم الوجود ليس سوى الوجود الذي هو من شأن الموجود الذي يحضر أمام المحدّق به حضورا لا يكون معه لذلك المحدّق به ، سواء أكان وعيا كما لدى هيغل أم دازين كما لدى هيدغر ، أي دور أكثر من تلقّيه على الوجه الذي يظهر به . فالقيمومة هي وجود لا يتعدّى الحضور .

بل إنّ ههنا لتكمن بعدُ إجابة عن السؤال، الذي هو نفس الأمر(sachliche) ، عن الوجود، وذلك كما صرّفه القدماء . "(ج32§5صص 59-60؛ت.ف.ص82-83)

[49] - يقول هيدغر (1931/1930: 59):" إنّ المشكل الهادي للفلسفة الغربية هو على ذلك السؤال τι το ον ؟ **ما هو الموجود ؟** و هذا السؤال الهادي يمكننا أن نحوّله أوّل الأمر إلى الشكل الأوّلي من السؤال الأساسي : **ما هو الوجود ؟** إنّ تأويلنا يتمّ على مسبّقة في صلة بحقل التسآل الذي من شأن السؤال الأساسي المذكور عن الوجود."

وهكذا يتوضّح مقصود هيدغر من أنّ هيغل لا يصيب من دلالة الوجود غير شطر منها فحسب : إنّ هيغل بتقديمه ضرب الموجود الذي يبرز للوعي على أنّه لا يعدو أن يكون ما يظهر له في هيئة اللاّتوسط حاضرا حضورا لا دخل له فيه سوى أن يرى إليه كما هو ، أي على أنّـه لا يعـدو أن يكون قيمومة محضة ، انما هو قد غفل عن الأفق الأصلي للسؤال اليوناني عن الموجود ، من هو حيث هو سؤال لابدّ من أن نستبصر فيه أنّه ينطوي بعدُ على عناية أكثر خطورة لأنّها تتعلق بالبحث عن وجود ذلك الموجود . فمن هذا السؤال :" ما هو وجود الموجود ؟" قد وقع الاكتفاء بهذا السؤال الآخر :" ما هو الموجود؟" . إنّ غرض هيدغر هو إعادة الجواب الهيغلي عن معنى الموجود أي القيمومة ، الى المصدر الإشكالي الذي صدرت عنه ، أي الى البحث في معنى الوجود ، وذلك من جهة ما هو البحث الذي من شأنه أن يوفّر وحده الأفق الوجيه لذلك النحو من السؤال . هذا هو مغزى الانتقال من السؤال الهادي أي "ما هو الموجود؟" إلى السؤال الأساسي أي " ما هو الوجود ؟" . ربّ انتقال هو المقام الذي استند إليه هيدغر في تهيئة المناظرة مع المشكل الهيغلي . أمّا النتيجة الحاسمة لذلك فهي الانتهاء إلى أنّه لا مجال للتحديق الى هيغل في خارج الأفق الانطولوجي الذي ارتسمه سلفا التقليد اليوناني في السؤال عن معنى وجود الموجود .

2.2- هيغل والإجابة اليونانية عن السؤال عن معنى الموجود

نحن نعثر هنا لدى هيدغر (1931/1930 : 17–18)[50] على مظهر من المظاهر التامة للمناظرة مع هيغل : إخراج القول في إشكاليته من سياق المباينة إلى مقام التأويل المتملك ، وذلك بخاصة بالتحديق الى تلك الإشكالية من جهة ما هي لا تعدو أن تكون آية فقط على أفق أكثر غورا ألا وهو التقليد الذي جعلها ممكنة . إنّ هيدغر يعيّن في كلّ مرة ما يشبه أن يكون شرط الإمكان التاريخي الذي يفترضه هيغل عند كل مفصل من متنه . وهذا الشرط هو التقليد الإغريقي ، ليس بما هو مرجع سالف لكل متفلسف ، و انما من حيث هم المصدر الذي يستمدّ منه الغرب وجه التفلسف الذي يخصّه . إنّ سؤال "ما هو الموجود ؟" ليس سؤالا مثل غيره من الأسئلة الممكنة الطرح عن معنى الموجود ، بل هو في خطّة هيدغر سؤال خاص بتقليد روحي بعينه هو الذي اصطلح على تسمية نفسه باسم "الغرب" . لذلك يشير هيدغر من غير أيّ حرج

---

[50] – يقول هيدغر (1931/1930: 17–18) : " هذا المشكل الهادي الغربيّ هو السؤال : "ما هو الموجود ؟" . وإنّ انبجاس هذا السؤال لَقائمٌ ضمن اقتران حميم و أمري (sachlichem) مع الـ λοζος و الـ νουζ و الـ ratio و الفكر و العقل و المعرفة . إنّ ذلك لا ينصّ بوجه ما فقط وأوّلا على أنْ يُفحَص عن السؤال عن الموجود ما هو ، وأنْ يُعرَف معرفة ما من طريق النظر ، بل إنّ الأطروحة التي بمقتضاها يقوم السؤال عن الموجود ضمن اقتران مع الـ λογοζ ، انما تقول شيئاً ما عن قوام هذا السؤال ، لاسيما أنّ الموجود بما هو موجود ، أي بالنظر إلى وجوده ، متصوَّر (begriffen) انطلاقا من ا لـ λογοζ وبما هو λογοζ . إنّه القول (es sagt) بأنّ تهيئة الاقتران ما بين الموجود ، [بين] الـ ον ، وبين الـ λογοζ ، انما تقدّم بعدُ إجابة حاسمة وعلى الحقيقة ليست بالعرضيّة ، عن السؤال الهادي للفلسفة .

إنّ هذه الإجابة التي أخذت في التهيّؤ ضرورةً ضمن انبجاس الفلسفة القديمة قد استكملها هيغل استكمالا جذريّا أي قد بلغ بالمهمّة التي أُقِرّت ضمن الفلسفة القديمة الى الاكتمال الفعلي – النّاهض (durchfürenden) بالإجابة بالفعل –. (إنّ الموجود بما هو كذلك انما هو بحسب ذلك [الموجود] بالفعل في فعليّته الحقة و التامة ، الفكرة ، المفهوم (..)) .أمّا أنّ ذلك قد حدث في الفلسفة الهيغلية فذلك ما أتته تصريحاً ، من بين تصريحات أخرى ، بأنّ الفلسفة هي العلم ، أي المعرفة المطلقة . "

وذلك بخاصة بالتحديق الى تلك الإشكالية من جهة ما هي لا تعدو أن تكون آية فقط على أفق أكثر غورا ألا وهو التقليد الذي جعلها ممكنة . إن هيدغر يعين في كل مرة ما يشبه أن يكون شرط الإمكان التاريخي الذي يفترضه هيغل عند كل مفصل من متنه . وهذا الشرط هو التقليد الإغريقي ، ليس بما هو مرجع سالف لكل متفلسف ، و انما من حيث هم المصدر الذي يستمد منه الغرب وجه التفلسف الذي يخصه . إن سؤال "ما هو الموجود ؟" ليس سؤالا مثل غيره من الأسئلة الممكنة الطرح عن معنى الموجود ، بل هو في خطة هيدغر سؤال خاص بتقليد روحي بعينه هو الذي اصطلح على تسمية نفسه باسم "الغرب" . لذلك يشير هيدغر من غير أي حرج الى ذلك السؤال اليوناني على أنه سؤال **غربي** . فإذا بالمشكل الهيغلي ينقلب للتو الى مشكل لا مجال للفحص عنه إلا بقدر ما ينخرط سلفا في ترتيب ما لذلك السؤال .

وهكذا تصبح المناظرة منصبّة على إعادة القول الهيغلي في معنى الوجود كما ينكشف خلال إشكالية **فينومينولوجيا الروح** إلى القرار الميتافيزيقي الذي جعله ممكنا و نسيه . بيد أنّ ذلك لا يعني أن هيدغر يجهد إلى التنبيه على ما في علاقة هيغل مع "الإغريق" – مع إغريق معيّنين – من "عودة"[51] مجردة إليهم ، بل بخاصة على أنّ تلك العلاقة مع السؤال *اليوناني* – *و الأجدر أن نقول "الأفلاطوني"* [52] – عن الموجود انما تتعدّى مستوى **المماثلة** ليس فقط إلى طور **الاستشكال** الجذري للإمكان الهرمينوطيقي عينه وللإحراج الفلسفي نفسه ، و انما الى *بنية الإجابة* الحاسمة عن ذلك السؤال . إنّ المشكل الهيغلي ، من حيث هو يجد في *الجدلية* هيئته الأساسية ، انما هو مشكل يتحرّك من نفسه في النطاق الإشكالي الذي كان السؤال اليوناني/الأفلاطوني عن الموجود ، قد خطّه سلفا . ربّ نطاق إشكالي نحن نعرف أنّه قد أخذ من *بنية اللوغوس* مقامه الخاص . إن مقام الجدلية الأصلي ليس سوى اللوغوس اليوناني .

وهكذا يتوضّح لنا بأي وجه ينبغي أن نفهم إشارة هيدغر الى أنّ هيغل انما قد *استكمل* ذلك النحو من الإجابة عن السؤال اليوناني عن الموجود . إن فضل هيغل إذن لا يكمن في ابتداع سؤال فلسفي غير مسبوق، فهذا الوجه من الجدّة *عاميّ* ،لأنّه مظنون ، بل في كونه قد استأنف الجهد *الأصلي* للمتفلسفة منذ أول أمرهم ، أي محاولة الإجابة بشكل كلّي عن السؤال الأصلي الذي انتهوا له ، ولكن عند مفرق محدّد من ذلك الجهد هو المفرق *الأفلاطوني* . إنّ إجابته ليست هامة إلا بقدر ما تأخذ على عاتقها *استكمال الإجابة اليونانية/الأفلاطونية نفسها* ، وذلك بدفع الممكن الذي تنطوي عليه الى أقصى ما هو من شأنه . وهذا الممكن هو *أخذ اللوغوس بوصفه مقام الإجابة الكلية و الوحيدة عن ذلك السؤال* . إنّ هيغل قد قبل إذن من غير أي مساءلة جذرية

بالفعل في فعليّته الحقة و التامة ، الفكرة ، المفهوم (..)) .أمّا أنّ ذلك قد حدث في الفلسفة الهيغلية فذلك ما أتته تصريحاً ، من بين تصريحات أخرى ، بأنّ الفلسفة هي العلم ، أي المعرفة المطلقة . "

[51] – قا: Zarader 1986،ص 22:

« Heidegger never stated that the first Greeks had thought being or truth better than their successors. Consequently , he never envisioned or encouraged any sort of *return* to the pre-Sorcatices. »

[52] – علينا أن ندقّق مصطلح "الإغريق" لدى هيدغر سنة 1930. فحسب تخريج مارلان زردار (Zarader 1986 : 22) انتقل هيدغر بعد المنعرج (مطلع الثلاثينات) من " تفضيل (نسي) "للإغريق" (of the Greeks) – الذين يُفترَض أنّهم قد فكّروا في ما نسيه التقليد اللاحق" (وهذا معنى الإغريق في أفق الانطولوجيا الأساسية) إلى " تفضيل (أكثر حذرية بكثير) "للإغريق الأول" (the first Greeks) الذين جرّبوا ما لم يفكّر به أحد، لكن ما لم يكن بوسع التقليد اللاحق، الذي دشّنه أفلاطون، أن يجرّبه".

ليس فقط بطبيعة السؤال *اليوناني* بل بطبيعة الإجابة *الأفلاطونية* عنه نفسها . ذلك هو الذي يجعل وجاهة فلسفته راجعة أساساً الى مدى فلاحه في النهوض بمهمة بعينها هي مهمة *الاستكمال*[53] .

وإذا وضعنا في الاعتبار أنّ المنعرج علامة على انتقال من تفكير في *معنى* الوجود من جهة "نسيان الوجود" إلى تفكير في *حقيقة* الوجود من جهة أنّ هذا النسيان هو في صلب تاريخ الوجود نفسه، توضّحت لنا دلالة إحالة هيغل على الإغريق سنة 1930: **إنّ فينومينولوجيا الروح** هي استكمال للمنعطف الميتافيزيقي الذي أدخله أفلاطون عندما أوّل *معنى* الوجود بواسطة *الجدل*. ذلك يعني أنّ هيغل قد أسس إشكاليته على *حدث الميتافيزيقا* و ليس على استئناف السؤال *الأصلي قبل الأفلاطوني* عن معنى الموجود[54].

وذلك يعني للتوّ إذا تؤمّل أنّ ما يقصده هيغل بعبارة "الروح" انما هو قصد ينهل إمكانه الخاص من النطاق الدلالي الذي سطّره سلفا معنى "اللوغوس" . إنّ **فينومينولوجيا الروح** لا تبوح بسرّها الفلسفي، أي لا تكفّ عن تكون كتابا غامض المصطلح عسر المأخذ معناه ، إلا بقدر ما نفلح في وضعها في *تاريخ الميتافيزيقا* الذي تفترضه وإنْ صمتا . فيصبح معنى *الروح أو المفهوم أو الفكرة* كاشفا للتوّ عن الهيئة الأولى التي يشتقّ منها مداه المخصوص : فإذا كان هيغل يعيّن ذلك المعنى من جهة دلالته على "ما هو بالفعل" (das Wirkliche) ، فإنّه لا وجه لتأوّل هذا التعيين إلا على أنّه تعيين غير اعتباطي بل يمليه سبيل في الاضطلاع بالإجابة اليونانية/الأفلاطونية عن سؤال الموجود ما هو . إنّ ما هو بالفعل هو الموجود من جهة دلالته على الوجه الأخص لوجوده ، وذلك يعني وجه الحقيقة . إنّ الموجود الحقّ هو الموجود بالفعل . ربّ موجود وجد هيغل أن الاسم الذي من شانه هو اسم ما هو بالفعل .

ولكن من أجل أن هيغل انما ينطلق من *الموضع الميتافيزيقي للـ"عصر الحديث"* – *وعلينا أن نأخذ عبارة "العصر الحديث" كما يستعملها هيغل في تصدير كتاب 1807 أي بوصفها صيغة تأمّلية للملة المسيحية* (أعمال3: 28؛ت.ف.ص 87) – *و يأخذه مطيّة للإجابة عن سؤال الموجود ما هو* ، فقد وجد أنّ ضرب الوجود الأكثر وجاهة للتعبير عن حقيقة الموجود من حيث هو موجود بالفعل ، انما هو لا يمكن أن يكون غير الموجود الذي اعتبره *المحدثون* انطلاقا من

---

[53] – قا: نفسه،ص 20، حيث تشير الباحثة إلى أنّ هيدغر الأول نفسه لم يكن يطمح إلى أكثر من "استكمال" الميتافيزيقا.

[54] – علينا تنزيل المناظرة مع هيغل بدء من 1930 ضمن المنعطف الذي أصاب علاقة هيدغر بالإغريق في نفس الحقبة؛ رب تغير ليس الانتقال من السؤال الهادي (البدء المفكر فيه) إلى السؤال الأساسي (الأصل غير المفكر فيه) غير أمارة طوبيقية ما تزال نضرة. را: Zarader 1986،ص 24:

« Hence, what we see becoming clearer, in what at first appeared to be a simple doubling of the departure point, is a gap between an unthought origin and a thought beginning, a gap that does have a hierarchy, since the one finds its truth in the other. [..] On the one hand, that of manifest history, that of the directing question (*Leitfrage*) ; it begins with Plato, and is brought to a high point in the work of Nietzsche, is called metaphysics and is interpreted, in its truth, as the history of the beingness of being. On the other hand, there is a secret history, that of the fundamental question (*Grundfrage*) : it begins with the first Greeks, escapes from throught in the very act of its first emergence and is only recollected with Heidegger.It is called the history of being and is interpreted, in its finally unbound truth, as the history of a withdrwal. »

السياق الروحي الذي يخصهم ، أشرف موجود وأحقه بهذا المقام ، وليس ذلك الموجود غير *الروح* .إن عبارة "الروح" انما تنطوي إذا تفحصت على ثلاثة عناصر لابد من الإبصار بها في جملة واحدة :

أولا **السياق الروحي المسيحي** ، من جهة ما هو منظور إليه من قبل هيغل على أنه *المقام التاريخي للتفلسف* الذي يخصه من حيث ينتمي الى **الملة** التي بلغت من احتمال التاريخ حد الانقلاب الى *"عصر"*[55] *أساسي للإنسانية التأملية الحديثة* بعامة ؛ فهذا السياق الروحي مأخوذ ههنا على أنه الأساس التاريخي لعصر بعينه هو ليس شيئا آخر غير **الحداثة** نفسها .

وثانيا *التقليد اليوناني/الأفلاطوني* الذي عين **اللوغوس** هيئة أساسية ليس فقط للسؤال عن معنى الموجود بل للإجابة الحاسمة عنه ؛ والروح الهيغلي هو بمثابة *استئناف تأملي* لذلك المعنى من حيث هو ينطوي بعد على إمكانية ذلك الاستئناف.

وثالثا **موضع الذاتية** من جهة ما هو الموضع الميتافيزيقي الذي توفره الفلسفة الحديثة بوصفه المقام الوجيه للبصر بالموجود ، وقد تحول إلى **موضوع** . إن مسألة الروح انما تدفع بالمشكل *التعالي* الذي أعطاه كانط هالته الخاصة ، الى الانقلاب الى *تجربة فينومينولوجية* مطلقة مفتوحة بشكل جذري على كل الممكن الإشكالي الذي بحوزتها .

فإذا جمعنا ذلك كله في اعتبار إشكالي واحد تبين لنا من أي طريق يجدر بنا أن نأخذ أطروحة هيغل عن أن الفلسفة **"معرفة مطلقة"** (das absolute Wissen) (أعمال 3: 582؛ت.ف.ص 683)[56] أو هي **"العلم"** (die Wissenschaft) (نفسه: 71/14) . إن المعرفة الفلسفية مطلقة من جهة ما هي معرفة قد دفعت بالسؤال اليوناني عن الموجود الى الإجابة الكاملة التي من شأنه ، وذلك يعني الى حد المطابقة التامة ما بين الفكر و الوجود : إن اللوغوس لا يقول غير الموجود . أما الفضل الخاص بهيغل فهو إخراج هذا النحو من المطابقة من مجال *نظرية في اللوغوس* كما يوفرها المنطق التقليدي الى أفق *تجربة فينومينولوجية* يصبح فيها اللوغوس والموجود يتبادلان الحركة التأملية ، في نحو من الجدلية الأصلية في ماهية كل منهما . وهذا أمر ما كان ليحصل لولا الإقدام على النهوض به على أرضية تسمح بهذه التجربة ، وليست تلك الأرضية سوى *أرضية الذاتية* كما شكلها كانط. إن الذاتية هي الأفق الذي مكن هيغل من جر اللوغوس الى ضرب من التجربة الفينومينولوجية على الموجود .

ولكن ما هي منزلة الروح من كل ذلك ؟ – انما هنا بالذات يصبح اللجوء الى *فينومينولوجيا الدين* واجبا : إن نكتة الصعوبة في الذات الحديثة، كما وصلت إلى هيغل أي في صيغتها "المتعالية"، هي أنها تنحبس عند علاقة *متناهية* ومن ثمة متقابلة مع الموجود الذي لا تنجح في الإبصار به إلا من جهة كونه *موضوعا* .ومن أجل درء هذه الصعوبة على نحو أساسي لجأ هيغل إلى عبارة "الروح" بوصفها المقام الأكثر وجاهة للنهوض بتأويل يعيد للإجابة عن السؤال اليوناني عن معنى الموجود نضارته الأنطولوجية الأصلية ، ويخلصه من ربقة الإجابة الحديثة عنه من حيث هي إجابة لا تصيب من حقيقته غير هيئة "الموضوعية". هذه المسحة

---

55 – قا: Brauer 1982: 14.

56 – يقول هيغل (أعمال 3: 582؛ت.ف.ص 683):" إن هذه الهيئة الأخيرة للروح ، الروح الذي لمضمونه التام والحق يعطي في نفس الوقت صورة الهو و بذلك يحقق مفهومه كما يبقى ضمن هذا التحقيق في مفهومه ، إنما هو المعرفة المطلقة؛ إنها الروح العارف نفسه ضمن هيئة الروح أو **المعرفة المتصورة** (das *begreifende Wissen*)."

الانطولوجية قد انتهت الذات الحديثة بفقدانها من فرط توجهها "النظري-المعرفي" (erkenntnistheoretisch) (1926أ: 206). وهكذا فالمشكل الهيغلي لا يتمتع بكل هذا الفضل في عيني هيدغر إلا من أجل أنه قد أعاد إلى السؤال اليوناني عن الموجود بعده الانطولوجي : إن **فينومينولوجيا الروح** انما هي في قرارها *فينومينولوجيا اللوغوس وقد تصير ذاتا نجحت في الانتصار على تناهيها أي على علاقة التقابل الحاد مع الموضوع ، وتحولت إلى تجربة تأملية لذاتها أي إلى روح* . هذا هو المعنى الذي يجدر بنا أن نأخذ به دلالة **المطلق** إذا هو حمل على المعرفة . إن المعرفة ههنا هي اللوغوس ، ولكن من جهة ما انتصر على **تناهي الذات الحديثة** ، ووقف على حركة **اللاتناهي** التي تعبره . وهي مطلقة من أجل أنها تعبر بعد ومن نفسها على أجل المعاني التي يوفرها التقليد اللاهوتي للمسيحية أي معنى **الروح** . وهو معنى من البين بنفسه أنه لا يباين في شيء ههنا دلالة **الإله** نفسه . وعلى الحقيقة فهذا الاستناد الى *السياق الروحي للمسيحية* انما يضفي على المشكل الهيغلي صعوبة خاصة ، وجدنا أن هيدغر قد قدم في شأنه تأولا طريفا حقيق بنا أن نتوقف عنده .

3.2- *المعرفة المطلقة* بما هي "انطوثيولوجيا"

إن غرضنا الآن هو أن نتصدى بالتحليل إلى عبارة "الانطوثيولوجيا[57]" التي أطلقها هيدغر على الهيئة التي بلغت الميتافيزيقا معها إلى مبلغ الختم . وهي ما كانت لتثير لدينا مثار البحث لولا أنها قد أعتمدت سبيلا للتحديق إلى الإشكال الهيغلي بوصفه ليس فقط وجها من وجوهها فحسب بل بوصفه الهالة التامة لذلك الختم . أما ما دعانا إلى النهوض بذلك في هذا الموضع عينه فذلك من أجل أن هيدغر لم يأت إلى اعتمال هذه العبارة عندما أقدم على نشر كتاب ضمنه هذا النحو من العنوان في فترة متقدمة من مسيرته (1957/1956)، و انما هو قد لحظ بعد الأفق اللائق بهذا الغرض بل هو اصطلحه وسلك إليه المسلك التأويلي الذي من شأنه ، منذ درس 1930-1931 الذي نحن بصدده . وذلك يعني أن النظر في إشكالية **فينومينولوجيا الروح** هو السياق القريب الذي اهتدى لدنه هيدغر إلى وجاهة ارتسام عبارة "الانطوثيولوجيا" آية على التدليل على ما يختص به القول الميتافيزيقي الذي نشره هيغل على متفلسفة عصره . ووجه الطرافة في هكذا عبارة أنها تستجمع في قبضة واحدة جملة الأركان التي تؤلف السؤال الذي كان اليونان قد سطروه صراطا لمن بعدهم : *القول والوجود والإله* (1931/1930 : 141-143)[58].

---

[57] - عبارة *Ontotheologie* - " انطوثيولوجيا" هي من نحت كانط. يقول كانط (ط.أك. III، 420) :" إن اللاهوت المتعالي إما أنه ذاك الذي يفكر في استنباط إنية الموجود الأول من تجربة ما بعامة (دون تعيين أي شيء عن العالم الذي تنتمي إليه [تلك التجربة])، و يسمى كوسموثيولوجيا (Kosmotheologie)، و إما يعتقد في معرفة إنيته بواسطة مجرد المفهومات ، دون عون من أي تجربة ، و يسمى **انطوثيولوجيا** (*Ontotheologie*) ." - ملاحظة حول الترجمة : لقد سقطت عبارة " بواسطة مجرد المفهومات" (durch bloβe Begriffe) من النقل الفرنسي الذي أعده دولامار (Delamarre) و مارتي (Marty) و تحت إشراف ألكي (Alquié) (كانط، أعمال 1 ، 1239)، وهو سقوط ورثه هذا النقل عن ترجمة جول بارني (Barni 1976: 497) التي انطلق منها . رب سقوط نجده أيضا في الترجمة العربية التي أعدها موسى وهبة (وهبة 1989: 313) وهو أمر لم يحدث في ترجمة Tremesaygues و Pacaud (Tremesaygues/Pacaud 1984: 447).

[58] - يقول هيدغر(1931/1930: 141-143) :" إن تأويل الوجود المدرك من طريق التأمل و المؤسس بهذا الوجه انما هو انطولوجيا ، ولكن من حيث يكون الموجود على الحقيقة هو المطلق ، θεος . فإنه انطلاقا من وجوده يكون كل موجود ويكون ال λογος متعينا . إن التأويل التأملي للوجود انطو-ثيو-لوجيا .وهذه العبارة لا يجب أن تعني فقط (einfach) أن الفلسفة قد ولت وجهها نحو اللاهوت (..)

لنذكر أولا بالسياق القريب الـذي أدى بـهيدغر إلى امتشـاق عبـارة "الانطوثيولوجيـا"[59] مقاما لاستكشاف القول الهيغلي في الموجود . هذا السياق هو مطلع تفسـيره للفصـل الثـالث مـن كتاب 1807 ، وبخاصة عندما حاول توفير فهم أولي أساسي عن الوجه الذي ينبغـي أن نـأخذ به عبارة "المعرفة الفينومينولوجية" من حيث هي مسماة "معرفة مطلقة" . إن تدبير معنى وجيه للمطلق هو الذي قاد هيدغر إلى الموضع الذي يهمنا . بيد أن الإجابة التي يقدمها عن ذلك هـو ما هو لافت للانتباه : إن المطلق ومن أجل أنه يصرف معرفة يصـر هيدغـر علـى وصفـها بأنـها "مطلقة " (absovent) (1931/1930: 140) ، انما هـو بالنسـبة إلى *الوعـي المتنـاهي* بمثابـة " السعادة" (das Glück) التأملية التي تخرجه من شقاء اللاتوسـط إلى مقـام التوسـط، أي الـتي تحقق له وجه "المصالحة" مع ضرب الوجود الذي يشد ماهيتـه (1931/1930: 141). إن تـأول المطلق بوصفه ضربا من السعادة الانطولوجية هو الذي هيأ للولوج إلى الأفق الذي أمكـن لهيدغـر داخله أن يعتمل عبارة "الانطوثيولوجيا" موضعا لاستبصار الإشكال الهيغلي عن الروح من حيث هو المطلق .

يقرر هيدغر أن التدبير الهيغلي لمعنى الموجود انما يقدم لنا تعيينا حاسما للدلالـة الـتي يجدر بلفظة "الانطولوجيا" أن تحتملها، وأن عبارة "الانطوثيولوجيا" هي المقام الأليـق للإشـارة إلى القول الهيغلي في معنى الموجود ؛ و من ثم أن نكتة الإشكال في مسـألة الانطوثيولوجيـا هـي الإبصار بالصلة الدفينة ما بين هذه العناصر الإشكالية الثلاثة الـتي منـها تتـألف الفلسـفة علـى

فإنما نحن نقصد بعبارة " انطوثيولوجيا" أن إشكالية ال ov من حيث هي [إشكالية] منطقية انمـا هـي متوجهة من قبل ومن بعد قبلة ال θεος ، الذي هو ذاته متصور بعد [على نحو] "منطقـي " - منطقـي ولكن بمعنى الفكر التأملي (..) وبالنظر الى نفس الأمر يعني ذلك أن ماهية الإله بما هو روح بعامة انما هـي ترتسم قبلا ماهية المفهوم ومن ثمة طابع [العنصر] المنطقي (..) إن مصطلحنا "انطوثيولوجيا" يشير لذلـك من وجوه عدة الى الصلة الأولية التي للمشكل الأساسي بالسؤال القديم عن الموجود ، الذي يجد أسـاس-السؤال(Fragegrund) [الذي من شأنه] ضمن ال λογος . إن المناظرة مع هيغل [و] التي يجب أن تتقاطع معه عند تدبير سؤال الفلسفة الهادي عن الموجود بما هو كذلك وعلى الجملة ، انما هي من هـذه الناحيـة مناظرة مع السؤال عن ال ov في معنى منطقي وفي نفس الآن ثيو- لوجي مسيحي مخصوص . "

[59] - عن معنى إطلاق معنى "الانطوثيولوجيا" على القول الهيغلي في الوجود،را: Schmidt 1988: 3،136،155؛ Boer 2000: 294،297. على أننا لا نوافق Boer في قوله (ص297) :

« Although, to my knowledge, the term *onto-theology* does not occur until Heidegger's course on the *Phenomenology of Spirit*, one can trace back this determination of metaphysics to the second half of the 1920s. »

- إن الأمر لا يتعلق بتأخر ظهور المصطلح برغم تقدم حصول دلالته في تفكير هيدغـر في درس 1925/1924 كما يفترض بور Boer (ص 387،هامش 13)، وذلـك أن قـول هيدغـر *الأول* هـهنا (1925/1924: 222-223) " إن المشهودية الأكثر أصالة و العليا للموجود هو مبحـث الثيولوجيـا. و إن مبحث الانطولوجيا هو الموجود، من حيث هو مشهود ضمن تعيناتـه جميعـا" أو قولـه " بالنسـبة إلى **الثيولوجيا** انما المبحث **هو المشهودية العليا و الأكثر أصالة**، و بالنسبة إلى **الانطولوجيا** هـو مـا **يشـكل المشهودية بما هي كذلك بعامة**"،- ينبغي أن يفهم ضمن برنامج "الانطولوجيا الأساسية" و ليـس في أفـق "المنعرج الأول": إن قصد هيدغر سنة 1925/1924 هو التأصيل "الانطولوجي-الأساسي" لفهم الوجود كما تبدى للدازين اليوناني، في حين أن غرضه منذ 1930 هو إعادة طوبولوجي للـ"سؤال الهادي" للميتافيزيقـا إلى "موضعه" من تاريخ الوجود. وذلك فإن إثارة العلاقة مع هيغل في درس 1925/1924 تهدف إلى "المباينة" (1925/1924: 223، حيث يقول هيدغر الأول" إن "المنطق" الهيغلي بتمامه انما تحرك ضمن لا-فـهم و سوء فهم كاملين لتلك المسائل جميعا")، في حين أن مناظرة هيغل في أفق "المنعرج الأول" سنة 1930 تقصـد إلى "موقعة"(to locate) هيغل ضمن تاريخ الوجود ، وتلك عادة الفلاسفة (Schmidt 1988: 2).

الحقيقة : الموجود و اللوغوس والإله؛ وعندئذ أن المناظرة مع هيغل انما يجب أن تتم في قلب البحث في طبيعة السؤال القديم عن الموجود من حيث هو سؤال يستند في هيئته الخاصة إلى أساس **انطوثيولوجي** .

فأما ما يتعلق بمصطلح "الانطوثيولوجيا" من حيث هي تطلق هنا من غير أي تحفظ على القول الهيغلي في الموجود، فإن ما يجدر بنا أن ننبه عليه هو أن هيدغر قد حرص بذلك على النظر إلى هيغل بوصفه يتحرك سلفا ولزوما في عين "التقليد" (Tradition) الذي تواضع عليه القدماء في البحث عن معنى الموجود . غير أن اللافت للانتباه أكثر من ذلك هو أن هيدغر يقر بذلك بأن هيغل قد اضطلع بعد بالغرض الذي التمس له ذلك التقليد . وفي ذلك أصالة لا ريب فيها . وذلك هو الوجه الذي قاده إلى اعتبار القول الهيغلي استكمالا جوهريا لذلك الغرض . إن هدف هيدغر هو *كتابة التاريخ الأصلي* لذلك الاستكمال من جهة ما يفترضه و هو ظان أنه قد تحرر من ربقته . فإذا بإشكالية *المفهوم* ، التي تأخذ في كتاب 1807 معنى *الروح* ، تنكشف من نفسها بمثابة ختم *تأملي* لما كان اليونان قد أشاروا إليه بعد بلفظة *اللوغوس* من حيث هو مقام للبحث في معنى *الوجود* . بذلك فإن "الانطو-ثيولوجيا هي الإدراك الذاتي الأسمى لمعقولية الوجود. إنها نتاج لمسألة العلة"[60] ، - "الأساس" (Grund) لا يعني حسب هيدغر سوى الوظيفة الانطوثيولوجية للوغوس.

إن **فينومينولوجيا الروح** انما هي في جوهرها أنطولوجيا من أجل أن الروح لا يعني في قرارته غير استكمال تأملي لمعنى *اللوغوس* /أساس الموجود، وقد تصير *روحا* يجرب على ذاته وجه الوجود الذي يحتمله الموجود من جهة ما هو ليس في جوهره غير الروح نفسه ، الروح الذي انتصر على موضوعيته بمطابقتها في ماهيته عينها. إن موضوع الروح أي ضرب الموجود الذي شأنه أن يكون موضوعا للروح ، هو الروح نفسه . غير أن هذا التماهي بينهما لا ينبغي أن يجعل الغفلة قائمة عن أن هذا النحو من الإشكال ليس مجرد مسألة *معرفية* وذلك أنه على الحقيقة إشكال *انطولوجي* أي متعلق في سره المكين بوجه المعنى الذي يكون من شأن الموجود وقد بات مشارا إليه بوصفه موضوعا .

بيد أن ذلك يعني للتو أن هيغل قد عرض إلى مسألة معنى الموجود في السياق الذي من شأنه أي في السياق الانطولوجي ؛ وإن في ذلك لتبكيتا صريحا لكل ضرب من *القراءة المعرفية* لذلك الكتاب .

ولكن ما منزلة مصطلح "الانطوثيولوجيا" والحال أن لفظة "الانطولوجيا" قادرة على الإيفاء بالدور البنيوي المقصود إليه ؟ - إن هذا الأمر لا يتوضح إلا بقدر ما نقف على وجه الإضافة التي يبدو أن هيغل قد وفى بها عند اعتماله هذا الإشكال الانطولوجي على نحو مستحدث . إن علينا أن نعين بدقة وجه التأصيل الذي ينطوي عليه القول الهيغلي من حيث هو انطولوجيا . هذا التأصيل ممكن التوضيح إذا وضعنا في الحسبان أن هيغل قد بدل من حروف الإشكال الانطولوجي تبديلا : فقد أعاد صياغة معاني الموجود و اللوغوس بشكل بلغ من الأصالة

---

[60] - را: O'Leary 1992،ص 231:

« Onto-theology is the supreme self-grasp of the intelligibility of being. It is a product of the question of ground. »

أنه هيأه إلى استئناف ركن انطولوجي كان التقليد الحديث قد أوشك على إغفاله ، هـذا الركـن ليس شيئا آخر غير **الإله** نفسه .

لننبه بادئ الأمر أن هيدغر لم يخترع من تلقائه هذا التـنزيل الخـاص لمفـهوم الإلـه في القول الهيغلي عن الموجود ، وذلك أنه انما وجد نفسه مثل كل قارئ عنيـد للمـتن الهيغلـي أن هيغل قد أتى في اعتباره لمعنى الإله شيئا مستحدثا ، ونقصد بذلك هذا الإقدام الصريح على كسر الخط الفاصل في عادة المتفلسفة ما بين القول *الديني* وبين القول *الفلسفي* في معنـى الإلـه . إنـه يفترض افتراضا أساسيا أن الإله شأن جوهري في الأمر الذي نذرت من أجلـه الفلسـفة بمـا هـي كذلك[61] . وذلك بين في متنه من حيث *أن الانتقال من الكتابة اللاهوتية الى الكتابـة الفلسـفية في*

---

[61] – ضمن مقالة "الهيئة الانطولوجية للميتافيزيقا" (1957/1956) سوف يصوغ هيدغـر نكتـة الإشكال في سؤال طريف هو "كيف دخل الإله إلى الفلسفة؟" و يعتمده خيطا هاديا لتخريـج التواشـج السابق بين "اللوغوس" و "الأساس" بوصفه مرجع البنية الانطوثيولوجية للتصور *الغربي* للوجـود. – يقـول هيدغر (1957/1956: 46–51؛ت.ف.ص 289–294) :" إن المقدمة المضمومة إلى الطبعة الخامسة [لمقالة] "ما هي الميتافيزيقا ؟" (1949) انما توفر الإشارة الصريحة إلى الماهية الانطو–ثيولوجية للميتافيزيقا (ص17 ومـا بعدها ؛ الطبعة السابعة ص18 وما بعدها) . غير أنه (indessen) يكون من العجلة أن نزعم أن الميتافيزيقـا ثيولوجيا من أجل أنها انطولوجيا . إن على المرء أن يقول قبل ذلك : إنه ما كان للميتافيزيقـا أن تكـون ثيولوجيا [أي] قولا في الإله ، إلا من أجل أن الإله قد دخل إلى الفلسفة . إنه بذلك يتسدد السـؤال عـن الطابع الانطو–ثيولوجي للميتافيزيقا إلى [هذا] السؤال : كيف دخل الإله إلى الفلسـفة ، ليـس الحديثـة فحسب ، بل الفلسفة بما هي كذلك ؟ [و]إن السؤال لا يقبل أن يجاب عنه إلا متى كان قد بسط قبلا مـن حيث هو سؤال بسطا كفـيا .

[هذا] السؤال : كيف دخل الإله إلى الفلسفة ؟ لا يمكننا لذلك أن نتدبره على الوجه الذي مـن شأنه إلا إذا توضح غاية التوضح هذا الذي إلى أين (wohin) يجب عندئذ على الإله أن يدخل – الفلسـفة ذاتها . [أجل] طالما نحن نفتش تاريخ الفلسفة من جهة التأريخ فحسب ، نحن نجد للتو وفي كل موضـع أن الإله قد دخل إليها . بيد أنه متى فرضنا أن الفلسفة من حيث هي فكر هي الخوض (Sicheinlassen) الحـر الحاصل من ذي نفسه (von sich aus) في الموجود بما هو كذلـك ، فإنـه لا يمكـن للإلـه أن يسـتقر (gelangen)في الفلسفة إلا من جهة أن هذه من ذي نفسها ن وطبقا لماهيتها ، تقر (verlangt) وتعيـن أن وكيف يدخل الإله إليها . إن السؤال : كيف دخل الإله إلى الفلسفة ؟ قد ارتد بذلك إلى السؤال : من أيـن (woher) تستمد هيئة–الماهية الانطو–ثيولوجية للميتافيزيقا جذرها ؟ إن الأخذ بهذا السؤال المطروح هكـذا طرحا انما يعني القيام بالخطوة إلى الوراء .

ضمن هذه الخطوة نحن نتفكر الآن في مصدر ماهية البنية الانطو–ثيولوجية للميتافيزيقـا . نحـن نسأل : كيف دخل الإله ووفقا له الثيولوجيا ومعها الأساس الانطو–ثيولوجي إلى الميتافيزيقا ؟ إنا نطرح هذا السؤال ضمن حوار مع جملة تاريخ الفلسفة . بيد أنا نسأل في الآن نفسه قبلة هيغل بخاصة . [و] إن ذلـك ليدفعنا قبلا إلى التفكر بأمر كان عجبا .

فإن هيغل انما يفكر في الوجود في خلاله الأحلى ، وبذلك في الأعم . [و] إنه يفكر في الوجـود في نفس الوقت ضمن ملائه كملا مستتما . [و] هو على ذلك لا يسمي الفلسفة التأملية ، أي الفلسفة علـى الحقيقة ، انطو–ثيولوجيا ، وانما "علم المنطق" . إن هيغل بهذه التسمية انما حمل أمرا حاسما على الظـهور . قد يمكن للمرء بلا ريب أن يفسر في لمح البصر تسمية الميتافيزيقا "منطقا" وذلك بالإشـارة إلى أن قضيـة (Sache) الفكر عند هيغل انما هي "الفكرى" (der Gedanke) ، بأخذ اللفظ من حيث هـو Singulare tantum . إن الفكرى ، [و] الفكر (das Denken) هما بشكل واضح للعيان وتبعا لتقليد قديم موضـوع المنطق . أجل . لكن ما هو ثابت أيضا على نحو لا يقبل الجدل هو أن هيغل ، مخلصا في ذلك للتقاليد ، انمـا يجد قضية الفكر في الموجود بما هو كذلك وعلى الجملة ، في حركة الوجود من خلائه إلى ملائه المبسـوط بسطا .

بيد أنه كيف يمكن للوجود بعامة أن يهتدي إلى عرض ذاته بوصفه "الفكرى" ؟ كيف ، اللـهم إلا أن يكون الوجود مطبوعا سلفا بوصفه أساسا (Grund) ، أن الفكر على ذلك – من قبـل أن (dieweilen)

بينه وبين الوجود شجون – يستقرئ ذاته من جهة الوجود بوصفه أساسا وذلك على سبيل السبر(Ergründen) والتعليل (Begründen) . إن الوجود يتجلى بوصفه الفكرى . هذا يعني : أن وجود الموجود انما يرفع الحجاب (entbirgt) عن ذاته من جهة ما هو الأساس السابر والمعلل ذاته .إن Grund وratio انما هما من جهة المصدر الذي لماهيتهما : اللوغوس في معنى الإشهاد (Vorliegenlassen) الجامع : الـ Εν Παντα . لذلك ليس "العلم" أي الميتافيزيقا "منطقا" على الحقيقة ، من أجل أن العلم يتخذ من العلم موضوعا ، بل من أجل أن قضية الفكر انما تظل هي **الوجود** ، هذا [الوجود] الذي هو مشغول منذ أول انكشافه في طابع اللوغوس ، الأساس المؤسس (gründenden) ، بالفكر بوصفه تعليلا .

إن الميتافيزيقا تفكر في الموجود بما هو كذلك ، وذلك يعني بعامة . إن الميتافيزيقا تفكر في الموجود بما هو كذلك ، وذلك يعني على الجملة . إن الميتافيزيقا تفكر في وجود الموجود سواء أكان ذلك ضمن الوحدة السابرة للأعم ، أي الوجيه–المطابق (Gleich-Gültigen) في كل مكان ، أم أيضا ضمن لوحدة المعللة التي من شأن الكل ، وذلك يعني من شأن [الموجود] الأعلى من كل [ما عداه] . انما هكذا صار وجود الموجود مفكرا فيه سلفا بوصفه الأساس المؤسس . لذلك فإن كل ميتافيزيقا انما هي في أساسها (im Grunde) [و] انطلاقا من الأساس (vom Grund aus) التأسيس (das Gründen) الذي يقيم حساب (Rechenschaft) الأساس ، يستجيب له ويطالبه آخر الأمر بالجواب .

لم ذكرنا هذا ؟ انما ذلك من أجل أن نجرب [هذه] العناوين التي بلي منها المعنى انطولوجيا ، ثيولوجيا ، انطو–ثيولوجيا ، وذلك في ثقلتها الأصيلة . وعلى الحقيقة فإن عناوين الانطولوجيا والثيولوجيا لتبدو أول الأمر وبمقتضى العادة كما [عناوين] أخرى معروفة أيضا : بسيكولوجيا ، بيولوجيا ، كسمولوجيا ، أركيولوجيا . إن نفس اللاحقة (die Endsilbe) [أي] –لوجيا ، تعني بعامة على وجه التقريب وبحسب ما هو سائر ، أن الأمر يتعلق بالعلم الذي من شأن النفس والحي والكون والآثار . غير أنه في –لوجيا (-logie) لا يكمن (verbirgt sich) المنطقي فحسب ، في معنى المستدل عليه وبعامة [في معنى] ترتيب القول الذي يفصل ويحرك معرفة العلوم جميعا ، يحملها إلى العصمة ويبلغها . إن اللوجيا (-Logia) انما هي في كل مرة جملة من روابط التعليل ، حيث تكون موضوعات العلوم متمثلة بالنظر إلى علتها أي متصورة (begriffen) . أما الانطولوجيا والثيولوجيا فإنهما "لوجيات" (Logien) ، من حيث هي تسبر الموجود بما هو كذلك وتؤسسه على الجملة . إنهما تقيمان حساب الوجود بوصفه أساس الموجود . إنهما تستجيبان للوغوس ، وهما بمعنى جوهري طبقا–للوغوس ، وذلك يعني لوجيقا (Logik) اللوغوس . إنه من الحقيق بهما أن تسميا طبقا لذلك انطو–لوجيقا (Onto-Logik) وثيو–لوجيقا (Theo-Logik) . انما الميتافيزيقا مفكرا فيها على نحو أقضى لها وأكثر جلاء : انطو–ثيو–لوجيقا (Onto-Theo-Logik) .

نحن نفهم الآن اسم "المنطق" (Logik) في المعنى الماهوي الذي يشمل أيضا العنوان الذي اعتمله هيغل وإنه لا يوضحه إلا هو ، وذلك من حيث هو اسم الفكر الذي في كل موضع يسبر الموجود بما هو كذلك على الجملة ويؤسسه انطلاقا من الوجود بوصفه أساسا (Λογος) . إن الآية الأساسية للميتافيزيقا تسمى انطو–ثيو–لوجيقا . إنه بذلك نحن قد صرنا الآن في وضع يمكننا معه أن نوضح كيف دخل الإله إلى الفلسفة .

من أي جهة يفلح هكذا تفسير ؟ – من جهة ما نعتبر : أن قضية الفكر انما هي الموجود بما هو كذلك ، وذلك يعني الوجود . [و] إن هذا لينكشف ضمن الفن الماهوي للأساس . [و] طبقا لذلك فإن قضية الفكر ، الوجود بما هو أساس ، لا تكون مفكرا فيها من حيث الأساس (gründlich) ، إلا عندما يكون الأساس موضوعا (vorgestellt) بوصفه الأساس الأول ، προτη αρχη . إن القضية الأصلية (ursprüngliche Sache) للفكر انما تبرز بوصفها السبب الأول (die Ur-sache) ، بوصفها الـ causa sui ، التي تلبي نداء العود المؤسس إلى الـ ultima ratio ، الحساب الأخير . إن وجود الموجود لا يكون موضوعا(vorgestellt) في معنى الأساس ومن حيث الأساس إلا بوصفه causa sui . إنه من هذه الطريق انما حدثت تسمية المفهوم الميتافيزيقي للإله . إن على الميتافيزيقا أن تخرج للتفكير في الإله ، من أجل أن قضية الفكر هي الوجود ، هذا الذي يكون (west) مع ذلك على أوجه عدة بوصفه أساسا : بوصفه لوغوس ، بوصفه υποκειμενον ، بوصفه جوهرا ، بوصفه ذاتا . "

وجوده. والحال أن **الحقيقة** في رأي هيغل ليست سوى **الإله** نفسه وذلك مهما كان التعبير الذي قد نعرض إليه منه . إنه في هذا السياق عينه انما يجدر بنا أن نأخذ انعطاف هيدغر على نصوص هيغل اللاهوتية يستفصحها ، سواء كانت من كتابات الشباب (مثل **روح المسيحية ومصيرها**[62]) أو مرحلة النضج (مثل **دروس في الأدلة على وجود الإله**) من جهة أنها قد أقرت في الأول و الآخر بأن " ماهية الإله بما هو روح بعامة إنما تخصص سلفا ماهية المفهوم و من ثم طابع [العنصر] المنطقي" (1931/1930: 142).

وعلى الرغم من أن هيدغر ليس بغافل عن أن هذا التنزيل الإشكالي للقول في الإله انما هو ضارب في عمق التقليد الفلسفي اليوناني نفسه ، فإنه يعمد إلى التنبيه على أن الأمر عند هيغل انما يرتبط شديدا بطبيعة **السياق المسيحي**[63] الذي يفترضه على نحو مخصوص (1931/1930: 142–143)[64] . وذلك أن هيغل لا يستعيد معنى اللوغوس اليوناني استعادة تقليدية أي كما هو معروض في البضاعة *المنطقية* للقدماء ، بل هو قد حرص على أن يستقي دلالة ذلك القول في الإله وبنيته الأخص من التراث المخصوص للمسيحية من جهة ما هو تراث لم يأت معنى الإله كمشكل منطقي و انما خاض فيه من هذه الزاوية التي كان قد وصفها هيغل الشاب وصفا حاسما خاصة في مخطوط **روح المسيحية و مصيرها**.

وإن هذا التأسيس المخصوص لمعنى *الإله* على مقام *الحياة* هو ما هو مستحدث في الاعتبار الهيغلي لمنزلة الإله في الفلسفة . إن الإله ليس مجرد *مفهوم* للتعريف ، على عادة المتفلسفة في تدبير المعاني من جهة دلالاتها *المنطقية* ، وذلك بحسب التقليد اليوناني في هذا الباب . وذلك من أجل أن هيغل قد غير بعد من دلالة المفهوم نفسه تغييرا مكينا : ليس المفهوم تمثلا صادقا على كثير صدقا صوريا أي كليا منطبقا على كثرة من الجزئيات الحالة تحته ، بل هو قد صار مع هيغل الموجود نفسه وقد بات تصورا ذاتيا لنفسه من حيث هو "حياة" تأملية مطلقة مكتفية بذاتها . وإن هذا التأسيس *الانطولوجي* لدلالة المفهوم هو ما هو لافت للنظر لدى هيدغر ، وذلك من أجل أنه يعيد من ثمة لطريقة القدماء في استنطاق معنى الوجود "*نضرته*" (قا: هيدغر 1926أ: 22) التي فقدها مع حلول إشكالية *الذات* وخاصة في صيغتها *المعرفية* .

إن طرافة المعنى الهيغلي لمعنى *الإله* هو أنه قد صار هو نفسه *المفهوم الفلسفي* مأخوذا بإطلاق : إن الإله *السيحي* قد وفر لهيغل الأنموذج الأقصى عن المقام الذي يمكن أن يتدبر

---

[62] – يقول هيغل (أعمال 1: 390؛ت.ف.ص 97):" إن الإله لا يمكن أن يتعلم ، ولا أن يعلم ، وذلك أنه حياة و لا يمكن أن يدرك إلا بالحياة."

[63] – Souche-Dagues 1999،ص 24:

« C'est au judéo-christianisme qu'il faut imputer la prépondérance de la raison humaine sur le règne de l'étant par là que le *fiat* de la Création a dissout le rapport de l'être à l'étant. Désormais le penser est devenu le fondement majeur de l'être. »

[64] – يقول هيدغر (1931/1930: 142–143):" أن يكون المفهوم الهيغلي هو المفهوم المرفوع للمنطق التقليدي – الذي يصلح خيطا هاديا للانطولوجيا- فذلك يتبين من نفس الطريق في أن ماهية الإله عند هيغل إنما هي في آخر المطاف ما يعرض نفسه (sich ...darstellt) ضمن الوعي المسيحي المخصوص بالإله (im spezifisch christlichen Gottesbewußtsein) ، وتحديدا في الشكل الذي عليه نفذ إلى اللاهوت المسيحي و قبل كل شيء عقيدة التثليث، وهي مقطع عقدي من اللاهوت المسيحي يبقى غير قابل للتفكير فيه دون الميتافيزيقا القديمة."

الموجود داخله بوصفه موجودا الوجود له أنه لا حقيقة عنده إلا ما يتصوره بنفسه على أنه ليس شيئا آخر غير نفسه نفسها . هذا الموجود الذي رفع يقينه الى رتبة الحقيقة المطلقة نفسها هو "الهو" الذي صار موجودا مطلقا ، وليس ذلك سوى معنى الإله من حيث هو مفهوم أي موجود هو التعين المطلق عن ماهيته (أعمال 3: 552؛ت.ف.ص646-647).

وهكذا بات الربط مع التراث المسيحي في تقول الموجود ربطا لئن غير من حروف الإشكال تغييرا ، فإنه لم يفعل غير توفير المقام الذي من شأنه أن يدفع بالتقليد اليوناني في البحث في معنى الموجود آلي المقام الذي كان يحتاجه : إن خاصة اللوغوس اليوناني هي أنه لا يفصل معناه عن معنى الموجود الذي يبحث فيه ، أي أنه لوغوس متلبس بالشكل الانطولوجي تلبسا أصليا ؛ بيد أن هذا التقليد الأصلي قد خبت جذوته بسبب سطوة النزعة المنطقية التي تقوم على عزل المفهوم عن احتماله الانطولوجي الذي يفترضه أصلا . وإنه من هذه الزاوية نجد أن هيدغر ينظر آلي القول الهيغلي : إنه لديه قول استطاع *تطويع التراث المسيحي* من أجل التوفر على مقام يصبح معه *استكمال التقليد اليوناني* في إدراك معنى الموجود ليس فقط ممكنا بل قابلا للإنجاز على نحو مطلق أي بوصفه "علما".رب موقف لم يكن سبهللا بل هو متجذر في ماهية المسيحية نفسها من حيث أن لها "نصيب جوهري" في " انبجاسة التقنية الحديثة" (die Heraufkunft der modernen Technik) بوصفها تأويلا لماهية الموجود هلته العليا[65].

هذا هو مغزى أن القول الهيغلي في الموجود قول *انطو-ثيو-لوجي* : فذلك لا يعني أنه يقوم على ربط معين ما بين *الفلسفة واللاهوت* ، سواء أكان ربطا يوفق بينهما أم من شأنه أن يدخل الضيم على الواحد منهما بسبب الآخر ، بل إن المغزى المقصود اليه انما هو التنبيه الى *أن هيغل قد أقدم على وضع الإله في قلب المعنى الانطولوجي للموجود بعامة* . وذلك يعني للتو أن كل موجود انما لا يكون له من معنى يخصه إلا ما يستفيده من دلالة الإله في ذلك المعنى . وهكذا ليس الإله موجودا عاديا مثل أي موجود آخر بل هو الموجود الذي الوجود له أنه صار المقام الذي يشتق منه الموجود بعامة وجه الوجود الذي من شأنه . *إن معنى الإله هو الأنموذج الذي ينبني عليه معنى الموجود ومعنى اللوغوس/الأساس*[66] *جميعا* : فالإله المسيحي قد أعطى هيغل وجه الوجود الذي هو حقيق بالموجود الذي بلغ من احتماله لمعنى وجوده مبلغ الماهية . هذا الموجود صار يشير اليه هيغل منذ فترة إبينا بعبارة "المطلق" . وهكذا صار المطلوب الفلسفي

---

[65] – ضمن درس صيف 1944 سوف يوضح هيدغر الصلة الحاسمة بين "المسيحية" و ماهية "التقنية"، وذلك من حيث أن الفهم "الحديث" للتفكير بوصفه "تفكرا دون ارتباط بالأشياء" الذي أفضى إلى "سلطان التفكر الذاتي للذاتية" هو توجه يجد جذوره ، حسب هيدغر، في "فكرة الخلق" المسيحية التي لا تخلو من "صفة تقنية" (Schöpfungsgedanke haften-τεχνη) (1944أ: 209). را: Souche-Dagues 1999: 38.

[66] – ضمن مقالة "الهيئة الانطوثيولوجية للميتافيزيقا" (1957/1956) سوف يركز هيدغر ،في تخريج "الماهية الانطوثيولوجية للوجود" على مسألة "العلة" . را: O'Leary 1992،ص 232:

« Metaphysics seeks the being of beings by grounding it in a highest being (the cause of existence) or an exemplary mode of being (the ground of essence, e.g. the Kantian subject as the condition of possibility of all objectivity) ; the transcendent, theological and transcendental, onto-logical modes of grounding coincide in the Hegelian "determination of the highest being as the absolute in the sens of uncondioned subjectivity" (N II, p. 347). What is afoot here is no wooden construction but the self-determination of reason, faithfull to its own most intimate principle. »

هو استبصار الموجودات من زاوية هذا الاعتبار التأملي : أن المطلق هو الوجه الأقصى ومن ثمة الوحيد من الوجود بعامة . أما الموجودات الأخرى فإنها توجد بقدر ما توجد بالنسبة الى ذلك النحو من الوجود الخاص بالمطلق .

إن الفلسفة بذلك هي *عرض تأملي لطريقة الوجود الخاصة بالإله* ، من حيث هو مطلق ، بوصفه الوجود الذي في غضونه توجد الموجودات الأخرى . وذلك من غير أي فصل ما بين *اللوغوس والموجود والإله* ، مادام معنى الإله هو النموذج السري لمعنى اللوغوس والموجود جميعا .

– إن علينا الآن أن نخلص إلى إيضاح وجه المناظرة مع هيغل إذا وضعنا في الحسبان ما سلف من التبيين لقوله في الموجود بوصفه قولا *انطوثيولوجيا* .

إن هيدغر يؤكد تأكيدا لافتا للنظر أن المناظرة مع هيغل لا ينبغي أن تتم خارج التقليد اليوناني في السؤال عن معنى الموجود . هذا التوكيد حمال لمعان عدة ، تنصرف تباعا الى التنبيه على إمكانية المناظرة و موضوعها ورهانها . فأما ما يتعلق بالإمكانية الفلسفية التي من شأنها أن تقود متفلسفا معاصرا الى مناظرة هيغل فإن هيدغر لا يمل من تمييزها عن التقليد التاريخي الذي يحمل على الاهتمام بفيلسوف أكان قديما أم محدثا . وذلك من قبل أن قصد المناظرة لا يتعلق بمطلب معرفي أصلا . إن الهدف ليس معرفة المتن الهيغلي و انما التفكير معه : تعني "معه" هنا مشاركته في احتمال الصعوبة الفلسفية عينها . وليس ذلك حسب هيدغر سوى الخوض معه في البحث عن معنى الموجود بعامة . بيد أن ذلك يعني بخاصة أن إمكانية المناظرة معه ثاوية بعد في طبيعة ذلك البحث وليست مجرد فضول فلسفي . إن سبيلنا "يجب أن تتقاطع (soll kreuzen)"[67] مع سبيله تقاطعا لم نسع إليه و انما أتى إلينا كما يأتي المتفلسف إلى السؤال عن معنى الموجود إتيانا عفوا . وهكذا بات الإمكان ضرورة لا مرد لها : فإذا كان البحث في السؤال عن معنى الموجود هو ديدن الفلسفة ومقصدها لأصلي فإنه لا مناص من الالتقاء بالأفق الهيغلي ما دام هذا الأفق منتصبا بعد من نفسه في الفضاء الذي نحن إليه قاصدون . إن هيدغر انما أسس بذلك الحاجة إلى مناظرة هيغل تأسيسا ، خلصها من مجرد الفضول *التأريخي* للمتأخر في شأن المتقدم ، ونزلها منزلة اللقاء *الهرمينوطيقي* اللازم داخل الفضاء المقسوم سلفا .

أما عن موضوع المناظرة فهو ليس سوى السؤال عن الموجود من جهة ما هو السؤال الذي كان وراء سن التقليد الانطولوجي الذي صار معه التقاطع مع إشكالية هيغل أمرا محتوما . بيد أن هذا الموضوع لا ينطوي فقط على مجرد الاهتمام بالسؤال عينه بل هو يتعلق بنحو مخصوص في الإجابة عن ذلك السؤال . ومادام الأمر يتعلق بنحو بعينه من الإجابة فذلك يعني للتو أن موضوع المناظرة سوف يأتي أيضا على طبيعة **التوجه** الذي افترضته تلك الإجابة قبلة حاسمة لها . إن ما يجدر بنا أن نقف عنده هنا هو هذا الطابع الانطو-**ثيولوجي** نفسه من جهة أنه هو وجه الإجابة المستحدثة في القول الهيغلي في الموجود : فإن ما يميز الإجابة الهيغلية رأسا انما هو بخاصة اعتماد التقليد اليوناني في تأويل معنى الموجود بحسب اللوغوس ، ولكن اعتمادا

---

[67] – رب "تقاطع" هو في نفس الوقت "محاولة ابتعاد" عن تقليد برمته و ليس عن هيغل معين، لأنه حاجب عن المشكل المنسي ، مشكل الاختلاف الانطولوجي، را: Schmidt 1988، 136:

« In other words, Heidegger is attempting to distance himself from the *onto-theo-logical* way of conceiving what is, and he does this because it conceals what he sees as the true issue of thought, i.e., the ontological difference. »

يأخذ المعنى المسيحي للإله مقاما جوهريا لإنجاز ذلك . ولذلك فوجه الأهمية في القول الهيغلي مضاعف : أولا من جهة التزامه الصريح بفرضية الإغريق بأن اللوغوس يمكن أن يكون هو الموضع الوجيه الذي يجدر بنا أن نؤول من جهته معنى الموجود ؛ وثانيا بإقدامه على أخذ المعنى المسيحي للإله نبراسا للاستضاءة به في إنجاز ذلك التأويل .بيد أن ذلك يعني أن موضوع المناظرة انما هو في كل مرة مزدوج : *مناظرة مع التقليد اليوناني في أخذ اللوغوس موضعا أساسيا لتأويل الموجود* ، وذلك بواسطة المناظرة مع هيغل نفسه من حيث هو ههنا متتلمذ على الإغريق ؛ و *مناظرة مع التقليد المسيحي في اعتبار الإله أصلا لتدبر معنى الموجود بعامة* ، وذلك بواسطة المناظرة مع هيغل من جهة ما هو مؤسس إشكاليته على ذلك التقليد . إن موضوع المناظرة إذن شامل شمولا لافتا للنظر ، وذلك من قبل أن هيدغر قد لخص به جملة موضوعات المناظرة الفلسفية التي يدعو نفسه إليها تلخيصا حاسما . إنها في هذا السياق بالذات انما تصبح المناظرة مع هيغل ليس فقط مناظرة مع الفلسفة "الغربية" بل مع "غربية الغرب" (l'Occidentalité de l'Occident)[68] (1931/1930: 143؛ت.ف.ص 159 هامش المترجم) .

ولكن ما الذي يبرر هذا النحو من الربط ما بين مناظرة هيغل والاقتران الذي يستبصره هيدغر ما بين التقليد اليوناني عن اللوغوس والتقليد المسيحي عن الإله ؟ هل هذا الربط ناتج عن التزام معين بحرفية النص الهيغلي أم هو صادر عن بؤرة إشكال أكثر خطورة ؟[69] – نحن نفترض أن هذا التبرير متضمن بعد في تاريخ الفلسفة الغربية ، بل قل في القدر الروحي للغرب بما هو كذلك . فإن هيدغر بربطه ما بين هاتين المسألتين لا يقصد بذلك مجرد الاجتهاد في تخريجهما تخريجا مبتكرا ، بل هو يأخذ العلاقة ما بين اللوغوس اليوناني والإله المسيحي على أنها تشير الى مناظرة قد حدثت بعد في التاريخ الروحي للغرب . وذلك يعني أن هيغل لا يفعل غير استئناف تلك المناظرة والمضي بها نحو ما هو من شأنها.

إنه في هذا الأفق انما ينبغي أن نأخذ إشكالية **فينومينولوجيا الروح** بوصفها *العرض التأملي للروح الحديث* من جهة ما هو المقام الذي أعطى لمعنى *اللوغوس اليوناني* الوجه الذي في غضونه يمكن لمعنى *الإله المسيحي* أن يبلغ هيئته التي من شأنه بما هو موجود الوجود له أنه هو *المطلق الفلسفي* الذي لا يمكن للوعي المتناهي الذي بنته الفلسفة المتعالية أن يعرفه إلا متى أتى هذا المطلق إلى الظهور ضمن *تجربة فينومينولوجية* حيث يصبح "الروحي" هو "الزماني" نفسه(أعمال 3: 584، 587؛ت.ف.ص 687، 689).

خاتمة

هكذا حيثما كان هيغل قد سعى كل السعي إلى تشكيل "نموذج معقولية" (an intelligible pattern) من أجل "عرض" (Darstellung) ماهية "المتناهي" كما تتبدى في

---

[68] – قا: Vaysse 1994: 262–263، 244. – على أنه يجدر بنا التنبيه إلى أن "المبدأ الغربي" (das abendländische Prinzip) حسب هيغل ليس السؤال اليوناني "ما هو الموجود؟"، بل بخاصة مبدأ "الفردية" (Individualität) الذي اكتشفه ليبنيتز و غفل عنه معاصره سبينوزا من فرط "شرقيته" و "يهوديته". را: هيغل أعمال 8 (1830أ): § 151،زيادة،ص 295.

[69] – عن تخريج عام لمشكل الإله في تفكير هيدغر و بخاصة للتقابل الذي يقيمه بين إشكاليته (إشكالية العهد لاحقا) و بين الميتافيزيقا بوصفه انطو–ثيو–لوجيا ، يرجع بخاصة إلى مقالة تورنار (Thurnher 1992: 81–102) بعنوان : "الإله و العهد – البراديغم–المضاد للانطو–ثيولوجيا لدى هيدغر" (Gott und Ereignis- Heideggers Gegenparadigma zur Onto-Theologie) .

موضعها التأملي ضمن حركة "اللامتناهي" نفسه،- تبدو جهود هيدغر منصرفة إلى "التسدد نحو إحراجات المتناهي المنتشر في كل مكان ،التي لا يمكن تخطيها"[70].

- علينا أن نسأل في آخر المطاف: عما سكت هيدغر في تخريجه لإشكالية **فينومينولوجيا الروح** بأنها "انطو-ثيو-لوجيا" ؟ - إن فهم **فينومينولوجيا الروح** بوصفها "انطو-ثيو-لوجيا" لا يمكن أن يتوضح بشكل أصيل إلا متى أخذ بوصفه آية لطيفة على *قرابة* مطمورة تجمع بين إشكاليتي هيغل و هيدغر الأول، ونعني بذلك ليس فقط وحدة "المنبت اللاهوتي" (theologische Herkunft) حسب عبارة لهيدغر الثاني (1954/1953: ت.ف.ص 95)[71]،فذلك بين من خلال الدور البدئي الحاسم الذي تؤديه الكتابات اللاهوتية لدى هيغل الشاب و هيدغر الشاب،- بل بخاصة كونهما قد تعلما التفلسف في حضن التدرب على *تملك جذري لجملة عناصر التجربة المسيحية الأصلية*. إن ما أسماه هيدغر "المنبت اللاهوتي" ينطبق على كل التجارب الفلسفية الألمانية من شيلنغ إلى هيدغر الأول مرورا بهيغل و نيتشه. إنها فلسفات ظلت تفهم نفسها من الداخل بالنظر إلى *تجربة روحية مترسبة* و لا ضر إن كان ذلك على جهة "العرض التأملي" (spekulative Darstellung) (شيلنغ، هيغل) أو التدمير العدمي (نيتشه) أو "النقض الفينومينولوجي" (phänomenologische Destruktion) (هيدغر الأول).

---

[70] - Schmidt 1988: 17.

[71] - يقول هيدغر (1954/1953:ت.ف.ص 95):

« Sans cette provenance théologique, je ne serais jamais arrivé sur le chemin de la pensée. Provenance est toujours avenir. »

الفصل الثامن عشر

فينومينولوجيا الروح بما هي "الانطولوجيا الأساسية التي من شأن الانطولوجيا المطلقة" (1930-1931)

" إنّ الخطوة الحاسمة لهيغل انما تتمثّل في كونه قد بسط الحوافز الأساسية – المنطقية و الأنائية و اللاهوتية – التي كانت متعيّنة قبلاً في الانبثاقة اليونانية ، ضمن فحواها الماهوي. و المفهوم الجديد للوجود هو [عينه المفهوم] القديم ضمن اكتماله الأقصى و التام. بذلك، نحن نأتي [..] إلى موضع انطلاقا منه نحن نستطيع لأوّل مرة أن ندلّل فعلا على **أنّ و كيف أنّ علم فينومينولوجيا الروح ليس شيئا آخر سوى الانطولوجيا الأساسية التي من شأن الانطولوجيا المطلقة** (*die Fundamentalontologie der absoluten Ontologie*) ، وذلك يعني من شأن الانطو-لوجيا بعامة. إنّ "الفينومينولوجيا" هي الطور الأخير من التأسيس الممكن لانطولوجيا ما."

هيدغر(1931/1930: 204)

" **هيغل** – الوجود (اللاتناهي) هو أيضا ماهية الزمان. **نحن** – الزمان هو الماهية الأصلية للوجود."

هيدغر(1931/1930: 211)

" إنّ قِبلة طريقي الذي يجب عليه أن يتقاطع مع طريق هيغل ، انما هي مبيّنة من قِبل **الوجود و الزمان** ، وذلك يعني سلباً : الزمان – وليس λογος . [..] أمّا بالنظر الى عنوان "الوجود و الزمان" فإنّ المرء يمكنه ألاّ يتكلّم إلاّ عن **الانطوكرونوسيا** (Ontochronie) . إنّ χρονος قد أخذ مكان λογος . ولكن هل استُبدِل الاثنان فحسب ؟ لا! . بل الأمر يتعلّق على الأرجح بإشراح (entfalten) كلّ شيء محدّداً من الأساس وبالأخذ بالبواعث الجوهريّة على السؤال عن معنى الوجود . إنّ علينا أن نبيّن – وحتى نصوغ ذلك انطلاقا من هيغل – أنّه ليس المفهوم هو " اقتدار الزمان " ، و انما الزمان هو اقتدار المفهوم ؛ حيث يفهم هيغل بلا ريب تحت ' الزمان ' شيئا آخر غير ما نفهم نحن ".

هيدغر (1931/1930: 143-144)

تقديم

إنّه من اللافت للنظر حقّا أن يقدم هيدغر على نعت **فينومينولوجيا الروح** بأنّها " انطولوجيا أساسية"، والحال أنّ ذلك هو عينه العنوان الإشكالي الذي كان قد خُصّ به كتاب **الوجود و الزمان** (1926أ: 14)[1]. وهو أمر يحملنا للتوّ على التساؤل عن الوجه الذي يجدر بنا أن نأخذه به ، وعن المقام الذي يحقّ لنا أن نصرّفه عنده . وذلك يعني أن نسأل : *بأيّ معنى يمكن لهيدغر أن ينعت فينومينولوجيا الروح بأنّها "أنطولوجيا أساسية" ، بل و"الانطولوجيا الأساسية للانطولوجيا المطلقة" ؟* ثمّ ما هو **وجه الاختلاف** الذي يفترضه هيدغر عندئذ ما بين كتاب **الوجود و الزمان** و **فينومينولوجيا الروح** بحيث يحقّ له أن يُطلق عليها ما كان قد اختصّ الأوّل به من النعوت الإشكالية ؟

وقد يجدر بنا أن نجذّر التوجّه الذي أخذه كوجاف في ترصّد وجوه القرابة التوارية التي تجمع بين **الوجود والزمان** و **فينومينولوجيا الروح**؛ ربّ قرابة تبدّت لكوجاف من جهة **الوجود و الزمان** لأنْ يُقرأ بوصفه "انثروبولوجيا فينومينولوجية"[2]، ومن ثمّ بوصفه "استعادة" (reprise) للانثروبولوجيا التي بسطها هيغل في **فينومينولوجيا الروح**.

يقول كوجاف: " إنّ هيدغر، في أيّامنا، هو الأوّل الذي أرسى فلسفة غير مؤلّهة (athée) كاملة غير أنّه لا يبدو أنّه قد دفع بذلك إلى ما هو أبعد من الانثروبولوجيا الفينومينولوجية المبسوطة في المجلد الأول (الوحيد الذي ظهر) من **الوجود و الزمان**.وهذه الانثروبولوجيا (التي هي بلا ريب متميّزة و فلسفية على نحو أصيل) لا تضيف في عمقها أيّ شيء جديد على انثروبولوجيا **فينومينولوجيا الروح** (التي ما كان لها أبدا، فضلا عن ذلك، أن تُفهم لو أنّ هيدغر لم ينشر كتابه) ؛ على أنّ اللاّتأليه (athéisme) و التناهوية الانطولوجية (finitisme ontologique) انما هما مقرّران ضمنا على نحو متّسق تماما."[3]

إنّ غرضنا هو استكشاف وجه التواشج السري الذي يجمع سلفا بين **الوجود و الزمان** (مقروءً ما قبل و ما بعد المنعرج) و بين **فينومينولوجيا الروح** (مقروءةً قبل و بعد هيدغر)، ولكن بخاصة دون أن نحصر ذلك التواشج في القراءة "الانثروبولوجية"[4] التي اعتنقها كوجاف. بل نحن سنحاول أن نجذّر استبصاره لإشكالية **الوجود و الزمان** في ضوء هيغل، ولكن باتجاه الافتراضين التاليين: 1- لماذا سكت هيدغر و امتنع عن "معاودة" الإمكانات "الكيانوية" التي تنطوي عليه تجربة التفكير المبسوطة في **فينومينولوجيا الروح** ؟ 2- إلى أيّ مدى يمكن قراءة مناظرة هيدغر مع فينومينولوجيا الروح سنة 1930 بوصفها نحوا من "النقد الذاتي" بعد المنعرج ؟

---

[1] - يقول (1926أ: 14) :" إنّ البرهان على التميّز الأنطيّ-الانطولوجيّ لمسألة-الوجود انما يتأسّس ضمن البيان الموقّت للأوّليّة الأنطيّة-الانطولوجيّة للدّازين . على أنّ تحليل بنية مسألة-الوجود بما هي كذلك (§2) قد اصطدم بوظيفة مخصوصة لهذا الموجود داخل طرح-الإشكال ذاته . إنّ الدّازين انما ينكشف بذلك بوصفه الموجود الذي ينبغي من قبلُ الاشتغال عليه انطولوجيّا كفايةً ، إذا كان يجب للتّساؤل أن يصير شفّافا . على أنّه قد تبيّن الآن أنّ التحليليّة الانطولوجيّة للدّازين بعامّة هي التي تشكّل الانطولوجيا-الأساسيّة ، وأنّ الدّازين يقوم بالتالي مقام الموجود الذي ينبغي من حيث المبدأ وفي المقام الأوّل أن يُستجوَب عن وجوده . "

[2] - Planty-Bonjour 1993: 12.

[3] - Kojève 1947: 525،الهامش 1.

[4] - أو ما يسميه برنار بورجوا بعبارة طوبيقية " الرد الانثروبولوجي" (la réduction anthropologique)، را: Bourgeois 1991: 26.

ربّ نقد ما يزال فيه الانتقال *الطوبولوجي* من أفق "الانطولوجيا الأساسية" إلى ميدان "تـــاريخ الوجود" مظلاما.

– أمّا عن *بنية الناظرة*، فقد يبدو تحليل هيدغر (1931/1930: 203–204) لهذه المسألة، وقد عرض إلى مواضع من مدخل الفصل الرابع من كتاب **فينومينولوجيا الروح** (أعمال 3: 139–145؛ت.ف.ص: 210–216)، منتظما وفقا لمطلبين: أوّلا إعلان العثور على "مفـــهوم جديد للوجود" في مدخل الفصل الرابع من كتاب **فينومينولوجيا الروح** هو مفهوم "الحيـاة" ؛ وثانيا رسم أفق **الانطولوجيا** بوصفها تجد ضمن الانبثاقة *اليونانية* مصدرها الأصلي . **الوجود** من حيث هو **حياة** ، و *الأنطولوجيا* من جهة ما تتقوّم بالأفق **الهرمينوطيقي** الخفي الذي قامت عليه الفلسفة منذ أوّل أمرها، أي الأفق **الإغريقي** هما عدّة هيدغر لمناظرة "الانطولوجيا الأساسية" الهيغلية. ربّ عدة تجعلنا نتساءل منذ الآن: من جهة، لماذا لم يأخذ مفهوم "الموت" ،بدلا من مفهوم "الحياة"، خيطا هاديا لفهم معنى وجود الروح لدى هيغل، كما يقتضي التحليل *الكيانوي*؟، ومن جهة، إلى أيّ مدى يختلف هيدغر عن هيغل في احتمال الانبثاقة *اليونانية* للسؤال عن معنى الوجود؟

إنّ الإعلان بأنّ **فينومينولوجيا الروح** هي في ماهيتها "انطولوجيا أساسية" لأمرٌ جدُّ محيّر .وذلك لأمريْن على الأقلّ : أوّلا من أجل أنّ قارئ **الوجود والزمان**، (1926أ: 13–14)، يذكّر للتوّ أنّ تسمية "الانطولوجيا الأساسية" انما كان هيدغر قد أطلقها على *تحليلية الدازين* ؛ وثانيا أنّ هذه الانطولوجيا الأساسية ليست أيّ انطولوجيا اتّفقت، بل هي تلك التي تختصّ بها "الانطولوجيا المطلقة" ، وهو اختصاص لا قِبل لكتاب **الوجود و الزمان** به . وهكذا فالمطلوب مطلوبان . أحدهما يتعلّق بالاستفسار عن الوجه الذي يكون فيه وجيها أن نطلق ما قامت إشكالية الوجود على الاستمازة به ، على فلسفة ما كان لها ، حسب هيدغر نفسه، أن تهتدي الى تلك الإشكالية ، وذلك أنّها لم تطرحها أصلا . أمّا ثانيهما فينجرّ عمّا يثيره هذا التخصيص للانطولوجيا الأساسية الهيغلية من كونها خاصة بالانطولوجيا المطلقة . بيد أنّ هذيْن المطلوبيْن مشروطٌ الخوضُ فيهما قبلاً بمدى توفّقنا في استيضاح السؤال الأوّلي التالي : بأيّ معنى يفترض هيدغر أنّ تأوّل هيغل للموجود في الفصل الرابع من كتاب 1807 بوصفه يُقال على جهة معنى الحياة هو تأوّل يؤدّي بنا الى الوقوف على أنّ *فينومينولوجيا الروح* انما هي في جوهرها _أوّلا انطولوجيا أساسية ثمّ –ثانيا انطولوجيا أساسية لضرب مخصوص من الانطولوجيا هو الانطولوجيا المطلقة ؟

لنذكّر بأنّ تأوّل هيغل للموجود بوصفه حياة قد توضّح لنا بأنّه يقدّم صيغة تامّة عن الخيوط الأساسية للسؤال اليوناني عن معنى وجود الموجود أي المنطقي و الإيغولوجي و الثيولوجي . ولنذكّر أيضا بأنّ هيغل انما يكمن فضله في كونه من أعطى استكمالا حاسما للإجابة التقليدية عن السؤال عن معنى الموجود ، وذلك بعرض الحركة الباطنة التي توجّه كلاً من المنطقيّ و الإيغولوجي و الثيولوجي في نفس الوقت أي انطلاقا من أساس واحد . هذا الأساس هو معنى الوجود ، ولكن بمعنى مخصوص تماما : إنّه معنى الوجود من حيث هو يستوفي حقيقته في **اللوغوس** . هذا التوضيح يجعلنا للتوّ على بيّنة من السياق الذي يجدر بنا أن نضع فيه هاتين الصعوبتين : أوّلا معنى "الأساس" في عبارة "الانطولوجيا **الأساسية** " ؛ وثانيا

معنى "المطلق" في عبارة "الانطولوجيا **المطلقة**" ؛ وذلك بخاصة في ضوء ما ذكّرنا به فيما يتعلّق بمسالة *الحياة* من حيث منزلة هذه في تأويل *الوجود* .

ومن أجل أنّ عبارة "الانطولوجيا الأساسية" عبارة هيدغرية مستقرّة بعدُ منذ كتاب **الوجود و الزمان** ، فإنّه يجدر بنا أن نبدأ بالفحص عن هذه العبارة – التي لم ترد على صيغتها[5] تلك ضمن **الوجود و الزمان** إلاّ في ثلاثة مواضع (1926أ: 13، 14، 37) لا تتعدّى مقدّمة الكتاب وهي على قلّتها قد وجّهت توجيها حاسما جملة إشكاليته ،– كما تحدّدت في سياقها الخاص ثمّ ننظر استثمارها الهرمينوطيقي في درس 1930–1931 عندما أطلقها على **فينومينولوجيا الروح** .

ربّ استثمار هرمينوطيقي قد بدا لنا مبسوطا في مهمّتين نستكشف عنهما من طريق التساؤلين التاليين :

1) بأيّ معنى أمكن لهيدغر أن يعلن أنّ **فينومينولوجيا الروح** هي "انطولوجيا أساسيّة للانطولوجيا المطلقة" ؟

2) ما هي ملامح الانزياح من "الانطو–لوجيا" إلى "الانطو–كرونوسيا" في مناظرة هيدغر مع **فينومينولوجيا الروح** ؟

*****

§-1- *فينومينولوجيا الروح* أو "الأنطولوجيا الأساسيّة للأنطولوجيا المطلقة" – "القرابة" (Verwandtschaft) و "المزامنة" (die Gleichzeitig)

1.1- الوجود بما هو حياة :

إنّ توقّف هيدغر[6] عند التخريج الهيغلي لمعنى وجود الوعي بالذات بوصفه "حياة" في مدخل الفصل الرابع من **فينومينولوجيا الروح** . لئن كان في ظاهره يشتغل في نطاق اهتمام القرّاء المعاصرين، مثل دلتاي (Dilthey)، بموضوعة "الحياة" لدى هيغل بوصفها محلاً أصيلا لمسألة "التاريخية" ، كانت مقالة الشباب اللاهوتية **روح المسيحية ومصيرها** (1798–1799) [7]

---

[5] – وعلى ذلك فإنّ صفة " انطولوجي–أساسي" (fundamentalontologisch) قد وردت في مواضع عديدة أخرى من الكتاب : 1926أ: 131، 154، 182–183، 194، 196، 200–201، 213، 232، 301، 310، 314، 316، 377، 403، 406، 436.

[6] – يقول هيدغر (1931/1930: 203–204): " إنّ الأمر يتعلّق بشرح **مفهوم جديد عن الوجود** (eines neuen Seinsbegriffes)؛وذلك لا يمكن أن يعني سوى هذا : أنّ الأمر يتعلّق بفهم الوجود بمعنى مغاير للطور السّالف من "الفينومينولوجيا" ، وعلى الحقيقة بالمعنى الذي يأتي ، في عُرْف هيغل ، على دلالة مفهوم–الوجود المطلق . وبحسب [هذا] الغرض انما مفهوم الوجود هذا قديم بل ينبغي أن يكون قديما ، قدم الفلسفة الغربية في عهديْها الأكبريْن الّذين نسمُهما وسما خارجيّا بالزوجين بارمنيدس/ هيرقليدس وأفلاطون/ أرسطو . إنّ الخطوة الحاسمة التي خطاها هيغل تتمثّل في أنّه يبسط ، ضمن قِوام ماهيتها الخاصة، العلل الأساسية –المنطقية و الأنائية واللاهوتية – المرتسّمة قبلاً مع الإنبجاسة القديمة . إنّ مفهوم–الوجود الجديد انما هو [عينه المفهوم] العتيق ، القديم في غاية اكتماله وتمامه . فإنّنا نبلغ مع المقطع المذكور إلى موضع منه يمكننا أن نثبت أوّلَ مرّة **أنّ علم فينومينولوجيا الروح ،بل وبأيّ وجه هو ،ليس شيئاً آخر سوى الانطولوجيا–الأساسية للانطولوجيا المطلقة** ، وذلك يعني للانطولوجيا بعامّة . إنّ "فينومينولوجيا الروح" انما هي الطور النهائي من التأسيس الممكن لأنطولوجيا ما ."

[7] – عن تخريج خاص للتأويل الهيغلي لمعنى "الوجود" بوصفه "حياة" في مقالة **روح المسيحية و مصيرها** ، انظر: Marcuse 1932:ت.ف.ص 211،هامش1؛ Legros 1980: 124 ؛ Bouton 2000: 27–32. يفترض بوتو أنّ مقاطع **روح المسيحية و مصيرها** تحتوي على تصوّر للوجود أخذ على عاتقه أن

قد حصرت مبكّرا بنية التأويل[8] التي سيستأنفها هيغل في كتاب 1807 ،- فإنّه في حقيقته ينخرط في همّ آخر تماما هو *إرادة المناظرة مع هيغل بوصفها في آخر المطاف إرادة مناظرة مع تاريخ الميتافيزيقا الغربية في لحظة اكتماله*.

علينا نميّز بادئ الأمر ما بين السياق النصّي الذي يفترضه هيدغر ضمن تفسيره للتأويل الهيغلي لمعنى وجود الوعي بالذات بوصفه "حياة" ضمن إشكالية **فينومينولوجيا الروح** ، وبين الإشارة التأويلية إلى *مسألة الجدّة والقدم في معنى الوجود* وذلك في مضمار إشكالية "تاريخ الميتافيزيقا" من الإغريق إلى هيغل ،الذي يولي وجهه شطره في كلّ مسألة . ونحن مقصودنا ليس الفصل *الموضوعاتي* بينهما ،بل بخاصة تبصّر وجه التخلّص من حدود ذلك السياق إلى أفق هذا التاريخ . ربّ سياق لا يبدو أنّ نص هيدغر الذي أوردناه قد أتى على ما يفي بالغرض الذي نحن إليه قاصدون . فنحن حتى هذا الموضع لا نقف على ما يرتئيه هيدغر بعبارة "المفهوم الجديد عن الوجود" . أجل إنّه يذكّر بأنّ ذلك يعني أنّ "الجدّة" ههنا ينبغي أن تؤخذ بالنظر إلى ما سبق من معاني الموجود في كتاب **فينومينولوجيا الروح** . بيد أنّ هذا التذكير غير كاف من نفسه ، إذا نحن وقفنا عنده .

إنّ وجه الجدّة ههنا لا ينكشف إلاّ إذا رجعنا إلى "المقطع المذكور" الذي أحال عليه هيدغر في القولة التي نحن بصددها . أما هذا المقطع (أعمال 3: 139-145؛ت.ف.ص: 210-216) فهو الثلثان الأخيران من المدخل الذي وضعه هيغل على عتبة الفصل الرابع من كتاب 1807 . وعلى الحقيقة فإنّ هيدغر لم يقدّم لنا تفسيرا مفصّلا لهذا المقطع بل هو لم يفعل غير **التنبيه** عليه فحسب . ونحن ما كان لنا أن نقف عند هذا الأمر لولا أنّا قد استشرفنا فيه وجها من الصعوبة هاديا إلى ما هو أبعد من مجرّد الإحجام عن تفصيل ما أصبناه مجملا . لذلك علينا أن نميّز بين *الغرض التأملي* الذي عرضه هيغل في المدخل المذكور ، و بين *معنى الوجود* الذي قدّمه هيدغر على أنّه المعنى *الجديد* الذي اهتدى إليه هيغل في ذلك الموضع . فإنّه إذا تقرّر ذلك صار ممكنا أن نستبصر وقف أيّ غرض إشكالي حدّق هيدغر الى المسألة التي تهمّنا .

فأمّا غرض هيغل الذي وطّأ به الدخول الى الفصل الرابع من كتاب 1807 فهو مبسوط هكذا بسطاً : عنوان يبحث له في المتن عن موضع إشكالي يجعله يبلغ إلى غاية المقال فيه . " حقيقةُ اليقين بالذّات" (die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst) ، **هذا هو العنوان** ؛ أمّا الموضع الإشكالي الذي ارتآه هيغل فهو " الحياة" (das Leben). - فيما يتعلق بمعنى "حقيقة الوعي بالذات"[9] ،نحن نجد أنّ هيغل قد افتتح الفصل الرابع من كتاب 1807 بنحو من *العاودة*

يستخرجه ، وذلك كخطوة أساسية في نطاقه جهده الصريح للتخلّص من النقد الهيدغري للمفهوم الهيغلي للزمان (Bouton 2000: 13-15، 30 و ما بعدها).

[8] - يقول هيغل الشاب في مقالة **روح المسيحية و مصيرها** (أعمال 1 (1798-1799): 370-371؛ت.ف.ص 76): " أن يُفكّر في الحياة المحضة تلك هي المهمة (Reines Leben zu denken ist die Aufgabe) ، [القاضية] بأن نستبعد كلّ الأفعال، كلّ ما كان الإنسان و ما سيكون؛ الطبع منتزعا فقط من النشاط؛ هو يعبّر عن الكلي الذي من شأن فعاليات معينة؛ [أمّا] الوعي بالحياة المحضة فقد يكون الوعي بما يكون الإنسان؛ [..] إنّ الحياة المحضة هي الوجود (Reines Leben ist Sein) ." را: Legros 1980: 129- 130،145.

[9] - من الطريف أنّنا نجد لدى ألكساندر كوجاف تخريجا لمعنى عنوان الفصل الرابع من **فينومينولوجيا الروح** يستقي صيغته من تأويل هيدغر لمسألة "الحقيقة" بوصفها لا-احتجابا ، حيث هو يترجم عبارة " die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst" هكذا : « L'être-révélé de la

التأملية للتجارب الثلاث الأولى التي كشف فيها عن انطولوجية "الوعـي" (das Bewußtsein) معلنا بأنّه "ضمن طُرُق اليقين إلى حدّ الآن كان الحق إزاء الوعـي شـيئا مغـايرا لذاتـه" (أعمـال3: 137؛ت.ف.ص 207). إنّ وجود الموجود أي "حقيقة" الموجود قد ظهر للوعـي مظـهرَ الموجـود "في ذاته الذي لا ينكشف إلاّ بوصفه ضرباً هو على نحوٍ بحيث لا يوجد إلاّ لغـيره" (نفسـه). ولكـن إذا كانت هيئة المعرفة في نطاق الوعي هي "معرفة بالغير" (Wissen von einem Anderen) فإنّنا " مع الوعي بالذات نحن نلج الآن بذلك إلى المملكة التي هي وطـن (einheimische Reich) الحقيقـة" حيث تصبح المعرفة " معرفة بالذات" (das Wissen von sich selbst) (نفسه : 208/138). هذه المعرفة بالذات هي في صورتها "أنا هو أنا" (Ich bin Ich) الذي عاد من "الوجود للغـير" تائقا إلى معرفة ذاته من دون أيّ حجاب؛ وإنّه على هذا الأساس ليس الوعي بالذات في واقع الأمر غير " شوق بعامة (*Begierde* überhaupt)" إلى وحدة ماهوية مع ذاته، جعل كلّ "موضـوع" آخـر محكوما عليه بأن يظلّ موجودا "سالبا" (نفسه: 209/139–210). إنّه عنـد هـذا الموضـع فقـط يصبح مقام "الروح" منظورا لأوّل مرة (أعمال3: 145؛ ت.ف.ص 216)[10].

وهكـذا بـات المطلـوب الـذي سـيوجّه دفّـة البحـث في الفصـل الرابـع مـن إشـكالية فينومينولوجيا الروح واضحا : *بأيّ وجه وبأيّ معنى يستوفي " حقيقة اليقين بالذّات " ، أي في مصطلح هيدغر "معنى الوجود" ، كونه " حياةً" ؟* – وذلك يعني أنّ هيغل انما يقدِم ههنا على تأويل وجود الموجود تأويلا وجد لـه في دلالـة الحيـاة الموضـع الإشـكالي الوجيـه الـذي يخصّـه (أعمال 3: 139؛ت.ف.ص 210) [11].

– إنّنا نعرف الآن المفهوم الجديد للوجود الذي نبّه عليه هيدغر في المقطع المذكـور مـن كتاب 1807 : إنّه تأوّل الموجود من جهة كونه يحتمل في ذاته دلالة الحياة. ولذلك فالمطلوب توّاً هو أن نستوضح لعبة الجدّة و القدم التي ارتآها هيدغر في ذلك التـأوّل . فـإنّ نعـت هيدغـر لتأويل هيغل لمعنى الوجود بوصفه حياة بأنّه "مفهوم جديد للوجود" هو مدعـاة للتسـاؤل: فـهل

---

conscience qui se révèle à elle-même son propre être ». (Kojève 1947: 49). إنّ ترجمـة مصطلح " Wahrheit" بعبارة " l'être-révélé " هو حدث اصطلاحي تمّ تحت وحي هيدغر. لكنّ طرافـة ذلك لا تكمن في اتّباع أسلوب هيدغر بل في شعور كوجاف بأنّه يمكن أن نفهم إشكالية هيغل بـالأدوات المفهومية التي بسطها هيدغر و ذلك لوجود "قرابة" حميمة بينهما (Kojève 1947: 338).

[10] – يقول هيغل (أعمال3: 145؛ت.ف.ص 216):" إنّه يوجد **وعي بالذات بالنسبة إلى وعـي بالذات**.فإنّه بواسطة ذلك فقط هو يوجد في الواقع؛ وذلك أنّه إنّما في ذلك فقط تحدث بالنسبة له الوحـدة مع نفسه ضمن وجوده–للغير؛ **الأنا**، الذي هو موضـوع لمفهومـه، هـو في الواقـع ليـس **موضوعـا** (*Gegenstand*)؛ و الحال أنّ موضوع الشوق هو **قائم–بنفسه** (*selbständig*) فحسب، و ذلك أنّـه الجوهـر الكلي غير القابل للمحو ، الماهية السائلة المساوية–لذاتها. و من حيث أنّ وعيا بالذات هو الموضوع، فإنّـه [الموضوع] أنا كما هو موضوع. – بذلك يكون مفهوم **الروح** حاضرا (vorhanden) بعدُ بالنسبة لنا."

[11] – يقول هيغل (أعمال3: 139؛ت.ف.ص 210):" إنّ الموضوع الذي يوجد بالنسبة للوعـي بوصفه السالب، هو على ذلك من جهته **بالنسبة لنا أو في نفسه** (*für uns oder an sich*) قد عاد إلى ذاتـه كما هو أمر الوعي من جهة أخرى. إنّه قد صار بواسطة هذا الانعكاس–في–ذاته **حياة** (*Leben*). إنّ ما يميّزه الوعي بالذات عن نفسه **بوصفه موجودا** (*als seiend*) ، إنّما له أيضا في نفسه ، من جهة ما هو مطـروح بوصفه موجودا، ليس مجرّد الطريقة التي من شأن اليقين الحسي و الإدراك، بل هو وجود منعكس في ذاتـه (in sich)، و موضوع الشوق غير المتوسط هو [موجود] **حي** (ein *Lebendiges*). [..] إنّ **الوجـود** (das Sein) لم يعد له دلالة **تجريد الوجود** (*Abstraktion des Seins*) ولا ماهوية [فروق الوعـي بـالذات] قـد عادت لها [دلالة] **تجريد الكلية** (*Abstraktion der Allgemeinheit*)؛ بل إنّ وجودها هو هذا الجوهر السـائل البسيط للحركة المحضة في ذات نفسه."

هو جديد بالنسبة إلى ما سبق من مواد كتاب 1807 أم بالنسبة إلى كتابات هيغل الشاب أم بالنسبة إلى تاريخ الميتافيزيقا ؟

نحن نجد أنّ هيدغر قد ذهب في استيضاح ذلك مذهبيْن : أوّلهما *سياقي* والثاني *تأويلي* . فأمّا الأول فمتعلّق بطرافة تأوّل معنى الموجود في ضوء دلالة الحياة بالنظر الى الفصول الثلاثة الأولى من **فينومينولوجيا الروح** أي ما استجمع هيغل الإشارة إليه بعبارة "الوعي" ، حيث يبدو أنّ معنى الموجود لم يخرج عن مقام "الموضوع" (1931/1930: 205–206)[12] . بيد أنّ بيت القصيد في تنبيه هيدغر ليس في هذا التباين بين تأوّل الموجود بوصفه موضوعا وتأوّله بوصفه حياة ، وإن كان هذا الأمر شطراً أساسيّا من الإشكال . بل الأمر عنده راجع الى مقام سابق الى الفلسفة نفسها ، ألا وهو المعنى الذي سنّه الإغريق لعبارة الوجود ، وجعلوه سنّة حاسمة للمتفلسفة من بعدهم . ههنا باتت العناية بوجه الجدّة في التأويل الهيغلي للموجود من جهة مقام "الحياة" ضربا من الاستشكال لذلك المعنى أكثر منها استيضاحا موجبا للسياق الذي يهبه عنه كتاب 1807 . أمّا مدار الاستشكال فهو إعادة التأويل الهيغلي للموجود بوصفه حياة إلى السياق الأصلي الذي لا يكون سياق **فينومينولوجيا الروح** إلاّ اشتقاقا منه فحسب . هذا *السياق الأصلي* هو *تاريخ السؤال عن معنى الوجود منذ انبجاسته اليونانية* . هنا تصبح جدّة معنى الموجود من حيث هو متأوّل على أنّه حياة جدّة يخترقها **القدم** "الميتافيزيقي" على نحو لا مدفع له .

بيد أنّ هذا الاستشكال ، على وجاهته ، لا يقصد البتّة الاعتراض على مزعم هيغلي بجدّة ما يذكره من معنى الموجود . وذلك أنّ مقصده ما يزال السعي الحثيث الى الوقوف على وجه الجدّة في التأويل الهيغلي للموجود من جهة الحياة . إنّها إذن جدّة مشتقّة من نحو ما من القدم اشتقاقا هي معه في اتصال حاسم مع ما هو أصلي فيها . هنا تبرز الإحالة على المفهوم القديم عن الوجود يوصفها إحالة ليس فيها أيّ استنقاص لوجه الجدّة في المفهوم الهيغلي ، وذلك أنّها إحالة على الأفق الذي تكوّن لديه أوّل مرة هذا النحو من تدبير معنى الموجود بعامة . فالقدم والجدّة مصرّفان هنا بوجهين متباينين : القدم قدم الصناعة نفسها ، صناعة السؤال عن معنى الموجود ؛ أمّا الجدّة فهي جدّة في تدبير تلك الصناعة وفي احتمالها (قا: 1926أ: 19)[13].

---

[12] – إنّ مقصد هيدغر ليس تأريخيا ، فذلك يجدر بنا أن نبحث عنه لدى شرّاح هيغل مثل كوجاف أوّل أكبر شارح لهيغل بالفرنسية و لابريار آخر أكبر شارح له . وعلى ذلك علينا أن نلاحظ أنّه على خلاف لابريار الذي قصر اهتمامه دوما على تسجيل **الطابع البنيوي** لمفاصل كتاب 1807 و من ثم للمقطع الخاص بمسألة اتّخاذ الوعي بالذات هيئة "الحياة" (Labarrière 1968: 88–89)، فإنّ كوجاف قد كان في قراءته لإشكالية **فينومينولوجيا الروح** أوّل محاولة أصيلة لاستلهام طريقة هيدغر في تأويل التراث الميتافيزيقي ، وذلك واضح في عدة مواضع من دروسه. مثلا: " أنّ الفصل IV انثروبولوجي في معنى أنّ الأمر يتعلق ههنا بـ"الكيان" ("existence") " (Kojève 1947: 49)، واضعا العبارة بين ظفرين. علينا أن نلاحظ أنّ كوجاف قد فهم (مثل أغلب معاصريه) إشكالية الدازين في **الوجود و الزمان** بوصفها إشكالية *انثروبولوجية* (Kojève 1947: 485 هامش 1، 525 هامش 1). وهو يستثمرها في هذا الاتّجاه. و إنّه لذلك هو قد وقف على خطورة *التجاوز التأمّلي لفلسفة الطبيعة التي طوّرها شيلنغ*: إنّ "الحياة" لا يمكنها أن تكون "الروح" لأنّ ما يعوزها هو "السلبية" التي اكتشفها شيلنغ نفسه في الموجود الإنساني (Kojève 1947: 82–83). – عن استلهام كوجاف لهيدغر في قراءة هيغل، را: Pirotte 1993: 205 و ما بعدها.

[13] – يقول هيدغر (1926أ: 19):" إنّه من أجل أنّ الوجود لا يُدرَك أبدا إلاّ بالنظر إلى الزمان ، فإنّ الإجابة عن مسألة–الوجود لا يمكن أن تتمثّل في قضيّة (Satz) معزولة وعمياء . وليست الإجابة متضمّنة في ترديد ما تصرّح به على هيئة قضيّة (satzmäβig) ، لاسيّما حين تُتناوَل ، من حيث هي نتيجة معلّقة في غير شيء ، كمجرّد تعرّف على "وجهة–نظر" قد تكون متنكّبة عن نمط–المعالجة [المعتمد] إلى

وإنه في هذا الإطار انما يكشف هيدغر عن وجه الجدة الذي بلغه هيغل : إنه قد خطا "الخطوة الحاسمة" في تلك الصناعة ، ألا وهي الإمساك بقبضة واحدة جملة ما كان "مرتسما قبلا مع الانبجاسة القديمة"(1931/1930: 204) من العناصر الإشكالية التي يفترضها التقليد اليوناني في السؤال عن معنى الموجود . – بين أن الانخراط في استيضاح هذا الأمر انما سيقودنا من تلقائه الى الخوض في تبيين الموضع الثاني الذي ضمنه هيدغر في قولته التي هي هنا موضوع المعالجة . وهذا الموضع هو **الانطولوجيا** من جهة ما هي الأفق الأساسي الذي يقترحه هيدغر مقاما لاستبصار وجه الجدة في التأويل الهيغلي للموجود بوصفه حياة . تعني الانطولوجيا هنا هذا التقليد الذي سنه اليونان في تدبر السؤال عن معنى وجود **الموجود** ، وذلك باعتماد **اللوغوس** مطية للإجابة عن ذلك السؤال .

ننبه الى أن المطلوب انما بات مطروحا هكذا طرحا : *ما وجه العلاقة ما بين الانطولوجيا التقليدية وبين إشكالية فينومينولوجيا الروح* ؟ – رب سؤال ينبغي أن يعني هنا : بأي وجه يقودنا البحث في تأويل الموجود بوصفه **حياة** آلي التقاطع مع تأويله اليوناني بوصفه **لوغوسا** ؟ إن توضيح هذا النحو من العلاقة هو وحده يمكننا من استكشاف وجه الجدة عند هيغل . – أما إنجاز ذلك فنحن نجد أن هيدغر قد بسط السبيل إليه من خلال إشارتين خطيرتين : أولاهما تتعلق بما يعتبره الخيوط الأساسية التي انقادت بمقتضاها الفلسفة من حقبة إلى حقبة من تاريخها الانطولوجي ، ألا وهي **المنطقي** و **الأنائي والإلهي** .أما الإشارة الثانية فتنبه إلى المقام الذي يجدر بنا أن نحدق منه الى تلك الخيوط كيف تنتظم في إشكالية هيغل ، ألا وهو مقام **اكتمال أو نهاية الانطولوجيا الغربية** . إن علينا الآن أن نستوضح بأي وجه تفترض دلالة الحياة هذه المواضع مجتمعة أعني المنطقي و الأنائي والإلهي فتجد في ذلك الجمع موضع نهاية الانطولوجيا .

نحن نعلم: أولا أن "المنطقي" (das Logische)[14] ينبغي أن يؤخذ هنا كما أخذه هيغل الشاب منذ مقالة **روح المسيحية و مصيرها** [15]، لا بوصفه **اللوغوس** الإغريقي بما هو مقام صناعي للإجابة عن السؤال عن معنى الموجود فحسب، بل بوصفه يدل بنفس القدر على معنى "كلمة الرب" نفسها ؛ وذلك يعني للتو أن **الجدلية** تنبع في أصلها من تواشج أصلي بين *اللوغوس اليوناني و الكلمة المسيحية* لا فكاك بينهما . وثانيا أن "الأنائي" (das Egologische) انما هو مأخوذ من قبل هيغل سنة 1807 بوصفه الموضع الانطولوجي للميتافيزيقا **الحديثة** بعامة ؛ وذلك يعني بوصفه محاولة للإجابة عن السؤال اليوناني عن معنى الموجود بوصفه "أنا أفكر"

حد الآن . أما ما إذا كانت الإجابة "جديدة" ، فذلك أمر غير ذي أهمية ويبقى [مسألة] خارجية . فإن الموجب فيها انما يكمن في أن تكون **قديمة** بما فيه الكفاية بحيث تعلم [كيف] تتصور الإمكانات المهيأة من قبل "القدماء" . إن الإجابة انما تهب ، تبعا لمعناها الأخص ، إشارة للبحث الانطولوجي العيني بأن يبدأ داخل الأفق المكشوف عنه بالسؤال الباحث – وهي لا تهب سوى هذا."

[14] – يشير غادمير إلى أن عبارة " das Logische" من نحت هيغل، را: Gadamer 1970: 204.

[15] – يقول هيغل الشاب (أعمال 1 (1798–1799): 373–374؛ت.ف.ص 81–82):" إن الرب و الكلمة (Gott und Logos) مختلفان، من أجل أن الموجود ينبغي أن يعتبر من زاويتين من النظر؛ وذلك أن التفكر يفترض مسبقا ما يهبه صورة المتفكر بوصفه في الآن نفسه غير متفكر؛ مرة بوصفه الواحد الذي لا يوجد فيه أي انقسام و لا تعارض، و في نفس الوقت مع إمكانية الانفصال، و الفصل اللامتناهي للواحد؛ الرب و الكلمة ليسا بمختلفين إلا من حيث أن ذاك هو المادة توجد في صورة الكلمة ، و الكلمة ذاتها هي عند الرب، إنهما أمر واحد." – قا: Legros 1980: 130.

cogito، Ich denke)[16]، من الطريف أنّ هيغل الشاب كان قد اشتغل عليه طويلا إبّان كتاباته الأولى في نطاق خطّة معلنة لتملّك *تجربة الوعي التي تتوفّر عليها المسيحية الأصلية* [17]. وثالثا أنّ "الإلهي" إشارة جوهرية الى مبحث الرب كما اشتغل عليه هيغل الشاب ضمن تجذيره و تملّكه للتجربة المسيحية الأصلية للمعنى "الإلهي" [18] ، فإنّه من هذه الجهة أتى هيغل سنة 1807 إلى النهوض الفينومينولوجي بمفهوم "الإله"[19] . ورابعا وأخيرا أنّ معنى *الإكمال*[20] *أو النهاية* هنا يفيد الاقتران الحميم لجدّة مفهوم الوجود الهيغلي مع التقليد القديم،وذلك من أجل أنّ الاكتمال هو اكتمال بالنسبة إلى ما كان الإغريق قد فتّقوه من معنى الوجود بوصفه بذرة أصلية وجدت لدى هيغل وقت حصادها .

إنّه إذا تقرر ذلك صار تأوّل تأويل هيغل للموجود من جهة دلالة الحياة ممكناً . وإنّ ذلك هو ما أقبل هيدغر على اعتماله ، يقوده في ذلك هذا النحو من السؤال : "لماذا "الحياة" فجأةً هنا ؟ " (1931/1930: 206). -إنّ سؤال هيدغر ينطوي على دلالتين على الأقل : أوّلا مسألة " لماذا". أي سبب هذا التأوّل للموجود في معنى الحياة ؛ وثانيا مسألة " فجأة"، أي وجه الفجاءة أو الطرافة التي يتضمّنها هذا التأوّل بالنظر الى التقليد الميتافيزيقي . بيد أنّ هاتين الدلالتين لا تكشفان عن حجم الخطورة التي تحتملان إلا عندما ننظر في إجابة هيدغر المثيرة عن ذلك السؤال .

يقول هيدغر (1931/1930: 206) : " لماذا "الحياة" فجأةً ههنا ؟ إنّ أرسطو انما قد أعطى بعدُ الإجابة عن ذلك في مقالته عن ماهية الحياة : "انما الحياة ، بالنسبة للأحياء، هي الوجود "[21] (باليوناني)

---

[16] – عن بسط دقيق لمولد التأويل الحديث للوجود بوصفه ذاتية في ضوء تاريخ الميتافيزيقا، را: 1936/1935:ت.ف.ص 108-116.

[17] – إنّ الكوجيطو الأصلي الذي علينا أن نستحضره هنا، كما بكّر هيغل الشاب إلى صياغته في مقالة **روح المسيحية ومصيرها** هو هذا " أن يُفكّر في الحياة المحضة" (Reines Leben zu denken) لأنّ " الحياة المحضة وجود" (Reines Leben ist Sein) (أعمال 1 (1798-1799):370-371؛ت.ف.ص 76). را: Legros 1980: 110، 124،163.

[18] – يقول هيغل (أعمال 1 (1798-1799): 372؛ت.ف.ص 77-78):" إنّه من أجل أنّ الإلهي (das Göttliche) هو حياة محضة، فإنّه ينبغي ضرورة ، متى تُكُلّم عنه، ألاّ يحتوي ما يُقال عنه على أي تعارض؛ وأن تُتحاشى كل عبارات التفكّر عن علاقات ما هو موضوعي أو عن نشاط يتعلق بالفحص الموضوعي؛ وذلك أنّ فعل الإلهي ليس سوى توحيد للأرواح؛ وحده الروح يدرك الروح و يحتوي عليه في نفسه."

[19] – قا: 1936/1935:ت.ف.ص 119.

[20] – إنّ هيغل قد خبر دلالة مصطلح "الإكمال" في معنى لاهوتي أصلي لا يذكره هيدغر حين يتصدى لهذا المشكل: إنّه قول المسيح في إنجيل متى (5، 17):" لا تظنّوا أنّي جئت لألغي الشريعة أو الأنبياء. ما جئت لألغي، بل لأكمّل."

[21] – من المفيد أن نورد هنا الترجمة العربية القديمة التي قام بها إسحاق بن حنين لهذه القولة ضمن **كتاب النفس** ، وذلك حسب تحقيق ع. بدوي الذي يصرّ على ضرورة كتابة لفظة "الإنّية" بالألف الممدودة : قال " وماهية الآنية تثبت معنى الحياة للحيوان " (أرسطوطاليس ، **في النفس** ، تحقيق ع. بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت / دار القلم ، بيروت ، الطبعة الثانية ، 1980 ص.38) . ووجه الإفادة هنا هو في هذا الحضور لعبارة "الماهية" في كلّ من ترجمة إسحاق بن حنين وتعليق هيدغر . إنّ كلاّ منهما ينبّه بذلك الى أنّ الأمر يتعلّق ههنا بماهية الوجود من جهة ما هي تحتمل معنى الحياة احتمالا أساسيا .

. إنّ الحياة وجه من **الوجود** . وهكذا نحن نفهم أنّ لفظة "الحياة" انما يمكن أن تطفوَ لدن الإبانة عن المفهوم الأخصّ [22] للوجود ."

إنّ خطّة هيدغر في الإجابة عن سؤاله انما تقوم بذلك على اللجوء الى السياق الذي يُعين في نفس الوقت على توفير وجه "اللماذا" الذي يمكّننا من فهم وجاهة الإقحام الهيغلي لمقولة الحياة في تأويل الوجود ، و على مدّنا بالمقام الذي يجعلنا على بيّنة من طبيعة "الفجاءة" التي يفلح ذلك التأوّل في إثارتها فينا من حيث نحن محدثون . هذا السياق وجده هيدغر في أوّل مصنّف فلسفي رفع معنى الحياة الى مرتبة الموضع الانطولوجي ، ألا وهو **كتاب النفس** لأرسطو . هذا الإجراء يطرح للتوّ صعوبتيْن : أولاهما تتعلّق بمسألة *التأويل* ؛ أما الثانية فبمسألة *المناظرة* التي نحاول أن نؤرّخ لها من الداخل .

فمن البيّن بنفسه أنّ *هيدغر يجعل كلام أرسطو في موضع الحياة من معنى الوجود مقاما حاسما لتأويل التأويل الهيغلي* . وهو بذلك يصرّ *على تلقّي إشكالية هيغل في أفق فهم التقليد اليوناني* ، وذلك بدلا من العكس . إنّ هيدغر انما يعمد بذلك الى تلقّي الإشكالية الحديثة في ضوء الوضع الإشكالي الذي كان اليونان قد سنّوه لأنفسهم . هذا النحو من *التلقي الهرمينوطيقي* له خطورة خاصة عندما يتحوّل الى مدخل الى التأويل . والتأويل هنا هو محاولة الوقوف على طرافة التأوّل الهيغلي للموجود من جهة معنى الحياة في ضوء الإقرار اليوناني بأنّ ماهية الوجود تحتمل الحياة . – ونحن يهمّنا هنا أن نستكشف طبيعة التأويل الهيدغري لموقف هيغل . فالقولة التي أوردناها تفيد بأنّ إقرار أرسطو بالحياة بوصفها وجها من الوجود ليس مجرّد رأي من آراء القدماء في نسبة الحياة إلى النفس ، و انما هو *قرار انطولوجي* أصلي وجّه سلفاً كلّ إمكانية تأوّل لمعنى الموجود من جهة مسألة الحياة . والمشكل المطروح هنا هو في *مسألة الوجاهة* . إنّ وجاهة التأوّل الهيغلي للموجود بمعنى الحياة انما هو تأوّل غير مردود ، وذلك أنّه يستمدّ سلفا إمكانية وقوعه من تاريخ السؤال عن معنى الموجود . فإذا تبيّن ذلك كفّ الأمر عن أن يكون مفاجئا ، فصارت طرافته في قِدمه لا في جدّته . بيد أنّ ذلك يعني أنّ الأمر يتعلّق بمقدور ميتافيزيقي كامن بعدُ في تاريخ الانطولوجيا وليس شيئا افتراه هيغل . وهكذا ينكشف لنا مرة أخرى أن *إرادة المناظرة الهيدغرية مع هيغل لا تنفصل في كل موضع عن طبيعة تأويل الإغريق وتأويل التأويل الهيغلي للتقليد الذي سنّوه* .

إنّ علينا الآن أن نستأنف تحليل وجه الارتباط بين معنى الحياة كمقام لتأوّل الموجود وبين الخيوط الإشكالية الأساسية للانطولوجيا التقليدية أكانت يونانية أم حديثة كما ضبطها هيدغر أي *المنطقي والأنائي والإلهي* .

---

[22] – من الحقيق علينا أن ننبّه إلى أنّ المترجم الفرنسي قد أضاف لفظة لسنا نرى من وجاهة لها : إنّه قد جعل من الإبانة ههنا " هيغلية" (Martineau 1984: 219،سطر 10) ، والحال أنّ هيدغر يقصد إلى تبيين صعوبة تتجاوز التأوّل الهيغلي لمعنى الموجود على أساس معنى الحياة . إنّ مقصود هيدغر هو التنبيه إلى أن مثل ذلك التأوّل انما هو وارد ورودا أصليا وذلك نتيجة طبيعة التقليد اليوناني نفسه . إنّ هيغل لا يصادف ههنا الإغريقَ مصادفة بل هو قد أتى إلى تأوّله ذاك بمقتضى إمكان ثاو بعدُ في الأفق الذي يخصّهم . وذلك يعني أنّ تأوّل معنى الموجود من جهة معنى الحياة ظاهرة يأتي إليها المتفلسف ضرورة إذا هو أخذ بالتقليد اليوناني في مساءلة الموجود .

إنّ إيضاح البنية **الانطو-ثيو-إيغو-لوجية** للأنطولوجيا التقليدية انما هو كالبوّابة الوجيهة للإمساك بطبيعة "الخطوة الحاسمة" التي اعتملها هيغل بالنظر الى وضع الإشكال كما اتركه الإغريق . إنّ تأويل الوجود من جهة مقام الحياة في كتاب 1807 يفترض في الواقع تحويلا أساسيا كان هيغل الشاب قد شرع في تجذيره منذ الصيغة الأولى من مقالة **روح المسيحية و مصيرها** سنة 1796 . – فمعنى الحياة بذلك منطقيّ و إيغولوجي و ثيولوجي معاً[23] : –هو منطقيّ من جهة ما هو لا يعدو أن يكون هذا النحو من **التساوي-مع-الذات** في صلب العلاقة مع **وجود-الغير** نفسه، ربّ مقام لا ينبغي أن نحتفظ منه بغير دلالة **التطابق** أو وجه **الهوية** التي يحتملها الموجود وذلك بخاصة **من حيث أنّ الهويّة** ههنا في اقتران حميم بمعنى **الغيرية** . إنّ المقام المنطقي هو ذاك الذي يدرَكُ لديه الموجود من حيث هو في ارتباط جوهري بما ليس هو . وإنّ ذلك هو معنى التساوي-مع-الذات في الغيرية. – وهو "إيغولوجي"[24] من أجل أنّ الحياة انما هي علاقة الموجود مع ذاته من الداخل ، وذلك يعني في نفس الوقت العلاقة التي لئن كانت تفترض غيريّة ما للارتباط بها إلاّ أنّها ليست سوى علاقة داخلية ومن ثمة اختلاف داخلي للموجود مع نفسه . والحال أنّ هذا النحو من العلاقة انما هو ليس شيئا آخر سوى **الأنا** الذي نصّبته الفلسفة الحديثة موضعا أنطولوجيا أساسيا لتأوّل الموجود بعامة .– ومعنى الحياة ثيولوجي من قِبل أنّ الموجود الحيّ انما هو الموجود الذي دفع بالعلاقة بذاته الى أقصاها فوقف على أنّ المطلق ما هو بالوجود الخارج عمّا هو متناه و انما هو ما يحتمله ذلك المتناهي من علاقة لامتناهية مع ذاته . هذا النحو من الوجود الذي يصبح فيه المطلق حالاً في المتناهي انما هو ليس سوى وجود **الإله** . إنّ الإله هو وجه الوجود الذي يعطي عن معنى الحياة هالته العليا أي هذا التحايث اللامتناهي بين الموجود المتناهي والمطلق . وإنّ ذلك هو ما يسمّيه هيغل باسم "الروح" الذي يعني هنا "المفهوم المطلق" أي موضع حدوث الحقيقة من جهة ما هي حركة تأمّلية قائمة بنفسها دفعت بالعلاقة مع ما هو لامتناه الى أن تصبح مقاما **باطنيّا** للوجود .

إنّ المعنى الذي يوجّه جملة هذه المطالب انما هو معنى "الذات" : فالمنطقيّ هو التساوي –مع–**الذات** في الغيرية، و الإيغولوجي هو العلاقة الباطنية **للأنا مع الأنا** ، و الثيولوجي هو احتمالُ محايثةِ **المطلق** كوجه من الوجود الخاص . *الذات والأنا والمطلق مقامات متعدّدة لمعنى الحياة ، فإذا هي موضع انطولوجي نموذجيّ للتعبير عن معنى وجود الموجود بعامة* .

إنّ النتيجة الأساسية للفصول الثلاثة الأولى من كتاب 1807 انما هي أنّ معنى "الموجود" ليس هو في نفسه سوى "الموضوع" الذي يتّخذه الوعي مضمونا تأمّليا له . ولكن ما هي السمة الأخيرة لهذا الموضوع ؟ – إنّه موجود ما يلبث أن ينكشف للوعي بوصفه ضربا من "الكلّي اللامشروط " الذي لم يعد قوام وجوده في علاقته بالجزئيات .هذا الطابع اللامشروط هو معنى وصف هيغل له بأنّه "المفهوم المطلق" . إنّ ما لا يُرى هنا هو الانزياح من المعنى المنطقيّ للامشروط الى المعنى الأنطولوجي للمطلق . وإنّ هذا الانزياح الفينومينولوجي هو وحده الذي يمكّننا من

---

[23] – يقول هيدغر (1931/1930: 209) :" إنّ ماهية الوجود المدرَكة منطقيّاً ومن ثمّة على الحقيقة انطو-**لوجيّاً** انما هي التساوي-مع-الذات في وجود-الغير . وإنّ ماهية الوجود المدرَكة إيغو-لوجياً انما هي "الاختلاف الباطني" .بما هو أنا= أنا ، **العلاقة مع شيء ما** ، التي هي رغم ذلك ، في عين الوقت، ليست بالعلاقة . وإنّ الوجود المدرَك ثيو-لوجيّاً انما هو الروح بما هو مفهوم مطلق . "

[24] – في معنى "الذاتية المطلقة" التي تترك "فلسفة الذات" وراءها. را: Boer 2000: 283.

استكشاف الحاجة الوجيهة ههنا الى مصطلح الحياة : فالحيّ هو الموجود الذي يكون انفلاته من المشروط كامنا في طبيعة وجوده . اللامشروطية ليست صفة *قضويّة* فقط بل هي حال من الوجود ، ألا وهو حال *المطلق* . وذلك هو ما وقف عليه هيغل في آخر الفصل الثالث من **فينومينولوجيا الروح** : أنّ الموضوع من حيث هو مضمون باطنيّ للوعي قد التبس ببنية الوجود الذي له ، بحيث أنّ قدرة الوعي على سلبه قد باتت قدرة على اللامشروط . اللامشروطية هي وجه السلبيّة الحميم الذي يرتّب الوعي من خلاله وجه وجوده . أمّا و هذه الحال التي صارت عندها تلك السلبية أو اللامشروطية ضربا من الوجود القائم بنفسه انما هي بعينها حال **الحياة** .

إنّ الانتقال من "الوعي" **بالموضوع** (الفصول الثلاثة الأولى)الى "الوعي ب**الذات**"(الفصل الرابع) في خطّة **فينومينولوجيا الروح** انما هو في عين الوقت انتقال من مقام **الموضوع** الى مقام **الحياة** ، أي من الوجود–الموضوع الى الوجود–الحياة. ولكن ما هو المفهوم الذي أدّى ههنا الدور الإشكالي الهادي في كل ذلك ؟ – إنّه مفهوم " بنفسه" (seiner selbst) في عبارة " حقيقة اليقين بنفسه" (Wahrheit der Gewißheit seiner selbst) أي مفهوم "الهُو" (Selbst). ومن البيّن أنّ عنوان هذا الفصل الرابع يحتمل هذا المعنى : إنّه حرفيا "الوجود–المعلوم–للهُو" (*Selbstbewußtsein*) . بيد أنّه إذا كان حضور مفهوم "الهو" كما حضور مفهوم "الموضوع" ليس بالأمر العجب في نطاق كتاب كتبه صاحبه في نطاق إشكالية الفلسفة الحديثة من حيث هي تجد في مسألة "الذات" (sujet) (أي الوعي بما هو مقابل انطولوجي للموضوع) موضعها الميتافيزيقي ، فإنّ حضور مفهوم الحياة وانتصابه مقاماً جوهريّاً لتأوّل ضرب الوجود الأخصّ لتلك "الهُوية" أو "الذاتية" انما هو الأمر العجاب . وذلك إذا عرفنا أنّ مصطلح الحياة انما موضعه في عصر هيغل هو نطاق "فلسفة الطبيعة" على طريقة شيلنغ (Kojève 1947 : 83؛ Labarrière/Jarczyk 1993 : 279،هامش 1) . فما الذي دفع هيغل إلى اعتماد مصطلح *طبيعيّ* في تأويل المعنى *الانطولوجي* الأخصّ للذاتية ؟

حسب هيدغر لا يمكن أن نفهم هذا النحو من الاستعمال لمصطلح الحياة في تأويل معنى الذات ، أي أنّه لا يمكن أن نفهم هذا الانزياح من مقام الموضوع آلي مقام الحياة في تأويل الوجود بمعناه الحديث، إلاّ بقدر ما نفلح في تنشيط السياق الهرمينوطيقي المترسّب الذي تكوّن فيه الانشغال الانطولوجي بمعنى الحياة منذ أوّل أمره . هذا الوجه من الفهم هو الذي قاد هيدغر مرة أخرى آلي أرسطو ، **وذلك على الرغم من أنّ هيدغر على بيّنة صريحة من المحمل اللاهوتي الذي تحتمله عبارة الحياة لدي هيغل الشاب** (1931/1930 : 206). – لكنّ هيدغر لئن تلفت عن الراسب اللاهوتي لمفهوم "الحياة" لدى هيغل الشاب فهو لم يفعل ذلك(1931/1930 : 206)[25] إلاّ أخذا بإشارات هيغل الشيخ حول القيمة التأمّلية لكتاب أرسطو

---

[25] – يقول هيدغر (1931/1930 : 206): " إنّ هيغل نفسه انما استعمل من قبلُ في كتابات الشباب اللاهوتية لفظة "الحياة" بمعنى مأثور . إنّ هيغل يقول رأساً : "انما الحياة المحض وجودٌ" . ولكن لِمَ يكون الآن من شأن لفظة "الحياة" بخاصة أن تكفل في "الفينومينولوجيا" الوجودَ الأصيل ؟ إنّ علينا ، من أجل فهم ذلك أن نرجع مرّة أخرى الى أرسطو : " وإنما تعني حياة لما كان له بنفسه غذاء ونماء ونقص " (باليوناني) . ههنا ما هو حاسم هو التحديد "بنفسه" (δι'αυτου) ، القيمومة والتطوّر والانخطاط بالاعتماد على النفس (durch sich selbst)."

في النفس (أعمال 10: (§ 378) ص11؛ت.ف.ص 176)[26]. ربّ حكم نجد أنّ هيدغر ليس فقط يذكره بل هو يرفعه الى معيار هرمينوطيقي لإخراج اعتماده على أرسطو في تأويل التأويل الهيغلي للموجود من جهة معنى الحياة إخراجاً إشكاليا يجعله وجيها سلفا .

إنّ تلفّت هيدغر عن **المنبت اللاهوتي** لمسألة فهم الوجود بوصفه حياة وانصرافه الشديد الى المصدر **الإغريقي** بوصفه المرجع الأصلي للإشكال ربما كان ضربا من الالتزام بالتفسير الداخلي للأثر و من ثمّ لطبيعة التأوّل الهيغلي للموجود بوصفه في جوهره حياة. لكن يبدو لنا أنّ هيدغر ربما كان يتكتّم هنا عن مشكل ينسحب على إشكاليته نفسها بنفس الخطورة التي ينسحب بها إلى إشكالية هيغل: إنّها مسألة المنبت اللاهوتي لتفكيرهما معا. إنّ جهده لرد التأويل الهيغلي للوجود بوصفه حياة إلى المصدر الإغريقي هو سكوت مقصود عن منبته اللاهوتي، وليس اجتهادا نظريا. كيف علّل هيدغر هذا التلفّت نحو الإغريق ؟ - أهمّ عنصر هادٍ ههنا هو محاولة الوقوف على ما تحتمله عبارة الحياة من معاني "بنفسه" التي ذكرها أرسطو ، وذلك في بنية العبارة الاصطلاحية التي جعلها هيغل عنوانا للفصل الرابع من كتاب 1807 أي عبارة "الوعي-بالذّات" .

ونحن لو أخذنا في الحسبان، و في نفس الوقت ، أنّ الانتقال في إشكالية **فينومينولوجيا الروح** من الوعي الى الوعي بالذّات انما هو عينه الانتقال من الموضوع الى الحياة ، وأنّ انتقال أرسطو الى القول في حال النفس من حيث هي موجود الوجود له أنّه حياة ، انما قد سبقه قول في الجوهر كيف يمكن حمله على النفس ، تبيّن لنا ما يلي : أنّ هيدغر يفترض أنّ المسالة لدى هيغل انما تعاود بوجه ما من الأصالة عين المسالة التي كان أرسطو قد بسط الرأي فيها . وإنّه لذلك يخوّل لنفسه اعتبار تخصيص أرسطو للجوهر بحال الحياة انما هو عينه تخصيص هيغل للموجود الذي هو الوعي بالذات بظاهرة الحياة . بيد أنّ نكتة الإشكال تكمن في المقام الذي يؤدّي ههنا في الحالتين الدور الإشكالي المطلوب : ذلك المقام هو مقام "بنفسه" . واللافت للنظر هنا هو أنّ هيدغر لا يقيم كبير اهتمام بالاختلاف الشائع بين معنى "الذات" الحديث ومعنى "بنفسه" الإغريقية . وإنّ في ذلك لآية بيّنة : أنّ هيدغر ينبّه بذلك الى أنّ معنى الحياة لا يحتمل معنى الأنا لأنّه لفظة مستعملة من قِبل فيلسوف محدث ، بل بخاصة هو يحتمل هذا المعنى **الإيغولوجي** من أجل أنّ الحياة انما هي منذ أوّل التقليد الفلسفي تنطوي على اضطلاع سابق بمعنى "الذات" وإن كان ذلك على نحو مطمور وغير مبحوث فيه من هذا الباب ، مثل عبارة "بنفسه" .

بيد أنّ ذلك يعني للتوّ بخاصة أمرين خطيرين : أوّلا أنّ مسالة الحياة انما توفّر للمتفلسف بعامّة مقاما طريفا لتأوّل الموجود من حيث هو ذات ؛ ونحن نجد أنّ في هذه الإشارة بعض رواسب للإستشكال الهرمينوطيقي الذي كان هيدغر الشاب نهض به فيما يتعلق بمعنى الحياة . وثانيا أنّ التأوّل الهيغلي لمعنى الموجود على أنّه حياة لا هو انزلاق في السياق اللاهوتي الذي كان هيغل الشاب قد اضطلع به ولا هو اجتهاد جدّ مجازي للتعبير عن مسالة لا تمتّ الى

---

[26] - يقول هيغل (أعمال 10 (§ 378)ص 11؛ت.ف.ص 176):" من أجل ذلك فإنّ كتب أرسطو في النفس مع مصنّفاته حول جهات و أحوال جزئية لها إنّما هي ما تزال دائما العمل الأكثر تميّزا و الوحيد ذا الأهمية التأمّلية حول هذا الموضوع. إنّ الغرض الجوهري الذي من شأن فلسفة الروح لا يمكن أن يكون سوى إدخال المفهوم مرة أخرى إلى معرفة الروح ، و من ثم أيضا إعادة فتح (aufzuschließen) معنى هذه الكتب الأرسطية."

مسالة الحياة بصلة من حيث الجوهر ، و انما هو تأوّل ينهل إمكانيته السعيدة من المعين الانطولوجي البدئي لدى للإغريق أي من هذا الانتباه المبكّر الى إمكانية استكشاف معنى الوجود من جهة معنى الحياة في معنى مخصوص تماما هو ما يقوم "بنفسه" : وهكذا إذا كان الجوهر هو المعنى الانطولوجي الأساسي للموجود عند الإغريق فإنّ الحياة هي التعبير النموذجي عن ذلك المعنى أي أنّ الحياة هي الوجه التام من القيمومة بالنفس .

وإنّ ذلك هو استشرفه هيدغر في الفصل الرابع من كتاب **فينومينولوجيا الروح** ، من حيث هو فصل تمّ عنده البلوغ الى الطور الذي يقف فيه الموجود الذي هو الوعي بالموضوع على أنّ الموضوع ليس سوى الوعي نفسه وقد صار علاقة لامتناهية مع ذاته . وفي هذا القيام بالذات في الوجود–الغير انما اكتشف هيغل وجاهة معنى الحياة في الاضطلاع بالمعنى الحق للوجود[27] .– إنّ هيدغر انما يقدّم بذلك إخراجا لإشكالية هيغل كما تنكشف في الفصل الرابع من كتاب 1807، أي كما تنكشف بوصفها تتأوّل الموجود الذي وجودُه الوعي–*بالذات* تأوّلا يجعل الحياة مقاما نموذجيّا لماهيته ، – وذلك إخراج قام على خطّة هرمينوطيقية ، هي لئن بدت لنا تعتمد *إشكالية الذات* أفقا استكشافيا للتأويل ، فإنّها تفترض تغييرا عميقا لطبيعتها ، وذلك من حيث أنّها قد عادت للتقليد اليوناني في صياغة معنى الحياة صياغة *انطولوجية* . أمّا ما هيّأ له مثل هذا الإخراج فهو مقام "بنفسه" الذي عثر عليه في النص الأرسطي . وذلك يعني أنّ هيدغر يفترض أنّ ثمّة فرقاً بين الذات الحديثة من حيث هي متأوّلة داخل إشكالية المعرفة وبين معنى "بنفسه" (Selbst) التي تتوفّر على أصالة انطولوجية خاصة .

وإنّ الخطوة الحاسمة لهيغل حسب هذا النوع من الاعتبار انما هي تتمثّل في كونه قد اهتدى الى وجه الانتقال السرّي من مقام "بنفسه" اليوناني الى مقام "الذّات" الحديث ، وذلك عندما أقدم على تأوّل معنى الموجود ، في آخر جدل الوعي بالموضوع وقد انقلب الى علاقة لامتناهية بنفسه ، تأوّلا وجد في معنى الحياة هالته العليا . وهكذا صار من اللائق أن ننبّه الى أنّ المناظرة مع الذّاتية كما تعبّر عنها إشكالية فينومينولوجيا الروح انما هي مناظرة غير ممكنة إذا هي تُدُبِّرت خارج تاريخ السؤال اليوناني عن معنى الموجود . إنّ وضع *الذّاتية* في أفق *تاريخ الميتافيزيقا* هو الموقف الأساسي في هذه المناظرة .

بيد أنّ ما يلفت الانتباه هو أنّ هيدغر ، وما إن يفرغ من التأكيد على طرافة مفهوم الوجود الذي اهتدى إليه هيغل عندما قرن ما بين الوجود و الحياة ، انما طفق يؤكّد على أنّ هذا الأمر جدّ خطير ، وذلك من أجل أنّه يعني للتوّ أنّ **فينومينولوجيا الروح** ليس فقط هي ليست قائمة على إشكالية المعرفة وعلاقة الذات والموضوع الحديثة ، بل بخاصة أنّها لا تعدو أن تكون ضربا خاصا وطريقا من "الانطولوجيا الأساسية "[28] .

---

[27] – يقول هيدغر : " الحياة– إنّ هذا يعني الوجود المتولّد **ذاته من ذاته** ، والباقي، ضمن حركته ، **هو في ذاته**(sich in sich) . إنّ من هذه السبيل انما نفهم بأيّ وجه يسمّى الوجود الأصيل "حياة " ." (1931/1930: 207)

[28] – قال :" فإنّنا نبلغ مع المقطع المذكور إلى موضع منه يمكننا أن نثبت **أنّ علم فينومينولوجيا الروح ، بل وبأيّ وجه هو ، ليس شيئاً آخر سوى الأنطولوجيا–الأساسية للانطولوجيا المطلقة** ، وذلك يعني للانطو–لوجيا بعامّة . إنّ "فينومينولوجيا الروح" انما هي الطور النهائيّ من التأسيس الممكن لانطولوجيا ما " (1931/1930: 204)

2.1- "من انطولوجيا أساسية إلى أخرى "[29] :

أ- معنى مصطلح " الانطولوجيا الأساسية" لدى هيدغر الأول:

ظهر هذا المصطلح في الفقرة الرابعة من الكتاب، حيث كان الأمر متعلّقاً بما يسمّيه هيدغر "الأوّلية الأنطيّة لمسألة-الوجود" (1926أ: 11) . وإنّه في سياق الإبانة عمّا يمتاز به الدّازين من أوّليّة على الموجودات الأخرى انما اهتدى هيدغر الى اصطلاح عبارة"الانطولوجيا الأساسية"[30] ، وذلك من أجل تمييزها عن الانطولوجيات التي تتّخذ من الموجودات التي ليست من جنس الدّازين غرضاً لها . إنّ ذلك يعني أنّ "أوّليّة" الدّازين هي الوجه البدائي ههنا من معنى "الأساسي" في عبارة "الانطولوجيا الأساسية" .[31] بيد أنّ هذه الأوّلية ليست أمرا عابرا في الإشكالية التي يدبّرها هيدغر ههنا : إنّها مسألة ذات مستويات متعدّدة، أكان ذلك في المضمون *الهرمينوطيقي*، أم في طبيعة الرهان *الإشكالي* الموجّه . وذلك أنّ هيدغر لم يخلص الى تعيين معنى بعينه للانطولوجيا الأساسية إلا بعد أن سبق وأن حددّ بعدُ في غضون الفقرة الثالثة طبيعة "الأوّلية الانطولوجية لمسألة-الوجود" (1926أ: 8) . وهي أوّلية تتعلّق أساساً بالأوّلية الهرمينوطيقية لمسألة الوجود في تهيئة الأرضيّة اللازمة للخوض في أيّ انطولوجيا بل وفي أيّ علم ، مادام كلّ علم انما يظلّ محتاجا في قوامه الى تبرير انطولوجي لمعنى الموجود الذي جعل من دراسته غرضاً له (1926أ: 11) .

وهكذا صار لمسألة الوجود أوّليّتان : إحداهما **انطولوجية**، من جهة حاجة كلّ انشغال بالموجود إلى تأسيس سابق لمعنى الوجود الذي يفترضه ضرورة ؛ أمّا الأخرى فهي **أنطية** . من أجل أنّ *الإنسان* من حيث هو الموجود المضطلع بالسؤال عن معنى الموجود، أي من حيث هو *دازين*، انما هو الموجود الذي جعل من فهم مسألة الوجود جزءا من ماهيته . وهكذا باتت مسألة الوجود أوّلية في الحالتين ، فأينما ولّينا وجوهنا فثمّة ضرورة إلى الاهتمام بمسألة معنى الوجود ، أكان ذلك **هرمينوطيقياً** [32]، أي من جهة أنّ فهم الوجود شرط إمكان كلّ علم بالموجود . أم **فينومينولوجيا**[33]، أي من حيث أنّ *الوجود* الذي من شأنه أن يضطلع بالسؤال عن معنى الموجود انما هو موجود الوجودُ له أنّه يتقوّم في وجوده بفهمٍ للوجود سابق عن معنى كل موجود .

وإنّه في نطاق إيضاح "الأولية الأنطية لمسألة الوجود " إنما أتى هيدغر في مقطع من مقدمة **الوجود و الزمان**، إلى إبراز *أنماط ثلاثة من الأولية الخاصة بالدازين* بوصفه الموجود

---

[29] – عبارة لجاك تمينيو . Taminiaux 1989: 191.

[30] – يبدو أنّ هيدغر قد بنى مصطلح "الانطولوجيا الأساسية" أسوة بعبارة "الثيولوجيا الأساسية"، را: Gadamer 1973: 179.

[31] يقول هيدغر (1926أ: 12):" ليس الدّازين موجودا يعرض من بين موجودات أخرى فحسب . بل إنّه مستماز أنطيّاً بأنّ الأمر يتعلّق بالنسبة لهذا الموجود في وجوده بهذا الوجود نفسه (...) **إنّ فهم الوجود انما هو نفسه تعيّنُ–وجودِ للدّازين** . إنّ الاستمازة الأنطيّة للدّازين لتكمن في أنّه يوجد على نحو انطولوجي . "

[32] – حيث تعني عبارة "الانطولوجيا الأساسية" البحث في السؤال عن "معنى" الوجود: را: Taminiaux 1988: 5.

[33] – حيث تعني "التحليلية الكيانوية للدازين" تحليل وجوه تقوّم الموجود الذي هو نحن بوصفه "منارة" انكشاف معنى الوجود بعامة، را: نفسه.

الوحيد المدعو من طبيعة وجوده إلى تحمّل أعباء السؤال عن معنى الوجود بعامة (1926أ: 13)[34]. -إنّ ما يجدر بنا أن نحتفظ به هنا هو إيضاح الموضع الذي تجد فيه مسألة الوجود إمكانية بلورتها . هذا الموضع هو الدّازين من جهة ما هو الموجود الذي لا ينفكّ معنى الوجود عن معنى وجوده . وهكذا صار بيّنا لنا للمرة الأخيرة أنّ دلالة "الأساس" في عبارة "الانطولوجيا الأساسية" لا تعدو أن تكون إشارة حاسمة إلى **أوّلية الدّازين** نفسه عن كل موجود آخر، وذلك مادامت أوّلية مسألة الوجود لا تجد مقامها الخاص إلا في بنية الدّازين نفسه، بوصفه التجربة الفينومينولوجية الوحيدة (معنى الكيان) التي تنطوي على إمكانية هرمينوطيقية (معنى الفهم قبل-الانطولوجي للوجود) لتدبير معنى الوجود . إنّ هيدغر انما قد أجرى ههنا انزياحا من أوّلية مسألة الوجود الى أوّلية مبحث الدّازين . هذا النحو من الانزياح هو عينه السياق الذي أمكن له فيه أن يقرّ بأنّ الانطولوجيا الأساسية مهمّة لا تُنجزُ إلا ضمن نهوض صارم بالبحث في طبيعة الموجود الذي من شأنه التقوّم بفهم معنى الوجود أي في طبيعة الدّازين .

وهكذا بات من الممكن أن ننبّه الى معاني عبارة "الانطولوجيا الأساسية" كما يلي : إنّها انطولوجيا أساسية من أوجه عدّة . أوّلا من أجل أنّها تتخذ *مسألة الوجود* غرضا لها ، فالأساسيّ هنا هو معنى **الوجود** بوصفه شرط إمكان البحث[35] **الانطولوجي** بعامة .فهي إذن انطولوجيا من جهة موضوعها . وثانيا هي أساسية من حيث أنّها **تؤسّس** كل انشغال **بالوجود** أيّ موجود . وهذا التأسيس تجده رأساً في طبيعة الدّازين . أمّا الخيط الهادي في المستويين أي مستوى الوجود ومستوى الدازين فهو *الأوّلية* : أوّلية مسألة الوجود بالنظر الى كلّ انشغال آخر بالموجود ؛ وأوّلية الدازين بالنسبة الى كل موجود آخر وجودُه ليس من جنس وجود الدازين . هذا الدّور الموجّه لمسألة الأوّلية هي التي مكّنت هيدغر من الإقرار بأنّ " التحليلية الانطولوجية للدازين هي التي تشكّل الانطولوجيا الأساسية " (1926أ: 14).

بيد أنّ متصفّح كتاب **الوجود و الزمان** يعثر على وجه من التحيّر في استعمال هيدغر لمصطلح "الانطولوجيا الأساسية" بحيث ينتهي إلى هذا التساؤل: هل *الانطولوجيا الأساسية* هي *التحليلية الكيانوية للدازين*[36]، كما تصرّح بذلك الفقرة 4 (1926أ: 14)، أم هي مبحث "مسألة

---

[34] - يقول: " إنّ الانطولوجيات التي اتّخذت من الموجود الذي جنسُ وجوده ليس من جنس الدّازين غرضاً لها انما هي بذلك مؤسَّسة ومندوب إليها ضمن البنية الأنطية للدازين ، التي تضَّمنُ في ذاتها تعيّنَ فهم-للوجود سابق على الانطولوجي .

من أجل ذلكَ ينبغي **للانطولوجيا الأساسية** ، التي يمكن لكلّ الأخريات أن تصدرن منها ، أي تكون مبحوثاً عنها ضمن **التحليلية الكيانويّة للدازين** .

إنّ للدازين بحسب ذلك أوّليّةً متعدّدة على كلّ موجود آخر . أمّا الأوّلية الأولى فهي **أنطية** : أنّ هذا الموجود انما هو في وجوده معيَّنٌ بواسطة الكيان . وأمّا الثانية فهي **انطولوجية** : أنّ الدازين على أساس تعيّن-كيانه انما هو في حدّ ذاته "انطولوجي" . بيد أنّه من شأن الدازين أن يكون له بذلك وبالأصالة عينها-وذلك كقِوام لفهم-الكيان - : فهمٌ لوجود كلّ موجود ليس من جنس-الدّازين . إنّ للدازين من أجل ذلك الأوّليّة الثالثة بوصفه شرطاً أنطيّاً-انطولوجيّاً لكلّ الانطولوجيات . " (1926أ: 13)

[35] - Macann 1992د: 136.

[36] - بحيث أنّه "مع تأويل وجود الإنسان تُغلق الانطولوجيا الأساسية" كما يشير إلى ذلك فون هرمان، ذكره: Martineau 1982: 161.

الوجود بعامة" ، كما تشير إلى ذلك الفقرة 39 (1926أ: 183)[37]؟ – إنّ عنصر الإجابة موجود في الفقرة 41 حيث ينبّه هيدغر إلى ما يلي:

"بالنسبة إلى المبحث الانطولوجي–الأساسي الجاري، الذي لا ينشد لا انطولوجيا في الدازين تامة على نحو موضوعاتي، و لا حتى انثروبولوجيا عينية، إنّما تكفي إشارة إلى كيف تتأسّس هذه الظواهر في العناية على نحو كيانوي." (1926أ: 194)

هذا التنبيه يجعلنا نحترز من أن نرادف بلا قيد أو شرط بين مصطلح "الانطولوجيا الأساسية" و بين "التحليلية الكيانوية للدازين" متى أخذت في معنى "انطولوجيا في الدازين" ، وهو ما يقع فيه بعض الشرّاح (Dubois 2000: 18، 25–28). بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ "الانطولوجيا الأساسية" قد اضطلعت فعلا بمسألة الوجود سنة 1926، إذْ قد يجب علينا أن نقرّ بأنّ "طوبولوجيا الوجود" لدى هيدغر الثاني، أي التفكير على جهة تاريخ الوجود، هي التي ستنهض بمسألة الوجود مقصودة لنفسها [38]. – إنّ صعوبة أصيلة تنخر دلالة مصطلح "الانطولوجيا الأساسية": فقد نميّز فيها، اهتداءً بإيضاحات جدّ هامة لمارتينو [39] بين "معنى محصور" هو كونها "انطولوجيا الدازين"، و"معنى واسع" هو كونها تعالج " المسألة الأساسية، مسألة الوجود". غير أنّ ذلك يعني أنّ الجزء المنشور من **الوجود و الزمان** لا يعالج مسألة الوجود إلاّ على نحو غير مباشر، وذلك، بحسب عبارة هيدغر نفسه " من جهة ما يكون [الوجود] ثاويا في مفهومية الدازين" (1926أ: 152). – نحن نتأوّل هذه الصعوبة هكذا: إنّها متأتية من رواسب براديغم الوعي التي تسرّبت إلى دلالة "الانطولوجيا الأساسية" من طريق الطابع *المتعالي* لـ "انطولوجية الدازين" التي تستوجبها. وهو ما يبدو أنّ هيدغر الأخير قد أقرّ به [40] . ولذلك فإنّ "تخلي" هيدغر الثاني عن "لغة الميتافيزيقا" من جهة ما هو تخلّ صريح عن براديغم الوعي، هو الذي جعله يتحيّر في مواصلة تدبير مسألة الوجود من خلال مصطلح الانطولوجيا الأساسية، ومن ثمّ دفعه شيئا فشيئا إلى اعتناق مطّرد لبراديغم اللغة. وهذا *الانتقال من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة* هو معنى "الانقلاب" الذي أشار إليه "ملحق" الفقرة 10 من درس صيف 1928 (1928ب: 196). ربّ انقلاب لا يمكن أن يكون، كما نبّه على ذلك مارتينو[41]، مجرّد غلق لتوالية التأسيسات بل هو "العلاقة الأصلية" التي تشدّها جميعا، و هو ما يقابل وظيفة "المنعرج".

ب- فينومينولوجيا الروح " انطولوجيا أساسية" بسبب أنّها "مثالية مطلقة" ؟

---

[37] – يقول هيدغر (1926أ: 183):" إنّ تحليلية الدازين، التي نفذت إلى حدّ ظاهرة العناية، إنما يجب أن تهيّئ الإشكالية الانطولوجية–الأساسية، **السؤال عن معنى الوجود بعامة.**"

[38] – را: Schürmann 1982،ص 104،هامش 2:

« A vrai dire, le titre "ontologie fondamentale" signifie deux choses : le discours sur l'être que nous sommes, et le discours sur le fondement des ontologies régionales. Mais l'ontologie fondamentale n'est pas l'élaboration de la question de l'être comme telle, elle la prépare seulement. C'est la topologie qui traite de la question de l'être pour elle-même. »

[39] – Martineau 1982: 162–163.

[40] – Guzzoni 1962: 61.

[41] – Martineau 1982: 163.

إنّ علينا الآن أن نستأنف فحصنا للوجه الذي استعمل به هيدغر عبارة "الانطولوجيا الأساسية" حينما أطلقها في درس 1930–1931 على **فينومينولوجيا الروح** . إنّ هذه الأخيرة – مقروءة في فصولها الأولى – "انطولوجيا " من أجل أنّها تعرض ضرب الوجود الخاص بالوعي بالذّات من حيث هو الموجود الذي بلغ من وعيه بالموضوع الى الحدّ الذي اكتشف معه أنّ هذا الموضوع ليس له قوام خارج عنه و انما هو يحمله في ذاته كوجه من وجوده نفسه .وذلك أمر بلغه في مقام "الحياة" .

ونحن مطالبون هنا بأن نعثر في إشكالية **فينومينولوجيا الروح** على ما به تكون *انطولوجيا أساسية* .وذلك يعني أن تتوفّر من نفسها على الأوّليّتين التيْن عرضهما هيدغر فيما يتعلّق بإشكالية **الوجود و الزمان** أي أوّلية مسألة الوجود من جهة وأوّلية الموجود الذي شأنه أن يضطلع بالإجابة عن تلك المسألة من جهة أخرى ، ثم على النتيجة الجوهرية لكلّ ذلك أي ما يقابل "تحليلية الدّازين" وكونها ما يشكّل "الانطولوجيا الأساسية" بما هي كذلك . – علينا أن نسأل : ما وجه انطباق مصطلح "الانطولوجيا الأساسية" على **فينومينولوجيا الروح** ؟ [42]. إنّ ما نستفيد من إيضاحات هيدغر هو: أوّلا التعيين القديم للموجود بوصفه "أيدوس" ؛ و الأيدوس مأخوذ هنا من جهة كونه عديلا لدلالة "المثل" (Idee) الذي صار عند المحدثين مشارا إليه على أنّه "فكرة" وذلك تحت وطأة إشكالية الذّات ، حيث تعني الفكرة "التمثّل الصادق للموضوع" . أمّا لِمَ يجدر بنا مقابلة لفظة "Idee " بلفظة "المثل" و ليس "الفكرة" على عادة المحدثين، فإنّ ذلك من أجل التنبيه الى ما يفترضه هيدغر من التواشج الأصلي ما بين "أيدوس" (ειδος) و(ιδεα) من جهة وبين "Idee " من جهة أخرى . ووجه التواشج ههنا هو الامتناع عن الأخذ بالتأوّل الحديث لمعنى " Idee " على أنّها "فكرة" ، واستئناف مدلولها اليوناني الأصلي بوصفها " ιδεα " أي بوصفها دالة على "المنظر" و "الوجه" و "المثل" .

ولكن ما هو الدرس الفلسفي في كل ذلك ؟ – إنّه التحرّر من التأوّل الحديث الناتج عن *إشكالية الذات* من حيث هي قد غلب عليها تولية الوجه قبلة *إشكالية المعرفة* ، والانخراط في تأويل مغاير يقوم على الأخذ بالتقليد الانطولوجي اليوناني، حيث كان "أيدوس" و"إيديا" أي "المثل" و"المثال" أسماءً للموجود ، وليس عبارة عن *تمثيلات الذات* . وهكذا صار يمكن من غير مشاحة أن نشير إلى "المثالية" ، أي آلي الاضطلاع بالموجود بوصفه **مثالا** ، على أنّها "انطولوجيا" . – و لكن ما هي إشكالية **فينومينولوجيا الروح** ؟– أليست اضطلاعا بالموجود بوصفه "مثالا" (Idee) ؟ – إنّ ذلك يعني أنّ هيغل لم يفعل ههنا غير استئناف التقليد اليوناني في تأويل معنى الموجود بوصفه "مثالا" . وهكذا نرى أنّ هيدغر قد أخرج المثالية من أفق

---

[42] – قال: " وذلك [أمر] إذا ما نُطِق به بلسان التاريخ ينقال هكذا : إنّ وجود الموجود انما هو منذ القدماء (..) قد عُيِّن على أنّه ειδος ، ιδεα ، *Idee* ، فعُلِّق بذلك على النظر (Sehen) [و]المعرفة[وال]λογος . إنّه من أجل ذلك كان التفلسف من حيث هو تسآل عن وجود الموجود **مثاليّة** *(Idealismus)* ،[و] هذا اللفظ غير مأخوذ على أنّه شارة عن توجّه في نظرية المعرفة وعن موقف فيها ، بل بوصفه تخصيصاً للانبجاسة الأساسية لمسألة الوجود ، ومن ثمّة لهذا الذي يقوم ما وراء أحزاب نظرية المعرفة العاميّة و المزعومة . إنّ "فينومينولوجيا الروح"–إذا أمكننا القول بالنظر إلى ما سبق – انما هي التأسيس الواعي والصريح والمطلق للمثاليّة (..)" (1931/1930: 203–204) .

التقليد **الحديث** الذي لا يصيب من دلالتها إلا أنّها موقف في نظرية المعرفة، وأعادها إلى معينها اليوناني [43].

بيد أنّ هذه الإشارات لا تفيد إلا في استيضاح الوجه الذي به يمكن أن نتأوّل **فينومينولوجيا الروح** ، وذلك من حيث هي "مثالية" ، على أنّها **انطولوجيا** ، لكنّنا لا نعرف إلى حدّ الآن بأيّ معنى يمكن لهيدغر أن يحكم على تلك الانطولوجيا بأنّها انطولوجيا **أساسية** . وهذا ما ينبغي أن نخوض فيه الآن . – يبدو أنّ حكم هيدغر هذا وجيه إذا استطعنا أن نقف على ما يشير إليه ضمناً من **التناظر** ما بين الوضع الإشكالي الذي أدّى الى وصف إشكالية **الوجود والزمان** باعتبارها انطولوجيا أساسية، وتعيين تحليلية الدّازين مقاماً للاضطلاع بها ، وبين الوضع الإشكالي الذي يفترض أنّ **فينومينولوجيا الروح** قد قامت عليه . وهذا التناظر يعني هنا مسألتين : أولاهما مسألة *الأوّلية* ، والثانية مسألة *التأسيس* . فلنفحص عن المسألة الأولى .

نحن نجد هنا أنفسنا أمام مفهوم "الروح" (der Geist) بوصفه ما ينبغي أن يقابل مفهوم "الدّازين" (das Dasein) . كذلك فإنّ "فينومينولوجيا الروح" (Phänomenologie des Geistes) –ليس كعنوان للكتاب بل بما هي *مهمّة تأمّلية* – هي ما يناظر "هرمينوطيقا الدّازين" (Hermeneutik des Daseins) أو "تحليلية الكيان" (Analityk der Existenz) (1926أ: 436) . بقي المطلوب هو تعيين مستوى أوّلية الوجود ، وطبيعة الانزياح منها إلى أوّلية الموجود الذي شأنه أن يؤدّي مهمّة الإبانة عن معنى ذلك الوجود كما ينكشف في معنى الموجود بعامة .

إنّ "الروح" هو الموجود الذي من شأنه أن ينهض بالإبانة عن معنى وجود الموجود بعامة . وحسب هيدغر فإنّ هيغل يفكّر ههنا ككلّ فيلسوف "غربيّ" – ربّ صفة لا تعني هنا أكثر من الأخذ باللوغوس بوصفه الموضع الجوهري لتأويل معنى الموجود– تحت وطأة مسألة الوجود ، حتّى وإن كان ذلك غير منطوق به بما هو كذلك . "الروح" هو إذن حسب هذه الخارطة الفلسفية وجه **اللوغوس** الذي ارتآه هيغل في الإجابة عن السؤال اليوناني عن معنى وجود الموجود ، فصار معنى الموجود متأوّلا بوصفه ما يحتمل في ذاته معنى **الروح** الذي يبرز هنا بروز الموجود الأشدّ عبارة عن معنى الوجود بعامة . ولأنّ الروح هو أشدّ الموجودات عرضاً لماهية الموجود بعامة، فإنّه يفترض أنّ حركة وجوده هي عرض انطولوجي لمعنى وجود الموجود بعامة . وذلك يعني للتوّ ،من زاوية البحث الهيدغري، أنّ هيغل يفترض ههنا أوّلية الوجود، وإن كان لا يراها بما هي كذلك [44]. وذلك أنّ الروح ليس الوجود و انما الموضع التأمّلي الأقصى استجلاء لدلالة الوجود . وأصالة الروح تقترن بمدى استطاعته الفوز بإبانة أكثر فأكثر تعيينا لماهية الوجود التي لا توجد سبيل أخرى للكشف عنها غير العرض "الفينومينولوجي" : أي غير التحديق بالوجود نفسه بأنّه ليس سوى ما "يظهر" للوعي في التجربة الانطولوجية به .

---

[43] – من الحقيق بنا أن ننبّه الى أنّ هيدغر سنة 1930 انما يفعل هنا إزاء **فينومينولوجيا الروح** ما كان قد فعله حيال **نقد العقل المحض** من سنة 1926 إلى 1929 :وهذا أمر لافت للنظر لأنّه يخرج عن عادات هيدغر الأول في التفريق بين كانط "أصيل" و هيغل "غير أصيل" .

[44] – قارن نفس الإشكال في المناظرة مع ديكارت، را: Marion 1989: 144.

الفينومينولوجيا تعني هنا العرض التأمّلي لماهية الوجود ولكن من جهة أنّ تلك الماهية هي هي الظاهرة .

إنّ أوّلية الوجود كامنة سلفاً في أوّلية الظاهرة التي لا تعدو "الفينومينو-لوجيا" أن تكون إلاّ عرضاً لها . ولكن من أجل أنّ الوجود بما هو ظاهرة لا يظهر إلا بقدر ما يدخل في تجربة الوعي به ، بما هو ليس شيئا آخر غير وجود الذات نفسها ، فإنّ أوّلية الوجود لا تصبحُ مبصَرة إلا من جهة ما هي محايثة للموجود الذي شأنه أن ينهض بذلك الوعي بالذات . إنّ *أوّلية الوجود* لا تظهر إذن إلا من خلال *أوّلية الروح* . – إنّ هذا أمر قد تقرّر بعدُ عندما عمد القدماء الى تعيين الوجود بكونه "مثالاً" أي موجودا لا يوجد إلا بقدر ما "يمثل" (aus-sehen) (1926أ: 61). إنّ وجود الموجود يقتضي من نفسه أن يمثل : هنا نلتقط الخيط الرفيع الذي يربط ما بين "المثال"(Idee ، ιδεα) وبين "الظاهرة" (Phänomen ، φαινομενον)، أي ما بين الانطولوجيا بما هي "مثالية" و الانطولوجيا بما هي "فينومينولوجيا" . إنّ الموجود الذي لا يوجد إلا بوصفه "مثالا " لا يمكن أن نتأوّله إلا من حيث هو"ظاهرة"[45] . ولذلك فإنّ الانطولوجيا أي "المثالية" لا يمكن أن نعرضها إلا من جهة ما هي "فينومينولوجيا " .وهو ما يتفق فيه هيدغر و يغل معا[46].

إنّ هيدغر يربطه اللطيف بين فهم الوجود بوصفه "أيدوس" (ειδος، Aussehen) (1926أ: 61) و فهم الانطولوجيا بوصفها "مثالية"، ثم تخريج ذلك على أنّه هو دلالة "فينومينولوجيا الروح" هو يجذّر هنا ما كان قد اعتمده في تخريج الدلالة الأصلية لعبارة "فينومينو-لوجيا" في الفقرة 7 من **الوجود و الزمان**: تخريج " φαινομενον" بوصفه يدلّ على الظهور و الانكشاف. و تخريج " λογος " على أنّه يدلّ على معنى " δηλουν" أي معنى الإظهار و التكشيف (1926أ: 28، 32). وذلك كمدخل إلى بلورة دلالة "بما هو الأبوفنطيقي" ثم تجذيره و تحويله إلى "بما هو هرمينوطيقي" (1926أ: 158)، الذي هو نمط "الفهم " (das Verstehen) الخاص بالدازين الأصيل.لكنّ ما هو غائب سنة 1927 هو استعمال طوبولوجي صارم لمعنى εἶδος (Aussehen) بوصفه تخريجا مقوّما لكل "انطولوجيا" من جهة ما هي في أصلها "مثالية" (Idealismus)[47]، اللّهم إلاّ بعض إشارة خاطفة (1926أ: 319) يعمد

---

[45] – "الظاهرة" (Erscheinung) لدى هيغل هي الوجه العيني/الزماني من "التجلي" (Offenbarung): الظاهرة هي اظّهار الروح في عنصر المحسوس/الزمان، في حين أنّ التجلّي هو انكشاف الروح في عنصر الفكر/الأبد، را: Bouton 1998: 64-65.

[46] – Janicaud 1991: 172.

[47] – علينا أن نذكر أنّ مصطلح "المثالية" قد ورد في **الوجود و الزمان** عديد المرات في تقابله السائد مع "الواقعية" ، حيث يكرر هيدغر تأكيده على أنّ " الواقعية والمثالية ، لأسباب متماثلة، تخطئان معنى مفهوم الحقيقة الإغريقي، الذي انطلاقا منه رأسا فحسب يمكن للمرء أن يفهم إمكانية شيء مثل ''نظرية المثل'' بوصفها **معرفة** فلسفية" (1926أ: 34؛ كذلك: 1926أ: 183، 206). لكنّ الفقرة 43 من **الوجود و الزمان** تفاجئنا بالإشارة إلى احتمال فلسفي جد أصيل تنطوي عليه المثالية ربما هو ما يجدر بالفلسفة أن تنخرط في استجلائه، وليس ذاك سوى طريق "الانطولوجيا الأساسية" . يقول هيدغر (1926أ: 208):" إذا كان مصطلح المثالية يعني شيئا يعادل الفهم بأنّ الوجود لا يمكن أبدا أن يُوضّح بواسطة الموجود [هنا يثبت هيدغر في نسخته الشخصية عبارة ''الاختلاف الانطولوجي'']، بل هو بعدُ في كل مرة ''المتعالي'' بالنسبة لكل موجود، فإنّه ضمن المثالية انما تكمن الإمكانية الوحيدة و السديدة للإشكالية الفلسفية. و إنّ أرسطو بذلك ليس أقلّ مثالية من كانط." هذا الافتراض الخاطف سنة 1927 هو باب وجيه لفهم دلالة وسم هيدغر سنة 1930 لإشكالية **فينومينولوجيا الروح** بأنّها مثالية.

فيها هيدغر إلى تخريج مشكل "الأنا أفكر" لدى كانط على نحو يبني معنى التفكير/التمثيل من خلال معنى εἶδος اليوناني انطلاقا من مرادفة استراتيجية ما بين "Subjektum" - الذات - في فلسفة الأنا الحديثة، وبين " ὑποκειμενον في علم الوجود اليوناني (قا: 1935/1936: ت.ف.ص 108-116)، و ما بين λογος و ratio و Vernunft (نفسه: 75-76، 155).

إنّه في ضوء ذلك علينا أن نأخذ الصلة السابقة إلى الفلسفة ما بين الانشغال **المثالي** والعرض **الفينومينولوجي**، من جهة ما يشكّلان معا المهمّة الأساسية لكلّ مبحث انطولوجي بعامة . إنّ أوّلية الوجود قد وجدت في أوّلية "الظاهرة" مقامها الخاص . ولكن ما أمر "الروح" ؟ - إنّ هيغل يفترض أنّ الظاهرة لا تنقال إلا ضمن تجربة فينومينولوجية يخرج فيها وجود الموجود(أي "موضوعية" الموضوع) الى مقام الوعي به . هذا الذي يُخرج وجود الموجود الى إمكان الوعي به انما هو ليس شيئاً آخر غير ما يشير اليه هيغل بعبارة "الروح" . وهكذا فإنّ أوّلية الروح أكيدة من أجل أنّه هو المقام الذي يجعل الوعي بالموضوعات ممكنا على نحو أصلي . وذلك أنّ الروح هو ضرب الوجود الأشدّ أصالة في التعبير عن وجود الموجود بعامة . ومن أجل ذلك يبرز الروح بوصفه المقام النموذجي للبحث في معنى الوجود بعامة . وهو في ذلك يفضل كلّ نوع من الموجود لا يكون من جنسه : إنّ الروح وليس "الطبيعة" هو المقام الأكثر وجاهة لعرض معنى الوجود . إنّ الطبيعة "لا تاريخ لها": وهذا أمر من اللافت للنظر أنّ هيدغر (1930/17: 1943؛ت.ف.ص 178)[48] يتفق فيه مع هيغل (أعمال 3 (1807): 225؛ت.ف.ص301)[49] .

- إنّ جملة هذه المستويات من التوضيح انما هي ما جعل هيدغر لا يتردّد في إعلان **فينومينولوجيا الروح** *انطولوجيا أساسية* ، وذلك من جهة طبيعة الأوّلية التي قامت عليها .وقد آن الأوان للكشف عن مستوى *التأسيس* الذي تفترضه . إنّنا نستكشف للتأسيس وجهين من الدلالة : أوّلا من حيث منزلة الموجود الذي اتّخذته **فينومينولوجيا الروح** موضوعا لها ؛ وثانيا من جهة الدور التأمّلي الذي يرتقبه هيغل منها بالنظر الى الضروب الأخرى من القول في الموجود . فأمّا هذا الموجود فهو **الظاهرة** أي وجود الموجود أو موضوعية الموضوع من جهة ما هو في ماهيته ظاهرة ؛ ووجه التأسيس هنا في أنّ الظاهرة ليست محض ظاهر فارغ من أي ضرورة انطولوجية بل هي وجه الوجود الوحيد الممكن للذات من حيث هي لا توجد إلا وعياً . هذا النحو من الوجود هو "الروح" : إنّ الروح أساس للوجود أي وجه الضرورة الذي من شأن الموجود إذا عرفنا أنّه لا يمكن أن يوجد إلا كظاهرة-للوعي أي كموضوع . لكنّ الروح ليس أساسيّا فقط من جهة ما هو مقام للموضوع بل هو أساسيّ أيضا من جهة أنّه هو بنية المعنى

---

[48] - يقول (1930/1943: 17):" وحده الإنسان المتوحّد هو تاريخاني. إنّ "الطبيعة" ليس لها تاريخ."

« Nur der ek-sistente Mensch ist geschichtlich. Die "Natur" hat keine Geschichte. »

[49] - يقول هيغل (أعمال (1807): 225):" بذلك فإنّ **للوعي** وسيطا ما بين الروح الكلي و فرديته أو الوعي الحسي، هو نسق تمثّلات الوعي، بوصفه حياة الروح المنتظم في جملة، - النسق المفحوص عنه هنا و الذي يملك إثيته الموضوعية بوصفها تاريخ العالم. لكن الطبيعة العضوية ليس لها تاريخ (die organische Natur hat keine Geschichte)".

الخاصة بذلك الموضوع . إنّ الروح هو هيئة المعنى الفينومينولوجي الذي يتقوّم به الموضوع . وهذا يعني أنّه أساس لحقيقته . إنّ الروح يؤسّس كل ضرب آخر من الموجود لأنّه يهبه إمكانية تحوّله الى ظاهرة–للوعي أو موضوع أي الى موجود أصلا . و الروح في المرة الأولى "مثال" أي يؤسّس ضرب الوجود الخاص بكل ظاهرة ، أمّا في المرة الثانية فهو "لوغوس" أي يوفّر بنية للمعنى الذي يحتاجه ذلك الوجود .

أمّا التأسيس الثاني، أي الدور التأمّلي لإشكالية **فينومينولوجيا الروح** بالنظر الى ضروب القول الأخرى في الموجود، فهو يعني أنّ تلك الإشكالية انما ذهبت شوطا حاسما في رسم الإمكانية *التأمّلية* الخاصة بالمثالية بعامة . وهذا أمر ربما استقاه هيدغر من إشارة هيغل نفسه الى اعتبار كتاب 1807 الجزء الأوّل من "نسق العلم" ثم من كونه قد عدل عن ذلك لاحقاً ، عدولا وجد هيدغر أنّه يطرح صعوبة جدُّ مفيدة لإضاءة إشكالية هيغل . لنذكّر أوّلا بإشارة هيغل وبعدوله عنها ، ثم نخلص الى تأويل هيدغر لها وعلاقة ذلك بغرضنا .

– فمن المعروف أنّ كتاب **فينومينولوجيا الروح** انما قد حمل في أوّل طبعة له عنوانا ضمّنه هيغل عبارة "نسق العلم . الجزء الأوّل" . وهو يفترض أنّ هذا الجزء سوف يعقبه جزء آخر يتضمّن "المنطق" و"العلميْن الواقعيين للفلسفة ، فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح" (1812:ت.ف.ص 7–8) ، والحال أنّ هذا الأمر لم يحدث . وهكذا ظهرت صعوبة مشهورة تتعلّق بوجه التفسير الذي يمكن تقديمه عن هذا التعديل الخطير الذي أجراه هيغل على خطّة "نسق العلم" عندما عمد ليس فقط الى تغيير طبيعة هذا "العلم" بأنْ صار يجد في "المنطق" وليس في "الفينومينولوجيا" مقامه الأقصى ، و إزالة كلمة "النسق" أصلا من العنوان، وذلك في ما نشره بداية من سنة 1812 تحت عنوان "علم المنطق" ، بل في كونه قد أقدم على تشييد ضرب آخر من النسق عرضه بوصفه "موسوعة العلوم الفلسفية" ، حيث لم يعد لمبحث " فينومينولوجيا الروح" فيها من منزلة سوى منزلة القسم الثاني من الجزء الأول(الروح الذاتي) من الباب الثالث(فلسفة الروح) من *نسق العلوم الفلسفية* في جملته .

كيف تأوّل هيدغر هذا التعديل ، وما هو وقع ذلك التأوّل على غرضنا ههنا ؟ – يقدّم هيدغر الملاحظات التالية : أوّلا أنّ ما كان هيغل ينوي إنجازه تحت عنوان الجزء الثاني من نسق العلم الذي سيضمّ عندئذ كلاً من "المنطق" و "فلسفة الطبيعة" و"فلسفة الروح" وحيث تكون **فينومينولوجيا الروح** جزأه الأوّل ، ما هو سوى استئناف لأغراض الميتافيزيقا التقليدية[50]. وثانيا ، وهو بيت القصيد في مسألتنا ، أنّ وضع **فينومينولوجيا الروح** لا يُفهم حقّا إلا

---

[50] – يقول هيدغر (1931/1930: 4):" إنّ هذا الكلّ الذي يجب أن يؤلّف الجزء الثاني من النسق انما هو ليس شيئاً آخر سوى المفهوم المحوَّل للميتافيزيقا التقليدية ، الذي كان قوامُه النسقيّ قد عيّن أيضاً من كل جهة الإشكاليةَ الكانطية : ميتافيزيقا عامة –انطولوجيا ؛ ميتافيزيقا خاصة – علم النفس التأمّلي ، الكسمولوجيا التأمّلية ، الربوبية التأمّلية .

وبكلمة جامعة إنّ هذا الجزء الثاني ، التي يجب أن يتلو [الاول] ، انما يحوي في ذاته جملة الميتافيزيقا التقليدية ، وبلا ريب بالشكل المحوَّل الذي اقتضته بالنسبة الى الموقف الأساسيّ لهيغل .أمّا التحويل فإنّ علينا أن نخصّصه بعجالة هكذا : أنّ جملة الميتافيزيقا انما هي ذات جزئين – I . المنطق ، II . الفلسفة الواقعية . إلاّ أنّ لهذه الأخيرة عند هيغل جزئيْن فحسب : فلسفة الطبيعة (الكسمولوجيا) وفلسفة الروح (علم النفس) . أمّا الجزء الثالث ، الذي هو حاسم بالنسبة الى الفلسفة التقليدية ، فقد سقط عند هيغل – ضمن الفلسفة **الواقعية** ، لكن ليس من جملة ميتافيزيقاه ، فإنّا لنجد الربوبية التأمّلية في وحدة أصلية مع **الانطولوجيا** . وإنّ هذه الوحدة بين الربوبية التأمّلية والانطولوجيا انما هي المفهوم الأصيل للمنطق الهيغلي ."

بقدر ما نقف على المغزى من كونها قد اعتُبرت الجزء **الأوّل** من النسق : إنّ دلالة الأوّليـة هنـا خطيرة ، وهو أمر يقودنا للتوّ آلي مسالة "الانطولوجيا **الأساسية**" التي تهمّنا ههنا .

إنّ الوجه الذي يجدر بنا أن نأخذ به تأوّل هيدغر[51] السـالف لإشـكالية فينومينولوجيـا الروح بأنّها "انطولوجيا أساسية " هو : أنّها **أساسية** بمعنى أنّها **تؤسّس** جملة الميتافيزيقا التي كان هيغل يبحث لها عن المقام الذي يجعل من عرضها على الوجه الذي هـو مـن شـأنها أمـرا فلسفيا قابلا للإنجاز . إنّ هيغل الذي لا يفعل حسب هيدغر في تخطيطـه للنسـق المزمـع عليـه سوى استئناف الأغراض التقليدية للميتافيزيقا ، هو بسنّه لإشكالية كتاب 1807 سبيلا **أوّلية** الى ذلك النسق انما يقدّم تلك الإشكالية على أنّها المدخل الضروري لجملة الفلسفة مـن حيـث هـي علم . هذا التقديم ليس تأكيدا على حاجة منهجية فقط بل على حاجة إشكالية أيضاً : إنّـها حاجة **التأسيس للإمكان** الذي يجعل الانخراط في عرض أغراض الفلسفة المفصّلة أمرا واردا .

وهكذا يتبيّن لنا أنّ حرص هيدغر على التحديـق الى المـتن الهيغلـي مـن جهـة الخطّـة التقليدية للميتافيزيقا والتي كان كانط قد رسم خارطتها للمعاصرين لا يهدف الى حبس إشكالية هيغل في ربقة *التراث* بقدر ما يقصد الى إخراج **فينومينولوجيا الروح** بوصفها *موقفا طريفا* لابدّ من استكشافه من حيث الطرافة التي قام عليها . ربّ طرافـة تأوّلهـا هيدغـر مـن جهـة كونـها "تأسيسا للميتافيزيقا"[52] ، وذلك بوضع الأساس الذي يجعله ممكنا : هذا **الأسـاس** ليـس شـيئا آخر سوى الإقدام على تأويل جديد لمعنى **الموجود** ، وجد هيدغر أنّه انما بلغ مع معنـى **الحيـاة** مبلغه الأصيل . إنّ ما حققه هيغل في كتاب 1807 ليس عرضا جديدا للتراث بل محاولة توفير مقام انطولوجي جديد ينقل أساس الميتافيزيقا من حال التفكّك التقليدي بـين أغراضـه الى حالـة **النسق** . إنّ معنى أنْ يكون الموجود حياة يرتبط ارتباطاً حاسما بظـهور خطّـة النسـق كسـبيل طريفة في تأسيس الميتافيزيقا . فإنّه إذا كانت الحياة هي المقام الذي يجـد فيـه الوعـي بـالذات إمكانية الوقوف على العلاقـة اللامتناهيـة الـتي تشـدّه الى الموضـوع ، بحيـث تكـون موضوعيـة الموضوع أي وجود الموجود هي هي وماهيته ، فإنّ خطة النسق هي السبيل التأمّليـة الـتي وجـد فيها هيغل إمكانية عرض **مطلق** لموضوعية الموضوع من حيث هـو ليـس شـيئا آخـر غـير الوعـي بالذات نفسه بما هو **روح** .

إنّه يمكن لنا الآن فقط أن نذهب في استكشاف التنـاظر مـا بـين إشـكاليتيْ **الوجـود** و **الزمان** و **فينومينولوجيا الروح** المذهب الذي هو حقيق بالمسألة في هذا الموضع ، أي من زاويـة مسألة الانطولوجيا الأساسية[53] . إنّ **فينومينولوجيا الروح** انطولوجيـا أساسـية مـن أجـل أنّـها بالنظر الى النسق المرسوم سنة 1807 انما هي التجربة الفلسفية التي اهتدت الى أمرين حاسميْن : أوّلهما يتعلّق بالبحث في طبيعة المعرفة الفلسفية وهي ما تـزال موضـوع **وعـي متنـاو** لا قِبـل لـه

---

[51] – يقول هيدغر : " بيد أنّه إذا كان الجزء الثاني من النسق المرسوم يجب أن يعرض الميتافيزيقـا فإنّ الجزء الأوّل أي **فينومينولوجيا الروح** ليس شيئاً آخر سوى تأسيس(Begründung) الميتافيزيقـا ، أي وضع–الأساس(Grundlegung) الذي من شأنها – ليس بمعنى " نظرية–المعرفة" ، التي لم يعرفها هيغـل ولا كانط (..)– وانما وضع–الأساس من حيث هو تهيئة الأرضيّة ، أي من حيث هو " دليل الحقيقة التي مـن شأن وجهة–النظر" التي تتّخذها الميتافيزيقا ." (1931/1930: 4–5)

[52] – في الوجود و الزمان كان هيغل علامة على "غياب الأرضية الانطولوجية لإشـكالية الهُـو" (1926أ: 320) الحديثة، في حين أنّه قد أصبح في درس 1931/1930 صاحب "تأسيس للميتافيزيقا" الغربيـة بعامة. را: Boer 2000: 277.

[53] – را: Boer 2000: 281–283.

بالمفهوم ، ولكن من حيث أنّ هذه المعرفة انما تحتوي بعدُ على ذلك المفهوم احتواءً ليس يمكن أبداً أن نقف عليه إذا نحن اكتفينا بالتقرير المنطقي التقليدي لحقيقة الموجود . هذا الأمر الأول هو المكسب **الفينومينولوجي**، أي هذا الفهم للموجود من جهة مثوله وظهوره بما هو موجود وليس من جهة ما نقرره عنه بواسطة اللوغوس . أمّا الأمر الثاني فهو فيخصّ ما يشير اليه هيغل بعبارة **الروح** التي تفرض للتوّ صعوبة خاصة ، وذلك أنّها عبارة تنطوي على راسب **لاهوتي** ليس من السهل طمسه . وما يخصّ الروح هو أنّه يقدّم حسب هيغل وجه الوجود الأشدّ حقيقة بالنسبة لأيّ موجود آخر . هذا **التأوّل الروحي للموجود** هو المكسب الثاني الذي ترفعه إشكالية كتاب 1807 . **فينومينولوجيا الروح** انطولوجيا أساسية بمعنيين : إنّها أساسية لأنّها تعرض أوّلية وجود الموجود من حيث هو *ظاهرة* أو *مثال* ؛ وهي أساسية من حيث تقوم على *أوّلية الروح* من جهة ما هو الموجود النموذجي لكلّ موجود .

بيد أنّ ثمّة عبارة لم نحفل بها الى حدّ الآن في نص هيدغر : ألم يقل عن **فينومينولوجيا الروح** أنّها : "انطولوجيا أساسية **للانطولوجيا المطلقة**" ؟ – يجدر بنا أن ننبّه الى أنّ هذه اللفظة أي "الانطولوجيا المطلقة" ليست من إشكالية **الوجود و الزمان** في شيء[54] . فهل وقف هنا إمكان التناظر ما بين هذه الإشكالية وبين إشكالية كتاب 1807 ؟– يبدو هذا التساؤل محرجا . لنعيّن أوّلا وجه الإحراج ،ثم نشرع في تذليله بالرجوع الى هيدغر وهيغل معا . إنّ وجه الإحراج ههنا هو بروز لفظة جديدة ألا وهي صفة "المطلق" (das Absolute). لقد تعرّضنا سابقا الى دلالة هذا المفهوم ، ولذلك فما نراه محرجا ليس معنى اللفظ بل طبيعة *الدور الإشكالي* الذي من شأنه أن يؤدّيه هنا في عبارة "الانطولوجيا المطلقة" .

يبدو أنّ التناظر ما يزال ساريا ما بين **فينومينولوجيا الروح** و بين **الوجود و الزمان** : أمّا نكتة التناظر فستتعلّق الآن بمصير الكتابين من حيث أنّ كلاّ منهما ، وفي السياق الذي يخصّه ، قد وعد بما لم يفِ به ، وذلك يعني أنّ الإحراج يصيب هيدغر بقدر ما يصيب هيغل . فإنّ كتاب **الوجود و الزمان** المنشور سنة 1927 لم يأت إلا على القسمين الأوّلين من الجزء الأول، أمّا أقسامه الأخرى فقد سقطت . ونحن لا يهمّنا هنا إلا سقوط القسم الثالث من الجزء الأول ،أي ما أشار إليه هيدغر في خطّة الكتاب بعنوان "الزمان و الوجود" (1926أ: 39) . إنّ هذا القسم الثالث يهمّنا من أجل أنّه يصرّف بوجه معقّد وغامض ضربا من التناظر مع سقوط "المنطق" من خطّة النسق التي أعلن عنها هيغل في عنوان **فينومينولوجيا الروح** : إنّ كلاّ منهما يشير إشارة خاصة الى المقام الانطولوجي الذي لم تفعل إشكاليّتا كتاب 1807 وكتاب 1927 غير تأسيس الإمكانية الفلسفية التي قد تقود اليه . هذا المقام الانطولوجي المبحوث عنه هو مقام **معنى الوجود** بما هو كذلك . وذلك أنّ **فينومينولوجيا الروح** مثلها مثل **تحليلية الدّازين** ليست سوى تهيئة **أساسية** للسبيل التي يمكن معها عرض معنى الوجود ؛ ربّ عرض أشار اليه هيغل بعبارة "المنطق أو الفلسفة التأمّلية " (أعمال (1807): 39؛ت.ف.ص98) وأشار اليه

---

[54] – لذلك لا نشاطر دي بور (Boer) الرأي في أنّ هيدغر قد تبنّى في **الوجود و الزمان** بنية **فينومينولوجيا الروح**، حتى ولو لم يفعل ذلك إلاّ بقصد "النقض" لتلك البنية. إنّ الصلة بينهما أكثر خطورة من مجرّد التناظر البنيوي . را: Boer 2000،ص 281:

« Thus, Heidegger largely adopts the structure of the *Phenomenology of Spirit* in *Being and Time*, albeit *for the purpose of* deconstructing the projective preconception on which that structure is based. »

هيدغر بعبارة "الزمان و الوجود" (القسم 3 من الجزء I من كتاب 1927) أو " تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن الوجود" (1926أ: 39)[55] .

إنّ *النطق* أو الفلسفة التأمّلية ههنا هو معنى "الانطولوجيا المطلقة" التي يقصدها هيدغر في عبارة "الانطولوجيا الأساسية للانطولوجيا المطلقة" . إنّ **فينومينولوجيا الروح** هي التأسيس الصريح للإمكانية التأمّلية التي تجعل إشكالية **المنطق** أي عرض معنى الوجود بما هو كذلك أمرا ممكنا ووجيها . وهذا المنطق انطولوجيا مطلقة من أجل أنّه لن يمرّ من طريق التجربة الفينومينولوجية التي تقوم بالتحديد على افتراض مقام **التناهي** و **اللاتوسّط** مقاما انطولوجيا أوّلياً للوعي . إنّ تجربة الوعي هي التجربة التي تُخرج معنى الموجود من التناهي و اللاتوسّط لتبلغ به مبلغ اللاتناهي والتوسّط ؛ وليس ذلك غير مبلغ الروح . ورغم ذلك فالتجربة الفينومينولوجية تبقى غير قادرة على عرض معنى الموجود إلا من جهة كونه ظاهرة-وعي بالذّات . وفي ذلك ارتباط نهائيّ بما هو غير-مطلق . أمّا المنطق فإشكاليته تقع **ما وراء التناهي** : إنّها إشكالية تتحرّك في مقام **اللاتناهي** منذ أوّل أمرها .

ربّ وضع إشكالي[56] نحن نفترض أنّه ينطوي بوجه ما على تناظر مع ما أشار اليه هيدغر بعبارة "الزمان و الوجود" : إنّ البحث في *الزمان و الوجود* بحث يقع خارج مدار تحليلية الدازين من حيث أنّها لم تكن إلا من أجل تأسيس إمكانيته فحسب . وهذا البحث هو ما يقابل *الانطولوجيا المطلقة* التي يؤدّيها *النطق* عند هيغل[57].

ج- إلى أيّ مدى يمكن تخريج **فينومينولوجيا الروح** بوصفها "انطولوجيا أساسية" بالمعنى "الكيانوي" ؟ "هيغل يقرأ هيدغر"[58] أو تسعة عشر إمكانية "كيانوية" في كتاب 1807

إنّ نعت هيدغر لكتاب 1807 بأنّه "انطولوجيا أساسية" لئن كشف عن طرافة خاصة في كونه قد جعل *تاريخ الانطولوجيا* ينكشف لنا بوصفه لا يعدو أن يكون *تاريخ المثالية* . و بيّن أنّه

---

55 - قا: O'Leary 1980: 229.

56 - قد يمكن أن نستضيء هنا بما جاء في "تقرير ندوة حول محاضرة "الزمان و الوجود"" (Guzzoni 1962: 60-61)، حيث يعترف هيدغر بالصعوبة التي تحفّ بمعنى تأويل الوجود بوصفه Ereignis ، من حيث أنّها متأتّية من تحيّر مصطلح "الانطولوجيا الأساسية": فقد يميل النظر الميتافيزيقي لفهم المسألة بوصفها "رفعا (Aufhebung) بالمعنى الهيغلي للوجود في Ereignis" (ص 61)، ولتفادي هذا الفهم تمّ "التخلّي عن مصطلح "الانطولوجيا الأساسية" الذي استُعمل لتخصيص مقصد و مقاربة الوجود و الزمان" (نفسه).را: Martineau 1982: 165.

57 - را: Boer 2000،ص 282:

« The third division of *Being and Time* occupies the same place as the *Logic* in the system of which the Phenomenology was to have been the first place. In fact [..] Heidegger in 1928 suggests that the fundamental ontology should turn back to the totality of being that also constitutes the theme of the positive sciences. He notes that a metaphysics of human existence might also fit in here. Thus, Heidegger explicitly goes along with the difference between a *metaphysica generalis* and *a metaphysica specialis* that Hegel had already adopted as the difference between logic on the one hand and philosophy of nature and spirit on the other. »

58 - ندين بهذه الصيغة (Hegel lit Heidegger) إلى كاترين مالابو و هي بمثابة مساهمتها الخاصة في تخريج العلاقة بين هيدغر وهيغل (Malabou 1996: 252-254) .

لا إفلات من براديغم الذات إلاّ بكتابة تاريخ الذاتية يؤهّل مشكل "الآخر" داخله و يتغذى من الإجابة على مطالبه[59]. – فهو قد أفضى إلى نحو من خيبة الأمل لأنّه حرص على فصل عبارة "الانطولوجيا الأساسية التي من شأن الانطولوجيا المطلقة " عن كل دلالة *كيانوية*. لماذا سكت هيدغر عن كل *إمكان كيانوي* في إشكالية **فينومينولوجيا الروح** ؟ ألم يكن وجيها أن ينهض هيدغر بنحو من "المعاودة" (Wiederholung) لإشكالية هيغل بحيث " تحمل الإمكانات التي تنطوي عليها إلى النور" (1929ب:§ 38،ت.ف.ص261) ؟ – إنّ جملة عديدة من "الإمكانات" *الكيانوية* حاضرة بشكل حاد في كتاب 1807 نحن نكتفي بالإشارة إلى بعضها، في باب لا يقصد النقد أو الدحض بل نسوقها التزاما *بشرط الناظرة* الذي نبّه عليه هيدغر نفسه في الفقرة 4 من درس 1931/1930، نعني بخاصة " **الإنصات إلى هذا المطلب : أن نكون على قرابة** (*verwandt zu sein*)" مع هيغل، ولكن في معنى أنّ " القريب – ليس المثيل و لا الهوهو" بل "**المزامن** (*Gleichzeitig*) لكلّ فيلسوف آخر" (1931/1930: 44–45). إنّ هذا النحو "الزماني" من القرابة مع هيغل، أي المعاصرة الدهرية له من جهة تاريخ السؤال عن معنى وجود الموجود، يبرّر تماما كل محاولة لتخريج القرارات و الإشارات التأمّلية لإشكالية كتاب 1807 بوصفه شهادات أو صيغا " قبل–كيانوية " – و ليس "عامية" – عن المسائل *الكيانوية* التي حلّلها هيدغر في كتاب **الوجود و الزمان**. ولأنّ هذه الشهادات أو الصيغ عديدة فنحن نخيّر أن نعرضها في شكل *أطروحات خاطفة* وجه الأهمية فيها هو الإشارة *الطوبولوجية* فحسب وليس النهوض *الموضوعاتي* بمثل هذه القراءة لذاتها. هذه الأطروحات هي :

1– إنّ إشارة هيغل إلى *أوّلية المطلق*. من جهة كونه "قد كان بعدُ ويريد أن يكون في ذاته و لذاته بيننا" (أعمال 3: 69/ 132)، هي صيغة "قبل–كيانوية" عن أوّلية الوجود لدى هيدغر (1926أ: 11–12).

2– أنّ تحديد غرض الفلسفة الأكبر لدى هيغل بوصفه "تجربة نفس الأمر (die Erfahrung der Sache selbst) " (أعمال3: 71/14)،هو صيغة بدائية عن شعار البحث الفينومينولوجي بالعودة إلى "الأمور ذاتها (zu den Sachen selbst)" (1926أ: 27).

3– أنّ تخريج هيغل لمعنى "الزمان" بأنّه " المفهوم ذاته الموجود هنا" (أعمال3: 104/46، 685/584–686)، هو إمكان إشكالي على قرابة سابقة بأطروحة هيدغر القاضية بضرورة تأويل "الدازين" بوصفه "زمانية" (1926أ : § 65).

4– إنّ إشارة هيغل الخاطفة في آخر صفحات كتاب 1807 إلى أنّه " مثلما نُطِق بالماهية فيما مضى بوصفها وحدة الفكر و الامتداد، فإنّه قد يكون لها أن تُدرَك بوصفها وحدة الفكر

---

[59] – *تاريخ للذاتية* لا يكون مجرّد *قصص هَووي للذات* بل يتضمّن أيضا مكانا حاسما لوجود "الآخر" (l'autre)، وحيث توجد " أشكال من الخلاف" أو النزاع (le différend , Widerstreit) مع الآخر " أكثر أساسية من أيّ تناقض (Widerspruch)" مزعوم معه ، لكنّ ذلك لا يتحقق إلاّ متى انتقلنا من "فينومينولوجيا الذات" التي يميل هيدغر إلى الاحتكام إليها في النقاش مع هيغل، إلى ما سماه أحد الباحثين (Waldenfels 2000) "فينومينولوجيا استجابية" (phénoménologie responsive) (ص 357 و ما بعدها) يكون رهانها ليس "أن نكون أنفسنا" بل "أن نجيب على/أن نستجيب للآخر" (répondre à l'autre)، من جهة الاعتراف بأنّ الذات لا تبلغ إلى نفسها إلاّ بقدر ما تقرّ بأنّ "العودة على الذات" ليست فقط علاقة "قصدية" محايثة بل هي "مؤجلة بواسطة **انسحاب عن النفس و تخلّف عن النفس**"(ص 359) . إنّ "الإجابية" (responsivité) تشير إلى "منطق إجابة" علينا أن نميّزها عن "منطقيات القصدية و الفهم و الفعل التواصلي" (ص269).

و الزمان" (أعمال3: 689/587)، هو استشراف سعيد للميدان الذي استقى منه هيدغر لاحقا قراره بأنّ ظاهرة الزمان هي جذر كل انطولوجيا (1926أ: 18).

5- إنّ تصريح هيغل في الفصل 5 من كتاب 1807، في نحو من الرومانسية المضادة، بأنّ " الطبيعة العضوية لا تاريخ لها" (أعمال3: 301/225)، إذ لا تاريخ إلاّ "تاريخ الروح" ، هو موقف تأويلي تملّكه هيدغر بإقراره في **الوجود و الزمان** بأنّ "الطبيعة" لا تُفهم إلاّ في ضوء معنى "العالم" أي انطلاقا من "الدازين" (1926أ: 65)، و لكن بخاصة ضمن مقالة **في ماهية الحقيقة**، حين يعلن صراحة "أنّ الإنسان المتوحّد وحده هو تاريخاني. أمّا ''الطبيعة'' فلا تاريخ لها" (1943/1930: 17 / 178).

6- إنّ هيغل – مثله مثل كانط و لكن أيضا هوسرل و هيدغر الأول- ينتمي إلى الذين قبلوا على نحو جوهري بأنّ ماهية "الوجود" الخاص بالهُو الأصيل لا يصبح مولوجا إليه فلسفيا إلاّ من حيث هو ظاهرة – "فينومان" (أعمال3: 185/116)،و بأنّ الفلسفة هي أوّلا "فينومينولوجيا" (أعمال3: 89/31) ،- وإنّه في هذا الأفق "الفينومينولوجي" عينه الذي اخترعه لامبار (Lambert)[60] سنة 1766 و تملّكه كانط بشكل صامت و أعطاه هيغل عبارته الخاصة التي تراجع عنها كانط نفسه، إنّما أتى هيدغر إلى فهم المعنى الأصلي لميدان "الفينومينو–لوجيا" كما فكّكه في الفقرة 7 من **الوجود و الزمان** معلنا إعلانا ليس جديدا في شيء بأنّ " الانطولوجيا ليست ممكنة إلاّ بوصفها فينومينولوجيا" (1926أ: 35).

7- إنّ النتيجة الحاسمة *للمنعطف الفينومينولوجي* الذي صاغه هيغل سنة 1807 هو تحرير *معنى الهُو* الذي اكتشف ملامحه الأولى من كل رواسب "الجوهرانية" التقليدية، بحيث " أنّه يتبيّن أنّ وراء الستار المزعوم ، الذي يجب أن يحجب الباطن، ليس يوجد ما يُرى، إذا نحن أنفسنا لم نذهب إلى [هذا] الوراء، حتى يكون ثمة رؤية ولكن أيضا حتى يكون هنا شيء يُرى" (أعمال3: 135-205/136-2069،- و إنّ ذلك هو عينه الموقف التأويلي الذي قرّره هيدغر حين افترض أنّه " ''وراء'' فينومينات الفينومينولوجيا لا يوجد من حيث الماهية أيّ شيء ، لكنّ ما يجب أن يصبح ظاهرة يمكن أن يكون محجوبا" (1926أ: 36).

8- أنّ هيغل – انطلاقا من فيشته – ربّما كان أوّل من عرض صياغة صارمة لمعنى "التذاوت" (l'intersubjectivité) حين أعلن في مدخل الفصل 4 من كتاب 1807 ، مكسّرا براديغم الأنا الديكارتي–الكانطي ، بأنّ مفهوم الروح إنّما يعني " أنا هو نحن، و نحن هو أنا"

---

[60] – إنّ إعادة هيدغر إلى الأفق ''الفينومينولوجي'' الذي اخترعه لامبار و عمل فيه كانط و هيغل ثم هوسرل هو إجراء **طوبولوجي** يمكّن من استفهام القرابة المتوارية ما بين *فينومينولوجيا* الروح و *فينومينولوجيا* الدازين. إنهما تولّدتا داخل نمط من البحث استحدثه لامبار يتميّز ، حسب ما أثبته لوك فرّي، بثلاثة خصائص حاسمة: أ- اكتشاف أصالة مبحث "الظاهر" على نحو موحب و تصنيفه إلى خمس أصناف : هرمينوطيقي و سيميوطيقي و حسي و نفساني و أخلاقي؛ ب- أنّ الفينومينولوجيا تجد منوالها في البصريات: إنّها "أبطيقا" و "استطيقا" في آن واحد، تذهب من الظاهر إلى الحقيقي (أفلاطونية) و لكن أيضا من الحقيقي إلى الظاهر (الفن) ؛ ج- أنّ الفينومينولوجيا ممكّن من التحرر من سلطان الفلاسفة الذين يسمّون عندئذ "الأنائيين" (les égoïstes) – مثل باركلي و مالبرانش و ليبنتز – و تنقل الفلسفة إلى وجهة *الاستطيقا* .- هذه السمات الثلاث هي مقوّمات البحث الفينومينولوجي من لامبار إلى هيغل إلى هيدغر : أنّ "الوجود" هو "ظاهرة"؛ أنّ البحث هو تراوح بين "الأبطيقي" (التجلّي، الانفتاح) و "الاستطيقي" (الاغتراب، الاحتجاب)؛ و أخيرا أنّ "الهُو" الأصيل ليس "أنا" (Ego) بل هو "منظور" (une perstective) مفارق لما هو قائم (Ferry 1990: 367-381).

(*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist)[61] (أعمـــال3: 145/ 216)،- و إنّـه في نطـاق الميـدان "التذاوتي" الذي يقف خارج براديغم الأنا الكلاسيكي إنّما ارتسم هيدغر الوجود-في-العالم بأنّـه في صميمه "وجود-مع" و "وجود-للهُو" جميعا (1926أ: 113 و ما بعدها).

9- إنّ شعار تصدير **فينومينولوجيا الروح** القاضي بأنّ " كلّ شيء يتوقّف على إدراك الحق و التعبير عنه لا بوصفه **جوهرا** و إنّما أيضا بوصفه **ذاتا**" (أعمال3: 22-23/80)،- هـو - على عكس ما يظهر لأوّل وهلة - الموقف التأويلي عينه الذي بناه هيدغر في مدخل الفقرة 25 من **الوجود و الزمان**، حين نبّه إلى أنّ "الدازين" ليس "جوهـرا" بـل هـو "هُـو" (ein Selbst) (1926أ: 114-115).

10- إنّ هيغل قد استبصر في وظيفة "اللغة" وجـها لم يعرفـه الفكـر الكلاسـيكي ، ألا وهي الوظيفة *الانطولوجية*، حين أعلن في مواضع عديدة أنّ "اللغة" " هي إنّية الهُـــو المحـض بوصفه هُو (sie ist das Dasein des reinen Selbst, als Selbst)" (أعمـــال3: 376/457)، و أنّنا " بذلك نحن نبصر باللغة مرة أخرى بوصفه إنّية الروح (die Sprache als das Dasein des Geistes)" (أعمال3: 478/564)،- وإنّه في صلة وثيقة مـع هـذا المنعطـف الانطولوجـي في دلالة اللغة إنّما أتـى هيدغـر إلى الافـتراض بـأنّ "اللغـة" لهـا أسـاس *انطولوجـي* هـو "الكـلام" (1926أ: 160)،حيث تتجذّر دلالته في "انطولوجيا الدازين" (1926أ: 166).

11- إنّنا نعثر في الفصل 1 من **فينومينولوجيا الروح** على ارتسام غير مسـبوق للمعنـى *الانطولوجي* للماضي حين نبّه هيغل قائلا: " إنّني أشير إلى الآن، إنّه مقرّر بوصفه حقّا؛ و لكن أشير إليه بوصفه ما-كان (als Gewesenes)" (اعمال3: 89/155)،- وإنّه هوهو المعنى الـذي تملّكه هيدغر، دون أيّ اعتراف بالسبق الهيغلـي، حـين افـترض في الفقـرة 65 مـن **الوجـود و الزمان** بأنّ زمانية الدازين تقتضي أن يكون "ما-كانـه" (sein "Gewesen") أو "مـا-كـان" (Gewesenes) الذي يخصّه، ناحتا انطلاقا مـن ذلـك مفـهوم "الكانيـة" (die Gewesenheit) بوصفه المعنى الكيانوي-الانطولوجي للماضي (1926أ: 326).

12- إنّ هيغل قد توفّر علـى اسـتثمار طوبولوجـي طريـف بمعنـى "الهُنـا" (das Da) بوصفه محلاً تأمّليـا لمفـهوم "التجلـي" (Offenbarkeit) (أعمـال3: 554/649)، وإنّـه إنّمـا في نطاق هذا الاستثمار الطوبولوجي لمعنى "الهُنا" استكشف هيدغـر معنـى " das Da" في عبـارة " das Da-sein) بوصفها محلاً انطولوجيـا-كيانويـا لمعنـى "الانفتـاح" (die Erschlossenheit) (1926أ: 132-133)[62].

13- نحن نعثر في ثنايا **فينومينولوجيا الروح** على تخريجات طوبولوجية تتّخذ شكلا معضليا (aporétique) كثيرا ما يصادفنا في **الوجود و الزمان**. فهو يقول مثلا : " إنّ الماهيـــة الأبدية، التي توجد هنا بوصفها وعيا فعليا بالذات، تظهر و كأنّها **أُنزلت** من بساطتها الأبدية، بيد أنّها في الواقع إنّما تبلغ بذلك ماهيتها **القصوى** [..] إنّ الأسفل هو بذلك الأعلـى؛ و إنّ المتجلّي الذي برز تماما على **السطح** إنّما لذلك تحديـدا هـو **الأعمـق**" (أعمـال3: 553-

---

[61] - عن فحص خاص لمسألة "النحن" لدى هيغل من زاويـــة المنـاظرة الهيدغريـة معـه، را: Bernasconi 1999: 89-96.

[62] - قـارن مـع الاسـتثمار الطوبيقـي لجـــدل "الهُنـــا" و "الآن" الهيغلـــي في درس 1936/1935:ت.ف.ص 39 و 42.

648/554)،- هذا القول لا تخفى قرابته الطوبولوجيـة مـع قـول هيدغـر في مقـام مشـابه : " إنّ الدازين هو من الناحية الأنطية ليس فقط ما هو قريب أو هو الأقرب - [بل] نحن نوجده بـلا ريب في كل مرة. و على ذلك، أو لهذا السبب، هو من الناحية الانطولوجية الأبعـد" (1926أ: 15).

14- يتوفّر هيغل على استعمال لافت للنظر لألفاظ مثـل " الموجـود القـائم" (das Vorhandensein) و ما هـو "قـائم" أو "معطـى" (vorhanden) (أعمـال3: 255/181)،- مـن الممكن جدًا أن يخضع إلى معاودة كيانوية (1926أ: 42).

15- إنّ هيغل قد سبق أن فتّق دلالة تأمّلية غير مسبوقة لتجربة "الموت"، حين بيّن في تصدير كتاب 1807 أنّ قوة الروح تكمن في اقتداره على " أن يحدّق في السالب وجها بوجـه و أن يُقيم بجواره. هذا المُقام هو القوة الساحرة التي تحوّله إلى وجود" (أعمال3: 94/36)،و حـين جعل حقيقة الوعي بالذات مشروطة بتجربة "التأصّل بواسطة الموت" (die Bewährung durch den Tod)، حيث يقول " إنّ هذا التأصّل بواسطة الموت إنّما يرفع الحقيقة التي يجب أن تتبدّى منه كما يرفع اليقين بالذات بعامة" (أعمال3: 221/149) - هذا التدبير للمُقـام في وجـه المـوت يملك أكثر من وشيجة فينومينولوجية مـع مفـهوم هيدغـر عـن "الوجـود-نحـو-المـوت" بوصفـه الإمكانية الأخص التي يحملها الدازين في مستطاع وجوده (1926أ: 265-266)، تماما مثلما أنّ هذا التأصّل بواسطة الموت هو صيغة قبل-كيانوية عن قول هيدغر " ضمن الوجود نحو المـوت يسلك الدازين نحو ذات نفسه كما نحو مستطاع-وجود مخصوص" (1926أ: 252)[63].

16- أنّنا نجد في **فينومينولوجيا الـروح** جـهدا طريفـا للتميـيز بـين المعنـى التقليـدي للخوف (من شيء ما) و بين المعنى التأمّلي للخوف في مقام المطلق، إذ يقول: " إنّ هذا الوعي لم يكن له قلق إزاء هذا [الموجود] أو ذاك، ولا في هذه اللحظة أو تلك، بـل إزاء ماهيتـه في جملتها؛ و ذلك أنّه احتمل الخوف من الموت، من السيد المطلق" (أعمال 3: 225/153)،- و لا يخفى أنّ ذلك صيغة بدائية عن التمييز الكيانوي بين "الخوف" من هذا الموجود أو ذاك و بـين "القلق" من الوجود في العالم نفسه، ومن أطروحة هيدغر القاضية بأنّ " ما منه يكون القلق إنّما هو الوجود-في-العالم بما هو كذلك" (1926أ: 185-186)[64].

---

[63] - قا: Negri 1991: 52، حيث يقرأ التقوّم الكيانوي لزمانية الدازين بواسطة مسألة "المـوت" بوصفه موضعا "تكتمل فيه موضوعة الحداثة الهيغلية : في العدم ، في الموت تنصرف الوحدة غير المتوسّـطة للوجود و الماهية":

« Mais comment peut-on authentifier le *Dasein*? Dans cet enchevêtrement tragique la mort est la possibilité la plus propre et authentique du *Dasein*. Mais celle-ci est également une impossibilité de la présence : la "possibilité d'une impossibilité" devient donc la possibilité la plus propre et authentique du *Dasein*. C'est ainsi que s'achève le thème hégélien de la modernité : dans le néant, dans la mort se donne l'unité immédiate de l'existence et de l'essence. La nostalgique revendication hégélienne de la *Bestimmung* est devenue chez Heidegger une *Entschlossenheit* désespérée – délibération et résolution de l'ouverture du *Dasein* à sa propre vérité qui est néant. La musique qui rythmait la danse de la détermination et du transcendantal a pris fin. »

[64] - را: Kojève 1947: 489، الهامش 1، حيث ينبّه إلى أنّ "الوجود الإنساني" في فينومينولوجيا الروح ينمّ عن "جدلية كيانية (dialectique existentielle) بالمعنى الحديث للكلمة"، وهو لا يقصد هنـا سوى "الكيانوية" الهيدغرية كما عرضها في **الوجود و الزمان**.

17- إنّ أكثر علامة ساطعة على القرابة بين هيدغر وهيغل هي مسألة "السلبية" و عنايتهما الفائقة بتدبير معنى "العدم" . يقول هيغل : " إنّ [الوعي] إذا لم يتجشّم الخوف المطلق، بل بعض قلق فحسب، فإنّ الماهية السالبة إنّما تظلّ بالنسبة له [شيئا] خارجيا، و لم يُصب بها جوهره من كل جانب" (أعمال3: 227/155)،- ربّ قول هو في تساوق إشكالي مع قول هيدغر : " إنّ العناية ذاتها إنّما هي متخلّلة في ماهيتها بالليسية (Nichtigkeit) من كل جانب" (1926أ: 285).

18- إنّ هيغل قد افترع استعمالا طريفا لمصطلحات مثل "الخارج" و "الخارجية" و "الوجود-خارج-ذاته" و "الخارج-ذاته" نجد لها صلة طوبولوجية مع المعنى اليوناني εκστατικον الذي نحت منه هيدغر مصطلح "أوجاد" (die Ekstasen)[65] الزمانية (أي المستقبل و الكانية و اللحظة) بناء على مصطلح الموجود "خارج-ذاته" (das "Auβer-sich") (1926أ: 329). يقول هيغل : " إنّ الروحي وحده هو الفعلي؛ إنّه الماهية أو الموجود-في-ذاته-[..] و ما يبقى ضمن هذا التعيّن أو وجوده-خارج-ذاته داخل ذاته" (أعمال3: 879/28،- وهو قول له صدى سابق مع ما يشير إليه هيدغر حين قال : " إنّ الزمانية هي "خارج-ذاته" الأصلي في ذاته و لذاته" (1926أ: 329).

19- أنّ هيغل قد سبق هيدغر في الإقرار بأنّ "اللاّ-حقيقة" (die Un-wahrheit) ليست "خطأ" معرفيا أو "نقصا" في ملكة المعرفة، بل هي تكمن في ماهية حقيقة الوجود نفسه. يقول هيغل : " إنّ عرض الوعي غير الحقيقي في لا-حقيقته ليس مجرّد حركة سالبة" (أعمال3: 137/73)، كما يقول " : إنّ هذا اليقين المطلق، الذي فيه قد انحلّ الجوهر، هو اللاّحقيقة المطلقة التي تهوي في ذاتها؛ إنّه الوعي بالذات المطلق، الذي فيه يغرق الوعي" (أعمال3: 568/483)،- ربّ أقوال تتساوق بشكل إشكالي لا غبار عليه مع ما يقوله هيدغر مثلا : " إنّ المعنى الكينونوي-الانطولوجي لهذه القضية :" إنّ الدازين يوجد في الحقيقة" إنّما يقول بنفس القدر من الأصلية :" أنّ الدازين يوجد في اللاّحقيقة" " (1926أ: 222). وهذا النمط من الاحتفاء الانطولوجي باللاّحقيقة يبدو أنّه موقف إشكالي خاص بالتقليد الفينومينولوجي منذ صيغته الأولى لدى لامبار الذي بكّر بالتنبيه منذ الفقرة 1 من كتاب **الفينومينولوجيا** بأنّه " لا يجب أن نعارض سبهللا بين الصادق و الكاذب ، بل إنّه ثمّة أيضا في معرفتنا موقف وسط بين هذين الإمكانين، وسط نسميه الظاهر" [66] .

§ -2 الوجود ماهية الزمان (هيغل) أم الزمان ماهية الوجود (هيدغر) ؟ - الانزياح من "الانطو-لوجيا" إلى "الانطو-كرونوسيا"

علينا أن نبيّن كيف أتى هيدغر الى الفحص عن هذا النوع من السؤال ، وذلك أنّ الموضع الذي تُطرح فيه المسائل هو عنده يحدّد سلفا وجه معالجتها (1926أ: 428). وبحسب ما رأينا الى حدّ الآن يأتي هيدغر الى طرح مسألة من المسائل من طريقين متعاضدتين : إحداهما *بنية النص* المتأوّل نفسه من تلقاء سياقه الخاص كيف ينقاد الى إثارة وجه الصعوبة التي تكون

---

[65] - يقول كوري ملمّحا إلى القرابة بين "الوجود-خارج-ذاته" لدى هيغل و بين مصطلح "الوجد" لدى هيدغر (Koyré 1934: 164،هامش):

« Notons en passant que l'emploi du terme "Aussersichsein" ne diffère de celui d'"extase", rendu célèbre par une théorie récente, que par sa forme allemande. »

[66] - Lambert **الفينومينولوجيا (1766)** الفقرة 1 ، ضمن: Ferry 1990: 383.

نكتة الإشكال عندئذ ؛ أما الأخرى فهي *الإستشكال الخاص* بهيدغر كما كان قد بسطه بسطاً حاسما منذ كتاب **الوجود و الزمان** سنة 1927 ، وجعله *أفقاً هرمينوطيقياً* لتأويل كل مسألة وترتيب أيّ مناظرة . ونحن نجد أنّ هذا النحو من التدبير عامل أشدّ العمل فيما يتعلّق بتأويل إشكالية **فينومينولوجيا الروح** ، ومن ثمّة فلسفة هيغل بعامة . ولذلك نحن سوف نعمد في خطوة أولى الى الفحص عن الموضع الذي التقط فيه هيدغر إمكانية الخوض في مسألة العلاقة ما بين الوجود و الزمان عند هيغل وعن طريقة تخريجها . ثم نخلص بعد ذلك في خطوة لاحقة الى البحث في طبيعة **المناظرة** التي ينجزها هيدغر مع التصوّر الهيغلي لعلاقة الوجود و الزمان ، وذلك من زاوية إشكالية كتاب 1927 .

1.2- - أطروحة هيدغر: أنّ ماهية الزمان عند هيغل هي ماهية الوجود و لا يعكس :

في أثناء تفسيره لمقدّمة الفصل الرابع من **فينومينولوجيا الروح** عثر هيدغر على جملة متحيّرة ضمن النص الهيغلي، تعمد الى إثارة معنى **الزمان** إثارة ليس ما يدعو الى معالجتها في هذا الموضع[67].

لا يهمّنا هنا أن نستأنف مسار التحليل الهيغلي في الفصل الرابع من كتاب 1807 بقدر ما يهمّنا أن نقف على السياق الذي ورد فيه ذكر مسألة الزمان . وما يلفت الانتباه حسب هيدغر هو أنّ ورود لفظ "الزمان" ليس استعمالا لازما ههنا بل هو ورود يطرح أكثر من تساؤل . فهل يتعلّق الأمر بمحض تقوّل مرسَل على سبيل المجاز فحسب ؟ هل أنّ هيغل انما أتى الى ذكر **الزمان** ، وهو بصدد تبيين معنى **الحياة** من حيث هي المقام الأكثر أصالة لقول معنى وجود الموجود ، مجرّد حيلة منهجية ؟

إنّنا لن نحاول الإجابة عن هذه الأسئلة من زاوية هيغل بل من زاوية هيدغر . وإنّ مقصودنا الآن هو أن نصف الطريقة التي بها ذلّل هيدغر هذه الصعوبة . فهو قد اقتطع الجملة التي تعرّض فيها هيغل الى ذكر الزمان من *سياقها الفينومينولوجي* وأخرجها إخراجاً هرمينوطيقيا خاصا ينطوي على قدر عال من الدلالة . هذا الإخراج هو إرجاع تلك الجملة الطريفة الى السياق الأصلي الذي يُفترَضُ أنّها قد ولدت فيه ، ألا وهو سياق البحوث التي كان هيغل قد أنجزها من قبل أن يكتب **فينومينولوجيا الروح** ،أي بحوث فترة إيينا التي نعثر عليها في مخطوطيْ **المنطق والميتافيزيقا وفلسفة الطبيعة** (1805/1804: 194–197) و **فلسفة الطبيعة و فلسفة الروح** (1806/1805: 10–14) . فما أقرّه كتاب 1807 يقدّم لنا "في شكل نتيجة" كمّا من " المقالات والبحوث " (1931/1930: 207) التي أنجزت سابقا . ممّا يعني للتوّ أنّ هذا الصنف من الإقرارات لا تُفهم إلا في ضوء **المواضع** التي كانت قد تكوّنت فيها .

فإذا تقرّر ذلك شرع هيدغر في التذكير بالنتيجة الأساسية التي كان قد انتهى إليها في الفقرة 82 من كتاب 1927 حول التصوّر الهيغلي للزمان مفحوصاً عنه على أرضية **فلسفة**

---

[67] – يقول هيغل (أعمال 3 (1807):140؛ت.ف.ص211) : " إنّ تعيّن الحياة ، كما يصدر عن المفهوم أو النتيجة الكلّية التي بها دخلنا الى هذا الفلك ، انما هو كاف لأنْ نخصّصها ، من غير أنْ تكون طبيعتُها مفصّلةً أكثر انطلاقا من ذلك ؛ إنّ دائرتها تتمّ ضمن اللحظاتُ التالية . إنّ **الماهية** هي اللاتناهي من حيث هو **الوجود–المرفوع** لكلّ الفروق ، حركة الدوران المحض ، سكونُ ذاتها بما هي اللاتناهي القلق مطلقاً ؛ **القيمومة–بالذات** نفسها ، التي تتحلّل فيها فروق الحركة ؛ **ماهية الزمان البسيطة التي لها في مساواة–الذات–ذاتَها هذه الهيئة الغليظة للمكان** .(...) " (تشديد الجملة الأخيرة من عندنا)

الطبيعة . هذه النتيجة الأساسية هي أنّ هيغل لا يعرف من معنى الزمان غير ما يمكن لفلسفة الطبيعة أن تكشف عنه ، وأنّه من ثمّة لم يتوفّر أبدا على اضطلاع بمعنى الزمان من زاوية *فلسفة الروح أو فلسفة التاريخ* ، بل بالعكس إنّه سحب التصوّر الطبيعي للزمان على مسألتيْ الروح و التاريخ .

إنّ خطّة هيدغر هي إذن تأوّل معنى الزمان الذي تعرّضت إليه **فينومينولوجيا الروح** من جهة مفهوم الزمان الذي قرّرته *فلسفة الطبيعة* . ممّا تستمدّ هذه الخطّة وجاهتها ؟- من أنّ هيغل انما هو قد أخذ في ذلك بالتقليد الفلسفي الذي كان أرسطو قد أعطاه صيغته النموذجية .

إنّ هيدغر[68] انما عمد هنا الى استحضار السياق الذي يجدر بنا أن نستفهم فيه جملة هيغل التي قرن فيها بين ماهية الزمان و"الهيئة الغليظة للمكان" . هذا السياق هو كما نرى سياق فلسفة الطبيعة . بيد أنّ هذا الإجراء ليس خطيرا إلا بقدر ما يحوّله الى أداة تأويل بحيث هو ينتهي الى تجريد إشكالية **فينومينولوجيا الروح** من المكسب التأمّلي الذي حقّقته بالنظر الى **فلسفة الطبيعة** . إنّ هيدغر لا يقيم أيّ فرق تأمّليّ ههنا ما بين مقام فلسفة الطبيعة و مقام كتاب 1807 أي بين **فلسفة الطبيعة** التي تفحص عن معنى **الزمان** في اقترانه الأساسي مع مفهوم **المكان** ، وبين **فينومينولوجيا الروح** التي عرضت الى معنى **الزمان** في نطاق استكشاف معنى **الوجود** من حيث هو موضوع للوعي **بالذات** . إنّنا نسجّل هنا وجها من **التراجع** عن منطق "المناظرة" الذي أعلنه هيدغر منذ درس صيف 1929 (1929أ: 6-8، 209) ثمّ فرغ له في درس 1931/1930 (1931/1930: 43-46) بإزاء إشكالية هيغل كما عرضها في كتاب 1807 ، والانتصار الى منطق "المباينة" الذي كان غالبا في أفق **الوجود و الزمان** (1926أ: 428)[69] .

إنّ علينا أن نفسّر هذا الموقف ، وذلك من داخل سياقه الخاص . ونحن نؤكّد على هذا النوع من الإجراء من أجل أنّ هيدغر قد صرّح للتوّ بأنّ ثمّة ضربا من **التلقّي** الذي حاول أن يرجع إشكالية **الوجود و الزمان** الى هيغل نفسه و من ثمّ أن يطعن في أصالتها . ونحن نفترض أنّ هذا التلقّي قد مارس وجها من الضغط على التأوّل الذي يقدّمه هيدغر عن إشكالية **فينومينولوجيا الروح** : ربّ ضغط يبدو أنّه بلغ من الحدّة بحيث دفع هيدغر الى الخوض في تهمة **الهيغليّة** الموجّهة الى إشكاليته صراحة وبقصد إشكالي مطلوب لذاته (1931/1930: 208-209) . ونحن سنؤجّل الآن التعرّض الى هذا المبحث الى موضعه، بعد أن نأتي على فحص للمسألة من داخل سياق تفسير النصوص الهيغلية ، وذلك أنّ مشكل التلقّي لا ينبغي أن نخوض فيه إلا في نطاق الإستشكال الهيدغري نفسه للصيغة الهيغلية لمشكل العلاقة بين الزمان و الوجود ، كما تبدو في أفق إشكالية كتاب 1927 ، وهو ما دفعناه الى الخطوة الثانية من هذا القسم من الفصل .

---

[68] - يقول هيدغر (1931/1930: 208):" إنّه ينبغي أن نعلن بكلّ قوّة : **الزمان و المكان** انما هما بالنسبة لهيغل منذ البدء -ويظلاّن في جملة فلسفته- **أوّلا وقبل كلّ شيء** مشاكل فلسفة-في-الطبيعة ؛ وذلك يناسب التراث تماما . أمّا إذا تكلّم هيغل في الزمان في سياق إشكالية التاريخ وحتى [إشكالية]الروح فإنّ ذلك يحدث في كلّ مرة ضمن نقل صوري موسّع لمفهوم الزمان الفلسفي-الطبيعيّ الى هذه المناطق . وليس العكس بأن يدبّر إشكالية الزمان انطلاقا من إشكالية التاريخ وحتى الروح ؛ ليس [العكس] لعلّة بسيطة هي أنّ ذلك يذهب بعين الضدّ من المقصد الأساسي الهيغلي ، كما لم يمكن لأمر أنْ يضادّه بعامة . "

[69] - إنّه بهذا المعنى تنبّه سوش-داغيس على أنّ موقف هيدغر سنة 1930 من معنى "الزمان" لدى هيغل انما هو "مطابق في روحه" لموقفه سنة 1927 ، أي أنّ المنعرج لم يأت بجديد. را: 1992، ص 251.

أمّا من جهة تفسير النص الهيغلي بحسب خطة تأويل الجملة التي ذكر فيها كتابُ 1807 معنى الزمان في ضوء المفهوم الذي أقرّته فلسفة الطبيعة عنه ، فإنّ السبيل التي اتّبعها هيدغر تتمثّل في الانزياح من العلاقة *الفينومينولوجية* بين **الزمان و الوجود** إلى العلاقة *الطبيعية* ما بين **الزمان و المكان** . فما هو المكسب التأويلي من هذا الانزياح ؟ – إنّ المكسب المأمول ههنا هو الكشف عن أنّ هيغل لم يكن يستبصر معنى الوجود من جهة معنى الزمان ، بل هو على العكس من ذلك كان يستبصر الزمان من جهة الوجود . كيف ذلك ؟

للإجابة عن هذا يعمد هيدغر الى اعتماد العلاقة *التقليدية* ما بين الزمان و المكان مقاماً لتأوّل العلاقة التي أثارتها **فينومينولوجيا الروح** بين الزمان والوجود في الجملة المذكورة . والافتراض الهادي لدى هيدغر هو أنّ الزمان ههنا لا يعني عند هيغل أكثر ممّا يعنيه بمعيّة المكان في فلسفة الطبيعة ، وهكذا هو يعمد الى استحضاره من هذه الزاوية . فهو يقدّم الزمان والمكان بوصفهما من حيث الأصل حالَيْن خاصّيْن بالطبيعة ، وبالتحديد بما يسمّيه هيغل "المادّة المطلقة"(die absolute Materie)أو "الأثير"(der Äther) [70]، غاضّا طرفه عن الأصل "الرومانسي" لفكرة الأثير لدى هيغل الشاب، كما عن البُعد "التشكيلي" (plastique)[71] الذي ينطوي عليه. و هو إذ يفعل ذلك انما غرضه أن يخرج معنى الزمان الهيغلي من نطاق الانشغال **الانطولوجي** أصلا . والحال أنّ هذا لا يتوفّر إلا بالسكوت عن أنّ ما يشير اليه هيغل بالمادة المطلقة ليست تعني على الحقيقة غير "الوجود" نفسه .

يبدو أنّ هيدغر لم يسكت عن هذا الحضور القويّ لمعنى الوجود سواء في سياق كتاب 1807 أو في مخطوط إيينا نفسه أي سياق *فلسفة الطبيعة* ، إلاّ ابتغاء الربط بين **الطرح الطبيعي للزمان في إيينا وطرحه الفينومينولوجي** في كتاب 1807 بحيث يكون الأول *أفقا لفهم* الثاني .

إنّ استحضار سياق **فلسفة الطبيعة** لا يمكن إذن أن يلغي حضور مفهوم "الوجود" مرة أخرى، وذلك رغم هذا الإلحاح الهيدغري على خطورة الاقتران الأصلي عند هيغل والتراث بعامة ما بين الزمان و المكان . ونحن نفترض أنّ وقوف هيدغر ، وإن كان وقوفاً غير صريح ، على هذه الصعوبة هو الذي جعله لا يكتفي في درس 1930–1931 هذا بما كان قد اكتفى به في الفقرة 82 من كتاب 1927 : أي باعتماد مجاز "سقوط" الروح في الزمان ، الذي كان هيغل قد أطلقه في أحد دروس **فلسفة التاريخ** ، مقاماً حاسماً لإنجاز "مباينة" شديدة للتصوّر الهيغلي للزمان ولعلاقته بالروح عن زمانية الدازين . إنّ الأمر لن يتعلّق الآن بمباينة أخرى، بل بالتعرّف الى وجه **العلاقة التي تشدّ ماهية الزمان الى ماهية الوجود** نفسه ، وإن كان هيغل يفكّر بمعنى

---

[70] – يقول هيغل (1804/1805: 189):" إنّه من حيث أنّ المادة المطلقة هي عدم الآخر، أو هي اللاتناهي في تساويه مع ذاته، فإنّها الشيء (was) الذي توحده اللحظات، آخرُ اللاتناهي، في ذات نفسها، إنّها وجودها، بقاؤها. إنّ الأثير لا يتخلل كل شيء، بل هو ذاته كل شيء؛ إنّ الوجود، إنّ البقاء، ليس هو ذاته شيئا آخر سوى الغليان المطلق ، أو الاضطراب المطلق من أن لا يوجد أو من أن يوجد."

- « Indem die absolute Materie das Nichts des Anders ist , oder die Unendlichkeit in ihrer Sichselbstgleichheit , so ist sie das was die Momente , das Anders der Unendlichkeit an sich selbst sind , ist ihr Seyn , ihr Bestehen . Der Äther durchdringt nicht alles , sondern er ist selbst Alles ; das Seyn , das Bestehen ist selbst nichts als dieser absolute Gährungsproceß , oder die absolute Unruhe eben so nicht zu seyn , als zu seyn . »

[71] – قا: Malabou 1996: 22–26.

للوجود يختلف تماما عمّا تشير اليه هذه اللفظة لدى هيدغر . هذا التعرّف يدخل هنا في *أفق مناظرة تأويلية* مع إشكالية **فينومينولوجيا الروح** ، وليس مع المعنى الهيغلي للزمان فحسب . فإنّه بالرغم من أنّ كتاب 1807 قد اعترض هيدغر في طريقه سنة 1927 إلا أنّه قد اكتفى بتلافيه واستعماله استعمالا خارجيّا (1926أ: 434–435). إنّ الجديد الآن هو مناظرة الطرح الفينومينولوجي لمعنى الزمان وذلك بخاصة ضمن انشغال صريح بمعنى وجود الموجود[72] .

" ماهية الزمان البسيطة التي لها ، ضمن هذا التساوي–مع–الذات ، الهيئة الغليظة للمكان" – هذه الجملة الهيغلية التي بدت متوعّرة عند أوّل وهلة قد وجدت الآن السياق الذي يجعلها تكفّ عن أنْ تكون كذلك . وإنّ وجه التوعّر كما رأينا هو أنّ هيغل يقدّم ماهية الزمان على أنّها ههنا تعبير عن "الحياة" من جهة ما هي متأوّلة بوصفها الهيئة الأصيلة لمعنى وجود الموجود كما عرضته "الفينومينولوجيا" الى حدّ الفصل الرابع . ربّ توعّر يزداد حدّة في نظر هيدغر من حيث أنّ ذلك قد يؤدّي بوجه من الوجوه الى **الزعم بأنّ هيغل قد توفّر بعدُ على تأويل لمعنى الوجود من زاوية ماهية الزمان** . إنّ توافقاً لفظيّاً ما قد يبدو ههنا للمعاصرين على أنّه توافق إشكالي مع موقف هيدغر . وهو ما يقاومه هذا الأخير منذ الفقرة 82 من كتاب 1927 .

إنّه في هذا الإطار يجدر بنا أن نضع جهد هيدغر الى تأويل النص الهيغلي على وجه يخرجه من توافقه الخارجي مع إشكالية **الوجود و الزمان** ، وذلك بإعادته الى سياقه الخاص . هذا السياق الخاص يعني هنا أن نفهم معنى **الزمان** في دلالته الأصلية لدى هيغل بوصفه لا يعدو أن يكون هو **المكان** فحسب . فإذا تقرّر ذلك أمكن عندئذ الربط بين الزمان والوجود عند هيغل من غير أي سوء تأويل لمضمونه . وذلك هو ما قصده هيدغر .

هذا النحو من الفهم قاد هيدغر الى الافتراض بأنّ هيغل ليس فقط قد التزم بالموقف التقليدي الذي يربط ما بين الزمان و المكان ، بل هو قد دفع بهذا الربط الى أقصاه : أي الى حدّ **التماهي** بينهما . أمّا وجه الاستفادة من هذا الافتراض فهو الوقوف على أنّ هذا التماهي هو نفسه التماهي الذي قصد اليه هيغل حين صرّح بأنّ ماهية الموجود من حيث هو **حياة** هو عينه ماهية الزمان . وذلك أنّ معنى الزمان ههنا ليس مختلفا عن معنى المكان ، وذلك بتصريح هيغل نفسه . إنّ الإقرار الفينومينولوجي انما يقع تأويله هنا بوصفه لا يفعل غير التذكير بالإقرار الذي كانت فلسفة الطبيعة قد نهضت به . **وهكذا صارت فلسفة الطبيعة بمثابة الانطولوجيا الحقيقية التي تحكم سلفا إشكالية هيغل** ، وذلك حتى ولو لم يعد الامر متعلّقا بمسالة "الحركة" و انما بمسألة "الروح" . **وبدلا من الانخراط في تأويل انطولوجي–فينومينولوجي صريح لفلسفة الطبيعة الهيغلية يقوم هيدغر بتأويل "طبيعي" للإشكالية الانطولوجية** .

---

[72] – يقول هيدغر (1931/1930: 210):" من أجل ذلك انما ينبغي أن نقول : إنّ هيغل ليس فقط ، بحسب تصوّره للزمان في جملته ، قد فحص عنه بجوار المكان –كما التراث كلّه قبله منذ أرسطو– وانما هو قد قوّى من هذا الجوار ، من جهة أنّه قد قرن ماهية الزمان مع ماهية المكان على نحو جوهري ، بحيث لا يوجد الزمان إلا بوصفه مكاناً والعكس . إنّ ذلك مشروح بشكل بيّن في مخطوطات إيينا . وإنّ الأمر عينه هو ما يعبّر عن نفسه في الإشارة القصيرة الى الزمان في هذا الموضع من " الفينومينولوجيا" . إنّنا لن نفهم هذا الموضع فعلاً إلا إذا قرأنا وفقهنا على التمام ، ما هو مقول ههنا : أنّ الماهية الحقّة للوجود ، اللاتناهي ، انما هي ماهية الزمان ، التي لها هيئة المكان."

إنّ مطلوب هيدغر[73] انما صار بذلك هذا : بأيّ معنى يكون الزمان من حيث هو مطابق للمكان مطابقا لماهية الوجود ؟ – هنا يقدّم هيدغر تأويلا سريعاً لمنزلة "الماضي" في بنية الزمان الهيغلي كما عرضه في *فلسفة الطبيعة* .

إنّ العنصر الحاسم هنا هو افتراض هيدغر بأنّ بين **الزمان و الوجود** مناسبة تجد في دلالة **الماضي**[74] – و ليس دلالة "الآن" كما في الفقرة 82 من كتاب 1927– عند هيغل صيغتها الخاصة : أنّ فهم الوجود انطلاقا من الزمان لن يعني لدى هيغل أكثر من فهمه بوصفه ضربا من **الماضي الماهوي** الذي يشكّل كل معنى لوجود الموجود بعامة . إنّ الموجود موجود من أجل أنّه ثابت في وجوده ساكن عنده ، والحال أنّ الدوام والثبات والمكوث في الوجود هو لا يعدو أن يكون فهماً للوجود من جهة معنى الزمان الذي يفترضه . بيد أنّ هذا الفهم لا يرقى أبدا حسب هيدغر الى طرح تأويل أصيل للعلاقة الأصلية ما بين الوجود و الزمان ، وذلك أنّ هذا الأمر ممتنع لدى هيغل امتناعا مزدوجا : أوّلا من جهة الوجود ، وثانيا من جهة الزمان .

فأمّا من جهة **الوجود** ، فإنّ هيغل يفهم الوجود بوصفه "الماضي–من–جديد الى ذاته " أي العائد الى القرار الذي من شأنه ، وهذا القرار هو ذاته . هذه العودة الى الذات تعني هنا السكون عند الذات بوصفها المقام الأخير الذي يجدر بكلّ موجود أن يبلغه ويثبت عنده . فإذا بلغ الموجود ذاته فقد بلغ غاية وجوده أي مملكة ذاته التي لن يغادرها . بيد أنّ ذلك يعني أنّ الموجود هو دائما "ما عاد" و"حدث" بعدُ : إنّ الوجود دائما عند هيغل "نتيجة" ، لكنّها نتيجة مطروحة منذ البدء في الحال اللامتوسّط لكلّ موجود . بيد أنّ هذا الاحتمال للبدء والنهاية في نفس الوقت هو ما هو خطير في الفهم الهيغلي للوجود : فالوجود هو الأوّل والآخر ، مثلما هو الظاهر والباطن ، والمتوسّط و اللامتوسّط . والوجود هو المكان والزمان أيضا . وقد وجد هيغل في الدّائرة مجازا حاسما للتعبير عن هذا الأمر التأمّليّ . بيد أنّ الدائرة لا تعني ههنا شكلا مجرّدا بل حركة دائبة يترقّى بها الموجود الى غاية ذاته . أمّا وجه الحدّة الانطولوجية في ذلك فهي أنّ البداية والنهاية فيها تتقاطعان .

أمّا من جهة الزمان فإنّ هيغل يظلّ حبيس تصوّره لماهية الزمان بوصفها قائمة على بُعد "الماضي". وعلاوة على دلالة "الحدوثية" أي كون الماضي يكون دوما قد حدث بعدُ ،وأنّه بذلك دائما "نتيجة" ، فإنّ هيدغر يؤكّد على دلالة أخرى : أنّ الماضي مأخوذ لدى هيغل في ضرب من القبليّ الانطولوجي الذي ينتصب قبل الزمان ومن ثمة فوق الزمان . هنا نعثر على مسألة واعدة : أنّ الماضي من حيث هو قبليّ انما يقدّم لنا نموذجا عن المعنى الهيغلي للوجود . إنّ الماضي هو **القبليّ** أي الزمان الذي هو **الماضي الأصلي** الذي لا يسبقه أيّ ماض آخر . الماضي الأصليّ هو معنى الوجود . فالوجود هو الذي يسبق كلّ موجود الى وجوده . وإنّه لذلك هو قبل

---

[73] – " إنّ ما نكتفي بذكره هو أنّه بالنسبة الى هيغل "الأمس" ، أي **الماضي**(Vergangenheit) هو الذي يشكّل ماهية الزمان . إنّ ذلك يقابل التصوّر–الأساسي للوجود ، الذي بحسبه **يكون موجودا** على الحقيقة ما يكون **ماضياً–من–جديد في ذاته**(in sich zurürckgegangen). فإذا فُهِمَ ذلك على نحو مطلق(absolvent) فذلك يعني :الموجود هو الذي حدث بعدُ في كلّ مرة ، والذي لا يمكن لشيئ آخر غيره أن يوجد من قبلُ أمامه ، وانما هو المستأخر والذي يأتي دائما بأخَرَة . (**القبليّ** من حيث هو الماضي–الأصلي ؛ هذا السابق ، الذي "يوجد" فحسب قبل–الزمان ومنْ ثمة فوق–الزمان .الذي–مضى ،المتقدّم ، السابق ، الساكن–في–ذاته ، الذّاهب في السكون). " (1931/1930: 211)

[74] – Derrida 1998: 16،26.

الزمان أي قبل كلّ حضور ؛ وهو فوق الزمان أي فوق كلّ مضيّ . فكلّ موجود هو حاضر بالنسبة الى ما مضى ، وما مضى على نحو أصلي هو الوجود السابق لكلّ موجود . وكلّ موجود هو موجود يمضي ، ومن ثمّة هو خاضع في وجوده الى ما هو سابق عليه في ذلك الوجود . هذه الحركة يعرضها هيغل لاحقا تحت اسم "الجدلية" .

و رغم أنّ هيدغر ينكر على هيغل أن يكون قد بصر بإمكانية تأويل الوجود انطلاقا من الزمان، إلا أنّه لم يفعل ههنا سوى إنجاز هذه الفرضية بالاعتماد على ما يوفّره المتن الهيغلي من تخريج **تأمّلي** لهذه المسألة . وبدلا من أن يكون هيدغر قد استفاد من هيغل في ترتيب إشكاليته يحاول هيدغر أن يفطّن الى أنّ إشكاليته هي التي يمكن أن تلقي ضياءً جديدا على إشكالية هيغل .

– بعد محاولة الاستضاءة بفلسفة الطبيعة في تأويل معنى الزمان الذي ذكرته **فينومينولوجيا الروح** ، نعود الآن مع هيدغر الى الفحص عن طبيعة العلاقة الماهوية ما بين الوجود و الزمان من داخل سياق هذا المؤلّف .

إنّ هيدغر[75] يريد أن يجيب هنا عن هذا السؤال : ما الذي جعل هيغل، ضمن إشكالية كتاب 1807 ، يقرن ما بين الزمان والمكان من جهة وماهية الوجود من جهة أخرى ؟ – إنّ السبب يكمن في معنى **الوجود** الذي بلغته مسيرة **الوعي** أي في معنى **الموضوع** . فالموضوع هو وجه الوجود الذي يحتمل صلة أساسية بمعنييْ المكان والزمان ، من حيث هما ظاهرتان للموجود بما هو موجود ما يزال موجودا غير متوسّط . إنّ معنى وجود الوجود الذي هيمن في الفصول الثلاثة الأولى من **فينومينولوجيا الروح** هو معنى الوجود من حيث هو **موضوعية** . الموضوعية تعني ههنا وجه الوجود الذي يضطرّ فيه الوعي الى ضرب من الاغتراب الأصلي في مضمون وعيه . وهذا تعيين للوجود ما يزال خارجيّا و غير متوسّط ، وذلك أنّ الوعي لم يقف بعدُ على أنّ موضوع وعيه ليس سوى ذاته نفسها وقد تساوى لديها أن توجد في الوجود–الغير . هذا المعنى المغترب للوجود هو السياق الذي يكون فيه الوجود أقرب ما يكون الى الوجود الخارجيّ للمكان والزمان . بهذا المعنى وصف هيغل الوجود من حيث هو حياة بأنّه "الماهية البسيطة للزمان التي لها ، في هذا التساوي–مع–ذاتها ، الهيئة الغليظة للمكان " . الزمان مثل المكان ههنا صفة للوجود من حيث هو ما يزال موضوعا خارجيّا وغير متوسّط للوعي المتناهي .

وذلك إذا تُؤمّل يعني هذا : أنّ ذكر هيغل لماهية الزمان في هذا الموضع بالتحديد، أي عند نقطة الانتقال من الموجود بما هو موضوع الوعي الى الموجود من حيث هو موضوع الوعي بالذات ، انما هو ذكر لا يعني أكثر من دفع اغتراب الموضوع الى أقصاه أي الى مقام الخارجيّة الفارغة من كلّ تعيّن من جهة الذات . ولكن ماذا يبقى من معنى الزمان إذا هو أُخذ من جهة الموضوع فحسب ؟ وذلك أنّ الوجود ههنا ليس يحتمل ماهية الزمان البسيطة إلا بقدر ما يأخذ الهيئة الغليظة للمكان أي أنّ معنى الحياة ليس ينطوي على ماهية الزمان إلا بقدر ما تكون هذه الحياة منظورا إليها من جهة كونها احتمالها للبساطة المحضة التي من شأن الموضوع المحض

---

[75] – يقول هيدغر (1931/1930: 211) :" إنّ الزمان و المكان انما يمكن لهما (..)أن يؤخذا ضمن الاقتران بالماهية الحقة للوجود ، لأنّ هذا[الوجود] نفسه –وذلك طبقاً لمسار " الفينومينولوجيا" – يَلقى ههنا تعيّنه التمهيديّ الأوّل الذي ما يزال حدُّ خارجيّاً ، ضمن الانتقال من الموضوعيّة المغتربة التي للوعي .إنّ الإشارة الى ماهية الوجود ضمن استلابه الأوّل العارض [لنا] انما يجب أن يفيد لذلك في أن يهيّئ ويقدّم الانتقال ضمن الماهية الباطنة والأصيلة للوجود الذي هو الهوهويّة(Selbstheit) بما هي روح ."

. وذلك يعني للتوّ أنّ الحاجة آلي مجاز الزمان انما تبطل ههنا ما إن يحدث الانتقال من مقام الموضوع آلي مقام الذات أي من موضوع الوعي آلي موضوع الوعي بالذات . – إنّ أقصى ما يبلغه الموجود من حيث هو موضوع هو الحياة ، لكن الحياة لا تحتمل من التعيّن في هذا المستوى إلاّ الماهية البسيطة للموضوعية . وإنّ هذه الموضوعية التي أعطى عندها الوعي أقصى ما لديه من الاحتمال الانطولوجي هي الماهية البسيطة للزمان التي قصد هيغل الى إيضاحها . بيد أنّ ذلك يؤدّي الى الوقوف على هذا الامر الخطير : إنّه إذا كان الموجود من حيث هو موضوع للوعي لا يحتمل معنى الزمان إلا من جهة كونه ماهية بسيطة أي ما يسمّيه هيغل "الكلّية اللامشروطة" أو "الفرق الباطني" ، فإنّ الحاجة الى معنى الزمان ستنعدم من تلقاء المسار الفينومينولوجيّ للروح . وذلك أنّ فهم الموجود سوف يتبدّل تبدّلا عميقا ما إن نلج الى مملكة الوعي بالذات ، حيث يتجاوز الموجود مستوى الكليّة اللامشروطة للوعي ويبلغ الى مقام "الهُو"(Selbst) الكلي بوصفه المقام الأليق منذئذ بمعنى وجود الموجود من حيث هو موضوع للوعي–بالذات .

إنّ تشبيه الحياة من حيث هي مقام كلّي لا مشروط للموضوع ، بالماهية البسيطة للزمان والهيئة الغليظة للمكان، انما هو تشبيه تأمّلي لا يعين إلا على تحقيق "الانتقال" من مملكة الموضوع الى مملكة الذات . وذلك يعني من مقام نجد أنّ انطولوجيّته هي *فلسفة الطبيعة* الى مقام تكون انطولوجيته هي *فينومينولوجيا الروح* . ومن حيث أنّ الأمر يتعلّق بالانتقال، فالحاجة الى معنى الزمان مثل الحاجة الى معنى المكان حاجة مؤقّتة أو مرحليّة . إنّها لا يمكن أن تكون غير مدخل الى تهيئة الأرضية *الفينومينولوجية* للخوض في المعنى الأخص للوجود أي معنى "الهُو" من حيث هي "روح" . إنّ هدف هيدغر هنا هو إخراج معنى الزمان من مقام تأوّل المعنى الحق للموجود لدى هيغل أي معنى الهُو ، وذلك بحصر حضور الزمان في مقام الموضوع كما تعرضه الفصول الثلاثة الأولى من كتاب 1807 . بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ هيدغر ينكر على هيغل أن يكون قد فهم وجود الموجود من غير أي علاقة بالزمان، بل فقط أنّه قد فهمه في اقتران بضرب آخر من الزمان . ألا وهو "الأبد" (Ewigkeit)[76] .

هكذا يخرج معنى الحياة من مقام الموضوع، حيث مازال يمكن للمكان والزمان أن يجدا مجالا للدلالة، وينقلب الى مقام **الأبد**[77] حيث لا دلالة إلا للهُو الكلي[78] . ولئن كان هيدغر لا

---

[76] – يقول هيدغر (1931/1930: 212):" إنّ شرح هيغل للمفهوم الأصيل للوجود في الموضوع المذكور مع إشارته الى الزمان ليس شيئاً آخر سوى توديع (Verabschiedung) الزمان كطريق نحو الروح ، الذي هو الأبدي .

إنّ ماهية الوجود هي الحياة ، القلق الساكن في ذاته ، **القيام–بالذات** الذي من شأن الموجود–لذاته ، الذي[القيام–بالذات] في سيولته ينطوي في ذاته على تفصيل الهيئات الجزئيّة ، من جهة ما يستأنف دوماً هذه [الهيئات]في ذاته من رحم الانقسام . هذه " الدورة" هي ماهية الحياة ."

– هذا قد انقلب لدى مالابو إلى فاتحة مثيرة لإعادة تخريج إشكالية هيغل برمّتها على أساس مفهوم "التشكيلية" (plasticité) بوصفها طوبيقا المستقبل لدى هيغل . تقول Malabou 1996،ص 15:

« L'"adieu" de Hegel *au* temps ne s'est-il pas renversé en un adieu *du* temps à Hegel ?En effet, le temps de la philosophie spéculative ne serait pas, en réalité *le* temps, mais le *nivellement* (*Nivellierung*) du temps que Heidegger nomme "temporalité originaire (ursprüngliche Zeit)". »

را: Derrida 1998: 27.

[77] – "الأبد الذي هو قبل كل شيء أفق المنطق (l'horizon de la logique)" من جهة ما هو "الحضور–معاً اللاّزماني" للروح، را: Bouton 1998: 68–69.

يخوض ههنا في تفصيل هذا المقام "الأبديّ" للروح إلا أنّه يفرض معروفا لدينا المنزلة الخطيرة لمعنى "الأبديّ" عند هيغل سنة 1807.

بيد أنّ المتأمّل للمواضع التي تعرّضت فيها **فينومينولوجيا الروح** (أعمال 3 (1807): 16، 24، 26-27، 246، 495، 585 ؛ ت.ف.ص 73،83،85،322،583،686) لمشكل "الأبدي" ينتبه الى الصعوبة التالية : أنّ هيغل وفي كلّ تلك المواضع انما لم يعرض الى لفظة "الأبديّ"[79] إلاّ معرضا *إشكاليّا أو طوبولوجيا و ليس موضوعاتيا*[80] : إنّه في كل مرة يفحص عنه كتسمية أو كعبارة فحصا الغرض منه التنبيه الى ما استعماله لدى المعاصرين من هشاشة وعدم استقامة . فالأبديّ إذا ما أُرسِل هكذا من غير أيّ توسّط ، أي في لغة "التفكّر" ، كما يقول هيغل سنة 1802 في مقالة **العقيدة و المعرفة**، أو في لغة "التخييل" (Vorstellung)،كما يقول سنة 1807 ، هو مثل"الجميل" و"المقدّس" و "الإلهيّ" و"المطلق" و "الوجود" و"ما فوق الحسيّ"، عبارات لا تنطوي على أيّ مضمون ، إنّها لا تحتمل أكثر من غير المتوسّط . إنّها الكلّي المجرّد من أيّ علاقة تفكّر في ذاته . ولذلك لا يكون الأبديّ أبديّا حقاّ إلا إذا اهتدينا الى الوجه الذي يكشف بواسطته ذاته من حيث هي حركة تحمل نهايتها وجهة نحو استكمال ماهيتها.

إنّ مقصودنا من هذا التنبيه الى الاستعمال *الإشكالي* لعبارة "الأبديّ" في كتاب 1807 هو التأكيد على أنّ ما يلمّح إليه هيدغر من فاصل قاس ما بين مقام **الزمان** ومقام **الأبديّ** في طريق الروح لا يخلو من التباس . وذلك أنّ هيدغر لا يريد منّا أن نفهم من معنى الزمان ههنا إلا معناه *الطبيعيّ* . فتظهر عبارة الأبديّ وكأنّها تليق بالروح لأنّه مقام "ما وراء" (jenseits) مقام الزمان

---

[78] - Derrida 1998،ص 28-29:

« Il y a bien un *adieu* au temps chez Hegel, un abandon du temps, comme le dit Heidegger, mais ce n'est pas celui qu'on croit ; c'est seulement un adieu à la "définition connue" du temps. »

[79] - يعتبر الشرّاح أنّ النصّ السابق على كتاب 1807 الذي طرح فيه هيغل *مسألة الأبد* طرحا موضوعاتيا هو مقالة **العقيدة و المعرفة** (أعمال 2 (1802): 341-359؛ ت.ف.ص 135-148) ، وذلك تحت وحي خصومة البانثيوسية (Pantheismusstreit) التي أثارها جاكوبي حول سبينوزية ليسنغ . - إنّ ما حرّك هيغل ههنا هو مناقشة أساس "فلسفات الذاتية القائمة على التفكّر" (Reflexionsphuilosophie der Subjektivität) لدى كانط و ياكوبي و فيشته ، أي القول بأنّه لا معرفة إلاّ بما هو "متناه" (Endliches) وأنّه لا مكان لما هو "أبدي" (Ewiges) إلاّ "ما وراء" (jenseits) العقل (نفسه: 289؛ت.ف.ص 92). لذلك هو قد عرض إلى نقد ياكوبي لمسألة غياب الزمان في نسق سبينوزا و كونه لا يمكن أن يحضر فيه إلاّ من خلال العبارة المتهافتة " زمان أبدي" (in der Ungereimtheit einer ewigen Zeit)، مبيّنا عجز ياكوبي على اتّخاذ وجهة نظر "تأمّلية" أي وجهة نظر قادرة على التحرر من "التفكّر" الذي يقف عند التقابل الحاد بين "الأبدي" و "الزماني"، بين "المتناهي" و "اللامتناهي"، و الإبصار بأنّ "الزماني" و "المتناهي" لا ينعدمان في فكرة "الأبد" بل يحضران ضمن "جملة" (eine Totalität) المطلق: " إنّ الأبدي ينبغي أن يُطرَح بوصفه الهوية المطلقة بين الاثنين، التي فيها يكون هذا اللامتناهي و ذاك المتناهي مسلوبين من جديد ضمن تعارضهما."(نفسه: 346؛ت.ف.ص 138). إنّ ما يعترض عليه هيغل هنا هو افتراض ياكوبي بأنّ الزمان في ذاته متى طُرح في أفق مسألة الأبد لدى سبينوزا و لدى غيره هو "لاشيء" (نفسه: 348؛ت.ف.ص140). و لذلك فالرهان هو: كيف يمكن بناء عرض تأمّلي للزمان يبيّن بأيّ وجه هو يؤدي ضمن معنى المطلق دورا لا يقل على طرافة دور الأبدي فيه ؟ كيف الإفلات من طريقة فلسفة التفكّر في طرح مسألة الزمان بوصفه مقابلا حادا لمسألة الأبد ؟ - هذا الرهان لم يكسبه هيغل طيلة كتابات إيينا إلى حد الفصل الأخير من كتاب 1807 . انظر: Bouton 2000: 72 -82.

[80] - قا: Bouton 1998: 50؛ Malabou 1996: 33؛ Derrida 1998: 20.

. إنّ الأبد الذي يقصده هيغل ليس نفي الزمان ،حيث يدخل الروح في ضرب من اللازمانية الجامدة ، بل هو طريق الروح من حيث أنّه طريق "حيّة" من فرط أنّها "حركة" لا تنضب . الأبديّ لا يختلف بذلك عن الزمان كما يختلف الزمانيّ عن اللازمانيّ ، وذلك أنّ الروح عند هيغل "قلق مطلق" (absolute Unruhe) ، ليس "قلق الحياة الحادثة" بل "قلق المفهوم ذاته" (die Unruhe des Begriffes) (أعمال 3 (1807): 46، 212؛ ت.ف.ص 104،288). . وذلك يعني أنّ الطريق الفينومينولوجية للروح انما تحتمل معنى أساسيًا من **الزمان الروحي** هو الذي أسّس عليه هيغل معنى **الأبد** [81].

إنّ طرافة هيغل تكمن في إعطاء المضمون الانطولوجي لمعنى الموجود من حيث هو **هُو** (ein Selbst) هيئة فينومينولوجية جعلت منه روحا . هذا التحويل الخطير كان يفترض تملّكا طريفا لمعنى *الأبديّ* ، وذلك بإخراجه من أفق الزمان بمعناه الطبيعي أي من تعريفه التقليدي بسلب الزمان ، والزجّ به في أفق الوجود نفسه من حيث هو ليس شيئا آخر غير الحركة الأبديّة للروح . وإنّ لبّ الخطورة في هذا التدبير الهيغلي لمعنى الأبديّ بتحويله الى طريق للروح هو الإقدام على تأويل طريف تماما لمعنى وجود الموجود : إنّ معنى وجود الموجود هو الروح ولكن من جهة ما يكون الروح هو العنصر الأبديّ . إنّ التكوين *اللاهوتي* لهيغل قد جعل الانزياح من **الأبدي** الديني الى **الأبدي** الفلسفي ومن **المطلق** الديني الى **المطلق** الفلسفي ومن **اللاتناهي** الديني الى **اللاتناهي** الفلسفي انزياحا ممكنا ووجيها من الداخل . بيد أنّ ذلك يعني أساساً التهيّؤ الى خوض تملّك انطولوجي لمعانى الأبديّ و المطلق و اللامتناهي بحيث تتصيّر مقامات حاسمة لتأويل وجود الموجود . هذا هو السياق الذي يخرج فيه **الزمان الطبيعي** من طريق الروح مخليا المجال أمام **الزمان التاريخي** [82].

---

[81] – عن المعنى "التأمّلي" للأبد في الفلسفة الهيغلية من زاوية داخلية ، أي من خلال مبدأ القراءة الذي يقضي حسب عبارة بنار بورجوا "بأن نجعلها تقول ما تقول" فعلا (faire dire ce qu'elle dit) ، وليس قراءة "ما لا تقول" كما يفعل التفكيكيون، ، را:Bourgeois 1991: 12-13،127-128، حيث ينبّه إلى أنّ نكتة الإشكال لدى هيغل تكمن في كيفية تخريج العلاقة المعقدة بين "الصيرورة التاريخية" (التناقض الذي تقوم عليه فكرة "الحداثة") و بين "الحقيقة الأبدية" (التي كانت تنعم بتطابق سعيد لدى القدماء) ، بين المضمون "القصصي" (le contenu d'un *récit*) للإلهي (كما تعرضه "الملة") و بين "التحقيق المفهومي" (réalisation *conceptuelle*) للمطلق (كما تعرضه "الفلسفة"). كذلك: Bouton 1998: 54 و ما بعدها.

[82] – يبدو أنّ المكسب الحاسم لهيغل سنة 1807 هو التوفّر أخيرا على تخريج "تأمّلي" لمفهوم "الزمان التاريخي". أجل، إنّ هيغل الشاب قد انشغل مبكّرا ، كما في مخطوط **روح المسيحية و مصيرها**، بمسألة "المصير" (das Schicksal) وذلك بوصفها نواة "التاريخ" الأصلي للتجربة المسيحية الأولى، وهو من خلال شعار "التفكير في الحياة" و شعار "أنّ الحياة المحضة وجود" قد كان مهيّأ إلى حد ما لبناء استشكال أصيل لمعنى الزمان. لكنّ حدود هيغل الشاب تكمن في كونه لم يكن يعوّل على "الفلسفة" بل على "الدين" في استكشاف المعنى الحقيقي للحياة من خلال مقولات "المحبة" و "الروح" و "اللاتناهي". فضدّ اليهودية التي ترفع الإلهي و الأبدي فوق التناهي الإنساني، على منوال فلسفة التفكّر، هو ينتظر من المسيحية الأصلية أن تهب إمكانية فك "لغز الحياة" أي تواشج "المتناهي و اللامتناهي" ، "الأبدي و الحدثي" في معنى للوجود ليس سوى "التوحيد". وبعبارة واحدة إنّ هيغل الشاب قد فهم "التاريخ" بوصفه "مصيرا" حيث يتوحّد الروحي و الزماني. " إنّ من طبيعة مصيرها أنّه لا يمكن أبدا للكنيسة و الدولة، و خدمة الرب و الحياة، و التقوى و الفضيلة، و الفعل الروحي و الفعل في العالم (weltliches) أن تنصهر في شيء واحد." و لذلك بدلا من التفلسف في ضوء "زمان تاريخي" كما سنة 1807، كان هيغل الشاب يبحث انطلاقا من مفهوم "المصير الجاري للزمان" (fortgehenden Schicksale der Zeit) أو "المجرى المصيري للزمان"(le cours fatal du

ولذلك يبدو أنّه من الضروري الوقوف على طبيعة المانع الانطولوجي الذي كان يمنع هيغل سلفا من تدبير تأويل للوجود من جهة معنى الزمان . إنّ هذا المانع كامن حسب هيدغر في التصوّر الهيغلي لمعنى **الوجود** نفسه من حيث هو وجود يجد في الروح أي في دلالات **الأبديّ والمطلق و اللاّمتناهي** هالته الخاصة . إنّ هيغل انما هو بهذا النحو من التوجّه قد ذهب يباحث عن معنى للزمان ليس هو من قبيل الزمان الطبيعيّ .هذا المعنى غير الزمانيّ للزمانية التي من شأن الروح هو الأبديّ . ما هي ماهية الأبديّ ؟ – منذ **روح المسيحية و مصيرها**، تعيّن المقام الانطولوجي الأساسيّ لاستقبال ما هو أبديّ في معنى "المصير الأصلي " (das ursprüngliche Schicksal) (أعمال 1(1799):292؛ ت.ف.ص 19) . ولكن إذا كان لا يحدث في التاريخ إلاّ ما هو تابع لذلك المصير الأصلي لروح شعب ما، فإنّ الروح الأصيل مدعو في كل مرة إلى التغلب على مصيره، أن يرتفع فيما أبعد من (darüber) المصير ؛ وذلك هو ما كان يقرؤه هيغل في الدور الأصلي للمسيح (نفسه:317؛ت.ف.ص25). في آخر كتاب 1807 ينبجس مشكل "المصير" مرة أخرى حيث يصرّح هيغل :" أنّ الزمان إنما يظهر بالتالي بوصفه المصير و الضرورة الذين من شأن الروح الذي لا يوجد مكتملا في ذاته" (أعمال 3(1807): 584–585؛ت.ف.ص686). إنّ هذا التخريج للزمان بوصفه "مصير الروح" هو السياق الطريف الذي عرض عنه هيدغر[83] في استكشاف معنى حمل "الأبدية" على معنى "الروح" سنة 1807.

يسدي هيدغر في هذا الموضع[84] التنبيهات التالية :

1– أنّ الفهم الانطو–ئيغو–ثيو–لوجيّ للوجود بوصفه **لاتناهيا** هو الذي قاد هيغل الى تعيين الزمان بوصفه ظاهرة وجود لا تجد ماهيتها إلا في **الطبيعة** ؛ 2–أنّ معنى الزمان بما هو ماهية بسيطة لها هيئة المكان انما هو معنى مناسب لمعنى وجود الموجود الذي قامت عليه تجربة الوعي أي الوجود المجرّد للموضوعية ؛ 3– رسم أطروحة مفادها أنّه ليس **الزمان هو ماهية الوجود** و انما **الوجود هو ماهية الزمان** عند هيغل ؛4– أنّ الحاجة الى **الاقتران بالمكان** هي

---

temps) كما يقترح الشرّاح الفرنسيون (أعمال 2 (1799): 370–371، 378، 418؛ت.ف.ص 76، 78، 125). إنّ هيغل الشاب قد "استشعر (a ressenti) الزمان التاريخي بوصفه واحدا من الأشكال الجوهرية للمصير الملازم للحياة" (Bouton 2000: 37؛ وكذلك 30–36)، لكنّ هذا "المجرى المصيري للزمان" ما يزال بعيدا عن أن يُتأوّل –مثلما هو الحال في الفلسفة النسقية– "في لغة المعقولية" (en termes de rationalité) كما يقول دومينيك جانيكو (Janicaud 1975: 82).

[83] – قا: هيدغر 1935/1934: 54–55؛ت.ف.ص 61. و را: Bouton 1998: 49 ، 68.

[84] – يقول هيدغر (1931/1930: 209–210) :" إنّه في ضوء هذا المفهوم الانطو–إيغو–ثيو–**لوجيّ** للوجود بما هو لاتناه انما ينكشف الزمان بوصفه **ظاهرة** لهذا [الوجود] نفسه ، وبالحقيقة ينتمي الى الطبيعة التي " هي مقابلة للرّوح المطلق–الواقعي "(..) .

وكما أنّ الوجود المجرّد لموضوعيّة الوعي انما هو الذي لا روح له ، كذلك الزمان ظاهرةٌ للوجود في فلك الذي لا روح له . ولكن أيضاً من حيث أنّ الذي **لا** روح له هو في ماهيته متعيّن من لدن الروح ، فإنّه يمكن للزمان ويجب عليه أن يكون مدركاً ضمن المفهوم المصوّر للوجود المطلق .فيصبح بذلك مفهوماً في عين الآن بأيّ وجه يمكن للروح ذاته ، إذا ما كان ينبغي له أن يوجد ، أنْ يسقط في الزمان . إنّ الموجود الأصيل يمكن أن ينقاد الى صورة الموجود غير الأصيل ، وليس ذلك من أجل أنّ الزمان هو ماهية الوجود ، بل بالعكس ، أنّ الوجود هو ماهية الزمان ويستطيع بذلك أن يظهر في هذا [الزمان] وبوصفه هذا [الزمان] – وعلى الحقيقة لهذا فقط ، أنّ الزمان ذاته ، من أجل أن يمكن له أن يكون ظاهرة للوجود المطلق ، هو محتاج الى المكان ."

حاجة متأصّلة في معنى الزمان بحسب طبيعة انقياده الى فهم الوجود الذي ساد تجربة الوعي أي فهم الموجود بوصفه **موضوعا** .

إنّ ما نخرج به من تعقّب هذه التنبيهات هو أنّ هيدغر يقدّم أطروحة قائمة بنفسها يمكننا بسطها هكذا بسطا : **أنّ ماهية الوجود هي ماهية الزمان** لدى هيغل . فما وجاهة هذا القول ؟

لقد تسدّد هيدغر الى هذه الأطروحة من مستويات عدّة تكاد تفرغ كلّها الى تبيينها لدن مقصد واحد . فأمّا المستوى الأول فهو يرسم **الأساس الانطولوجي** للفلسفة التأمّلية بعامة، أي فهم الوجود بوصفه **لاتناهٍ** ؛ وأمّا المستوى الثاني فهو يركن الى استبيان الدلالة المخصوصة للوجود كما يهيمن في الموضع الذي يهمّنا من **فينومينولوجيا الروح** ،أي تأوّل الموجود من جهة ما هو **موضوعيّة** مجرّدة، وذلك يعني رسم **الصيغة الفينومينولوجية لمعنى الوجود** التي أدّت الى التعرّض الى وجاهة مناسبة الموجود بالزمان ؛ وأمّا المستوى الثالث فهو إعلان الأطروحة ؛ وأمّا الأخير فهو الخلاص الى إحدى النتائج التقليدية لهذا النحو من الفهم للزمان انطلاقا من الوجود أي قرنه الدائم بالمكان .

إنّ المقصد من المستوى الأوّل من التحليل هو البحث في نظام القول الهيغلي عن طبيعة المنزلة التي تعود لمبحث الزمان من حيث هو قد أُدرج صراحة في باب *فلسفة الطبيعة* وليس في باب *فلسفة الروح* . وذلك يعني محاولة الإجابة المعتاصة عن هكذا سؤال : *ما الذي دعا هيغل من داخل إشكاليته الى عدم إدراج الزمان في مبحث الروح ؟* – إنّ إجابة هيدغر خطيرة : إنّه لم يدرج الزمان في مبحث الروح من فرط الاحتكام آلي فهم معيّن للوجود ،خاصّته أنّه لا يجد في الطبيعة الهيئة التي من شأنه . ولذلك فإنّ منزلة الزمان ليس يمكن أن تُفهم عند هيغل إلا متى وقفنا على طبيعة الخيار الانطولوجي الذي بموجبه أُخرجت الطبيعة من المقام التأمّليّ للروح ، بل وقُدّمت بوصفها الموجود الذي لا روح له (Geistlose) . إنّ الطابع اللاروحيّ للطبيعة هو الذي حكم على معنى الزمان أن يبقى لدى هيغل خارج إشكالية الروح[85] . إنّ هيغل إذن لم يكتف باستئناف المفهوم الطبيعيّ التقليدي للزمان وانما هو قد طوّر معنى للزمان يلائم هيئة الانطولوجيا التي أقام عليها فلسفته . ولكن من أجل أنّ هذه الانطولوجيا قد انبنت على تقابل حاسم ما بين *الروح والطبيعة* – كألفاظ ينبغي أن تؤخذ هنا مأخذا تأمّليّا صارمًا – فقد جاء معنى الزمان لديه مدحورا آلي خارج مقام الروح ، ومن ثمة خارج الركح الخاص بتأويل الوجود ، مادام هذا الركح لم يكن أمرا آخر غير الروح نفسه . إنّ الأساس الانطولوجي لفلسفة هيغل هو إذن ما جعل إمكانية تأسيس الوجود على الزمان لديه إمكانية لاغية سلفا . وذلك أنّ الروح لا يكون زمانيا إلاّ في شكل "توديع للزمان" هو توديع لذاته أو "استلاب" (Entäußerung) الذي لا يحققه إلاّ في "المفهوم" / لوغوس الأبد الذي هو ثمرة تملّك/رفع للـ"لغة" الرومانسية في "القضية/اللغة التأمّلية" [86].

---

[85] – وهو معنى "توديع الزمان" لدى هيغل، حسب عبارة هيدغر التي اشتغلت عليها مالابو، را: Derrida 1998: 27–29.

[86] – لفظة " Entäußerung" هي التي ترجم بها لوثر (Luther) معنى kenos – "موت الإله" المسيحية. وهي لفظة مملّكها هيغل و فتّقها في معاني "الانقسام" (Entzweiung) و "الاغتراب" (Entfremdung) كأقصى ما يسمح به تفكير هو همزة وصل "تشكيلية" بين براديغم الوعي المنهك بظاهرة "الرومانسية" الألمانية و براديغم اللغة الذي لم يجد منبتا له باتجاه الفكر المعاصر غير انشغال الرومانسيين

إنّ قصد هيدغر هو أنّ الطبيعة الانطو-إيغو-ثيو-لوجيّة للفهم الهيغلي للوجود هي السبب الأخصّ الذي أدّى الى إدراج الزمان في مبحث الطبيعة . إنّ الوجود من حيث هو "ثيوس" و"إيغو" و"لوغوس" أي من حيث هو **إلاه وأنا وعقل لامتناه** لا يمكن أن يجد في الطبيعة هيئته الخاصة . هذا الاعتبار الحاسم هو الذي يمنع من مناسبة الوجود بالزمان . إنّ على هيغل إذن إذا ما أراد أن يتّخذ الزمان نبراسا لتأوّل الوجود أن يبدّل من معنى هذا الوجود تبديلا شديدا . وهو أمر من الخطورة بحيث قد يؤدّي الى طمس البنية التأمّلية لفلسفته .

وبالرغم من أنّ العرض *الفينومينولوجي* لتجربة الوعي انما هو مكسب فلسفيّ طريف من حيث هو يفلح في استكشاف الفهم *الحديث* للموجود من جهة ما هو موضوع ، فهو لا يعدو أن يكون حسب هيدغر دليلا آخر على أنّ الزمان حسب هيغل لا يمكن أن يكون مدخلا حاسما لتأويل الوجود . وذلك أنّ هيغل بكونه يؤكّد أن الوعي لا يرى من معنى الموجود غير الموضوع انما يهبنا الخصيصة الأساسية للوجود الذي من شأن الطبيعة ألا وهو الوجود المجرّد للموضوعية . وإنّه من أجل استبصار هذا النحو من الوجود انما جنّد هيغل الهيئة البسيطة للزمان والمكان في الموضع المذكور من كتاب 1807 . إنّ هيغل لا يفعل ههنا أمرا فريّا ، بل هو يحتكم الى طبيعة الإشكالية الانطولوجية التي توجّهه أيّ فهم الوجود بوصفه ضربا من التجاوز الحثيث للموضوعية بالسلبيّة (الذاتيّة) التي تنطوي عليها سلفا . إنّ الزمان لا يمكن أن يكون إذن إلا وجها أو طورا من إمكانية الوجود هي إمكانية الموضوعيّة المجرّدة فحسب .

إنّ هذا السياق الخاص بفهم الوجود عند هيغل هو الذي يقوده رأسا الى الربط بين **الزمان والمكان** ، وذلك أنّ هذا الربط يكون قد تمّ في كلّ مرة . فالمكان هو الهيئة المجرّدة من الموضوع بعامة ، وذلك من أجل أنّه ضرب من الخارج المجرّد الذي لا ينطوي على أيّ معنى للذات . ومن أجل أنّ **الروح** لابدّ أنْ يظهر فإنّ **ظهوره** مشروط بالمكان ضرورة . إنّ المكان مثل الزمان شرط إمكان الظهور بعامة . ولذلك ليس ههنا من وجاهة في أن نخصّ الزمان بأيّ نحو من التميّز عن المكان . – إنّه ههنا انما ينبغي أن ننزّل مسالة **سقوط** الروح في الزمان . فإنّ اعتبار الطبيعة هي **اللاّ-روح** انما هو موقف لابدّ من الاحتراز منه ، وذلك من أجل أنّ الطبيعة وإن كانت مباينة للروح في منزلتها الانطولوجية فهي موضع تأمّليّ يأخذ من طبيعة الروح إمكانه الانطولوجي . إنّ هيغل لئن لم يرض الطبيعة مقاماً للحقيقة التأمّلية فهو لم يرم بالطبيعة خارج ما هو انطولوجي أصلا . إنّ الأمر لا يتعلّق إلا بترتيب تأمّليّ لمواضع القول في الموجود فحسب . إنّ الطبيعة درجة من الوجود هي أدنى من درجة الروح في الوجود إلاّ أنّ الطبيعة تنطوي في ماهيتها على اقتران جوهريّ بحقيقة الروح ، وإن كانت لا تستطيع أن توفّر لها الموضع الأليق بها . هذا الوضع هو الذي جعل هيغل يؤكّد أنّ الروح يمكن له بل لابدّ عليه أن يسقط في الزمان . إنّ هذا لا يُفهم إلا إذا وضعنا في الحسبان طبيعة المسيرة التأمّلية للروح : إنّ طريق الروح لابدّ وأن يمرّ بالزمان وذلك أنّ مقام الزمان أي الطبيعة موضع جدُّ ضروريّ في مسيرة الروح المطلق . إنّ معنى السقوط إذن هو المرور فقط .

أمّا الجديد في تناول هيدغر لمسألة سقوط الروح في الزمان ، وذلك بالمقارنة مع تناوله إياها في الفقرة 82 من **الوجود والزمان** فهو ما يلي : إنّ هيدغر لم يعد يستبصر هذه المسألة من

القوي باللغة (هاردار، هامان، هومبولدت) و هو انشغال هو قاسم مشترك لدى هيغل و هيدغر . را: Derrida 1998: 40؛ Wohlfart 1984: 10-11.

أفق *فلسفة التاريخ* بل في ضوء *فلسفة الطبيعة* . فبالرغم من أنّه كان في سنة 1927 على بيّنة من الدور الحاسم الذي تؤدّيه فلسفة الطبيعة في ترتيب مسألة السقوط إلا أنّه يبدو أنّه قد خيّر النظر الى هذه المسالة من جهة السياق الذي تعرّض فيه هيغل الى هذا السقوط أي سياق فلسفة التاريخ .

بيد أنّ هذا الحرص على طرح علاقة الروح بالزمان من زاوية فلسفة الطبيعة ، والذي القصد منه هو إخراج الزمان من أفق تأويل الوجود عند هيغل ، لا ينبغي أن يُفهم على أنّ هيدغر ينكر أنّ إشكالية **فينومينولوجيا الروح** انما تفترض المعنى التأمّليّ للتاريخ افتراضا جوهريّاً ، بل فقط أنّ هيدغر يلحّ ههنا على ألاّ نظنّ بأنّ هيغل قد اعتمد معنى الزمان أفقا لتأوّل تاريخ الروح ومن ثمة تاريخ الوجود نفسه . -إنّ فهم **الوجود بما هو روح**، أي فهم "تاريخ الروح" (die Geschichte des Geistes)، من "التاريخ البسيط" للوعي الحسي إلى "تاريخ تكوين العالم" (Geschichte der Bildung der Welt) هو ما أقام عليه هيغل **فينومينولوجيا الروح** (أعمال3: 32، 90، 91/157، 156، 230). بيد أنّ الخطير في هذا، حسب هيدغر،هو أنّ هذا الفهم هو الذي يجعل وضع *الزمان* فيه غير صالح لتأويل معنى الوجود، بل بالعكس أنّ معنى هذا الوجود بما هو روح هو الذي يجعل معنى الزمان متأوّلا في ضوء ذلك الفهم للوجود . وذلك من شأنه أن يضفي هالة من الالتباس على الفهم الهيغلي للزمان.

لقد تمّ بذلك الفحص عن الوجه الأوّل من تناول هيدغر لطبيعة العلاقة ما بين الزمان والوجود لدى هيغل من زاوية السياق الداخليّ لكتاب **فينومينولوجيا الروح** ، فآن بذلك الأوان للخوض في وجهه الثاني أي التحديق الهيدغري بهذه المسألة في ضوء إشكاليّته الخاصة كما رسمها منذ كتاب **الوجود و الزمان** ليس ككتاب فقط بل كمهمّة تأويلية .

2.2- بنية المناظرة : " هيغل - نحن " أو الانزياح من "الانطو-لوجيا" الى " الانطو-كرونوسيا":

يبدو أنّ هيدغر قد أتى الى هذه المناظرة ، من حيث هي مخصوصة هنا بمسألة العلاقة بين الزمان و الوجود عند هيغل ، من طريقين متباينتين أكان ذلك في طبيعة الإشكال أم في نوعيّة الرهان المحرّك الى هكذا غرض . فأمّا الطريق الاولى ، و هي ليست أولى بالترتيب و انما بالإحصاء فقط ، فهي طريق التأويل - تأويل كتاب **فينومينولوجيا الروح** ومن ثمة **مناظرة** إشكالية هيغل بعامة ؛ وهي طريق رأينا فيما مضى وجها منها وسنعرض فيما يلي لوجهها الباقي . وأمّا الطريق الأخرى فهي طريق محيّرة من أجل أنّها تطرح بعض الأسئلة المربكة حول طبيعة الدواعي التي حركت هيدغر الى النهوض بالمهمة التي تشير اليها الطريق الاولى أي طريق التأويل ، ونقصد بذلك الدواعي التي تكون من طبيعة **خصومية**: إنّ هيدغر انما يربط في كلّ مرة على نحو لافت للنظر بين **مناظرته** مع هيغل وطبيعة تصوّره للعلاقة بين الزمان والوجود ، وبين **مشكلة التلقّي** المعاصر لإشكاليته الخاصة على وجه مخصوص من التلقّي هو ذاك الذي يحرص على إرجاع تلك الإشكالية ليس الى أيّ فيلسوف اتّفق، بل الى هيغل بالذات . ورغم أنّنا لن نخصّص حيّزا مستقلاً لمسألة التلقّي ، فإنّنا نفترض أنّها تعمل بشكل أو بآخر في دفع هيدغر الى تدبير مناظرته مع هيغل ، وإن كان ذلك دفعا خارجيّا لا يغيّر من طبيعة المناظرة الفلسفية شيئا .

ولذلك نحن الآن سنفرغ الى تعقّب طريق المناظرة فقط كيف سلكها هيدغر من زاوية إشكاليته الأم . – لنذكر أنّ **الوجود و الزمان** ليس عنوان كتاب فقط ، وذلك في جزء منه من أجل أنّه كتاب لم يبح بكلّ الطرافة التي قام من قِبلها . إنّه إشارة الى مهمّة تأويلية لم تُنجز بقدر ما نُبّه عليها ، وإن كان تنبيها حاسما (1938/1936: § 91: 182–183) . ونحن نقصد بذلك أنّ المناظرة لن تتعلّق بمقارنة مفصّلة لمسائل بعينها لدى فيلسوفين في نفس الوقت ، إحصاءً سعيدا لما يتّفقان فيه وجردا أصمّا لما يتنافران من أجله ،بل المناظرة هي تدبير *الإمكان الإشكالي* الذي يتولّد بينهما ما إن نأخذ في التفكير بهما معا انطلاقا من **منبت** واحد .

إنّ هيدغر[87] يمدّنا هنا بالمصطلح الذي نحتاج ، ألا وهو مصطلح "الأطروحة" (die These) . – أليس الإشكال قائما في معنى الأطروحة ؟ – إنّ المقصود هو أن نقف على التصوّر الهيدغري المنطوق به من تلقاء إشكاليته لطبيعة المناظرة مع هيغل . وإنّ ذلك هو ما يبوح به لنا بل و بوْح الحريص . ونحن نفترض أنّه ما كان له أن يحرص هذا الحرص لو لم يكن يجد في إتيان تلك المناظرة ما به يتهيّأ آلي اختراق بعض الحجب التي تؤرق بوجه أو بآخر مطلوبه . لقد دفع هيدغر بالمناظرة آلي مقامها الخاص : رسم الاختلاف بأكثر الأشكال حسما أي شكل "الأطروحة" . – ولكن ما معنى "الأطروحة" ؟[88] – إنّ ما يقصد اليه هيدغر ليس **زعمًا** جديدا في مسألة تقليدية ، بل هو يرمي الى رسم وجه **الاختلاف** بينه وبين هيغل، بحيث يبطل وجه **الشبه–الشبهة** بينهما . إنّ مغزى إرسال التفكير في شكل أطروحتيْن متقابلتيْن لا ينبغي أن يُفهم على أنّه انتصار *مذهبيّ* لزعم دون آخر . إنّ هيدغر لا يستعيد من الدلالة الاصطلاحية التقليدية من معنى الأطروحة سوى طابعها الاستكشافي فحسب . أمّا طبيعتها المذهبية واستعمالها الخصومي فليسا هما ديدنه .

إنّ القصد هو التنبيه إلى ما بين *تأسيس ماهية الزمان على معنى الوجود* وبين *تأسيس ماهية الوجود على الزمان* من *اختلاف* أساسي . بيد أنّ هذا الاختلاف لا ينكشف على الحقيقة إلا بقدر ما نتخلّص من التصوّر الذي أملى على هيغل أن يأخذ سلفا في تعيينه لماهية الزمان بتأويله للوجود . ربّ تصوّر ليس سوى التقليد الانطولوجي الغربيّ بعامة. فإذا بهيغل ينقلب للتو الى رمز فلسفيّ يشار باسمه الى **تاريخ الانطولوجيا** بعامة، وليس الى شخص فلسفيّ محصور . إنّ وجه الاستفادة من هذا التنبيه هو توفير إمكانية وجيهة للوقوف على ما يقصده هيدغر من تأكيد على أنّ الأمر لا يتعلّق ، إذا تؤمّل من الباب الأليق به ، بتقديم أطروحة تكون

---

[87] – يقول هيدغر (1931/1930: 211):" وبالجملة يمكننا أن نقول في شكل أطروحات : **هيغل**– أنّ الوجود (اللاتناهي) انما هو أيضا ماهية الزمان . **نحن**– أنّ الزمان انما هو الماهية الأصليّة للوجود . إنّ هذا ليس أطروحتيْن نقيضتيْن يُتلعّب بالواحدة ضدّ الأخرى سبهللا ، وانما " الماهية" تعني ههنا في كل مرة شيئاً مختلفا–من–حيث–الأساس ، وبخاصة من أجل أنّ الوجود مفهوم(verstanden) على نحو مغاير . إنّ الماهية نفسها انما هي تابعة لفهم–الوجود ولمفهومه(seines Begriffes) ."

[88] – لقد اشتقّ العرب المحدثون هذه اللفظة من فعل "طرح" ، أسوةً بعادة اللغات المتفلسفة منذ اليونان في ترتيب معنى الاطروحة (thesis) من مثل هذا الفعل . و"طرح" يعني من حيث هو يقابل هنا " تيثيناي " (τιθεναι) في اليونانية رمى وألقى ووضع . بيد أنّه على الحقيقة هذا النحو من الدلالة في فعل طرح في العربيّة ليس هو ما يجدر بنا أن نقترح للوفاء بجملة المعاني التي ينطوي عليها هذا الفعل في اليونانية . فهذا الفعل يعني أيضا حفظ و حوّل وقدّر وسنّ وأنتج وخلق و واختصّ نفسه بأمر وقبل و واعتبر و تبنّى ونمّى . فإذا كان القصد من الاطروحة كلّ هذه المعاني أو أكثرها فليس في معنى طرح في العربية أن يقوم هذا المقام .

نقيضة لأطروحة هيغل في نحو من الخصومة المذهبية بينهما . وذلك أنّ هذا النوع من الاعتراض على هيغل انما يعني أنّنا نعترض عليه من داخل التقليد الإشكالي نفسه الذي أنتج بمنواله أطروحته . ومقصد هيدغر ليس توفير أطروحة *أخرى* تكون أكثر تعبيرا عن الموقف التقليدي نفسه الذي سنّه اليونان وأعطاه هيغل هالته العليا . إنّه يريد الخروج من هذا التقليد نفسه الذي لم ينتج، كما كان كانط قد بيّن ذلك على نحو رائع ، إلا نزاعا لا ينتهي بين أصحاب أطروحات تمتلك من حيث الأساس القدر عينه من المشروعيّة . إنّ المطلوب هو تجاوز هذا الطابع النقيضيّ (antithetisch) للمناظرة ، والانخراط في تدبير المسألة من الموضع الأليق بها أي موضع **الاختلاف**[89] .

ما يجدر بنا أن نتبيّنه في ما يطرحه هيدغر هو إذن **الاختلاف الأساسيّ** أو **الفهم المغاير** الذي يفصل إشكاليته عن إشكالية هيغل .ولكن أين يكمن الاختلاف عادة بين الفلاسفة ؟ – إنّه من أجل أن يكون ههنا اختلاف أساسي، لابدّ أن يطال ذلك **الأسس** التي تنبني عليها إشكالية كلّ واحد منهم . الأساس هو ما يجعل غيره ممكنا ، وليس بأيّ شكل اتّفق بل الأساس يملي سلفا وجه الإمكان وحدوده . بيد أنّ هذا أمرٌ يبقى دعوى غير مبيّنة، إذا نحن لم نهتد الى الموضع الذي هو حقيق بأنّ يكون أساساً حاسما لفلسفة ما . وفي قرار هيدغر ليس ههنا من موضع يجدر به أن يكون أساساً داخليّا لفلسفة ما مثل **فهم الوجود** الذي تفترضه . إنّ فهم الوجود بهذا الوجه أو ذاك انما يعيّن بعدُ وجه الاختلاف عن الفلاسفة المتقدّمين . ومن أجل أنّ هذا الفهم للوجود هو الذي يعطي سلفا إمكانية تدبير القول في الموجودات بعامة، موجودا موجودا، على هذا النحو أو ذاك، فإنّ ذلك الاختلاف من شأنه أن يكون اختلافا أساسيّاً . إنّ الفهم المغاير للوجود هو الذي يحدّد إذن الاختلاف الأساسيّ بين هيغل و هيدغر .

هنا يصبح معنى "الماهية" ، كما هي مطلوبة في قوله "إنّ الوجود هو الذي يعيّن ماهية الزمان" (هيغل) أو في قولنا "إنّ الزمان هو الماهية الأصلية للوجود"(هيدغر) ، معنى لا ينطوي على المضمون الانطولوجي نفسه ولا هو يُطلَبُ من عين المقام . إنّ علينا أن نضع في الحسبان الفرق الدقيق بين المعنى **التأمّليّ** للماهية عند هيغل و المعنى **الفينومينولوجي** للماهية لدى هيدغر[90] .– أجل ، إنّنا قد نعثر في نصّ **فينومينولوجيا الروح** نفسها على استعمالات للفظ "الماهية" تقارب من حيث التلفّظ عين التلفّظ الهيدغري ، فنقرأ مثلا عبارات "الماهية الموجودة والمطروحة من حيث هي مفهوم **على نحو أصليّ**" (ursprünglich) (أعمال3: 290/215، التشديد من عندنا) ، أو "الماهية البسيطة للزمان" (نفسه: 211/140) ، أو حتّى "ماهية الماهيات جميعا"(نفسه: 387/310) .– إنّ المعنى *التأمّليّ* للماهية يشير الى "الكلّيّ من حيث هو مبدأ" (نفسه: 159/93) حركة، حركة الوجود الذي من شأن أيّ هيئة من هيئات الموجود بما هو موجود . بيد أنّه لا ينبغي أن نفهم من ذلك أنّ الماهية مجرّد "صورة" للموجود تظلّ خارجة عن حركته ، فإنّه علينا أن نأخذ الأمر لدن "الثراء التام للصورة التي فُصِّلت"(نفسه:83/24) . ووجه التفصيل (Entwicklung) ههنا هو ما يسمّيه هيغل "صيرورة الماهية أو[صيرورة]

---

[89] – قال (1931/1930: 211): " و انما " الماهية" تعني ههنا في كلّ مرة شيئاً **مختلفا من حيث–الأساس** (Grundverschiedenes) ، وبخاصة من أجل أنّ الوجود مفهوم(verstanden) **على نحو مغاير**." (التشديد من عندنا)

[90] – قا: Boer 2000: 278–279.

الطبيعة الباطنة للقضية (Sache) "(نفسه: 101/42) . ولكن ما هو القطب الذي تدور حوله الماهية ؟ – إنّه معنى "الهُو" (das Selbst) ، و ذلك أنّ غرض الفلسفة ،أي " الحاجة إلى تخييل المطلق بوصفه ذاتا" لا يعني سوى هذا :أنّ " ما هو مطروح ليس الوجود أو الماهية أو الكلّـيّ بعامة ، بل شيئا ما متفكّرا في ذاته ، ذاتاً ما " (نفسه: 85/27) . لذلك نجد هيغل يتكلّم عن " صيرورة الماهية" (das Werden des Wesens) (معرّفا الماهية بأنّها " الطبيعة الحميمة للقضية" (نفسه : 101/42)) وعن " صيرورة الماهية الإلهية إلى **غيرهـا**" (das Anderswerden des göttlichen Wesens) و عن "اغتراب الماهية الإلهية" (die Entfremdung des göttlichen Wesens) (نفسه: 660/564). كيف يمكن له أن يجمع في جملة تأمّلية بين "الماهية" بما هي عنصر "أبدي" و بين "الماهية" التي لا تعرف ذاتها إلاّ بالاغتراب عنها و مغايرتها و سلبها ؟

إنّ "صيرورة الماهية"[91] هي "سلبية" انتصرت على نفسها و اكتسبت هيئة "الهُو" الذي يعرف ماهيته في غيريته. إنّ المعنى التأمّلي للماهية هو بذلك خطوة طريفة نحو بلورة "زمانية" الماهية، ما أبعدها عن التحديد اليوناني للماهية بوصفها "أوسيا" هي ما وراء كل صيرورة. –ما هي *الماهية* لدى هيدغر ؟– لا تعني الماهية مجرّد إجابة عن سؤال "ما هو الموجود ؟" (was) التقليدي ، والذي نلاحظ أنّ هيغل قد قطع شوطا كبيرا في تغييره . إنّ ماهية الدّازين انما " تكمن في أنّ عليه، في كلّ مرة ، أن يوجد بوصفه [وجودا] يخصّه " (1926أ: 12) . إنّ معنى الماهية مشتق لدى هيدغر من ضرب الوجود الذي من شأن موجود ما (نفسه: 42) : ليست الماهية إذن كما في التعريف التقليدي جملة من"الخصائص"(Eigenschaften) التي يقوّم بها موجود ما، بل هي " ضروب ممكنة لأنْ يوجد" (نفسه) . إنّ الماهية *إمكان انطولوجي أصلي في الدازين* لأنْ يوجد على هذا النحو أو ذاك من النهوض بما عليه من الوجود الذي يخصّه .

ليست الماهية عند هيدغر مبدأ كليّا كامنا في معنى "الذات" – هنا يفرّق هيدغر بين das Subjekt و بين das Selbst على عكس هيغل – لابدّ له من حركة "الصيرورة" حتّى ينعكس فيظهر *ظاهرة للوعي بالذات* ، كما لدى هيغل، بل هي *إمكان كيانوي* يقع في كلّ مرة على الحدود التي تفصل ما بين ما هو "خاصّ"(eigentlich) وما هو "غير خاصّ" (uneigentlich) بالموجود الذي هو نحن في كلّ اضطلاع بالوجود. فليس يوجد ما من شأنه أن "يتفكّر" لأنّه ليس ههنا أيّ "ذات" ، بل الماهية لا موضع لها سوى "أنّ" (Da) الدّازين (Dasein) موجود في العالم .– **الذّات** ، إشارة هيدغرية إلى "الأنا" الكلاسيكي دون احتساب التحويل التأمّلي لمعنى "الذات" في شكل "الهُو" لدى هيغل – و **الدازين** – إشارة إلى النمط الأصيل من "الهُو" حسب هيدغر الأول– موضعان متباينان للنهوض بمسألة **الماهية** ، وذلك من أجل أنّهما يتأسّسان كلّ على وجه من شأنه على فهم مغاير لمعنى الوجود : أحدهما يأخذ معنى "اللاتناهي" مقاما لتدبيره ، أمّا الآخر فينطلق من مسلمة كيانوية هي أنّ "التناهي" هو المقام الأصيل للهُو، وهو سبيل يقود تأويله إلى البحث في معنى **الزمان** . إنّ وجه "الاختلاف الأساسي" الذي أشار إليه

---

[91] – يقول هيغل (أعمال3: 654/559):"إنّ الماهية لا تحدس إلاّ ذات نفسها ضمن وجودها لذاتها؛ إنّها لا توجد ضمن هذا التخريج (Entäußerung) إلاّ عند نفسها؛ فالوجود–لذاته ، الذي يستبعد نفسه من الماهية هو **المعرفة بماهية نفسه**؛ إنّها الكلمة التي، متى تُلفّظت ، هي تخرّج المتلفّظ بها و تتركه من بعدُ وقد أُخلِي [من نفسه]، لكنّه على ذلك هو مدرَك بلا واسطة، و انما فعل إدراك ذات النفس وحده هو الذي هو إنيّة الكلمة (das Dasein des Wortes)."

هيدغر بوصفه ما يفصله عن هيغل، ليس محصورا في التقابل بين تصوّرين للعلاقة بين الوجود والزمان، وذلك أنّ هيغل لم يستنظر إشكاليته من هذه الزاوية . بل هو *الفهم المختلف* لمعنى الوجود : فلئن كان هيغل قد وجد في "إنّية الكلمة" – أي "الجدل" أو "اللوغوس" – نموذجا طريفا لبسط معنى *ماهية الوجود*[92] ، فإنّ هيدغر قد خاضه من ناحية **الزمان**[93].

في هذا الموضع (1931/1930: 143–144) نحن يمكننا أن نستبصر اللحظات التالية :

1– طبيعة "الاختلاف الأساسي" الذي يرسمه هيدغر إزاء هيغل، بوصفه تناظرا بين فهم الوجود من جهة **اللوغوس** و فهم الوجود من جهة **الزمان** ؛2– أنّ هيدغر يصرّف علاقته مع هيغل في سياق تلقّ راهن أخذ إشكالية **الوجود و الزمان** بوصفها نحوا من "التصوّف" (Mystik)[94] ؛ 3– الصعوبات التي تنخر مفهوم "الانطولوجيا " لدى المحدثين ؛ 4– أطروحة هيدغر : أنّ "**الانطو–كرونوسيا**" وليس **الانطولوجيا** هي الأفق الوجيه لتدبير إشكالية الوجود ؛5– صياغة إشكالية "الانطو–كرونوسيا" في المصطلح الهيغليّ : *أنّ الزمان هو اقتدار المفهوم وليس المفهوم هو اقتدار الزمان* .

---

[92] – ما يعتبره هيغل تحقيقا لماهية "اللوغوس" يتأوّله هيدغر بوصفه "تعبيرا عن نسيان الوجود"، را: Gadamer 1980: 192.

[93] – يقول هيدغر (1931/1930: 143–144):" إنّ قِبلة طريقي الذي يجب عليه أن يتقاطع مع طريق هيغل ، انما هي مبيَّنة من قِبل **الوجود و الزمان** ، وذلك يعني سلبا : الزمان – وليس λογος . (..)لقد قرأ الناس ذلك على أنّني أردت أن أطرد المنطقيّ من الفلسفة وأن أمحوَه ؛ فبات الآن شائعا الكلام على أنّ فلسفتي تصوّف (Mystik) . (..) ليس منطقيّا – إذن هو صوفي ، ليس ratio – إذن هو لامعقول ؛ وذلك انما يفصح فقط عن أنّ المرء ليس يفقه شيئا من الإشكال ، أي أنّه لم يتبيّن و لم يخضع للسؤال بعدُ مرة واحدة **لماذا** إذن كان الأون (ον) مقرونا باللوغوس (λογος) وبأيّ حقّ . فهل أنّ ذلك معروف بنفسه ؟ إنّ العلامة على أنّ المرء اليوم أيضا لا يشعر بعدُ بالضرورة الباطنة لهذا السؤال– الأساسيّ للفلسفة ، انما هو الاستعمال الذي يقوم به المرء اليوم لعبارة ' الانطولوجيا ' . ففي هذا الاستعمال الذي استُحدِث في شطر منه إبّان القرن التاسع عشر ثم من قِبل الفينومينولوجيا الحالية والذي كان نيكولاي هارتمان قد نشره قبل غيره ، يشير 'الانطولوجي' الى موقف يقرّ بالموجود في ذاته بما هو غير تابع لأيّ ذات أصلا ، وذلك يعني بنفس القدر 'الواقعيّ' . فإذا فهم المرء 'الانطولوجيا' و 'الانطولوجي' هكذا فهما ، فإنّهما ليسا عنوانين لإشكال فعليّ إلاّ ضمن الميتافيزيقا التقليدية التي كان لها على الأقلّ مفهوم ما عن الانطولوجيا يلتقي من حيث الغرض مع بعض مقاصد الفلسفة القديمة . (..)

أمّا بالنظر الى عنوان "الوجود و الزمان" فإنّ المرء يمكنه ألاّ يتكلّم إلاّ عن **الانطوكرونوسيا** (Ontochronie) . إنّ λογος قد أخذ مكان χρονος . ولكن هل استُبدِل الاثنان فحسب ؟ لا! . بل الأمر يتعلّق على الأرجح بإشراح (entfalten) كلّ شيء محدّداً من الأساس وبالأخذ بالبواعث الجوهريّة على السؤال عن معنى الوجود . إنّ علينا أن نبيّن – وحتى نصوغ ذلك انطلاقا من هيغل – أنّه ليس المفهوم هو " اقتدار الزمان " ، و انما الزمان هو اقتدار المفهوم ؛ حيث يفهم هيغل بلا ريب تحت ' الزمان ' شيئا آخر غير ما نفهم نحن ."

[94] – عن همة "الصوفية" را: Caputo 1975،ص 171–172[التشديد من عندنا]:

« What, then, does this question of Heidegger's mysticism amount to ? [..] He appropriates the talk of the mystic, and much of the structure of the "mystical union" of the soul with God, but he makes these things over for his own purposes and to his own liking. Heidegger has been interested in theological issues from the very beginning of his studies, and he has long been transforming the ideas and the language of the Western religious tradition. [..] But Heidegger remains throughout his own man. *The mystic is concerned with the eternal, the 'thinker' with time.* »

إنّ ما نقف عنده أوّلا في كلام هيدغر هو طريقته في رسم طبيعة المناظرة مع هيغل مرّتين : مرة من جهة أنّ هذه المناظرة "يجب"(soll) أن تتمّ ؛ ومرة من جهة أنّ إشكالية الوجود و الزمان هي الباب المؤدّي إليها . *الوجوب* ههنا مشتقّ من طبيعة التصوّر الهيدغري للفلسفة بوصفها اشتغالا أساسيا على *تاريخ الميتافيزيقا* ؛ *والزمان* يمدّنا *بالوضع الإشكالي* الذي يجدر بالمناظرة أن تأتيه حتى تصير قائمة . بيد أنّ بيت القصيد لا يكمن في هذا الاعتبار الذي شأنه أن يحدّد وجهة المناظرة أكثر من تحديد مسارها الدقيق ، بل في هذا الانزياح الخطير الذي أجراه هيدغر من موضع **اللوغوس** الى موضع **الزمان** . وهذا انزياح يقضي أن يكون وجه المناظرة مع هيغل مبسوطا عند هذه الناحية عينها ، حيث يتقابل اللوغوس والزمان تقابلا جوهريّا ضمن عمليّة تأويل الوجود . ولكن من أجل أنّ اعتماد اللوغوس موضعا لتأويل الوجود ليس بدعة هيغلية و انما هو التوجّه التقليدي للفلاسفة منذ اليونان ، فإنّ المناظرة مع هيغل تزداد تعقّدا . وذلك أنّ الردّ على *هيغل* يعني ههنا الردّ على *التقليد الميتافيزيقي بعامة* . كذلك فإنّ الاعتراض على المناظرة الهيدغرية مع هيغل يعني الاعتراض على التأويل الهيدغري لتاريخ الميتافيزيقا بعامة . وذلك يعني للتوّ أنّ تلقّي إشكالية هيدغر يطرح في نفس الوقت مدى فلاح هيدغر في تأويل هيغل .

ونحن قد طرحنا هنا مؤقّتا *مسألة التلقّي* من أجل أنّ هيدغر نفسه يطرحها كسياق خاص للخوض في وجاهة النظر الى مسألة السؤال عن معنى الوجود من جهة العلاقة مع الزمان وليس مع اللوغوس . فقد شاع الاعتراض عليه بأنّ من يحاول النهوض بمعنى الوجود من جهة غير جهة اللوغوس انما هو ينزاح بالفلسفة الى *التصوّف* . وذلك أفق متأوّل هنا على أنّه أفق "اللامعقول" .– اللافت للنظر حقّا هو طريقة هيدغر في التكشيف عن طبيعة الموقف الذي لا يرى من الانزياح بمعنى الوجود الى غير اللوغوس إلا اللا–عقل ، من حيث أنّه ينبّه الى أنّ ذلك الموقف ليس على بيّنة من طبيعة الاقتران التقليدي بين الوجود و اللوغوس . وهو يأخذ في نوع من التحدّي المصطلح الخاص بهذا الإشكال أي عبارة "الانطولوجيا " كيف هي مستعملة لدى المحدثين ، لإثبات هشاشة الاعتراض على إشكاليته . فمعنى الانطلوجي المقصود ههنا هو ليس شيئا آخر غير الفهم التقليدي للموجود بما هو قائم في ذاته من غير أن يحتاج في قوامه الى موجود آخر غيره . ربّ فهم لا يعدو أن يكون انتصارا "واقعياً" ضد "المثالية" ضمن نظرية المعرفة .

هذا التشخيص كان لهيدغر مبلغا الى الإقبال على التخلّي عن مصطلح "الانطولوجيا" نفسه ، وذلك بوصفه لفظا قد أسيء القصد الى معناه الأصلي فصار هو ذاته عائقا أمام الاستكشاف الأخصّ لمعنى الوجود . أمّا ما اقترحه هيدغر فهو عبارة قد ينكرها الناظر اليها بدأة ، وذلك من فرط أنّ الكلمة مشكلة والإشارة دقيقة : إنّ الانزياح من اللوغوس الى الزمان موضعا إشكاليا وجيها للكشف عن معنى الوجود انما هو يفترض بعدُ إمكانية الانزياح من مصطلح الانطولوجيا الى مصطلح جديد يكون من شأنه أن يعبّر عن طرافة الوضع الذي يمكن أن يكون فيه للزمان أن يؤدّي دور الأفق الخاص بتأويل الوجود . هذا المصطلح هو "الانطو–كرونوسيا"[95] . إنّ أوّل ما يجدر بنا استبعاده هو أن لا نرى في هذا الانزياح سوى عمليّة استبدال لمفهوم بآخر ، استبدالا لا يغيّر من طبيعة الإشكال الفلسفيّ المحقّق فيه . إنّ ما تغيّر ههنا ليس لفظا بلفظ بل

[95] – را: Greisch 1992: 350؛ 1994: 66.

الأفق الإشكالي نفسه . وذلك أنّه كما كان معنى الوجود التقليدي يلتبس ويتطبّع بهيئة **اللوغوس** كذلك الامر الآن مع دخول مسألة **الزمان** : إنّ مآل الوجود هو أن يلتبس بمعنى الزمان وأن يتطبّع به[96] .

أمّا اللافت للنظر حقّا فهو إقدام هيدغر على صوغ النتيجة الجوهريّة لإشكاليته صوغا يتّخذ من المصطلح الهيغلي الذي توفّره **فينومينولوجيا الروح** موضعا ممكنا : *أنّ الزمان هو اقتدار المفهوم وليس المفهوم هو اقتدار الزمان* . ولكن ألا يتعلّق الأمر هنا بنحو من القلب للترتيب الهيغليّ للعلاقة بين الزمان والمفهوم ؟ – ذلك هو بيت القصيد في الحاجة الفلسفية التي قادت هيدغر الى مناظرة هيغل . إنّ الصعوبة هنا مزدوجة : اصطلاحية وإشكالية . فمن جهة *المصطلح* يبدو التعبير الهيغلي في بعض وجوهه جدُّ مقارب للعبارة الهيدغرية ؛ أمّا من جهة *الإشكال* فإنّ الاختلاف بينهما جدُّ أساسيّ . هذا الازدواج هو الذي فرض على هيدغر وجها متهافتا من *التلقّي المعاصر* ينتهي الى حرمان أفق **الوجود و الزمان** من مداه الخاص[97] . إنّ هذا هو السياق الذي ينبغي أن نفهم فيه إعلان هيدغر بأنّ قبلة طريقه أي *إشكالية الوجود و الزمان* انما يجب أن تقوده الى الالتقاء مع طريق هيغل . إنّ الالتقاء ههنا مفعول للمناظرة وللتلقّي في نفس الوقت : للمناظرة من حيث هي انشغال أصليّ في الفلسفة من حيث هي تأريخ للسؤال عن الموجود في كلّ مرة ؛ وللتلقّي من حيث أنّ ما يدعو الى المناظرة هو أيضا وجه من مفعول المعاصرة على هيدغر نفسه من حيث هو ابن عصره .

ولذلك لا ينبغي أن نفهم من إعلان هيدغر بأنّ الزمان هو اقتدار المفهوم أنّ غرضه هو "قلب الهيغلية" ومن ثمة أنّ إشكاليته ما تزال في سرها تستلف من هيغل مداها الخاص[98]. إنّ هيدغر لا يقصد بـ**المفهوم** ههنا ما يقصده هيغل بل هو يستعمل هذا اللفظ أسوة به فقط في الإشارة الى معنى **الوجود** ؛ كذلك الأمر فيما يتعلّق بالزمان [99]. إنّ هذين اللفظين مستعملان هنا استعمالا *إجرائيا* ، وذلك أنّ هيدغر يملك بعدُ المصطلح الذي يخصّه والأكثر من غيره وجاهة للقيام بهذا

---

[96] – وعلى ذلك علينا أن نلاحظ أنّ استعمال هيدغر لمصطلح "Ontochronie" هو "موقّت" (zeitweilig) إذ هو واحد من المصطلحات المنسحبة . يقول هيدغر لاحقا (1939/1938: 95(: " إنّ العنوان الموقت (تفسير فينومينولوجيا الروح لهيغل 1931/1930) "انطوكرونوسيا" لا يضع χρονος في موضع λογος و θεος ، بل إنّ **التسآل** المشار إليه عبر اسم "الزمان"، **هو آخر تماما** ."

« Der zeitweilig (Auslegung von Hegels Phänomenologie des Geistes 1930/31) gebrauchte Titel "Ontochronie" setzt nicht einfach an die Stelle von λογος und θεος - χρονος, sondern *das Fragen ist ein ganz anderes,* durch den Namen "Zeit" angezeigtes. »

[97] – قا: هيدغر 1935:ت.ف.ص 208.

[98] – Gadamer 1980: 189.

[99] – فيما يتعلّق بمفهوم "الاقتدار"(Macht) ينبغي أن نشير الى أنّ الاقتدار لئن لم يكن مصطلحا هيدغريا صناعيا فهو حاضر في كتاب **الوجود و الزمان** حضورا لافتا للنظر . إنّه يطلق معنى الاقتدار على "الهُم" (Man)(1926أ: 126) و"القيل"(Gerede) و"حب الاطلاع" (Neugier)(نفسه:174) ولكن أيضا على **الدّازين** نفسه(نفسه:275) وعلى "الضمير"(Gewissen) (نفسه:278)و"النسيان" (Vergessen) (نفسه:345)و"القدر"(Geschick) (نفسه: 382) . إنّ الاقتدار في جملة هذه المواضع يعني القوة التي من شأنها أن تغيّر من معنى الموجود على نحو يدلّ عليه إمكانه الخاص . نحن نقرأ ههنا مثلا : " إنّ الهُم ذاته ينتمي إلى الآخرين و يثبّت اقتدارهم" (1926أ: 126) أو " إنّ القيل و القال و حبّ-الاطّلاع قد فقدا اقتدارهما" (نفسه: 174) أو " إنّه ضمن التواصل و الكفاح فحسب إنّما يصبح اقتدار المصير حرّا" (نفسه: 384).

المطلوب . إنّ ما ينبغي الاحتفاظ به من ذلك هو هذا المبدأ : إنّ الزمان هو الذي يهب أفق تأويل الوجود وليس العكس .أمّا هيغل فقد انطلق من اعتبار مغاير : إنّه قد اتخذ الوجود / الروح أفقا لفهم الزمان . إنّه من هذه الطريق انما يتبيّن لنا بأيّ معنى يجدر بنا أن نفهم التناظر ما بين اعتبار الوجود من جهة **اللاتناهي**، كما يفعل هيغل، واعتباره من جهة **التناهي** كما يأتيه هيدغر . ليس هذا التناظر *مذهبيًا* : إنّه يؤلّف في كل حالة مقاما مخصوصا وصارما لتأوّل معنى الوجود وفي نفس الوقت لتنزيل الزمان منزلة بعينها في صلب ذلك التأوّل .

يقول هيدغر – في قول جامع هو أكثر الكشوف الدقيقة عن معنى المناظرة التي تسدّد إليها مع هيغل إلى حدّ 1930 – (1931/1930: 145):

" إنّ الوجود ههنا [عند هيغل] معيَّنٌ بوصفه لا–تناهيا (Unendlichkeit) .وليس الوجود هو اللامتناهي (das Unendliche) ذاته ، و انما "الوجود هو اللاتناهي " يعني : أنّ للوجود الدلالة– الأساسية للمطروحية (Gesetztheit) ضمن القضيّة التأمّليّة . فإذا قلنا على الضدّ من ذلك : الوجود هو التناهي، فإنّ ذلك لا يعني مجرّد نقيضة ، كأنّما أردنا أن نقول ضدّ هيغل : الوجود هو المطروحية ضمن القضيّة البسيطة – أ هو ب – ، و انما "الوجود هو التناهي " يعني عندنا ، وحتى نتأوّل ذلك أيضا بطريقة محض صورية : الوجود من حيث هو أفق للزمان الوحديّ (ekstatischen) . انما أريد بذلك أن أقول فقط إنّ تأويل الوجود [عندي] ليس من جهة المضمون فحسب هو مختلف بعين الضدّ عن تأويل هيغل ، بل إنّ التوجّه الأساسي للتأويل نفسه –من جهة اللوغوس والزمان – انما هو مختلف–من –حيث–الأساس .فالأمر لا يتعلّق بمجرّد إمّيّة (Entweder-Oder) ، فمن جهة هذا النحو من الإمّيّة لا تكون مناظرة فلسفيّة ما قريبة المأخذ بعامّة. لقد أردنا بذلك أن نبيّن من أيّ أبعادٍ نحن نتأتّى ، عندما نلتقي مع هيغل ضمن السؤال عن الوجود ."

يمدّنا هيدغر هنا برسم واضح لعناصر المناظرة مع هيغل ، وهي على التوالي : 1– *التناظر* في فهم الوجود بحسب *اللاتناهي و التناهي* ؛ 2– *منزلة الزمان* في الحالتين : أحدهما يجعل الزمان مبسوطا من جهة **الوجود** بما هو لا–تناهٍ ، أمّا الآخر فيتأوّل الوجود من جهة **الزمان** وقد صار أفقا أصليا للتناهي ؛3– أنّ التناظر الأقصى بين الطرفين هو بين اعتبار اللوغوس أفقا لتأويل الوجود (ومن ثمة الزمان نفسه) ، واعتبار الزمان أفقا لتأويل الوجود (ومن ثمة اللوغوس نفسه)[100] ؛ 4– أنّ المناظرة ليست بذلك إمّيّة صورية بل **التقاء داخل السؤال عن الوجود** .

إنّ علينا أن نقف بخاصة عند مسألتين ألا وهما مسألة **التناهي** من جهة و مسألة **الالتقاء** داخل السؤال عن الوجود .– أمّا فيما يتعلّق بمسألة التناهي والتي تضمّ –كما رأينا في قول هيدغر– مسألة الزمان وطبيعته *الوجديّة* ، فإنّه يجدر بنا أن نذكر أنّ هذا المصطلح قد عرف نوعا من البط ء في تكوّنه لدى هيدغر نفسه . ففي كتاب **الوجود و الزمان** لم تظهر لفظة

---

100 – Boer 2000،ص 275:

« Whereas Hegel thus understands "being" by starting out from the *logos* or the concept, Heidegger himself claims to understand being by starting out from time (143).[..] However, the "articulation of the dynamic of the dialectical movement" (173) is no less grounded in the temporality. »

"التناهي" إلا في آخر الفقرة 65 . ولكن رغم بطء هذا الظهور بل ورغم ندرته أيضا [101] فإنه ينطوي على خطورة الإشكال الذي جاء مقترنا به ، ونعني بذلك إشكال *الزمانية* من حيث هي المكسب الفينومينولوجي الرئيسي الذي بلغ إليه هيدغر الى حد 1926 .

ومن المفيد حقا أن ننبه الى أن تنزيل مسألة التناهي ضمن إطار الطابع الوجدي للزمان في القولة التي أوردناها للتو انما هو ربط أصلي في إشكاليته . فمن جهة تكون المصطلحين نحن نجد أن هيدغر قد أعلن ضمن ترتيب كتاب **الوجود و الزمان** عن ذينك المصطلحين في تزامن شديد : فبعد تركيز التكشيف عن **البنية الوجدية للزمان** يعمد هيدغر في الموضع نفسه الى الإعلان عن **الطابع المتناهي للوجود** (1926أ: 329–331).

خاتمة

إن الربط بين "التناهي" و البنية " الوجدية " للزمان في كتاب 1927 انما له أهمية *طوبولوجية* عالية ، و ذلك أنه صيغة *كيانوية* عن الربط التأويلي الذي بناه هيدغر في درس 1931/1930 بين "اللاتناهي" و "اللوغوس" في الفهم الهيغلي للوجود: إن هيدغر يرفع التناظر بين القول **بالتناهي** والقول **باللاتناهي إلى** رتبة فصل المقال ما بين بيان معنى الوجود من جهة **الزمان** وبين عرض حقيقته من جهة **اللوغوس**، بمعنى بين "تناهي" اللوغوس و "أبدية اللوغوس" (l'éternité du logos)[102].

لذلك يصبح معنى **المناظرة** مع هيغل قائما في معنى **اللقاء** . قال : " لقد أردنا بذلك أن نبين من أي أبعاد نحن نتأتى ، عندما **نلتقي مع هيغل ضمن السؤال عن الوجود** " (التشديد من عندنا) (1931/1930: 145) .

إن مسألة التناهي هي البعد الذي يوجه المناظرة مع هيغل .ولكن من حيث أن هذه المناظرة صادرة عن دعوة متأصلة في التقليد الذي جعل من السؤال عن الوجود غرضه وقصده فهي ليست *خصومة* بل هي *لقاء*[103] . ما معنى "اللقاء" بين الفلاسفة ؟– للدلالة على معنى اللقاء استعمل هيدغر فعل treffen – غير أن *اللقاء* ليس هو أول معانيه ، بل هو يدل أيضا على إصابة الهدف بل والإصابة السديدة ولكن أيضا على المصادفة وكذلك على التهيؤ للأمر والقصد والتوجه إلي طرف ما . بل قد يعني treffen من حيث يفعل مفعول المصدر (Treffen) معنى الموقعة أو المعركة أو المؤتمر .

و نحن نفترض أن المناظرة انما تحتمل هذه المعاني مجتمعة . فاللقاء (das Treffen) إذن ضرب من التسدد إلي مرمى ما ولكن مع كل إمكانات المصادفة والتهيؤ والقصد . والجمع بين هذين الوجهين يحوّل اللقاء إلى معركة هي في نفس الوقت مؤتمر أي إلي حرب أداتها القصوى هي *السلم* .

---

[101] – إن لفظة "التناهي" (die Endlichkeit) لم تستعمل في كتاب 1927 أكثر من 13 مرة وفي حيز من النص قليل . انظر : 1926أ: 330–331، 384–386، 424–425.

[102] – قا: Bouton 1998: 56.

[103] – ربما هو لقاء ناجم عن إرادة "جوار" (contiguïté) داخل نطاق تاريخ السؤال عن الوجود، جوار لا مفر منه، وهذه أطروحة طوبولوجية دافع عنها : Janicaud 1991: 123،125،128.

هل التفكير مع فيلسوف ما وضدّه في نفس الوقت إلا الشكل الجذريّ من هذا النحو من اللقاء/المعركة ؟

إنّما بهذا المعنى فقط قد يمكن أن ينبجس وجه الصلة بين *مناظرة تاريخ الميتافيزيقا بواسطة المناظرة مع هيغل و بين واقعة المنعرج في تفكير هيدغر نفسه*[104].

---

[104] - Schmidt 1988، ص 108:

« In view of what he says about the possible essence of truth opened up by the philosophical beginning, Heidegger must mitigate, if not abandon, his own insistance upon a clear and distinct separation of his own approach to Being from the metaphysical approach. Hitherto Hegel has served Heidegger as a foil in his project to destroy metaphysics, and in large measure it has been his failure to disentangle himself from Hegel that has led Heidegger to this reassessment and turn in his own thinking. »

025000164918

وزارة التعليم العالي
جامعة تونس
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس



رسالة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة

الزمانية و المعقولية
أو
المناظرة الهيدغرية مع هيغل

(المجلد الثالث)

إعداد الطالب : فتحي المسكيني

إشراف : أ.د. علي الشنوفي

السنة الجامعية 2002 / 2003

الباب الثاني

القسم الثاني

السلبية و الاختلاف
أو
المناظرة مع هيغل ضمن طوبيقا "تاريخ الو-جود"
(1943-1936)

" إنّ عصر ''الأنساق'' قد ولّى. لكنّ عصر إقامة كينونة الموجود انطلاقـــا مـــن حقيقة الو-جود لم يحن بعدُ"

هيدغر، **إسهامات في الفلسفة (عن العهد)**، الفقرة 1

" وذلك أنّ المفكّرين الماهويين يقولون دوما الهوهو (das Selbe) . لكن ذلـك لا يعني : المطابق (das Gleiche) "

هيدغر، **رسالة في الإنسانوية** (1946أ: 168)

« Nul ne sait d'avance ce qui "sortira" d'une conversation (Gespräch) »

Gadamer (1965 : 229)

تقديم

ما معنى أن نتوجّه في "فكر العهد" ؟ أو كيف نتفلسف بعد "أن ولّى عصر الأنساق" و قبل أن يحلّ "عصر إقامة كينونة الموجود انطلاقا من حقيقة الو-جود" ؟ - هذان السؤالان صادران من معين واحد في صيغتين مختلفتين، إحداهما تندرج في حركة المنعرج "الثاني"، بعد 1936، من الأفق الكيانوي/المتعالي لمشروع "الانطولوجيا الكيانوية" إلى طوبيقا "تاريخ الو-جود" (Geschichte des Seyns)، وهو ما عبّر عنه هيدغر تارة بمسألة "المنعرج من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية" (في درس 1937كما /1938) (الفصل 19) ؛ وطورا بعبارة "العهد" (Ereignis) و ضمائمه الستّ "الصدى"(der Anklang) و "اللعبة" (das Zuspiel) و "القفزة" (der Sprung) و " التأسيس" (die Gründung) و " المستقبليين" (die Zukünftigen) و "الإله الأخير" (das letzte Gott) (الفصل 20) .- أمّا الأخرى فهي تتنزّل ضمن ما عيّنته الفقرة 88 من كتاب **إسهامات في الفلسفة (عن العهد)** تحت عبارة "اللعبة" (das Zuspiel) (1938/1936 : 176)، يعني لعبة "المناظرة بين البدء الأول و البدء الآخر" (Auseinandersetzung des ersten und anderen Anfangs) (نفسه : 186)، لعبة "العبور من السؤال الهادي (ما هو الموجود؟، السؤال عن الموجودية، الوجود) إلى السؤال الأساسي : ما هي حقيقة الو-جود؟ (الوجود و الو-جود هما هوهو وعلى ذلك في الأساس مختلفان)" (نفسه : 171). ربّ "لعبة" نفترض أنّها تأخذ شكلا *طوبولوجيا* نموذجيا في حالة *المناظرة مع هيغل* ضمن ميدان تاريخ الو-جود (الفصل 21) ، وهو ما وجدنا أنّ هيدغر قد رسم ملامحه الحاسمة في جملة من الضمائم حول "السلبية" الهيغلية(1941/1938). حيث افترع أسلوبا طريفا في "تفكيك" (Abbau) "مسبّقات" التفكير الهيغلي في الوجود بوصفه و العدم هوهو ، من جهة ما هي قائمة على سكوت هو في الحقيقة "انحباس للقول" (Absage) عن "الاختلاف الانطولوجي" بين الوجود و الموجود (الفصل 22) ؛ و نصّ نسقي حول "إيضاح "مقدمة" فينوميلوجيا الروح" (1943/1942)، حيث يقرّ هيدغر آخر الأمر بأنّ مسألة "المطلق" لدى هيغل انما هي وجه أصيل من فهم حقيقة الو-جود بوصفه "حضورا"، وذلك من خلال "قفزة" تأمّلية من معرفة الموجود إلى التفكير في الو-جود هي من جهة ما صيغة من "القفزة" *التاريخانية-الو-جودية* (seynsgeschichtlich) في خلوة الو-جود بوصفه عهدا (الفصل 23) . في هذين الموضعين بسط هيدغر المناظرة مع هيغل بوصفها " حديث" (Gespräch) "المفكرين الماهويين حول الهوهو (das Selbe)" كما ستقول رسالة **في الإنسانية** (1946أ: 168).

الفصل التاسع عشر

دلالة "*المنعرج من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية*" في درس شتاء 1938/1937

"نحن نسأل عن مسألة الحقيقة ، بمعنى نحن نسأل عن ماهية الحقيقي . ونحن لا نبحث عن ''حقائق'' جزئية ، بل عن ماهية الحقيقة . ولدن بسط هذا السؤال نحن الآن قد بلغنا موضعا حيث ينبغي علينا عن حقيقة الماهية أن نسأل . إن كل هذا لملغز : إن السؤال عن **ماهية الحقيقة انما هو في عين الآن وفي ذاته** السؤال عن **حقيقة الماهية** . إن مسألة الحقيقة – مساءلة بوصفها مسألة أساسية – انما تنعرج في ذات نفسها ضد نفسها . هذا **المنعرج** ، الذي نصطدم به ههنا ، انما هو الأمارة على أننا نأتي إلى فلك سؤال فلسفي أصيل . أما ماذا يكون أمر المنعرج ، و فيم هو نفسه متأسس ، فنحن لا نستطيع الآن ، بسبب أنا ما نكاد نلج في ساحة الاعتبار الفلسفي ، أن نتبينه . إن [شيئا] واحدا هو واضح :إذا كان ينبغي على كل فكر فلسفي أن يتحرك ضمن هذا المنعرج على نحو لا مرد له بقدر ما يفكر على نحو أكثر أصلية ، أي بقدر ما يأتي على نحو أكثر قربا إلى ما هو مفكر فيه و مفتكر فيه في الفلسفة منذ أول أمرها وفي كل وقت ، فإن المنعرج ينبغي أن ينتمي على نحو ماهوي إلى ما فيه وحده تعتبر الفلسفة نفسها .(الو–جود (das Seyn) بما هو عهد)."

هيدغر ،درس شتاء 1938/1937: 47.

" إن الفلسفة هي المعرفة غير المفيدة و لكن ذات السيادة بماهية الموجود. إن السيادة تتأسس ضمن الطرح المفكر للهدف من كل اعتبار.ولكن أي هدف يطرح تفكيرنا ؟ [..] إنه حين يبحث الألمان عن هذا الهدف وطالما هم يبحثون عنه، هم أيضا قد عثروا عليه بعد. وذلك **أن هدفنا هو البحث ذاته**. [..] إن البحث ذاته هو الهدف و في نفس الوقت ما يعثر عليه. [..]

إن هكذا سؤالا عن حقيقة الو–جود هو المعرفة ذات السيادة، هو الفلسفة.ههنا يقوم السؤال بعد مقام المعرفة، وذلك [..] أن الجواب ليس يمكن أن يكون شيئا آخر سوى الخطوة الأخيرة ضمن سلسلة الخطوات الطويلة التي من شأن سؤال مؤسس في نفسه. ففي ميدان البحث الأصيل أن نجد ليس أن نتوقف عن البحث، بل هو هالته القصوى."

هيدغر (1938/1937: 5)

تقديم

ولكن لم درس 1938/1937 بالتحديد ؟ – نحن يمكننا أن نبرر هذا الاختيار من خارج الدرس المقصود ومن داخله . فمن خارج ، علينا أن نذكر أن هيدغر الأخير ليس فقط قد صرح ضمن رسالة 1962 إلى ريتشاردسن بأنه لئن " كان قد تكلم حرفيا عن المنعرج لأول مرة ضمن "رسالة في الإنسانوية"([سنة]1947)" ، فإن " المسألة المفكر فيها تحت اسم "المنعرج" انما تحرك فكر(ه) بعد عشر سنين قبل 1947" (1962ب : xvii؛ت.ف. 184–185) ، بل هو قد استشهد صراحة بنص اقتطفه من درس 1938/1937 (1938/1937 : 214) "يدلل" (bdegen) تدليلا اصطلاحيا وإشكاليا به على ذلك (1962ب: xxi؛ت.ف. 187) .

أما من داخل الدرس ، فنحن نعثر في أحد المواضع منه على إشارة لافتة للنظر إلى كون هذا الدرس انما يتحرك بعد في أفق "الكلمة الهادية" لتفكير هيدغر منذ 1936 أي كلمة "العهد" (Ereignis) ، و بعامة في أفق مخطوط **إسهامات في الفلسفة** (1938/1936: 47، 90) وهو ما نبه عليه محقق مخطوط "العهد" لدى هيدغر الثاني، نعني فون هرمان (von Herrmann)[1].

هكذا يتبرر لنا تبررا مضاعفا الخوض في بيان الصيغة الثانية من المنعرج في مسيرة هيدغر انطلاقا من درس 1938/1937 . وإن علينا أن نستبصر دلالة المنعرج من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية بوصفها طريقة مستجدة في النهوض بمطلب المنعرج الاستراتيجي من الوجود والزمان إلى الزمان والوجود (1962ب: xvii ؛ت.ف. 185) .

أما كيف توسل هيدغر طريقه إلى بيان دلالة المنعرج المأمول فقد يمكن أن نشير إلى درجات البحث التالية :

1) نقل مسألة الحقيقة من نطاق "مشكل منطقي" إلى أفق " السؤال الأساسي (Grundfrage) للفلسفة" أو ما معنى تخريج "السؤال الأساسي" عن ماهية الحقيقة بوصفه "اعتبارا تاريخانيا"(geschichtliche Besinnung)؟

2) "المنعرج من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية" .

*****

§ 1- السؤال عن الحقيقة بوصفه "اعتبارا تاريخانيا" :

---

[1] – يقول فون هرمان (von Herrmann 1989 ب: 48) [التشديد من عندنا] :

«Le manuscrit une fois achevé, Heidegger, interrompant le cycle de Cours qu'il consacre à Nietzsche, prononce, durant le semestre d'hiver 1937-1938, une série de Cours intitulée : *Questions fondamentales de philosophie. "Problèmes" choisis de "logique"*. Tandis que, dans les cours qu'il lui consacre, il approfondit la pensée de Nietzsche en y méditant la fin de la métaphysique comme fin de l'histoire du premier commencement de la pensée occidentale, et en vue du passage à la pensée de l'autre commencement (celle qui prend en vue la question-de-fond de la métaphysique), il expose alors publiquement dans le style du Cours qui est celui des *Questions fondamentales de philosophie*, une essentielle suite de pensées issue des *Compléments à la philosophie. En suivre le fil, en en accompagnant justement la pensée, telle est l'indispensable préparation, et la plus importante, s'il s'agit de suivre et accompagner ce qui s'accomplit avec les* **Compléments à la philosophie.** »

1.1- نقل "الحقيقة" من نطاق "مشكل منطقي" إلى أفق " سؤال أساسي للفلسفة" :

يفترض هيدغر بشكل مثير أن الفلسفة ، ليست فقط " العمل المفكر الأقصى للمفهوم"، بل هي بنفس القدر تصدر عن " أرفع مقام (höchsten Stimmung)[2] " (1938/1937 : 1) ، **فهي ليست شأنا راجعا إلى "الذهن الحاسب"** (der rechnende Verstand) (نفسه : 5) ، **بل هي ،حسب عبارة طريفة، "التحفظ "** (die Verhaltenheit)[3] **من موجودية الموجود** (نفسه : 2)[4]. **- إن نمطا ما من السلوك إزاء الو-جود هو الذي يجعل السؤال عن ماهية الفلسفة ممكنا. هذا السلوك هو تحفظ جذري قوامه "الرهبة"** (das Erschrecken) **من أن لا يوجد** (ist) **سوى الموجود، و "الخشية"** (die Scheu) **أو الاستحياء من أن الو-جود** (das Seyn)[5] **"يكون"** (west) **قبل كل موجود** (نفسه : 2)[6].

---

[2] - علينا أن نبصر هنا بما يثيره هيدغر في لفظة " Stimmung" من تقابل ضمني بين دلالتي **المزاج** (بالمعنى الكياني ، 1926أ: 134) و **المقام** (بالمعنى الموسيقي، 1955ب: ت.ف.ص337). عن وظيفة هذا المفهوم في إشكالية هيدغر الثاني انظر الفصل الموالي. عن دراسة خاصة لمصطلح " die Stimmung" لدى هيدغر الثاني انطلاقا من درس 1938/1937 راجع: Stenstad 1991: 77 و ما بعدها.

[3] - يقول هيدغر (1938/1937 : 2): " إن هذا المقام الأساسي **الذي من شأن** (*der*) الفلسفة، نعني الفلسفة **المستقبلية**، نحن نسميه، إذا كان يجب أن يقال عن ذلك بعامة شيء ما بلا توسط : **التحفظ** (die *Verhaltenheit*). إنه فيه يوجد متحدين و مجتمعين على نحو أصلي: **الرهبة** من الأمر الأشد قربا و طفيلية ، أن الموجود يوجد (ist) ، و في عين الآن، **الخشية** من الأمر الأشد بعدا، أن الو-جود يكون (west) ضمن الموجود و قبل كل موجود . إن التحفظ هو ذلك المقام ، الذي لا تتجاوز فيه كل رهبة و لا تنحى جانبا، بل هي بواسطة الخشية تحفظ و تصان . إن التحفظ هو المقام الأساسي للصلة مع الو-جود، ففي هذه الصلة تصبح محجوبية ماهية الو-جود أكثر شيء أهلا لأن يسأل عنه. "

« Diese Grundstimmung *der* Philosophie, d.h. der *künftigen* Philosophie, nennen wir, wenn davon überhaupt unmittelbar etwas gesagt werden darf : die *Verhaltenheit*. In ihr sind ursprünglich einig und zusammengehörig : das *Erschrecken* vor diesem Nächsten und Aufdringlichsten, daβ Seiendes ist, und zugleich die *Scheu* vor dem Fernsten, daβ im Seienden und vor jedem Seienden das Seyn west. Die Verhaltenheit ist jene Stimmung, in der jenes Erschrecken nicht überwunden und beseitigt, sondern durch die Scheu gerade bewahrt und verwahrt ist. Die Verhaltenheit ist die *Grundstimmung des Bezuges zum Seyn*, in welchem Bezug die Verborgenheit des Wesens des Seyns das Fragwürdigste wird. »

[4] - Guest 1989: 61.

[5] - يفرق هيدغر بين " das Sein" (الرسم السائد) الذي ما يزال تحت وطأة ميتافيزيقا الذاتية، و بين " das Seyn" (الرسم المتروك) الذي يراهن عليه لتحقيق "المنعرج" من ماهية الحقيقة إلى حقيقة الماهية (Kovacs 1996: 30-32).

[6] - عمد هيدغر هنا أيضا إلى تنشيط فعل ذي استعمال قديم هو " wesen" (كان) للدلالة على معنى و-جود الو-جود، وذلك لتمييزه عن معنى وجود "الموجود" ، و هو الفرق بين أن الموجود "يوجد" (ist)، أي هو قائم و معنى أن الو-جود "يكون" (west)، أي هو ينبسط و ينتشر و يتفتح قبل كل موجود (1938/1937: 2) . الانبساط و الانتشار و التفتح (déploiement ، unfolding ، emerge) هي المعاني التي صارت اليوم أداة تخريج دلالة " wesen" و " Wesung" لدى هيدغر الثاني . مثلا: Emad 1991: 18 و ما بعدها؛ Stenstad 1991: 75؛ Richardson 1993: 35-36 هامش 2؛ Kovacs 1996: 28.

وإنه في ضوء هذا الإجماع العالمي على مقصود هيدغر من عبارة die Wesung نحن نقترح العودة هنا - مهتدين بما قدمه جيرار غاست (Guest 1989: 37) من إيضاحات نحوية عن أصول لفظة "Wesung" في فعل " wesen" - إلى "كان" في صيغتها التامة حيث تدل على التكون و الحدوث و النمو،

إن الفلسفة لا يحق لها بذلك أن تركن في البحث عن "ماهية الحقيقة" إلى ما يوفره "المنطق" ، مأخوذا بوصفه "معرفة باللوغوس وحيث يفهم هذا الأخير بوصفه القول"، من تعريف سواء للماهية أو للحقيقة ، وذلك أنهما من جهة ما هما مسألتان منطقيتان شأن يتعلق ببنية "القول" ، بحيث أن الحقيقة ليست سوى "سداد القول"(die Richtigkeit der Aussage) ،وحيث أن "القول هو بذلك مقر الحقيقة وموضعها" (1938/1937: 8) . إن المطلوب هو الإبصار بأن ماهية الحقيقة ليست مشكلا منطقيا و انما ينبغي أن يبحث فيها "انطلاقا من المسألة الأساسية للفلسفة" (1938/1937: 11) أي "السؤال عن حقيقة الو-جود ذاته - وليس هذا الموجود أو ذاك ولا جملة الموجود" (1938/1937: 4) . - بذلك يتبين أن طريقة النهوض بالسؤال عن ماهية الحقيقة لا يمكن أن يكون مجرد " الفحص التأريخي" (historische Betrachtung) لآراء المتقدمين ، و انما خوض "مناظرة تاريخانية (geschichtliche Auseinandersetzung) مع الفلسفة الغربية" بعامة ،وذلك بواسطة ما يسميه هيدغر "الاعتبار التاريخاني" (geschichtlche Besinnung) (1938/1937: 11 وما بعدها ،35 وما بعدها) . فما هو *الاعتبار التاريخاني* ؟ وبأي وجه يكون اعتبار ماهية الحقيقة تاريخانيا ؟

ينطلق هيدغر من أنه "بحسب عمق تاريخ شعب ما إنما يوجد هناك أو يفتقد لدن بدئه المعين لكل شيء شعر الشعراء و فكر المفكرين، [توجد أو تفتقد] الفلسفة" (1938/1937: 2). ذلك يعني أن "الحقيقة" ليست شأنا خاصا بظاهرة "العلوم" . بل إن هذه العلوم ينبغي تحريرها من "عبودية" الموضوع الحديثة. و إعادتها إلى المعين الذي تصدر عنه أي ذلك النمط الطريف من "السؤال عن حقيقة الو-جود" (ص4) ، و إن هذا النوع من السؤال الغالب هو الفلسفة، ليس فقط من جهة ما تستمد غلبتها من كونها هي " الطرح المفكر للهدف من كل اعتبار "، بل من جهة كون "الهدف" المبحوث عنه هو "البحث ذاته" (ص 5)[7].

ولكن أيضا على معاني "الخالن" و "الاستقبال" و "الدوام والاستمرار" و "المكان" . أما حجتنا في ذلك فهي أن هيدغر - كما يتجلى ذلك في مقالة 1939 **في ماهية و مفهوم Φυσις** - لا يفعل ههنا سوى استعادة الدلالة الأصلية لعبارة φυσις اليونانية الدالة لا على المعنى الحديث للطبيعة بل على "الكون" أو "الكينونة" بما هي تفتح الكائنات و نموها و إقامتها و منبتها و المكان (1939أ: ت.ف.ص 582) . وهو ما كان العرب قد استبصروه حين ترجموا عنوان كتاب أرسطو φυσικη ακροασις بعبارة "سمع الكيان"، و من المؤسف أن هذا الأمر لم يصل إلى هيدغر الذي وقف عنده و كأن أحدا لم يستبصره من قبل (قا: 1939أ: 489). و علينا أن نلاحظ أن هيدغر الأخير (1953ج: ت.ف.ص 41؛ 1953ب:ت.ف.ص 55) قد ذهب إلى حد إعادة wesen إلى المعنى الأصلي للفظة währen التي تفيد معنى "الدوام" و لكن أيضا "السكن" . وهو ما جعل شراح هيدغر يبحثون عن دلالات **طوبولوجية** مثل "المقام" و "الدوام" و "السكن" في عبارة " die Wesung des Seyns" (Guest 1989: 38؛ Fédier 1993: 18). وهذا اجتهاد تحتمله لفظة "كان" في العربية: أليست عبارة "المكان" مشتقة من فعل "كان" ؟

[7] - يقول هيدغر (1938/1937: 5): " إن الفلسفة هي المعرفة غير المفيدة و لكن ذات السيادة بماهية الموجود. إن السيادة تتأسس ضمن الطرح المفكر للهدف من كل اعتبار.ولكن أي هدف يطرح تفكيرنا ؟ [..] إنه حين يبحث الألمان عن هذا الهدف وطالما هم يبحثون عنه، هم أيضا قد عثروا عليه بعد. وذلك **أن هدفنا هو البحث ذاته**. [..] إن البحث ذاته هو الهدف و في نفس الوقت ما يعثر عليه. [..]

أن نطرح البحث ذاته بوصفه هدفا، يعني: أن نسمر بداية ونهاية كل اعتبار ضمن التساؤل عن حقيقة الو-جود ذاته - و ليس هذا الموجود أو ذاك أو كل موجود. إن عظمة الإنسان إنما تقاس بحسب ما يبحث عنه، و بحسب الإخلاص [في نفس الأمر] ، الذي بمقتضاه يبقى هو الباحث.

إن هكذا سؤالا عن حقيقة الو-جود هو المعرفة ذات السيادة، هو الفلسفة.ههنا يقوم السؤال بعد مقام المعرفة، وذلك [..] أن الجواب ليس يمكن أن يكون شيئا آخر سوى الخطوة الأخيرة ضمن سلسلة

أما الأطروحة النقدية التي تقود هيدغر هنا فهي: أن " الحقيقة من حيث هي "مشكل" من شأن "المنطق" (السداد في القول Richtigkeit der Aussage) إنما تحجب رؤية ماهية الحقيقة" (ص 7). لماذا؟ لأن "المنطق"، من جهة ما هو "صناعة" (ein Fach) مدرسية، قد قام على فهم "اللوغوس" بوصفه "إخبارا" (eine Aussage) لا حقيقة له إلا بقدر ما يكون "مسددا نحو الموجود" (sich im Seienden *gerichtet auf*)، و بقدر ما " يتسدد في الكلام جهة الموجود" (Sagen *nach* dem Seienden *richtet*)[8]؛ و إنه إنما من أجل ذلك تقرر، حسب هيدغر، أن "السداد (*Richtigkeit*) في الإخبار- يعني بالنسبة لنا و منذ القديم [معنى]الحقيقة (*Wahrheit*) " (ص8).

- إن طريقة معينة في تخريج معنى "اللوغوس" هو ما جعل "مشكل" الحقيقة ينقلب إلى "خاصية مميزة لهذا اللوغوس"، و من ثم إلى "مشكل من شأن المنطق" ، وبعبارة راهنة إلى "نظرية معرفة" ، حيث لا تعني الحقيقة أكثر من أن معرفة ما "تصلح (gilt) بوصفها معرفة" . وذلك أمر ليس بجديد بل تقرر منذ الإغريق(ص9) و هو واقع مشهود لدى المحدثين مثل كانط و هيغل و نيتشه (ص 10). إن الجميع يشتركون في أمر حاسم أن " الإخبار هو مقر الحقيقة و موضعها" (ص 8، 14).

و هكذا يخلص هيدغر إلى النتيجة الحاسمة: أن " الحقيقة هي منذ القديم "مشكل منطقي"، لكنها لم تكن مسألة أساسية للفلسفة" (ص10). و إن وجه الخطورة الأكبر في كل منطق هو كونه " يحجب رؤية ماهية الحقيقة" ؛ إن المطلوب هو "ضرورة تسآل أصلي" عن ماهية الحقيقة يكف عن البحث عن الحقيقة بوصفها مشكلا منطقيا و يبادر إليها بوصفها "مسألة أساسية" (Grundfrage) للفلسفة ، أي أن ينطلق من الإقرار بأن " الحقيقة يجب قبل كل شيء أن تؤهل انطلاقا من الأساس (aus dem Grund) بوصفها ما هو أهل- لأن يسأل عنه (*Frag-würdige*) " (ص12)، و ذلك يعني أن يخوض "مناظرة تاريخانية " (geschichtliche

---

الخطوات الطويلة التي من شأن سؤال مؤسس في نفسه. ففي ميدان البحث الأصيل أن نجد ليس أن نتوقف عن البحث، بل هو ارتفاعه الأقصى."

« Philosophie ist das nutzlose aber herrschaftliche Wissen vom Wesen des Seienden. Die Herrschaft gründet sich in der denkerischen Zielsetzung für alle Besinnung. Welches Ziel aber setzt unser Denken ? [..] Wenn die Deutschen dieses Ziel suchen und solange sie es suchen, haben sie es auch schon gefunden. Denn *unser Ziel ist das Suchen selbst.* [..] Das Suchen selbst ist das Ziel und zugleich der Fund. [..]

Das Suchen selbst als Ziel setzen, heiβt: Anfang und Ende aller Besinnung festmachen im *Fragen nach der Wahrheit des Seyns* selbst – nicht dieses oder jenes Seienden oder alles Seienden.Die Größe des Menschen bemiβt sich nach dem, was er sucht, und nach der Inständigkeit, kraft deren er der Suchende bleibt.

Solches Fragen nach der Wahrheit des Seyns ist herrschaftliches Wissen, ist Philosophie. Hier gilt das Fragen schon als wissen, weil [..] die Anwort nichts anderes sein kann als der allerletzte Schritt in der langen Schrittfolge eines in sich gegründeten Fragens. Im Bereich des eigentlichen Suchens ist des Finden nicht das Aufhören des Suchens, sondern seine höchste Steigerung. »

[8] - التسدد نحو "الموجود" هو هنا كناية عن معنى "المرجع" (référence) ، وهو ما رفضه هيدغر منذ الوجود و الزمان، حيث عوضه بمسألة "الإحالة" بما هي حركة داخل فضاء معنى، را: Livet 1981: 311.

Auseinandersetzung) مع تاريخ الحقيقة السائد إلى حد الآن ، من أجل أن " السؤال عن الحقيقة اليوم إنما ينطوي في نفسه على المناظرة مع الفلسفة الغربية كلها" (ص11).

2.1 - السؤال الأساسي عن ماهية الحقيقة بوصفه "اعتبارا تاريخانيا" (geschichtliche Besinnung) :

– برغم أن السمة الغالبة لإنسان اليوم هو ، حسب هيدغر، كونه " قد دخل في عصر اللاسؤال (*Fraglosigkeit*) التام عن كل شيء" ، و أن على الفلسفة أن تبذل جهدا عملاقا لإعادة السؤال عن الحقيقة إلى خانة "ما هو أكثر شيء أهلا لأن يسأل عنه" (das Fragwürdigste) (ص13)، فإن هيدغر يفترض بلا كلل أن وراء كل "مشكل منطقي" تقبع "مسألة أساسية للفلسفة لم يسأل عنها بعد" (ص8). وإن أهلية السؤال عن الحقيقة تكمن في أن التصور التقليدي للحقيقة بوصفها مشكلا منطقيا يفتقر إلى سؤال أساسي عن الحقيقة (ص 14).– أما أول أمارة على أهلية السؤال عن الحقيقة فهي أن تصور "الحقيقة بوصفها السداد في تمثيل (Vorstellen) الموجود" (ص14)، إنما يصدر عن أفق وجود لا يحدق به و علينا أن نكشف عنه. إن واقع الأمر هو أن الموجود، من أجل أن يتمثل، " ينبغي أن ينفتح (muß offenliegen)"، أي أن يظهر ضمن "ميدان" (ein Bereich) هو نفسه ينبغي أن ينفتح ليس فقط للتمثيل، بل " للإنسان المتمثل المسدد نفسه نحو الأشياء" ؛ و بذلك يعيد هيدغر معنى الحقيقة بوصفها "سدادا" إلى ما يسميه هنا " انفتاحا رباعيا (eine vierfache Offenheit) : 1– [انفتاح] الأشياء،2– [انفتاح] الميدان الذي بين الشيء و الإنسان،3 – [انفتاح] الإنسان نفسه بالنسبة للشيء،4– [انفتاح] الإنسان للإنسان" (ص19) ؛ هذا الانفتاح الرباعي هو "فضاء اللعب" (Spielraum) (ص19) و "الأرضية" التي من شأن الحقيقة بوصفها سدادا، أي أن هذا الانفتاح هو "ما يمكن" (Ermöglichung) الحقيقة من أن تفهم بوصفها سدادا (ص20).

و إنه ضمن هذا الانفتاح يجدر بنا أن نتدبر صلة الإنسان بالموجود، لا بوصفها علاقة تمثيلية كما اعتاد المحدثون تصورها، بل بوصفها المقام الذي تحددت فيه "ماهية الإنسان" (das Wesen des Menschen) نفسه (ص 20–21)، يعني تحديده بوصفها " حيوانا ناطقا" (animal rationale ، ζωον λογον εχον)، وهو ما صار سائدا تحت عنوان " الكائن الحي العاقل" (das vernünftige Lebewesen)، حيث لا يعني "العقل" (die Vernunft) غير " سماع الموجود بلا توسط"(das unmittelbare Vernehmen des Seienden) (ص21). إن هيدغر قد أعاد "العقل" الفلسفي إلى جذوره في اللغة العادية بوصفه في أصله "تلقيا/سماعا" (Vernehmen) للموجود، و ليس علاقة صورية به بوصفه موضوعا يطبق عليه *مقولاته*. لكن أهم نتيجة من جهة "الاعتبار التاريخاني" هي ليس فقط أن تصور الحقيقة بوصفها سدادا هو قديم قدم تعريف الإنسان بوصفه حيوانا "عاقلا"، بل أن كل منهما يبدو تابعا للآخر على نحو لا نستطيع البت فيه (ص21).

في هذا السياق الدقيق، اكتشف هيدغر الطريق إلى تحويل الاهتمام بالحقيقة من "مشكل منطقي" إلى "مسألة أساسية" : إن "ما هو أهل لأن يسأل عنه" في التصور السائد للحقيقة بوصفها سدادا هو أن نبحث في " **أساس إمكان كل سداد**" (der *Grund der Möglichkeit aller Richtigkeit*)، وهكذا " إذا سألنا عن هذا **الأساس** الذي من شأن السداد،فإننا نسأل عن الحقيقة في معنى **مسألة أساسية**"

(ص21). أما ماذا يكون هذا الأساس فإن أول أمارة عنه هنا هي ذلك "الانفتاح الرباعي " الذي في ميدانه يمكن لشيء مثل الموجود و لطرف مثل الإنسان أن يدخلا في صلة سماع أصلي. إن " الانفتاح هو أساس السداد" (ص21) المسؤول عنه. ولكن هل عرفنا بذلك "ماهية الحقيقة" ؟ – علينا أن نقر بأن هذا الأمر "يبقى مظلاما" (ص22).

و هو سيبقى مظلاما طالما نحن لم ننقل "أهلية السؤال" عن الحقيقة من مستوى " السؤال عن الحقيقة بوصفه "مشكلا منطقيا" فحسب" إلى مستوى "السؤال عن الحقيقة بوصفه [الأمر] السؤول (das Fraglichste) الذي من شأن تاريخنا إلى حد الآن و [الأمر] الذي هو أكثر شيء أهلا لأن يسأل عنه (das Fragwürdigste) الذي من شأن تاريخنا مستقبلا" (ص25). إن ذلك أمر يستدعي ما يسميه هيدغر باسم "الاعتبار" (die Besinnung) (ص26). – "الاعتبار التاريخاني " في ماهية الحقيقة يعني معنيين معا : "البحث عن الحقيقة" (die Wahrheit suchen) و لكن أيضا " اعتبار ذاتي لماهية الحقيقي" (das Sichbesinnen auf das Wesen des Wahren) (ص27). ولكن ما معنى "الماهية" (das Wesen) هنا؟ نحن ما نزال نفهم مصطلح "الماهية" كما تقرر في تاريخ الحقيقة الغربي، أي أولا " أن هذا الذي يعين كل الجزئيات تحت الكلي هو ما يسميه المرء منذ أمد بعيد الماهية" (ص28)، و ثانيا أن " هذا الكلي هو مدرك و معبر عنه ضمن المفهوم (im Begriff)" (ص29).

هل هذا هو ما نقوم به فعلا حين نتفلسف ؟ هل مطلوبنا هو تحصيل "الكلي المفهومي للحق" ؟ إن علينا أن نتساءل " عما إذا كنا قد عينا ماهية شيء ما على نحو كاف، إذا نحن سويناه مع المفهوم " (ص30). – يفترض هيدغر[9] أننا باعتمادنا على السؤال عن أساس إمكان ماهية الحقيقة طريقة في السلوك المتفلسف، " نحن قد قررنا الأمر بعد على نحو مغاير" (ص29). فإنه "ضلال كبير" (ein groβer Irrtum) أن " نريد الحق"، هذا الحق المتمثل أو ذاك، بمعزل عن "الانشغال بالحقيقة" ، و الحال أن الحقيقة هي "ماهية" الحق ؛ لذلك علينا أن نخير بحدة بين لعبة "المفهومات الفارغة" و "التعريفات" طريقا لفهم الحقيقة و بين التراجع إلى " الأمر الأكثر ماهوية" (das Wesentlichste) في معنى الحقيقة أي "أساس إمكان السداد" الذي يوجه فهمنا للحقيقة إلى حد الآن (ص30–31). إن من " يريد أن يصطدم بما هو ماهوي" في معنى الحقيقة عليه أن يقوم بنحو من "التراجع إلى الأساس (Rückgang auf den Grund)" ، أساس إمكان تصور الحقيقة بوصفها "سدادا في القول"، و ذلك بوصفه خطوة "الاعتبار التاريخاني" التي " تجعلنا نتحرر منه" (machen uns so von ihr frei) (ص31). الأساس هو "الانفتاح" الذي فيه يظهر معنى الحقيقة بوصفها "سدادا في القول"، لذلك فذلك "التراجع إلى الأساس" هو "تراجع إلى ذلك الانفتاح" (ص 31) الذي قام " تخصيص الحقيقة بوصفها مطابقة التمثيل

---

[9] – يقول هيدغر (1938/1937: 29): " بيد أنه من جهة أننا نسأل هنا على نحو فلسفي و الفلسفة هي المعرفة بماهية الأشياء، نحن قد قررنا الأمر بعد على نحو مغاير. فمن جهة التفلسف نحن نعتبر أنفسنا بماهية الحق، و نحن نقيم عند الأمر الذي لا يشغل هؤلاء الذين يريدون الحق."

« Sofern *wir* hier *philosophisch* fragen und Philosophie das Wissen vom Wesen der Dinge ist, haben wir uns schon anderes entscheiden. Philosophierend besinnen wir uns auf das *Wesen* des Wahren, wir verweilen bei dem, was jene, die das *Wahre* wollen, gerade nicht kümmert. »

للموضوع" (ص32) على طمسه. و هو قد أفلح في طمسه لأنه دخل منذ أمد بعيد في باب " المفهوم بنفسه" (das Selbstverständliche) الذي " يتبين بلا تفكير" ، لكن "المفهوم بنفسه" لا يمكن أن يصلح "منطلقا لتأسيس" الحقيقة (ص32–33).

ما هو المنطلق الأصيل للكشف عن نمط "تأسيس" معنى الحقيقة بوصفها "سدادا في القول" ؟ – هنا ينبهنا هيدغر إلى أنه علينا أن نميز بين "الفحص التأريخي" (historische Betrachtung) عن آراء القدماء في الحقيقة كما تقررت منذ أرسطو و بين " الاعتبار التاريخاني" (geschichtliche Besinnung) في ماهية الحقيقة . إن الاعتبار ليس مهمة *تأريخية* بل هو يهدف في حد ذاته إلى الانعتاق من " السائد إلى حد الآن" (das Bisherige) في تصور الحقيقة بوصفه "بلا أرضية" (bodenlos) ، لكنه لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا بقدر ما ينطلق من الإقرار بأنه " من الحقيق أن نسأل انطلاقا من ضرورات اليوم و المستقبل التي تخصنا" (ص33). وبعبارة أدق إذا كان الرهان الأخص للفحص التأريخي هو " تقديم الماضي ، كما كان " (das Vergangene darzustellen, wie es gewesen ist) (ص34) ، فإن " الاعتبار التاريخاني" يتوجه " قبلة المستقبلي بوصفه هو بداية كل تاريخ" (ص25). – و من المفيد أن نسجل هنا التقابل الذي يستثمره هيدغر بين اللفظة اليونانية " ιστορειν"[10] و بين العبارة الألمانية " Geschichte" ، بحيث يجعل الأولى مرادفا لمعنى " Historie" الدالة على صنف من *المعرفة* يقوم على "الاستخبار" (Auskundschaften) و "الاستكشاف" (Erkundung) للحدث الماضي انطلاقا من الحاضر (ص34) ، في حين أن الثانية هي آية على ضرب طريف من "الصلة بالتاريخ" هي "الاعتبار" ، أو بالمعنى الحرفي (Be-sinnung) "التمعن" ، أي كما تقول حروف الكلمة الألمانية ، "اقتفاء المعنى" (Eingehen auf den Sinn) ، معنى التاريخ لا بما هو سرد لما وقع بل بما هو نمط مخصوص من وجود الموجود هو "الأروخ" (das Geschehen) . الذي هو خاصة الإنسان (ص 36)[11] .

---

[10] يقول هيدغر (1938/1937: 34–35):" [..] وذلك أن لفظة "تأريخي" انما تعني أيضا : ιστορειν – استخبر . "التأريخ" و "التأريخي" إنما يعني لذلك بالنسبة لنا : استطلاع الماضي انطلاقا من دائرة نظر الحاضر. [..] و بلا ريب كل ماضٍ يقبل أن يقدم إلى كل عصر على نحو مطابق لذلك العصر. إن في ذلك ليكمن الطابع المخرج لكل فحص تأريخي."

«[..] (D)enn das bedeutet auch das Wort "historisch" : ιστορειν - *auskundschaften.* "Historie" und "historisch" besagt für uns deshalb : Erkundung des Vergangenen aus dem Gesichtskreis des Gegenwärtigen.[..] Zwar läßt sich jede Vergangenheit für jede Zeit zeitgemäß darstellen. Darin liegt das Verfängliche aller historischen Betrachtung. »

[11] – يقول هيدغر (19378/1937: 35–36) : " بيد أن الفحص التأريخي لا يستوفي الصلة الممكنة بالتاريخ، و يبلغ ذلك قدرا بحيث هو يمنع تلك [الصلة] و يقطعها. إنه لشيء مغاير في ماهيته للفحص التأريخي ، ذلك الذي نسميه **الاعتبار التاريخاني**. [..] إن لفظة "تاريخاني" تعني الأروخ ، التاريخ ذاته بوصفه موجودا. أما لفظة "تأريخي" فتعني صنفا من المعرفة. و نحن لا نتحدث عن فحص تاريخاني، بل عن اعتبار . Be-sinnung : اقتفاء معنى ما يتأروخ (Sinn des Geschehenden) ، [معنى] التاريخ. "المعنى" يعني هنا : **الميدان المفتوح** للأهداف، والمقاييس، والدوافع، و إمكانات الفصل و القدرات – كل ذلك ينتمي إلى الأروخ على نحو **ماهوي**.

إن الأروخ من حيث هو فن و طريقة في **الوجود** إنما يخص الإنسان فحسب. إن الإنسان له تاريخ، من أجل أنه وحده يمكنه أن **يوجد** على نحو تاريخاني، بمعنى يمكنه أن ينتصب في هذا الميدان المفتوح من الأهداف و المقاييس و الدوافع و القدرات [..]وحده الإنسان هو تاريخاني – من جهة ما هو ذاك الموجود، الذي، من حيث هو عرضة للموجود على الجملة، هو، ضمن مناظرته مع هذا الموجود، يملك

إن الجديد بالنسبة إلى ما رأيناه في **الوجود و الزمان** هو أن "المعنى" هنا في أفق المنعرج الثاني ليسا مقاما *كيانويا* للدازين صادرا من بنية "الفهم" السابق الذي يحركه، بل هو حسب هيدغر " الميدان المفتوح " (der offene Bereich) الذي لدنه ينكشف البحث عن ماهية الحقيقة (ص36)[12]. إن طرافة تخريج "المعنى" بوصفه "ميدانا مفتوحا" هو اعتبار "المستقبل" و ليس "الماضي" مركز التاريخ : " إن الأروخ و ما يتأرخ في التاريخ هو أولا و دائما **المستقبلي** [..] **إن المستقبلي هو بداية كل تاريخ**" (ص36). و لكن من أجل أن "البدئي هو أكثر شيء احتجابا" فإن " الصلة الأصلية و الأصيلة بالبدء هي لذلك [العنصر] الثوري الذي بواسطة الانقلاب على المعتاد هو يحرر القانون الخفي للبدء مرة أخرى"(ص37).

– بعد تقرير الفرق بين الفحص التأريخي و بين الاعتبار أو التمعن التاريخاني، علينا أن نفهم الآن كيف استثمر هيدغر ذلك في تبيين ماهية الحقيقة. ينبه هيدغر إلى أن اتخاذه أرسطو منطلقا أصيلا للبحث في ماهية الحقيقة ليس من باب الفحص التأريخي بل هو من باب التمعن التاريخاني (ص44). و ذلك يعني أن العنصر الإغريقي الذي نناظره ليس "ماضيا" و لا هو "حاضر" بل هو "مستقبلي و من أجل ذلك هو فوق-التأريخي،[أي هو] تاريخاني" (ص44). إن ماهية الحقيقة ليست "مفهوما" تمثيليا بل هي نمط معين من "الأروخ"، لا نستطيع أن نوضحه

الاختيار في صلب الضرورة. إن كل موجود غير إنساني هو بلا تاريخ، على أنه يمكنه ، في معنى مشتق، أن يكون تاريخانيا و هذا أمر ضروري، من حيث أنه ينتمي إلى دائرة هذه المناظرة التي للإنسان مع الموجود."

«Aber die historische Betrachtung erschöpft nicht den möglichen Bezug zur Geschichte, und dies so wenig, daß sie ihn sogar verhindert und abschneidet. Etwas wesentlich anderes als die historische Betrachtung ist das, was wir die *geschichtliche Besinnung* nennen.[..] Das Wort "geschichtlich" meint das Geschehen, die Geschichte selbst als ein Seiendes. Das Wort "historisch" meint eine art des Erkennens. Wir sprechen nicht von geschichtlicher Betrachtung, sondern von Besinnung. Be-sinnung auf den Sinn des Geschehenden, der Geschichte. "Sinn" meint hierm den offenen Bereich der Ziele, Maßstäbe, Antriebe, Ausschlagmöglichkeiten und Mächte – all dies gehört *wesentlich* zum Geschehen.

Das Geschehen als Art und Weise zu *sein* eignet nur dem Menschen. Der Mensch *hat* Geschichte, weil er allein geschichtlich *sein* kann, d.h. in jenem offenen Bereich von Zielen, Maßstäben, Antrieben und Mächten stehen kann und steht [..]. Nur der Mensch ist geschichtlich – als jenes Seiende, das, ausgesetzt dem Seienden im Ganzen, in der Auseinandersetzung mit diesem Seienden sich freistellt in die Notwendigkeit. Alles nichtmenschliche Seiende ist geschichtslos, kann aber in einem abgeleiteten Sinne geschichtlich sein und ist dies notwendig, sofern es in den Umkreis jener Auseinandersetzung des Menschen mit dem Seienden gehört.»

[12] – Pöggeler 1959،ص 295:

« Truth, which is thought of as a nonconcealment, is the happening of truth (Wharheitsgeschehen), and in this happening prevails the temporality of Dasein and that time in which Being gives itself in its openness. We are concerned here not simply with the essence of truth in the sense of Dasein's standing-in-truth, but rather, concerned even more with the truth of Being taken as abiding Being, i.e., with truth as openness of Being. »

إلا متى أفلحنا في استكشاف ذلك "التاريخ المحجوب الذي من شأن "ماهيـــة" الحقيقـــة" (diese verborgene Geschichte des "Wesens" der Wahrheit) (ص44).

§2 - المنعرج من السؤال عن ماهية الحقيقي إلى السـؤال عـن حقيقة (ماهوية) الماهية :

نحن نعثر على ثلاث إشارات إلى فكرة "المنعـــرج" (die Kehre) في المجلـد 45 مـن الطبعة الكاملة التي ضمت درس 1938/1937 . في الموضع الأول عين هيدغر *بنية المنعرج* بوصفه تحولا من السؤال عن ماهية *الحقيقي*[13] إلى السؤال عن *حقيقـة* أو ماهويـة الماهيـة (1938/1937: 46) ؛ أما في الموضع الثاني فقد أشار إلى نتيجة حاسمة لواقعة المنعرج عما سماه "اعتبار" تاريخ الحقيقة، ألا وهي كيف تظهر "بداية" الفكر الغربي و "نهايته" في ضـوء المنعـرج؟ (1938/1937: 126). أما الإشارة الثالثة فقد وردت في "ملحق" (Anhang) على قدر عال مـن الأهميـة لطولـه و عمق الاستشكالات التي ينطوي عليـها (1938/1937: 191–227). وهـي تتعلـق بإلقـاء نظـرة مستحدثة تماما على معنى "الإنسان" في ضوء المنعرج (ص214). – إن جهدنا سينصرف بخاصة إلى إيضاح *بنية* المنعرج و ما ينتج عنها من مسائل حاسمة في تشكيل فضاء تفكير هيدغر الثاني.

1.2 - نحو معنـى آخـر لمصطلـح " das Wesen" : أو كيـف يتحـرك الفكـر ضمن المنعرج ؟

يقول هيدغر (1938/1937: 46–47) :" فيم تكمن ماهية الماهية أو ، كما نقول، **الماهويـــة** ؟ إن الماهوية تشير إلى ما هي الماهية بما هي كذلك بخاصة ضمن **الحقيقة** .إنها تحد **حقيقة الماهية** .نحن انما نبحـث بلا طائل عن تعليل لتعين الماهية – كما في واقع الحال لتعين ماهية الحقيقي– ، متى كنا لا نعرف ماذا يكـون بعامة المطلوب تعيينه والمطلوب تعليله ضمن تعيينه ، [ماذا تكون] الماهية ذاتها ، في الحقيقة .

[..] نحن نسأل عن مسألة الحقيقة ، بمعنى نحن نسأل عن ماهية الحقيقي . ونحن لا نبحـــث عـــن "حقائق" جزئية ، بل عن ماهية الحقيقة . ولدن بسط هذا السؤال نحن الآن قد بلغنا موضعا حيث ينبغـــي علينا عن حقيقة الماهية أن نسأل . إن كل هذا لـــملـــغز : إن السؤال عن **ماهية الحقيقة انما هو في عـــين الآن وفي ذاته** السؤال عن **حقيقة الماهية** . إن مسألة الحقيقة – مساءلة بوصفها مسألة أساســـية – انما تنعرج في ذات نفسها ضد نفسها . هذا **المنعرج** ، الذي نصطدم به ههنا ، انما هو الأمارة على أننا نـــأتي إلى فلك سؤال فلسفي أصيل . أما ماذا يكون أمر المنعرج ، و فيم هو نفسه متأسس ، فنحـــن لا نســـتطيع الآن ، بسبب أنا ما نكاد نلج في ساحة الاعتبار الفلسفي ، أن نتبينه . إن [شيئا] واحدا هو واضـــح :إذا كان ينبغي على كل فكر فلسفي أن يتحرك ضمن هذا المنعرج على نحو لا مرد له بقدر ما يفكر على نحـــو أكثر أصلية ، أي بقدر ما يـــأتي على نحو أكثر قربا إلى ما هو مفكر فيه و مفتكر فيه في الفلسفة منـــذ أول

---

13 – "الحقيقي" أي الموجود الذي تربطنا به علاقة "مرجعية"، ولذلك فالمنعرج هنا هو إعـــراض عن "المرجعية" بعامة ؛ رب مرجعية ربما كانت ما تزال ترهق معنى "الإحالة" في الوجود و الزمـــان بفعـــل الإحالة على الدازين، وهو ما تغير بعد 1936. را: Livet 1981: 311.

أمرها وفي كل وقت ، فإن المنعرج ينبغي أن ينتمي على نحو ماهوي إلى ما فيه وحده تعتبر الفلسفة نفسها .(الو-جود (das Seyn)[14] بما هو Ereignis)."[15]

لا نحتاج إلى التنبيه إلى ما ينطوي عليه هذا الشاهد الحاسم من صعوبة ، على أنها غير مفتعلة ، وذلك أنها منتصبة في صلب *الإشكال* المبحوث فيه نفسه . فالصعوبة التي تمنع من تبين وجه التواشج بين *السؤال عن ماهية الحقيقة والسؤال عن حقيقة الماهية* هي تحديدا *بنية المنعرج* المقصود . ولذلك فليس من تذليل لتلك الصعوبة إلا بالاعتراف بها بوصفها عنصرا مقوما للمفكر فيه ، وليس حاجزا قد نفلح في استبعاده . وبعامة يمكننا أن نفكك المشكل المطروح إلى هذه العناصر : أولا *السؤال التقليدي* عن ماهية الحقيقة ، وثانيا واقعة أن الإجابة عن السؤال التقليدي عن ماهية الحقيقة يتطلب قبلا أن نتوفر على *معنى الماهية* ؛ وثالثا أن اشتراط التوفر على معنى الماهية قبل الإجابة عن السؤال عن ماهية الحقيقة يعني أن علينا أن ننعرج من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية .

إن هيدغر لا يرتب هذه المطالب بهذا الشكل إلا من أجل أن يكشف بادئ ذي بدء عن تهافت الطريقة التقليدية في طرح المسائل الفلسفية ومعالجتها . وهي طريقة وجه التهافت فيها أنها تفترض أنه يمكنها استيفاء معنى الماهية في *التعريف* ، وبعامة في المفهوم *الكلي* ، والحال

---

[14] – في درس 1938/1937 نلاحظ أن هيدغر لم يعد يكتب لفظة "(das Sein)، كما اعتاد كتابتها منذ إرساء "السؤال عن الوجود" في دروس فترة الانطولوجيا الأساسية، بل هو قد عاد إلى رسم قديم للفظة الألمانية كما استعملها هيغل و أقطاب المثالية الألمانية، أي هكذا " das Seyn" ، و المغزى هو التخلي عن " das Sein" بسبب ما يرهقها من دلالة تعود إلى ميتافيزيقا **الذاتية** التي لم يتخلص منها برنامج *الانطولوجيا الأساسية*. إن حقيقة " الو-جود" (das Seyn) مسألة تقع ما وراء تحليلية الدازين، في حين أن معنى " الوجود" (das Sein) هو شرط إمكان *متعال* لفهم "هوية" الدازين.

[15] – يقول هيدغر (1938/1937: 46-47) :

« Worin besteht das Wesen des Wesens oder, wie wir sagen, die *Wesenheit* ? Die Wesenheit gibt an, was das Wesen als solches eigentlich, in *Wahrheit* ist. Sie umgrenzt die *Wahrheit des Wesens*. Wir suchen vergeblich nach der Begründung einer Wesensbestimmung – also in unserem Falle der Wesensbestimmung des Wahren-, wenn wir nicht wissen, was denn überhaupt das zu Bestimmende und in seiner Bestimmung zu Begründende, das Wesen selbst, in Wahrheit ist.

[..] Wir fragen die Wahrheitsfrage, d.h. wir fragen nach dem Wesen des Wahren. Wir suchen nicht einzelne " Wahrheiten", sondern das Wesen der Wahrheit. In der Entfaltung dieser Frage sind wir jetzt an die Stelle gekommen, wo wir nach der Wahrheit des Wesens fragen müssen. Rätselhaft ist dies alles : Die Frage nach dem *Wesen der Wahrheit* ist *zugleich und in sich* die Frage nach der *Wahrheit des Wesens*. Die Wahrheitsfrage – als Grundfrage gefragt- kehrt sich in sich selbst gegen sich selbst. Diese *Kehre*, auf die wir da gestoßen sind, ist das Anzeichen dafür, daß wir in den Umkreis einer echten philosophischen Frage kommen. Was es mit der Kehre auf sich hat, worin sie selbst gegründet ist, vermögen wir jetzt, da wir kaum den Vorhof des Bezirks philosophischer Besinnung betreten, nicht zu erkennen. Nur das Eine ist deutlich : Wenn alles philosophische Denken um so unausweichlicher in dieser Kehre sich bewegen muß, je ursprünglicher es denkt, d.h. näher es dem kommt, was in der Philosophie zuerst und immer gedacht und bedacht wird, dann muß die Kehre wesentlich zu dem gehören, worauf allein die Philosophie sich besinnt. (das Seyn als Ereignis). »

أنها لا تتوفر قبلا على إيضاح أصيل لقوام هذا التعريف أو المفهوم الكلي . وهكذا بدلا من الانطلاق من التعريف التقليدي للماهية بوصفه معلوما بنفسه ينبه هيدغر إلى ضرورة أن نبدأ ، قبل الإجابة عن السؤال عن ماهية الحقيقة ، بتفحص سابق لمعنى الماهية نفسها . فإن فهمنا لمعنى الماهية ، أي أن سؤالنا عن حقيقة الماهية ، هو الذي يحدد سلفا طبيعة إجابتنا عن السؤال عن ماهية الحقيقة . بذلك ينقلب السؤال من سؤال عن ماهية الحقيقة إلى سؤال عن حقيقة الماهية .

إن نكتة الطرافة هنا هو تثوير هيدغر لمصطلح "الماهيـــة"[16] (das Wesen) ، ليس فقط بالمقارنة مع التدبير الميتافيزيقي له من أفلاطون إلى هوسرل بل بالنظر إلى ما كان يفهمه هيدغر الأول نفسه في عهد الانطولوجيا الأساسية [17]. و الخيط الهادي لفهم وجه الجدة هنا هو مرة أخرى معنى **الزمان**: فإذا كانت "الماهية" تدل في التقليد الميتافيزيقي على معنى "لا-زماني" أو واقع أبدي يكون دوما هوهو، أي إذا كان المعنى الميتافيزيقي للماهية هو " الهوية" أو "التطابق"(Identität)، كما يشرح ذلك جيدا درس صيف 1928 انطلاقا من ليبنتز (1928ب: 47، 49-50، 64)،- فإن رهان هيدغر في درس 1938/1937 هو الكشف عن **الزمانية الثاوية في معنى هذه الماهية**[18]. - أما طريقة هيدغر في تخريج هذا المعنى "الزماني" للماهية فهي تتمثل في إعادة لفظة " das Wesen" إلى الفعل الذي صدرت منه أول مرة، أي فعل " wesen" الذي تشير المعاجم الألمانية إلى أنه استعمال قديم يدل على معنى "وجد" (sein)، بقيت آثاره في ألفاظ كثيرة مثل Anwesenheit (الشهود، الحضور) و Anwesend (حاضر،موجود) و Anwesen (الملكية، الضيعة) و Abwesenheit (الغياب) و Abwesend (غائب، غافل،ساه) و verwesen (انحل، أدار وظيفة) و Verwesung (الانحلال، الإدارة). و لكن إذا كان هيدغر الأول قد استثمر لفظة Anwesenheit للتدليل على أن تاريخ الانطولوجيا ، من جهة ما قام على تأويل "وجود الموجود" بوصفه " ουσια" ،إنما قد ظل يتحرك تحت وطأة فهم الوجود انطلاقا من ضرب معين من الزمان هو "الحاضر" (die Gegenwart) (1926أ: 25) و من ثم أنه أغفل البعد الأصيل للزمان أي بعد المستقبل،- فإن هيدغر الثاني قد صرف جهده منذ 1936 إلى تخريج لفظة " wesen" بوصفها تدل على النمط الأصيل من الوجود، ولكن ليس في معنى "الحضور" بل في معنى جديد يشير إليه هيدغر في مواضع أخرى بلفظة منحوتة خصيصا، هي die Wesung [19]- وهو ما حاولنا أن ندركه بلفظة "الكينونة".

إن الهدف هو "التمعن في **ماهية** الحقيقي" (die Besinnung auf des *Wesen* des Wahren) (1938/1937: 47). و للتو يتوضح أن ما هو "إشكالي"(fraglich) هنا ليس "الحقيقي بما هو كذلك" بل إن أداة السؤال نفسها، أي ما نسميه "ماهية" ، هو أمر يجدر بنا أن نتساءل عنه: فبقدر ما يظهر معنى الحقيقة بوصفها "سدادا في القول" معلوما بنفسه و مدعاة

---

[16] - عن الصعوبات المرهقة لترجمة لفظة das Wesen الألمانية خاصة لدى هيدغر الثاني إلى لغة أخرى را: Emad 1992: 75،هامش 2.

[17] - Grondin 1987: 113-114.

[18] - عن دلالات مصطلح "الماهية" لدى هيدغر الثاني، راجع على وجه الخصوص : Grieder 1988: 188 و ما بعدها، وهو المرجع في هذه المسألة؛ و كذلك: Kisiel 1970: 162.

[19] - نعثر على مصطلح die Wesung ضمن "الملحق" الذي نجده مضمومة إلى درس 1938/1937. را: 1938/1937: 193، 203. و انظر: Grieder 1988: 193.

للتساؤل ي نفس الوقت، يبدو معنى "الماهية" هو أيضا معلوما بنفسه و مدعاة للتساؤل معا؛ إننا في كل زعم حول معرفة ماهية الدولة أو ماهية الحياة أو ماهية التقنية نحن نترك معنى الماهية في باب" السكوت الساكت" (stillschweigend) (ص48). كيف نتغلب على هذه الصعوبة ؟

يقترح هيدغر أن نأخذ "التمعن التاريخاني" في التحديد الأرسطي لمعنى "الماهية" طريقا نهتدي به نحو النهوض بالسؤال عن حقيقة الماهية (ص48،57). و تبعا لذلك هو يحصي لدى أرسطو أربع معان[20] هي على التوالي[21] : أ- "الكلي" (das Allgemeine)، أو "العام" (das Überhaupt) بحيث " أن الكل (das Ganze) الذي ينطوي في نفسه على كل فردي، يسمى ολον . و تبعا لذلك فإن الماهية هي ما يصلح لكثيرين : το καθολου" (ص58) ؛ب- "الجنس" (die Gattung، το γενος)؛ وهو لفظ يحرص هيدغر على إعادته إلى دلالته الأصلية حيث يدل على " الجنس" (das Geschlecht) في معنى "الجيل" من الناس، و "السلالة" (die Abstammung) و " المنبت" (die Herkunft)، مؤكدا على أنه إنما هيمنة المنطق هي التي أدت إلى نقل γενος من معنى "المنبت" إلى معنى "الجنس الكلي" (ص58)؛ ج- " ماذا كان الوجود" (das was-es-war-Sein، το τι ην ειναι)[22]؛ فإذا كانت الماهية هي "مصدر" و ما منه نشأ الوجود، أمكن عندئذ أن تعني "ماذا" (was) "كان" (war) هذا الوجود من قبل أن "يوجد" بوصفه موجودا "فرديا" ، فإن " الماهية هي مدركة من قبل أرسطو بوصفها ذلك الوجود (ειναι) الذي من شأن الموجود الفردي، ماذا كان (τι ην) – الفردي – بعد قبل أن يصبح هذا الفردي" (ص59)؛د- "ما هو كامن في الأساس" (was zugrunde liegt، υποκειμενον)؛ وهذا المعنى هو نتيجة للتخصيصات الثلاثة السابقة. بحيث أن " كل هذه التعيينات لماهوية الماهية، το καθολου (العام)، το γενος (المنبت)، το τι ην ειναι (ماذا كان الوجود)، إنما تصور الماهية بوصفها هذا الذي يكمن من قبل الشيء الفردي و في أساسه – υπο / κειμενον، " (ص59)[23].

---

[20] – راجع أرسطو، **ما بعد الطبيعة**. مقالة الزاي، 3 ، 1028ب 33 .

[21] – قا: Grieder 1988: 191.

[22] – من المفيد أن نحيل هنا على التخريج الذي أثبته المترجم الفرنسي لكتاب **ما بعد الطبيعة** ج. تريكو لمعنى عبارة το τι ην ειναι لدى أرسطو، حيث يفسر معناها الحرفي على أنه يدل على هذا: " c'est ce qu'il a été donné d'être à quelque chose " . غير أنه يعتبر أن أفضل رصد لذلك المعنى هو ما اقترحه إميل برييه (Bréhier) : " le fait pour un être de continuer à être ce qu'il était " (Tricot 1981: 23،هامش3).

[23] – انطلاقا من هذه التخريجات لمعنى الماهية في ضوء مشكل المنعرج أتى هيدغر إلى ترجمة التعريف الأرسطي للماهية على نحو لا تتوضح طرافته إلا بمقارنته بالترجمات غير التأويلية مثل الترجمة العربية القديمة أو الترجمة الفرنسية المتداولة. يترجم هيدغر المقطع الأرسطي في الموضع الذي يهمنا هكذا (ما بعد الطبيعة . الزاي، 3، 1028ب،33):" وذلك أنه كما أن " ماذا كان الوجود" مثله مثل العام و كذلك المصدر يبدو أنها تشكل الماهية التي من شأن كل فردي ، كذلك [يشكل] الأربعة تحت هذه التخصيصات : الكامن-في-الأساس." . أما الترجمة العربية القديمة فتقول : " فإن الجوهر و إن كان يقال على أنواع كثيرة لاكنه في أربعة أكثر ذلك فإنه يظن أنه الذي هو الانية و الكلي أيضا و الجنس يظن أنه جوهر كل واحد و الرابع من هذه الموضوع الأول " ضمن: ابن رشد 1967: 767 . و أما الترجمة الفرنسية فهي:

« La substance se prend, sinon en un grand nombre d'acceptions, du moins en quatre principales : on pense d'ordinaire, en effet, que la substance de chaque être est soit la quiddité soit l'universel, soit le genre, soit, en quatrième lieu, le sujet. » in : Tricot 1981 : 352.

ما هي النتيجة الحاسمة التي يخلص لها هيدغر بعد هذا التمعن في التعريف الأرسطي للماهية ؟ – أن تخصيص الماهية بواسطة "الكلي" " لا يمكن له أن يكون التخصيص الأصيل للماهية، بل هو ليس على الأكثر سوى تابعة (die Folge) للماهية" (ص61)، و ذلك أن " الكلية و الصدق على الكثير ليس هو ما هو ماهوي في الماهية، بل هو تعين تابع فحسب" (ص64). كيف ذلك؟

من أجل أن الإغريق لم يفهموا من معنى "الماهية"، طبقا لطريقتهم في الإجابة عن سؤال " τι εστιν – ما هو هذا ؟" ، سوى معنى " το τι ειναι – ما هو" أو المائية. ولكن ما معنى "المائية" ؟ هي ليست سوى تعيين أن هذا الموجود هو "ما" (was) هو " شاهد دوما" (ständig anwesend) ، أي" الدائم" (das Beständige) في شهوده ؛ و لكن عن معنى " الما" (das Was) ذاته ، هم لا يملكون أي إيضاح أصيل (ص61). إن الإغريق لم يبصروا من معنى "الماهية" سوى أن العام يصدق على الأفراد من أجل أن ثمة شيئا يبقى "هوهو" (ein Selbiges) و فيه تكمن الماهية (ص64). ما هو معنى هذا "الهوهو" ؟ و معنى هذا الما–هو (das Wassein) ؟ " عن ذلك لم يعد يظهر أنه توجد إجابة ممكنة " (ص64).

ما هي نتائج الإيضاحات السابقة؟ – إن هيدغر قد دافع هنا عن ثلاثة دعاو: 1.أن "الماهية" تصنع و لا يعثر عليها كواقعة؛ 2. أن الحقيقة الماهية لا تعلل بأي علة و لا "تطابق" أي معطى بل هي نفسها اللعة الأصلية لكل تعليل؛ 3. أن حقيقة "الوقائع" تستمد أساسها من حقيقة "الماهية" . ثلاثة دعاو هي ثلاث حجج ضد أطروحة الحقيقة/اسداد من أجل تأصيل أكثر جذرية للسؤال عن ماهية الحقيقة بواسطة المنعرج ضمن حقيقة الماهية[24]. – إن مكمن الصعوبة في الفهم اليوناني لمعنى الماهية هو حسب هيدغر أنه يفتقد إلى "تأسيس" صارم لتعيين ماهية الحقيقي بوصفها "سدادا في القول" ، و إنه انطلاقا من ذلك يخوض هيدغر استشكالا على قدر عال من الطرافة لمعنى مصطلح die Begründung، يمثل خطوة حاسمة في بلورة بنية المنعرج و مسيرة هيدغر الثاني بعامة.

2.2- دلالة جديدة لمسألة "التعليل" (Begründung) :

ينطلق هيدغر من سؤال هاد لخطة الاعتبار التاريخاني: " كيف يعلل أرسطو التعيين الماهوي للحقيقي في معنى السداد في القول؟" يجيب عنه بالسلب: " **أنه لا يوجد أي تعليل** " (ص71). كيف ذلك؟ – إن الإغريق لم يفعلوا غير اعتماد "اللوغوس" (λογος) بنية للكلام على "الصادق" و "الكاذب"، و من ثم أن تعيين الماهية ليس سوى وصف بنية القول على

---

[24] – Grieder 1998،ص 191:

« In *Grundfragen* he makes the following main points : (1) the Essence of things is brought forth rather than found in the way facts are found ; (2) essential Truth and essential knowledge are not grounded in anything and do not have to conform to anything (unlike factual truths which must conform to factual states of affairs), but essential Truth is itself the ground and measure and is as such "original" ("ursprünglich") ; (3) factual truth and factual knowledge depend upon essential Truth and essential knowledge. In the light of these three theses Heidegger tries to show that the (already Aristotelian) claim that truth is rectitude (Richtigkeit) is itself essential Truth, "ursprünglich" and without foundation. Thus, Heidegger dismisses the view that all truth is rectitude. »

الموجود. إن اللوغوس هو "مقر إمكان" الصدق و الكذب و من ثمة هو "موضع الحقيقة" من جهة ما هي "سداد في القول"(ص71)[25] . انطلاقا من ذلك يقيم هيدغر تقابلا طريفا بين أن يكون تعيين الماهية " مقولا" (ausgesprochen) و بين أن يكون "معللا" (begründet) (ص71، 72) أي معادا إلى *علة* إمكانه . إن المطلوب ليس الاقتصار على اعتبار "اللوغوس" بنية للماهية، بل "تأسيس" (Gründung) إمكان ماهية الحقيقة. ذلك ما فرغ إليه هيدغر وهو على بينة من جسامة الزعم الفلسفي الذي هو مقبل عليه (ص73)[26].

إن رأس الأمر هنا هو التحرر من *الدلالة السائدة للتعليل*، حيث هي لا قوام لها إلا ما تستفيده من معنى اللوغوس. فالتعليل هو لدى الإغريق "تعليل للقول" (Begründung der Aussage[27])، على أن ذلك لا يعني سوى " أن يشار إلى العلة ،و أن يدلل على الشيء الذي عليه يستند القول في مطابقته للصحة (سداده). و تبعا لذلك يقوم التعليل الأصيل على أن يقدم و يبين ذاك الذي عنه (worüber) يقول القول شيئا ما. و عليه ينبغي أن يقدر ما إذا كان القول مطابقا للأمر(سديدا)" (ص73)[28]. – هذا "الذي عنه" القول هو "الواقعة" (die Tatsache)، مما يعني أن التعليل لا يعني هنا سوى التدرج من "الواقعة" (مثلا: هذا المدرج المضاء الآن) إلى "الجملة-الواقعة" (Tatsachen-Satz) (القول المطابق للواقعة هو نفسه واقعة) و منه إلى "الجملة-الماهية" (Wesens-Satz) (أن الحقيقة هي السداد في القول) (ص77). بذلك يتوضح أن تأسيس الماهية ينطوي على " صيغة خاصة (eine Bewandtnis)" هي " من جنس مغاير" لدلالة تعليل المعرفة على أساس "الوقائع" (ص79) أو "الألفاظ" (ص80). إن معنى الماهية "غير تابع" لبنية اللفظ التي تتغير من لغة قوم إلى أخرى؛ و إذا كان صحيحا أن " التسمية و القول الأصيلين هما بلا ريب الوضع الأصلي للماهية" فذلك لا يتم من خلال "الاتفاق و التصويت بل عبر **القول المهيمن** المرجع" (ص80).

---

[25] – يحيل هيدغر هنا على : أرسطو، **ما بعد الطبيعة** . مقالة الهاء (E) 4، 1027ب 25 و ما بعدها. جاء في ترجمة تريكو (Tricot 1981: 344) :

« Le faux et le vrai, en effet, ne sont pas dans les choses, comme si le bien était le vrai, et le mal, en lui-même le faux, mais dans pensée. »

[26] – يقول هيدغر (1938/1937: 73): " بيد أنه ربما كنا نبحث تحت لفظة "تعليل" عن شيء لا يحق عند وضع الماهية أن يبحث عنه و لا أن يدعى. فهل يكون [الأمر] الماهوي في المعرفة و السلوك إزاء الموجود، ذلك البصر السابق بـ"المثال"، وضع الماهية، بلا علة و اعتباطا ؟

إن الوقت قد حان لأن نسأل عما نفهمه إذن تحت [لفظة] "تعليل"."

« Aber vielleicht suchen wir unter dem Titel "Begründung" etwas, was bei der Ansetzung des Wesens nichts gesucht und beansprucht werden darf. Dann wäre das Wesentliche im Erkennen und Verhalten zum Seienden, jener Vorblick auf die "Idee", die Ansetzung des Wesens, grundlos und willkürlich ?

Es ist an der Zeit zu fragen, was wir denn unter "Begründung" verstehen. »

[27] – عن التمايزات بين " Gründen" (تأسيس) و " Ergründen) "سبر الأساس" و " Begründen" (علل) ، را: Ben Ahmed 1989: 174.

[28] – يقول هيدغر (1938/1937: 73):

« Begründung der Aussage heißt : den Grund angeben, dasjenige aufweisen, worauf das Gesagte in seiner Rechtmäßigkeit (Richtigkeit) aufruht. Demzufolge besteht die eigentliche Begründung darin, daß dasjenige vorgeführt und gezeigt wird, *worüber* die Aussage etwas sagt. Daran muß ermessen werden, ob das Gesagte sachgemäß (richtig). »

إن هدف هيدغر هو تعليق الطابع البديهي لمعنى الماهية و تجذير الصعوبة التي تكتنفها حتى تعود ضربا من "اللغز" (das Rätsel) الكامن في مشكل الماهية نفسه (ص81). معنى اللغز هنا هو أن ماهية الأشياء بقدر ما يبدو أننا نعرفها نحن لا نعرفها؛ هذا الضرب من " سوء المعرفة الدائم (ständige Verkennung) للدنو الذي لماهية الأشياء" هو على ذلك ليس "نقصا" (ein Mangel) بل إنما فيه تكمن "العظمة الممكنة للإنسان" من جهة ما هو مقيم دوما "بين الوجود و الظاهر (zwischen dem Sein und dem Schein)، وحيث أن الأقرب هو الأبعد و الأبعد هو الأقرب" (ص82).

2. إن صعوبة مزدوجة تطلع علينا : " كيف ندرك الماهية و كيف نعلل هذا الإدراك للماهية؟" (ص83). إن إجابة هيدغر هي :" إن إدراك الماهية هو نمط من ''الإنتاج'' (Hervor-bringung) للماهية. طبقا لذلك ينبغي بذلك أيضا لنمط ''التعليل'' للماهية و لطرح الماهية أن يتهيأ" (ص83). كيف "أنتج" اليونان معنى الماهية ؟ – إن أفلاطون مثلا قد عين الماهية بوصفها " المثال" (ιδεα) أي ما يجعل الوجود يمثل أمام النظر؛ إن "ما هو" (*Was es ist das*) الموجود يأتي أمام النظر،يتخذ "منظره" (sein Aussehen) و"هيئته" (seine Gestalt) و " تركيبته" (sein Gefüge) : بذلك يتبين أن الماهية لا تتحدد بمطابقة الواقعة الفردية القائمة بل بالعكس أن الواقعة، الطاولة مثلا، لا يمكن أن نتصورها من دون " المثال الذي يحتذى" (das Vor-bild) قبلا؛ إن المثال،النموذج، القدوة، هو ما يشكل إمكانية أن ننظر إلى الشيء الفردي، أي "المثال" (die Idee) الذي هو "الماهية" (ص84). "أن ينتج" (Hervor-bringen) يعني في حروف اللفظة الألمانية "أن يحمل" (bringen) الشيء "إلى الخارج" (hervor-) و إلى النور و إلى الظهور؛ لذلك ليس تحديد "ماهية" الموجود بوصفه "مثالا" لدى أفلاطون سوى عملية " إبصار الشيء سلفا" (das Im-voraus-Sichten) و " حمل الشيء نحو البصر" (das Zu-Gesicht-Bringen)؛ و لذلك فإن المطلوب هو " أن نفهم ''الإنتاج'' على نحو إغريقي" (ص84).

إن الخيط الهادي في هذا الفهم هو أن ننقل معنى "الإنتاج" من دلالة صناعية إلى دلالة بصرية : نحن لا نعتمل الماهية و لا نصنعها كأي مصنوع فردي بل نحن "نحملها إلى النور" ، "نتنظرها" ، فإذا بنا نعثر عليها(ص85)[29]. إن إنتاج الماهية هو "تنظر" (ein Er-sehen) لها في

---

[29] –يقول هيدغر (1938/1937: 84–85) : "وعلى ذلك فإن إدراك الماهية انما هو أيضا بالنسبة للإغريق إنتاج/حمل–إلى–الخارج (ein Hervor-bringen). إنه ينبغي فقط، من أجل أن نعرف ذلك، أن نفهم '' الإنتاج/الحمل–إلى–الخارج'' على نحو إغريقي. ''إنتاج'' الماهية/حملها–إلى–الخارج يعني [..] : أن الماهية ليست مباحثا عنها انطلاقا من الحالات الفردية بوصفها الكلي الذي من شأنها ؛ إن لها **أصلها الخاص** (seinen *eigenen Ursprung*). و إذ نحن نتكلم عن الإنتاج، نحن نفكر في [معنى] عمل و صنع موضوعا فرديا. لكن ذلك ليس مقصودا تحديدا؛ بل Hervor-bringen – ونحن نستعمل هذا اللفظ عن قصد – ينبغي أن يؤخذ هنا مأخذا **لفظيا** (*wörtlich*). إن الماهية محمولة إلى الخارج (hervor-gebracht)، مستخرجة (hervor-geholt) من اللامعروفية و المحجوبية. إلى الخارج – إلى أين ؟ إلى النور ؛ إنها قد حملت إلى البصر. هذا الحمل إلى البصر هو ضرب خاص من النظر (Sehen). [..] نحن نسمي هذا النظر ، الذي يحمل لنفسه [الموجود] ذاته الذي هو للإبصار [يحمله] إلى قابلية الإبصار أول الأمر و يتنظره، [باسم] **التنظر** (das *Er-sehen*).

هذا الإنتاج ليس في شيء من [معنى] عمل وصنع – هكذا هو على ذلك [ضرب من] العثور (ein vorfinden)."

« Dennoch ist auch für die Griechen die Erfassung des Wesens ein Hervor-bringen. Wir müssen nur, um das zu erkennen, das "Hervor-bringen" griechisch verstehen.

الموجود. التنظر يعني أن نحمل ما هو للإبصار إلى قابلية الإبصار وأن ننتظره ههنا؛ وذلك لا يتم من غير دور حاسم لظاهرة "النور" : إن إنتاج ماهية الموجود هو حمل له إلى ناحية النور حتى يصبح قابلا للإبصار ، ثم تنظره هناك . ما هو "منتج" (hervor-gebracht) هو ما هو " ملقى في النور"(ans Licht gestellt)، الذي هو الصلة الخفية بين "العين" التي لا تنظر إلا ضمن النور، و الموجودات التي لا يمكن لنا أن نرى إليها إلا في "مجال الرؤية" (Blickkreis) (ص85).

إن النتيجة الحاسمة لهذا التحقيق هو أن "التعليل" بما هو "إنتاج" ليس " تسددا (Sichrichten) قبلة شيء ما"، بل هو "تنظر في الماهية"/"دخول في نظر الماهية" (*Er*-sehen des Wesens)، في معنى " استكشاف طلعة" (das Herausstellen des Anblickes)الموجود، نمط طلوعه كموجود، في معنى "تطلع في"/"دخول في طلعة" (ein *Er*-blicken) إمكانية انكشاف وجود الموجود: إن ماهية الموجود تتراوح على نحو أصلي لدى الإغريق ما بين النور و الظلمة ، إنها منذ أول أرمها في " نصف نور أصيل" (in einem eigentümlichen *Zwielicht*) (ص85). – و انطلاقا من الافتراض بأن الماهية لا "تصنع" بل هي " متنظرة" (er-sehen) و "محمولة إلى الخارج" (hervor-gebracht)، يبلغ هيدغر إلى هذا الزعم الرائع : " إن تنظر الماهية هو ذاته تأسيس الأساس (Gründung des Grundes) " (ص86). إن ذلك اعتراض جذري على أن يكون التأسيس مستمدا من معنى "السداد" : إن الحقيقة بوصفها سدادا في القول هي رهينة "التسدد (das Sichrichten) قبلة موجود قائم "، و الحال أن معنى "التنظر" (das Er-sehen)[30] لا يترك مجالا لأي مقايسة مع موجود معطى[31].

"Hervor-bringung" des Wesens besagt [..] : Das Wesen wird nicht aus den einzelnen Fällen zusammengesucht als ihr Allgemeines ; es hat seinen *eigenen Ursprung*. Sprechen *wir* von Hervorbringung, so denken wir an ein Machen und Anfertigen eines einzelnen Gegenstandes. Aber gerade dieses ist nicht gemeint ; sondern Hervor-bringen – wir gebrauchen absichtlich dieses Wort - muß hier *wörtlich* genommen werden. Das Wesen wird hervor-gebracht, aus der bisherigen Unbekanntheit und Verborgenheit hervor-geholt. Hervor- wohin ? Ans Licht ; es wird zu Gesicht gebracht. Dieses Zu-Gesicht Bringen ist ein eigenartiges Sehen. [..] Wir nennen daher dieses Sehen, das sich das zu Sichtende selbst erst in die Sichtbarkeit erbringt und ersieht, das *Er-sehen*.

Dieses Hervor-bringen ist kein Anfertigen und Machen – also doch ein Vorfinden. »

[30] – را: Grieder 1988،ص 192:

« He speaks of "Er-sehen" of Essence, indicating that an efforts is involved in making it accessible, and a special "vision" required to bring us face to face with it. Unfortunately, the decisive point is not sufficiently clarified. Is this "hervorholende Heraussehen" in the end constitutive of the Essence of things, or is it not ? »

– إن تساؤل الباحث هنا خطير، من حيث يشير ضمنا إلى هذا: هل أن الدازين هو الذي "يقوم" ماهية الموجود أو أن "التنظر" هو مقام يقع ما وراء الانطولوجيا الأساسية؟ وبعبارة نقدية: هل تحرر هيدغر الثاني من البراديغم المتعالي أم لا؟

[31] – يقول هيدغر (1938/1937: 86): " إن **تنظر** الماهية ليس معللا (begründet)، بل **مؤسسا** (*gründet*)، بمعنى محققا على نحو بحيث أنه **يحمل نفسه بنفسه إلى الأساس، الذي يضعه**. إن تنظر الماهية هو ذاته تأسيس الأساس – طرح ما يجب أن يكون الأساس، υποκειμενον . إن التنظر من حيث هو الحمل–نحو–الخارج المؤسس للماهية بوصفها مثالا هو بذلك υποθεσις – طرح مائية الموجود ذاته بوصفه أساسا."

– ذلك أمر يدفعنا شديدا إلى اكتشاف أمر آخر أكثر خطورة : إن لفظة "التعليل" (Be-gründung) في معناها السالف – أي بوصفها " الإسناد المبرهن على [موجود] قائم" (ص95) – لم تعد كافية[32]: فبدلا من البحث عن "تعليل" الماهية بشيء ما ،كما هي عادة الميتافيزيقا من جهة ما هي "إرادة علة" (volonté de fondement)[33]، علينا أن نقبل بالسؤال عن نمط "تأسيس " (Gründung) الماهية نفسها لنفسها بوصفها هي نفسها "تأسيس الأساس" المبحوث عنه (ص86). – إن "التأسيس" نمط وجود خاص بالماهية نفسها، و ليس تدخلا نظريا فيها. كيف ذلك ؟

3.2- من "السداد" (Richtigkeit ،ομοιωσις) إلى " اللااحتجاب" (α-ληθεια ،Unverborgenheit) أو تنظر لامحجوبية الموجود بوصفه أساس ماهية الحقيقة بوصفها سدادا .

إن إعلان ضرورة الانتقال من المعنى التقليدي لخطة "التعليل" (Begründung) – أي "الإسناد المبرهن على قائم ما" ،إلى المعنى الماهوي للتأسيس لا يعني أن فهم القدماء لماهية الحقيقة بوصفها "سدادا في القول" كان "بلا أساس" (grundlos) بل أن هذا الفهم كان هو نفسه نمطا معينا من "وضع-الأساس" (Grund-legung) علينا أن نحترز من سطوته على تفكيرنا (ص95) .– هنا يفترض هيدغر أن هذا الاحتراز لا يتحقق إلا إذا كففنا عن السؤال عن ماهية الحقيقة دون أن نفهم أولا ما نقصده بلفظة "الماهية"، وذلك يقود من نفسه، متى كان سؤالا فلسفيا ، إلى "المنعرج" (die Kehre) من "السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية" (ص 47،56،95). ما الذي يبرر هذا الانعراج ؟

يقول هيدغر (1938/1937) : " إن مسألة الحقيقة – متى سئلت بوصفها مسألة أساسية– تنعرج في ذات نفسها ضد (gegen) ذات نفسها" (ص47) ؛ " فمن حيث أننا نسأل عن ماهية الحقيقة و نريد أن نعلل التعيين الماهوي للحقيقي، نحن مدفوعون (getrieben) داخل السؤال عن حقيقة الماهية" (ص56) ؛ " إن السؤال عن ماهية الحقيقة هو – و ما يزال ذلك على سبيل الادعاء (behauptungsmäβig noch) – السؤال عن حقيقة الماهية" (ص95)[34].

« Das *Er-sehen* des Wesens wird nicht begründet, sondern *gegründet*, d.h. so vollzogen, daβ *es sich selbst auf den Grund bringt, den es legt.* Das Er-sehen des Wesens ist selbst *Gründung des Grundes.* – Setzen dessen, was Grund, υποκειμενον sein soll. Das Er-sehen als das gründende Hervor-bringen des Wesensd als Idee ist daher υποθεσις - das Wassein selbst als den Grund setzen. »

[32] – را: Ijsseling 1998،ص 390-391:

« Later, the word *ground* becomes problematic, because it still belongs to metaphysical thinking, just as does the word being. »

[33] – را: Ben Ahmed 1989: 156.

[34] – يقول هيدغر (1938/1937: 47،56، 95):

« Die Wahrheitsfrage – als Grundfrage gefragt- kehrt sich in sich selbst gegen sich selbst. »(S. 47). « Indem wir nach dem Wesen des Wahrheit fragen und die Wesensbstimmung des Wahren begründen wollen, werden wir in die Frage nach der

– علينا أن نسجل الطابع **الاضطراري** و من ثم الإشكالي لواقعة *المنعرج* (1938/1937 : 95) . رب اضطرار و إشكال دفعا هيدغر إلى أن يطالعنا في الفقرة 25 من درس 1938/1937 بإقرار لا يقل طرافة عن الوجه المشار إليه من "المنعرج" من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية : إنه يعلن أن " هذه العلاقة تصلح أيضا في حالة العكس (Umkehrung) : إن السؤال عن حقيقة الماهية هو في نفس الوقت السؤال عن ماهية الحقيقة" (ص95). ما طرافة ذلك؟

إن القصد هو أن معنى معينا للحقيقة هو الذي قاد الإغريق إلى طريقة معينة في تحديد "ماهية" الحقيقة، ومن ثم، إلى فهم معين للتأسيس الفلسفي : فإن فهم "ماهية" الحقيقة بوصفها "سدادا في القول" أدى إلى فهم "التأسيس" بوصفه لا يعدو أن يكون " تسددا نحو.." (ein Sichrichten nach..) ؛ فإذا أعدنا "الماهية" إلى دلالتها الأصلية، أي دلالتها **البصرية** بوصفها "المثال" (die ιδεα) و "المنظر" (der Anblick) الذي بحسبه يدخل الموجود في "منظوريته" (in seiner Gesichtetheit)[35] التي هي وحدها ما يجعل منه موجودا "متنظرا" (er-sehen) من قبلنا، – تبين لنا أن "تحديد الماهية ينبغي أن يختص بـ**نمط آخر** (ein *andere Art*) من الحقيقة" (ص95–96).

فقد يبدو أن تحديد الماهية هو "إنتاج" في معناه الأصلي بوصفه "حملا إلى الخارج" (ein Hervor-bringen) ؛ وإن علينا أن نحدد من أين ؟ و إلى أين ؟. يفترض هيدغر أن الأساس الخفي لفهم الحقيقة بوصفها سدادا في القول هو فهم بصري للحقيقة بوصفها "لااحتجابا"[36] (Unverborgenheit ، αληθεια)[37] و لوجود الموجود بوصفه " تفتحا" (φυσις ، *Aufgang*). وهو ما يقودنا إلى الإقرار بأن تحديد الماهية هو في أصله "رفع للحجب" (ein *Entbergen*) التي تمنع الموجود من أن يترك إلى قابلية الإبصار التي تشكل دلالته (1938/1937 : 96–97[38]، وكذلك 1938/1937: 98–99[39]).

Wahrheit des Wesens getrieben. »(S. 56).« Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ist - behauptungsmäßig noch- die Frage nach der Wahrheit des Wesens. »

[35] – إن الأمر يتعلق بضرب من التأويل "البصري" (optique) للوجود بوصفه "منظرا"، را: Boutot 1987: 115 و ما بعدها.

[36] – يبدو "اللااحتجاب" بوصفه ضربا من "اللامرجع" (la non-référence) الذي يقاوم "المرجعية الذاتية" التي تتأسس عليها دلالة "الحقيقة/السداد" ، والتي تبلغ مداها في "القشتال"، را: Livet 1981: 310–311.

[37] – علينا أن نلاحظ أن αληθεια قد أخذت هنا بعدا "طوبولوجيا" و لم تعد سلوكا "كيانويا" للدازين، بل صارت مطروقة بوصفها مشكلا و–جودا/تاريخانيا (seynsgeschichtlich)، بمعنى بوصفه "المنارة/الخلوة" التي يتفتح فيها تاريخ الوجود بوصفه "حضورا". إن الأمر يتعلق ببسط التواشج الطوبولوجي بين lethéin، حجب و aléthéuein، كشف، ضمن انبجاسة "الحضور" في خلوة الو–جود بوصفه عهدا. را: Schürmann 1982: 210–213.

[38] – يقول هيدغر (1938/1937: 96–97): " إن إدراك الماهية هو حمل–إلى–الخارج، و على الحقيقة بالمعنى الإغريقي لاستخراج و الحمل–إلى–الخارج. من أين ؟ انطلاقا من المحجوب . إلى أين ؟ إلى اللامحجوبية، من أجل طرحه بوصفه لا محجوبا . إن تنظر الماهية يعني: أن نطرح اللامحجوب الذي للموجود ، الموجود في لامحجوبيته، أن نرفعه إلى الكلم المسمي ، بحيث نجعله في [مستوى] الحال و من ثم أن نتركه يمثل في قابلية الإبصار التي من شأن المعرفة الماهوية.

ذلك مقام ينبه هيدغر إلى أنـه لا اللفـظ اللاتيـني veritas و لا اللفـظ الألـماني Wahrheit بقادر على استيفائه (ص98)، و ذلك فليس من طريق إلى استيضاحه غير السؤال الفلسفي. – إن المقام الأصلي للسؤال عن ماهية الحقيقة هو " انفتاح" (die Offenheit) الموجود للبصر به ، من

إن اللامحجوب يسمى في اليوناني το αληθες ، و اللامحجوبية تسمى في اليونـاني αληθεια . نحن نترجم هذا [اللفظ] منذ أمد بعيد بواسطة veritas و Wahrheit. إن "حقيقة" تحديد الماهية هـي، متى فكر فيها في اليوناني، **لامحجوبية** مائية الموجود . لكن لامحجوبية، منظورية الموجـود هـي [بـالمعنى] الأفلاطوني الـ ιδεα .

إن الموجود في موجوديته (ουσια) هو ، على نحو مختصر و أصيل، لامحجوبية الموجـود ذاتـه. [..] و من أجل أن الموجود، متى حرب على نحو يوناني، يوجد بما هو كذلك بوصفـه φυσις، بوصفـه **تفتحا** (*Aufgang*)، فإن الـ αληθεια، اللامحجوبية إنما تنتمي إلى الموجود بما هو كذلك. و إنه لذلـك ينبغي أن يكون إدراك (das Erfassen) الموجود بما هو كذلك **رفعا للحجب** (ein *Entbergen*) (نـزع اللامحجوبية)."

« Erfassung des Wesens ist Hervor-bringen, und zwar im griechischen Sinne des Hervor-holens und –bringens. Vor woher ? Aus dem Verborgen. Wohin ? In die *Unverborgenheit*, um es *als das Unverborgene* zu setzen. Er-sehen des Wesens heiβt : das Unverborgene des Seienden, das Seiende in seiner Unverborgenheit setzen, in das nennende Wort heben, so zum Stand bringen und so in der Sichtbarkeit der Wesenskenntnis stehen lassen.

Das Unverborgene heiβt griechisch το αληθες , und Unverborgenheit heiβt griechisch αληθεια. Wir übersetzen dieses seit langem mit veritas und Wahrheit. Die "Wahrheit" der Wesenserfassung ist, griechisch gedacht , die Unverborgenheit des Wasseins des Seienden. Die Unverborgenheit, Gesichtetheit des Seienden aber ist platonisch die ιδεα.

Das Seiende in seiner Seiendheit (ουσια) ist, kurz und eigentlich, die Unverborgenheit des Seienden selbst.[..] Weil, griechisch erfahren, das Seiende als solches φυσις, *Anfang*, ist, gehört zum Seienden als solchem die αληθεια, die Unverborgenheit. Deshalb muβ das *Erfassen* des Seienden als solchen ein *Entbergen* (aus der Verborgenheit Herausnehmen) sein. »

[39] – يقول هيدغر (1938/1937: 98–99): " إن أساس السداد (ομοιωσις) إنما هو الـ αληθεια، لامحجوبية الموجود. ماذا يعني الآن هذا – α - ληθεια ، لامحجوبية الموجود؟ لاشيء آخـر على ذلك سوى أن الموجود ذاته بما هو كذلك ليس مغطى و ليس مغلقا، و من ثم **مفتوحـا** (*offen*). إن انفتاح الموجود يتأكد بوصفه أساس إمكانية السداد. [..] و إنه ينكشف الآن أن الإغريق قد عرفـوا بعـد انفتاح الموجود هذا، بل أنـهم مضوا بدعوى الـ αληθεια ، لامحجوبية الموجود، بوصفها **الماهيـة الأصيلة** للحقيقي."

« Der Grund der Richtigkeit (ομοιωσις) ist die αληθεια, die Unverborgenheit des Seienden. Was heiβt nun dieses - α-ληθεια, Unverborgenheit des Seienden ? Nichts anderes doch, als daβ das Seiende selbst als solches nicht verdeckt und nicht verschlossen, also *offen* ist. Die *Offenheit* des Seienden erweist sich als der Grund der Möglichkeit der Richtigkeit. [..] Nun hat sich ergeben, daβ die Griechen bereits diese Offenheit des Seienden kennen, ja daβ *sie* die αληθεια , die Unverborgenheit des Seienden, als das *eigentliche Wesen* des Wahren in Anspruch nehmen. »

حيث أنه العبارة الموجبة لتخريج معنى "اللامحجوبية" (ص98). إن رهان الفلسفة[40] هو استعادة ذلك النحو من "انفتاح الموجود" الذي تشوف إليه الإغريق من خلال معنى الـ αληθεια ، لكن اللغة اللاتينية بترجمة αληθεια بلفظة veritas قد حالت دون الإبصار به، بحيث هي "دمرت كل صدى (Anklang) للماهية الأصلية للحقيقة بوصفها αληθεια، صدى هو أيضا قد قمع تماما بواسطة اللفظ الألماني Wahrheit [..] إن ما تنظره الإغريق و جربوه من قبل ، لم يعد ذا صلاحية، [بل] هو قد طمر" (ص100). وهو أمر يتساوى فيه نيتشه مع توما الإكويني (ص102).

و لكن حذار من أن نعتقد في أن الغرض هو مجرد "ترجمة لفظية" بحيث أن الخدمة الكبيرة التي قدمها كتاب **الوجود و الزمان** هي إعادة المعنى الحرفي اليوناني في لفظة αληθεια إلى العمل؛ إن الأمر يدعونا إلى تغيير أكثر خطورة من تبديل الألفاظ (ص101). إن الأمر يتعلق بتغيير طريقتنا السائدة في كتابة تاريخ الحقيقة. فنحن نأخذ كالمعلوم بنفسه أن نطبق فهمنا للحقيقة بوصفها سدادا في القول على معنى الحقيقة لدى الإغريق، و الحال أنهم لا يرون في الحقيقة إلا نمطا من اللااحتجاب (ص100).

علينا أن نحمي أنفسنا من هذا " القلب للأمور" (Verkehrung) الذي جعلنا نحاول أن نفهم "المفكرين الأوائل للإغريق" من خلال هذا التعيين المتأخر للحقيقة بوصفها سدادا في القول،فنحكم عليهم بأنهم " كانوا ما يزالون ينقصهم التعبير و عاجزين عن إدراك ماهية الحقيقة و ''مشكل'' المعرفة و الحكم [المنطقي] على نحو كاف" ؛ رب طريقة تجعل "الولوج إلى الماهية الأصلية للحقيقة مسدودا" (ص101).لذلك فإن الأمر الفلسفي العام هنا هو حسب هيدغر " ضرورة السؤال عن ماهية الحقيقة انطلاقا من بدء تاريخ الحقيقة" (ص108 و ما بعدها)، و ليس من نهايته.

4.2 - الماهية و البدء :

إن نتيجة مزدوجة بلغ إليها هيدغر من جملة الاستشكالات السابقة: من جهة، أن الماهية الأصلية للحقيقة هي ما يسميه "الانفتاح" (die Offenheit)[41] ؛ و لكن من جهة أخرى، أن تاريخ الحقيقة الغربي في جملته إنما "يتحرك تماما ضمن تصور الحقيقة بوصفها سدادا (Richtigkeit)"(ص117) وذلك على أساس "سوء معرفة (Verkennung) لماهيتها " و "نسيان (Vergessen) للمفهوم البدئي (anfänglichen) للحقيقة" (ص106) .

---

[40] – عن هذا الانتقال من المعنى "الميتافيزيقي" للـ"حقيقة" بوصفه "سدادا" إلى دلالتها "الوجودية/التاريخانية" بوصفها " αληθεια"، را: Maly 1990: 27 و بخاصة ص 35.

[41] – يقول هيدغر (1938/1937: 105):" هل أن αληθεια عند الإغريق شيئ آخر غير ما نسميه نحن الانفتاح ؟"

« Was ist die αληθεια der Griechen anderes als das, was wir die Offenheit nennen ? »

– عن دلالة مصطلح "الانفتاح"، وخاصة التدرج في تكشيفه من "انفتاح الموجود" (die Offenheit des Seienden) إلى "الانفتاح نفسه" (die Offenheit selbst)، را: Maly 1990: 38-40.

– و لكن لأن انحراف الحقيقة من معناها الأصلي (قابلية الوجود للانفتاح Offenbarkeit des Seienden، اللامحجوبية) إلى دلالتها المتداولة (السداد في القول، مماثلة Angleichung و التمثيل مع الموجود (ص108)) هو حدث نظري يمكن أن نؤرخ له (انتقال الفكر اليوناني إلى الفكر الروماني و المسيحي و من ثم الحديث) (ص105)،– فإن "الخطوة القادمة" (ص107) لا يمكن أن تكون إلا تدخلا مستحدثا في **تاريخ الحقيقة**، و ذلك يعني لدى هيدغر إعادة تخريج جذرية لمعنى "زمان" الحقيقة في أفق الثقافة "الغربية".

علينا أن نحترز من أن لا نرى في مساءلة هيدغر لماهية الحقيقة سوى "نقد" (Kritik) للتصور التقليدي لها، فالأمر يتعلق بخطة أكثر خطورة: إن الأمر يتعلق بما يسميه هيدغر " **تغيير اتجاه** (das Einschwenken) تفكيرنا و تسآلنا عن الحقيقة نحو **بدء تاريخ الحقيقة** (in den *Anfang der Geschichte der Wahrheit*) ، الذي مازلنا نحن (*wir*) *اليوم* نقف فيه" (ص108). إن الخطر لا يخص "صناعة" تاريخ الفلسفة بل بما نحن " أبناء اليوم" (Heutigen) و " الغرب" (das Abendland) في جملته لا فرد أو شعب أو أمة بعينها (ص109).

و لذلك فالمطلوب ليس استرداد "خسارة" صناعية بل الإقرار بأن " اللاخسران و الحفاظ (die Bewahrung) على **الماهية الأصلية** للحقيقة (للـ αληθεια) إنما هو ضرورة، و أنه ينبغي علينا من ثم أن نسترد المخسور" (ص109).

و لكن كيف تستطيع "نحن" ما أن تسترد "المخسور" نعني أن تسترد "الماضي" الذي لا يعود؟– علينا ألا نقرأ هذا التوجه في السؤال على أنه توجه "حنيني"، بل بوصفه نمطا من "المسؤولية" (بمعناها الحرفي أي احتراف السؤال سلوكا) الجذرية التي يصرفها الفيلسوف إزاء عصره.

كيف نفهم هذا التوجه في طرح مسألة الحقيقة ؟ – ينبه هيدغر[42] إلى أن أفق بحثه لا هو "تاريخاوية" (Historismus) يحركها "الالتصاق بالماضي" ،و لا هو "رومانسية (Romantik) مستترة" و لا هو "ميول ''إنسانوية'' (humanistischen) إلى الإغريق" (ص109). وهو على بينة من أن مقصده قد يظهر للمعاصرين في مظهر " هروب خارج الضرورة المحرجة لنا

---

[42] – يقول هيدغر (1938/1937: 109): " نحن لا نريد على ذلك – و لا يمكننا أيضا – أن نعيد التاريخ إلى الوراء، بل ينبغي علينا أن نفكر و أن نعمل انطلاقا من الضرورة الآنية و ذلك يعني **المقبلة** التي **تخصنا**. إذ **نحن** – ليس الفرد أيا كان و لا المجموعات مهما كانت أيضا، وليس الشعوب و الأمم و الدول الفردية لذاتها، بل الغرب، بواسطة الصدمات (الحرب العالمية، الثورات العالمية)، بواسطة هذا الذي عنه كانت تلك [الحروب و الثورات] استتباعات تاريخانية فحسب، إنما قد **اصطدم** بالسؤال عما إذا كان ما يزال يقف ضمن الحقيقة، بلى عما إذا كان ما يزال يريد و ما يزال يستطيع أن يريد الحقيقة بعامة"

« Wir wollen doch gerade nicht – und können auch nicht- die Geschichte zurückdrehen, sondern müssen aus *unserer* jetzigen und d.h. *künftigen* Notwendigkeit heraus denken und handeln. Denn *wir* - nicht der beliebige Einzelne und nicht die noch beliebigeren Vielen, nicht einzelne Völker und Nationen und Staaten für sich, sondern das Abendland wird durch die Stöße (Weltkrieg, Weltrevolution), durch Jenes, wovon diese nur die geschichtliche Folgen sind, in die Frage *gestoßen*, ob es denn noch in der Wahrheit stehe, ja ob es die Wahrheit überhaupt noch will und noch wollen kann. »

بينة من أن مقصده قد يظهر للمعاصرين في مظهر " هروب خارج الضرورة المحرجة لنا و عمى (eine Blindheit) بإزاء الحاضر و فرار من المستقبل" (ص110)[43].

إن المشكل الأساس هو: كيف نعيد كتابة *تاريخ الحقيقة* في ضوء تغيير اتجاه تفكيرنا نحو *البدء الأصلي لماهية الحقيقة بوصفها انفتاح الموجود* و ليس السداد في القول ؟ لكن الإجابة عن هكذا سؤال تقتضي اختراع معنى جديد تماما لمفهوم "البدء" في الفلسفة بعامة. و إن ذلك هو ما أقدم عليه هيدغر بحرص بالغ.

إن طرافة هيدغر[44] هو كونه قد جعل السؤال عن البدء **شرط ضرورة** مسألة الحقيقة.

كيف يبرر هذا الموقف؟ – إن الأمر يتعلق بمفارقة: أنه برغم مرور ألفي عام من *الزمان الطبيعي* على بدء تاريخ الحقيقة "الغربي"، " نحن لم نأت إلى بدء هذا التاريخ بعد" ، وذلك " لأننا نحن أيضا لا نوجد بعد لدن التاريخ و نحن نسقط (verfallen) دوما مرة أخرى و دوما من جديد في الفحص التأريخي" (ص111). إن البدء المبحوث عنه لا يمكن أن يعرف من خلال علم *التأريخ*، لأنه لا يحدث في *الزمان الطبيعي*. و ذلك أن اكتشاف الإغريق في لحظتهم "البدئية" لمعنى الحقيقة بوصفها αληθεια ، ثم كونهم لم يأتوا إلى تصور الحقيقة بوصفها سدادا في القول إلا في وقت جد متأخر عند "نهاية فلسفتهم الكبرى – في تفكير أفلاطون و تعاليم أرسطو– " (ص111)،– هو حدث ينتمي إلى *تاريخ ماهية الحقيقة* و ليس إلى الزمان الطبيعي. و على الرغم من أن أهمية المعرفة التأريخية " لا جدال فيها" (unbestreitbar) فإن التمعن التاريخي الذي لا يصدر إلا من خلال "التسآل الخاص" (ص111) ، هو وحده الكفيل بالاضطلاع بمشكل البدء من أجل "صيانة" الماهية الأصلية للحقيقة .

هل يتعلق الأمر بمجرد استعادة صناعية للحظة الإغريقية ؟ – ينبه هيدغر إلى أن الإغريق لئن "جربوا" معنى الحقيقة بوصفها αληθεια فهم لم يخوضوا مساءلة جذرية لماهيتها :" إن αληθεια قد بقيت بالنسبة لهم **ما لا يسأل عنه** (das Fraglose) " (ص112) من فرط بداهته . إن "هذه الحادثة" (dieses Geschehnis) من حيث هي منبت بدء تاريخ الحقيقة قد ظلت أمرا "مطمورا" يجدر بنا أن نحرره (ص112). و لكن لئن كان معنى الحقيقة بوصفها αληθεια لم يطمر تحت وقع تصور الحقيقة بوصفها سدادا في القول إلا لأن "ماهية الـ αληθεια لم تكن مبسوطة على نحو أصلي كفاية و لم تكن ضمن انبساطها متأسسة بقوة كفاية"، فإن

---

[43] – أليست هذه التهم ، و بخاصة مسألة "العمى" السياسي، هي عينها التي وجهها المعاصرون لهيدغر 1933 أو هيدغر "النازي " ؟ فقد يمكن قراءتها على أنها **استباق فلسفي للإجابة عن سؤال بيوغرافي** سوف يصبح بعد الحرب محورا خطيرا للتعامل مع فلسفة هيدغر في جملتها. قا: 1937/1938: 53.

[44] – يقول (1937/1938: 110): " بيد أنه علينا [..] أن نتمعن في ما قلناه و ربما لأول وهلة زعمناه فقط عن **البدء** (*Anfang*) الذي من شأن تاريخ الفكر الغربي :أن البدء قد يكون هذا الذي هو **متصور سلفا في المستقبل على نحو غير مبسوط في عظمته** [الخاصة]، أن **العودة إلى البدء** إنما قد يمكن أن تكون طبقا لذلك قفزا، بلى **القفز** الأصيل **في المستقبل**، و بلا ريب فقط تحت شرط واحد هو **أن نبدأ فعلا بالبدء** ."

« Allein, wir müssen [..] uns darauf besinnen, was wir über den *Anfang* der Geschichte des abendländischen Denkens sagten und vielleicht zunächst nur behaupten : daß der Anfang dasjenige sei, *was unentfaltet in seiner Größe in die Zukunft vorausgreift*, daß der *Rückgang in den Anfang* demgemäß ein Vorspringen, ja das eigentliche *Vorspringen in die Zukunft* sein könnte, freilich nur unter de einen Bedingung, daß wir *wirklich mit dem Anfang anfangen.* »

الأخطر من ذلك هو أن " طمر الماهية البدئية للحقيقة بوصفها لامحجوبية ليس الماضي في شيء بل هـــو حاضر للتو و فاعل" في فهمنا السائد للحقيقة[45] ، و إن كان "يعبر الفضاء الزماني لآلاف السنين" وعلى نحو "جد صامت" (ص113). تلك هي الأمارة المتوعرة لمصطلح "تاريخانية الو-جود" لدى هيدغـر الثاني من جهة ما هي ثمرة المنعرج خارج أفق الانطولوجيا الأساسية حيث تعمل "تاريخيـــة[46] الدازين" [47].

التمعن التاريخاني (و ليس التأريخي) هو أن نتراجع إلى " بدء التمعن الغربي في الحقيقة" بوصفه " ما حدث بدئيا و ما يزال يحدث" (ص113). إن وجه الطرافة في خطة هيدغر هو هذا الربط غير المسبوق بين "البدء" و "المستقبل" في فهم ماهية الحقيقة: إنه يفترض أننا لا نستطيع " أن نكون مستقبليين" (zukünftig zu sein) من دون أن نفلح في وضع أنفسنا في " الوضع الـــذي يمكن من أن نبدأ بالبدء"(ص114). إن البدء هو مـا "جربـه" الإغريـق و "زعمـوه" ، لكنـهم "لم يسائلوه"،و "لم يؤسسوه" ، ليس لنقص في آلتهم أو عجز عن السؤال، بل لأن ذلك هو عظمتهم (ص114-115). لكن غرض التمعن التاريخي ليس "تفسير الماضي" بل تهيئة مقام للـ"نحن" التي تخصنا: " كيف نقف نحن (wir) نحو الحقيقة و ضمن الحقيقة؟" (ص115). "نحن" مشحونة هنا بمعنى "المستقبل" : فما هو حاسم في البدء الإغريقي هو كونه " يقف بالنسبة لنـا (uns *für*) دوما و مرة أخرى أمامنـــا (uns *vor*) " (ص115). إن وجـه الطرافـة هنـا هـو أن هيدغـر قـد استعاض عن مفهوم "الماضي" بمفهوم "البدء" معلنا أطروحة رشيقة : " الماضي لاشيء ، البـدء كل شيء" (ص123).

إن تجريب الإغريق لمعنى الحقيقة بوصفها لا محجوبية لئـن كـان لا يمكـن الظفـر بـه بواسطة "التعريفات" النظرية لمفهوم الحقيقة ، فهو شـرط إمكـان أي فـهم أصيـل "للحـــدوث الأصلي لبداية التاريخ الغربي": إن معنى "تاريخ الغـرب" (die *Geschichte* des Abendlandes) رهين الإبصار بحادثة الأليثيا لدى الإغريق (ص115). و لكن إلى أي مدى نتوفر على هذا النحو

---

[45] - يقول هيدغر (1938/1937: 113):" إن حادثة طمر الـ αληθεια البدئية هذه ما تـــزال توجد و تحدث في كل مكان حيث تكون الحقيقة بوصفها سدادا ذات صلاحية."

« Jenes Geschehnis der Verschüttung der anfänglichen αληθεια ist noch und geschieht überall, wo die Wahrheit als Richtigkeit in Geltung ist. »

[46] - "تاريخي" و "تاريخاني" لفظان يقابلان العبارة الألمانية geschichtlich : لكن "تاريخي" يقـابل geschichtlich في سجل الانطولوجيا الأساسية أي لدى هيدغر الأول، وفي معنى "كيانوي" ؛ في حـــين أن تاريخاني يقابل geschichtlich في نطاق تاريخ الو-جود أي لدى هيدغر الثاني، وفي معنى "طوبولوجي".

[47] - را: von Herrmann 1990،ص 321:

« [..] The transcendental-horizontal perspective could not let the *historicality of being itself and its truth* be thought. To be sure, the fundamental ontology of *Being and Time* thinks through the historicality of Dasein, its existing in the possibilities of being-in-the-world, comprehended either as appropriate or inappropriate. But what is left unthought in this ontology is the historicality of the disclosure of being as a whole. And it becomes necessary for Heidegger to think the historicality of being itself when he undergoes the phenomenological experience that the WAY *that beings emerge gets historically transformed.* We can think the mode of emergence of beings as standing reserve (*Bestand*) in the root unfolding of technique only when we phenomenologically-hermeneutically think the historicality of being as the *historically transformed unfolding of bieng.* »

من الإبصار ؟ – يلجأ هيدغر الثاني إلى مجاز كان هيدغر الأول قد اعتمد عليه في تخريج الدازين اليومي،هو مجاز "السقوط" (der Abfall) : إن " النهاية (das Ende) التي نقف فيها اليوم ليست شيئا آخر غير السقوط عن ذلك البدء" (ص115). لكن غرض الفلسفة ليس أن تستعيد زمان الإغريق بل أن تعد إلى "بدء آخر" : فإن " الإشراف على(das Über-wachsen) البدء لا يحدث إلا ضمن بدء آخر (in einem *anderen* Anfang) " (ص116). "الإشراف" على البدء هو في حروف اللفظة الألمانية " النبت ما وراء" البدء، و ما ينبت ما وراء البدء الأول هو البدء الآخر. إن المطلوب هو استبصار "ما لم يحدث" (das Nichtgeschene) لأنه ضمن "حدوث ما هو ماهوي" يكون ما لم يحدث أكثر ماهوية مما حدث (ص123).

5.2 - البدء الأول و ماهية "اللوغوس" : من "العقل" (die Vernunft) إلى "التلقي" (das Vernehmen) الأصلي للموجود أو "الاندهاش" (θαυμαζειν) من وجود الموجود بوصفه المقام الأساسي للـ"الفكر البدئي"

إن " إتمام" (die Vollendung) السؤال عن ماهية الموجود قد عين للإغريق مهمة خاصة هي ما يسميه هيدغر "معاناة البدء الأول" (das Aushalten des ersten Anfangs) (ص136). وإن طريقة الإغريق في الإجابة عن السؤال الهادي "ما هو الموجود؟" أي " الاعتراف (Anerkenntnis) بالموجود بما هو كذلك في موجوديته" (ص138)، قد اقترنت من الداخل بطريقة معينة في تعيين ماهية الإنسان بواسطة "اللوغوس" خرجها هيدغر تخريجا طريفا.

إن ما يعنيه تعيين ماهية الإنسان بواسطة "اللوغوس" (λογος) لدى الإغريق هو مختلف تماما عما يعنيه المعاصرون بعبارة "الحيوان العاقل" (das vernünftige Lebewesen) . إن بين "اللوغوس" اليوناني الأصلي و "العقل" (ratio، Vernunft) الحديث فرقا حادا لابد من إيضاحه[48]. فاليوناني حين يسأل عن الموجود لا يريد أن يعرفه بوصفه "موضوعا" أنشأه إنشاء، بالمعنى الكانطي، بل هو قد "اعترف بالوجود بما هو كذلك" بوصفه " φυσις" أي كائنا ينمو و يتفتح. "الاعتراف" (Anerkenntnis) هو ضرب من "المعاناة" (das Aushalten) لحقيقة الموجود في معنى *الأليثيا*.الاعتراف معاناة لمعنى ما لا يحتجب، وليس استيلاء "مقوليا" على الموضوع "القائم" بواسطة موضوعيته، من فرط نسيان راسخ للاختلاف بين الموجود و الوجود نفسه[49].

إن طرافة إثارة هيدغر الثاني [50] لمشكل الدلالة الأصلية للفظة λογος في اليوناني، في درس 1938/1937، تكمن في محاولته تخريج جامع لمركب اصطلاحي لم يعد يعول على الدور الكيانوي لـ"أفق الفهم" الخاص بالدازين، والذي انبنى عليه السؤال عن الوجود في نطاق الانطولوجيا الأساسية،– بل يتخذ من بنية الـ αληθεια (اللامحجوبية) محورا لتخريج معنى "الوجود" بوصفه φυσις (بوصفه "كونا" بالمعنى الأصلي في العربية حيث يعني

---

[48] – را: 1936/1935:ت.ف.ص 75–76.

[49] – عن مساءلة التعين الميتافيزيقي للإنسان "حيوانا عاقلا" بوصفه تعيينا قام على نسيان الاختلاف الانطولوجي ، را: Ben Ahmed 1989: 248.

[50] – را: Pöggeler 1959: 306–307.

"الحدوث" و التولد) و بسط معنى الـ λογος بوصفه " تلقيا" (ein Vernehmen)[51] و "حفظا" (ein Bewahren) للموجود في موجوديته[52].

---

[51] – نحن نعتمد في تخريج معنى das Vernehmen بواسطة معنى "التلقي"، على هيدغر 1952ب: ت.ف.ص 165:

« Percevoir est la traduction du mot grec νοειν , qui signifie : remarquer quelque chose de présent et, le remarquant, le prendre devant soi (*vornehmen*) et l'ac-cepter (*annehmen*) comme chose présente. »

و على Schürmann 1982،ص 218–221،وخاصة ص 272:

« *Noein*, signifie "recevoir", *vernehmen* : non pas percevoir par des actes noétiques, mais "accepter quelque chose en tant que présent". »

[52] – يقول هيدغر (1938/1937: 139): " إذ ماذا يستوجب الاعتراف بالموجود بما هو كذلك ضمن الطابع الأساسي للـ φυσις و αληθεια الذي من شأنه ؟ لاشيء أقل **من الموقف الأساسي للاحتمال البسيط للموجود في موجوديته**، و بالتالي ضمن **الواحد** الذي يعين الموجود بما هو كذلك.بذلك توجب انطلاقا من هذا الوضع الأساسي للإنسان إزاء الموجود بما هو كذلك أن تتعين في نفس الوقت **ماهية الإنسان** بوصفه ذلك الموجود الذي في وسط الموجود يترك هذا الأخير في جملته يأتي قبالته، من أجل أن يتلقاه (vernehmen) و أن يحفظه (bewahren) في دوامه و مشهوديته و هيئته و حدوده، في لاتحجوبيته. لذلك قد تعين الإنسان، في وحدة مع بدء الفكر هذا ذاته، [بوصفه] هذا الموجود الذي يملك خصوصيته في أن يكون **متلقي الموجود بما هو كذلك** (der *vernehmende des Seienden als solchen*) .

هذا التلقي (dieses Vernehmen) يسمى باليوناني νοειν – νους و هذا الضم و الجمع الأصلي للموجود، الذي انطلاقا منه يوجد ما هو في الواحد، εν، من قبل، يسمى باليوناني λεγειν، قرأ (zusammenlesen)، و λογος . إن هذا التلقي هو بعين الضد من مجرد احتمال شاق فحسب، إنه على الأرجح النهوض و التوقف الدائم في المشهودية، التي من خلالها تحديدا **يعاد** الموجود ذاته **إلى ذات نفسه**. إن التلقي ، νοειν ، إنما هو ترك الـ φυσις يسود، أو ، كما نقول أيضا، ترك الموجود يوجد في ما هو موجود فيه. إن الإنسان هو متلقي الموجود، الحافظ لموجوديته، و ذلك يعني لحقيقته. إن ضم الموجود و جمعه في الواحد، الذي هو هو – الموجود – ، الـ λογος ، إنما هو ليس لما متأخرا لشتات الموجود الفردي، بل التجميع الأصلي المتصور سلفا لكل [موجود] ملاق للواحد، حتى يكون موجودا، من خلاله عندئذ يصبح الموجود الفردي بما هو كذلك بادئ ذي بدء قابلا للإبصار."

« Denn was verlangt die Anerkenntnis des Seienden als solchen in seinem Grundcharakter der φυσις und αληθεια ? Nichts Geringeres als die *Grundhaltung des einfachen Hinnehmens des Seienden in seiner Seiendheit*, somit in dem *Einen*, was das Seiende als solches bestimmt. So mußte aus dieser Grundstellung des Menschen zum Seienden als solchem sich zugleich das *Wesen des Menschen* bestimmen als desjenigen Seienden, das inmitten des Seienden dieses im Ganzen vor sich kommen läßt, um es in seiner Ständigkeit, Anwesenheuit, Gestalt und Grenze, in seiner Unverborgenheit zu vernehmen und zu bwahren. Deshalb wurde der Mensch in eins mit diesem Anfang des Denkens selbst zu jenem Seienden bestimmt, das seine Auszeichnung darin hat, der *Vernehmende des Seienden als solchen* zu sein.

Dieses Vernehmen heißt griechisch νοειν – νους, und dieses ursprüngliche Zusammennehmen und Sammeln des Seienden aus dem her, was es zuvor im Einen, εν, ist, heißt griechisch λεγειν, zusammenlesen, und λογος. Dieses Vernehmen ist das Gegenteil eines bloßen nur leidenden Hinnehmens, ist vielmehr das ständige Hervorkommen- und in der Anwesenheit Stehenlassen, wodurch das Seiende selbst gerade *auf sich selbst zurückgestellt* wird. Das Vernehmen, νοειν, ist das Waltenlassen der φυσις oder, wie wir auch sagen, das Seinlassen des Seienden in dem, was es ist. Der Mensch ist der Vernehmer des Seienden, der Verwahrer seiner Seiendheit und d.h. seiner Wahrheit.

إنه ضمن هذا المركب الأصلي (لامحجوبية / كون / تلق[53] / حفظ) إنما أتى اليونان إلى اختراع ماهية الإنسان بوصفه الموجود الذي يقف "في وسط الموجود" من أجل أن " يترك الموجود يوجد قبالته" ، وبكلمة واحدة " من أجل أن يتلقاه و أن يحفظه" في لامحجوبيته . الإنسان موجود قادر على اللوغوس إنما يعني في أصله " هذا الموجود الذي يملك خصوصيته في أن يكون **متلقي الموجود بما هو كذلك** (der *vernehmende des Seienden als solchen*) " (ص139).

هنا يبلغ هيدغر الثاني إلى تخريج مستحدث لمعنى ألـ λογος و من ثم لمعنى "العقل" كما هو مبذول في اللفظة الألمانية die Vernunft . فإذا كان هيدغر الأول قد "نقض" المعاني التقليدية للوغوس بوصفه " عقلا و حكما و تصورا و حدا و علة و إضافة" ، بإثارة معناه الأصلي بوصفه " δηλουν" ("إجلاء offenbar machen ما عنه في الكلام يكون "الكلام"") و " αποφανσις" (جعل الشيء مبصرا ein Sehenlassen بالإبانة عنه) لما هو "محجوب" (verborgen) حتى ينكشف في الـ αληθεια (اللامحجوبية) التي تخصه ، فهو لم يقف من حيث الأساس إلا على الدلالة "البصرية" للوغوس (1926أ: 32–33) . إن دلالة أخرى قد تشوف إليها سنة 1926 لكنه لم يفرغ إليها بما هي كذلك، ألا وهي فهم اللوغوس بوصفه " **تلقيا** للموجود" (*Vernehmenlassen* des Seienden)[54]. و تخريج الـ λογος بوصفه " يمكن أن يعني *Vernunft*" (1926أ: 34). علينا أن نلحظ أن هيدغر يرسم *Vernunft* بأحرف مائلة ، أي هو لا يقصد المعنى السائد (المنطقي) للعقل، بل اللوغوس بوصفه " تلقيا" (Vernehmen)[55] للموجود، و ليس "حكما" منطقيا عليه.

إن تلك الوظيفة الأخرى للوغوس بوصفه "تلقيا" هي الوظيفة *الطوبولوجية*[56] التي انكب على تخريجها هيدغر الثاني[57]. أما الجديد لديه، فهو معاضدة الوظيفة "الكشفية" (البصرية)

Das Zusammennehmen und Sammeln des Seienden auf das Eine, das es ist –Seiendes-, der λογος., ist kein nachträgliches Zusammenstücken des einzelnen Seienden, sondern ist die ursprüngliche vorgreifende Versammlung alles Begegnenden auf das *Eine*, Seiendes zu sein, wodurch dann allererst einzelnes Seiendes als solches sichtbar wird. »

53 – علينا أن نأخذ لفظة "التلقي" في العربية القرآنية ، من قبيل " فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه" البقرة 37؛ وكذلك قا: النور 15، الأنبياء 103، ق 17. التلقي يفترض انفصالا طوبيقيا و مقذوفية و حفظا للعهد معا. قا:" مرج البحرين يلتقيان، بينهما برزخ لا يبغيان" (الرحمان، 19).

54 – هنا نعثر في ترجمة فيزان على ملامح الصعوبة التي تكتنف العبارة الألمانية " Vernehmenlassen" فهو ينقلها هكذا : " *donner accueil* à l'étant dans la perception" : إن فيزان لم يستطع أن يهمل معنى " الإدراك" (الحسي) (Vernehmen، perception) ، و الحال أن مطلوب هيدغر في الفقرة 7 من كتاب 1927 ليس رد اللوغوس إلى الإحساس (αισθησις) بل بيان كيف أن اللوغوس ليس هنا " الموضع الأول للحقيقة"، مادام الإحساس هو أيضا "حقيقي" (αληθες) على نحو أصلي، أي يفي بدلالة " الكشف" (entdecken) عن الموجود في لامحجوبيته ، مثلا "البصر يكشف عن الألوان و الأذن تكشف عن الأصوات" . Vernehmenlassen يعني تحديدا " donner accueil" فحسب لأن الأمر لا يتعلق بمشكل "الإدراك" الحسي أصلا، وذلك في معنى الاستقبال بواسطة الأذن أي "التلقي" من حيث هو إصغاء لصوت الوجود، أي ترك الموجود يأتي في مقامه الخاص.

55 – قا: Emad 1992: 73–74.

56 – عن المعنى "الطوبولوجي" للوغوس لدى هيدغر الثاني، را: Schürmann 1982: 212–216.

57 – رب تخريج قد يبدو خطوة عملاقة خارج أفق "مركزية اللوغوس" (logocentrisme) التي يتهمه بها دريدا. را: Bernasconi 1978: 172.

للوغوس بوظيفة أخرى لا تقل خطورة عنها، ألا وهي الوظيفة "الطوبيقية"[58]: إن λεγειν لم يعد يعني "الإبانة" (αποφαινεσθαι) فقط، بل صار يدل أيضا على معنى " جمع" (Sammeln)[59] و "ضم البعض إلى البعض" (Zusammennehmen) و "قـرأ"[60] (zusammenlesen) . اللوغـوس هو "جمع أصلي للموجود" تحت "وحدته التي له من قبل" (1938/1937 : 139). البعد الطوبيقي هنا يتمثل في " التوقف الدائم في المشهودية، التي من خلالها تحديدا يعاد الموجود ذاته إلى ذات نفسه" (نفسه). إن هيدغر لم يعد يركز على الدلالة البصرية للامحجوبية الموجود، كما في الفقرة 7 من كتاب 1927، بل صار يشتغل أساسا على "الإقامة" (das Stehenlassen) ضمن "مشهودية" (Anwesenheit) الموجود حتى يأتي إلى لقائنا، حتى يمكن أن "نتلقاه" [61]. و هكذا بدلا من إخضاع الموجود إلى "نور" اللوغوس الأبوفنطيقي، كما لدى هيدغر الأول، تكمن وظيفة "التلقي" (das Vernehmen)، – من حيث هو الدلالة الطوبيقية الثاوية في الـ νοειν اليوناني[62] (أي "الإدراك" المستقرئ/الجامع للامح الموجود) ،– في " ترك الـ φυσις يسود، أو ، كما نقول أيضا، ترك الموجود يوجد في ما هو موجود فيه" (نفسه). رب تخريج يؤدي إلى إدخال تعديل جوهري على التعريف اليوناني للإنسان بوصفه "حيوانا ناطقا": إن التأويل الهيدغري هو أن " الإنسان هو متلقي الموجود، الحافظ لموجوديته، و ذلك يعني لحقيقته" (نفسه). إن اللوغوس هو "تلق" و "حفظ" للموجود في لامحجوبيته، وذلك يعني في "مشهوديته" أي في "انفتاحه" . إن بذلك فقط يصبح الموجود "قابلا للإبصار" (sichtbar) (نفسه)، و لكن ليس بفعل دور (متعال) للدازين (كأنه "ذات") بل بوصفه "ترك الوجود يوجد" (Sein-lassen)[63]. *فسح المجال* (وهي عبارة طوبولوجية طريفة) أمام وجود الموجود.

إن ما فعله هيدغر الثاني هو تجذير اتجاه في البحث (البعد الطوبيقي) كان برنامج *تحليلية الدازين* تمنع عنه (بسبب البعد البصري). إن هيدغر الأول قد اشتغل على تأويل لماهية الإنسان اتخذ من معنى معين للوغوس قوامه ؛ رب اشتغال كان مقاومة جوهرية لبراديغم **الوعي** الحديث بواسطة تجذير **هرمينوطيقي** لمعنى **اللوغوس** الذي يعتمده الدازين اليومي في فهم وجوده، و ذلك بإثارة وظيفته **البصرية** الأصلية التي وجدها ثاوية في الدلالات المطمورة

---

58 – قا: Pöggeler 1959: 306.

59 – قا: Emad 1992: 72،74.

60 – قرأ في العربية تعني أصلا : جمع الشيء و ضم بعضه إلى بعض. وهو معنى zusammenlesen في الألماني .

61 – را: Couloubaritsis 1986: 265، حيث يخرج معنى legein بوصفه نحوا من "القطف"، قطف الوجود.

62 – Schürmann 1982،ص 218:

« **Noûs**. Cette catégorie est "convertible" avec le *logos* aus sens où *noein*, c'est recevoir les choses rassembleés en un ordre de présence. [..] Comme toute catégorie, le *noein* place la présence sous un certain angle. Ici, cet angle est la *réception par l'homme.* Recevoir, en ce sens, c'est "noter quelque chose de présent, le prendre expressément devant soi, et l'accepter en tant que présent". »

– يحيل شورمان هنا على: 1952ب: ت.ف.ص 165.

63 – عن معنى "Sein-lassen" را: Haar 1975: 459-461. كذلك: Grondin 1988: 394، حيث يبسط دلالة Gelassenheit (را: مقالة 1955) بوصفها المعقول "الإتيقي" لترك الموجود يوجد في تناهيه.

لمصطلحات يونانية أساسية مثل αληθεια و αποφανσις و φαινομενον و νοειν. أما هيدغر الثاني فإن غرضه هو تجذير تلك الوظيفية البصرية للوغوس اليومي بواسطة اشتغال طوبيقي على ماهية الإنسان في نطاق "المنعرج" من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية.

هذا الاشتغال الطوبيقي للوغوس[64] مكن هيدغر من افتراض وجود " تحول من القدر الماهوي البدئي للإنسان لأن يكون متلقيا للموجود، إلى التعيين الماهوي للإنسان بوصفه حيوانا عاقلا" (ص140). من " المتلقي للموجود" (Vernehmer des Seienden) تحول الإنسان إلى "الكائن الحي العاقل" (das vernünftige Lebewesen ، animal rationale). أما في مستوى اللوغوس فالتحول تم من " التلقي" (Vernehmung) و " الاستجماع" (Versammlung)، إلى معنى الـ ratio الروماني-اللاتيني من حيث هو في سره مفعول تاريخاني للفهم المسيحي-اليهودي للـ"إله" بوصفه "لوغوس"[65].

إن وجه الطرافة هنا هو افتراض هيدغر الثاني[66] بأن الفهم المتداول للإنسان بوصفه "حيوانا عاقلا" ليس "معلوما بنفسه" (selbstverständlich) إلى الحد الذي نظنه، بل هو قد قام على "تحول" (eine Wandlung) من فهم "بدئي" (anfänglich) لماهية الإنسان بوصفه "المتلقي

---

[64] - Schürmann 1982،ص 266:

« La catégorie prospective de *logos* fonctionnait déjà comme assignation d'une place ou d'un site, comme situation. »

[65] - Souche-Dagues 1999،ص 24 و 38:

« C'est au judéo-christianisme qu'il faut imputer la prépondérance de la raison humaine sur le règne de l'étant par là que le *fiat* de la Création a dissout le rapport de l'être à l'étant. Désormais le penser est devenu le fondement majeur de l'être ; l'être de l'étant relève de la mathématique. ». « Heidegger redit ici [GA, Bd. 55] que la pré-détermination de l'essence technique du savoir en Occident est un développement de l'idée judéo-chrétienne de la Création, laquelle est fondée sur le Verbe (Logos) et a été conceptuellement sous une forme hellénistique, puis romaine . »

[66] -يقول هيدغر (1938/1937: 140): " إن الإنسان هو ذلك "الحيوان" الذي يملك خاصته في أن يتلقي (vernehmen) الموجود، و الذي ملكته الأساسية هي السماع و الاستجماع، νους و λογος، المنقول رومانيا-لاتينيا إلى ratio . Homo est animal rationale . نحن تعودنا من دهرنا أن نترجم – الإنسان هو الكائن الحي العاقل. إن هذا هو تصور الإنسان الذي ما يزال ذا صلاحية إلى اليوم، إلى اليوم نحن نحدق من جهة هذا الازدواج في الإنسان. نحن نأخذه مرة بوصفه حيوانا ، [على نحو] "بيولوجي"، و نحن نستشهد على عقله (seine Vernunft) و معقوليته (Vernünftigkeit) و نجعل العقل، و "المنطق" ، مقياسا لفعله. نحن نعتبر الإنسان " عرقيا" (rassisch) ، و نحن نشترط أن تكون سياسته "عقلية و منطقية" . إن الإنسان هو الحيوان العاقل."

« Der Mensch ist dasjenige "Tier", das die Auszeichnung hat, das Seiende zu vernehmen, dessen Grundvermögen die Vernehmung, Versammlung ist, νους und λογος, lateinisch-römisch umgesetzt *ratio*. Homo est animal rationale. Wir pflegen seit langem zu übersetzen – der Mensch ist das vernünftige Lebewesen. Das ist die noch heute gültige Auffassung des Menschen, noch heute blicken wir auf dieses Gedoppelte am Menschen. Wir nehmen ihn einmal als Lebewesen, "biologisch", und wir berufen uns auf seine Vernunft und Vernünftigkeit und machen die Vernunft, die "Logik", zum Maβstab seines Handels. Wir betrachten den Menschen rassisch, und wir verlangen, daβ seine Politik "vernünftig und logisch" sei.Der Mensch ist das vernünftige Tier. »

و الحافظ للموجود" (Vernehmer und Bewahrer des Seienden) (ص141) ، إلى فهم "تراثي" صار كالنقاب الذي يحجب ذلك العنصر البدئي. إن المطلوب الطوبيقي هو إقامة هذا السؤال: " كم يبعد (wie weit entfernt) هذا الكائن الحي العاقل و فهم ماهيته عن المقام البدئي، الذي طرح للإنسان في بدء الفكر على نحو مفكر؟" (ص140). إن التصور السائد لماهية الإنسان ليس "خاطئا" بل هو "بعيد" عن "التعيين البدئي للإنسان" (die anfängliche Bestimmung des Menschen) .

هذا البعد عن البدء هو ما يجدر بالفلسفة أن ترفعه. ذلك يعني أن تبين بأي وجه " تحول التلقي إلى عقل (das Vernehmen wurde zur Vernunft)[67] و هذا [الأخير] إلى ملكة للنفس، التي هي تابعة للبدن" (ص140).

هنا نحن نعثر على نقد هيدغري طريف للـ"العقل الحاسب" (die rechnende Vernunft) لئن كان على قرابة لافتة للنظر مع إشكالية مدرسة فرنكوفورت فهو أكثر منها ماهوية مادام يقصد إلى تخريج جديد لتاريخ ماهية الحقيقة انطلاقا من عنصرها البدئي (ص141) . – إن طرافة هذا النقد "البدئي" لهيئة العقل[68] في عصر التقنية. للعقل بوصفه "آلية" (

---

[67] – Schürmann 1982: 221.

[68] – يقول هيدغر (1938/1937: 141–142): " إن العقل يضطلع بنفسه بتخطيط العالم و إعداده و إيالته (Machen). إن الموجود لم يعد φυσις بالمعنى اليوناني، بل الـ"الطبيعة"، بمعنى ما هو مستولى عليه ضمن إدراك حسابي مخطط له مسبقا و ما هو موضوع في سلسلة الاحتياطات الحسابية. إن العقل أصبح الآن عقليا أكثر فأكثر دائما، و كل الموجود [أصبح] آليته (Machenschaft) ، هذا اللفظ مفهوم بالمعنى الماهوي و ليس التحقيري. إن الإنسان قد أصبح أكثر حذقا و أكثر كياسة ، لكنه في نفس الوقت أكثر عامية و أشد صغارا. إن الفرص و الإمكانات التي ضمنا أقحم آليته في اللعب، قد صارت بفعل هذه [الآلية] ذاتها بلا حدود. كل ذلك لا يستبعد بل يستوجب بخاصة أن كل ما يتعارض مع العقل الحاسب، الخالي من العقل ، بمعنى ما هو غير قابل للحساب من قبله، إنما يفرض نفسه (zur Geltung kommt) على طريقته و بلا ريب داخل ميدان آلية العقل. [..] بل أكثر من ذلك: إن الآلية، مثلا الإنجازات الهائلة للتقنية ، قد صارت هي ذاتها "المعيش" الأكبر، و المعيشات تلتمس شكل الآلية. [..] إن المعيش قد صار آلية [..] المعيش بوصفه آلية و الآلية بوصفها معيشا [..] الابتعاد الأقصى عن وضع الموجود المؤسس على نحو بدئي."

« Die Vernunft übernimmt selbst das Planen, Einrichten und Machen der Welt. Das Seiende ist nicht mehr φυσις im griechischen Sinne, sondern die "Natur", d.h. jenes, was im planenden Vorgriff der Rechnung eingefangen und in die Ketten der Vorausberechnung gelegt wird. Die Vernunft wird jetzt immer vernünftiger, und alles Seiende wird ihre Machenschaft, dieses Wort im wesentlichen, nicht abschätzigen Sinne verstanden. Der Mensch wird immer findiger und schlauer, aber zugleich immer massenhafter und kleiner. Die Gelegenheiten und Möglichkeiten, in denen er seine Maschenschaften ins Spiel bringt, werden durch diese selbst grenzenlos. All das schließt nicht aus, sondern fordert gerade, daß alles, was sich der rechnenden Vernunft als Grenze entgegenstellt, das Vernunftlose, d.h. durch sie nicht Errechenbare, in seiner Weise, und zwar innerhalb des Bereiches der Machenschaften der Vernunft, zur Geltung kommt.[..]Mehr noch : die Machenschaften, z.B. reisenhafte Leistungen der Technik, werden selbst zum größten "Erlebnis", und die Erlebnisse suchen die Form der Machenschaft.[..]Das Erlebnis wird zur Machenschaft ; [..] Das Erlebnis als Machenschaft und die Machenschaft als Erlebnis- [..] : die äußerste Entfernung von der anfänglich gegründeten Stellung zum Seienden. »

Machenschaft)[69] ، هو كونه يتم تحت قلم هيدغر الثاني الذي خيم على فهمنا له مشكلان عويصان لا مخرج منهما إلا بعد وكد شديد: نازيته و صوفيته في آن واحد! . "النازية" أي تدبير ماهية الإنسان بوصفه "عرقا" ، هو الطور الأقصى من " آلية العقل الحاسب"[70] ، و "الصوفية" بوصفها التلفت الجذري نحو العنصر "البدئي" لتاريخ ماهية العقل بوصفه "تلقي الوجود و الحفظ عليه". لنقل كأن هيدغر الثاني يسعى إلى مقاومة "نازيته" بـ"صوفيته" . إنه يقاوم تصور الحقيقة بوصفها سدادا، من جهة أن "السداد" (die Richtigkeit) مفهوم يجد أساسه في ظاهرة "الآلية" (die Machenschaft) (ص149)؛ كذلك هو يقاوم تصور الإنسان بوصفه عقلا، من أجل أن "المعيش" الحديث ليس سوى صيغة مما أرساه ديكارت من خلال "يقين الأنا" (die Ichgewißheit) (ص149). رب مقاومة هي أبعد ما تكون عن رفض "عامي" لعصر التقنية، مادام هيدغر يؤسس ذلك على تأويل متماسك كفاية عن دلالة "العلم الحديث" و "التقنية" التي صارت ترجمته التاريخانية[71].

– من هنا أخذ هيدغر في التفتيش عن " تصور أصلي (einem ursprünglichen Begreifen) للبدء الأول"، و ذلك تحت وطأة أمر فلسفي أساسي هو : " أنه ينبغي أن يكون هناك ضرورة مرة أخرى بل وحتى بدء مرة أخرى، و لكن [بدء] آخر" (ص143). أما أول ملامح هذا "التصور الأصلي" فقد وجدها هيدغر في ظاهرة كان قد لمح طرافتها في الفقرة 36 من كتاب **الوجود و الزمان** (1926أ: 172) ،دون أن يقف عندها، نعني ظاهرة "الاندهاش" (θαυμαζειν) (1938/1937: 155 و ما بعدها).رب اندهاش لئن خرج عن "منطق" الحقيقة الميتافيزيقي، فهو قد يكون "نمطا من التفكير الذي في واقع الأمر ينصف الظواهر الأصلية وإن في حدود معينة"[72].

إن "ضرورة" (die Notwendigkeit) السؤال عن العنصر البدئي للفكر الغربي إنما تصدر لا محالة هي نفسها عن " ضر" (eine Not) ما في تدبيرنا لماهية الحقيقة(ص150)؛ هذا "الضر" الأصلي هو " لا معرفة" بما هو "خارج" الموجود و ما هو "داخله"، بل فقط بـ" البين بين " (das Zwischen) الفاصل ما بين ما يوجد و ما لا يوجد أو "الفضاء–الزمان" (Zeit-Raum) الذي يؤلف " وسط" (das Inmitten) الموجود (152). هذا الضر الأصلي هو "طريقة للو–جود" (eine Art des "Seyns") و ليس مشكلا راجعا إلى الإنسان (ص152–153). إن نصيب الإنسان هو أن يصرف نمطا من "المقام" (Stimmung) إزاء هذا "البين" و "الوسط" و " فضاء اللعب الزماني" (Zeit-Spiel-Raum) الذي يمنحه "الو–جود" حتى يظهر الموجود و اللاموجود: هذا

---

[69] – عن Machenschaft – الآلية أو التسخير التقني، را: Schürmann 1982: 223.

[70] – سوف يتحدث هيدغر الأخير عن العقل التقني بوصفه " Angriff" – "هجمة" على الموجود، را: Schürmann 1982: 215،هامش 6.

[71] – يتميز التأويل الهيدغري لـ "عصر التقنية" بثلاثة إقرارات: 1– الانتقال من الفيزياء الرياضية الكلاسيكية، حيث تم تحويل "الشيء" إلى "موضوع"، إلى الفيزياء النووية المعاصرة (ممثلة في لحظة الميكانيكا الكوانطية التي نشأت ما بين 1925و 1927)؛ 2– تغيير دلالة "الموضوعية" و انحلال العلاقة ذات/موضوع تحت وقع التصور الذي فرضته النظرة النووية إلى الموجود؛ 3– امحاء الفرق بين الفيزياء الرياضية الكلاسيكية و الفيزياء النووية المعاصرة تحت وقع ماهية التقنية التي انتهت إلى بناء "عالم الصورة" (Weltbild) حيث لا نعثر إلا على الماهية الميتافيزيقية للحداثة. را: Chevalley 1990: 289–291.

[72] – Pöggeler 1959: 308.

"المقام الأساسي" (Grundstimmung) هو ما كان اليونان[73] قد أشاروا إليه بوصفه "أصل الفلسفة" ، نعني ظاهرة "الاندهاش" (θαυμαζειν ، das Er-staunen) (ص155).

إن الاندهاش هو "المقام الأساسي للفكر البدئي" (ص159). إنه يقع في "البين بين" الفاصل بين ما هو " غير مألوف" و ما هو "مألوف" من أمر الموجود في جملته (ص168)؛ إنه اندهاش كلي من أن الموجود " موجود بما هو موجود" (το ον η ον) ؛ "بما هو" (η ، qua، als) هو "البين بين" (das Zwischen) ، "المنفتح" (das Offene) حيث يصبح الموجود "منظورا" أي ينخرط في "لعبة وجوده" (in das Spiel seines Seins) (ص169).– إن استعادة اندهاش الفكر البدئي من أن الموجود موجود هي وحدها ما يمكن الإنسان الذي وقف على أنه أساسا "دا–زين" (Da-sein) أي مقام انفتاح على موجودية الموجود (ص154)، من أن يفلح في التسلل إلى "ضرورة و ضر" البدء الأول الذي قاد إلى فهم الحقيقة بوصفها "لا احتجاب" . إن السؤال المفكر مطالب بأن يرفع النقاب عن الاندهاش الأصلي لأنه سبيل أصيلة لرفع النقاب عن الأساس الخفي لتصورنا الحالي للموجود؛ هذا الأساس هو " تخلي الوجود عن الموجود " (das Seinsverlassenheit des Seienden)، الذي يعني في نفس الوقت " الغياب التام للسؤال عن الو–جود" (völlige Fraglosigkeit des Seyns) (ص185). من أجل درء " تخلي الوجود" (die Seinsverlassenheit) على الإنسان أن يقر بأنه ليس فقط " الحافظ (der Wahrer) للموجود غير المحجوب، بل [أيضا] حارس (*der Wächter*) انفتاح الو–جود" (ص190).

إنه هنا تحديدا ينكشف ملمح من معنى "المنعرج" : إن الإنسان مطالب بأن يكف عن التفكير في نفسه على نحو *انثروبولوجي*، و أن ينخرط في الاضطلاع بماهيته في صلة حادة بالو–جود ، وذلك يعني حسب هيدغر "ضمن المنعرج (in der Kehre): الو–جود و حقيقته في صلة مع الإنسان. فإنه مع تعيين ماهية الحقيقة إنما يتوجب أيضا التحويل الضروري للإنسان. إنهما نفس الأمر " (ص214).

6.2 - نهاية البدء الأول و تهيئة البدء الآخر: الدور الحاسم لهلدرلين و نيتشه

إن النتيجة الحاسمة لدرس 1938/1937 هي ترتيب مقام فلسفي (ص120) غير مسبوق لطرح مسألة "المنعرج" على نحو يتخذ من "تاريخ ماهية الحقيقة" (die Geschichte des Wesens der Wahrheit) (ص119) مقاما خاصا ، و من مسألة "نهاية البدء الأول" لتاريخ الحقيقة في أفق الغرب و "تهيئة البدء الآخر" مهمة هادية. – إن خطة هيدغر[74] سنة 1937 مزدوجة: من جهة،

---

[73] – يحيل هيدغر هنا على : أفلاطون، **تيتاتوس** 155 د 2 و ما بعدها ؛ أرسطو، **ما بعد الطبيعة**، الألف الكبرى 2، 982 ب 11 و ما بعدها.

[74] – يقول (1938/1937: 124) : " **نحن** ينبغي علينا هنا أن نتمعن في بدء الفكر الغربي و في ملء حدث فيه و لم يحدث، من أجل أننا نقف عند النهاية – عند نهاية هذا البدء . و ذلك يعني : نحن نقف أمام **الحسم ما بين النهاية** و جريانها الذي ربما ملأ قرونا أخرى – **و بين البدء الآخر** ، الذي لا يمكن أن يكون إلا لحظة، يحتاج التهيؤ لها تلك الأناة التي لا طاقة للـ"متفائلين" و لا للـ"متشائمين" عليها أبدا ".

« *Wir* müssen uns hier auf den Anfang des abendländischen Denkens und auf das, was in ihm geschah und nicht gescah, besinnen, weil *wir* im Ende – im Ende dieses

رسم الدلالة الجذرية لمعنى " أن نقيم في ميدان هذه النهاية، التي هـــي **نهايـــة البـــدء الأول**" (ص125)؛و من جهة، بلورة الطريق إلى معنى " أن نريد تهيئة البدء الآخـر" (ص124). وبعبـارة حادة هو اختط لنفسه خطوتين معا: من جهة، تخريج دلالة "نهاية الغرب" (das Ende des Abendlandes) و ليس " زوال" (der Untergang) الغرب، كما تنكشف مـن "تجربـة النهايـة" لدى هلدرلين و نيتشه (ص126)؛ ومن جهة، التهيؤ لضرورة " أن نبدأ بـــالبدء و أن نجـــاوز النهاية" (ص127) بوصفه المطلب الأقصى للفلسفة في "المنعرج" (ص126).

إن ذلك قد مكن هيدغر الثاني من بلورة معنى مستحدث لمفهوم "النهاية" : فـإذا كـان هيدغر الأول قد رصد فيه دلالة **كيانوية** ، تقـوم علـى تنـاول معنـى "نهايـة" الدازيـن في صلـة حميمة مع واقعة "التناهي" ، فإن هيدغر الثاني قد فتق في معنى النهاية دلالة **طوبيقية** طريفة، حيث نحـن نتحـرك "في ميـدان هـذه النهايـة"(im Bereich jenes Endes) بوصفـها موضعـا مخصوصا لتدبير مسألة الوجود بعامة (ص125) بحيث أن النهاية لم تعد نهاية الدازيـن، بمـا هو "موجود للموت" ، بل صارت "نهاية الغـــرب" (das Ende des Abendlandes) في جملتـه (ص126).– لكن هذا الدلالة **الطوبيقية** تنطوي هي نفسها على معنيين للنهاية: من جهة، أنها "نهاية البدء الأول" (das Ende des ersten Anfanges) الذي اخترعه الإغريـق ؛ و مـن جهـة، أنها تعني " جريان و تيهان كل أفاعيل تاريخ الفكر الغـــربي إلى حـــد الآن" (ص126). هـذا التمييز يعني أن **النهاية** ليست " مجرد انقطاع القوة البدئية و لا تراخيـها" (نفسـه). فالنهايـة "ميدان" ضمنه تمت "تجربة" (Erfahrung) من نوع نادر هي تلك التي عاناها نيتشه و هلدرلين (ص125–127).

إن فلسفة نيتشه[75] و شعر هلدرلين[76] موضعان حاسمان من أجـل أنـهما قـد توفـرا علـى دلالتين هما شرطان لا مندوحة منهما لفهم طريق "المنعرج" : مـن جهـة، أنـهما قـد عرفـا مـن المعنى الإغريقي للبدء معرفة هي "أكثر أصلية " من كل عصر سابق(ص126) ؛ و من جهـة. أن "الفعل الماهوي" لهذين المؤلفين "لم يبدأ بعد أبدا" (ص125). – إن مهمة هيدغـر الثـاني[77] قـد

Anfangs –stehen. Und dies sagt: Wir stehen vor der *Entscheidung zwischen dem Ende* und seinem vielleicht noch Jehhunderte füllenden Auslauf – und *dem anderen Anfang*, der nur ein Augenblick sein kann, dessen Vorbereitung aber jener Geduld bedarf, der "Optimisten" gleichwenig wie "Pessimisten" je gewachsen sind. »

[75] – إن احتمالا جذريا لأثر نيتشه على ماهية الفكر الغربي ساعد علـــى "قـــذف" (propel) هيدغر من أفق "المنعرج الأول" أو "المبتدئ" (incipient)، حسب عبارة كرال (1930/1927) إلى نطـــاق "المنعرج الثاني" (بعد 1936). را: Krell 1991،ص 287:

« Nietzsche's critique of metaphysics helps to propel Heidegger beyond the incipient "meta-ontological turn" of his own thought – from "ontology of Dasein" to "the metaphysics of truth" – in the years immediately following the publication of *Being and Time*. »

[76] – عن دلالة تأويل هيدغر لهلدرلين، را: Pöggeler 1993: 232–234. وكذلك: Gadamer 1980: 188، حيث يقرن بين اكتشاف هيدغر للمكانية "التاريخانية" لشعر هلدرلين مع مشروعية المنـــاظرة الهيدغرية مع هيغل: أن العلاقة هيدغر/هلدرلين تبرير داخلي غير مباشر للعلاقة هيدغر/هيغل.

[77] – يقول هيدغر (1938/1937: 125): " نحن نقف في ميدان هذه النهاية، التي هي **نهاية البـــدء الأول**. في هذا المعنى لا تدل النهاية على مجرد انقطاع أو تراخي القوة البدئية. بل بالعكس: إن النهاية الـــتي من شأن تاريخ فاعل و ماهوي لا يمكن أن تكون هي ذاتها إلا ماهوية. في هذا المعنى للـــ"نهاية" علينـــا أن

صارت واضحة وضوحا مزدوجا : من جهة، أن يعتبر أعمال نيتشه و هلدرلين هي "تجربة نهاية" البدء الإغريقي بوصفه "البدء الأول" لواقعة "تاريخ الغرب"[78] من جهة ما تحدد في نمط "تاريخ ماهية الحقيقة"، و من جهة، أن يستمد منها " الحق في اشتراط البدء بالبدء" (ص126) و من ثم تهيئة "البدء الآخر" .

- لكن نكتة الإشكال في كل ذلك ليس الأخذ بـ"موضة" (Mode) نيتشه و هلدرلين أو توفير معرفة "تأريخية" بأعمالهما (ص126-127)، بل الافتراض بأن "تجربة النهاية" كما "جربها" نيتشه و هلدرلين، مثلها مثل إرادة "تهيئة البدء الآخر" التي يرنو إليها هيدغر في حرص سري، إنما هما حدثان "ينتميان إلى المنعرج" (ص126)[79] و ليسا مطلبين *تأريخيين*. و ذلك يعني أن الإحالة على هلدرلين و نيتشه ليست من قبيل البحث عن " سند السلط [المعرفية]" (Berunfung auf Autoritäten) ، فهما يظهران هنا[80] بوصفهما " علامة (Hinweis) على المهام غير المستوفاة و غير المعروفة بعد أبدا، و من ثم أيضا بلا ريب بوصفهما دليلا (Anzeichen) على أننا أبعد ما نكون عن أن نسرد ''تاريخا خاصا للفلسفة'' على نحو ''دغمائي''" (ص127).

خاتمة

إن نيتشه ، مثله مثل هلدرلين و لكن "على نحو مغاير" (ص135)[81] – حاسم فقط من أجل أنه هو "النهاية" و إنه انطلاقا منه ينبغي أن نفكر في "الانتقال" إلى "طريقة أخرى" في البدء (ص133)[82]. لكن الفكر الغربي لم يتشوف إلى حد الآن إلى استفهام "النهاية **الأصيلة** (das

---

تتصور فلسفة نيتشه ضمن عظمتها وهيئتها الفريدة من نوعها و الغريبة – رب فلسفة، لم يبدأ أبدا فعلها الماهوي بعد . إن عظمة النهاية لا تكمن فقط في ماهوية إتمام الإمكانات الكبرى، بل في نفس الوقت ضمن القوة على تهيئة الانتقال إلى [مقام] آخر تماما."

« Wir stehen im Bereich jenes Endes, das *Ende des ersten Anfangs* ist. In diesem Sinne bedeutet Ende weder bloβes Aufhören noch Nachlassen des anfänglichen Vermögens. Im Gegenteil : Das Ende einer wirklichen und wesentlichen Geschichte kann selbst nur ein wesentliches sein. In diesem Sinne von "Ende" haben wir die Philosophie *Nietzsche* in ihrer einzigartigen und befremdlichen Größe und Gestalt zu begreifen – eine Philosophie, deren wesentliche Wirkung noch gar nicht begonnen hat. Die Größe des Endes bestreht nicht nur in der Wesentlichkeit des Abschlusses der groβen Möglichkeiten, sondern zugleich in der Kraft zur Vorbereitung des Überganges zu einem ganz Anderen. »

[78] – بوصفه "أفلاطونية" وذلك يعني بوصفه "ميتافيزيقا" و "عدمية" – اصطلاحات أخذت تترادف تحت قلم هيدغر بعد 1936 –،را: Schürmann 1982: 231 و ما بعدها.

[79] – يقول هيدغر (1938/1937: 126) :" إن الاثنين، التمعن في البدء الأول و تأسيس النهاية التي له و التي هي من جنس عظمته، إنما ينتميان معا إلى المنعرج."

« Beides, Besinnung auf den ersten Anfang und Gründung seines ihm und seiner Größe gemäβen Endes, gehört in der *Kehre* zusammen. »

[80] – علينا أن ننبه على أن هذا التقدير المتساوي لنيتشه و هلدرلين سوف يتغير لاحقا : إذ نرى في درس 1942/1941 كيف سيعمد هيدغر إلى الزج بنيتشه في بوتقة الميتافيزيقا الحديثة ، حيث يصبح هو آخر ميتافيزيقي الذاتية، في حين أن هلدرلين سيبقى وحده "الأمارة على مجاوزة كل ميتافيزيقا" (1942/1941: 143). انظر: Pattison 2000: 165-166.

[81] – را: Haar 1992: 291.

[82] – يقول هيدغر (1938/1937: 133):" إن نهاية البدء الأول لتاريخ الفلسفة الغربية هذه هو نيتشه؛ انطلاقا من هنا و انطلاقا من هنا فقط ينبغي أن يستكشف عمله مستقبلا، إذا كان يجب أن يصير مل

eigentliche Ende)، بمعنى الصدى العظيم لعظمة البدء" وهو ما نجد في أعمال هلدرلين "دليلا تاريخانيا عنه" (ص134)[83]. إنّ هدف هيدغر هو رصد "نهاية البدء الأول" في فكرة "الغرب" و من ثم التهيؤ إلى خوض "البدء الآخر" . ربّ مهمة لم يعثر لها في الفكر المعاصر على نصير[84].

بيد أنّه علينا أن نقرّ بأنّ هذا الأسلوب "الاستطيقي" في تخريج ملامح "البدء الآخر" لا ينبغي أن يحجب عنّا الأصل التاريخي للجهة التاريخانية التي يرتسمها هيدغر الثاني. إنّ "تاريخ الوجود" في حقبة مولد ظاهرة "الغرب" (منذ نهاية القرن الثامن عشر) قد يوفّر لنا أقدارا صامتة يجدر بنا أن ننصت إليها: إنّ هيدغر يقع في منطقة التمرّد "الرومانسي" على عصر "التنوير" وبخاصة على "نظرية التقدم" (Fortschrittstheorie) التي قتحت صفحة التاريخاويات (historicismes) المعاصرة. ولذلك فإنّ تخريج هيدغر لـ"تاريخ الوجود" *الغربي* بوصفه "تاريخ انحطاط" (Geschichte des Verfalls) هو "ضديد لنظرية التقدم" التنويرية، و من ثمّ ينبغي أن يُعاد في أصله التاريخاني إلى *منبته الرومانسي*[85] بوصفه "قدر الوجود" الذي بذله وسعه في تملّكه و معاودته وذلك يعني بنفس القدر "تفكيكه" و التحرر منه.

ينبغي أن يكون في نفس الوقت بوصفه هذه النهاية – **النقلة** . [..] إن نيتشه هو بالمعنى المـــاهوي لهاية الفلسفة الغربية. "

« Dieses Ende des ersten Anfanges der Geschichte der abendländischen Philosophie ist *Nietzsche*; von hier und nur von hier aus muß sein Werk künftig erschlossen werden, wenn es das werden soll, was es als jenes Ende zugleich sein muß - der *Übergang*. [..]*Nietzsche* ist im wesentlichen Sinne das Ende der abendländischen Philosophie. »

[83] – وهكذا إذا كانت العلاقة مع نيتشه سوف تنقلب سريعا إلى "مناظرة" فإن الصة مع هيلدرلين ستظل إلى النهاية نحو من "الصحبة" الدانية. را: Krell 1991: 277.

[84] – يقول هيدغر (1938/1937: 134): " نحن أبناء اليوم نقف[..] في دائرة ضباب هذه النهاية الجارية للفكر الغربي و ليس بعد في دائرة نفوذ النهاية بالمعنى الأول. وذلك أنه لو جاءت إلى هناك، لزحفنا حالا إلى النقلة ؛ لكنني لا أرى في ميدان الفكر ، بقدر ما ينبغي أن نتكلم عن ذلك، أية أملوة في أي مكان على أن خطوة ما على المنعطف (Bogen) الكبير لجسر المستقبل قد تمت على نحو مفكر ، و لا أيضا قد أريدت فحسب."

« Wir Heutigen stehen [..] im Dunstkreis dieses auslaufenden Endes des abendländischen Denkens und noch nicht im Bannkreis des Endes im ersten Sinne.Denn wenn es dahin käme, rücken wir sogleich in den Übergang ; ich sehe aber im Bereich des Denkens, sofern davon zu sprechen ist, nirgends ein Zeichen, daß ein Schritt auf dem großen Bogen der Brücke in die Zukunft denkerisch vollzogen, ja auch nur gewollt wäre. »

[85] – را: Pöggeler 1993: 232، حيث يذكر شاهدا طريفا ينسبه إلى بعض مؤرخي الفلسفة الألمانية (هم : Ritter-Schüler و Karlfried Gründer و Robert Speamann) ، الذين حاولوا أن يرسموا خط مضادة التنوير من الرومانسيين إلى هيدغر، على نحو استراتيجي جد خطير . يقول الشاهد: " مصاغا من قبل روسو، كامنا لدى هردار، مسبقة لدى شلر، مرثاة لدى هلدرلين، إعلانا لدى نوفاليس، مقرونا بترميم سياسي لدى ف. شليغل، انما مركز كل رومانسية منذئذ هو: أن الأصل الخلاصي قد وجد يوما ما. [لكنه] صار متروكا و مخون العهد و منسيا. و أن تكون المسيحية و أوروبا العصر الوسيط هي الكل الأسطوري أو الحياة التامة أو حضرة الوجود، الخ، أو أن يكون العود مأمولا أو منظما ، مستوجبا أو محضرا له ضمن الفكر الفاكر، فإن ذلك لدى نوفاليس و [..] و ف. نيتشه و [..]م. هيدغر هو الرسم نفسه للانحطاط (das gleiche Schema des Verfalls)."

« Formuliert bei Rousseau, latent bei Herder, Voraussetzung bei Schiller, Elegie bei F. Hölderlin, Proklamation bei Novalis, mit politischer Restauration verbunden bei F.

Schlegel, Zentrum aller Romantik seither : *Es war einmal der heile Ursprung.* Er wurde verlassen, verraten , vergessen. Ob es nun die Christenheit und Europa im Mittelalter, mythische Ganzheit, volles Leben, Präsenz des Seins usw. ist, ob die Wiederkehr erhofft oder organisiert, gefordert oder im An-denken vorbereitet wird, es ist bei Novalis [..], F. Nietzsche [..] M. Heidegger das gleiche Schema des Verfalls. »

الفصل العشرون

"المنعرج في العهد" - من البدء الأول إلى البدء الآخر
أو من "الانطو-ثيولوجيا" إلى "الإله الأخير"
ضمن كتاب **إسهامات في الفلسفة** (1938/1936)

" العَهد (Ereignis) : الكلمة الهادية لتفكيري منذ 1936"

هيدغر (ط.ك. ج9 : 316)

" إنّ عصر "الأنساق" قد ولّى. [لكنّ] عصر إقامة (Erbauung) هيئة ماهيـة (Wesensgestalt) الموجود انطلاقا من حقيقة الو-جود لمّا يأت بعدُ"

هيدغر، 1938/1936: 5

تقديم

يتعلّق الأمر فيما يلي بتعقّب ما سمّاه فون هرمان " الطريق الثاني لهيدغـــر" بعـد طريـق الانطولوجيا الأساسية، أي طريق "الاشتغال على مسألة الوجود في ضوء تاريخ الو-جـــود" [1] وليس انطلاقا من تحليلية الدازين[2]. ربّ *طريقٍ* أتى إليه هيدغر بعد وقوفه على إمكانية التمييز بين صنفين من "البدء" الفلسفي في مسرح الفكر الغربي: "البدء الأول" ، وهو يعني بذلك ذلـك الفكر الذي اشتغل على "السؤال الهادي" (die Leitfrage) للميتافيزيقا أي السؤال عن موجودية الموجود، و بلغ مع نيتشه "تجربة النهاية" التي من شأنه؛ و "البدء الآخَر"، و يشير بهكذا عبارة إلى ذلك النوع من الفكر الذي يفلح في التراجع إلى حدّ مساءلة "أساس" إمكان الميتافيزيقا نفسها، و من ثمّة الانخراط في الاشتغال على " السؤال الأساسي" (die Grung-frage)[4] الذي من شأنه أن يهيئ لنا ليس فقط توضيحا أصيلا لدلالة الميتافيزيقا وسؤالها الهادي، بل بخاصة "نقلـــة تاريخانية من البدء الأول إلى البدء الآخر" [5].

إنّ خاصة السؤال الأساسي أنّه لم يعد يعوّل على سؤال " ما هو" مادام سؤال "الماهية" هذا لا يفهم "الماهية" (das Wesen) إلاّ في معنى "الهَويـــة" (Identität) الثابتـة أو "التطـابق" اللازماني الذي من شأن موجود "قائم" (1938/1937 : 61) ،- لذلك هو قـد قـام علـى تخريـج للمعنى الأصلي لعبارة das Wesen الألمانية أعادها إلى دلالتها المطمورة. التي تكمن بعدُ في فعـل wesen (كان) الذي صار متروكا: إنّ السـؤال الأساسـي ليـس سـؤال "ماهيـة" (das Wesen) بالمعنى المنطقي التقليدي، بل هو سؤال " كينونة" (die Wesung)[6] لا يُفهم إلاّ في ضـوء *تـاريخ*

---

[1] – von Herrmann 1989ب: 46.

[2] – يقول فون هرمان (1989أ: 511):" بعد الوضع الأول لمسألة الوجـــود ضمـــن "الوجـــود والزمان" على جهة الانطولوجيا الأساسية ، تكون "إسهامات في الفلسفة" **أوّل محاولة واسعة النطاق** مـن أجل وضع ثان، من أجل وضع المسألة نفسها و الاشتغال عليها من جهة تاريخ الو-جود و في نفس الوقـت "على نحو أكثر أصلية"، حيث يتمّ السؤال عن المعنى بوصفه [سؤالا] عن حقيقة و عن ماهية، بمعنى عـــن شهادة الو-جود، و يُفكّر في هذه [الأخيرة] بوصفها العهد . بذلـــك ينتمـــي إلى "العنـــوان العمومـــي" "إسهامات في الفلسفة" الـــ "عنوان الفرعي الملائم" "في العهد" ."

« Nach der ersten, der fundamentalontologischen Ansetzung der Seinsfrage in "Sein und Zeit" sind die "Beiträge zur Philosophie" *der erste umfassende Versuch* einer zweiten, der seynsgeschichtlichen und zugeich "unsprünglicheren" Ansetzung und Ausarbeitung derselben Frage, in der nach dem Sinn als der Wahrheit und dem Wesen, d.h. der Wesung des Seyns, gefragt und diese als das Ereignis gadacht wird. Daher gehört zum "öffentlichen Titel" "Beiträge zur Philosophie" die "gemäße Überschrift" "Vom Ereignis". »

[3] – عن دلالة "الطريق" لدى هيدغر الثـــاني،را: von Herrmann 1990: 312،322 ؛ Emad 1992: 65.

[4] – عن الفرق الطوبولوجي بين "السؤال الهادي" و "السؤال الأساسي" لدى هيدغر الثـــاني، را: Zarader 1986: 24.

[5] – von Herrmann 1989ب: 45-46.

[6] – عن دلالة مصطلح die Wesung لدى هيدغر الثاني، را: Grieder 1988: 193-194.

الو-جود. و إنّه هنا تولّد التمييز الرشيق بين أنّ "الموجود يوجد (das Seiende ist) " و أنّ " الو-جود يكون(das Seyn west) قبل كل موجود" (1937/1938 : 2).

إنّه من أجل النهوض بهكذا إشكال إنّما ألّف هيدغر ما بين 1936 و 1938 كتاب **إسهامات في الفلسفة (في العهد)** [*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*] الذي وصفه بوغلار بأنّه " العمل الرئيسي الحقيقي" (das "eigentlche Hauptwerk") لهيدغر[7] ، و قدّمه محقّقه فون هرمان بأنّه " البلورة الثانية"(zweite Ausarbeitung) لمسألة-الوجود[8] ، و عُدّ من قِبل عديد الشرّاح " أهمّ كتاب كتبه هيدغر بعد **الوجود و الزمان**" [9] أو هو " الكتاب الثاني" له[10]، و أوّل علامة واضحة على المنعرج [11]. ربّ إجماع لم يُخرج عنه إلاّ فيما ندر[12]. - ولكن من أجل أنّ هذا الكتاب " قد كُتب تحديدا من أجل الاّ يُنشر" [13] فهو يقيم علاقة طريفة بينه وبين درس 1938/1937، " التهيئة المباشرة لفهم[ه] " [14] و "الصدى العمومي الوحيد لعمل هيدغر المعاصر له في **إسهامات**"[15] . إنّ الفرق بين "اللامنشور" من جهة- بوصفه يحمل "علامة" خاصة ينبغي أن نسائلها [16]- و "المدروس" أو "المنشور" من جهة أخرى، يأخذ هنا طابعا نموذجيا: إنّه بعبارة الغزالي الفرق بين "المضنون به على غيره أهله" و بين ما من شأنه أن

---

7 - ذكره : Thomä 1990: 761.

8 - Herrmann 1989أ: 511؛ 1990: 324.

9 - Guest 1989: 25.

10 - Fédier 1993: 26؛ Kovacs 1996: 20.

11 - يقول ريتشاردسن (Richardson 1993: 35):

« [..] This collection is the first explicit evidence we have of the mechanics of the celebrated *Kehre* (turning) in Heidegger's way. »

12 - نحن نذكر كمثال خاص على ذلك العمل الضخم الذي أنجزه ديتر تومى (Thomä 1990) اعتمادا على ما يسميه منهج "تاريخ النص" (Textgeschichte) (ص763). فهو يحكم على كتاب **إسهامات** بأنّه " محاولة غير ناضجة من أجل صيغة شاملة ثانية" (als verfrühter Versuch einer Zweiten Totalisierung" لجملة إشكالية هيدغر بعد الصيغة الشاملة التي عقدها في **الوجود و الزمان**(1990: 761). فهو يفترض أنّه بالمقارنة مع طريقة تأليف **الوجود و الزمان** أو بعض نصوص **محاضرات و محاولات** يكون من الحيف أن نعتبر **إسهامات** هو "العمل الرئيسي" لهيدغر كما فعل بوغلار ، إذ أنّ كتاب **إسهامات** هو عنده "مشروع أكثر منه عملا" ، وذلك أنّه من "زاوية نظر ''تاريخ النص''" هذا النوع من ''الأعمال'' ليس " مستعجلا"، بل هو "مادة" فلسفية لعمل قادم (ص763)، وفي أحسن الأحوال هو "طور وسيط" (ein Zwischenstadium) لمرحلة لن تبدأ إلاّ بدء من 1949 (ص 711) . إنّه ذو "طابع تحضيري" (vorbereitenden Charakter) لأنّه لا يعدو أن يكون "عبورا" فقط إلى فكر آخر (ص765-766). - بيد أنّ تخريج تومى لدلالة كتاب **إسهامات** و منزلته ليس وجيها لثلاثة أسباب على الأقلّ : 1- أنّه لم يقف عند الطرافة الخاصة لأسلوب كتابته، أي أمام المعنى الدقيق لمصطلح " الضمائم" (die Fügungen) (ص762-763) ؛ 2- أنّه يزعم أنّ كتاب **إسهامات** قد بقي "غير مبال" (unempfindlich) بالمنعطف نحو الفن بعد 1933 (ص 764) ، وهذا غير صحيح لأنّ إحالات هيدغر على محاضرة 1935 **في أصل العمل الفني** صريحة (1938/1936: 55، 184، 191، 295، 327، 345، 356، 390، 392، 503-506) ؛ و 3- أنّ حرصه على ردّ إشكالية **إسهامات** إلى محنة 1933 جعله لا يتردد في تأويل مسألة العهد بوصفها " بديلا ''تاريخانيا'' عن الاشتراكية-القومية" ، ومن ثمّ هو يمنع نفسه سلفا من الإنصات إلى هذه المسألة في انتظامها الخاص(ص767).

13 - Esposito 1995: 33.

14 - Herrmann 1989أ: 513.

15 - Esposito 1995: 39.

16 - Fédier 1993: 27.

يُصرَّح به للجمهور. إنّ دروس هذه الحقبة هي بمثابة " إدراكات برانية (exoterische Fassungen) عن مجاري الفكر المبسوطة على نحو باطني (esoterisch entfalteten) ضمن الإسهامات"[17].

بيد أنّ ذلك لا يعني بأيّ وجه أنّ نمطيْ الاشتغال، بين التفكير "المتوحّد" في إسهامات و التفكير "العمومي" في الدروس، "منفصلان على نحو هرمسي"[18] أو بينهما "عزل هرمسي" (hermetic isolation) كما يقول كوفاكس[19]- وإن كان من الشرّاح من لم يتورّع عن وصف لغة إسهامات بأنّها "هرمسية" (hermetisch) أو "باطنية" (esoterisch)[20]- بل هما متواشجان على نحو "منهجي"[21]. ربّ تواشج لا يبدو أنّه يتوضّح من خلال الزوج براني/باطني ، بل من طريق استيضاح متأنّ لدلالة ضنّ هيدغر بكتاب العهد عن النشر. - ربّ ضنّ كان هيدغر الثاني يكرّسه بشكل واع تماما [22]، بحيث إذا كان غرض "الدروس" هو تهيئة الطلبة إلى الولوج إلى طبقة التفكير البدئية التي مكّنت "الإغريق" من التنبيه على سبيل القول في "الموجود بما هو موجود"، فإنّ غرض إسهامات في الفلسفة هو من طبيعة "أكثر جذرية" : إنّه الذهاب *الطوبولوجي*[23] إلى ما هو أبعد من *التهيئة* التي تحققها الدروس وذلك يعني الانخراط "المتوحّد" في تخطّ غير مسبوق، بمعنى *ما-بعد-الميتافيزيقي*[24]، للأفق الإغريقي نفسه[25]. وذلك على نحو تخلى فيه هيدغر الثاني عن كل من "الفينومينولوجيا و الهرمينوطيقا" و استعاض عنهما بـ"التفكير على جهة تاريخ الوجود" بوصفه أمارة متمنّعة عن "علاقة تأويلية" من نوع جديد[26].

إنّ غرضنا هنا هو أن نرسم لوحة عامة عن أخطر المكاسب التي حقّقها هيدغر في هذا المنعرج الثاني من مسيرته، حتى نستطيع من بعدُ أن نراقب وجوه الاستفادة من ذلك في مناظرة هيغل في "عهد" المنعرج الثاني . أمّا مواد هذه الفقرة فنوزّعها كما يلي :

2) كتاب إسهامات في الفلسفة : بنيته و مقامه ؛

2) ما هي وجوه حقيقة الو-جود بوصفه "عهدا"؟

*****

§ 1- كتاب إسهامات في الفلسفة : بنيته و مقامه

---

17 - Gander 1990: 119.

18 - Fédier 1993: 28.

19 - Kovacs 1996: 26.

20 - Gander 1990: 119 ؛ Emad 1991: 21؛ Macann 1992أ: 4.

21 - Kovacs 1996: 22.

22 - يذكر فرنسوا فدي (Fédier) أنّ هيدغر قد قال يوما في إحدى ندوات طور (Thor) - دون أن يحدد السنة 1966 أو 1968 أو 1969 ؟ - هذه العبارة : " عن قضاياي الخاصة أنا لم أتكلّم في الدروس أبدا (Von *meien* Sachen habe ich nie in den Vorlesungen gesprochen) " (Fédier 1993: 28).

23 - Pöggeler 1959: 306.

24 - Greisch 2000: 316.

25 - Fédier 1993: 28-29.

26 - von Herrmann 1990: 310،318 و ما بعدها؛ قا: Held 1988: 307؛ Souche-Dagues 1999: 18.

يذهب أحد الذين نذروا جهدا خاصا لاستجلاء دلالة كتاب **إسهامات في الفلسفة** في الدراسات الهيدغرية الأمريكية [27] إلى أنّ المقطع الأول من الكتاب، أي الذي عنوانه "نظرة سابقة" (Vorblick) (§§ 1–49)، قد تضمّنت جملة من "التوجيهات" (Weisungen)[28] التي عيّنت طبيعة الفهم المطلوب لمقصد الكتاب[29]. أمّا أخصّ هذه التوجيهات فهي: أ- أنّ التفكير الأصيل في الوجود بوصفه "عهدا" ليس مبحثا "صناعيا" بل هو "سبيل-في-الفكر" (Gedanken-*gang*)[30] ؛ب- أنّ تلك السبيل لا تنكشف إلاّ متى توفّرت الفلسفة على "المقام الأساسي" (Grundstimmung) الذي من شأنه[31]، و هو ما يفترض أنّه مستوفى في ما يسمّيه باسم " التحفّظ" (die Verhaltenheit)؛ ج- أنّ **بنية عرض كتاب إسهامات في الفلسفة** تتّسم بطرافة خاصة، جمعها هيدغر في عبارة "الضمائم" (die Fügungen) . ونحن نفحص عن هذه المسائل الثلاث مبتدئين بالأخيرة منها باتجاه الأولى.

1.1- بنية الكتاب :

يفترض فون هرمان[32] أنّ غرض هيدغر في هذا الكتاب[33] هو فهم نمط وجود "الوجود بوصفه عهدا" (das Seyn als Ereignis). و لكن من أجل أنّ هذا الطريق الثاني في طرح مسألة الوجود يتّخذ من "تاريخ الوجود" (Seinsgeschichte) مطيّة خاصة، فهو لا يزعم أنّه يقدّم " الإضمامة الحرة (die freie Fuge) لحقيقة الوجود" – فالفكر ما يزال "في طريقه" إلى هكذا مقام – بل يقترح بلورة متشعّبة لمسألة الوجود تأخذ شكل " مخطّط" (Aufriß) من "ستّة"[34]

---

27 – Emad 1991.

28 – يقول هيدغر (1938/1936: 7):" إنّ هذا القول المفكّر إنّما هو **توجيه** ما (eine *Weisung*) . هو [توجيه] يبيّن [المدى] الحرّ الذي من شأن احتجاب حقيقة الوجود في الموجود بوصفه [أمرا]ضروريا ، دون أن يكون ذلك أمرا [يؤمَر] (ein Befehl) ."

« Dieses denkerische Sagen ist eine *Weisung*.Sie zeigt das Freie der Bergung der Wahrheit des Seyns in das Seiende als Notwendiges an, ohne ein Befehl zu sein. »

29 – Emad 1991: 15 و ما بعدها.

30 – von Herrmann 1990: 324.

31 – Pöggeler 1959: 305.

32 – von Herrmann 1989أ: 511–512 .

33 – نُشر كتاب **إسهامات في الفلسفة** سنة 1989 ، خمسينا عاما بعد تأليفه و مائة عام بعد مولد هيدغر، و بظهوره دشّنت **الطبعة الكاملة** نشر نصوص القسم الثالث من برنامجها (von Herrmann 1989أ: 511).

34 – الرقم "ستة" ذكره هيدغر نفسه في الفقرة 39 من كتاب **إسهامات** ، و ليس من وضع المحقّق ، بحيث أنّه رغم أنّ الكتاب مؤلّف من ثمانية أقسام (ستة مقاطع مع مدخل و شبه خاتمة) فإنّ المدخل (I- Vorblick) و شبه الخاتمة (viii- Das Seyn) لم يحتسبهما هيدغر عند رسم ملامح الكتاب (1938/1936: 6، 9، 81–82). بل إنّ شبه الخاتمة لها قصة خاصة سردها المحقق في التذييل الذي عقده عند نشر الكتاب سنة 1989: فهو قد وجد أنّ التخطيط الأصلي للكتاب قد جعل عبارة das Seyn عنوان القسم الثاني منه، لكنّ ملاحظة لهيدغر بتاريخ 1939/5/8 تستدرك منبّهة إلى أنّ das Seyn بوصفه عنوانا للقسم الثاني ليس "سديدا" (richtig) متى كان يُراد له أن يكون "محاولة لإدراك الكل مرة أخرى"؛ في ضوء ذلك أصبح das Seyn عنوان القسم الثامن من الكتاب (von Herrmann 1989أ: 514–515). و لكن من أجل أنّ هيدغر لم يذكر das Seyn في مخطط الفقرة 39 بوصفه قسما بنفسه و أنّ تاريخ كتابته قد تأخّرت وحدها حسب المحقق (نفسه) إلى سنة 1938 ، فقد وُضع هذا القسم بمثابة الخاتمة لجملة الكتاب.

مقاطع أساسية متواشجة يسبقها "استطلاع" (vorausblicken) و تلحق بها " التفاتة" (Rückblicken) .

فإلى جانب " السابق إلى النظر" (der Vorblick) – تكشف عن جملة المقاطع المكوّنة لمسألة "العهد" من جهة "منظور أوّلي و تحضيري و مستبق"[35](§§ 1– 49)، نحن نجد:

أوّلا – " الصدى" (der Anklang) – هو صدى الو–جود في حالة "الضُرّ"[36] (die Not) الذي يخلّفه "تخلي الوجود" عن الموجود (§§ 50–80) ؛ ثانيا – "اللعبة" (das Zuspiel) – لعبة البدء الأول و البدء الآخَر (§§ 81–114) ؛ ثالثا – " القفزة" (der Sprung) – هي النقلة إلى ميدان "الو–جود" (§§ 115–167)؛رابعا – " التأسيس" (Gründung) – هو إرساءُ مفكّر لأساس "حقيقة" الو–جود من خلال تنصيب الإنسان نفسه في "الدا–زين"(§§ 168–247)[37]؛ خامسا – " المستقبليون" (die Zukünftigen) – حيث يتعلّق الأمر بتهيئة قدوم مفكّري المستقبل (§§ 248–252) ؛ سادسا – "الإله الأخير" (der letzte Gott) – حيث يبلغ بحث هيدغر عن "البدء الآخَر" أقصى مبلغ له (§§ 253–256)؛و أخيرا نجد ما أثبته

---

[35] – راجع: Emad 1991: 17. ينبّه هذا الباحث إلى أنّ معنى " Vorblick" (نظرة سابقة أو "السابق إلى النظر" على وزن عبارة الجاحظ "السابق إلى القلب") مختلف عن معنى " Überblick" (نظرة شاملة) لأنّ المقصود ليس تقديم نظرة عامة عن موضوعات الكتاب ؛ و مختلف عن معنى " Ausblick" (نظرة مستشرفة) لأنّ هذا المقطع لا يقدّم موضوعات الكتاب انطلاقا من وجهة نظر البداية ؛ كما هو مختلف عن معنى " Einleitung" (المقدمة) لأنّه لن يحكي جملة أطوار العمل كما تتدرّج من فصل إلى آخر. إنّ "السابق إلى النظر" هو ما يكشف عن شهود الو–جود بوصفه عهدا من منظور أوّلي و تحضيري و مستبق.

[36] – علينا أن نبصر مراوحة هيدغر من " Notwendigkeit" إلى " Not" – من "الضرورة" بمعناها المنطقي إلى "الضُرّ" في معناه الأصلي أي من اللزوم المنطقي إلى الفقر و الخصاصة و ضيق الحال في مستوى معنى الوجود .

[37] – يقول هيدغر (1938/1936: 9):" **صدى** الو–جود بوصفه [صدى] الامتناع.

لعبة التسآل عن الو–جود. إنّ اللعبة هي أوّلا لعبة البدء الأول ، و من ثمّ تحمل هذه [اللعبة] البدء الآخَر إلى اللعب و انطلاقا من هذه اللعبة المتبادلة ينجم التحضير للقفزة.

القفزة في الو–جود. إنّ القفزة تقفز هاوية التمزّق و من ثمّة فقط ضرورة التأسيس التي من شأن الد–زين المُعيَّن انطلاقا من الو–جود.

تأسيس الحقيقة بوصفها حقيقة الو–جود (الدا–زين)."

« Der *Anklang* des Seyns als der Verweigerung.

Das *Zuspiel* des Fragens nach dem Seyns.Das Zuspiel ist zuerst Zuspiel des ersten Anfangs, damit dieser den anderen Anfang ins Spiel bringe und aus diesem Wechselzuspiel die Vorbereitung des Sprunges erwachse.

Der *Sprung* in das Seyn. Der Sprung erspringt den Abgrund der Zerklüftung und so erst die Notwendigkeit der Gründung des aus dem Seyn zugewiesenen Da-seins.

Die *Gründung* der Wahrheit als der Wahrheit des Seyns (das Da-sein). »

هيدغر تحت عنوان " الو-جود" (das Seyn) و ما جعله المحقق ضربا من المخرج[38] من غياهب ضمائم العهد (§§ 257-281)[39].

إنّ ما رسمه هيدغر هنا هو " خطاطة" (der Aufriß) كتاب **إسهامات في الفلسفة** . ولكن حذار من أن نأخذ هذه المقاطع بوصفها "متوالية من الدراسات المختلفة حول موضوعات مختلفة"، و ذلك أنّ الأمر يتعلّق بمطلب يقع ما وراء كلّ موقف "صناعي": إنّ الرهان هو "تهيئة العبور" من البدء الأول إلى البدء الآخَر. " إنّها خطاطة فضاء-لعبة-الزمان ، التي تخلق وحدها حقل تاريخ العبور" (1936/1938: 6)[40] . إنّ المطلب "طوبولوجي" و ليس موضوعاتيا[41] .

2.1 - أسلوب الكتابة : "الضمائم" (Fügungen)

إنّ ما يثير حقا هو أسلوب التأليف الذي اتّبعه هيدغر: فهو لئن ذكّر بعض الشرّاح بأسلوب *جوامع الكلم* (aphorismes) على طريقة نيتشه ،ولئن بدا للبعض الآخر بوصفه لا يعدو أن يكون " حشدا من ''الشذرات'' " ("eine Ansammlung von "Bruchstücken")[42]، أو أنّه ليس من جوامع الكلم في شيء[43] . فهو في حقيقته قد اختطّ لنفسه طريقة مستحدثة في الكتابة يمكن أن نجتهد في تخصيصها من خلال استعمال موسّع لما سمّاه هيدغر باسم "الضمائم" (die Fügungen) الستّ الكبرى أي "الصدى" و "اللعبة" و "القفزة" و "التأسيس" و "المستقبليين" و "الإله الأخير" (1936/1938: 81) . لذلك يمكن أن نتجوّز ونقول أنّ الكتاب

---

[38] - هذا المخرج هو أبعد ما يكون عن "خاتمة موجزة" (concluding résumé) كما يظنّ بعض الشراح (Richardson 1993: 37)، بل هو " التفاتة" (Rückblicken) (Herrmann 1989أ: 512 ؛ Gander 1990: 118) من داخل حقل كينونة الو-جود بوصفه عهدا بعد "القفزة" في حقيقة الو-جود و "تأسيس" الدا-زين الملائم لقدوم "المستقبليين" الذي يهيئون نزول ركب "الإله الأخير" في حضن "الإفكار" الأصيل للو-جود .

[39] - راجع: Herrmann 1989أ: 511-512؛ 1989ب: 47 .

[40] - يقول هيدغر (1936/1938: 6):" " إنّها خطاطة فضاء-لعبة-الزمان ، هذا الذي يخلق وحده حقل تاريخ العبور بوصفه حقله، من أجل الحسم فيما يخصّ فاقدي المستقبل، بمعنى الذين ليسوا دوما إلاّ ''أبديين'' ، و المستقبليين ، بمعنى أصحاب المرة الواحدة."

« Er ist ein Vorriß des Zeit-Spiel-Raumes, den die Geschichte des Übergangs als ihr Reich erst schafft, um aus ihrem Gesetz über die Zukunftslosen, d.h. die immer nur "Ewigen", und die Zukünftigen, d.h. die Einmaligen, zu entscheiden. »

[41] -(1936/1938: 7): " إنّ ما يُقال، هو مُساءَل و مفكّر فيه ضمن ''لعبة'' البدء الأول و البدء الآخَر معا انطلاقا من ''صدى'' الو-جود في الضُرّ [الناجم عن] تخلي الوجود [عن الموجود] من أجل ''القفزة'' في الو-جود نحو ''تأسيس'' حقيقته بوصفها تهيئة لل''مستقبليين'' الذين من شأن ''الإله الأخير''."

« Was gesagt wird, ist gefragt und gedacht im "Zuspiel" des ersten und des anderen Anfangs zueinander aus dem "Anklang" des Seyns in der Not der Seinsverlassenheit für den "Sprung" in das Seyn zur "Gründung" seiner Wahrheit als Vorbereitung der "Zukünftigen" "des letzten Gottes". »

[42] - مواقف ذكرها : Thomä 1990: 762.

[43] - يذهب ديتر تومى إلى أنّ هيدغر – في معنى نقدي – " لم يكن ماهرا في جوامع الكلم" (er war kein Aphoristiker) و من ثمّ أنّ أسلوب **إسهامات** يترك انطباعا بالركود الأسلوبي ، و إن كان قد أشار، من جهة أخرى، إشارة هامة إلى أنّ ما لا يمكن إنكاره هو أنّ نصوص هيدغر تبقى " متقنة التركيب" (gut "Komponiert") (Thomä 1990: 763).

"الإله الأخير" (1938/1936: 81) . لذلك يمكن أن نتجوّز ونقول أنّ الكتاب مؤلّف من 281 "ضميمة" صغيرة متفاوتة تفاوتا يعبّر في كل مرة عن التعرّج الخاص بكل مشكل. إنّ تعدّد و تفاوت و انقطاع الفقرات عن بعضها بعضا هي أمارات على ما تنطوي عليه فكرة "العهد" من غموض أصلي و اعتياص على التصنيف الفلسفي التقليدي. و هكذا بدلا من عرض معالجة "نسقية" (1938/1937: 144) لمسألة الوجود، انخرط هيدغر في رسم جملة من "المواضع" (l'opoi)[44] المتحرّكة، وراء و أماما، اهتدى لاحقا إلى وسمها باسم " طوبولوجيا الو-جود" (l'opologie des Seyns)[45] (هيدغر1947، 1955: ت.ف.ص 234)[46] .

فماذا يعني هيدغر بعبارة " الضميمة"[47] (die Fügung)[48]؟ – نحن نعثر لدى باحث أمريكي هو برفيس إماد[49] على تخريج دقيق لهذه المسألة[50]. فهو يتساءل أوّلا ما إذا كان الأمر يتعلق بمجرّد بديل "شعري، مجازي، خيالي" أكثر عمّا نسميه عادة باسم "الفصول" ، لكنّه سرعان ما ينبّه إلى أنّ عبارة " Fügung" (وهو يترجمها مؤوّلا هكذا joining/fitting[51]) تعني أمرا طريفا يبسطه كالتالي:

" *Fügung* / ضميمة هي ذلك الجزء من **إسهامات في الفلسفة** الذي يقول ما هو للقول على نحو بحيث يساوق[52] / يضمّ الأجزاء الأخرى، دون نوع الربط "النسقي" الذي يربط فصلا بآخر. في كل *Fügung* / ضميمة ثمة شيء يمضي حتى يجعل هذه الـ Fügung / الضميمة مناسبة لأنْ تنفسح للأجزاء الأخرى و أن تضمّها .إنّ كل جزء ينفسح هكذا للأجزاء الأخرى بحيث تصنع معا *Fuge* : إضمامةً . إنّ الخاصية الدقيقة لكلّ *Fügung* / ضميمة تكمن في كونها لا هي شذرة غير تامة تحتاج إلى *Fügungen* / ضمائم أخرى من أجل التمام و لا أنّ كلّ الـ *Fügungen* / الضمائم معا تشكّل التمام المتحقق ضمن بنية الفلسفة الحديثة المسمّاة "نسق"." [53]

إنّ هيدغر لئن كان على بيّنة من أنّ الخصم "الأسلوبي" الذي يواجه كتابة "الضمائم" هو "النسق"[54] فهو ينبّه صراحة منذ الفقرة الأولى من الكتاب إلى" أنّ عصر "الأنساق" قد ولّى .

---

[44] – عبارة Esposito 1995: 33 .

[45] – عن البُعد "الطوبولوجي" لمسألة العهد و ذلك بوصفه الطابع الحاسم ما-بعد-الكيانوي لتفكير هيدغر بعد المنعرج الثاني، را: Schürmann 1982: 24، 30، 53-55، 99، 105-106، 178، 196 خاصة.

[46] – Guest- 1989: 26.

[47] – علينا أن نفتكر هنا بتشكل خافت "**ضميمة**" ابن رشد و انضمامها السري إلى إشكالية **فصل المقال** .

[48] – قا: Couloubaritsis 1986: 257، الهامش 9.

[49] – Emad 1991: 28-29.

[50] – راجع أيضا : Fédier 1993: 30-31 ؛ Richardson 1993: 37 ؛ Esposito 1995: 43 ؛ Kovacs 1996: 27 .

[51] – وهو اختيار في الترجمة أصبح معمولا به في الدراسات الهيدغرية باللغة الانغليزية. مثلا: Kovacs 1996: 21 .

[52] – علينا أن نذكّر جملة الفارابي " فإنّ الحق **يساوق** الوجود، و الحقيقة قد تساوق الوجود، فلكل حقيقة الشيء هي الوجود الذي يخصه" (**آراء أهل المدينة الفاضلة**) .

[53] – Emad 1991: 28.

[54] – و هو ما نجد بعبارته نفسها في درس 1938/1937 حيث يقول (1938/1937: 144):" إنّ عصر "أنساق" الفلسفة قد ولّى بلا رجعة" :

[لكنّ] عصر إقامة (Erbauung) الهيئة الماهوية للموجود انطلاقا من حقيقة الو-جود لّما يأت بعـــدُ" (1938/1936: 5)[55]. إنّ طريقة "الضمـائم" ليـس اختيـارا "منـهجيا"، أي خطـة قرّرتـها ذات عارفة تنشئ "موضوعاتها" و تسود عليها، بل هي نوع من الكتابة أملاه وضع الإشكال المفكّر فيه : إنّه إشكال لم يعد ممكنا التعبير عنه في لغة "النسق"، لكنّه لم يصبح بعدُ متيسّرا صياغته انطلاقا من "حقيقة الو-جود".

قد تذكّرنا "الضمائم" (Fügungen) بما يُنسب إلى كانط تحت عنوان "التفكّـرات" (Reflexionen)، لكنّ أمرا حادا يفصل بين النوعين من الكتابة: إنّ "تفكّرات" كانط هي قرارات نقدية تدور في فلك *براديغم الذات*، في حين أنّ "ضمـائم" هيدغر هي تعرّجات خاصة بإشكال يدور في *براديغم اللغة*. إنّها شكل طريف من التفكير بلا ذات. و لكن لماذا فضّل هيدغر الإشارة إلى "النسق"بالذات كخصم أسلوبي ؟ - إنّ تمييز طريقة "الضمائم" عن بنية "النسق" تحيلُنا عرضا على مفهوم "اللحظات" (die Momenten) لدى هيغل : فإذا كانت "كلّ واحدة من الضمائم الستّ مفكّرا فيها من قِبل هيدغر على وجه الخصوص، من أجل أن يجعل فينومينولوجياً حركةَ العهد أكثر جلاء"[56]، مثلما أنّ كلّ "لحظة" في حركة المفهوم هي تعيّن خاص لطور تأمّلي بعينه و تعبير عن حركة كل "المنطق" معا، فإنّ "الضمائم" ليست في شيء جملة من "اللحظات" أو "التعيّنات" (Bestimmungen) التأمّلية لمسار "المفـهوم" نحو المعرفة المطلقة، كما في منطق هيغل، وذلك أنّ "الانتقال" من ضميمة إلى أخرى لا يتمّ وفق " روابط خطية"، بل إنّ كل ضميمة "تصبح جزء من، تنضمّ في، "وحدة متمفصلة" "[57]،وذلك بحسب خاصية "ألثيائية" تعتمد لعبة *الاحتجاب و اللااحتجاب*، لم يكن هيغل ليبصر بها بحكم طبيعة "المطلق" الذي لا تعني "حقيقتـه" غير "اليقين اللامتناهي بذاتـه"، أي الصيغة القصوى من "يقين الأنا الأفكـر" الحديثة[58].

3.1 - "المقام الأساســي" (Grundstimmung) للعـهد : "التحفّـظ" (Verhaltenheit)

« Das Zeitalter der "Systeme" der Philosophie ist endgültig vorbei. »

- أيضا: 1938/1936: 81؛ را: Grosos 1998: 730-731.

[55] - يقول (1938/1936: 5):

« Die Zeit der "Systeme" ist vorbei. Die Zeit der Erbauung der Wesensgestalt des Seienden aus der Wahrheit des Seyns ist noch nicht gekommen. »

[56] - Esposito 1995: 43.

[57] - Kovacs 1996: 27.

[58] - نحن نجد صيغة "غير هيدغرية" ولكن ما أقربها إلى وصف أسلوب "الضمائم" لدى كـــاتب عربي معاصر هو محمود المسعدي حين قال، مقدّما كتابه **...تأصيلا لكيان** : " فإن أنت [..] أخذت جملة من المقالات **مضمومة** بعضها إلى بعض في كتاب، تصورت لك أحيانا مجموعة متكلفة متنـــاثرة الأجـــزاء مختلفة العناصر واهية الأوصال.[..] وبعد فهذه [..] صحائف كتبت على وجه الدهر مختلفـــات، تمحيصـــا للرأي و التعبير و **حفاظا لعهد الفكر** جلاله [..] في فترات توالت و تباعدت في الزمان العديد، وتقـــاضعت متصلة في امتداد **سؤال واحد** لا يزال حتى اليوم ينشد جوابه. و من أقدم القدم كان السؤال "لزوم مـــا لا يلزم" في **كيان** الإنسان" (تونس: مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، د.ت.) ص 5-6 [التشـــديد مـــن عندنا].

نحتاج هنا إلى تدقيق مصطلحين أساسين هما " Stimmung" و " Verhaltenheit). و هما أساسيان لأنّ هيدغر نفسه قد حرص في مواضع عديدة على تقديم القول فيهما أو في أحدهما بوصفه ما يمكّن من الولوج إلى فسحة الاستشكال أو المحاورة المطلوبة (مثلا: 1938/1937: 1-2، 1938/1936: §§ 6، 13، 1955ب: ت.ف.ص 337-338).

أ- مصطلح "المقام الأساسي" (Grundstimmung) :

فيما يتعلّق بمصطلح " die Stimmung"[59] علينا أن نذكّر أنّ هيدغر الأول قد عرض له في نطاق *الانطولوجيا الأساسية*، عند إيضاح مقام "الوجدان"(Befindlichkeit)، حيث اعتبر عندئذ (1926أ: 134) أنّ المعنى *الانطولوجي* للوجدان هو من الناحية *الأنطية* لا يعدو أن يكون ظاهرة "المزاج" (Stimmung) أو "الهيئة النفسية" (das Gestimmtsein) اليومية للدازين. غير أنّ ما كان في الفقرة 29 من **الوجود و الزمان** دالاّ على " أعرف شيء و أشدّه يومية [من الناحية] *الأنطية*" (1926أ: 134)، قد انقلب في كتاب **إسهامات في الفلسفة** (1938/1936) إلى مشكل ماهوي يتصّل بمدى استعداد الفلسفة نفسها للنهوض بمسألة الو-جود. نعني بذلك أنّ هيدغر الثاني لا يستعمل مصطلح " Stimmung" كما استعمله هيدغر الأول: إنّه ليس فقط لم يعد ينظر إليه "من ناحية أنطية"، بل هو لم يعد يحدّق من زاوية *إشكالية الدازين* كمدخل تأويلي إلى مسألة الوجود؛ إنّه على خلاف ذلك صار يتدبّر معنى هذا المصطلح من زاوية "تاريخ الو-جود". فماذا تغيّر ؟ هل هو مجرّد انتقال من معنى " أنطي" إلى معنى "تاريخي" ؟

ليس الأمر كذلك. إنّه يتعلّق بقفزة خطيرة من مستوى *الانطولوجيا الأساسية* إلى مستوى *تاريخ الو-جود*، ومن ثمّ من مستوى تخريج "كيانوي" لمعنى " Stimmung" بوصفه دلالة أنطية و يومية عن المعنى الانطولوجي للوجدان. إلى مستوى "طوبولوجي" يحمل دلالة من جنس آخر تماما[60]. فما هي هذه الدلالة الجديدة ؟ - إنّه إذا كان هيدغر الأول قد انطلق من المعنى "الأنطي و اليومي" للفظة Stimmung حتى يستخرج الدلالة الكيانوية لمصطلح Befindlichkeit[61]. فإنّ هيدغر الثاني قد اشتغل على ما يوفّره "تاريخ الو-جود" من استبصار لنوع الـ Stimmung التي من شأنها أن تؤمّن الصلة بالوجود، و هو ما يفترض أنّه وجده مستوفى في مفهوم θαυμαζειν (الاندهاش) كما اعتلمه أفلاطون و أرسطو (1938/1937: §§ 36-38؛

---

[59] - عن دراسة خاصة لمصطلح " die Stimmung" لدى هيدغر الثاني كما تبدو من خلال كتاب **إسهامات في الفلسفة** راجع: Gander 1994: 15-31؛ Haar 1975: 461، 466، 471.

[60] - ذلك يعني مثلا أنّ اعتماد فيزان (Vezin 1986: 558-559) في تخريج معنى " Befindlichkeit" كما بسطه هيدغر الأول في الفقرة 29 من كتاب **الوجود و الزمان** (1926أ: 134)، على محاضرة هيدغر الثاني **ماذا تكون-الفلسفة ؟** سنة 1955 (1955ب:ت.ف.ص 337-338) هو موقف تأويلي مثير لمصاعب الخلط بين استعمال هيدغر لنفس المصطلح قبل و بعد المنعرج.

[61] - يذهب بعض شرّاح هيدغر (Gander 1994) إلى أنّ هيدغر الأول قد عرف نوعا من "المقام الهادي" (Leiststimmung) من خلال ما كان يسميه "الوجدان الأساسي" (Grundbefindlichkeit)، الذي كان يؤمّن وظيفته مشكل "القلق" (die Angst) : إنّ " القلق " هو "المقام الهادي للتفكير الانطولوجي-الأساسي" لهيدغر الأول ؛ لكن مع الانتباه إلى أنّ غرض هيدغر الأول هو بيان "العلاقة بين **القلق و الكيان**" (Angst und Existenz)، في حين أنّ " صلة الوجود الأصلية التي من شأن القلق هي في **الوجود و الزمان** غير مبيّنة من طرف هيدغر، و لا يمكن له، بسبب أنّ [تلك الصلة] طبقا للمسألة هي تنتمي إلى القسم الثالث الموعود [أي] **الزمان و الوجود**" (Gander 1994: 18-19).

1955ب: ت.ف.ص338–340). إنّ θαυμαζειν (الاندهاش) هو "أصل الفلسفة" و لكن في معنى لم يعد يمكن للدلالة الأنطية و اليومية للفظة Stimmung الألمانية أن تؤدّيه. إنّ لفظة Stimmung لم يعد يمكن أن تعني "المزاج" أو "الحالة النفسية" التي من شأن الدازين اليومي، و التي منها قد يستشرف السبيل إلى المعنى الكيانوي المشار إليه بمصطلح "الوجدان".

هنا علينا أن نستبصر تواشجا أصليا في لفظة Stimmung بين ثلاثة معان على الأقلّ : المعنى *الأصلي*، حيث أنّ الجذر هو die Stimme التي تعني الصوت و المناداة و الهاتف، وهي إمكانية أخذ هيدغر في الاشتغال عليها منذ درس شتاء 1935/1934 (1935/1934: 79) ؛ و المعنى *النفسي*، حيث تدلّ Stimmung ، كما سُجّل ذلك منذ الفقرة 29 من كتاب 1927 (1926أ: 134) ، على "المزاج" و " الشعور" و "الهيئة النفسية" ، و المعنى *الموسيقي*[62] (1955ب: ت.ف.ص 337) ، حيث تشير لفظة die Stimme إلى "النبرة" (le ton، der Ton) و تدل لفظة dic Stimmung على معنى "المَقام" أو "النغمية"(tonalité) و "الائتلاف " (l'accord) و" التعديل" (réglage). ومنه " عدّل الأوتار" (die Saiten stimmen).– إنّ Stimmung هي بذلك "صوت" و "مزاج" و " ائتلاف" .

إنّ القاسم المشترك بين هذه المعاني البدائية الثلاثة هو وجود "الصوت" ، كيفية ما في تدبير الصوت. كيف ندبّر ما أشار إليه هيدغر مرة (1943أ: 81) بعبارة "الصوت غير المسموع للوجود" (die "lautlose Stimme des Seins) ؟ – إنّ العبارة التي من شأنها أن تجمع "الصوت" الفيزيائي و "المزاج" النفسي و "الائتلاف" الموسيقي هي عبارة "المَقام"[63]. المَقام هو طبقة الصوت و مزاجه و ائتلافه.كيف استثمر هيدغر هذه المعاني التواشجة ؟ – يمكن أن نسجّل في مسيرة هيدغر استعمالات مختلفة للفظة " Stimmung" ، هي :

1– *المزاج بالمعنى الأنطي أو الكياني* ، وهو ما أشار إليه لماما في الفقرة 29 من كتاب **الوجود و الزمان** (1926أ: 134)؛ 2– *الحال بالمعنى الانطولوجي أو الكيانوي* . وهو ما اكتشفه هيدغر في درس شتاء 1930/1929،حيث يكشف (و يبدو أنّ ذلك يتمّ لأوّل مرة) عن ملامح "الحال" الأخصّ للجهد الفلسفي، التي تتمثّل في " انشداد" (saisissement) الدازين إلى ما هو متصوّر في المفهومات و الألفاظ و "اليقظة" (l'éveil) له و " المحافظة" (le maintien) عليه (1930/1929 :ت.ف.ص 23–24)[64]؛ 3– "المَقام" بالمعنى الموسيقي، و هو ما استحدثه

---

[62] – عن تخريج خاص لهذا المعنى "الموسيقي" لمصطلح Stimmung، را: Han 1997: 535–536.

[63] – علينا أن نفكّر بالقول مأثور: " لكلّ مَقام مقال" – المَقام هو "الموضع" و لكن ليس كل موضع مقاما. إنّ موضعا معيّنا للكلام هو مقام المقال. لنكن : و "لكل مقال مَقام" أي "صوت" أو "طبقة"أو "نبرة" خاصة. هناك تواشج بين "الطوبيقي" و "الموسيقي" في معنى المَقام ، إلى حدّ دفع بعض شرّاح هيدغر إلى وصف حركة كتاب **إسهامات** في شكل "ضمائم" (Fügungen) بأنّها "سيمفونية" (symphony) . يقول Richardson 1993: 37 :

« Fügungen, then, may be translated as "joints", or "joinings", or even "arrangements" in the musical sense of that term. If one finds the musical metapher congenial, one may think of thse sections as movements, as in a symphony – unfinisched, of course. »

[64] – يقول هيدغر (1931/1929: 23–24):

« Mais surtout, nous n'aurons jamais conçu ces concepts et leur rigueur conceptuelle si nous ne sommes pas d'abord *saisis* par ce qu'ils doivent concevoir. L'effort

هيدغر في الفقرة 8 من درس شتاء 1935/1934، انطلاقا من اشتغال طريف على جذر لفظة " Stimmung" في الألماني أي معنى "الصوت" (die Stimme)، حيث تعني Stimmung طبقة الصوت التي منها يتشكل موضع القول الشعري (1935/1934 : 79)[65]. بيد أنّه برغم أنّ مفهوم " Grundstimmung" قد اصطلحه هيدغر في درس 1935/1934، فهو ما يزال يحرص على التحديق إلى مسألة الو-جود (Seyns، وهذا الرسم نعثر عليه أيضا في هذا الموضع، 1935/1934 : 80) من زاوية البحث في "ماهية الدازين الإنساني" (نفسه)؛ 4- إنّه ضمن كتاب **إسهامات في الفلسفة** و درس 1938/1937 (1938/1937 : 1-2) فقط تأخذ دلالة "المقام الأساسي" وجاهتها الخاصة، ثمّ تصبح مكسبا مستقرّا في النصوص اللاحقة مثل درس شتاء 1942/1941 (1942/1941 : 71-72) و محاضرة 1955 **ماذا تكون- الفلسفة؟** (1955ب : ت.ف.ص337).

و إنّه من أجل أنّ كتاب **إسهامات في الفلسفة** ينبغي أن يُقرأ بوصفه "المنعرج" الأكبر الذي أخرج هيدغر من طريق الانطولوجيا الأساسية إلى طريق "تاريخ الو-جود"، فقد يمكن دون معاندة أن نأخذ مصطلح Stimmung في معنى "المَقام" الذي يمكّن من استشراف السبيل إلى معنى الو-جود بوصفه "عهدا".ربّ سبيل في التفلسف هو أقصى ما بلغه هيدغر الثاني. - إنّ هيدغر ينطلق من ملاحظة أوّلية: أنّه من دون " مَقام أساسي" ، "يُساء فهم" ما تقوله الفلسفة لأنّه سيبقى "قرقعة من المفاهيم و القشور اللفظية" (1938/1936 : 21). و ذلك لأنّ " المَقام

---

fondamental du philosopher s'applique à ce saisissement, à son éveil et à son maintien. Mais tout saisissement vient d'une *tonalité* (*Stimmung*) et reste en elle. Dans la mesure où le concevoir, le philosopher, n'est pas une occupation quelconque à côté d'autres occupations, mais qu'au contraire il a lieu dans le fond du *Dasein* humain, les dispositions desquelles s'élèvent le saisissement et la conceptualité philosophiques sont toujours et nécessairement des tonalités fondamentales du *Dasein*. Elles disposent et traversent l'homme de façon essentielle et constante, sans même qu'il doive toujours et nécessairement les reconnaître déjà comme telles. *La philosophie a toujours lieu dans une tonalité fondamentale.* »

[65] - يقول هيدغر (1935/1934 : 79-80):" [..] هل نحن سهونا و أخطأنا القراءة بالكلية من أجل أننا ما نزال نستعجل كثيرا أن نمسك (greifen) بمضمون ملموس ؟ بدلا من أن نتصوّر (begreifen) أنّ الموضع و ''الهُنا'' (der Ort und das 'da') الذي انطلاقا منه يتكلّم الشاعر، لا يمكن أن يُجرَّب إلاّ انطلاقا من وجهة تأرّخ (Geschehensrichtung) القول الشعري ؟ إنّ الأمر كذلك بالفعل. فبرغم التهيئة المتعددة الوجوه السديدة جدّا (schon recht، هذه العبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية)، نحن لم نتدبّر بعدُ أنّ صوت (die Stimme) القول ينبغي أن يكون صدى (gestimmt sein) لكون الشاعر يتكلّم من مَقام (Stimmung) ما، مقام يعيّن نبرةَ (be-stimmt) الأساس و القاعدة و يعبر صدى (durchstimmt) الفضاء الذي انطلاقا منه و الذي ضمنه يرسي القول الشعري وجودا (ein Sein) ما. هذا المَقام نحن نسميه المقام الأساسي للشعر. بيد أنّه بالمَقام الأساسي، نحن لا نقصد نبرة شعور (Gefhülsbetontheit) متأرجحة، تصاحب القول فحسب، بل إنّ المَقام الأساسي يفتّح العالم، الذي في القول الشعري يستقبل بصمة الو-جود (das Gepräge des Seyns). و قبل أن نتدبّر ماهية المَقام الأساسي بخاصة، حتى نتصوّر لدنه شيئا ما ماهية الدازين التاريخي الإنساني، نحن نريد أن نبرز ما يباين (zur Abhebung bringen) المَقام الأساسي لشعر ''جرمانيا''."

الأساسي، على ذلك، **يهب نبرة** (*stimmt*) الدا-زين و من ثمّ **التفكير** بوصفه اشتراعا لحقيقة الـو-جـود ضمن الكلمة و المفهوم" (1938/1936: 21)[66].

هكذا يفترض هيدغر في الفقرة 6 من كتاب إسهامات في الفلسفة أنّه كما كان "الاندهاش" (das Er-staunen) **هو المَقام الأساسي الذي عنده تولَد** "البدء الأول"، **فإنّ** "التوجّس" (das Er-ahnen) **هو المَقام الأساسي الذي من شأنه أن يهيّئنا لاستشراف** "البدء الآخر" (1938/1936: 20). **لكن علينا ألاّ نأخذ** "التوجّس" **في معناه السائد ، كأنْ يوجس القلب فزعا ممّا لم يأت بعدُ، بل التوجّس المقصود هو من نوع بحيث** " يعبر مسافة (durchmiβt) الزمانية كلّها و يقدّرها : لعبة-الزمان-الفضاء التي من شأن الهُنا (den Zeit-Spiel-Raum des Da" (1938/1936: 22)، **حيث تتشكّل فسحة وجود الإنسان.**

إنّ القصد هو أنّ الانتقال من نطاق "البدء الأول" **للفكر الغربي. أي نطاق** "الفكر الميتافيزيقي"، **إلى** "البدء الآخَر"، **أي إلى فكر** " لم يعد ميتافيزيقيا" (nicht mehr mctaphysisch ist) (1942/1941: 99)،- **لا يصبح سانحا إلا متى توفّر** "المَقام الأساسي" **الذي عنده تتمكّن الفلسفة من الفوز بإمكانية التفكير في الو-جود من حيث يوجد، لا من جهة أيّ موجودية، أي بوصفه** "عهدا". **هذا** "المَقام" **ليس** "مزاجا"،**لتدبير الموجود بوصفه** "معيشا" (Erlebnis)، **كما يكرّر ذلك هيدغر** (1938/1936: 21، 33؛ 1942/1941: 71)، **بل طريقة مخصوصة في** "سماع" **ما يبلغنا من** "الصدى" (der Anklang) **الذي يرسله** "الو-جود" **من وراء حجب موجودية الموجود**[67]. "المَقام" **هو** "سمْع" **الو-جود**[68]. **بهذا المعنى يمكن لهيدغر أن يفترض أنّ مطلوب الفلسفة الأوكد هو التوفّر على** "المَقام الأساسي الذي من شأن البدء الآخَر"(die

---

[66] -(1938/1936: 21-22): "إنّ المَقام الأساسي، على ذلك، **يهب نبرة** (*stimmt*) الدا-زين و من ثمّ **التفكير** بوصفه اشتراعا لحقيقة الو-جود ضمن الكلمة و المفهوم.

إنّ المَقام هو رذاذ [من] رجفة الو-جود بوصفه عهدا ضمن الدا-زين. الرذاذ : ليس بوصفه مجرّد اضمحلال و انطفاء، بل بالعكس: بوصفه احتفاظا بالشرارة في معنى منارة الهُنا طبقا للتشقّق التام للو-جود.

[..] إنّ المَقام الأساسي يعني بالنسبة لنا: الرهبة، التحفّظ، الخشية، الإيجاس، التوجّس "

« Allein, die Grundstimmung *stimmt* das Da-sein und damit das *Denken* als Entwurf der Wahrheit des Seyns im Wort und im Begriff.

Die Stimmung ist die Versprühung der Erzitterung des Seyns als Ereignis im Da-sein. Versprühung: nicht als ein bloβes Verschwinden und Verlöschen, sondern umgekehrt : als Bewahrung des Funkens im Sinn der Lichtung des Da gemäβ der vollen Zerklüftung des Seyns.

[..]Die Grundstimmung heiβt uns : das Erschrecken, die Verhaltenheit, die Scheu, die Ahnung, das Erahnen. »

[67] - Haar 1975: 461.

[68] - إنّنا نعثر هنا على دلالة خاصة لطريقة العرب في فهم العنوان اليوناني لكتاب **الطبيعة** الأرسطي، أي نقله له بعبارة " سمْع الكيان" (في العربي) المنسوج على منوال "سْمعا كيانا" في السرياني، و هي تعريب لليوناني : Fusiki akroasis أي "السماع الطبيعي" ، ولكن أيضا على خيط تأويلي صالح لقراءة هيدغر نفسه حيث أنّ تأكيده على جعل شرط التفكير في الو-جود بما هو و-جود هو توفير "المَقام" أي طبقة الصوت اللازمة لـ"سماعه"، بحيث ينقلب التفكير في الو-جود إلى "سمْع" للو-وجود .راجع: أرسطوطاليس، **الطبيعة**. تحقيق عبد الرحمان بدوي (القاهرة: 1964) ج 1، ص1 ؛ الخوارزمي الكاتب، " الحدود الفلسفية"،ضمن" عبد الأمير الأعسم، **المصطلح الفلسفي عند العرب** (تونس: الدار التونسية للنشر 1991)ص240.

(Grundstimmung des anderen Anfangs) (1938/1936: 21، 22). أين يمكن أن نعثر على هذا النوع من "المَقام" ؟ – في الدا–زين ! و لكن حذاري من أن نفهم بذلك أنّ الدا–زين قادر على اختراع "المَقام" كما تفعل "الذات" الميتافيزيقية ؛ إنّ "المَقام" هو "توجّس" يهيئ الدا–زين لسماع صوت الو–جود، حيث لا يوجد سوى الموجود (1938/1936: 22) .

ب- مصطلح "التحفّظ" (die Verhaltenheit) :

لقد عرضنا من قبلُ لمصطلح " die Verhaltenheit" (التحفّظ [69]) ضمن فحصنا لدرس 1938/1937 (1938/1937: 2)[70] دون أن نقف عنده بخاصة. ربّ وقفة يبدو أنّها باتت هنا متأكّدة. فما يعني هيدغر من تخصيص "المَقام الأساسي" للفلسفة بكونه "تحفّظا" ؟ -يمكن رصد خصائص دلالة مصطلح " التحفّظ"[71] لدى هيدغر الثاني من ثلاث جهات هي الفلسفة و من يتفلسف و المسألة المتفلسف فيها . هذا الفحص يقودنا إلى تمييز الخصائص الثلاث التالية :1- التحفّظ هو "أسلوب الفكر البدئي" (der Stil des anfänglichen Denkens) المبحوث عنه (1938/1936: 33)[72]؛ 2- هو " تأهّب (Bereitschaft) الدازين ،الأقوى و الألطف في نفس الوقت، من أجل التأصّل في العهد (die Er-eignung)، التصيّر مقذوفا ضمن الانتصاب الأصيل داخل الحقيقة التي من شأن المنعرج في العهد" (نفسه34)؛ و 3- هو "سِبْرٌ" (

---

[69] – لقد وجدنا لفظة "التحفّظ" لائقة باحتمال معنى die Verhaltenheit من أجل أنّها لفظة ليست متداولة فقط بل أيضا عاملة بعدُ في نصوص فلسفية عربية قديمة و إنْ كان ذلك بدلالة تتحرّك في نطاق *الفكر الميتافيزيقي*، مثلا في **الطب الروحاني** لأبي بكر الرازي و في **دلالة الحائرين** لموسى بن ميمون . راجع: أبو بكر الرازي، **الطب الروحاني**. ضبطه و قدم له سليمان سليم البواب (دمشق/بيروت: منشورات دار الحكمة، 1986) الفصل 3،ص58. وموسى بن ميمون، **دلالة الحائرين**. تحقيق حسين آتاي (د.م. : مكتبة الثقافة الدينية،د.ت.) ص 16، 30، 71.

[70] – يقول هيدغر (1938/1937: 2):" إنّ هذا المَقام الأساسي (Grundstimmung) **الذي من شأن** (*der*) الفلسفة، نعني الفلسفة **المستقبلية**، نحن نسميه، إذا كان يجب أن يُقال عن ذلك بعامة شيء ما بلا توسّط : **التحفّظ** (*Verhaltenheit* die). إنّه فيه يوجد متّحدين و مجتمعين على نحو أصلي: **الرهبة** من الأمر الأشدّ قربا و طفيلية ، أنّ الموجود يوجد (ist) ، و في عين الآن، **الخشية** من الأمر الأشدّ بعدا، أنّ الو–جود يكون (west) ضمن الموجود و قبل كل موجود . إنّ التحفّظ هو ذلك المَقام ، الذي لا تُتجاوز فيه أيّ رهبة و لا تُنحّى جانبا، بل هي بواسطة الخشية تُحفظ و تُصان . إنّ التحفّظ هو المَقام الأساسي للصلة مع الو–جود، ففي هذه الصلة تصبح محجوبية ماهية الو–جود أكثر شيء أهلا لأنْ يُسأل عنه. "

[71] – عن دلالة مصطلح " die Verhaltenheit " – "التحفّظ" بوصفه "مقاما أساسيا" لدى هيدغر الثاني انظر: Emad 1991: 17،23–27 ؛ Gander 1994: 22–24 ؛ Esposito 1995: 43 ؛ Kovacs 1996: 19 .

[72] – يقول هيدغر (1938/1936: 33):" **التحفّظ** . هو أسلوب الفكر البدئي فقط من أجل أنّه ينبغي أن يصبح أسلوب وجود الإنسان المستقبلي، المتأسّس ضمن الدا–زين، بمعنى هو يعبُر صدى (durchstimmt) هذا التأسيس و يحتمله.

التحفّظ – بما هو أسلوب– [هو] اليقين بالذات الذي من شأن التقدير المؤسِّس و المداومة المضنية للدازين. إنّه يعيّن نبرة (bestimmt) الأسلوب، من أجل أنّه **المَقام الأساسي** (*die Grundstimmung*). "

« *Die Verhaltenheit.* Sie ist der Stil des anfänglichen Denkens nur deshalb, weil sie der Stil des künftigen Menschseins, des im Da-sein gegründeten, werden muß, d.h. diese Gründung durchstimmt und trägt.

Verhaltenheit – als Stil- die Selbstgewißheit der gründenden Maßgebung und der Grimmbestäntnis des Daseins. Sie bestimmt den Stil, weil sie die *Grundstimmung* ist. »

Ergründung) لأساس الدا–زين، أي للعهد، و من ثمّ "تأسيس"(Gründung) للدا–زين ضمنه (نفسه، ص34)[73]. إنّ هذا التخريج لمعنى "التحفّظ" بوصفه "المَقام الأساسي للبدء الآخر" قد مكّن هيدغر الثاني من إلقاء ضوء جديد على معنى "العناية"(die Sorge) الذي شيّد عليه هيدغر الأول الفهم الكيانوي للدازين بوصفه زمانية. هذا الضوء الجديد هو تخريج "التحفّظ" بوصفه "أساس" معنى "العناية" (1938/1936: 35)[74].

هذا النحو من الاستشكال منح مفهوم "الدازين" دلالة مستجدّة من جهتين: من جهة الرسم و من جهة الوظيفة. من جهة الرسم نلاحظ أنّ هيدغر انتقل من رسم "الدازين" (Dasein)، "الهُو" (das Selbst) الأصيل الذي عرضته *تحليلية الكيان* في الجزء المنشور من **الوجود و الزمان** (1926أ: 38، 436)، إلى رسم "الدا–زين" (Da-sein)[75]، "الهُنا" (das Da) الذي عنده تنفتح للإنسان فُسحة الصلة بالو–جود.

أجل إنّ رسم " دا–زين" (Da-sein) ليس غريبا عن هيدغر الأول إذْ هو قد أثبته في **الوجود و الزمان** ضمن عنوانين الفقرات 29 (das Da-sein als Befindlichkeit). و 31 (das Da-sein als Verstehen)، و 34 (Da-sein und Rede). و نعني بذلك أنّ الدلالة "الموضعية" في معنى "الدازين" هي أساسية لدى هيدغر الأول أيضا كما لدى هيدغر الثاني. إنّ الدازين في المرتين "موجِد" أي "مكان وجود" الموجود الذي يُدعى الإنسان. لكنّ دلالة "الهُنا" (das Da) مختلفة ما بين 1926 و 1936 : ففي 1926 هي دلالة "بصرية" تجد قوامها في معنى "النور الطبيعي في الإنسان " (*lumen naturale* im Menschen) الذي ابتدع منه هيدغر المعنى *الكيانوي* لمفهوم " Lichtung" – **المنارة**، أي " الانفتاح الماهوي" الذي به يتشكّل "الوجود–في–العالم" للموجود الذي ينحت كيانه من "فهم الوجود" على نحو يخصه (1926أ: 133، 170). أمّا في سنة 1936 فإنّ " -Da" في لفظة " Da-sein" هي دلالة "طوبولوجية" أدّت هي نفسها إلى إجراء تحويل دلالي خطير على مفهوم " Lichtung" الذي لم يعد ممكنا أن يؤخذ في معنى "المنارة" فقط . بل صار يشير إلى ضرب من "الخلوة"[76]، أي "المنفتح" الذي عنده يأخذ الو–جود في الشهود بوصفه عهدا.

---

[73] – يقول هيدغر (1938/1936: 34):" إنّه المَقام–الأساسي، من أجل أنّه سبْرٌ (Ergründung) لأساس الدا–زين، للعهد، و من ثمّة هو يهب نبرة (stimmt) تأسيس (Gründung) الدا–زين."

« Sie ist die Grund-stimmung, weil sie die Ergründung des Grundes des Da-seins, des Ereignisses, und somit die Gründung des Da-seins stimmt. »

[74] – يقول هيدغر (1938/1936: 35): " إنّ التحفّظ هو أساس العناية. إنّ التحفّظ الذي من شأن الدا–زين هو وحده يعلّل (begründet) العناية بوصفها الإقامة–الملحّة (Inständigkeit) المُعانية للهُنا."

« Die Verhaltenheit ist der Grund der Sorge. Die Verhaltenheit das Da-*seins* begründet erst die Sorge als die das Da ausstehende Inständigkeit. »

[75] – في معنى طوبولوجي أساسي، را: Beaufret 1981: 214.

[76] – نحن ندين بهذا الاختيار الاصطلاحي الطريف إلى : محمد محجوب 1995 ، الذي اهتدى إليه ضمن تعقّب خاص لإشارات هيدغر الأخير إلى معنى Lichtung في مقالة 1964 " نهاية الفلسفة و مهمّة الفكر" . يقول: " إنّ المنفتح الذي تعتمل ضمنه كل التأسيسات الميتافيزيقية من غير انتباه هو ما يقبل هيدغر على بلورته ضمن مفهوم الخلوة (Lichtung) الذي يشير – ضمن نموذج الغاب الكثيف إلى المنفتح الذي تنفرج فيه هذه الكثافة على نحو يصبح فيه ملعبا للنور و الظلال، للصوت و لصدى الصوت." (محجوب 1995: 123).

إنّ "الدا-زين" قد صارت له سنة 1936 وظيفة جديدة[77]، انطلاقا من كونه قد أصبح مفهوما مستدعى إلى الاشتغال لا في نطاق مطالب *الانطولوجيا الأساسية*، أي مساءلة الوجود من جهة "فهم الوجود" الذي يحمله الدازين عنه سلفا، ضمن "انفتاح" (Erschlossenheit) العالم، بل في مواضع *تاريخ الو-جود*، حيث علينا أن نسائل عن حقيقة الو-جود من جهة شهوده بوصفه عهدا. في هذا الصدد يصبح الأمر متعلقا بنمط طريف من العلاقة بين "الدا-زين المتعهَّد" (ereignetes Da-sein) و "الو-جود بوصفه عهدا" من خلال ما يسميه هيدغر " صلة المنعرج" (kehriger Bezug) (1938/1936: 7). و حسب بعض الشرّاح فإنّ الدا-زين قد يعني في كتاب **إسهامات** دلالتين لا تنفصلان: الدا-زين من جهة كونه متعهّدا من قِبل الو-جود، و الدا-زين من جهة كونه متعهِّدا بالو-جود[78].

4.1 - حركة الإشكال: "العبور" من "السؤال الهادي" (die Leitfrage) إلى "السؤال الأساسي" (die Grundfrage) أو من "البدء الأول" إلى "البدء الآخر"

إنّ وظيفة "التحفّظ" بوصفه "مقاما أساسيا" هي بخاصة تمهيد المجال لإنجاز نمط مستحدث من الفلسفة يختصّ بكونه يتمّ " في عصر العبور من الميتافيزيقا إلى الفكر على-جهة-تاريخ-الو-جود (im Zeitalter des Übergangs von der Metaphysik in das seynsgeschichtliche Denken)" (1938/1936: 3). وإنّ هذا النحو من "العبور" هو الخيط الناظم لإشكالية هيدغر الثاني بعد 1936. كيف ذلك؟ - إنّ هيدغر ينطلق من افتراض هادٍ هو أنّ التفكير في الو-جود ليس "ميدانا للدراسة" (1938/1936: 5) بل هو "سبيل-في-الفكر"

---

[77] - إنّ الفرق بين تخريج "بصري" لمعنى "الدا-زين" سنة 1926 و تخريج "طوبولوجي" له سنة 1936 هو افتراض يواصل بعض الشرّاح مقاومته من أجل إثبات "تواصل" (continuité) بين كتاب **الوجود و الزمان** و كتاب **إسهامات في الفلسفة** . إنّ جيرار غاست (Guest 1989: 32-33) يواصل طريقة استفادة فرنسوا فيزان من مكاسب هيدغر الثاني في ترجمة بعض المصطلحات الحاسمة لدى هيدغر الأول. و مفهوم الدا-زين واحد منها. إنّ "تاريخ النصوص" كما هي في أوائها يبيّن أنّ هيدغر كان يستعمل عبارات "الهُنا" و "الانفتاح" (Erschlossenheit) و لكن في معنى بصري هو "الانكشاف" في صدى دقيق لتأويل "الحقيقة" بوصفها "لا-احتجابا" . إنّ هيدغر الثاني وحده أصبح قادرا على الاشتغال الصارم على الدلالة "الطوبولوجية" لعبارة "الدا-زين" . إنّ القصد ليس أنّ جيرار غاست لم يبصر بالبُعد الطوبولوجي للهُنا لدى هيدغر الثاني، فذلك أمر أكّد عليه صراحة، بل كونه لا يتردّد في سحب هذا التخريج الطوبولوجي على معنى الدازين لدى هيدغر الأول، و الحال أنّنا نفترض أنّ طابع "الهُنا" سنة 1926 ما يزال "بصريا"، أو هو على الأقل، ليس "طوبولوجيا" إلاّ في معنى بصري : إنّ "النور الطبيعي في الإنسان" هو الذي يجعل منه دازين أي "منارة" تنوّر أي "تفهم" معنى وجوده داخل "انفتاح" أي "انكشاف" العالم الذي يخصه (1926أ: 133).

[78] - Emad 1991: 22:

« The term *Ereignis* is intended to draw attention to the *Ereignung*: be-fitting appropriating which occurs within the inseparability of Dasein's historical appropriated*ness* by being and Dasein's historically appropriat*ing* being. [..] The original appropriating thinking of being is a thinking that discloses being's appropriating Dasein and Dasein's appropriating beings – neither of which would ever occur without being's relation-in-return to Dasein. »

(Gedanken-*gang*)[79] من خلاله يقع اجتياز "حقل كينونة الو-جود" إلى إمكانية الفوز بطابع "العهد" الذي يخصّه. وذلك أمر يدعونا إلى إجراء تغيير جذري على معنى "التفكير" نفسه: إنّه يقودنا إلى مجال لا مكان فيه لما "يوصف" أو "يُفسَّر" أو "يُعلَن" أو "يُعلَّم"، بل هو مجال لنمط من "القول" (Sagen) البدئي القادر على "تجميع" الو-جود في "الصدى الأول" عنه و الذي لا وسيلة إلى اعتناقه غير "التسآل" (das Fragen) بوصفه "الفعل" (das Handeln) الوحيد و الأصيل في ميدان " ما هو أكثر شيء أهلا لأنْ يُسأل عنه" (das Fragwürdigstc)[80]، و ليس ذلك سوى قول " ماهية/كينونة (Wesen) الو-وجود"، أي كونه "عهدا". أمّا الطريق إلى ذلك النحو من القول فيسميه هيدغر "التمعّن التاريخاني" (Besinnung *geschichtliche*) (1936، 1938: 4-5). إنّ التمعّن هو اشتغال " الفكر العابر " (das übergängliche Denken) على تاريخ ماهية/كينونة الو-جود (1938/1936: 6)[81].

و لكن ما الذي يهيّئ هذا النحو من "التمعّن" ؟ - إنّه هنا يبرز الدور الحاسم لمفهوم "التحفّظ" بوصفه "المقام الأساسي" للتفلسف باتّجاه مسألة الو-جود بوصفه عهدا: إنّ التحفّظ هو الفكر السائل الذي يفلح في القبض على ما هو أكثر شيء لأنْ يُسأل عنه و الاحتفاظ به عند نفسه، و ليس ذاك سوى أنّ "الموجود يوجد(ist) " و أنّ "الو-جود يكون (west)" 1938/1936: 7)[82] بوصفه عهدا. إنّ الفكر السائل مطالَب بأن يكون "متحفّظا" على ما هو أكثر

---

[79] - يقول هيدغر (1938/1936: 3):" إنّ الفكر البدئيّ هو **سبيل**-في-الفكر، عبره يُجتاز حقلُ كينونة (Wesung) الو-جود المحجوب إلى حد الآن فيُضاء بذلك لأول مرة و يُنال في طابع العهد (Ereignischarakter) الأخصّ له."

« Der künftige Denken ist Gedanken-*gang*, durch den der bisher überhaupt verborgene Bereich der Wesung des Seyns durchgangen und so erst gelichtet und in seinem eigensten Ereignischarakter erreicht wird. »

[80] - يقول هيدغر (1938/1936: 5):" بيد أنّه في حقل ما هو أكثر شيء أهلا لأنْ يُسأل عنه لا يمكن للفعل أن يكون إلاّ تسآلا لا مثيل له ."

« Im Reich des Fragwürdigsten aber kan das Handeln nur ein einziges Fragen sein. »

[81] - يقول هيدغر (1938/1936: 5-6): " إنّ الفكر ضمن العبور انما يضع الكائنية الأولى التي من شأن و-جود الحقيقة و [العنصر] المستقبلي الأقصى الذي من شأن حقيقة الو-جود ضمن اللغة التي هي نصفُ نفسها و يحمل فيها ماهية الو-جود غير المساءلة إلى حدّ الآن إلى [حيّز] الكلم. ففي معرفة الفكر العابر يبقى البدء الأول حاسما بوصفه الأول و يكون على ذلك متجاوزا بما هو بدء."

« Das Denken im Übergang stellt das erste Gewesene des Seyns der Wahrheit und das äußerste Zukünftige der Wahrheit des Seyns in die Zwiesprache und bringt in ihr das bisher unerfragte Wesen des Seyns zum Wort. Im Wissen des übergänglichen Denkens bleibt der erste Anfang entscheidend als erster und ist doch überwunden als Anfang. »

[82] - يقول هيدغر (1938/1936: 7):" إذا **وُجد** (*ist*) الموجود، فإنّ الو-جود ينبغي أن يكون (wesen). و لكن كيف يكون (west) الو-جود ؟ ولكن هل **يوجد** الموجود ؟ انطلاقا ممّ ينحسم الفكر ههنا، إنْ لم يكن انطلاقا من حقيقة الو-جود. بذلك لم يعد يمكن لهذا [الأخير] أن يُفكّر فيه (gedacht) من جهة الموجود ، إنّه ينبغي أن يتمّ إفكارُه (erdacht werden) انطلاقا من ذاته."

« Wenn Seiendes *ist*, muß das Seyn wesen. Wie aber west das Seyn ? Aber *ist* Seiendes ? Woraus anders entscheidet hier das Denken, wenn nicht aus der Wahrheit des Seyns. Dieses kann daher nicht mehr vom Seienden her gedacht, es muß aus ihm selbst erdacht werden. »

شيء أهلا لأنْ يُفكَّر فيه لأنّ هذا الذي هو أكثر شيء أهلا لأنْ يُفكَّر فيه ليس "موضوعا للدراسة" يقبع أمامنا دون أيّ مقاومة، بل هو "حقل" لا نصيب منه إلاّ " إيماء الإيمـــاءة البعيـــد" (das Weiterwinken eines Winkes) (1938/1936: 4). إنّ ترصّد هذه الإيمـاءة البعيدة مـن أجـل "التحفّظ" عليها هو وحده ما يمكّن من استبصار خيط "العبور" من البـدء الأول إلى البـدء الآخـر للفكر. إنّ علينا أن نسأل: فيم تكمن هذه "الإيمـاءة" ؟ – يبـدو أنّ تلـك الإيمـاءة ثاويـة في فـهم الإغريق لمعنى حقيقة الوجود بوصفها αληθεια[83]، و ذلك يعني "احتجاب حقيقة الو–جـود في الموجود بوصفه أمرا ضروريـــا" (1938/1936: 7،11). إنّ احتجـاب حقيقـة الـو–جـود في الموجود قد بلغت مع *عصر التقنية*[84] هالتها العليا: فحقيقة الو–جود نفسها قد صارت "تمنـع و ينبغـي أن تمنـع" (verweigert und verweigern muß) إمكانيـة " التعـــهّد" (die Er-eignung) التي تقتضيها " كينونة الو–جود بوصفه عهدا" (1938/1936: 8)[85].

و لكن من أجل أنّ عصر التقنية يستمدّ ماهيته من نمط تدبير البدء الأول لحقيقة الوجود فإنّ علينا أن نأخذ التفكير في الو–جود بوصفه ينبغي أن يكون أوّل ما يكون "فكرا بدئيـــا" (anfängliches Denken) أي يتأصّل في ماهيـة البـدء الأول. و لكـن أيضـا "فكـــرا عـــابرا" (übergängliches Denken) من أجل أنّ الرهان هو تدبّر العبور من نطاق "البـدء الأول" للفكـر إلى مدى "البدء الآخر"[86]. إنّ هيدغر قد أعطى لهذا العبور من البدء الأول إلى البدء الآخر بنيـة طوبيقية لافتة هي العبور من "السؤال الهادي" (die Leitfrage) إلى "السؤال الأساسي" (die Grundfrage) (1938/1936: 74). إنّه انتقال من " فكـــر الوجـــود" (das Denken des Seins). الذي يجد بنيته في كل "انطولوجيا" ظهرت إلى حد الآن، إلى " إفكار الو–جـــود" (

---

[83] – Emad 1991: 20 .

[84] – يبدو أنّ استشكال ماهية "التقنية" قد بدأ منـــذ 1935 ، را: 1936/1935:ت.ف.ص 51؛ وقا: Chevalley 1990: 289 و ما بعدها.

[85] – يقول هيدغر (1938/1936: 8): " إنّه إذا كان العهد يشكّل كينونة الو–جود، فما أقـــرب خطر كونه يمنع و ينبغي أن يمنع التعهّد (die Er-eignung)، و ذلك أنّ الإنسان قد صـــار لا يقـــوى أن يصبح دا–زين، من قِبل أنّ الجبروت المنحل القيود الذي من شأن الهرولة المجنونة ضمن الهائل قد غلبت علـى الأمر تحت مظهر "العظمة"."

« Wenn aber das Ereignis die Wesung des Seyns ausmacht, wie nahe ist dann die Fafahr, daß es die Er-eignung verweigert und verweigern muß, weil der Mensch unkräftig geworden ist zum Da-sein, da ihn die entfesselte Gewalt der Raserei im Riesigen überwältigt hat unter dem Anschein der "Größe". »

[86] – Emad 1991: 19 . – قد يمكن اعتبار مسألة "البعث الأول" و "البعث الآخر" في كتـاب محمود المسعدي، **حدث أبو هريرة قال** (تونـس: 1972) بمثابـة "شـهادة قبـل–انطولوجيـة" (ein vorontologisches Zeugnis) – حسب عبارة طريفة وردت في الفقرة 42 مـــن **الوجـــود و الزمـــان** (1926أ: 197) – عمّا تومئ إليه مسألة "البدء الأول" و "البدء الآخر" لدى هيدغر الثاني. راجع أيضـــا: المسعدي، ... **تأصيلا لكيان** (تونس: نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم بن عبـــد الله،د.ت.)ص 69 : " خذوا كتاب "**حدث أبو هريرة قال**" وانظروا أين ابتدأ و أين انتهى. انظروا كيـف أنّ الحديـث الأول كان "حديث البعث الأول" في معنى الولادة، و الحديث الأخير كان بعنوان "البعث الآخر" الذي هـــو أيضا في معنى الولادة، ولكن في عالم آخر و بنوع من الكيان آخر."

(das Er-denken des Seyns) (1938/1936 : 456)، أي الدخول و التأصّل في التفكير[87] في كينونة الو-جود بوصفه عهدا[88] .

إنّ وجه الطرافة هنا هو أنّ الفلسفة مطالبة بتأمين مهمّتين متواشجتين : التأصّل في البدء الأول و تحضير النقلة إلى البدء الآخر. كيف ذلك ؟ يفترض هيدغر أنّ ذلك يتمّ حين نأخذ في تحويل "تاريخي و مفهومي" *للسؤال الهادي* "ما هو الموجود؟" ، الذي رسم تاريخ الميتافيزيقا، إلى *السؤال الأساسي* "كيف يكون الوجود؟" (1938/1936 : 6) [89]. لكن ذلك لا ينبغي أن يؤخذ بوصفه مشكلا صناعيا، أي منهجيا، بل بوصفه مشكلا متعلّقا بنمط "الدا-زين" الملائم لهكذا مطلب: إنّ الدا-زين هو مرة أخرى مدخل الإنسان إلى احتمال التفلسف الذي يقود إلى قول حقيقة الو-جود.

§ 2- ما هي وجوه " كينونة الو-جود (die Wesung des Seyns) بوصفه عهدا" (als Ereignis) ؟

1.2- كيف نقول معنى " Ereignis " ؟ أو "كيف لا ينبغي أن يُفكَّر في Ereignis"[90]

يمكن اعتبار مقالة جيرار غاست[91]، التي أعدّها عند ترجمة محاضرة كان فون هرمان قد ألقاها بمناسبة تحقيقه و نشره لكتاب **إسهامات في الفلسفة**[92]، بمثابة بحث[93] نموذجي في جملة

---

[87] - نأخذ "أفْكَرَ" (er-denken) في وزن أفْعَل من حيث يدلّ على معنى الدخول في الحال ، مثل أمسى إمساء أي دخل في المساء و أصبح إصباحا أي دخل في الصباح. الإفكار هو الدخول في الفكر، أي التأصّل فيه .

[88] - Emad 1991: 22.

[89] - Emad 1991: 19. - يقول هيدغر (1938/1936: 6):" إنّ سؤال الوجود هو السؤال عن حقيقة الو-جود. فمتى أُنجز و تُصُوِّر على نحو تاريخي هو يصير على الضد من سؤال الفلسفة عن الموجود (السؤال الهادي) إلى حد الآن، إلى **السؤال الأساسي**."

« Die Seinsfrage ist die Frage nach der Wahrheit des Seyns. Geschichtlich vollzogen und begriffen wird sie gegenüber der bisherigen Frage der Philosophie nach dem Seienden (der Leitfrage) zur *Grundfrage*. »

[90] - هيدغر، 1962أ: 58 :

« ...wie das Ereignis nicht zu denken ist . »

[91] - انظر:

- Gérard Guest, « L'aîtrée de l'être. Avertissement du traducteur », in : *Cahiers philosophiques*, 41 (décembre 1989) : 25-43.

- انظر أيضا الإيضاحات التي أضافها فرنسوا فيدي (Fédier 1993: 31-33) تعقيبا على عمل جيرار غاست المذكور.

[92] - انظر في نفس المجلة و نفس العدد :

- Friedrich-Wilhelm von Herrmann, « La fin de la métaphysique, et l'autre commencement. A propos du "tournant" de Heidegger », in : *Cahiers philosophiques*, 41 (décembre 1989) : 45-72.

[93] - راجع أيضا: Kisiel 1970: 164-165؛ Beaufret 1981: 227-229؛ Verstraeten 1986: 114-116.

جملة الصعوبات التي تثيرها عبارة " das Ereignis" متى أخذ الواحد على عاتقه أن ينقلها إلى لغة لا تتوفّر سلفا على الرحم الاشتقاقي الذي ولدت منه.- إنّ أبسط صيغة للصعوبة التي تحفّ بترجمة لفظة Ereignis إلى لغة غير الألمانية – تساوت في ذلك الفرنسية أو الانغلزية مع العربية- هي كونها تحتمل دلالتين إحداهما *تداولية* و الأخرى *أصلية* (*اشتقاقية*) بينهما افتراق حاد. فمن جهة، تعني Ereignis في الألمانية المتداولة معنى "الحدث" (Événement ، Event) أو "الحادثة" ، وقد تعني ما تعنيه عبارة "حوادث الدهر" في العربية؛ لكنّها من جهة الاشتقاق لم تأت إلى احتمال معنى "الحدث" إلاّ من طريق جذر قديم هو لفظة Eräugnis ، من فعل eräugen (تعيّن الشيء أي أبصره) المبني انطلاقا من لفظ das Auge الذي يعني "العين" (1957أ: 24،ت.ف.ص 270)[94]، بحيث يصبح ممكنا القول إنّ eräugen يعني ما يحدث أي ما يظهر و يتجلّى و يقع أمام العين أي عيانا [95]. إنّ Eräugnis هو "العيان"[96]. أي "الحدث" الذي صار متعيّنا أي معايَنا بالأعين. ظاهرا متجليا واقعا، و الحدث الذي صار أمرا "محدَثا" أي بارزا للعين من فرط جدّته أو طرافته.

غير أنّ الصعوبة تأخذ منعطفا آخر تماما حين نأخذ في الحسبان أمرين آخرين: أوّلا – الانزلاق الدلالي اللاحق من eräugnen (عاين) إلى ereignen (خصّ) (1959أ: 247ت.ف.ص)[97]. بحيث أنّ Ereignis قد صارت تُقرأ في صلة حادة مع دلالات أفعال مثل eignen (ناسب و خصّ و كان قادرا على أمر ما) ، aneignen (تملّك و حصّل و اكتسب)، zueignen (نسب إلى و حمل على و أهدى)، وعبارات مثل eigen (خاص) ، eigentlich (أصيل)، Eigentum (الملكية) . Eigenheit (فرادة) . Eigenheim (منزل خاص)، Eigenschaft (خاصية). وثانيا دلالة حرف الافتتاح " er- " في لفظة Er-eignis. فهو يعني في الألماني بخاصة معنى "الأصل" و "الدخول في الحال"[98]. وما ما تؤديه عبارة " heraus aus" الدالة على الانطلاق من "الأصل" و مقترنة بمعنى "الحركة من العمق" أو الحركة نحو الأصل و عبر الأصل [99].

---

[94] – يقول هيدغر (1957أ: 24):" إنّ لفظة Ereignis مأخوذة من اللغة المولّدة. Er-eignen يعني أصلا : er-äugen ، بمعنى أن يلحظ [الشيء] ، أن يستدعيه من خلال لحظه ، أن يتعيّنه."

« Das Wort Ereignis ist der gewachsenen Sprache entnommen. Er-eignen heiβt ursprünglich : er-äugen, d.h. er-blicken, im Blicken zu sich rufen, er-eignen. »

[95] – تعني "حدث" في العربية "وقع" ؛ ومنه أحدث أي أوجد و ابتدع. و لذلك يعني الحدث "الأمر المنكر الذي ليس معتادا" أي "البدعة" ، و الحادث هو " الشيء أوّل ما يبدو" ، أي "الجديد"، و الحداثة من الأمر " أوّله و ابتداؤه" . و حادث السيف أي جلاه و حدّث خبّر .

[96] – "عِيان" من "عايَن عِيانا و معاينة" الشيء رآه بعينه . و لقيه "عِيانا" أي "مشاهدة" .

[97] – يقيم هيدغر صلة بين eignen، sich eignen (اختصّ، كان مخصوصا، ناسب) و بين sich zeigen (بان و برز) و sich bezeichnen (وسم، علّم من العلامة، أشار) (1959أ: ت.ف.ص247).

[98] – راجع:

- F. Bertaux, F. Lepointe, *Dictionnaire Allemand – Français* (Paris : Hachette, 1968)p. 349.

[99] – Emad 1991،ص 22 :

بذلك صار مفهوم Ereignis اشتغالا خفيا و مدروسا على ثالوث دلالي من المتعسّر تجميعه في لفظة واحدة، لأنّه هو نفسه تولّد عن استعمال متداول و اشتقاق متروك و انزلاق صوتي في آن. إنّ Ereignis هو:

- "حدث" "كينونة الو-جود" die Wesung des Seyns، الذي يتحرّك ضمن فُسحة "تاريخ الو-جود" ؛ لكنّ من يأخذ Ereignis في الدلالة المتداولة للفظ "الحدث"[100] – أي "الواقعة" في الزمان الطبيعي – هو يثير صعوبة قاهرة أمام من يطرق "ميدان" الـ Ereignis و يجعلنا غير مهيّئين لفهم عبارة مثل " die Kehre im Ereignis" – "المنعرج في العهد"– الفوز الأكبر في ضميمة "الإله الأخير" ضمن **إسهامات في الفلسفة**[101] ؛

- هو "عِيان" يعاين *نمط* و-*جود* الو-جود (معنى "الكينونة" die Wesung)، لكن في معنى للعين لا علاقة له بالطرح الميتافيزيقي لشكل الإبصار أو الحدس أكان حسيا أم عقليا ؛ إنّ "المعاينة" هنا ذات وظيفة "طوبولوجية"[102] و ليست "بصرية": إنّها تشكيل للـ"منفتح" (das Offene) الذي فيه يأتي الـ Ereignis، وهو ما يشير إليه معنى "الخلوة" (Lichtung) لدى هيدغر الثاني ؛و لذلك كلّ بحث عن "صوفية" (Mysticisme) لدى هيدغر الثاني[103] هو ما يزال يفهم " Ereignis" في معنى "بصري" و ليس في معناه "الطوبولوجي"، بحيث يحرم المصطلح الهيدغري بعنف من أصالته "ما بعد الميتافيزيقية" و يردّه إلى تجربة أنطولوجية ما تزال تحتكم إلى *براديغم الوجود* الذي سيطر طيلة الحقبة اليونانية–العربية من تاريخ الميتافيزيقا[104] ؛

- هو "خاصّةُ" الصلة بين "الو-جود" و "الدا-زين" (معنى "صلة المنعرج kehriger Bezug)، الخاصّةُ التي لا تنبسط إلاّ عند "المقام الأساسي" للفكر البدئي ،أي مقام "التحفّظ" الذي من شأنه بسط "صلة المنعرج" التي "تضمّ" بين الدا–زين و الو–جود؛ لكنّ حذار من أن نأخذ "الخاصة" هنا في معنى "الخاصية" (Figenschaft) التي تقوّم مفهوم "الشيء" الميتافيزيقي أو "المِلكية"(Eigentum) التي من شأن "الذات" الحديثة . فذلك يصبغ عبارة

« The prefix *er-* in the Old High German meant "*heraus aus*" or "from out of" and was associated with "a movement from the depth". *Er-* is also connected with ur- : origin or depth. *Er-* means : all the way into and through, deeper into. »

100 – قا: Grondin 1988: 392.

101 – هي الصعوبة التي تظلّ تحفّ بكل نقل لمعنى Ereignis بواسطة اللفظة التي تقابلها في اللغة اليومية أي "الحدث" (Event ،événement) ، بحيث يتمّ قراءة هيدغر الثاني في ضوء "تاريخاوية" (Historicisme) قاهرة حاول هو أن يحدّ منها بكل الوسائل. وهو اختيار دارسين هيدغريين مثل : Guest 1989: 34 ؛ Crétella 1992: 158 . هذا الاختيار حذّر منه هيدغر الأخير بشكل حاد في مواضع عدة . انظر بخاصة: 1962أ: 58–59 .

102 – Kisiel 1970: 162.

103 – Caputo 1975: 169 و ما بعدها.

104 – هذا النوع من الحرمان العنيف يظلّ متضمّنا في كل تأمين لمعنى Ereignis من طريق معنى " العين" فيها. وهو أمر جلي في محاولة جريئة أقدم عليها الكاتب المغربي طه عبد الرحمان حين اقترح نقل Ereignis بلفظة صوفية هي "العينية" ضمن كتابه : **فقه الفلسفة 2. القول الفلسفي. كتاب المفهوم و التأثيل** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999): 309–319.

Ereignis[105] بضرب من الغموض الذي تزداد خطورته بقدر ما يظهر على فكر ما علامات الرزوح الخفي تحت رواسب براديغم "الذات" الحديث[106]. مثلا: إنّ الترجمة الفرنسية لآخر أكبر نصّ أساسي لهيدغر الأخير، أي مقالة الزمان و الوجود لا تخلو من هكذا غموض، حيث أنّ فرنسوا فيدي (Fédier) قد فهم/ ترجم مصطلح Eigen بوصفه يعني " faire advenir à soi-même en sa propriété" (1962أ: 59، 63)، كما يفهم/يترجم Ereignen بوصفه يدل على " le mouvement qui fait advenir à soi le propre " (نفسه: ص61). إنّ إقحام مسألة "الهُو" (le soi) في نص هيدغر دون داع خاص هو إجراء خطير لأنّ موضع القول في "الهُو" ههنا هو "الدا-زين" من حيث يحتمل سؤال "من؟" (Wer ?)هو و ليس "ما" (Was ?) هو الشيء الذي يفكّر؟ على عادة المحدثين، وهو نمط من السؤال لا يقود إلاّ إلى معنى "الذات" بوصفها "شيئا" أو "جوهرا".

– غير أنّ نكتة الإشكال في معنى Ereignis ليس في العثور على ما يقابلها في اللغات الأخرى، بل في تهيئة لغة ما للتصدّي لهذا الذي تشير إليه هذه العبارة الهادية : *كيف تقول هذا الذي هو "حدث" في تاريخ الو-جود لا يؤخذ إلاّ "عِيانا" لدن خلوة الو-جود بوصفه "خاصّةَ" الدا-زين الذي أقام عند صلة المنعرج من البدء الأول إلى البدء الآخَر؟* . – بذلك يتوضّح هذا: أنّه لا يفلح في ارتسام دلالة Ereignis إلاّ من توفّر على استشكال ملائم لثلاثة مفهومات مصاحبة له ألا وهي "Wesung" و " Lichtung" و "Da-sein" . وهو مركّب اصطلاحي متوعّر الضبط في عبارة واحدة حاول هيدغر الثاني أن يستدعينا إلى التفكير في ملامحه من خلال اجتهادات في *الأسلوب*. مثلا كتابة "الضمائم" (Fügungen)، أو في *الرسم*. مثلا رسم Seyn بدلا من Sein. أي دون انطلاق من "الوجود"، و رسم Da-sein بدلا من Dasein، أو في *الاصطلاح* مثلا استحداث عبارة "فضاء-الزمان" (der Zeit-Raum).

ولكن هل يعني ذلك أنّ لفظة Ereignis غير قابلة للترجمة أصلا ؟ – إنّه لئن كان هيدغر الأخير لم يتردّد في التلميح إلى ذلك سنة 1957 في محاضرة **مبدأ الهَوية** (Der Satz der Identität)[107]، فإنّ المشتغلين بالفلسفة في اللغات الأخرى، غير الألمانية. لم يمسكوا أنفسهم عن

---

[105] – من هذه الزاوية رأى البعض أنّ Ereignis هو لدى هيدغر الثاني ما يناظر مفهوم Eigentlichkeit – الأصالة – لدى هيدغر الأول ، را: Caputo 1975: 163.

[106] – هذا النوع من الغموض الخطير يلابس الاختيار الأكثر انتشارا اليوم في الدراسات الهيدغرية ، نعني ترجمة Ereignis بواسطة لفظة مشتقة من معنى das Eigene – الخاص. وهو ما تقرر في الفرنسية و الانغليزية انطلاقا من الجذر اللاتيني " propruis" غالب الأحيان، و بواسطة لفظة " own" الانغليزية في بعض الأحيان. مثلا في الفرنسية: من خلال عبارات Copropriation (1957أ: ت.ف.ص 270) ، l'appropriement (1962أ: 57-63)؛ أو في الانغليزية: appropriation ، appropriating (Emad 1991: 15، 22، 23، 27) ؛ و في أحيان قليلة من خلال لفظة " own-ing) ، مثلا لدى: de Boer 2000: 144،147، 149.- لكنّ ثمّة من ينبّه إلى أمر خطير: أنّ Er-eignis لا تعود إلى eigen إلاّ في الظاهر فقط، و أنّ مبحث "الخاص" و "الخاصية" ينبغي أن يكون في المحلّ الثاني، أمّا المحل الأول فهو من نصيب " Er-äug-nis" – "العِيان" الذي هو "رحم المعنى" (la matrice de sens) الذي يكفل لنا فهم ما يشير إليه Ereignis : " إنّ Ereignis يعني "الحركة التي تقود إلى الرؤية، ما يجعل رؤية ما ممكنة، ما يُظهر و يجعل [الأشياء] تنجم مرة أخرى"، ولذلك أيضا هو " لا يسمي الحدث، بل ما يجعل أنّ ثمّة حدثا" (Fédier 1993: 32).

[107] – يقول هيدغر (1957أ: 25؛ت.ف.ص 270):" إنّ لفظ Ereignis يجب الآن، من حيث هو مفكّر فيه من طريق القضية (Sache) المُشار إليها، أن يتكلّم بوصفه لفظا هاديا في خدمة التفكير. و

ركوب هذه القابلية "القليلة" للفظة Ereignis لأنْ تُترجم إلى لغات لا تربطها بها صلة الرحم، وذلك كما ركبها هيدغر نفسه حين اشتغل طيلة حياته على الألفاظ اليونانية مثل αληθεια أو λογος أو φυσις و القائمة طويلة[108]. – قد لا يخلو الأمر من "إهانة" [109] *لغوية* لمن يفكّر في لغة لا تستطيع سلفا أن تفي بما تتوفّر عليه لغة أخرى بوصفه " لفظا هاديا في خدمة الفكر" (als Leitwort im Dienst des Denkens) (1957أ: 25). و قد تحاول لغة ما أن ترفع عن نفسها هكذا إهانة سواء بأن تتراوح في الإشارة إلى معنى Ereignis باللفظين المتحدّر منهما اللفظ الألماني، نعني مرة بوصفه "حدثا" و مرة بوصفه "خاصّة" [110] أو بأنْ تنحت مركّبا اصطلاحيا منهما في نفس الوقت، نعني "الحدث المخصِّص" (event that appropriates) [111].

– إنّه ليس ثمة مخرج يدرأ مظاهر الصعوبة و الغموض و الحرمان التي رصدناها في الترجمات السائدة لمصطلح Ereignis إلاّ بأن نضطلع بمهمة "الترجمة" بالمعنى الذي مارسه

بما هو لفظ هاد مفكّر فيه على هذا النحو هو لا يقبل أن يُترجَم أكثر ممّا يقبل اللفظ الهادي اليوناني λογος أو طاو (Tao) الصيني."

[108] – إنّ هيدغر لم ينتج ترجمات بالمعنى المحترف لنصوص الفلاسفة اليونان، لكنّه أوّل وأكثر من حوّل الفلسفة إلى احتراف جذري للترجمة بوصفها عملا مفكّرا مطلوبا لذاته. مثلا هو قد عمل طيلة حياته على αληθεια اليونانية بواسطة الكلم الألماني : من **الوجود و الزمان** (α-ληθεια أو Unverborgenheit – لا-محجوبية – بوصفها Entdecktheit – مكشوفية من حيث أنّ "الكشف" – das Entdecken ، هو "طريقة وجود من شأن الدازين" ،1926أ: 219–220) إلى درس 1938/1937 (αληθεια أو Unverborgenheit بوصفها "انفتاحا"– Offenheit ، 1938/1937: 105)؛ بل هو قد جازف ضمن مقالة "في ماهية و مفهوم الـ Φυσις" (1939أ) بتقديم "ترجمة" (وصفت بأنّها "بربرية") لواحد من النصوص الأرسطية الأكثر حسما (**السماع الطبيعي**،مقالة الباء،1).راجع: 1939أ: ت.ف.ص 490–491،هامش المترجم). كذلك: Emad 1992: 58 و ما بعدها.

[109] – يقول جيرار غاست (Guest 1989: 34):

« La difficulté, sans doute insurmontable, qu'il y a à traduire tout le registre de l'"*Ereignis*" (et de l'accident philologique proprement inespéré de sa double étymologie allemande) a déjà fait couler beaucoup d'encre. Il nous a donc fallu, là encore, mais plus qu'ailleurs, faire preuve d'une certaine humilité : elle nous a conduit à nous contenter de rendre "*das Ereignis*" par "*l'Événement*" ; c'est-à-dire à retenir le sens qu'a immédiatement et usuellement en allemand le mot auquel Heidegger a recours depuis 1930 comme au "mot-directeur" de la pensée de l'être. »

[110] – Kovacs 1996: 19،22 : هذا الشارح الهيدغري الكبير لا يتردد في المراوحة بين " event" (ص19) و " appropriation" (ص22) أو في المرادفة الصريحة بينهما (ص22) :

« The "idea" of being as event, as appropriation (*Ereignis*) becomes more graspable in the course of this movement of thinking »

[111] –مثلا Richardson 1993: 36 ؛ Kisiel 1993: 494. – كيسيال، هذا المؤرخ الكبير وصاحب النفوذ العلمي الحاسم حول نصوص هيدغر الأول و الذي يتميّز هنا بكونه يذهب إلى أنّ مصطلح Ereignis قد أخذ في الاشتغال في معجم هيدغر منذ درس طوارئ الحرب سنة 1919 (1919أ: 69، 75)،– يترجم لفظة Ereignis بعبارة مركبة هي " properizing event" أو " appropriating event" . وهو اختيار يلجأ إليه من يحرص على عرض إشكالية Ereignis دون تحمّل مسؤولية تأويلية إزاءها. وهو اليوم أمر شائع سواء في الدراسات الهيدغرية بعامة. مثلا : Dubois 2000: 165) "l'événement appropriant"(؛ Kolb 1986: 159) Propriative event)؛ Schmidt 1988: 18،166–167 (the event of appropriation)؛ Pattison 2000: 181) the event of appropriation).

هيدغر نفسه ضمن مقالة **في ماهية و مفهوم الفيزيس** أي ما يمكن أن يحمل اسم "الترجمة المفكّرة" التي تعني أمرين معا: من جهة الإقرار بأنّنا "لا نملك أيّ لفظة للتفكير ضمن عبارة واحدة" (1939أ:ت.ف.ص514) في ما يشير إليه مصطلح Ereignis؛ ولكن، الانخراط للتوّ، من جهة أخرى، في "محاولة" أو "مغامرة"[112] استدعاء معنى Ereignis المتوعّر على اللغات جميعا، في لغة كانت قد سبقت الألمانية في خوض غمار احتمال ما عنته اليونانية في أوّل الوقت الفلسفي للغرب. – هذا النحو من *الترجمة المفكّرة* نحن وجدنا أنّ أحد المشتغلين بالهيدغريات في العربية (محجوب1995) قد أشار إليه إشارة وعْد بقيت هي نفسها "موعدا" للفكر أي "عهدا"[113]، انطلاقا من تخريجه لمسألة الوجود في النصوص الأخيرة لهيدغر مثل **الزمان و الوجود** (1962) و محاضرة **نهاية الفلسفة و نهاية الفكر** (1964) . قال:" فالوجود لا ينتشر إلا كاحتجاب و إذن فهو لا ينتشر،و الزمان لا ينتشر كحاضر و انما كعدم حاضر. لذلك فلا شرط لاجتماع الزمان و الوجود: بل هو العهد بينهما (Ereignis) :الزمان و الوجود يتعاهدان" [114].

إنّ Ereignis هو "العهد" . قد يُقال إنّ هذا الاختيار ليس أصيلا إلاّ بقدر ما يحتمل الطبقات الدلالية الثلاث التي ضمّنها هيدغر لمصطلح Ereignis ، نعني معاني "الحدث" (Ereignis في اللغة العادية) و "العِيان" (Eräugnis اللفظة الأصلية) و "الخاصّ" (das Eigene)[115] . – و بالفعل فإنّ لفظة "العهد" في العربية لا يبعد أن تفي بدلالة "الحدث" أو الوقوع في الزمان أو الزمان الحادث. كما لا يبعد أن تدل على "الرؤية" أي "العيان"، أو على المعرفة الخاصة بالشيء أو الموضع أو الشخص من جهة تخصّه [116]، فهذه كلها معان مقررة في استعمالات لفظة "العهد" في النصوص العربية الأساسية[117].

---

[112] – إنّ لفظيْ "المحاولة" (der Versuch) و "المغامرة" مستعملتان هنا في معناهما القوي لدى شرّاح هيدغر : مثلا وصف فون هرمان لكتاب إسهامات بأنّه "محاولة" (Herrmann 1989: 511) أو اقتراح فيزان مقابلة مصطلح " Geschehen" في **الوجود و الزمان** بلفظة " aventure" (Vezin 1986: 45).

[113] – **الموعد** في العربية يعني الوعد و مكان الوعد و زمان الوعد و لكن أيضا **العهد** !

[114] – محجوب1995: 127. – العهد هو عهد "بين الزمان و الوجود" و ليس عهدا بين "الإنسان و الوجود" كما يرى باحث انغلوسكسوني، هو دنيس شميدت ، حيث يفهم العهد بوصفه " وقوع هذا الحدث الذي من شأن التخصيص المتبادل بين الإنسان و الوجود" (the happening of this event of mutual appropriation of man and being) . را: Schmidt 1988: 167.

[115] – يحصي أحد الباحثين الفرنسيين (Verstraeten) خطأين جسيمين في كل الترجمات الفرنسية لمصطلح Ereignis : 1– أنّها كلّها " لا تستطيع أن تقول وحدة الحدث و فعل التخصيص الذين ينطق بهما هيدغر في Ereignis" ؛ 2– أنّها لا تثبت الفرق بين Ereignis و معنى الزمان الذي يشير إليه هيدغر بمصطلح "القرب" (proximité) ، بحيث تسقط في الخلط بين Ereignis و Zeit، ويُتحدّث عندئذ عن "زمان حدثي" كما لدى شورمان مثلا. را: Verstraeten 1986: 115–116.

[116] – جاء في **شرح المختار من لزوميات أبي العلاء** لأبي محمد عبد الله بن محمد السيّد البطليوسي (تحقيق وتقديم دكتور حامد عبد المجيد. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991) ما يلي: "

(وقد طال عهدي بالشباب وغيّرت عهودَ الصبا **للحادثات** عهودُ)

يقول: ما عهدته من **حوادث** الدهر، أذهب عني ما كنت عهدته من أمر الصبا. ويجوز أن يريد بعهود الصبا، منازله التي عهد فيها أحبته و ولده، لأن العهد يكون **المعرفة** بالشيء ، ويكون **المنزل** الذي عهد فيه الشيء، و يكون **الالتقاء**، و يكون **الزمان** الذي وقع فيه العهد. و أصل العهد، المصدر من عهدته، ثم سمي به **الزمان و المكان**." (ص137–138). نلاحظ أنّ الشارح قد أفادنا دلالات كثيرة للفظة "العهد" (**الحدث**، **المعرفة الخاصة** بالشيء، **المنزل المعهود**، **الالتقاء** في معنى قوله عهدي به كذا، **الزمان**) لكنّنا لا

بيد أنّ ما هو حاسم في لفظة "العهد" ليس كونها تحتوي في دلالاتها التداولية، أي ضمن اللغة العادية، على ما أشار إليه هيدغر الثاني بواسطة عبارة Ereignis، فذلك يبطل وجه التفلسف الذي يدعونا إليه؛ إذْ أنّ القصد ليس إثبات قدرة اللغة العربية في حقلها التداولي الخاص على الإيفاء بما يزعم هيدغر أنّه *غير قابل للترجمة* إلى أيّ لغة غير الألمانية، فهذه على غوايتها جهد خطابي غير مفكّر. بل إنّ غرضنا فلسفي أوّلا و آخرا ، وليس ذاك سوى *المشاركة التأويلية في احتمال فلسفي عالمي لإشكالية هيدغر الثاني و تعلّكها بما هي إمكانية تاريخانية ضمن تاريخ الحقيقة للإنسانية الحالية ، لا رجعة عنها لتفلسفة العصر أجمعين.*

لذلك فإنّ ما دعانا إلى الأخذ باختيار "العهد" ، مقابلا مفكّرا لمصطلح Ereignis ، هو *تأويل معيّن لإشكالية هيدغر الثاني* في جملتها، وليس أيّ حسّ مهني في الترجمة بمعناها السائد. – إنّ إشكالية هيدغر الثاني هي *أجرأ محاولة فلسفية معاصرة لإعادة رسم تاريخ الحقيقة على نحو يحرّر ماهية الفكر من أعمق و أخفى عائق كبّلها إلى حدّ الآن، ألا وهو الهيئة الانطوثيولوجية المتأصّلة في ذلك التاريخ.* و لذلك فمسألة تخريج "كينونة الو–جود بوصفه عهدا" لا معنى لها إذا لم تُفهم في ضوء هذا الرهان: مجاوزة خطّ *الأفق الانطوثيولوجي للفكر الحالي للإنسانية* نحو ما يدعوه هيدغر مقام "الإله الأخير". ولكن من أجل أنّنا نفترض أنّ هيدغر لا يتخطّى الأفق الانطوثيولوجي إلى مقام الإله الأخير إلاّ من خلال تجذير غير مسبوق لذلك الأفق في صدوره الخاص و تحرر داخلي أصيل من *تاريخ الحقيقة* الذي استقر باسمه. فنحن وجدنا في لفظة "العهد"،– المحمّلة في العربية بالدلالة الروحية لعبارتيْ "العهد القديم" و"العهد الجديد" – نموذجا رشيقا لإعادة هيدغر الثاني إلى الرحم الانطوثيولوجي لمنبته اللاهوتي و تعقّب آثار انعتاقه المتوعّر و المعقّد منه، ولكن أيضا ملامح تأصّله الاضطراري فيه[118].

لنقل بشكل مؤقت: إنّ Ereignis ضرب من "العهد" في ثلاثة معان: أوّلا بما هو "حدث" ، كما يقول جيرار غاست [119] لا يخلو من " كشف" (Révélation)[120]. أي من "وحي" بالمعنى الكتابي، فهو "حدث يوحي" أو "يكشف" كينونة الو–جود ؛ثانيا بما هو "رؤية" أو "عِيان" (Er-äugnis) للذي لا ينكشف إلاّ "كشفا" ؛ و ثالثا هو "ميثاق" من حيث قد يفي

نعثر على إيضاح خاص لما يقيمه المعري في البيت الشعري من لُعبة أصيلة بين ثلاثة معان للعهد: "العهد" بمعنى **اللقاء** (طال عهدي به أي بعد لقائي به في الزمان و انقطعت **رؤيته**) و "العهد" بمعنى **الحدث** الزماني الذي فات (عهود الصبا)، و بين "العهد" بمعنى "الوفاء" أو "الميثاق" (أنّ الحادثات قد غيّرت ما بينه و بين عهود الصبا من "عهود" أي من ذكرى خاصة و وفاء خاص و وعد خاص وميثاق خاص و ذمة خاصة و مودة خاصة)

[117] – "العهد" في **القرآن** مأخوذ في معاني كثيرة لافتة للنظر: 1– "عهد إلى" أي أمر و أوصى (آل عمران 183، البقرة 125) ؛ 2– "عاهد" أي أخذ على نفسه ميثاقا (البقرة 28، الرعد 20) ؛3– "العهد" أي الزمان (" أفطال عليكم العهد أم أردتم أن يحل عليكم غضب من ربكم" طه 86). أمّا تدبير العهد فقد توزّع بين 1– "الوفاء بالعهد" (النحل 91، البقرة 177، الأنعام 152)؛2– "صدق المعاهدة" (الأحزاب 15) ؛3– "رعاية العهد" (المؤمنون 8، المعارج 32)؛ 4–" يكون عهد" (التوبة 7) ؛ 5– " نوال العهد" (البقرة 124)؛ 6– "مساءلة العهد" ("إنّ العهد كان مسؤولا" الإسراء 34، و " وكان عهد الله مسؤولا"، الأحزاب 15) ؛ 7– " نبذ العهد" (البقرة 100)؛ 8– "نقض العهد" (البقرة 27، الرعد 25).

[118] – Gadamer 1989: 27–28.

[119] – Guest 1989: 35.

[120] – قا: Martineau 1982: 154.

بمعاني eignen، aneignen، zueignen أي اختصّ شيئا ما بشيء ما، ضمّه إليه و وصله به وجعل بينه و بينه مناسبة و صلة، أي "وثاقا" و "ثقة" و "ميثاقا" [121]. يُقال استوثق من الأموال أي شدّد في التحفّظ عليها. "التحفّظ" (Verhaltenheit) هو المقام الأساسي للعهد، وليس ببعيد أن يكون ذلك هو سرّ ترادف "التحفّظ" و "التعهّد" في لغة الضاد. إنّ "العهد" هو على الأخصّ ، كما كان قد صاغ ذلك محمد محجوب قاصدا متسدّدا[122]، "عهد بين..." ، "الزمان و الوجود يتعاهدان" مع أخذ صيغة الفعل في *المُثنّى* في رحم المعنى (كما في سورة "الرحمان") وليس في مجرّد *مثنوية*، ضرب مخصوص من "الانتماء الجامع(the belonging together) بين الفكر و الوجود"[123]، حيث لا معنى للفكر إلاّ أنّه زمان نفسه .

2.2- "ضمائم" الو-جود بوصفه "عهدا":

أ- "الصدى" (der Anklang) : أو "العهد"(Ereignis) في هيئة "الجحد" (Enteignis) .

نحن نعثر لدى شارح أمريكي [124]على تخريج خاص لدلالة "الضميمة" الأولى من سمفونية **إسهامات في الفلسفة**. نعني ضميمة "الصدى"[125] ، صدى الو-جود كما هو راهنا، أي الو-جود في حقبة "تخلي الوجود" (Verlassenheit des Seins) عن الموجود ، المتأتّي هو نفسه من طريق "الضُرّ" (die Not) الذي يخلّفه "نسيان الو-جود" (Seynsvergessenheit)[126] . و وجه الطرافة في تخريجه يكمن في كونه يفترض أنّ مقصد هيدغر من ضميمة "الصدى" هو البداية

---

[121] - يقول (Guest 1989: 35):

« Ce télescope étymologique remarquable fait se rencontrer dans l'*Ereignis* le sens de ce que l'"*événement*" comme tel "*montre*" et "*révèle*", d'une part, et le sens de l'"*appropriement*", de l'"*ajointement*", d'autre part. L'*Ereignis* peut ainsi conjuguer, en allemand, le registre de la "*révélation*" et du "*dévoilement*" (celui de l'"*événement qui montre*"), avec celui de l'"*appropriement*" qui "conjoint" et fait "convenir" le disjoint, en une unité d'entr'appartenane. »

[122] - محجوب 1995: 127.

[123] - O'Leary 1992: 245؛ Verstraeten 1986: 119.

[124] - Emad 1991.

[125] - انظر أيضا: Gander 1990: 121 ؛ Richardson 1993: 37 ؛ Esposito 1995: 45

[126] - يفتتح هيدغر الضميمة الأولى من كتاب **إسهامات** هكذا (1936/1938: 107):

"**صدى** [عنوان الفقرة 50]
كينونة الو-جود
انطلاقا من تخلي الوجود
عبر الضُرّ القاهر
لنسيان-الو-جود."

« *Anklang*
der Wesung des Seyns
aus der Seinsverlassenheit
durch die nötigende Not
der Seynsvergessenheit. »

ليس بمعنى "العهد" (das Ereignis)، فذلك ما لا يتوضّح لأوّل وهلة و ما لا يُعرض في شكل قضايا، بل بمعنى "الجحد" (das Enteignis)[127]، أي جحد[128] الو-جود و الانغماس في تدبير الموجود[129].

و بالرغم من أنّ هيدغر لم يسمّ هذا الوضع المخصوص في كتاب إسهامات باسم " Enteignis"[130] – "الجحد"، فإنّ الشارح الأمريكي على إقراره بغياب المصطلح ههنا، هو قد أمّن حضوره انطلاقا من فعل enteignen المستعمل في الكتاب مصرّفا في موضعين حاسمين من إشكاليته(1938/1936 : 120، 231)، وتخريجه بوصفه العنوان السري للضميمة الأولى التي غرضها هو إيضاح "صدى الوجود بوصفه Enteignis"[131]. – إنّ الصدى هو صوت ما لا يكشف عن نفسه. إنّه ليس سوى "الإيماءة" (der Wink) التي تومئ من وراء حجاب (1938/1936 : 4). ويفترض برفيس إماد[132] أنّ هذه الإيماءة لها اسم هو τοαληθες / اللاّمحتجب، وإنّ حدود الإغريق أنّهم خبروا اللاّمحتجب بوصفه لا يعني سوى "موجودية" الموجود ، وذلك من غير أيّ مساءلة لها باتّجاه الو-جود نفسه بقطع النظر عن أيّ موجود.

---

127 – علينا أن ننبّه أنّ عبارة " Enteignis " قد وردت مسجّلة في هامش الصفحة 189 من النسخة الشخصية من **الوجود و الزمان** (1926أ: 189 تعليق أ، 443). – عن مصطلح "الجحد" (Enteignis) انظر أيضا: Esposito 1995: 45 : " هنا تكتمل الميتافيزيقا فعلا مع ما كان نيتشه قد سمّاه أوّل الأمر "عدمية"، و ما أصبح بالنسبة إلى هيدغر الموضعَ الذي عنده يمكن للتخلي بما هو كذلك أن يُصْدي ، اللحظة التي فيها يُخْلِفنا العهدُ العهدَ بوصفه جحدا ."

« Hier vollendet sich in Wirklichkeit die Metaphysik mit dem, was Nietzsche zuerst "Nihilismus" genannt hat, und was für Heidegger der Ort wird, wo die Verlassenheit als solche anklingen kann, der Augenblick, in dem das Ereignis uns vereignet als Enteignis. »

128 – ينطوي "جحد" في العربية على دلالتين حاسمتين هنا: فعلاوة على تناظره مع فعل "عهد"، هو يأتي في صيغتين لافتتين : 1– جَحَدَ في معنى "كفر به" و "كذّب به" ؛ وعلينا أن نأخذ ذلك في علاقة أصلية مع معنى "الحقيقة" في دلالتها اليونانية : كفر يعني في أصله ستر و غطّى و الكُفْران هو ستر نعمة المنعم و جحدها؛ 2– جَحِدَ بمعنى قلّ، يُقال عام جَحِدٌ أي قليل المطر، وجحِدت الأرض يبست وخلت من الخير، وهو لدى هيدغر يشير إلى معنى "القلّة" (die Not) أو "الضُرّ" الذي يخلّفه "تخلّي الوجود" عن الموجود.

129 – Emad 1991: 15؛ de Boer 2000: 147.

130 – علينا الإشارة إلى أنّ هيدغر قد أثبت عبارة Enteignis في طرة إحدى صفحات نسخته الشخصية من **الوجود و الزمان** (1926أ: 189، أ) بسطا خاطفا لمعنى Un-zu-hause – اللاّوطن أو الـ "ليس-عند-نفسه" كما عرضت له الفقرة 40 من الكتاب حيث يتعلق الأمر بالمعنى الكياني لظاهرة "القلق". لكنّه قد استعمل أيضا عبارة " Enteignung " و فعل " sich enteignen" ضمن محاضرة "الزمان و الوجود" (1962أ: 64) و فصل "مجاوزة الميتافيزيقا" من مجموع محاولات و محاضرات (1946/1936: 90) و محاضرة "اللغة" (1950ب: 32) من مجموع **التنبيه على سبيل اللغة** (Unterwegs zur Sprache). را: Guzzoni 1962: 75، 96–97؛ Schürmann 1982: 178 و خاصة ص 262.

131 – Emad 1991: 15، 31. يقول (Emad 1991: 15):

« Although the word itself (*Enteignis*) does not appear as the title of the first part of *Beiträge zur Philosophie* nor in the text of this part, still various uses of the verb *enteignen* throughout the work make it abundantly clear that *Der Anklang* (the first part of this work, after the Preview) elucidates the echo of being as *Enteignis*.»

132 – Emad 1991: 30.

لكنّ غرض هيدغر ليس إثبات حدود فهم الإغريق لمعنى الوجـود، فـهُمْ يظلّون عنـده أقرب الذين استبصروا الطريق المبحوث عنه هنا، بل إنّه يقصد إلى إيضاح مشكل أكثر جذريـة : *إنّه امتناع الو-جود نفسه*[133] *عن أن يأتي للتـو بوصفـه عـهدا* (1936/1938: 8)[134]. رب امتنـاع ليست ظاهرة "التقنية"، من جهة نظر تاريخ الو-جود، غير هالته العليا[135]، وهو ما يشير إليه كتاب **إسهامات** بمصطلح "الهائل".

"الهائل"[136] (das Riesige) هنا كناية عن **وجود الموجود بوصفه تقنيـة**: إنّ مـا يمنـع الو-جود من أن يأتي في تفتّحه الخاص أي بوصفه عهدا هو كون الإنسان لم يعد يقوى على أن يحتمل معنى وجوده بوصفه دا-زين أي نمط تأسيس كينونة الو-جود بوصفه عهدا. وهو لم يعد يقوى من أجل أنّه "مغلوب" بمظهر "الكم" الذي تحققه التقنية من خـلال هيئـة "الهـائل". إنّ عصر التقنية هو عصر "الهائل" من حيث هو وجه التعبير الأخير الذي توفّره ظاهرة "الفيزياء"[137] المعاصرة ، عن ظهور الو-جود في هيئة "الجحد"، نعني "تخلـي الوجـود" عـن الموجـود ؛ ربّ تخلّ كان قد بدأ منذ أمد بعيد. - بذلك يبدو أنّ الفقرات التي نذرهـا هيدغـر لتخريـج معـاني ضميمـة "الصـدى" قـد تقبـل أن تتـوزّع علـى النقـاط التاليـة : أ- "تخلـــــي الوجـــــود" (Seinsverlassenheit) (§§ 50-60)؛ب- "التدبير" (Machenschaft)[138] (§§ 61-72)؛ج- " العلم" الحديث في ضوء "تخلي الوجود" عن الموجود (§§ 73-80).

إنّ تخريج معنى "الصدى" بوصفه الو-جود بوصفه "جحدا" يمدّنا بالخيط الحاسم هنا : إنّ معنى "تخلي الوجود" هو "الجحد" ؛ هذا الوضع غير الأصيل يجعـل كـلّ تفكـير في وجـود الموجود لا يعدو أن يكون "تدبيرا" أي تفكيرا في الموجود بوصفه " مصنوعا" مقطوعا عن الوجود و

---

[133] - حيث أنّ المسؤول عن "نسيان الوجود" لم يعد "الفكر" / الدازين، بل صـــار "الوجـــود" نفسه، را: Zarader 1986: 20.

[134] - يقول de Boer 2000،ص147:

« What Heidegger calls *Seyn* is intended to elucidate that the way in which being mostly allows itself to be understood is an inauthentic modification of what it essentially is. This is the occurrence of dis-owning (*Enteignis*), which essentially belongs to the occurrence of own-ing itself ; initially and mostly, Being can only occur as the movement in which it turns itself against its innermost possibilities. »

[135] - يقول (1936/1938: 8): " إنّه إذا كان العهد يشكّل كينونة الو-جود، فما أقرب خطـــر كونه يمنع و ينبغي أن يمنع التأصّل في العهد (die Er-eignung)، و ذلك أنّ الإنسان قد صار لا يقـوى أن يصبح دا-زين، بسبب أنّ العنف الجارف لجنون الهائل قد غلبه تحت مظهر ''الكم''."

« Wenn aber das Ereignis die Wesung des Seyns ausmacht, wie nahe ist dann die Gefahr, daβ es die Er-eignung verweigert und verweigem muβ, weil der Mensch unkräftig geworden ist zum Da-sein, da die entfesselte Gewalt der Raserei im Riesigen überwältigt hat unter dem Anschein der "Gröβe". »

[136] - اخترنا لفظة "الهائل" مقابلا لما يشير إليه هيدغر بلفظة das Riesige اهتداء ، مرة أخـرى، ببعض إجتهادات محمود المسعدي في وصف "سلطان العقل" التقني ، "ولو أدى ذلـــك إلى فرقعـــة الكـــرة الأرضية و إفناء البشرية في يوم قيامة **هول**" أو " قد يبدو لهم من العسير في عصر الذرة وعصر القوات الآليـة **الهائلة** [..] أن يحمل الحديث عن الأدب و ما إليه أو الفكر و الفلسفة و ما إليهما محمل الواقعيـــة والجـــد" (... **تأصيلا لكيان**، مصدر مذكور ص97 و 116) [التشديد من عندنا] .

[137] - را: Chevalley 1990: 308-311.

[138] - Caputo 1975: 159.

ليس "إفكـلرا" (Er-denken) في كينونـة الـو-جـود أي دخـولا في العـهد أو "تعـهّدا" (Er-eignung). هذان المشكلان معا يلقيان ضوء قاتما على مصير "العلم" في عصر التقنيـة: إنّـه نمـط من التفكير الذي صار في "خطر" أكثر من أيّ وقت، لأنّه لا يكشف إلاّ عن نمط وجـود الموجـود بوصفه موجودا "بمحدودا" (enteignet) مـن قِبـل الـو-جـود (1938/1936: 120، 231) لكنـه "صدى" لمجيئه ضمن تاريخ الو-جود. وهو ازدواج سوف يحتفظ به هيدغر ضمن محاضرة 1962 **الزمان و الوجود**[139] في دلالـة مصطلح "das Gestell"[140] الـذي سـيبنيه اصطلاحـا بـدءً مـن 1949، رغم أنّه قد اهتدى إليه عفوا منذ 1936 ضمن نصّ **أصل العمـل الفـني** (1936/1935أ: 52؛ت.ف.ص 71)[141].

لذلك فإنّ المطلوب هو أن نبصر " صدى الو-جود بوصفه امتناعا ضمن تخلي الوجود عن الموجود" (1938/1936: 108)[142]. إنّ تخلي الوجود عن الموجود قد "حدث لأوّل مـــرة في المسيحية و عقيدتها،حيث أنّ كلّ موجود يُفسَّر في أصله بوصفه ens creatum (موجودا مخلوقا)، وحيـث يكون الخالق هو [الموجود] الأكثر يقينا، و كل موجود هو فعل هذه العلـــة الأولى الأكـثر موجوديـة" (1938/1936: 110)[143]. هذا التخلي كرّسه انتقال الوجود لدى المحدثين من معنى "الموجـود المصنوع (gemachte) من قِبل الرب الخالق" إلى معنى "الموضـــوع" (Gegenständ) الـذي تنشئه "أعضاء الإنسان" (*Gemächte* des Menschen) و الذي لا يعـدو أن يكـون وجـوده هـو "موضوعيتـه" أي "صورتـه المنطقيـة" (1938/1936: 111). ولكـن حـذار مـن أن نظـنّ أنّ هـذا

---

[139] - Guzzoni 1962: 63.

[140] - عن هذا الازدواج في معنى "Gestell"، را: Schürmann 1982: 179 ،هامش 3 :

« Dans un séminaire de 1962, il [Heidegger] indiquait l'ambiguïté de ce qu'il appelle le *Gestell*: d'une part, ce mot désigne ce j'appelle le principe époqual de notre civilisation contemporaine, et en ce sens cette notion ne permet pas de "penser l'être sans l'étant" ; d'autre part, le *Gestell* est pensé comme phénomène anticipateur de l'événement d'appropriation (*Vorerscheinung des Ereignisses*). Cependant, "la nécessité ainsi que la possibilité de cette contradiction ne furent pas élucidées plus amplement ". »

- كذلك: Grondin 1988: 390 و الهامش 24؛ Couloubaritsis 1986: 274-282.

[141] - يقول هيدغر (1936/1935ب : 52؛ت.ف.ص 71):

« L'être-créé de l'oeuvre, c'est la constitution de la vérité en sa stature [*die Gestalt*]. C'est elle qui constitue la disposition [*das Gefügte*] selon laquelle le trait dispose son tracé. Le tracé disposé [*gefügte*] impose ainsi dans son paraître le contour de la vérité. Ce qui s'appelle ici stature doit toujours être pensé à partir de cette institution [*Stellen*] et constitution (Ge-stell) en laquelle se déploie l'oeuvre dans la mesure où elle se fait venir et s'installe [auf- und her-stellt]. »

- قا: هيدغر 1960: 95.

[142] - إنّ بعض الشرّاح (Esposito 1995: 45) يستجمع جملة دلالات الضميمة الأولى مـــن سيمفونية العهد في عبارة "صدى الو-جود بوصفـــه امتناعـــا" (Der Anklang des Seyns als der Verweigerung) " اهتداء بما فعله هيدغر نفسه في الفقرة 3 من **إسهامات** (1938/1936: 9).

[143] - هيدغر (1938/1936: 110):

« Das geschah zuerst im *Christentum* und seiner Gogmatik, wonach alles Seiende in seinem Ursprung *erklärt* ist als ens creatum und wo der Schöpfer das Gewisseste ist, alles Seiende die Wirkung dieser seiendsten Ursache. »

التخلي هو مجرّد "سقطة" عن وضع رفيع، بل إنّ ذلك هو " التاريخ الأول للو-جود، تـــاريخ البدء الأول" (نفسه) الذي ينبغي على التفكير أن يضعه في موضعه من السؤال عن الـو-جـود. إنّ "الضُرّ" الذي يلحق بتفكيرنا في الو-جود هو أن "يظهر الموجود بوصفه موضوعا و [قائما] أمام-اليد، كأنّ الو-جود ليس بكـــائن (nicht west) " (1938/1936: 115). – لكـنّ ذلـك يعني أنّ التماسّ ما بين "العهد" (Ereignis) و "القشتال" (Gestell)[144] هـو مكـن الصعوبـة في تفكير هيدغر الثاني و ما عليه تتوقّف "معقولية" الأفق الإنساني في جملة الاحتمال الهرمينوطيقي لعصر التقنية.

ب- "اللعبة" (das Zuspiel) أو " مناظرة في ضرورة البدء **الآخـر** انطلاقا من الطرح الأصلي للبدء الأول" :

"اللعبة"(das Zuspiel)[145] هو اسم الضميمة الثانيـة[146] مـن ضمـائم كينونـة الـو-جـود بوصفه عهدا. إنّها لعبة "المناظرة بين البدء الأول و البدء الآخر" (1938/1936: §§ 92، 106) . ومن أجل استبصار ذلك علينا أن نحترس من أمرين : أوّلا علينا ألاّ نفهم بذلك أنّ غرض هذه الضميمة هو "تأريخي" أو هي تهيئة لتوفير "نسق جديد" (neuen System)[147] (1938/1936: 169)؛ وثانيا علينا ألاّ نفكّر في مهمّة البدء الآخر في معنى الاعتراض "ضدّ الميتافيزيقـا" (*gegen* die Metaphysik). فكل محاولات إبطال الميتافيزيقا، بما في ذلك الوضعية، هي "تردّ الفعل" (*re*agieren) و من حيث هي "ارتكاسية" (re-aktiv) هي " تبقى تابعة للميتافيزيقا في أساسها و

---

[144] – عن "التماس" أو "الفاصل المشترك" بين "العهد" و "القشتال" لدى هيدغـر، را: Janicaud 1991،ص 135:

« C'est l'expérience actuelle d'une "mitoyennté" entre la dimension dominante (en termes heideggeriens le *Gestell*) et la dimension réservée (celee de l'*Ereignis*). »

– كذلك: Couloubaritsis 1986: 278 و ما بعدها؛ Verstraeten 1986: 118.

[145] – تعني لفظة das Zuspiel في اللغة اليومية ما تعنيه لفظة "التمريرة" (la passe) في العربيـة المولدة، أي تمرير الكرة إلى لاعب آخر. و في العربية القديمة يمكن أن تعني "لاعب" أحدا أي لعب معـه، و" أَلْعَبَ" أحدَهم أي جعله يلعب أو جاءه بما يُلعب به. و من أجل تخطّي الدلالة اليومية حـــاول شـــرّاح هيدغر (بغير الألمانية) أن يشيروا إلى معنى das Zuspiel بعبارات مثل " ce qui vient se jouer " – ما أخذ في اللعب (Guest 1989: 47) ، " prélude" – "تقسيم" هو تمهيد للعـزف (Dubois 2000 : 165) ، " Interlude " – لحن إضافي يُعزف بين أجزاء مسرحية أو قـــداس، و " forthplay " – لعـب وشـيك (Richardson 1993 : 37 ، Kovacs 1996 : 27). – das Zuspiel هي "تمريرة" الكرة بالمعنى الريـاضي من لاعب إلى آخر، ولدى هيدغر هي "تمرير" مسألة الو-جود من البدء الأول إلى البدء الآخر. إفكار الـو-جود هو إذن "لعبة" تمرير مسألة الو-جود من تاريخ البدء الأول إلى طوبيقا البدء الآخر. راجـــع أيضـــا: Maly 1989: 46-47، 58.

[146] – عن منزلة الضميمة الثانية، ضميمة "اللعبة" ، و دلالتها ضمن حركة كتـــاب **إســـهامات** انظر : Gander 1990: 121 ؛ Esposito 1995: 46 .

[147] – إنّ الأمر لا يتعلق بإنشاء "لوحة مقولات" متعالية جديدة: إنّ محاولة "اســـتنباط/تســـويغ" مقولات تفكير هيدغر الثاني – وهو سلوك أعطاه شورمان صيغة صناعية مثيرة – ليس فقط قد يخل بـــالتمييز ضبطه هيدغر الأول بين "المقولات" و المقامات "الكيانوية" (1926أ: 44)،بل قد لا يؤمّن – وذلـــك رغـــم الجهد التأصيلي الذي نراه لدى شورمان مثلا – المعنى التاريخاني الذي افترعه هيدغر في مقالة "الفيزيس لـــدى أرسطو" (1940) حين نشّط "المعنى قبل-الاصطلاحي" للفظة κατηγορια أي المعنى قبـــل-الأرســـطي (1939أ: ت.ف.ص 505-506). را: Schürmann 1982: 189،هامش 2، وخاصة ص 196 و الهامش 3 .

من ثمة هي نفسها ميتافيزيقـــا" (1938/1936: 173).- إنّ خطة هيدغر تكمن في ما يسميه "التمعّن التاريخاني بوصفه لعبة " (geschichtliche Besinnung als Zuspiel) (نفسه: 169). أمّا أسلوب هذا التمعّن فهو "التفكير على جهة تاريخ-الو-جـــود" (seyngeschichtliches Denken) (نفسه: 170). لذلك نذر هيدغر جهده إلى الإيفاء بصنفين آخرين من "السؤال" - السؤال الهادي و السؤال الأساسي - و الأرجح أن نقول من "المقام" - "المقـــام الهـادي" (Leitstimmung) و "المقام الأساســـي" (Grundstimmung) (1938/1936: [148]107، 395) [149]: من جهة، السؤال عن "تاريخ الميتافيزيقا" بوصفه "تاريخ البـــدء الأول" للفكر (§§ 83-84، 87-88، 93، 95-105، 107-114)؛ و من جهة، السؤال عن "العبور إلى البدء الآخـــر" حيث يكـفّ الفكر عـن الخضـوع لسطوة البـدء الأول، أي حيـث يتـم المـرور إلى فكـر "غـير ميتافيزيقي" (§§ 81-82، 85-86، 90-92، 94، 106).

1. "تاريخ الميتافيزيقا" بوصفه "تاريخ البدء الأول" :

إنّ "رأي كلّ ميتافيزيقا حول الوجود" ينطلق من مسلمة هي أنّ الوجود يمكن أن نعثر عليه في الموجود و من ثم أنّ التفكير في الموجود يقودنا إلى التفكير في الوجود (نفسه: 170). لذلك كانت نقطة البداية هي محاولة ربط الموجودات بموجود يكون هو "السبب الأول" لها، بحيث لا يعني "الوجود" سوى "المسبَّب" (verursacht) (اليونان) أو "القائم أمامنا بوصفه **موضوعـــا** *Gegenstand* Vorhandene als(الحداثة)" (نفسه: 171). على ذلك قامت كل الفلسفات منذ الإغريق، بحيث إنّ لا تعني عبارة "تاريخ البدء الأول" لدى هيدغر شيئا آخر سوى "تـــاريخ الميتافيزيقا" (die Geschichte der Metaphysik) : بيد أنّ ذلك لا يعني جرد "المذاهـــب" (Lehren) بعد "نهاية" كل ميتافيزيقا، بل القصد هو رصد "السؤال الهـادي" - سؤال "مـا هـو الموجـود؟" - لكـل اضطـلاع ميتـافيزيقي وبسـط ماهيتـه أمـام التفكـير (نفســه: 175)[150]. ربّ "موجـود" قـد اسـتقرّ منـذ أفلاطـون بوصفـه " ειδος " و " ουσια "، مثلمـا اسـتقر معنـى "التفكير" الميتافيزيقي نفسه في معنى " νοειν" و " λογος" و " ιδειν" الذي تحوّل من بعـدُ إلى الدلالة السائدة لمفهوم "العقل" (die Vernunft) بوصفه ما به تُعيّن موجودية الموجـود (ص 197) بحيث أنّ تاريخ الميتافيزيقا قد ظل دومـا تحـت **هيمنـة الأفلاطونيـة**[151] (ص196، 216)

---

[148] -يقول هيدغر (1938/1936: 107):" **المقام الهادي** للصدى: الرهبة والخشية، ولكـــن مـــن جهة ما يصدران أبدا عن **المقام-الأساسي** للتحفّظ ."

« Die *Leitstimmung* des Anklangs : Schrecken und Scheu, aber entspringend je der Grund-stimmung der *Verhaltenheit.* »

[149] - عن تخريج خاص للفرق بين "المقام الهادي" و "المقام الأساسي" راجـــع: Gander 1994: 23

[150] - يقول هيدغر (1938/1936: 175):" إنّ تاريخ البدء الأول (..) هو تـــاريخ الميتافيزيقـــا. [..] إنّ الميتافيزيقا ضمن تاريخها لا تصبح منظورة إلاّ متى تُصوِّر سؤالها الهادي و أتى الفحص عن الســـؤال الهادي إلى بساط البحث."

« *Die Geschichte des ersten Anfangs* (..) ist die Geschichte der Mataphysik.Die Metaphysik in ihrer Geschichte wird erst sichtbar, wenn ihre Leitfragen begriffen und die Leitfragenbehandlung zur Entfaltung gekommen. »

بحيث أنّ تاريخ الميتافيزيقا قد ظل دوما تحت **هيمنة الأفلاطونية**[151] (ص196، 216) التي تجد صيغتها "الحديثة" في المثالية الألمانية (نفسه: 215) . ربّ تاريخ يفترض هيدغر أنّه يقبل أن يخصّص تحت عنوان "الوجود و التفكير" (Sein und Denken) (نفسه: 196، 216) : "الوجود" أي "موجودية" الموجود في جملته، و"التفكير" أي "تمثيل" (Vor-stellen) الموجود بعامة و "استحضاره" (Gegenwärtigung) بوصفه "مشهودية قائمة" (beständige Anwesenheit) (ص196)[152].

بذلك يعلن هيدغر دون مواربة أنّ " التفكير هو الخيط الهادي للسؤال الهادي للفلسفة الغربية" (نفسه:ص198). إنّ ما كان أفلاطون قد أشار إليه بوصفه "القيد" (ζυγον" الذي يربط بين "النفس" (ψυχη" و "الحقيقة" (αληθεια) قد أصبح لدى ديكارت في صيغة أكثر حدة "العلاقة ذات / موضوع (نفسه: 198). إنّ عبارة "أنا أفكر" الحديثة قد صارت "أساس موجودية الموجود" بحيث صارت "الهَوية"- تطابق التفكير و الوجود - هو التعين الماهوي للموجود بما هو كذلك. تبعا لذلك صارت الهَوية هي الهَوية "العارفة لذاتها" ضمن وجودها من حيث هو مفكّر فيه. "انطلاقا من ذلك ينبغي أن نتصوّر ، لماذا تكون المعرفة ذاتها هي أساس الموجودية و من ثم الموجود الأصيل ، لماذا حسب هيغل تكون المعرفة المطلقة هي الفعلية المطلقة" (نفسه: 199)[153].

2. "العبور إلى البدء الآخر" :

إنّ ما هو طريف هو أنّ هيدغر يختطّ طريقة إفكار الوجود بوصفه "عبورا" (Übergang)، ولا يخفى ما في هكذا عبارة من "صدى" نيتشوي[154].إنّ فكر البدء الآخر فكر "عابر" من مقام إلى مقام ينبّه هيدغر إلى أنّه قد شرع في التدرّب على احتماله منذ محاضرة **ما هي الميتافيزيقا؟** التي لا تُفهم حقّ أصالتها إلاّ بوصفها أوّل محاولة لتسطير ذلك الحقل الذي

---

[151] - Maly 1989: 61. – عن تخريج خاص للتأويل الهيدغري لمنزلة أفلاطون في تاريخ الوجود من جهة ما هو علامة على انحطاط ما أدى إلى مولد ظاهرة "العدمية" في شكل "الميتافيزيقا"، را: Boutot 1987: 125 و ما بعدها.

[152] - يقول هيدغر (1938/1936: 197):"إنّ التفكير هو هنا " νοειν" و " λογος" و " ιδειν" ، العقل بوصفه السلوك الذي منه و ضمن ميدانه، ودون أن يكون ذلك معلّلا على نحو كاف، يتمّ تعيين الموجودية. [..] و من هذه الزاوية فإنّ كلّ إدراك و تعيين (كلّ مفهوم) للموجودية و للوجود هو تفكير. "

« Denken ist hier als νοειν , λογος , ιδειν die Vernunft als die Verhaltung, von der her und in deren Bezirk, unbegründet genug, die Seiendheit bestimmt wird.[..] In dieser Hinsicht ist alle Erfassung und Bestimmung (Begriff) der Seiendheit und des Seyns ein Denken. »

[153] - 1938/1936،ص 199:

« Von hier aus ist erst zu begreifen, warum das *Wissen* selbst der Grund der Seiendheit und somit das eigentliche Seiende, warum nach Hegel das absolute Wissen die absolute Wirklichkeit ist. »

[154] - يقول نيشته في الفقرة 4 من " استهلال زرادشت" :" إنّ ما هو عظيم في الإنسان هو كونه جسرا و ليس هدفا: إنّ ما يمكن أن يُحَبَّ في الإنسان هو كونه **عبورا** (*Übergang*) و **زوالا** (*Untergang*)."- را: Haar 1992: 292.

يؤدي إلى العبور إلى البدء الآخر(1938/1936 : 171)[155] . إنّ العبور هو معنى **طوبولوجي** قبل كل شيء : إنّه نقلة من مقام "السؤال الهادي" ما هو الموجود؟ الذي لا يطال من معنى "الوجود" سوى "الموجودية"(Seiendheit) إلى "السؤال الأساسي" المبحوث عنه الذي من شأنه أن يعزف عن الاكتفاء بالموجودية جوابا عن معنى "الوجود" (Sein) و يلج إلى حيث يستطيع الفكر أن يشترع معنى الوجود بوصفه "الو-جود" (Seyn) الذي يتفتّح فيما أبعد من الموجود. إنّ محاضرة **ما هي الميتافيزيقا؟** لئن لم تكن تبصر بهذا المدى فهي قد كانت " تتساءل بعدُ انطلاقا منه" (sie fragt schon aus diesem her) (1938/1936 : 171).

لكن علينا أن نحترس من أن نأخذ "الفكر العابر" نحو البدء الآخر بوصفه نمطا آخر من "الوضعية" (Positivismus): فهو لا يستند إلى أيّ " "معاداة" (Gegnerschaft) ضدّ "الميتافيزيقا"" بل هو يرمي إلى " مجاوزة (Überwindung) للميتافيزيقا انطلاقا من أساسها" (ص173)[156]. إنّ حجة الفكر العابر هو أنّ " كل ضرب من الميتافيزيقا يوجد [اليوم] في النهاية وينبغي أن يوجد"، وليس ذلك من أجل أنّها قد صارت "لا نقدية" (unkritisch) بل بخاصة من أجل أنّ نمط السؤال الهادي الذي قام عليه البدء الأول و الخيط الهادي الذي عوّل عليه، أي مفهوم "التفكير"، لا يمكّن من أن نقيم السؤال عن الو-جود المبحوث عنه (ص172-173). كذلك علينا أن نحترس من أن نظنّ بأنّ الكلام عن نهاية الميتافيزيقا هو نفض الفلسفة يدها من أمر "الميتافيزيقا"، بل إنّ الغرض هو "بعين الضد" : أن تصبح الميتافيزيقا مساءلة ضمن " لعبة لا إمكانية ماهيتها" (in ihrer Wesensunmöglichkeit zugespielt) و من ثم أن تخوض الفلسفة "لعبةَ ما وراء (hinübergespielt)" الميتافيزيقا "في بدئها الآخَر" (ص173).

– علاوة على هذا البُعد **الطوبولوجي** للعبور، علينا أن نبصر بُعدا آخر: إنّه تخريج *اللعبة بين البدء الأول و الآخر* بوصفه **تجاورا** أصليا بينهما. هذا التجاور الأصلي هو ما تشير إليه لفظة عربية قديمة بطرافة خاصة هي "الاستلعاب" : يُقال "استلعبت النخلة أي أطلعت طلعا وفيها بقية من حملها الأول". zuspielen يعني هنا **استلعب** في معنى أنّ الفلسفة مدعوة إلى أن تكشف " ما هيّأه بعدُ تاريخ الميتافيزيقا بوصفه مدفونا و غير قابل لأن يُعرف من قِبلها هي

---

[155] – يقول هيدغر (1938/1936: 171) : :"إنّ التعهّد Zueignung الأصلي بالبدء الأول (وذلك يعني بتاريخه) إنما يعني تثبيت القدم ضمن البدء الآخَر. وهذا يتمّ ضمن العبور من **السؤال الهادي** (ما هو الموجود؟، السؤال عن الموجودية، الوجود) إلى **السؤال الأساسي** : ما هي حقيقة الو-جود ؟ (الوجود Sein و الو-جود Seyn هو هوهو و على ذلك هما مختلفان من حيث الأساس).

هذا العبور ،متى تُصوِّر على نحو تاريخي ، هو المجاوزة Überwindung وبلا ريب الأولى و الممكنة أوّلا **لكلّ** "ميتافيزيقا" .إنّ "الميتافيزيقا" قد صارت الآن لأوّل مرة قابلة لأن تُعرف في ماهيتها، و ضمن الفكر العابر يسقط كل كلام عن "الميتافيزيقا" في اللبس."

« Die ursprüngliche Zueignung des ersten Anfangs (und d.h. seiner Geschichte) bedeutet das Fußfassen im anderen Anfang. Dieses vollzieht sich im Übergang von der *Leitfrage* (was ist das Seiende ?, Frage nach der Seiendheit, Sein) zur *Grundfrage* : was ist die Wahrheit des Seyns ? (Sein und Seyn ist dasselbe und noch grundverschieden).

Dieser Übergang ist geschichtlich begriffen die Überwindung und zwar die erste und erstmögliche *aller* "Metaphysik". Die "Metaphysik" wird jetzt erst in ihrem Wesen erkennbar, und im übergänglichen Denken kommt alle Rede von "Metaphysik" in die Zweideutigkeit. »

[156] – Maly 1989: 57.

ذاتها ومن ثمّ : يستلعبه " (1938/1936: 174)[157]. إنّ تاريخ الميتافيزيقا "يستلعب" (zuspielt) أمرا ما في بدايته – أي يلعبه من خلال معاني حرف " -zu" أي "الاتجاه" و " النزوع" و " النسبة" و " التواصل" و "الإضافة" و " الغلق"– دون أن يكون قادرا هو نفسه على "معرفته". ثمّة أمر " مدفون" (Ungehobenes) – غير مستخرَج و غير منهوض به – في بداية تاريخ الميتافيزيقا، وهو مدفون و يظل مدفونا بسبب أنّه "غير قابل لأنْ يُعرَف" (Erkennbares) من طريق الميتافيزيقا. وعلى ذلك هو لا يوجد خارجها، بل هو منها و إليها.إنّه طلع آخر بجوار حملها الأول. هذا ما يعنيه مصطلح " das Zuspiel" – ما هو " مستلعَب" في تاريخ الميتافيزيقا أي ما تهيّئه بعدُ بنفسها بوصفه ما هو مدفون وغير قابل لأنْ يُعرَف من طرفها هي ذاتها. إنّ العبور إلى البدء الآخر ليس إمكانا غريبا عن تاريخ الميتافيزيقا، بل هو "طلع" أطلعته من نفسها، و فيها بقية من "حملها الأول". إنّه عبور ثاو بعدُ في تاريخها من "الحمل الأول" إلى "الطلع" الطالع في غير "وقته". هذا التراوح أو التزامن الأصلي و لكن أيضا الملتبس بين "الحمل الأول" و بين "الطلع" الآخر هو معنى "اللعبة" (das Zuspiel) بين البدء الأول و البدء الآخَر.

الحمل الأول هو هذا " أنّ الموجودية هي **مشهودية**" (die Seiendheit ist *Anwesenheit*)، أمّا الطلع الآخر فهو هذا " أنّ الو–جود هو **احتجاب نفسه**" (das Seyn ist *Sichverbergen*) (ص174).كيف نستفهم معنى "العبور" ؟ – الفكر العابر هو الذي يبحث عن إمكانية البدء الآخر في داخل تاريخ الميتافيزيقا نفسه. هو ذاك الذي يفتّش في تربة الميتافيزيقا عن النبتة الأخرى التي تطلع فيها بلا زارع و لا راع . هذه النبتة الأخرى هي "البدء الآخر" . ولكن بوصفه أمرا قد "تقرّر" (beschlossen) ههنا بعدُ انطلاقا من حقيقة الو–جود، بوصفه ما كان "يتعهّد" (sich ereignet hat) ضمن تاريخ الميتافيزيقا؛ ولذلك فإنّ ما تعنيه ضميمة "اللعبة" (das Zuspiel) هو أن تستكشف ما كان يُلعَب في بداية تاريخ الميتافيزيقا دون لاعبين، أي هو بحث عمّا هو "قبل–اللعبة" (das Vorspiel)، ما هو سابق على لعبة " العهد ذاته بوصفه كينونة الو–جود (das Vorspiel des Er-eignisses selbst als der Wesung des Seyns)" (ص174). و الغرض هو إعادة تاريخ الميتافيزيقا إلى " أساسه المدفون" (in ihrem ungehobenen Grund) (نفسه).

إنّ دلالة الضميمة الثانية هي أن نحاول أن نستبصر "صدى" الو–جود في البدء الأول. ولكن بوصفه موضع استطلاع لنمط من التهيئة السرية و اللغزة للبدء الآخر.

" إنّ تاريخ–الوجود إنّما يُلعَب بالكلية ضمن ''العبور'' ما بين هذين الصنفين من البدء و هو لا يتماهي بالتأكيد مع البدء ''الآخر''، كأنّ هذا الأخير هو موضع التذكار، على الضد من الميتافيزيقا، مفهومةً بلا قيد أو شرط بوصفها موضع النسيان. إنّ تاريخ الوجود إنّما هو تحديدا التصوّر–المشترك لهذين الموضعين، مرجعهما الضروري المتبادل، تلك ''اللعبة'' التي بالتحديد من حيث هي ''تصدر من البدء الآخر''، هي تساوي ''مجاوزة الميتافيزيقا انطلاقا من أساسها''، بمعنى انطلاقا من نهايتها."[158]

---

[157] – هو عنوان الفقرة 86 من **إسهامات** :

« *Was die Geschichte der Metapysik als noch Ungehobenes und von ihr selbst nicht Erkennbares bereitsstellt und so : zuspielt* »

[158] – Esposito 1995،ص 46:

إنّ معنى "اللعبة" قد أصبح أقلّ غموضا. في معنى أنّ الغرض هو استجلاء نحو من التجاور الخفي بين البدء الأول و البدء الآخر في قدر الميتافيزيقا نفسها. ومعنى اللعب هو أنّ الفكر لا يملك "موضوع" البدء الآخر، كما تملك "الذات" الحديثة موضوعها، بل إنّ دوره هو فسح المجال لظهور تلك الحركة الحرة التي تجعل تاريخ الميتافيزيقا يأتي إلينا وفقا لقواعد ظلتّ متوارية عن كل ادّعاءات "المنهج" اللاحقة. إنّ الميتافيزيقا لا تبلغ إلى ماهيتها إلاّ إذا تجاوزت ما تقوله عن نفسها إلى ما هو محجوب في أساسها ، " لكنّ المجاوزة لم تعد هنا [نحوا من] المفارقة للموجود إلى جهة الوجود (هكذا μετα τα φυσικα)، بل العبور في ماهية الوجود ذاته"[159] .

هنا نستلمح دلالة أخرى لضميمة "اللعبة" هي تدبير النهاية : فليس العبور إلى البدء الآخر ممكنا بلا اضطلاع مطلوب بذاته بما تثيره مسألة "نهاية الميتافيزيقا" (das Ende der Metaphysik) **من خطورة خاصة. ربّ تدبير يقوم على أنّ تملّك "النهاية" هو المنطق الوحيد للمستقبل** (1938/1936: 176)[160]. **كيف نتدبّر معنى "نهاية الميتافيزيقا" ؟ – توفّر الفقرة 88 من إسهامات اتجاها هاما في الإجابة**[161] :

" إنّه في دائرة هذه المهمة تندرج الدروس "التاريخانية".

أن نجعل التشكيلة المتعددة لمنطلق سؤال **ليبنيتز** و التي لم يُسبر غورها بعدُ منظورة و على ذلك بدلا من monas نفكّر في Da-sein ،

أن نستأنف خطوات **كانط** و على ذلك أن نتجاوز المنطلق "المتعالي" بواسطة الدا–زين،

أن نتابع تسآل **شيلنغ** عن مسألة الحرية و لكن أن نضع "جهات" السؤال على أسس أخرى،

أن نحمل نسقية **هيغل** إلى الهالة العليا وعلى ذلك أن نفكّر على نحو مضاد تماما،

أن نخاطر بالمناظرة مع نيتشه بوصفه الأقرب إلينا و على ذلك أن نتبيّن أنّه يقف كأبعد ما يكون عن مسألة–الوجود .

أولئك هم السبل الوحيدة التي هي في ذاتها مستقلة و على ذلك متواشجة ، من أجل ألاّ يلعب في المعرفة دوما إلاّ **الواحد الأحد** : أنّ كينونة الو–جود إنما تحتاج إلى تأسيس **حقيقة** الو–جود و أنّ هذا التأسيس ينبغي أن يتمّ بوصفه **دا–زين** ، الأمر الذي به تكون كل مثالية و من ثمة الميتافيزيقا **السائدة إلى**

« Die Seinsgeschichte spielt sich ganz und gar im "Übergang" zwischen diesen zwei Arten des Anfangs ab und identifiziert sich gewiß nicht mit dem "anderen" Anfang, so als sei dieser letztere der Ort der Erinnerung, entgegengesetzt der Metaphysik, verstanden schlicht als Ort der Vergessenheit. Die Geschichte des Seins ist genau das Mit-einbegreifen dieser beiden Orte, ihr notwendiger gegenseitiger Verweis, jenes "Zuspiel", das eben insofern es "dem anderen Anfang entspringt", einer "Überwindung der Metaphysik aus ihrem Grunde", d.h. aus ihrem Ende, gleichkommt. »

[159] – Esposito 1995: 46.

[160] – يقول هيدغر (1938/1936: 176):" أن نتصوّر نيتشه بوصفه نهاية الميتافيزيقا الغربية ، ليس ذلك ثبتا تأريخيا لما يقبع من ورائنا، بل هو المنطق **التاريخاني** لمستقبل التفكير الغربي."

« Nietzsche als das Ende der abendländischen Metaphysik begreifen, das ist keine historische Feststellung dessen, was hinter uns liegt, sondern der *geschichtliche* Ansatz der Zukunft des abendländischen Denkens. »

[161] – عن بسط خاص لدلالة هذه الإجابة، را: Greisch 1992: 335.

حد الآن و الميتافيزيقا بعامة متجاوَزة بوصفها انبساطا ضروريا للبدء الأول ، الذي يرتدّ هكذا من جديد إلى الظلمة، من أجل ألاّ يُتصوَّر إلاّ من طريق البدء الآخر بما هو كذلك."[162]

لن يهمّنا هنا أن نبسط تأويلات هيدغر لتقليد الفلسفة الألمانية من ليبنيتز إلى نيتشه، بل بخاصة فهم معنى أن تندرج الدروس "التاريخانية" في باب ضميمة " اللعبة" (das Zuspiel)، التي هي كما رأينا وجه من وجوه كينونة الو-جود بوصفه عهدا. إنّ "المناظرة" مع هذا التقليد هي إذن مطية من مطايا تاريخ الوجود و ليست حاجة تأريخية. إنّ "عصرا" من عصور تاريخ الوجود هو الذي أملى ليس فقط الحاجة إليه بل حتى نمط النهوض به. و لأنّ هيدغر يقدّم التقليد الألماني من ليبنيتز إلى نيتشه بوصفه جملة من "السبل المستقلة و المتواشجة" في آن فإنّ علينا أن نحترس من أن لا نمسك بالدلالة "التاريخانية" بعبارة "نهاية الميتافيزيقا" : إنّ "النهاية" هنا "موضع" في تاريخ الوجود وليس وقتا معيّنا من الزمان الطبيعي للجامعة أو للغرب. و لأنّه موضع في تاريخ الوجود فهو لا يمكن أن يُفكّر فيه انطلاقا مما يقوله عن نفسه بل انطلاقا من المجال الذي فسحه له تاريخ الوجود حتى يظهر[163].

---

[162] - يقول هيدغر (1938/1936: 176):

« In den Umkreis dieser Aufgabe gehören die "geschichtlichen" Vorlesungen.

Leibnizens unergründliche Vielgestaltigkeit des Frageansatzes sichtbar machen und doch statt der monas das Da-sein denken,

Kants Hauptschritte nachvollziehen und doch den "transzendentalen" Ansatz durch das Da-sein überwinden,

Schellings Freiheitsfrage durchfragen und dennoch die " Modalitäten"frage auf einen anderen Grund bringen,

Hegels Systematik in den beherrschenden Blick bringen und doch ganz entgegengesetzt denken,

mit *Nietzsche* die Auseinandersetzung wagen als dem Nächsten und doch erkennen, daβ er der Seinsfrage am fernsten steht.

Das sind einige, in sich unabhängige und doch zusammengehörige Wege, um immer nur *das Eine Einzige* ins Wissen zu spielen : daβ die Wesung des Seyns der Gründung der *Wahrheit* des Seyns badarf und daβ diese Gründung sich als *Da-sein* vollziehen muβ, wodurch aller Idealismus und damit die *bisherige* Metaphysik und die Metaphysik überhaupt überwunden ist als eine notwendige Entfaltung des ersten Anfangs, der so erst neu ins Dunkel rückt, um nur vom anderen Anfang her als solcher begriffen zu werden. »

[163] - يقول Esposito 195: 46: " عندما يفكّر البدء الآخر في الحقيقة بوصفها حقيقة الوجود (و ليس فقط بوصفها حقيقة الموجود، كما تفعل الميتافيزيقا) فهو يفكّر في الوقت عينه في " الو-جود ذاته بوصفه و-جود الحقيقة، بمعنى بوصفه **العهد المنعرج في ذاته**" : وهْب-النفس بوصفه سحْب-النفس ، المجاوزة بوصفها تعطيلا. إنّ نهاية الميتافيزيقا لا ينبغي أن يُفكّر فيها من طريق الميتافيزيقا، بل على الأرجح من طريق هذه "النهاية" ذاتها، فإنّه بذلك فقط، من جهة ما يفكّر المرء في تخلي-الوجود بما هو كذلك، يمكن لما يتخلّى و ما هو متخلّى عنه، أن يُفكّر فيه. إنّ للعبة تنتمي بذلك حركة انعراج، وذلك لأنّ الوجود ذاته هو ما يعود من الموجود نحو ذات نفسه ؛ بيد أنّ "نحو ذات نفسه" هذا لا يوجد قبل العودة، إنْ لم يكن ذلك بوصفه ما يسحب نفسه، بوصفه ما يتخلى، بوصفه ما يترك نفسه للنسيان."

« Wenn der andere Anfang die Wahrheit denkt als Wahrheit des Seins (und nicht allein als Wahrheit des Seienden, wie es die Metaphysik tut), denkt er zugleich "das Seyn selbst als Seyn der Wahrheit, d .h. als das *in sich kehrige Ereignis*" : das Sich-geben als Sich-

إنّ تدبير النهاية هو "العبور إلى البدء الآخر"، ولكن في معنى دقيق هو "فصل" (eine Scheidung) ما بين انبجاس الو-جود و انبثاق تأسيس حقيقته من الدا-زين وبين كل تحصيل و تعقّل للموجود ، لكن هذا الفصل ليس حدثا يمكن أن نوقّته : " إنّ العبور إلى البدء الآخر انما هو محتوم، وعلى ذلك نحن لا نعلم إلى أين نذهب ، و لا متى تصير حقيقة الو-جود إلى حق و لا انطلاقا ممّا يستمدّ التاريخ بما هو تاريخ الو-جود صراطه الأشدّ شقاء و اقتضابا" (1938/1936: 177)[164].

ج- "القفزة" (der Sprung) في الو-جود بوصفه عهدا :

يشير هيدغر إلى معنى "القفزة"[165] في الفقرة 115 – أوّل فقرة من الضميمة الثالثة من **إسهامات** – هكذا : " القفزة هي المخاطرة بتوغّل أوّل في ميدان **تاريخ-الوجود**" (1938/1936: 227)[166]. كيف نفهم هذه الإشارة ؟ – إنّ لنا في اللفظة الألمانية der Übergang – "العبور"، تحضيرا لطيفا لاستبصار معنى "القفزة": إنّها تعني في قلم هيدغر "الذهاب" (der Gang) إلى "ما وراء" (über) عتبة التفكير الميتافيزيقي . الذهاب إلى ما وراء ما هو مذهوب إليه عادة في فكرٍ ما هو خروج عن عتبة الذهاب نفسها؛ إنّه صار عبورا إلى فكر آخر. نحن لا نعبر إلاّ ما لم يعدّ ممكنا أن نذهب فيه. كلّ سُنّة قائمة هي "ذهاب" إلى ما سُنّت إليه منذ أوّل أمرها. كذا الميتافيزيقا: ذهاب دائم إلى غايتها. ولكن حذار من أن نفهم بذلك الانتقال *الكرونولوجي* إلى "مرحلة لم توجد بعدُ" (noch nicht gewesene Periode) ؛ فالقصد هو العبور " في ميدان آخر تماما من التاريخ"(in einen ganz anderen Bereich der Geschichte) (1938/1936: 227).

لكنّ "العبور" (der Übergang) ليس "القفزة" (der Sprung) : إنّ العبور هو "مسافة الاستعداد للقفزة" (der Anlauf für den Sprung) (1938/1936: 228). أمّا القفزة

---

entziehen, die Überwindung als Versagung. Das Ende der Metaphysik muß also nicht von der Metaphysik her, vielmehr von diesem "Ende" selbst her gedacht werden, da allein, indem man die Seinsverlassenheit als solche denkt, zugleich das, was verläßt, und das, was verlassen wird, gedacht werden kann. Dem Zuspiel gehört also eine kehrige Bewegung an, da es das Sein selbst ist, das vom Seienden zu sich selbst zurückkehrt ; aber dieses "zu sich selbst" existiert nicht vor der Rückkehr, wenn nicht als das, was sich entzieht, als das, was verläßt, als das, was sich vergessen läßt. »

[164] – يقول هيدغر (1938/1936: 177):

« Der Übergang zum anderen Anfang ist entschieden, und gleichwohl wissen wir *nicht, wohin* wir gehen, *wann* die Wahrheit des Seyns zum Wahren wird und von wo aus die Geschichte als Geschichte des Seyns ihre steilste und kürzeste Bahn nimmt. »

[165] – عن معنى ضميمة "القفزة" انظر: Fédier 1993: 29-30؛ Esposito 1995: 47-48؛ Richardson 1993: 37-38؛ Gander 1994: 27-28؛ Kovacs 1996: 23 و 28 ؛ Schalow 1995: 161-163.

[166] –يقول هيدغر (1938/1936: 227):

« Der Sprung ist das Wagnis eines ersten Vordringens in den Bereich der *Seinsgeschichte.* »

فأمر آخر (1938/1936: 228-229)[167]. وبعبارة *طوبيقية* يفترض هيدغر أنّ **الوجود و الزمان** قد كان على نحو خافت "العبور" الذي يهيّئ شديدا لالتقاط معنى "القفزة" في الو-جود ، وإن كان معاصروه لم يروا فيه غير شكل من "فلسفة الكيان" (Existenzphilosophie)[168] (1938/1936: 234) .

إنّ معنى "القفزة" هو الانتقال الحاد من ضفة إلى ضفة أخرى. وهو لفظ اختاره هيدغر لتسجيل أمر حاسم: أنّ مجاوزة الميتافيزيقا لا يتمّ من غير "قفزة" خارج ميدانها. إنّه لا يمكن أن نتحرّر من السؤال الهادي "ما هو الموجود؟" إلاّ بأنْ نطرح سؤالا أساسيا آخر تماما، وهو "آخر" من أجل أنّه لم يأت امتدادا للسؤال الأول بل بالقفز خارج نطاقه. هذا الوجه **الطوبيقي** حاسم هنا: إنّ المطلوب هو المغامرة بالارتماء في حقل السؤال عن الو-جود بقطع النظر عن الموجود. ربّ مغامرة هي "قفزة" من نطاق "البدء الأول" إلى ميدان "البدء الآخر" لابد لها من تهيئة متوعّرة، ألا وهي "الفكر العابر" : فالعبور هو "الاستعداد للقفز"، وذلك يعني أنّ بين البدء الأول و البدء الآخر ثمة "مسافة" لابد من استبصارها و احتمالها. من أجل ذلك ينبه هيدغر إلى أنّ البدء الآخر "متباعد باستمرار عن الأول" (ständig überholter vom ersten)، أي أنّ الرهان ليس "التجاوز" فقط بل احتمال "البُعد" أو "المسافة" التي تمتد بين نهاية البدء الأول و ميدان البدء الآخر.

إنّ القفزة في ظاهرها "أكثر المواقف لا مبالاة" (das Rücksichtsloseste) إزاء الموجود، لكنّها في صميمها هي "خشية" (die Scheu) كأشدّ ما يكون من "كينونة الو-جود بوصفه عهدا". إنّه بواسطة القفزة فحسب تستطيع "إرادة التحفّظ" التي تشكّل المقام الهادي للقفزة أن تتخطّى ما هو إرادي فيها ، فتلج عند-ئذ (بالمعنى الطوبيقي و الزماني معا) إلى "الإلحاح" الذي "يقيم في" (die Inständigkeit) نمط مخصوص من "معاناة" الو-جود هو معاناة الخيط الرفيع بين ما هو أشدّ ما يكون قربا و ما هو أشدّ ما يكون بعدا، لعبة القرب و البعد الخفية التي تتبدّى من خلال "انحباس-صوت" (die Versagung) الو-جود الذي سيبقى "متردّدا" طويلا من وراء جلبة الكلام الميتافيزيقي عن موجودية الموجود.

- إنّ القفزة[169] أكثر من عبور :"إنّ القفزة هي تفتّح (Er-springung) الاستعداد للانتماء إلى العهد" (1938/1936: 235). ولكن أين يتمّ مثل هذا الاستعداد ؟ يعلن هيدغر دون

---

[167] - يقول هيدغر (1938/1936: 228-229): " إنّ التمعّن "الانطولوجي-الأساسي" (وضع أساس الانطولوجيا بوصفه مجاوزتها) هو **العبور** انطلاقا من نهاية البدء الأول نحو البدء الآخر. لكنّ هذا العبور هو في نفس الوقت مسافة الاستعداد للقفزة، التي من طريقها وحدها يمكن لبدء ما و لاسيما [للبدء] الآخر أن يبدأ بوصفه [بدء] متباعدا (überholter) باستمرار عن الأول ."

« Die "fundamentalontologische" Besinnung (Grundlegung der Onto*logie* als ihre Überwindung) ist der *Übergang* aus dem Ende des ersten Anfangs zum anderen Anfang. Dieser Übergang aber ist zugleich der Anlauf für den Sprung, durch den allein ein Anfang, und zumal der andere, als ständig überholter vom ersten, anfangen kann. »

[168] - وهو ما شاع في العربية تحت عنوان "الفلسفة الوجودية" .

[169] - يقول (1938/1936: 227): " إنّ القفزة، الأمر الأشد مخاطرة ضمن مجرى الفكر البدئي، إنّما تترك و ترمي كلّ ما يحدث وراءها و لا تنتظر شيئا مباشرة من الموجود، بل يصدر الانتماء إلى الو-جود قبل كل شيء ضمن كينونته التامة بوصفه عهدا. إنّ القفزة تظهر هكذا في مظهر لامبالاة قصوى و على ذلك هي تستمدّ مَقامها تحديدا من تلك **الخشية** [..]، التي ضمنها تتخطّى إرادةُ التحفّظ نفسَها إلى

موارية أنّ " القفزة الأشدّ أصالة واتساعا هي [قفزة] التفكير" (1938/1936: 237). علينا ألاّ نرى في هكذا إعلان تراجعا إلى التعويل الميتافيزيقا على "التفكير" في فهم وجود الموجود؛ فالقفزة، من جهة ما هي "تفكير"، لا ينبغي أن تُفهم في معنى سلبي بوصفها عدم إمكانية الاستنباط أو بوصفها نقصا في الأدلة[170]. إنّ هيدغر يستعمل لفظة " Denken" في معنى "غير ميتافيزيقي" و الأحرى أن نقول لم يعد ميتافيزيقا :إنّه لا يعني أنّ ماهية الو-جود قابلة للتعيين بواسطة التفكير بما هو "إخبار" (Aussage) عن الموجود القائم، بل أنّه فقط "ضمن المعرفة بالعهد" (im *Wissen* um Ereignis) يمكن عبور تشققات الوجود على الجملة و أن تُقدّر إمكانات احتجاب الحقيقة في الموجود (1938/1936: 237). وعلينا أن نفهم "القفزة" بوصفها " المشروع الأقصى لماهية الو-جود" (1938/1936: 230). هذا المشروع لم يختره الدازين بل هو "المشروع المقذوف به" (der geworfene Entwurf) له، وهو مدعوّ إلى إنجازه على نحو مخصوص تماما :

" القفزة (المشروع المقذوف به)

هي إنجاز مشروع حقيقة الو-جود في معنى التجنّد ضمن المنفتح، على نحو بحيث أنّ القاذف بالمشروع من جهة ما هو مقذوف به هو يجرّب على نفسه، بمعنى يتأصّل-في-العهد (er-eignet) عبر الو-جود. إنّ الانفتاح عبر المشروع لا يكون بما هو كذلك إلاّ متى يحدث بوصفه تجربة المقذوفية و من ثمة [تجربة] الانتماء إلى الو-جود. ذلكم هو الفرق الماهوي على الضدّ من كلّ ضرب من المعرفة [التي تكون] متعالية فحسب بالنظر إلى شروط الإمكان" (1938/1936: 239)[171].

إنّ التلفّت الحاد عن الأسلوب المتعالي للفلسفة الحديثة هو قرار يأخذ هنا كلّ مداه: إنّ الإنسان لم يعد منظورا بوصفه "ذاتا عارفة" لا ترى غير موضوعاتها؛ إنّه مقام يقع ما وراء كلّ "ذاتية" (ص259). إنّ علينا أن نبصر مدى القفزة من نطاق "الذات" السائدة على الموجود إلى الإنسان " حارس حقيقة الو-جود": إنّه الخروج من تاريخ فلسفات "اليقين" إلى ميدان "تاريخ آخر" هو تاريخ "حراسة" (die Wächterschaft) الو-جود (ص240). هذا النحو من الحراسة

الإلحاح-المُقيم-في (Inständigkeit) معاناة القرب الأشدّ بعدا الذي من شأن انحباس-الصوت (Versagung) المتردد."

« Der Sprung, das Gewagteste im Vorgehen des anfänglichen Denkens, läßt und wirft alles Geläufige hinter sich und erwartet nichts unmittelbar vom Seienden, sondern erspringt allem zuvor die Zugehörigkeit zum Seyn in dessen voller Wesung als Ereignis. Der Sprung erscheint so im Schein des Rücksichtslosesten und doch ist er gerade gestimmt von jener *Scheu* (..), in der Wille der Verhaltenheit sich übersteigert zur Inständigkeit des Ausstehens der fernsten Nähe der zögernden Versagung. »

[170] - Esposito 1995: 47.

[171] - يقول هيدغر(1938/1936: 239):

« *Der Sprung* (der geworfene Entwurf)

ist der Vollzung des Entwurfs der Wahrheit des Seyns im Sinne der Einrückung in das Offene, dergestalt, daß der Werfer des Entwurfs als geworfener sich erfährt, d.h. er-eignet durch das Seyn. Die Eröffnung durch den Entwurf ist nur solche, wenn sie als Erfahrung der Geworfenheit und damit der Zugehörigkeit zum Seyn geschieht. Das ist der wesentliche Unterschied gegenüber aller nur *transzendentalen* Erkenntnisart hinsichtlich der Bedingungen der Möglichkeit. »

البدئية للو-جود هو ما يهيّئ "القفزة في الو-جود بوصفه عـهدا" (ص278). إنّـها القفـزة مـن نطاق التعويل على "جهات" (Modalitäten) القول في الموجود بوصفه جوهرا إلى طوبيقا التفكير في "تشـقّق الـو-جـود" (die Zerklüftung des Seyns)، أي أنمـاط "الاحتجـاب" (das Sichverbergen) التي تشكّله، بوصفه عهدا (ص278-279).- لكنّ التلفّت عن الأفق "المتعالي" لفلسفات الذات، لا يعني بأيّ وجه القفز خارج دائرة الإنسان : إنّ القفـزة ضـرب مـن المنعـرج الماهوي في تدبير ماهية الإنسان . وذلك بالكشف عن لعبة "الاحتياج" و "الانتماء" بين الإنسان و الو-جود:

" إنّ الو-جود يحتاج الإنسانَ من أجل أن يكون، و إنّ الإنسان ينتمي إلى الو-جود، حتى يُتمّـم تعيينه الأقصى بوصفه دا-زين" (1938/1936: 251) [172].

هل يعني "احتياج" الو-جود إلى الإنسان أنّه "تـابع" (abhängig) لـه ؟ - علينـا أن نتحدّث بالحري عن أنّ أنّ الو-جود " غير معلّـق " (Ab-hängigkeit)[173] علـى الإنسـان : إنّ "احتياج" الو-جود هو احتياجٌ هو ما يمكّن المحتاج إليه من أن يرتقي إلى أسـاس وجـوده و أن يعيده إلى "ذاته" (zu seinem Selbst). أي هـو مـا يمكّـن الإنسـان مـن "الانتمـاء" إلى أسـاس وجوده، وذلك " أنّ تراوح الاحتياج و الانتماء هذا هو ما يشكّل الو-جود بوصفه عـهدا، وأن نرفـع ذبذبة التراوح إلى بساطة المعرفة و أن نؤسسه ضمن الحقيقة التي تخصه، هو أوّل ما يلزمنا من ناحية الفكـر." (1938/1936: 251)[174].

د- "التأسيس" (die Gründung) : "الدا-زيـن" هـو "مـن" يؤسـس حقيقـة الو-جود ضمن "فضاء الزمان" الذي من شأن تاريخ الو-جود بوصفه عهدا

نحن نجد بعدُ أنّ هيدغر قد وزّع فقرات ضميمة "التأسـيس"[175]، الرابعـة مـن سمفونيـة العهد، إلى خمس جمل. أعطاها العناوين التالية: أ- *"الدا-زين و مشروع الوجـود"*، Da-sein und Seinsentwurf" (§§ 168-186)؛ ب-*"الدا-زين"*، Das Da-sein" (§§ 187-203)؛ ج- *"ماهية الحقيقة"*، Das Wesen der Wahrheit" (§§ 204-237)؛ د- *" فضاء-الزمان بوصفه بُعد-الأساس"*، Der Zeit-Raum als Ab-grund" (§§ 238-242)؛ ه- *"كينونـة الحقيقة بوصفها حجْبا"*، Die Wesung der Wahrheit als Bergung" (§§ 243- 247). و على ذلك فالمفهوم الرئيس في هذه الضميمة هو "الدا-زين" (das Da-sein) بالرسم المميّز الـذي له في هذه الحقبة، وبخاصة ضمن مركّب اصطلاحي مجذّر معنًى مثـل " die Lichtung" (§§ 204-207، 209، 217-226) أو مسـتحدث مثـل " der Zeit-Raum" (§§ 238-242).

---

172 - Esposito 1995: 47 .

173 - يبدو أنّ هيدغر هنا يأخذ حرف الصدر " -ab " في معنى "النفي" .

174 - يقول (1938/1936: 251):

« *Dieser Gegenschwung des Brauchens und Zugehörens* macht das Seyn als Ereignis aus, und die Schwingung dieses Gegenschwunges in die Einfachheit des Wissens zu heben und in seiner Wahrheit zu gründen, ist das Erste, was uns denkerisch obliegt . »

175 - عن دلالة ضميمة "التأسيس" ، الضميمة الرابعة ضمن **إسهامات**، انظـر: Richardson 1993: 38-51؛ Esposito 1995: 48-49؛ Gander 1990: 122؛ 1994 : 29-30 .

ولذلك فنحن نصرف جهدنا أساسا إلى إيضاح الاستعمال الجديد لهذا المصطلح في *طوبيقا تاريخ الو-جود* بعد أن رأينا سابقا وظيفته في *أفق الانطولوجيا الأساسية*.

1. من هو "الدا-زين" في إسهامات ؟

علينا أن نلاحظ أنّ هيدغر لم ينتظر حتى الفقرة 168، التي دشّن بها فقرات الضميمة 4 من **إسهامات**، حتى يبسط دلالة الدا-زين؛ بل نحن نعثر منذ الفقرة 3 على بسط خاطف لمعنى "الدا-زين" هكذا : " تأسيس الحقيقة بوصفها حقيقة الو-جود (الدا-زين)" (1938/1936: 9)؛ ربّ بسط يتحوّل في الفقرة 5 إلى "حدّ" : " إنّ التأسيس الخاص لفضاء-الزمان هذا يسمّى: دا-زين" (ص17)[176]. على أنّ معنى الدا-زين هنا يظلّ محفوفا بالغموض. - إنّ ما هو لافت للنظر منذ هذه الفقرات الأولى من كتاب **إسهامات** هو استبصار جدّة مثيرة في استعمال هيدغر لمصطلح "دازين"، توفّر لأوّل مرة سياقا صارما لتجذير تمييز طوبوغرافي بين Dasein و Da-sein لم يتعدّ في **الوجود و الزمان** مستوى الاستثمار الهرمينوطيقي للصيغة الفيلولوجية للفظة Dasein في الألمانية (**الوجود و الزمان**، §§ 29. 31). إنّه تجذير يكفّ عن المرادفة **الكيانوية** بين "الدازين" (Dasein) و "الإنسان"[177]. كما في أفق الانطولوجيا الأساسية، ويأخذ في احتراف تفريق **طوبولوجي** بين "الإنسان" و "الدا-زين" (Da-sein) في ميدان تاريخ الو-جود. إنّ المقصود هو أنّ الإنسان لا "يوجد" (ist) بوصفه "دازين" بل هو "يكون" (west) بوصفه "دا-زين" . ولكن "من" (wer) يكون "الدا-زين" إذن ؟

يفتتح هيدغر فقرات الضميمة الرابعة من إسهامات بهكذا تحديد لمعنى "الدا-زين" : " دا-زين يعني التعهّد في العهد بوصفه ماهية/كينونة الو-جود. بيد أنّه إنّما على أساس الدا-زين فحسب يأتي الو-جود إلى الحقيقة" (1938/1936: 293)[178].

إنّ الجديد هنا هو فهم الدا-زين انطلاقا من العهد. وليس محاولة فهم معنى الوجود. كما هو الحال في أفق الانطولوجيا الأساسية، انطلاقا من الدازين، الموجود الذي اختصّ بالسؤال عن معنى وجوده. هذا الانزياح الطوبيقي جعل الفرق بين الدا-زين و المفهوم التقليدي للإنسان بوصفه حيوانا ناطقا يزداد حدة: فالدا-زين لا يعني "الإنسان القائم" (vorhandenen Mensch) بل هذا النمط المخصوص من وجود الإنسان الذي اضطلع بنفسه بوصفه " الباحث عن الو-جود" (der Sucher des Seyns) و " الراعي لحقيقة الوجود" (der Wahrer der Wahrheit des Seins) و " الساهر على صمت مرور الإله الأخير" (der Wächter des Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes) (ص294). - هذه المهام هي التي تهيّئ الإنسان كي "يكون" (west) دا-زين، ويكفّ عن أن "يوجد" (ist) كالحجر. حيث يسود "منعُ-الصلة" (der Entzug) بالو-جود (ص293). إنّه بهذه المعاني منضمّة يكون الدا-زين "تعهّدا" أي

---

[176] - يقول (1938/1936: 17):

« Eigene Gründung dieses Zeit-Raumes heiβt : Da-*sein*. »

[177] -قارن : الفقرة 11 من **إسهامات** .

[178] - يقول هيدغر (1938/1936: 293):

« *Da-sein* heiβt Er-eignung im Ereignis als dem Wesen des Seyns. Aber nur auf dem Grunde des Da-seins kommt das Seyn zur Wahrheit. »

"تأصّلا-في-العهد" (Er-eignung)، ومن ثمّة يصحّ اعتباره "تأسيسا" (Gründung) : " إنّ الدا-زين هو أساس الوجود-الإنساني المستقبلي الكائن [كينونته] ضمن التأسيس." (ص294)[179]. إنّ معنى "التأسيس" هو بعامة " اشتراع حقيقة الو-جود" (ص295). هنا ينبغي على الدا-زين أن يحوّل معنى وجوده، أي "العناية" (die Sorge)، إلى " تعهّد" (Er-eignung) ؛ ذلك يعني أنّ عليه أن ينزاح من "الزمانية" (Zeitlichkeit) إلى "الدهرية" (Temporalität) ، وإنّ فهم الزمانية على أساس الدهرية هو فهمه بوصفها "حقيقة الو-جود" (ص294-295).

يعترف هيدغر بأنّه في أفق الوجود و الزمان بقي الدا-زين قابعا في مظهر "انثروبولوجي" و "ذاتوي" و "فرداني" ، وإن كان في حقيقته هو بعين الضد من ذلك ، ويعتبر أنّ ذلك هو "استتباع ضروري للتحويل الحاسم لـ''مسألة-الوجود'' من السؤال الهلدي إلى السؤال الأساسي" (ص295). كذلك هو ينبّه من فهم عبارة "الوجود-في-العالم" على أنّها قد تعني " العالم المسيحي(das christliche saeculum) و إنكار الإله أو الإلحاد" ؛ إنّ القصد هو فهم العالم انطلاقا من ماهية/كينونة الحقيقة كما تنكشف عند "الهُنا" التاريخاني للإنسان بوصفه دا-زين (ص295). ولذلك فإنّه يقيم انزياحا طوبيقيا من معنى "الدازين" في نطاق البدء الأول، أي معنى ''الإنية'' (existentia). أو في مصطلح هيدغر "الشهود" (Anwesenheit) ، إلى معنى "دا-زين" في موضع البدء الآخر. حيث يعني تحديدا "وجود الهُنا" (das Sein des Da)[180].

إنّه من أجل أنّ الدا-زين في معنى البدء الآخر لم يعد خاصية من شأن موجود عارض لنا في العالم، ولا هو خاصية موجود يتّخذ من هذا الموجود العارض لنا في العالم موضوعا له، فإنّه لا يعني مجرّد خاصية للإنسان بمعناه التقليدي (ص296-297، 299). إنّ الدا-زين في معنى البدء الآخر هو "وجود الهُنا" من حيث هو نمط من اللااحتجاب/الانفتاح الذي عنده يأتي الو-جود بوصفه عهدا. ولذلك فالإنسان ليس "دا-زين" بل عليه أن يصبح ، أن "يكون" دا-زين، وذلك بقدر ما يفلح في أن يصير "الساهر على حقيقة الو-جود"؛ هذا السهر على حقيقة الو-جود هو ما يجعل الإنسان في صلة ماهوية مع الدا-زين :

---

[179] - يقول هيدغر (1938/1936: 294):

« *Da-sein*

der in der Gründung wesende Grund des künftigen Menschseins. »

[180] - يقول هيدغر (1938/1936: 296): " إنّ الدا-زين ليس جهة الوجود بالفعل الذي من شأن كل موجود، بل هو ذاته الوجود الذي من شأن الهُنا. لكنّ الهُنا هو انفتاح الموجود بما هو كذلك في جملته، أساس αληθεια المفكّر فيها على نحو أكثر أصلية. إنّ الدا-زين هو طريقة في الوجود ، هي ، من حيث ''هي'' الهُنا (..) هي الموجود الوحيد طبقا لهذا الوجود المخصوص و بوصفها هذا الوجود (الكائن الذي من شأن كينونة الو-جود)."

« Das Da-*sein* ist nicht die Wirklichkeitsweise von jeglichem Seienden, sondern ist selbst das Sein des Da. Das Da aber ist die Offenheit des Seienden als solchen im Ganzen, der Grund der ursprünglicher gedachten αληθεια. Das Da-sein ist eine Weise zu sein, die, indem sie das Da "*ist*" (..), gemäß *diesem* ausgezeichneten Sein und als dieses Sein selbst ein einzigartiges Seiendes ist (das Wesende der Wesung des Seyns). »

" وعلى ذلك فإنّ الدا-زين و الإنسان يظلاّن في صلة ماهوية ، من جهة ما يعني الدا-زين أساسَ إمكان وجود الإنسان المستقبلي، و إنّ الإنسان يوجد على نحو مستقبلي، من جهة ما يضطلع بأنّ عليه أن يوجد الهُنا [..]" (ص297)[181].

2. الدا-زين و "الخلوة" (Lichtung) :

إنّ هيدغر يبذل هنا جهدا خاصا[182] لتبيين الدلالة الحاسمة لمصطلح "الهُنا" (das Da) : إنّه يخرجه شيئا فشيئا من سجلّ البدء الأول، حيث يدل على "الحضور"، إلى دلالة طوبيقية تقترن بمعنى "الانفتاح" (die Offenheit) هو ميدان إتيان الو-جود بوصفه عهدا. لذلك ينبّه هيدغر إلى أنّ الإنسان لا يعثر على "الهُنا" الذي من شأنه عرضا (ص297)، لأنّ معنى sein في Da-sein ليست مستعملة في معنى البدء الأول بوصفه تدل على معنى "حدث" (vorkommen)، بل صار يعني " المعاناة الملحّة بوصفها تأسيس الهُنا" (ص298). ما معنى ذلك ؟

" ضمن الاستعمال الساري إلى حد الآن تعني [لفظة] Dasein [شيئا] من قبيل وُجد قائما هنا وهناك، **وقع** في أين و متى ما.

[أمّا] ضمن الدلالة المقبلة الأخرى فإنّ "وُجد" لا يعني وقع، بل **معاناة** الإقامة بوصفها تأسيسا للهُنا. إنّ الهُنا لا يدلّ على أيّ هنا و هناك معيّن في كل مرة، بل يُقصَدُ منه خلوة الو-جود (die Lichtung des Seyns) ذاته، الذي انفتاحه هو وحده ما يهيئ مكانا لكلّ هنا و هناك ممكن [..].

إنّ الدا-زين [هو] المعاناة الملحّة للخلوة، بمعنى للـ[عنصر] الحرّ، غير الممنوع، التابع للهُنا، حيث يحجب الو-جود نفسه." (ص298)[183].

إنّ الدا-زين هو إذن معاناة للهُنا الذي يحمله في نفسه بوصفه نمط "المكان" الأصلي الذي يهب كلّ هنا أو هناك بالمعنى التقليدي موضعه من الو-جود. بذلك يقدّم هيدغر وجود الدا-زين بوصفه "Inständigkeit"[184]، ربّ لفظة تعني في اللغة العادية معنى "الإلحاح"، لكنّها

---

[181] - يقول هيدغر (1938/1936: 297):

« Gleichwohl stehen Da-sein und Mensch in einem wesentlichen Bezug, sofern das Da-sein den Grund der Möglichkeit des künftigen Menschseins bedeutet und der Mensch künftig ist, indem er das Da zu sein übernimmt [..] .»

[182] - إنّه جهد يظل محفوفا بصبغة "صوفية" لئن كان من المكابرة أن ننكرها فإنّه من المفيد أن نضعها في موضعها من إعراب الفكر في الو-جود. را: Caputo 1975: 150.

[183] - يقول هيدغر (1938/1936: 298):

« Im bisherigen und noch üblichen Gebrauch meint Dasein soviel wie hier und dort vorhanden sein, in einem Wo und Wann *vorkommen.*

In der anderen künftigen Bedeutung meint das "sein" nicht vorkommen, sondern inständige *Ertragsamkeit* als Gründung des Da. Das Da bedeutet nicht ein irgendwie jeweils bestimmbares Hier und Dort, sondern meint die *Lichtung* des Seyns selbst, deren Offenheit erst den Raum einräumt für jedes mögliche Hier und Dort [..]

Das Da-sein die inständige Ertragsamkeit der Lichtung, d.h. des Freien, Ungeschützten, Zugehörigen des Da, worin das Seyn sich verbirgt. »

[184] - را: Dastur 1994: 242.

تعني في معنى البدء الآخر معنى "الإقامة الشديدة" داخل حقل "الهُنا" الأصلي الذي على ركحه يظهر الإنسان. فعلينا أن نفهم " الإلحاح-المُقيم بوصفه حقل الإنسان المؤسَّس ضمن الدا-زين" (ص298). - إنّه إذا كانت الإشارة الأولى إلى الدا-زين بوصفه مؤسسا لحقيقة الـو-جـود ضمن **الوجود و الزمان** قد انحسرت في السؤال عن الوجود في الإنسان، و حصرت معنى الدا-زيـن في العلاقة مع الوجود في الإنسان، فإنّ كتاب **إسهامات** يقدّم الهُنا المشكّل لمعنى الدا-زين بوصفه "خلوة من أجل الاحتجاب (الو-جود)" (das Da als Lichtung für das Sich verbergen (das Seyn)" (ص299). معنى ذلك أنّ الهُنا ليس مجرّد "العلاقة" بين الإنسان و الوجود، بـل هو "البين" (das Zwischen) الذي يبسطه الو-جـود بوصفـه الحقـل المفتـوح للموجـود بعامـة حيث يأتي الإنسان :

" إنّ الهُنا متعهَّد به من قِبل الو-جود، و إنّ الإنسان من حيث هو الساهر على حقيقة الو-جـود هو تبعا لذلك متعهَّد به و من ثمة هو تابع للدا-زين على نحو فريد مخصوص" (ص299)[185].

في هذا السياق تحديدا علينا أن نفهم استعاضة هيدغر عن عبارة " الدازين الإنساني" (menschliches Dasein) الـتي اعتمدهـا في **الوجـود و الزمـان** بعبـارة طريفـة أدق منـها هـي "الإنسان ضمن الدا-زين" (der Mensch im Da-sein) أو " الدا-زين "الذي من شـأن" الإنسان" (das Da-sein "des" Menschen) (ص301). إنّ الجديد هو الطابع الطوبيقي لمعنـى دا-زين: إنّه لا يشير إلى موجود بعينه بل هـو "مكـان" بـالمعنى الاشـتقاقي للفظـة العربيـة أي "موضع كون" الشيء. و هو ما حاول هيدغر أن يخرّجه من خـلال لفظ ألمـاني مضـاد هـو das Weg-sein أي معنى أن يكون الشيء مفقودا أو ضائعـا أو بعيـدا، أن لا يملـك المـرء نفسـه، أن يخرج عن طوره:

" الدا-زين: احتمال انفتاح الاحتجاب . الفاغ-زين : احتراف **انغلاق اللغز و انغـلاق الـو-جود**، نسيان الوجود." (ص301).بحيث أنّ " الفاغ-زين هو العنوان **الأكثر أصلية لـلأصالة التي مـن** شأن الدا-زين" (ص324)[186].

إنّ احتمال انفتاح الاحتجاب هو احتمال كينونة الو-جود بوصفه عهدا. لكـنّ يعـني في المقابل أنّ " الهُنا يتعهّد ضمن العهد" (ص328). إنّ الهُنا بهذا المعنـى تحديـدا هـو " خلـوة الاحتجاب" (die Lichtung des Sichverbergen) التي يعمل داخلها التفكير في معنـى البـدء الآخر. بذلك علينا أن نبصر خيط الانزياح الطريف لدى هيدغر من معنى αληθεια إلى معنى

---

[185] - يقول هيدغر (1938/1936: 299):

« Das Da ist ereignet vom Seyn selbst, und der Mensch ist als Wächter der Wahrheit des Seyns in der Folge ereignet und so zugehörig dem Da-sein in einer ausgezeichneten einzigen Weise. »

[186] - يقول هيدغر (1938/1936: 301، 324) :

« Das Da-*sein* : die Offenheit des Sichverbergens ausstehen. Das Weg-*sein* : die Verschlossenheit des Geheimnisses und des Seins betreiben, Seinsvergessenheit. » (S. 301). « Weg-sein ist der *ursprünglichere* Titel für die *Uneigentlichkeit des Da-seins.* »

دا-زين (ص329-330)[187]: إنّ الهُنا في الدا-زين هو انفتاح و هو موضع انفتاح عنده فقط ينبغي أن يأتي احتجاب الو-جود بوصفه عهدا، و معنى أنّه ينبغي أن يأتي في حقل الهُنا الخاص بالإنسان هو أنّ الو-جود لا يأتي إلى الظهور إلاّ حاجبا نفسه وراء حجاب الموجودية؛ و أن "يكون" (west) الدا-زين معناه أن يجعل من "الهُنا" خلوة لاحتجاب الو-جود[188] بوصفه عهدا[189].

3. الدا-زين و التأسيس :

إنّ اللافت للنظر حقّا هو ظهور مشكل "التأسيس" في هذا الموضع، حيث يوشك أن ينزلق التفكير في البحث الميتافيزيقي في العلل. بيد أنّ هيدغر سرعان ما يفاجئنا بطريقة مستحدثة في الاضطلاع بمعنى "التأسيس" : إنّ الدا-زين هو الأساس الذي عنده يأتي الو-جود إلى معنى الحقيقة.

" الدا-زين يعني التعهّد في العهد بوصفه كينونة الو-جود. بيد أنّه إنّما على أساس الدا-زين وحده يأتي الو-جود إلى الحقيقة (ص293)[190].

علينا أوّلا أن نضع في الحسبان أنّ الدا-زين لا يصبح متاحا إلاّ من خلال "قفزة" في ميدان الو-جود. وذلك يعني أنّ التأسيس ليس طرحا للموجود القائم على أساس قائم، بل إنّ التأسيس هو قفز في الو-جود[191]. وليس معطى في الدازين اليومي .ذلك أنّه في أغلب الأوقات ليس " دا-زين"(Da-sein) أصليا بل هو "فاغ-زين" (Weg-sein) غير أصيل .إنّ فهم التأسيس بوصفه قفزة في ميدان الو-جود يبيّن أنّ الو-جود و الدا-زين يتبادلان التأسيس على نحو أصلي: إنّ القفزة في ميدان الو-جود هي نوع من الإلقاء لمشروع (der Entwurf) حقيقة الو-جود، لكنّ "القاذف" (der Werfer) بالمشروع. أي الدازين، هو نفسه " مقذوف به، متعهَّد به من قِبل الو-جود" (ص304). إنّ "هُوية" (die Selbstheit) الدا-زين تتمثّل بذلك في " الانتماء إلى الو-جود بوصفه مشروعا مقذوفا به" [192] من قِبل الو-جود نفسه[193].

---

[187] - يقول هيدغر (1936/1938: 335)" إنّ اللامحجوبية ، من جهة ما هي انفتاح الموجود في جملته و الانفتاح من جهة ما هو كذلك، الذي من شأن حجْب (الوجود) لنفسه وهذا [الأخير] بوصفه دا-زين، ينبغي أن تؤسَّس و أن يُسبَر غورها ."

« Die Unberborgenheit muß als Offenheit des Seienden im Ganzen und die Offenheit als solche des Sichverbergens (des Seins) und dieses als da-sein ergründet und gegründet werden. »

[188] - Caputo 1975: 150.

[189] - يقول ريتشاردسن(Richardson 1993: 41) : " على مدى **إسهامات** يركّز هيدغر على طابع *التحجيب* في مسار الحقيقة، مخصّصا الدا-زين بوصفه *خلوة من أجل الاحتجاب*"

« Throughout *Beiträge* Heidegger stresses the *Verbergung* character of the truth process, characterizing *Da-sein* as *Lichtung für das Sichverbergen.* »

[190] - (1938/1936: 293):

« *Da-sein* heißt Er-eignung im Ereignis als dem Wesen des Seyns. Aber nur auf dem Grunde des Da-seins kommt das Seyn zur Wahrheit. »

[191] - Richardson 1993: 39.

[192] - Richardson 1993: 39.

[193] - von Herrmann 1990: 318.

هذا التضايف بين الو-جود و الدا-زين يشحن مفهوم التأسيس بدلالتين متواشجتين :

" **التأسيس** (*Gründung*)[194]

هو مزدوج الدلالة:

1- **الأساس يؤسِّس**، يكون بوصفه أساسا (..)

2- هذا الأساس المؤسِّس يُبلَغ إليه و يُضطلَع به بما هو كذلك.

سبر-الأساس (*Er-gründung*) [يعني] :

أ- أن نترك الأساس **يكون** بوصفه مؤسِّسا؛

ب- أن **نبني** عليه بوصفه أساسا، أن نضع شيئا ما على الأساس.

إنّ التأسيس الأصلي للأساس (1)هو كينونة حقيقة الو-جود؛ الحقيقة هي **الأساس** بالمعنى الأصلي.[..]

تحت عنوان "تأسيس" ما هو مقصود بادئ الأمر و طبقا للتواشج مع "القفزة" هو الدلالة 2. أ) و ب)، ولكن لهذا السبب تحديدا هو ليس فقط على علاقة مع 1. ، بل هو متعيّن/يأخذ مقامه (bestimmt) من هناك." (ص307)[195]

ما نخرج به هو هذا : أنّ "التأسيس" (Gründung) **هو أيضا** "سبر-للأسلس" (Er-gründung) **و ليس وضعا لقيمومة على قيمومة أخرى سابقة عليها. أن نسبر الأساس معناه أن** "نترك الأساس يكون" (Grund wesen lassen) (ص321،هامش). **إنّ فهم تأسيس الدا-زين بوصفه سبرا-للأساس معناه أنّ الدازين لا يقوم بالتأسيس كما يقوم به موجود قائم، و لا كما يؤديه "أنا" متعال من خلال نمط ما من اليقين. فالدا-زين هو** "استقرار الهُنا" (Beständnis des Da) (ص320) **ضمن خلوة الاحتجاب التي تشكّل حقيقة الو-جود. هنا يتراءى معنى التأسيس بوصفه سبرا للأساس :**

" أن نسبر غور أساس حقيقة الو-جود و من ثم هو نفسه: أن نترك هذا الأساس (العهد) ذاك (den) الأساس **يوجد** من خلال استقرار الدا-**زين**. طبقا لذلك يتحوّل سبر الغور إلى تأسيس الدا-**زين** بوصفه سبر غور الأساس : [سبر-غور] حقيقة الو-جود." (ص307)[196]

---

[194] - عنوان الفقرة 187 من **إسهامات** .

[195] - (307 :1938/1936):

« *Gründung*

ist zweideutig :

1. Der *Grund gründet*, west als Grund (..).
2. Dieser gründende Grund wird als solcher erreicht und übernommen.

Er-gründung :

a) den Grund als gründenden *wesen* lassen ;

b) auf ihn als Grund *bauen*, etwas auf den Grund bringen.

Das ursprüngliche Gründen des Grundes (1) ist die Wesung der Wahrheit des Seyns ; die Wahrheit ist *Grund* im ursprünglichen Sinne. [..]

Unter dem Titel "Gründung" ist zunächst gemäß dem Zusammenhang mit "Sprung" die Bedeutung 2. A) und 2) gemeint, aber deshalb gerade auf 1. Nicht nur bezogen, sondern von da bestimmt. »

[196] - (307 :1938/1936):

إنّ اضطلاع الدا-زين بالتأسيس و إتيان الو-جود من خلاله هو أمر واحد[197] . و لكن من أجل أنّ التأسيس ليس امتلاكا كسولا للأسس الأولى بل هو سبر-للأساس المتحجّب في حقيقة الو-جود، فإنّ هيدغر يندفع نحو مفاجأة أخرى هي اعتبار "غياب-الأساس (der Ab-grung)[198] هو الكينونة الأصلية للأساس" (ص379). وهو أمر ملتبس من جهة التفكير التقليدي[199]. إنّ فهم التأسيس بأنّه سبر للأساس هو إقرار خافت بأنّ نمط كينونة الأساس هو "البقاء-بعيدا" (das Weg-bleiben) عن الدازين، و هو بعد لا يُنتصَر عليه إلاّ متى استطاع الدازين أن يصبح دا-زين، أي متى أفلح في معاناة الهُنا بوصفه خلوة احتجاب الو-جود التي هي الموضع الوحيد لكينونة الو-جود بوصفه عهدا.

" إنّ غياب-الأساس هو الكينونة الأصلية للأساس. و إنّ الأساس هو ماهية الحقيقة. [..]ما هو غياب-الأساس؟ ما طريقته في التأسيس ؟ [..] إنّ غياب-الأساس هو **التحجيب الواهب للخلوة** الأول من حيث الماهية، [هو] كينونة الحقيقة" (ص 379-380)[200]

و لكن أين و كيف يتشكّل "غياب-الأساس" الذي منه يستمدّ تأسيس الدا-زين إمكانه؟

4. الدا-زين و "فضاء-الزمان" (der Zeit-Raum) :

في هذا الموضع الدقيق يجدر بنا أن نستفهم عبارة هيدغر المثيرة " فضاء-الزمان" (der Zeit-Raum). ما معنى أن يقول هيدغر : " إنّ التأسيس الخاص لفضاء-الزمان هذا يسمّى: دا-زين" (ص17)[201]. - إنّ هيدغر يخرّج المسألة بهكذا عنوان : " فضاء-الزمان بوصفه غياب-الأساس" (der Zeit-Raum als der Ab-grund) (ص371). ما معنى ذلك ؟ -هنا يؤدي المعنى *الطوبيقي* للدا-زين، المعنى الطوبقي للـ"هُنا" ، دورا استكشافيا حاسما: إنّ "فضاء-الزمان" هو نمط مخصوص من " اضطمام الهنا" (Fügung des Da)، أي معنى أن

« Den Grund der Wahrheit des Seyns und so dieses selbst ergründen : Diesen Grund (Ereignis) den Grund *sein* lassen durch das Beständnis des Da-*seins*. Demgemäβ wird die Ergründung zur Gründung des Da-seins als der Er-gründung des Grundes : der Wahrheit des Seyns. »

197 - Richardson 1993: 40.

198 - لا ينبغي أن نأخذ "الغياب" بالمعنى الميتافيزيقي أي عدم حضور الموجود أمامنا، بل "الغياب" يعني هنا " انقباض" (le retirement) الذي هو "ا نقباض بلا قاع، بمعنى بلا حد، بلا نهاية، انقباض يقبض بلا انقطاع"، لكنه لا يخلف "الفراغ" بل يمارس جذبا خاصا للفكر. ولذلك فإنّ Ab-grund مكتوبة على نحو علينا أن نبصر فيه المسافة و الابتعاد، وهو ما تنطوي عليه اللفظة العربية "غياب" من حيث أنّ فعل "غاب" يعني " بَعُدَ عنه و باينه" و يعني "استتر عن العين" و "سافر عن بلاده" و "غيّبه" أي "أبعده". وهي دلالات ربما لا يتضمّنها اللفظ الفرنسي "absence"، را: Panis 1986: 61-62.

199 - Kisiel 1970: 158.

200 - (1938/1936: 379-380):

« Der Ab-grund ist die ursprüngliche Wesung des Grundes. Der Grund ist das Wesen der Wahrheit. [..] Was ist der Ab-grund ? Welches ist *seine* Weise des Gründens ?[..] Der Ab-grund ist die erstwesentliche *lichtende Verbergung*, die Wesung der Wahrheit. »

201 - يقول (1938/1936: 17):

« Eigene Gründung dieses Zeit-Raumes heiβt : Da-*sein*. »

يكون الدا-زين كينونته بوصفها إضمامة واحدة (ص371)، برغم كونه يتحرّك في ميدان يشتبك فيه النزاع بين "التحجيب" و "الخلوة" في حقيقة الو-جود . لكنّ ذلك يعني بنفس القدر أنّ "فضاء-الزمان" ليس خاصية للدازين معزولة عن الوجود، بل هو قاسم مشترك بين الدا-زين و الو-جود : " إنّ فضاء-الزمان إنّما ينتمي إلى الحقيقة في معنى التأصّل في كينونة الوجود بوصفه عهدا" (ص372)[202].

ينبّه هيدغر إلى أنّ الدلالة التقليدية لمفهوم "المكان" و "الزمان" لا تسعفنا هنا في شيء، إنّها غير مؤهلة لاستيضاح ما تشير إليه عبارة "فضاء-الزمان" (ص372-373). و هو لا يجد مدخلا لتقريب منهل هذا المصطلح سوى عبارة " die Augenblicks-stätte" أي "مواقع-اللحظة" ؟ . إنّ هُوية الدا-زين هي "بسط فضاء-الزمان انطلاقا من مواقع-اللحظة" (ص375) التي عندها يضطلع الدا-زين بخلوة الو-جود من خلال "غياب-الأساس" الذي يحوّل التأسيس إلى سبر للأساس. - علينا ألاّ نفهم "الزمان" بالعودة إلى "أنا" ما، كما علينا ألاّ نفهم "المكان" بالعودة إلى "شيء" ما؛ فالزمان هنا ليس "أنائيا" (ich-haft) أو "ذاتيا"، كما أنّ "المكان" ليس "شيئا" (dinghaft) أو "موضوعيا": إنّ فضاء-الزمان ينتمي إلى ماهية/كينونة الحقيقة في شكل " التأسيس الخالي من الأساس الذي من شأن الهُنا" (ص376).

إنّ القصد هو التمييز بين البحث في مفهوميْ "المكان" و "الزمان" ، كما في تاريخ البدء الأول، و بين السؤال عن "فضاء-الزمان" الذي لا ينكشف إلاّ في ميدان البدء الآخر(ص375، 377). إنّ فضاء-الزمان هو " الأصل" الذي يستمدّ منه مفهوما المكان و الزمان دلالتهما بما هما "قابلان-للتمثيل" (vor-stellbar) أي قابلان للاستحضار على عادة البدء الأول. إنّ فضاء-الزمان (der Zeit-Raum) لا شأن له مع المعنى التمثيلي السائد للزمكان (Zeitraum) في معنى المدة الزمانية . أي الآن المتصل لوقت معلوم، و لا هو مزاوجة موضوعية أو ذاتية بين المكان و الزمان (ص377-378).إنّ الخيط الحاسم لفهم "فضاء-الزمان" هو مفهوم "غياب-الأساس"[203] (der Ab-grund)، من جهة ما هو "الكينونة الأصلية لأساس" :

" إنّ غياب-الأساس هو **الوحدة الأصلية** للمكان و الزمان، هذه الوحدة الموحِّدة، التي لا تتركهما يختلفان إلاّ في انفصالهما.

غير أنّ غياب-الأساس هو أيضا قبلُ الماهية/الكينونة الأصلية للأساس، لفعل التأسيس الذي يخصه، لماهية/كينونة الحقيقة.

ما هو غياب-الأساس ؟ ما طريقته في التأسيس ؟ إنّ غياب-الأساس هو البقاء-بعيدا الذي من شأن الأساس.[..]

---

202 - (372 :1938/1936):

« Der Zeit-Raum aber gehört zur Wahrheit im Sinne der Erwesung des Seins als Ereignis. »

203 - يبدو أنّ مفهوم "غياب-الأساس" (Ab-grund) يؤدي ضمن ميدان *تاريخ الو-جود* دورا طوبيقيا مناظرا لمفهوم "الأوجاد" في أفق *الانطولوجيا الأساسية*. لكن ذلك لا يعني، كما يذهب إلى ذلك شورمان ، أنّ " "المنعرج" قد وضع حدّا لتلك العلاقة الجذرية بين الزمان و الوجود. وأنّ التجذّر الاكستاطيقي للزمان في الإنسان لم يعد يستطيع أن يكون أصليا مادام الحضور يملك تاريخا"(Schürmann 1982: 67). إذ أنّ في هكذا زعم إهمالا لكلّ ما في معنى "فضاء-الزمان" من خطورة خاصة على مسألة "العهد".

إنّ **غياب**-الأساس هو غياب-**الأساس**. " (ص379)[204].

إنّ فضاء-الزمان هو ما عنده يشتبك "الأساس" مع "غيابه" (معنى Ab-) ، أي مع "امتناع الأساس" (Versagung des Grunds)، أي امتناع الأساس عن أن يوجد كمجرّد موجود أعلى. لذلك فإنّ امتناع الأساس أو غياب-الأساس هو ما عنده " ينفتح الفراغ الأصلي، و تحدث الخلوة الأصلية"(ص380) التي عندها يأتي الو-جود إلى كينونته. إنّ غياب-الأساس سابق على كل أساس، لأنّه يتجذّر في تربة حقيقة الو-جود بوصفه احتجابا. لذلك فالتأسيس هو قبلُ تجربة غياب-الأساس من خلال سبر الأساس الذي هو مقام التحفّظ على خلوة الو-جود. إنّ كل أساس لا يظهر إلاّ على أرضية غياب-الأساس. لكنّ ما يعيق هنا هو أنّ "غياب-الأساس" (Ab-grund) هو على الأغلب "مموّه" أو "مزاح من موضعه" (verstellt) من خلال "اللاّ-أساس" (der Un-grund)؛ وعلى ذلك فغياب-الأساس ليس اللاّأساس، و ذلك أنّ غياب-الأساس متأصّل في "الأساس-الأصلي" (der Ur-grund) لحقيقة الو-جود و انفتاح الهُنا و الدا-زين، أي في "العهد"[205]. فما أهمية غياب-الأساس إذن؟

---

[204] - (379 :1938/1936):

« Der Abgrund ist die *ursprüngliche Einheit* von Raum und Zeit, jene einigende Einheit, die sie erst in ihre Geschiednis auseinandergehen läβt.

Der Abgrund ist aber auch zuvor das ursprüngliche Wesen des Grundes, seines Gründens, *des Wesens der Wahrheit.* [..]Was ist der Ab-grund ? Welches ist *seine* Weise des Gründens ? Der Ab-grund ist das Weg-bleiben des Grundes . [..] Der *Ab*-grund ist Ab-*grund.* »

[205] - يقول (1938/1936: 380-381): " **إنّ الحقيقة تتأسّس بوصفها حقيقة العهد.** هذا [الأخير] متصوّر بذلك من طريق الحقيقة بوصفها أساسا: الأساس-الأصلي. إنّ **الأساس-الأصلي** لا ينفتح بوصفه احتجابا إلاّ ضمن غياب-الأساس.على أنّ غياب-الأساس انما هو مزاح من موضعه تماما بواسطة اللاّ-أساس. [..]

إنّ الأساس-الأصلي، المؤسِّس، هو **الو-جود**، ولكن الكائن أبدا ضمن حقيقته.

و كلّما سُبر-غور الأساس (ماهية/كينونة الحقيقة) على نحو أكثر أساسية ، كلّما كان الو-جود على نحو أكثر ماهويةً/كينونية.

بيد أنّ سبر-الأساس الذي من شأن الأساس ينبغي أن يخاطر بالقفزة ضمن غياب-الأساس و أن يتأصّل-في-قيس غياب-الأساس ذاته و أن يجتازه.

إنّ غياب-الأساس بما هو البقاء-بعيدا الذي من شأن الأساس في معناه المسمى إنّما هو الخلوة الأولى للمنفتح بوصفه "خلاء" .

ولكن أيّ خلاء يُقصَد هنا ؟ ليس ذاك [الحيّز] غير المشغول الذي من شأن أشكال النظام و الأطر من أجل [الموجود] القائم القابل للحساب الذي من شأن المكان و الزمان، ، و ليس غياب [الموجود] القائم ضمنهما، بل الخلاء الزماني-المكاني ، الانفراج الأصلي ضمن الحرمان غير المستقر."

« *Die Wahrheit gründet als Wahrheit des Ereignisses.* Dieses ist daher von der Wahrheit als Grund her begriffen : der *Ur-grund.* Der Ur-grund öffnet sich als Sichverberdendes nur im Abgrund. Der Abgrund jedoch wird völlig verstellt durch den Un-grund. (..).

Der Ur-grund, der gründende, ist das *Seyn,* aber je wesend in seiner Wahrheit.

Je gründlicher der Grund (das Wesen der Wahrheit) ergründet wird, um so wesentlicher west das Seyn.

Die Ergründung des Grundes muβ aber den Sprung in den Ab-grund wagen und den An-grund selbst ermessen und bestehen.

إنّ القصد هو أنّ "الأساس يحتاج إلى غياب-الأساس" (ص381) حتى يكون. لذلك على الدا-زين أن يأخذ احتجاب الو-جود نفسه عن الوجود هو أمارة على كينونة لا تظهر لنا إلاّ متى توفّر اضطلاع أصيل بالاحتجاب بوصفه نمطا مخصوصا و فريدا من "الخلوة" : إنّ حقيقة الو-جود تواشج طريف بين "الاحتجاب" (das Sichverbergen) و "الخلوة" (die Lichtung)[206]. لكنّ هذه الخلوة لا تحدث إلاّ ضمن الاحتجاب متى اضطُلع به بوصفه نمطا مخصوصا من الحقيقة. إنّ علينا أن نفهم الحقيقة بوصفها " تحجيبا واهبا للخلوة" (als lichtende Verbergung) التي هي وحدها ما يمكّن، أي يهب "فضاء-الزمان" الذي يمكّن من. أن يتحفّظ الدا-زين على كينونة الو-جود بوصفه عهدا (ص381)، ومن ثمّ أن يكون ما هو بخاصة[207].

هنا يؤدي مفهوم "غياب-الأساس" دورا حاسما: إنّ غياب-الأساس هو "الخلوة الأولى بوصفه "خلاء" " (die erste Lichtung des Offenen als der "Leere") (ص380). "الخلاء" ليس العدم الميتافيزيقي، بل هو نمط من "الخلاء الزماني-المكاني" (die zeit-räumliche Leere) الذي عنده يأتي الدا-زين إلى التحفّظ على كينونة الو-جود بوصفه عهدا.

٥_ الضميمة الخامسة: "المستقبليون" (die Zu-künftigen)

1. "من" هم ؟

خصّص هيدغر لاستجلاء معنى ضميمة "المستقبليين"، الخامسة من سمفونية العهد. خمس فقرات فحسب (§§ 248-252)، لا تعدو الأخيرتان منها أن تكونا ربطا خاطفا مع مسألة "الدا-زين" السابقة و ضميمة "الإله الأخير" اللاحقة. و بحسب طبيعة أسلوب الضمائم. لم تخل الأقسام السابقة، و بخاصة القسم التمهيدي، من إشارات حاسمة إلى دلالة "المستقبليين". فنحن نعثر منذ الفقرة الأولى من إسهامات ليس فقط على ثبت عنوان

Der Ab-grund als Weg-bleiben des Grundes in dem genannten Sinn ist die erste Lichtung des offenen als der " Leere".

Aber welche Leere ist hier gemeint ? Nicht jenes Unbesetzte der Ordnungsformen und Rahmen für des berechenbare Vorhandene von Raum und Zeit, nicht die Abwesenheit von Vorhandenem innerhalb dieser, sondern die zeit-räumliche Leere, die ursprüngliche Aufklaffung im zögerenden Sichversagen. »

206 - أحصى شورمان (Schürmann 1982: 47،هامش 1) أربع دلالات للفظة "Lichtung" لدى هيدغر كلها مرتبطة بفهم الحقيقة بوصفها أليثيا، لا-احتجابا . وهذه الدلالات هي: 1. "الانفتاح الذي يشكله الوجود-في-العالم حيث أنّ الوجود الذي هو نحن هو "الهنا" الذي يمكّن للموجودات أن تتبدى فيه" (يحيل شورمان هنا على: 1926أ: 133). 2. بعد انحسار الإحالة على الدازين، أصبحت "الخلوة" "خاصة الفيزيس بدل الإنسان" ؛ 3. دلالة تتعلق بتاريخ الوجود، حيث يتحدث هيدغر عن "تاريخ خلوات الوجود" (1957/1956: 41؛ت.ف.ص 286)؛ 4. هي دلالة "لا-تاريخية"، حيث يشير هيدغر إلى أنّ " الخلوة هي المنفتح لكل ما هو حاضر أو غائب" (1964:ت.ف.ص 127). - في واقع الأمر يمكننا رد هذه الدلالات الأربع إلى اثنتين فقط: واحدة "كيانوية" (في أفق تحليلية الدازين)، وهي تقابل رقم 1 في إحصاء شورمان؛ و الثانية "طوبولوجية" (في نطاق تاريخ الو-جود)، وهي تضم الدلالات 2-4 المشار إليها.

207 - Janicaud 1991: 132.

"المستقبليين" في خطة الكتاب بل أيضا على رسم خاطف لمعنى "المستقبليين" من خلال تقابل يبنيه هيدغر بين "اللامستقبليين" (die Zukunftslosen)، أي "الأبديون" (die "Ewigen") دوما و بين "المستقبليين" (die Zukünftigen) أي "المتفرّدون" ، من لا عهد لنا بهم، فرادى عصرهم، و يتامى دهرهم، وبعبارة حرفية "أصحاب المرة الواحدة" (die Einmaligen) (1938/1936: 6)[208]. في الفقرة الثانية من الكتاب يدعوهم هيدغر باسم "العابرين" (die Untergehenden) الذين يحتاجهم الو-جود في طور "الفكر العابر" من البدء الأول إلى البدء الآخر، من حيث أنّهم هم "المؤسسون" لحقيقة الو-جود (ص7). في الفقرة الخامسة يسميهم " القلائل" (die Wenigen) و "النادرين" (die Seltenen)، ليس قلّة أو ندرة العدد (ص97) ، بل قلّة "السؤال" عن حقيقة الو-جود و ندرة "التوحّد" قصد التصدي لكينونة الو-جود بوصفه عهدا (ص11)[209].

في الفقرة 45 تبلغ الوصوف السابقة مرتبة عليا من التدقيق، حيث يخصّص "المستقبليون" في مقابل "المتأخّرين" (die Späteren) " أي الذين لم يعد لهم شيء أمامهم و لا وراءهم" (ص96)، بوصفهم " أولئك المتوحّدين القلائل" الذي يؤسسون "المواقع" (die Stätten) و "اللحظات" (die Augenblicken) المناسبة لتأسيس حقل الوجود و تاريخانية الدا-زين و حقيقة الو-جود (ص96)[210]، و " أولئك المتنظّمين وفيري العدد" الذين ، "انطلاقا من تأسيسات المتوحّدين" هم " يستشعرون في صراعهم قوانين تحويل الموجود و حفظ الأرض

---

208 - يقول هيدغر (1938/1936: 6):" إنّه رسم أولي لفضاء-لعب-الزمان، التي يخلقها تاريخ العبور بوصفها حقله الخاص، من أجل أن يقرّر بحسم انطلاقا من قانونه الخاص بين فاقدي-المستقبل ، بمعنى الذين ليسوا دوما سوى "أبديين" ، و المستقبليين، بمعنى أصحاب المرة الواحدة ."

« Er ist ein Vorriβ des Zeit-Spiel-Raumes, den die Geschichte des Übergangs als ihr Reich erst schafft, um aus ihrem Gesetz über die Zukunftslosen, d.h. die immer nur "Ewigen", und die Zukünftigen, d.h. die Einmaligen, zu entscheiden. »

209 - يقول هيدغر (1938/1936: 11):" من أجل القلائل، الذين من عصر إلى عصر يستأنفون **التسآل**، بمعنى يضعون من جديد ماهية/كينونة الو-جود موضع الحسم.

من أجل النادرين ، الذين يحملون الشجاعة العليا على التوحّد، من أجل أن يفكّروا في شرف الو-جود وأن يقولوا في فرادته ."

« Für die Wenigen, die von Zeit zu Zeit wieder *fragen*, d.i. das Wesen der Wahrheit erneut zur Entscheidung stellen.

Für die Steltenen, die den höchsten Mut zur Einsamkeit mitbringen, um den Adel des Seyns zu denken und zu sagen von seiner Einzigkeit. »

210 -يقول (1938/1936: 96): " **أولئك المتوحّدين القلائل** الذين، ضمن الصراط الماهوي للدا-زين المؤسس (الشعر -الفكر-الفعل-التضحية)، يؤسسون سلفا لحقول الموجود المواقع و اللحظات [التي من شأنها] . إنّهم يخلقون بذلك الإمكانية الماهوية من أجل الحجب المختلفة للحقيقة، التي ضمنها يصبح الدا-زين تاريخانيا."

« *Jene wenigen Einzelnen*, die in den wesentlichen Bahnen des gründenden Da-seins (Dichtung – Denken – Tat – Opfer) für die Bereiche des Seienden die Stätten und Augenblicke vorausgründen. Sie schaffen so die wesentliche Möglichkeit für die verschiedenen Bergungen der Wahrheit, in denen das Da-sein geschichtlich wird. »

و اشتراع العالم" (ص96). ربّ متوحّدين يتحوّلون آخر المطاف إلى "شـــعب" (ein Volk)[211] فريد من نوعه :

" هذا الشعب هو في أصله و تعيّنه فريد طبقا لفرادة الو-جود ذاته، الذي حقيقتـــه أنّ عليـــه أن يؤسس مرة ما من أجل مواقع فريدة ضمن لحظة فريدة." (ص97)[212]

2. كيف نهيّئ من أجل قدوم "المستقبليين" ؟

إنّ "المستقبليين" (die Zu-künftigen) هم "المُقبلـــون" (die Künftigen) (ص395) من جهة الفكر العابر من البدء الأول إلى البدء الآخر في تدبير مسـألة الـو-جـود. لكـنّ هـؤلاء لا يأتون عرضا، بل ينبغي أن "نهيّئ " (vorbereiten) لقدومهم شديدا :

" هؤلاء المستقبليون يجدر بنا أن نهيّئ لهم. ربّ تهيئة تخدم الفكر البدئي من جهة ما هي تـــأصّل في سكوت العهد . غير أنّ التفكير ليس سوى طريقة ما عند القلائل الذين يوصّلون القفزة ضمن الو-جـــود." (ص395)[213]

كيف ذلك؟ - يشترط هيدغر أن يتوفّر بدياً "المقام الأساســـي للمســـتقبليين" (die Grundstimmung der Zukünftigen)، و لا يقصد بذلك سوى ما عرضنا له قبـلُ تحـت اسم "التحفّظ" (die Verhaltenheit)، وإن كان هذه المرة ينبغي أن يؤخذ حسب تنبيـه هيدغـر في "الملاء التام لأصله" ، من أجل أنّه يهيئ أكثر من كل ما سبق للولوج إلى "إفكار العهد على نحو تاريخاني" (ص395-396).- أمّا السبيل الحاسمة لهذا النحو من التحفّظ فهو ضرب من "المعرفة التاريخانية الأصيلـــة" (eine eigentliche geschichtliche Erkenntnis) ، حيـث ينحسم "التاريخ المُقبـل" (die künftige Geschichte) (ص396). وإنّ الـدرس الأعلـى لهـذه المعرفـة

---

[211] - يبدو أنّ معنى "الدازين" قد أخذ يشير في كتابات هذه الفترة إلى هُو "شعب" أو "ملـــة" و ليس "هُو" موجود متوحد كما في **الوجود و الزمان**، را: Schürmann 1982: 189-190،286.

[212] -يقول (1938/1936: 97):

« Dieses Volk ist in seinem Ursprung und seiner Bestimmung einzig gemäß der Einzigkeit des Seyns selbst, dessen Wahrheit es einmalig an einer einzigen Stätte in einem einzigen Augenblick zu gründen hat. »

[213] -يقول (1938/1936: 395):

« Diese Zukünftigen gilt es vorzubereiten. Solcher Vorbereitung dient das anfängliche Denken als Erschweigung des Ereignisses. Aber das Denken ist nur *eine* Weise, in der Wenige den Sprung in das Seyn erspringen. »

التاريخانية هو هذا : " أنّ ساعتنا هي عصر العبـــــور" (ص397)[214]. هنـا انقلبـت ضميمـة "المستقبليين" إلى نمط طريف من *إتيقا المستقبل*، تتّخذ من مفهوم "العبور" (der Unter-gang) خيطا هاديا لها. فبمجرّد أن نفهم التفكير بوصفه تفكيرا عابرا نبدأ في استبصار معنى الاسـتقبال أي تهيئة مجال إقبال المُقبلين ، وذلك يعني حسب هيدغر تهيئة "الموقع" الفريد و "اللحظـة" الفريدة التي تناسب إمكانية التحفّظ على حقيقة الو-جود من خلال الدا-زيـن المؤسـس الكفيـل بالتأصّل في العهد بواسطة السؤال.

لذلك ليس العبور انتقالا مؤقتا أو عرضيا من طور إلى طور بلا أيّ طرافـة خاصـة، بـل العبور هو البدء الأشدّ أوّلية لمن يفكّر على سبيل التأصّل في فكر العهد (das Erdenken des Ereignisses) (ص396). "العابرون" هو المستقبليون الأوائل، البدئيـون المطـالبون أنفسـهم بـأن

---

[214] - يقول (1936/1938: 397): " أنّ ساعتنا هي عصر العبور.

العبور (Unter-gang)، مقصودا في معناه الماهوي، هو الذهاب (der Gang) نحو التهيّؤ المكتوم للمُقبلين، للحظة و المواقع ، الذيْن ضمنهما يقع القرار في شأن قدوم و تخلّف الآلهة. هذا العبور هو البـــــدء الأشدّ أوّلية. [..]

إنّ **العابرين** (die Unter-gehenden) في المعنى الماهوي هم أولئك الذين يسيرون-تحـــــت الآتي (المُقبل) و يضحّون من أجله بأنفسهم بوصفهم أساسه المُقبل و غير المنظور، [أولئك] المُقيمون-بإلحاح-فيه، الذين يتعرّضون للسؤال بلا توقّف.

إنّ عصر العبور ليس قابلا للمعرفة إلاّ للتابعين. كلّ الآخرين ينبغي عليهم أن يتخوّفوا من العبور و لهذا السبب أن يُنكروه و أن يتنكّروا له. فهو **عندهم** ليس سوى ضعف و نهاية. "

« *Unsere Stunde ist das Zeitalter des Untergangs.*

Unter-gang, im wesentlichen Sinne gemeint, ist der Gang zur verschwiegenen Bereitung des Künftigen, des Augenblicks und der Stätte, in denen die Entscheidung über Ankunft und Ausbleib der Götter fällt. Dieser Untergang ist erster Anfang.[..]

Die *Unter-gehenden* im wesentlichen Sinne sind jene, die das Kommende (das Künftige) unter-laufen und ihm als sein künftiger unsichtbarer Grund sich opfern, die Inständigen, die unausgesetzt sich dem Fragen aussetzen.

Das Zeitalter des Unter-gangs ist nur wißbar für die Zugehörigen. Alle Anderen müssen den Unter-gang fürchten und ihn deshalb leugnen und verleugnen. Denn *ihnen* ist er nur Schwäche und zein Ende. »

"يسيروا-تحت" (unter-laufen) المُقبلين و لمّا يصلوا، لأنّ ساعتنا ليست بالنسبة لهم إلاّ بمثابة "ما-قبل-التاريخ" (die Vorgeschichte) الذي سيدوم طويلا (ص99)[215]. و لكن هل بمستطاع كل أحد أن يكون من "العابرين" ؟ - ينبّه هيدغر إلى أنّ " عصر العبور لا يعلمه إلاّ التـابعون" (ص397). "التابعون" (die Zugehörigen) هم حرفيا "المنتمـون إلى" حقيقـة الـو-جـود. ربّ انتماء لا يتسنّى إلاّ من خلال السؤال كنمط أساسي من السلوك. لذلك هو يصرّح بأنّ " العـابرين هم السائلون أبدا" (ص397). السؤال عن حقيقة الو-جود هو النمط الأصيل من "البحث" (das Suchen) الذي يجدر بالإنسان الذي احترف السكن لدن النزاع الـذي يـدور في فسحة حفظ الأرض و اشتراع العالم. لكنّ البحث لا يعني "مجـــرّد عـــدم التوفّـــر بعـــدُ" (ein bloβes Nochnichthaben) على شيء ما، بل "البحث هو في ذاته مستقبلي و هو إتيان-إلى-قرب الو-جود. والبحث يحمل الباحث أوّلا إلى ذات نفسه، بمعنى إلى هُوية الدا-زين، حيث تحـــدث خلـــوة الموجـــود و تحجبه" (ص398)[216]. هذا النوع الفريد من البحث الذي هو غاية نفسه هو ، حسب هيدغر، الصراط الأصيل الذي ينبغي على "شعب"[217] ما أن يحتمله علـى نحـو جـذري، أي أن يجعلـه المقام الذي يمكّن تاريخه من أن يُفتّح فيه إمكانية ظهور "الإله الأخير" (ص397). وهـو لا يـرى مثالا على ذلك غير شعر هلدرلين (ص401).

و- ضميمة "الإله الأخير" (der letzte Gott): " الآخر تماما إزاء الآلهة التـي-قد-كانت، وبخاصة إزاء الإله المسيحي"

إنّه لئن لم يُخصّص هيدغر لتبيـين معنـى الضميمـة السادسـة و الأخـيرة مـن سمفونيـة العهد، ضميمة "الإله الأخير"[218]، سوى أربع فقرات فقط من إسهامات (§§ 253-256)، فهو لم يؤجّل الكلام فيها سبهللا. إنّ ذلك ينبغي أن يؤخذ في صلة متينة بمعنى ضميمة "المستقبليين". من جهة ما هُمْ مخصّصون بوصفهم "مستقبلي الإله الأخير" (die Zukünftigen des letzte Gottes) (1938/1936 : 399)[219]، و لكن أيضا بوصفهم المكلّفين باحتمال جملة مطالب الضمائم

---

[215] - يقول (1938/1936 : 99):" إنّ كلّ هذه الإمكانات ما يزال لها على الأرجح [نحو مـــن] ما-قبل-التاريخ الطويل ، الذي ستبقى فيه غير معروفة و قابلة لأنْ يُساء فهمها."

« Alle diese Möglichkeiten haben vermutlich noch ihre lange Vorgschichte, in der sie noch unkenntlich und miβdeutbar bleiben. »

[216] - يقول (1938/1936 : 398):

« Suchen ist in sich zukünftig und ein In-die-Nähe-kommen zum Sein. Das Suchen bringt den Suchenden erst zu *ihm selbst*, d.h. in die Selbstheit des Da-seins, in dem Lichtung und Verbergung des Seienden geschieht. »

[217] - Schürmann 1982 : 189-190.

[218] - عن مسألة "الإله الأخير" ضمن كتاب **إســـهامات في الفلســـفة** يُرجـــع بخاصـــة إلى : Esposito 1995 : 33-60 ؛ Dastur 2000 : 203-204.

[219] - يقول (1938/1936 : 398-399):" الدا-زين، ماذا هو غير **تأسيس** وجود **هذا** الموجـــود، [تأسيس] مستقبلي الإله الأخير.

إنّ ماهية/كينونة الشعب تتأسّس ضمن تاريخانية المنتمي-**بنفسه انطلاقا من** الانتماء إلى الإله. "

« Da-sein, was ist es anderes als die *Gründung* des Seins *dieser* Seienden, der Zukünftigen des letzten Gottes.

السابقة من "الصدى" إلى "التأسيس" . إنّ ضميمة "الإله الأخير" هي نفسها قد جاءت في الموضع "الأخير"[220] من طوبيقا تاريخ الو-جود بوصفه عهدا، وإنّ في ذلك لدلالة يجدر بنا استخراجها. ربّ مهمة نوزّعها في المطالب التالية: أ- *من* هو الإله الأخير ؟ ب- هل *الإله الأخير* هو *العهد* نفسه ؟ أو ما معنى "المنعرج في العهد" في ضميمة الإله الأخير ؟

1. من هو "الإله الأخير" ؟

إنّ المتصفّح للضميمة السادسة من إسهامات يتوقّف لا محالة أمام فاتحة هذا القسم من الكتاب : " الآخر تماما إزاء التي-كانت ، وبخاصة إزاء المسيحي" (Der ganz Andere gegen die (Gewesenen, zumal gegen den christlichen (403 :1938/1936).

من هو الإله الأخير؟ – سؤال صار يجدر أن نصرّفه من جهتين: أوّلا بأيّ معنى هو مغاير تماما للآلهة السابقة و بخاصة للإله المسيحي ؟ و ثانيا ما منزلة هذا الإله بعد إعلان نيتشه عن "موت الإله" المسيحي هذا ؟ وثالثا من أيّ طريق أتى هيدغر الثاني إلى مسألة الإله الأخير ؟

- "الإله الأخير" فيما أبعد[221] من "الإله المسيحي" – أشار هيدغر إلى الآلهة السابقة بعبارة " die Gewesenen" – الآلهة التي "قد-كانت" أو "الكانيون" . كلّ إله "قد-كان" (gewesen) من قبلُ هو مقصود هنا، أكان إغريقيا أم كتابيا (نسبة إلى ديانات الكتاب). لكنّ هيدغر قد خصّص هنا الإله "المسيحي". و بما أنّ ميدان البحث هنا هو *تاريخ الميتافيزيقا*، وليس تاريخ الأديان ، فإنّ تخصيص *الإله المسيحي* يوحي ضمنا بأنّ هذا الإله ليس سوى الصيغة النموذجية من *الإله الميتافيزيقي* الذي دار حوله التفكير في أفق الغرب، أي *الإله/الوجود الأسمى أو العلة الأولى*؛ بحيث أنّ " هيمنة الإله بوصفه الموجود الأسمى، في مقابل العالم، إنّما تنتصب بالنسبة لهيدغر كليةً و تحديدا في صدى مع تمثيلات المنطق ، مع أقيسة العلم، مع اعتمالات التقنية، لأنّ كل هذه الظواهر ليس فقط تنبني على نسيان للوجود، بل هي في نفس الوقت تحول دون أن يُعرَف بما هو كذلك."[222] . إنّه لذلك تحديدا تعني أطروحة "نهاية" تاريخ الميتافيزيقا ضرورة "نهاية" المسيحية نفسها، إذ أنّ هيدغر يفترض تشابكا حادا بين مصيرهما: إنّه يقيم توازيا صريحا بين

Das Wesen des Volkes gründet in der Geschichtlichkeit der *Sich*gehörenden *aus* der Zugehöigkeit zu dem Gott. »

[220] – عن معنى " der letzte" – "الأخير"، را: Krell 1991: 287،288. حيث يبسط وجوه الدلالة القريبة لهذه اللفظة ، وإنْ في سياق آخر (حيث أطلقها هيدغر على نيتشه)، – بوصفها قد تعني 1. "the most recent" – "آخر صيحة" / le dernier cri ؛ 2. "the ultimate" – "الأفضل" ؛ 3. " the final " – "النهائي" . غير أنّه لا يبدو أنّ واحدة من هذه الوجوه قد تساوق ما تشير إليه عبارة "الإله الأخير"، حيث أنّ "الأخير" ينبغي أن يؤخذ في جهة تاريخ الو-جود و طريقة كينونة الو-جود بوصفه عهدا، أي في معنى *تاريخاني* و *طوبولوجي* معا.

[221] – عبارة "فيما أبعد من" ندين بها إلى اجتهاد طريف أقدم عليه صالح مصباح في نطاق اشتغاله على طرافة سبينوزا بالنسبة إلى المقام الفلسفي المعاصر.

[222] – Esposito 1995: 51.

" الإخطاء المسيحي لحقيقة الو-جود بالكلية" و بين انقلاب الميتافيزيقا لدى المحدثين إلى "ثقافة" هي " تثبيت لتخلي الوجود عن الموجود" (1936/1938: 228) [223].

فمنذ درس 1930/1931 ، حول *فينومينولوجيا الروح لهيغل* ، وقف هيدغر على الأصل *الانطوثيولوجي*[224] للميتافيزيقا الغربية، على نحو مكّنه من إعادة تخريج طبيعة العلاقة بين الميتافيزيقا اليونانية و اللاهوت المسيحي على نحو أكثر طرافة: فالأمر لا يتعلّق بمجرّد تأثير لاهوتي مسيحي في بنية الانطولوجيا اليونانية، بل إنّ الانطولوجيا اليونانية نفسها تنطوي على ماهية انطو-ثيو-لوجية منذ أول أمرها، وإنّ ذلك هو الذي جعل ظهور اللاهوت المسيحي نفسه ممكنا. إنّ هذا الاكتشاف الخطير هو الذي فرض على هيدغر التخلي عن "الإلحاد[225] المنهجي"

---

[223] - Esposito 1995،ص 50: " من هو هذا الإله، الذي يتقدّم عبر الأمارات ضمن فكر الوجود و يلج ههنا بوصفه [الإله] الأخير؟ قبل كل شيء، لم يعد هذا الإله إله الميتافيزيقا، وذلك يعني بالنسبة إلى هيدغر، أنّه لم يعد يستطيع أن يكون إله المسيحية. فإنّ نهاية الميتافيزيقا ينبغي أن تقع عنده موقع نهاية المسيحية، وذلك من أجل أنّ الميتافيزيقا إنّما هي داخل هذه [المسيحية] و ليس ضدّها - كما يفترض المرء عادةً - قد تحوّلت إلى عدمية. إنّ سيادة الإله من جهة ما هو الموجود الأعلى، في مقابل العالم، انما يقع بالنسبة إلى هيدغر بالكلية ضمن تصاد مع تمثيلات المنطق، مع اقيسة العلم، مع تحكّمات التقنية، وذلك لأنّ كل هذه الظواهر ليس فقط ترتكز علىّ نسيان للوجود، بل هي على الأرجح انما تعطّل في نفس الوقت أنْ يُتعرّضف عليه بوصفه كذلك. ففي معنى ما قد يمكن أن تمثل المسيحية بالنسبة إلى هيدغر إعادة الصياغة العدمية للميتافيزيقا اليونانية في التفكير الحديث (و بما هو كذلك)، و على نحو أدقّ أيضا الموضع الحقيقي الذي عنده صارت الميتافيزيقا "ثقافة" ."

« Wer ist dieser Gott, der durch Winke in das Denken des Seins tritt und dort als det letzte eintritt ? Vor allem ist dieser Gott nicht mehr der Gott der Metaphysik, und das bedeuted für Heidegger, daβ es nicht mehr der Gott des Christentums sein kann. Das Ende der Metaphysik *muß* für ihn mit dem Ende des Christentums zusammenfallen, weil die Metaphysik gerade innerhalb dieses letzteren, und nicht gegen sie – wie man normalweise annimmt – zum Nihilismus geworden ist. Die Herrschaft Gottes als des höchsten Seienden, gegenüber der Welt, steht für Heidegger ganz und gar im Einklang mit den Vorstellungen der Logik, mit den Messungen der Wissenschaft, mit den Manipulationenen der Technik, da all diese Phänomene nicht nur auf einer Seinsvergessenheit beruhen, vielmehr zugleich verhindern, daβ sie als solche erkannt werde. In gewissen Sinn also mag das Christentum für Heidegger die explizite nihilistische Reformulierung der griechischen Metaphysik im modernen Denken (und als solches) darstellen, und präziser noch den epochalen Ort, an dem die Metaphysik "Kultur" wird. »

[224] - تبدو "الانطوثيولوجيا" بوصفها الهالة القصوى من خطة "التعليل" التي يتقوّم بها المعنى الميتافيزيقي للوغوس؛ إنّها نحو من "المرجعية الذاتية" للوجود على الموجود و للموجود على الوجود. راـ: Livet 1981: 311-312.

[225] - لقد ظهر هيدغر إبّان التلقّي "الوجودي" (existentialiste) لإشكاليته " بوصفه واحدا من المفكرين الإلحاديين لعصرنا" (als einen der repräsentativen atheistischen Denker unserer Epoche) ، كما لدى سارتر (Gadamer 1982: 271) ، والحال أنّه علينا أن ننتبه إلى أنّ دعوة هيدغر الثاني إلى تبيين "و-جودي-تاريخاني" (seynsgeschichtlich) لميدان "الإلهي"لا تنطوي على أيّ إلحاد (athéisme) بالمعنى اللاهوتي أو الأخلاقي لهذا المصطلح، وهو ما دفع أحد صحابة هيدغر ، هو غادمير، إلى القول - ضمن مقالة يعترف كاتبها بأن عنوانها "البُعد الديني لدى هيدغر (die religiöse Dimension in Heidegger) يشبه نوعا من "الاستفزاز" أو "التحدي"(Herausforderung)- : " وعلى ذلك إنّني أودّ أن أبيّن ، أنّ هكذا فهما لهيدغر بوصفه مفكّرا ملحدا لا يمكن أن تتأتّى إلاّ من طريق تملّك لفلسفته يبقى خارجا عنه" (نفسه).

(l'athéisme méthodologique) الذي تميّز به كتاب **الوجود و الزمان** و الانخراط في مباحثة شديدة عمّا يجعل القول في الإله ممكنا [226].

إنّ هيدغر قد أخذ يسعى منذئذ إلى الانعتاق من تقليد تدبير ماهية *اللوغوس اليوناني* في صلة جذرية مع *الروح المسيحي* الذي بلغ مع هيغل هالته العليا الموجبة .عندما حوّل الميتافيزيقا إلى "انطو-ثيو-لوجيا" (Onto-Theo-Logie) أو إلى "بانثيوسية" (Pantheismus) . من أجل ذلك بخاصة هو ينبّه منذ البدء إلى أنّ "الإله الأخير" هو "الآخر تماما إزاء الآلهة التي-قد-كانت، وبخاصة الإله المسيحي": إنّ كلّ قول فلسفي في الإله هو قول انطو-ثيو-لوجي سلفا، وذلك يعني عنده أنّه ينتهي من نفسه إلى التلبّس بهيئة الإله المسيحي.إنّ فاتحة ضميمة "الإله الأخير" لا يجب أن تُفهم بوصفها إعلانا لاهوتيا متنكّرا، و لا بوصفها راسبا انطو-ثيو-لوجيا عنيدا، بل باعتبارها أجرأ محاولة للعبور خارج "لعبة" الإله/الموجود الأسمى الذي يلعب دور "العلة الأولى"[227] في الفلسفة ودور "الخالق" في أديان الكتاب. بواسطة *عبور مفكّر من أفق البحث الميتافيزيقي عن العلل إلى البحث ما بعد الميتافيزيقي في "تاريخ الو-جود" بوصفه عهدا.*

"إنّ الإله الأخير يملك فرادته الأكثر تفرّدا وينتصب خارج ذلك التعيّن المسطور الذي تقصده عناوين ''المونو-ثيوسية''، ''البان-ثيوسية''، و ''الأ-ثيوسية''. إنّ ''المونو-ثيوسية'' و كلّ أصناف ''الثيوسية'' لا توجد إلاّ منذ ''الأبولوحيتيقا'' اليهودية-المسيحية، التي تأخذ ''الميتافيزيقا'' بوصفها مسبقة مفكّرة. فبموت هذا الإله تسقط كلّ الثيوسيات وتصبح أثرا بعد عين. " (1938/1936: 411)[228].

إنّ غرض هيدغر هو الخروج[229] من تقليد " التمسيح الطويل للإله" (die lange Verschristlichung des Gottes) الذي قامت عليه الخطة الروحية للغرب إلى الانخراط في

« Doch möchte ich zeigen, dass ein solches Verständnis Heideggers als eines atheistischen Denkens nur aus einer äusserlich bleibenden Aneignung seiner Philosophie herrühren kann. »

[226] – Dastur 2000: 202.

[227] – Marion 1979 – من المثير أنّ ماريون يتأوّل القول الميتافيزيقي في الإله بوصفه "وثنية" (idolâtrie) : الوثن (l'idole) ليس صورة كاذبة للإلهي بل هي وظيفة خاصة بالدازين في علاقته بالإلهي، في حقبة ما (ص 50-51) . وأوّل وثينة يبدو أنّها تحققت مع الميتافيزيقا ، حيث أنّ " الإلهي لا يظهر إلاّ ضمن الاختلاف الانطولوجي غير المفكّر فيه بما هو كذلك، بمعنى ضمن هيئة العمق المؤسس، المطلوب لتأمين الموجود"(ص57) أو "الوثن المفهومي" (ص59). لكنّ اللافت هو أنّ ماريون يفترض أنّ نيتشه بعبارة "موت الإله" و هيدغر بمبحث "الإلهي" الذي لا يمكن أن يظهر إلاّ في خلوة الدا-زين هما أيضا "وثنيان" (ص64). – عن مناقشة لأطروحة ماريون، را: Villela-Petit 1980: 75 و ما بعدها. قارن أيضا: Pöggeler 1963: 292.

[228] – يقول هيدغر (1938/1936: 411):

« Der letzte Gott hat seine einzigste Einzigkeit und steht außerhalb jener verrechnenden Bestimmung, was die Titel "Mono-theismus", "Pan-theismus" und "A-theismus" meinen. "Momotheismus" und alle Arten des "Theismus" gibt es erst seit der jüdisch-christlichen "Apologetik", die die "Metaphysik" zur denkerischen Voraussetzung hat. Mit dem Tod dieses Gottes fallen alle Theismen dahin. »

[229] – يقول غادمير (1982: 284):" وهكذا ،في النهاية، ليس بمساعدة اللاهوت، بل بالتلفّت عنه و ضمن التلفّت عن الميتافيزيقا و ''الانطولوجيا'' المهيمنة على اللاهوت، انما بحث البُعد الديني لدى هيدغر عن اللغة التي تخصه. وهو قد وجدها، بقدر ما وجدها، عبر اللقاء الجديد مع نيتشه و عبر فكّ عقدة لسانه الذي حدث له عبر تفسير شعر هلدرلين."

بحث آخر و أكثر أصلية[230] عن معنى "الإلهي"[231] في السياق الذي تشير إليه فكرة "فرار الإلـــه وقدومه" (Flucht und Ankunft des Gottes) المقتبسة من عبارة "فرار الآلهة" الـتي بسطها هلدرلين (1938/1936: 24)[232] .إنّ تعميم تمسيح الإله و تثبيته بوصفه صلة نموذجية بـالموجود قد طمس الشروط الأولية التي تمكّن من الولوج إلى حقل انبساط إمكانية ظهور ما هو إلهي؛ وهي حسب هيدغر في إسهامات ظاهرة رسّختها عادة تمثّل صـورة الإلـه و الآلهـة مـن خـلال مقولـة "المفارقة" (dic Transzendenz) سواء أأخذنا بها إيجابا على الطريقة المسيحية بوصفـها قـوام معنى"الإله" أو جحدناها واستعضنا عنها بمقولة "الشعب" بوصفه "هدف التاريخ" ، وذلك أنّ " ''رؤية العالم'' المضادة للمسيحية (gegenchristliche) ليست لا-مسـيحية (unchristlich) إلاّ في الظاهر فحسب" (1938/1936: 24). إنّ "المفارقة" سواء أكانت دينية أم تاريخية فـهي تعني "فكرة" (eine Idee) أو "قيمـا" (Werte) أو "معنـى" (ein Sinn)[233] يجـب أن يتحقـق بواسطة "الثقافة" (Kultur)؛ إنّ المفارقة سواء كانت في شـكل "المسيحية" أو "الثقافـة" إنّمـا تؤدي إلى بناء "رؤية للعالم" واحدة هي رؤية العالم الحديثة، التي لم تعد تستطيع أن تنهض إلى مستوى "القرار" المنشود للإفكار في كينونة الو-جود بوصفه عهدا (1938/1936: 25).

- "الإله الأخير" فيما أبعد من "موت الإله" لـدى نيتشـه – إنّ اسـتفهام معنـى "الإله الأخير" لا يتمّ من غير إحالـة مركّزة علـى مسألة "مـوت الإلـه" الـتي ابتدعـها نيتشـه (1938/1936: 411؛ قا: 1943ب)[234]، تماما مثلما أنّها لا يمكن أن تُفهم من غير إحالة سابقة على الصيغة البانثيوسية للإله في أفق المثالية الألمانية وذلك بوصفها الصيغة "الموجبة" من الصيغة

« So war es am Ende nicht mit Hilfe der Theologie, sondern in Abkehr von ihr und in Abkehr von der die Theologie beherrschenden Metaphysik und "Ontologie", dass die religiöse Dimension in Heidegger ihre Sprache suchte. Er fand sie, soweit er sie fand, durch die neue Begegnung mit Nietzsche und durch die Zungenlösung, die ihm in der Auslegung der Dichtung Hölderlins widerfuhr. »

230 – يبدو أنّ جذور هذا التأصيل موجودة لدى السيد إيكـــارت (Eckhart)، را: Beaufret 1980: 27.

231 – قد نستفيد من تمييز طريف تمبه اللغة اليونانية بين الإله أو "الإلهي" (θεος) و بين ما هـــو "إلهي" (θειον) . عن هذا التمييز كما هو مطبّق على عيّنة يونانية هي تمايز قول أفلاطون في "الإلهي" بـين الجمهورية و طيماوس، را: محمد محجوب، **مدخل إلى تاريخ الفلسفة القديمة** (تونس: المركـــز القومـي البيداغوجي، 1997)، حيث يقول :"فكأنّ الأمر واقع بين تصوّرين للإله، أحدهما مُعرِض عن العالم، يحملـه توثّب ، وجموع، واندفاع (ορμη) فيهجم على الإلهي (θεος) بتجميح "إلهي" (θειον) ينتصـــر إلى الجميل و بالجميل (καλος)، فلا حسبان فيه و لا اعتبار للأشياء، وانما فيه ازدراء بهـا و احتقـار لهـا و استصغار (..). وأمّا الثاني فيعود إلى الأشياء ليعتبرها[..]فهل يتعلّق الأمر [..] بمعنيين اثنين يتمحوران حـول الإله، فيعيّن أحدُهما الإله و يعيّن الثاني الإلهي (θειον) شرطا لكون الإله إلها؟ و ما هذا الإلهي في الحقيقـة إلا مكان (τοπος) يجتّح إليه العقل، ''ضيّار النفس'' تجنيحا، و ''يغتذي'' ممّا فيه عقل كلّ إله."(ص 37-38). – و لعمري إنّ السيد محجوب، ودونما إشارة إلى مسألة "الإلهي" لدى هيدغر الثاني، هو قد أصاب مـن الدلالة التي يشير إليها هيدغر بعبارة "الإله الأخير" فصل الخطاب، نعني أنّ "الإلهي" هنا هـــو "طوبـوس" (topos) و طوبولوجي و ليس مشكلا "لاهوتيا".

232 – Dastur 2000: 203.

233 – "المعنى" من جهة ما هو "تفضيل للحضور و نسيان للاختلاف" بين الموجود و الوجود، را: Ben Ahmed 1989: 93.

234 – Esposito 1995: 52؛ Dastur 2000: 203.

"السالبة" التي يوفّرها نيتشه من خلال مقولة "موت الإله" ، التي لا تعدو أن تكون تحويلا لواقعة موت الإله "المسيحية" إلى مشكل "انطوثيولوجي" جذري، هو رحم ظاهرة "العدمية"[235]. إنّ "بانثيوسية" المثالية الألمانية مثلها مثل "عدمية" نيتشه وتلاميذه هي صادرة من رحم انطوثيولوجي واحد وفي شكل واحد هو شكله المسيحي.-إنّ الخروج من حقبة "تمسيح الإله" الطويلة تعني بنفس القدر حسب هيدغر الثاني الخروج المزامن من حقبة "الثقافة" التي فرضتها خطة الحداثة و التي لا تعدو أن تكون في سرّها عملية "علمنة" عنيفة تمّت بمقتضى انزياح داخلي من نطاق اللاهوت إلى أفق الحداثة بواسطة الأساس الانطوثيولوجي لكليهما. إنّ رأس الصعوبة هو " أنّنا لن نعد نملك التجربة المسيحية للإله. كما أنّنا لم نعد نملك أيضا التجربة الإغريقية للإلهي"[236]. - من أجل ذلك علينا ألاّ نخلط بين حقبة "الإله الأخير" و عصر "موت الإله". إنّ "موت الإله" لا تعني سوى نهاية "كل الثيوسيات" (alle Theismen) التي وقع إنتاجها بغرض الدفاع الكلامي عن الأفق اليهودي-المسيحي لمعنى الإله. " وبموت هذا الإله تسقط كل الثيوسيات في خبر كان (dahin)" (1936/1938: 411). إنّ الإله الأخير ليس إلها "أخلاقيا" لأنّه لا يأمر و ينهى ، فهو "إله الشاعر ، وليس إلـه الوحي" (1953هـ: 336)[237]، لأنّه لا ينكشف إلاّ منسحبا[238]. إنّ معنى "الإله الأخير" يقع فيما أبعد من واقعة "موت الإله" النيتشوية، وذلك أنّ نيتشه ما يزال يتحرّك في أفق براديغم الذات التي تماهي بين "الوجود" و "الإرادة"، بين إرادة الوجود و إرادة الاقتدار. صحيح أنّ الإله الأخير يحيل بوجه ما على محنة موت الإله لدى نيتشه، لكن غرض هيدغر ليس تحطيم الأصنام مرة أخرى، وذلك يعني عدم التحررالجذري من أفق تلك الأصنام، بل سبر "آخرية" (die Letztheit) الإله "الأخير" في الجهة التي يرسمها تاريخ الو-جود بوصفه عهدا، أي تنبثق "الآخرية" من "تناهي" الو-جود ، ومن طوبيقا "النهاية" التي صار "الموت" فيها سمة تاريخانية و طوبولوجية معا[239]. - بيد أنّه علينا أن نتساءل: لم سكت هيدغر عن الوجه "الموجب" من معنى *الإلهي* لدى نيتشه ؟[240]

---

235 - Krell 1991: 280.

236 - Fédier 1980: 39.

237 -را: Dastur 1994: 243، حيث نعثر على هذه الباحثة القديرة في الدراسات الهيدغرية على تمييز طوبوغرافي طريف بين الإله "اللاهوتي" (théologique) و الإلـه "الإلهـي" ("divin" (Dieu)، الأول مشكل يندرج في نطاق "لاهوت العقيدة" (théologie de la foi) أمّا الثاني فهو من شأن "ثيولوجيا/ألوهية الفكر" (théiologie de la pensée) (ص 242-244).

238 - Dastur 2000: 204.

239 - Esposito 1995: 52 : "لكن أكثر من حركة نيتشه المحطّمة للأصنام، التي يتبعها التبخيس النهائي للقيم المفارقة بامتياز، يريد هيدغر على نحو أكثر جذرية أن يقود نهاية الإله هذه إلى "ماهيتها/كينونتها" من حديد،و ذلك يعني بالذات على جهة مروره غير القابل للإدراك عبر الوجود. بذلك يبقى نيتشه في عيني هيدغر على صلة وثيقة بالأفق الذي أراد تحطيمه، من جهة كونه يكرّر الحركة الميتافيزيقية الأساسية في معنى مقلوب: العالم الحق ضد العالم الظاهر، قلب القيم، سيادة الإرادة. إنّ غرض هيدغر هو ،على الضد من ذلك، أن ينجز هذه النهاية، ولكن ليس بأنْ يعوّض الإله بقدرة أخرى أعلى منه (نعني بإرادة أعلى منه)، وكذلك ليس بمجرّد عجز الدازين الإنساني. إنّ متناهي-الوجود الذي من شأن هذا الأخير ليس سوى التأسيس لتناه أكثر جذرية، ذاك الذي من شأن الوجود ذاته. إنّ تناهي الوجود هو المنطلق الحقيقي لـ "آخرية" الإله." إنّ "الأخير" هو الإله الذي هو موسوم بالموت على نحو لا يُتجاوز، ليس فقط في شكل قلب للمماهاة الميتافيزيقية للذي هو "أخير" مع ما هو " الأعلى" على نحو أنطي، بل بوصفه الأمارة على التخلّف الأصلي للوجود."

- أسلاف الإله الأخير لدى هلدرلين - علينا أن نقف هنا على دلالة صيغة الجمع التي أشار بها هيدغر إلى الآلهة "التي-قد-كانت" (die Gewesenen) (1938/1936: 403). ربّ دلالة تقودنا في متن هيدغر إلى جهة مناجاة شعر[241] هلدرلين حيث استبصر تناولا لمعنى الإلهي لم ير مثله لدى المحدثين. لذلك فإنّ ضميمة الإله الأخير[242] ليس فقط ينبغي أن تحيل على فكرة " فرار الآلهة" لدى هلدرلين ، كما أحالت على البانوثيوسية المثالية-الألمانية أو موت الإله النيتشوية، بل هي تفترضها و تتملّكها و تتوثّب انطلاقا منها، بوصفها أطرف ما توفّر عليه السابقون. فيم يتمثّل ذلك؟ - إنّ اسم هلدرلين[243] يشير، إلى جانب كيركغارد و نيتشه، إلى منطقة متوعّرة من "التاريخ المتحجّب للقرن التاسع عشر" حيث حدث و تهيّأ شيء لم يخضع للإيضاح بعدُ، ليس لأنّه قد "مضى"، بل لأنّه "ما يزال بالنسبة لنا مستقبليا بعدُ" (1938/1936: 204). في هذا السياق تحديدا علينا أن نفتّش عن دين الإله الأخير لآلهة هلدرلين. إنّ طرافة هلدرلين تكمن في كونه قد فتح طريقا غير مسيحي في الإشارة إلى الإلهي اقتبسها من تخريجه لدلالة آلهة الإغريق من خلال فكرة "فرار الآلهة" في العصر الحديث[244].

« Aber mehr als der ikonoklastische Gestus Nietzsches, der die definitive Entwertung des transzendenten Wertes *par excellence* zur Folge hat, will Heidegger noch radikaler dieses Ende Gottes auf sein "Wesen" selbst zurückführen, und d.h. auf eben seinen unfaβbaren Vorbeigang durch das Sein. So bleibt denn in Heideggers Augen selbst Nietzsche unlöslich dem Horizont verbunden, den auch er zerstören wollte, insofern er die fundamentale metaphysische Geste in umgekehrten Sinne wiederholt : die wahre Welt gegen die erscheinende, die Umwertung der Werte, die Herrschaft des Willens. Heidegger hingegen hat die Absicht, dieses Ende zu vollziehen, aber nicht, indem er Gott durch eine andere Höhere Macht (d.h. einen höheren Willen) ersetzt, und ebenso nicht durch die bloβe Ohnmacht des menschlichen Dasein. Das Endlich-sein dieses letzteren ist nur Gründung einer radikaleren Endlichkeit, jener des Seins selbst. Der "letzte" ist der Gott, der unüberwindlich vom Tod gezeichnet ist, nicht nur als Umkehrung der metaphysischen Identifikation dessen, was "letztes" ist, mit dem, was ontisch "höchstes" ist, sondern als das Zeichen des ursprünglichen Ausbleibs des Seins.»

240 - Haar 1992: 298.

241 - ما مترلة "الشعر" ههنا؟ - Caputo 1975: 170.

242 - علينا أن نشير - كما يقول غادمير - إلى أنّ " الأخير من آلهة العالم القديم قد كان بالنسبة إلى هلدرلين هو المسيح، الأخير الذي قد أقام ''بين بني الإنسان''. Gadamer 1982،ص 285:

« Der letzte der Götter der Alten Welt war für Hölderlin Christus, der latzte, der "unter den Menschen" geweilt hat. »

243 - عن دلالة تأويل هيدغر لهلدرلين، را: Pöggeler 1963: 293 و ما بعدها؛ 1993: 332-334.

244 - Dastur 2000: 203: " هلدرلين هو من حاول فعلا أن يقيم الصلة بين تعدد تجليات الإلهي الذي تشهده الديانة اليونانية و بين هذا الإله الوحيد الذي يمثّله المسيح، وهو بذلك من لم يعدْ يُحيل بُعد الإلهي على نحو أحادي إلى المسيحية وحدها. والحال أنّ الأمر يتعلّق لدى هيدغر بأن يُعثر على فضاء جديد لتجلي الإلهي في مقابل ''التمسيح الطويل الأمد للإله'' الذي يشكّل دعامة تراثـ[نا] نفسها".

إنّ هيدغر قد اقتبس من هلدرلين تخليه عن فكرة "التجلي" (Offenbarkeit) السيحية و استعاضته عنها بفكرة "الاحتجاب" (das Sichverbergen) : إنّ الغرض هو بسط بُعد لإلهي لا يتجلّى إلاّ من خلال الاحتقاب و في شكل "حرمان"[245].

2. هل *"الإله الأخير"* هو *"العهد"* نفسه ؟ أو ما معنى "المنعرج في العهد" (die Kehre im Ereignis) في ضميمة الإله الأخير ؟

إنّ المكسب المخصوص الذي ظفر به هيدغر من مناجاة هلدرلين هو مكسب طوبولوجي أساسا: إنّه نحت فضاء ظهور حرّ لمعنى الإلهي لا يدين في شيء إلى الوجه الانطوثيولوجي للإله، سواء أكان في صيغته البانثيوسية (المثالية الألمانية) أو العدمية (نيتشه)، بل بالتحرّك تجاه الميدان المحجوب الذي خرجت منه فكرة "هروب الآلهة" (Flucht der Götter) كما عنت لهلدرلين:

" نحن نتغلغل في فضاء-الزمان الذي من شأن القرار حول هروب الآلهة و قدومها. ولكن كيف ذلك ؟ إذا أصبح الواحد أو الآخر حادثة مستقبلية، فهل ينبغي على الواحد أو على الآخر أن يعيّن/نيرة الانتظار البنّاء ؟ أم أنّ القرار هو فتح فضاء-زمان آخر تماما من أجل ، أجل ، من أجل حقيقة الوجود المؤسّسة لأوّل مرة، [نعني] العهد ؟" (405 :1938/1936)[246]

ولكن حذار من أنْ نأخذ فكرة "هروب الآلهة و قدومهم" في معنى المنطقة التي وقف عندها مفكّرو "النهاية" ، *نهاية تاريخ البدء الأول*، وهم حسب الفقرة 105 من إسهامات ثلاثة هلدرلين و كيركغارد و نيتشه (ص204). إنّ ما يرنو إليه هيدغر ليس ما رآه هلدرلين من خلال عبارة "هروب الآلهة"، بل ما توارى خلفه وغاب عنه. إنّ "هروب الآلهة" لا تعني عند هيدغر "نهاية" الآلهة. و ذلك أنّ "الإله الأخير" ليس آخر قومه من سلسلة من الأرباب التي انقرضت. إنّ عبارة "الإله الأخير" ليست "حطّا من شأن الإله" (eine Herabsetzung des Gottes) و لا هي "مجرّد التجديف عليه" (*die* Lästerung schlechthin)؛ بل هي طريقة طارفة في احتمال جذري للقرار حول الآلهة و بخاصة حول "ماهية/كينونة فرادة ماهية الإله في أقاصيها" (ص406). إنّ معنى "الأخير" ليس يُفهم من جهة "الانقطاع و النهاية" بل من جهة "القرار الأقصى و الخاطف في شأن الأعلى" (ص407).

إنّ هيدغر لا يفكّر من جهة معنى "النهاية" (das Ende) بل من جهة معنى "الامتناع" أو انحباس القول(die Verweigerung)، امتناع الوجود عن أن ينكشف بنفسه و أن لا ينكشف إلاّ محتجبا. لذلك ينبّه هيدغر منذ الفقرة الثانية من ضميمة الإله الأخير:

---

245 - Dastur 2000: 203.

246 - يقول هيدغر (405 :1938/1936):

« Wir rücken in den Zeit-Raum der Entscheidung über die Flucht und Ankunft der Götter. Aber wie dies ? Wird das Eine oder das Andere künftiges Geschehnis werden, muß das Eine oder das Andere die bauende Erwartung bestimmen ? Oder ist die Entscheidung die Eröffnung eines ganz anderen Zeit-Raumes für eine, ja die erste gegründete Wahrheit des Seyns, das Ereignis ? »

" إنّه لا هروب و لا قدوم، كذلك ليس ثمة هروب و قدوم، بل [أمر] أصلي، [هو] ملاء حُـود (Gewährung) الو-جود ضمن الامتناع. ههنا يتأسّس أصل الأسلوب المستقبلي، بمعنى [أصل] التحفّـظ ضمن حقيقة الو-جود.

إنّ الامتناع هو الشرف الأعلى للعطاء و السمة الأساس لحجب-النفس، الـذي يشـكّل تجليـه الماهية/الكينونة الأصلية لحقيقة الو-جود. بذلك فقط يصبح الو-جود الغرابة ذاتها، الصمت الذي من شـأن مرور الإله الأخير. " (405 :1938/1936)[247].

إنّ غرض الفلسفة ليس إنتاج "علة أولى" جديدة، لأنّ الإله الأخـير ليـس إلهـا مؤسسـا للموجود، بل هو فقط " إله لا يفعل سوى أنّه ''يمر''" [248] في فضاء-الزمان الذي يكفـل تعـهّد الدا-زين بحقيقة الو-جود. بدلا من "الأمر" الأخلاقي الـذي يعيـش في صلـب القيـم و خطـاب "الوحي" الذي يسكن المعابد، يأتي الإله الأخير في فضاء حرّ من كل أمر و كـل وحـي؛ إنّـه لا يدعونا إلاّ إلى حماية الصمت الذي يمرّ فيه: إنّ " الدا-زين متعهّد به ضمن الو-جود بوصفـه تأسيسا لحراسة هذا الصمت" (ص406)، الذي يهب "مرور الإله الأخير" (Vorbeigang des letzten Gottes). إنّ بناء مسألة الإله الأخير على معنى "المرور" يحرر معنى الإلهي مـن فكـرة "اللانهاية الإلهية" (l'infintude divine) المسـيحية[249]، و يصرفـه إلى جهـة حيـث "ينكشـف التناهي الأشدّ حميمية للو-جود: ضمن إيماءة الإله الأخير"(ص410)[250].

هنا تعترضنا صعوبة حادة: *هل الإله الأخير هو العهد ذاته؟* - إنّ هذا التوجّس مشروع لأنّ هيدغر قد استبق الإجابة عنه قائلا:"إنّ الإله الأخير ليس العهد ذاته" (ص409)[251]. إنّ هـذا التنبيه لا يُفهم حقا إلاّ متى أخذنـا مسـألة "المنعـرج في العـهد" مأخذهـا الطوبولوجـي الرسـوم.

---

[247] - يقول (405 :1938/1936):

« Das ist weder Flucht noch Ankunft, auch nicht sowohl Flucht als auch Ankunft, sondern ein Ursprüngliches, die Fülle der Gewährung des Seyns in der Verweigerung. Hierin gründet der Ursprung des künftigen Stils, d.h. der Verhaltenheit in der Wahrheit des Seyns.

Die Verweigerung ist der höchste Adel der Schenkung und der Grundzug des Sichverbergens, dessen Offenbarkeit das ursprüngliche Wesen der Wahrheit des Seyns ausmacht. So allein wird das Seyn die Befremdung selbst, die Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes. »

[248] - Dastur- 2000: 204 .

[249] - Dastur- 2000: 204.

[250] - Grondin 1988: 396.

[251] - يقول (409 :1938/1936): " **الإله الأخير**

إنّه يملك **كينونته** في الإيماء، إلى وقوع القدوم أو تخلّفه، كما إلى هروب الإله الذي قد-كـان و تحوّله المتحجّب. إنّ الإله الأخير ليس هو العهد ذاته، لكنّه محتاج له بوصفه الذي إليه ينتمي مؤسِّسُ-الهُنا."

« *Der letzte Gott*

Seine *Wesung* hat er im Wink, dem Anfall und Ausbleib der Ankunft sowohl als auch der Flucht der gewesenden Götter und ihrer verborgenen Verwandlung. Der letzte Gott ist nicht das Ereignis selbst, wohl aber seiner bedürftig als jenes, dem der Dagründer zugehört. »

ولذلك يبدو أنّ الفقرة 255 من إسهامات هي مفتاح كل الكتاب: "إنّ العهد يملك حدوثه/أُروخه الأشد حميمية و مداه الأوسع ضمن المنعرج." (ص407)[252].

كيف ذلك؟ – علينا أن نأخذ عبارة "المنعرج في العهد"[253] بوصفها تعني هنا " المنعرج الكائن ضمن العهد" (die im Ereignis wesende Kehre)، وليس منعرجا من قيمومة معطاة إلى مقام العهد[254] : إنّ الدا–زين يتحرّك ضمن خلوة الو–جود حيث يقيم العهد منذ البداية. ولذلك يفترض هيدغر أنّ المنعرج ي العهد هو "الأساس الخفي" لكل محاولات الانعراج السابقة التي كان سعى إلى إنجازها في نطاق السؤال الهادي، أي ضمن تفكير لم يغادر بعدُ بشكل حاسم أرضية تاريخ البدء الأول للفكر الغربي، وهو ما كان قد تجلى لقارئ الوجود و الزمان من خلال مشكل "الدور في الفهم "(ص407).

نحن نبلغ الآن إلى ما يسميه هيدغر "المنعرج الأصلي ضمن العهد" (die ursprüngliche Kehre im Ereignis)[255] ، فماذا يعني ذلك ؟ – يقصد هيدغر أنّ الدازين وحده

---

[252] – (407 :1938/1936):

« Das Ereignis hat sein innerstes Geschehen und seinen weitesten Ausgriff in der Kehre. »

[253] – von Herrmann 1990: 325، وخاصة ص 327–328.

[254] – إنّ الأمر لا يتعلق بـ"قلب" (Umkehrung) ميتافيزيقي (كما هو حال ماركس إزاء هيغل أو نيتشه إزاء أفلاطون) بل بـ"منعرج" في تاريخ الو–جود ، را: Haar 1975: 459.

[255] – يقول هيدغر (1938/19836: 407–408): " ما هو هذا المنعرج الأصلي ضمن العهد؟ إنّ وقوع الو–جود بوصفه تعهّد انُنا هو فقط ما يحمل الدا–زين (Da-*sein*) إلى ذات نفسه و من ثم إلى إنحباز (تحجيب) الحقيقة الموسّسة بإلحاح–مُقيم في الموجود، الذي يجد موقعه ضمن الاحتجاب [الواقع] في الخلوة الذي من شأن الدا–زين. [..]

و ضمن المنعرج : ينبغي على العهد أن يحتاج إلى الدازين (Dasein)، و محتاجا إليه هو يضعه في النداء ، و يحمله بذلك تلقاء مرور الإله الأخير.

إنّ المنعرج يكون (west) ما بين النداء (إلى التابع) و المنتمي (المنادى عليه).إنّ المنعرج هو منعرج–مضاد. [..]

من هنا تأخذ كل لغة للدا–زين أصلها و توجد لهذا السبب ضمن ماهية/كينونة السكوت.

إنّ المنعرج "هو" (ist) بذلك السيادة العليا من جهة ما هو المنعرج–المضاد حول تلفت (Zukehr) و هروب الإله الذي قد–كان. إنّ الإله الأقصى يحتاج إلى الو–حود.

إنّ النداء هو وقوع و تخلّف ضمن سرّ التعهّد .

ضمن المنعرج تتلاعب إيماءات الإله الأخير بوصفها وقوعا و تخلّفا من شأن قدوم و الآفة وهروبها و موقع سيادتها. "

« Was ist diese ursprüngliche Kehre im Ereignis ?Nur der Anfall des Seyns als Ereignung des Da bringt das Da-*sein* zu ihm selbst und so zum Vollzug (Bergung) der inständlich gegründeten Wahrheit in das Seiende, das in der gelichteten Verbergung des Da seine Stätte findet. [..]

Und in der Kehre : Das Ereignis muß das Dasein brauchen, seiner bedürfend es in den Zuruf stellen und so vor den Vorbeigang des letzten Gottes bringen.

Die Kehre west zwischen dem Zuruf (dem Zugehörigen) und der Zugehör (des Angerufenen). Kehre ist Wieder-kehre. [..]

Von hier nimmt alle Sprache des Da-seins ihren Ursprung und deshalb im Wesen das Schweigen. (..)

لا يمكن له أن يأتي إلى هُويته. ولذلك علينا أن نقبل بأنّ الو-جود و ليس الدازين هو الذي يعلّم الإنسان[256] كيف يأتي إلى الهنا الأصلي الذي يخصّه، أي كيف يفلح في أن يكون "دا-زين". ليس الدازين ذاتا تنشئ الموجود كموضوع بل هو لا يقيم من الصلة مع الموجود إلاّ ما تسمح به الخلوة التي تهبها حقيقة الو-جود، أي بقدر ما يكون "متعهَّدا" به من قِبل الو-جود و بقدر ما يكون "متحفظا" على حقيقة الو-جود و راعيا لها[257]. إنّ المنعرج يكشف حاجة العهد للدا-زين حتى يبلّغ نداءه إلى الإنسان و لكن أيضا بنفس القدر وفي عين الأوان حاجة الدا-زين للعهد حتى يدخل في حقل خلوة الو-جود، حيث يتلقى النداء. إنّ نداء العهد وحده هو الذي يمكّن الدا-زين من التقاط إيماءة الإله الأخير. لذلك فالمنعرج الكائن ضمن العهد هو وحده ما يحمل الدا-زين إلى واجهة مرور الإله الأخير في خلوة الو-جود[258]. إنّ المنعرج في العهد هو كينونة تنتشر ما بين النداء الذي يرسله الو-جود و بين الدا-زين المنادى عليه بوصفه من ينتمي سلفا إلى حقيقة الو-جود. لذلك فالمنعرج هو تبادل لمساحة ومسافة "البين" (das Zwischen) الذي يربط بين الدا-زين و الو-جود، أي فضاء-الزمان حيث يتشكل كل قول و لكن أيضا كل سكوت.

لكنّ المنعرج هو في نفس الوقت "منعرج-مضاد" (Wider-kehre) " عن تلفّت[259] (Zukehr) الإله الذي قد-كان و هروبه" (408).

خاتمة

بذلك يبدو المنعرج في العهد ميدانا مزدوجا للانعراج عن الإله الذي "قد-كان" و انعراجا إلى إيماءة "الإله الأخير". إنّ الإله الأخير لا يظهر إلاّ ماراً و ضمن إيماءة تمرّ كلمح البصر في خلوة الو-جود. وإنّه إنّما في ماهية/كينونة تلك الإيماءة الخاطفة يتّحد الاقتراب الحميم من الإله الأخير مع الابتعاد الأقصى عنه. تلك الإيماءة تبيّن أنّ الكينونة القصوى للو-جود تتطلّب سلفا "الفاقة" (die Not) الأكثر حميمية التي يخلّفها "تخلي الوجود" (die Scinsverlasscnhcit) عن الموجود (ص408). ههنا أيضا "تكمن في عين الوقت الماهية/الكينونة الأكثر احتجابا لـ"ليس (das verborgenste Wesen des *Nicht*)" (ص410)، الذي ينبغي أن نأخذ هنا لا في دلالة "السلب المنطقي" (logische Verneinung)، بل في دلالة "الامتناع" (die Verweigerung)- امتناع الو-جود عن الظهور في شكل الموجود:

Das Ereignis "ist" so die höchste Herrschaft als Wiederkehre über Zukehr und Flucht der gewesenen Götter. Der äußerste Gott bedarf des Seyns.

Der *Zuruf* ist Anfall *und* Ausbleib im Geheimnis der Ereignung.

In der Kehre spielen die Winke des letzten Gottes als Anfall und Ausbleib der Ankunft und Flucht der Götter und ihrer Herrschaftsstätte. »

256 - في هكذا مقام يتولّد ضرب من "الإنسانوية العليا" . را: Caputo 1975: 163.

257 - Pöggeler 1959: 296.

258 - قد يصعب هنا التوازي الذي يرسمه بعض شراح هيدغر بين "تفكير العهد" و تجربة "الصوفيين" . را: Caputo 1975: 162.

259 - معنى zukehren في الألماني هو التفت إلى و أدار وجهه نحو أو عن و أطلّ على .

" إنّ الابتعاد الأقصى للإله الأخير ضمن الامتناع إنّما هو قرب فريد من نوعه، صلة لا يجب أن تُشوَّه أو تُنحَّى بواسطة أيّة "جدلية" (Dialektik)[260] . [..] ههنا لا يحدث أيّ دخول-في-الخلاص (Er-lösung)، بمعنى رمي بالإنسان في [حقل] الأساس، بل تنصيب للماهية/الكينونة الأكثر أصلية (تأسيس-الدا-زين) ضمن الو-جود ذاته" (1938/1936: 412-413)[261].

إنّ علينا أن نستبصر ههنا الطابع "العلماني"[262] بالمعنى الجذري لهذا النحو من المُقام لدن إيماءة الإله الأخير. ربّ طابع هو الضامن الوحيد الذي يحفظ تفكير هيدغر الثاني من شبهة أيّ "صوفية" في غير وقتها[263].- ربّ مطلب سوف يعمل هيدغر الأخير على تخريجه من خلال اشتغال غير مسبوق - لنقل "ميتا-رومانسي" (méta-romantique) - على "اللغة" بوصفها ميدان "التجمّع في نطاق العهد" (Versammlung in das Ereignis)[264]. "اللغة" هي موضع الرهان الأخير لتفكير هيدغر الثاني، ولكن اللغة من حيث هي ميدان "تاريخاني" مغاير تماما للظاهرة "الألسنية" أو "القضوية" /"التحليلية" التي سادت تحت عنوان التقليد الانغلوسكسوني. إنّ "العهد" لا يمكن أن يُصاغ في "قضية" : إنّ كل تفكير "قضوي" هو ممنوع سلفا من " الإفكار في العهد"[265].

---

260 - قا: Gadamer 1973: 177.

261 - يقول (1938/1936: 412):

« Die äußerste Ferne des letzten Gottes in der Verweigerung ist eine einzigartige Nähe, ein Bezug, der durch keine "Dialektik" verunstaltet und beseitigt werden darf. [..] Hier geschieht keine Er-lösung, d.h. im Grunde Niederwerfung des Menschen, sondern die *Einsetzung* des ursprünglicheren Wesens (Da-seinsgründung) in das Seyn selbst. »

262 - رغم إنكار هيدغر له، را: Beaufret 1980: 20-21. - يقول أحد شرّاح هيدغر الذين لا يترددون في إعلان "لاهوت هيدغر" (la théologie de Heidegger) عنوانا لتأويلهم لـه، هو Crétella 1987،ص 11-12 (الجملة الأخيرة من تشديدنا):

« Heidegger n'a jamais abandonné son premier chemin d'écolier : la question *philosophique* de l'être ne saurait être *entendue* que depuis la question *herméneutique* du *sens* d'"être", au sein de laquelle seulement elle a pu enter en résonnance. Tel est "le cercle herméneutique", le "choeur" du penser heideggerien, son sanctuaire : chrétien – de provenance et d'avenir. Précisons cependant : chrétien, mais non clérical ; chrétien et non inquisitorial. *"L'essence du christianisme" peut – et doit- après Heidegger être redéfinie comme l'espace de jeu - l'espace de droit – de l'interprétation : espace laïque par destination, espace de liberté pour penser.* »

263 - را: Caputo 1975: 170.

264 - Janicaud 1991: 130-131.

265 - را: Couloubaritsis 1986: 280،296.

الفصل الحادي و العشرون

طوبولوجيا المناظرة مع هيغل
في مقام "تاريخ الو-جود"
ضمن مخطوط 1941/1938 عن **السلبية**

"وبلا ريب إنّ هيغل لا يصلح لنا فقط بوصفه مناسبة أو إحدائية اعتباطية لمناظرة فلسفية . فإنّ فلسفته انما **تنتصب** (*steht*) نهائيّاً ضمن تاريخ الفكر -أو نحن نريد أن نقول : [تاريخ] الو-جود (Seyns) - بوصفها **الاقتضاء** (*Forderung*)الفريد من نوعه وغير المتصوَّر بعدُ لمناظرة معها - وذلك بالنسبة الى كلّ فكر يأتي **بعدها** أو أيضا يريد فقط وأوّلا أن يهيئ الفلسفة من جديد -وربما ينبغي [عليه] .

إنّ نيتشه الذي [لم] يتحرّر [إلا] ببطء شديد وبغاية الأخَرة من الاستهانة والاحتقار البائسيْن الذيْن أخذهما عن شوبنهاور إزاء هيغل ، انما قد قال ذات مرة " إننا " نحن الألمان هيغليون ، حتى ولو كان هيغل لم يوجد قطّ " . "

هيدغر (1941/1938: 3)

" إنّ الدحض الحقيقي انما ينبغي أن ينفذ إلى قوة الخصم و أن يستقرّ في دائرة اقتداره؛ أمّا أن يهاجمه خارج ذاتخ و عندئذ أن يتغلّب عليه حيث لا يوجد، فذلك ممّا لا يقتضيه الأمرُ"

هيغل (أعمال 6 (1816): 250)

تقديم

إنّ الغرض هنا هو التكشيف عن طبيعة المقام الذي اخترعه هيدغر تمهيدا للخـوض في المناظرة مع هيغل كما تتبدّى من مخطوط 1939/1938 ـ 1941 ـ تحت عنوان "السلبيّة. منـاظرة **مع هيغل من منطلق السلبية** " (Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität)، والذي نُشر سنة 1993 بوصفه القسم الأول مـن المجلـد 68 مـن **الطبعة الكاملة** (صص 1–61) . وهو نص تنطوي دراسته على صعوبة مزدوجة : 1. أنّه مكتوب في أسلوب كتاب **إسهامات**، أي في أسلوب "الضمائم"؛ و 2. أنّ حالة البحث حوله ما تـزال في أوّل خطواتها[1].

إنّ علينا البحث[2] في **إمكان** المناظرة مع هيغل سنة 1938 كيف تكوّن ووفق أيّ **شروط** تهيّأ لهيدغر الثاني أن يـأتي إلى إشـكالية "السـلبية" مـن ورشـة "المنعـرج في العـهد" مـن أفـق الانطولوجيا الأساسية إلى طوبيقا تاريخ الو–جود، وحيث انقلب معنى المناظرة عنده إلى البحـث في "تحويل لغة تاريخ الفلسفة إلى لغة تاريخ الوجود"[3].

أمّا من جهة *منهجيّة*، فإنّ مطلوبنا الآن هو بالتحديد أن نفحص عن "الضميمة" الأولى من الجامع الأول ، والتي تحمل من العناوين هذا العنوان الطريف " في شأن هيغـــل " (Über Hegel) (1941/1938 : 1–13). ووجـه الطرافـة في هكـذا عنـوان هـو أنّـه ضـرب مـن الإشـارة *الخارجية* أو *الأوّلية* الى هيغل من حيث هو " اسم"[4] فيلسوف يتعلّق الأمر بالدخول في نحو مـن "المناظرة" معه . هذه الإشارة مقصودُها هو تعيين وجه الاهتمام الذي من شأنه أن يقود الباحث الى التكلّم "عن(über)هيغل" . والمفترض أنّه قد أتى عددا ما من الأغراض لم يكن هيغـل مـن بينها غرضاً. إنّ المطلوب في مثل هكذا حال هو الانخراط في نحـو مـن *التـبرير* الفلسـفيّ لمـا قـد يحمل المتفلسف على الكلام "على" هيغل . وإنّ ذلك هو ما شرع فيه هيدغر ضمن هذه الضميمة الأولى من المخطوط كله .

إنّ المقصد العام الذي يوجّه هيدغر ههنا هو تدبير *إمكانية* المناظرة مـع هيغـل ، وذلـك بمحاولة التكشيف عن طبيعة *المقام* الذي تصبح فيه تلك المناظرة ليس فقط ممكنـة بـل ووجيهـة أيضا . وخطّة هيدغر المعتمدة ههنا يمكن إرجاعها الى الموضعيْن التالييْن وذلـك مـن جهـة مـا هما بمثابة خطوتيْن في مهمة واحدة : أوّلهما يتعلّق بالبحث في *أصل المناظرة مع هيغل كيف تتأتى* ، وذلك يعني السؤال عن **السبيل** الأخصّ اليـها ، وهـو مـا سـيفضي الى الوقـوف علـى

1– را: Boer 2000،ص 288:

« The first part of GA 68 , *Negativity. A Confrontation with Hegel Starting out from Negativity*, was written during the same period as the *Contributions* (1938/39) and was equally not intended for immediate publication. Published in 1993, this text is very similar in style to the Contributions and in some parts just as inaccessible. »

2– عن مخطوط "السلبية" (1941/1938) راجع: Boer 2000: 297–304.

3– Bernasconi 1978: 188.

4– علينا أن نأخذ هذه الإشارة من جهة قولة هيدغر التي افتتح بها سنة 1961 توطئة المجلـد الأول من كتاب **نيتشه** ، قال (1961ب: 9):" [..] إنّ اسم المفكّر يقوم بمثابة عنوان لـ**قضية** تفكيره".

« [..] Der Name des Denkers steht als Titel für *die Sache* seines Denkens. »

أطروحة هيدغر في هذا الشأن . أمّا الثاني فإنّه عبارة عن بحث في راهنيّة مثل هذه المناظرة مع "السلبيّة" *الهيغلية* من حيث نكتة الأمر في إشكاليّة علم المنطق .

إنّ علينا أن نأخذ هذه المطالب الثلاثة (الأصل، السبيل، الراهنية) بوصفها على وجه الدقة مسائل "طوبولوجية": فالأمر يتعلق في كل مرة بتحديد "مواضع حضور" هيغل ضمن "تاريخ الوجود" كما يمكن الإفكار فيه بوصفه "طوبولوجيا الوجود" التي تتعيّن ضمنها "الموضعية" (Ortschaft)[5] التي يتكلم منها هيغل والذين معه. إنّ قصد المناظرة مع هيغل و الذين معه /قبله هو " تركهم يظهرون حيث يوجدون دون أن يعلموا الموقع الذي من شأنهم، يستعجبون من ظهورهم و يحضّون على تأمّلٍ لا يكون ضغينة إزاء الماضي، بل انفتاحاً لما كان يوجد في الإمكانية القصوى التي كانت تتحفّظ فيه (se réserve en lui) منذ البداية."[6]

ربّ مطالب نجمعها في هكذا عناوين :

1) طوبيقا المناظرة مع هيغل من طريق تاريخ الو-جود ؛

2) راهنيّة المناظرة واصطلاحها ومقامها .

*****

§-1 . طوبيقا المناظرة مع هيغل من طريق تاريخ الو-جود

1.1- أصل المناظرة : "موقف" (der Standpunkt) هيغل ضمن "تاريخ الو-جود" أو *المناظرة* بوصفها مشكلا "طوبولوجيا"

فيما يتعلّق بالأصل الذي ارتآه هيدغر[7] بوصفه الموضع الأليق بالمناظرة مع هيغل . نحن نجد أنّ هيدغر قد ظلّ يحوم في بسطه بين ثلاثة سياقات ، لا يجدر بالمتفلسف حسب خطّته

5- عن البعد "الطوبولوجي" في تفكير هيدغر الثاني، را: Schürmann 1982: 24،30،53-55، 99،105،106، 168، 178،196،250.

6- Beaufret 1973: 142.

7-يقول هيدغر (1941/1938: 3) : " إنّ الإيضاحات التي [سوف] نحاولها في شكل محادثة (Aussprache) لا يجب أن تعطّل سير عملكم على تفسير "منطق" هيغل . بيد أنّ الأسئلة التي نتزع اليها لا تهدف أيضا الى أنْ " تسقط " (einfallen) من خارج في فلسفة هيغل ، بذلك "التعجّل الذي من شأن التفكّر العارض (einfallenden)"[7] ، الذي هو مخالف لنسقية فكرٍ ما ، لا سيما من جنس [النسقية] الهيغلية، ولهذا السبب أيضا ينبغي أن يكون غير مثمر .

وبلا ريب إنّ هيغل لا يصلح لنا فقط بوصفه مناسبة أو إحدائية اعتباطية لمناظرة فلسفية . فإنّ فلسفته انما **تنتصب** (*steht*) نهائيّاً ضمن تاريخ الفكر -أو نحن نريد أن نقول : [تاريخ] الو-جود (Seyns) - بوصفها **الاقتضاء** (*Forderung*)الفريد من نوعه وغير المتصوَّر بعدُ لمناظرة معها - وذلك بالنسبة الى كلّ فكر يأتي **بعدها** أو أيضا يريد فقط وأوّلا أن يهيئ الفلسفة من جديد -وربما ينبغي [عليه] .

إنّ نيتشه الذي [لم] يتحرّر [إلا] ببطء شديد وبغاية الأخرة من الاستهانة والاحتقار البائسين الذيْن أخذهما عن شوبنهاور إزاء هيغل ، انما قد قال ذات مرة " إنّنا " نحن الألمان هيغليون ، حتى ولو لم يكن ثمّة هيغل قطّ" ."

« Die Erörterungen, die wir in der Form einer Aussprache versuchen, sollen nicht den Gang Ihrer Arbeit an der Quslegung von Hegels "Logik" stören. Die Fragen, denen wir zustreben, wollen aber auch nicht von auβen her in Hegels Philosophie, "einfallen", mit jener "Ungeduld der einfallenden Reflexion", die einer Systematik des Denkens, zumal von der Art Hegelschen, durchaus zuwider und deshalb auch unfruchtbar sein muβ.

أن يحتفظ إلا بالأخير منها فحسب . وهذه السياقات هي إمّا التفسير "التأريخي" وإمّا "السقوط" في بؤرة الإشكال الهيغليّ من "خارج" وإمّا تعقّب " اقتضاء "(Forderung) المناظرة الذي هو ثاو بعدُ في الفلسفة الهيغلية نفسها .وإنّ هيدغر ليس فقط يركن للتو الى هذا الإمكان الثالث، بل هو يدفع بذلك الاقتضاء السري الى أقصاه ، بأنْ يتقصّد إليه بوصفه لا يعدو أن يكون صادرا عن ضرب ما من "النسبة" الى عين *الوضع* الروحيّ للألمان بعامة.

من البيّن أنّ هيدغر ههنا يستعمل لفظة "المحادثة"(Aussprache) بوصفها مرادفا أدنى لعبارة "المناظرة" (Auseinandersetzung) . ونحن ينبغي أن نأخذ *المحادثة* ههنا من حيث هي هذا الضرب من التفلسف الذي يتّخذ من مشاركة الفلاسفة إشكاليتهم غرضا له . إنّ الأمر لن يتعلّق إذن بشرح المتون بالوجه الذي اصطلحه القدماء الى حدّ اكتمال هذا التقليد مع ابن رشد . بل إنّ المحادثة لا تقصد أصلا الدخول في خانة المعنى الصناعيّ للشرح . بيد أنّها لا تعني أيضا وبنفس القدر أيّ ضرب من "السقوط" في نصوص الفلاسفة من "خارج" مساقها الخاص. ودلالة السقوط ههنا تشير الى ذلك النحو من الإقدام على تفسير المتون من غير أيّ التزام جوهريّ بطبيعة الإشكال الأساسيّ الذي تنتظم به وفي حدوده هكذا متون . واللافت للنظر أنّ هيدغر ، كما في مواضع أخرى، يستلف من هيغل نفسه وجه التعبير عن هذا النوع الثاني من المحظور . أي ما يسمّيه هيغل "تعجل التفكّر العارض"[8] ، وإن كان هيدغر لا يُبقي على السياق التأمّليّ لهذه القولة ولا على نوع الدور الذي تؤدّيه داخله[9] . ونحن ما يهمّنا هنا سوى وجه الاقتباس الذي قصده هيدغر من اعتماده لهذه القولة الهيغلية في سياق بسطه لمعنى المحادثة من حيث هي المقام الأليق بالمناظرة الفلسفية . إنّ "عجلة التفكّر العارض" تكمن في كونه يخطئ مرماه من ثلاثة وجوه : أوّلا من حيث هو موقف *عجلة* وليس موقف *أناة* . في معنى "أناة المفهوم" التي

Allerdings gilt uns Hegels auch nicht nur als ein beliebiger Anlaβ und Anhalt für eine philosophische Auseinandersetzung. Seine Philosophie *steht* endgültig in der Geschichte des Denkens – oder wollen wir sagen : des Seyns – als die einzigartige und noch nicht begriffene *Forderung* einer Auseinandersetzung mit ihr – für jegliches Denken, das *nach* ihr kommt oder auch nur erst die Philosophie wieder vorbereiten will – und vielleicht muβ.

Nietzsche, der sehr langsam und spät genug sich aus der von Schopenhauer übernommenen kläglichen Verunglimpfung und Miβachtung Hegels frei machte, sagte einmal, daβ " wir Deutsche Hegelianer sind, auch wenn es nie einen Hegel gegeben hätte". »

[8] – نحن نورد هنا الجملة التي استقى منها هيدغر العبارة التي تهمّنا . يقول (هيغل أعمال 5 (1831): 33):" بيد أنّ هذا التكوين و التربية للتفكير، الذين من خلالهما يُحقّق سلوك تشكيلي من شأن هذا الأخير و يُتجاوَز التعجّل الذي من شأن التفكّر العارض، انما لا يتوفّرا إلا عبر مواصلة المسير و الدراسة و إنتاج التطوّر في جملته."

« Aber diese Bildung und Zucht des Denkens , durch welche ein plastisches Verhalten desselben bewirkt und die Ungeduld der einfallenden Reflexion überwunden würde , wird allein durch das Weitergehen , das Studium und die Produktion der ganzen Entwicklung verschaft . »

[9]– عن التراوح بين المصطلحين، را: Boer 2000: 289.

يشير إليها تصدير **فينومينولوجيا الروح** [10]؛ وثانيا من حيث هو *تفكر* "تمثيلي" وليس بسطا "مفهوميا" لمطلوبه[11] ؛ وأخيرا من حيث هو *عارض* لذلك المطلوب من *خارج* . و انما تعني العجلة عدم الإنصات إلي إيقاع المسألة كيف ينتظم ؛ أما التفكر فهو هذا النشاط الذي تعتمله "الذات الحديثة" لا ترى في ما ليس هي إلا "موضوعا" عليها إخضاعه ؛ وأما العارض أو، بالمعنى الحرفي، "الساقط" (einfallend) ، فهو ما يعرض للمسألة من خارج منطقها الخاص يريد حلها .

إنه بهذا المعنى لا يمكن للمناظرة من حيث هي "محادثة فلسفية" أن تكون تفكرا عارضا . أما ما هو أقل من التفكر العارض وجاهة فهو الطمع في جعل هيغل "مناسبة" أو "إحداثية" فقط صالحة للمناظرة الفلسفية . هذه الرتبة من المقال أدنى مما سبق جميعا- أي أدنى من الشرح بمعناه الصناعي ومن التفكر العارض من حيث هو نشاط الذات - بمعنى واحد هو أنها تدمر إمكانية المناظرة الفلسفية أصلا . فما الذي يمكن أن يكون فلسفيا في مناظرة تستمد إمكانها الخاص من عرضية المناسبة وشكلية الاحداثية ؟ - إن العرضية والشكلية هما مقصود هيدغر من إشارته الى الطابع "الاعتباطي" (beliebiger) لهكذا موقف . وذلك أن في هذا النحو من اعتباط اللقاء مع هيغل اعتباطا أخطر لإشكاليته .

إنه من أجل ذلك يعجل هيدغر بالتذكير بما لفلسفة هيغل من مكانة حاسمة في تاريخ هذه الصناعة أي صناعة الفلسفة . ونحن نرغب هنا في أن ننبه الى طريقة هيدغر في الإقرار بتلك المكانة . رب طريقة تبدو مطروقة من جهتين : أولا من جهة **تاريخ** الفكر ؛ وثانيا من جهة طبيعة العلاقة **الإشكالية** التي تفرضها تلك الفلسفة مع الخلف .- فأما من جهة "تاريخ الفكر" (die Geschichte des Denkens)[12] فإن هيدغر يجري تعديلا طريفا على مقام التاريخ الذي من شأن المسألة الفلسفية بعامة ، ألا وهو الخروج من السياق التقليدي للبصر بالبعد *التأريخي* لمسألة ما . ورسم عبارة "تاريخ الو-جود" (die Geschichte des Seyns)[13] أفقا جوهريا لذلك البصر[14] .

10- عن عبارة "أناة المفهوم" ، راء: Lebrun 1972 . يقول هيغل (أعمال 3(1807): " إن حياة الإله و المعرفة الإلهية قد يمكن لهما بذلك أن يعبر عنهما بوصفهما لعبة المحبة مع نفسها؛ وإن هذه الفكرة انما تغرق في التقوية بل وفي الملال متى افتقدت إلى الجد و الألم و الأناة و عمل السالب."

11- عن التمييز الهيغلي بين ما هو من صعيد "التمثيل" و ما هو من مقام "المفهوم" راجع بخاصة "تقديم" **فينومينولوجيا الروح**.

12- Boer 2000،ص 290:

« In the *Contributions* Heidegger calls Hegel the first to have achieved a truly philosophical comprehension of the history of philosophy. For Hegel's perspective allows the different historical manifestations of philosophy to be understood as phases of a necessary development. Since Heidegger regards this approach as the same time as the last possible of this kind (B 214), the question arises as to what a different history of philosophy – just as philosophical as Hegel's- might be like (221). Everything that has been tried in this respect since Hegel is described by Heidegger as a learned, yet helpless stammering (214). »

- حرف B يرمز ي إحالة دي بور إلى *Beiträge* أي إلى كتاب **إسهامات** (1938/1936).

13- قد يمكن أن نفهم "تاريخ الفكر" بكونه تاريخ انكشاف الوجود " من خلال ملامح (traits) "حقبه" (époques)"، في حين أن "تاريخ الو-جود" قد يعني لدى هيدغر تاريخ لا-احتجاب الو-جود من خلال "احتجاباته ضمن خلواته (éclaircies)"، راء: Haar 1975: 482.

14- Marion 1983: 146.

الفكر" يعني ههنا اللوغوس من حيث هو الهيئة التقليدية لمعنى الوجود في لغة الميتافيزيقا . أمّا الو–جود فهو يشير لدى هيدغر الثاني إلى نمط العبور من "السؤال الهادي" عن معنى الوجود بما هو موجود كما اصطلح عليه تاريخ الوجود من أفلاطون إلى هيغل، إلى "السؤال الأساسي" كيف "يكون" (west) الو–جود ؟ بوصفة لغة "لم تعد ميتافيزيقية" . وذلك يعني أنّ فلسفة هيغل انما تقع داخل التقليد الذي حدّق بالسؤال *الهادي* عن الوجود (das Sein) ،أي موجودية الموجود، من زاوية اللوغوس في جملة الوجوه التي اتّخذها ، وليس الفكر إلا واحدا منها[15] . إنّ ما يسعى إليه هيدغر هو ترجمة مكانة فلسفة هيغل في لغة *تاريخ الو–جود* [16]، ولكن ذلك يستوجب أوّلا الاعتراف بأنّ فلسفة هيغل انما "تنتصب نهائيا ضمن تاريخ الفكـــــر"، بمعنى أنّها "واقعة انطولوجية" (ontologisches "Faktum") في تاريخ الو–جود ، وليس موضوعا لفحص تأريخي. ربّ واقعة تجد مكانها ضمن "موضعية حقيقة الوجـــــود" (die Ortschaft der Wahrheit des Seins)[17].

15– وعلى ذلك من الحقيق بنا أن نضع في الاعتبار هنا أنّ عبارة "تاريخ الفكر" مثيرة من جهة أنّ "المنعرج" قد يعني ، كما في تأويل شورمان مثلا، نقل مسألة الوجود من "دازين التحليلية الكيانويـــة" إلى "تفكير" طوبولوجيا الو–جود"، من الأفق الكياني للفهم لدى هيدغر الأول – حيث يغيـــب مشكل "التفكير" – إلى طوبيقا "فكر العهد" لدى هيدغر الثاني، را: Schürmann 1982: 250، 273، الهامش1.

16– في مقالة " كلمة أنكسيماندر" (1946) سوف يبسط هيدغر دلالة "تاريخ الوجود" بوصفها تعني " اسكاتولوجيا الوجود" (eschatologie de l'être) حيث تمتلك "فينومينولوجيا الروح" موقعا أصيلا. يقول (1946ج:ت.ف.ص 394)

« L'histoire de l'être se recueille en pareil dis-cès [*Abschied* du destin de l'être jusqu'alors voilé]. Le recueil en ce dis-cès comme rassemblement (λογος) de l'extrême (εσχατον) de son essence jusqu'alors de mise est l'eschatologie de l'être. L'être même , en tant que destinal, est en lui-même eschatologique.

Dans l'expression eschatologie de l'être, nous ne comprenons pas le mot d'eschatologie comme titre d'une discipline théologique ou philosophique. Nous pensons l'eschatologie de l'être au sens correspondant à celui dans lequel il faut penser, pour répondre à l'histoire de l'être, la Phénoménologie de l'Esprit. Celle-ci constitue une phase dans l'eschatologie de l'être, dans la mesure où, en tant que subjectité absolue de la volonté inconditionnée de volonté, l'être se rassemble en l'adieu de son essence jusq'alors de mise, essence marquée par la frappe de la Métaphysique. »

17– عن عبارة "واقعة انطولوجية" را: Pugliese 1965: 76 ،الهامش 1؛ مع الإشارة إلى أنّه قـــد بنى هذا المصطلح انطلاقا مما قاله هيدغر الأول في الفقرة 2 من **الوجود و الزمان** : " إنّ الوجود يتمثـــل في أنّه–يوجد وهكذا–يوجد ، في الواقع والقيمومة والقيام والقيمة والإنّية (Dasein) وفي "إنّه ثمّـة"(es gibt)" (1926أ: 7). – و لكن عن استثمار لها في سجل مسألة "تاريخ الو–جود" انظـر: Schürmann 1982،ص :68

« Le principe d'une époque est un *a priori* de fait, d'une facticité non humaine. C'est le paradoxe d'un "fait ontologique". Cela qui lègue les époques historiques et leurs principes, en lui-même est néant, ni un sujet humain ou divin, ni un objet disponible et analysable. La présence se réserve (*épéchein*). Mais par sa retenue en soi et son retrait, elle garde aussi les choses présentes comme dans une réserve. »

هذا الإقرار هو الذي قاد هيدغر إلي التكشيف عن إمكان المناظرة مع هيغل من حيث هو إمكان يثوي بعدُ في صلب الأفق الذي تشير اليه مسألة تاريخ الو-جود[18] . ربّ إمكان قد يجد هيئته الخاصة في كونه موضع "النهاية" من تاريخ الوجود بوصفه "حضورا"[19]. – إنّه بذلك لن يكون المتفلسف محتاجا في أن يناظر هيغل الى أيّ تبرير *منهجيّ* ، مادامت العلاقة مع هيغل قد بدأت بعدُ ضمن *تاريخ الو-جود* [20]. هذا الوضع الخاص يشير اليه هيدغر بعبارة "الاقتضاء" (die Forderung) : إنّ انتصاب فلسفة هيغل ضمن تاريخ الو-جود يصرّف بعدُ ، أي من تلقاء ذلك التاريخ، دعوة الى مناظرته . ربّ دعوة يصفها هيدغر بأنّها "اقتضاء فريدا من نوعه"(einzigartige) و"غير متصوَّر بعدُ "(noch nicht begriffene) . لن نتوقّف هنا عند هذا النحو من الوصف ، ولكن سنحاول أن نجد سبيلا الى استبصار طبيعة العلاقة الإشكالية التي يرغب هيدغر في إقامتها بين فلسفة هيغل و إمكانية التفلسف التي من شأن الخلف . إنّه لهذا

18– علينا أن نقف هنا عند تساؤلات الشرّاح عن التواشج السابق إلى الذهن بين مصطلحات هيدغر من قبيل "تاريخ الو-جود" (Geschichte des Seyns) و عبارات هيغلية مثل " "تاريخ العالم" (Weltgeschichte) و "تاريخ الروح" (Geschichte des Geistes) و "تاريخ تكوين العالم" (Geschichte der Bildung der Welt)، حتى نبقى في معجم **فينومينولوجيا الروح** وحده (أعمال 3 (1807): 32،34، 157؛ ت.ف.ص 91،230). – أن ننكر أيّة قرابة أصلية بين مصطلحات هيدغر و لغة هيغل بحجة أنّ وجوه التشابه قد يمكن أن تكون ناجمة عن "رغبة في الحوار" (un désir de dialogue) فحسب، أو بحجة أن "الفينومينولوجيا الهيدغرية لا تسمح بالكلام عن معقولية في منعطفات التاريخ"، كما يذهب إلى ذلك شورمان مثلا (Schürmann 1982: 43،هامش 1)، هو موقف ما يزال يتبنّى خلسةً خطة "المباينة" التي اعتمدها هيدغر الأول إزاء الشبه "الظاهر" مع هيغل؛ رب خطة يبدو أنّ هيدغر الأخير قد استأنفها منذ الخمسينات وخاصة تحت وطأة وجه معيّن من"التلقي" (مثلا: Guzzoni 1962: 54-55،84-90) – لذلك نحن نفضّل تخريج ميشال هار (Haar 1980) الذي لا يزال المرجع في هذه المسألة، إذ تُرجم سنة 1999 إلى الانغليزية ، ونحن استفدنا من تقسيمات النص المترجم في رصد وجوه القرابة مع هيغل . فقد رصد هار جملة من "البنى الهيغلية في التفكير الهيدغري في التاريخ" (structures hégéliennes dans pensée heideggerienne de l'Histoire) بوصفها أمارات على "قرابة عميقة" (parenté profonde) . ربّ أمارات قد يمكن إحصاؤها في ثلاث: 1. " أوّلية الماضي بوصفه كائنة " (Gewesenes) جوهرية (Haar 1980: 49-53؛ 1999: 47-50)، وحيث ليس فقط "يستعيد المبدأ الكبير لهيغل: Wesen ist was gewesen ist" بل "يلاقي" معنى "الاستذكار" (Erinnerung) الهيغلي ؛2.نسقية "تاريخ الوجود (1980: 53-57؛ 1999: 50-54)، حيث ينطوي تاريخ الوجود على "حقب" و "مسار" و "ضرورة" تتواشج مع "تاريخ العالم" الهيغلي ؛ 3. "اسكاتولوجيا الوجود" بوصفها "فينومينولوجيا الروح" التي فُكّر فيها على نحو لا-ميتافيزيقي (1980: 57-59؛ 1999: 54-56).

19– Boer 2000،ص 290:

« In order to distance himself from his great predecessor, Heidegger characterizes the realm within which the history of metaphysics unfolds itself as a realm within which being only makes itself understandable as presence. This realm is the place where thinking comes into its own and feels at home, yet is further from home than it will ever be able to admit. »

20– ضمن ما يسميه جانيكو "الجوار" (la contiguïté) ضمن تاريخ الو-جود، را: Janicaud 1991: 123،125،128، وبخاصة ص 141، حيث نفهم أنّ "الجوار" لا يمكن أن يؤدي إلى أيّ " Aufhebung" لأنّه ناجم عن "تخارج حذري" و "قرب اضطراري" في آن:

« La contiguïté ne doit pas être un "principe " du tout. C'est bien plutôt un "concept ironique" auquel j'ai eu recours pour signaler –hors de toute *Aufhebung* – une possible situation de pensée marquée à la fois par l'*extériorité radicale* et la *proximité obligée* entre le monde-langage métaphysique et son impensé. »

الخلف بالذات انما تكون فلسفة هيغل، وذلك تحت وطأة تاريخ الوجود الذي تفترضه ، دعوة فريدة من نوعها للمناظرة معها . لنعيّن أولا من هو الخلف ، ثم نشرع بعد ذلك في ترتيب معنى الفرادة التي يقصدها هيدغر . إنّ الخلف ههنا هو بعامة من يأتي بعدَ هيغل . بيد أنّ البعديّة غير مبسوطة بالمعنى الذي يعطيه إياها الزمان الطبيعيّ . إنّ الخلف يكون كذلك من حيث هو يريد (will) أو هو ينبغي(muβ) عليه أن يعيد الكرّة الفلسفية التي أنتجت فلسفة هيغل . إنّ الخلف هو الذي يأتي بعد هيغل ولكن من جهة ما يعني ذلك استئناف(wieder vorbereiten)عين الإشكال الذي كان السلف قد ذهب فيه كلّ مهجته . إنّ البعديّة ههنا بعديّة تاريخ الوجود وليست بعديّة الزمان الطبيعيّ .

وقد يمكن أن نوضح طبيعة "اقتضاء" المناظرة مع هيغل من زاوية تاريخ الوجود بالاعتماد على التمييز الرشيق الذي رسمه شورمان بين "الأصلي" (l'originaire) و "الابتدائي" (l'originel) : إنّ موقف هيغل "ابتدائي" لأنّه " قد يشير إلى وضع أساس عصر" من عصور الوجود (وضع "المثالية الألمانية" ضمن عصور الوجود)، لكنه ليس "أصليا" من أجل أنّه لا ينطوي على "مطلع الحضور المتملّك للغياب" الذي يقتضيه "تفكير العهد"[21].

إنّه في هذا السياق الدقيق انما يجدر بنا أن نضع إستجلاب هيدغر لعبارة نيتشه المثيرة : "نحن الألمان[22] هيغليون.." [23]. إنّ رأس الامر هنا ليس في مدى الوفاء لنيتشه ، بل في مدى النجاح في *الاستملاك الهرمينوطيقيّ / الطوبولوجي*[24] لعبارته على نحو يكف معه عن أن يظهر في صورة "ظل شاحب لهيغل"[25] . ويبدو أنّ ذلك قد تمّ عندما قبل هيدغر اعتماد لفظة "نحن" مقاما

21- Schürmann 1982: 157-158، 169، 176.

22- عن دلالة "ألمانيا" لدى هيدغر را: Vaysse 1983: 503.

23- يستشهد هيدغر هنا بقولة نيتشوية مقتطفة من الفقرة 357 من كتاب **العلم المرح** . - على أنّه علينا أن ننبّه إلى أنّ هيدغر يستعمل عبارة نيتشه ليس فقط في مقام مختلف تماما عن مقامها الأصلي، بل إنّ مضمون تلك العبارة يكاد يكون،على الأقل لأول وهلة، مضاد لمقصد هيدغر، من حيث أنّه يعلن صراحة رفض " مشروعية مفهوم ''الوجود''"، وإن كان من ناحية مسألة "المنطق" ينطوي على إلماعة ذات دلالة . يقول نيتشه:

« Nous autres Allemands sommes hégéliens, quand même Hegel n'eût jamais existé, pour autant que, contrairement à tous les Latins, nous attribuons instinctivement au devenir, à l'évolution, une signification plus profonde, une valeur plus riche qu'à ce qui "est" – nous ne croyons guère à la légitimité de la notion d' "être" - ; hégéliens de même pour autant que nous ne sommes point enclins à accorder à notre logique humaine qu'elle serait la logique en soi, l'unique genre de logique (nous aimerions plutôt nous persuader qu'elle ne serait qu'un cas spécial, peut-être le plus étrange et le plus stupide). »

24- را: Beaufret 1973،ص 140-141، حيث يعيد القرابة الخفية بين نيتشه و هيغل إلى " حيثما يعرف كل منهما الآخر دون أن يعرف بعدُ على ذلك **الهُنا** الذي هو خاصة لهما معا، وإنّ كان التفكير انما من أجله [ذلك الهُنا] ينبسط فيهما عفوا" :

« Niezsche [..] reconnaît en effet dans la dialectique hégélienne une "initiative grandiose" [Der Wille zur Macht, § 416], car, aux jeux de Niezsche, Hegel comprend déjà "l'innocence du devenir". Hegel est ainsi pour Niezsche, sinon pour les imprudents commentateurs de celui-ci, son *déjà* le plus proche, comme Kant l'était pour Hegel. Mais où ? Là où ils se savent tous les deux sans cependant savoir encore le *là* qui leur est propre, bien que ce soit pour lui cependant que la pensée en eux se déploie "de plein gré". »

25- قا: Krell 1991،ص 278:

لتصريف دلالة الخلف التي أقام عليها تأويله لمعنى أن يأتي المتفلسف بعد هيغل : ليست المناظرة مع هيغل مجرّد فضول تاريخيّ يركبه المتأخّر إزاء المتقدّم ، بل هي استجابة لاقتضاء "غير متصوّر بعدُ" يصدر من رحم تاريخ الو-جود بوصفه المقام الذي يلتقي عنده المتفلسفة التقاء الذين تجمعهم "نحن" أصليّة . بيد أنّه لا ينبغي أن نغفل هنا ما في هذه النحن من "ألمانيّة" أكيدة ، وذلك أنّ عبارة "الدازين الألماني"[26] التي تتواتر في نصوص الثلاثينات[27] انما تكوّنت في عين هذه الأجواء . ومن حيث أنّ ما هو ألمانيّ في هذه النحن لا ينبغي له أن يلغي ما هو فلسفيّ فيها ، فنحن نفضّل ألاّ نصغي هنا إلا الى ما هو *فلسفي*[28] . ولذلك نقول : إنّ نحن فلسفيّة أصليّة – لأنّها صادرة عن تاريخ الو-جود- انما هي أصل المناظرة مع هيغل . وهكذا خرج الاهتمام بهيغل من صناعة التأريخ الى مهمّة تاريخ الو-جود من زاوية الدازين الألماني . ولكن ما هو الخيط الهادي في تدبير هذه المهمة ؟ثم ما هي راهنيّتها ؟ – فأمّا عن الخيط الهادي فإنّه الإنصات إلى ما هو **فريد من نوعه** في تلك الدعوة الأصليّة للمناظرة من حيث هي دعوة على الرغم من أنّها تصدر من تلقاء فلسفة هيغل نفسها .هي مهمّة "غير متصوّرة بعدُ" . أمّا الراهنيّة فإنّ هيدغر بتلميحه الى أنّ هذه الدعوة **غير متصوّرة بعدُ** انما هو ينبّه الى ما إنجاز هذه المناظرة من استجابة الى مطلب قائم .

إنّ مطلوبنا الآن هو أن نجدّ في تحصيل استيضاح كافٍ لما يتقصّد إليه هيدغر بعبارتيْ "الفريد من نوعه" و"غير المتصوّر بعدُ" . وذلك يعني تحديد هذين المطلبين : أوّلا ما هو العنصر **الفريد** من نوعه في فلسفة هيغل بحيث هي تدعو من نفسها إلى مناظرتها من زاوية مسألة السؤال الأساسي عن الو-جود ؟ وثانيا كيف يمكن **تصوّر** هذه المناظرة في ضوء تحديدنا لذلك العنصر الفريد من نوعه .

ممّا يستقي هيدغر دلالة "الفريد من نوعه" في فلسفة هيغل ؟ – إنّ هيدغر[29] يعيّن هذه الفرادة في فلسفة هيغل *نفسها* ، ولكن *ليس مما تقوله عن نفسها* على نحو *مذهبيّ* بل من *المنزلة* التي تأخذها ما إن نحدّق بها من زاوية *تاريخ الو-جود* . بيد أنّ هذا الاعتبار لا يجب بأيّة

« The tempestuus encounter with Nietzsche prevents Heidegger from becoming what we have only now accused him of being : a bloodless shade of Hegel. »

26– Schürmann 1982: 190. وعلينا أن نضع في الاعتبار هنا عبقرية "اللغة الألمانية" لدى هيغل وهيدغر، وهو عندنا عارض على رومانسية بدائية لديهما، را: Gadamer 1980: 197.

27– قا: هيدغر 1935:ت.ف.ص 176؛ 1936/1935:ت.ف.ص 59.

28– ولكن دون الطمع في إرساء "هيغلية" في تاريخ الوجود، را: Janicaud 1991: 168.

29– (1941/1938: 3-4) : " إنّ الفريد من نوعه في فلسفة هيغل انما يكمن **أوّلا** في أنّه لم يعدْ ثمّة بعدها من موقف (Standpunkt) **أعلى** من الوعي بالذات الذي للروح . لذلك فإنّ موقفاً مضاداً لها مستقبلاً انما هو محال نهائياً ، [الموقف] الذي يكون على نحو بحيث (der so) قد يمكن له ، وذلك كما كان ينبغي على فلسفة هيغل من جانبها أن تضمّ (haben) تحتها بعدُ مسبّقاً وطبقا للموقف [الذي من شأنها] كلّ فلسفة سابقة ، أن يكون **أكثر**(noch) تقدّما في الرتبة من النسقيّة الهيغليّة . "

« Das Einzigartige der Philosophie Hegels besteht *zuerst* darin, daβ es über sie hinaus einen *höheren* Sdandpunkt des Selbstbewuβtseins des Geistes nicht mehr gibt. Daher ist ihr gegenüber künftig ein Standpunkt endgültig unmöglich, der so, wie die Hegelsche Philosophie ihrerseits jede frühere Philosophie im voraus schon standpunktmäβig unter sich haben muβte, der Hegelschen Systematik *noch* höher übergeordnet sein könnte. »

حال أن يجعلنا نغفل عن أنّ لفظة "الموقف" (Standpunkt)[30] ههنا انما هي مستقاة من اللغة الهيغليّة أيضا[31] . ماذا يأخذ هيدغر إذن من هيغل وعمّاذا هو يرغب ؟- إنّه يرغب عن المضمون *المذهبيّ* الذي يقدّمه هيغل إجابة عن المطلوب الفلسفيّ في هكذا موضع ؛ لكنّه يرغب في الاستفادة من الدور *الاستكشافيّ* أو *الطوبولوجي*[32] الذي ينطوي عليه المصطلح الهيغليّ . إنّ "الفريد من نوعه" ليس ما هو "تأمّلي" ، بل ما تعيّنه "نقطة المقرّ" (der Standpunkt) ضمن تاريخ الو-جود متى تمّ تسريحه بواسطة "التفكيك الفينومينولوجي"[33] .

إنّ علينا الآن أن نفحص عن هذا الفريد من نوعه من جهة ما هو موقف خاص بالفلسفة الهيغلية . نلاحظ للتوّ أنّ هيدغر يعتمد في التكشيف عن ذلك لغة تاريخ الوجود ، ونعني بذلك مسألة البعد "النهائيّ" (endgültig) لهذه الفلسفة ، وعلينا أن نأخذ هكذا فهم من جهة "المنعرج" ضمن تاريخ الو-جود[34]. ونحن نجد أنّ اللفظ الألماني ينطوي على دلالات قد يفيد الوقوف عندها أيّما إفادة : فإنّ لفظة " endgültig " انما هي مركّبة من " end" وهو معنى النهاية ، و "gültig " وهو معنى في نفس الوقت ما هو ساري المفعول وما هو وجيه و صالح لكذا أي قائم بما هو عليه من جهة ما هو أهل له . كيف يمكن الاستفادة من هذا التوقّف عند البنية الفيلولوجيّة للفظة " endgültig " ؟ - إنّ وجه الاستفادة هو هذا : أنّ هيدغر ينبّه إلى ضرورة الانطلاق في تأويل الفلسفة الهيغلية من منزلتها داخل تاريخ الوجود أي بالنظر إلى الأفق الأصليّ للتفلسف بعامة وليس انطلاقا من ردّ مذهبيّ . هذه المنزلة هي بالتحديد العنصر الفريد من نوعه فيها . وهو فريد من نوعه من أجل أنّه صادر عن موقف "نهائيّ" أي كما وضّحنا من اللفظ الألماني عن موقف اتّخذ النهاية *وجاهة* (Gültigkeit)[35] خاصة به . ووجه الوجاهة ههنا هي أنّ الموقف الذي عرضه

30- علينا أن نستبصر ما تنطوي عليه لفظة " der Standpunkt" من دلالة "طوبولوجية" : إنّ "الموقف"/موضع الوقوف هو لدى هيغل قد يناظر معنى "الموضع" (der Ort، le site) لدى هيدغر الثاني: إن تبيين (Erörterung) "موقف" هيغل ضمن تاريخ الوجود هو "تبيين" بالمعنى الطوبولوجي أي Er-örterung) / أي "إشارة إلى البين " و "انتباه إلى البين" (1953د: 41) / "البين " في العربية من معانيه "الفصل بين الأرضين" و "القطعة من الأرض قدر مدّ البصر"، أي معنى "الناحية" ، وهو ما يقابل معنى " die Gegend" التي رافقت معنى "الهنا" الخاص بالدازين من معنى كيانوي في الفقرة 22 من **الوجود و الزمان** (1926 أ: 103) إلى معنى طوبولوجي استعاض به عن معنى "الأفق" في كتابات ما بعد المنعرج (1945/1944ج: 155). را: Milet 1996: 579، 591 و ما بعدها.

31- را: هيغل أعمال 6 (1816) 249؛ ت.ف.ص 40. .

32- قا: Pöggeler 1959، ص 306:

« Heidegger's latest endeavors of thought, too, form a topology, i.e. they are designations of the place, ar saying of the place of Being's truth, with the help of a selection of loci or a collection of the guiding concepts and principles of Western thought. »

33- قا: Schürmann 1982، ص 127:

« La déconstruction phénoménologique de cette histoire vise à "réduire" la spéculation sur les principes, à des modalités de la présence ? »

34- Schürmann 1982، ص 45:

« Avec "le tournant", c'est la lignée même des époques qui prend fin. C'est cette fin de l'histoire époquale qui est la pièce maîtresse de ce que Heidegger a à dire [..] »

35- علينا أن نميّز بين "الوجاهة" (Gültigkeit) التي هي خاصية تاريخانية و بين "الصلاحية" (Geltung) التي هي خاصية "منطقية" قام عليها منطق لوتزه. را: الفصل 11، § 1.

هيغل أي موقف الوعي بالذات الذي من شأن الروح ليس موقفا عارضا تولّد عن قصد مذهبيّ معزول ، و انما هو موقف جوهريّ صدر عن تاريخ الو-جود نفسه على نحو أصيل[36] . إنّ موقف "النهاية" هذا الذي يجد في مسألة الروح الصيغة المكتملة من إشكالية الذات الحديثة انما هو ما هو فريد من نوعه في تاريخ الو-جود . هذه المنزلة الخاصة لفلسفة هيغل هي الموضع *الهرمينوطيقي* الوجيه الذي يجدر بالمتفلسف أن يرتاده إذا ما أراد لتأويله لهيغل الفوز الذي من شأنه [37].

بيد أنّ ذلك يعني بوجه ما أنّ هيدغر يقرّ بأنّ *مقام النهاية* ، الذي اتّخذته فلسفة هيغل أفقا للتحديق الى الإشكالية الفلسفية بعامة ، انما هو مقام على قدر كافٍ من *الوجاهة* . وذلك يعني القبول بهذه النتيجة المترتّبة عن موقف هيغل : أنّه لم يعد ثمّة مستقبلا موقف آخر من نفس الطبيعة ، أي لم يعد ممكنا للمتفلسف أن يزعم إمكانية التوفّر على موقف ميتافيزيقي يكون من شأنه أن يفعل ما فعلته الفلسفة الهيغلية بسابقاتها ، وذلك يعني أن تضمّها تحتها بوصفها لا تعدو أن تكون طورا فقط من تطوّرها الخاص . إنّ إمكانية تحويل الفلسفة الهيغلية الى "لحظة" في سيرورة فلسفية ، أي في *تاريخ ما للذاتية* ، ومن أجل استكمال ما لذلك التاريخ وتبليغه مبلغ النهاية من نفسه ، انما هو أمر قد بات مستحيلا . ما هو وجه الاستحالة ههنا ؟- انما ذاك قائم في دلالة النهاية ذاتها من جهة ما هي نهاية مستوفاة : إنّ الموقف الذي انبنت عليه إشكالية الوعي بالذات عند هيغل هو عينه نهاية إشكالية الذات أصلا . ليست النهاية إذن عارضا منهجيّا في حيّز مسألة معزولة بل هو مقام إشكاليّ لا مهرب من تأويله بما هو كذلك .

إنّه في هذا المساق انما يجدر بنا أن نضع معنى الفريد من نوعه الذي قصد هيدغر الى التكشيف عنه . وإذا كان معنى الفرادة بعامة يرجع الى أمريْن : أن يكون الشيء فردا أي واحدَ نفسه ، وأن يكون الشيء بلا نظير من جنسه ، فإنّ هيغل قد أصاب بمقام النهاية المعنييْن جميعا . وذلك أنّ الفرادة ههنا تعني الواحديّة والندرة معا . فإنّ اعتبار هيغل مسألة الروح استكمالا مطلقا لمعنى الذات معناه أنّ فلسفته قد امتلكت إمكانية فلسفية لعرض الحقيقة لم تتوفّر لفيلسوف سابق أبدا . بهذا هي الفلسفة النهائيّة أي الوحيدة التي بلغت الى حدّ هذا المقام ، ولكن أيضا الفلسفة التي لا نظير لها بالنظر الى سابقاتها .

لنلاحظ أنّ تأويل هيدغر لمنزلة الفلسفة الهيغلية انما لم تتمّ الى حدّ الآن إلا من جهة الماضي من تاريخ الو-جود : إنّه لا يفعل غير استبصار ما هو فريد من نوعه في هذه الفلسفة ولكن بخاصة من زاوية مكافحتها بالفلسفات السابقة عليها . ربما من أجل أنّ النهاية ليس لها من معنى إلا بالنظر الى البداية . بيد أنّ الامر أخطر من هذه البداهة . إنّ هيدغر يحرص ههنا على استفهام مقام النهاية من جهة كونه مقاما يمنع سلفا كلّ إمكانية فلسفية لتجاوزه . إلا أنّ

36- را: Janicaud 1991،ص 165:

« Il n'y a pas d'autre *vérité* de l'être (de l'étant), au sens propre, que la vérité métaphysique portée par I Iegel à son déploiement. »

37 - يجدر بنا أن ننبّه هنا إلى السياق الأصلي الذي أتى فيه هيغل إلى طرح مسألة "الموقف " هذه من حيث هو موقف"نهاية" : إنّه سياق المناظرة الهيغليّة مع سبينوزا . ووجه الطرافة إذن في اعتماد هيدغر لمسألة الموقف النهائيّ هذه ركحا للعلاقة مع هيغل هو أنّه يستعيد بوجه من الوجوه استعادة جوهريّة وليس تكراريّة عين المقام الذي ارتآه هيغل لمناظرة سبينوزا .را: هيغل أعمال 6 (1816): 249-251؛ت.ف.ص 39-41.

ثمّة أمرا لابدّ من توضيحه هنا : هذا الامر هو طبيعة الإمكان الفلسفي أو الموقف الذي من شأنه أن يتجاوز هيغل . فإنّ هذا الإمكان أو الموقف ليس مطروحا من قِبل هيدغر إلا بوصفه إمكانا أو موقفا **تقليديا** أي من نفس جنس التقليد الميتافيزيقي الذي أعطاه هيغل خاتمته . هنا يتوضّح المقصد : إنّه لا يمكن تجاوز الموقف الهيغليّ طالما يرتكز المتفلسف على عين التقليد الإشكالي الذي وجد نهايته في الفلسفة الهيغلية.

– ذلك هو الأمر الفريد من نوعه في موقف هيغل : إنّه يمنع سلفا كلّ إمكانية لتجاوزه بالاعتماد على نفس الخطة التي أقام عليها إشكاليته . ونحن ننبّه الى أنّنا نبلغ هنا الى ضرورة الفحص عن المطلب الثاني الذي أشرنا اليه فيما سبق نعني مسالة بقاء المناظرة مع هيغل "اقتضاء غير متصوّر بعدُ "(noch nicht begriffene Forderung) .– في هذا الإطار ينبّهنا هيدغر[38] إلى أمرين هاديين: أوّلهما أنّ أصل المناظرة ينبغي أن يُبحث عنه "ضمن" الفلسفة الهيغلية نفسها وليس في موضع خارج عنها ؛ وثانيهما أنّ المناظرة ليست "نقدا" بالمعاني التي شاعت عن هذه العبارة . ونحن نجد أنّ هيدغر قد أعاننا بعدُ على التماس السبيل القويمة لاستيضاح ما يشير اليه هذان الأمران كلّ في سياقه .

فأمّا ما يتعلق بالامر الاول، فإنّ معنى "ضمن" (in) ههنا انما يمكن أن نفهمه من جهة ثلاثة ألفاظ وردت في كلام هيدغر نفسه، وهي عندنا على خطورة خاصة ، ألا وهي "كفيئة"(gewachsen) و" ضمن استبصار ماهوي " (in wesentlicher Hinsicht) و"الأساس" (Grund) . إنّ معنى "ضمن" ههنا ملتبس بمعاني "التكافؤ" و"الماهية" و"الأساس" . إنّ أصل المناظرة انما ينبغي أن يكون ضروريا **ولكن** كفيئا . ما معنى هذا الاستدراك ؟ وما وجه التقابل

38– يقول هيدغر (1941/1938: 4) : " إذا كان يجب الآن حقّا أن نفحص عن الموقف الذي من شأن مناظرة ضرورية مع الفلسفة الهيغلية [تكون] مع ذلك (gleichwhol) لها كفيئة ، أي على الرغم من ذلك ضمن استبصار ماهويّ ، ولكن في عين الوقت لا تكون مرة أخرى حادثة ومحضوصا عليها من خارج ، – فإنّ موقف المناظرة هذا انما ينبغي أن يكون محجوبا بلا ريب **ضمن** (*in*)الفلسفة الهيغلية ، وإنّ (jedoch) من حيث هو الأساس الذي هو عندها هي نفسها لا يُولَج إليه و لا يُهتمُّ له (gleichgültig) بما يناسب ماهيتها (..) .

إنّ المناظرة مع هيغل انما تقوم لذلك بالنظر الى فرادة (Einzigartigkeit) الموقف الذي من شأن فلسفته وتحت شروط فريدة أيضا . إنّه ليس لها أيّ قاسم مشترك مع أي ضرب من " "النقد" ، أي احتساب التهافتات المحصاة بحسب مقاييس المواقف المتقدّمة أو في خلال [المواقف] الأُوَل المتذكّرَة من جديد – شيء مثل (etwa) [نقد] الكانطية أو السكولائية الوسيطة أو الديكارتية ."

« Soll nun freilich der Standpunkt einer notwendigen Auseinandersetzung mit der Hegelschen Philosophie ihr gleichwohl gewachsen, d.h. doch, in wesentlicher Hinsicht überlegen, zugleich aber auch wieder nicht von auβen zugetragen und aufgeredet sein, dann muβ dieser Standpunkt der Auseinandersetzung zwar in der Hegelschen Philosophie, jedoch als der ihr selbst wesensmäβig unzugängliche und gleichgültige Grund verborgen liegen. [..]

Die Auseinandersetzung mit Hegel steht daher im Hinblick auf die Einzigartigkeit des Standpunktes seiner Philosophie auch unter einzigartigen Bedingungen. Sie hat nichts gemein mit irgendeiner " Kritik", d.h. Verrechnung von Unrichtigkeiten, herausgerechnet nach Maβstäben vorangegangener oder inzwischen wiederum erneuerter früherer Standpunkte – etwa des Kantianismus oder der mittelalterlichen Scholadtik oder des Cartesianismus. »

الذي يقصده هيدغر بين الضرورة والتكافؤ ؟ – إنّ معنى الضرورة ههنا هو ما يفرضه سياق تاريخ الوجود على المتفلسف من لقاء لا ريب فيه مع أولئك الذين نذروا كيانهم التاريخيّ نذرا للاضطلاع بالسؤال عن معنى وجود الموجود بعامة ، ونقصد الفلاسفة . ولكن بقدر ما يكون اللقاء مع الفلاسفة ضمن تاريخ الوجود ضروريا تكون وجاهة هذا اللقاء ومشروعيته محجوجتين سلفا . هنا يدخل معنى الاستدراك : إنّ **الضرورة** وحدها لا تفي بما يلزم من الوجاهة الفلسفية ، بل لابدّ من ضرب من **التكافؤ** بين المتلاقيين حتى يكون التلاقي فلسفيا حقا ، وإلاّ انقلب إلي فضول تأريخيّ . ما الذي يضمن هذا النحو من الشرط ؟- إنّه الاستبصار الماهويّ . ونعني بذلك البحث في ما إذا كان اللقاء ممكنا لا لعارض يعرض ، وما أوْهنه من عارض ، وانما لعلة ثاوية بعدُ في ماهية الفلسفة التي نناظرها . ربّ علة هي لدى هيدغر **دعوة** أصلية إلي المناظرة ضمن تاريخ الوجود لا تخلو منها فلسفة أصيلة أي كان لها أن جعلت من مسألة البحث في معنى الوجود غرضها الأسمى . وهكذا تظلّ المناظرة مجرّد لقاء عارض لا يبرّر نفسه إلا من خارج ، طالما هي لم تجعل ديدنها أن تتوغّل في ماهية الفلسفة التي تناظرها وذلك يعني أن تتلاقى بها حيث هي أصلا، أي في "موضعها" من تاريخ الو-جود. - إنّ "المناظرة" هنا ضرب طريف من "التفكيك" (der Abbau) *الطوبولوجي* الذي يختلف[39] في نبرته عن "النقض" (die Destruktion) *الانطولوجي-الأساسي* الذي وعدت به الفقرة 6 من **الوجود و الزمان** (1926أ: 22).

بيد أنّ ذلك لا يعني للتوّ أنّ تلك الفلسفة واعية ضرورة بذلك النحو من الدعوة الى المناظرة معها ، ولا أنّها تحمل الموقف الذي يجعل المناظرة ممكنة حملا مسؤولا . وذلك أنّ هيدغر يفترض أنّ هذا الموقف يمكن أن يظلّ، على الرغم من أنّه هو ما يحدّد وضعها سلفا ، دونها موصدا فلا هو مما يُدرك عندها ولا هو مما هو يُهتمُّ له . إنّ أساس المناظرة إذن ذو وجهين متباينين : فهو من جهة أولى هو "محجوب" (verborgen) ضرورة في ماهية الفلسفة الهيغلية ، ولكنه من جهة ثانية هو ما لا يُدرَك وما لا يُهتمّ له . إنّه من الحقيق بنا أن نذكّر أنّ الكمون أو الاحتجاب انما ينطوي بعدُ على بعض وشيج مع معنى الحقيقة لدى هيدغر من حيث

39– قد يمكن القول إنّ هيدغر قد انتقل بعد "المنعرج" من "نقض تاريخ الانطولوجيا " – في معنى " "تلطيف التراث الذي تحجّر وفكّ الحجب التي حدثت (gezeitigten)" لـ" **مسألة الوجود** " "وذلك على جهة (auf) التجارب الأصلية التي ضمنها كان قد ظُفِر بتعيينات الوجود الأولى والهادية منذئذ" (1926أ: 22) – أي في معنى "تملّك" هرمينوطيقي لأقوال القدماء في "الوجود"، إلى مهمة طوبولوجية طريفة هي "تفكيك" مواضع انكشاف كل "تفكير أصيل" ضمن خلوة تاريخ الو-جود. قارن Schürmann 1982، ص 95:

« Le *destruction* arrache aux systèmes l'expérience de la présence telle qu'un rare penseur a pu l'avoir ; les concepts de ces écrits sont "détruits" en tant qu'ils forment une doctrine, et ils sont reconstruits pour révéler comment il a pu reconnaître, fût-ce de façon oblique, l'être comme venue temporelle. C'est pouquoi elle est l'appropriation positive de la tradition. La *déconstruction*, elle, consiste à arracher aux ordres établis passés la venue à la présence qui a lieu toujours et partout, en chaque étant devenant phénomène ; ces ordres successifs sont "déconstruits" en tant qu'ils forment une culture, et ils sont reconstruits pour révéler l'événement qui réunit en eux les étants. La déconstruction diffère de la destruction par l'absence de référence à l'oeuvre. Elle est identique à la destruction par la recherche de l'être en tant que temps. De la *Destruktion* à l'*Abbau*, le texte analysé change de l'écriture à l'histoire époquale. »

هي "لا-احتجاب" (Unverborgenheit). وذلك يعني أنّ حقيقة الفلسفة الهيغلية لا تنكشف للمُناظر لها إلا متحجّبة ، أي أنّ ما هو أساسيّ في المناظرة معها انما يبقى دونها محجوبا . إنّ معنى "ضمن" قد توضّح الآن : إنّ اصل المناظرة هو الأساس الكامن في فلسفة هيغل ؛ ربّ كامن لا يظهر للمُناظر إلا متحجّبا .إنّ وجه الصعوبة في المناظرة إذن هو الجواب عن هكذا سؤال : كيف يمكن الجمع بين أن يكون أصل المناظرة كامنا بعدُ في فلسفة هيغل ولكن مع الإقرار بأنّ هذا الأصل انما يبقى لديها من جنس ما لا يُدرك وما لا يُهتمّ له ؟ – هنا ينكشف معنى التكافؤ : فهذا الأخير يشير الى أنّ المناظرة لا تكون أصيلة إلا إذا كانت كفيئة . إنّ معنى التكافؤ هنا ليس ما ينتج عن المقارنة المنطقيّة بين قضيّتيْن يُفترض فيهما التنافس في استيفاء القواعد نفسها ، وانما هو مدى النهوض بعين الصعوية التي يثيرها سؤال الوجود في كلّ مرة . إنّ التكافؤ إذن تكافؤ أمام السؤال عن معنى وجود الموجود وليس أمام الطرف المقابل . بيد أنّ هذا التكافؤ لا يتحقّق إلا بقدر الفلاح في تنصيب ذلك السؤال في صلب **ماهية** الفلسفة المقصود اليها . إنّه بهذا المعنى فقط تصبح المناظرة استبصارا ماهويًا .

إنّ **المناظرة** بذلك أبعد المواقف عن **النقد** . واللافت للنظر حقا أنّ هيدغر لا يستثني ههنا أيّ ضرب من النقد . فالنقد سواء أكان بالمعنى الوسيط أي بوصفه دحضا أو بمعناه الديكارتي أي بوصفه شكّا أو بمعناه الكانطيّ أي بوصفها "منطقا للظاهر" (eine Logik des Scheines)[40] أو "نقدا للظاهر الجدليّ" (eine Kritik des dialektischen Scheines)[41] ، انما هو فحص لا يقصد إلا الى التكشيف عن مواضع التهافت يحصيها بحسب هذا المقياس أو ذاك . إنّ المناظرة تقوم بإخراج المقولة الأساسية للنقد من مدارها أصلا : أعني مقولة " التهافت" (Unrichtigkeit) . فالفلسفة المناظَرة ليست بأيّ حال دون الفلسفة المناظِرة . وذلك أنّهما تستقيان إمكانيتهما من أفق أصليّ واحد ، ألا وهو تاريخ الوجود بوصفه الأفق السريّ الذي يعمل في كلّ فلسفة صرّحت بذلك أم لم تصرّح . ليس في المناظرة داحض ولا مدحوض. ولا شاكّ ولا مشكوك فيه. ولا عارف بالظواهر في تجربة ممكنة وخارق لحدود التجربة ساقط في أوهام طبيعية في العقل لا ينعتق منها إلا بالنقد . إنّ المناظرة تكافؤ ومكافأة : تكافؤ في الاهتمام بالسؤال عن معنى الوجود ومكافأة للمناظَر على الجهد الأصلي الذي بذله دون هكذا مهمّة . وليس كاللقاء الماهويّ وفي عين الأساس الذي يوجّه فلسفة ما ضمناً ، مكافأة يرسلها المتأخر للمتقدّم ضمن تاريخ الو-جود .

2.1- كيف *السبيل* إلى مناظرة هيغل ؟

إنّ هذا السؤال يعني بخاصة إثارة الصعوبة التالية : بأيّ شكل يمكن لنا أن نناظر هيغل وذلك بخاصة من داخل *الموضع* الذي يقصد الينا منه ؟ أي كيف يمكننا أن نحتفظ باستبصار جوهريّ لماهية فلسفته وذلك ضمن المناظرة وكجزء حاسم منها ؟ – تفرض علينا الإجابة عن هذا النوع من التساؤلات أن ننهض للتوّ بتعيين صريح للمواضع التي رأى هيدغر أنّها مواضع السبيل التي من شانها أن تقود المتفلسف آلي مناظرة أساسية مع هيغل . وهذه

---

[40]– كانط ظ.أك. 111، 234.

[41]– نفسه. ص 81. .

الواضح كما تتجلّى من مخطوط "السلبية" هي :أولا علة المناظرة من حيث هي علة تحدّد بعدُ وجه الانخراط في سبيل المناظرة ؛ وثانيا طبيعة الخطر الذي يتهدّد هكذا مهمّة ؛ وثالثا الطريقة السائدة في الاضطلاع بهذه المناظرة ؛ ورابعا نقد هيدغر لهذه الطريقة السائدة . إنّ مطلوبنا الآن هو أن نتصدّى بالتحليل الى الموضع الاول ، ونعني علّة المناظرة .وسؤالنا الهادي سيكون ما يلي : من أين يستقي طالب المناظرة مع هيغل علّة مطلوبه ؟ وذلك يعني أن نظفر بتكشيف كافٍ عمّا يسمح سلفا بالإقدام على هذا المطلوب بوصفه مطلوبا مشروعا .

إنّ علّة المناظرة [42] هي ضرب ما من التعلّل الذي أقامه هيغل مقاما خاصا بفلسفته . ونقصد بذلك ما كان "قد زعمه" (in Anspruch genommen hat) من أنّ فلسفته قد تحقّقت فعلا وعُرضت على الوجه الأتمّ الذي من شأنها . هذا المزعم الأساسيّ انما يجعل كلّ علاقة مع هيغل علاقة مناظرة ، وذلك أنّه لم يعدْ ههنا من إمكانية للتفلسف معه إلا بحسب المنوال التأمّليّ الذي بناه . إنّ هيغل ليس متفلسفا ما يزال يبحث عن مستقرّ لما يعتري عبارته وإشكاليته من قلق وتحيّر ، من قِبل أنّه لم يهتد بعدُ الى المقرّ المذهبيّ الذي من شأنه ، بل إنّه فيلسوف تامّ الكلم مكتمل الإشكال صارم المنهج حازم الموقف جليّ الأفق . التمام والاكتمال والصرامة والحزم والجلاء صفات قلبت التفلسف عنده الى محض "عرض" (Darstellung) [43] أو الى عرض محض . إنّ فلسفة هيغل انما هي من الفلسفات النادرة التي انتهت ، نعني التي بلغت من نفسها المقام الذي يخصّها بلوغا مطلقا . هذا النحو من الانتهاء هو علة مبدئيّة للمناظرة مع هيغل .

ولا يغرّنّنا من الانتهاء هذا كونه ينزع الى الانقلاب في عين الرّائي الى مظهر معزول . كأنّ هيئة النسق لا تعدو أن تكون تميّزا منهجيّا أو اصطلاحيا لرهط من المتفلسفة دون غيرهم . أو كأنّما يمكن للمتأنّي أن يعزل نكتة الإشكال الهيغليّ عن نسقيّته الخارجيّة ، وذلك أنّ تلك الهيئة انما هي ليست شيئا آخر سوى ماهية الموقف الأساسيّ لتلك الفلسفة وقد تجلّى من حيث

42- يقول هيدغر (1941/1938: 4-5) : " إنّ الآخر الذي يدعو الى التفكير بمناظرة أساسيّة مع هيغل انما له علّته فيما كان هيغل قد زعمه بعدُ ، في وقت مبكّر وبلا كلل ، زعمًا لذاته ونسقه بوصفه تميّزا : أنّ موقف فلسفته انما هو قد هُيّئ بالفعل وأنّ مبدأ فلسفته قد تُعُقّب وعُرض خلال الميادين جميعا (طبيعةً وفنّا وحقّا ودولة وملّة) . إنّ الفلسفة لا يحقّ لها حسب هيغل أن تقنع بمحض "تصفيرة" من أجل حكمة جديدة ؛ فإنّ المبدأ انما ينبغي أن ينكشف في جملة الموجود وأن يشهد بذلك على أنّ هذا [الموجود] هو ما هو بالفعل . "

« Das Andere, was einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit Hegel zu denken gibt, hat seinen Grund in dem, was Hegel schon frühzeitig und immer wieder für sich und sein System als Auszeichnung in Anspruch genommen hat : daβ der Standpunkt seiner Philosophie wirklich ausgearbeitet und daβ das Prinzip seiner Philosophie durch alle Gebiete (Natur, Kunst, Recht, Staat, Religion) hindurch verfolgt und dargestellt ist. Die Philosophie darf sich nach Hegel nicht mit einem bloβen "Pfiff" einer neuen Weisheit begnügen ; das Prinzip muβ im Ganzen des Seienden zeigen und dieses so als das Wirkliche bewähren. »

43- ضمن درس 1943/1942 حول بارمنيدس، نلاحظ أنّ هيدغر يترّل "Darstellen" (العرض) ضمن عائلة طوبيقية تتألّف من "Vernehmen" (بالمعنى الميتافيزيقي: إدراك) و "Vorstellen" (بالمعنى الميتافيزيقي: تمثيل) ، وذلك بوصفها صنوفا من قرار أفلاطوني واحد هو تأويل ماهية αληθεια (بالمعنى الميتافيزيقي : حقيقة) بوصفها ομοιωσις (بالمعنى الميتافيزيقي: سَداد)، را: هيدغر 1943/1942: 171. – لكنّ مفهوم "العرض" لدى هيغل ليس مشكلا "منهجيا"، أي ليس مفهوما من مفهومات براديغم الذات، بل هو مفهوم تشكيلي، ينبغي أن نفهمه بوصفه "استجماعا" و "قطفا"، را: Sallis 1986: 104.

اهتدى الى ذاته . إنّ تعقّب هذا الموقف التأمّليّ وعرضه في هيئة النسق انما هو عينه ماهية ما هو تأمّليّ بما هو كذلك . ولذلك فإنّ الانتهاء انتهاء الماهية من حيث هي مدعوّة من ذاتها سلفا الى التجلّي في موقف فلسفيّ بعينه هو بالتحديد هيئة النسق . وإنّه ما كان لتلك الماهية أن تتجلّى في هيئة النسق إلا من أجل أنّ النسق هو الهيئة الأكثر وجاهة لاحتمالها ضمن الحركة التأمّلية التي تتقوّم بها .

إنّ خطورة هذا الموقف التأمّليّ هو كونه موقف مطلوب لذاته بما هو كذلك ، وليس محض حيلة لدفع الشبهة عن إمكانية الحكمة . إنّ الفلسفة في رأي هيغل هي عرض محض للمبدأ التأمّليّ كيف يعتمل في ماهية الموجود . فإذا تقرّر ذلك للموجود صار هو الموجود "بالفعل" (das Wirkliche). إنّنا نقصد بذلك أنّ خاصيات الانتهاء التي شهدناها في هيئة النسق أي في هيئة التكشيف عن الماهية وظهورها على المنوال الذي يخصّها ، انما هي عينها لدى هيغل خاصيات الانتهاء التي يحتملها الموجود . ومعنى ما هو بالفعل ليس سوى هذا الانطباق الذي يحدث من نفسه بين المنسوق والموجود . إنّ الموقف التأمّليّ هو الإقرار بأنّ مبدأ النسق هو عينه مبدأ **الوجود** . من أجل ذلك كان هيغل الفيلسوف الوحيد الذي دفع بإمكانية أن يُعرض الموجود بعامة ، طبيعةً كان أو فنّا أو حقاً أو دولة أو ملّةً ، بوصفه في وجوده ينتظم بحسب مبدأ واحد عرضا مطلقا ، الى أقصاها . ربّ وحدة حوّلت أصناف الموجودات الى جهات أو حقول تأمّلية في نسق واحد .

بيد أنّ الأمر ينطوي ههنا على اعتياص خاص : ما وجاهة هذا النحو من الإقرار بهيئة النسق و بكونه الهيئة الأساسية الوجيهة الوحيدة الخاصة بالفلسفة بإطلاق ؟ – هذا التساؤل مشروع من جهة ما يضع أعمّ علامة استفهام على الموقف الهيغليّ ، فيُخرج العلاقةَ معه من التفاصيل المنهجيّة آلي نكتة المناظرة معه أي آلي **مذهب** النسق ذاته . – إنّ هيدغر[44] يضع الإصبع على طبيعة "الخطر" (die Gefahr) الذي هو محدق في كلّ مرة بإمكان المناظرة مع هيغل . ومصدر الخطر هو بالتحديد مذهب *النسق* . من البيّن أنّنا ننزاح بمعنى النسق من سياق المنهج الى أفق المذهب ، وذلك من أجل التنبيه الى الصعوبة التالية : إنّ المناظرة مع الفلسفة الهيغلية متعسّرة ليس بسبب هذا الوجه أو ذاك من عسر العبارة ، وهي لعسيرة حقا ، أو بسبب هذا

44– يقول هيدغر (1941/1938: 5) : " هل أنّ تهيئة مبدأ النسق ، كما يفترضها هيغل ، تصلح لكلّ فلسفة بعامة أم لجنس فلسفة النسق الخاصة بالمثالية الألمانية فحسب [؟] ، وكذلك أيضا ، ماذا يعني هذا الافتراض ضمن صورة مبدّلة من أجل تساؤل آخر [؟]، ذلك ما لا يمكن هنا أن يُستبان . بيد أنّه في أيّة حال انما يتهدّد مناظرةً مع هيغل [تكون] أساسيّة أي موجّهة بحسب المبدأ والموقف ، خطرُ أنْ تدرك بالضبط أو لا تدرك أصلا ، بواسطة المبدأ المجرّد ، ما يبقى خالي [الوجود] وغير متعيّن ، وليس هو بالفلسفة المعنيّة ذاتها ."

« Ob freilich die Ausarbeitung des Systemprinzips, wie sie Hegel fordert, für jede Philosophie überhaupt gilt oder nur für die Art der Systemphilosophie des deutschen Idealismus, und auch, was diese Forderung in gewandelter Form für ein anderes Fragen bedeutet, kann hier nicht erörtert werden. In jedem Falle aber kommt eine grundsätzliche, d.h. auf das Prinzip und den Standpunkt gerichtete Auseinandersetzung mit Hegel in die Gefahr, mit dem bloßen Prinzip gerade das zu fassen, oder nicht einmal das zu fassen, was das Leere und Unbestimmte bleibt und nicht die gemeinte Philosophie selbst ist. »

الوجه أو ذاك من التباين في تأويل المسائل التقليدية للميتافيزيقا ، بل هي صعبة من أجل أنّـها تبدو في ظاهرها غير ممكنة أصلا بسبب شكل "النسق" .

فإنّ هيئة النسق انما تفترض صراحة شرطين حاسمين : **الكلّية والمطلقيّة** . فكلّ نسق هو أوّلا *كلّ* وثانيا هو كلّ *مطلق* . وهذان الشرطان يجعلان كلّ علاقة مع هيغل علاقة محجوجة سلفا . إنّ أيّ **غيريّة** ممكنة إزاء فلسفة تدّعي أنّها العرض الكلّي والمطلق للموجود من حيث هو ما هو بالفعل انما هي غيريّة مشكلة أكان ذلك في موضعها أم في مضمونها . فالغير هـهنا يـبرز بوصفه آخرا بلا مرجع ، إذْ هو ينبجس من *اللامكان* . وذلـك أنّ النسـق الذي هـو معـاندُه قـد امتصّ بعدُ كلّ موضع غيره فصار الكلّ الذي ليس يوجد ما هو خارج عنه . ومن حيث أنّ الكلّ *لا خارج له* كذلك النسق *لا مناظر له* . والكلّية لا تعني هنا وجها من الفضاء التأمّليّ المغلق على نفسه ، وذلك أنّ هذه الكلية قد احتوت في ذاتها سلفا على وجود الموجود بعامـة ، مـادامت لا تعدو أن تكون عرضا مطلقا للمطلق نفسه . إنّ وجهة نظر المطلق لا آخر إزاءها . وليس ههنا من غيريّة ممكنة تجاهها . إنّ فهم الوجود بوصفه مطلقا هوعينه الأساس الانطولوجيّ الـذي يجعـل عرض الموجود لا يكون إلا عرضا كلّيا ، وللتوّ لا تكون الفلسفة إلا نسقا .وعلى ذلك فإنّ "فلسفة النسق" (die Systemphilosophie) موقف لم يتكوّن سبهللا وانمـا يصـدر عـن دعـوة أصيلـة الى النهوض بالسؤال عن معنى وجود الموجود[45] . وذلك أنّ "النسق"[46] مقام انطولوجيّ لتأويل وجـود الموجود بوصفه "موضوعا" بحسب "حقبة" محددة في تاريخ الـو-جـود "[47]وليـس حيلـة منهجيّـة طارفة .

45- Marion 1983،ص 149:

« Les penseurs qui, à chaque fois, font faire époque à la métaphysique, jamais ne se trompent ; à rebours de l'opinion vulgaire, jamais un philosophe ne s'est trompé ; à chaque fois, au contraire, il fait la bonne levée, conformément aux annonces qui aménagent la donne ; en chaque occasion, il dit la parole qui fait, une fois encore, se dévoiler l'étant dans son Être, au bénéfice exclusif du présent, en sorte que l'appel de l'envoi soit entendu ; et, aussi bien, que ce qui, en cet appel, se tait, soit, par contumace, manqué, donc marqué. »

46- علينا أن ننبّه هنا على طرافة تخريج هيدغر لدلالة اللفظة اليونانية συστημα ضمـن درس صيف 1936، حيث لا يتردد في مقابلة المعنى اليونـاني باللفظـة الألمانيـة Gefüge – " la disposition-ajointée" حسب نقل كورتين (Courtine)، أي "الاضطمام " المخصوص الذي من شأن الموجود، وهـو كما نعلم يحيل على معنى "الضميمة" (Fügung) أي وجه الإشارة إلى مواضع "العهد" . انظـر: هيدغـر 1936ب: 53-54؛ را: Grosos 1998: 730-731.

47- يقول هيدغر (1939/1938: 159):" **الميتافيزيقا و "النسق"**.

النسق بما هو قيام جامع هو لا يكون ممكنا إلاّ حيثما يصبح الوجود بعامة موضوعية التوضيـع؛ إنّ الصلة الحميمة للتوضيع من حيث هو تسليم-النفس الضامن نفسه الذي من شأن [الموجود] الموضّـع و الوضع الجامع من حيث هو الوحيد الموضِّعُ انما تشكّل ماهية [وجود]-الذات (Subjektität). "

« *Metaphysik und "System"*

Das System als Zusammenständigkeit ist erst möglich, wo das Sein überhaupt zur Gegenständlichkeit des Vor-stellens wird ; der innere Bezug von Vor-stellen als dem sich selbst sichernden Sich-zu-stellen des Vor-gestellten und Zusammenstellen als vor-stellendem Einigen macht das Wesen der Subjektität aus. »

إنّ وجه الصعوبة في المناظرة مع هيغل هو هذا : كيف يمكن للمناظر أن يحتمل في نفس الوقت أمرين متعاندين يفرضهما الأفق الذي يظهر فيه الإشكال الهيغليّ ، أحدهما النسق من حيث هو موضع إذا تؤمّل وُجد أنّه يمنع سلفا إمكانية المناظرة مع ذلك الإشكال ، أمّا الآخر فهو أيضا النسق و لكن من حيث هو مذهب في تأوّل وجود الموجود ؟ . النسق موضعًا هو الكلّ الذي جعل من وجهة نظر المطلق وجهة نظره فبات التناظر معه مستحيلا ، وذلك أنّ المناظر للنسق إمّا خارجيّ ليس له على النسق أيّ حرج ، وإمّا مباطن له وعندئذ هو منه واليه فلا وجه لمناظرته . أمّا النسق مذهبًا فهو ضرب مخصوص من المغامرة الفلسفية التي بلغت مع المثالية الالمانية ذروتها . ووجه الصعوبة هنا أن يظنّ المرء أنّه من اليسير عليه أن يعترض على هذا الضرب من المغامرة وذلك بركوب مغامرة أخرى يُظنّ بها ظناً أحسن ممّا ظُنّ بالأولى . والمناظرة ههنا أيضا غير ممكنة من أجل أنّها إمّا فلسفة أخرى لا ضرورة في أن تناظر أو لا تناظر هيغل ، وإمّا هي محض خصومة مادامت لا ترتكز في جوهرها على التزام أساسيّ بالموقف التأمّليّ الذي عناه هيغل .

إنّه في هاتين الحالتين لا يظفر المناظر إلا بعرض باهت للوجه الذي به يعمل المبدأ الهيغليّ في موضوعاته منظورا اليه كمبدأ مجرّد ليس له أيّ ثقل انطولوجيّ . أمّا ما يقابل هذا المبدأ المجرّد فهو ما يبقى من فلسفة تاه عن مضمونها الأساسيّ مناظرُها أي الخلاء واللاتعيّن . الخلاء من المضمون الانطولوجيّ لهذه الفلسفة واللاتعيّن من حيث بنية المسار الداخليّ الذي يقود النسق الى هيئته التي تخصّه . ولكن هل يعني ذلك أنّ أفضل سبيل الى مناظرة هيغل هي إحصاء مواضع النسق والاستمساك بها بوصفها المقام الوحيد للكلام على هيغل ؟ – يثير هيدغر[48] هنا مسألتين ، أولاهما نزعة بعض المتفلسفة الى الاكتفاء ، في مناظرة هيغل ، باتّباع خطواته نفسها فيما يبسطه من مواضع النسق ، وثانيهما وجه الاعتراض الذي يرفعه هيدغر إزاء هذا التوجّه في النهوض بأعباء المناظرة مع هيغل .

48– يقول هيدغر (1941/1938: 5–6) : " من أجل ذلك يودّ المرء أن يستنتج أنّ مناظرةً مع الفلسفة الهيغليّة ، أساسيّةً ومطابقةً لها ، لا يمكن أن يُبلغ اليها **إلاّ** (*allein*) من طريق تتبّعُ كلّ خطوة من التفكير الهيغليّ وفي كلّ حقل من نسقه .

ولكن ما الذي ينبغي ههنا أن يكون مبلوغا اليه ، إذا تكلّمنا من حيث المبدأ ، غير أنْ نقدم (Vorführung) دومًا وذات المرار عينَ المبدأ ، والحال أنّه في كلّ مرّة ضمن قدرة نفاذ وقوّة استيضاح مغايرة خاصة بالحقل [المقصود] بعامة (الفنّ أو الدين [مثلا])؟ إنّ ذلك لن يكون بلا ريب شيئا هيّنا – و **لكن** [لن يكون] **أبدا هو** [الامر] **الحاسم** . بل إنّ الإيضاح المعزول للمبدأ الفارغ وللهيكل الناقص للنسق انما يمتنع من نفسه ، وذلك أنّه بهكذا شكل لم يقع إظهار **وجود–المبدأ** (*Prinzipsein*) الذي للمبدأ . "

« Daraus möchte man folgern, daß eine der Hegelschen Philosophie im Ganzen angemessene grundsätzliche Auseinandersetzung mit ihr *allein* auf einem Wege zu erreichen ist, der jedem Schritt Hegelschen Denkens in jedem Gebiet seines Systems folgt.

Doch was wäre hierbei anderes zu erreichen, grundsätzlich gesprochen, als immer wieder nur die Vorführung desselben Prinzips, wenngleich in einer je anderen, dem Gebiet überhaupt (Kunst, Religion) zugehörigen Durchdringungsfähigkeit und Aufhellungskraft? Dies wäre gewiß kein Geringes – und *doch nie* das *Entscheidende.* Andererseits aber verbietet sich die losgelöste Erörterung des leeren Prinzips und des dürftigen Gerippes der Systemgestalt, weil so das *Prinzipsein des Prinzips* nicht zur Erscheinung gebracht wird. »

فيما يتعلّق بالمسألة الاولى، فإنّ ما يجلب الانتباه في نص هيدغر هو رسمه لأداة الحصر " *allein* " بحرف مائل . فما مغزى هذا الرسم في هذا الموضع ؟- يبدو أنّ مقصد هيدغر من ذلك هو التنبيه الى ما يعتري القول بأنّ أفضل مقام للمناظرة مع هيغل هو اتّباع طريق النسق نفسه من حصر منهجيّ . ووجه الحصر ههنا هو اعتبار ما يعلنه النسق عن نفسه **هو الطريق الوحيد** الى استبصار مطلوبه الأخصّ . إنّ الواحديّة هي النتيجة الاولى لهذا التوجّه . ولكن من أجل أنّ الواحديّة مستقاة هنا من النسق نفسه فليس يوجد إذن من مسافة قد تفصل المناظرة عن عرض النسق . وهكذا تنقلب الامانة المطلقة في التعرّف الى النسق الى امّحاء تامّ أمامه . وأقصى وجه من الحرص على مناظرة النسق في مقامه الأخصّ يؤدّي الى أقصى وجه من التماهي معه .

إنّه في هذا السياق عينه يجدر بنا أن نثير المسألة التالية : الى أيّ حدّ يمكن للمتأخّر أن يفهم المتقدّم أكثر ممّا فهم نفسه ؟ - ونحن نثير هذه المسألة من أجل أنّنا نفترض أنّ ما يوجّه كلّ طموح الى مناظرة فيلسوف من داخل فلسفته وذلك باتّباع عين الخطوات الداخلية لنسقه انما هو الطمع في أن يفهم ذلك الفيلسوف أفضل ممّا فهم نفسه ، وذلك بخاصة بالاعتماد على خطّته ذاتها . هذا النحو من الطمع هو الذي يتأسّس عليه التقليد الذي نسمّيه "تاريخ الفلسفة" : أن نفهم الفيلسوف المتأوّل أفضل ممّا فهم نفسه وذلك بالتأريخ الصارم لكلّ الخطوات الداخلية لفلسفته كما هي . هنا يأخذ معنى الحصر وجاهته : الاقرار بأنّه ليس ههنا من طريق **أخرى** لفهم فيلسوف إلا باتّباع الطريق **الوحيدة** التي مشى فيها **هو** . الواحديّة تقصي الغيرية ولا تبقي إلا على الهوهو . لن نفهم هيغل إلا بقدر ما نكون هو . وهو انما هو نسقه . إنّه ضدّ هذا الدرس الأساسي لتاريخ الفلسفة السائد ينهض هيدغر بالاعتراض التالي : إنّنا لن نظفر في كلّ مرة إلا بنحو من "التقدّم"(Vorführung) الجديد للمبدأ نفسه الذي نكون قد أقررناه بدءً بوصفه أساس تلك الفلسفة .

وهذا أمر إذا تؤمّل معرّض الى صعوبتين قاسمتين : أولا عرض المبدأ الأساسي للفلسفة الهيغلية بوصفه هوهو في كلّ مرة ، والحال أنّه مبدأ يحتمل **تغايرا** هاما من حقل الى آخر من حقول النسق . وثانيا أنّه من العسير أن نقوم بتوضيح المبدأ بشكل مفرد خاص بكلّ حقل على حدة ، وذلك أنّه لن يمكن عندئذ الفوز بتكشيف حاسم لضرب الوجود الذي هو **وجود-المبدأ** بما هو كذلك . إنّ ما ينحسر دونه أيّ نحو من العرض لإشكالية هيغل يحرص على ألاّ يقحم أيّ عنصر تأويليّ "غريب" عنها هما أمران خطيران : الغفلة عن إمكان المغايرة التي ينطوي عليها المبدأ التأمّليّ في حقل حقل من النسق ، وعدم القدرة على تبيين وجه الوجود الخاص بالمبدأ من حيث هو مبدأ . لا يمكن إذن أن نظن أنّ اعتراض هيدغر على التناول السائد للإشكال الهيغليّ انما هو محض مجادلة فيما يقتضيه التأريخ للفلسفات المتقدّمة . وذلك أنّه يعترض على طبيعة هذه الخطة أصلا من حيث هي لا تعدو أن تكون عرضا ينحسر في كلّ مرة عن مطلوبه الأخصّ أي إيضاح المبدأ الذي يشدّ فلسفة هيغل من الداخل ، لا معزولا ومنتزعا من الحركة الانطولوجية الحيّة التي يتقوّم بها ، وانما مكشوفا عنه أثناءها وفيها وبها . فإنّه بذلك فقط يصبح ممكنا للمتفلسف أن يطمح الى استكشاف طبيعة الوجود الذي هو "وجود المبدأ" (Prinzipsein)[49] من حيث هو ما هو في حركته التي تخصّه ، وليس مجرّدا منها .

49- قا: 1935/1936:ت.ف.ص 95 .

3.1- هيغل على طريق تاريخ الوجود : مسألة "السلبية" بوصفها "السؤال الماهوي" الهادي للمناظرة معه

إنّ علينا الآن أن نتعقّب ما يقدّمه هيدغر بوصفه عنده الوجه الوجيه من المناظرة مع هيغل . فهو انما يبلغ في هذا الموضع [50] الى عتبة البحث في المعنى الأليق للمناظرة ، وذلك من أجل أنّه قد تيسّر الآن الخوض في مسألة الشروط التي من شأنها أن ترتّب السبيل الى إنجاز المطلوب في هذا المقام . بيد أنّه لا يجدر بنا أن نأخذ دلالة الشرط ههنا مأخذا أداتيّا كأنّما بين الشرط والمشروط علاقة إجرائيّة فحسب . إنّ الشرط يعني هنا ضربا من الاقتضاء (Forderung) الأصليّ الذي يتوفّر عليه إمكان فلسفيّ ما من نفسه من جهة ما يدعو من تلقاء مقامه ضمن تاريخ الوجود الى مناظرته . فإذا بالطلب يختلط بالدعوة ، وإذا المطالَب هو عينه المطالِب بما يفي بالمناظرة على نحو أصليّ .

وحسب هيدغر ينتصب أمام كلّ مناظرة أساسيّة شرطان يدعوانها الى الإيفاء بهما كمطلبيْن أصليين في إمكان المناظرة نفسه : أوّلا أن تكون "أكثر أصليّة"(ursprünglicheren) ممّا تناظر ؛ وثانيا أن تدرك "ما هو أساسيّ" (das Grundsätzliche) فيما تناظر . ودون تجديف في القول يسطع ههنا لفظان خطيران : الأصل والأساس . فإذا تعلّق الامر بما هو أصليّ وما هو أساسيّ في فلسفة ما فإنّ ذلك يعني حسب هيدغر أنّ المناظرة قد باتت مسترشدة بـ "سؤال

50- يقول هيدغر (1938:1941: 6): " إنّه تبعا لهذه التدبّرات انما شأنُ كلّ مناظرة أساسيّة مع هيغل أن تقوم وتبطل بحسب ما إذا استجابت في **نفس الوقت** و **بشكل موحّد** الى مطلبين **اثنين** : مرّة أن تتوفّر على موقف أكثر أصالة ، إلاّ أنّه على ذلك غير مُقحَم من خارج ؛ ومرّة أن تدرك [الأمر] الأساسيّ في تعيّنه وقوّة-تعيينه على نحو أصليّ ، وذلك بأن تتفادى تفريغ مبدأ النسق وتبيينه الصوري فحسب ، كما يحدث ذلك ضمن العرض السائد - التأريخيّ- أي غير المسترشد بسؤال ماهويّ .

أين ينبغي إذن أن يقف التدبّر النقديّ حتى يستوفي ذلك المطلب المضاعف ؟ وما هو ذلك التعيين الأساسيّ للفلسفة الهيغلية ، الذي يقود إمعان الفكر فيها إلى موقف أكثر أصلية، وذلك من أجل أنّه يمكن أن يُبصَرَ به من قِبل هذا [الموقف] أوّلا وعلى الحقيقة بما هو كذلك ؟ وما هو هذا التعيين الأساسيّ الذي الوجود له أنّه يبقى في نفس الوقت ملائما [للغرض] المشتغل عليه الذي من شأن النسق الهيغليّ ؟

نحن ندعي : بأنّ هذا التعيين الأساسيّ انما هو " السلبيّة " . "

« Nach diesen Überlegungen steht und fällt jede grundsätzliche Auseinandersetzung mit Hegel je nachdem, od sie *zugleich* und *einheitlich* den *beiden* Forderungen genügt : einmal einen ursprünglicheren, aber doch nicht von auβen einfallenden Standpunkt zu beziehen, zum anderen das Grundsätzliche in seiner Bestimmtheit und Bestimmungskraft ursprünglich zu fassen, unter Vermeindung der Entleerung des Systemprinzips und seiner nur formalistischen Erörterung, wie sie sich in den üblichen – historischen -, d.h. von einer wesentlichen Frage nicht geleiteten Darstellungen findet.

Wo also muβ die kritische Besinnung ansetzen, um jener doppelten Forderung zu genügen ? Welches ist diejenige Grundbestimmung der Hegelschen Philosophie, deren Durchdenkung in einen ursprünglicheren Standpunkt zurückführt, weil sie von diesem her erst wahrhaft als eine solche erblickt werden kann ? Und welches ist diese Grundbestimmung, daβ sie zugleich dem Durchgearbeiteten des Hegelschen Systems gerecht bleibt ?

Wir behaupten : diese Grundbestimmung ist die *"Negativität"*. »

ماهويّ" (wesentliche Frage) . ولكن ما يجعل هذا التعلّق ممكنا ؟- إنّنا الى هذا الموضع لم نوضّح السبيل التي من شأن المناظر أن يسلكها عسى أن يهتدي الى مقصوده . إنّ هذه السبيل ما تزال إذن وعرة . وهي وعرة من أجل أنّ هيدغر قد دمّر المقام التقليديّ الذي هو عادة المتفلسفة في تناول المتأخّر لأقوال المتقدّمين ، ونعني بذلك العرض التاريخيّ . وإذا كان التأريخ لا يفي بالحاجة التي اليها نشرئبّ هنا ،وذلك للنقائص التي سبق وبانت بما تشقّق القول فيه ، فما هي إذن السبيل الأليق بهذه الحاجة ؟- إنّه علينا أن نعيد بناء أسئلتنا على نحو يكون من شأنه أن يجعلنا نقترب من طبيعة تلك السبيل ، وذلك مادامت الأسئلة هنا هي أوّل صياغة لما لم يتوضّح بعدُ . ونحن نطرحها هكذا : بأيّ وجه يمكن لمناظرة ما أن تتوفّر على موقف أكثر أصالة من الفلسفة الهيغليّة ؟ ثمّ كيف السبيل إلي إدراك ما هو أساسيّ فيها ؟

نحن نعرف فقط أنّ العرض التاريخيّ لا يمكن أن يفي بالغرض . وذلك يعني أنّ بحثنا سيكون من طبيعة أخرى ، لا نملك من وصف عنها إلا ما ذكره هيدغر من أنّها ستكون مسترشدة بسؤال ماهويّ . إنّ علينا إذن أن نسأل : بأيّ وجه تكون مناظرة ما مسترشدة بسؤال ماهويّ ؟ وما معنى السؤال الماهويّ ؟ - لنقل أنّ الماهية في كلّ فلسفة هي ماهية ما هو موجود . وإنّ ماهية الموجود عند هيغل هي وجهُ وجوده بما هو موجود ، وذلك يعني كيف ينكشف لذاته طبقا لحركة **تعيّنه** . ما معنى السؤال الماهويّ ؟- هو السؤال الذي يسأل عمّا هو **أساسيّ** في فلسفة هيغل وذلك في ضوء معنى الماهية بما هي ضرب من التعيّن الخاصّ بموجود ما .- هنا يبرز دور **المبدأ** : إن مبدأ النسق هو ما يعين وجه الوجود الذي من شأن موجود ما في جملة الوجود بما هو مطلق . فالسؤال عن فلسفة هيغل يصبح ماهويا عندما يتخذ من تبيين المبدأ الذي يعين معنى وجود الموجود في هذه الفلسفة غرضا أوحدا له . أما ما نقترحه من الفرق بين المبدأ والأساسي ههنا فهو هذا : إن ما هو أساسي من طبيعة انطولوجية أي هو وجه الوجود الخاص بموجود ما ضمن الاستبصار الهيغلي لوجود الموجود بوصفه مطلقا . أما المبدأ فهو من طبيعة تأملية أو هرمينوطيقية أي هو ما يعين المقام الذي بمقتضاه يستبصر الموجود هذا النحو من الاستبصار.

إننا لم نهتد الى هذا الموضع إلا الى توضيح مؤقت لمعنى الشرط الثاني من شرطي المناظرة أي استدراك ما هو أساسي في فلسفة هيغل ، في حين أن الشرط الأول قد بقي عزيز المأخذ . إذ كيف يمكن التوفر على موقف يكون **أكثر أصالة من الفلسفة الهيغلية** وهي القائلة بانتهاء القول الذي أعطاه اليونان اسم الفلسفة واستيفاء هذا الضرب من تدبر الموجود الذي عليه أسسوه ؟ - إن علينا أن ننبه للتو آلي أن إدراك ما هو أساسي في فلسفة هيغل ليس هو بالإجابة الأخيرة على مطلوبنا ، بل هو محض مدخل آلي النظر في **إمكانيته** فحسب . كيف ذلك ؟ إن نص هيدغر يهبنا على الحقيقة بعض إيضاح لهذا الاستفسار وذلك عند عتبة هذا السؤال :

" ما هو ذلك التعيين الأساسي للفلسفة الهيغلية ، الذي يقود **تدبيره** إلي موقف **أكثر أصلية** ، وذلك من أجل أنه يمكن أن **يبصر** به من قبل هذا [الموقف] **أولا وعلى الحقيقة** بما هو كذلك ؟ "(التشديد من عندنا)(1941/1938: 6) .

يفيدنا هذا السؤال بأمر حاسم : أن المناظرة مع هيغل لا تكون أساسية بإدراك **التعين الأساسي** فيها فقط بل هي تكون كذلك بإقدامها على الاضطلاع بطلب "إمعان الفكر"

(Durchdenkung) في ذلك التعين على نحو يمكن معه أن يستبصر ذلك التعين على حقيقته، أي بحسب الخطة التي يظهر بها في المتن الهيغلي ذاته. هذا التدبير هو الشرط الخفي الذي يرفع المناظرة خارج مدار العرض التأريخي كلية .

ولكن ما هو هذا التدبير ؟ وهل أن كل مناظرة مع هيغل هي تدبير بهذا المعنى ؟ – إن الإجابة عن هذين السؤالين يسيرة بوجه عسيرة بوجه . أما اليسر فيكمن في أنها تقبل أن تصاغ كالتالي : إن التدبير هو ما أنجزه هيدغر من تأويل لمسألة **السلبية** بوصفها التعين الأساسي الذي قامت عليه الفلسفة الهيغلية ؛ أما العسر فهو قائم في أنه علينا منذ الآن أن نشرع في تبيين خاص لهذا التدبير ، وذلك يعني الإجابة عن هذا السؤال : ما هي السلبية عند هيغل إذا تؤملت في ضوء التدبر الهيدغري لها ، وذلك من حيث هو تدبر يزعم أنه الطريق الى مناظرة تتخذ لنفسها مقاما أكثر أصالة من الموقف الهيغلي ؟ – إن هيدغر انما يضع دون الإجابة عن هذا السؤال الجامع ثلاث "مسائل تمهيدية"(Vorfragen) لابد علينا من التوقف عندها والفحص عن وجه الحاجة اليها في هذا الموضع الخطير من مناظرته مع هيغل . وهو يقدمها في نحو من الاستدراك لما يجدر به أن يقوم به قبل الخوض في تأول السلبية الهيغلية من الزاوية التي هي أليق بها .

§- 2- ثلاث مسائل تمهيدية : قيمة المناظرة واصطلاحها ومقامها

ينبه هيدغر [51] إلى ثلاث قضايا هي من الخطورة بحيث أن تفاديها يعد تفريطا فيما من شأنه أن ينير مطلوبنا أيما إنارة . أما الأولى فهي مسألة "القيمة" الفلسفية **الراهنة** للمناظرة مع هيغل بما هي كذلك أي كمهمة مقصودة لذاتها (1941/1938: صص7–9). وأما المسألة الثانية فهي من طبيعة **اصطلاحية** : ما هو نوع المصطلح الذي من شأنه أن يجعل المناظرة مع الفلسفة الهيغلية مناظرة وجيهة ؟ (1941/1938: صص 9–12). وأما المسألة الثالثة فهي تتعلق بتوطئة **إشكالية** للمقام الذي سوف تنطلق منه عملية المناظرة (1941/1938: صص 12–13) . ونحن مطلوبنا فيما يتبع هذا أن نفرغ آلي تبيين هذه المسائل الثلاث. من جهة ما تعين على تهيئة وجه التدبير الذي قصد اليه هيدغر في تأويل "السلبية" لدى هيغل بوصفها "التعين الأساسي" لفلسفته.

51– يقول هيدغر (1941/1938: 6): " بيد أنه قبل أن ننتقل الى تخصيص أشد للسلبية الهيغلية انما ثمة بعض المسائل الأولية التي ينبغي أن تصفى :

(1) إيضاح تردد إزاء قيمة هذا النحو من المناظرة .

(2) تحديد لغة المفهوم التي تدخل في الحسبان ضمن المناظرة .

(3) التخصيص التمهيدي للموقف والمبدأ الذين من شأن الفلسفة الهيغلية ."

« Bevor wir aber zur näheren Kennzeichnung der Hegelschen Negativität übergehen, sind einige Vorfragen ins reine zu bringen .

(1) Die Klarstellung eines Bedenkens gegenüber dem Wert einer solchen Auseinandersetzung.

(2) Die Festlegung der Begriffssprache, die bei der Auseinandersetzung ins Spiel kommt.

(3) Die vorläufige Kennzeichnung des Standpunktes und des Prinzips der Hegelschen Philosophie. »

1.2- في راهنية المناظرة مع هيغل

تتعلق هذه المسألة الأولى بالقيمة **الراهنة** للمناظرة مع هيغل[52] . فإن هيدغر انما يبدأ رأسا بتشخيص "تردد" (ein Bedenken) أو "شك" (ein Zweifel) قد يعرض عادة لدى بعض المعاصرين في مدى "فعلية" (Wirklichkeit) الفلسفة الهيغلية **راهنا** ، حيث لا يرى فيها البعض غير "لعبة عالمة [من لعب] التاريخوية الفلسفية-التأريخية الدارجة"(1941/1938 : 7)[53]. ونكتة الإشكال هنا تكمن في هذا السؤال : متى يمكن القول إن فلسفة ما فلسفة فعلية ؟ – حسب هيدغر يرتبط التصور السائد لفعلية الفلسفة بمدى " الفعل"(Wirkung) و "التأثير"(Nachwirkung) على عصر ما (نفسه) .فيصبح النظر آلي الفلسفة الهيغلية والمثالية الالمانية بعامة من زاوية مدى تأثيرها في "الحياة" المعاصرة . ومن أجل الرد على هذا التصور، يشرع هيدغر في مناقشة لمعنى الفعلية السائد وذلك تمهيدا آلي التكشيف عن الطبيعة الأصيلة لما هو فعلي . فيفرق ما بين الفعلية الزائفة التي لا تتعدى الوجود المذهبي للهيغلية كمدرسة من المدارس، وبين الفعلية الحقة التي تشير إلى ما هو "تاريخاني" (geschichtlich) على نحو أصلي في فلسفة ما .

إن أهم مكسب *هرمينوطيقي* من الاعتراض الهيدغري على الطريقة السائدة في تلقي هيغل والمثالية الالمانية بعامة، هو التفطين الى الوجه المعقد الذي يكتنف مسألة الفعل ووجه الفعلية الذي من شأن الفلسفة بالنظر الى عصرها . وهو مكسب نعرضه بالوجهين الذين التبس بهما : أولا أن التصور السائد لئن هو اشترط الفعل و التأثير وجها لفعلية الفلسفة فهو قد تاه عن المعنى الأخص لمسألة الفعلية الفلسفية ، فلم يصب منها إلا المعنى المذهبي .فإذا هو لا يفهم الفلسفة الهيغلية والمثالية الألمانية إلا على أنهما ضرب من "التأمل المغالي لرؤوس عجيبة" (1941/1938 : 7) وذلك من فرط ابتعادهما عن نمط الحياة المعاصرة . وثانيا أن المعنى الأخص للفعلية يرتبط في أساسه بمدى احتمال ما هو **تاريخاني** في فلسفة ما : إن المطلوب هو عندئذ الوقوف على "قوة الفعل التاريخية" (geschichtliche Wirkungskraft) التي من شأن الفلسفة الهيغلية والمثالية الالمانية بعامة . رب مطلوب لا يتيسر إلا بقدر ما نستبين المعنى الاصلي **للفعلية**(Wirklichkeit) بما هي كذلك . وإن ذلك هو ما شرع فيه هيدغر .

52- يقول هيدغر (1941/1938 : 7): " إن المرء قد يشك في ما إذا كانت الفلسفة الهيغلية ما تزال اليوم واقعا فعليا [..] كأن فلسفة هيغل قد يمكن أن تكون فعلية بوجه ما اليوم، عندما يكون ثمة [مدرسة] هيغلية [..] ! أن تنتج فلسفة ما مدرسة و أن تصرف هذه [المدرسة] من جهة أخرى "فيلولوجيا" و [معرفة] صناعية **حول** الفلسفة المقصودة، انما هو بلا ريب فعل للفلسفة [..]؛ غير أن هذا الفعل لن يتضمن أبدا الأمر الذي **تكونه** الفلسفة المقصودة **من ذاتها و في ذاتها.** "

« Man kann bezweifeln, ob die Hegelsche Philosophie heute noch eine Wirklichkeit ist [..] Als Ob Hegels Philosophie heute etwa dann noch wirklich wäre, wenn es einen Hegelianismus gäbe [..] Daß eine Philosophie eine Schule hervorbringt und daß wiederum eine "Philologie" und Gelehrsamkeit *über* die betreffende Philosophie betreibt, ist zwar eine Wirkung der Philosophie [..] ; diese Wirkung enthält aber nie das, was die betreffende Philosophie *aus sich* und *in sich* geschichtlich ist. »

53- (1941/1938 : 7):

« [..] ein gelehrtes Spiel des üblichen philosophiehistorischen [..] *Historismus* »

يطرح هيدغر[54] هنا مشكلين يخلص من أحدهما الى الآخر خلاصا هو على وضوحه لا يخلو من إثارة . وهذان المشكلان هما على التوالي " فعلية " الفلسفة من حيث هي ذات طبيعة

54- يقول هيدغر (1941/1938: 7-9) : " إن فعلية الفلسفة الهيغلية لا تقبل أيضا أن تقاس بحسب ما تعنيه بالنسبة إلى ''حياة'' العصر الراهن بواسطة التأثير المعاصر و المباشر. نحن نصطدم هنا بالنظرة السائدة [القاضية] بأن فلسفة هيغل و المثالية الألمانية بعامة انما بقيت دوما تأملا مغاليا لبعض الرؤوس العجيبة و هكذا منتصبة ''خارج'' ''الحياة'' المزعومة. على الضد من ذلك علينا أن نقول، إن المثالية الألمانية في جملتها و فلسفة هيغل بخاصة انما بسطت قوة فعل تاريخانية، ما نزال نحن أبناء اليوم لا نحيط بمداها و حدودها، من قبل أننا مغمورون بها من كل حدب و صوب و دون أن نعرفها بما هي كذلك. [..] إن '' فعل'' (Wirkung) الفلسفة انما له في ذاته سرا ، في أنه ، وهو يفعل في "زمانه" ، يولد ضديد ذاته ويفرض التمرد على ذاته أصلا .وبقول جامع : إنه من دون المثالية الألمانية ومن دون ميتافيزيقا هيغل على الخصوص ما كان يمكن أبدا لوضعية القرن التاسع عشر وحاضرنا أن يبلغ الى الوثاقة وفهم الذات الذين من شأنه .

إن العصر الذي كان نيتشه قد تأصل فيه وتورط ، انما هو من دون هيغل غير ممكن التفكير فيه ؛ ناهيك بماركس والماركسية التي هي أكثر من صياغة معينة للاشتراكية . إن **مجرد** الفعلية الزائفة انما تملكها الميتافيزيقا الهيغلية دون شك و على الحقيقة هناك حيث يتجمهر هيغليو اليوم من أجل أن يجعلوا من أنفسهم مطابقين للعصر في اسم الفكر ''العيني'' الهيغلي. في كل مكان ما يزال هيغل فاعلا اليوم، و لكن دائما ضمن انقلاب ما و تنكر ما أو من جديد ضمن حركة مضادة لهذين . [..]

ورغم ذلك : إن **هذه** الفعلية التي من شأن فلسفته ، إذا فهمت بوصفها الأثر (Auswirkung) التاريخاني الأخص لها ، **لا** تشكل ما **هي** هذه الفلسفة بما هي فلسفة ، **ما هي بعد** و ما **سوف تكون** . ولسنا نفكر ههنا بأية طريقة بصلاحية فوق الزمان لقضايا "صادقة" محتملة ، يريد المرء أن يعثر عليها فيها بحوار كم من [القضايا] غير الصادقة والناقصة والواهية . فإنا نقصد بالأحرى هذا "فحسب" : أن هذه الفلسفة **موجودة** ،- أن الأمر (dasjenige) **هنا** ، الذي على الفلسفة أن تفكر فيه ، انما **هو** مفكر فيه بطريقة مخصوصة ؛ أن ههنا شيئا ما يحدث ، شيئا لا يجري خارج "الزمان" ، و انما هو على الأرجح له زمانه الذي يخصه ، من حيث هو يؤسسه على نحو أصلي في كل مرة . إنه ما كان لنا أبدا أن نقيس الوجود **التاريخاني** لفلسفة ما بمقاييس التأريخ ؛ فليس فعل الحياة المزعومة وفعاليتها زاوية نظر ممكنة لتقويم فلسفة ما ولا أيضا لتقدير القيمة التي من شأن مناظرة ما معها .(..) إن **ما** (was) تكونه الفلسفة الغربية و**كيف** تكون **تاريخانيا** ، لا يمكن أن يحسم بواسطة التدبرات والترددات التأريخية ، وانما هو لا يقبل أبدا أن يكابد إلا ضمن التفكير الفلسفي ."

« Die Wirklichkeit der Hegelschen Philosophie läßt sich auch nicht nach dem bemessen, was sie für das "Leben" der damaligen Zeit durch den unmittelbaren, zeitgenössischen Einfluß bedeutete. Wir begegnen da der landläufigen Ansicht, Hegels Philosophie und der deutsche Idealismus überhaupt seien stets eine verstiegene Spekulation einiger phantastischer Köpfe geblieben und so "außerhalb" des sogenannten "Leben" gestanden. Demgegenüber ist zu sagen, daß der deutsche Idealismus im Ganzen und Hegels Philosophie im besonderen eine geschichtliche Wirkungskraft entfaltete, deren Weite und deren Grenzen wir Heutigen noch gar nicht übersehen, weil wir von ihr überallher und ohne sie als solche zu kennen, überflutet werden. [..] Die "Wirkung" der Philosophie hat das Rätselhafte an sich, daß sie, auf ihre "Zeit" wirkend, gerade das Gegenteilige ihrer selbst hervorruft und zum Aufstand gegen sich zwingt . Kurz gesagt : Ohne den deutschen Idealismus und ohne Hegels Metaphysik im besonderen hätte der Positivismus des 19. Jahrhunderts und unserer Gegenwart niemals die Festigkeit und Selbstverständlichkeit erreichen können, die ihm eignet.

Das Zeitalter, in dem Nietzsche verwurzelt und verfangen war, ist ohne Hegel nicht denkbar ; ganz zu schweigen von Marx und dem Marxismus, der ja mehr als eine bestimmte Formulierung des Sozialismus. Eine *bloße* Scheinwirklichkeit hat die Hegelsche

خاصة ، و "الوجود التاريخاني لفلسفة ما " (das geschichtliche Sein einer Philosophie) الذي من شأنها من جهة ما هو وجود لا يمكن أن يؤتى عليه من طريق التأريخ . إن هيدغر انما يعمد في الحالتين الى التلفت عن الدلالة المستقرة لمسألتي الفعل والتاريخ ، ويحتكم الى دلالتين لهما ليستا بمبذولتين لبادئ الرأي ، وانما هما من قبيل ما ينبغي البحث عنه في المقام الذي يخصه .

أما اللافت للنظر فيما يهم المشكل الأول فهو هذا : افتراض أن للفعلية الفلسفية طبيعة خاصة تصل الى حد "اللغز"(das Rätselhafte) . ووجه الإلغاز ههنا أن الفلسفة لا تفعل في زمانها إلا بقدر ما تولد "ضديد نفسها" (das Gegenteilige ihrer selbst) . وبعبارة هيغلية تكتنف لزوما هكذا طريقة في إيضاح اللغز ، يمكن القول إن الفلسفة لا تفعل في عصرها إلا بقدر ما *تنفي نفسها* . ومن أجل أنه ليس اضطرارا أن نفهم كل توليد للضديد على أنه *جدل* ، فنحن نفضل هنا ألا نستفهم كلام هيدغر إلا في سياقه الخاص ، لاسيما أنه يقترح إنارة جد طريفة لمآل الهيغلية وطبيعة التحول الذي عرفته الفلسفة المعاصرة من هيغل والمثالية الالمانية بعامة الى المواضع الفلسفية السائدة منذ القرن الماضي .

ووجه الطرافة يكمن على الخصوص في تقديم تأويل مستحدث ومتميز لما بات يسمى لدى متفلسفة العصر باسم "انهيار الهيغلية " ، وذلك بإخراجه من دلالة "الفشل" الى دلالة " الفعل" : فما فهم عامة على أنه فشل بل وآية مشهودة على فشل الفلسفة بعامة ، انما يتأوله هيدغر على أنه هو عينه وجه الإلغاز في الفعل الخاص بالفلسفة بما هي كذلك . إن الفلسفة لا تفعل إلا بقدر ما تفشل !

إنه من أجل ذلك يصبح الانتقال من مقام المثالية الالمانية، أي مقام القول في **وجود** الموجود بوصفه **مطلقا** ، الى مقام أشكال التفلسف بعد الهيغلية ، وبخاصة ماركس ونيتشه والوضعية ، أبعد ما يكون عن مجرد الانفلات من بؤرة النسق والانخراط في تفلسف حر . إنه ليس انفلاتا من أي قيد وذلك أنه ليس فوزا بضرب طارف من الحرية الفلسفية . إن الانتقال من

Metaphysik allerdings, und zwar dort, wo die heutigen Hegelianer sich zusammenrotten, um im Namen des Hegelschen "konkreten" Denkens sich zeitgemäβ zu machen. Überall ist Hegel heute noch wirksam, aber stets in einer Umkehrung und Verkleidung oder wiederum in der Gegenbewegung gegen diese. [..]

Und trotzdem : Auch *diese* Wirklichkeit seiner Philosophie, verstanden als die ihr eigentümliche geschichtliche Auswirkung, macht *nicht* das aus, was diese Philosophie als Philosophie ist, *noch ist* und *sein wird*. Hierbei denken wir keineswegs an eine überzeitliche Geltung von etwaigen " richtigen" Sätzen, die man in ihr neben vielem Unrichtigen und Fehlerhaften und Hinfälligen ausfindig machen möchte. Wir meinen vielmehr "nur" dies : *daβ* diese Philosophie *ist*, - daβ *hier* dasjenige, was die Philosophie zu denken hat, in einer ausgezeichneten Weise gedacht ist ; daβ hier etwas geschieht,was nicht auβerhalb der "Zeit" verläuft, wohl aber seine eigene Zeit hat, indem es sie jeweils ursprünglich gründet. Wir dürfen das *geschichtliche* Sein einer Philosophie nicht und nie mit den Maβstäben der *Historie* messen ; Wirkung und Wirksamkeit auf das sogenannte Leben ist kein möglicher Gesichtspunkt für die Beurteilung einer Philosophie und somit auch nicht für die Abschätzung des Wertes einer Auseinandersetzung mit ihr ; [..]. *Was* die abendländische Philosophie und *wie* sie *geschichtlich* ist, das kann durch historische Überlegungen und Bedenken nicht entschieden werden, sondern läβt sich je nur im philosophischen Denken selbst erfahren. »

هيغل الى ما بعده انما هو انتقال من حدث حاسم الى ما صار ممكنا وجوده بفضله . إن خطـورة هيغل إذن في نوع *الإمكان* الفلسفي التاريخاني الذي فتحه لمن بعده . هذا النحو من التمكين لا يمكن أن يكون فشلا بل هو عينه الضرب الأقصى من الفعل الذي من شأن الفلسفة .

ومعنى التمكين هنا هو جعل أمر ما "قابلا لأن يفكر فيـــه" (denkbar) : إن مقصـد هيدغر هو استبصار الإمكان الهيغلي في ما قد بات واقعا من بعده ، وذلك من قبل أن الإمكـان عنده أكبر من الواقع أشـواطا (1926أ: 38). ووجـه الخطـورة هـهنا تكمـن في أن الإمكـان ليـس منظورا اليه من زاوية الزمان الطبيعي، أي ليس هو مجرد السياق *الذهبي* الذي يحدثه فيلسوف ما في زمانه ويفرضه على معاصريه فرضا خارجيا . إن معنى الإمكان هنا *هرمينوطيقـي* : إن مـا أحدثه الإشكال الهيغلي، من حيث هو يعطي الهيئة التامة عن إشكالية المثالية الألمانية بعامـة ، انما هو اختراع أفق للتفكير هو ليس شيئا آخر سوى الإطار الذي يجعل ظواهر مثل مـاركس أو نيتشه أو الوضعية شيئا ممكنا . هذا التمكين الهرمينوطيقي هو المعنى الخفي للفعلية التي من شأن فلسفة عظيمة .

فإذا صح عندنا هذا الضرب من التبيين للطبيعة الخاصة لفعل الفلسفة في زمانـها صـار وجيها أن نفحص الآن عما يعنيه هيدغر بـ"الوجود التاريخاني لفلسفة" هيغـل . فمـن اللافـت للنظر أن هيدغر ينبه آلي أن هذه الفعلية ليست هي بالعنصر الذي يحدد ماهية الفلسفة الهيغلية ، لا ما هي بعد ولا ما سوف تكون . فما هو الوجود التاريخاني للفلسفة الهيغلية إذا كان أمرا آخر تماما عن فعليتها في عصرها ؟ ولكن علينا أن نعرف قبلا ماذا نعني بماهية الفلسفة ههنا . ينبه هيدغر الى أن القصد لا يرنو الى هذه الماهية بوصفها جملة من "القضايا" الصادقة التي يجدر بنا أن نميزها عن القضايا الكاذبة التي قد تختلط بـها . فـهذا الأسـلوب *القضـوي* الـذي يتقـوم بصلاحية الصادق والكاذب ليس مؤهلا حسب الفهم الهرمينوطيقي للاضطلاع بمهمة الإبانة عـن معنى الماهية التي تشد فلسفة ما من الداخل . إن الماهية هنا أمر لا يمكن لا تصديقه ولا تكذيبه ، وانما فقط فهمه ومساءلته . ما هي ماهية الفلسفة الهيغلية إذن ؟ – إنها ما هي هذه الفلسـفة ، ما ما تزال هي هو وما سوف تكونه . هذا الضرب من الإيضاح هو كمـا نـرى ملتبـس في كـل مواضعه بالزمان : الماهية هي ما هو موجود في فلسفة ما ، ما يزال موجودا وما سيوجد فيـها . رب صفات هي ليست شيئا آخر غير الغرض الأصلي للفلسفة بما هي كذلك أي بما هي الفحص عن وجود الموجود .

إن ماهية الفلسفة الهيغلية هي "الوجود التاريخاني" الذي من شأنها . هذا النحـو مـن الإجابة صار أقل وحشة من ذي قبل . ليست الماهية من طبيعة *قضوية* بل من طبيعة *تاريخانية* . كيف الكلام على هذا الكلام ؟ – إن الصعب هنا هو التوفر علـى تبيـين كـاف لطبيعـة الـدور الذي يؤديه معنى *الزمان* في ترتيب الوجود التاريخاني لفلسفة ما ، ومـن ثمـة لماهيتـها . يبـدو الوجود التاريخاني مبسوطا في منازل يجدر بنا استكشافها كما تظهر من نص هيدغـر : فوجـود فلسفة هيغل هو أولا "عيانية" (Faktizität) ، وهو ما يشير اليـه هيدغـر بقولـه : " أن هـــذه الفلسفة موجودة " (*daß* dicsc Philosophic *ist*) (1941/1938: 9) ؛ ومعنى العيانية هنا هو الإشارة الى أن هذه الفلسفة *تفرض* علينا وجها من الحضور الـذي لا يمكننـا تلافيـه . إن *اللقاء* معها لا ريب فيه . ومن أجل أننا لم نختر هذا اللقاء فهو لقاء لا نعرف للتو خطورته .

بيد أن هذا الوجود ليس واقعة فحسب : إنه طريقة بعينها من التفكير في هذا " الذي على الفلسفة أن تفكر فيه " (1941/1938: 9) . إن الوجود التاريخاني للفلسفة الهيغلية انما هو وجود مخصوص خصوصية تفرض هي بدورها سبيلا بعينها في التعرف اليها وملاقاتها . إن للوجود التاريخاني هيئته التي تخصه بموجب موضعه من *تاريخ الو-جود* الذي يرتب سلفا إمكان ظهور فلسفة ما على هيئة بعينها . هذه الهيئة هي في كل مرة وجه معين تماما من التفكير في الموجود .

أما المظهر الأخير من مسألة الوجود التاريخاني فهو حسب افتراضنا لب الإشكال : إنه وجه ما من ترتيب العلاقة مع *الزمان* . لننبه أولا أن هيدغر يراوح المعالجة التي يصرفها لغرضنا بين دلالتين تحتملهما اللفظة الألمانية die Zeit احتمالا طريفا : المراوحة بين **الزمان** بالمعنى المحصور والزمان بما هو **العصر** . إن الوجود التاريخاني للفلسفة الهيغلية هو مراوحة متوعرة ما بين علاقتها بالعصر وبين الزمان التأملي الذي يخصها . إنه لئن كانت الفلسفة بما هي فلسفة **حدثا** أو " شيئا ما يحـــدث " (etwas geschieht) (1941/1938: 9) ،فإن هذا الحدث ليس تاريخانيا لمجرد كونه يتم داخل الزمان الطبيعي فبهذا المعنى هو ليس تاريخيا وانما هو طبيعي ،- بل هو تاريخاني لأنه يحتمل علاقة بالزمان الأصلي لوجود الموجود مضاعفة : علاقة بالزمان من حيث هو **عصر** أي ضرب من الحضور في العالم بمقتضى موضع تأويلي مخصوص من مواضع تاريخ الو-جود ، وعلاقة بالزمان من حيث هو **القدر** الخاص بإشكالية ما أي كيف تنهض بالإجابة عن السؤال الدائم عن معنى الموجود بما هو موجود . - ولأن الوجود التاريخاني للفلسفة الهيغلية واقعة وهيئة تأويلية وحدث زماني بالمعنيين أي عصري وقدري ، أي لأنها ما (was) وجد على نحو له كيف (wie) خاص فإنه ليس لنا أن نكتفي في مناظرتها بالتدبرات و الترددات التأريخية . إن التقابل بين التاريخ (Geschichte) والتأريخ (Historie) قد بلغ ههنا أوجه : إنه لا يمكن أن نؤرخ للفلسفة بعلاقتها العارضة مع الحياة اليومية . وذلك لأن الفلسفة "تحدث/تأرخ " (geschieht) أي تحتمل وجها من الحدوث / الأروخ لا إمكانية لقيسه بمقاييس التأريخ التقليدي، أي باللجوء الى صناعة لا توثق من معنى فلسفة ما غير جملة القضايا التي تنتجها حول الموجود ، أو جملة العلامات على علاقة ما مع قيم عصرها ، وذلك من غير أي مساءلة لتلك القضايا أو لتلك القيم في ضوء تاريخ السؤال الانطولوجي الذي تفترضه .

ما هي السبيل التي يرى اليها هيدغر بوصفها هي التي يمكن أن تفي بمطلوبه إذا ما ارتأى المناظرة مع هيغل وذلك على نحو لا يهدر الوجود *التاريخاني* الذي يميزها ؟ - إن هذه السبيل ليست شيئا آخر سوى *التفكير* الفلسفي نفسه . إن هذا الإقرار يكشف لنا عن طبيعة التصور الذي يصرفه هيدغر عن الفلسفة بما كذلك : إن الفلسفة عنده انما هي أولا *تفلسف* أي ضرب من الاحتمال "الهوهو" الذي احتمله الفلاسفة بعامة ، وذلك يعني الفحص عن الموجودات ، ولكن من جهة أن هذا التفلسف ليس في قرارته غير مناظرة أساسية مع المتفلسفة الذين " كابدوا " (erfahren)من قبل هذا النحو من الهوهو . إن وجه الطرافة هنا هو الجمع جمعا أصليا بين الفحص عن الموجودات والمناظرة مع المتقدمين . هذا الجمع المتوعر هو المعنى الدقيق **للتجربة الفلسفية** . إنه ليس من طريق الى مناظرة هيغل إذن مثل التفلسف في عين المقام الذي تفلسف فيه أي مقام الفحص عن معنى الوجود ، ولكن من جهة ما يكون ذلك التفلسف هو نفسه ضربا من الوجود التاريخاني . وحدهم الفلاسفة إذن يناظرون بعضهم بعضا ، وذلك من

أجل أنه لا يحتمل الوجود التاريخاني لفلسفة ما غير فلسفة أخرى تنطوي بعد على وجود تاريخاني ضديد بمعنيي الضديد أي الضد والند .

2.2- في مصطلح المناظرة :

إن علينا الآن أن ننتقل الى المسألة الثانية التي رأى اليها هيدغر بوصفها أيضا مسألة تمهيدية ينبغي النظر فيها قبل الخوض في تطارح معنى "السلبية" الهيغلية . وقد سبق وأن أشرنا الى أن هذه المسألة التمهيدية الثانية انما هي من طبيعة **اصطلاحية** . وإن لنا في تدبر العنوان الذي وضعه هيدغر لهذه المسألة آية على مشكلة المصطلح التي يثيرها . هذا العنوان هو : " تحديد لغة-المفهوم التي تدخل ، ضمن المناظرة، في الحسبان " (1941/1938 : 9) . ما معنى "لغة المفهوم"(die Begriffssprache) هنا ؟ - يبدو أن ذلك إشارة الى **المصطلح** الذي يجدر بالمتفلسف تعيينه قبل الخوض في مناظرة هيغل . والمصطلح يعني هنا اللغة التي تواضع عليها المتفلسفة فيما بينهم علامة على وجه من الصناعة يخصهم دون غيرهم من أرباب الصناعات . والبعد الصناعي هام للتدليل على أن الامر ههنا ليس مما يتداول من المعاني العامية بين الجمهور وانما هو مما استحدثه الفلاسفة ضربا مخصوصا من المعاني التي تخرج ضرورة عن المعاني العامية وتفارقها مفارقة بالنوع لا بالقدر .

أما مطلب هيدغر ههنا فهو لا يتعلق بالمصطلح الفلسفي بعامة أي بالصعوبة التي تخرج عندها المعاني من مواضعها العامية الى مواضعها الفلسفية ، بل بخاصة بالصعوبة التي تكتنف كل مناظرة للفلسفة الهيغلية ما إن تزمع على مفارقة المواضع الاصطلاحية **التقليدية** والشروع في اعتماد مواضع استشكال جديدة . إن وجه الصعوبة ههنا لا يتعلق بالخروج عن المعاني العامية الى المعاني الفلسفية ، كما هو الامر لدن كل فيلسوف تقليدي ، بل انما يتعلق بالتوعر الذي يثيره استشكال قوامه تخريج المعاني على نحو يفارق فيه تلك المعاني الفلسفية التقليدية نفسها .

إن الافتراض الذي يوجه هيدغر ههنا هو إقراره بأن لغة هيغل ليست في قرارتها غير اللغة الفلسفية التقليدية التي سن مواضعها التقليد اليوناني في السؤال والجواب عن معنى وجود الموجود . فإذا تقرر ذلك بات واجبا على كل مناظرة معه أحد أمرين فإما أن تتقلد مواضع القول عينها وإما أن تخرج عنها . ولكن من أجل أن تقلدها إياها انما يمنعها سلفا من الإفلات من الأفق الانطولوجي نفسه الذي عملت فيه الفلسفة الهيغلية فإن تلك المناظرة محكوم عليها للتو بالانقلاب الى تأريخ باهت لتلك الفلسفة . ولذلك فإن ما ارتآه هيدغر هو البدء بالتنبيه الى ما في ذلك المصطلح من إشكال ، وذلك من أجل أن الإمكان الجوهري للمناظرة ليقترن أصلا مع قدرة المتفلسف على استشكال ذلك الإشكال .

وهكذا فالتمهل عند مسألة اللغة المفهومية التي يضطر المتفلسف الى اعتمادها في مناطرته مع هيغل ليس من قبيل الديباجة المستحسنة وانما هو كالشرط الصارم الى ما بعده . والمغزى من ذلك هو التفطين الى أن مناظرة هيغل لا يمكن أن تتم ونحن ننحسر معه في بوتقة المصطلح نفسه . وذلك من أجل أن المصطلح ليس محض أداة غير مبالية بطبيعة الإشكال الذي احتيج اليها عنده ، بل هو يلتبس بذلك الإشكال ويحتمل طبيعته . إن حدود مصطلح ما هي هي حدود

الإشكالية التي تعتمده[55] . وذلك يعني للتو أن تعيين الفعالية الخاصة بهذا المصطلح واستيضاح الطرافة التي له أمران لن يتوفرا قبل الوقوف على طبيعة الإشكالية التي اصطلحته .

فأما عن مستوى الإشكالية، فإن هيدغر[56] يعلن إعلانا غليظا أنه ليس ههنا من إشكالية غير إشكالية الفلسفة *الغربية* ، وذلك من أجل أنه ليس ثمة من فلسفة أصلا سوى *الفلسفة* الغربية . وأما مستوى *الاصطلاح* فإنه صادر للتو عن عين المقام الذي عينته تلك الفلسفة الغربية ، وذلك من حيث هو مقام اتخذ من "التسآل عن مسألة الوجود" غرضه الأول . إن المصطلح الذي هو قبلة الفلاسفة انما هو مصطلح "الوجود" . – بيد أننا نلحظ للتو أن هيدغر قد أجرى تعديلا معينا على هذين المستويين يجدر بنا الوقوف عليهما . فأما ما يتعلق بالمستوى الإشكالي، فإنه قد أخرج الفلسفة من منزلة الصناعة "النظرية" التي عرفها القدماء بالى منزلة المسألة التي الوجود لها أنها هي التي عينت ماهية ما يسمى "الغرب" و"التاريخ الغربي" . لقد تحولت الفلسفة بذلك من نشاط قولي محصور الى ضرب من "القدر" الداخلي لموضع من مواضع الإنسانية يحمل عن نفسه اسم "الغرب"(das Abendland)[57] . فهيدغر يتلفت ههنا عن كل فهم *مدرسي* للفلسفة أي عن كل تناول للفلسفة يحصرها في ضرب من القول الذي يمكننا أن نؤرخ له في السياق النظري الذي يخصه وذلك على منوال كل صناعة نظرية أخرى . ومعنى المدرسي هنا

55– إن الصعوبة التاريخانية هنا هي: هل يعني ذلك أن فلسفة قد انتهت، إذا سلمنا بأنها ككل فلسفة "عصرها مدركا في الفكر" ؟ راﺟ: Janicaud 1991: 163.

56– يقول هيدغر (1941/1938: 9–10) : " انما الفلسفة هي الفلسفة **الغربية** ؛– إنه لا توجد [فلسفة] أخرى غير [الفلسفة] الغربية ، وذلك من جهة أن ماهية الأمر الذي هو الغرب والتاريخ(Geschichte)الغربي ، انما هو متعين بواسطة ما يسمى الفلسفة بعامة . إن علينا ، بصرف النظر عن كل مفهوم مدرسي وكل دلالة تأريخية (historischen) للفلسفة بوصفها ظاهرة ثقافية ، أن نفهم من ذلك هذا : التمعن (die Besinnung) في الموجود بما كذلك على الجملة ، وبقول جامع – إلا أنه غير متعين مرة أخرى ، وذلك أنه على معان عدة – [نقول] **التسآل عن مسألة–الوجود** .

"**الوجود**" هو **اللفظ الأساس**(*Grundwort*) للفلسفة . إن ما نسميه نحن بهذا المعنى الماهوي وذلك يعني في نفس الوقت التاريخاني على نحو بدئي ، انما يعني عند هيغل "ما هو بالفعل" (*Wirklichkeit*) . أما لم تأتى الامر بخاصة الى **هذه** التسمية عند هيغل ، فذلك انما هو متأسس في الماهية **المكنونة** لـ**تاريخ** الفلسفة الغربية ؛ كيف ذلك [؟]– إن ذلك سوف ينجلي من بياناتنا . "

« Philosophie ist die *abendländische* Philosophie ; - es gibt keine andere als die abendländische, sofern das Wesen dessen, was Abendland und abendländische Geschichte ist, durch das bestimmt wird, was überhaupt Philosophie heißt. Darunter haben wir, unter Absehung von jedem Schullbegriff und jeder historischen Deutung der Philosophie als einer Kulturerscheinung, zu verstehen : die Besinnung auf das Seiende als solches im Ganzen, kurz- aber auch wieder unbestimmt, weil mehrdeutig – *das Fragen der Seinsfrage.*

"Sein" ist das *Grundwort* der Philosophie. Was *wir* in diesem wesentlichen und d.h. zugleich anfänglich geschichtlichen Sinne "Sein" nennen, heißt für Hegel *"Wirklichkeit"* (..). Warum es gerade zu dieser Benennung bei Hegel kommt, das ist im *innersten* Wesen der *Geschichte* der abendländischen Philosophie begründet ; wieso wird sich aus unseren Erörterungen ergeben. »

57– قا: Beaufret 1973،ص 139:

« Mais le chemin jusqu'à la langue que nous parlons à notre insu, celui que n'ont pas déserté les poètes, peut-il être aussi un chemin de pensée ? Le propre de la pensée, dans cette contrée du monde que Hegel nomme Occident, est d'être devenue philosophie. »

إشارة الى كل ما يعلم ويتعلم ، في نطاق ضرب من صناعة الخطاب . إن الفلسفة لا تعني عنده بالدرجة الأولى خطابا ، بل هي ما "يعين/ مقام" (bestimmt) "ماهية" "تاريخ" "الغرب" . ولأنها كذلك، فليس ثمة من فائدة من الفهم التأريخي لوجودها كـ"ظاهرة ثقافية" (Kulturerschcinung) ، وذلك أن وجودها أكثر من خطاب : إنه صادر من "الماهية المكنونة لتاريخ الفلسفة الغربية" . إن علينا إذن أن نسائل هذه الفلسفة من جهة القدر الذي أنتجته ، وليس من جهة انتقالها من المعاني العامية الى المعاني الاصطلاحية في ثقافة ما . هذا الوجه الصناعي لا يفيد كثيرا في تدبر ماهية العالم الذي جعلته ممكنا ، وذلك يعني أن الوجود الصناعي للفلسفة في ثقافة ما لا يمكن أن يفي بالغرض الذي له التمست الفلسفة منذ أول أمرها . ولكن ما هو الغرض المقصود ههنا ؟- نحن نعرف فقط أن هذه الفلسفة قد عينت ماهية ما نسميه "الغرب" وعينت تاريخه . لنقل قولا مؤقتا أن الغرض من الفلسفة هو أن تعين ماهية "الغرب" وتاريخه . ولكن أنى يكون ذلك ؟

يفترض هيدغر أن ذلك قد تم من أجل أن الغرض من الفلسفة هو تأمل الموجود بما موجود بعامة . بيد أن المقصود ليس الفلسفة كصناعة من الصنائع المحصورة بل الفلسفة من حيث هي التأمل الذي تتوفر عليه إنسانية بعينها بشأن الموجود في جملته . هذه الإنسانية هي "الغرب" . ما هي النتيجة الحاسمة لهذا التعديل الذي أجراه هيدغر على منزلة الفلسفة ؟ - إنه بلورة ضرب جديد من الاستشكال صار يشير اليه بعبارة " مسألة الوجود" . ووجه الجدة ههنا هو تنصيب *الوجود* مسألة أساسية . ماذا يعني ذلك بالنظر الى مطلوبنا ؟ - إنه تحويل التناول الفلسفي التقليدي للفحص عن الموجود بعامة من غرض من أغراض الفلسفة النظرية الى الغرض الأوحد ليس فقط للفلسفة المدعوة "نظرية" بل للفلسفة بإطلاق . هذا السحب لمسألة الوجود على أرض التفلسف مطلقا قد ارتبط بسحب للفلسفة نفسها على الإنسانية "الغربية " سحبا مطلقا . إن "الغرب" هو الإنسانية التي جعلت من الفلسفة ماهيتها . وذلك يعني للتو ما يلي : إن الغرب هو الإنسانية التي جعلت من تأمل وجود الموجود بعامة الغرض من وجودها التاريخي .

هنا نقرن مع المستوى الثاني المذكور أعلاه . إن الوجود ليس فقط لفظا تقليديا من ألفاظ الفلسفة النظرية التقليدية ، بل هو **اللفظ الأساس** للفلسفة . اللفظ الأساس هو اللفظ الذي بالنظر الى غيره من الألفاظ هو الذي يعين **ما هو أساسي** . وما هو أساسي هو ما به يكون الموجود موجودا . إن اللفظ الأساسي هو اللفظ الذي يحتمل الأساس الاحتمال الذي يخصه أي هو الذي يهبه الأفق الذي من شأنه . والأفق لا يعني هنا مجرد الوضع بل هو ما يهب الإمكان الأصلي لاستبصار وجود الموجود بعامة . ليس الوجود إذن محض لفظ أداة أي ليس مصطلحا تقليديا به أخرج الموجود من المعنى العامي الى المعنى الصناعي ، وانما هو ما جعل ذلك النحو من المعنى ممكنا . إن وظيفة هذا اللفظ الأساسي لا تكمن في دلالته على هذا الموجود أو ذاك فهو لا يدل على أي موجود بعينه ، بل في كونه **يؤسس** إمكان الموجود بما هو موجود . إن التأسيس إذن هو الدور الأصلي لما هو مشار اليه على أنه لفظ أساسي . التأسيس وليس الاصطلاح هو معنى لفظة الوجود من جهة ما هو علامة على مسألة الوجود . فمسألة الوجود ليست مجرد اصطلاح يمكن تحسينه أو استهجانه بل هي إمكان إشكالي يدعونا الى استفهامه على النحو الذي يدعونا به أي ضمن مظهره غير المتعين ، وهو غير متعين حسب هيدغر لا بسبب أنه خال من الدلالة

بل من فرط تعدد دلالته وتكثرها . التعدد والتكثر وعدم التعين الناتج عنهما هي الأحوال الخاصة بالأساس الذي هو في أحواله تلك يؤسس ويمكن الإمكان .

إن علينا أن نحدد الآن وجه الحاجة الى التكشيف عن الصعوبة الاصطلاحية التي أثارها هيدغر فيما يتعلق بالاستعمال الهيغلي للفظة "الوجود" ومن ثمة بالمصطلح الذي ارتضاه له عديلا . لنذكر أولا بهذا العديل : إنه لفظة " Wirklichkeit " ، و هو مصطلح يقابل ما كان الفلاسفة العرب قد تواضعوا على الإشارة اليه بعبارة "ما هو بالفعل" . أما الصعوبة التي يجدر بنا الاهتمام بها هنا فهي صعوبة مضاعفة يمكن طيها في المظهرين التاليين : أولا **بأي وجه** يمكن اعتبار ما يعنيه هيغل بعبارة "ما هو بالفعل" هو هو عينه معنى وجود الموجود عنده ؟ وثانيا لماذا أدى المطاف الفلسفي بهيغل الى نعت الوجود بأنه ما هو بالفعل ؟

إن الإجابة عن التساؤل الأول تعني أن نقف على وجه الدلالة الانطولوجية لعبارة **ما هو بالفعل** من جهة ما هي ما يقوم مقام معنى **الوجود** في نطاق الإشكالية التي تدبرها . أما الإجابة عن التساؤل الثاني فمهمتها تنزيل **تأويل** هيغل للوجود بوصفه ماهو بالفعل ضمن **تاريخ** السؤال عن معنى الوجود . وإن ذلك هو ما شرع هيدغر في استيضاحه . – إن قارئ هيدغر وبخاصة ذلك الذي يعتمد على المصطلح الهيدغري كما استقر في كتاب **الوجود و الزمان** انما يصيبه هنا بعض الالتباس . وذلك يصادف إقرار هيدغر[58] هنا بأن يسمي "موضوعية" ما يقصده هيغل من معنى الوجود . ووجه الالتباس يكمن في أن لفظة "الموضوعية" ليست من المصطلح الهيدغري في شيء . يبدو إذن أن استعماله لهذه اللفظة في هذا الموضع انما هو استعمال سالب أو نقدي وليس موجبا . فالمتفحص لمعجم **الوجود و الزمان** يجد للتو أن لفظة "الموضوعية" لم ترد في هذا الكتاب العمدة إلا مرة واحدة يتيمة . وهي مرة يتيمة ليس فقط من جهة الكم بل من حيث الكيف أيضا : إن هيدغر قد يستعمل هذه اللفظة في معرض نقده للإجابة التقليدية عن السؤال "من هو" الموجود الذي هو الانسان ، تلك التي تنزع الى التحديق الى من يكون هذا الموجود على أنه **جوهر**. رب إجابة تنتهي في آخر المطاف الى اعتماد فهم لوجود ذلك الموجود ، منظورا اليه بوصفه وعيا أو شخصا . يؤول الى اعتبار الوجود في معنى **الجوهرية** أو بعبارة هيدغرية **القيمومة** (Vorhandenheit) . وليس ذلك غير المعنى الذي يعطيه

58– يقول هيدغر (1941/1938: 10): " أما ما يخصصه **هيغل** ب[لفظة] "الوجود" ، فهو ما نعطيه **نحن** اسم " الموضوعية" (Gegenständlichkeit) ، رب تسمية توافق من كل جهة ما يقصده هيغل ذاته **أيضا** . بيد أنه لم يسمي هذه "الموضوعية" "الوجود" ، فذلك **مرة أخرى** ليس بالتسمية الاعتباطية . إنها تنبجس من الضرورات التي من شأن موقف فلسفي ، [و] التي ينبغي على هيغل أن يستعرضها وأن يتطارحها من أجل أن يؤسس فلسفته ."

« Was dagegen *Hegel* mit "Sein" bezeichnet, dem geben wir den Namen "Gegenständlichkeit", eine Benennung, die durchaus das trifft, was Hegel selbst *auch* meint. Warum er aber diese "Gegenständlichkeit" das Sein nennt, das ist *wiederum* keine willkürliche Namensgebung. Sie entspringt aus den Notwendigkeiten eines philosophischen Standpunktes, den *Hegel selbst* durchlaufen und mitsetzen muβ, um seine Philosophie zu begründen. »

هيدغر للمعنى الكلاسيكي للموضوعية(Gegenständlichkeit)كما تمخض عن إشكالية الذاتية لدى المحدثين إلي حد كانط (1926أ: 114). وهو ما وجد عبارته المعاصرة في ظاهرة "الوضعية"[59].

نحن نفهم الآن طبيعة السياق الذي تظهر فيه لفظة الموضوعية : إنه سياق نقدي . إن مقصد هيدغر هو التنبيه الى أنه لا يفهم لفظة الوجود كما يفهمها هيغل . وأن هذه اللفظة عند هذا الأخير لا يمكن أن تقابل مما يفهمه هو منها إلا لفظة الموضوعية . بيد أنه لا يجدر بنا أن نفهم من ذلك أن الامر يتعلق بمجرد اختلاف في الدلالة الاصطلاحية فقط . وذلك أن ما يقصده هيدغر هو تنبيهنا الى مسألتين حاسمتين : أولا أن فهم هيغل للوجود لا يصيب من معنى الوجود سوى وجه منه فحسب ؛ هذا الوجه هو معنى الموضوعية . وثانيا أن فهمه ذاك ليس صدفة بل هو يصدر عن وجه بعينه من الضرورة ينبغي التكشيف عنه . وهكذا صار الاختلاف مع هيغل يدعونا الى البحث في أمرين لا مرد لهما : أولا بأي وجه لا يتوفر هيغل من معنى الوجود إلا على وجه منه فحسب ، بل لا يتوفر إلا على الوجه الأقل شرفا من معنى ذلك الوجود ؟ وثانيا ما هي طبيعة الضرورة الفلسفية التي يصدر منها ذلك الفهم للوجود على أنه موضوعية ؟ إن الإجابة عن ذينك التساؤلين مشروطة بالوقوف على المعنى الهيغلي للوجود .

ولكن كيف نفهم هذا الانزياح الذي وقع لتحليل هيدغر من مساءلة الفهم الهيغلي للوجود على أنه "ما هو بالفعل" آلي مساءلته من جهة ما هو فهم يؤول آلي فهمه من حيث هو "موضوعية" ؟ فهل أن بين المصطلحين ترادفا ؟ – إنه يمكننا توزيع مقصد هيدغر هنا[60] الى

59– علينا أن نفهم هذا التخريج ضمن التأويل الهيدغري لجملة تاريخ "المعقولية" الحديثة. را: Kisiel 1977: 326.

60– يقول هيدغر (1941/1938: 10–11): " **ما هو بالفعل** : [هو] الموجودية بما هي [الوجود] الموضع–أمامنا (Vorgestelltheit) للعقل المطلق . العقل بما هو المعرفة المطلقة – التوضيع–أمامنا (Vor-stellen)، الموضع (vor-stellendes) ذاته و [وجوده] الموضع–أمامنا على نحو غير مشروط.

إنه من بعد ذلك فحسب انما يكون محسوما ماذا يكون " عقليا" وماذا يمكن أن يزعم بوصفه "فعليا" . إنه من هنا ينبغي أن تفهم عبارة هيغل المذكورة كثيرا كما المساءة الفهم كثيرا :

"ما هو عقلي انما هو فعلي ؛ وما هو فعلي انما هو عقلي " [60]

إن هذه العبارة انما تقلب الى الضد عندما يفهم المرء من [لفظة] "فعلي" (wirklich) " ما هو بالفعل " المشترك (das gemeine « Wirkliche ») ، أي القائم [الوجود] (Vorhandene) ، الذي من شأن "حضور" عارض ومن [لفظة] عقل الذهن العارض للمعروف بنفسه الذي من شأن الفكر المشترك .

إن القضية لا تعطي أي تحديد بمعنى التسوية ما بين قائم[الوجود] المصادف وبين ظن بين لكائن حي "عاقل" ، يسمى إنسانا ، – وانما هي القضية الأساس لـ**تعيين–ماهية الوجود** .انما الوجود هو [الوجود] الموضع–أمامنا الذي من شأن التوضيع الموضع ذاته أمامنا على نحو لا مشروط (الذي من شأن الفكر) – [الوجود] المتلقى للتلقي (die Vernommenheit der Vernunft) . إن القضية ليست بالقاعدة العملية حول تقويم الموجود ، وانما تقول الأساس الماهوي لـ**موجودية** الموجود . إن القضية من أجل ذلك لا يمكن أيضا دحضها بأن كثيرا من "العقلي" (بالمعنى العادي) انما لم "يحدث" و لم "يتفعل" ، فيتخلف بذلك ، وأن كثيرا من "الفعلي" انما هو "غير عقلي" (في معنى الذهن الحاسب) . إن **القضية الماهوية** لا يمكن بعامة "دحضها"."

« *Wirklichkeit* : Seiendheit als Vorgestelltheit der absoluten Vernunft. Vernunft als absolutes Wissen – unbedingt sich vor-stellendes Vor-stellen und dessen Vorgestelltheit.

Darnach allein wird entschieden, was "vernünftig" ist und was als "wirklich" angesprochen werden kann. Von hier aus ist Hegels oft angeführtes und ebenso oft miβdeutes Wort zu verstehen :

" Was vernünftig ist, das ist wirklich ;

مطلوبين : أولا تحديد ما يقصده هيغل بلفظة "ما هو بالفعل" تحديدا يكون من شأنه الكشف عن المعنى الوجيه لهذا اللفظ (الفقرة الاولى)؛ وثانيا امتحان هذا التحديد بسحبه على عبارة هيغل الشهيرة "ما هو عقلي انما هو فعلي ؛ وما هو عقلي انما هو فعلي " (ما تبقى من القولة). أما ما يخص تحديد هيدغر للفظة "ما هو بالفعل" الهيغلية، فإننا ننبه آلي أن هذا التحديد لم يأت منظوما في المصطلح الهيغلي ، وإن كان في مبناه يوحي بذلك . وذلك أن تحديد "ما هو بالفعل" (Wirklichkeit) بأنه هو "[الوجود] الموضع-أمامنا" (Vorgestelltheit) لئن كان يوحي بأن هيغل انما يعني بالفعلية الهيئة المتمثلة للموجود ، فهو إيحاء يذهب بعين الضد من مبدأ هيغلي راسخ يقوم على الفصل التام ما بين مقام die Vorstellung – التخييل– ومقام der Begriff – المفهوم – [61]. رب صعوبة يمكننا أن نصفها كالتالي : إن الأمر لا يتعلق لدى هيدغر بعدم التفريق بين مقام *المفهوم* ومقام *التخييل* ، بل هو يعتمد دلالة للفظة Vorstellung هي لئن لم تكن استئنافا للفهم الهيغلي لها، فهي تكشف أيما كشف عن طرافة المناظرة الهيدغرية مع هيغل .

ما هي هذه الدلالة إذن ؟ – إنها ليست في جوهرها غير المعنى الأصلي الذي تحتمله اللفظة الألمانية : إن Vorstellung مركبة من Stellung – الوضع أو الموضع - ومن البادئة Vor- التي تدل على "القبل" و "الأمام" . هذا المستوى من الدلالة ينبغي إذن افتراضه منظورا حين نقبل على مساءلة التأويل الهيدغري للفظة **الوجود بالفعل** على أنه *Vorgestelltheit* : إن معنى vor-stellen [62]غير مأخوذ ههنا في المعنى الذي أخذه في نطاق *براديغم الوعي* (من ديكارت إلى كانط) ،أي معنى "التمثيل" (représentation) : "معرفة" صادقة من جهة ما يقابلها

---

und was wirklich ist, das ist vernünftig".

Dieses Wort wird in sein Gegenteil verkehrt, wenn unter "wirklich" das gemeine "Wirkliche", d.h. Vorhandene, einer zufälligen "Gegenwart" versteht und unter Vernunft den zufälligen Verstand des Selbstverständlichen des gemeinen Denkens.

Der Satz gibt nicht eine Feststellung im Sinne einer Gleichsetzung eines angetroffenen Vorhandenen und einer gerade einleuchtenden Meinung des "vernünftigen" Lebewesens, Mensch genannt, - sondern er ist der Grundsatz der *Wesensbestimmung des Seins*.Sein ist Vorgestelltheit des unbedingt sich vorstellenden Vorstellens (des Denkens) – die Vernommenheit der Vernunft. Der Satz ist nicht eine praktische Regel über die Beurteilung des Seienden, sondern sagt den Wesensgrund der *Seiendheit* des Seienden. Der Satz ist daher auch nicht zu widerlegen damit, daβ vieles "Vernünftige" (im gewöhnlichen [?] Sinne) gerade nicht "geschieht" und "verwirklicht" wird, also ausbleibt, und daβ vieles "Wirklich" doch gerade "unvernünftig" ist (im Sinne des rechnenden Verstandes). Der *Wesenssatz* ist überhaupt nicht zu "widerlegen". »

[61] – هيغل أعمال 6 (1816): 387؛ ت.ف.ص 190.

62– قد يمكن اعتبار الفرق في الرسم بين Vorstellen و Vor-stellen، كما بين Vorstellung و Vor-stellung كافيا للتفريق الاصطلاحي بين "التمثيل" (repraesentatio) (كما تحت قلم كانط ط.أك. III،250، أي ضمن براديغم الوعي)، وبين "التوضيع" (pro-position) أي المعنى الانطولوجي الذي يقترحه هيدغر. يقول هيدغر 1929ب:ت.ف.ص 91 :

« Par la production [*Herstellen*] de la forme du concept, l'entendement permet au contenu de l'objet de se mettre à notre disposition [*beistellen*]. La représentation [pro-position] propre à la pensée s'affirme par ce mode de position. »

"موضوع" في تجربة ممكنة، أو فعل نظري مصحوب "بوعي" منه تتقوم الذات العارفة [63]. كذلك علينا الاحتراس من أن هيدغر لا يأخذ بالدلالة التي أصبحت عبارة die Vorstellung تأخذها تحت وقع المنعرج "الرومانسي" الذي يستلهم منه الاستعمال الهيغلي لهذه اللفظة دلالته التأملية، نعني دلالة "التخييل" [64].

إن علينا أن نرسم الفرق بين الاستعمال الهيغلي والاستعمال الهيدغري للفظة Vorstellung ، وهو ما حاولنا أن نفي به باعتماد ثلاثة ألفاظ مختلفة للإشارة إلى معاني Vorstellung : "التمثيل" متى أخذناها في نطاق *براديغم الوعي*؛ و "التخييل" ، متى قرأناها في ضوء المنعرج *الرومانسي* الذي شارك فيه هيغل؛ و أخيرا "التوضيع" . وهو إشارة إلى الدلالة *الطوبولوجية* التي اقتبسها هيدغر . – فإذا كان *التمثيل* هو الأفق الذي يعتمله الوعي للبصر بالموجود من جهة ما هو موضوع ، وذلك من غير القدرة على استبصاره من جهة المفهوم ، فإن "التوضيع" يعني لدى هيدغر هذا النحو من تدبير "وضع" (eine Stellung) للموجود بالمعنى الذي يعني فيه الوضع تعينا انطولوجيا مخصوصا . رب دلالة نجد أن هيدغر قد شرع بعد في التفطين اليها حين رسم عبارة Vor-stellen على نحو يكشف عن الدلالة المركبة فيها: أي الجمع بين "الوضع" (stellen-) و "الأمام" (Vor-) ، أي "وضع" الموجود " أمام" النظر[65]. تعني Vor-stellung إذن "الوضع –أمام .." . إن معنى vor- هنا هو أن نكون **أمام** الموجود **وبين يديه وعنده وعلى ملأ منه** . ولكن أليست هذه العلاقة بالموجود هي العلاقة التي اصطلح هيدغر على الإشارة اليها بلفظة تحتوي على معاني Vor- هي أيضا . ألا وهي لفظة Vor-handenheit ؟[66] – إننا إذا ما تقرر لدينا التناظر ما بين لفظة Vor-stellung ولفظة Vor-handenheit فقد بات واضحا وجه التأويل الذي يقترحه هيدغر لمعنى الفعلية لدى هيغل من حيث هي وجود "موضع–أمامنا" أي "وجود–قائم" أمامنا [67].

63– قارن بخاصة: كانط ط.أك. III،249–250. يقول هيدغر 1929ب:ت.ف.ص 84 (محيلا على الموضع المذكور] :

« *Representatio* a ici d'abord le sens large et formel selon lequel quelque chose indique, annonce, présente quelque chose d'autre. Cet acte de représenter peut être tel qu'il s'accomplit " avec conscience ". Il doit posséder un savoir relatif au fait qu'un objet s'annonce et est annoncé (*perceptio*). Si maintenant, dans l'acte de représenter quelque chose par quelque chose, on ne se représente pas seulement cet acte mais aussi ce qui en lui est, comme tel, représenté, c'est-à-dire « conscient », alors pareil acte de représenter *se* rapporte à ce qui, dans l'acte de représenter comme tel, se présente. Ainsi entendue comme "perception objective" la *connaissance* est un acte de représentation. »

64 – نحن ندين بهذا التخريج لعبارة Vorstellung بوصفها "تخييلا" لا "تمثيلا" إلى بول ريكور . را: Ricoeur 1985ب: 41.

65– Grondin 1988: 390.

66– هو تعريف ماهية "الشيء" في درس 1935/1936:ت.ف.ص 17،22.

67– و هو المعنى الأصلي لعبارة objectum في اللاتيني،را: 1935/1936:ت.ف.ص 37، وكذلك معنى Gegenstand في الألماني، : نفسه،ص 149.

إن "التوضيع"[68] (Vor-stellung) هو وضع الموجود أمامنا عند استبصار وجوده بما هو كذلك ، بحيث لا يكون من وجود لهذا الموجود غير وجوده الموضع أمامنا . إن وجود موجود "موضع-أمامنا" هو موجوديته (Seiendheit) في حضرة العقل المطلق . والموجودية تعني ههنا ضرب الوضع (Stellung-)الذي له أمام (Vor-) العقل . بذلك صار معنى الفعلية واضحا : إن ما هو فعلي هو ما هو "موضع-أمامنا" (vor-gestellt)، أي ما هو موجود في حضرة (vor) العقل المطلق . ولكن حذار أن نفهم من ذلك مجرد الحضور الذي يكون فيه الموجود معطى معزولا عارضا : إن الموجود الموضع هو الموجود الذي بات وجوده مشتقا من إمكانية الوجود الذي من شأن العقل المطلق نفسه . فالعقل ليس ههنا ملكة معزولة لذات عارفة بل هو العقل المطلق أي العقل من حيث هو نفسه أساس الوجود بما هو كذلك . لا يوجد إلا ما هو من العقل واليه . بيد أن العقل لا يعني أيضا " عنصرا" (Element) خاليا تملؤه الموجودات القائمة بلا أي احتمال انطولوجي ، بل هو عينه التوضيع الموضع لذاته على نحو غير مشروط . وذلك أنه لئن كان هيغل يرفض أن يختزل معنى العقل في ملكة من ملكات الذات الكلاسيكية ، فهو لم يجد بدا في آخر المطاف من اعتماد هيئة "الذاتية " هيئة تأملية لتأويل المعنى الخاص بالعقل من حيث هو مطلق ، وإن كان تلك الهيئة قد بدلت تبديلا جوهريا . وذلك أن معنى الذاتية لدى هيغل لا يتعدى معنى "ذاته" (Selbst) التي يفترضها كل موجود بلغ من علاقته بذاته مبلغ المطلق أي نمط الوجود غير المشروط بتناه ما . بهذا المعنى المتوعر من الذاتية أي معنى "ذاته" ينبغي أن نستفهم معنى أن يكون العقل المطلق هو " التوضيع الموضع لذاته " . ذلك يعني أنه هو الموجود الذي بات يهب ذاته ضرب الوجود الأخص بها من حيث هي ذات مطلقة . هذا الوجود هو "الموضعية" (Vor-gestelltheit) أي الوجود الذي صار "وضعه" أي هيئة وجوده، هو المضمون الماهوي الذي يتقوم به . هذا المقام هو ما يسميه هيغل الوجود بالفعل . ووجه الفعلية أنه يفعل وجوده بنفسه أي يوضع وجوده وذلك يعني يهبه وضعه الذي له بالنظر الى مبدأ المطلق الذي يسري في لحظات وجوده كلها .

إنه يمكننا الآن أن نأتي الى الفحص عن الامتحان الذي أجراه هيدغر لعبارة هيغل عن العقلي والفعلي ، وذلك بالاعتماد على ما سبق من الإيضاح . وكما هو أمر الفلسفة دوما يبتدئ هيدغر من الفهم الشائع لعبارة هيغل من جهة ما هو فهم يسيء الى ما قصده هيغل من حيث هو لا ينظر الى معنى "ما هو فعلي" إلا على أنه ما هو - بحسب المصطلح الهيغلي- "معطى" (gegeben)أو "حاضر" (vorhanden)[69] ، وذلك يعني في هيئته غير المتوسطة ؛ أو في مصطلح هيدغر من حيث هو لا ينظر اليه إلا من جهة ما هو "أمام-اليد" (das Vorhandene) . والمقصد في المصطلحين هو هو ، ألا وهو التنبيه على ما في ذلك الفهم الشائع من زيغ عن المعنى الأخص لما هو بالفعل . وذلك عندما يأخذ معنى ما هو فعلي في عبارة هيغل على أنه لا يعدو أن يكون ما

68- را: ابن منظور، **لسان العرب المحيط**،مادة وضع (مج 6،ص 943). حيث جاء :" وضع الخائط القطن على الثوب و الباني الحجر توضيعا : نضد بعضه فوق بعض." و كذلك:" وضعت النعامة بيضها إذا رئدته [نظمته] و وضعت بعضه فوق بعض، و هو بيض موضع منضود." نحن نضيف لمعنى "التوضيع" في العربية مسحة "زمانية" بحيث يعني "وضع" ما يعني vor-stellen متى أخذ مأخذا *زمانيا* أي في معنى *الاستحضار* (rendre présent) .قا: هيدغر 1929ب:ت.ف.ص 91 ، هامش 1 (ملاحظة المترجم).

69 - هيغل أعمال 6 (1816): 496،499،512؛ ت.ف.ص 313،317،330،..

يعرض للمرء من حيث هو وعي متناه أو حس مشترك . إذ بذلك ينقلب معنى وجود الموجود الفعلي الى "حضور"(Gegenwart) عرضي أمام ذهن عرضي لا يحتكم إلا الى ما هو معروف بنفسه من معروفات الحس المشترك .

ينبه هيدغر إلى أن قولة هيغل الشهيرة القاضية بالتطابق بين العقلي و الفعلي، لا يمكن أن تفهم إلا بعد استبعاد الإطار *الانثروبولوجي* الذي يقوم عليه الفهم العامي أي العلاقة بين الوعي والتمثيل من حيث هما خاصيتان لموجود هو المشار اليه بوصفه "إنسانا" . كذلك ليست هذه القولة قاعدة *عملية* قد تصلح لتقدير **قيمة** موجود موجود من الوجودات . وذلك يعني أن الفعلي ههنا لا هو تمثل ولا هو قيمة . بل هو حال للوجود يتنزل ضمن فهم معين لموجودية الموجود .هذا الفهم هو الذي يأخذ الموجود بوصفه الموجود الموضع-أمامنا، لا من قبل وعي متناه بل في صلب العقل المطلق . إن ما هو فعلي هو ما هو ماهوي ضمن ماهية ما للوجود الذي من شأن الموجود من حيث هو موجود . إن *ماهية* الوجود لا تعني ههنا ما *تتمثله* ذات ما بل هي تعني "كونه متلقى" (die Vernommenheit) العقل: التطابق المطلق بين هيئة الموجود من حيث هو *متلقى* والموجود من حيث هو *متلقى* . ولذلك فالمعقولية مشتقة هنا من المعنى *الأصلي* الذي يختفي في اللفظة الألمانية Vernunft : فإن فعل vernehmen انما يعني هنا سمع و تلقى . إن العقل هو السماع و التلقي . و معقولية الوجود تعني أن يكون مسموعا و متلقى . إن هيدغر انما يماهي ههنا ما بين Vorgestelltheit وبين Vernommenheit ، أي بين "الموضعية-أمام" اليد وبين " مسموعية"/ "لقائية " الموجود. وذلك يعني أن الوجود لا يأخذ "الوضع" الانطولوجي الذي من شأنه "أمامنا" إلا بالنظر إلي مدى "مسموعية" و "لقائية" وجوده من قبلنا . إن "التوضيع-أمامنا" هو "سماع" الوجود و "تلقي" الموجود ، وذلك هو حسب هيدغر المعنى التاريخاني المحجوب لمصطلح die Vernunft .

- علينا أن نستحضر هنا ما كان هيدغر الأول قد وضحه في الفقرة 13 من **الوجود و الزمان** تحت عنوان "إعطاء مثل عن الوجود-في من طريق ضرب مؤسس. معرفة العالم". - ههنا ينبه هيدغر إلى أن تفسير "ظاهرة معرفة العالم" بواسطة "العلاقة ذات/موضوع" ليس أمرا وجيها لأن *الدازين* ليس *ذاتا* ، كما أن *العالم* ليس *موضوعا* (1926أ: 60).إن علينا الوقوف على أن " المعرفة هي ضرب من الوجود الذي للدازين من حيث هو وجود-في-العالم، وهو يملك تأسيسه الأنطي ضمن هيئة الوجود هذه" (نفسه: 61) ، ومن ثم فإن أصل المعرفة هو نمط مخصوص من "الوجود-بعد-لدى-العالم" (ein Schon-sein-bei-der-Welt) . بل أكثر من ذلك : " إن الوجود-في-العالم من حيث هو انشغال هو **مأخوذ** (*benommen*) من قبل العالم المنشغل به" (نفسه) ، ساه كل سلوك آخر إزاء الموجود، و لا يهمه "سوى-الإقامة-لدى" (das Nur-noch-verweilen-bei) الموجود "في مثوله المحض (ειδος)"؛ وإنه " ضمن هذا النحو من **المقام** (der Aufenhalt) انما [..] انما يتحقق **تلقي** (das Vernehmen) [الموجود] أمام-اليد. إن التلقي يملك نمط تحقق **المخاطبة** و **المحادثة** (des *Ansprechens* und *Besprechens*) حول شيء ما بما هو كذلك. وإنه على قاعدة هذا التفسير (dieses Auslegens) بالمعنى الأوسع يتحول التلقي إلى **تعيين** (*Bestimmen*). والمتلقى و المعين يمكن له أن ينطق به في قضايا، و بما هو كذلك **منطوق** به يمكن أن يحتفظ به و أن يحفظ." (**نفسه**: 61-62).

إن الجديد لدى هيدغر الثاني، وهو أمر نعثر على تخريج حاسم له منذ درس صيف 1935 **مدخل إلى الميتافيزيقا** (1935: ت.ف.ص 21، 126)، هو أن "التلقي" لم يعد مساءلا من

جهة *كيانوية*، أي من جهة تأصله في نمط *الانشغال اليومي للدازين* بمقامه في *العالم*؛ بل صار يبحث فيه من جهة *تاريخانية*، أي من طريق البحث في منزلة القول *الحديث* في الموجود بالنظر إلى *مسألة الوجود*. لذلك فمعنى " التوضيع-أمام" (das Vor-stellen) سنة 1938 ليس "التمثيل" كما في نطاق *براديغم الوعي*، و لا هو "التخييل" كما لدى هيغل "الرومانسي"، بل هو موقف *تاريخاني* غرضه هو "استقدام" (die Vor-stellung) موجودية الموجود أمام النظر و تعيين "وضعها" (die Stellung) من النظر. هذا الموقف التاريخاني هو في تأويل هيدغر الدلالة الأصيلة لإشكالية "الذات" الحديثة: "وضع" (stellen) الموجود "أمام" (vor-) النظر بحيث يصبح "تلقي" (das Vernehmen) الموجود عبارة عن "استقدام" (Vor-stellen) لموجوديته و "توضيع" لها "أمام" النظر.

ففي معرض بيانه للدلالة *التاريخانية* للانقسام التقليدي " وجود" (Sein ،ειναι) و " فكر" (Denken ، νοειν) ، الذي بنى عليه ديكارت معنى cogito. يلفت نظرنا أن هيدغر يستثمر *اللغة العادية*[70] في تخريج معنى "الفكر"، حيث يبين أن كل فكر هو "فكر موجه نحو.." (Andenken) و من ثم " أن نفكر بالمعنى القوي يعني أن نفكر في..(nach-denken) ، أن نتأمل شيئا ما، وضعية ما، خطة ما، حدثا ما."(1935:ت.ف.ص 126). إن المغزى من ذلك هو: " التفكير يستجلب شيئا ما أمامنا، يستقدمه، يوضعه." (نفسه)[71]. رب استشكال يقود إلى هذه النتائج الثلاثة: 1. أن "التوضيع" هو "من عند أنفسنا" ، وهو "سلوك له حريته الخاصة" ؛ 2. التوضيع هو "تأليف بواسطة التجزيء" ؛3. " التناول (das Fassen) التوضيعي لما هو عام" (نفسه: ص127). المعنى الدقيق علينا أن نأخذ العبارة الغامضة " der Vernommenheit die Vernunft): الغموض في وجه الانزياح من " Vorgestelltheit" إلى " Vernommenheit" ، ثم من " Vernehmen" إلى " Vernunft" . -رب صعوبة قد يكون تخريجها هذا: إن معنى "

70- انطلاقا من عبارات جاهزة في اللغة العادية الألمانية، مثلا: " der Mensch denkt, Gott lenkt" – " الإنسان في التفكير و الله في التدبير" ؛ " sich denken" – "تخيل" ... (1935:ت.ف.ص 126).

71- يقول هيدغر (1935:ت.ف.ص126-127):

« La pensée apporte quelque chose devant nous, le présente-devant, le *représente*. Cette re-présentation part toujours de nous, elle consiste à disposer du représenté librement, mais non point arbitrairement car, en re-présentant, nous pensons et pesons le représenté, le démembrant, le décomposant et le recomposant. De plus, en pensant, nous ne nous contentons pas de nous re-présenter de nous-mêmes quelque chose, de le poser nous-mêmes devant nous, de le démembrer pour que ce soit disséqué ; par cette "pensée sur..", nous suivons le représenté. Nous ne l'acceptons pas simplement tel qu'il nous arrive par hasard, nous nous mettons en chemin afin de voir ce qu'il y a derrière, comme nous disons. Arrivés là, nous apprenons ce qu'il en est de la chose même . Nous nous faisons d'elle une notion. Nous cherchons le général.

Parmi les caractères, déjà énumérés, de ce qu'on entend ordinairement par "penser", nous en dégagerons d'abord trois :

1. La re-présentation, en tant qu'elle "vient de nous", considérée comme un comportement qui a sa liberté propre ;
2. La re-présentation conçue comme composition par démembrement.
3. La saisie représentative du général. »

Vorgestelltheit" هو "الموضعية" ، أي كون الوجود "موضعا-أمام" النظر؛ كذلك فإن معنى " Vernommenheit" هو "الوجود المتلقى" ، أي كون الوجود مظفورا به في موجوديته ، وبالمعنى الأصلي لفعل " vernehmen"، "مسموعا" / متلقى (vernommen)؛ هكذا قد يتبين أن الانزياح المطلوب هو من الطابع "الموضع" للموجود إلى طابعه "المسموع/ المتلقى". لكن الإشكال يحتفظ ببعض الإثارة فيما يتعلق بالانتقال من " die Vernommenheit" إلى " die Vernunft" : الصعوبة تكمن في أن " die Vernommenheit" هي عبارة من اللغة العادية، هي اسم مفعول من فعل vernehmen، في معناه الأصلي سمع و تلقى ، في حين أن " die Vernunft" هي مصطلح ميتافيزيقي مستقر حيث يقابل في الألمانية الفلسفية معنى "العقل" في العربية و ما يناظرها في سائر اللغات الفلسفية. إن ما يرنو إليه هيدغر هو إعادة مصطلح " Vernunft" في اللغة التقنية إلى لفظة "Vernunft" في اللغة العادية: من معنى "عقل"،"intellectus"، " ratio"،" raison"، " reason"، " Vernunft"،.. إلى معنى " vernehmen"، "أدرك" و "سمع" و "تلقى" و "استجوب" و حقق مع" و "سأل". إن المعنى التاريخاني للـ"العقل" الحديث هو معناه الأصلي في اللغة الألمانية العادية: " التلقي" في معنى "السماع" الأصلي لموجودية الموجود، قصد "وضعها أمام" النظر و "استقدامها" أمام النظر. بذلك نفهم قولة هيدغر :" انما الوجود هو [الوجود] الموضع-أمامنا الذي من شأن التوضيع الموضع ذاته أمامنا على نحو لا مشروط (الذي من شأن الفكر) - [الوجود] المتلقى للتلقي(die Vernommenheit der Vernunft)" (1941/1938 : 11).

- و لكن هل بلغ هيغل بهكذا "توضيع" مقام "التسآل عن مسألة الوجود" ؟ - حقيق بنا ألا نفهم من هيدغر[72] هنا أن الفهم الهيغلي لمعنى الوجود فهم "كاذب" (falsch) من قبل أنه "جانبي" (einseitig) ، ومن ثمة أنه فهم يمكن أن" يدحض"(widerlegen) . وذلك أن هذا أمر لا يخص من المعاصرين هيغل وحده .إن نيتشه هو أيضا لم يستعمل لفظة "الوجود" إلا

72- يقول هيدغر (1941/1938: 11): " بذلك ليس ''الوجود'' عند هيغل **سوى** تعيين **أحادي** للشيء الذي تفكر فيه و تستجوبه الفلسفة، وفلسفة هيغل أيضا: للوجود، في معنى مسألة الوجود من جهة ما هي التمعن (die Besinnung) في الموجود بما هو كذلك على الجملة.

كذلك نيتشه، انما استعمل ، من أجل أن نقول ذلك عرضا، اللفظة الأساسية ''وجود'' في معنى **مقيد** ؛ و بلا ريب إن التقييد هو باطنه **على قرابة** (*verwandt*) مع [التقييد] الهيغلي؛ وليس ذلك من أجل أنها قد تكون **تأريخيا** استعيرت مباشرة من استعمال اللغة الهيغلية (وأنا أخشى أن يكون نيتشه لم يقرأ ''منطق'' هيغل أبدا، ناهيك أن يكون تبعا لذلك قد أمعن النظر فيه)، بل من أجل أن الاستخدامين المقيدين للفظة ''وجود'' – النيتشوي و الهيغلي – انما هما الأساس **التاريخاني هوهو**، الذي هو ليس شيئا آخر سوى بدء تاريخ الفلسفة و ذلك يعني ماهيتها السارية إلى حد الآن بوصفها ''ميتافيزيقا''."

« Für Hegel ist somit "das Sein" *nur eine einseitige* Bestimmung dessen , was die Philosophie , und auch die Hegelsche Philosophie , denkt und befragt : des Seins , in dem Sinne der Seinsfrage als der Besinnung auf das Seiende als solches im Ganzen .

Auch *Nietzsche* gebraucht , um das beiher zu sagen , das philosophische Grundwort "Sein" in einem *eingeschränkten* Sinne ; und zwar ist die Einschränkung zuinnerst *verwandt* mit der Hegelschen ; nicht weil sie etwa historisch vom Hegelschen Sprachgebrauch unmittelbar entlehnt wäre (ich früchte , Nietzsche hat Hegels "Logik" nie "gelesen" , geschweige denn im Ganzen durchdacht), sondern weil die beiden eingeschränkten Wortverwendungen "Sein" - die Nietzsches und die Hegels - geschichtlich denselben Grund haben , der kein anderer ist als der Anfang der Geschichte der Philosophie und d. h. ihres bisherigen Wesens als " Metaphysik" . »

في " معنى مقيد " (in einem *eingeschränkten Sinne*) مثل الذي نعثر عليه عند هيغل ، دون أن نفهم من أن الاستعمال الهيغلي للفظة الوجود "على قرابة" (verwandt) مع الاستعمال النيتشوي[73] أن هذا الأخير قد يكون " مستعارا " (entlehnt) تأريخيا من اللغة الهيغلية . وهيدغر يبلغ من ذلك حد الافتراض بأن نيتشه ربما لم يقرأ منطق هيغل أصلا . إن وجه "النسبة" بينهما ليس تشابها عارضا لدى المتعاصرين لا يؤثر على طبيعة الاختلاف المذهبي بينهم ، بل هو أثر **لتاريخ الو-جود** فيهم جميعا . إن أساسا واحدا هو الذي يجمع بين هيغل ونيتشه ، وليس ذلك الأساس غير المنزلة التي لهما من جهة تاريخ الميتافيزيقا .

إن خطورة العبارة الهيغلية التي رفعت العلاقة بين ما هو *بالعقل* وما هو *بالفعل* الى حد الماهية ، هي إذن أنها قد رفعت هذا الإقرار الى قضية *تاريخانية* ، أي الى قضية تعبر عن ماهية الوجود في أفق عصر ما ، و من جهة ما يكون هذا التعبير آية هو نفسه على *تاريخ الو-جود* بقطع النظر عن المضمون المذهبي الذي ارتضاه له هيغل . ومن أجل أنها كذلك فهي قضية غير قابلة للدحض أصلا . إن علينا أن نستبصر هنا كل عناصر الطرافة التي ينطوي عليها مثل هذا التنبيه . رب طرافة لا ننس أن هيغل كان قد عرض لها في مطلع **المنطق الذاتي** حيث أكد على أنه ليس ههنا من معنى لدحض نسق فلسفي ما[74] . ووجه الطرافة في إقرار هيدغر بهذا المبدأ أي أن *القضية الماهوية* لا تدحض انما يهمنا بخاصة من جهة دلالته على معنى *المناظرة* الذي يصرفها . فهو بذلك يطرد طردا صارما كل فهم عامي للمناظرة على أنها ضرب من الدحض أو موجهة وجهة الدحض . إن ذلك يعني أنه لا يمكن بأي وجه أن نتخذ من المعنى العامي سواء أكان ذلك لما هو عقلي أم لما هو فعلي مطية لدحض القضية التأملية . وذلك أن تلك القضية انما تتحرك خارج المدار الذي يتكون فيه المعنى العامي لتلك الألفاظ . إن ذلك المدار هو مدار التخييل . أما القضية التأملية فقد قدت من معدن المفهوم .

ولكن ما معنى أن نناظر هيغل إذا كان الغرض لا يتعلق رأسا بأي نحو من البحث في تهافت فلسفته ؟ – إن استبعاد الدحض لا يقلل أبدا من صرامة هذه المناظرة ووجاهتها . وانما يفرض علينا نوعا جديدا من العلاقة معه هي في بعض منها **تشبه** ما كان هو نفسه قد أقره لنفسه في تدبير العلاقة مع الفلسفات السابقة . إن ما يجدر بنا أن نحتفظ به من الإيضاحات السابقة هو الامر التالي :أن ثمة **اصطلاحا** لابد من الأخذ به عند الإقدام على مناظرة هيغل . وأن هذا الاصطلاح يتعلق أساسا ب**مسألة الوجود** . وأن الفهم الهيغلي للوجود قد اعتمد على معنى **ما هو بالفعل** سندا جوهريا له . وأن الغرض من المناظرة لا يمكن أن يكون **الدحض** بل هو العكس هو الطريف في الامر : *أن عدم قابلية القضية الهيغلية للدحض هي التي تجعل المناظرة معه أساسية* . بقي علينا أن نجيب عن هذا التساؤل العفوي : هب أن كل ذلك صحيح فما الداعي الى التلفت رأسا الى مسألة **السلبية** مقاما مفضلا لإنجاز تلك المناظرة ؟

إن هيدغر يمدنا هنا[75] بالداعي الأساسي الذي جعل مناظرة هيدغر مع السلبية الهيغلية ممكنة ووجيهة . وبعبارة واحدة : إن ذلك الداعي هو هذا القرن الهيغلي بين **الوجود والعدم**

73– قا: Janicaud 1991: 154.

74– هيغل أعمال 6 (1816): 249–251؛ ت.ف.ص 39–41.

75– يقول هيدغر (1941/1938: 11–12): " فإن على المرء أن يتروى دوما ، ضمن المناظرة مع هيغل ، فيما إذا كان المفهوم **الهيغلي** للوجود أو المفهوم **الماهوي** للوجود مقصودا (gemeint) . وذلك

على نحو "حاسم"(entscheidend) . ووجه الحسم ههنا مضاعف : أولا من حيث أن هيغل انما يخرج بذلك عن التناول التقليدي سواء أكان ذلك لدلالة العدم أم للعلاقة التي له مع معنى الوجود ؛ وثانيا أنه بلغ ، كما رأينا إلى ذلك في موضع سابق ، من القرن بين الوجود والعدم إقرار التطابق بينهما وكان ذلك عنده وعدا مسؤولا . ومقصد هيدغر هو التنبيه الى هذا : إنه على الرغم من أن الفهم الهيغلي لمعنى الوجود لم يكن غير فهم مختزل أي منحسر في اتخاذ موجودية الموجود بعامة مقاما لفهم معنى الوجود بإطلاق ، فإن هيغل انما يتوفر على أصالة خاصة لا بد من اعتبارها بما هي كذلك . هذه الأصالة هي بخاصة طرافة الاضطلاع الذي بذله بالعلاقة ما بين الوجود والعدم بحيث هو قد جعل العدم في ماهية الوجود نفسه يثوي . من أجل ذلك ينبه هيدغر الى أن الامر أكبر من أن يكون محض تفريقات اصطلاحية . وذلك أن الإقرار الهيغلي للعلاقة الماهوية بين الوجود والعدم تتجاوز مطلب الحد الدقيق لدلالتي كل منهما أو الحصر الصارم لوجه الترادف بين هاتين الدلالتين . إن الإقرار ههنا يثير مسألة انطولوجية لا غبار عليها ، ونقصد بذلك وجها بعينه من التدبير للسؤال الأخص بالفلسفة منذ أول أمرها أي السؤال عن معنى الوجود . إن جعل العدم مثوى أصليا للوجود انما هو حدث جد طريف بالنظر الى تاريخ النهوض بمسألة الوجود . إن الداعي الى مناظرة هيغل انما هو إذن ضرب الاجتهاد الذي بذله ، وذلك خاصة في نطاق عين التقليد الذي هو قبلة الفلسفة بما هي كذلك ، وليس ضربا من الفضول أو التأريخ .

3.2- مقام المناظرة :

يتعلق الأمر الآن بالفحص عن المسألة التمهيدية الثالثة التي نذرها هيدغر الى تدبير المقام الإشكالي الذي يجدر بالمناظرة مع السلبية الهيغلية أن تمتشقه ، عسى أن تصيب من مقصودها الوجه الأليق بنواله . وحسب هيدغر يتألف هذا المقام من عنصرين أساسيين ومن طبيعة العلاقة بينهما ، ألا وهما "الموقف" (Standpunkt) و"المبدأ" (Prinzip) [76] . ونحن نقسم مساق الفحص فيما يلي الى خطوتين أولاهما تخص الموقف ، أما الثانية فالمبدأ .

يعني اللفظ الألماني Standpunkt من جهة حرفيته النقطة (Punkt)التي نقف عندها(Stand). ومن معاني Punkt أيضا المكان والموضع والعلامة والمركز والمبدأ . كما من معاني

أمر له خطورته الجسيمة من حيث أن هيغل انما يأخذ "العدم" (das Nichts) ، على رغم أنه يقوم عادة مقام نفي للموجود بعامة وعلى الجملة ، ضمن اقتران حاسم مع "الوجود" المدرك **اختزالا** .- أن الامر القائم في المسألة ههنا مغاير تماما لمجرد تفريق " اصطلاحي" ، فذلك ما لا يحتاج إلى توكيد أوسع ."

« Bei der Auseinandersetzung mit Hegel ist daher stets zu bedenken, ob Hegel Begriff des Seins oder der *wesentliche* Begriff des Seins gemeint ist. Das hat insofern seine weittragende Wichtigkeit, als Hegel das "Nichts", was gewöhnlich doch als die Verneinung des Seienden überhaupt und im Ganzen gilt, in einen entscheidenden Zusammenhang bringt mit dem eingeschränkt gefaβten "Sein". - Daβ hier ganz Anderes als nur "terminologische" Unterscheidungen in Frage steht, bedarf keiner weiteren Betonnung. »

[76] – عنوان المسألة هو التالي : "التخصيص التمهيدي للموقف والمبدأ الذين من شأن الفلسفة الهيغلية " (1941/1938: 12).

- « Die vorläufige Kenzeichnung des Standpunktes und des Prinzips der Hegelschen Philosophie. »

Stand أيضا الوقفة والركن و الموضع والحال و الهيئة والمستوى . إن المعنى الأعم هـهنا إذن هـو المعنى *الطوبولوجي* : *الموقف* ، من حيث هو يحتمل جملة هذه المعاني في السـياقات الـتي مـن شأنها ، انما يعني *القام* (Stimmung) الذي يكون عنده ممكنا للمرء أن يأتي إلى معنى أو ماهية موجود ما . لكن لا يعني ذلك أن كل نقطة من الوقـوف يمكـن أن تؤلـف موقفا . إن خاصيـة الموقف أنه يجعل أمرا ما ممكنا . هذا التمكين هو الذي يختص بـه موقـف مـا . وبقـول جـامع ليس من شأن كل **نقطة**(Punkt) أن تجعل **وقفة** (Stand) ما ممكنة . فـالوقف هـو **النقطـة** الـتي تجعل من **وقفة** ما **موقفا**(Standpunkt).

إن علينا الآن أن نمتحن هذه الإيضاح الحرفي بطرحه داخل المتنين الهيغلي والهيدغري على السواء . ومن أجل العطف على ما سبق ، ضمن هذا الفصل ، من الإشارة الى وجه مـا مـن **الاستعادة الهيدغرية لعين المقام الذي طرح فيه هيغل مناظرته مع سبينوزا** ، نفترض أنه من الحقيق بنا ان نذكر ، وذلك قبل الخوض في التخصيص الهيدغري لمعنى الموقف الذي من شـأن فلسفة هيغل ، بأهم مقومات ذلك الموقف كما عينـها هيغـل نفسـه في السـياق الخـاص بتلـك الفلسفة .– أما ذلك *السياق*، فهو ذاك الذي بناه هيغل في مطلع "المنطق الذاتي" تحـت عنـوان لافت للنظر هو " المفهوم بعامة" [77].وهو لافت للنظر من أجل أنه يـترجم عـن قصـد *طوبولوجـي* واضح عند هيغل ، غرضه رفع **المفهوم** الى رتبة *الموضع* الذي هو أليق المواضع بالفلسفة بما هـي كذلك ، وليس بما هو مجرد *تمثل* صادق ينطبق على *موضوع* كما عرفه المحدثـون . ومـا يـهمنا هو التنبيه الى أن ما وضعه هيغل في ديباجة "المنطق الذاتي" من تنزيل للمفهوم بوصفـه **موضـع** الفلسفة بامتياز انما هو "موقف" حاسم لابد من التكشيف عن الرهان الذي يوجهه ضمنـا . هـذا الرهان هو الحسم في طبيعة العلاقة التي على الفلسفة الهيغلية أن تقيمها مع *تاريخ الميتافيزيقا* ، وخاصة مع الفلسفة التي يرى اليها هيغل بوصفها تلك التي توفرت على طرح جوهري للموضوع الأساسي للفلسفة بما هو كذلك ، ألا وهي فلسفة سبينوزا . ومن الجدير بالذكر أن هيغل قد سبق له في "المنطق الموضوعي" ، وذلك على مستوى "منطق الماهية" ، أن نبه الى أن فلسـفة سـبينوزا انما هي ما يقابل مفهوم المطلق وعلاقة التفكر التي تخصه[78] . بيد أنه من الحقيق بنا أن نشير الى ما ينطوي عليه استئناف هيغل للخوض في طبيعـة الموقـف الـذي مـن شـأن فلسـفة سـبينوزا في ديباجة **المنطق الذاتي** وتحت عنوان "المفهوم بعامة" ، مـن خطـورة خاصـة . ووجـه الخطـورة الأولي أن الأمر لم يعد متعلقا بتعريض طريف بمفهوم "الجوهر" لدى سبينوزا من جهة ما يقـابل تعينا من تعينات *الماهية* ،كما في **المنطق الموضوعي** ، و انما بـالتصدي لمسـألة أساسـية يتوقـف على معالجتها شطر غير يسير من الإيفاء بالغرض من الفلسفة أصـلا . وبقـول جـامع إن مقصـد هيغل في هذه الديباجة هو الكشف عن طبيعة العلاقة التي تفترضـها فلسـفته حاسمـة في تدبـير *تاريخ الميتافيزيقا* ؛ هـذه العلاقـة الـتي يسـارع المتفلسـفة عـادة الى أخذهـا مـأخذ "الدحـض" (Widerlegung) . إن طبيعة العلاقة مع تاريخ الميتافيزيقـا وخاصـة مـع الفلسـفة الأكـثر نـهوضا

---

77 - « Vom Begriff im allgemeinen » , in Hegel , Werke , 6 , s. 245 .

78 – هيغل أعمال 6 (1913):195؛ت.ف.ص 238:" إن ما يقابل مفهوم المطلق و علاقة التفكر بهذا [المطلق] ذاته، كما عرض نفسه هنا، انما هو **مفهوم الجوهر السبينوزي**."

« Dem Begriffe des Absoluten und dem Verhältnisse der Reflexion zu demselben , wie es sich hier dargestellt hat , entspricht *der Begriff der spinozistischen Substanz* . »

بمهمة تلك الميتافيزيقا ، وهي في عرف هيغل فلسفة سبينوزا ، لا يمكن أن تكون من جنس الدحض العامي ، بل هي علاقة من نوع آخر تماما .

لن يكون غرضنا في ما يلي أن نعرض المناظرة الهيغلية مع سبينوزا[79] ، فذلك ما يخرج عن مهمة هذا البحث ، بل نحن سنحاول أن ننبه الى **وجه** *التناظر* ، وإن كان معقدا ولا يتوضح على الوجه الذي له إلا بعد مشقة واستكراه شديد ، ما بين المناظرة الهيدغرية مع هيغل وطريقة هذا الأخير في تدبير إمكان مناظرته مع سبينوزا . ولما كان مطلوبنا ليس ينحصر في التأريخ لذلك التناظر وانما الجهد الى استثماره في استبصار النص الهيدغري بخاصة ، يمكن لنا أن نصرح منذ الآن بأن ما أتاه هيدغر من استئناف للمصطلح الهيغلي وخاصة مسألة "الموقف" (Standpunkt) من حيث أن كل فلسفة انما تستجيب من نفسها الى مقام يخصها دون غيرها ، انما هو ضرب من "المعاودة" (die Wiederholung) الجوهرية للإمكان الإشكالي الذي كان هيغل قد بسطه في ديباجة **المنطق الذاتي** عن مسألة "الدحض"(die Widerlegung)، معاودة تذهب من "الاستعادة" إلى "اللامفكر فيه" [80] . وحقيق بنا أن نفطن الى أنه ليس فقط عبارة " Standpunkt "-الموقف، هي

79- يقول هيغل (أعمال 6 (1816): 249-251؛ت.ف.ص 39-41): " لقد ذكر من قبل ، ضمن الكتاب الثاني من المنطق الموضوعي (..) بأن الفلسفة التي تضع نفسها في موقف **الجوهر** و تتلبث عليه انما هي **فلسفة سبينوزا** . وإنه قد بين في الموضع ذاته ، في عين الآن ، **النقصان** (*der Mangel*) الذي لهذا النسق سواء أكان ذلك من جهة الصورة أم المادة . بيد أنه لأمر آخر **أن ندحض** (Widerlegung) هذا [النسق] عينه . فإنه بالنظر الى الدحض الذي من شأن نسق فلسفي ما انما وقع أيضا في موضع آخر الإشلولة العامة الى أنه ينبغي القضاء ههنا على التمثل الباطل [الذي يجري] كما لو أنه يجب أن يعرض النسق بوصفه **كاذبا** (falsch) من كل جهة ، وكما لو أن النسق **الصادق** لا يكون **إلا مقابلا** (*entgegengesetzt*)بعين الضد [للنسق] الكاذب . إنه من السياق الذي يرد فيه هنا النسق السبينوزي يتبين من نفسه الموقف الحق الذي من شأنه و الذي من شأن السؤال عما إذا كان صادقا أم كاذبا . إن علاقة-الجوهرية انما تصدر عن طريق طبيعة الماهية ؛ وهذه العلاقة ، كما عرضها الأوسع على شاكلة كل ضمن نسق ما ، انما هو بذلك **موقف ضروري** ، حيث يضع المطلق نفسه . رب موقف لا ينبغي التحديق اليه كما الى ظن أو ضرب من الفكر والتمثل الذاتي المفضل لفرد ما ، أو كما الى ضلال في التأمل ؛ فهذا الأخير انما يجد نفسه على الأرجح مرهونا بعد في طريقه ضرورة ، ومن هذه الجهة انما النسق صادق تماما . - بيد أنه **ليس هو بالموقف الأعلى** . إنه من هذه الجهة فقط لا يمكن للنسق أن يحدق اليه بوصفه كاذبا ، بوصفه محتاجا الى **الدحض** وأهلا له ؛ بل إن هذا الذي ينبغي اعتباره **كاذبا** هو أن يكون هو الموقف الأعلى . إنه لا يمكن بذلك للنسق الصادق أن تكون له معه علاقة ألا يكون إلا **مضادا** له ؛ وذلك أن هذا المضاد سيكون هو ذاته أحاديا . اما من حيث هو الأعلى فإنه ينبغي عليه بالأحرى أن يتضمن ما دونه رتبة في ذاته .

كذلك ينبغي على الدحض ألا يأتي من خارج ، أي ألا ينطلق من فروض تقبع خارج هذا النسق ، هو لا يستجيب لها . إنه لا يحتاج إلا الى نكران هذه الفروض ؛ فإن **النقصان** انما هو نقصان بالنسبة آلي الذي ينطلق من الحاجات والمطالب المؤسسة عليها فحسب .(..) إن الدحض الحقيقي انما ينبغي أن ينفذ إلى قوة الخصم ، وأن يستقر في دائرة اقتداره ؛ أما أن يهاجم خارج ذاته و يتغلب عليه ههنا حيث لا يوجد ، انما هو مما لا يقتضيه الأمر . إن الدحض الوحيد للسبينوزية لا يمكن بذلك أن يكمن إلا في أن يعترف أولا بموقفه بوصفه ماهويا وضروريا ، ولكن أن يرفع ثانيا هذا الموقف **انطلاقا من ذاته** (aus sich selbst) الى الأعلى منه . إن علاقة-الجوهرية ، متدبرة **في ذاتها ولذاتها** فحسب تدبرا تاما، انما تقود الى ضدها ، الى **المفهوم** . إن عرض الجوهر ، المتضمن في الكتاب الأخير ،[و]الذي يقود الى المفهوم ، انما هو بذلك الدحض الوحيد والحقيقي للسبينوزية."

80- را: Janicaud 1991،ص 160:

« Effectivement, Heidegger part de la *force* de Hegel, sa *Sache selbst* : penser le penser comme tel et le penser dans sa relation essentielle à l'histoire (c'est-à-dire *geschichtlich*). Mais tout doit être réexaminé à propos du second temps : Heidegger tout à la

هي ما استأنف هيدغر من المصطلح الهيغلي وانما لفظة Widerlegung - الدحض، نفسها أيضا . وبقول جامع إن المناظرة *الهرمينوطيقية* التي أنجزها هيدغر مع السلبية الهيغلية انما تستأنف من وجوه عدة عين المقام الذي ارتآه هيغل في المناظرة *التأملية* التي أجراها مع الجوهر السبينوزي .

بعد أن عينا الإطار الذي يجدر بنا أن نستفهم فيه النص الهيغلي الذي أوردناه ، لنصل الآن الى ما يشتمل عليه هذا النص مما هو من شأنه . فأما المسألة الأم ههنا فهي مسألة *الدحض* ، ونحن نحصي لدى هيغل ضربين من الدحض أحدهما يسمه بأنه "الدحض الحقيقي" (die wahrhafte Widerlegung) ، أما الآخر فلئن كان لا اسم له عنده، فنحن قد نسميه سلبا بأنه *الدحض غير الحقيقي* . ومساق النص تبكيت لهذا المعنى الثاني من الدحض - وهو المعنى الذي شاع بين المتفلسفة ، ثم تكشيف عن معناه الثاني ، وهو الدحض من حيث هو *مناظرة* فلسفية .

أما *الدحض غير الحقيقي*، فيعتمد مقاييس **الصدق والكذب وعلاقة التضاد** بينهما مقاما وجيها للحكم على نسق فلسفي ما . ولما كان هذا النحو من الدحض يفترض في أساسه تصورا معينا للحقيقة ، ذاك الذي يقوم على التضاد والانفصال المطلق ما بين الصدق والكذب ، فإنه لا يمكن تبكيته إلا بالانعتاق من هذا التصور . وذلك هو ما كان هيغل قد فعله منذ **فينومينولوجيا الروح** حيث بين أن الفاصل ما بين *الصادق والكاذب* ليس فاصلا ثابتا و انما ثمة ضرب من **السلبية** الأصلية التي تخترق من بعد كلا من الطرفين [81]. فإذا تقرر ذلك لم يعد ممكنا لنا أن نزعم دحض هذا النسق الفلسفي أو ذاك . إن الدحض من جهة ما هو مضادة مجردة بين النسق الصادق والنسق الكاذب انما هو تمثل باطل لا يستطيع التوفر على نظرة جوهرية للمدحوض . أما الحجة الفاصلة في تبكيت هذا المزعم الدحضي فهي تتعلق بطبيعة **السياق** الذي يتولد ضمنه نسق فلسفي ما : إن السياق الذي تتكون داخله فلسفة ما هو عينه المقام الذي ينبغي أن نبحث عنده عن وجه العلاقة التي يجدر بنا أن نأتيها معه . وهذا السياق ليس طريقة المعاصرين في دحضها وانما طريقة هذه الفلسفة نفسها في تدبير الإشكال الجوهري الذي تصدر عنه . هنا يظهر مفهوم "الموقف" : إن السياق الإشكالي لفلسفة ما هو الذي يمدها بالموقف التأملي الذي من شأنها .

فإذا طبقنا ذلك على فلسفة سبينوزا تبين لنا أن مسألة **الجوهر** ، والتي هي في رأي هيغل السياق الإشكالي الذي يصدر عنه الموقف التأملي لهذه الفلسفة ، انما هو الإطار الذي ينبغي علينا أن نبحث عنده عن مدى صدق هذه الفلسفة أو كذبها . هنا يصبح للصدق والكذب الفلسفيين مضامين أخرى غير تلك التي اعتادها المنطق التقليدي . إنها مضامين إشكالية ومن ثمة تأملية . فإذا أرجعنا مسألة الجوهر الى سياقها الأصلي أي ، حسب هيغل ، الى مسألة الماهية ، تبين عندنا وجه الصدق ووجه الكذب الذي من شأنها في هذا الباب . بيد أنه لابد لنا عندئذ من الإقرار قبلا بأن هذه الفلسفة لم تعد موضوعا للدحض فقط بل باتت تؤلف أمامنا كلا فلسفيا يملك من الأصالة في الإشكال ومن الوجاهة في المعالجة ما يفي بالغرض من الفلسفة بعامة

---

fois applique le "programme" hégélien de la réfutation et y est totalement infidèle. La reprise se révèle une trahison : indissociablement l'une et l'autre. Heidegger, en effet, élève bien la métaphysique hégélienne à sa "vérité" (son *Wesensraum*), mais par un virage (tout à fait inattendu, au point de vue hégélien) vers l'impensé. »

[81]- هيغل أعمال 3(1807): 40؛ت.ف.ص 98-99.

. هذا هو ما يسميه هيغل "الضرورة" (die Notwendigkeit): إن فلسفة ما *ضرورية* بقدر ما تنطوي على *موقف تأملي* قادر على استيفاء *القام الإشكالي* الذي يقتضيه الغرض من الفلسفة ، وهو عنده عرض المطلق . كل الفلسفات تتساوى إذن من حيث النسبة الى **المطلق** ، لكنها تتفاضل بطبيعة **الموقف** الذي توفره لذلك المطلق مقاما . كل موقف فلسفي "موقف ضروري"(ein notwendiger Standpunkt) ، لكن ليس كل موقف بقادر على استيفاء العرض المطلق للمطلق . هذا النوع الثاني يسميه هيغل "الموقف الأعلى" (der höchste Standpunkt) . قد بان بذلك أن هيغل قد ترجم معنيي *الصدق والكذب* المنطقيين الى معنيين تأمليين طريفين : إنهما *الموقف الضروري والموقف الأعلى* الذين من شأن فلسفة ما . وحسب هيغل كل فلسفة قد يتفق لها أن تتوفر على الموقف الضروري لكن فلسفة واحدة فحسب هي التي من شأنها أن تحتمل الموقف الأعلى . كل موقف ضروري هو صادق رأسا ، بيد أنه يكف للتو عن أن يكون صادقا ما إن يدعي أنه هو صاحب الموقف الأعلى ، والحال أنه لا يتوفر على الشرط التأملي لذلك . فإذا تقرر لدينا هذا الوجه الجديد من العلاقة مع الفلسفات بطل عندنا أن تتضاد هذه الفلسفات ، وذلك أن التضاد بينها لاغ أصلا ، وذلك طالما أن كل فلسفة منها انما *تعبر عن وجه من وجوه التعبير عن المطلق فحسب* . إن *الاختلاف* بينها هو في كل مرة في *درجة التعبير* وليس في التعبير أو عدمه . بيد أن ذلك لا يعني أن جميع هذه الفلسفات نسبية ولا فضل لإحداها على الأخرى . وذلك لأن ههنا فلسفة واحدة هي التي تفلح آخر الأمر في النفاذ الى جوهر المطلق ولكن أيضا في الفلاح في *عرضه* على النحو الذي من شأنه عرضا مطلقا . هذه الفلسفة هي تلك التي تتوفر على الموقف الأعلى . ووجه الأفضلية هنا هو في أن الأعلى مختص بكونه يستطيع استيفاء الضروري ، والامر لا ينعكس .

إنه في هذا المستوى من الإستشكال فقط ينكشف معنى *الدحض الحقيقي* من حيث هو ليس شيئا آخر غير *المناظرة التأملية* . رب دحض نجد أن هيغل قد أقام دونه الشروط التالية :

1. أن يكون دحضا من **الداخل** ؛ 2. أن يقتضي اعترافا **بماهوية** الآخر ؛ 3. أن يرفع هذا الآخر إلى **الأعلى** الذي يحتمله **من ذاته** ؛ 4. أن **يستأنف الإشكال عينه** .

ما معنى أن ندحض موقفا من الداخل ؟- يعني ذلك لدى هيغل أن نقف على وجه "النقصان"(der Mangel) الذي يحده من الداخل ويحول دونه ودون ما هو سائر اليه من ذاته . إن معنى النقصان هنا هو أن ينتقص ما من شأنه أن يكون موجودا . فما ينقص إلا ما يذهب منه شيء بعد *تمام* . ولكن أنى للناقص أن يكون تاما ؟ – هنا تكمن الخطة التأملية : إنها تفترض أن الفلسفة التي نناظرها انما هي من حيث لا تدري تتضمن بعد *جملة* المطلق ، وإن كانت لا تفعل ذلك *لذاتها* وانما فقط *في ذاتها* . إن كل فلسفة انما هي في ذاتها فلسفة تامة ، وذلك معنى أنها موقف ضروري من المواقف التي شأنها أن تستجيب للمطلق . إن معنى النقصان هو إذن أن هذه الفلسفة الناقصة لم تبلغ بعد من عرض المطلق لذاتها ما بلغته من الانطواء عليه في ذاتها . إن ما بلغته في جوهرها لم يبلغ بعد ما بلغته في مفهومها . فإذا وقفنا على ذلك فيها بان لنا من أي وجه هي فلسفة ماهوية . ومعنى ذلك لدى هيغل أن مقامها يصدر للتو عن السياق الماهوي للإشكال الفلسفي بما كذلك ، وليس عن اجتهاد تأريخي ما . هذا النحو من الاعتراف حاسم لأنه هو وحده شرط إمكان المناظرة : إن الاعتراف وجه من الأخذ بضرب الضرورة التي تتقوم بها فلسفة ما ، فما هو إذن بهيئة في الخلق وانما مقام للتفلسف .

إن الوفاء بهذين الشرطين الأولين هو المدخل الأساسي للخوض في الشطر الحاسم من المناظرة ، لكنه ليس بالسبب الكافي . إن المطلوب من بعد هو رفع الموقف المناظر الى ما هو أعلى منه من مقامات التفلسف إعلاء لا يكون قسريا أبدا وانما نابعا من ذاته أصلا . إن ذلك يفترض أن الفلسفة التي نناظرها انما هي بعد ومن نفسها تعتمل الإشكال عينه وتجهد الى الأفق عينه ، بحيث إن دفعها في جهة الأعلى منها انما هو في عين الآن استجابة الى ما هو ثاو فيها منذ أول أمرها ، يرتقب هكذا دفعا . بيد أن هذا الدفع لا يكون أصيلا إذا ضربنا بأيدينا الى الإشكال عينه نستأنفه وذلك بحسب الشروط التي يقتضيها من نفسه . فإذا تقرر لنا ذلك صار ما نأتيه من التفلسف هو هو ما نرفعه بوصفه الدحض الحقيقي للنسق الذي نناظره . إنه ليس ههنا إذن من دحض أصيل لفلسفة نناظرها مثل التفلسف على نطاق أكثر أصالة في عين المقام الذي انحسرت دونه . ذلك هو بعامة الدرس الهيغلي من مناظرته التأملية مع نسق سبينوزا .

– إن علينا الآن أن نفرغ الى تفحص آخر محطة من هذا الفصل ، وهي تتعلق بمناظرة هيدغر "الموقف" التأملي الهيغلي نفسه ، وذلك على نحو رأينا أنه يفترض افتراضا *صامتا* ما عرضناه للتو من المناظرة الهيغلية مع نسق سبينوزا . بيد أن مطلوبنا لا يمكن له أن ينقلب الى مكافحة بين المناظرتين ، وانما فقط نحن نرغب في أن نستكشف المناظرة الهيدغرية في حضور ما تفترضه معروفا بنفسه من نصوص هيغل وخاصة ما يتعلق بالغرض نفسه . ولما كان هذا الحضور استحضارا أيضا للإمكان الإشكالي الذي يصرفه النص الهيغلي مع المناظرة الهيدغرية صمتا وعفوا . فإنا لن نمنع أنفسنا عندئذ من التفطين الى مواطن التناظر ولكن أيضا مواضع الاختلاف الأصلي التي تنطوي عليها هذه *المناظرة الهرمينوطيقية* مع *المناظرة التأملية* .

إن علينا أن نكشف عما يفترضه التخريج الهيدغري[82] من السياق الخاص بالمتن الهيغلي الذي يناظره . ونحن يمكننا دون مشاحة أن نذكر موضعين نرى أنهما هما كالمسانيد

82– يقول هيدغر (1941/1938: 12–13): " التخصيص التمهيدي للموقف والمبدأ الذين من شأن الفلسفة الهيغلية .

أ– انما يعني "الموقف" الشيء الذي ضمنه ، والفلسفة قائمة، يكون ما ينبغي التفكير فيه بما هو كذلك موصولا لتفكيرها . وإن موقف هيغل انما هو [موقف] **المثالية الألمانية** . (المثالية على الحقيقة وعلى وجه الخصوص أولا بالمعنى الحديث : idea بوصفها perceptum الذي من شأن perceptio من حيث هي cogitatio – بما هو "وعي" (Bewußtsein) .) الموقف على وجه العموم هو الذي من شأن **موعي– الوجود** (*Bewußtseins* des) . انما الوجود (Sein) هو توضيع (Vor-stellen) و موضعية (Vor-gestelltheit) ؛ الذاتية اللامشروطة .

ب– يعني "المبدأ" (Prinzip) ما به تبدأ الفلسفة ، بحيث إن **البدء** (*Anfang*) هو ما يبقى بوصفه أساسا حاملا للفكر الذي من شأن ما ينبغي التفكير فيه . وإن مبدأ هيغل ينص على : أن "الجوهر ذات" أو أن : الوجود (مأخوذا هنا بالمعنى الماهوي) "صيرورة" . إن هيغل انما يبدأ بالبدء من حيث أن **الصيرورة** عنده ابتداء (Anfangen) . "الصيرورة" : [هي] التوضيع الموضع ذاته(vor-stellende) ، حمل–الذات–على–الظهور . وضمن المنطق انما تحمل الصيرورة ذاتها ، بما هي صائرة وذلك يعني في شروطها غير المشروطة ، إلى الصيرورة . ولكن هل أن هذه [الأخيرة] تعين مطلق للبدء والابتداء – أم هي هيغلية فحسب أي ميتافيزيقية ؟ تفسير **ماهية** البدء! من أين ؟ بم تبدأ الفلسفة الهيغلية الحقة ،[نعني] "المنطق" ؟ بواسطة "الصيرورة" – إنها "أساس" (Grund) ؛ ليس نحو من "الوجود" ، فذلك **زوال** (Ausgang) ! –إن الصيرورة "توجد" من حيث هي "تصير" .

ج– أما من أية جهة ينتمي "الموقف والمبدأ" معا و فيم هما ينتميان معا ، فهذا أمر ينبغي أن ينجلي على الوجه الأفضل انطلاقا من التمعن (Besinnung) في مواقف ومبادئ بعينها .

السرية لما طرحه هيدغر ههنا . أما الموضع الأول فقد كنا نحن قد أوردناه قبل هذا الذي نحن فيه ونبهنا الى طبيعة الغرض الذي صرفه وجملة القضايا التي تدبرها ، ونقصد بذلك ديباجة "المنطق الموضوعي" ، من حيث استقى هيدغر مصطلحين أساسيين في مناظرته ألا وهما "الموقف" و"الدحض" . أما الموضع الآخر فهو موضع مضاعف : أولا ديباجة المقالة الأولى من "المنطق الموضوعي" حيث يتعلق الامر بالإجابة عن هذا السؤال المتوعر " بم ينبغي أن يتم البدء الذي من شأن العلم ؟" [83] ؛ وثانيا الفصل الأول من القسم الأول من هذه المقالة الأولى والذي أخذ من العناوين أشدها لفتا للنظر ونعني عنوان "الوجود" حيث طرح هيغل أكثر الطروحات الفلسفية أصالة حسب هيدغر نفسه، نقصد *علاقة الوجود والعدم* ونتيجتهما التأملية أي "الصيرورة" (das Werden) [84].

قد يمكن أن نعتبر الموضع الأول لازما ضمنا لاستفهام ما ذكره هيدغر في النقطة الاولى أي تلك التي نذرها لمسألة **الموقف** ؛ أما الموضع الثاني فلازم حسبانه عند معالجة النقطة الثانية، أي تلك التي تعلقت بتفحص مسألة **المبدأ** . أما البحث في طبيعة الجمع بين الموقف والمبدأ في الإشكال الهيغلي وفي المناظرة الهيدغرية معه فذلك ما لا يتوضح إلا إذا فرغنا من قبل

بعد هذا الفحص المختصر عن المسائل الثلاث التمهيدية نحاول تخصيص الأمر الذي عنده تضع مناظرتنا قدمها – [نعني] السلبية (Negativität)."

« Die vorläufige Kennzeichnung des Standpunktes und des Prinzips der Hegelschen Philosophie.

a) "Standpunkt" heißt dasjenige, worin stehend der Philosophie, ihrem Denken, das zudenkende als solches zugänglich wird. Hegels Standpunkt ist der des *absoluten Idealismus*. ("Idealismus" echt und eigentlich erst im neuzeitlichen Sinne : idea als perceptum der perceptio als cogitatio – als "Bewußtsein".) Der Standpunkt allgemein derjenige des *Bewußtseins*. Sein ist Vor-stellen und Vor-gestelltheit des Vor-stellens ; unbedingte Subjektivität.

b) " Prinzip" heißt dasjenige, womit die Philosophie anfängt, so zwar, daß der *Anfang* dasjenige ist, was als tragender Grund des Denkens des Zudenkenden bleibt. *Hegels Prinzip* lautet : " Die Substanz ist Subjekt" oder : das Sein (jetzt im wesentlichen Sinne genommen) ist " Werden". Hegel fängt mit dem Anfang an, sofern für ihn *Werden* eben ist Anfangen ist. " Werden" : das sich vor-stellende Vor-stellen, Sich-zum-Erscheinung-Bringen. In der Logik bringt sich das Werden selbst als Werdendes und d.h. in seinen unbedingten Bedingungen ins Werden. Aber ist dieses eine absolute Bestimmung des "Anfangs" und Anfangens – oder nur die Hegelsche, d.h. metaphysische ? Die Auslegung des *Wesens* des Anfangs ! Woher ? Womit fängt Hegels eigentliche Philosophie, die " Logik ", an ? Mit dem " Werden " – es ist " Grund " ; nicht etwa das " Sein", dieses ist *Ausgang* ! – Das Werden " ist ", indem es " wird ".

c) Inwiefern "Standpunkt und Prinzip " zusammengehören und worin sie zusammengehören, muß sich am besten aus der Besinnung auf bestimmte Standpunkte und Prinzipien ergeben.

Nach dieser kurzen Behandlung der drei Vorfragen versuchen wir die nähere Kennzeichnung dessen, worin unsere Auseinandersetzung Fuß faßt – der *Negativität*. »

[83] – هيغل 1812: 35–44؛ت.ف.ص 39–52.

« Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden ? »

[84] – هيغل 1812: 47–65؛ت.ف.ص 58–82.

من توضيح وجه *الحاجة* التي قصد منها هيدغر آلي الربط ضمنا بين ذينك الموضعين من **المنطق** الهيغلي أي ديباجة "المنطق الموضوعي" والفصل الأول من مقالته الأولى من جهة وديباجة "المنطق الذاتي" من جهة أخرى .

أما ما يخص *مسألة الوقف* ، فإن مقصد هيدغر هو الكشف عن *القام* الذي يصرف منه هيغل *إمكانية* التفلسف التي له ، وهذا المقام هو حسب هيدغر إشكالية **المثالية الألمانية** بعامة . وهو يتأول هذه الإشكالية بكونها تتعلق بعرض **الوجود** من جهة موضع "الذاتية غير المشروطة " (die unbedingte Subjektivität) أي الذاتية متأولة بوصفه "المطلق"(das Absolute) . وهو يعتمد في ذلك على نحو من الاستثمار الطريف للفظة الألمانية Bewuβt-sein التي تترجم عادة بلفظة "الوعي" : إن اللفظة الألمانية تسمح من جهة المبنى بتعيين وجه **الوجود** الذي تحتمله . إنها تعني **حرفيا** ، وذلك يعني حسب هيدغر **أصليا** ، **الوجود –الوعي** . وبنحت على عادة العرب القدماء نقول هي *موعي الوجود* . من هذا التأول للمعنى الأصلي للوعي من حيث هو الوجود–الوعي تمكن هيدغر من الولوج الى طبيعة الموقف *التاريخاني* للفلسفة الهيغلية ومن ثمة لإشكالية المثالية الألمانية بعامة ، وذلك بوصفه موقفا يتقوم من الداخل بتأويل لمعنى الوجود من جهة ما هو وجود– موعي أي وجود يحتمل معنى الذاتية مقاما حاسما لحقيقته . بيد أن الاشتغال الهرمينوطيقي على اللغة لم يقتصر على إعادة تأويل موضع الذاتية ،أي لفظة Bewuβtsein ، بل هو قد تعداه رأسا الى الفعل *الانطولوجي* الأساسي الذي منه تستمد الذات قوامها ، ونقصد بذلك معنى Vor-stellen : إن "التوضيع" من حيث هو ضرب النشاط المخصوص للذات هو ما يعطي للموجود معناه الذي له . أما تأويل هيدغر له فهو أيضا تنشيط للمعنى الأصلي الذي ينطوي عليه ضمنا : فهو يكتب اللفظة الألمانية على نحو ينبه معه الى ذلك المعنى الأصلي الذي لا يظهر مع المعنى السائد لهذا اللفظ ، ونقصد بذلك معناه الحرفي بوصفه في قرارته ضربا من **وضع**(stellen)الموجود **أمام**(vor) الذات ، وهو معنى vor-stellen [85]. إن معنى التوضيع هو تحديدا وضع الموجود أمام الذات لتفحصه . بيد أن الخطير ليس هذا الصنيع من حيث هو إجراء صناعي بل من جهة أنه سرعان ما ينقلب الى موقف *تاريخاني* حيث لن يكون من معنى للموجود في أفق العصر الحديث غير كونه موضعا . هنا يصبح واضحا ما معنى "الموضعية " (Vor-gestelltheit) : إنها المعنى الذي ارتضاه هيغل والمثالية الألمانية بعامة لمسألة **وجود** الموجود ، من حيث أن هذا المعنى هو الاستكمال الأخير للطرح "الميتافيزيقي" الحديث لمعنى وجود الموجود بوصفه *موضوعا* لا وجود له إلا ما يستقيه من *الذات* . وإن الذاتية غير المشروطة هي مقام الذات التي بلغت من احتمالها الانطولوجي لموضوعها كونها صارت هي وجود الموضوع نفسه في ضرب من العلاقة اللامتناهية بينهما ، وذلك داخل توليف تأملي هو معنى اللامشروط أو المطلق .

85- يقول هيدغر في نص ينتمي إلى عين الحقبة، هو درس صيف 1935 **مدخل إلى الميتافيزيقا** (1935:ت.ف.ص 21):

« A partir de l'accoutumé, il n'y a pas de passage progressif par lequel la question puisse nous devenir peu à peu familière. Elle doit par suite être d'avance posée devant, re-présenté (*vor-gestellt*). D'autre part nous n'avons pas le droit, lors de cette re(présentation et en parlant sur la question, de différer, voir d'oublier le questionner. »

وقد يبدو أن التأويل الهيدغري لمصطلح Vor-stellen لا يتضح على الوجه الذي له إلا إذا نظرنا اليه من حيث هو يقابل مصطلح "التمثيل"(Vorstellung) لدى المحدثين ، بل بخاصة من جهة ما هو اشتغال جذري عليه ؛ رب اشتغال حوله من مشكل مطروح في نطاق إشكالية الفلسفة الحديثة، أي إشكالية *المعرفة* القائمة على العلاقة الصارمة بين *الوعي والموضوع* ، آلي مسألة متدبرة في أفق البحث *التاريخاني* في معنى الموجود من جهة ما هو موجود يجد قوامه الخاص في معنى "الإدراك" (perceptio) الذي ترجم من بعد في معنى " cogitatio" -التفكير . هنا يبدو لم اعتمدنا لفظة "التوضيع" عديلا للفظة Vor-stellen ، وليس لفظة "التمثيل" : إن التمثيل إحصاء للموجود الذي أمام الوعي من حيث هو موضوع، أي من حيث هو "مثل" الموجود الموعى به ؛ التمثيل هو عرض الموضوع بوصفه *مثيلا* للموجود ، وهذا التمثيل عبارة عن مماهاة بين الموجود والمثل الذي يبنيه الوعي عنه . هذه العلاقة التمثيلية هي علاقة وعي بموجود ليس له أن يعرفه إلا بقدر ما يمثله أي بقدر ما يخترع عنه مثيلا . هنا يقع الانتقال من علاقة مع *الوجود* الى علاقة مع *الوضوع* . إن الوعي **يمثل** الموجود تمثيلا بواسطة الموضوع الذي يبنيه بديلا عنه . وهو **يتمثل** الموضوع بوصفه هو نفسه الموجود الذي هو وعي به .

أما "التوضيع" فهو مسألة من شأنها أن تطرح خارج نطاق *نظرية المعرفة* ، وذلك أنه يشير الى وجه من تدبير وجود الموجود خاص بموقف ميتافيزيقي بلغ من احتمال السؤال عن وجود الموجود حد الانخراط في تعيين ماهوي لمعنى وجوده . التوضيع إذن مسألة انطولوجية أساسا . ومعنى التوضيع هو تعيين وجود الموجود بوصفه هذا الضرب من "وضع" (stellen) الموجود "أمام" (vor-) الذات اللامشروطة . والموضعية هي معنى الوجود الموضع الذي من شأن موجود ما . – و على ذلك فمسألة التوضيع ليست من خلق *المحدثين* بل هي *يونانية* المنبت – إن التوضيع الذي يقصده هيدغر هو هو نفسه ما كان يقصده أرسطو من تعيين لقوام موجود ما بأنه ذو " صورة " . فالصورة ليست مجرد شكل خارجي عن الموجود ، بل هي ضرب **الوجود** الذي يخصه . هي بمعنى ما **وضعه** من الوجود **وهيئته** فيه . هي ما به يكون الموجود ما هو عليه من الوجود . إنه بهذا النحو فقط نحن يمكننا أن ننزل التأويل الهيدغري للفظة " Bewuβtsein" لا كما يفعل المحدثون أي بوصفها "وعيا" ، مع ما يرتبط بهذا المصطلح من مشاكل نظرية المعرفة الحديثة ، بل بوصفها تعني ما تعنيه حرفيا أي أصليا ،أي بوصفها **الوجود–الوعي** (Bewuβt-sein) : إن معنى bewuβt- هنا هو معنى تعيين "الوضع" (Stelle) الذي للموجود من الوجود أي كونه "أمام" (vor-) الذات . هذا التعيين هو "التوضيع" (Vor-stellen) أي تعيين "وضع"/"صورة" الموجود من حيث هو يوجد الوجود الذي له من جهة ما هو موجود "أمام" /"بسبب" شرط الذات .

– إن علينا الآن أن نستكشف وجه *التناظر* الذي افترضناه حاضرا ما بين المناظرة *التأملية* التي أجراها هيغل مع جوهر سبينوزا والمناظرة *الهرمينوطيقية* التي أتاها هيدغر مع المفهوم الهيغلي وإشكالية المثالية الألمانية بعامة . سوف نكتفي هنا بأمرين حاسمين ألا وهما مسألتا **الدحض والموقف** . أما ما يتعلق بالدحض، فإنا قد رأينا من قبل أن هيدغر يعترض على أن نرى الى مناظرته مع هيغل على أنها ضرب من الدحض . وذلك يقودنا أساسا الى مسألة الموقف : إن هيدغر انما يستعيد صراحة الموقف التأملي الذي بناه هيغل في ديباجة "المنطق الذاتي" ، ويقبل بها كمنطلق أساسي للمناظرة . ذلك يعني أن استبعاد الدحض انما يقود لدى

هيدغر أيضا الى اعتماد مسألة الموقف . بيد أنّه لئن كان ذلك يعني أنّ هيدغر انما يقبل بطريقة هيغل في مناظرة سبينوزا بإخراج العلاقة معه *من مدار الدحض الى مسألة الموقف* فإنّه قد أجرى تعديلا خطيرا على تدبير مسألة الموقف هذه . ونقصد خاصة تخلّيه عن الخطة التأمّليّة في ترتيب المواقف : فقد تغيّب مصطلحان أساسيّان في المناظرة التأمّليّة هما الموقف **الضروري** والموقف **الأعلى** . إنّ المناظرة الهرمينوطيقية لا تقرّ بهذا الوجه من الترتيب بين فلسفة ليس من شأنها أن تتوفّر إلا على ما هو ضروريّ لاحتمال المطلق وبين فلسفة تأتي آخر الأمر لتحتضن المطلق على نحو مطلق ، وذلك من أجل أنّها الموقف الأعلى الذي يمكن أن تبلغه الفلسفة بما هي فلسفة أصلا .

هذا الغياب ليس محض غياب *اصطلاحيّ*، بل هو غياب *إشكاليّ* أساسا . وذلك أنّ الأمر يتعلّق بخطب جلل : إنّ تغيّب مصطلحيْ الموقف الضروري والموقف الأعلى انما يعني ضمنا لدى هيدغر عدم قبوله بطبيعة المسار الذي يفترضه هيغل مقاما لتصريف معاني الضروريّ والأعلى . إنّ **الطريق التأمّليّ** الذي يكون فيه وبالنظر اليه وجيها التكلّمُ عن موقف ضروريّ لم يبلغ بعدُ الى الموقف الأعلى وعن موقف أعلى خاصّته أنّه قادر على احتمال ما هو دونه مرتبة انطولوجيّة احتمالا ضروريا وماهويّا ، انما هو المقام المخصوص الذي كان هيغل يفترضه حاسما عند تدبير مناظرته مع جوهر سبينوزا . هذا الطريق التأمّليّ هو إذا أردنا ***التاريخ التأمّليّ*** *للمفهوم* ، حيث لم يبلغ الجوهر السبينوزي منه إلا الى احتمال معنى المطلق من حيث هو علاقة ماهويّة لم تصبح بعدُ قادرة على عرض حركة المطلق بوصفه ذاتيّة .

بيد أنّ سكوت هيدغر عن هذه الخطة التأمّليّة لا يعني أنّه يقصي كلّ تأسيس للمسألة على معنى *التاريخ*، بل يعني عندنا أنّه يفترض ضربا آخر تماما من *تاريخ المفهوم* هو ما يسمّيه هيدغر نفسه بعبارة "تاريخ الو-جود" . إنّ لفظة " المثالية الالمانية" هي تحديدا الخيط الذي دعانا الى إثارة مسألة تاريخ الو-جود هذه . فالمثالية الألمانية ليست موقفا جوهريا إلا بالنظر الى تاريخ السؤال عن معنى وجود الموجود بعامة . وإنّ الحرص على التحديق الى الفلسفة الهيغليّة بوصفها تستمدّ من **موقف** المثالية الالمانية خصوصيتها انما يعني أنّ هيدغر يفترض هو بدوره أنّ مناظرة فلسفة ما لا يمكن أن تُتَصوّر في غياب ضرب من **تاريخ** الغرض الأصليّ من الفلسفة ، أكان ذلك يحمل اسم **المطلق** كما لدى هيغل أم اسم **الو-جود** كما لدى هيدغر . وهكذا إذا كانت مناظرة سبينوزا غير ممكنة إلا في حقل تاريخ تأمّليّ للمطلق ، هو ذاك الذي عرضه كتاب **علم المنطق** . فإنّ مناظرة هيغل غير مأمولة إلا في أفق تاريخ الو-جود حيث من شأن المثالية الألمانية أن تجد موضعها الذي لها .

ههنا في ميدان *تاريخ الو-جود* لا مجال لدحض هيغل كما رأينا أنّه في أفق *تاريخ المطلق* ليس ههنا من معنى لدحض سبينوزا . ولكن إذا كان هيغل قد التمس الى معالجة هذه المعضلة مسألة التفريق بين موقف ضروريّ وموقف أعلى، فكيف هو الأمر مع هيدغر وقد رأينا أنّه سكت عن ذلك النحو من التفريق ؟ - قد يؤدي هنا مصطلح "الخلوة" (Lichtung) دورا طوبولوجيا حاسما : إنّ المناظرة مع موضع "المثالية الألمانية" من تاريخ الوجود (Geschichte des Seins) انما هي "تفكيك" لمعنى "الحقبة" (Epoche، époque) التي تشكّلها في منارة/خلوة تاريخ آخر أكثر أصلية هو تاريخ الو-جود (Geschichte des Seyns) بوصفه عهدا. بذلك فإنّ علينا استبصار "العبور" التاريخاني من أفق هيغل "الميتافيزيقي الأخير" إلى طوبولوجيا هيدغر الثاني "راعي

الوجود" بوصفه عهدا ، بوصفه عبورا إشكاليا من التفكير وفقا لمصطلح "الحقبة" إلى الإفكار في الو-جود وفقا لمصطلح "الخلوة"، و من سلسلة تاريخ الوجود (= تاريخ الميتافيزيقا = تاريخ تأويل معنى الوجود وفقا لمعنى اللوغوس = تاريخ فهم معنى الوجود بوصفه جدلية ،مثالية = تاريخ الوجود بوصفه عدمية) إلى "ميدان" / "فضاء-زمان" انعرج فيه السؤال على نفسه إلى جهة "خلوة الو-جود" التي هي في ثناياها "خلوة النفس" (die Selbstlichtung) التي يصرّفها "العهد"[86] في صمته التي لا ينطق إلاّ ذكرا و إشارة.

– إنّ علينا الآن أن نعرض بالتحليل الى ما ضمّنه هيدغر كلامه عن *مسألة المبدأ* . وذلك يعني أن نراقبه من الموضع الثاني الذي كنّا نبّهنا عليه ، ونقصد بذلك ديباجة "المنطق الموضوعي" والفصل الأوّل من القسم الاول من مقالته الاولى . ونحن نذكّر بأنّ الديباجة تتعلّق بمسألة البدء الأخصّ للفلسفة بعامة ؛ أمّا ذاك الفصل فيتعلّق بمسألة **الصيرورة** . والاثنان مطروحان من حيث هما في صلة جوهريّة مع معنى **الوجود** . و إنّ اللافت للنظر في كلام هيدغر أنّه يقرن قرنا مباشرا ما بين معنى "المبدأ" (Prinzip) وبين معنى "البدء" (Anfang) . بيد أنّ المتصفّح للفظة "المبدأ" في اللغات الفلسفيّة الأساسيّة[87] انما يعثر على الارتباط *الأصلي* نفسه ما بين *المبدأ والبدء* . فيبطل العجب من ذلك الربط ويتّضح وجه وجاهته لاسيما وأنّ الامر لا ينحصر في علاقة *لفظيّة تأريخية* بل هو يعبّر عن مسألة *تاريخانية*[88] . وحقيق علينا أن نذكّر بأنّ هيدغر كان قد تعرّض الى مسألة لها أواصر شديدة مع المبدأ ، ألا وهي مسألة "الأساس" (Grund) منذ سنة 1929 (1929هـ: 7) ، وذلك انطلاقا من المعين الأصليّ لهكذا إشكال ، ونعني أرسطو الذي كان قد نبّه منذ الانبثاقة اليونانية آلي التواشج السابق ما بين المبدأ والبدء[89] . بيد أنّه من الجدير بنا أن ننبّه آلي أنّ هيدغر حين خاض في تأويل مسألة *الأساس* سنة 1929 انما لم يطرح مسألة الارتباط ما بين المبدأ والبدء ، وقد يبدو أنّ هذا الربط أمر مستحدث لديه في نصوص الثلاثينات[90]. إنّ الجديد هو البصر بمسألة *المبدأ* من جهة مسألة *البدء* التي تكتنفها ضرورة . وهذه جدّة يبدو أنّ هيدغر استأنفها من النص الهيغليّ بالذات . إنّ المناظرة مع إشكالية المثالية الألمانية بعامة ومع الفلسفة الهيغلية بخاصة هو ما وجّه هيدغر نحو استفهام معنى المبدأ من زاوية مسألة البدء . وهذا الافتراض يزداد وجاهة حين نذكّر أنّ هيغل كان قد نبّه صراحة آلي ما

86– را: Schürmann 1982: 264–265.

87 – ونحن يمكننا أن نقتصر على اليونانية والعربية واللاتينية ، ففي هذه اللغات يقترن معنى المبدأ مع معنى البدء : في اليوناني : "البدء" هو αρχω و المبدأ هو αρχη ؛ في اللاتيني هناك صلة اشتقاقية بين ألفاظ البدء (primus، princepts) وألفاظ المبدأ (principium، principia، principalis، principatus)؛ و في العربية البدء و المبدأ من فعل واحد .

88– را: Schürmann 1982: 127، 135 و ما بعدها.

89 – أرسطو، ما بعد الطبيعة، مقالة الدال 1، 1013 أ، 17 و ما بعدها. – ونحن نذكر هنا القولة التي انطلق منها هيدغر في تدبّر معنى الأساس ، وذلك في ترجمتها العربيّة القديمة . قال أرسطو : " فإنّ جميع العلل ابتداءات ولجميع الابتداءات شيء مشترك هو **الأوّل** ويعلم كيف هو وكيف يكون " (التشديد جاء أسوة بهيدغر). ضمن : ابن رشد ، **تفسير ما بعد الطبيعة** ، تحقيق موريس بويج ، القسم الثاني ، بيروت 1967 ، كتاب الدال ص 474 .

90– ربما كان ذلك بعد درس صيف 1932 " في بدء الفلسفة الغربية (أنكسيماندر و بارمنيدس)" – (Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides).

نبّه صراحة آلي ما في مسألة البدء من طرافة خاصة لم يعرفها إلا المحدثون ، وهو يقصد على الأرجح البحث الذي صار تقليدا بعد ديكارت عن نقطة بدء أساسيّة للفلسفة بعامة :

يقول هيغل (1812: 36؛ت.ف.ص 40-41):" في الأزمنة الجديدة بخاصة انما قد نُظِر إلى العثور على بدء ما في الفلسفة بوصفه صعوبة ، ونُوقِش أساس هذه الصعوبة كما إمكانية حلّها على أوجه عدة."

إنّ علينا أن نبيّن الآن من أيّ جهة يمكن القول إنّ معنى *البدأ* من حيث هو بدء أساسيّ انما هو ينطبق لدى هيغل على طريقته *التأمّليّة* في عرض ماهية المطلق ؟ - يقدّم هيدغر إمكانيتين للإجابة عن هذا السؤال : أوّلا إقرار هيغل بأنّ "الجوهر ذات" ، وثانيا إقراره بأنّ " الوجود صيرورة " . واللافت للنظر للتوّ هو هذه المجانسة بين الإقرارين ، والحال أنّ القارئ الهيغليّ قد تعوّد إرجاعهما الى سياقين إشكاليين مختلفين : فالإقرار الأوّل هو المسبّقة الأساسية لإشكالية **فينومينولوجيا الروح**[91] ، أمّا الآخر فهو مفتاح الدخول في **إشكالية المنطق**[92]. إنّ هيدغر يحرص على تأوّل الموقف الهيغليّ بوصفه كلاّ لا يتجزّأ صادرا عن بؤرة إشكالية واحدة . هذه البؤرة هي ضرب التأويل الذي يهتدي به هيغل لمسألة وجود الموجود بعامة . أمّا رهان هيدغر ههنا فهو التكشيف عن الخيط الناظم لذيْنك الإقرارين معا : عمّا يقرن على نحو أصليّ ما بين القول بأنّ "الجوهر ذات" وبأنّ "الوجود صيرورة" . لنعرض دلالة كلّ من هذين القولين ثم نستفهم من بعد ذلك عمّا يعنيه كلّ منهما في أفق الإشكال الذي يثيره هيدغر أي إشكال البدء .

لن نعرض هنا الدلالة المذهبيّة للقول الهيغليّ بأنّ الجوهر ذات ولا للقول بأنّ الوجود صيرورة ، بل نحن سوف نحاول أن نستكشف دلالتهما في السياق هذا الذي يردان فيه أي سياق المناظرة *التاريخانية* مع هيغل .إنّ الربط بين هذين القولين على أنّهما صادران من بؤرة إشكالية واحدة انما ينطوي على المعاني التالية :

أوّلا أنّ هيدغر ينبّه الى أنّ الفهم الهيغليّ للوجود انما ينتظم بحسب التأويل التقليديّ لمعنى **وجود الموجود بوصفه جوهرا** . *وثانيا* وهو بيت القصيد أنّ هيغل قد أقدم على تغيير أساسيّ في تدبير ذلك التأويل التقليدي للوجود بوصفه جوهرا ، عندما أقحم مقام **الذات** بوصفه المقام الأخصّ للوقوف على ما ينحسر دونه مقام الجوهر من معنى وجود الموجود .*وثالثا* أنّ ما أقرّه هيغل في **فينومينولوجيا الروح** من أنّ الجوهر ذات ، وما أقرّه في **علم المنطق** من أنّ الوجود صيرورة انما هما أمران ، و من حيث هما ينهضان بمشكلة البدء الأصليّ للفلسفة بعامة ، يدفعان بالموقف "الميتافيزيقي" الهيغليّ إلى أقصى ما هو ممكن له من جهة *تاريخ الوجود*.

أمّا ما يتعلّق بالمشكل الأوّل، فهو يعنينا من جهة ما يجعلنا نقف على خطة هيدغر في فهم هيغل من زاوية الأفق اليوناني : فالجوهر مأخوذ ههنا بوصفه الرابطة الأساسيّة التي تشدّ هيغل الى التقليد الميتافيزيقي بعامة . إنّ معنى الجوهر تلخيص لكلّ عناصر الفهم التقليديّ لمعنى وجود الموجود بعامة . هذا الأمر له خطورته وذلك أنّه يعني أنّ الموقف الهيغليّ ليس بدعة

---

[91] - هيغل أعمال 3 (1807): 22-23؛ت.ف.ص 80: " إنّ الأمر حسب رأيي ، الذي لا ينبغي أن يبرّر نفسه إلاّ خلال عرض النسق ذاته، انما يتوقّف على أن ندرك الحق و أن نعبّر عنه لا بوصفه **جوهرا** و انما كذلك بوصفه **ذاتا**."

[92] - هيغل 1812: 48؛ت.ف.ص 59.

معزولة بل هو اشتغال صارم على *تراث* بعينه لابدّ من افتراضه في كلّ مناظرة مع هيغل . ولكن هو يعني أيضا أنّ عدّة هيغل الاصطلاحية والإشكالية على السواء انما تبقى تقليديّة .

في هذا السياق يجب أن نستبصر المشكل الثاني ، ونعني إقدام هيغل على إقحام الذات بوصفها مقاما حاسما لتأويل الموجود . إنّ الذات هنا تبرز كتأويل للمعنى التقليديّ للوجود بوصفه جوهرا . فالإقرار هو أنّ "الجوهر ذات " . هذا يعني أنّ الموقف الهيغليّ هو أساسا إعادة تأويل خطيرة للفهم اليوناني لوجود الموجود بوصفه جوهرا ، وذلك بامتشاق مسألة الذات الحديثة أفقا للتحديق الى ذلك الجوهر . إنّ الطريف في هذا الإجراء هو أنّه لا يأخذ بنزوع المحدثين الى اختراع ضرب جديد من البدء في الفلسفة وذلك بالقطع *الدرامي* مع التقليد اليوناني وانما هو على العكس من ذلك يحرص على الاضطلاع بعين الإشكال الذي تدبّره اليونان ، وذلك بإعادة تأويل ذلك الإشكال وإخراجه مخرجا *حديثا* . هذا هو معنى الإقرار بأنّ الجوهر ذات . هذا القول هو تأويل حاسم لجملة تاريخ الميتافيزيقا ، وذلك على أساس المكسب التاريخاني الحديث أي موضع الذاتية . إنّه تأويل يخترع إمكانا أصليّا للابتداء . وذلك بدفع الابتداء "الحقبي" (époqual) للمثالية الألمانية كعصر من عصور الوجود إلى استملاك ما يصير في ماهيته "الماضية" من قرار "بدئي" ضمن تاريخ الو-جود [93] .

وقد يبدو أنّ هذا الدفع لم يتّضح حقّا في المتن الهيغليّ إلا عندما عمد هيغل الى مجاوزة أفق **فينومينولوجيا الروح** . الذي يبقى **جدُّ حديثا** ، الى الأفق الذي رسمه بموجب إشكالية **علم المنطق** . هنا يقدِم هيغل على مراجعة أصلية لمسألة البدء ، ولكن هذه المرة بواسطة المعجم الانطولوجي التقليدي نفسه : وهنا بالذات يرسل إقراره الأساسيّ بأنّ "الوجود صيرورة" . - إنّه من هذه الزاوية يصبح ممكنا أن نفهم لمَ يعمد هيدغر الى تفسير معنى "الصيرورة " بأنّه " التوضيع الموضِّع ذاته " و" حمل-الذات-على-الظهور" . فمن البيّن أنّ معاني التصوّر وحمل الذات على الظهور معان مستقاة للتوّ من مسألة *الذاتية* . فما الذي يسمح بالانزياح هكذا من أفق إشكالية الذات الى أفق *إشكالية الوجود* ؟ - إنّ ذلك ممكن إذا كنّا نفترض مثلما يفعل هيدغر بأنّ جهد هيغل في الحالتين واحد : إنّه السعي آلي النهوض بمسألة البدء على نحو *أصليّ* . إنّ ما كان يبحث عنه هيغل في كتاب 1807 من بدء مطلق للفلسفة قد وجده عندئذ في الإقرار بأنّ الجوهر ذات ؛ بيد أنّ هذا الإقرار لا يمكن فهمه في مداه الإشكالي الأصليّ إلا إذا استبصرناه في أفق التقليد الانطولوجي الغربيّ بعامة . هنا يصبح ممكنا أن نفهم أنّ الإقرار الذي يظهر في كتب 1812 من أنّ الوجود صيرورة انما هو و ذلك الإقرار *الفينومينولوجي* من عين الجنس . إنّهما إجابتان عن سؤال واحد : "بمَ ينبغي أن يتمّ البدء الذي هو من شأن العلم ؟ " - مع أخذ معنى "العلم" ههنا بوصفه ليس شيئا آخر غير معنى الفلسفة التأمّلية . بيد أنّ هيدغر يسرع آلي التفطين إلي أنّ "المنطق" هو "فلسفة هيغل الحقّة" (Hegels eigentliche Philosophie) (1941/1938: 12) . هنا يصبح من الحقيق بنا أن ننبّه الى أنّ هيدغر يفترض بذلك أنّ هيغل لئن تأوّل الجوهر التقليديّ بكونه ذاتا ، أي لئن هو تأوّل المشكل الانطولوجي التقليدي في مقام حديث ، فهو في إشكالية المنطق قد قدّم المقام الأخصّ لفلسفته ، وذلك عندما ذهب رأسا الى تأوّل مسألة الوجود على نحو يعتمد فيه العبارة الانطولوجية التقليدية عينها . وذلك يعني أنّه حاول

93- قا: Schürmann 1982: 142.

أن يتأوّل معنى الوجود تأويلا يذهب فيه الى أساس هذا الوجود كيف ينكشف من ذاته ، وليس كما يظهر لذات ما .

خاتمة

يبدو أنّ هيغل لم يبق حبيس الانطولوجيا التقليدية بل بخاصة أنّه قد أقدم على موقف انطولوجي مخصوص يقوم على فهم **الوجود بوصفه صيرورة** . الصيرورة إذن هـي المقام الأليق لطرح وإنجاز مسألة البدء الأخص للفلسفة بما هي كذلك . بيد أنّ ما يلفت الانتباه هو أنّ هيدغر لا يتوقّف عند البحث في طبيعة المصدر الذي استقى منه هيغل هذا التأويل . ورغم ذلك فهو قـد أثار سؤالا حاسما : هل أنّ البدء بالصيرورة بدء *هيغلي* أي *ميتافيزيقي* أم هو خاص بالفلسفة *بما هي كذلك* ؟ – إنّه يضع الإصبع ههنا على صعوبة أفق المناظرة مع هيغل . إنّها مناظرة لا تكون ممكنة إلا إذا أفلحنا في رسم حدود **المبدأ الهيغليّ** ، وذلك بإرجاعه الى **تاريخ الميتافيزيقا** الذي يحكمه .

هنا تعترضنا صعوبة تتكرّر : كيف يجتمع *الوقف والبدأ* عند هيغل ؟ أي كيف يجتمع ضمن إشكاليته **موقف** المثالية الألمانية من جهة ما هي الاستكمال الأخير لمسألة الذات الحديثة و**مبدأ** الميتافيزيقا التي أسّسها من حيث هو يتأوّل الجوهر بوصفه ذاتا أو الوجود بوصفه صيرورة ؟ – هذا النحو من الاجتماع لا ينجلي حسب هيدغر إلا إذا شرعنا بعد في مناظرة هيغل من الزاوية التي تشير إليها مسألة "السلبيّة" (1938/1941 : 13).

قد يمكن أن نقرأ معنى "الوقف" بوصفه إشارة طوبيقية إلى معنى تاريخاني هو "الحقبة" أي "انبثاق مبدأ حقبي" عنده يأتي إلى الظهور "عصر ميتافيزيقي" جديد. أي "ابتداء" (Beginn) جديد في تاريخ الوجود. وهو هنا عصر المثالية الألمانية. أمّا "المبدأ" فهو إشارة إلى معنى تاريخاني آخر هو "البدء" (Anfang) أي انبجاس "تجربة" تفكير غير مسبوقة في تاريخ الوجود[94]. – إنّ القصد الطوبولوجي هو "تفكيك" معنى "البدء" لدى هيغل في معنى بيان "موضعه" من التاريخ البدئي للو–جود، أي بيان أنّه "الابتداء" (der Beginn) الحقبي الخاص بعصر ميتافيزيقي ينبغي تفكيكه حتى نستكشف "البدء" (der Anfang) الذي جعله ممكنا. بمعنى وهبه مساحة الحضور *الحقبي* (époqual) الذي من شأنه ضمن تاريخ الو–جود[95].

94– را: Schürmann 1982: 142 و 152–153.

95– قا: Schürmann 1982: 180–182.

الفصل الثاني و العشرون

السلبية و الاختلاف

حديث ما-بعد-الميتافيزيقي مع هيغل
(1938-1941)

" أصل النزاع من منطلق حميميّة **الليس** (*Nicht*) **في الـــو-جـــود** ! العـــهد (Ereignis) .

حميميّة الليس في الو-جود : [إنّها] تابعة رأسا لكينونته . لماذا ؟ هل مـــا يـــزال ممكنا أن يُسأل هكذا ؟ إذا لم يكن ، لِمَ لا ؟

حميميّةُ الليس و الخلافيّ في الو-جود ، أليس ذلك هو السلبيّة الهيغليّة ؟ كـلاّ ، ورغم ذلك هو قد قام ، كما من قبل "سفسطائيّ" أفلاطون و قبله هرقليدس ، وإنْ علـــى نحو ماهويّ أكثر ولكن أيضا مغاير ، بتجريب [الأمر] الماهويّ ، ولكن برفعه ضمن المعرفـة المطلقة ؛ انما السلبيّة من أجل الإفناء وتشغيل حركة الرفع فحسب ."

هيدغر، 1936/1938: 264.

" إنّ الوجود ، اللامتوسَّط اللامتعيّن انما هو في واقع الأمر **عدم** وليس أكثر أو أقـلّ من عدم .(..) **العدم ، العدم المحض** ؛ إنّه التساوي البسيط مع ذات نفسه ، الفراغ التـــام ، فقدان التعيّن والمضمون ؛ اللاتباين في ذات نفسه . ومن حيث يمكن أن يُذكَر هنا الحـــدس والفكرُ ، فإنّه يُعدُّ اختلافا أنّ شيئا ما أو لاشيء (nichts) قد حُدِس أو فُكِّرَ فيـــه . عـــدم الحدس أو عدم التفكير انما له بذلك دلالة ؛ إنّ العدم يوجد في حدسنا وتفكيرنا ؛ أو علـــى الأرجح [هو] الحدس والتفكير الفارغ ذاته ؛ و الحدس والتفكير الفارغ نفسه الـــذي مـــن شأن الوجود المحض . – إنّ العدم انما هو من ثمّة التعيّن ذاته أو على الأرجح فقدان التعيّـــن [ذاته] ومن ثمّة رأساً [الأمر] نفسه الذي هو **الوجود** المحـــض . (..) **إنّ الوجـــود المحـــض والعدم المحض هوهو .** "

هيغل(1812: 47-48؛ت.ف.ص 58-59)

تقديم

غرضنا هنا أن نفحص عن مشهد حاسم من مناظرة هيدغر الثاني مع هيغل في عين الحقبة (1941/1938) التي أتى فيها إلى مسألة "المنعرج في العهد" و مهمة الفكر العابر من أفق "البدء الأول" إلى ميدان "البدء الآخر". وهو مطلب يأخذ في ظاهره شكل الفحص عن دلالة "الوجود" و "العدم" والعلاقة بينهما في **المنطق الهيغلي** ،كما تنكشف من التأويل الهيدغري له. أمّا في عمقه فهو بحث في مشكل آخر أكثر حسما و تعقّدا هو التواشج الخفي بين "السلبية" التي يتقوّم بها *تاريخ المفهوم* لدى هيغل و "الاختلاف الانطولوجي" الذي يهيكل تاريخ الوجود لدى هيدغر[1].

إنّه حقيق بنا أن ننصرف هنا الى تبيين وجه الطرافة التي تخصّ هذا الحديث "ما-بعد-الميتافيزيقي"[2] مع هيغل ، وذلك يعني أن نكشف عن ضرب التأويل الذي ارتآه هيدغر الثاني لدلالة "السلبية" متى نُظر إليها من زاوية "الاختلاف الانطولوجي" بين الوجود و الموجود. ربّ "حديث" (Gespräch)[3] هو أمارة حاسمة على تخريج "طوبولوجي" طريف لمعنى *المناظرة الفلسفية*[4].

أمّا خطّة هيدغر في إيضاح التصوّر الهيغليّ لمعنى الوجود ولطبيعة علاقته بالعدم فهي تقوم على أنّ معنى *الوجود* الهيغليّ انما يتأسّس في أصله على تطابقه الجوهريّ مع معنى *العدم* وانصهاره فيه . ربّ مشكل لا يبدو أنّه يمكن الوقوف علي بنيته الخاصة إلاّ إذا أوضحنا قبلا *الدلالة الأوّليّة* التي استقى منها هيغل ، من منظور تأوّل هيدغر له، وجه العلاقة ما بين *الوجود و العدم* . و استكشفنا "مسبّقات" (Vorausetzungen) التفكير الهيغليّ في *الوجود*. و

1- Kovacs 1988/1987: 61.

2- عن مصطلح "ما-بعد-الميتافيزيقي" – و هو ليس من وضع هيدغر – را: Schürmann 1982: 145؛ Greisch 1987: 305؛ 2000: 316؛ Zarader 1990: 39. – ربما كان الأجدر أن نقول، كما جاء في تقرير ندوة طور (l'Ihor) سنة 1969 "خارج-عن-الميتافيزيقي" (extra-métaphysique)، را: هيدغر 1969أ: 281؛ و قا: Renaut 1977: 491-492 ، وأيضا: Couloubaritsis 1986: 281. وقد نقول مع كوفاكس أيضا و بعبارة أكثر دلالة " ما-بعد (عبر)-الميتافيزيقي" (*post(trans)-metaphysical*) ، را: Kovacs 1988/1987: 63.

3- استوحينا تخريج المناظرة مع السلبية الهيغلية بوصفها "حديثا" (Gespräch) من مقالة :

- Walter Biemel, « Heidegger im Gespräch mit Hegel : Zur Negativität bei Hegel », in : *Man and World*. Vol. 25, Nos. 3-4 (1992) : 271-280.

وهي "شرح" (Paraphrase) جامع لمضمون مخطوط "السلبية" قبل أن يُنشر سنة 1993.على أنّنا ننبّه إلى أنّ بيمال يستعمل مصطلح " Gespräch" في دلالته السائدة و ليس التقنية التي رصدناها في معجم هيدغر الثاني، ووجه الصعوبة في ذلك أنّ بيمال يعتبر نقاش هيدغر الأول مع هيغل في الفقرتين 20-21 من درس شتاء 1926/1925 أو في الفقرة 82 من **الوجود و الزمان** (1926) "حديثا" و الحال أنّه "مباينة" (Abhebung) بالمعنى الاصطلاحي الذي خرّجناه؛ كذلك هو يفهم نقاش هيدغر مع هيغل في ندوة صيف 1927 حول "أنطولوجيا أرسطو و منطق هيغل" – الذي نجد آثاره في درس صيف 1927 – بوصفه "حديثا" و الحال أنّه "مجاوزة" (Überwindung)؛ كذلك هو يعتبر النقاش مع هيغل في محاضرة مارس 1930 "هيغل و مشكل الميتافيزيقا" (Hegel und das Problem der Metaphysik) وفي درس شتاء 1931/1930 ، "حديثا" و الحال أنّه "مناظرة" (Auseinandersetzung). را: Biemel 1992: 271.

4- Pöggeler 1959: 306.

وقفنا على كيفية تأوّل هيدغر لغياب مسألة "الفرق الانطولوجي" بين *الوجود* و *الوجود* عند هيغل، و أخيرا أبصرنا بمنزلة *العدم* و وظيفته في غضون ذلك كله[5]. - كل ذلك بحثا، ربما، عن "هيغل لا-ميتافيزيقي"[6].

إنّ الغرض من هذا الفصل هو تهيئة مشهد المناظرة التي قصد إليها هيدغر الثاني سنة 1938 مع مسألة "السلبيّة" (die Negativität) وذلك من جهة كونها بخاصة نكتة الإشكال في إشكالية المنطق الهيغليّ . بيد أنّ ذلك لا يعني بدون قيد أو شرط أنّنا نعتبر أنّ مسألة السلبيّة لا تعدو أن تكون هي نفسها مسألة العدم، وأنّ العلاقة بين الوجود والعدم هي ذاتها مسألة السلبيّة . انما المقصد هو محاولة تعقّب *المقام* الذي أتى منه هيدغر إلي طرح السؤال عن مسألة السلبيّة من زاوية السؤال عن دلالة العلاقة بين الوجود و العدم . و لئن كان هيدغر يؤكّد ، كما سيتبيّن في موضعه ، أنّ هيغل لم يهتد الى المعنى الأصيل للعدم ، فإنّه لم يأت الى الاهتمام بمسألة السلبيّة إلا في سياق مباحثته الخاصة لمنزلة العدم من التقليد الميتافيزيقي. و "هذا الترتيب انما يتبع على نحو واسع منعرجَ هيدغر من الدازين إلى تاريخ الوجود"[7].

بذلك يجدر بنا أن نسأل : أوّلا بأيّ وجه علينا أن نفهم التعريف الهيغليّ للوجود بوصفه " لا-تعيّنا" (Unbestimmtheit) و "لا-توسّطا" (Unmittelbarkeit) ؟ وثانيا ما هي "مسبّقات" التفكير الهيغليّ في الوجود، بحيث يتأوّل ماهية "الوجود" بوصفها "سلبية" ؟ وثالثا كيف فسّر هيدغر السكوت الهيغليّ عن الفرق بين الوجود و الموجود من زاوية مسألة السلبية ؟ ورابعا ما هي خصائص المفهوم الهيغليّ للعدم وما هي خطورته بالنظر إلى مسألة "الاختلاف الانطولوجي" ؟ وأخيرا ما هي السبيل التي يفترض هيدغر أنّها تقود من إشكالية هيغل إلى إشكاليته، ومن ثم العبور من أفق "البدء الأول" - "تاريخ الوجود" (Geschichte des Seins) أو "تاريخ الميتافيزيقا" (Geschichte der Metaphysik) إلى ميدان "البدء الآخر" - ناحية "تاريخ الوجود" (Geschichte des Seyns) و "المنعرج في العهد" (Kehre im Ereignis) ؟ بل قل: " من أين تنبع الشبهةُ بأنّ التفكير على جهة تاريخ الوجود قد لا يكون غير تحوير للميتافيزيقا الهيغلية" ؟ كما تساءل هيدغر نفسه (1939/1938 : 171)، وكيف خرّج هيدغر الثاني معنى أنّ تفكيره هو "آخر" تماما (نفسه : 85) إزاء هيغل ؟

وبعامة فإنّ علامات هذا الفصل العليا هي:

1) هيغل و مسألة الوجود

2) السلبية و الاختلاف

5- ربّ مطالب يبدو أنّ هيدغر قد أجّل تخريجها منذ درس صيف 1927 و محاضرة 1929 "ما هي الميتافيزيقا" حيث حاول استصلاح إشكال هوهوية الوجود و العدم لدى هيغل، ولكن دون التمهل عند المسألة بشكل مقصود لنفسه، وهو مطلب مخطوط "السلبية" (1941/1938).

6- قا: Bernasconi 1978: 182.

7- Boer 2000: 287. - علينا أن نتساءل: ما هو الجديد الذي مكّن هيدغر سنة 1938 من إتيان ما انحسر دونه سنة 1929 ؟ - يبدو أنّ تأويل ماريون لمحاضرة "ما هي الميتافيزيقا؟" قد يساعدنا على ذلك: فهو قد نبّه إلى أنّ "التصحيحات و التعليقات" التي أضافها هيدغر على التوالي سنة 1943 (التذييل) و سنة 1949 (المقدمة) لنص 1929 تدور على ثلاثة مسائل هي أ- "زيادة نبرة تأويل العدم بوصفه الوجود" و ب- "استبدال Seiende بـ Sein"، وج- "الإقحام المتكرر للاختلاف الانطولوجي" (Marion 1980: 133-134) ،- وهذه كما نرى مقوّمات المنعرج الثاني من الانطولوجيا الأساسية إلى تاريخ الوجود. وهو ما يلقي على المناظرة مع هيغل ضوء جديدا مخالفا لسنة 1929.

****

§ 1- هيغل و مسألة الوجود

1.1- مفهوم "الوجود" الهيغليّ بوصفه "لا-تعيّنا" : "مدار البصر" و "الخيط الهادي"

في شذرة تحمل من العناوين هذا العنوان الجامع " مفهوم الوجود الهيغليّ "، وهي إذا تؤمّلت يمكن أن تُعدّ ضربا من الشرح والتأويل للفقرات الثلاث التي نذرها هيغل في مطلع الفصل الأوّل(في الوجود) من المقالة الأولى(في التعيّن أو الكيف) من الكتاب الأوّل(في الوجود) من المنطق الموضوعيّ [8]لبيان معاني الوجود والعدم والصيرورة ومنزلتها. إنّ غرض هيدغر [9]هنا هو

---

[8] – ونحن وجدنا أنّه من الحقيق بنا أن نورد هنا المواضع الأساسيّة من النص الهيغليّ التي يفترضها هيدغر في القول الذي سنعرض له بالتحليل . يقول هيغل(1812: 47-48؛ت.ف.ص 57-60) : " إنّ الوجود هو اللاّمتوسَّط اللامتعيّن (..) **الوجود ، الوجود المحض** ، – من غير أيّ تعيّن أوسع . إنّه في لاتوسّطه اللامتعيّن ليس مساوٍ إلا لذاته و كذلك ليس غير مساوٍ لغيره ، ليس له أيّ تباين لا داخله ولا خارجه . (..) إنّه اللاتعيّن والفراغ المحض .(..) إنّ الوجود ، اللاّمتوسَّط اللامتعيّن انما هو في واقع الأمر **عدم** وليس أكثر أو أقلّ من عدم .(..) **العدم ، العدم المحض** ؛ إنّه التساوي البسيط مع ذات نفسه ، الفراغ التام ، فقدان التعيّن والمضمون ؛ اللاتباين في ذات نفسه . ومن حيث يمكن أن يُذكَر هنا الحدس والفكرُ ، فإنّه يُعدُّ اختلافا أنّ شيئا ما أو لاشيء (nichts) قد حُدِس أو فُكِّرَ فيه . عدم الحدس أو عدم التفكير انما له بذلك دلالة ؛ إنّ العدم يوجد في حدسنا وتفكيرنا ؛ أو على الأرجح [هو] الحدس والتفكير الفارغ ذاته ؛ و الحدس والتفكير الفارغ نفسه الذي من شأن الوجود المحض . – إنّ العدم انما هو من ثمّة التعيّن ذاته أو على الأرجح فقدان التعيّن [ذاته] ومن ثمّة رأساً [الأمر] نفسه الذي هو **الوجود** المحض . (..) **إنّ الوجود المحض والعدم المحض هوهو** . إنّ ما هي الحقيقة لا هو الوجود ولا هو العدم ، وانما أنّ الوجود في العدم والعدم في الوجود – ليس ينتقل – ، وانما قد انتقل [بعدُ] . بيد أنّ الحقيقة كذلك ليست لاتباينا ، وانما أنّهما متباينان بإطلاق ، ولكن أنّ كلاً [منهما] يضمحلّ على نحو غير متوسّط أيضا في نقيضه . إنّ حقيقتهما انما هي بذلك حركة الاضمحلال هذه الواحد في الآخر : **الصيرورة** ، حركة حيث يكون الاثنان متباينيْن ، ولكن بواسطة اختلاف ، الحلّ هو أيضا على نحو غير متوسّط ."

[9]– يقول هيدغر (1941/1938: 19-20): " **المفهوم الهيغلي للوجود.**

بما هو **اللا**–متعيّن ، الذي–لا–يقبل–التوسّط ، بأكثر تحديد : **اللا–تعيّن واللا–توسّط بإطلاق** (*schlechthin*). ذاك هو "الموجود" والموجود **فقط** بما هو كذلك ؛ إنّ هذا يسمّي **العدم** – بما هو موجوديّة الذي هو موجود فقط .

إنّ ما **لا** (nicht) يكون موجودا ، هو " عدم"(Nichts) . (ولكن هل أنّ كلّ عدم "هو"(ist) عدم–الموجود فقط ؟) . إنّ موجودا ما هو عند هيغل المعيَّن والذي هو بتوسّط بأيّ وجه .

ما **ليس** موجودا و ما ليس موجودا **أبدا** انما " هو" أيضا الوجود ؛ إنّه بذلك اللا–متعيّن والذي ليس بتوسّط . الوجود مفكّراً فيه بوصفه موجوديّة انما هو : لا–تعيّن و لا–قابلية–التوسط . "

« *Hegels Begriff des Seins*

Als das *Un*-bestimmte, *Un*-vermittelbare, genauer : die *Un-bestimmtheit und Un-vermitteltheit schlechthin.* Jenes ist das " Seiende" und *nur* das Seiende als solches ; dieses nennt das *Nichts* - als die Seiendheit des nur Seienden.

Was *nicht* ein Seiendes ist, ist "Nichts". (Aber "ist" jedes Nichts nur das Nicht-Seiende ?) Ein Seiendes aber ist für Hegel ein irgendwie Bestimmtes und Vermitteltes.

Nicht ein Seiendes und *niemals* ein Seiendes "ist" auch das Sein ; es ist daher das Un-bestimmte und Un-vermittelte. Sein als Seiendheit gedacht ist : Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit. »

الوقوف على ما به يتميّز المفهوم الهيغليّ للوجود ، وذلك بخاصة كما نعثر عليه مطروحا في الفصل الأوّل من كتاب **علم المنطق** . ونحن نلاحظ أنّه اتّبع في إخراجه لمعنى الوجود عند هيغل الخطّة عينها التي اتّبعها هذا الأخير ، من حيث هي خطة تعتمد مسألة "اللاتعيّن" مدخلا الى طرح طبيعة العلاقة التي يفترضها معنى **الوجود** من نفسه [10]، إذا تؤمّل في ضوء ذلك اللاتعيّن الأصليّ فيه ، مع معنى **العدم** . إنّ اللاتعيّن الأقصى للوجود هو السياق الذي توسّله هيغل للتنبيه على وجه علاقته بالعدم . أمّا عن تلك العلاقة نفسها فإنّ هيدغر يستأنف الاستنتاج الهيغليّ عينه من أنّ الوجود معتبَرا هذا الاعتبار انما هو لا يعدو أن يكون والعدم هو هو .

بيد أنّ القارئ ما يلبث أن يتفطّن الى أنّ بين النص الهيغليّ والتأويل الهيدغريّ له مواضع من الاختلاف يحسن بنا أن نقف عليها فنفحص عن مكانها من المسألة . وإنّه يمكن ردّ هذه المواضع الى نكتة واحدة ألا وهي تلك التي تتعلّق بالدور الذي يؤدّيه معنى "الموجود" (das Seiende) في خطّة هيدغر والحال أنّ هذا اللفظ غائب غيابا واضحا من اللغة التي اعتمدها هيغل في تدبير دعواه . وبقول جامع نقول : إنّه في حين أنّ هيغل يجهد الى التنبيه الى الطابع اللاّ-متعيّن واللاّ-متوسّط للوجود إذا ما اعتُبر بما هو هو فحسب ، وذلك من جهة أنّ ذلك الطابع **السّالب** هو شاهد على التطابق الأصليّ ما بين الوجود **والعدم** ، نلاحظ أنّ هيدغر قد عمد الى تأوّل ذلك النحو من اللاتعيّن واللاتوسّط على أنّه لا يعدو أن يكون في قرارته مضافا على **الموجود** أساسا : إنّ اللاتعيّن انما هو لاتعيّن الموجود كما أنّ اللاتوسّط انما هو لاتوسّط الموجود فحسب . والخطر في هذا جسيم : إنّه تأويل معنى الوجود الذي يعرضه هيغل على أنّه لا يعدو أن يكون مطروحا على أنّه "موجوديّة" (die Seiendheit) فحسب ، وليس "الوجود" (das Sein) على الحقيقة .

إنّ اللامتعيّن واللامتوسّط في القول الهيغليّ ليسا شيئا آخر حسب هيدغر سوى الموجود ، والموجود بما هو كذلك أي كما هو مفحوص عنه من جهة التعيّن والتوسّط . من أجل ذلك فالمفحوص عنه ههنا ليس الوجود بما هو وجود ، بل وجود الموجود من حيث هو موجوديّة فقط . والنتيجة الحاسمة لذلك انما هي هذه الطريقة في تأوّل معنى "العدم" : ليس **العدم** إلا حرف "السلب" (nicht) الذي يقترن بالموجود من جهة ما هو **لا-متعيّن ولا-متوسّط** . وذلك يعني أنّ معنى العدم مشتقّ رأسا من طريقة ما في تدبير الوجود من حيث هو يحتمل معاني السلب . ما "ليس" موجودا هو عدم . ولكن ما هو مقصد هيدغر من هذا النحو من التأوّل لمعنى العدم ؟ – لقد لمّح هيدغر إلي وجه الإجابة عن هذا التساؤل حين ضمّن بين قوسين في نصّه هذا السؤال : " (ولكن هل أنّ كلّ عدم "هو" عدم-الموجود فقط ؟)" (1938/1941 : 19)[11]. هذا السؤال الإنكاري ينطوي على إشارة لطيفة يجدر بنا أن نفكّ معناها . نحن نفهم الآن خطورة

10– قا: 1926أ: 3، حيث يحيل هيدغر الأول على المعنى الهيغلي للوجود بوصفه "لا-تعينا" ضمن خطة "نقض تاريخ الانطولوجيا"، ولكن هل كان المقصود هيغل أم هوسرل؟ – عن هذا التساؤل الإنكاري، را:

- Denis Souche-Dagues, « La lecture husserlienne de *Sein und Zeit* », in : Edmund Heusserl, *Notes sur Heidegger* (Paris : Minuit, 1993)p. 147, note 98.

11– في درس صيف 1941 يصوغ هيدغر نفس الصعوبة من جهة "الوجود" : أننا لا نستطيع أن ننكر "الوجود" في كل تصوّر للـ"موجود"، وهو يصف ذلك بأنّه "معضلة" (Aporie) لا مخرج منها. را: 1941ب: 80-81.

إقدام هيدغر على إقحام لفظة "الوجود" حيث وجدنا أنّ هيغل يستعمل لفظة "الوجود" : إنّ مقصده هو التنبيه إلى أنّ هيغل لم يعرف من معنى العدم إلا ما استخرجه من سلب الوجود .أمّا الرهان الضمني هنا ، وهو ما سينكشف في موضعه ، فهو أنّ ههنا *معنى آخر للعدم* أكثر أصالة من المعنى الهيغليّ يجب أن نجدّ في طلبه فإنّه هو الأفق الوجيه لمناظرة الأطروحة التي أرسله هيغل في شأن علاقة التطابق ما بين الوجود والعدم .

أمّا حيلة هيدغر في استخراج مكان لمسألة الموجود في نصّ هيغل ، وذلك على غيابها الصريح ، فهو إخراج الصيغة الموجبة لما أرسله هيغل في صيغة السلب : فإذا كان هيغل يقول " إنّ الوجود هو ما لا يقبل أن يُتوسَّط [من حيث هو] لامتعيّن "[12]، فإنّ هيدغر قد شدّد على أداة *السلب* في عبارتيْ "ما لا- يقبل أن يُتوسَّط" (das *Un*-vermittelbare) و ما هو "**لا**-متعيّن" (das *Un*-bestimmte) ، تشديدا من شأنه أن يبرز أنّ المقصود هو **الوجود** المتوسّط والمتعيّن ولكن في صيغة عدم الإمكان والسلب . بيد أنّه إذا كان معنى الوجود لا يعدو أن يكون سوى معنى المتعيّن والمتوسّط، فإنّ سلب الوجود انما هو السياق الذي وهب هيغل إمكانيّة القول في الوجود والعدم جميعا : إنّ الوجود مثله مثل العدم ليس سوى حال السلب الذي يصيب الوجود . فحيثما يُسلب الوجود المتعيّن والمتوسّط . أي حيثما يحدث اللاتعيّن واللاتوسّط يحدث معنى العدم . ولكن ما هو الوجود إذا كان ينبغي أن يكون مختلفا عن الوجود المتعيّن والمتوسّط ؟ – إنّه هو أيضا لا يوجد إلا بعد سلب هذا الوجود المتعيّن والمتوسّط . بهذا المعنى يظهر الوجود غير مفارق من حيث الحقيقة لمعنى العدم . إنّ كلاً منهما يتولّد عن نفي الموجود أي عن نفي التعيّن والتوسّط .

إنّ هذا النحو من التأسيس لمعنى الوجود على علاقة السلب التي يحتملها الوجود من حيث هو قابل في جوهره للتعيّن والتوسّط انما هو السياق الذي جعل هيدغر يتمكّن من الانزياح من معنى الوجود بما كذلك الى معنى الوجود بما هو موجوديّة الموجود فحسب . فالموجوديّة هي حال أساسيّة للموجود من حيث هو موجود سواء أكان ذلك سلبا أم إيجابا . ولكن من حيث أنّ هذه الموجوديّة لا تصبح منظورة إلا عند نفي التعيّن والتوسّط عن الموجود أي إلا عندما تكون لاتعيّنا ولاتوسّطا فهي حال لامبالية يمّحي فيها الفرق ما بين الموجب والسالب . وإنّه لذلك بخاصة انما تأتّى لهيغل أن يعلن التطابق ما بين الوجود والعدم . إنّه إذن تطابق لا ينكشف إلا ضمن معنى موجوديّة الموجود من حيث هو لامتعيّن ولامتوسّط : فالعدم هو تلك الموجوديّة من جهة ما هي حالة سلب للتعيّن الذي من شأن الموجود ؛ والوجود هو تلك الموجوديّة أيضا من جهة كونها ضرب الإيجاب المحض الذي يتكوّن عند سلب كلّ موجود أبدا والتلفّت آلي إمكانية الموجوديّة بعامة من غير أن يتعلّق الأمر بموجود بعينه . إنّ العدم هو الـلاّ- في اللا-تعيّن واللا-توسّط الذيْن من شأن الموجود بعامة ؛ أمّا الوجود فهو **حال** اللاتعيّن واللاتوسّط بما هو حال أو كيفٌ(Qualität) ما لذلك الموجود منظورا اليه بما هو كذلك . – بيد أنّ ذلك يعني للتوّ أنّه ليس ههنا من **اختلاف** ما بين الوجود والعدم إذا ما تؤمّلا من حيث هما ضربان من موجوديّة الموجود بعامة . وهذا أمر أثبته هيغل صراحة حين عمد الى استخراج "اللاّ-تباين"

---

[12]– هيغل 1812: 47.

- « Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare »

(Ununterschiedenheit)[13] من حال اللاتعيّن واللاتوسّط الذيْن من شأن الوجود المحض . قال : " إنّما الوجود المحض والعدم المحض هما بذلك هوهو "[14] .

ما هو التأوّل الهيدغريّ لهذا الإقرار الهيغليّ الطريف للتماهي ما بين الوجود والعدم ؟

إنّ علينا أن نأخذ مأخذ الجدّ العنوان الذي أعطاه هيدغر[15] للشذرة 16 من مخطوط "السلبية": " مفهوم " الوجود" الهيغليّ بالمعنى الأدقّ (" مدار البصر" و " الخيط الهادي ")

---

13 – هيغل 1812: 48.

14 – نفسه.

« Das reine Sein und das reine Nichts ist dasselbe. »

15– يقول هيدغر (1941/1938: 30–31) : " مفهوم "الوجود"الهيغليّ بالمعنى الأدقّ ("مدار البصر" و " الخيط الهادي") .

الوجود متصوَّرا (begriffen) بوصفه **لاتعيُّناً ولا–قابلية–للتوسّط** .(أنّ هيغل يقول : " الوجود هو ما لا يقبل أن يُتوسّط [من جهة ما هو] غير متعيّن " ، فذلك يكشف فقط عن أنّه يساوي بين الوجود و الموجود بالمعنى الذي تُعوِّد بعامة – وذلك طبقا للعادة الميتافيزيقية ، ولكن بخاصة طبقا لضرب التفكير الخاص بالمثالية .

[و] ينصّ مفهوم الوجود هذا على : أنّ مدار البصر الذي من شأن تفسير الوجود هو [فعل] التعيين والتوسّط ، بل (genauer) [فعل] التعيين بوصفه [فعل] توسّط ، وذلك يعني الفكر في معنى الفكر غير المشروط . إنّ الوجود هو [الوجود] المفكّر–فيه (Gedachtheit) الذي من شأن هذا الفكر ، الذي به يتمّ الآن أخذ الوجود في معناه **الأوسع** ؛ إنّ " الوجود" بالمعنى الدقيق انما هو [الوجود] اللاّ–مُفكّر–فيه (Un-gedachtheit) (عدم الفكر بإطلاق!) غير المشروط (أو المشروط من كل جهة ؟) ، ومن ثمّة **الاطّراح** (Aussetzen) **التام** للتفكير (اللاّ–تفكير) . ولكن من حيث أنّ التفكير ، بحسب الوضع الأساسيّ بعامة ، لا يمكن أن يصلح إلا بوصفه **تمثيلا لـ** " شيء " ما ("etwas" *Vorstellen von*) ، فإنّه لا يوجد مع اطّراح التفكير **أيّ توضيع–أمام** (*Vor-stellen*) [النظر] ؛ مفكّراً فيه من ناحية التفكير – فقط من تلقائه **فحسب** – انما [هو] اخلاء المحض .

إنّ مفهوم الوجود الهيغليّ انما يقوم بذلك على **مسبّقات** (*Voraus-setzungen*) **خاصة تماما** (بمعنى [مسبّقات] مدار البصر الذي من شأن [الوجود] المفكّر–فيه) ، غير أنّ هذه [المسبّقات] هي في نفس الوقت تلك التي من شأن الميتافيزيقا الغربيّة ؛ وهذا يعني مرة أخرى : ذلك الوضع الأساسيّ حيث تقوم بعامة علاقة الإنسان الغربيّ بالوجود .

إنّه من أجل ذلك **ينبغي** للمفهوم الهيغليّ للوجود أن يكون للتوّ أيضا قابلا لأنْ يُفهمَ وقابلا لأنْ يُراجَعَ (nachvollziehbar)[15] ؛ وهو ما ينبغي أن يكون ، طبقا لوضعه الأساسيّ غير المشروط [وعلى نحو نقضيّ ، " معيَّناً" (bestimmt) بواسطة الـ "لا" ("*un*" durch das) . إنّ هذا [الأخير] ، بالنسبة آلي الظنّ المعتاد بالموجود ، وذلك من غير أن يمكن له أن يعرف شيئا عن مدار البصر الذي يخصّه ، طابعَ [الأمر] الذي هو أقرب ما يكون إلى أن يكون مفهوما (Verstanden) وعن مفهومية (Verständlich) (بمعنى: المشترَع بعامة) ، أي : **المشهوديّة** (*Anwesenheit*) **المحضة** .

إنّ ما ينكشف بذلك من التمعّن (Besinnung) في "المفهوم" (Begriff) أو اللامفهوم الهيغليّ عن "الوجود" ، ليس هو " موقف " هيغل ، وانما هو موقفنا ، العادي ، التاريخاني–الغربي (وبالمعنى المطلق لهذا اللفظ: الرأي الخاص).

وإنّ ما نخصّصه بوصفه "مسبّقات" (Voraus-setzungen) انما يحتاج أوّلا الى التكشيف عن ماهيته الخاصة ؛ وذلك أنّ تسمية "المسبّقات" هي بعدُ بوجه ما "من جنس القضايا" ، أي هي [تسمية] تصدر عن النزوع الى ردّ كلّ شيء الى **طرح** (Setzen) **وقضايا وتفكير** ، ولاسيما [الى] كل أوّل وآخر . بيد أنّه لدن تلك "المسبّقات" انما يتعلّق الأمر بشيء آخر ، ينبغي علينا أن نتصوّر (begreifen) ماهيته وأن نعيّنها على نحو أصليّ انطلاقا **مما**(was) هو مطروح ههنا زعما فحسب .

ما هو هذا [الشيء] ؟ إنّ ذلك لا يقبل أن يُتنظّر (ersehen) إلاّ انطلاقا من التمعّن في ماهية الفكر (..) والسبيل التي بها يجعل الفكر من نفسه **خيطا هاديا و مجالا هاديا** لتفسير الوجود ؛ انطلاقا من

التمعّن في الوجود و **تفسيريّته** (Auslegbarkeit) وأساسه ، وذلك يعني حقيقة الوجود، و بالاستناد إلى حقيقة الوجود (Seyns) نحو الوجود (Sein) ذاته.

إنّ ما يصدق (gilt) على اللامفهوم الهيغليّ للوجود ، انما يصدق من جهة أكثر ماهويّة أي على نحو لا مشروط ، على الوجود بالمعنى الأوسع ، على المثال المطلق - وذلك يعني على المنظورية (Gesichtetheit) غير المشروطة المبصرة والمترائية لذاتها ؛ وهو ما يريد أن يقول : على المشهوديّة الشاهدة لذاتها . "

« *Hegels Begriff des "Seins" im engeren Sinne ("Gesichtskreis" und "Leitfaden")*

Das Sein begriffen als *Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit.* (Daβ Hegel sagt : " Sein ist das unbestimmte Unmittelbare", zeigt nur, daβ er das Sein und das Seiende im gewöhnlichen Sinne überhaupt -gemäβ der metaphysischen Gewöhnung, im besonderen aber gemäβ der idealistischen Denkart – gleichsetzt.)

Dieser Begriff des Seins besagt : Der Gesichtskrie der Seinsauslegung ist das Bestimmen und die Vermittlung, genauer das Bestimmen als Vermitteln, d.h. das Denken im Sinne des unbedingten Denkens. Sein ist die Gedachtheit dieses Denkens, wobei jetzt Sein im *weiteren* Sinne genommen wird ; das "Sein" im engeren Sinne ist die unbedingte (oder durch und durch bedingte ?) *Un-gedachtheit* (Gedankenlosigkeit schlechthin !), somit das völlige *Aussetzen* des Denkens (das Nichtdenken). Sofern aber der Grundstellung nach überhaupt nur Denken als *Vorstellen von* "etwas" gelten kann, ist mit dem Aussetzen des Denkens *kein Vor-stellen* ; vom Denken her gedacht – nur *nur* von ihm aus – die reine Leere.

Hegels Begriff des Seins steht somit unter *ganz eigenen Vor-aus-setzungen* (nämlich des Gesichtskreises der Gedachtheit), aber diese sind zugleich diejenigen der abendländischen Metaphysik ; und dieses wiederum besagt : jene Grundstellung, in der überhaupt das Verehältnis des abendländischen Menschen zum Seienden sich hält.

Deshalb *muβ* Hegels Begriff des Seins sogleich auch verstehbar und nachvollziehbar werden ; was gemäβ seiner unbedingten Grundstellung abbaumäβig durch das *"un"* " bestimmt" werden muβ. Dieses hat für das gewöhnliche Meinen des "Seienden", ohne daβ dieses gar um seinen Gesichtskreis wissen könnte, den Charakter des geradezu Verstandenen und Verständlichen (d.h. Entworfenen überhaupt), nämlich : der *reinen Anwesenheit.*

Was daher in der Besinnung auf Hegels "Begriff" bzw. Unbegriff des "Seins" herauskommt, das ist nicht Hegels "Standpunkt", sondern der unsere, gewöhnliche, abendländisch-geschichtliche (im schlechthin Sinne dieses Wortes : Sonderansicht).

Und was wir als "Voraus-setzungen" bezeichnen, bedarf erst der Aufhellung seines eigenen Wesens ; denn die Benennung "Voraussetzung" ist schon irgendwie "satzmäβig", d.h. sie entspringt der Haltung, alles auf *Setzen* und *Sätze* und *Denken* zurücknehmen, zumal alles Erste und Letzte. Aber bei jenen "Voraussetzungen" handelt es sich um ein Anderes, dessen Wesen wir begreifen und ursprünglich bestimmen müssen aus dem, *was* da angeblich nur gesetzt ist.

Was ist dies ? Das läβt sich nur ersehen aus der Besinnung auf das Wesen des Denkens (..) und die Art, wie das Denken sich zum *Leitfaden* und *Leitbezirk* der Seinsauslegung macht ; aus der Besinnung auf das Sein und dessen *Auslegbarkeit* und deren Grund, d.h. die Wahrheit des Seins, und auf den Bezug der Wahrheit des Seyns zum Sein selbt.

" . وذلك يعني أنّ المطلوب هو استبصار مدار البصر والخيط الهادي كيف يعتملان بعدُ في جملة المشاكل التي أثارها ههنا . إنّ الغرض هو تبيان *معنى الوجود* **الهيغليّ** وليس أيّ معنى آخر ،أي أنّ الغرض هو إيضاح القول الهيغليّ في الوجود بوصفه **تأويلا مخصوصا** ؛ وذلك يعني حصر ذلك المعنى من جهة الدلالة "الأدق " (engeren) فيه، أي كما يقول نفسه من غير أيّ مزعم *خارج* عنه . أمّا خطّة هيدغر لإنجاز هكذا مهمّة فهي مؤلّفة من خطوتين : أوّلا **تعيين مدار البصر** الذي اخترعه هيغل أفقا لاستكشاف معنى الوجود ؛ وثانيا **تحديد الخيط الهادي** في مناظرته . – فأمّا "مدار البصر" فإنّ هيدغر يعتبر أنّ مسألة "التعيين" ، من حيث هو متأوّل على أنّه في جوهره "*توسّط*" ،هي السياق الدقيق الذي انطلق منه هيغل في تدبير المجال الذي يصبح داخله ممكنا له أن يستبصر معنى وجود الموجود بعامة[16] . بيد أنّه من الحقيق بنا أن ننتبه إلى أنّ معنى "التعيين" ههنا ليس من جنس القواعد *المنطقيّة*[17] بعامة ، بل هو منظور اليه بحسب الدلالة الخطيرة التي عرفها في نطاق *إشكالية المثالية الألمانية* ، حيث يتمّ الاشتغال قدما في اتجاه استئناف جذريّ للتمييز الكانطي ما بين التعيين(Bestimmung) والتفكر(Reflexion). إنّ التعيين مفحوص عنه ههنا بوصفه مشكلا *انطولوجيا* حاسما وذلك أنّه متعلّق بمعنى وجود الموجود رأسا . ولأنّه كذلك يسارع هيدغر بالربط للتوّ بين التعيين والتفكير : ليس *تعيين الوجود* سوى *التفكير* فيه . ولكن من حيث أنّ التعيين متأوّل عند هيغل بوصفه *توسّطا* . فإنّ هيدغر يعمد إلى تأوّل ذلك التفكير بأنّه تفكير "لا–مشروط" . *اللامشروطيّة* في ماهية الفكر هي وجه من التعبير عن اللاتوسّطيّة التي يفترضها هيغل قائمة في قلب الوجود .

إنّه في هذا الموضع الدقيق الذي يقع فيه إقحام *السلب* في صلب الفكر والوجود، أي في اللا–مشروط واللا–متوسّط من حيث هما مظهران من اللا–تعيّن، انما يبحث هيدغر عن الدلالة التي يتّخذها الوجود الهيغليّ : فإذا كان الموجود ليس سوى ما يكون متعيّناً وإذا كان الوجود بعامة هو ما هو لا–متعيّن فإنّ هذا الموجود ليس سوى ما يعيّنه الفكر ، كما أنّ هذا الوجود ليس سوى ما يغيب فيه التعيين . أي ما يغيب فيه الفكر نفسه من حيث هو تعيين . إنّ الموجود لا يوجد إلا بقدر ما نعيّنه أي بقدر ما نفكّر فيه . كذلك فالوجود ليس سوى ما لا نعيّنه أي ما لا يمكن أن نفكّر فيه على عادة التفكير في الموجود . هذان الوجهان من المسألة يعبّر عنهما هيدغر بعبارتيْن هما على بعدهما عن المألوف قريبتان من المطلوب في هذا المقام : إنّ وجود الموجود من حيث هو معيّن أي من حيث هو "شيء" مفكّر فيه هو *وجود–مفكّر–فيه* أو "مفكّريّة" (Gedachtheit)[18] . كذلك فالوجود من حيث هو لا–متعيّن، أي من حيث هو غير مفكّر فيه كما الموجود انما هو على العكس من الأوّل *وجود–لا–مفكّر–فيه* أو " لا–مفكّريّة" (Ungedachtheit)[19] .

Was aber von Hegels Unbegriff des Seins gilt, gilt wesentlicher, d.h. unbedingt, vom Sein im weiteren Sinne, von der absoluten Idee-d.h. von der bedingungslos sich selbst sehenden und spiegelnden Gesichtetheit ; das will sagen : von der sich selbst anwesenden Anwesenheit. »

16– قا: 1936/1935:ت.ف.ص 50.

17– قا: Kovacs 1988/1987: 62.

18– قا: 1936/1935:ت.ف.ص 55.

19– هذه صيغة جنينية من مصطلح "اللامفكّر فيه" الذي سيبنيه هيدغر الأخير ، را: Ijsseling 1988،ص 385 :

هنا يعمد هيدغر الى استدراك يحيل فيه على التعريف *الحديث* لمعنى "التفكير" من حيث هو *نشاط للذات* أي الفكر بما هو "تمثيل" (Vorstellen)[20] وذلك يعني الفكر من جهة ما هو اشتغال على *الموضوع* . فما وجاهة ذلك وما وظيفته ؟ -إنّ معنى **وجود** الموجود في سياق هذا التعريف الحديث للفكر انما هو مشتقّ من ضرب **اليقين** الذي تؤلّف الذات عن موضوعها . هذا التلفّت صوب المعنى الحديث للفكر انما القصد منه هو وضع الإصبع على موقع الإحراج في الطريقة التي انتهجها هيغل في تدبير معنى الوجود بوصفه لا-تعيّنا . فإنّ غياب التعيّن من معنى الوجود يؤدّي للتوّ الى غياب التفكير ، ومن ثمّة الى غياب التمثيل أي غياب الفعل الانطولوجي الذي يهب إمكانية وجود الموجود بعامة .

ووجه الإحراج في ذلك مزدوج: فإمّا أنّ هيغل لم يعتمد ههنا المعنى الحديث للفكر أي لم يعتمد مقام الذاتيّة أفقا انطولوجيا ، وإمّا أنّه لم يقف على التضارب الممكن الحصول ما بين القول بأنّ معنى الوجود هو اللا-تعيّن ، والقول بأنّ التعيين هو الفعل الانطولوجي الأول للذات . وهذا الافتراض الثاني أجدر تأوّلا للإحراج . إنّ النتيجة الواضحة هو أنّ هيغل قد أقرّ بشكل صريح تطابق الوجود والعدم . وهذا قول لئن كان طريفا وأصيلا إلاّ أنّه يبقى في ريشة هيغل قولا غامضا ومحرجا . وإنّ مقصد هيدغر انما هو مزدوج أيضا : إنّه مناظرة هيغل من زاوية الإحراج هذه بالتحديد ولكن ليس من أجل المناظرة بعامة و انما من أجل الفلاح هو نفسه في استكناه السرّ الذي لم تكن أطروحة هيغل عن التماهي بين الوجود والعدم إلا لمحة خاطفة عنه .

هنا نبلغ الى ضرورة الخوض في السؤال الثاني الذي طرحناه سابقا ، نعني مسألة **الخيط الهادي** الذي استقلّه هيدغر للانخراط في مناظرة هيغل . أمّا هذا الخيط الهادي فهو ما يشير اليه هيدغر بعبارة طريفة الا وهي عبارة "المسبَّقات" (Voraus-setzungen) . إنّ مجال البصر الذي اخترعه هيغل للتحديق بمسألة وجود الموجود هو إمكان فلسفيّ لا يمكننا أن نناظره إلا بقدر ما نفلح في الاهتداء الى السياق الأصليّ الذي كان هيغل "يفترضه" حتّى وإن كان غافلا عن ذلك . وحسب هيدغر فإنّ ذلك *الخيط الهادي* ليس سوى *مسبّقات* الميتافيزيقا الغربيّة من حيث هي *الأفق* الذي تكوّنت داخله طبيعة العلاقة التي صرّفها ويصرّفها الإنسان الغربيّ مع الموجود بعامة . إنّ "قابليّة فهم" (Verstehbarkeit) المفهوم الهيغليّ للوجود وكما "قابليّة مراجعة" (Nachvollziehbarkeit) ما له انما هو أمر يثوي بعدُ في *طبيعة الميتافيزيقا الغربيّة* . أمّا الآية البيّنة على ذلك فهي حسب هيدغر مسألة **السلب** أو اللا- (das "un") التي تنتصب في صلب عمليّة تعيين معنى وجود الموجود .

بيد أنّ الأخطر من ذلك هو أنّ هذا الطابع *السالب* في تناول وجود الموجود ليس بدعة *هيغلية* بل هو مبذول بعدُ لدى الفهم "العادي" (gewöhnliche) لذلك الوجود ، وإنْ كان هذا الفهم لا يمكن له أن يقف على *مجال البصر* الذي تصدر منه إمكانية الفهم أصلا . إنّ فهم الوجود على أنّه ليس سوى ما ينتج عن عمليّة سلب الموجود انما هو إجراء عاديّ لدى الإنسان

« The unthought increases, so to speak, to the extent that more is thought. For this very reason, according to Heidegger, the unthought is greatest with Hegel, who thought everything that could only be thought. In my opinion, a reading of Heidegger is not possible in which this unthought does not in any way possess a positive content. »

20- علينا أن نأخذ معنى "التمثيل" هنا من كانط تحديدا. قا: خاصة هيدغر 1929ب:ت.ف.ص 84 ؛ ورا: كانط ط.أك. III،249-250.

العاديّ ، فهو يدخل في باب ما هو "مفهوم" (verstanden) و ما هو صادر "عن مفهوميـــة" (verständlich) مبذولة، أي الذي هو " مشـترَع" (entworfen) بحسـب معنـى الوجـود الـذي في المتناول . ولكن ما هو هذا المعنى ؟- إنّه مجرّد انتصاب الموجودات لدى المصادف لها من جهـة ما هو مصادف لها . هذا المعنى يسمه هيدغر بأنّه خاصيّة ما هو مشهود من حيـث هـو مشـهود أي "مشهوديّة " (Anwesenheit) المشهود فحسب . ولا يزيد المشهود على أن يكون قائما حاضرا في الحضور الذي من شأنه[21] . هذا هو الفهم العاميّ لوجود الموجود بعامة . وهـو معنـى يسـتقيه ذلك الفهم من مجرّد سلب الموجود فحسب : إنّ الوجود هو ما هـو غـير الموجـودات جميعـا . الوجود هو الذي ليس كمثله موجود . أمّا وجود الموجودات فهو لا يعدو أن يكون مجرّد حضور الموجودات مشهودة . هذه المشهودية مشتقة حسب هيدغر من عمليّة السلب تلك .

هنـا يقـدم هيدغـر علـى التصريـح بالنتيجـة الحاسمـة لتأوّلـه : أنّ "التمعّـــن" (die Besinnung) في المفهوم الهيغليّ للوجود لم يكشف لنا في الحقيقة عن "موقف" *هيغلي* بـل هـي عرّفتنا على " موقفـــــنا ، العادي ، التاريخاني-الغربي (وبالمعنى المطلق لهذا اللفظ: الرأي الخاص)" (der unsere, gewöhnliche, abendländich-geschichtliche Sdandpunkt)[22] . – إنّ *الخيط الهادي* لناظرة الفهم الهيغليّ للوجود لا يمكن أن يكون إذن سوى الفهم "العادي" لهـذا الوجـود . "العـادي" يحمل هنا توقيعا *تاريخانيا* محدّدا: توقيع إنسانية محددة هي "الغـرب"[23].لذلك يقـول هيدغـر "موقفـــــــــــــــنا نحن" (..der unsere)[24].

من أجل يؤكّد هيدغر أنّ هذا التأوّل لا ينسحب فقط على المعنى المحصور للوجود لدى هيغل كما يعيّنه في مطلع **المنطق الموضوعيّ** بل هـو ينطبـق تمامـا علـى المقـام الأقصـى للـمنطق الذاتيّ نفسه : أي على المثال المطلق . وذلك يعني أنّ ما يقدّمه هيغل في النقطـة القصـوى مـن الإشكالية التأمّلية من عرض مطلق للمثال على أنّه هـو المعنـى الأشـدّ أصالـة عـن معنـى وجـود الموجـود بعامـة انمـا هـو لا يعـدو أن يكـون مؤسّسـا في جوهـــره في رأي هيدغـر علـى الفـهم العادي/الغربي لمعنى وجود الموجود كما اصطلح عليه تـاريخ الوجـود منـذ أوّل أمـره . إنّ المثـال المطلق انما هو متأوّل ههنا على أنّه المقام الأكثر وجاهة لرسم مجال البصر الهيغليّ بمعنى الوجود من حيث هو "مشهودية محضة" . وذلك من جهة أنّ المثال هو وجه الوجود الذي بلغ من علاقة

21– Pöggeler 1959: 298.

22– علينا أن نتساءل: إلى أيّ حدّ يمكن أن نستطرف فرضية "الغرب" كما يصرّفها هيدغر الثـاني بخاصة؟ را: Faye 1992،ص 31:

« It is a Western illusion which brings Heidegger to denounce "metaphysics" as "occidental", thereby forgetting its long migration through central Asia and North Africa. »

23– قا: Beaufret 1973: 139.

24–ربّ قناعة *تاريخانية* لا يبدو أنّ أتباع هيدغر قد تراجعـــوا عنـــها . را: Marion 1983،ص 145:

« L'histoire ne peut affecter l'Être comme son "eschatologie", qu'autant que l'Être, lui-même et d'abord, s'historialise ; et il ne s'historialise en un événement, "l'événement le plus riche et le plus vaste", qu'autant qu'il se dispense (*schicken*, envoyer) comme un destin qui nous est destiné à nous autres, héritiers de l'Occident, comme un *Dasein* (*Schicksal*). En se destinant à nous, l'Être se dispense comme une histoire, se met en jeu à titre d'enjeu d'un jeu historique. »

بذاته كونه صار "منظورية" (Gesichtetheit)[25] مطلقة أي إبصارا للموجود وترائيا داخل ذلك الموجود في نفس الوقت . إنّ المثال هو المشهد الذي يشهد ذاته ، وذلك يعني أنّ المثال هو الذات التي وصلت الى المقام الأقصى للحضور أمام ذاتها كموضوع مطلق لذاتها . هذا المقام التأمّليّ حيث يتغلّب الفكر على كلّ أشكال التناقض بين المتناهي واللامتناهي أو بين المتوسّط وغير المتوسّط انما هو لدى هيدغر لا يعدو أن يكون الوجه الأكثر تعبيرا عن الفهم الغربيّ لمعنى الوجود بما هو حضور .

هكذا عاد هيدغر الى التحديق بهيغل من زاوية *تاريخ الميتافيزيقا* أكانت قديمة أم حديثة : فمن جهة هو يقحم الفهم اليوناني للوجود بوصفه *جوهرا* أي قيمومة و مشهودية في تأويل معنى الوجود لدى هيغل من حيث هو قائم على عدم تفريق بين الوجود و الموجود، على فهم للوجود بأنّه ليس سوى سلب الموجود بعامة ؛ ومن جهة أخرى هو يحرص على اعتماد مقام *الذاتيّة* أفقا للنظر إلى طبيعة الحركة الانطولوجية التي عرضها هيغل في إشكالية المفهوم . والنتيجة الأولى هي إخراج المثال المطلق بوصفه حضورا مطلقا ؛ والنتيجة الثانية إبراز الدور الجوهريّ للذاتيّة في ترتيب معنى الوجود بما هو مثال، أي بما هو شهود . – وعلى ذلك وبرغم التبيينات السالفة فإنّ كلام هيدغر انما يوشك أن يلتبس علينا إذا نحن لم نضرب بأيدينا فاحِصين عن تلك "المسبّقات" التي افترضها هيدغر عاملة بعدُ في التفكير الهيغليّ في الوجود .

2.1- مسبّقات (Voraussetzungen) التفكير الهيغليّ في الوجود : استحالة "قفز المرء على ظله"

نحن نعثر على اضطلاع صريح بهذا المطلب، في الشذرة 16 (1941/1938 : 31) و الشذرة 18 (نفسه : 33–34) والشذرة 19 (نفسه : 34–35) من القسم الأوّل من مخطوط **السلبيّة** . ففي المرّة الأولى نجد أنّ هيدغر ينبّه الى ما ينبغي الاحتياط له عند استعمال لفظة "المسبّقات" وذلك يعني ضرورة التمييز بين المعنى الشائع الذي يأخذ المسبّقة في معنى الأطروحة او القضيّة التي ينزع المرء الى اختزال كلّ ما عداها فيها ، وبين معناها الأصليّ الذي لا ينجلي على الحقيقة إلا بعد مباحثة ماهية الفكر التي تفترضها من حيث أنّ تلك الماهية هي الباب الجوهريّ لتأويل الوجود (نفسه : 31) . أمّا في الشذرة 18 فإنّ هيدغر يقدّم مسألة المسبّقات بطريقتين أولاهما إقراريّة (نفسه : 33 النقاط 1–4)أمّا الثانية فهي تساؤليّة(نفسه : 33 النقاط 4–7) ، بيد أنّ الأمر في الحالتين يتعلّق بمسألة واحدة سوف نبلغ الى تحليلها فيما يلي هذا ، ألا وهي مسألة *السكوت الهيغليّ عن التفريق بين الوجود والموجود* ؛ فنحن نؤجّل التعرّض الى ما جاء في هذه الشذرة الى حين الخوض في مسألة التفريق هذه .

أمّا مقصدنا الآن فهو الفراغ الى تفحّص الشذرة 19 التي وجدنا أنّها تنطوي على طرافة خاصة من جهتيْن، أوّلا، من حيث هي تضمّ بعدُ ما جاء في الشذرة 16 المشار اليها ، وثانيا أنّها تتجاوز حتّى مسألة المسبّقات لتطال معضلة المناظرة ذاتها . وهي شذرة تحمل عنوانا صريحا من شأنه أن يعيننا أيّما إعانة على تناول مطلوبنا من أوجه جهاته ، ألا وهو " مسبّقات التفكير الهيغليّ في الوجود بالمعنى الأدقّ والأعمّ " (نفسه : 34) . – إنّ علينا أن نسأل هنا (1941/1938:

25– عن هذا التأويلي "البصري" للوجود، را: Boutot 1987: 115 و ما بعدها.

34-35)[26]: 1. ما هي **منزلة** القول في هذه "المسبّقات" أو(بالمعنى الحرفيّ الذي يقصده هيدغر) مسألة "الطروحات-السابقة [إلى الفكر] " (Voraus-setzungen) ، وذلك بالنظر الى مشكل

26- يقول هيدغر(1941/1938: 34-35): " مسبّقات التفكير الهيغلي للوجود في معناها الأدقّ و الأعمّ.

هذه "المسبّقات" / "الطروحات-السابقة [إلى الفكر] "(Voraus-setzungen) بما هي **مفكّرة** (denkerische) - انما هي **مطروحة** (gesetzt) مع ماهية هذا الفكر .

أنْ يُطرح المفكّر بواسطة المناظرة ضمن هذه المسبّقة **وذلك على نحو خاص** . إنّ ذلك لا يعني العودة **وراء** إلى هذا الذي كان ينبغي على المفكّر أن يفكّر به ، وانما الانتقال ضمن ذاك الذي **لمّا** (*noch nicht*) يحقّ ولمّا يمكنْ للمفكّر أن يفكّر فيه طبقا لما هو ماهوي [و] طبقا للوضع الأساسيّ الذي يخصّه ، وذلك من أجل أن يُفكّر فيما فكّر فيه ، ومن أجل أن يُفكّر هكذا في كيف فكّر على وجه التحديد .

" قبل" (Vor) : ليس ما كان يجدر به وما كان يمكن له أن **يستدرك** (nachgeholt)منذ أوّل أمره ، في معنى التفكير **الذي له** ، وانما ما **لم يُتدارَك** (eingeholt) **بعدُ** وما هو متعيّن من قبل (vorausbestimmt) [تعيّنا] بعيدا .

إنّ " **حدّ** " (Grenze) تفكير مفكّر ليس هو أبدا **النقصان** الذي يخلّفه وراءه ، وانما اللاّقرار (Unentschiedenheit) الخفيّ و اللازمُ سلفا ، من جهة ما هو ضرورة لقرارات (Entscheidungen) جديدة . إنّه ضمن هذا الحدّ انما تكمن **العظمة** ،[ويكمن] إبداع ما هو أجدر شيء بالسؤال عنه الذي لا سبيل إليه وذلك حتّى **ضدّ** المعرفة الخاصة في كلّ مرة .إنّ " المسبّقات" ليست [بالأمر] **التريك** (*das Liegengebliebene*) وانما المشترَع-سلفا (das Vorausgeworfene) . (إنّ "الطروحات-السابقة" ليست قبل كل شيء مقرَّرة **"نفسانيا-بيولوجيا"** بل ضمن غياب-الأساس-الماهوي الذي من شأن التفكير في الو-جود.) إنّ [الأمر] الماهويّ على نحو تاريخاني في كلّ تفكير انما هو هذا الاستيلاء (Übergriff) الخفيّ ، الموصد دونه هو ذاته ، ولكن من أجل ذلك المنفذ بلا تحفّظ على الطروحات-السابقة [إلى الفكر] . إنّ تأسيس [الأمر] الذي هو جدير بالسؤال عنه لا يمكن أبدا على الحقيقة أن يكون غرض "رؤية العالم" أو"العقيدة" ، ولكن على الأرجح [غرض] **الفلسفة** التي تريد **الوجود** وحده . إنّ البدء **الأوّل** للفكر الغربيّ انما أنجز الطروحات-السابقة [إلى الفكر] الأكثر وسعا وثراء وخفاء ، وإنّه ههنا على وجه التحديد انما يكمن [الأمر] الذي يبدأ ؛ وليس في بعض كونه يبتدئ وهما بالأقلّ [تعيّنا] وبالفارغ .

إنّ الطرح-السابق [إلى الفكر] (Voraus-setzung) والاشتراع-السابق (Voraus-entwurf) الذي من شأن ما ينبغي أن يُتدارك يوما ما انما هو : **انعدام-أساس الحقيقة غير المساءلة التي من شأن الو-جود** (*Seyn*) .

بيد أنّ تدارك هذا الطرح-السابق [إلى الفكر] ، والطرح المدبّر لهذه [المسبّقة] انما هو ليس استكمالا للبدء ، وانما هو بدء من جديد ، ومن ثمّة **طارح-سابق** (*Voraus-setzender*) مثل الأوّل : الو-جود ذاته من حيث هو غياب-الأساس (Ab-grund) ؛ الموجود و قابليته للإيضاح لن [يكونا] منذ الآن ملجأ أو ملاذا أو مُتّكأ. "

« *Die Voraus-setzungen des Hegelschen Denkens des Seins im engeren und weiteren Sinne*

Diese " Voraus-setzungen" als *denkerische* – mit dem Wesen dieses Denkens *gesetzt.*

Den Denker durch die Auseinandersetzung in diese Voraus-setzung *eigens* setzen. Das bedeutet nicht *Rück*gang auf solches, was der Denker hätte bedenken müssen, sondern die Versetzung in Jenes, was der Denker wesensmäßig, gemäß seiner Grundstellung, *noch nicht* bedenken durfte und konnte, um das zu denken, was er gedacht, und um so zu denken, wie er gerade gedacht.

" Vor" : Nichts, was im Sinne *seines* Denkens je *nach*geholt werden könnte und dürfte, sondern was *noch nicht eingeholt* und weit vorausbestimmt ist.

Die *"Grenze"* eines denkerischen Denkens ist niemals der hinterlassene *Mangel*, sondern die voraus erzwungene verborgene Unentschiedenheit als Notwendigkeit neuer Entscheidungen. In dieser Grenze liegt die *Größe*, das Schaffen des unzugänglichen Fragwürdigsten und sogar *gegen* das je eigene Wissen. Die "Voraussetzungen" *nicht das*

العلاقة بين *الوجود و العدم* لدى هيغل ؟ 2. ما هي *دلالة المناظرة* في هذا السياق ؟ 3. ما هو المعنى الدقيق للأمر الذي تشير اليه لفظة "القبل" (Vor) ههنا ؟ 4. كيف يفسّر هيدغر مسألة "الحدّ" الذي من شأنه أن يحدّ فلسفة ما من الداخل ؟ 5. ما هو *المقام الإشكالي* الذي يفترضه هيدغر سبيلا وجيهة لتخريج مسألة مسبّقات الفكر الهيغلي ؟

فأمّا عن *منزلة القول في مسألة المسبّقات* فهي منزلة جدّ خطيرة وذلك أنّ مقصد هيدغر من طرحها هو محاولة العثور على طريقة بها يمكن تقديم تأويل صارم للطرح الهيغليّ للتطابق ما بين الوجود والعدم يخرج به من ربقة *الفحص التأريخي* إلى *التمعّن التاريخاني* . إنّه لذلك هو يرجع الى العنصر الذي تفترضه أطروحة هيغل *افتراضا من قبل* . إنّه يبحث بذلك عمّا يربط بين تلك الأطروحة و بين *تاريخ ماهية* الفكر الذي تفترضه . وحسب هيدغر هذا الذي تفترضه انما هو *مطروح سلفا* مع ماهية الفكر نفسه من حيث هو فكر . ولذلك فالحلّ هو الانكباب على ماهية هذا الفكر من أجل الوقوف على ما به يمكن أن نناظره . إنّ هذا هو السياق الوجيه للدخول في *مناظرة مع مفكّر ما* ، وذلك عندما نشرع في *ملاقاته ضمن المسبّقات الأصليّة للفكر الذي يخصّه* . ومن حيث أنّ هذه المسبّقات مطروحة سلفا مع ماهيته فإنّ مناظرته انما هي للتوّ *مناظرة ماهوية* . إنّنا الآن نتحوّل الى الإجابة عن السؤال الثاني .

إنّ المناظرة لا تعني هنا العودة الى *ما كان على* المفكّر أن يفكّر فيه . هذا الكلام خطير لأنّه يخرج المناظرة من نطاق المحاسبة بمقاييس ما كان ينبغي أن يحدث . فليس على أيّ مفكّر أن يكون كما يريد له مفكّر آخر . وليس ههنا من ضرورة يمكن أن نفرضها على مفكّر ما بوصفها ما كان عليه أن يتّبع في فكره . ليست المناظرة "عودة وراء" (*Rück*gang) أو تقهقرا الى ضرب من *الضرورة* التي لم يؤخذ بها . إنّها عمليّة "انزياح" (Versetzung) *طوبولوجي* من *مقام* الى *مقام* : من مقام محاكمة المتقدّمين باسم *ضرورة* كان عليهم الانصياع لها أي باسم تصوّر أو قانون ما يحكم *تاريخ الفلسفة* ، الى مقام يصبح معه ممكنا استبصار المسبّقات السريّة التي يفترضها

Liegengebliebene, sondern das Vorausgeworfene. ("Voraus-setzungen" vor allem nicht "psychologisch-biologisch", sondern im Wesensabgrund des Denkens des Seyns beschlossen). Das geschichtlich Wesentliche in jedem Denken ist dieser verborgene, ihm selbt unzugängliche, aber deshalb rücksichtslos vollzogene Übergriff in die Voraus-setzungen. Das Gründen des Fragwürdigen kann freilich nie Ziel der "Weltanschauung" und des "Glaubens" sein, wohl aber der *Philosophie*, die einzig das *Sein* will. Der *erste* Anfang des abendländischen Denkens vollzieht die weitesten und reichsten und verborgensten Voraus-setzungen, und gerade darin besteht das Anfangende ; nicht etwa darin, daβ es vermeintlich mit dem Geringsten und Leeren anhebt.

Die Voraus-setzung, der Voraus-entwurf des einstmals Einzuholenden ist : *die Grundlosigkeit der unbefragten Wahrheit des Seyns.*

Aber das Einholen dieser Voraus-setzung, das ausarbeitende Setzen derselben, ist nicht Vollendung des Anfangs, sondern wieder Anfang und damit *voraus-setzender* als der erste : das Seyn selbst als Ab-grund ; das Seiende und seine Erklärbarkeit fortan nicht mehr die Zuflucht, Schutz und Stütze. »

سلفا لأنّها موهوبة مع ماهيته . ومن أجل ألاّ يكون هذا الانتقال *عنفا* خارجيّا[27]، فإنّ خطته تتمثّل في جملة من الخطوات الحاسمة التي يجدر بنا تدقيقها.

كيف يمكن رصد *الإمكان التاريخاني* الثاوي بعدُ في ماهية ذلك الفكر ولّما يحقّ ولّما يمكنْ له أن يفكّر فيه ؟ – إنّ الغرض هو البحث عن هذا الذي هو *ليس بعدُ مفكّرا فيه ضمن* ذلك الفكر . وذلك يعني تعقّب ما يحقّ التفكير فيه وما يمكن التفكير فيه ، ورغم ذلك لم يفكّر فيه مفكّر ما . "ما كان يحقّ" (durfte) تعني ههنا ما كان حقيقا بمفكّر ما أن يفكّر فيه ، وذلك بالنظر آلي تاريخ/نمط حدوث إشكاليته . إنّ الحقيق بالتفكير ههنا يشير آلي إمكان جدير بالسؤال عنه وليس مجرّد إمكان عابر . كذلك "ما كان يمكـــن " التفكير فيه : إنّه إمكان أصليّ في إشكاليّة مفكّر ما وليس إمكانا عامّا . وذلك يعني أنّ الحقيق بالتفكير فيه والممكن التفكير فيه الذيْن لم يفكّر فيهما مفكّر ما ، وذلك على الرغم من منطق إشكاليته ، انما هما مظهران حاسمان عمّا تشير إليه مسألة المناظرة من حيث هي *مناظرة للمسبقات التي تشدّ فكرا ما من الداخل وعلى نحو سابق* .

بيد أنّ ذلك يفترض الالتزام قبلا بعين السبيل التي يتّبعها ذلك المفكّر وذلك طبقا للـ"وضع الأساسي" (Grundstellung) الذي يخصّه . ومعنى ذلك هو الالتزام الدقيق بطبيعة الإشكالية التي اتّخذها ذلك المفكّر صراطا لازما لتصريف مطالبه ، فلا نناظر مفكّرا من خارج مقام إشكاليته ، بل الأحقّ بنا هو الذهاب قدما في استبصار هذا الذي لمّا يحقّ ولّما يمكنْ أن يفكّر فيه وذلك كما ينكشف من نفسه في الموقف الداخليّ الذي له .إنّ الإمكان الذي تنطوي عليه إشكالية ما هو إمكان خاص بها وذلك أنّ ما ينحسر دونه مفكّر ما ليس هو أبدا عين الإحراج الذي ينحسر دونه آخر . إنّ الليس بعدُ يتغيّر في كلّ مرة .

وهذا أمر يفترض الإقدام على التفكير فيما فكّر فيه ذلك المفكّر وذلك من أجل الوقوف على كيفيّة تفكيره فيما فكّر فيه . إنّ المطلوب لذلك هو معرفة غرض تفكيره وطريقة تفكيره . *الغرض* من حيث هو الموضع الذي ينكشف عنده ما هو حقيق بالتفكير فيه وما هو ممكن التفكير فيه . *والطريقة* من حيث هي السبيل التي انتهجها ذلك المفكّر في تدبير تلك المسبّقات التي يقوم عليها الفكر بما هو فكر . وهكذا تكتمل عناصر المناظرة التي أثارها هيدغر ههنا : الانزياح الى موضع المسبّقات ورصد الأمر الذي هو ليس مفكّرا فيه بعدُ وتعيين غرض الفكر وطريقته . إنّ ما يبقى غامضا هنا هو مرة أخرى معنى "المسبّقات" وبخاصة دلالة "الســـبق" (voraus) فيها . ونحن نبلغ بذلك الى معالجة السؤال الثالث الذي عرضناه ههنا .

حري بنا أن ننبّه الى أنّ الأمر لا يتعلّق بمجرّد إثبات الدلالة التي من شأن ظرف الزمان "قبل" (voraus) فذلك بيّن في جميع اللغات ، وانما بالبحث في المعنى المخصوص الذي يلتبس باللفظ الذي يكون من شأنه أن يدخل ذلك الظرف في تركيبه كما في اللفظة الألمانية " Voraus-

---

27– علينا الإقرار بأنّ هيدغر لا ينكر أنّ التأويل ينطوي رغم كل شيء على ضرب من "العنف" ، لذلك فوجه الاعتراض هو الطابع "الخارجي" للعنف التأويلي وليس على العنف نفسه. يقول هيدغر (1935:ت.ف.ص 168) [التشديد من عندنا] :

« Une interprétation véritable doit *montrer Cela qui ne se présente plus en mots*, et néanmoins est dit. Pour ce faire, *l'interprétation doit nécessairement user de violence*. L'essentiel doit être cherché là où l'interprétation scientifique ne trouve plus rien, elle qui stigmatise comme non-scientifique tout ce qui franchit ses barrières. »

setzung" . لن ينحصر مطلوبنا في إثبات الدلالة *الكرونولوجية* ، بالمعنى الطبيعي ، لحرف " vor"، ذلك أن المقصد أمر آخر. وإن إيضاح هذا الأمر *الآخر* هو مطلوبنا الآن : إن معنى "قبل" ههنا ليس *كرونولوجيا* و انما هو *ماهوي* . إن ما هو مطروح *بعد* في فكر ما ليس هو بالأمر *الفائت* الذي يكون على الفكر أن يلحق به أي أن يستدركه ؛ إن ما هو ههنا من قبل أبعد ما يكون عن الفائت المستدرك (nachgeholt) ، وذلك لا يعني أنه عصي يطلب فلا يدرك بل فقط من أجل أنه لم يطلب أصلا : إن ما هو مطروح من قبل في ماهية الفكر الذي نناظره هو ما لم يبحث فيه آلي الآن ، وذلك على الرغم من أنه يثوي منذ أول أمره في ماهية ذلك الفكر . إنه يثوي متحجبا بعدم التلفت اليه رأسا والانشغال عنه بما ليس هو . هذا هو المعنى الذي من طريقه يمكننا أن نخرج دلالة **اللاتعين** التي عناها هيغل : إن ما لم يبحث فيه من قبل وذلك على حضوره في ماهية الفكر انما هو متعين -من-قبل في تلك الماهية وإن كان ذلك تعينا "بعيدا" (weit) . إن ما كان هيغل يشير اليه في معنى الوجود بكونه لا-متعينا (un-bestimmt) انما صار مستبصرا من طرف هيدغر بوصفه " متعينا-من-قبل" أو سلفا (vorausbestimmt) . إن معنى "من-قبل" الهيدغري انما هو تأول طريف لمعنى *السلب* الهيغلي . إن الصعوبة التي أثارها هيغل من أن الوجود إذا تؤمل بما هو كذلك من غير أي تعيين له أي من غير أي علاقة له بهذا الموجود أو ذاك انما هو اللا-متعين ، - هذه الصعوبة أصبحت في لغة هيدغر متعلقة بالبحث في هذا العنصر *السابق الى الماهية* في فكر ما . ههنا في *منطقة ما هو من قبل* في فكر ما تكمن حسب هيدغر **حدود** هذا الفكر والإمكان الأصيل لمناظرته .

نحن نصل بذلك الى الإجابة عن السؤال الرابع . ونعني بذلك : ما هو "الحد"(Grenze) الذي يحد فلسفة ما من الداخل ؟ - إن علينا أن نفرق بين الحد و "النقصان" (Mangel) . فالحد ليس نقصا ؛ إنه ليس أثرا خارجيا عن فكر ما ، وذلك أن ما يحد فكرا لا يمكن ألا يكون من طبيعة غير فكرية : إن ما يحد فكرا ما هو عينه الفكر . هذا يعني أن الحد أمر قائم بعد في ماهية الفكر . بات علينا بذلك أن نبحث عن هذا الحد في طبيعة الفكر ذاته [28]. هنا يقدم هيدغر تأويله الخاص : إن الحد هو ضرب من الحيرة الأصلية أمام ما هو قائم من قبل في ماهية ذلك الفكر . هذا النحو من الحيرة يسميه هيدغر باسم "اللا-قرار" (Unentschiedenheit) ، ولكن فيم ؟- في شأن المسبقات التي تشد ماهية ذلك الفكر . وحسب هيدغر فإن هذا اللاقرار الأصلي انما يجمع بين خاصيتين طريفتين : إنه "خفي" (verborgene) بقدر ما هو " اضطراري "(erzwungene) . وعلى الرغم من أنه اضطراري فهو خفي . وذلك يعني أنه يبقى أمرا غير منظور ومن ثمة *غير مفكر فيه* ، وذلك رغم أنه يعمل بعد في ماهية ذلك الفكر . وإنه من أجل أنه يعمل بعد في ماهية ذلك الفكر انما هو ضرورة حاسمة لتولد "قرارات"(Entscheidungen) جديدة . إن القرارات التي تجعل فكرا أصيلا ممكنا انما هي كسب منحوت من معدن اللاقرار . وإنه ههنا على وجه التحديد يكمن حسب هيدغر ما هو عظيم في فكر ما : ما معنى "العظمة" (die Größe) هنا ؟ - *العظيم* في فكر ما هو ما يمكنه من "إبداع" (das Schaffen) الأمر الذي هو "أجدر شيء لأن يسأل عنه" (das Fragwürdigste) .

28- قا: Ijsseling 1988: 384-385.

بيد أن هذا الذي هو أجدر شيء بالسؤال عنه في فكـر مـا انمـا يبقـى دون ذلـك الفكـر موصدا ؛ إنه عنده "ما لا سبيل اليه" (unzugänglichen)[29] ؛ وذلك أنه ثاو في *منطقة مـا هـو مـن قبل* . إن ذلك يعني أن المناظرة انما هي مناظرة للمسبقات التي هي ما هو أجدر شيء بالسؤال عنه لدى مباحثة فكر ما ، مما يؤدي بوجه أو بآخر آلي الذهاب قدما في مساءلة ما هـو مطروح من قبل حتى ولو كلفنا ذلك مخالفة *المعرفة الخاصة* به . ما معنى ذلك ؟ – إن المعرفة الخاصـة تعني هنا *ما يقوله مفكر ما عن نفسه* وعن فهمه لإشكاليته . إن مساءلة المسبقات انما تعـني أن نكون على استعداد لأن نخرج عن *التـأويل الذاتـي* للمفكـر بـل أن نكـون منـه بعيـن "الضـد" (gegen)[30] . إن هيدغر ينجز هنا نحوا من القراءة *مـا-بعد-الرومانسية*[31] لإشكالية هيغل.

29– ضمن درس 1936/1935 نحن نعثر على تخريج طريف لصعوبة من نفس الجنس، وذلك مـن خلال مجاز شهير هو استحالة قفز المرء على ظله. – ففي معرض إشارة إلى ما انبجس مع كانط و نفذ إليـه في بعض المواضع دون أن يفرغ إلى بلورته،– من ثورة في إعادة تأسيس "المنطق" على أرضية جديدة تمامـا، يقر هيدغر ليس فقط بأن ذلك كان ضربا من "المستحيل" بالنسبة لكانط من قبل أنه "يخرج عن نطاقه"، بـل أنه "قد يبدو أن هيغل هو الوحيد الذي نجح في القفز ما وراء هذا الظل – ولكن بإزاحته" . يقول هيدغـر (1936/1935:ت.ف.ص 160 [التشديد من عندنا]:

« Kant par endroits a pénétré clairement jusqu'à cette vue, mais il ne l'a pas élaborée, ce qui n'aurait signifié rien de moins que d'édifier la métaphysique sur le fondement qui a été dégagé pour la première fois par la Critique de la raison pure, et seulement à partir de ce fondement. Telle n'était pourtant pas l'intention de Kant, car pour lui c'était d'abord et seulement la "Critique" (..) qui devait être essentielle. Mais cela n'était pas non plus en son pouvoir ; une telle tâche dépasse en effet le pouvoir du grand penseur lui-même, car elle ne demande rien de moins que de sauter par-dessus son ombre, ce qui n'est au pouvoir de personne. Mais l'effort suprême dans la poursuite de cet impossible -c'est le mouvement de fond, décisif, de l'action pensante. Chez Platon, chez Leibniz, surtout chez Kant, puis chez Schelling et Nietzsche, nous pouvons, d'une certaine manière chaque fois différente, éprouver quelque chose de ce mouvement de fond. *Seul Hegel a apparemment réussi à sauter par-dessus cette ombre – mais seulement en l'écartant, c'est-à-dire en écartant la finitude de l'homme, et en sautant dans le soleil lui-même. Hegel a sauté l'ombre, mais il n'a pas sauté par-dessus l'ombre pour autant.* Et pourtant c'est ceci que tout philosophe doit (muβ) vouloir. Ce "il faut" est sa vocation. Plus longue est l'ombre, plus loin va le saut. Cela n'a rien à voir avec une psychologie du génie créateur ; cela concerne seulement, inhérente à l'œuvre elle-même, la forme de mouvement de ce qui a été œuvré en elle. »

30– علينا أن نقرأ جملة هيدغر " وذلك حتى **ضد** المعرفة الخاصة في كل مـرة" (sogar *gegen*) (das je eigene Wissen 1941/1938: 34)، بوصفها معاودة خاطفة لإشارة "رومانسية" من **نقد العقـل المحض** استأنف فيها كانط المبدأ الرومانسي القاضي بأن " نفهم مؤلفا أفضل مما فهم نفسه". يقول كـانط ط.أك. III،246 : " إنني لا أريد هنا أن أخوض في أي مبحث أدبي، من أجل تخريج المعـنى الـذي قرنـه الفيلسوف الجليل بعبارته. إني أنبه فحسب على أنه ليس خروجا عن المعتاد في شيء ، سـواء في الحديـث العامي أو في الكتابات، وذلك بمقارنة الفكر، التي يفصح بها مؤلف ما عن موضوعه، أن نفهمه حتى أفضـل مما فهم نفسه، من حيث أنه لم يعين مفهومه كفاية، و من ثم أنه أحيانا، قد تكلم، أو أيضا قد فكر، بعـين الضد من غرضه الخاص."

31– إن هيدغر هنا يحول مبدأ القراءة الرومانسية دون أن يتخلى عنه تماما. ونحن نعول هنا علـى غادمير (1965: ت.ف.ص 131–140) في تخريج هذه المسألة، مع الملاحظة بأن غادمير يسـتقي عنـاصر إجابته من هيدغر الأول ، مع سكوت لافت عن هيدغر الثاني. – فإذا كان المبدأ الرومانسي يقضي بـأن " نفهم مؤلفا ما أفضل من فهمه لنفسه"–وهي طريقة بسطها شلايرماخر من خلال شرط "وضع أنفسنا داخـل

إنّنا نبلغ الآن الى معالجة السؤال الخامس ،وهو بيت القصيد .وذلك أنّه يتعلّق بالبحث في المقام الإشكالي الذي يعتبره هيدغر موضعا وجيها ليس فقط للتكشيف عن الدلالة الأخصّ لمسألة المسبّقات التي كان هيغل يفترضها صمتاً حين طابق بين الوجود و العدم ، وانما لوضع المناظرة مع هيغل بعامة .

فأمّا عن *المقام الإشكالي* الذي يرتسمه هيدغر موضعا وجيها للخوض في تدبّر تلك المسبّقات التي تحكم التفكير الهيغليّ في الوجود سلفا، فهو البحث في ما يسمّيه هيدغر "ما هو ماهويّ تاريخانيا في فكر ما " أي ما هو جزء *جوهريّ من القرار الذي تأسّس عليه تاريخ ماهية* فكر ما . ونحن نجد أنّه قد اتّبع في تبيين ذلك الخطوات التالية، التي نفضّل عرضها في شكل أسئلة من شأنها أن تحتفظ بنضارة الصعوبة التي تتلبّس بها : 1. ما هو "الماهوي"(das Wesentliche) في فكر ما إذا ما تؤمّل من جهة *تاريخ الحقيقة* الذي يفترضه ؟ 2. ما هي *الجهة* الأجدر بالنهوض بهكذا مهمّة ؟ 3. بأيّ وجه يمكن أن ننزّل هذا المبحث بالنظر الى الفكر *الغربيّ* ؟

– تلك هي الأبواب الثلاثة التي طرقها هيدغر حين أقبل على ارتسام الشرط الإشكالي للبحث في المسبّقات . إنّ *الماهويّ*[32] في فكر ما هو طبيعة *المهمّة* التي يندفع اليها من نفسه ، وذلك يعني بفعل التاريخ الأصليّ الذي يفترضه . إنّ التاريخ الأصليّ ههنا يعني *تاريخ السؤال الغربيّ عن معنى وجود الوجود* . وهكذا بات الماهويّ قابلا للتحديد كالتالي : إنّه ما من شأن فكر ما أن ينجزه كإمكان أساسيّ بمقتضى طبيعة الحاجة التي قام من أجلها ، أي الاضطلاع بذلك السؤال عن الوجود . ولكن من أجل أنّه لا ينجز هذا الاضطلاع كيفما اتّفق وانما بشروط يجدها **بعدُ** ضمن تاريخ هذا السؤال فإنّ ما هو ماهويّ لا يمكن أن يعني إذا تُصفّح جيّدا سوى الجهد الجوهري للتوفر **على ما به** يصبح ممكنا له أن يلج الى *المقام* الذي منه يستطيع أن يدرك معنى وجود الوجود . **ما يجده بعد من تاريخ للسؤال عن الوجود و ما به يصبح ممكنا له** الانخراط في معالجة لذلك السؤال انما هو وجهان من جهد واحد : إنه الجهد الى "الاستيلاء"(der Übergriff) على ما هو *مطروح–من–قبل* في *الموقف* الذي يخص فكرا ما على نحو *ماهوي*. هذا هو ما هو ماهوي في تاريخ ماهية فكر ما : إنه مدى سعيه الى الاستيلاء على *السبقات* التي ينطوي عليها في ماهيته سلفا . ولكن من أجل أنه ينطوي عليها سلفا فإنه يظل دائما مرهقا بها موصدة دونه ، فلا يأتيها إلا مكرها أو غير مبال بما يفعل . إن هذا هو ما جدير بأن يسأل عنه في فكر ما . ولكن ما هي الجهة التي تكون أجدر من غيرها موضعا للنهوض بهذه المهمة التي تنبش في ما المسبقات ؟

عقل المؤلف" – فإن مساهمة هيدغر تكمن في إعادة الفهم إلى "الفهم السابق" (précompréhension) بوصفه مقوما حاسما لما يقوله المؤلف.إن "الأصلي" ليس "الحياة الروحية للمؤلف" أو طبيعته "النفسانية" كما يظن شلايرماخر، بل هو " ما مستبق" (anticipé) و ما هو " مدرك سابق" (Vorgriff) في فهم المؤلف لنفسه، وليس ذاك سوى ما يشير إليه باسم "التراث" (die Tradition).وهكذا فإن رهان الفهم ليس " الأفضلية" الرومانسية بل "المغايرة" اخرمينوطيقية. يقول Gadamer 1965،ص137:

« Comprendre, en vérité, ce n'est pas comprendre mieux, ni en ce sens que l'on aurait un savoir meilleur de la chose grâce à des concepts plus clairs, ni au sens de la supériorité fondamentale que le conscient aurait par rapport au caractère inconscient de la production. Il suffit de dire que, *par le seul fait de comprendre*, on comprend *autrement*. »

32– را: Kovacs 1988/1987: 62–63، 65.

يؤكد هيدغر أن هذه المهمة لا يمكن أن تكون من شأن "رؤية العالم"(Weltanschauung) أو "العقيدة"(Glauben) ، وانما هي من خاصة *الفلسفة* فحسب . والغرض من ذلك هو الفصل ما بين جهة مقصودها *الوجود* وجهة مقصودها *الوجود* . إن غرض *رؤية العالم* هو تدبير الموجود من حيث يصبح قابلا *لاستعماله* . وإن غرض *العقيدة* هو تدبير الموجود من حيث يصبح قابلا *للتعليل* . إن الهدف في هذين الموضعين هو السيطرة على الموجود بما هو موجود أي باعتماد وجه وجوده حيلة لتعيين حقيقته . أما الفلسفة فإن غرضها الأوحد انما هو *الوجود بإطلاق* . وذلك أن مقصودها ليس تدبير الموجود وانما *التحرر* من وطأته على معالجة السؤال عن معنى الوجود . ولكن ما منزلة هذا في التكشيف عن المناظرة المأمولة مع ما هو ماهوي في فكر ما ؟ – إن الغرض هو الإبانة عن الجهة الأجدر بأن يسأل عنها حين يتعلق الأمر بالبحث في المسبقات التي تحكم فكرا ما حكما سلفا . وذلك بالتنبيه إلى طبيعة "**البدء الأول**"[33] الذي انبجس تقليد السؤال عن وجود الموجود عنه . هذا البدء الأول هو بذر إمكانية البحث في معنى الوجود . وذلك يعني بذر الطروحات–السابقة إلى الفكر التي تجعل إنجاز هذا الضرب من المهام ممكنا .

إن علينا أن نفطن هنا الى أن هيدغر انما يقدم لنا بذلك طريقة طريفة في تأويل مسألة البدء في الفلسفة التي من شأنها النهوض بالوجود ، وذلك يعني تقديم إجابة عن ذلك السؤال الذي كان هيغل قد طرحه على باب **علم المنطق** : "بم ينبغي أن يكون البدء الذي من شأن العلم ؟" (هيغل أعمال 5 (1812) : 65)[34]. أما ذلك التأويل فهو التنبيه آلي أن *البدء* الذي جعل الفكر الغربي ممكنا لا يعني سوى *السبقات* التي افترضها من *قبل* كشروط إمكان أصلية فيه . إن البدء هو إنجاز الطروحات–السابقة التي جعلت الانشغال بالوجود ممكنا . وذلك يعني أن البدء ليس مجرد **لاتعين** فارغ من كل مضمون . إنه "*ما يتدئ*" على نحو *أصلي* ، وليس ذلك غير إتيان المسبقات التي هي أصل الفلسفة بعامة . إن *التوجه قبلة الوجود* وليس قبلة الموجود انما هو موقف خطير لأنه هو الذي جعل التقليد الفلسفي ممكنا، من قبل أنه هو الذي جعل البدء الأساسي ممكنا و أنه هو الذي جعل المسبقات الأصلية للفكر الغربي ممكنة . إن هيدغر انما أخرج *مسألة البدء* من السياق التأملي للمنطق الهيغلي وتأولها من جهة دلالتها حين تنزل المنزلة التي من شأنها في أفق السؤال الغربي عن معنى الوجود . وهكذا فما كان هيغل يطرحه بوصفه صعوبة *تأملية* في سياق إشكالية المثالية المطلقة يقدمه هيدغر بوصفه خاصية *تاريخانية* للتقليد الخاص بالغرب الذي يحمل اسم "الميتافيزيقا" ، من جهة ما هو إمكان فقط في ميدان *تاريخ الو–جود* .

ولكن ما هي وجاهة هذا التمشي ؟ – إن ذلك وجيه بقدر ما نقبل عن هيدغر أنه لا يتعامل مع الإشكال الهيغلي كما مع مذهب صناعي لا أساس له غير مزاعم صاحبه ، وانما مع هذا الإشكال بوصفه صيغة معينة عن التقليد الغربي بعامة في النهوض بالسؤال عن الوجود . إن

---

[33] – عبارة "البدء الأول" عبارة خطيرة يجدر بنا أن ننبه الى أنها تأخذ في الاستشكالات التي عرضها هيدغر في كتاب **إسهامات في الفلسفة** (1936–1938) مكانة أساسية : إنها تصرف مع عبارة "البدء الآخر" تقابلا استراتيجيا في خطة هيدغر بين فلسفة *البدء الأول* أي *تاريخ الميتافيزيقا* أو *تاريخ الوجود* من حيث هو يجد في فلسفتي هيغل ونيتشه اكتماله وفكر هيدغر نفسه من حيث هو *فكر البدء الآخر* و التهيئة الحاسمة للتلفت نحن ميدان "تاريخ الو–جود" و "المنعرج في العهد". انظر : هيدغر 1936/1938: §§ 87–88، 90–92، 94–95، 100..

[34]– Schmidt 1988: 113 و ما بعدها.

غرض *هيغل* هو إذن غرض الفكر *الغربي* على الجملة . إن التفلسف إذن انما هو ضرب من المعاودة لهذه المهمة التي أتاها هيغل وانحسر دونها . وذلك يعني أن سؤال هيغل عن صعوبة البدء في العلم المطلق الذي هو الفلسفة انما هو سؤال جد مأمول ، ولكنه سؤال لم يقع الاضطلاع به على الوجه الوجيه . هنا نفهم كيف أن مناظرة هيدغر مع هيغل تنطوي للتو على دلالة خطيرة : إن هذه المناظرة ومن جهة ما هي" *معاودة" لعين الإشكال* هي جزء أساسي من تفلسف هيدغر نفسه[35] . وذلك يعني أن هيدغر يستقي إشكاليته من الطاقة على *مناظرة التراث* الذي يصطدم به في سبيله الى النهوض بمسألة الوجود .

إن ما وراء المناظرة مع هيغل يكمن إمكان آخر للإجابة عن السؤال عن معنى الوجود . هذا الإمكان هو البحث في طبيعة "انعدام الأساس الذي من شأن حقيقة الو-جود غير المساءلة" كما قال هيدغر . هذا القول يلخص لنا جملة التوجه الذي كان يفترضه هيدغر حين كان يناظر إشكالية هيغل . إن هذا القول هو *السبقة الجديدة* التي يطرحها هيدغر مقاما لبدء أصلي جديد . ونحن لن نفرغ هنا الى عرض هذا التوجه ولكننا سوف نشير فقط الى طبيعة الخطورة التي يفرضها على المناظرة مع هيغل . لنقل إن قول هيدغر المذكور نحو من الإجابة عن سؤال هيغل عن البدء الذي هو أجدر بالفلسفة : إن البدء هو "غياب-الأساس" أو العلة (Ab-grund) من حيث هو الإمكان الذي يصدر عنه وجه الحقيقة التي من شأن "الو-جود" (Seyn) ، ولكن من حيث هي حقيقة لم تخضع للمساءلة بعد . إن إشكالية هيدغر انما تتكون إبان المناظرة وبها[36] . وهكذا فما كان هيغل يسميه حال اللا-تعين الذي يكتنف الوجود انما صار ملفوظا مع هيدغر على أنه ضرب مخصوص من اللا-أساس الذي يجعل القول في حقيقة الوجود ممكنا[37] . وحتى يبرز أن *معنى الو-جود* ههنا ، أي الوجود بقطع النظر عن الموجود ، انما هو من جنس آخر غير المعنى الميتافيزيقي للوجود ، أي موجودية الموجود ، فإن هيدغر يكتب لفظة الوجود الألمانية بحسب النسخ القديم هكذا Scyn . ونحن ارتأينا للتنبيه على ذلك أن نترجم Scin بالوجود و Seyn بالو-جود ، حيث يرنو اللفظ العربي إلى معنى "الجود" . إن إشكالية هيدغر هي ضرب من الخروج من مقام القول "الميتافيزيقي" في الوجود الى مقام الكشف "غير الميتافيزيقي" عن الو-جود . أما خطة الخروج فهي المساءلة : *مساءلة* ما بقي *غير مسؤول عنه* في ميتافيزيقا الوجود من مسبقات من جهة أن ذلك هو ما هو جدير بالسؤال عنه فيها .

35- قا: Boer 2000: 277، 287-288، 307-308، حيث يفضل هذا الباحث عبارة "التحوير" (Modification) وهو ما يجدر بنا أن نأخذه في معنى "تغيير ضرب" البحث.

36- را: Schmidt 1988،ص 14:

« And that is why Heidegger devotes such enormous energies to working out the details of his own claims in a confrontation with Hegel. The largest and most basic Heideggerian concerns frequently arise out of the minutiae of Heidegger's critique of Hegel. The confrontation with Hegelian thought and texts must be seen as central to the development of Heidegger's own thought and texts. To neglect or to underestimate the importance of this confrontation is to fail to recognize the extent to which Heidegger's work belongs essentially to the historical debate that is still being carried on today : the debate arising from the problems and unresolved questions of modernity and the claims of postmodernity. »

37- Pöggeler 1959: 301.

أما ما بقي حقا غير مسؤول عنه وذلك من أجل أنه كان مسكوتا عنه في ذلك التقليد انما هو *الفرق الانطولوجي بين الوجود والوجود* . وذلك يعني بعامة أن التفسير الميتافيزيقي للوجود انما قد ظل في كل مرة يخلط بين الوجود والموجود . ووجه الخلط ههنا هو اتخاذ معنى "الموجودية" (Seiendheit) مطية لمعنى "الوجود" (Sein)[38] . وهذه هي حسب هيدغر نكتة الإشكال في الصعوبة التي تنخر أطروحة هيغل عن التطابق بين الوجود و العدم ، من الداخل . وهو ما سنفرغ الى تبيينه للتو .

§ 2- السلبية و الاختلاف :

1.2- السكوت الهيغلي عن الفرق بين الوجود و الموجود :

إن علينا أن ننبه الى أننا نقف هنا عند مسألة حاسمة وذلك أنها تضرب بجذورها سواء في المتن الهيغلي أم في الإشكال الهيدغري نفسه : إنها مسألة "الاختلاف" من حيث هي منكرة هنا (هيغل) مقررة هناك (هيدغر) . ولذلك فإن غرضنا الآن هو أن نفرغ الى فحص التدبير الهيدغري لها من جهة أنها وجه من وجوه مناظرته للسلبية الهيغلية . – إن غرض هيدغر[39]

38– يقول هيدغر (1939/1938: 98):" إن قضية هيغل ([القاضية] بأنه ضمن الميتافيزيقا الحديثة قد صار الجوهر ذاتا) انما تأخذ ''الذات'' بعد في المعنى ''الذاتي'' للمعقولية (Vernünftigkeit) بوصفها ماهية الموجودية.

إن القضية تحجب على وجه الدقة أن **الذات**، بمعنى **الذاتية**، قد تحولت، ومن ثم تعني **الذاتية**: موجودية الـ subjectum، υποκειμενον ."

« Hegels Satz (in der neuzeitlichen Metaphysik werde die Substanz zum Subjekt) nimmt das « Subjekt » bereits im « subjektiven » Sinne der Vernünftigkeit als das Wesen der Seiendheit.

Der Satz verbirgt gerade, daβ in diesem Wandel das *Subjekt*, d.h. die *Subjektivität* gewandelt wird, wobei Subjektivität besagt : Seiendheit des subjectum, **υποκειμενον**. »

39– يقول هيدغر (1941/1938: 20–21) : "إن العدم (من حيث هو الليس (Nicht)الذي من شأن الموجود) انما هو ههنا غير مفروق إزاء الوجود ؛ فإن هذا [الأخير] هو ذاته العدم ، بحيث لن يبرز أي فرق – نعني أي فرق بعد ضمن [الوجود] المفكر–فيه (Gedachtheit) الذي ينبغي التفكير فيه كما في موجودية الوجود . ورغم ذلك انما يتوفر فرقان (Unter-schied) ، وما هو أي [فرقان] نشاء ولا هو [مما] يعرض "ههنا" ، عند هذا البدء ، بل هو ههنا فقط "ينكشف" غاية [الانكشاف] ، نعني يحتجب بالمعنى الهيغلي **وبما هو** كذلك هو لا يمكن أن يبرز خارجا ، وذلك من قبل أن التفكير لا يحتاج له ، لاسيما داخل صيرورته التي بها يبدأ . وعلى ذلك فإن التفكير **بما هو** تفكير [الوجود] المفكر–فيه (Gedachtheit) انما يحتاج من كل جهة إلى هذا الفرق ،أي إلى فرق الموجود **و** الوجود . إن التفكير اللامشروط ليترك هذا "الفرق" وراءه ، أو هو لا يزل إليه أبدا ، وعلى ذلك هو تابع له ، وإن كان ذلك على الطريقة المحرجة لانحباس–القول (Absage) فحسب – طريقة ما كان يحق مع ذلك أن تفلت عن التفكير غير المشروط على وجه الخصوص . بيد أنها ينبغي أن تسقط منه ، من أجل أنه كان ينبغي فيما عدا ذلك أن يكون في جملة لامشروطيته مرة أخرى [و] بالمعنى الأعلى والأتم مشروطا (ein be-dingtes) ، مشروطا بواسطة " الشيء" (das Ding) ، الذي يعني ههنا : **الموجود في جملته** .

إن انحباس–القول عن الفرق المؤسس لكل [شيء] انما يعبر عن نفسه فيما يقوله هيغل من أن التفريق بين الوجود و العدم ليس له أن يكون كذلك . هذا الفرق المؤسس هو على ذلك ما سمي في **الوجود و الزمان** (قارن درس صيف 1927 ، الخاتمة) "الاختلاف الانطولوجي"(ontologische Differenz) . فأي "سلبية" (Negativität) تدخل في المضمار ههنا ؟ "

هنا هو مناقشة ما كان قد أعلنه هيغل من أن "الوجود والعدم هوهو"، وذلك *في ضوء* مسألة أساسية في فلسفته هي مسألة "الاختلاف الانطولوجي"[40] بين الوجود والموجود[41]. وخطته في هذه المناقشة تتمثل في الكشف ، وذلك بطريقين مختلفين ، عن طبيعة *السكوت* الهيغلي عن مسألة الفرق تلك . فأما الطريق الأولى فهي إبراز *الحاجة* الداخلية في أطروحة هيغل نفسها الى مسألة الفرق ؛ وأما الطريق الثانية فهي الإبانة عن *الضرورة* الجوهرية التي كانت تقود هيغل رغم ذلك سلفا الى إغفال ذلك الفرق .

بأي وجه كان الشكل الهيغلي محتاجا من نفسه الى مسألة الفرق ؟ – إن الشكل الهيغلي مفحوص عنه ههنا بوصفه يجد قوامه الخاص في هيئة "التفكير غير المشروط" . وإن "اللا–مشروطية" (die Unbedingtheit)[42] هذه هي حسب هيدغر السياق الذي كان أقرب شيئا آلي *مسألة الفرق* وذلك كما يمكن له أن يتبدى آلي هيغل . *اللا–مشروط* هو الموجود من حيث هو يحتمل الفرق الأساسي بين *المشروط وغير المشروط* . هذا الفرق كان يمكن أن يكون مدخلا طريفا للإبصار بالفرق بين *الموجود و الوجود* . بيد أن هيغل بإقراره أنه ليس ههنا من فرق أساسي بين

« Das Nichts (als das Nicht von Seiendem) ist hier nicht gegen das Sein unterschieden ; dieses ist selbst das Nichts, so daβ kein Unterschied voliegt – nämlich kein Unterschied schon innerhalb der zu denkenden Gedachtheit als der Seiendheit des Seins. Und dennoch liegt ein Unter-schied vor, der kein beliebiger ist und auch nicht "hier", an diesem Beginn, auftaucht, sondern sich hier nur im Äußersten "zeigt", d.h. sich im Hegelschen Sinne verhüllt und *als* ein solcher nie heraustreten kann, weil das Denken seiner nicht bedarf, nämlich innerhalb seines Werdens, mit dem es anfängt. Gleichwohl bedarf das Denken *als* Denken der Gedachtheit durchaus dieses Unterschiedes, nämlich des Unterschiedes des Seienden *und* des Seins. Diesen "Unterschied" läβt das unbedingte Denken hinter sich, oder es läβt sich nie zu ihm herab,und doch ist es von ihm abhängig, wenngleich nur in der verfänglichen Weise der Absage – eine Weise, die doch gerade dem unbedingten Denken nicht entgehen dürfte. Aber sie muβ ihm entfallen, weil es sonst im Ganzen seiner Unbedingtheit noch einmal im höchsten und vollständigen Sinne ein bedingtes werden müβte, bedingt durch das "Ding", das da heiβt : *das Seiende im Ganzen.*

Diese Absage an den alles gründenden Unterschied drückt sich darin aus, daβ Hegel sagt, die Unterscheidung von Sein und Nichts sei keine. Dieser gründende Unterschied ist jedoch das, was in "Sein und Zeit" (vgl. Vorlesung SS 27, Schuβ) die ' ' ontologische Differenz" genannt wird.Welche "Negativität" ist hier im Spiel ?. »

40– علينا أن نلاحظ أن اعتماد "الاختلاف الانطولوجي" سندا تاريخانيا للمناظرة مع هيغل هو مقام قار في كتابات هيدغر الأخير أيضا، را: Renaut 1977: 491.

41– قا: Faye 1992،ص 25:

« The so-called "ontological difference" between *Being* and *being – to einai* and *to on / esse* and *ens / être* and *étant / Sein* and *Seiende* - suddenly becomes the clue to the whole of History, right up to the instance of the new *Aufbruch* and by way of the *Wiederkehren* which is brought about by the "movement". »

– أيضا: Kovacs 1988/1987: 62 و ما بعدها. و الأهمية الخاصة لدراسة كوفاكس هذه أنها تفحص عن "الاختلاف الانطولوجي" كما بسطه هيدغر في درس صيف 1941 " المفاهيم الأساسية"، أي في نفس الفترة التي تتم فيها المناظرة مع "السلبية" الهيغلية.

42– قا: 1936/1935:ت.ف.ص 57.

الوجود و العدم بفعل اللا–تعين انما جعل الطابع اللا–متعين وذلك يعني اللامشروط دليلا حاسما على انعدام–الفرق بين الوجود والعدم . إن اللا–مشروطية التي كان جديرا بها أن تكون مدخلا إلي طرح مسألة الفرق قد كانت لدى هيغل وسيلة حاسمة للغفول عن الفرق وإخراجه مبكرا من أفق الوجود . إن التطابق بين الوجود و العدم هو إذن الوجه الطريف من الغفول الهيغلي عن مسألة الفرق بين الوجود و الموجود .

ومن أجل أن هيغل لم يبصر بهذا الفرق فإن أطروحته عن التطابق بين الوجود والعدم انما هي أطروحة تقوم أساسا على التطابق بين *موجودية* الموجود من حيث هو في لاتعين تام *والعدم* من حيث هو انعدام التعين مطلقا . إن التطابق الذي عناه هيغل انما هو إذن بين موجودية الموجود وعدمية الموجود ، وليس بين الوجود و العدم بما هما كذلك . إن العدم المقصود ههنا ليس سوى *عدم الوجود* ، كما أن الوجود المقصود ههنا هو *وجود الوجود* . إن ما يجهد هيدغر الى تبيينه هو ما يلي : أنه ليس يمكن أبدا أن نخوض في طبيعة العلاقة بين الوجود والعدم من غير التوفر على قرار الفرق الانطولوجي بين الوجود والموجود . ومادام هيغل قد أعلن أطروحته من غير البصر بذلك الفرق، فذلك يعني أنه حين يتكلم عن الوجود والعدم انما هو لا يقصد أكثر مما يعنيه وجود الموجود وعدم الموجود فحسب . لا الوجود بما هو وجود والعدم بما هو عدم .

كيف نصف هذا الغفول الهيغلي عن منزلة الفرق ههنا ؟ – يصفه هيدغر بأنه ضرب من "انحباس–القول" (Absage) عن *الكلام في الفرق*[13] . ذلك هو معنى أن الفكر غير المشروط "انما يترك الفرق وراءه " أو هو "لا يترل اليه " أصلا . كأن الامر يتعلق إذن بسكوت لا مرد له . ووجه الصعوبة هو أن الفكر غير المشروط كان في حاجة آلي إثبات معنى الفرق وذلك للقرابة الدقيقة بين اللامشروطية والفرق . ورغم ذلك فإن هيغل لم يثبت هذا الفرق بل أعلن التطابق التام بين الوجود والعدم . هل شأننا أن نلوم هيغل عما كان يمكنه أن يفعل ؟ – هنا ندخل في الفحص عن الطريق الثانية التي اتبعها هيدغر في مباحثة *السكوت الهيغلي عن الفرق بين الوجود والوجود* . إن رأي هيدغر هو أن غفول هيغل عن مسألة الفرق ليس موقفا *خاصا* به بل هو نزعة قارة في هيئة *الميتافيزيقا* بعامة . إنه كان **ضروريا** لمسألة الفرق أن تسقط وذلك من أجل أن لا–مشروطية الفكر عند هيغل انما هي في قرارتها مشتقة من المشروطية . ونحن ننبه الى أن هيدغر يعمد هنا الى استثمار ثراء اللغة الألمانية من حيث أنها تنحت من جذر واحد متوالية من المصطلحات المتواشجة : das Ding (الشيء)، das Be-dingte (المشروط) ، das Un-bedingte (اللا–مشروط)، die Un-bedingtheit (اللا–مشروطية)[44].

والمقصد من ذلك هو التكشيف عن أن اللا–مشروط (das Unbedingte) لدى هيغل انما هو في جوهره "شيء" (Ding) . وذلك يعني أن الوجود من حيث هو لا–مشروط لا يشير لديه الى أمر آخر غير "الموجود" (Seiendes) نفسه . إن اللا–مشروط شيء منظور اليه *على الجملة*

43– حقيق علينا أن نتأول مصطلح die Absage – " انحباس القول" ، في ضوء ما رسمه هيدغر في الفقرة 37 من **إسهامات** تحت عنوان "الوجود و دخوله–في–الصمت (السيجيطيقا)" (1936/1938: 78–79). را: Greisch 1992: 336. إن هيدغر يلمح إلى إمكانية بلورة "منطق الصمت" الذي هو "سيجيطيقا" الو–جود.

44– عن هذا الاستثمار للتواشج اللغوي الأصلي را: 1935/1936:ت.ف.ص 20.

، وذلك هو *الوجود* . إن معنى الوجود لدى هيغل انما هو "الموجود على الجملة" (das Seiende im Ganzen) . لكن الموجود هو "شيء" أي "هذا الشيء"[45] في لا-توسطه الأصلي.

إنه من أجل ذلك على وجه التحديد ليست أطروحة هيغل عن التطابق بين الوجود والعدم سوى تعبير صريح عن "انحباس القول" عن الفرق بين الوجود و الموجود . هذا هو وجه الطرافة في التأويل الهيدغري لهذه المسألة ، لاسيما وأنه يقرن للتو بين هذا الانحباس وبين إقرار مسألة "الاختلاف الانطولوجي" (ontologische Differenz) في نطاق إشكالية **الوجود و الزمان**[46]. هذه الإحالة لها مغزى جسيم : فإنه ما كان لهيدغر أن يقرن صراحة بين المسألتين لولا أنه يرى بعد أن ثمة ضرورة تأويلية حاسمة تدعوه الى مناظرة هيغل من هذه الزاوية . وإنه قد تبين لنا من غير مشاحة كيف أن غرض هيدغر هو مناظرة "السلبية" (die Negativität) الهيغلية في ضوء مسألة "الاختلاف الانطولوجي" والحقل الإشكالي الذي يخصها .

ونحن نجد أن مسألة العلاقة بين الوجود والعدم قد أخذت من هيدغر اهتماما جوهريا مما يجعلنا نقف على الضرورة التي تشد في رأيه العلاقة بين "السلبية" و "العدم" . فإذا أضفنا مسألة "الفرق" (der Unterschied)[47] و "الاختلاف" (die Differenz)[48] بان لنا أن هدف

45- من المفيد أن نورد هنا إشارة تاريخانية - بسطها هيدغر في درس 1936/1935 - إلى ملاحظة هيغلية طريفة ضمن **فينومينولوجيا الروح** تقضي " بأن حقيقة الشيء هي أن يكون "هذا الشيء"" (1936/1935:ت.ف.ص 39)، لكن ذلك يعني أننا نقر هنا بوجه من "الحقيقة" لما لا قوام له سوى "الهنا" و "الآن" الزائلين. لذلك يصبح " الهذا تعينا كليا للشيء و ينتمي إلى شيئيته. غير أن كلية الـ"الهذا" تقضي بأن تكون معينة بوصفها الكلي الذي من شأن كل مرة" (ص41). - إن طرافة هذه الإحالة الخافتة ولكن الصريحة على "الهذية" لدى هيغل تعني لدينا أن هيدغر الثاني قد وجد في تخريج هيغل لمسألة "الهذا" و "الهنا" و "الآن" تجربة مطمورة صالحة لبسط المعنى الطوبولوجي لمصطلح "فضاء-الزمان" التاريخاني. يقول هيدغر (1936/1935:ت.ف.ص 42) [التشديد من عندنا] :

« *Nous avons commencé par établir que les choses qui nous entourent sont singulières et que ces choses singulières sont chaque fois celles-ci.* Avec cette dernière caractérisation nous sommes parvenus dans le domaine de la désignation des choses, ou inversement dans le domaine de la manière qu'ont les choses de nous rencontrer. Désignation et rencontre, cela veut dire en général le domaine dans lequel nous aussi, les soi-disant "sujets", nous nous tenons. Quand nous voulons saisir ce domaine, nous tombons toujours sur l'espace et le temps ; le domaine qui entoure les choses ; cela qui s'annonçait par la référence obligée à l'espace et au temps, *nous l'avons appelé l'espace-temps* qui rend possible désignation et rencontre. »

46- نقول في نطاق إشكالية **الوجود و الزمان**، وليس "في ""الوجود و الزمان""" (in "Sein und Zeit") ،كما يقول هيدغر بعبارة مثيرة لبعض الصعوبة ، وذلك أن مصطلح "الاختلاف الانطولوجي " (ontologische Differenz) لا يظهر في النص المنشور في مطلع 1927 تحت عنوان **الوجود و الزمان**، بل في درس صيف 1927 بعنوان **المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا** (1927ج: 322 و ما بعدها). وهي صعوبة لا مخرج منها إلا أن نقرأ إحالة هيدغر بين قوسين على درس صيف 1927 الواردة في الشاهد المذكور (1941/1938: 20) على أنها علامة على أن هيدغر ما يزال إلى سنة 1938 يعتبر أن درس صيف 1927 هو جزء لا يتجزأ من مواد كتاب **الوجود و الزمان**، ومن ثم أن إشارته إلى أن تسمية "الاختلاف الانطولوجي" قد وردت في "الوجود و الزمان" هي إشارة سليمة. وهو تفسير يؤكده التنبيه الذي سيثبته سنة 1975 في مدخل المجلد 24 من **الطبعة الكاملة** الذي ضم درس صيف 1927 ، على أنه " اشتغال جديد (Neue Ausarbeitung) على القسم الثالث من الجزء الأول من ""الوجود و الزمان"" (1927ج: 1).

47- يحدث هيدغر أن يرسم اللفظة هكذا der Unter-schied محملا إياها دلالة طوبيقية بحيث قد تشير اللفظة المرسومة هكذا إلى معنى "الفرق-من-تحت" وهو ما قد يمكن أن نجتهد فيه (في العربية)

هيدغر هو تأويل مسألتي السلبية والعدم في ضوء مسألة *الفرق بين الوجود و الموجود*، نعني مسألة *الاختلاف الانطولوجي* . بيد أن اللافت للنظر حقا هو حرص هيدغر على الكشف عن الإمكان الثاوي بعد في الفكر الهيغلي الذي من شأنه أن يكون خيطا هاديا للبحث في مسألة الفرق . هذا الإمكان يسميه "der Ab-bau"[49] – " التفكيك"، أي هنا تفكيك هذا الضرب من *السلب*[50] الذي يؤسس عليه هيغل مسألة اللا–مشروطية من حيث هي هيئة مستقرة بعد في الوجود نفسه. بقي علينا أن نحدد طبيعة العلاقة بين "التفكيك" (der Ab-bau) و "انحباس–القول" (dic Ab-sage) : *التفكيك* هو تدبير مقام حضور الوجود من حيث هو *لا–تعين*، أي من حيث هو *والعدم هوهو*، وذلك كعلامة خاصة ضمن تاريخ الو–جود ؛ *وانحباس–القول* من حيث هو موقف متمنع سلفا و سهوا عن الفرق بين الوجود والموجود ، يميز "تاريخ الميتافيزيقا".

بلفظة "الفرقان"، أي الفرق المنفرد و المنفصل، أو الفرق الذي هو "طريق" أو جهة منفصلة . قال: Maly 1989،ص 47:

« *Unter-schied* is always already dynamic, a being at work (energeia). »

– و أيضا: Janicaud 1991: 130، حيث يتحدث عن " la séparation sous-jacente ".

48– يستعمل هيدغر اللفظتين دون تمييز صريح بينهما. وهي عادة اصطلاحية لئن كان يمكن أن نعثر على أمثلة عنها لدى هيغل أيضا، وذلك خاصة في مقالة **الوجود** من **علم المنطق** ، عند التعرض إلى مناقشة التصور الرياضي للامتناهي، فإن ذلك استعمال عرضي و ليس أساسيا ، إذ أن "الفرق" التأملي هو " der Unterschied" (هيغل 1812: 6،13،23 ..؛ ت.ف.ص 6،15،27 ..) و ليس " die Differenz" (هيغل 1812: 185،196؛ ت.ف.ص 241،256) التي تبدو لفظة غائبة عن معجم **فينومينولوجيا الروح** كما عن معجم المقالتين التاليتين من **علم المنطق**.

49– تثير لفظة der Ab-bau (تفكيك ، dé-construction) هنا صعوبة خاصة و ذلك أن هيدغر الشاب (درس صيف 1920) قد كان يستعملها بوصفها مرادفا لمصطلح Destruktion (نقض، destruction) الشهير، وإن كان علينا أن نقر بأن مصطلح der Abbau قد استغنى عنه في معجم **الوجود و الزمان** . لكن هيدغر الثاني قد استأنف استعمال مصطلح Abbau في معنى *طوبولوجي* مختلف عن المعنى "المتعالي" لخطة "نقض تاريخ الانطولوجيا" التي وعد بها هيدغر الأول. را: Kisiel 1993: 494؛ Faye 1992: 27؛ Schürmann 1982: 19–20، 94–95،106–107. يقول هيدغر الثاني (1955أ: ت.ف.ص 240):

« Il est d'un grotesque à peine surpassable de proclamer que ma tentative de pensée est la démolition de la métaphysique et dans le même temps de se maintenir grâce à cette tentative sur des chemins de pensée et dans des représentations que l'on a empruntés (..) à cette prétendue démolition. La question ici n'est pas qu'il faille dire merci, mais de réfléchir. Or l'irréflexion a commencé dèjà en 1927, avec la mécompréhension superficielle de la *Destruktion* exposée dans *Sein und Zeit*, qui ne connaît pas d'autre désir, en tant que Dé-construction de représentations devenues banales et vides, que de regagner les épreuves de l'être qui sont à l'origine celles de la métaphysique. »

50– Boer 2000،ص 298:

« It is clear that Heidegger conceives his own deconstruction, here called *Ab-bau*, as a negation of what is negated in the metaphysical tradition from Plato to Hegel. For Heidegger, this negation is to lead philosophy back to the temporality in which the ontological difference is grounded, so that philosophy might assume its hitherto neglected possibilities. He considers that this "second negation" thus does not conclude the history of thinking, but prepares a possible overturning therof. »

علينا أن نستبصر هنا جملة الخيوط التي يجدر بنا أن نهتدي بـها في تفحـص منـاظرة هيدغر الثاني ليتافيزيقا الوجود لدى هيغل في نطاق طوبولوجيا الوجود[51] . وهذه الخيوط هي : "التفكيك" (Ab-bau) و "انحباس–القول" (Ab-sage) وأدوات السلب "ليـــس" (Nicht) و "لا" (Nein) و " التفريق" (Unterscheidung) . *التفكيك من حيـث هـو تخريـج طوبولوجـي/تاريخـاني* للهيئة المخصوصة للوجود بمـا هـو لا–مشـروطية و "تخلـص–مـن–القيـد" (Los-lösung) ؛ *وانحباس–القول* بما هو عدول عن القول في الفرق بين الوجود و الموجود ؛ *والسلب* بما هو ثـاو

51– يقول هيدغر (1941/1938: 33–34) : " **الطروحات–السابقة (المفكرة) للتفكير الهيغلي.** الفكر **المطلق** في **تخلصه–من–كل–قيد** (*Los-lösung*) – **لا**–مشروطيته .

1. **تفكيك** (Ab-bau) – [الوجود] المفكر–فيه غير المشروط ، الاستلاب ضمن نزع–الصـيرورة (das Entwerden) الخالي من الشرط الحامل كل شارط الى الاضمحلال .

2. **انحباس–القول** (Ab-sage) – عن التفريق بين الوجود و الموجود ، **لاستجوابه و تعليله.**

3. كيف هو **انحباس–القول** ضمن التفكير غير المشروط للفرق لدى كانط؟ **بأي وجه** هو **تـام و نهائي** ؟ إن الفرق "الانطولوجي" ، بمعنى التفريق الرئيسي أنطولوجيا قد تم التعبير عنه، لكنه مـن حيـث التحديد **ليس معللا** (المخيلة المتعالية ؟؟). [أما] هيغل و المثالية الألمانية [فهما] المنتفعان فحسب؛ [وعلينـا أن نسأل] ماذا أسقطا [منه]؟

4. **كيف أن التفكيك هو استتباع ماهوي للانحباس–القول.** إن لا–مشروطية التفكير تقتضـي "الصيرورة" (بوصفها "أنا" أفكر). لكن هذا [الأخير هو] **محو**–للصيرورة (*Ent*-werden) و من ثمـة فحسب [هو] **السلبية** الهيغلية ! بذلك [هي] مشروطة كأقصى ما يكون، لاسيما بواسطة [سلبية] أكـثر أصلية !

5. أي **لا** (Nein) **و ليس** (Nicht) تثوي **في** هذا التفكير ذاته ؟

6. بأي وجه هي " تفترض" (voraus..setzt) التفريق بين الوجود والموجود ؟

7. هل أن التخصيص هنا بعامة على جهة " التفريق " ملائم ؟ "الاختلاف" – **احتمال أحدهما للآخر** – لكن هكذا تحديدا **برعاية الوحدة** و بسطها. أية **وحدة** ؟ كيف [تكون] ماهية الو–جود ؟"

« *Die Voraus-setzungen (denkerischen) des Hegelschen Denkens*

Das *absolute* Denken in seiner *Los-lösung* – *Un*-bedingtheit.

1. *Ab-bau* – der unbedingten Gedachtheit, die bedingungslos, alles Bedingende zum Verschwinden bringende Entäußerung in das Entwerden.

2. *Absage* – an die Unterscheidung von Sein und Seiendem, dessen *Befragung* und *Begründung.*

3. Wie ist die *Absage* im unbedingten Denken zum Unterschied bei Kant ? *Inwiefern* ist sie *vollständig und entgültig* ? Bei Kant der "ontologische" Unterschied, d.h. die ontologisch tragende Unterscheidung ausdrücklich gemacht, aber gerade *nicht begründet* (transzendentale Einbildungskraft ? ?). Hegel und der absolute Idealismus nur die Nutznießer ; was lassen sie fallen ?

4. *Wie die Absage den Ab-bau zur Wesensfolge hat.* Die Unbedingtheit des Denkens fordert das "Werden" (als "Ich" denke). Dieses aber das *Ent*-werden und so erst die Hegelsche *Negativität* ! Somit eine äußerst bedingte, nämlich durch eine ursprünglichere !

5. Welches *Nein und Nicht* liegt *in* diesem Denken selbst ?

6. Inwiefern "setzt" es die Unterscheidung von Sein und Seiendem voraus ?

7. Ist hier überhaupt die Kennzeichnung als "Unterscheidung" angemessen ? "Differenz" – *Auseinandertrag* – aber so gerade *die Einheit wahrend* und entfaltend. Welche *Einheit* ? Wie das Wesen des Seyns ? »

بعد في معنيي التفكيك و انحباس–القول ؛ *والتفريق* بما هو المسكوت عنه ونكتة الإشكال في نفس الوقت . أما ضرب "الحجاج" الذي يعتمده هيدغر فهو هذا : أن التفكيك ههنا نتيجة صادرة من رحم انحباس–القول . وذلك يعني أن مدعاة تفكيك الفكر الهيغلي انما هي ناتجة عن سكوته عن الفرق بين الوجود والموجود . وذلك يعني للتو أن الفكر الهيغلي يستمد وجاهته وإمكانيته الخاصة من ذلك السكوت . فإذا وقع فض هذا السكوت، وتم إقحام الفرق بين الوجود و الموجود في ترتيب السؤال عن ماهية الفكر، فقد صار ممكنا عندئذ الوقوف على ما ينحسر دونه هيغل ومن ثمة ما يجعل فلسفته أسيرة ضرب ما من *السبقات* . ولكن من أجل أن هيغل قد أقر العدم والسلبية في قلب الوجود، فإنه قد فرض علينا ضرورة البحث في طبيعة هذين العنصرين العدمي منهما والسلبي ، وذلك بخاصة من جهة *القرابة المطمورة* التي يصرفانها مع مسألة الفرق بين الوجود والموجود . وفرضية هيدغر هي أن العدم كما السلب الهيغليين انما *يفترضان* ذلك الفرق الانطولوجي، وإن كان ذلك من غير اشتغال صريح على ذلك [52]. ولأن هيغل قد تأول العدم ههنا من غير اشتغال على الفرق الانطولوجي، فإنه يفرض للتو هالة من التحير على تناول مسألة الفرق نفسها . ذلك هو مغزى تساؤل هيدغر عن مدى ملاءمة مصطلح التفريق بين الوجود والموجود للتعبير عن هذا الأمر الذي من شأنه أن يجعلنا ننعتق من البصر بالوجود من جهة الموجود .

إن تساؤل هيدغر : " هل أن التخصيص هنا بعامة على جهة "التفريق" ملائم [أم لا]" (1941/1938 : 34)، انما هو عندنا عارض على صعوبة متوعرة على الإيضاح نصوغها في هكذا سؤال حاد : هل أن "التفريق بين الوجود و الموجود" هو عينه "الفرق الانطولوجي" أم أن صيغة "التفريق" هذه لم تتخلص من ربقة الميتافيزيقا ؟ – إنه يجدر بنا أن نقرأ تساؤل هيدغر ص 34 (نفسه) صحبة إشارة جد خطيرة في هامش ص 43 (نفسه) على عنوان القسم III من مخطوط "السلبية"، إلى أن "التفريق بين الوجود و الموجود" ليس معتبرا ههنا " إلا بوصفه إمساكا أماميا، وفي الحقيقة مضطربا للعلاقة بين الوجود والموجود" [53] . ومن ثم أن "الفرق الانطولوجي" مشكل ليس بمستوفى في معنى "التفريق بين الوجود و الموجود"، وذلك أنه ينتمي إلى إشكالية الو–جود ، أي إلى "السؤال الأساسي" عن الو–جود و ليس إلى "السؤال الهادي" عن الوجود[54]. لذلك نحن لا نشاطر من يرى أن "الاختلاف الانطولوجي" لدى هيدغر الثاني ما يزال مفهوما ميتافيزيقيا[55].

52– قا: Boer 2000: 298.

53– عنوان القسم الثالث من "السلبية" هو "التفريق بين الوجود و الموجود" (1941/1938: 43)، أما الهامش فهو : " فقط بوصفه إمساكا أماميا، وفي الحقيقة مضطربا للعلاقة بين الوجود والموجود".

« Nur als vordergründliche, in Wahrheit verderbliche Fassung des Verhältnisses von Sein und Seiendem. »

54– يقول هيدغر (1941/1938: 43):" **التفريق بين الوجود و الموجود.**

إن هذا "التفريق"، بمعنى التخصيص المسمى هكذا بمساعدة **الفرق**، انما هو واجهة أولى، و هو **ما يزال** ميتافيزيقيا، – الإيضاح الأقصى لأساس الميتافيزيقا من داخلها و لهذا السبب في كل وقت [هو] بالنسبة إلى الظن العادي إشارة و مرتكز و على ذلك [ضرب من] **التضليل.**

الفرقان – المناقلة – التوثب في "العدم"، الذي يأتي من **العدامة، التي هي الو–جود.** " را: أيضا 1938/1936: 465، 467.

« *Die Unterscheidung von Sein und Seiendem*

في الفقرة 2 من مخطوط "السلبية" يستجمع هيدغر[56] جملة العناصر التي تمكن من الإبانة عن معنى *الوجود* لدى هيغل من حيث هو متقوم بمعنى "المطلق-من-كل-قيد "(Ab-

---

Diese 'Unterscheidung', d.h. die Kennzeichnung des so Benannten mit Hilfe von *Unterschied*, ist Vordergrund, ist *noch* metaphysisch, - die äußerste Aufhellung des Grundes der Metaphysik innerhalb ihrer und deshalb jederzeit für das gewöhnliche Meinen ein Hinweis und Anhalt und gleichwohl eine *Mißleitung*.

Unter-schied – Auseinandertrag – Einsprung in des 'Nichts', das aus der *Nichtung* kommt, *die das Seyn ist.* »

55- نحن لا نشاطر مثلا رأي دي بور (Boer) في حكمه على أن "الاختلاف الانطولوجي" ليس هو الكلمة الأخيرة لهيدغر، بحجة أنه ما يزال يفهم "الاختلاف الانطولوجي" على نحو ميتافيزيقي.رب تخريج أخذه في الحقيقة من نقد دريدا لهيدغر . انظر: Boer 2000: 386، الهامش 8 وكذلك: 146 و الهامش 7 ص 347.

56- يقول هيدغر (1941/1938: 13-15) في ضميمة بعنوان "تلميحة " (Durchblick):

" 1. تعيين ''موقف/جهة نظر'' و ''مبدأ'' الفلسفة الهيغلية؛ مفهوم ''الموقف/جهة النظر'' و ''المبدأ''. **الموقف/ جهة النظر** : المثالية المطلقة، مفهوم المطلق-من-كل-قيد (Ab-soluten)، لا-مشروطية الـ ego cogito certum . **المبدأ: الجوهرية بوصفها ذاتية.** ''الوجود'' بوصفه ''ضرورة'' المعرفة المطلقة.

2. تخصيص ''السلبية'' الهيغلية بوصفها **الفرق** الذي من شأن الوعي.السؤال الأول: هل أن هذا الفرق مستمد من **الوعي** بوصفه ماهية ، أو هل أن التخصيص بوصفه فرقا هو مطبق على تعيين الوعي (العلاقة-ذات-موضوع)، أو هل أن الاثنين واحد و لأي سبب؟

3. إيضاح السلبية ضمن هيئة الوجود-للآخر: شيء ما والآخر. الآخر بما هو آخر الآخر.

4. لماذا لا يمكن للسلبية أن تعين من طريق العدم الهيغلي، في الوقت الذي يظهر فيه ''تجسيد'' الليسية (Nichtheit) رغم ذلك موجودا ؛ إن **العدم** هو هو مع الوجود – الاثنان ليسا بوصفهما مفروقين؛ ههنا لا [يوجد] بعد أي فرق، أية سلبية.

5. إن مفهوم الوجود الهيغلي انما صدر عن **تفكيك** (*Ab-bau*) الفعلية المطلقة – المفروق كأقصى ما يكون عن هذه. الاستلاب الأقصى ! لكن الفعلية المطلقة بوصفها إرادة.

6.الفعلية المطلقة (الوجود بالمعنى الأوسع) [صادرة] من **انحباس-القول** (*Ab-sage*) عن التعليل النسقي (المطابق للنسق) للفرق بين الوجود و الموجود .هذا الانحباس للقول ([الذي هو] بعد اكتمال الغفلة) [صادر] من نسيان (Vergessenheit) التفريق . النسيان [صادر] من العادة الأكثر تعودا على الفرق . التفكيك [صادر] من هذا الانحباس للقول ههنا ضرورة ؛ هذا [الانحباس للقول] قائم في ماهية المطلق والميتافيزيقا بعامة ، إنها توجد وتكون منجزة دوما مع إنجاز هذا [الانحباس] .

7. انحباس القول هذا [هو] مسبقة ماهوية للمطلقية (Ab-solutheit) الممكنة التي من شأن الفكر غير المشروط .

8. كيف أنه انطلاقا من ههنا علينا أن نتنظر/ندخل-في-نظر (erschen) **التحلل** التام للسلبية ضمن إيجابية المطلق. إن ''السلبية'' هي ''طاقة'' (Ernergie) التفكير غير المشروط، من أجل أنها منذ البدء قد أعطت الإشارة القريبة لكل سالب و كل ليسي . إن السؤال عن أصل ''السلبية'' هو بلا معنى و لا أساس. إن السلبية هي ما-لا-يسأل-عنه: السلبية بوصفها ماهية الذاتية. إن السلبية من حيث هي نفي النفي انما تتأسس ضمن نعم للـ**وعي بالذات** اللامشروط – لليقين المطلق بوصفه ''حقيقة'' (بمعنى موجودية الموجود).

9. الطابع-اللامسؤول-عنه (die Fraglosigkeit) الذي للسلبية بوصفه استتباعا للطابع-اللامسؤول-عنه لماهية **التفكير**.

10. التفكير بوصفه تنفيذا للتعيين الموضع (بوصفه توضيعا ذاتيا) للموجود و بوصفه مهمة [هو] معطى-سابقا لمدار البصر الذي من شأن تفسير الوجود ([كونه] متلقى – مشهودية – مفكرية).

11. المفهومية الذاتية (Selbstverständlichkeit) للتفكير بوصفه التخصيص الماهوي للإنسان في معنى **الحيوان المفكر**. موجودية الموجود منذ ديكارت [تعني] في ذاتها التوضيع (das Vor-stellen). الوعي بوصفه وعيا بالذات.

12. الطابع-اللامسؤول-عنه للسلبية و السؤال عن صلة **الإنسان بالوجود** (ليس فقط بالموجود). السؤال الأصيل للـ"**التشبيه**" (*Anthropomorphismus*).

13. الوجود ليس مطلوبا من منطلق الموجود و **نحوه** بوصفه موجودية، بل في ذاته عودا ضمن حقيقته. **منارة/خلوة الوجود** (*die Lichtung des Seins*) – مشارا إليها من خلال ممعن في ماهية التفكير الموحدة غير المتصورة بعد في معنى : الأنا أوضع شيئا ما أمامي بوصفه شيئا ما في نور الوجود (im Lichte des Seins). المنارة بوصفها غياب الأساس – العدم الذي ليس بلاشيء ، بل الثقل الخصوصي ، الو-جود (Seyn) ذاته.

14. الوجود مفروقا عن الموجود. أهلية السؤال التي من شأن تخصيص "العلاقة" بين الوجود و الموجود بوصفها فرقا. المنطلق نحو مجاوزة أهلية السؤال: الوجود ضمن المشروع ؛ المشروع-المقذوف-به (das Ent-werfen) ولكن بوصفه **دا-زين**.

15. إن السلبية قد ابتلعت بالنسبة إلى التفكير الميتافيزيقي فحسب ضمن الإيجابية؛ إن العدم هو **الضد** الغائب-الأساس إزاء الو-جود، ولكن بوصفه **هذه الماهية التي من شأنه**. الو-جود ذاته ضمن فرادته؛ "تناهي" الو-جود ؛ الأساسي قبلا و القابل لسوء التأويل الذي من شأن التخصيص."

« *Durchblick*

1. Die Bestimmung des "Standpunkts" und des "Prinzips" der Hegelschen Philosophie ; Begriff von "Standpunkt" und "Prinzip". *Standpunkt* : der absolute Idealismus, Begriff des Ab-soluten, Unbedingtheit des ego cogito certum. *Prinzip : Die Substantialität ist die Subjektivität.* "Sein" als "Werden" des absoluten Wissens.

2. Die Kennzeichnung der Hegelschen "Negativität" als *Unterschied* des Bewußtseins. Die erste Frage : Ob dieser Unterschied aus dem *Bewußt*sein als Wesen geschöpft, oder ob die Kennzeichnung als Unterschied zur Bestimmung des Bewußtseins (Subjekt-Objekt-Beziehung) verwendet wird, oder ob beides Eines und weshalb ?

3. Die Verdeutlichung der Negativität in der Gestalt des Andersseins : Etwas und das Andere. Das Andere als das Andere des Andren.

4. Warum die Negativität nicht vom Hegelschen Nichts her bestimmt werden kann, da es doch die "Verkörperung" der Nichtheit zu sein scheint ; das *Nichts* dasselbe mit dem Sein – beide nicht als Unterschiedene ; hier noch kein Unterschied, keine Negativität.

5. Hegels Begriff des "Seins" entsprungen dem *Ab-bau* der absoluten Wirklichkeit – das äußerst Unterschiedene zu dieser. Die äußerste Entäußerung ! Aber die absolute Wirklichkeit als Wille.

6. Die absolute Wirklichkeit (das Sein im weiteren Sinne) aus der *Ab-sage* gegen die systematische (System-gemäße) Begründung des Unterschiedes von Sein und Seiendem. Diese Absage (bereits Vollendung der Verwahrlosung) aus der Vergessenheit der Unterscheidung. Die Vergessenheit aus der gewohntesten Gewöhnung in den Unterschied. Der Ab-bau aus dieser Absage hier notwendig ; diese liegt im Wesen der absoluten und der Metaphysik überhaupt, sie ist und wird mit dem Vollzug dieser stets vollzogen.

7. Diese Ab-sage eine wesensmäßige Voraussetzung der möglichen Absolutheit des unbedingten Denkens.

8. Wie von hier aus die völlige *Auflösung* der Negativität in die Positivität des Absoluten zu ersehen ist. Die "Negativität" ist die "Energie" des unbedingten Denkens,

(solutes وذلك بواسطة "التفكيك" (Ab-bau)[57]. بيد أن المصدر الأصلي لتكون هذه البنية السالبة لدى هيغل انما هو أمر لم يكن هيغل ليبصر بـه لأنـه يفترضـه ضمنـا ولا يـراه . هـذا الأمـر هـو "اخباس-القول" (Ab-sage) عن تخريج الفرق بين الوجود و الوجود . وهكذا فإن مقصد هيدغر هو تأول الطبيعة *السالبة* للوجود من حيث هو في ماهيته "لا-مشروطية" . على أن ذلك انما هـو نتيجة جوهرية عن موقف *ميتافيزيقي مغفول عنه وغير مصرح به بما هو كذلك* ألا وهـو العـدول العفوي والسري والمسكوت عنه عن الكلام في التفريق بين الوجود و الموجود[58] . وبعبـارة جامعـة

---

weil sie von Anfang an alles Negative, Nichthafte schon darangegeben hat. Die Frage nach dem Ursprung der "Negativität" ist ohne Sinn und Grund. Die Negativität ist das Fraglose : Negativität als Wesen der Subjektivität. Die Negativität als die Verneinung der Verneinung gründet im Ja zum unbedingten *Selbstbewußtsein* – der absoluten Gewißheit als der "Wahrheit" (d.h. Seiendheit des Seienden).

9. Die Fraglosigkeit der Negativität als Folge der Fraglosigkeit des Wesens des *Denkens.*

10. Das Denken als Vollzug der vorstellenden (als sich vorstellen) Bestimmung des Seienden und als Vorgabe des Gesichtskreises der Auslegung des Seins (Vernommenheit – Anwesenheit – Gedachtheit).

11. Die Selbstverständlichkeit des Denkens als der Wesensauszeichnung des Menschen im Sinne des *Denkenden Tieres.* Die Seiendheit des Seienden seit Descartes in sich das Vor-stellen. Bewußtsein als Selbstbewußtsein.

12. Die Fraglosigkeit der Negativität und die Frage nach dem Verhältnis *des Menschen zum Sein* (nicht nur zum Seienden). Die eigentliche Frage des *"Anthropomorphismus".*

13. Das Sein erfragt nicht aus dem Seienden und auf dieses *zu* als Seiendheit, sondern in sich zurück in seine Wahrheit. *Die Lichtung des Seins* – angezeigt durch eine Besinnung auf das noch unbegriffene einheitliche Wesen des Denkens im Sinne von : Ich stelle etwas vor als etwas im Lichte des Seins. Die Lichtung als Ab-grund – das Nichts, das nicht nichtig, sondern das eigentliche Schwergewicht, das Seyn selbst.

14. Das Sein unterschieden zum Seienden. Die Fragwürdigkeit der Kennzeichnung des "Verhältnisses" von Sein und Seiendem als Unterschied. Der Ansatz zur Überwindung der Fragwürdigkeit : Das Sein im Entwurf ; das Ent-werfen aber als *Da-sein.*

15. Die Negativität wird nur für das metaphysische Denken in der Positivität verschluckt ; das Nichts ist das abgründige *Gegen* zum Sein, aber als *dieses dessen Wesen.* Das Seyn selbst ist in seiner Einzigkeit ; die "Endlichkeit" des Seyns ; das Vordergründliche und Mißdeutbare dieser Kennzeichnung. »

57- را: Marion 1983: 143-144؛ Schürmann 1982: 94،هامش 3.

58- علينا أن نبصر ههنا بالصلة السابقة بين "النقض" و "التفكيك" و "السلبية"، ولكـن دون أي احتفالية عدمية بالسلب. قا: Marion 1983،ص 144-145:

« Le destruction de l'ontologie reconduit l'onto-théologie à la *Seinsfrage*, et désigne l'Être comme l'unique invariant qui ne cesse de reprendre toute hisoire de la philosophie qui voudra se constituer comme pensée. La destruction ne travaille pas tant à découvrir une tradition négative dans l'histoire de la philosophie, qu'à éclairer l'histoire de la métaphysique d'une lumière telle que s'y découvre en négatif, comme son véritabe enjeu, l'Être en tant que tel ; ni négation, ni lecture négative, mais lecture en négatif de l'Être,

يبدو أن هيدغر يفترض أن ههنا مسارا إشكاليا اتبعه الفكر الهيغلي يمكن وصفه كما يلي : إن معنى الوجود لديه يصدر عن معنى "المطلقية" (Ab-solutheit) ؛ وهذه المطلقية تصدر عن التلفت عن الكلام في الفرق بين الوجود والموجود ؛ وهذا التلفت صادر عن "الطابع المنسي"(Vergessenheit)[59] لمسألة التفريق بين الوجود و الموجود ؛ وهذا الطابع المنسي صادر هو بدوره من "العادة الأكثر تعودا على الفرق" (die gewohnteste Gewöhnung in den Unterschied) من غير مساءلة له . أما الاستنتاج الحاسم فهو هذا : أن السلبية الهيغلية صادرة ضرورة عن *الطابع التلفت عنه والمنسي الذي من شأن الفرق بين الوجود و الموجود* . وذلك يعني أن هذا الأخير انما هو *السبقة* التي تحكم الأول سلفا ومن غير أن يقف على ذلك . إن امتناع القول (Ab-sage)[60] في الفرق بين الوجود و الموجود انما هو المسبقة الماهوية التي حددت المطلقية-من-كل-قيد (Ab-solutheit) التي بها يتقوم الفكر غير المشروط .

إن خطورة هذا "التفكيك" التاريخاني لطبيعة المفهوم الهيغلي للوجود هو أنه يرفع إشكاليته الخاصة ممثلة ههنا بمسألة *الفرق الانطولوجي* – من حيث هي نتيجة أخيرة للمقام الذي أشارت إليه إشكالية **الوجود و الزمان** وبلغ مع تاريخ الو-جود منعرجا طوبولوجيا – بوصفها المحك الهرمينوطيقي للفحص عن ذلك المفهوم . بيد أن الامر لا يتعلق هنا بمجرد اختيار *منهجي*، كان يمكن الاستعاضة عن بغيره ، وانما هو أمر أخطر من ذلك أشواطا ، وذلك أن ما يجمع بين هيدغر وهيغل ليس خصومة مذهبية أو فضولا تأريخيا بل كونهما ينتميان الى استشكال أساسي واحد ألا وهو النهوض بالسؤال *الغربي* عن معنى وجود الموجود . وهذا يعني أن إجابة هيغل عن ذلك السؤال انما تنطوي سلفا على علاقة ضرورية مع أي محاولة جديدة للاضطلاع بالانشغال عينه . في هذا السياق الدقيق انما يجدر بنا أن نأخذ أطروحة هيدغر من أن مطلقية الوجود الهيغلي انما تقترن في أصلها مع "الغفلة-عن-حقيقة " (die Verwahrlosung)

---

unique invariant de la philosophie, parce qu'invariablement absent de l'histoire de la métaphysique. »

59- را: Zarader 1986: 20.

60- قد يمكن أن نقرأ مسألة "انحباس-القول" (Ab-sage) في ضوء "مقام" (Stimmung) مخصوص عرض له هيدغر في مواضع نادرة من كتاباته ، ألا وهو مقام "السأم" (die Langweile) : ليس السأم من هذا الموجود أو ذاك بل "السأم الأصيل" و "السأم العميق" (tiefe Langweile) – ما يعبر عنه هيدغر لعبارة " إنه سأم" (es einem langweilig ist , ça ennuie) – من جملة الموجود في "ابتذاله اليومي" (banalité quotidienne) كما يشرح ذلك هيدغر سنة 1929 في محاضرة **ما هي الميتافيزيقا** ؟. وإنه انطلاقا من هذا الشاهد حاول جان لوك ماريون (Marion 1980) بشكل مثير سنة 1980 – أي دون الاستفادة (نفسه: ص127،هامش 6) من الاستشكال الواسع لمسألة "السأم" في درس شتاء 1930/1929 الذي لم يصدر إلا سنة 1983 – أن يستعمل مفهوم "السأم" في تخريج مسألة عويصة لدى هيدغر الثاني كما عبر عنها في تذييل 1943 لتلك المحاضرة ، ألا وهي: إذا كان تأويل الوجود بوصفه عدما لا يمكن أن يتم إلا إذا "استجاب" الدازين لـ"دعوة الوجود" فماذا يكون الأمر لو "رفض" ؟ (نفسه: ص 121) – هذا "الرفض" (refus) لدعوة الوجود هو ما يؤديه حسب ماريون مفهوم "السأم" الذي يلقي ضوء جديدا على مسألة "القلق" من هذه الزاوية: "إن القلق لا يكفي بذلك من أجل إيصالنا إلى منفتح الوجود، وربما لذلك سوف يجب على منعرج 1930 ، شيئا فشيئا، إزاحة مركز الثقل من تأمل *الدازين* إلى الاستدعاء نفسه الذي يمارسه الوجود عليه" (ص143). – وهو تخريج قد يمكن أن يؤدي بالنسبة لنا معنى "انحباس القول" (Ab-sage) لدى هيدغر كما يشير إليه في مخطوط "السلبية" الذي فرغ منه سنة 1941. ولكن مع فرق محدد هو أن "السأم" مصطلح مشكل ي أفق المنعرج الأول، في حين أن "انحباس القول" هو مصطلح مطروق في طوبيقا المنعرج الثاني. را: Marion 1980: 121-146.

التفريق بين الوجود والموجود . أي أن ضرورة التفكيك صادرة عن موقف *انحباس القول* إزاء الفرق الانطولوجي . وهكذا يتضح لنا ذات المرار أن مناظرة هيدغر مع هيغل انما تؤدي *دورا حاسما في تشكيل جزء هام من إشكاليته نفسها* . وذلك أن إقرار هيدغر بأن نسيان الفرق الانطولوجي هو الأساس غير المسؤول عنه الذي جعل من القول الهيغلي في الوجود سكوتا عن القول في الفرق بين الوجود والموجود انما هو إقرار استراتيجي في هذه المناظرة وليس مجرد تفسير صناعي . إن القصد هو الكشف عن نقطة الضعف الأصلية التي تذخر القول *الغربي* في الوجود ، وذلك يعني الوقوف على طبيعة المهمة المطروحة على الفلسفة إذا ما أرادت لنفسها بعض الفوز بتكشيف أكثر أصالة عن معنى الوجود[61] . وهذه المهمة لابد لها أن تمر بهيغل . وإن كان ذلك مرورا *سالبا* ، أي بالتنبيه الى ما كان يمنع هيغل سلفا من الاقتراب من أصل الداء ، وذلك بالتحديد على الرغم من أنه يقدم الهيئة التامة عن القول *الميتافيزيقي* في الوجود وأثناء ذلك أيضا .

بل إن هيدغر يبلغ من الربط بين طبيعة القول الهيغلي في الوجود وبين *نسيان الفرق الانطولوجي* الى الحد الذي يصرح فيه بأن ذلك الربط انما هو من طبيعة شرطية : إن ذلك النسيان هو **شرط** ذلك القول[62] . ومن حيث أن الشرط يعني إما إلزام طرف ما بشيء قد يزعم أنه ليس ملزما به منذ أول أمره وإما ترتيب وقوع أمر على أمر آخر، فإن القول الهيغلي في الوجود استجاب الى معنيي الشرط جميعا . فنسيان الفرق بين الوجود والموجود أمر *لازم* في خطة هيغل وذلك من أجل أن البدء في الفلسفة المطلقة هو اللا-تعين المحض . إن الوجود لا يستقيم القول فيه إلا بإخراج كل تعين عنه وذلك يعني إخراج كل صلة له بالموجود بعامة . إن رد الوجود الى اللاتعين هو نفسه التلفت عن الفرق بين الوجود و الموجود . إن الوجود لا يصبح مفكرا فيه إلا بقدر ما نعزله عما ليس هو أي عن كل موجود متعين . هذا العزل صادر حسب هيدغر عن ضرورة أكثر خطورة وعمقا من مجرد قرار منهجي . هذه الضرورة هي نسيان الفرق الانطولوجي . فالنسيان ههنا لازمة خاصة بالتقليد الذي يريد أن يعرف الوجود كمفهوم مجرد

61- يسمي هيدغر الأخير هذه المهمة باسم طوبولوجي صارم هو "الخطوة إلى الوراء" (der Schritt zurück)، را: هيدغر 1957/1956: 39؛ت.ف.ص 284)، و را: Janicaud 1991: 156.

62 - يقول هيدغر (1941/1938: 33) : " إن **انحباس-القول** (*Ab-sage*) في الموجود ، أي في التفريق بين الموجود والوجود ، انما هو **شرط** التعيين غير المشروط للوجود بما هو مثال مطلق - [بما هو وجود] **مفكر-فيه** .

على نحو شارط (*Bedingend*) انما يعني ههنا انحباس-القول التام عن تأسيس الفرق بين الوجود والموجود .

" انحباس-القول" هذا ليس منفذا بخاصة ، وانما هو لا يصنع نهائيا إلا من طريق التغافل التقليدي الطرح-السابق **المفكر**. "

« Die *Ab-sage* an das Seiende, d.h. an die Unterscheidung von Seiendem und Sein, ist die *Bedingung* des unbedingten Bestimmens des Seins als absolute Idee – *Gedachtheit*.

Bedingend ist hier die *vollständige Ab-sage* an die Gründung des Unterschiedes von Sein und Seiendem.

Diese "Ab-sage" nicht eigens vollzogen, sondern nur in der Weise der überlieferten Außerachtlassung endgültig gemacht.

Die *denkerische* Voraus-setzung. »

عن كل تعين . والحال أن التجريد من كل تعين لا تعني غير استبصار ذلك الوجـود مـن جهـة قابليته للتعين كأي موجود آخر . إن الوجود هو إذن أي موجود جرد من كل تعين . إن التلفت عن الفرق بين الوجود و الموجود لازم إذن من أجل أن يصبح عرض الوجود في لاتعينـه ممكنـا . إنه تلفت عن الموجود من أجل أن يعرض الوجـود في لاتعينـه ، والحـال أن ذلـك ليـس سـوى التلفت عن الفرق بين الوجود و الموجود ، وخاصة للسقوط في تعويض الوجود بموجودية الموجود فحسب، وذلك على نحو يؤدي إلى " **تذويب** السلبية" (*Auflösung* der Negativität) الأصليـة في "الإيجابية" غير الأصلية للمطلق (1941/1938 : 14)[63].

هذا النحو من السقوط في تعويض الوجود بموجودية الموجـود هـو *الحـدث الميتـافيزيقي* بعامة . ومقصد هيدغر أن ينبه الى أن بين هذا الحدث وبين التلفت عـن الفـرق بـين الوجـود و الموجود علاقة شرطية . إنهما حدثان صادران عن طبيعة واحدة هي الميتافيزيقا . أما فضل هيغل فهو إنجاز العرض الأتم عن طبيعة المسار الداخلي الذي يعتمل فيهما . ولكن ذلك يعني للتو أن القول الهيغلي ومن أجل أنه أتم عرض عن ذلك التقليد فـهو المظـهر الأتم أيضـا عـن الانحسـار التقليدي عن التلفت الى الفرق الانطولوجي والنهوض به . إن انحسار هيغل هو انحسار التقليـد الميتافيزيقي بعامة .

ومـن جهـة الفكـر فـهذا الانحسـار يـأخذ شـكل طـابع "اللامسـؤول-عنـه" (die Fraglosigkeit) للسـلبية المسـتمد هـو نفسـه مـن الطـابع "المفـهوم-بنفسـه" (die Selbstvertändlichkeit) للتفكير من جهة ما هـو "توضيـع" (Vor-stellen) للموجـود. لذلـك فـإن "الوجود" لا يمكن أن يسأل عنه من جهة "الموجود"، بل من جهة "حقيقته" فحسب. أي مـن جهة "نور الوجود" نفسه، من جهة "منارة الوجود" (die Lichtung des Seins) ، مـأخوذة هنـا في معنى طوبيقي: بوصفها "موضع" النور الذي لا يكشف عن الموجـود و يجعلـه منظـورا . أي مفكرا فيه[64]، إلا بقدر ما يحجب الوجود نفسه ويجعله بمنأى عن أن يفكر فيه[65]. هذا الوضع ليس "أساسا" (Grund) قائما، بل هو "غياب-الأساس" (Ab-grund) - "العـدم" الـذي يـهب معنى الو-جود، أي الوجود "مفروقا" عن الموجود، وهو معنـى لا ينكشـف إلا ضـمن "مشـروع" الدا-زين. ههنا فقط يمكن أن "يتنظر" في المنارة "فرادة" الو-جود ولكن أيضا "تناهيه" و كينونته بوصفه عهدا.

2.2- مفهوم "العدم" الهيغلي :

63- Boer 2000،ص 298:

« In the *Contributions* and in GA 68 Heidegger tries to comprehend Hegel's interpretation of negativity as an inauthentic modification of an insurmountable "not" that essentially belongs to being itself. »

64- را: Bernasconi 1978: 182.

65- Pöggeler 1992،ص 414:

« The Greek light, which sets everything within its borders, indicates a concealment (*Verborgenheit*), which conceals, in that it reveals (*entbirgt*) at the borders. The temporal period of this unconcealment is a clearing (*Lichtung*) ; yet this clearing is not only light (*Licht*) (as the metaphysics of light and reason intended), but also at the same time darkness ; one can also stride through darkness. »

لقد تعرضنا من قبل الى ما يعنيه الإقرار الهيغلي من التطابق ما بين الوجود و العـدم ، وذلك كان على وجه التحديد من جهة البحث في مفهوم الوجود . إن المطلوب الآن هو التفرغ الى الفحص عن المعنى الهيغلي للعدم من حيث هو قابل للفحص بما هو كذلك . *ما هو العـدم لـدى هيغل* ؟ – لقد رأينا أن الوجود إذا تؤمل من جهة اللاتعين التام الذي يلتبس به انما هو والعدم سواء . بيد أن هذه المطابقة بين الوجود والعدم لا تعني أننا وقفنا على ماهية العـدم كما وقفنا من قبل على ماهية الوجود . إننا لم نعرف الى حد الآن سوى أن الوجود إذا ما خلا من التعين خلاء مطلقا صار عدما . ولكن ما هو العدم بحد ذاته ؟ هل هو مجرد اللاتعين ؟ – من البين أن اللاتعين مثله مثل التعين خاصية أساسية للموجـود بعامـة . فـهل يعـني ذلـك أن العـدم صفـة للموجود ؟ ماذا عن تطابق الوجود معه عندئذ ؟

إننا نعثر على ما به يمكننا أن نشرع في معالجة هذه الصعوبات في موضعين من مخطوط السلبية ، أحدهما يهبنا *السؤال الهادي للاستشكال* الهيدغري لهذه المسألة بعامـة وذلـك ليـس فقط في سياق مناظرته مع هيغل بل بالنسبة إلي جملة إشكاليته نفسـها(1941/1938 : 30) ؛ أمـا الموضع الآخر فيمدنا بالأطروحة التي يجـهد هيدغـر الى فرضـها فيمـا يتعلـق *بمنزلـة العـدم في الخطاب الميتافيزيقي* بعامة (نفسه : 49) . – "لم كان الموجود بعامة و لم يكن على الأرجح لاشـيء (nichts) ؟ " .– هذا هو الخيط الهادي الذي يقود هيدغر في تناوله لمسألة العدم بعامة [66] . وذلـك

66– يقول هيدغر في الشذرة 15 من القسم الأول من مخطوط **السلبية** ، وذلك تحت عنوان يهمنا هو "الوجود والعدم" ما يلي (1941/1938: 30) :

" الوجود و العدم .

أصل [القفز الأصلي] (der Ur-sprung) **الليس** – الليس **ضمن** الأصل [القفز الأصلي].

الليس الذي من شأن الموجود – الوجود (و ليس **العدم**).

الليس الذي من شأن الوجود – العدم الأصلي.

الليس "الذي من شأن" (des) الوجود – [..]الوجود ذاته هو عادم (nichthaft)، إنه يملـك العدم في ذاته.

إن **التفريق** – الفصل –، من حيث ما **يتأسس** على قابلية التفريق التي من شأن القابل للتفريـق، على أن هذا [الأخير] هو الوجود (لا يهم في أي تفسير)، انما يفرض رغم ذلك الليـس (das Nicht) و العدم (das Nichts). ولكن هل يمكن **هكذا** أن يتكلم ضد هيغل و التفسير الحديث للوجود بعامـة (ens = certum) ؟ إن السؤال ليس ما إذا كان هذا التفريق مؤسسا على الوجود، بـل كيـف يكـون هـذا [الأخير] ذاته متصورا و مشترعا ؟ وإذا كان [الوجود]–الموضع ينتمي إلى مشروع الوجود، ألا يخرج بذلك من التوضيع ([من] التفكير) ، و من ثم [من] التفريق، "الليس" ضمن **الوجود؟**

ولكن من أين و كيف التفريق، التفكير – ماهية التفكير – بوصفه إنجازا ؛ بوصفه أساس المشروع.

من أين المشروع و انفتاح–المشروع ؟

السلبية و العدم.

العدم والسؤال : لم كان الموجود بعامة و لم يكن على الأرجـح لاشـيء (nichts) ؟ الطـابع **الميتافيزيقي** لهذا السؤال المتأسس على أولية الموجود .

العدم و ماهية الأساس. الأساس – الحقيقة– الوجود.

العدم و **"العدمية"**. "

« *Das Sein und das Nichts*

Der Ur-sprung des *Nicht* – das Nicht *im* Ur-prung.

Das Nicht des Seienden – das Sein (und nicht das *Nichts*).

Das Nicht des Seins – das ursprüngliche Nichts.

Das Nicht "des" Seins – [..] Das Sein selbst ist nichthaft, hat in sich das Nichts.

يعني أنه هو عينه السؤال الذي سيعتمده في مناظرة المفهوم الهيغلي للعدم . ومن أجل أنه سؤال لا يرجو له من الوظيفة أكثر من الدور الإشكالي الذي من شأنه أن يؤديه في مباحثة التقليد الميتافزيقي الذي أقام جوابه عن معنى الوجود على طريقة بعينها في التعامل مع ذلك السؤال ، فإن المنتظر من مناقشة هيدغر للمعنى الهيغلي للعدم هو الفوز باستبصار لذلك الدور الإشكالي فحسب . هذا الدور الإشكالي هو الكشف عن الطابع الميتافيزيقي للطريقة التي تأسس عليها هذا السؤال[67] : إن السؤال يتعلق بالموجود وليس بالوجود ." لماذا كان الموجود ولم يكن لاشيء" . إنه حتى عندما تتعلق همة المتفلسف بالسؤال عن أحقية "اللاشيء" بأن يوجد، أي حتى عند السؤال عن معنى العدم ما هو فإن العادة الميتافيزيقية تفعل فعلها : فيقوم السؤال عن وجود الموجود بوصفه المقابل الصارم للاشيء أو للعدم . هذا يعني أن السؤال الميتافيزيقي عن العدم ليس *سؤالا أصيلا* وذلك أنه ما يزال رهين النسيان القاهر والصامت للفرق بين الوجود و الموجود .

ومن الحقيق بنا أن نذكر هنا بأن هيدغر قد ضرب بيده الى هذا السؤال الحاسم يفحصه ويسائله وذلك في موضع سابق [68] هو الدرس الذي أنجزه في صيف 1935 بعنوان لافت للنظر

Die *Unterscheidung* – Scheidung- setzt also, sofern sie sich auf die Unterscheidbarkeit des Unterscheidbaren *gründet*, dieses aber das Sein ist (gleichviel in welcher Auslegung), doch das Nicht und das Nichts voraus. Aber kann *so* gegenüber Hegel und der neuzeitlichen Auslegung des Seins überhaupt (ens = certum) gesprochen werden ? Die Frage ist nicht, ob dies Unterscheiden auf das Sein gegründet, sondern wie zum dieses selbst begriffen und entworfen sei. Wenn aber zum Entwurf des Seins die Vorgestelltheit gehört, kommt dann nicht aus dem Vorstellen (Denken), also Unterscheiden, das "Nicht" in das *Sein* ?

Woher aber und wie das Unterscheiden, *das Denken* – das Wesen des *Denkens* – als Vollzug ; als Grund des Entwurfs. Woher Entwurf und Entwurf-Offenheit ?

Die Negativität und das Nichts.

Das Nichts und die Frage : Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts ? Der *metaphysische*, auf den Vorrang des Seienden gegründete Charakter dieser Frage.

Das Nichts und das Wesen des Grundes. Grund – Wahrheit – Seyn.

Das Nichts und der "*Nihilismus*". »

67- قا: هيدغر 1941د: 72-73.

68 - إن علينا على الحقيقة أن نصعد بهذا الأمر الى ما قبل سنة 1935 ، وذلك بخاصة الى محاضرة "ما هي الميتافيزيقا ؟" التي ألقاها سنة 1929 ، بل وربما الى كتاب 1927 . لقد كان هيدغر على بينة منذ الفقرة 7 من **الوجود والزمان** من أن "ليس" (Nicht)الانطولوجية ما هي بمجرد حرمان نحوي أو منطقي بل هي مقام خاص بوجود الموجود نفسه (1926أ: ص29 السطر 28) . بل إنه قد شرع بعد منذئذ في بعض معالجة لمسألة "ليس" بالعدة الإشكالية التي توفرها تحليلية الدازين عندئذ أي أحوال الوجود الذي يخصه مثل "الدينونة"(Schuldigsein) (الفقرة58 ص 282 السطر 10 وص283 السطر 25) و"الوجود-الملقى"(Geworfenheit) (الفقرة 58ص284 السطر 35) و"العناية" أو "الهم" (Sorge) (الفقرة 58 ص 285 السطر 22) .. إلا أن الاستنتاج العام انما كان في كتاب 1927 أن " الماهية الانطولوجية لليس بعامة" انما "تبقى " "غامضة " (الفقرة 58 ص 285 السطر 36) . وهو أمر لن يبقى على غموضته منذ إلقاء محاضرة 1929 "ما هي الميتافيزيقا ؟" حيث تصدى هيدغر لمسألة العدم لا من حيث هو "ليس" انطولوجية ما تزال تعاني من وجه الشبه مع ليس النحوية والمنطقية ، بل من جهة ما هي متعلقة بالعدم بما هو كذلك أي كمقابل عنيد لمعنى الوجود بعامة . بيد أنه يمكن القول بأنه حتى سنة 1929 لم يأت هيدغر آلي الكشف عن

بالنسبة الى مطلوبنا ألا وهو "مدخل الى الميتافيزيقا"، حيث نجد أنّ هيدغر ، وذلك في الشطر الأوّل من ذلك الدرس ، والذي عنونه "السؤال الأساسيّ للميتافيزيقا" ، قد افتتح كلامه بإلقاء السؤال الهادي الذي يهمّنا : " لم كان الموجود و لم يكن على الأرجح لاشيء ؟" (1935: ت.ف.ص 14، 16–17، 25، 30، 32، 34، 43–44، 53..). أمّا من جهة *منهجيّة* ، فنحن نفترض أنّ ما جاء في الشذرة 15 التي ذكرناها من طرح لهذا السؤال هو لا يعدو أن يكون لمحة خاطفة عن مباحثة معقّدة كان هيدغر قد بسطها بسطا مطلوبا لنفسه ومتوسّعا في الشطر الأوّل من درس "المدخل إلى الميتافيزيقا" في صيف 1935 . وذلك يعني أنّ الاستيلاء على جملة معاني ذلك السؤال ، من حيث هو سؤال هاد في مناظرة العدم لدى هيغل ، هو أمر لا يستقيم للباحث إلاّ بقدر ما يفترض معروفا لديه ما كان هيدغر قد بسطه من أمر ذلك السؤال ومن منزلة **العدم** (1935: ت.ف.ص 35–40) فيه في ذلك الدرس السابق . وهذا مستوى من البحث سوف يبرز في موضعه .

أمّا عن الأطروحة التي وجدنا أنّ هيدغر يجهد الى إبرازها فإنّه يبسطها في الشذرة 7 من القسم الرابع من المخطوط عن **السلبيّة** ، وهي شذرة تختصّ بأنّها تحمل لفظة "العدم" عنوانا صريحا ومفردا لها . وذلك يعني أنّ هيدغر يتصدّى لمعنى العدم تصدّيا قائما برأسه غير ملحق بأيّ مسألة أخرى .

يقول هيدغر (1938/1941: 49): " إنّ العدم في كلّ ميتافيزيقا ، [يكون] الوجود بالنسبة لها من جهة ما هو موجوديّة الملحق بعدُ بالموجود ، ما هو بعدُ سوى ملحق بالوجود . إنّ ذلك يريد أن يقول : إنّه دوما كما تكون الموجوديّة متصوّرة ، يتعيّن العدم ." [69]

من البيّن أنّ هذه الأطروحة غير موجّهة خصّيصا الى المفهوم الهيغليّ للعدم ، وانما الى التقليد الميتافيزيقيّ بعامة (1935: ت.ف.ص 36) . بيد أنّ ذلك يعني أيضا أنّها تنسحب عليه على نحو مضاعف : من جهة ما هو *واقع سلفا* تحت وطأة ذلك التقليد و لكن بخاصة من جهة ما هو الصيغة *المكتملة* من إمكانات ذلك التقليد . ومن أجل التعرّف على مدى وجاهة هذه الأطروحة، وجب علينا أن نبحث في مقوّماتها . إنّها تتكوّن من مقدّمة ونتيجة : إنّ كلّ

لبّ الإشكال كما سيفعل سنة 1935 ، وذلك أنّه في محاضرة "ما هي الميتافيزيقا ؟" انما بقي أيضا حبيس مصطلحات تحليليّة الدازين ، التي تأخذ عندئذ من مسألة " القلق " (Angst) مقاما أساسيّا للوقوف على المعنى الانطولوجي للعدم ، و من البيّن أنّ ذلك يعني أنّ هيدغر لم يقدّم سنة 1929 فحصا للعدم من زاوية تاريخ الميتافيزيقا (ما عدا إشارة عابرة آلى هيغل) وانما تحليلا لدلالته "الكيانويّة " (existenziale) فحسب . ولذلك فإنّ ما كتبه في أمر العدم سنة 1929 انما هو على طرافته يبقى دائرا في فلك الجزء المنشور من **الوجود و الزمان** . انظر : 1926أ: § 7،ص 58 و ما بعدها؛ § 58،ص 283–286. و 1929 د:ت.ف.ص 51–71.

[69] -يقول هيدغر (1938/1941: 49):

« Das Nichts ist in aller Metaphysik, für die das Sein als Seiendheit schon der Nachtrag zum Seienden, nur noch ein Nachtrag zum Sein. Das will sagen : Je nachdem die Seiendheit begriffen wird, bestimmt sich das Nicht. »

– في هذه الشذرة (نفسه) يحيل هيدغر على لوحة "العدم" في كتاب **نقد العقل المحض** . إنّ وجه الإفادة من هذه الإحالة هو الوقوف على أنّ العدم انما غير منظور اليه إلا من جهة كونه في علاقة سالبة مع "شيء ما " (Etwas) . إنّ العدم لدى كانط إمّا "مفهوم فارغ بلا موضوع" أو "الموضوع الفارغ لمفهوم ما " أو " حدس فارغ بلا موضوع" أو " موضوع فارغ بلا مفهوم" . وذلك يعني من زاوية مسألتنا أنّ العدم لا يبحث فيه بما هو كذلك بل من جهة موجوديّة الموجود . را: كانط، ط.أك. III ، 233.

ميتافيزيقا تأخذ الوجود في معنى الموجوديّة انما هي أيضا وفي نفس الوقت وبنفس الضرورة تفهم العدم من الجهة عينها . إنّ ذلك يعني أنّ المعنى الميتافيزيقيّ للعدم انما بقي دوما رهين طريقة تدبير وجود الموجود ؛ إنّه مجرّد وضع للموجود من حيث هو قد سُلب جملة ما به يكون موجودا . إنّ معنى العدم انما هو مشتقّ في كلّ مرة من معنى الوجود .ولكن من حيث أنّ معنى الوجود قد ظلّ هو بدوره تابعا لمعنى الموجود ومشتقّا منه فإنّ مصير العدم انما كان من نفس الجنس : إنّه تابع في دلالته لدلالة الوجود من حيث هو موجوديّة .

إنّ ذلك يعني أنّ معنى العدم في التراث الميتافيزيقي يعاني من وضع *الإلحاق* على مستويين ، مستوى الوجود ومستوى الوجود . فهو "ملحق" (ein Nachtrag) للموجود بوجه ، وملحق للوجود بوجه . فهو ملحق للموجود من حيث أنّ العدم لئن كان مقابلا للوجود، فإنّ هذا الوجود ليس سوى لاتعيّن الموجود بإطلاق . إنّ فهم الوجود بأنّه ما هو سوى الموجود غير المتعيّن بعامة انما يحدّد بعدُ معنى العدم ، وإن كان ذلك على نحو لن يعود معه من فرق بين الوجود والعدم . إنّ المساواة بين الوجود و العدم ههنا تعني أنّنا نشتقّ معنى العدم، وذلك أثناء اشتقاق الوجود نفسه ، من عمليّة سلب كلّ تعيّن عن الموجود بعامة . كذلك فإنّ العدم الميتافيزيقيّ ملحق بالوجود من أجل أنّ الامر يتعلّق رأسا بالنهوض بالسؤال عن وجود الموجود وليس باللاموجود . إنّ السؤال الهادي للميتافيزيقا سؤال عن وجود الموجود ، وهو لذلك لا يتعرّض الى معنى العدم إلا بقدر ما يحتاج الى ذلك في تدبير ذلك السؤال . إنّ ذلك يعني أنّ أهمّية العدم لم تكن أبدا قائمة برأسها وانما هي أهمّية مشتقّة دوما . وإنّه إذا كان الوجود قد بقي رهين موجوديّة الموجود حتى ينكشف فإنّ العدم قد ظلّ رهين الوجود نفسه حتى يصبح ممكنا الاهتمام به .

إنّ الموجوديّة هي في الحالتيْن –حالة الوجود وحالة العدم – المصدر الذي خرج منه الترتيب الميتافيزيقي للوجود وللعدم . وهكذا فإنّ طريقة تعيين الموجوديّة انما هي تحدّد سلفا طريقة تعيّن دلالة الوجود والعدم جميعا . ولأنّ الموجوديّة لم تأخذ هيئة واحدة ضمن تاريخ الميتافيزيقا بل هيئات عدّة كذلك دلالة العدم هي لم تكن مطروحة في كل مرة بنفس الوجه . إنّها في كل مرة تستقي هيئتها من هيئة الموجودية التي صدرت عنها . إنّ النتيجة اللافتة لهذا التأويل بالنسبة إلى هيدغر الثاني هي تخريج ماهية "الميتافيزيقا" بوصفها "عدمية" [70] ؛ وبعبارة أكثر دقة : إنّ "مجاوزة الميتافيزيقا" (die Überwindung der Metaphysik) قد صارت مشروطة بالفلاح في إيضاح "ماهية العدمية" (das Wesen des Nihilismus) (1939/1938 : 55)[71].

– إنّ ما سبق بشأن الخيط الهادي والأطروحة الأساسيّة الذيْن يعتمدهما هيدغر في مناقشة المعنى الميتافيزيقيّ للعدم انما يطرح علينا مهمّتيْن لابدّ من استفهامهما بقدر طاقة هذا السياق الذي نحن فيه . أوّلهما تتعلّق بمدى *امتحان* هيدغر لذلك الخيط وتلك الأطروحة في نطاق مناظرته للسلبيّة الهيغليّة ؛ أمّا الثانية فتهمّ مدى إمكانية توفر هيدغر نفسه على سبيل أكثر

70– را: Faye 1992: 21–22.

71– يقول هيدغر (1939/1938: 55):" إنّ **الماهية الو–جودية–التاريخانية للميتافيزيقا** هي "العدمية" التي لا ينبغي هي ذاتها على ذلك أن يُفكّر فيها على نحو ميتافيزيقي فقط ، بل على نحو و–جودي–تاريخاني [أيضا] ."

« *Das seynsgeschichtliche Wesen der Metaphysik* ist der "Nihilismus", der selbst jedoch nicht nur metaphysisch, sondern seynsgeschichtlich gedacht werden muß. »

أصالة للنهوض بتبيين وجيه لمعنى العدم كما هو لا كما تأوّلته الميتافيزيقا (1935: ت.ف.ص 36 و ما بعدها).

في الشذرة 4 من "السلبية" يطرح علينا هيدغر[72] قولا حمّلا لجملة من الصعوبات مبنى و معنى ، نحن نرجعها الى المواضع التالية : أوّلا خطّة *التأويل* الهيدغرية نفسها ؛ وثانيا منزلة

72- يقول هيدغر(1941/1938: 17): " السلبية و "العدم".

1. اللاّ-وجود (بداية المنطق) "المجرّد **على الجملة**" ، **بلا مفهوم** ("بلا فكر"، الصوري). المجرّد على الجملة، بمعنى حتى ما يزال مستخرجا من **التجريد الأول**، من التوضيع غير القابل للتوسّط، غير المتعيّن، الذي ما يزال الموضّع الذي من شأنه مطروحا ضمن موضّعيّته، وذلك يعني أنّه انما ضمن **اللاّ-مسلوب**، يوجد "العدم".

2. السلبية المجرّدة : أ) السلب الأول (المشروط)، ب) السلب "الثاني" - البقاء-عالقا بالتناوب ضمن علاقة-ذات-موضوع. إنّ [السلب] "الأول" يفرّق بعدُ بين الذات و الموضوع الواحد صد الآخر و هو مشروط في **كل** ناحية نظر.

3. السلبية العينية - **اللامشروطة**. سلب "السلب" بوصفه (أ و ب).

"العدم" - بما هو ليس الموجود . " العدم" بما هو ليس الوجود .

إنّ السلبيّة انما ينبغي لها ، كما يبدو ، أن تلتقي بـ " "العدم " في صورته **الأكثر خلوصا وحسما** ؛ إنّه بذلك أيضا لم يبق غير السؤال كيف يمكن بذلك أن يُتصوَّر "العدم" .

"العدم" الهيغليّ : [إنّ] الحقّ الأوّل ، وذلك يعني " الموجود" بمعناه الأوسع انما هو الضرورة ؛ إنّه الفرق بين الوجود والعدم من جهة ما هو فرق هو ليس بفرق . إنّ العدم غير مميّز عن الوجود ، ليس آخرا بالنسبة اليه ، وانما **هوهو**(*dasselbe*) . من أجل ماذا ، بأيّ وجه ؟ على أساس تفسير الوجود . من أجل أنّ العدم ليس **مفروقا** (*Unterschiedenes*)، سلب و لكن "فرق"، هذا السبب بخاصة لا يمكن التكشيف عن السلبيّة على جهة "العدم" . ولكن هل على جهة **الوجود** ؟ إنّ هذا [الأخير] **هوهو** ، لذلك يُعكَس الأمر : أي إنّه انما **انطلاقا من**(*aus*) **السلبيّة** [يُكشَف] الوجود الذي يكون معه العدم هوهو . **وبذلك** قد تأتي "ماهية" **السلبيّة** إلى الظهور."

« *Negativität und das "Nichts"*

1. Das "*ganz* abstrakte" , *begrifflose* ("gedanken"-lose, das formale) *Nichtsein* (Anfang der Logik). Ganz abstrakt, d.h. sogar noch abgezogen aus der *ersten Abstraktion*, dem unmeittelbaren, unbestimmten Vorstellen, dessen Vorgestelltes in seiner Vorgestelltheit noch gesetzt und d .h. im *Un-negiert*, ist das reine "Nichts".

2. Die abstrakte Negativität : a) erste Negation (bedingte), b) "die zweite" Negation – wechselweise hängenbleiben in Subjekt-Objekt-Beziehung. Die "erste" unterscheidet schon Subjekt und Objekt gegeneniander und ist in *jeder* Hinsicht bedingt.

3. Die konkrete Negativität – die *unbedingte*. Die Negation der "Negation" als (a und b).

"Das Nichts" – als Nicht des Seienden. "Das Nichts" – als Nicht des Seins.

Die *Negativität* muß, so scheint es, am "Nichts" in ihrer *reinsten und entschiedensten* Form anzutreffen sein ; das ist auch so, nur bleibt die Frage, wie dabei das "Nichts" zu begreifen sei.

Hegels "Nichts": das erste Wahre, d.h. "Seiende" im weiteren Sinn ist das Werden ; es ist der Unterschied von Sein und Nichts als Unterschied, der keiner ist. Das Nichts ist vom Sein nicht verschieden, kein Anderes zu ihm, sondern *dasselbe*. Weshalb, inwiefern ? Aufgrund der Auslegung des Seins. Weil das Nichts kein *Unterschiedenes*, Negation aber "Unterschied", deshalb gerade am "Nichts" die Negativität nicht aufzuhellen. Aber etwa am *Sein* ? Dieses aber *dasselbe*, deshalb umgekehrt : d.h. *aus der Negativität* das Sein, mit dem

العدم من مسألة *السلبيّة* ؛ وثالثا معنى *العدم الهيغليّ* ؛ ورابعا *السلبيّة* بوصفها المصدر الذي منه يصبح ممكنا الإبصار بمعنى العدم الهيغليّ .

لنبدأ بالسؤال عن خطّة التأويل التي يعتمدها هيدغر في التماس السبيل الى طرق المطلب الذي يهمّنا . إنّها خطّة تقوم على التفريق بين ضربين من العدم ، أحدهما أصليّ والآخر مشتقّ منه . فأمّا الأصليّ فهو العدم من حيث هو خاصة للوجود بما هو كذلك وليس في علاقته بالموجود بعامة . أمّا العدم المشتقّ فهو العدم من حيث هو مضاف الى الموجود . وعلى الحقيقة فهذا مشكل يجاوز النطاق الضيّق لهذه الضميمة وذلك أنّه يضرب بجذوره الى مباحثات راهنة و سابقة لهذا الإشكال عينه في مواضع أخرى من المتن الهيدغري . فأمّا عن السابقة، فنحن نذكر بخاصة – إذا استثنينا إحالة محاضرة 1929 على المطابقة الهيغليّة بين الوجود والعدم [73] . والتعريض الذي قام به هيدغر بحرص كلّ جدلية على أن تجد لنفسها في السلب متّكأ [74] – الشطر الاوّل من درس 1935 الذي كان قد قدّم عن مسألة العدم الفحص الأكثر طرافة عن هذا الإشكال إلى هذه الحقبة، إذا ما تؤمّل من زاوية تاريخ الميتافيزيقا .وأمّا عن المباحث الراهنة فنحن نشير أساسا الى العمل الكبير الذي كان شغل هيدغر الشاغل ما بين 1936 و 1938 والذي ضنّ به هيدغر عن الدرس والنشر جميعا . ونقصد بذلك ما سمّاه باسم **إسهامات في الفلسفة (عن العهد)** *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [75] ، حيث نعثر على لُمع حاسمة فيما يتعلّق بخطّة هيدغر سواء أكان ذلك في تأويل المعنى الميتافيزيقي للعدم أم في الجهد الى الانفلات من ربقة تاريخ الانطولوجيا الذي فرضه . ونحن بالاعتماد على ما جاء في هذه المواضع ننبّه الى أنّ ما يفترضه هيدغر من فرق بين معنى العدم من حيث هو "عدم–الموجود" وبين العدم بما هو "عدم–الوجود" انما هو ليس شيئا سوى الفرق بين *التناول الميتافيزيقيّ للعدم* والمساءلة "غير الميتافيزيقيّة" [76] له .

لقد رأينا الى هيدغر كيف يفسّر أنّ *الوجود* لدى هيغل لا يعني سوى ضرب *الوجوديّة* التي من شأن الموجود إذا استُبصِر من جهة اللاتعيّن المطلق . في هذا الحيّز الدقيق يظهر معنى العدم لدى هيغل بنفس الضرورة ما دام العدم هو و الوجود صنوان . وقد رأينا أنّ هذا التطابق بين العدم والوجود انما يعني أنّ العدم ليس سوى حالة اللاتعيّن التي تصيب موجودا ما بعامة . إنّه بهذا المعنى ينبغي أن نأخذ تمييز هيدغر بين عدم الموجود وعدم الوجود : *إنّ العدم الهيغليّ عدم موجود وليس عدم وجود* . وذلك أنّ هيغل لا يملك أصلا معنى الوجود نفسه وانما تصوّرا لموجوديّة الموجود فحسب . وكما يكون معنى الوجود يكون معنى العدم أي كما أنّ معنى الوجود لدى هيغل هو مشتقّ من موجوديّة الموجود كذلك معنى العدم عنده مشتق من موجوديّة الموجود .

وباصطلاح دقيق إنّ هيغل لم يفهم "العدم" (das Nichts) إلاّ بوصفه "الليس" (das Nicht)، أي المعنى المنطقي للسلب بواسطة "ليس" (nicht). إنّ العدم الهيغلي لا يعني أكثر من "ليس الموجود"(das Nicht des Seienden)، أي السلب الأول أو المشروط، و "ليس الوجود" (das

---

das Nichts dasselbe ist. Und dabei kommt vielleicht das "Wesen" der *Negativität* zum Vorschein. »

[73] – 1929د: ت.ف.ص 69.

[74] – 1926أ: § 58،ص 286.

[75] – 1938/1936: §§ 47،72،90،129،144،146.

[76] – قا: Pöggeler 1959: 282.

Nicht des Seins)، أي السلب الثاني أو اللامشروط. لكنّ هيغل سواء في سلب المسلوب أو سلب السلب هو ما يزال "ميتافيزيقيا"، بمعنى ما يزال يستمد من المعنى المنطقي للنفي بـ"ليس" معنى "العدم"، ولذلك هو يماهي بين الوجود و العدم.- إنّ "العدم" الهيغلي هو في نظر هيدغر الثاني "تغيير غير أصيل لـ"ليس" غير قابلة للتجاوز تنتمي في ماهيتها إلى الوجود ذاتـه"[77]. إنّ ذلك يعني أنّ هيغل لم يقف على السياق الذي يجعل الإبصار بالمعنى الأصليّ للعدم ممكنا أي على معنى العدم من حيث هو عدم الوجود وليس عدم الموجود . إنّ مطلوبنا الآن هو ملاحظة كيف يستعمل هيدغر هذه الخطّة ، والتي هي على الحقيقة نتيجة هرمينوطيقيّة حاسمة لمباحث لا يمكن عرضها هنا عرضا مذهبيّا ، - وذلك في إيضاح **العدم** الهيغليّ من حيث هو باب الولوج الى المسألة التي رأى هيدغر أنّها أمّ المسائل في **المنطق** الهيغليّ من حيث هو ليس شيئا في ماهيته غير **ميتافيزيقا**(1941/1938 : 21) ، أي مسألة **السلبيّة** .

ما هي منزلة العدم من مسألة السلبيّة ؟ - إنّنا إذا أخذنا السلبيّة نقطة انطلاق لنا في مساءلة العدم فإنّ النتيجة هي أنّنا نتوقّع من السلبيّة ملاقاة العدم من أنسب سبيل الى ذلك . وذلك يعني أنّ المطلوب عندئذ لن يكون سوى تعيين الطريقة التي يتمّ من خلالها تصوّر(begreifen) العدم . هذا الوضع الإشكالي سوف يتمّ الآن امتحانه عند الطرح الهيغليّ لمعنى العدم في مطلع **علم المنطق** .

إنّه من البيّن أنّ النتيجة التأمّليّة الأولى في هذا المنطق هي "الصيرورة" ، وليس الوجود أو العدم ، وذلك أنّ هذيْن انما هما حالان من اللاتعيّن التام الذي لا يهبنا أيّ ضرب من العلم بالموجود . بيد أنّ اللافت للنظر في الدلالة التي يعطيها هيغل لمسألة الصيرورة هو أنّه يخرجها من السياق التقليديّ الذي يختزلها في معنى الاستحالة ، ويطرحها في سياق طريف هو سياق "الفرق " بين الوجود والعدم : إنّ الصيرورة هي الفرق بين الوجود و العدم من جهة ما هو ليس بفرق على الحقيقة . الصيرورة هي **اللا-فرق** بين الوجود والعدم . إنّها احتمال الفرق بينهما على أنّه ضرب من التطابق التأمّليّ . وذلك أنّ الصيرورة هي المقام الذي أفلح هيغل من خلاله في إصدار الفرق من غير فرق أي في إخراج "الغيريـــة" (die Andersheit) (1941/1938 : 18) بين الوجود والعدم على أنّها على الحقيقة نحو من *الهويّة* بينهما . إنّ معنى العدم مشتقّ من حال الموجود بعامة إذا ما جُرّد من كلّ تعيّن ، لكنّه لا يجد المقام الذي يمكّنه من إعطاء دلالته الموجبة إلاّ في الصيرورة . ولكن هل يعني ذلك أنّ الصيرورة هي البدء الأصليّ للمنطق الهيغليّ ؟ - أليست الصيرورة **نتيجة تأمّليّة** فقط أي تصدر عن حركة انطولوجيّة أعمق غورا منها ، هي عند هيغل المعنى غير المتوسّط وغير المتعيّن أصلا للوجود ؟ .

إنّ قصد هيدغر[78] هنا هو التنبيه إلى أنّ هيغل لم يبدأ حقّا في عرضه للميتافيزيقا بمعنى **الوجود** كما هو مرسوم في **علم المنطق** بل بمسألة **الصيرورة** . من أجل ذلك يعمد آلي تقديم تأويل

77- Boer 2000: 298.

78- هيدغر (1941/1938: 52): " "الصيرورة" - (بمعنى أن يصير شيء ما ، ما " هـو" - [هو] أن يعود الى ذاته ، الى أساسه = أن يذهب إلى الأساس[78]) [بمعنى] أتى الى ذات نفسه ، الى ماهيته ؛ [هو] توسّط معيّنٌ .

إنّ هيغل انما يبدأ (*fängt .. an*) **بصيرورة الصّائر** ، وذلك يعني بالمطلق ؛ إنّه داخل هذا "البدء" هو يبتدئ (beginnt) بـــــ"الوجود" ، الذي ، من جهة ما هو موجودية ، هو **عـدم الموجـود** ، أي [عدم الموجود] بالفعل وفعليّته بإطلاق .

خطير لمسألة *البدء* يقوم على *التمييز بين ضربين من البدء* أحدهما فقط هو جدير بهذا المسمّى أمّا الآخر فلا ، ثم طبّق من بعد ذلك هذا التمييز على إشكالية البدء عند هيغـل . أمّـا فيمـا يتعلّـق بالمسألة الأولى فإنّ هيدغر يفرّق بين "البدء"(Anfang)[79] و "الابتداء" (Beginn)[80] : *البـدء* هـو مـا منه يصدر الإمكان الانطولوجي لمعنى الوجود ؛ أمّا *الابتداء* فـهو مـا بـه يتـمّ الشروع في عـرض المسألة شروعا خارجيًا ومؤقتا[81] . فإذا أخذنا بهذا التمييز في استيضاح معنى البـدء عنـد هيغـل

البدء (*Anfang*) – [هو] **ما منه** (*woνon*) يخرج شيء ما بوصفه الأمر الذي ضمنه يبقى ولـــدن خروجه هو يتأسّس فيه .

الابتداء (Beginn) – ما به (womit) يُشرع في الخروج ، وما هو ، من جهة ما هو كذلك محوّ ومستدم ومستبعَد ، متجاوَز وذلك يعني في الوقت نفسه ما هو مرفوع .

إنّ هيغل يبدأ **بالبدء** ، البدء الذي هو الإدراك المطلق للـ ego cogito – [..]. " الوجـــود " (الفعليّة) من حيث هو وعي (Bewuβtsein) أي أن تكون **الذات**(sich) واعية (bewuβt sein) بشيء ما ، بموضوع ، أن تتملّكه لذاتها بوصفه مَوْعِيًا به ."

« "Werden " – (d.h. etwas wird, was es "ist" – geht in sich, seinen Grund = zu Grunde gehen) *zu sich selbst, seinem Wesen kommen ; bestimmendes Vermitteln.*

Hegel fängt mit dem Werden des Werdenden, d.h. Absoluten, an ; innerhalb dieses "Anfangs" beginnt er mit dem "Sein", das als *Seiendheit* das *Nichts* des *Seienden* ist, d.h. des absolut Wirklichen und seiner Wirklichkeit.

Anfang – woνon etwas ausgeht als dem, worin es bleibt und worin es, ausgehend, sich gründet.

Beginn – womit das Ausgehen anhebt und was als solches verschwindet, fort- und weggesetzt, übergangen wird und d.h. zugleich, aufgehoben wird.

Hegel fängt mit dem *Anfang* an, welcher Anfang die absolute Fassung des ego cogito ist [..]. "Sein" (Wirklichkeit) als Bewuβtsein, d.h. *sich* etwas, eines Gegenstandes, bewuβt sein, als Bewuβtes für sich haben. »

79– را: Schürmann 1982، ص 146–147:

« Par *Anfang* aussi, Heidegger désigne un certain point de départ. Et ici encore, les emplois du mot basculent d'un sens historial à un sens événementiel.

Le "commencement" est d'abord affaire d'*expérience*, d'épreuve. Ceux que nous appelons les présocratiques sont les *anfängliche Denker* parce qu'ils ont éprouvé la présence comme venue pure. Cette expérience est le point de départ de la pensée. Initialement (*anfänglich*) avertis, ils commencent la philosophie. Le sens historial du commencement résulte alors de son sens qu'on pourrait dire *expérimental*. Le commencement est à distinguer du " début , plus tardif, de la métaphysique ", c'est-à-dire de l'oubli qui, avec Platon et Aristote, s'abaisse sur l'expérience initiale. »

80– Zarader 1986: 25؛ و Ijsseling 1988، ص 395:

« Commencement (*Anfang*) is clearly distinguisched by Heidegger from beginning (*Beginn*). One can say that philosophy begins with the Greeks and that calculative thinking begins with Leibniz. This beginning lies behind us. The commencement however lies before us precisely as the to-be-thought and the unthought. »

– كذلك : Schürmann 1982: 145.

81– يقول هيدغر (1939/1938: 96):" إنّ بدء ''الفلسفة'' من حيث هي **فكر الوجود** هـــو بذلك من ناحية أكثر أصلية ابتداء الميتافيزيقا.

هذا الابتداء هو الإنهاء الأول للبدء الأول ز بما هو إنهاء هو تهيئة الاستكمال. بيد أنّ الاســـتكمال هو ابتداء النهاية، الذي سيدوم فيما وراء البدء الأول بعيدا.

وجدنا هذا : أنّ البدء عنده لم يكن بالوجود وانما بالصيرورة ، وذلك يعني أنّ بداية هيغل بالوجود لا تعدو أن تكون ابتداء *منهجيا* فقط . والفرق بينهما أنّ البدء *مقام* يبقى عاملا في كلّ مرة ، أمّا الابتداء فزائل . إنّ ما يبقى عاملا في الإشكال الهيغليّ ليس الوجود وانما الصيرورة . وذلك يعني أنّ استهلال المنطق بالوجود انما كان إجراء مؤقّتا سرعان ما تمّ تجاوزه أي بالمعنى الهيغليّ سرعان ما تمّ "رفعه" .

وبعبارة "طوبولوجية" : إنّ "المنطق" الهيغلي هو الصيغة "النهائية" من "ابتداء" (Beginn) تاريخ الميتافيزيقا الذي رسمه أفلاطون، ومن ثم هو في نسيان سابق للـ"بدء" (Anfang) قبل-السقراطي للتفكير في الو-جود، ومن أجل هذا السبب المضاعف هو أبعد ما يكون عن الاهتداء إلى "الأصل" (der Ursprung) أو بالمعنى التاريخاني "القفز الأصلي" (Ur-sprung) في ساحة تاريخ الو-جود بوصفه عهدا[82]. فما يدعو إليه هيدغر هو التفريق بين "ابتداء الميتافيزيقا (Beginn der Metaphysik) (1943/1942 : 113) و " بدء التفكير (Anfangs des Denkens)، ولكن مع تدقيق خطير : " أنّه ضمن هذا الابتداء انما تكون أيضا لعبة قدَر هذا البدء بما هو "Anfang"[83]

ولكن ما هي خطّة هيدغر في إخراج هذا التأويل ؟ أي ما الذي عثر عليه في دلالة الصيرورة[84] حتى يتّخذها وسيلة لحلّ صعوبة البدء كما عرضها هيغل ؟ - إنّ خطته مزدوجة : أوّلا إعادة تأوّل معنى الصيرورة بشكل يجعله قابلا للصياغة في *لغة الميتافيزيقا الحديثة* أي ميتافيزيقا الذاتية ، وثانيا تأوّل مسألة البدء الهيغليّة في ضوء وفي حدود طريقة المحدثين في طرح مسألة البدء وفي النهوض بها . فقد رأينا في القول الذي أوردناه كيف جعل هيدغر يفسّر الصيرورة بوصفها نحوا من "العودة إلى الذات" : إنّه ترجم دلالة *التصيّر* على نحو يجعلها تقبل حركة *الذات* في العودة إلي نفسها هيئة داخليّة لها . وهكذا قدّم حركة "الذهاب إلى الأساس" (zu Grunde gehen) على أنّه ضرب من "العودة إلى الذات" (in sich gehen)[85] . بيد أنّ المقصد من ذلك هو ما هو خطير : إنّه إخراج مسألة البدء عند هيغل على أنّها لا تعدو أن تكون بدء **حديثا** ، أي *بدء بالأنا أفكر* بوصفه مصدر كلّ تصوّر *لموجوديّة* الموجود من حيث هو منظور اليه كموضوع فحسب .

إنّ الفلسفة هي تاريخ حقيقة الو-جود، التي لا تكون كينونتها (west) للتو إلاّ بوصفها حقيقة الموجود."

« Der anfang der "Philosophie"*als Denken des Seins* ist ursprünglicher denn der Beginn der Metaphysik.

Dieser Beginn ist die erste Beendung des ersten Anfangs und als Beendung die Vorbereitung der Vollendung. Die Vollendung aber ist der Beginn des Endes, das über den anderen Anfang weit hinaus dauert.

Philosophie ist die Geschichte der Wahrheit des Seyns, die alsbald nur erst als Wahrheit des Seienden west. »

82- قا: Schürmann 1982: 152-153.

83- قا: Villela-Petit 1986: 231، الهامش 1.

84- قا: في درس صيف 1941 يرفض هيدغر صراحة أن "يلقي معا" مفهوميْ "الصيرورة" و "الوجود" الهيغليين في خانة واحدة مع الـ γενεσις اليونانية (1941د: 105).

85- "عودة إلى الذات" يأخذها هيدغر بوصفها راسبا تاريخانيا عن قرارات بدئية من قبيل الشذرة 101 لهرقليدس " إنّي على إثر نفسي - أترصّد نفسي فيها" أو "اعرف نفسك" السقراطية، أو التعريف الأفلاطوني للتفكير بأنّه "حديث النفس" ، را: Schmidt 1988: 125.

هكذا يُستبعدُ هيغل من مقام هيدغر نفسه مرّتين : أوّلا من حيث هو لم يعرف من البدء إلا المعنى *الحديث* أي البدء بالذات ؛ وثانيا أنّه حتى عندما بدأ بالوجود في منطقه هو لم يف بالمعنى الأصيل للبدء إلا في طور متقدّم أي في طور الصيرورة . والمقصد هو أنّه في الحالتين هو بعيد كلّ البعد عن أن يكون قد وقف على معنى البدء بالوجود على الوجه *التاريخاني*، أي البدء في منارة/خلوة "الفرق الانطولوجي"[86]. هذا المستوى من التحليل يجعل الفحص عن مسألة *العدم* أكثر أهمّية . وذلك أنّه يجعلنا نعتبر أنّ هيغل لم يكن ليقف على الدلالة الأصليّة للعدم مادام لم يقف على الدلالة الأصليّة للبدء .

وهكذا فمعنى العدم لديه لا يصبح قابلا للبيان إلا ضمن *تفسير الوجود* الذي عرضه ههنا فقط . إنّ الوجود أي إنّ فهمًا ما للوجود هو الذي يجعل هذا المعنى أو ذاك مقاما لتناول العدم . ولكن "من أجل ماذا ؟" (weshalb ?) ، و"بأيّ وجه ؟" (inwiefern ?) . – إنّ هيدغر يلمّح هنا الى طبيعة المقصد *الميتافيزيقي* بعامة الذي تعوّد من دهره أن يغلّب توجّهه قبلة وجود الموجود على توجّهه قبلة العدم . ولكن " لم كان الموجود و لم يكن على الأرجح عدم ؟" – هذا السؤال هو موطن الإحراج الأصليّ للمقصد الميتافيزيقيّ بعامة . لماذا كان هيغل يعتبر تفسير الوجود هو الباب الذي نأتي منه الى فهم العدم ؟ من أجل ماذا كان ينبغي ألاّ نفحص عن العدم إلا من جهة البحث عن معنى الوجود ؟ ومن أجل ماذا كان ينبغي عليه الخروج من خانة الصعوبة التي رأى عندها أنّ الوجود و العدم هوهو ، وإعلان الصيرورة بوصفها النتيجة التأمّليّة التي ينبغي الانتهاء اليها بعد كلّ مباحثة لمعنى الوجود ؟

إنّه من أجل أنّ البقاء تحت سقف العدم مستكره من الفكر. إذْ هو ما يمحو إمكانيته أصلا ، انما يكون على كلّ ميتافيزيقا أن تمسك بالوجود على أنّه القبلة الأليق بالسؤال . هذا السبب هو حسب هيدغر السياق الأصليّ الذي تأتّى منه القرار الهيغليّ بأنّ الوجود والعدم هوهو . وذلك أنّ هذا التطابق ليس اعترافا بأحقيّة العدم في المساءلة بقدر ما هو إغفال خطير لتلك الأحقيّة . فكيف يُعترَف بأمر نسارع الى نكران كلّ وجه من التميّز الذي من شأنه ؟ إنّ هيغل انما بمساواته العدم مع الوجود انما جرّد العدم من الإمكانية الانطولوجية التي تخصّه ، وعوّض القول فيه بالقول في الوجود . وهو ما كان ليفعل ذلك إلا من أجل أنّه يحتكم صمتا وضرورة الى التوجّه الميتافيزيقيّ الغربيّ الذي يقوم على اعتبار البحث في وجود الموجود هو الشاغل الذي يحكم كلّ ملاقاة لمسألة العدم . إنّ العدم لا يظهر ضمن هذا التوجّه إلا ملتبسا بمعنى الوجود الذي وقع إقراره .

بيد أنّ هذا النحو من نكران العدم وذلك بخاصة حتى عند الاهتمام به يعني بالنسبة الى غرضنا أنّ العدم لا يمكن له أن يكون حاملا للاختلاف ، وهذا يعني أنّ تطابقه مع الوجود يؤدّي للتوّ الى تحوّل العدم الى مسألة غير قادرة على مدّنا بالامكان الأليق بالتعرّف على ضرب السلبيّة الأصليّة الثاوية في معنى الوجود .

يقول هيدغر (1941/1938: 19) :" إنّه لا ينبغي أن نتصوّر "السلبيّة" الهيغلية على وجه الخصوص من **العدم** و هوهويّته (Selbigkeit) مع "الوجود" ؛ وذلك من أجل أنّه ليس ههنا " فرق " [بينهما]."[87]

---

[86]– Schürmann 1982: 149.

[87]–يقول هيدغر (1941/1938: 19) :

إنّ ذلك يعني أنّ التعرّض الهيغليّ لمسألة العدم لم يأت على الأمر الأخصّ في هذه المسألة ، ومن ثم النفاذ الى موقع العدم من السلبيّة القارّة في قلب الوجود . فإنّه إذا لم يكن العدم أصلا جوهريّا لتلك السلبيّة فذلك يعني أنّ تناولنا له ما يزال بعيدا عن البلوغ الى ما به قد يكون للوجود اقتران أصليّ بمعنى العدم . أمّا رأس العلّة حسب هيدغر في هذا الانحسار عن الإبصار المطلوب بمسألة العدم لدى هيغل فهو ليس شيئا آخر غير طريقته في تعيين معنى الوجود : إنّه من أجل أنّ معنى العدم قد ظلّ في نطاق الميتافيزيقا مشتقّا في كلّ مرة من طريقتها في تأويل وجود الموجود فإنّ هيغل لم ينحسر عن المعنى الأصليّ للعدم إلا من أجل أنّه لا يتوفّر على التأويل الأوجه لمعنى الوجود . ولذلك فإنّ فحص هذا الوجود من شأنه أن يمكّننا من الوقوف على سبب ذلك الانحسار [88] .

إنّه يتوضّح لنا الآن بأيّ وجه لا يمكن لهيغل أن يصيب من مسألة العدم نكتة الأمر فيها ، وذلك لمحدوديّة قارّة في مفهوم الوجود الذي عرضه . فما يقصده بالوجود هو مفهوم يعاني حسب هيدغر من صعوبتيْن على الأقل : أوّلا أنّه مفهوم **جانبيّ** (einseitig) وذلك يعني أنّه لا يرى من دلالة الوجود إلا وجها من وجوهها فحسب ، أكان ذلك بالنظر الى معنى الوجود الذي اكتشفه هيدغر أم بالنظر الى معنى الوجود في إشكالية هيغل نفسها بعامة . وثانيا أنّه مفهوم **مجرّد** ، وذلك يعني أنّه لا ينفذ الى المضمون المتعيّن لمعنى الوجود ، وانما يقف عند دلالة عامة له . وهو معنى أنّه لاتعيّن محض . – إنّ ما يهمّنا نحن هنا هو الوقوف على منزلة العدم في كلّ ذلك .وتحديدا أنّه يعاني من وجهيْ النقص الذيْن لحقا بمفهوم الوجود . إنّ معنى العدم لدى هيغل معنى جانبيّ ومجرّد . كيف ذلك ؟ – إنّه جانبيّ مادام غير مطروح إلا بوصفه حالا انطولوجيّا لا يظهر إلا عندما يكون الوجود منظورا في مشهد اللاتعيّن المحض . وليس في موضع آخر . وذلك يعني أنّ هيغل لا يهتمّ بالعدم عندما يكون مفهوم الوجود قد بلغ من التعيّن

« Hegels "Negativität" gerade *nicht* aus dem Nichts und dessen Selbigkeit mit dem "Sein" zu begreifen ; weil hier kein "Unterschied". »

88–يقول هيدغر(1941/1938: 50) : " إنّ ما يسمّيه هيغل وجودا انما هو بالنسبة له ليس سوى تعيين جانبيّ للـ**وجود** بالمعنى الذي له **عندنا** و (للوجود بالفعل) بالمعنى الذي له **عنده** .

ولكن لِمَ [كان] الموجود على الحقيقة [هو الموجود] بالفعل (ممكن [الوجود] و واجب [الوجود]) ؟ – من أجل أنّ في ذلك – من زاوية الإغريق– الشهود الكامل للمشهود ، **المشهوديّة المستكملة** . (..)

لهذا عندما يجمع هيغل " العدم " مع "الوجود" في المعنى الذي له عنده ، فإنّه يظهر من أمره أنّه لا يدرك العدم إلا " تجريدا" ومجانبة ، و[هو لم يدركه] ولو مرة واحدة بوصفه **عدم [الوجود] بالفعل** . أم بلى ؟ فمن أجل أنّ الوجود ذاته ليس شيئا سوى عدم [الوجود] بالفعل ، فإنّ العدم بالمعنى المطلق انما هو مع " الوجود " هوهو – وذلك يعني بالنسبة إلى " الفعلية" (الو–جود). "

« Was Hegel das Sein nennt, ist für ihn nur eine einseitige Bestimmung des *Seins* in *unserem* und (der Wirklichkeit) in *seinem* Sinne.

Warum aber das eigentlich Seiende das Wirkliche (das *Mögliche* und das *Notwendige*) ? Weil –griechisch – darin die volle Anwesung des Anwesenden, die *vollendete Anwesenheit.* [..]

Wenn daher Hegel das "Nichts" mit dem "Sein" in *seinem* Sinne zusammenbringt, dann scheint er das Nichts nur "abstrakt" einseitig zu fassen, und nicht und nicht einmal als *das Nichts der Wirklichkeit.* Oder doch ? Weil eben das Sein selbst nichts im anderes ist als das Nichts der Wirklichkeit, deshalb ist das Nichts im absoluten Sinne mit dem "Sein" dasselbe – und es besagt das für die "Wirklichkeit" (das Seyn). »

والتوسّط مبلغه الأعلى ، أي مبلغ الوجود بالفعل ، بل هو لا يتلفّت اليه إلا عند عتبة المعنى الأعمّ للوجود ، وذلك يعني عند عتبة المعنى الأقلّ تعيّنا ومن ثمّة الأفقر دلالة تأمّليّة . إنّ معنى العدم لا ينسحب إذن لدى هيغل على المعنى التأمّليّ المكتمل للوجود لديه أي على معنى الوجود بالفعل . وانما فقط على معنى الوجود الأوّليّ البدئيّ الفارغ من كلّ تعيّن .

هذا الطابع الجانبيّ هو السبب الذي قاد هيغل الى إخراج معنى العدم إخراجا "مجرّدا" . إنّ معنى التجريد هنا هو متعلّق بمدى انطواء العدم على مضمون انطولوجيّ يخصّه . والجواب هو كلاّ . إنّ العدم لا مضمون له وذلك من جهة كونه يظلّ دوما عدمَ الوجود غير المتعيّن وغير المتوسّط ، ولا يصبح أبدا عدم الوجود بالفعل . ليس ههنا لدى هيغل عدم خاص بالوجود بالفعل . بل فقط عدم مصاحب للوجود من حيث هو لم يصبح بالفعل بعدُ . إنّ ذلك يجعلنا نفهم منزلة العدم هكذا : إنّ العدم مطابق للوجود لدى هيغل من أجل أنّ هذا المعنى الأوّليّ للوجود هو بدوره مباين لمعنى الوجود بالفعل بل هو له بعين الضدّ ، وذلك يعني أنّ العدم مطابق للوجود من أجل أنّ هذا الوجود هو ضرب من العدم بالنظر الى الوجود بالفعل . هنا تبرز المطابقة بين الوجود والعدم على أنّها مقبولة طالما كان المقصود هو أنّ الوجود في لاتعيّنه هو ضرب من العدم إذا ما قورن بالوجود بالفعل . إنّ العدم لا يصبح غرضا للتفلسف إلا حيث لا مضمون للفكر مطلقا . العدم هو الأمر "الخالي-من-الفكر" (das Gedankenlose) (ج68ص19) ؛ هذا الخلوّ من الفكر هو التجريد . أمّا الوجود بالفعل فهو الفكر غير المشروط الذي بلغ من شهود ذاته أنّه صار المضمون المطلق لنفسه .

إنّه الآن فقط ينبغي علينا أن نضع معنى الوجود بالفعل في موضعه ، وذلك دون أن نغفل عن مطلوبنا وهو تعيين منزلة العدم في الفهم الهيغليّ للوجود ، بل الأليق بنا أن نرى من أيّ طريق يمكن لمعنى الوجود بالفعل أن يعيننا على إنجاز ذلك المطلوب . إنّ الفرض الهيدغريّ هو أنّ هيغل انما يستأنف ههنا القرار اليوناني بتعيين الوجود بالفعل بوصفه ضرب الوجود الاكثر أصالة . بيد أنّه يجدر بنا أن ننبّه الى أنّ هيدغر يقحم هنا تأويله الخاص لذلك الوجود بالفعل على أنّه لا يعدو أن يكون فهما للوجود من جهة بعد زمانيّ واحد هو الحاضر : إنّ الوجود بالفعل هو الوجود المشهود في مشهوديّته التامة . وهكذا يظهر الفهم الهيغليّ للوجود بما هو وجود بالفعل صادرا عن ضرب من الاستئناف لتلك المشهوديّة التامة للموجود في شهوده الذي من شأنه . وهو ما يجد في مقام "المثال المطلق" هيئته العليا .

ما هو أمر العدم الآن ؟ - إنّ العدم من حيث هو والوجود غير المتعيّن صنوان انما لا يمكن له أن يلج آلي مقام الوجود بالفعل أي آلي المثال المطلق . وذلك أنّ هذا المثال المطلق متقوّم رأسا بمعنييْ المثول والإطلاق : المثول أي الظهور للنظر من حيث هو ضرب الوجود الأكثر حقيقة من كلّ موجود ؛ والإطلاق من حيث هو مقام الوجود غير المشروط الذي بلغ من شهود ذاته أقصى ضرب من التعيّن الذاتيّ . بحيث صار غير مضادّ لأيّ موجود مادام كل موجود يجد فيه إمكانه الذي يخصّه . إنّ العدم لا يمثل إلا متخفيّا في جلباب الوجود غير المتعيّن ؛ وهو ليس مطلقا إلا في المعنى العام والفارغ للإطلاقية أي اللاتعيّن المحض . - إنّه في هذا السياق الدقيق انما ينبغي أن نأخذ إقرار هيدغر بأنّ العدم لا يصلح لأن يكون مصدرا للنظر في مسألة السلبيّة ، بل إنّ العكس هو السبيل التي هي أحقّ لنا أي أنّ السلبيّة هي المصدر الذي منه يصبح ممكنا لنا أن نستبصر معنى العدم . وهذا إقرار من شأنه أن يهدينا في البحث عن الدواعي

التي دعت هيدغر الى اعتبار مسألة السلبيّة موضعا وجيها لمناظرة هيغل وربما إشكالية المثالية الألمانية بعامة .

بيد أنّ ذلك انما يطرح علينا صعوبتين ليس هذا موضع النظر فيهما : أوّلا ما هو المعنى الذي به يمكن للسلبيّة أن تتميّز عن العدم لدى هيغل تميّزا حاسما ؟ وثانيا ما هي السبيل التي اتّبعها هيدغر في استكشاف ذلك المعنى لا من حيث هو مسألة خاصة بهيغل فقط وانما بما هو مسألة خاصة بهيدغر نفسه ؟ – إنّ الإجابة المؤقّتة التي يمكننا الظفر بها هنا هي مدى تكشيفنا عن الأفق الميتافيزيقيّ الذي يفترض هيدغر أنّه هو الذي يحكم الموقف الهيغليّ من العدم سلفا . بل ويحكم وجه اجتهاده في اتّجاه السلبيّة . إلاّ أنّه علينا أن نضع في الحسبان أنّ هيدغر لا ينكر عن المفهوم الهيغليّ أن يصلح مقاما لاستبصار ماهية السلبيّة إلا من أجل التنبيه آلي هشاشة هذا المفهوم وعدم أصالته فقط . إنّ ذلك لا ينبغي أن يُسحب على مسألة السلبيّة بعامة . وذلك يعني أنّ العدم بمعناه الأصليّ انما هو باب صالح لطرق معنى السلب بل هو بخاصة الباب الأليق بهذا الامر مادام العدم حسب هيدغر كامن في معنى الوجود نفسه ، وإن كان لا يفهم ذلك الكمون كما يعرضه هيغل .

3.2- من هيغل الى هيدغر : نحو البدء الآخر

إنّنا نفترض أنّ لبّ الإشكال في المناظرة الهيدغريّة مع السلبيّة الهيغليّة لا يتبيّن حقّا إلا بقدر ما نقف على هذا : أنّ ضربا ما من المساءلة للمعنى الهيغليّ للعدم هو السياق الأساسيّ الذي يعتبره هيدغر السبيل الملكيّة الى استئناف التفكير في ماهية العدم وذلك بالتحرّر من التناول الميتافيزيقيّ له من حيث هو يجد في المفهوم الهيغليّ للعدم هالته العليا . إنّ مقصدنا الآن أن نتعقّب وجوه تلك السبيل في استئناف البحث في ماهية العدم وذلك بوصفها ضربا من الانزياح الخطير من مقام الميتافيزيقا الى مقام تاريخ الوجود ، وذلك يعني عندنا من مقام هيغل الى ما يسميّه هيدغر باسم "البدء الآخر" . ونحن سنتعرّض الى المسائل التالية : أوّلا ما معنى أن نفكّر في العدم بعامة ؟ وثانيا كيف كشف هيدغر عن السبيل التي تقود الفلسفة الغربية من طريق "البدء الأول" إلى سبيل "البدء الآخر" ؟

ونحن نشرع في إنجاز هذه المطالب مبتدئين بالمطلب الأوّل منها .

أ- ما معنى أن نفكّر في العدم بعامة ؟

إنّ هيدغر [89] يعتبر أنّ الخوض في مسألة العدم هو غرض أصليّ في الفلسفة بما هي كذلك . وذلك يعني أنّ الميتافيزيقا لم تكن قولا من جملة أقوال أخرى في العدم بل هي القول

89-يقول هيدغر(1941/1938: 15-16) : " أن **نفكّر** في العدم يعني : أن نستجوب حقيقة الوجود وأن نجرّب ضُرّ (Not) الموجود في جملته . أن نفكّر في العدم ليس عدميّة (Nihilismus) . إنّ ماهية العدميّة انما تكمن في نسيان العدم بالضياع في تدبير الموجود .

إنّ هيمنة تدبير الموجود انما تنكشف على أوكد وجه في أنّ الميتافيزيقا من حيث هي أساس هذا التدبير في تمامه انما تحطّ "الوجود" الى [رتبة] معدوميّة فارغة . **هيغل** :العدم" بما هو محضُ لاتعيّن ولاتوسّطٍ – الخلوّ–من–الفكر بما هو كذلك .نيتشه : " الوجود"، الدخان الأخير لواقع متبخّر. "

الأقصى أصالة الذي أمكن للفلسفة أن تنتجه عن هذا الأمر . بيد أنّ ذلك يعني للتوّ أنّ المطلوب حقا هو استئناف الخوض في مسألة العدم ليس فقط لأنّ الميتافيزيقا قد خاضت فيه وانما على وجه الخصوص من أجل أنّ نكتة الإشكال في التحرّر من ربقة الميتافيزيقا انما تتعلّق بمعنى هذا العدم أصلا . إنّ هيدغر مدعوّ آني التفكير ضدّ هذه الميتافيزيقا ولكن مع استئناف عين المهام التي كانت منوطة بعهدتها . في هذا السياق عينه يجب أن نضع مناظرته لهيغل . لذلك هو يقدّم تصوّرا لترتيب الفرق بين القول الميتافيزيقيّ في العدم والقول الذي يخصّه هو من حيث هو يحاول التفلسف من غير الاستناد آني عين السند الميتافيزيقيّ . ولكن ما هو هذا السند ؟ – إنّه اعتبار "الآلية " (Machenschaft)[90] المدبرة للموجود - وليست "الجدلية"[91] غير بعض مظاهرها – هي السياق الأساسيّ للتعرّض الى معنى العدم . إنّ وجها ما من الإجابة عن السؤال القديم " ما هو الموجود بما هو موجود ؟" هو السند الأساسيّ لترتيب معنى العدم . هنا يصبح واضحا أنّ الوجه الوحيد من الكفّ عن هذا التقليد هو التلفّت عن تدبير الموجود والانصراف قدما الى مساءلة الوجود . وهذه هي سبيل هيدغر : إنّها ضرب من التفكير في العدم لا من جهة تدبير الموجود ولكن من جهة مساءلة الوجود .

ولكن هل يعني ذلك ضربا من إعدام الموجود بإطلاق ، بحيث يصبح "الوجود"، كما وصفه نيتشه ذات تفكير، "الدخان الأخير"[92] ؟- إنّ المقصود هو بخاصة الجهد آني استكناه وجه العدم الذي يحتاجه الموجود من جهة ما هو في "فاقة" (Not) أصليّة اليه . مساءلة الوجود وتجريب حاجة الموجود اليه هي الخطّة التي من شأنها أن تحرّر من التقليد الميتافيزيقيّ في تناول العدم . – هنا يطرح هيدغر مسألتيْن هامّتيْن : أوّلا هل الاهتمام بالعدم ضرب من العدميّة ؟ وثانيا ما هي النتيجة الحاسمة للتقليد الميتافيزيقيّ في تناول العدم ؟ – أمّا عن السؤال الأوّل فإنّ هيدغر يعرض في الحقيقة الى تهمة كثيرا ما رُفعت ضدّ إشكاليته الخاصة ، ألا وهي تهمة

« Das Nichts *denken* heiβt : die Wahrheit des Seyns erfragen und die Not des Seienden im Ganzen erfahren. Das Nichts denken ist nicht Nihilismus. Das Wesen des Nihilismus besteht darin, das Nichts zu vergessen in der Verlorenheit an die Machenschaft des Seienden.

Die Herrschaft der Machenschaft des Seienden zeigt sich an sichersten darin, daβ die Metaphysik als der Grund dieser Machenschaft in ihrer Vollendung des "Sein" zur leeren Nichttigkeit herabsetzt. Hegel : das "Nichts" als die bloβe Unbestimmtheit und Unvermitteltheit – die Gedankenlosigkeit als solche. Nietzsche : das "Sein", der letzte Rauch einer verdunstenden Realität. »

90– "الآلية" (Machenschaft) هو الصيغة الاصطلاحية الجنينية التي كان يستعملها هيدغر في أواخر الثلاثينات للإشارة إلى ماهية التقنية قبل أن يبلور دلالة " das Gestell" في آخر الأربعينات. قال: يقول هيدغر في الفقرة 142 من مخطوط "**مجاوزة الميتافيزيقا**" (1939/1938: 150) :" إنّ **الآلية** هي الاستكمال اللامشروط للوجود بوصفه إرادة الاقتدار. لكن الآلية ذاتها تملك بعدُ لا–ماهية ما بوصفها ماهية الوجود."

« *Die Machenschaft* ist die unbedingte Vollendung des Seins als des Willens zur Macht. Aber selbst die Machenschaft hat noch als Wesen des Seins ein Unwesen. »

91– إنّه من اللافت للنظر حقا أنّ هيدغر يؤوّل "الجدلية" بوصفها أحد أشكال ماهية "التقنية" (Technik)– إلى جانب "العنصر الرياضي للعلوم " و "النسق" ، وذلك بناءً على أنّ " هذه هي **حقيقة الذاتية**، الذاتية من حيث هي متصوَّرة بوصفها موجودية الموجود" (1939/1938: 149).

92– را: تخريج هيدغر 1941د: 34،45.

العدميّة[93] التي لم تكن خصومة كارناب معه إلا عنصرا منها فقط . ربّ تهمة عاميّة تقوم على الربط بين القول في العدم والعدميّة ربطا سببيّا . ونحن يهمّنا هذا التعريض بتهمة العدميّة من جهتيْن : من جهة أولى هذا أمر يفيدنا في التنبيه الى أنّ مناظرة هيدغر مع هيغل انما تشتبك بسياقه الخاص وذلك حتى على مستوى خصوميّ ؛ ومن جهة أخرى هو تعريض يكشف لنا عن طرافة التفسير الهيدغريّ لمعنى العدميّة . وهي طرافة تهمّنا خاصة بقدر ما تعود بنا الى مناظرة هيغل . فإنّ هيدغر يفترض أنّ العدميّة لا تعني البتّة مجرّد التفكير في العدم بل تعني تحديدا النسيان الميتافيزيقيّ للعدم وذلك من فرط الانكباب على تدبير الموجود .

ونحن نصل الآن الى السؤال الثاني : ما هي النتيجة الحاسمة للتناول الميتافيزيقيّ للعدم ؟ – إنّ هذه النتيجة ليست شيئا آخر غير الانتهاء الى المطابقة بين الوجود والعدم . هنا نفهم بأيّ وجه يفترض هيدغر أنّ المفهوم الهيغليّ للعدم هو الوجه الأتمّ من المعنى الميتافيزيقيّ للعدم . وذلك بخاصة من حيث هو موضع انكشاف هيمنة تدبير الموجود بعامة على طريقة المتقدّمين في البصر بمعنى العدم . إنّ المفهوم الهيغليّ للعدم صادر إذن عن ضرب مخصوص من العدميّة التي كانت توجّه الميتافيزيقا صمتا نحو المطابقة بين الوجود والعدم . وذلك بأن تفهم العدم على أنّه لا يعدو أن يكون غيابا تاماً للتعيّن والتوسّط فحسب .

ب- ما هو البدء الآخر ؟

---

[93] – يقول هيدغر في كتاب **إسهامات** الذي كتبه في الحقبة نفسها (1936/1938: 266): " إنّه في كامل تاريخ الميتافيزيقا ، أي على وجه العموم ضمن الفكر [السائد] الى حدّ الآن ،كان " "الوجود" متصوّرا دوما بوصفه موجوديّة الموجود ومن ثمّة بوصفه هذا ذاته . حتّى اليوم تسري المساواة بين الوجود والموجود عند جميع "المفكّرين" وذلك بلا ريب على أساس عدم قدرة على التمييز لدى كلّ فلسفة في المقدمة إن جاز التعبير .

ووفقا لذلك كان العدم يُدرَك دائما بوصفه اللاموجود ومن ثمّة بوصفه السالب . فإذا طرح المرء "العدم" بهذا المعنى بوصفه هدفا ، فإنّ "العدميّة المتشائمة " تكون جاهزة ويتمّ بحقّ احتقار "فلسفة-العدم" الهزيلة [..]

إنّه ليس لسؤالي عن العدم الذي ينبثق من السؤال عن حقيقة الوجود أقلّ قاسم مشترك مع كلّ ذلك . إنّ العدم لا هو سالب ولا هو "هدف" ، وانما الزلزلة (Erzitterung) الماهويّة للوجود ذاته ومن أجل ذلك **الأكثر وجودا** (seiender) من كلّ موجود ."

« In der ganzen Geschichte der Metaphysik, d.h. überhaupt im bisherigen Denken„ wird das "Sein" immer als Seiendheit des Seienden und so als dieses selbst begriffen. Noch heute geht bei allen "Denkern" die Gleichsetzung von Sein und Seiendem und zwar auf Grund einer Unkraft des Unterscheidens aller Philosophie gleichsam voran.

Dementsprechend wird das Nichts immer als das Nichseiende gefaβt und somit als Negativum. Setzt man gar das 'Nichts' in diesem Sinne als Ziel, dann ist der " pessimistische Nihilismus" fertig und die Verachtung aller schwächlichen Nichtsphilosophie ins Recht gesetzt [..]

Mit all dem hat mein Fragen nach dem Nichts, das aus der Frage nach der Wahrheit des Seyns entspringt, nicht das Mindeste gemein. Das Nichts ist weder negativ, noch ist es "Ziel", sondern die wesentliche Erzitterung des Seyns selbst und deshalb *seiender* als jegliches Seiende. »

إنّ علينا أن نأخذ هنا المقابلة بين *البدء الأوّل* و*البدء الآخر*[94] في المعنى الذي يفترضه هيدغر نفسه، وهو لعمري معنى يجدر بنا أن نقف عليه وذلك أنّه "المنارة" (Lichtung) - وهذا اسم آخر للاختلاف[95] - التي يصبح ما عداها منظورا عندها. هذا المعنى هو التقابل الذي يجهد لرسمه في كلّ مرة بين التقليد الميتافيزيقيّ كما يمتدّ من قبل السقراطيين آلي هيغل ونيتشه، وبين إشكالية هيدغر بما هي مبتدأ التفلسف القادم. ونحن نلاحظ أنّ هيدغر لا يحتكم في الإبانة عن هذا التقابل إلى أيّ معيار اتفق بل إلى مسألة **الحقيقة** من حيث هي قطب الرحى عند كلّ استبصار للموجود أكان ذلك في التقليد الميتافيزيقيّ أي من جهة موجوديّته أم في الإشكال الذي يرغب عن الميتافيزيقا ويمتشق أفقا آخر للخروج عنها منها أي من جهة كينونة الو-جود بما هو كذلك، أي بما هو "عهد".

والفرق الحاسم بين البدء الأول والبدء الآخر أنّ الأوّل قد انطلق من تدبير وجود الموجود مقاما للتكشيف عن الحقيقة ؛ أمّا الآخر فإنّ مطلوبه هو تنصيب **الو-جود** في الموضع الذي أغفله التقليد الميتافيزيقيّ أي في موضع المسؤول عنه بما هو كذلك وليس من جهة موجوديّة الموجود. بيد أنّ هذا النحو من التعبير انما يكتنفه غموض عويص ما دمنا نتحدّث في الحالتين عن "الوجود". وإنّه من أجل ذلك عمد هيدغر آلي إدخال تحوير في الاصطلاح ربّما كان له دور ما في دحر ذلك الغموض. هذا التحوير هو التمييز بين الوجود (das Sein) بما هو وجود الموجود وبين الو-جود (das Seyn) من حيث هو وجود. ولكن كيف ؟ - إنّه فعل ذلك بتمييز في النسخ : بين Sein الميتافيزيقيّ وseyn غير الميتافيزيقيّ. ونحن في العربيّة قد وجدنا أنّه قد يمكن أن نلجأ إلى الحيلة التيبوغرافية نفسها. ونميّز بين "وجود" و " و-جود". فالوجود يشير هنا إذن آلي ما يشير اليه هيدغر بلفظة Sein ؛ أمّا *الو-جود* فتشير الى ما يشير اليه هيدغر بلفظة Seyn. بيد أنّ الأمر لا يتعلّق بمماحكة في اللفظ، ولكن باجتهاد في المصطلح. ومن أجل أنّ غاية الاصطلاح أن يفي بالدلالة التي من شأنه فإنّ غرضنا هو الوقوف على التفريق الهيدغريّ بين البدء الأوّل الذي لم يقترب من *الوجود* إلا من جهة تدبير الوجود وبين البدء الآخر الذي ينزع

94-يقول هيدغر(1938/1936: 179) :" إنّ **البدء الأوّل** انما يجرّب ويطرح **حقيقة الموجود**، من غير أن يسائل عن الحقيقة بما هي كذلك، وذلك من قِبل أنّ اللامحجوب فيها، الموجود بما هو موجود، انما هو يتغلّب على كلّ شيء ضرورةً، وذلك من أجل أنّه يلتهم العدم (Nichts) أيضا وبما هو " ليس " (Nicht) وضدّ هو يشتمل عليه في ذاته أو يسلبه تماما.

[أمّا] **البدء الآخر** فإنّه يجرّب حقيقة الو-جود ويسائل عن و-جود الحقيقة، وذلك من أجل أن يؤسّس هكذا أوّلا كينونة (Wesung) الو-جود وأن يجعل الموجود بما هو الحقّ الذي من شأن هذه الحقيقة الأصليّة ينبجسُ."

« *Der erste Anfang* erfährt und setzt die *Wahrheit des Seienden*, ohne nach der Wahrheit als solcher zu fragen, weil das in ihr Unverborgene, das Seiende als Seiendes, notwendig alles übermächtigt, weil es auch das Nichts verschlingt und als "Nicht" und Gegen in sich einbezieht oder ganz vernichtet.

Der andere Anfang erfährt die Wahrheit des Seyns und fragt nach dem Seyn der *Wahrheit*, um so erst die Wesung des Seyns zu gründen und das Seiende als das Wahre jener ursprünglichen Wahrheit entspringen zu lassen. »

95- Kovacs 1988/1987: 72.

الى استبصار الوجود من جهة ما هو "و-جود" أي الوجود بما هو كذلك لا بما هو وجود الموجود .

والحقّ إنّ التباين بين البدء الأوّل والبدء الآخر ليس من شأنه أن يهمّنا هنا إلا بالنظر الى مسألة *العدم* التي هي مقصدنا هنا . فما هي النتيجة الأساسيّة في الحالتين ؟ - إنّ النتيجة الحاسمة عند البدء الأوّل هي الغفول عن حقيقة العدم وذلك تحت وطأة تدبير الموجود : إنّ تدبير الموجود قد هيمن على مبحث الحقيقة فلم يجد مبحث العدم وجها من الوجود يخصّه . لقد وقع حطّ العدم إلي مجرّد نفي أو ضدّيّة تنتهي الى الدمج بين العدم والموجوديّة ، وذلك بالمعنيين : أي إمّا بردّ العدم الى مجرّد عدم-الموجود ، وإمّا الى ضدّ مجرّد لوجود الموجود وذلك يعني الى ضرب من الموجوديّة التي لا تعيّن لها . وإذا ما أقحمنا الفهم الهيدغريّ للحقيقة بأنّها ضرب من *اللا-احتجاب* كان لنا أن نقول إنّ البدء الأوّل لم ير الى العدم إلا من جهة الموجود الذي لا يحتجب أي الموجود الحقّ . وذلك يعني أنّ المعدوم أي الذي يحتجب انما ليس يمكن أن يظهر إلا في هيئة موجود مسلوب أو ضديد مجرّد . وذلك يؤدّي الى ضياع معنى العدم وتلاشيه .

ما هو الآن موقف البدء الآخر ؟ - إنّه يقوم بتغيير جذريّ لخطّة التقليد الميتافيزيقيّ فهو أوّلا لا ينطلق من الموجود بل من الوجود بما هو كذلك أي بلغة هيدغر من الو-جود ؛ وثانيا أنّه يسائل الحقيقة وذلك من جهة الو-جود ذاته ؛ وثالثا أنّه يجهد الى الإنصات الى ضرب "الكينونة" (Wesung)[96] الخاص بالو-جود نفسه ، وليس بالموجود ؛ ورابعا أنّه لا ينطلق من *تدبير* الموجود وانما هو يأتي اليه من مقام *تاريخ* الو-جود . ولكن ما *منزلة العدم في أفق البدء الآخر* ؟

للإجابة عن هكذا سؤال علينا أن نسأل قبلاً: أوّلا ما هو *أصل* العدم لدى هيدغر ؟ وثانيا ما هو *معنى* العدم نفسه ؟ وثالثا ما هو *القام* الإشكالي الذي يتنزّل فيه مبحث العدم لديه؟

فيما يخصّ السؤال الأوّل، يجدر بنا التنبيه إلي طرافة التأويل الذي يقدّمه هيدغر[97] : إنّه يستثمر ما تهبه *اللغة الألمانية* - دون غيرها من اللغات - من تواشج سرّيّ بين لفظتين استند

---

96 - عن لفظة "Wesung" را: 1935:ت.ف. 80-81. حيث أنّها من فعل wesen ، وهو فعل قديم يعتبر هيدغر في درس "مدخل الى الميتافيزيقا" أنّه يتأتّى من أحد ثلاثة أصول تاريخيّة لمعنى الوجود (sein) في اللغات التي يفترض أنّها اللغات الفلسفيّة مثل اليونانيّة واللاتينيّة والألمانيّة ، وإن كان لم يرجع إلا الى اللغات ذات الأصل الهندي-الأوروبيّ . ومعنى wesen ههنا هو الوجود ولكن من حيث هو ضرب من البقاء والإقامة والدوام ، وهي معان ماتزال متضمّنة في الإشارة الى الوجود من جهة ما هو حاضر (an-wesend) وغائب (ab-wesend) . إنّ معنى Wesung ههنا هو ضرب الوجود الخاص بالأيس من حيث هو يوجد على نحو مباين تماما لوجود الموجود .

97- يقول هيدغر (1941/1938: 47-48): " غياب-الأساس (der Ab-grund) هو أساس (Grund) **ضُرّ العدم وضرورة العدامة ، وهذه** [الأخيرة] ، ضمن نتيجة أوسع بلا ريب ، [هي التي] تجعل **التفريق** [بين الوجود والموجود] ممكنا .

العدم غياب-الأساس :امتناع-عن-القول-في الأساس ، عن كلّ اتّكاء على الموجود وكلّ احتماء به ؛ لعمري إنّ هذا الامتناع لهو الإشباع الأعلى لضُرّ القرار(Entscheidung) والتفريق .

ليس العدم أبدا هو " المعدوم " بمعنى مجرّد [الموجود] اللا-قائم ، اللا-فاعل ، اللا-قيّم ، اللا-موجود ، وانما كينونة (Wesung) الو-جود ذاته بما هي [كينونة الو-جود] **العادم البعيد الغور**(*ab-gründig*) -الغائب-الأساس (abgrundhaft) .

اليهما هيدغر في إخراج المسألة ههنا ؛ هذان اللفظان هما Grund[98] و Ab-grund[99]، أي بحسب الاصطلاح الفلسفيّ الذي نحتكم اليه هنا "الأساس" و "غياب-الأساس" ، أمّا بحسب اللغة العادية فإنّ Ab-grund لا يعني "غياب-الأساس" وانما "الهاوية"! إنّ وجه الطرافة يكمن في الانزياح من المعنى *العاميّ* للفظة Ab-grund إلي معنى فلسفيّ خطير : من الهاوية(Abgrund) إلي غياب-الأساس[100](Ab-grund). والمقصد من ذلك ليس إدخال *الهاوية* في معنى *الوجود* وانما التنبيه إلي أنّ غياب التأسيس خاصية ثاوية بعدُ في قرار الو-جود. بيد أنّنا لا نقف على نكتة الأمر في هذا الإخراج إلا عندما نتفطّن الى الصلة القريبة بين الهاوية والعدم : إنّ الهاوية بعض أسماء العدم إن لم تكن اسمه المفضل . هنا يصبح بيّنا لنا ما يقصده هيدغر : إنّه الانتقال من المعنى العاميّ للعدم الى معنى فلسفيّ أصليّ ، وذلك يعني الإقدام على فهم ما هو مبثوث في

غياب-الأساس و لكن من حيث الماهية بوصفه البين الذي من شأن **قرار الافتقار** للإنسي و للإنسانية – و من ثمة للدا-زين، للوجود-في-العالم، للعالم و الأرض، للخلاف.

الدا-زين (Da-sein) بما هو " نعم " لحقيقة الو-جود (وليس قبولا وارتضاء بالموجود) ، نعم للعدامة ولضرورة " لا " .

إنّ " لا " (*Nein*) انما هي **نعم** (*Ja*) **للعدامة** . إنّ نعم للعدامة من حيث هي نعم لغياب-الأساس انما هي مساءلة الذي هو الأكثر أهليّة- لأنْ يُسأل عنه . إنّ رعاية حقيقة الو-جود هي التسآل (Fragertum) من حيث هو تأهيل للذي هوالأكثر أهليّة -لأنْ يُسأل عنه . "

« Der Ab-grund ist der Grund der *Not des Nichts und der Notwendigkeit der Nichtung*, und *diese* ermöglicht, in weiter Folge freilich, die *Unterscheidung*.

Das *Nichts* der Ab-grund : Versagung des Grundes, jeder Stütze und jedes Schutzes im Seienden ; doch diese Versagung ist die höchste Gewährung der Not der Entscheidung und Unterscheidung.

Das Nichts ist niemals das "Nichtige" im Sinne des bloβ Unverhandenen, Unwirksamen, Unwertigen, Un-seienden, sondern Wesung des Seyns selbst als des *ab-gründig*-abgrundhaft *Nichtenden*.

Der Ab-grund aber wesentlich als das Inzwischen der Entscheidungsnot für das Gotthafte und das Menschentum – und damit für Da-sein, In-der-Welt-sein, Welt und Erde, Streit.

Das Da-sein als "Ja" (nicht Bei- und Zustimmung zum Seienden) zur Wahrheit ds Seyns, das Jaa zur Nichtung und zur notwendigkeit des "Nein".

Das *"Nein"* ist das *Ja zur Nichtung*. Das Ja zur Nichtung als Ja zum Ab-grund ist die Erfragung des Frag-würdigsten. Die Wächterschaft der Wahrheit des Seyns ist das Fragertum als Er-würdigung des Frag-würdigsten. »

98- قا: 1935/1936:ت.ف.ص 182.

99- Macann 1992د،ص 129-130:

« The ethymological connection of ground (*Grund*) and Abyss (*Abgrund*) makes it possible for Heidegger to bring his reflections on the ground into connection with his reflections on the abyss and therefore with his reflections upon nothingness and the way in which nothingness reveals being. [..] The ground can be both a primal ground (*Urgrund*) or an abyss (*Ab-grund*). Indeed Heidegger deliberately directs his analyses away from any supposedly naïve, because foundational, concept ofvthe "primal ground" and toward a supposedly more sophisticated, because non-foundational and thereforer abyssal, concept of the ground. »

100- لفظة "غياب-الأساس" من : Macann 1992هـ: 222.

اللفظة العادية التي يشار بواسطتها الى العدم أي لفظة الهاوية . وهذا يعني أنّ اللفظة العاميّة Abgrund انما تشير حقا الى معنى العدم ، ولكن ليس بحسب الفهم العاميّ له ولها . بل بحسب الفهم التاريخاني الذي يفلح في النفاذ الى المعنى الأصلي الثاوي في هذه اللفظة العاميّة : إنّ العدم ثاو حقا في الهاوية ولكن ليس من أجل أنّ الهاوية لا قرار لها وفارغة من الوجود ، ولكن من أجل أنّ الهاوية (Abgrund) انما تعني بخاصة ضربا من غياب–الأساس(Ab-grund) الذي هو في علاقة حميمة بالأساس الذي يجعل الوجود ممكنا . إنّ أصل العدم هو "غياب–الأساس" ، وذلك يعني ضربا من انسحاب نزعة "التعليل" التي تشدّ معنى الوجود في تاريخ البدء الأول[101]. إنّ الأمر يتعلق في نفس الوقت بـ" تغيير الأساس و تفكيك فكرة الأساس"[102].

بيد أنّ ما هو خطير ههنا هو حرص هيدغر على التنبيه إلي أنّ العدم بهذا المعنى انما هو "*ضُرّ*" (Not) و"ضرورة"(Notwendigkeit) : *الضُرّ* ضرب من الفقد الأصليّ لما من شأنه أن يكون حاضرا في الوجود . *والضرورة* متأوّلة هنا بحسب منزلة "الضُرّ" في دلالتها اللفظيّة Not-wendigkeit[103] أي وجه الطواعية أو المهارة التي يحتاجها الوجود حتى يوجد على الوجه الذي من شأنه . ونحن نحتفظ بخاصة بمعنى "الضُرّ" : إنّ العدم ضُرّ أصلي في الو–جود ، وإنّ "العدامة" (Nichtung) ضرورة في كينونة الو–جود. العدامة هي ضرب الوجود التي من شأن العدم . ومن أجل أنّ العدم يصدر من غياب–الأساس فهو يصدر من وجه من الحاجة الأصليّة الثاوية في الوجود نفسه مادام هذا الوجود يتقوّم بمعنى الأساس ، ومن ثمة بمعنى غياب–الأساس . أمّا المكسب الأساسيّ هنا فهو اعتبار هيدغر بأنّ حاجة العدم هذه انما هي التي تجعل شيئا مثل التفريق بين الوجود والموجود ممكنا . ونحن رأينا أنّ عدم فلاح هيغل في الاهتداء الى المعنى الأصليّ للعدم هو من الأسباب التي جعلته لا يهتدي الى الفرق بين الوجود والموجود . إنّ عدم البحث في العدم كيف هو يعتمل في أساس الوجود انما هو نحو من تضييع السياق الذي من شأنه أن يقودنا الى اكتشاف معنى الفرق بين الوجود و الموجود . والتلفّت عن العدم ناتج للتوّ عن الانغماس في تدبير الموجود ومن ثمة الاتّكاء عليه في فهم العدم .

ولكن بأيّ معنى نفهم تنبيه هيدغر الى أنّ غياب–الأساس أو "الامتناع–عن–القول–في الأساس" (die Versagung des Grundes)[104] انما هو أصل "القرار" (Entscheidung) و"التفريق" (Unterscheidung) ؟ – إنّه حقيق بنا أن ننتبه هنا إلي الرابطة الأصلية التي يفترضها هيدغر والتي هي ممنوحة بعدُ من قبل *اللغة* الألمانية بين *أن نقرّر وأن نفرّق* . فما معنى القرار إذا كنا نعرف من قبل معنى التفريق بين الوجود والموجود ؟ – يعني القرار لدى هيدغر ضربا من الحسم بين طرفيْ "إمّيّة" عنيدة قائمة بعدُ في صلب الو–جود ، و هي إمّيّة بين الوجود واللاوجود

101– Caputo 1975: 156.

102– Bernasconi 1978: 188.

103 – هيدغر 1936/1938: § 17،ص 45.

104– Schmidt 1988،ص 149:

« Heidegger's challenge to the thought is to release thought from its ancient relation to the will to an unconditioned ground.[..] Hegel [..] finds the satisfaction of this will in its linkage to thought, Being, and ground in the domain of Absolute Spirit. In this he represents the triumph of the metaphysical way of interpreting thought's urge to think itself freed from foreign contents. »

(1938/1936 : 101–102) [105]. **الإمية بين أن يكون هناك وجود وبين أن لا يكون هناك وجود انما هي أصل العدم والحدة الخاصة به.فمادام ثمة ضرورة للتفريق بين الوجود و الموجود ثمة**

---

[105] – يقول هيدغر(1938/1936 : 101–102):" [إن] **ماهية القرار : وجـــود أم لاوجـــود** (Nichtsein) ، انما لا يمكن أن يتم تعيينها إلا انطلاقا من كينونتها الماهوية . انما القرار قرار بين إما وإما .

[..] ما هو [الامر] الأقصى ههنا : وجود أم لاوجود وبلا ريب ليس الوجود الذي من شـأن أي موجود اتفق ، [وجود] الانسان مثلا ، وانما كينونة الوجود أم [ماذا] ؟

لم نأتي الى **ههنا** الى إما وإما ؟

إن اللاتفاضل قد لا يكون سوى **وجود اللاموجود** ، **العدم الأعلى** فحسب .

لذلك فإن "الوجود" لا يقصد به ههنا الوجود–القائم في ذاته ، والعدم لا يقصـــد بـــه هـــهنا : الاضمحلال التام ، وانما اللاوجود بما هو ضرب من الوجود : موجود وليس [بموجود] ؛ وكذلك الوجـود : ليسي وهو على الحقيقة موجود .

[أن يكون] هذا مستأنفا في كينونة الوجود فذلك يقتضي الإبصار بانتماء العدم الى **الوجـــود** ، وإنه بذلك أولا تصبح الإمية حدته ومصدره .

إنّه من أجل أنّ الوجود ليسي ، هو يحتاج ، من أجل قيام حقيقته قيام **العدم** ومن ثمة في عـــين الآن **الضدّ** الذي من شأن كلّ ما هو معدوم (Nichtige) ، اللاموجود .

انطلاقا من الليسية الماهوية للوجود (المنعرج) ينجم أنّه يستوجب و يحتاج إلى ذاك الذي يتبيّن مـن قِبل الدا–زين بوصفه إمّا و إمّا، الواحد أو الآخر، وهما فحسب. [..]

لكن القرار هو أن نحتمل أنفسنا أمام إمّا و إمّا، ومن ثمّ هو **أمر محســـوم** (Entschiedenheit)، من أجل أنّه ههنا [قد تمّ] بعدُ الانتماء إلى العهد.

القرار حول القرار (المنعرج). لا تفكّر، بل الضد من ذلك: حول **الـــــقرار** ، بمعـــنى بعـــدُ أن نعرف العهد.

القرار و السؤال ؛ السؤال من جهة ما هو أكثر أصلية: أن نضع ماهية الحقيقة موضـــع القـــرار. **الحقيقة** ذاتها ولكن بعدُ **ما ينبغي القرار فيه بإطلاق**."

« *Das Wesen der Entscheidung : Sein oder Nichtsein*

kann nur aus ihrer wesentlichen Wesung her bestimmt werden. Entscheidung ist Enscheidung zwischen Entweder-oder. [..]

Was ist hier das Äußerste : Sein oder Nichtsein und zwar nicht das Sein von irgend einem Seienden, etwa des Menschen, sondern Wesung des Seins oder ?

Warum kommt es *hier* zum Entweder-Oder ?

Die Gleichgültigkeit wäre nur das *Sein des Unseienden*, nur das *höhere Nichts*.

Denn "Sein" meint hier nicht an sich Vorhandensein, und Nichtsein meint hier nicht : völliges Verschwinden, sondern Nichtsein als eine Art des Seins : Seiend und doch nicht ; und ebenso Sein : nichthaft und doch gerade Seiend.

Dieses in die Wesung des Seins zurückgenommen, verlangt die Einsicht in die Zugehörigkeit des Nichts zum *Sein*, und erst so bekommt das Entweder-Oder seine Schärfe und seinen Ursprung.

Weil das Seyn nichthaft, braucht es zum Beständnis seiner Wahrheit das Bestehen des *Nicht* und damit zugleich das *Gegen* alles Nichtige, das Unseiende.

Aus der wesenhaften Nichtigkeit des Seins (Kehre) ergibt sich, daβ es jenes verlangt und braucht, was vom Da-sein her als Entweder-Oder sich zeigt, das Eine und das Andere , und nur sie. [..]

Entscheidung aber ist, sich vor das Entweder-Oder Bringen, und damit ist schon *Entschiedenheit*, weil hier schon Zugehörigkeit zum Ereignis.

Die Entscheidung über die Entscheidung (Kehre). Keine Reflexion, sondern das Gegenteil davon : über *die* Entscheidung, d .h. schon wissen das Ereignis.

حاجة إلى العدم ، وذلك يعني إلي قرار أصليّ للنفاذ إلي كينونة الو–جود بما هو يحتمل إمكانية العدم في صلبه .

إنّ علينا الآن أن نقف على المعنى الدقيق للعدم حسب هيدغر . لنستبعد أوّلا المعنى الميتافيزيقي : ليس العدم مجرّد عدم الموجود . فحامل العدم ليس منعدما بل هو يوجد على نحو يخصّه . وطرافة البحث الهيدغري أنّه يخرج عن التحديق بالعدم من جهة السلب بمعناه الصوري : العدم ليس اللا–موجود بل وجه من "الكينونة" الخاصة بالو–جود . هذه الكينونة هي احتمال العدم كضرب من غياب–الأساس الذي يعتمل في صلب الو–جود . فإذا استطعنا أن نبصر بالوجود من حيث منزلة الأساس فيه أي من حيث احتماله للعدم لقام يخصّه صار علينا أن نسير الى هذا الوجود باسم مغاير للاسم الميتافيزيقيّ ، وهو ما فعله هيدغر بإدخال معنى "الو–جود" (Seyn) . إنّ الو–جود هو وحده الذي يمكنه أن يحتمل علاقة أصليّة بالعدم من حيث هو غياب–الأساس .

بيد أنّ ما يجعل تأويل هيدغر لهذه المسألة طريفا حقا هو أنّه لا يطرح مشكل العدم كمشكل تأمّليّ مفصول عن منزلة الإنسان من الوجود، كما يفعل هيغل ، بل هو يحرص على تنصيب ضرب الوجود الذي هو وجودنا نحن من حيث نحن في كلّ مرة ، وذلك في صلب احتمال السؤال لمعنى العدم : إنّ ضرب الوجود الذي يخصّنا من حيث نحن المكلّفين سلفا للاضطلاع بالسؤال عن معنى الوجود ، أي ما يسمّيه هيدغر باسم "دا–زين" والذي صار يكتبه في هذه الفترة هكذا Da-sein ، انما هو لا يأتي الى العدم كما يأتي الى موجود خارج عنه بل هو يأتي الى العدم كما يأتي الى نفسه .

إنّ مقصد هيدغر هو التنبيه الى أنّ احتمال "الدا–زين" لضرب الوجود الذي يخصّه يشترط وقوفه على طبيعة الطريقة التي تلتقي بها مع حقيقة الوجود من حيث هو "و–جود" [106] . ويعتبر هيدغر أنّ معنى -Da في Da-sein هو الإشارة الطوبولوجية [107] الى منزلة الموجود الذي يسأل من مقام المسؤول عنه . ربّ منزلة لا يبدو أنّها تجد هالتها الخاصة إلا في مقام "لا" : أي هذا الضرب من الانصراف عن الوجود والإقبال على ضرب العدامة التي تكتنف دلالة الو–جود . إنّ "لا" ضرب من تأصيل "الهُنا" ضمن منارة الو–جود ، وما ذاك التأصيل إلا الدخول في الجهة التي تنكشف فيها حقيقة الو–جود . إنّ معنى "Da-" هو الفضاء الذي ينكشف فيه معنى أن يكون الوجود الذي يسأل موجودا بالنظر الى حقيقة الو–جود المسؤول عنه . هذه المسافة التي ينكشف فيها إمكان الوجود الخاص بالدا–زين من حيث هي ضرب من احتمال "لا" للموجود بعامة هي مسافة *العدم* .

Entscheidung und Frage ; Fragen als ursprünglicher : das Wesen der Wahrheit zur Entscheidung stellen. *Wahrheit* selbst aber schon das *Zuentscheidende schlechthin.*»

106– يقول هيدغر (1938/1936: 178) :" إنّ "لا" انما هي القفزة–الأصلية–في–الغياب (*Ab-*sprung) الكبرى التي فيها تكون الهُنا– (*Da-*) ضمن الدا–زين(Da-*sein*) داخلة–في–الأصل (ersprungen) ".

« Das "Nein" ist der groβe *Ab*-sprung, in dem das *Da-* im Da-*sein* ersprungen wird. »

107– Beaufret 1981: 214.

لقد بات ممكنا لنا الآن أن نقف على *السياق الإشكالي* الذي طرح فيه هيدغر مسألة العدم : إنّه البحث في طبيعة اقتران الدا-زين بحقيقة الو-جود ، وذلك من جهة أنّ ذلك هو الأمر الأكثر أهليّة لأنْ يُسأل عنه بعامة . وهو ما جعله يفترض أنّ هذا البحث هو نحو من "تأهيل"(Er-würdigung) المسؤول عنه أصلا . امّا السبيل الملكيّة الى ذلك الغرض فهي ليست شيئا آخر غير السؤال : ليس بما هو طلب لما من شأنه أن يُدرك من تدبير للموجود بعامة ، وانما من حيث "رعاية" (Wächterschaft) حقيقة الوجود . ووجه الطرافة ههنا هو إخراج السؤال مخرج الرعاية التي هي تأهيل لما من شأنه أن يكون أهلا للسؤال عنه . وما ذاك إلا حقيقة الو-جود من جهة ما هي "المنارة" التي عندها ينصرف الإنسان/الدا-زين من حيث هو مكلّف برعاية طوبولوجيا الو-جود

بيد أنّ هذا النحو من الرعاية للوجود بالتسآل عنه والذي هو تأهيل لما من شأنه أن يُسأل عنه لا يكشف عن خطورته إلا عندما نعرف أنّ هيدغر يربط حقا بين إعادة اكتشاف المعنى الأصليّ للعدم ومن ثمة لمعاني "السلب" (Verneinung)[108] و "لا" و "نعم" ، وبين مسألة الخروج عن *البدء الأوّل* للفلسفة حيث ما تزال *ميتافيزيقا* ، الى طوبيقا البدء الآخر حيث يكون على الفلسفة أن تعيد ترتيب ماهيتها (1938/1936 : 178). إنّ العدم بذلك يكفّ عن أن يكون مجرّد نتيجة خارجيّة للسلب كما أنّ لا و نعم يكفّان عن أن يكونا أحوالا عاميّة للتعبير عن السلب والإيجاب : إنّ هذه المقامات انما تصبح بتلك الرعاية وذلك التأهيل مواضع لاحتمال حقيقة الو-جود ، وذلك يعني احتمالا لذلك "الـــــتراع الأصلـــيّ " بين الو-جود و العدم (نفسه : الفقرة 144، ص 264) الثاوي في حقيقة الو-جود نفسه من حيث هو المعين الأصليّ الذي يأتي منه إمكان "القرار" ما إذا كان ههنا لا أم نعم (نفسه : الفقرة 47 ص 101) . هل هو نحو من "الرفع" على جهة تاريخ الو-جود ؟[109]

– إنّ هيدغر[110] قد استعاد بوجه ما ما كان يعرفه تحت قلم هيغل من تواشج أساسيّ بين الوجود والعدم . وخاصة هذا التنزيل لمعنى " الخلاف" (Streit) في ماهية الوجود[111] ،

108– Regwald 1986، ص 101:

« Le terme de référence de tout déploiment négatif demeure la négatité (*Nichtheit*) qui fait signe vers le domaine inaugural. Enfin, lorsque Heidegger parle de la négativité discursive, il utilise un tout autre terme : *Verneinheit.* »

109– جاء ضمن "بروتوكول ندوة حول محاضرة ''الزمان و الوجود''" أنّ هيدغر الشيخ قد قال:« إنّه عند صحوة العهد، ''يرفع '' نسيان الوجود نفسه (die Seinsvergessenheit "hebt" sich "auf") » . را: Guzzoni 1962 : 74؛ Schürmann 1982 : 177، هامش 3.

110– يقول هيدغر في فقرة من كتاب "العهد" (1938/1936 : 264) تحمل عنوانا لافتا للنظر ، ألا وهو " **الو-جود والخلاف الأصليّ** (و-جود أم لا-و-جود في ماهية الو-جود ذاته " [الأحرف المائلة من عندنا] :

" أصل التراع من منطلق حميميّة **الليس** (*Nicht*) **في الو-جود** ! العهد (Ereignis) .

حميميّة الليس في الوجود : [إنّها] تابعة رأسا لكينونته . لماذا ؟ هل ما يزال ممكنا أن يُسأل هكذا ؟ إذا لم يكن ، لِمَ لا ؟

حميميّة الليس و الخلافيّ في الو-جود ، أليس ذلك هو السلبيّة الهيغليّة ؟ كلاّ ، ورغم ذلك هو قد قام ، كما من قبلُ "سفسطائيّ" أفلاطون و قبله هرقليدس ، وإنْ على نحو ماهويّ أكثر ولكن أيضا مغاير ، بتجريب [الأمر] الماهويّ ، ولكن برفعه ضمن المعرفة المطلقة ؛ انما السلبيّة من أجل الإفناء وتشغيل حركة الرفع فحسب .

حيث بيّنّ بعض الباحثين، انطلاقا من نصّ آخر هو **أصل العمل الفني** ، "كيف أنّ هيدغر يستعمل *Streit* كطريقة لتلطيف الـ *Aufhebung* [الهيغلية]، وذلك ، اهتداءً بالفن، من بين نشاطات أخرى، بأنْ يكون [نمط] حدوث الحقيقة من دون رجوع إلى حركة روحية دائبة"[112] .

بيد أنّ القارئ يكفّ للتوّ عن تعقّب ما يظنّ أنّه هيغليّ في مقالة هيدغر ما إن يصطدم بعبارة لا قبل لإشكالية هيغل بها ولا هي مفضية اليها ، ونقصد بذلك ما تشير اليه عبارة "العهد" (Ereignis) . إنّ الإشارة الى الوجود بأنّه عهد أو الى كينونة الو-جود بأنّها عهد انما هو أمر مستحدث تماما ويدعو الى التساؤل . وهذا الارتباك نفسه يشعر به هذا القارئ عند نهاية القولة حيث يصطدم بعبارة منحوتة نحتا قد يبدو[113] غريبا على هيغل ألا و هي عبارة "المكان-الزمان"[114] وخاصة من جهة ما تُنسب الى الحقيقة الأصليّة للو-جود.

إنّ ملاحظة مسألتيْ *العهد والمكان-الزمان* انما هي الخطوة الحاسمة ههنا للخروج من منطق المماثلة والانخراط في مباحثة الاختلاف الذي يفصل فصلا قويّا بين إشكالتيْ هيغل وهيدغر . ومن أجل أنّه ليس مطلوبنا هنا أن نعرض هاتيْن المسألتيْن عرضا مذهبيّا فإنّنا سنكتفي بالتنبيه على به يستقيم غرضنا فيما يتعلّق بالانزياح من التناول الهيغليّ للعدم الى تأويله لدى هيدغر . إنّ هذا الأخير قد أورد عبارة العهد ، في القول الذي ذكرناه بوصفها مرادفا للإشارة الى حميميّة الليس في الو-جود . كذلك هو أورد عبارة المكان-الزمان بوصفها إشارة الى الفضاء الذي تتمّ فيه

ليس [هذا] بخاصة [معنى] الكينونة . ولِمَ لا ؟ لأنّ الوجود (Sein) [منظور اليه] بوصفه موجوديّة (الوجود بالفعل) من منطلق التفكير (المعرفة المطلقة) . ليس [الأمر] أنّ هذا أو هذا يقضي أوّلا وفقط بأنّ الضدّ (Gegen-teil) [منهما] "يوحد" وأنّ الاثنين يجتمعان ، بل عندما [يكون] الضدّ بوصفه اندفاعا مضادّا ، ومن ثمّة بوصفه عهدا ، سلفا . من قبلُ لم يكن سوى رفع وجمع (λογος) دوما ، أمّا الآن فتحرير و غياب-أساس **والكينونة** التامة ضمن المكان-الزمان الذي من شأن الحقيقة الأصليّة ."

« *Das Seyn und der ursprüngliche Streit* (Seyn oder Nichtseyn im Wesen des Seyn selbst)

Der Ursprung des Streits aus der Innigkeit des Nicht im Seyn ! Ereignis.

Die Innigkeit des Nicht im Seyn : zu seiner Wesung zuerst gehörig. Warum ? Kann so noch gefragt werden ? Wenn nicht, weshalb nicht ?

Die Innigkeit des Nicht und das Strittige im Sein, ist das nicht die Negativität Hegels ? Nein, und doch hat er, wie schon der "Sophistes" Platons und zuvor Heraklit, nur wesentlicher und doch wieder anderes, Wesentliches erfahren, aber im absoluten Wissen aufgehoben ; die Negativität, nur um zu verschwinden und die Bewegung der Aufhebung im Gang zu halten.

Gerade nicht die Wesung. Weshalb nicht ? Weil Sein als Seiendheit (Wirklichkeit) aus Denken (absolutes Wissen). Nicht dies und dies zuerst und allein gilt es, daβ auch das Gegen-teil "ist" und beides zusammengehört, sondern wenn schon das Gegen als Gegenschwung, dann als Ereignis. Vorher ist immer nur Aufhebung und Sammlung (λογος), jetzt aber Befreiung und Abgrund und die volle *Wesung* im Zeit-Raum der ursprünglichen Wahrheit. »

111- ممّا جعل هيدغر نفسه يتساءل ضمن **إسهامات** :" أليس ذلك هو السلبية الهيغلية؟" (1938/1936: 264). را: Boer 2000: 300.

112- Protevi 1990 : 68.

113- قا: 1936/1935: 39 و 42.

114- عن إيضاح طوبولوجي لهذا المصطلح را: 1935/1936:ت.ف.ص 28.

كينونة الحقيقة الأصليّة من حيث هو "إنّ" (Da) في إنّيّة (Da-sein) الإنسان(1938/1936: الفقرة 6، ص22) . إنّ حضور العدم في معنى العهد مثله مثل حضور العدم في معنى المكان–الزمان : إنّه يقترن في المستويين بطبيعة الحقيقة الأصليّة من حيث هي ضرب من اللااحتجاب .

إنّ الوجود لا يوجد إلا بقدر ما يحتجب . وذلك يعني أنّه يوجد في احتجابه أو هو يظهر محتجبا . هذا الاحتجاب الأصليّ هو الفضاء الذي يجعل ظهور الموجود ممكنا . وذلك يعني كيفيّة اقتران الموجود بالوجود : إنّ العهد هو ما يشدّ الموجود الى الوجود . والكلّ مفحوص عنه ضمن انتقال إشكاليّ من السؤال التقليديّ عن الوجود الى السؤال الهيدغريّ عن الوجود .(1938/1936: الفقرات 2ص7 ؛ 8 ص27 ؛ 9ص29 ؛ 10ص30؛ 11ص 31 ؛ 34 ص 73) . ذلك يعني أنّ هيدغر لئن كان يأخذ عن هيغل انتصاب "العدم" في ماهية "الوجود" فهو لا يقبل أن يعالج هكذا صعوبة أصلية بواسطة لعبة "الانجراح و الاندمال" (splitting / healing) أو التمزّق و المصالحة، التي يشدّها حضور "المطلق"، كما يقترح هيغل، بل هو يتأوّل انتصاب العدم في الوجود من خلال "الاحتجاب" الأصلي فيه بوصفه نحوا من "الجرح الذي لا يمكن أن يندمل" (unhealable *Riss*)[115] .

أمّا ما يتعلّق بالمكان–الزمان، فإنّ هيدغر لا يقصد هنا المكان والزمان كما تتناولهما الميتافيزيقا أي المكان والزمان بالمعنى الطبيعيّ، بل المكان–الزمان من حيث هو المصدر الأصليّ الذي يُشتقّ منه المعنى العاميّ للمكان والزمان الطبيعيين (نفسه: الفقرة 239 ص 372) . انما المكان–الزمان المقصود هو نفسه "الدهريّة" (Temporalität)[116] (نفسه: الفقرة 5ص18) التي هي زمان الو–جود من حيث هو عهد (نفسه: الفقرة239، ص372) . ومن حيث أنّ المكان–الزمان ضرب من الكينونة وبالتحديد كينونة الحقيقة التي من شأن الو–جود (نفسه: الفقرة239 ص375) فإنّ هيدغر يقدّم العلاقة بين المكان–الزمان والعدم على أنّها تصدر من أنّ المكان–الزمان نفسه انما هو "غياب–الأساس" (Ab-grund) بل " إنّ غياب–الأساس هي الوحدة الأصليّة بين المكان والزمان " (نفسه: الفقرة 242 ص 379) . " إنّ غياب–الأساس من حيث هي الكينونة الأولى للأساس انما يتأسّس (أو هو يجعل الأساس يكون [wesen] بما هو أساس) على سبيل التزمّن والتمكّن " (نفسه: الفقرة 242، ص 383) . إنّ طرافة هذا النحو من تأويل المكان والزمان انما تكمن في إخراجهما في ضوء الطريقة التي يكون بها الو–جود . وقد رأينا أنّ الو–جود يكون بوصفه عهدا "يتعهد" الموجود أي يحفظه ويرعاه ويتفقده وذلك في خضمّ اللااحتجاب أي في خضمّ النزاع الأصليّ بين الو–جود والليس. وهو مقام جعل معالجة هيدغر الثاني للسلبية ينزاح بشكل متوار من العبارت السالبة (عدم، سلبية، سلب) إلى رسوم طوبولوجية للعدامة (غياب–الأساس، الامتناع، التحفّظ، السكوت)، وهو ما وجد عبارته العليا في معنى "اللاّعهد" أو "الجحد" (Enteignis)[117] . وهو المعنى "التاريخاني" للـ"تناهي" في صلب "تاريخ الو–جود" نفسه[118] .

115– Protevi 1990: 69 ، 77.

116– "الدهرية" التي اضمحلّت ضمن "تاريخ الو–جود"، را: Pöggeler 1989: 29.

117– Regwald 1986، ص 110–111:

« A mesure que la pensée heideggerienne s'achemine vers cette contrée inaugurale, les vocables "à caractère négatif" (néant, négativité, négation) semblent se retirer à la faveur d'autres vocables qui pensent le négatif d"emblée avec le fait originel (sans-fond, réticence, réserve, silence). La négativité adhère –dirait-on- à tel point à la chose elle-même que sa

إنّ هدفنا من ذكر هذه العناصر في آخر هذا الفصل انما هو التنبيه الى أمرين : أوّلهما أنّ هيدغر لا يعرض الى العدم عند هيغل كما كان يمكن أن يعرض الى أيّ مشكل تقليديّ بحسب فضول معرفيّ أو مذهبيّ ما ن وانما هو يعرض الى هذه المسألة من جهة ما هي جزء من إشكاليته الخاصة؛ وثانيا أنّ التعرّض إلي هيغل في هذه المواضع ليس تعرّضا تأريخيّا مفرّدا عن مهام هيدغر الخاصة بل هو تعرّض حتّمته طريقة بعينها في استشكال الهوهو[119] الذي يدبّر *تاريخ الميتافيزيقا* . هنا ينكشف لنا *المعنى الدقيق للمناظرة التاريخانية* : إنّ هيدغر يجهد إلي نحت الإشكالية التي تخصّه من تحرّر مضن وصارم من طريقة التقليد الميتافيزيقيّ في ترتيب أمر العدم . بيد أنّ ذلك كان يضطرّه أيضا وبنفس القدر إلي معاودة عين البحث الذي كان هيغل قد فحص عنه ، وهو ما يشير اليه بعبارة "الماهويّ" (Wesentliches) : إنّ هيغل قد جرّب الماهويّ من أمر العدم ، ومن ثمّة فمجاوزته تقتضي الانخراط في *استئناف* دقيق لتلك التجربة . ربّ تجربة يفترض هيدغر أنّها ليست منحسرة في المتن الهيغليّ بل تعود إلي أفلاطون وهرقليدس . إنّ تقليدا واحدا - تاريخ الو-جود - يصدر من الفلاسفة الأول ويبلغ الى هيغل قد سنّ وجها بعينه من معالجة العدم لابدّ ، من أجل استشكال العدم على نحو أصليّ ، أن نشرع قبلا في التحرّر منه . وجملة ذلك هو ما يسميه هيدغر *الانزياح من البدء الأوّل الى البدء الآخر* .

وعلى الحقيقة فإنّ مقصد هيدغر هو العثور على خطّة *أخرى* غير خطّة *الجدلية* في احتمال معنى العدم[120] ، فما من شأنه أن يمتدّ من هرقليدس (وذلك كما تقدّمه الميتافيزيقا) الى هيغل انما هو اعتماد "الجمع" (Sammlung) بين الأضداد سبيلا الى احتمال العدم[121]. والحال أنّ ذلك لا يؤدّي حسب هيدغر إلا الى إغفال المعنى الأصليّ الذي له . هذا المعنى الأصليّ هو أنّ العدم يعتمل في معنى الوجود نفسه ليس بما هو لاتعيّن وانما بما هو ضرب خاص من الكينونة ضمن حقيقة الو-جود . إنّ العدم ضرب من الكينونة وليس لاتعيّنا .

---

simple désignation par un vocable spécifique empiète sur sa vocation. Comment dès lors l'approcher dans l'appropriement (*Ereignis*) ? Il y a lieu à penser que le désappropriement (Ent*eignis*) n'est qu'un vocable à caractère propédeutique : Heidegger l'utilise pour rendre évident le fait que l'appropriement est déjà par lui-même désappropriement. »

118- يقول Pöggeler 1989،ص 29:" إنّ الوجود ذاته هو في حقيقته ليس أساساً أخيرا قد يمكن تثبيته ، بل هو غائب-الأساس، من قِبل أنّه لا يمكن أن يُعطى أيّ أساس لذلك [..]. إنّ "التناهي" قد أصبح متجذرا الآن ضمن [خاصية] غياب-الأساس و اللاّتأسّس ."

« Das Sein selbst in seiner Wahrheit ist nicht ein feststellbarer letzter Grund, sondern abgründig, weil dafür kein Grund angegeben werden kann [..] "Endlichkeit" wird nun in dieser Abgründigkeit und Ungründigkeit. »

119- Schmidt 1988،ص 112[التشديد من عندنا]:

« By and large, both Hegel and Heidegger were in agreement that the beginning of thought was to be *located* in the occurrence of an original identity of Being and Nothing, yet they disagreed fundamentally on the outcome of this identity. »

120- قا: Schürmann 1982،ص 189[التشديد من عندنا]:

« A la légitimation philosophique des systèmes de règne et de lois, Heidegger oppose le concept de présence originaire, comme *concept non-dialectique de la négation* de ces systèmes. »

121- قا: Gadamer 1980: 190.

خاتمة

إنّ علينا أن نفكّر جيّدا بهذا التساؤل *الإنكاري* الذي ألقاه هيدغر من دون أيّ مشاحة : *أليس تنزيل الليس في ماهية الو-جود هوهو السلبيّة الهيغليّة* ؟ (1938/1936 : 264) - حتى وإنْ يكن هذا تهمة تأريخيّة فقط، فإنّ تعرّض هيدغر اليها ومحاولة التكشيف عن طبيعتها انما هو أمر خطير . وذلك أنّ هذا التعرّض إقرار حاسم بما يجمع بين إشكاليته وإشكالية هيغل من تواشج أصيل . إنّ هيدغر يريد هو أيضا النفاذ إلي هذا "الماهويّ" الذي اهتدى اليه هيغل أي تنصيب العدم في معنى الوجود . فهل يتعلّق الامر بمجرّد اختلاف في الطريقة فحسب ؟ هل أنّ "العهد" (Ereignis) وجه آخر من "المثال" (Idee) ؟ [122]- إنّ هيدغر واع بخطورة مثل هذا التساؤل لذلك أقبل يفحصه بنفسه . وخطّته في ذلك هي مسألة الفرق بين البدء الأوّل والبدء الآخر . إنّ هيدغر لا يختلف مع هيغل مجرّد اختلاف في طريقة عرض مكانة العدم من الوجود ، وذلك أنّهما لا يعملان داخل نفس التقليد أي *التناول الميتافيزيقيّ* لمعنى العدم ومعنى الوجود . إنّ هيدغر لئن كان يستعمل بعض الاستعمال عين الألفاظ التي يعتملها هيغل فهو يحمّلها ما لا طاقة للاصطلاح الميتافيزيقيّ على احتماله، من أجل أنّه صادر من تمعّن تاريخاني، أي "ما-بعد-ميتافيزيقي" أو "طوبولوجي"، في كينونة الو-جود بوصفه عهدا، وليس في موجودية الموجود بوصفه حضورا.

إنّ الأمر يتعلق بضرب "آخر تماما"[123] من التفكير في "الوجود" بوصفه "و-جودا".ربّ "آخرية" قد تبقى في ذهن هيدغر نفسه مدعاة للسؤال التالي- وهو عنوان الفقرة 161 من نص "مجاوزة الميتافيزيقا" المكتوب في 1939/1938- : " من أين تنبع الشبهة بأنّ التفكير الو-جودي-التاريخاني قد لا يكون سوى تحوير للميتافيزيقا الهيغلية؟" (1939/1938: 171). - إنّ منبع هذه الشبهة التاريخانية هي مسألة "السلبية" التي وجه الطرافة المحيّرة فيها هي كونها تنبت على الحدود الخفية و المستعصية على البحث ما بين "تاريخ الوجود" و "تاريخ الو-

---

122- را: Kolb 1986،ث 221:

« I am pressing the analogy between Hegel's absolute idea and Heidegger's propriative event. Heidegger would rather say that Hegel's absolute idea is just one more metaphysical and, in this sense, naïve horizon of interpretation for the phenomenologist to step back from. I am saying that Hegel too makes a step back. The self-grasp of the absolute idea is not just another world but the self-grasp of the event of our being appropriated into any world. »

123- يقول هيدغر (1939/1938: 85):" أن نضع الوجود من حيث هو موجودية على نحو ميتافيزيقي ضمن موجود هو الأكثر موجودية (..) ، هذا أمر - أمّا أن نجرّب الو-جود انطلاقا من كينونة حقيقته بوصفه "الموجود الأكثر موجودية" في هذا المعنى أنّه ليس موجودا "ما" و كذلك لا هو أعلى و لا هو "الـ" مطلق ، فهذا أمر آخر."

« Ein Anderes ist es, metaphysisch das Sein als Seiendheit in ein Seiendstes (..) zu verlegen – ein Anderes, das Seyn aus der Wesung seiner Wahrheit als "das Seiendste" zu erfahren *des* Sinnes, daß es gerade nicht "ein" Seiendes ist und auch kein Höchstes und nicht "das" Absolute. »

جود"[124]. – بذلك فإنّ الجهة التي ينبغي أن نبحث ضمنها يجب أن تكون "تاريخانية" أو "حقبية" : فالحقبة أو خلوة الوجود التي ينتمي إليها هيغل و هيدغر "نهائيا" هي "هذه الناحية من العالم التي يسميها هيغل الغرب" (cette contrée du monde que Hegel nomme l'Occident) كما يقول بوفري[125]. وإنّ هذا الانتماء "الطوبولوجي" إلى خلوة "الغرب" في تاريخ الوجود هو وحده ما يساعد على استكشاف *منبع* "الشبهة" الهيغلية في وجه هيدغر.

124– هذه إجابة هيدغر عن تلك الشبهة (1939/1938: 171):" من هذا، أنّ المرء لا هو يملك معرفةً بماهية الميتافيزيقا بوصفها حقيقة الموجود، و لا هو يحاول أن ينجز السؤال من جهة تاريخ الوجود بوصفه السؤال البدئيّ ."

« Daher, daβ man weder vom Wesen der Metaphysik als der Wahrheit des Seienden ein Wissen hat, noch versucht, das seyngeschichtliche Fragen als anfängliches Fragen zu vollziehen. »

125– Beaufret 1973: 139.

الفصل الثالث و العشرون

المطلق و الحضور أو القفزة التأمّليّة
بوصفها صيغة "ميتافيزيقية" من القفزة "الو-جودية-التاريخانية (scynsgeschichtlich) من معرفة الموجود إلى التفكير في الو-جود
(1943 / 1942)

" إنّه ليس ههنا أيّ انزلاق مستمرّ ومتعمَّد من الفكر اليوميّ إلى الفكر الفكـريّ ، وذلك أنّ هذا [الأخير] انما يتعلّق بالوجود والوجود لا يقبل أبدا ولا في أيّ موضع أن يجـد نفسه تحت الموجود بما هو موجود . ليس ههنا **سوى** القفزة والقـفـزان (Einsprung) . إنّه لا يمكن لـ"مقدّمة" أن تصلح ههنا إلاّ لأنْ تهيّئ القفزة ، أي أنْ تجعل الهوّة بـين السلوك إزاء الموجود وفكر الوجود ، [و] التي ينبغي عليها أن تتخطّاها ، في مرمى النظـر ، وأن تأخذ من الاستعداد للقفز [مسافة] لا تكون قليلة .(..)"
هيدغر (1942أ : 73-74)

" **ما نحن** [إلاّ] **حديث**(*Wir sind ein Gespräch*). ماذا يجب أن يعني ذلـك ؟ – أنّ اللغة انما تشكّل وجودنا، وتهب نبرته"
هيدغر (1935/1934: 68)

"من حيث أنّ هيغل يقول : إنّ المطلق يوجد بعدُ بيننا ، و: أنّ المعرفة هي شـعاع المطلق ، الذي يتّصل بنا اتّصالا ، انما هو يقول نفس الشيء (dasselbe). على أنّه يقـول هذا الهو هو (dises Selbe) في نفس الوقت على نحو مغاير"
هيدغر (1942أ: 81)

تقديم

إنّ غرضنا الآن هو أن نفحص عن الاستئناف الهيدغري للمناظرة مع إشكالية **فينومينولوجيا الروح** في حقبة المنعرج الثاني، أي في ضوء "المنعـــرج في العـــهد" من أفق الانطولوجيا الأساسية إلى مسألة تاريخ الو-جود، وذلك كما بسطه في مقالة بعنوان " إيضـــاح (Erläuterung) "مقدمة" فينومينولوجيا الروح" تعود إلى سنة 1942، لكنّها لم تُنشر إلاّ سنة 1993، ضمن المجلّد 68 من الطبعة الكاملة[1]. وذلك على خلاف بعض الشرّاح[2] الذين مازالوا يعوّلون على مقالة "مفهوم هيغل للتجربة" (Hegels Begriff der Erfahrung) التي نشرها هيدغر في صيغة مقنّنة في كتاب *Holzwege* سنة 1950.

والتزاما بأسلوب هيدغر نفسه،الذي يقوم على *الانتقال التأويلي من اللغة العادية إلى اللغة الاصطلاحية أو المفكّرة* ، يجدر بنا الانطلاق من عبارة " Erläuterung" نفسها – التي تنطوي على دلالات عدة : 1- من حيث تحيل على فعل läuten الذي يعني "دقّ" و "رنّ" . و على لفظة das Laut، أي "الصوت" و "الجرس" و "النغمة" ، ومنه صفة laut التي تفيد معنى "الجهير" و "العالي" و "المدوّي" ، وهي لفظة مشتقة من فعل läuten الذي يدلّ أولا على معنى "رنّ" (sonner) و "نبر" ، و ثانيا على معنى نصّ على و نطق و قال. 2- من حيث تحيل على لفظة Läuterung المشتقة من فعل läutern الذي يفيد معنى طهّر و صفّى، و منه أوّلا التصحيح و الإصلاح، و ثانيا التوضيح و التدقيق.3- من حيث هي مشتقة من فعل erläutern الذي يدلّ على معنى أوضح و كشف.

إنّ هذه الطبقات الدلالية تتضافر في عنوان هيدغر كي تشير إلى مهمة مركّبة تتعلّق بكيفية الإنصات إلى "صوت" هيغل. حتى "تطهّره" من شوائب التلقّي "التراثي" لإشكاليته و من ثمة "إصلاح" الموضع الذي يتكلّم منه ، وذلك كخطوة لازمة للـ"مناظرة " معه، لأنّها تنبع من تاريخ الو-جود نفسه بوصفه عهدا.

فقد ينبغي – اهتداء بما يقرّره هيدغر في محاضرة "اللغة في القصيـد" (Die Sprache im Gedicht) سنة 1953[3] – أن نأخذ عبارة "الإيضـــاح" (Erläuterung) هـهنا في المعنى

---

[1] – راجع:

- M. Heidegger, « Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels "Phänomenologie des Geistes" », in : GA, Band 68 (Vittorio Klostermann, 1993) S. 63-146.

[2] – را: مثلا Boer 2000: 384، حيث يعترف بأنّ "تأويله يعتمد بالدرجة الأولى" علـى مقالة 1950 و ليس على النص الأصلي المحرر سنة 1942. – عن دراسة خاصة لمقالـــة "المفـهوم الهيغلـي للتجربة" (1950) ، را: Schmidt 1988: 128 و ما بعدها.

[3] – را: هيدغر 1953د،ص 42:

« Parce que le Dict de l'Unique ne sort pas de l'indivulgué, nous ne pouvons situer [*erörtern*] son site [*Ort*] qu'à condition d'essayer, à partir de ce que divulguent tels textes isolés, de mander jusqu'au site. Mais, pour ce faire, chaque texte pris isolément a besoin d'élucidation [*Erläuterung*] . Elle promeut l'élément limpide, qui rayonne à travers tout ce qui est dit poétiquement, à une première splendeur.

On voit aisément que bonne élucidation présuppose déjà situation. Car ce n'est qu'à partir du site du Dit poétique que resplendissent et vibrent les poèmes pris isolément.

"الطوبولوجي" الذي يحكم تفكير هيدغر بعد 1936: فإنّ "الإيضاح" (Erläuterung) ليس "تفسيرا" (Erklärung) ميتافيزيقيا، وذلك أنّه معضود من جهة تاريخانية بعملية "تبيين" (Erörterung) طوبولوجي ، مع أخذ التبيين في معنى " التمعّن في البين" أي في "الموضع" (der Ort) الذي يشكّل القول المفكر إلى مساحة الكلم البدئيّ للو-جود بوصفه عهدا[4]. و الفرق بين "الإيضاح" (Erläuterung) و "التبيين" (Erörterung) أنّ الأوّل تكشيف عن الدلالة التاريخانية لما هو "مُصاغ" (formulé) في *لغة الميتافيزيقا* ، أمّا الثاني فهو تخريج لما لا *تقول* تلك اللغة و لكنه قد قيل في *تحفّظها* عليه[5].

إنّ مهمة مقالة " إيضاح ''مقدمة'' فينومينولوجيا الروح لهيغل" هي بذلك مهمة مركبة: طوبولوجية [6] (تحديد "الصوت") و تفكيكية (Destruktion)[7] (تطهير فهمنا له من شوائب تاريخ الميتافيزيقا) و تاريخانية أو بعبارة أدقّ متعلّقة بـ" تاريخ الو-جود" (scynsgeschichtlich)[8] (توضيح الموضع الهادي لإشكاليته المتحجّب وراء براديغم الوعي في ضوء تاريخ الو-جود) .

ربّ مهمة قد يمكن أن نسعى إلى النهوض بها من طريق هذين السؤالين: أولا ما هو نمط "الاعتبار" (Besinnung) الذي عيّنه هيدغر موضعا مخصوصا لإيضاح إشكالية فينومينولوجيا الروح سنة 1942؟ ؛ وثانيا كيف خرّج هيدغر الثاني طبيعة العلاقة بين المطلق ووجود الموجود بوصفه حضورا في ضوء إشكالية "تاريخ الو-جود" بوصفه عهدا ؟ أو معنى القفزة التأمّلية .

[..] Dans ce jeu d'échanges entre élucidation et situation [*Erörterung*], persiste tout dialogue de la pensée avec le Dict d'un poète. »

[4] – را: Schürmann 1982: 53-54،هامش 5:

« La distinction, dans SZ, entre les étants "simplement donnés" (*vorhanden*) et les étants "donnés sous la main" (*zuhanden*) préfigure la topologie dans la mesure où cette distinction désigne des lieux où l'être que nous sommes rencontre des étants dans le monde (SZ 132/ET 166).Dans les écrits ultérieurs, le site n'est plus pensé à partir de l'être-au-monde, mais en lui-même, comme auto-manifestation, auto-allègement (*Selbstlichtung* , Her 189) de la présence. Ainsi, dans US 38/AP42, la situation (Erörterung) est le préalable de l'élucidation (*Erläuterung*), et cette dernière amène la clarté (*das Lautere*) qui est la présence dé-couverte. »

[5] – عن هذا التمييز الطريف بين "Erklärung" (التفسير الميتافيزيقي)، و "Erläuterung" (الإيضاح الفينومينولوجي) و "Erörterung" (التبيين الطوبولوجي)، را:Pöggeler 1963: 384؛ Vattimo 1971: 146؛ Zarader 1990،ص 113:

« Pourquoi deux termes ? Parce que le langage nous offre, en un seul acte, deux choses : ce qu'il dit, et ce qu'il ne dit pas ; le formulé, et l'informulé. L'interprétation qui tente d'éclairer le *formulé*, en sa diversité, se nommera *Erläuterung*. Celle qui vise à situer l'*informulé*, dans son unité (qui toujours se réserve sous la diversité du dit) se nomme *Erörterung*.. Les deux modes d'interprétation ne sont donc pas en rapport de succession (..), mais rappelleraient plutôt les deux faces d'une médaille, ou les deux versants d'un pli : ils se supposent l'un l'autre, comme le dit renvoie au non-dit, et le pensé à l'impensé. »

[6] – قا: هيدغر 1947: 37.

[7] – قا: هيدغر 1939/1938: 66.

[8] – قا: هيدغر 1939/1938: 68-80.

ربّ مطالب قد يمكن استجماعها في العنوانين التاليين:

1) مقام الاعتبار: "العرض الذاتي" (das Sichdarstellen) للـ"المطلق" بوصفه صيغة تأمّلية من "القفزة" التاريخانية من التفكير في الموجود إلى التفكير في الوـجود ؛

2) المطلق و الحضور : أو القفزة التأمّلية

*****

§ 1 – مقام الاعتبار: "العرض الذاتي" (das Sichdarstellen) للـ"المطلق" بوصفه صيغة تأمّلية من "القفزة" التاريخانية من التفكير في الموجود إلى التفكير في الوـجود

1.1- المقام: "استطلاع" (Vorbetrachtung) موضع فينومينولوجيا الروح من تاريخ الوجود

إنّ مطلبنا هنا هو رسم طبيعة الموضع الذي كان هيدغر ينظر منه آلي هيغل سنة 1942 ، وبخاصة بوصفه موضعا رأى إليه على أنّه هو "الموضع" الوجيه لإيضاح إشكالية فينومينولوجيا الروح كما عرضها هيغل في "مقدّمة" هذا الكتاب . والنص الذي سنشتغل بفحصه لهذا الغرض هو ما وضعه هيدغر بمثابة "تمهيد" لشرح مقدمة كتاب 1807 (1942أ: 65–78)، وما هو على الحقيقة بتمهيد . وليس ذلك من أجل أنّه لا يفي بشروط التمهيد. بل لأنّه يتعدّى حدود التمهيد إلي مستوى آخر تماما من "الاعتبار" (Besinnung) مأخوذا هنا في معناه "الطوبولوجي" بوصفه عبورا إلى "طريق" معنى "الشيء" أو نحو "معبر" معنى الشيء [9] . وليس أقلّ علامة على هذه الخصيصة في هذا التمهيد أنّ هيدغر قد أعطاه عنوانا ينطوي بعدُ على طبيعة المستوى الذي ينظر منه . هذا العنوان هو " Vorbetrachtung " [10]، ومعنى ذلك هو " الاستطلاع" أو "ما نفحص عنه قبلاً" أو "السابق إلي الاعتبار" . ربّ دلالة تؤدّي بنا إلي الخروج عن المعنى العاميّ للتمهيد، وتجعلنا نلج إلي لبّ الإشكال على نحو أصليّ . فليس معنى البادئة -Vor ههنا سوى الإشارة إلي ما هو أصليّ . والحال أنّ وظيفة ما هو أصليّ هو التمكين . إنّ ما ينبغي أن نعتبره من قبلُ هو ما من شأنه أن يؤصّل موضع الاعتبار .

---

[9] – "الاعتبار" (Besinnung) أو كما يوحي المعنى الأصلي للفظة الألمانية"التمعّن" بما هو "اقتفاء المعنى" ، را: هيدغر 1953ب،ص 76:

« S'engager dans la direction d'un chemin qu'une chose a, d'elle-même, déjà suivi se dit dans notre langue *sinnan, sinnen*. Entrer dans le sens (*Sinn*), tel est l'être de la méditation (*Besinnung*). Ceci veut dire plus que de rendre simplement conscient de quelque chose. Nous ne sommes pas encore arrivés à la méditation, lorsque nous n'en sommes encore qu'à la conscience. La méditation est davantage. Elle est l'abandon à "Ce qui mérite qu'on interroge". [..] Dans la méditation, nous allons vers un lieu à partir duquel seulement s'ouvre l'espace que chaque fois parcourent notre faire et notre non-faire. [..] La méditation est seule à nous diriger vers le lieu de notre séjour.»

[10] – عن تخريج تاريخاني و طوبولوجي لدلالة " Betrachtung" ، را: هيدغر 1953ب: 61–62.

و قد يبدو أنّ هذا العنوان يستوفي حقّا ما تطارحه هيدغر في "تمهيد" ذلك : إنّه انما جهد إلي تأصيل إمكانية الإيضاح ليس بمعناه العاميّ أي بما هو إجراء صناعيّ هو ما تعوّده المتفلسفة من دهرهم ، وانما من جهة ما هو موقف تأويليّ لا يستقيم إلا بقدر ما نبصر بطبيعة المسبّقات التي تحكمه . وحسب هيدغر ليس ههنا من إمكان لتأصيل موقف تأويليّ من هيغل إلا إذا أفلحنا في الاهتداء الى *الموضع* الذي يتبوّؤه من *تاريخ الميتافيزيقا* . إنّ إعادة هيغل الى مقامه الميتافيزيقي الذي يصدر منه هو ما من شأنه أن يمكّننا من الوقوف على الميدان التاريخاني الأليق بإيضاح نصوصه .

من أجل ذلك يبدو لنا العنوان التفصيليّ للتمهيد، أي" في دور فينومينولوجيا الروح و وضعها المتنوّعين داخل ميتافيزيقا هيغل"[11] عنوانا جزئيّا إذا ما قورن بمحتوى هذا التمهيد وبخاصة بمقصده . إنّ ما أنجزه هيدغر ههنا لا يتعلّق بتحديد أدوار كتاب 1807 أو مكانته في داخل الميتافيزيقا الهيغلية فقط ، بل على وجه الخصوص بتعيين طبيعة الدور الذي تؤدّيه إشكالية **فينومينولوجيا الروح** ضمن تاريخ الميتافيزيقا بعامة، ومن ثمّة بطبيعة المكانة التي من شأنها ضمن ذلك التاريخ . إنّه لذلك يجدر بنا أن لا نأخذ ذلك العنوان التفصيليّ معزولا أو كما نأخذ أيّ عنوان تقليديّ محصور في غرضه القريب . بل إنّ وجه الطرافة في خطّة هيدغر انما لا ينجلي إلا إذا أبصرنا بوجه الانزياح الذي يعتمله من مستوى العنوان التفصيليّ الى العنوان العام : أي من مستوى الفحص عن دور كتاب 1807 ومكانته في ميتافيزيقا هيغل الى مستوى دور إشكالية هذا الكتاب ومكانتها في صلب تاريخ الميتافيزيقا الغربيّة جمعاء . وذلك يعني الانزياح من الاعتبار التأريخي لنصّ "مقدمة" كتاب 1807 في المتن الهيغليّ الى الاعتبار التاريخاني للمسألة التي يطرحها هيغل في ضوء تاريخ الو-جود .

ولكن ما هي ضرورة هذا الانزياح ؟ - يفترض هيدغر أنّ الصعوبات التي يثيرها المتن الهيغليّ سواء في عناوين كتبه[12] أو في مقاصده[13] هي ممّا يتخطّى قدرة صناعة التأريخ على فهمها

---

[11] - العنوان هو (1942أ: 65):

« Zur verschiedenartigen Rolle und Stellung der "Phänomenlogie des Geistes" innerhalb der Metaphysik Hegels »

12- وهو مشكل نلاحظه خاصة فيما يتعلّق بكتاب 1807 . فهو يحمل العناوين التالية :" نسق العلم . الجزء الأوّل . فينومينولوجيا الروح " (العنوان الذي ظهر به لأوّل مرة سنة 1807)، و" علم تجربة الوعي" (وهو العنوان التفصيليّ الذي وضعه هيغل في بعض النسخ من الطبعة الأولى بعد **التصدير** وقبل **المقدّمة**) ، و" علم فينومينولوجيا الروح" (وهو أيضا عنوان تفصيليّ نعثر عليه في بعض النسخ من تلك الطبعة) و"فينومينولوجيا الروح " (وهو العنوان الذي ارتضاه ناشرو الأعمال الكاملة سنة 1832 ، وفرض نفسه لهذا السبب كعنوان نهائيّ لذلك الكتاب ، وإن كان يجدر بنا أن ننبّه الى أنّ هذا العنوان هو نفسه العنوان الذي ذكره هيغل في الكتاب الأوّل من علم المنطق سنة 1812). انظر : هيدغر 1942أ: 65-66؛ 1931/1930: 1-2.

13- وهو مشكل يتعلّق خاصة بمسألة "النسق" : ففي حين أنّ كتاب 1807 قد تضمّن إشارة على أنّه الجزء الأوّل من "نسق العلم" نحن نجد أنّ هيغل ليس فقط لم ينشر من بعدُ الجزء الثاني من نسق العلم ذاك ، بل هو قد خرج عن خطّته الأولى مرّتين ، أوّلا بنشر كتاب ما بين سنتي 1812و1816 يحمل عنوانا تُخُلّيَ فيه عن عبارة "النسق" ،ولا هو يُعدُّ جزءً ثانيا لكتاب 1807 ، لكنّه يحتوي على لفظة "العلم" ألا وهو "علم المنطق" ؛ وثانيا بنشر مؤلف سنة 1817 يحمل عنوانا ظريفا هو "موسوعة العلوم الفلسفيّة" وحيث يعثر على الصيغة الأخيرة من مقصد النسق لدى هيغل . ورأس الصعوبة ههنا حسب هيدغر هو طبيعة هذا الانتقال في المتن الهيغليّ من مقصد النسق في **الفنومينولوجيا** ومقصد النسق في **الموسوعة** . هذا الانتقال يظلّ محيّرا .انظر : 1942أ: 66-70؛ 1931/1930: 2-10.

أو على تبريرها . إنّها صعوبات صادرة من طبيعة الإشكالية التي توجّه المتن الهيغليّ توجيها سلفا .

إنّ هيدغر[14] يضع خطّا بيّنا بين الوصف التأريخي للصعوبات الشديدة الطرافة التي يثيرها لدينا ما أدخله هيغل هنا وهناك في متنه من تبديل للخطّة الأصليّة التي انتواها ، وبين محاولة اعتبار هذه الصعوبات بوصفها مظاهر عن إشكالية أعمق من ذلك كثيرا ، وذلك أنّها متعلّقة بطبيعة تاريخ الفكر الغربيّ بعامة بما هو ميتافيزيقا . وإنّ مقصد هيدغر هو ارتسام مقام المناظرة الوجيه الذي من شأنه أن يُخرج هذه الصعوبات الداخليّة للمتن الهيغليّ على أنّها على الحقيقة هي عينها صعوبات الميتافيزيقا ، وذلك على الوجه الذي اتّخذته لدى المحدثين . وطرافة الموقف الهيدغري تكمن في كونه يريد أن يسائل النسق الهيغليّ من حيث هو "طابع" ميتافيزيقي مستحدث وليس من جهة صناعيّة فقط . إنّ صناعة الأنساق لا تطرح فقط مشكلا منهجيّا ،بل هي في رأي هيدغر "موقف" ميتافيزيقي لابدّ علينا أن نسائله بما هو كذلك . – فما هو الأفق الأصليّ الذي جعل التوجّه نحو هيئة النسق ممكنا تاريخيّا ؟ لِمَ وجد هيغل نفسه مضطرّا الى الإقدام على ابتناء نسق "موسوعيّ" بعد أن كان قد فرغ من قبلُ من رسم نسق "فينومينولوجي" سنة 1807 ؟ إنّ الإجابة عن هذين السؤالين لا يمكن أن نفي بها إلا بقدر ما نفلح في معالجة هذه الصعوبة الأكثر أصالة : ما هو *الوضع الميتافيزيقي* الذي ينظر منه هيغل الى الغرض من الفلسفة وما هي طبيعته ؟ وذلك يعني بالنسبة الى هيدغر هذا : وضع هيغل في موضعه من تاريخ الميتافيزيقا ومساءلة إشكاليته في ضوئها . إنّ الإيفاء بذلك هو ما نقصده بتوفير "مقام الاعتبار" الوجيه لمناظرة هيغل . وإنّ ذلك هو ما نعثر عليه مقضيّا في "استطلاع" مقالة 1942 (1942أ: 72–78) . وهو مطلوبنا الآن .

---

[14] – يقول هيدغر 1942أ: 71–72: " إنّ **الانزياح** (Wandel) من نسق–الفينومينولوجيا الى نسق–الموسوعة انما هو بهذا النحو من الإشارات [المتعلّقة بالوصف التأريخيّ للمتن الهيغليّ] غير مخصَّص إلا بشكل خارجيّ . فإنّ السؤال عن الضرورة الباطنة لهذا الانزياح ولدلالته الميتافيزيقيّة ، [و] السؤال عن التكافؤ الخفيّ وعن التجانس بين النسقين ضمن الميتافيزيقا الهيغليّة ، [و] الأسئلة عن ماهية طابع–النسق و[وحه] انبساطه ، [طابع–النسق] الذي ميّز الميتافيزيقا الحديثة بما هي كذلك بعامة ، كلّ هذه الأسئلة تستوجب اعتبارا (Besinnung) يقع خارج مجال النظر الذي من شأن البحث التأريخيّ عن هيغل . والحال أنّ شرح "فينومينولوجيا الروح" الذي نحاوله الآن انما يرغب في أن يشير قبلاً (vordeuten) الى فلك مثل هذه الاعتبارات (Besinnungen) ومن ثمّة أن يبيّن أنّ هذه الميتافيزيقا تخاطبنا الآن ومستقبلا بشكل مباشر تماما كما القول الأقدم للفكر الغربيّ."

« Der *Wandel* des Phänomenologie-Systems zum Encyklopädie-System ist mit solchen Hinweisen allerdings nur äußerlich gekennzeichnet . Die Frage nach der *inneren* Notwendigkeit dieses Wandels und seiner metaphysischen Bedeutung, die Frage nach der verborgenen Gleichberechtigung und der Zusammengehörigkeit beider Systeme innerhalb der Metaphysik Hegels, die Fragen nach dem Wesen und der Entfaltung des Systemscharakters, der die neuzeitliche Metaphysik überhaupt als solche auszeichnet, alle diese Fragen erforden eine Besinnung, die außerhalb des Gesichtskreises der "historischen" Hegelforschung liegen. Die jetzt versuchte Erläuterung der "Phänomenologie des Geistes" möchte aber in den Umkreis solcher Besinnungen vordeuten und damit andeuten, daß uns diese Metaphysik jetzt und künftig gleich unmittelbar angeht wie der älteste Spruch des abendländischen Denkens. »

نحن نحصي في " استطلاع" مقالة 1942 المسائل التالية ،وذلك من جهة ما هي درجات من مقام مناظرة واحد يجهد هيدغر الى رسمه من أجل أن يلج من بعدُ الى إشكالية هيغل ومناظرتها :

أوّلا أنّ من طبيعة "المطلق" أنْ يتجلّى (1942أ: 72) ؛

ثانيا أنّ "إرادة التجلّي" التي في *المطلق* هي التي تفرض طريقة "عرض" ماهيته (1942أ: 73) ؛

ثالثا أنّ "المقدّمة" في الفلسفة مباينة لها في العلوم : إنّ المقدّمة في الفلسفة "قفزة" (Sprung)، أي مجاوزة للهوّة الفاصلة بين تدبير *الوجود* (الفكر اليومي) والتفكير في *الوجود* (الفكر المفكّر) (1942أ: 74) ؛

رابعا أنّ الغرض من هذا الشرح هو اعتماد "مقدّمة" كتاب 1807 ، من حيث هي نموذج عن ذلك الضرب من القفزة ، مصدرا للبحث في ماهية ذلك الكتاب منظورا اليه بوصفه يستوفي عنوانه "الأصلي"[15] غير المأخوذ بالاهتمام عادة ألا وهو "علم تجربة الوعي" (1942أ: 74–75) ؛

خامسا في ضرورة التوفّر على معنى "الوعي" في *طوبيقا* الميتافيزيقا الحديثة (1942أ: 75–78).

إنّ علينا أن ننبّه الى أنّ وجه الطرافة في هذه المسائل هو أنّها تمزج مزجا لافتا للنظر بين الإقرارات الهيغلية وبين الاعتبارات الهيدغرية ، وذلك من أجل تكوين مقام مناظرة يجد مصداقيته ضمن طبيعة الإشكالية الهيغلية نفسها . فإنّه إذا كانت المسألتان الأولى والثانية منتزعتيْن من كلام هيغل نفسه[16] من غير تحوير يُذكر، فإنّ المسألة الثالثة لئن هي مستقاة من إشارة هيغلية شهيرة [17]فهي قد خضعت لتأوّل جذريّ يستمدّ إمكانيته الطريفة من الجهاز الهرمينوطيقي الذي كان هيدغر قد أدخل عليه تطويرات هائلة منذ مستهلّ الثلاثينات . ونحن نقصد بخاصة مصطلح "القفزة" الذي أصبح يؤدّي كما نرى ذلك في **مدخل الى الميتافيزيقا** (1935) وخاصة في **إسهامات في الفلسفة** (1938/1936) دورا تأويليا خطيرا ، وذلك بعد أن كان في كتاب 1927 مظهرا أسلوبيّا فحسب [18]. أمّا المسائل الباقية فهي صادرة للتوّ عن خطّة التأويل التي اعتمدها هيدغر في ترتيب المسألة الثالثة .

---

[15] – راجع: J.-P. Lefebvre 1991: 77،هامش 1؛ Jarczyk/Labarrière 1993: 89،هامش 2.

[16] – راجع: هيغل، أعمال 3 (1807): 69،72،75؛ ت.ف.ص 132،135،139. و كذلك: 1801: ؛ت.ف.ص 112.

[17]– إنّها الإشارة الطريفة التي افتتح بها هيغل تصدير **فينومينولوجيا الروح** . هيغل أعمال 3 (1807): 11–12؛ت.ف.ص 67–68.

[18]– فنحن لا نعثر في **الوجود و الزمان** على لفظة "القفزة" (der Sprung) إلا في مناسبتين (1926أ: الفقرة 13 ص 60 والفقرة 68ص344) ، يستعمل هيدغر فيهما هذه اللفظة استعمالا لا اصطلاحيا فيه و انما هو اجتهاد في إخراج بعض الوصوف الكيانويّة الخاصة مثلا بمسألة "الذات العارفة" أو مسالة "القلق" ، وحيث لا تعني القفزة سوى الانتقال من نمط من العلاقة مع العالم الى آخر . أمّا المعنى الاصطلاحي للقفزة فهو قد عرف هالته العليا حين أخذ هيدغر يعتمده في ترتيب التحوّل الخطير من أرضيّة الميتافيزيقا الى أفق التكشيف عن معنى الوجود والاضطلاع به . وهذا اصطلاح نجد له حضورا قويّا في **مدخل الى الميتافيزيقا** مثلا حيث تصبح "القفزة" الى ضفّة النهوض بالسؤال الأساسيّ للميتافيزيقا : "لِمَ كان الموجود و لم يكن على الأرجح عدم ؟" ، هي شرط الإمكان الوحيد الذي على الفلسفة أن تأتيه بلا قيود .

2.1- إرادة التجلي :

ينطلق هيدغر من التشخيص الهيغليّ للصعوبة التالية : أنّ المطلق من طبيعته أنّه لا يمانع الكشف عنه من أجل أنّ طبيعته أن يتجلّى .

ولكن لِمَ لا يُبدي المطلق أيّة " قوّة ممانعة"(Kraft des Widerstandes) إزاء السعي الميتافيزيقي للكشف عن ماهيته الخفيّة ؟(1942أ: 72).

قد يظهر أنّ هيدغر[19] أفلح هنا في تقديم إجابة هيغلية أصيلة ، وذلك أنّه قد رسم طبيعة الضرورة التي تدعو المطلق من نفسه إلي التجلّي .فقد وقف على وجه الطرافة في التصوّر

أمّا الموضع الذي ينقلب فيه مصطلح القفزة الى مقام هرمينوطيقي من المقامات الستّة التي اعتبرها هيدغر المقامات الحاسمة للكشف عن معنى "العهد" من حيث هو المعنى الأخصّ للوجود فهو مخطوط 1936-1938 الذي عنوانه "إسهامات في الفلسفة" . فإلى جانب "الصدى" (Anklang) و"اللعبة" (Zuspiel) و"التأسيس" (Gründung) و"المستقبليين" (die Zukünftigen) و" الإله الأخير" (der letzte Gott) تحتلّ "القفزة" (der Sprung) الطور الثالث .

يقول هيدغر في **مدخل الى الميتافيزيقا** (1935: 18) :

« Alors nous faisons l'expérience que cette question éminente sur le pourquoi a son fondement dans un saut (*Sprung*) par lequel l'homme quitte d'un bond toute la sécurité antérieure , qu'elle ait été authentique ou présumée . Le questionner de cette question est seulement dans le saut , et comme saut , ou sinon n'est pas du tout . Ce que veut dire ici « saut » sera éclairci plus tard . Notre questionner n'est pas encore le saut ; pour qu'il le soit il faut qu'il se transforme ; il se tient encore - dans le non-savoir - en face de l'étant . Qu'il suffise d'indiquer maintenant que le saut de ce questionner fait surgir (*er-springt*) son propre fondement , le réalise en surgissant (*springend erwirkt*) . Un tel saut se faisant surgir comme fondement , nous l'appelons , selon la signification authentique du mot , un surgissement originaire (*Ur-sprung*) : le se-faire-surgir-le-fondement . » -

ويقول هيدغر في **إسهامات في الفلسفة (عن العهد)** :" انما القفزة هي المخاطرة بتوغّل أوّل في ميدان **تاريخ الوجود** . "(1936/1938: الفقرة 115ص227) ويقول أيضا :" إنّ التدبّر "الانطولوجيّ-الأساسيّ" ([أي] وضع الأساس الذي من شأن الانطولوجيا من جهة مجاوزتها) انما هو **الانتقال** من نهاية البدء الأوّل الى البدء الآخر . بيد أنّ هذا الانتقال هو في الوقت نفسه الاستعداد للقفزة ، التي بواسطتها هي وحدها يمكن لبدء ما ولاسيما [البدء] الآخر ، من حيث هو متجاوز دوما من قبل الأوّل ، أن يبدأ " (1936/1938: الفقرة 117 صص 228-229) . كذلك يقول : " إنّ **الوجود والزمان** انما هو **انتقال** الى القفزة " (1936/1938: الفقرة 119 ص 234) . ونحن علينا أن نفهم من البدء الأوّل تاريخ الميتافيزيقا كما صدر من المنبع الإغريقيّ ، والبدء الآخر بمثابة الإشارة الهرمينوطيقيّة الى التفكير في الوجود بما هو **عهد** ، وليس من جهة تدبير **الموجود** بما هو موجود كما درج على ذلك المتفلسفة .أمّا القفزة فهي شرط إمكان المرور من الاشتغال التقليدي بالسؤال الموجّه(Leitfrage) للميتافيزيقا أي ما هو الموجود بما هو موجود كما صاغه أرسطو الى النهوض بالسؤال الأساسيّ(Grundfrage) أي السؤال عن الوجود بما هو كذلك (1936/1938: الفقرة 34 صص75-76 ؛ و 1930/1931: الفقرة 5 ص59 ؛ ت.ف.ص82 مع هامش المترجم) .انظر أيضا : 1935: 31، 41، 52؛ 1955/1956: § 12، 205-208.

[19] - هيدغر 1942أ: 72-73 : " إنّ الإجابة تقول : من أجل أنّ المطلق لا يستطيع طبقا لماهيته أن يمانع الانجلاء ، بل على العكس من ذلك هو يريد أن يتجلّى . إنّ إرادة البيان عن نفسه انما هي ماهيته . إنّ الظهور هو ماهية إرادة الروح . (..) و إنّه عندما يريد المطلق أن يتجلّى ، وذلك من قِبل أنّه هو ذاته إرادة التجلّي ، فإنّه ينبغي أن ينتمي التجليّ أي الظهور الى ماهية المطلق . الماهية والظهور هما ههنا متطابقان . إنّ المطلق انما هو روح . إنّ الروح هو المعرفة بذات نفسه العارفة بذات نفسها والمريدة لذات نفسها في هكذا معرفة كما بالأساس الماهوي لكلّ موجود . "

الهيغلي للتدبّر الفلسفيّ الوجيه لمعنى *الطلق* : إنّ المطلق لا يقبع خارج الفكر منغلقا على نفسه كلغز لا مدخل إليه إلا بوحي أو ما يشبه الوحي ، بل هو مدعوّ من ذاته إلى الانجلاء أمام الفكر . غير أنّ ما يلفت النظر في وقفة هيدغر الثاني أمام دلالة "إرادة التجلي" الهيغلية فهو أنّ هذه الدلالة قد تساوق بوجه ما أحد المكاسب *الطوبولوجية* لإشكالية "العهد"[20]: فإذا كان هيدغر ما يزال إلى درس 1935 مدخل إلى الميتافيزيقا يطرح مسألة الوجود بوصفها منوطة بعهدة "العزم" الأصيل و "إرادة المعرفة"/"إرادة الضمير" الملائمة،- فإنّ إحدى الخطوات الحاسمة لمعنى العهد هي الوقوف على أنّ الو-جود لا يمكن أن يخضع إلى "المساءلة الإنسانية"[21] و لا يمكن الإمساك به بواسطة "التصوّر"(Begreifen) . وذلك أنّ " الوجود ليس منتجا للفكر، بل على الأرجح إنّ الفكر الماهوي هو حدث الو-جود" (1943أ:ت.ف.ص 79). وهكذا فإنّ "صوت الو-جود" هو الذي يضع الإنسان في "مقام" التفكير في حقيقة الو-جود وليس ملكة التمثيل (نفسه: 78 و ما بعدها). إنّ " التفكير الأصلي هو صدى هبة الوجود التي ضمنها يستنير و يتأتّى الواقع الجديد: أنّ الموجود يوجد. هذا الصدى هو الإجابة الإنسانية عن كلمة الصوت الصامت للوجود" (نفسه: 81).

انما في هذا المقام التاريخاني تحديدا انكبّ هيدغر الثاني على تخريج أطروحة هيغل عن إرادة *تجلي الطلق*[22] متأوّلا إياه بوصفه "حضورا"[23]، ولكن على نحو يبيّن أنّ "تجلّي" المطلق لا يعدو أن يكون صيغة "ميتافيزيقية" من خلوة الو-جود بوصفه "أليثيا"/"لا-احتجاب" كينونة العهد.

3.1- إرادة التجلي (der Wille der Manifestation) و مشكل المنهج : "عرض النفس" (das Sichdarstellen)

يتعلّق الأمر هنا بالفحص عن مسألة "المنهج" الذي هو أليق من غيره بأن يكون السبيل التي منها قد تفلح الفلسفة في تناول المطلق . ونحن على الحقيقة أمام واحد من الدروس الحاسمة

- « Die Anwort lautet : Weil das Absolute seinem Wesen nach der Erschließung nicht widerstehen kann, sondern umgekehrt, sich offenbaren *will*. Dieser Wille zum Sichzeigen ist sein Wesen . Das Erscheinen ist der Wesenswille des Geistes. [..] *Wenn* das Absolute sich offenbaren will, weil es selbst der Wille der Manifestation ist, dann *muß* zum Wesen des Absoluten das Sichoffenbaren, d.h. das Erscheinen gehören. Wesen und erscheinen sind hier identisch. Das Absolute ist Geist. Der Geist ist das sich selbst wissende und in solchem Wissen sich selbst wollende Wissen seiner selbst als des Wesensgrundes alles Seienden.. »

[20] - من أجل ذلك لا نشاطر دي بور (Boer) الرأي في أنّ مقالة 1942 عن مقدمة كتاب 1807 قد كانت مناسبة وعى فيها هيدغر "بالتماثلات بين فينومينولوجيا الروح و تحليلية الدازين". و ذلك أنّ هيدغر الثاني لم يعد ينظر أصلا من زاوية الانطولوجيا الأساسية بل من أفق تاريخ الو-جود بوصفه عهدا. را: Boer 2000: 283.

[21] - Caputo 1975: 151.

[22] - بل قد بلغ الأمر بهيدغر أن أخذ يستعمل لغة هيغل في تدبير مسائل تخصه، مثلا قوله بأنّ "انحطاط الفن" إلى رتبة "الاستطيقا" ناجم عن " أنّ الفنّ قد خسر ماهيته، الصلة غير المتوسّطة بالمهمة الأساسية [التي تتمثّل في] عرض المطلق (das Absolute darzustellen)، بمعنى تنزيله في حقل الإنسان التاريخاني" (1936/1937: 100؛ت.ف.ص 82). وليس "المطلق" هنا سوى "حقيقة الوجود" ، را: Boutot 1987: 243.

[23] - را: Planty-Bonjour 1993: 36.

للإشكالية التأمّليّة ، وذلك أنّ الإقرار بأنّ المنهج لا يمكن أن يكون إلا بنية المضمون الذي نعرضه ، وليس مجرّد قواعد تُحفظ وتُطبّق ، أو محاكمة لأدوات العقل تُحصي وظائفها ومدى كلّ واحدة منها ، انما هو خروج هيغلي خطير على أهمّ ما استُنّ من سنن المنهج لدى المحدثين بعامة . لقد أعاد هيغل مسألة *المنهج* الى السياق *الانطولوجي* الذي من شأنها ؛ وإنّه ضمن هذه الوجهة انما يجدر بنا أن نفهم إقرار هيغل بأنّ طبيعة المطلق هي التي تفرض طريقة عرضه .

كيف خرّج هيدغر هذا الوجه من المسألة؟ – ينطلق هيدغر[24] من المشكل التالي: كيف يمكن للمتفلسف أن *يفكّر* في المطلق ؟ وذلك يعني على الحقيقة حسب هيغل هذا : كيف يمكن للفلسفة أن *تعرض ماهية* المطلق ؟ – إنّ هذا المشكل يزداد أهمّية عندما نبصر بخصوصيّة هذا الحدث الفلسفيّ الذي يدعونا هيغل الى مباحثته : إنّه يدعونا الى القبول بأنّ المطلق هو الموضوع الوحيد للفلسفة ، ومن ثمّة أنّ الفلسفة مضطرّة من تلقائها للانخراط في استشكال معنى المطلق من الجهة التي يعرض منها الى الفلسفة . والنتيجة الحاسمة لهذا الاضطرار هي أنّ الفلسفة انما ينبغي لها أن تتطبّع بطبع المطلق إذا ما أرادت لنفسها بهذا الغرض فوزا . ما هو طبع المطلق ؟

---

[24] – هيدغر 1942أ: 73 : " إنّ الروح هو العلم (Wissen) المطلق . بيد أنّه من أجل أنّ الظهور ينتمي الى ماهيته ، فإنّ العلم المطلق ينبغي أن يعرض نفسه بوصفه علما متظاهرا .إنّه هكذا فحسب انما يمنح العلم المطلق من تلقائه لشجاعة المعرفة (Erkennen) الإنسانية إمكانيّة أن تكون مفتوحة لـ*هذه* (*für* dieses) المعرفة وبعامة **لدى** (*beim*) المعروف الذي من شأن هذه المعرفة . في مقابل ذلك ينبغي على المعرفة الإنسانيّة ، من جهة ما تعلم المطلق ، أن تأخذ قبلا بتحقيق العرض–الذاتي الذي من شأن المعرفة الظاهرة . بيد أنّ تحقيق العرض–الذاتي الذي من شأن المطلق المتظاهر لا يمكن له ، **إذا ما كان يجب عليه أن يكون من جنس المطلق** ، إلاّ أن يكون هو نفسه **مطلقا** . إنّ العلمية (Wissenschaft) انما ينبغي أن تأخذ هذا العرض–الذاتي المطلق من جهته الى التحقيق المطلق . فإذا كانت "فينومينولوجيا الروح" هي هذا التحقيق ، فإنّ الأثر [الذي يحمل] هذا العنوان انما خاطر بمهمّة ميتافيزيقيّة لم تكن قد أحتِيج لطرحها من قبلُ أبدا ، و لا قد أمكن طرحها من بعد ذلك أبدا . إنّ هذا " الأثر " انما هو من أجل ذلك [نسيجُ] وحدِه وبمعنى خاص هو لحظة (Augenblick) مخصوصة من تاريخ الميتافيزيقا . ونحن لا نقصد بـ"الأثر" الإنجاز الفكري للإنسان هيغل ، بل "الأثر" من حيث هو تأرّخ (Geschehnis) تاريخ [معيّن] ، داخله ومن أجله يقتضي كلّ استكمال إنساني مواظبة أصيلة وتصميما (الإقامة–الملحّة للدّا–زيْن) ."

« Der Geist ist das Absolute Wissen. Weil aber zu seinem Wesen das Erscheinen gehört, muß sich das Absolute Wissen als erscheinendes Wissen darstellen. Nur so gewährt das absolute Wissen *von sich* aus dem Mute des menschlichen Erkennens die Möglichkeit, *für* dieses Erkennen offen und überhaupt *beim* Erkannten dieses Erkennens zu sein. Umgekehrt, muß das menschliche Erkennen, sofern es das Absolute weiß, allem zuvor das Sichdarstellen des erscheinenden Wissens zur Ausführung bringen. Diese Ausführung des Sichdarstellens des erscheinenden Absoluten kann aber nur, *wenn sie dem Absoluten gemäß sein soll*, selbst *absolut* sein . Die Wissenschaft muß dieses absolute Sichdarstellen ihrerseits zur absoluten Ausführung bringen. Wenn die "Phänomenologie des Geistes" diese Ausführung ist, dann hat das Werk dieses Titels eine metaphysische Aufgabe gewagt, wie sie vorher nie gestellt zu werden brauchte und nachmals nie mehr gestellt werden konnte. Dieses "Werk" ist deshalb ein einziger und in einem besonderen Sinne ausgezeichneter Augenblick der Geschichte der Metaphysik. Und wir meinen mit dem "Werk" nicht die denkerische Leistung des Menschen Hegel, sondern das Werk als Geschehnis einer Geschichte, innerhalb deren und für die allem menschlichen Vollbringen eine eigene Beständigkeit und Bestimmung (die Inständigkeit des Da-seins) abgefordert ist. »

– إنّه التجلّي . إنّ المطلق هو وجود الموجود من جهة ما هو من طبيعته أن يتجلّى . إنّه من أجل ذلك لم يجد هيغل أفضل من معنى "الروح" عبارة تفي بدلالة هذا الضرب من الوجود . فالروح هو الموجود الذي يتقوّم بالتعبير عن ذاته أي بالظهور في هيئة خارجية بعينها . هذا الاضطرار للظهور هو حاجة الروح الى الوجود بل ونمط وجوده بخاصة . ولأنّ الروح يعني المبدأ الذي يجعل حركة موجود ما ممكنة على النحو الذي يخصّه فإنّ وجود الروح نزاع حاسم بين هذا المبدأ وحركة ظهوره وقد اتّخذت نحوا من الاستقلال عنه . هنا يتّضح معنى المطلق : إنّه هذا النحو من احتمال النزاع الأصليّ في وجود الموجود بين ماهيته وهيئته الخارجيّة . والموجود الذي هذا شأنه هو الروح . بذلك يقرّ هيغل بأنّ المطلق روح .

بيد أنّ هيغل لم يأت الى هذه المسائل كيفما اتّفق بل انما أتى الى تدبّرها في السياق الإشكالي الدقيق الذي كانت الفلسفة بعامة والحديثة بخاصة قد قطعت شوطا كبيرا في بنائه ؛ ربّ سياق يبدو أنّ مسألة "المعرفة" قد تبوّأت منه موقع الصدارة . ولا نقصد بالمعرفة مشكلا صوريا معزولا بل المعرفة من حيث هي النمط الأساسيّ الذي سنّته الميتافيزيقا الغربيّة من العلاقة مع الموجود وذلك في نطاق البحث في وجوده . ونحن نفترض بخاصة أنّ الفيلسوف الحديث الذي أعاد الى مسألة المعرفة ثقلها الانطولوجي ، وذلك ربما لأوّل مرة منذ الفلسفة الوسيطة ، انما هو هيغل . فإنّه إذا لم ننظر الى مسألة الروح بما هو مطلق من زاوية انطولوجية فنحن عندئذ مهدّدون إمّا بالغفول عن طرافة فينومينولوجيا الروح وإمّا بالانزلاق في فهم لاهوتيّ لهذه الألفاظ . إنّ وجه الاجتهاد عند هيغل هو في الفلاح في إخراج مسألة المعرفة العزيزة على المحدثين إخراجا انطولوجيا الطرافة فيه أنّه يستثمر التراث الروحيّ المسيحيّ والتراث الميتافيزيقي في نفس الوقت . إنّ عدم الإبصار بذلك من شأنه أن يجعل الإقرار الهيغليّ بأنّ الروح مطلق قرارا اعتباطيّا .

علينا الإبصار بطبيعة الانزياح الذي أقدم عليه هيغل من المعنى الكلاسيكيّ للظاهرة (Erscheinung) وذلك بخاصة كما يأخذ هيئته العامة لدى كانط . وبين المعنى *الفينومينولوجيّ* لهذا اللفظ وقد بات يُطلق على *الروح* في هيئة *المطلق* ، نعني حيث بات يُطلق عن نحو من "المحسوسية الروحية" (sensibilité spirituelle)[25] التي اخترعها الرومانسيون . إنّه من هذه الجهة يجدر بنا أن نستبصر دلالة "الاظّهار" (Erschcinung) التي يقصدها هيغل : إنّ الروح لا يظهر في معنى "الظاهر" (der Schein) الخادع، ولا يظهر في معنى "الظاهرة المحسوسة" (die sinnliche Erscheinung)،بل في معنى يكون فيه " ما فوق المحسوس هو الاظّهار بما هو اظّهار" (das Übersinnliche ist die Erscheinung als Erscheinung) (أعمال 3 (1807): 118؛ت.ف.ص 188). و "ما فوق المحسوس" هو "العالم المرفوع" (نفسه) أو هو *ما لا يظهر*، بحيث أنّ *فينومينولوجيا الروح* هي *وصف تأمّلي لظهور ما لا يظهر* . بذلك *يكون* هيغل قد استشرف بذلك شيئا من "فينومينولوجيا ما لا يظهر"[26] (Phänomenologie des Unscheinbaren) التي لوّح إليها هيدغر الأخير[27].

---

[25] – را: Legros 1980: 121،129،154،160،165، 228.

[26] – را: Nitta 1989،ص 43:" إنّ لفظة ''ما لا يظهر'' انما تقع في تواشج مع الاحتجاب ضمن مذهب الحقيقة لدى هيدغر الأخير."، و ذلك أنّ المعنى الطوبولوجي للاحتجاب هو أنّه " حَجْبٌ منير/واهب للخلوة (lichtende Verbergung)"، بحيث "يكون" (west) الوجود حيثما لا "يوجد" (ist) إلاّ الموجود ؛ وبذلك هو ضرب من "الظهور الذي لا يظهر" (das unscheinbare Scheien)

إنّه بفضل ذلك فقط أمكن لهيغل أن يفترض أنّ المطلق "يريد أن يتجلّى (sich offenbaren will) . وذلك لا يعني هنا نيّة الفحص عن المطلق كما يُفحص عن *ظاهرة* من ظواهر الطبيعة ، بل المقصد هو تنصيب معنى *الاظّهار* في صلب *ماهية* هذا المطلق بما هو روح. إنّ الرهان التأمّلي يكمن في الإمساك في كرة واحدة بوجهيْ الظهور في معنى "إرادة التجلي" (der Wille Manifestation): إنّ "المتجلّي" (das Offenbare) هو الذي يجعل "الظاهرة" (Erscheinung) ممكنة و ليس العكس. وذلك يعني أنّ الروح ليس "مجرّد ظاهرة" (blosse Erscheinung) بل هو "تجلّ" (Manifestation ، Offenbarkeit) على أساسه يتمّ أيّ معنى للاظّهار. وإنّ هيدغر لم يقل أكثر من هذا في الفقرة 7 من **الوجود و الزمان** (1926أ: 28-31)[28]. وذلك يعني عندنا هنا أنّ الزعم الهيدغري بأنّ " الميتافيزيقا انما تبقى داخل نطاق الاظّهار و لا تستطيع أن تسائل عن مصدر الاظّهار" ، وذلك من فرط أنّه " بالنسبة للتفكير الميتافيزيقي انما الاختلاف الأصيل [بين الوجود و الموجود] هو من جنس اللاّمفكّر فيه بعدُ "[29] ، – هو حكم لا ينطبق على هيغل إلاّ في شطر منه و من جهة طريقة الاستشكال فحسب.

(ص49). " إنّ الظهور بما هو كذلك هو و يبقى غير قابل للظهور.ذلك يعني أنّ حجْب الوجود نفسه انما يسود ضمن نزع الحجب عن الموجود. إنّ الوجود يكون ضمن حجْب النفس. ويسمي هيدغر عدم قابلية الظهور هذه لغز الوجود. وإنّ فكر الوجود هو الفكر الذي ينتبه إلى اللغز بما هو لغز . ونحن لا نجرّب حجْب [الوجود] نفسه إلاّ متى انتصبنا ضمن الخلوة." – أيضا: Trawny 2000: 98.

« Das Scheinen als solches ist und bleibt unscheinbar. Das bedeutet , daβ die Sichverbergung des Seins in der Entbergung des Seienden waltet. Das Sein west im Sichverbergen. Heidegger nennt diese Unscheinbarkeit das Geheimnis des Seins. Das Denken des Seins ist das Denken, das das Geheimnis als das Geheimnis in die Acht nehmen. Wir erfahren das Sichverbergen nur, wenn wir in der Lichtung stehen. »

[27] – رُوي عن هيدغر أنّه قال ضمن ندوة زيهرينغن (Zähringen) التي عقدت سنة 1973 (1973: 338-339):

« Comme le signale Goethe, le plus difficile peut-être, c'est d'arriver à la remarque pure (*reine Bemerkung*). Avec Parménide, il s'agit précisément de cette difficulté : arriver à prendre en vue *das anwesend: anwesen* (le entrant en présence: enter en présence). [..]

Ainsi comprise la phénoménologie est un chemin qui mène là-bas, devant (ein Weg der hinführt vor ..); et se laisse monter ce devant quoi il est conduit (und sich zeigen lässt das wovor es geführt wird). Cette phénoménologie est une phénoménologie de l'inapparent. »

[28] – هيدغر 1926أ،ص 29:

« Bien qu'ap-paraître ["*Erscheinen*"] ne soit pas et ne soit jamais un se-monter- au sens du phénomène, il n'y a cependant d'ap-paraître possible que *sur le fond* d'un *se-monter* de quelque chose. Mais celui-ci, tout en rendant possible avec lui l'ap-parître, n'est pas lui-même l'ap-paraître [Erscheinen]. Ap-paraître [Erscheinen], c'est *s'annoncer* à travers quelque chose qui se montre. [..] Ce dans quoi une chose ap-paraît ["*erscheint*"] veut dire ce dans quoi une chose s'annonce, et donc ne se montre pas. [..] En définitive, les phénomènes ne sont *jamais* des apparitions [*Erscheinung*] mais c'est bien plutôt chaque ap-parition [*Erscheinung*] qui est tributaire de phénomènes. »

[29] – را: Nitta 1989،ص51:

هذا الانزياح من *الظاهرة* بالمعنى الايبستيمولوجي الى *الظهور* بالمعنى الفينومينولوجي ومن امتداد الطبيعة الى أفق الروح يعقبه انزياح خطير من المعرفة *الموضوعيّة* الى المعرفة *الفينومينولوجية* : إنّه في هذا السياق عينه يمكن لهيغل أن يقرن بين ضرورة ظهور المطلق وبين طبيعة المعرفة الفلسفيّة بوصفها معرفة "لا تكفّ عن الظهور " (erscheinendes Wissen) .

ولكن ما علاقة كلّ ذلك بمسألة "المنهج" ؟ – أجل ، نحن لم نطرح الى الآن مشكل المنهج ، بيد أنّنا نفترض أنّنا تأهبّنا الى طرحه كلّ التأهّب . وذلك أنّ الإقرار الهيغليّ بأنّ طبيعة المطلق هي التي تفرض طريقة عرضه انما يعني هنا أنّ طريقة عرض المطلق لا يمكن ان تتوضح إلا بقدر ما نقف على تلك الطبيعة . وقد رأينا أنّ من طبيعة المطلق التجلّي ، ووضّحنا وجه العلاقة بين المعنى الروحيّ للتجلّي والمعنى الفلسفيّ للظاهرة ، والجهد الهيغليّ لاستثمار الأوّل في تدبّر الثاني .

إنّ مقصودنا الآن هو التكشيف عن كيفيّة عرض المطلق ، وذلك يعني أن نستفهم عن وجه الارتباط بين معاني التجلّي والظهور والمعرفة الظاهرة . وبين مسألة المنهج . ونحن نجد أنّ العبارة الجامعة في هذا الصدد هي عبارة "عرض النفس" (das Sichdarstellen) : فمن أجل أنّ المطلق يريد أن يتجلّى لا تكون المعرفة الإنسانية إلا معرفة ظاهرة وذلك يعني – وهو ما لا يختلف فيه هيدغر عن هيغل – *فينومينولوجية*[30] . إنّ انفتاح المطلق على الإنسان يقابله استقبال هذا الإنسان لذلك المطلق وقد انقلب الى ظاهرة للوصف . بيد أنّ ذلك يعني أنّ الإنسان لا يخترع ههنا معنى المطلق بل يلتقطه من الإمكان الفينومينولوجي الذي يحدث للتوّ . إنّ عرض المطلق ليس عرضا لموضوع يصادفه الوعي فيما يصادف من الموضوعات الخارجيّة بل هو ضرب من العرض–الذاتي للمطلق ذاته . ما هو المنهج عندئذ ؟ – إنّه "تحقيق" (Ausführung) هذا العرض–الذاتي من جهة طبيعة الخاصة ، وذلك من حيث يفترض أنّه ليس له أن يدخل على مقاماته تبديلا .

ولكن من أجل أنّ هذا المنهج يشتقّ من طبيعة المطلق بنيته أي العرض–الذاتي فإنّ هذا الأخير إذا كان مطابقا حقّا لهذا المطلق فإنّ عليه أن يكون عرضا مطلقا . وذلك يعني أنّه كما يكون الموضوع هو المطلق يكون المنهج مطلقا . إنّه في هذا السياق ينبغي أن تتنزّل مسألتان خطيرتان لدى هيغل : أوّلا ضرورة بدء الفلسفة في نطاق الكلّي أي المطلق بعامة ، وثانيا أنّ معنى الفلسفة ههنا لا يمكن أن يكون سوى "العلم المطلق ". هذا الحرص على الاقتران الحميم بين الفلسفة وبين مقام المطلق ليس اجتهادا منهجيّا تقليديّا بل هو صادر حسب هيدغر عن

« In diesem Sinne bleibt die Metaphysik innerhalb des Bezirks des Erscheinens und kann nicht nach der Herkunft des Erscheinens fragen. Daher ist dem metaphysischen Denken die eigentliche Dufferenz das noch nicht Gedachte. »

30 – Janicaud 1991،ص 170:

« Si l'on y réfléchit, tout est dit dans ce mot, *Selbstdarstellung*. Tout, c'est-à-dire : tout ce qui concerne la condition même de possibilité du dialogue Heidegger-Hegel. La *Darstellung* dit la monstrastion du phénomène que la *Phénoménologie de l'esprit* ne déduit pas, mais *montre* dans l'immanence d'une conscience qui se détache de sa visée pour la comprendre. [..] Non seulement cette monstrastion a quelque chose à voir avec l'idée de phénoménologie comme telle, mais elle correspond à l'esprit de la "méthode phénoménologique " exposée au § 7 de *Sein und Zeit*. »

موقف ميتافيزيقي ابتدعته المثالية الألمانية يجدر بنا أن نتّخذه زاوية طريفة في مناظرة فينومينولوجيا الروح : إنّ هذا الأثر ينطوي على طرافة خاصة من جهة كونه قد نهض بمهمّة ميتافيزيقية مستحدثة لم يعرفها القدماء ولا أصابها المتأخّرون . إنّ هيغل قد أدخل تحويرا جذريّا في طبيعة المنهج الفلسفيّ حوّله من شكل الى مضمون ، وذلك برفعه التقابل التقليديّ بين الموضوع والسبيل المتوخّاة لمعرفته ، وصهرهما في حركة واحدة ، رأس الخطورة فيها أنّ هيغل يفترض أنّها حركة انطولوجية للوجود نفسه بما هو مثال . إنّ مقصد هيدغر هو الإجابة عن هذا النحو من السؤال : كيف نفهم إشكالية هيغل من زاوية تاريخ الميتافيزيقا ؟ وذلك يعني : ما هو وجه الطرافة فيها ؟ – إنّ هذه الطرافة كامنة في منزلة هذه الإشكالية من ذلك التاريخ . ولعمري إنّها لمنزلة تنطوي كما يقول هيدغر على "فرادة" (Einzigartigkeit) حاسمة هي فرادة المهمّة الميتافيزيقية لكتاب فينومينولوجيا الروح . ربّ فرادة لم يكن هيغل غافلا عنها بل كان واعيا بها وبصعوبتها الجوهريّة غير مخدوع ، وإلا لما كان قد ثبّت دونها "مقدّمة" بهذا الحجم و"تصديرا " قلّما فكّر به المتفلسفة من قبل (1942أ: 73).

4.1- أنّ "المقدّمة" الفلسفيّة "قفزة" من القول في الموجود الى القول في الوجود أو من الفكر اليومي الى الفكر المفكّر :

يستأنف هذا الإقرار الهيدغري الأطروحة التي كان هيغل قد افتتح بها "تصدير" كتاب 1807 في شأن طبيعة المقدّمة الفلسفيّة . ونكتة الأمر ههنا حسب هيغل هو أنّ عادة المتفلسفة في تقديم مؤلّفاتهم أي الوقوف على ذكر غرض المؤلّف ودوافع التأليف وعلاقة المؤلّف بغيره من المؤلّفات المتعلّقة بعين الموضوع سابقا أو راهنا ، انما " تظهر لدن مؤلّف فلسفيّ ليس فقط زائدة عن اللزوم ، بل هي بسبب طبيعة الأمر على الحقيقة غير ملائمة و للغرض غير مناسبة "[31]. ولكن لماذا ؟ – " (..)لأنّ الفلسفة انما هي من حيث الماهية في عنصر الكلّية "[32] . إنّ هذا الافتراض هو بيت القصيد في التصوّر الهيغليّ لطبيعة المقدّمة الفلسفيّة . وهو في نظرنا صيغة أخرى عن مسألة سيكون لها باع واسع في إشكالية المنطق ، ألا وهي مسألة "البدء" الفلسفيّ : إنّ المقدّمة الفلسفيّة هي البدء الجوهريّ الذي من شأن العلم المطلق . ومن حيث نبدأ بالمطلق نحن لا يمكن أن نقدّم للقول فيه كما نقدّم للقول في موجود موجود من الموجودات بعامة .

إنّه لذلك تبدو الصعوبة الحاسمة ههنا هي الصعوبة في إنجاز الانتقال من مستوى التدبير اليوميّ للموجود الى مستوى التدبّر الكليّ للمطلق ، وذلك يعني الانتقال من اللافلسفة الى الفلسفة . إنّ هذا هو الامر الذي يصفه هيدغر بأنّه "قفزة" (ein Sprung) : قفزة من الفكر اليوميّ الى الفكر الذي يسمّيه "الفكر الفكريّ" أو "الفكر الفاكر" (das denkerische Denken) ، وذلك يعني عنده القفزة من القول في الموجود الى القول في الوجود ، ما دام ليس ههنا من غرض آخر للفلسفة غير الوجود وهو ما تستميز به عن غيرها من ضروب القول بعامة . – وبعبارة تاريخانية : هي قفزة من "توضيع" الموجود إلى "الإفكار" في الو-جود، أي من

---

[31] – هيغل أعمال 3 (1807): 11؛ت.ف.ص 67.

[32]– نفسه: 11؛ت.ف.ص 68:

« (..) weil die Philosophie wesentlich im Elemente der Allgemeinheit ist (..) » .

"صناعة" (Machenschaft) الموجود في موجوديته إلى "تلقّي" (Vernehmen) الموجود ضمن خلوة الو-جود[33].

إنّه من البيّن أنّ هيدغر[34] يعتمد هنا على المنوال الإشكالي الخاص به في إخراج المشكل الذي يعرضه كتاب 1807 إخراجا تأويليّا . بيد أنّ ذلك ما كان ليستقيم له إلا من أجل أنّه يفترض أنّ ذيْنك المنوال والإخراج انما هما يصدران عن أفق واحد هو النهوض بالمهمّة التي تشير اليها مسألة الميتافيزيقا . إنّه لذلك يعمد هيدغر الى إقحام مصطلح القفزة بوصفه مصطلحا لائقا

---

[33] – Schürmann 1982: 180.

[34] – هيدغر 1942أ: 73-74 : " انما يجب على "التصديرات" و"المقدّمات" ، إذا كان يجب عليها شيء ما بعامة ، أن تُدخل إلى الأثر ، [و] أن تقدّم لـ"غير أهل هذه الصناعة" الاحتياز إلى المدخل من الأثر . إنّ هذه المهمّة في "المقدّمات" الى المؤلّفات العلمية شأنها أن تتمّ من غير صعوبة ، وذلك أنّ التمثيل اليوميّ والفكر العلميّ انما يبقيان ضمن الموقف المتوجّه صوبًا قِبلة الموجود . أمّا "المقدّمة" في الفكر الفلسفيّ فهي غير ممكنة ؛ إذ أنّه ليس ههنا أيّ انزلاق مستمرّ ومتعمَّد من الفكر اليوميّ الى الفكر الفكريّ ، وذلك أنّ هذا [الأخير] انما يتعلّق بالوجود والوجود لا يقبل أبدا ولا في أيّ موضع أن يجد نفسه تحت الموجود بما هو موجود . ليس ههنا سوى القفزة والقفزان (Einsprung) . إنّه لا يمكن لـ"مقدّمة" أنْ تصلح ههنا إلاّ لأنْ تهيّئ القفزة ، أي أنْ تجعل الهوّة بين السلوك إزاء الموجود وفكر الوجود ، [و] التي ينبغي عليها أن تتخطّاها ، في مرمى النظر ، وأن تأخذ من الاستعداد للقفز [مسافة] لا تكون قليلة .(..)

وعلى ذلك فهي لا تحتاج لأن توجد عبثا – من حيث هي تهيئة للقفزة في الفكر ، الذي يفكّر في وجود الموجود . فإنّ الأمر يتعلّق على ذلك ضمن ميتافيزيقا هيغل – وضمن ميتافيزيقا المثالية الألمانية بعامة – ليس فقط بالتفكير في الوجود ، وانما أصبح ههنا ضروريّا التفكير في الموجود في وجوده بما هو المطلق(das Absolute) مطلقا (absolut)، بطريقة مطلقة . ههنا يقتضي [الأمر] قفزة ، هي ذاتها ينبغي أن يُقفزَ فوقها مرة أخرى : القَفَزان المطلق في المطلق . إنّ القيام بهذا القفزان هو ما تجرّأ عليه عرض فينومينولوجيا الروح . "

« "Vorreden" und "Einleitungen" sollen doch, wenn sie überhaupt etwas sollen, in das Werk einführen, für die "Außenstehenden" den Übergang in das Werk darbieten. In den "Einleitungen" zu Werken der Wissenschaften ist diese Aufgabe ohne Schwierigkeiten zu leisten, weil das alltägliche Vorstellen und das wissenschaftliche Denken in der geradehin gerichteten Haltung zum Seienden bleiben. Eine "Einleitung" in das *philosophische* Denken ist unmöglich ; denn hier gibt es kein stetiges und unversehentliches Hinübergleiten vom alltäglichen Denken in das denkerische Denken, weil dieses vom Sein handelt und das Sein nie und nirgends unter dem Seienden als ein Seiendes sich antreffen läßt. Hier gibt es nur den Sprung und den Einsprung. Eine "Einleitung" kann hier nur dazu dienen, den Sprung vorzubereiten, d.h. den Graben zwischen dem Verhalten zum Seienden und dem Denken des Seins, der übersprungen werden muß, ins Gesichtsfeld zu bringen und den Anlauf zum Sprung nicht zu kurz zu nehmen.[..]

Trotzdem braucht sie nicht vergeblich zu sein – als Vorberitung des Sprunges in das Denken, das das Sein des Seienden denkt. Nun gilt es aber in der Metaphysik Hegels – und in der Metaphysik des *deutschen Idealismus* überhaupt - nicht nur, das Sein zu denken, sondern hier wird notwendig, das Seiende in seinem Sein *als* das Absolute absolut, in *absoluter Weise*, zu denken. Hier ist ein Sprung gefordert, der sich selbst noch einmal überspringen muß : der absolute Einsprung in das Absolute. Diesen Einsprung zu vollbringen, wagt die Darstellung der "Phänomenologie des Geistes". »

أيضا وبنفس القدر بتصريف الإمكان الفلسفيّ الذي طرحه هيغل على باب مؤلّفه الخطير . ووجه الطرافة في صنيع هيدغر أنّه قد كفّ عن عادة المتفلسفة الذين كان هيغل قد مثّل بهم في مفتتح "التصدير" – لا يأخذون من تقديم المؤلفات غير وظيفتها "التأريخيّة" (historische)[35] ، وطفق يمتحن مصطلح القفزة الخاص بإشكاليته بوصفه يستجيب بخاصة لهذا الذي ينبّه إليه هيغل ولا يصطلحه اصطلاحا موقوفا . فمن البيّن بنفسه أنّ الأطروحة التي يرفعها هيدغر هي بمعنى ما استئناف للأطروحة التي طرحها هيغل في مستهلّ فينومينولوجيا الروح ، ولكن مع تغيير هرمينوطيقي طريف لبنيتها الفلسفيّة من ذلك : فما كان يشترطه هيغل من ضرورة الانتقال من المعنى التقليديّ للمقدّمة الفلسفيّة الى معناها التأمّليّ صار مع هيدغر ضرورة انتقال من القول في الموجود الى التفكير في الوجود . وذلك يعني أنّ إقرار هيغل بأنّ الفلسفة انما هي تتحرّك سلفا في مجال الكلّي قد صار متأوّلا لدى هيدغر بوصفه إقرارا بأنّ غرض الفلسفة الأوحد هو الوجود . وكما أنّ الانتقال من المعنى التقليديّ للمقدّمة الى معناها التأمّليّ ، والانتقال من التحرّك في نطاق الجزئيّ أصلا الى التحرّك داخل الكلّي سلفا ، انما هو انتقال غير ممكن ، كذلك يفترض هيدغر أنّ الانتقال من القول في الموجود الى القول في الوجود والانتقال من الفكر اليوميّ الى الفكر الفكريّ انما هو بنفس القدر غير ممكن . تماما كما تظهر "القفزة" ، تأمّلية كانت أم طوبولوجية ، في عين "العقل السليم" لامعقولية[36].

ومن أجل أنّ الانتقال الطبيعيّ غير ممكن فإنّه لابدّ ههنا من "القفزة" من مستوى الى مستوى ومن مقام الى مقام . وما يختص به هذا النحو من الفعل الفلسفيّ هو معنى البدء : إنّ الفلسفة لا تكون إلاّ بدءً ، هو من جهة ما هو ما ينتج للتوّ عن القفز الجذريّ . بدء مطلق[37] .

ولذلك فإنّ ما تختصّ به المثالية الألمانية هو كونها تذهب في احتمال هذا البدء بالمطلق الى أقصاه ، وذلك بأنْ تجهد الى أن تبدأ بالمطلق مطلقا وتتّخذ من المطلق نفسه غرضا أوحدا لها . ولكن هل يعني ذلك أنّ هيدغر يعتبر أنّ المثاليّة الألمانية قد حقّقت تلك القفزة الحاسمة من القول في الموجود الى التفكير في الوجود ؟ – إنّ علينا هنا أن نستبصر الفرق بين الوجود والمطلق حتى نقف على طبيعة التأويل الذي يقدّمه هيدغر . فهو يفترض أنّ المطلق والوجود متباينان . وذلك من أجل أنّ المطلق ليس سوى الموجود الأقصى وجودا فحسب . وهذا يعني أنّ القول الهيغليّ في المطلق انما هو قول ميتافيزيقي في وجود الموجود ، وليس له أن يزعم أنّه قد ترقّى القَفَزَى إلي مقام القول في الوجود ذاته . لنقل إذن إنّ ثمّة ما يمكن أن نسمّيه فرقا بين قفزة "تأمّلية" وقفزة "و–جودية–تاريخانية" (seynsgeschichtlich) : إنّ هيغل انما حقّق قفزة تأمّلية عندما نبّه الى أنّ الفلسفة تتحرّك سلفا في عنصر الكلّي وذلك يعني أنّها تبدأ بدء مطلقا . بيد أنّ ذلك لا يعني أنّه حقّق القفزة الو–جودية–التاريخانية التي شأنها أن تنقله نقلا من القول في وجود الموجود الى

---

35 – هيغل أعمال 3 (1807): 11؛ت.ف.ص 67.

36 – Schürmann 1982: 170.

37– إنّه في هذا السياق المتوعّر انما يتولّد الإمكان الإشكالي لمسائل طريفة مثل مسألة "البدء" و"اللاّراهن" و"الفرادة" ..انظر وقارن ما يقوله هيدغر في مدخل إلى الميتافيزيقا (1935: 20، 28)

« Tout questionner essentiel de la philosophie demeure nécessairement inactuel (*unzeitgemäss*) . » , « (..) Tout ce qui est grand ne peut commencer que grand . C'est même toujours son commencement qui est le plus grand . (..) Ce qui est grand commence grand , ne se maintient dans sa persistance que par un libre retour de la grandeur , et , si c'est grand , finit aussi dans la grandeur . »

القول في معنى الوجود نفسه . ورغم ذلك علينا أن نعترف لهيغل بأنّه قد حقّق أقصى ما أمكن للفلسفة التقليديّة أن تبلغه من المعنى الميتافيزيقي للقفزة : الانتقال المطلق من الفكر اليوميّ الى التفكير في الموجود المطلق .

ولكن من أجل أنّ هذا الضرب من القفزة لا يفي بالغرض الأليق بالفلسفة أي الانصراف الى مساءلة معنى الوجود بما هو كذلك فإنّه لا مندوحة من القفز فوق هذه القفزة نفسها مرة أخرى . ومغزى ذلك هو أنّ القفزة التأمّلية ذات فائدة مؤقّتة ، وذلك بالتحديد كما هو شأن "المقدّمة" الفلسفيّة : إنّها تهيئة للقفز من السلوك إزاء الموجود الى التفكير في الوجود . إنّ ذلك يعني أنّ هيدغر يفترض أنّ جملة الميتافيزيقا وميتافيزيقا المثالية الألمانية بخاصة ليست إذا تؤمّلت سوى "مقدّمة" أي قفزة في أرض البحث عن معنى وجود الموجود بإطلاق ، يبدو أنّه على الفلسفة ، إذا ما رامت لنفسها فوزا بالكشف عن معنى الوجود نفسه ، أن تقفز فوقها وتتخطّاها الى ميدان آخر أكثر أصالة منها هو الذي يكون عندئذ ميدان القفزة الحقيقيّة من القول في موجوديّة الموجود الى حقيقة الوجود بخاصة، على نحو يصبح معه "الدور التأمّلي" الهيغلي صيغة "ميتافيزيقية" من "الدور الهرمينوطيقي"[38] . وهكذا يعتبر هيدغر أنّ فينومينولوجيا الروح انما هي بذلك الكتاب الذي جمع في إشكاليته الصيغة القصوى لنزعة الميتافيزيقا بعامة الى تحقيق القفزة في داخل المجال الذي يصبح عنده البحث في معنى وجود الموجود بعامة أوجب ما يكون .

5.1- "مقدّمة" كتاب 1807 بوصفها صيغة *تأمّلية من القفزة الو-جودية-التاريخانية* من السؤال عن الموجود إلى السؤال عن الوجود :

يؤكّد هيدغر هنا أنّ محاولة استبصار إشكالية فينومينولوجيا الروح من زاوية تاريخ الميتافيزيقا انما يبقى أمرا "يدعو-على-التفكير" (bedenklich) (1942أ: 74) . بيد أنّ هذا التفكير لا يصبح أصيلا حقّا إلا إذا أخذ نقطة انطلاقه من داخل هذا الكتاب نفسه ، وبخاصة من الجهة التي رسم فيها هيغل الخارطة الإشكالية لعمله وذلك في السياق الذي يخصّه . إنّ مثل هذا الشرط هو الذي يجعل المتفلسف يتوجّه قبلة "مقدّمة" ذلك الكتاب . إنّ هيدغر قد طلب العون من المزعم الهيغليّ بأنّه قد قدّم بهكذا "مقدّمة" الى عمله تقديما مخصوصا (1942أ: 74).

يبدو أنّ هيدغر هنا [39] يصرّف هنا مجهودين : أوّلهما يجمّع جملة الأعراض الخارجيّة التي رافقت مصير "مقدّمة" كتاب 1807 من باب "الفحص التأريخي" (historische

---

[38] – Janicaud 1991،ص 173[التشديد من عندنا]:

« Ce fil d'Ariane de l'appropriation (qui dessine à la fois la "chose même" et le dialogue qui la présente) permet de suivre la continuité du cheminement heideggérien dans sa fidélité à la grande tradition métaphysique dont Hegel est l'accomplissement moderne. *La circularité spéculative est reprise et approfondie en circularité herméneitique.* »

[39] – هيدغر 1942أ: 75 : " إنّها بعبارة أدقّ توضيح للعنوان الذي يقبع أمام العمل في جملته، والذي يقول : " علم تجربة الوعي" . على أنّ هيغل أثناء الطبع قد حذف للتوّ هذا العنوان . إنّه لم يظلّ باقيا إلا في بعض النسخ من الطبعة الأولى (1807) . [و] في مكان العنوان المشطوب وضع هيغل الصيغة النهائيّة : " علم فينومينولوجيا الروح " . [و] في طبعة " الفينومينولوجيا " ضمن الأعمال الكاملة (1832) ، التي يُحتاج اليها غالب الأحيان ، سقط العنوان المحذوف ، بحيث إنّ " المقدّمة " المرتبطة به انما بقيت من دون الإشارة الصريحة لزاوية النظر (Hinsicht) التي تتكلّم منها . [و] في مقابل " التصدير "

(Betrachtung ؛ و الآخر قد جعل مقصده استشكال هذه الأعراض وإخراجها من باب "الاعتبار التاريخاني" (geschichtliche Besinuung)[40] . فأمّا ما يتعلّق بهذه الأعراض، فإنّ ما يجدر بنا أن نحتفظ به هو أنّ ههنا ضربا ما من التردّد الأصليّ الذي التبس بعنوان كتاب 1807 . إنّه ليس تردّدا ناتجا عن انشغال ما بالصلة بين العنوان و صعوبة التلقّي أي بعلاقة المؤلّف مع الجمهور ، وإنْ كان هيغل على بيّنة حاسمة بهذا الوجه من الصعوبة ، حيث نجد أنّه قد نذر الشطر الأخير من التصدير للوقوف على هذا الأمر[41]. بل إنّ هذا التردّد يصدر من منطقة أكثر غورا من الاستعمال العموميّ لكتاب ما . إنّه تردّد لم يصرّح به هيغل ولا أخضعه الى فحص صريح ، بل هو مبثوث بشكل صامت في المصير العرضي لهذا الكتاب ، ونقصد عناوينه المتغيّرة من طبعة الى أخرى . ولكنّ تغيّر العنوان وتكثّره ليس عرضا إلا بالنسبة الى المؤرّخ الذي يحصر همّه في التوثيق العنيف أحيانا لما وقع لأثر ما . وهو توثيق عنيف من أجل أنّه متلفّت سلفا عمّا

الضخم تظهر "المقدّمة" علاوة على ذلك بوصفها قليلة الجدوى ، بحيث إنّ المرء قد ينتزع منها على الأكثر وفي بعض الأحيان هذا الموضع أو ذاك كـ"شواهد" – و هذه نفسها غير مفهومة دوما – . إنّ "المقدّمة" انما تفصّل لِمَ يكون " علم تجربة الوعي " ضروريّا وماذا (was) هو من حيث أساس الضرورة التي من شأنه . فإذا توقّفنا عند العنوان الثاني لـ"علم فينومينولوجيا الروح" ، فإنّا نرى للتوّ ، إذا [رأينا] أوّلا على نحو صوري فحسب ، هذا : إنّ " فينومينولوجيا الروح" انما هي " تجربة الوعي" . أنْ نوضح (erläutern) " فينومينولوجيا الروح" يعني من ثمّ : أن نبسط (darlegen) على أساس "المقدّمة" فيما يفكّر هيغل ، عندما تكلّم ههنا ، أي في ميدان (im Bereich) الميتافيزيقا المطلقة و"التأمّل" ، عن "التجربة" ، يعني أن نبسط كيف يكون علينا أن نفهم هذا الذي(was) يسمّى "تجربة الوعي" ، يعني أن نبسط بأيّ معنى ينبغي أنْ يُفكّر في "علم تجربة الوعي"

« Sie sind nämlich die Erklärung *des* Titels, der *vor* dem ganzen Werk steht, und der lautet: "Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins ". Nun hat Hegel während der Drucklegung gerade *diesen* Titel gestrichen. Er ist nur in einigen Exemplaren der Erstausgabe (1807) stehen geblieben. An die Stelle des ausgestrichenen Titels setzt Hegel die endgültige Fassung: "Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes". In der Ausgabe der "Phänomenologie" innerhalb der gesammlten Werke (1832), die meistens benutzt wird, fehlt der gestrichene Titel, so daß die auf die bezogene "Einleitung" ohne ausdrückliche Angabe *der* Hisicht bleibt, in der sie spricht. Gegenüber der wuchtigen "Vorrede" erscheint die "Einleitung" überdies als geringfügig, so daß man ihr höchstens zuweilen die eine oder andere Stelle als "Zitate" – und es sind immer dieselben unverstandenen – entnimmt. Die "Einleitung" legt auseinander, *warum* die "Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins " notwending ist und was sie aus dem Grunde ihrer Notwendigkeit selbst ist. Halten wir den *zweiten* Titel "Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes" daneben, dann sehen wir sogleich, wenn zunächst auch nur formell, dieses : "Die Phänomenologie des Geistes" ist "die Erfahrung des Bewußtseins". Die " Phänomenologie des Geistes" erläutern, heißt demnach: auf Grund der "Einleitung" darlegen, was Hegel denkt, wenn er hier, nämlich im Bereich der absoluten Metaphysik und "Spekulation", von "der Erfahrung" spricht, heißt darlegen, wie das zu verstehen ist, was "die Erfahrung des Bewußtseins" genannt ist, heißt darlegen, in welchem Sinne die "Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins " gedacht werden muß. »

[40] – عن التمييز الهيدغري بين "الفحص التأريخي" و "الاعتبار التاريخاني" راجع درس شتاء 1938/1937 : 11 و ما بعدها،35 و ما بعدها. و كذلك الفصل 21 من هذه الرسالة.

[41] – هيغل أعمال 3 (1807): 65-67؛ت.ف.ص 126-128.

يتحجّب من معنى في عنوان فلسفيّ ما فلا يرى منه غير ما هو إحصائيّ فيه : إنّ العنوان انما جُعل لأنْ يُحصى كغيره من الأسماء . والحال أنّ العناوين في الفلسفة انما لا تعني إلا لاما ، وذلك أنّها قليلا ما تصرّح بالعين التي تنبجس منها انبجاسا يظلّ متحجّبا قدما على كلّ توثيق .

وتغيّر العناوين لا يكون خطيرا حقّا إذا كان بعضها لبعضها عديلا . وذلك يعني أنّ هذا التغيّر يزداد خطورة كلّما كان الاختلاف بين تلك العناوين اختلافا كبيرا . وتلك هي الحال مع عناوين كتاب 1807 : إنّه كُتب بعنوان ونُشر لاوّل مرة من قِبل مؤلّفه بعنوان وانتهى الى الناس بعد موت ذلك المؤلف بعنوان . فهو قد تدرّج في العنونة من "علم تجربة الوعي" الى "علم فينومينولوجيا الروح " الى "فينومينولوجيا الروح" . بيد أنّ نكتة الإشكال في هذا التغيّر لا تتوضّح حقّا إلا إذا نظرنا اليها من زاوية "مقدّمة" الكتاب : إنّها ليست مقدّمة إلا لأحد هذه العناوين فحسب هو الأوّل منها ، أو هكذا يبدو . وهكذا يصبح بيّنا لنا خطورة أن يسقط العنوان الأوّل من الكتاب : إنّ ذلك يعني أنّ "المقدّمة" قد باتت منقطعة عن "جهة النظر" (Hinsicht) التي كانت تصدر منها أي منقطعة عن العنوان الذي تفترضه مدى أصليّا لها . إنّ العنوان إذن ليس مجرّد شارة لإحصاء الكتب بل هو أفق يجهد الكتاب الى بلوغه فيرتسمه في كلّ موضع منه .

أمّا وجه الطرافة في إخراج هيدغر لهذه الصعوبة هو كونه قد نقل الصعوبة من مستوى التأريخ الذي شارك في رسم العنوان الأخير للكتاب من غير انشغال حاسم بطبيعة المسألة الى مستوى البحث في الدلالة التي يمكن أن تأخذها هذه الصعوبة إذا ما حُدّق بها من زاوية المهمّة التي نهض بها ذلك الكتاب . في هذا السياق صار يتوجّب أن ننظر الى كتاب 1807 من زاوية عنوانه الأصليّ وذلك من غير أن ننكر عليه عنوانيه الأخيرين . إنّ المقصود هو إذن أن نقرأ ذيْنك العنوانين الأخيرين بوصفهما يصدران عن ذلك العنوان الأصليّ صدورا أصيلا . وذلك يعني أن نبحث بأيّ وجه يبدو أنّ "فينومينولوجيا الروح " انما هي " علم تجربة الوعي" .

نحن نعرف أنّ سقوط هذا العنوان أثناء الطبعة الأولى قد حدث بشكل صامت أو لنقل تحت ضغط غامض بقي ، من أجل أنّه غير مفحوص عنه من قبل هيغل فحصا صريحا . واقعة عرضيّة . ولذلك فمقصد هيدغر هو النبش في هذه الواقعة العرضيّة ، وذلك يعني إنطاق ما هو صامت فيها واستفهام ما هو غامض منها . في هذه المنطقة من الصمت والغموض تحجّب حسب هيدغر قرار الميتافيزيقا أو فعل الميتافيزيقا في الإشكال الهيغليّ . إنّ علينا الآن أن نفحص عن ذلك القرار وذلك الفعل .

وذلك بأن نسأل : بأيّ وجه تكون **فينومينولوجيا الروح** هي ذاتها *علم تجربة الوعي* ؟ ما العلاقة بين الروح والوعي ؟ وما الرابطة بين *الفينومينولوجيا والتجربة* ؟ – هذا النوع من المطالب ذو أهمّية أكيدة ، إلاّ أنّ هيدغر يجهد في طلب مقام المناظرة الذي تستمدّ منه هذه المطالب وجاهتها . هذا السياق هو ضرب من الترتيب للبصر بالمشكل الهيغليّ في ضوء تاريخ الميتافيزيقا . وهو ما يعتمله هيدغر بواسطة رسم الأسئلة الثلاثة التالية : أوّلا فيما كان هيغل يفكّر عندما تكلّم عن *التجربة* لدن مقام الميتافيزيقا *المطلقة* ؟ وثانيا كيف ينبغي علينا أن نفهم هذه الواقعة التي تحتمل اسم "تجربة الوعي" ؟ وثالثا بأيّ معنى يجدر بنا أن نفكّر في "علم تجربة الوعي" ؟ – إنّ نكتة الإشكال التي إليها مرجع هذه الأسئلة انما هي "التفكير" : التفكير

مع هيغل في المقام الذي يخصّه ، وليس مجرّد معرفة تأريخيّة أو منطقية بمضامين كتاب 1807 . فيما فكّر هيغل وكيف نفهمه وبأيّ معنى نفكّر معه : هذه مطالب هيدغر التي إذا توفّرت صار ممكنا ارتسام مقام المناظرة معه .وذلك يعني لتبيّن تلك المطالب التي ذكرناها سالفا أعني العلاقة بين العنوان الأصليّ والعنوانيْن التاليين ، بين الروح والوعي وبين الفينومينولوجيا والتجربة . ومن أجل أنّ "علم تجربة الوعي" هو العنوان الأصليّ فإنّ من اللازم لنا أن نتعرّف أوّلا الى عبارات "العلم" و"التجربة" و"الوعي" بوصفها الآيات الأصليّة عمّا سيصبح من بعدُ مشارا اليه بعبارة "فينومينولوجيا الروح" . ويبدو أنّ هيدغر يفترض أنّ هيغل بحذفه لذلك العنوان الأصليّ انما نبّه ضمنا الى بيت القصيد من الإشكال : أنّ الأمر يتعلّق بضرب من الانتقال المتوعّر من مقام القول في الوعي الى مقام القول في الروح ومن مستوى التجربة الى مستوى الفينومينولوجيا .

ولكن من أجل أنّ عبارة "الوعي" ليست عبارة مستقاة من اللغة العاديّة و انما هي مصطلح فلسفيّ قائم برأسه بل هو عنوان حاسم على طبيعة الميتافيزيقا الحديثة. فإنّه بات من الضروري ألاّ ندرس هيغل كيفما اتّفق ، و انما من جهة كونه قد أخذ بسنّة في التفلسف مخصوصة ، وذلك يعني ، توًّا ، بضرب من الالتزام بتقليد إشكاليّ ربّما كان هو ما يوجّهه سلفا في كتاب 1807. وذلك هو ما خلص هيدغر الى البحث فيه في خاتمة "التمهيد" الذي استهلّ به شرح 1942 لنص "مقدّمة" فينومينولوجيا الروح .

6.1-"الوعي"(Bewuβt-sein) بوصفه عنصرا طوبولوجيا لارتسام ميدان الميتافيزيقا

إنّ المقصد الأخير الذي انتهى إليه هيدغر من هذه النقطة هو التنبيه الى طبيعة مقام المناظرة الذي يجدر بنا أن نضع فيه إيضاح إشكالية كتاب 1807 . وليس ذلك المقام في نظره غير الميتافيزيقا الحديثة من جهة ما هي ميتافيزيقا الذاتية .ولذلك فالمطلب الأوّليّ الذي بدا له لازما الإيفاءُ به هو التوفّر على تبيين جامع للمعنى الذي أعطته تلك الميتافيزيقا لمصطلح "الوعي"[42] (1942أ: 75) الذي جعله هيغل محور الأمر في تدبّر معنى وجود الموجود في فينومينولوجيا الروح . ونحن نفترض أنّ الحاجة الى تفسير عبارة "الوعي" ليست من قبيل الحاجة الى تعريف ما كان مجهولا لدينا ، وانما من قبيل الحاجة الى تعقّب الصوت الميتافيزيقي الذي يثوي في دلالة تلك العبارة . ربّ مقام ليس أقلّ خطرا أن يستعيض عنه المؤرّخون بالمضمون الاصطلاحي المحصور لهذا اللفظ في نطاق هذا المذهب أو ذاك . فما هو المعنى الذي تعيّنه الميتافيزيقا الحديثة لمفهوم "الوعي" ؟

لابدّ من التنبيه أوّلا إلى أنّ هيدغر[43] لا يستقي تفسيره لمعنى "الوعي" من المعجم الهيغليّ ، وإنْ كان يفترضه . و انما هو يقترح "إيضاحا" خاصا لهذا المعنى من حيث هو

---

42 - « Damit wir hier ins Klare kommen , bedarf es zunächst einer Erläurterung dessen , was in der neutzeitlichen Metaphysik der Titel " Bewuβtsein" sagt . » in GA, Band 65 , s. 75 .

43 - يقول هيدغر(1942أ: 76-78): " إنّ "الروح" يعبّر، بمعنى [يعبّر] عن نفسه بوصفه ذاته (Selbst) ، من جهة ما يقول " أنا " . فمن حيث أنّ الوعي (das Bewuβtsein) يوجد بوصفه معرفة- مع (Mitwissen) المعروف (Gewuβten) وأنّ معرفته "هي" العلاقة مع ذاته ، فهو وعي-بذاته .إنّ

ماهية الوعي هي الوعي-بذاته ؛ إنّ كل cogito هو ego cogito me cogitare [كل "أنا أفكّر هو أنا أفكّر في أنني أفكّر"] (..) .

إنّ الوعي ليس مجرّد perceptio ، تمثيلا (Vor-stellen) مدركا، بل apperceptio ، وضعٌ لأنفسنا يشاركنا في إدراك أنفسنا. [..]إنّ الوعي-بذاته ليس وعيا هو في مضمونه قد أُثري بتمثّل ذاته فحسب ، و انما الوعي بالأشياء هو **في ماهيته و على وجه الخصوص** وعي-بذاته، وإنْ هو على الأغلب نوع (ein solches) لا يتمثّل الهُو على وجه الخصوص ومن ثمّ هو بوجه ما قد نسيه . إنّ ذاته في الوعي-بذاته هو **بوجه خاص جانب** من علاقة الوعي بالمَوْعِيّ[43] (Bewuβt) وهو في الوقت نفسه وذلك يعني على وجه الخصوص هذه العلاقة نفسها كلّها . هذه العلاقة تتضمّن الهيئة الأساسيّة للوعي . إنّ هيغل يسمّيها "التفكّر" (Reflexion) ، بيد أنّه لا يفهم هذا اللفظ نفسانيّا بوصفه سلوكا ، و انما انطولوجيا بوصفه العلاقة البنيويّة (strukturale Verhältnis) للانحراف الماهوي والانعكاس الذيْن من شأن كلّ مَوْعِيّ بما هو كذلك ومن ثمّة للوعي في داخل الهُو-ذاته (in das Selbst) . إنّ هيغل لا يفهم "التفكّر" بوصفه تلفّت النظر (des *Blickes*) إلى الوراء ، بل بوصفه انحراف الظهور و الاظّهار ، بمعنى [انحراف] النور (des *Lichtes*) نفسه. [..] و من أجل أنّ الوعي هو في ماهيته وعي-بذاته و ينبغي أن يُتصوَّر من جهة الهُو-ذاته، ولكنّ الهُو-ذاته يبرز خارجا من ذاته إلى الموضوع وهكذا ينكشف و يظاهر بوصفه بارزا للخارج، فإنّ الوعي ،من حيث هو وعي-بذاته، هو المعرفة الظاهرة. إنّ الوعي ، مأخوذا في ماهيته ، انما هو بذلك العنصر (das Element) و الأثير (der Aether) الذي من شأن اظّهار المعرفة ، التي هي ذاتها لا توجد إلا بوصفها معرفة-بالنفس ، وذلك يعني بوصفها mens sive animus [روحا أو نفسا]، بمعنى [بوصفها] روحا .

أنّ الإنسان هو هو ذاته و يمكن له أن يقول "أنا" و أنّه بنفسه عارف و له "وعي-بذاته"، [هو أمر] كان دوما معلوما بالنسبة إلى الفكر الغربي. قال هرقليطس (الشذرة 101) : εδιζησαμην εμεωυτον . " إنّني – على أثر نفسي – أترصّد نفسي فيها ". غير أنّ هذا " الحديث الباطني" (Selbstgespräch) للنفس (Seele) في اليونان و المسيحية، وكذلك مناجاة المتوحد لدى أغسطين، انما هما مختلفان من حيث الأساس عن "الوعي"، الذي ، من جهة ما هو وعي-بذاته، وذلك يعني يقين-بذاته، يشكّل ماهية الحقيقة المتصوَّرة على نحو حديث، وذلك يعني الموضوعية و الفعلية. يقول هيغل في درسه حول تاريخ الفلسفة الحديثة، بعد أن فحص عن فرنسيس بيكون و جاكوب بوهم (Böhme) :" نحن نأتي الآن على وجه الخصوص ولأول مرة إلى فلسفة العالم الجديد، و نستهلّها بديكارت. نحن نلج معه بشكل خاص إلى فلسفة مستقلة بنفسها، تعرف أنّها تأتي من العقل على نحو مستقل بنفسه و أنّ الوعي-بالذات هو لحظة ماهوية في الحق. ههنا، قد يمكننا أن نقول،نحن نوجد في البيت (zu Hause)، و قد يمكننا ، كما الملاّح بعد تطواف طويل في بحر هائج، أن ننادي [ها هي] 'الأرض' [..]" .

[و] في لغتنا نحن قد يمكن أن نقول أيضا : إنّ مَوْعِيّ – الوجود (Bewuβt-sein) انما هو الآن الماهية التي من شأن وجود كلّ موجود . كلّ وجود هو موضوعيّة " الوعي " . إنّ الميتافيزيقا الحديثة انما هي ، ما هي ، ضمن عنصر الوعي . لذا، إذا كان هيغل، في لحظة ما ، قد عنْوَن هذا الأثر الذي استكمل فيه الميتافيزيقا الحديثة ، بعنوان " علم تجربة الوعي" ، فإنّه لا يحقّ لنا أن نعرض عن وَضْع هذه اللحظة ، و انما ينبغي علينا أن نحاول انطلاقا منها استيضاح الأثر . هذه الضرورة انما هي من أجل ذلك قبل كل شيء لا ينبغي أن تُتحاشى ، لأنّه على الرغم من عودة العنوان المذكور الى الاضمحلال فإنّه حيثما اتّفق من سيرورة الأثر يوجد الكلام عن "التجربة" في المواضع الحاسمة .نحن نسأل بذلك : ماذا تعني "التجربة" ههنا في ميدان (Bereich) الميتافيزيقا المطلقة والتأمّل غير المشروط الذي من شأنها ؟ ماذا تعني "تجربة الوعي" ؟

« Der "Geist" spricht sich, d.h. sich selbst als *Selbst* aus, indem er "ich" sagt. Sofern das Bewußtsein als Mitwissen des Gewußten und seines Wissens die Beziehung auf das Selbst "ist", ist es *Selbstbewußtsein.* Das Wesen des Bewußtseins ist das Selbstbewußtsein ; jedes cogito ist ein ego cogito me cogitare.[..]

Das Bewußtsein ist nicht bloße perceptio, fassendes Vor-stellen, sondern apperceptio, ein *uns* mitfassendes auf-*uns*-zu-stellen. [..] Das Selbstbewußtsein ist nicht ein in seinem Inhalt nur um die Vorstellung des Selbst *bereichertes* Bewußtsein, sondern das

يستوفي فرضيّة هيدغر من أنّ الميتافيزيقا الحديثة انما هي منذ ديكـارت ميتافيزيقـا الوعـي . إنّ هيدغر يسحب التعريف الديكارتي للوعي على إشكالية الفلسفة الحديثة بعامة، بحيـث يكـون الوعي ضربا من المقام الأصليّ الذي عليه يصرّف جميع المحدثين تفلسفهم . إنّ الوعي إذن مقام

Bewußtsein von den Dingen ist *wesentlich* und *eigentlich Selbst*bewußtsein, obzwar meist ein solches, das das Selbst nicht eigens vorstellt und so in gewisser Weise vergißt. Das Selbst im Selbstbewußtsein ist *zumal* eine *Seite* des Verhältnisses des Bewußtseins zum Bewußten und ist *zugleich* und d.h. *eigentlich* dieses ganze Verhältnis selbst. Dieses Verhältnis enthält die Grundverfassung des Bewußtseins. Hegel nennt es die "Reflexion", versteht aber diesen Titel nicht psychologisch als Verhalten, sondern ontologisch als das strukturale Verhältnis der wesenhaften Beugung und des Rückscheins jedes Bewußten als solchen und somit des Bewußtseins in das Selbst. Hegel versteht die "Reflexion" nicht als Rückwendung des *Blickes*, sondern als Rückbeugung des Scheines und Erscheinens, d.h. des *Lichtes* selbst. [..]

Weil das Bewußtsein im Wesen Selbstbewußtsein ist und vom Selbst her begriffen werden muß, das Selbst aber *aus* sich *zum* Gegenstand *heraus*tritt und so heraustretend sich zeigt und erscheint, ist das Bewußtsein als Selbstbewußtsein des *erscheinende* Wissen. Das Bewußtsein, in seinem Wesen genommen, ist so das *Element* und der *Aether des Erscheinens* des Wissens, das selbst nur *ist* als Sichwissen, d.h. als mens sive animus, d.h. Geist.

Daß der Mensch er selbst ist und "ich" sagen kann und von sich selbst weiß und ein "Selbstbewußtsein" hat, war dem abendländischen Denken immer bekannt. Heraklit sagt (Frg. 101) : εδιζησαμην εμεωυτον . "Ich habe – meinem Selbst nachgehend – in dieses hineingehorcht". Aber diese "Selbstgespräch" der Seele im Griechentum und im Christentum , auch die "Soliloquien" Augustins, sind grundverschieden von dem "bewußtsein", das als Selbstbewußtsein, und d.h. als Selbstgewißheit, das Wesen der neuzeitlich begriffenen Wahrheit , und d.h. Gegenständlichkeit und Wirklichkeit, ausmacht. Hegel sagt in seiner Vorlesung über die Geschichte der neueren Philosophie, nachdem er über francis Bacon und jakob Böhme gehandelt hat : " Wir kommen eigentlich jezt erst zur Philosophie der neuen Welt, und fangen diese mit Cartesius an. Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das *Selbstbewußtsein* wesentliches Moment des Wahren ist. Hier, können wir sagen, sind wir zu Hause, und können, wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See ' Land ' rufen [..]

In unserer Sprache können wir auch sagen : Das Bewußt-sein ist jezt das Wesen des Seins alles Seienden. Alles Sein ist Gegenständlichkeit des " Bewußtseins". Die neuzeitliche Metaphysik ist , was sie ist, im Element des Bewußtseins. Wenn daher Hegel für einen Augenblick dies Werk, in dem sich die neuzeitliche Metaphysik vollendet, überschrieben hat : "Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins", dann dürfen wir die Helle dieses Augenblicks nicht vorbeilassen, sondern müssen aus ihr das Werk zu erhellen versuchen. Dieser Notwendigkeit ist vor allem deshalb nicht auszuweichen, weil trotz des Wiederverschwindens des genannten Titels überall im Gang des Werkes an den entscheidenden Stellen von der "Erfahrung" die Rede ist. Wir fragen also : Was heißt hier im Bereich der absoluten Metaphysik und ihrer unbedingten Spekulation "Erfahrung" ? Was heißt "Erfahrung des Bewußtseins" ? »

تاريخاني[44] وليس مسألة معزولة قد نذهب في حلّها هذا المذهب أو ذاك . ونحن سنعرض الآن المراحل التي تدرّج خلالها هيدغر في الوصل بين هذا المقام التاريخاني وإشكالية "علم تجربة الوعي" الهيغلية . ونحن نرجع هذه المراحل الى :

أوّلا أنّ ماهية "الوعي" هي "الوعي-بذاتـــه" ومن ثم أنّه "معرفـة-مـع" (das Mitwissen) على نحو أصلي ؛ وثانيا أنّ الوعي-بذاته هو ذاته الوعي-بالأشياء ، ومن ثمّ أنّ "المَوْعِيّ" ليس يوجد خارج الوعي بل الوعي هو الوعي و المَوْعِيّ معا ، مؤلّفا بذلك " علاقة بنيوية" (strukturale Verhältnis) جامعة ؛ وثالثا أنّ "التفكّر" هو "العنصر" (das Element) أو "الأثير" (der Aether) الذي عنده ينبسط الظهور الفينومينولوجي للوعي لدى المحدثين ؛ ورابعا أنّ الوعي هو "حديث النفس" (Selbstgespräch) الذي ينبغي أن نسائل في مقامه التاريخاني المتحجّب الذي استشرفه "الفكر البدئي" لدى اليونان، دلالة عنوان "علم تجربة الوعي" لدى هيغل بوصفه الصيغة الأخيرة عن الميتافيزيقا الحديثة من حيث هي ميتافيزيقا الوعي .

– إنّ غرضنا ليس تفصيل هذه المسائل، بل رصد الخيط الإشكالي الذي يشدّها جميعا في أفق إشكالية هيدغر الثاني. ربّ خيط رأينا أنّه يتعلّق بما سيسمّيه هيدغر سنة 1947 "طوبولوجيا الو-جود" (Topologie des Seyns) (1947 : 37)[45] . أمّا المظاهر الطوبولوجية للمناقشة مع هيغل فنحن نتبيّنها في القضايا التالية :

أ- "التفكّر" بوصفه يعبّر عن "انحراف النـور" (Rückbeugung des Lichtes).- نور الو-جود في هيئة "الوعي" .- إنّ اللافت للنظر هو أنّ هيدغر يقدّم "الروح" في مصطلح براديغم اللغة صراحة: فالروح هو من "يعبّر" عن ذاته من جهة ما "يقول" أنا. هنا يبرز "التعبير" أو "القول" بوصفه نمطا من "المعية" الأصلية في معنى "الوعي" : إنّه "معرفة-مع" (Mitwissen) "المعروف"[46]، أي هو يحمل في معناه "طرف" العلاقة التي يؤلّفها مع "نفسه". لذلك فإنّ إشارة هيدغر بأنّ الوعي ليس "مجـرّد perceptio"[47] بل هو " apperceptio"[48]، أي ليس تمثيلا مدركا بل هو "وضع لأنفسنا على نحو يشاركنا في إدراك أنفسنا".- هي محاولة ارتسام المسافة التي قطعها هيغل خارج براديغم الوعي[49] في صيغته الديكارتية. في إيضاح مشكل

---

[44] – في معنى "طوبولوجي" حيث أنّ الأمر يتعلق بـ"موقعة هيغل" (to situate Hegel) ضمن ميدان تاريخ الوجود، أي ضمن فهم للوجود يمكن مناظرته. را: Boer 2000: 293.

[45] – هيدغر 1947: 37 :

« Ce caractère de la pensée, qu'elle est œuvre de poète, est encore voilé. / Là où il se laisse voir, il est tenu longtemps pour l'utopie d'un esprit à demi poétique. / Mais la poésie qui pense est en vérité la topologie de l'Être. / A celui-ci elle dit le lieu où il se déploie. »

[46] –يلمّح هيدغر هنا إلى " Bewußtsein" بالمعنى الحرفي أي "الوجود-المعروف" .

[47] – "إدراك" في معنى "تقبّل الموجود".

[48] – المعنى هو "إدراك مع الإدراك".

[49] – وذلك على خلاف ما تقرّره سوش-داغيس من أنّ موقف هيدغر الأول و الثاني إزاء هيغل هوهو منذ **الوجود و الزمان** . را: 1992: 252.

"العلاقة مع النفس" (le rapport à soi). هذه المسافة هي بلورة معنى جديد لمفهوم "التفكّر" يحمّله دلالة طوبولوجية غير مسبوقة[50].

إنّ إقرار هيدغر الصريح بأنّ هيغل لم يتناول "التفكّر" "على نحو نفساني بوصفه سلوكيا"(psychlogisch als Verhalten) ،هو اعتراف لا ريب فيه بأنّ هيغل لم يعد يصرّف معنى "الوعي" وفقا لما يسمّى اليوم في الكتابات التحليلية " المذهب الذهني" (mentalisme)[51]،أي ذاك النوع من التفلسف وفقا لما يسمى أيضا "المنعرج الابستيمولوجي" و "المنعرج المتعالي" (le tournant transcendantal)[52] الذي استشرفه ديكارت[53] و انقلب إلى نموذج لأعمال تمتد ، حسب هابرماس، من كانط و فيشته إلى هوسرل و سارتر[54]، وحيث يؤدي مفهوم "الوعي" عدسة التفكير الهادية.

إنّ وجه الجدة لدى هيغل هو حسب تعبير هيدغر أنّه قد فهم "التفكّر" فهما " انطولوجيا بوصفه العلاقة البنيويّة (strukturale Verhältnis) للانحراف الماهوي والانعكاس الذيْن من شأن هذا المَوْعِيّ بما هو كذلك ومن ثمّة للوعي في داخل الهُو-ذاته (in das Selbst)". فما معنى ؟ - علينا أن نبصر بالانزياح الخفي من معنى الوعي ، كما يظهر في براديغم الوعي، بوصفه "تمثيلا" (Vor-stellen)[55]، أي "وضع" الموجود "أمام" النظر، إلى معنى الوعي لدى هيغل بوصفه "علاقة بنيوية" (strukturale Verhältnis)، حيث تضمحلّ الثنائية أنا/لا-أنا، ذات/موضوع، و تأخذ مكانها "بنية" (eine Struktur)[56] متعددة العناصر. فكيف يجدر بنا أن نفهم معنى عبارة "العلاقة البنيوية" في نص هيدغر سنة 1942 ؟

---

[50] - نذكّر بأنّ هيدغر قد سبق له أن أقرّ بطرافة الفهم الهيغلي لمفهوم "التفكّر" في درس صيف 1927 (1927ج: 226).

[51] - عن تحديد مفصّل لدلالة مصطلح " mentalisme" راجع بخاصة: Habermas 1999: 127-128. حسب هابرماس يشير مصطلح " المذهب الذهني" إلى "العناصر المقوّمة للإطار المقولي" الذي تمّ على أساسه "المنعرج المتعالي" في الفلسفة الحديثة، وهي في رأيه أربعة: أ-أنّ "المعرفة" علاقة "تمثيل" بين ذات عارفة و موضوع معروف (ص127)؛ ب- أنّ الذات العارفة هي " هُو" (un Soi) أو "أنا" (un Moi)، يستمدّ "المعرفة" من "وعيه-بذاته"، أي من "مرجعية ذاتية" (autoréférence) هي نمط من "التفكّر الذاتي" (autoréflexion) الذي يعني تحديدا ضربا من " الإدراك" (perception) أي " الوعي بأنني على وعي بشيء ما" (ص128)؛ج- بناء " نموذج ثنائي للعلاقات بين الذات و الموضوع" يُترجَم في ثلاث فرضيات:1- " ولوج متميّز إلى تمثّلاتي الخاصة" أو معنى "الاستبطان" (l'introspection) ،2- " تفسير نشوئي للمعرفة" اعتمادا على " تجارب معيشة ذاتية"، 3- فهم "الحقيقة بوصفها بداهة ذاتية أو بوصفها يقينا" ؛ د- هذه الفرضيات الثلاث، أي " أسطورة المعطى" (le mythe du donné) و "تأسيس المعرفة بنشوئها الذاتي" و " الحقيقة مفهومة بوصفها يقينا"، - تؤدي إلى "مفهوم للذهني (le mental) متميّز عن الفيزيائي"، و يتأسّس على ثلاث ثنائيات: الأنا و اللاّأنا ، و ما هو داخل الوعي و ما هو خارج الوعي، و الدائرة الخاصة و الدائرة العمومية (ص128).

[52] - نفسه: 127 و 129.

[53] -را: Beaufret 1973: 113.

[54] - نفسه: 127.

[55] -يكتب هيدغر Vor-stellen حتى ينبّه إلى المعنى الطوبولوجي الأصلي أي وضع الموجود أمامنا.

[56] - - على عكس ما يُنتظر، ليس مصطلح "البنية" غريبا عن قلم هيدغر، فهو مستعمل ليس فقط في عنوان الفصل الأول[56] و الفقرة الثانية من المقدمة بل في أغلب فقرات **الوجود و الزمان** . فلفظة "البنية" مستعملة في كتاب **الوجود و الزمان** 271 مرة في صياغات مختلفة. راجع: Bast/Delfosse 1979: 258. و حيث نعثر لدى هيدغر على عبارات من قبيل " التحليل البنيوي" (Strukturanalyse) (1926أ:

نحن نقرأ في الفقرة 2 من كتاب الوجود و الزمان هذا التعريف غير المباشر بمعنى "البنية الصورية للسؤال عن معنى الوجود":

" إنّ السؤال عن معنى الوجود ينبغي أن **يُطرح** . فإذا كان [سؤالا] أو حتّى **السؤال** الأساسيّ ، فإنّ هكذا تساؤلا يحتاج إلى استبصار من جنسه . من أجل ذلك لابدّ أن يُبيّن على وجه الاختصار ، ما ينتمي (gehört) إلى سؤال ما بعامّة ، وذلك حتّى يمكن أن تصبح مسألة-الوجود انطلاقا من ذلك منظورة بوصفها [مسألة] **مخصوصة** (ausgezeichnete) ." (1926أ: 5)

إنّ "البنيوي" في السؤال عن الوجود ههنا هو "ما ينتمي" إلى "صورة" سؤال ما بعامة و من ثم ما يجعل منه سؤالا "مخصوصا". – لذلك فإنّ فهم هيغل لمعنى "التفكّر" بوصفه "علاقة بنيوية" هو فهم له انطلاقا من تبيين سابق لما "ينتمي" إلى "صورة" الوعي بعامة و ما يجعل منه مشكلا "مخصوصا". إنّ الأمر يتعلّق بـ"بنية صورية" في الوعي و ليس بمجرّد "سلوك" قد نفسّره على نحو "نفساني".

إنّ ما ينتمي إلى الوعي بوصفه "تفكّرا" هو ما يسميه هيدغر سنة 1942 "الانحراف الماهوي و الانعكاس الذيْن من شأن كلّ موْعِيّ بما هو كذلك"، وما كان قد سمّاه في صيف 1927، متحدّثا عن "الدازين العياني"، " الإدبار" (Rückwendung) الذي هو في نفس الوقت نمط من " الإمساك بالنفس" (Selbsterfassung) (1927ج: 226). ففي بسطه لمعنى "الدازين" سنة 1927 بوصفه "تفكّرا" مستلهما ذلك صراحة من هيغل و في إيضاحه لمعنى "الوعي" لدى هيغل سنة 1942 بوصفه "تفكّرا" في ضوء ما يتوفّر عليه من تبيين لمعنى "الهُو" في ميدان تاريخ الوجود بوصفه عهدا ،– يتأوّل هيدغر معنى "التفكّر" تأوّلا "طوبولوجيا" واحدا :

يقول هيدغر (1927ج: 226-227) :" إنّ الهُو (Selbst) بالنسبة للدازين انما هو كائن هنا (da) لديه هو نفسه، من غير تفكّر (Reflexion) ولا إدراك باطن، **قَبْل** أيّ تفكّر. إنّ التفكّر بمعنى الإدبار (Rückwendung) ليس سوى ضرب من **الإمساك** بالنفس (Selbst*erfassung*)، غير أنّه ليس وجه الانفتاح البدائي للهُو (Selbst-ErschlieBung). إنّ الطريقة التي بها ينكشف الهُو في الدازين الحادث (faktischen)، انما قد يمكن حقا أن نسمّيها تفكّرا (Reflexion)، لكن ليس ينبغي أن نفهم بذلك، ما يفهمه المرء من هذه العبارة عادة: حملقة الأنا المرتدة على ذاتها، و انما إطارا ما (Zusammenhang)، كما تخبر عن ذلك الدلالة البصرية لعبارة " Reflexion". Reflektieren انما يعني ههنا: انكسر على شيء ما و ارتدّ عليه، بمعنى انكشف معتكسا على شيء ما . وإنّه لدى هيغل – هذا الذي قد رأى في الفلسفة ما لا عين رأت و أمكنه أن يرى، من أجل أنّه قد ملك على اللغة سلطانا خارقا وينتزع الأشياء المستورة من مخابئها – انما رنّت ذات مرة هذه الدلالة البصرية للفظة "الانعكاس"، و إن كان ذلك في إطار آخر و جهة نظر أخرى (..) إنّه ليس من حاجة الى ملاحظة مخصوصة، أو آلة تجسّس على الأنا، حتى نظفر بالهُو ، بل إنّ الهُو الذي يخصّ الدازين انما ينعكس على الأشياء في الوجود اللاّمتوسّط والمتحمّس الموهوب للعالم نفسه . "

---

160) و "المفهوم البنيوي" (Strukturbegriff) (نفسه: 57) و "الجملة البنيوية" (Strukturganzheit) (ص131) و "اللحظة البنيوية" (Strukturmoment) (ص 24) الخ.

إنّ الأمر يتعلق بانزياح[57] غير مسبوق من المعنى "المتعالي" إلى معنى "طوبيقي" لمفهوم "التفكّر"[58] : من "التفكّر" / حملقة الأنا في نفسه، إلى "التفكّر" في "الدلالة البصرية" (optische Bedeutung) التي له أصلا. هنا يصبح التفكّر "إطارا" (Zusammenhang) منه يمكن أن نستبصر " جهة نظر" (Absicht) أخرى.

إنّه في مدى هذه الدلالة البصرية/الطوبيقية لمعنى "التفكّر" انما أعاد هيغل رسم خارطة "الوعي"، وهو ما وجد فيه هيدغر طرافة خاصة لم يتردّد في صيف 1927 من حملها على نمط "الهو" الخاص بالدازين، بوصفه أبعد ما يكون عن مجرّد "أنا" لا يُدرك إلاّ بالتجسّس عليه بالاستبطان، وذلك أنّه "ينعكس على الأشياء في الوجود المتوسّط و الموهوب للعالم نفسه" . إنّه موجود "مفارق" بامتياز، يوجد دوما "خارج نفسه".

لذلك يبدو لنا إيضاح هيدغر سنة 1942 لمعنى "التفكّر" لدى هيغل انما هو خطوة قطعها على طريق ذلك الاشتغال "البصري" على ذلك سنة 1927، نسميها الخطوة

---

[57] – علينا أن نسأل بجدّ خاص: إلى أيّ مدى يمكن الافتراض بأنّ المناظرة مع هيغل و إحراجها الخاص هي التي وضعت هيدغر على طريق "المنعرج" من الأفق "المتعالي" إلى البُعد "الطوبولوجي" لمسألة الوجود ؟ را: Gadamer 1980،ص 188–189:

« La constance est assez frappante avec laquelle la pensée de Heidegger tourne autour de Hegel et se livre toujours – jusqu'en notre présent- à de nouvelles tentatives pour se démarquer par rapport à Hegel. [..] Mais il s'agit encore de quelque chose de plus, précisément de la question que beaucoup ont posé au dernier Heidegger : comment voulait-il maintenir, même contre la *Philosophie de l'Esprit* de Hegel,sa critique convaincante de l'idélisme de la conscience – critique grâce à laquelle *Sein und Zeit* avait fait époque-.Cela semble d'autant plus poser un problème qu'il a lui-même, dans la pensée de la « Kehre », abandonné la conception transcendantale de sa pensée et renoncé à fonder la question de l'être dans la compréhention de l'être de l'être-là. Ne se rapproche-t-il pas necessairement à nouveau de Hegel, qui a conduit expressément la dialectique de l'esprit par-delà les figures de l'esprit subjectif, par-delà la conscience et la conscience de soi ? »

[58] – علينا أن نعترف على ذلك بأنّ أوّل صيغة لمثل هذا الانزياح في معنى التفكر من دلالته التمثيلية إلى دلالته "الطوبيقية" هو بلا ريب كانط في الضميمة التي ختم بها *التحليلية المتعالية* من كتاب **نقد العقل المحض** تحت عنوان "ملاحظة في أمفيبولوجيا مفهومات التفكّر" (ط.أك. III، 219–233. – لكنّ حدود السبق الكانطي واضحة: إنّه يستعمل المعنى "الطوبيقي" للتفكّر لتأمين براديغم الوعي و المعرفة التمثيلية التي ينتجها تأمينا "منهجيا" ، وليس من أجل التحرر منه. إنّه ما يزال ينظر من وجهة نظر "المنعرج الابستيمولوجي" الديكارتي. يقول:

« L'acte par lequel je confronte la comparaison des représentations en général avec la faculté de connaissance, où elle a sa place, et par lequel je distingue si c'est comme appartenant à l'entendement pur ou à l'intuition sensible qu'elles sont comparées entre elles, je l'appelle *réflexion transcendantale*.[..] Qu'on me permette d'appeler *lieu transcendantal* la place que nous assignons à un concept , soit dans la sensibilité, soit dans l'entendement pur. De cette manière, l'appréciation de cette place, qui revient à chaque concept suivant la diversité de son usage, et l'indication des règles pour déterminer ce lieu à tous les concepts constitueraient la *topique transcendantale* [..]. [La] comparaison [des représentations] a besoin d'une réflexion , c'est-à-dire d'une détermination du lieu, auquel appartiennent les représentations des choses comparées, pour savoir si c'est l'entendement pur qui les pense, ou la sensibilité qui les donne dans le phénomène. »

"الطوبولوجية". ففيم تتمثّل ؟ – إنّ ما هو "طوبولوجي" في معنى التفكّر هو أنّه إطار و جهَة نظر ضمنهما تتشكّل علاقة بنيوية هي السند الانطولوجي الوحيد لكلّ موجود "موْعِيّ" : كل موْعيّ ليس له من قيمومة سوى ما يستمدّه من "العلاقة" مع الوعي .

إنّ *وجوده* هو *علاقة* فحسب. لكنّ هذه العلاقة هي في واقعها "انحراف ماهوي" (wesenhafte Beugung) للمَوْعيّ عن نفسه لصالح الوعي ؛ إنّها "انعكاس" (Rückschein)[59] كلّ موْعيّ به عن الوعي. و لكن من أجل أنّ الوعي سوف يحمل العلاقة مع "الموْعيّ" إلى داخل "الهو–ذاته" (das Selbst) ، فهو سيؤلّف للتو "علاقة بنيوية"[60] تجد نواتها في الدلالة البصرية للتفكّر. من جهة ما هو انكسار "النور" على الموجود و اعتكاسه عليه. إنّ الوعي تفكّر بمعنى هو إطار يعتكس عليه الموجود فإذا به "ينكشف" بوصفه شطرا أصليا من "ذاته".

ب– "الوعي" بوصفه "العنصر و الأثير الذيْن من شأن المعرفة الظـــاهرة" ؛ لذلك لا يعني التفكّر مجرّد "تلفّت النظر إلى الوراء" ، بمعنى ليس عودة مرجعية للأنا على نفسه، صامدا من وراء تعدد المعيش، بل هو انحراف "النور" الذي يكشف عن الإطار الذي ضمنه يكون ثمة شيء مثل الوعي بالموجود. إنّ مصدر النور ما يزال محتجبا، لكن الوعي يؤدي بعدُ دور الإطار الذي عنده تنكشف الأشياء. – من أجل ذلك لا يتردد هيدغر في وصف الوعي بكونه " العنصر (das Element) و الأثير (der Aether) الذي من شأن اظّهار المعرفة، التي لا توجد إلاّ بوصفها معرفة– بالنفس" .

هذا وصف طوبيقي صريح يتأول الوعي بوصفه "موضعا" من مواضع تاريخ الـوجـود ، وليس بوصفه قرارا "انثروبولوجيا" يتميّز به الإنسان الحديث. إنّ الوعي هو شرط إمكان انكشاف الموجود أو الإطار الذي هو ما عليه ينكشف الموجود ضمن فسحة النظر التي يشكّلها النور، الذي يعني عند هيغل نور "المطلق". إنّ هيدغر يجذّر هنا معنى "شرط الإمكان" وينقله من استعمال *متعال* (القبلي الكامن في الذات) إلى استعمال *طوبيقي* (الدلالة البصرية للتفكّر).

---

[59] – يقول هيدغر (1941ب:464؛ت.ف.ص 374):" التفكّر (Reflexion)، متصوَّرا من جهة تاريخ الوجود، من جهة الدا–زين:

[هو] الانعكاس (der Rück-schein) ضمن الـ αληθεια، دون أن تكون هذه ذاتها بما هي كذلك مجرّبة و مؤسَّسة و تأتي إلى الماهية/الكينونة (Wesen)." – را: Gadamer 1970: 221.

[60] – لو احتكمنا إلى ظاهرة "البنيوية" (le structuralisme) نفسها، والتي لا يخفى اليوم ما صرّفته من تواشج مع كتابات هيدغر الثاني خاصة،– لقلنا بلا ريب إنّ ما أشار إليه هيدغر بعبارة "العلاقة البنيوية" لا يمكن أن يكون سوى "اللغة" : إنّ اللغة هي بنية التفكّر بامتياز، وذلك أنّه شكل أصيل لانعكاس "المَوْعِيّ" في ماهية "الوعي" نفسه. يقول دولوز :

« En vérité il n'y a de structure que de ce qui est langage, fût-ce un langage ésotérique ou même non verbal. Il n'y a de structure de l'inconscient que dans la mesure où l'inconscient parle et est langage.[..] Les choses mêmes n'ont de structure que pour autant qu'elles tiennent un discours silencieux, qui est le langages des signes. »

- G. Deleuze, « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? », in : La *Philosophie* au XXe siècle Tome 4 . Sous la direction de François Châtelet (Verviers-Belgique : Les Nouvelles Editions Marabout, 1979) p. 294.

لكنّ تأييد ذلك بشاهد هيغلي هو ما هو لافت للنظر: إنّ الاستعارات "الجغرافية"[61] الذي عرض بها هيغل مولد *الحداثة الفلسفية* على يد ديكارت، ضمن دروسه في تاريخ الفلسفة، نعني تخريج "الوعي" بوصفه "العالم" (die Welt) أو "البيت" (das Haus) أو "الأرض" (das Land) التي بلغتها الفلسفة بعد لأي شديد .– قد ترجمها هيدغر في صيغ "طوبيقية" قرأت الوعي بوصفه "العنصر و الأثير الذي من شأن اظهار المعرفة". و دلالة ذلك هي أنّ الوعي هو في آن واحد "عنصر" انكشاف المعرفة، شرط إمكانها، و لكن أيضا هو مضمون هذه المعرفة نفسها و مادتها. من أجل ذلك لا يمكن للمعرفة أن "توجد" (*ist*) إلا في شكل "علم بالنفس" (Sichwissen). وإن ذلك هو المعنى الطوبولوجي لمفهوم "التفكر": إن الوعي هو *عنصر* يعتكس عليه الموجود حتى يظهر، لكن ما يظهر ليس شيئا آخر سوى هذا الوعي نفسه. من أجل ذلك يكتب هيدغر فعل " *ist*" بحروف مائلة: إن الوجود هنا هو مفعول طوبيقي للتفكر بوصفه علاقة بنيوية بين الوعي و الوعي بذاته. وليس قرارا متعاليا بأنه موجود على طريقة الأنا أفكر الحديث.

ج– "حديث النفس" (Selbstgespräch) الهرقليطي[62] بوصفه النموذج السري الذي ينبغي أن نستبصر في ضوئه دلالة عنوان "علم تجربة الوعي". – إن دلالة الاستشهاد بشذرة لهرقليطس[63] في سياق إيضاح مشكل "الهو" (das Selbst) هو عندنا آية على إقرار متوار بأنه لا مخرج من ربقة براديغم الوعي. في معناه "الذهني" (mental) المشار إليه، إلا بواسطة براديغم اللغة: إن مشكل "العلاقة مع النفس" (le rapport à soi) الذي اعتمده المحدثون أرضية وحيدة للتفلسف لا يمكن تحريره من براديغم الأنا المرتد على نفسه إلا بتأويله في ضوء ما اكتشفه اليونان تحت عنوان " حديث النفس" (Selbstgespräch) .

هكذا بدلا من الاحتكام إلى ديكارت في قراءة هيغل يجدر بنا أن نقرأه في ضوء هرقليطس. – إن دلالة هذا الإجراء لا تكمن فقط في كونه استجابة ضمنية لمطلب هيغلي في اعتبار منطقه المقام الذي وجدت فيه كل قضايا هرقليطس حقيقتها. بل بخاصة هو إقرار متوار بأن هيغل قد قطع شوطا ليس بقليل خارج براديغم الوعي الديكارتي. و بعبارة عثرنا عليها لدى هابرماس، قد دشن طرق التقليد المعاصر في "نزع التعالي (détranscendantalisation) عن الذات العارفة"[64] بواسطة براديغم اللغة .

– إن كل ما تقدم قد كان تهيئة خاصة لإيضاح "مقدمة" فينومينولوجيا الروح بوصفه نموذجا عن "القفزة" اللازمة من الفكر اليومي إلى الفكر المفكر في استشراف تاريخ الو–جود بوصفه عهدا.

§-2. المطلق و الحضور :القفزة التأملية

ينطلق هيدغر، على نحو طوبيقي، من " نظرة عابرة" (ein Überblick) إلى "مقدمة" كتاب 1807 اعتبرها في نفس الوقت "نظرة ولوج (ein Einblick) إلى عمارة ''المقدمة''" (

---

[61] – عن قراءة هيدغر و هيغل في ضوء " الجغرافيا الفلسفية" (géophilosophie) التي تنطوي عليها كتابتهما، راجع: Deleuze/Guattari 1991: 90–91.

1942أ: 78). هذا التركيز على اللغة "البصرية"[65] قصده هيدغر قصدا و ليس ألقا خطابيا. إنّ المشكل هو: *من أي موضع يجدر بنا أن ننظر* في إشكالية هيغل ؟

للإيفاء بهكذا مطلب قسم هيدغر فقرات المقدمة (وعددها 16) إلى خمس زمر، أعطى لكل زمرة عنوانا هاديا، على أنّها نبّه إلى أنّ "الإيضاح" لن يأتي إلاّ على الأربع الأولى منها فحسب، أي على الفقرات 1–15 فقط . هذه الزمر هي: أوّلا "التعليل من أجل إنجاز عرض المعرفة الظاهرة "[66](الفقرات 1–4 من المقدّمة) ، وثانيا "العرض الذاتي للمعرفة الظاهرة بما هو سيرورة ضمن الحقيقة التي من شأن ماهيتها الخاصة "[67] (الفقرات 5–8 من المقدّمة) ، وثالثا "مقياس الامتحان وماهية الامتحان ضمن سيرورة المعرفة الظاهرة "[68] (الفقرات 9–13 من المقدّمة) ، ورابعا " ماهية تجربة الوعي وعرضها "[69] (الفقرات 14–15 من المقدمة) ، وأخيرا " الميتافيزيقا المطلقة"[70] (الفقرة 16 من المقدّمة).

---

[62] – قا: Schmidt 1988: 125.

[63] – يحيل هيدغر (1942أ:) على قول هرقليطس (εδιζησαμην εμεωυτον) وترجمتها بالفرنسية (Dumont 1991: 89، 783) :

« J'étais le propre de mon étude » أو " Je me suis cherché moi-même " .

[64] – يقول Habermas 1999: 129:

« L'histoire des mouvements de pensée les plus intéressants depuis Hegel peut se décrire comme autant d'initiatives pour détranscendantaliser le sujet de la connaissance. A vrai dire, Hegel lui-même ne serait pas à inclure dans cette histoire, bien que ce soit lui qui l'ait inaugurée. Il fut, en effet, celui qui, le premier, a, tout à la fois, ramené le sujet transcendantal de Kant dans les contextes de l'ici-bas et "situé" la raison, qui traverse ces contextes, dans l'espace social et le temps historique. Humboldt, Pierce, Dilthey, Cassirer, Heidegger et Wittgenstein font partie des philosophes qui, dans leurs efforts de concevoir le langage, la pratique ou la forme de vie comme des médiums symboliques d'une incarnation de la raison, ont été influencés par Hegel ou, comme dans le cas de Wittgenstein, auraient pu l'être. Au cours de sa période d'Iéna, Hegel a présenté le "langage", le "travail" et le "rapport de reconnaissance réciproque" comme des médiums qui marquent l'esprit humain de leur empreinte et le transforment. Compte tenu du caractère intersubjectif du concept d'"esprit", pourquoi hésitons-nous à reconnaître en Hegel le protagoniste de ce puissant mouvement de détranscendantalisation ? »

– أيضا: Rockmore 1990: 557.

[65] – قا: Boutot 1987: 115.

[66] – العنوان هو :

« Die Begründung für den Vollzug der Dartstellung des erscheinenden Wissens (Abschnitt 1-4 der "Einleitung") »

[67] – العنوان هو :

« Das Sichdarstellen des erscheinenden Wissens als Gang in die Wahrheit seines eigenen Wesens (Abschnitt 5-8 der Einleitung") »

[68] – العنوان هو :

« Der Mass-Stab der Prüfung und das Wesen der Prüfung im Gang des erscheinenden Wissens (Abschnitt 9-13 der "Einleitung")

[69] – العنوان هو:

ولكن من أجل أنّ أغلب هيدغر قد استأنف جملة هذه الإيضاحات في مقالة **المفهوم الهيغلي للتجربة** التي ظهرت منذ 1949 في كتاب **شعاب** (*Holzwege*) ، هي مقالة أخذت حظّها من البحث، فنحن سوف نقصر جهدنا على توضيح نقطتين فحسب من النقاط التي أثارها هيدغر في نص 1942 ، ونعني على وجه التحديد مسألة "التعليل" (die Begründung) و مسألة " العرض" (die Darstellung) وذلك بوصفهما آيتين على التوجّه "الطوبولوجي" لهيدغر الثاني في النهوض بالمناظرة من جهة نظر "تاريخ الو-جود".

1.2- "التعليل" (die Begründung)

إنّ عنوان "الإيضاح" الذي أعطاه هيدغر للفقرات الأربع الأولى من "مقدمة" كتاب 1807 هو " التعليل من أجل إنجاز عرض المعرفة الظاهرة" (Die Begründung für den Vollzug der Darstellung des erscheinenden Wissens) (1942أ: 79). - إنّ علينا أن نسأل الآن - وذلك هو معنى "الإيضاح" (Erläuterung) لدى هيدغر - : كيف "علّل" هيغل إمكانية "إنجاز عرض أصيل للمعرفة الظاهرة" ؟ وبعبارة تاريخانية: كيف خرّج هيغل مسألة "تعليل" المعرفة الظاهرة وذلك ضمن طوبيقا الميتافيزيقا كما تراءت للمحدثين في عنصر "الوعي" ؟

إنّ المشكل الذي افتتح به هيغل نصّ "مقدمة" كتاب 1807 طريف بمعنيين: من جهة. لكونه يضع براديغم الوعي موضع مساءلة من داخل منطقه الخاص؛ و ثانيا لكونه وفّر لهيدغر وسائل الانزياح من نظرة "متعالية" (بالنظر إلى براديغم الوعي الحديث) "انطوثيولوجية" (بالنظر إلى تاريخ الوجود) إلى نظرة "طوبولوجية" في مناظرة ميتافيزيقا الحداثة و استشراف طريق الخروج منها (في منارة/خلوة تاريخ الو-جود).

أ- هيغل و وضع براديغم الوعي موضع سؤال من الداخل : المعرفة ليست "أداة" بل هي "شعاع المطلق" أو صيغة تأمّلية عن "خلوة الو-جود"

إنّنا قد نسجّل في "إيضاح" هيدغر[71] للفقرة الأولى من "مقدمة" كتاب 1807 اعتباريْن هاديين يجدر بنا الإفصاح عنهما: الأول اعتبار *طوبيقي*، هو تنزيل "نصّ" هيغل في موضع من

« Das Wesen der Erfahrung des Bewusstseins und ihre Darstellung (Abschnitt 14-15 der "Einleitung")

[70] - العنوان هو :

« Die absolute Metaphysik (Entwürfe zu Abschnitt 16 der "Einleitung") »

- وهو قسم لم ينجزه هيدغر بل جاء في شكل شذرات في حالة تخطيطية فحسب(1942أ: 78، 137-146)

[71] - يقول هيدغر 1942أ: 79-81: " في الفلسفة، و ذلك يعني في الميتافيزيقا، يتعلّق الأمر بالمعرفة التي من شأن ما هو حقّ، أو من شأن ما هو الموجود في الحقيقة. و إنّ الموجود الحق بالنسبة إلى ميتافيزيقا المثالية الألمانية هو المطلق. فإذا وجب أن يكون المطلق ضمن هذه الميتافيزيقا معروفا، فإنّ هذا الغرض انما يقف في ظلّ فلسفة كانط، الذي كان مقصد [كتابه] **نقد العقل المحض** أن يلقي نورا على ماهية المعرفة التأمّلية للمطلق بواسطة تحديدات جيّدة التأسيس. إنّ الضمان-الذاتي للتقدّم و لكل توقّف هو بعامة سمة أساسية لفلسفة العصر الحديث. بذلك كان من المناسب في هذا العصر لـ'' تمثّل طبيعي'' أن يجعل معرفة المطلق **مسبوقة** بتدبّر فاحص حول [فعل] المعرفة ذاته.

ومن أجل أنّ هيغل يريد أن "يقدّم"، فإنّه ينبغي عليه أن ينطلق من ''تمثّل طبيعي'' . وإنّ هكذا منطلقات انما تنبثّ بذلك عبر كلّ ''المقدمة'' بحيث أنّ هيغل قد ترك كل خطوة جديدة من ''المقدمة'' تبدأ

بهكذا ''منطلق''، ولكن من أجل أن يبيّن بأيّ وجه **تظهر** التمثّلات الجارية بكونها على حق، و الحال أنّها في الحقيقة ليست كذلك. و متى تكلّمنا بشكل أوضح و في معنى هيغل: إنّ ما ترمي إليه (meinen) التمثّلات الجارية بالنظر إلى فحص سابق لـ[فعل] المعرفة قبل [فعل] المعرفة ، انما يدلّ في الحقيقة على شيء آخر.

إنّ هيغل لا ينكر أبدا أنّ المعرفة المكتملة للمطلق انما ينبغي أن يسبقها ''فحص'' لـ[فعل] المعرفة. غير أنّ طريقة هذا الفحص و ماهية [فعل] معرفة المطلق، الخاضع للفحص، لا يمكن – متى كان ذلك ممكنا بعامة – أن يتعيّن إلاّ انطلاقا من المطلق ذاته.

فإذا نحن انخرطنا[71] على الطريقة السائدة في الفحص عن [فعل] المعرفة وعن ملكته، فنحن نملك بعدُ بذلك مفهوما ما عن [فعل] المعرفة. هذا [الأخير] يصلح (gilt) بوصفه '' أداة''، نحن ننخرط، عبر تطبيقها، في خلق الموضوع المعروف. و من أجل أن نتمكّن من أن نحسم صُلوحية (Tauglichkeit)[71] الأداة أو عدم صُلوحيتها، فإنّه ينبغي علينا بعدُ أن نكون قد عرفنا الموضوع الذي يُراد معرفته. إنّ العلاقة العارفة بالمطلق انما هي مفترَضة (vorausgesetzt) بعدُ. إنّ الأمر نفسه يصلح (gilt)، حين لا يُدرَك [فعل] المعرفة بوصفه ''أداة'' بل بوصفه '' وسطا'' (Medium)، بواسطته [و] من خلاله يبلغ نور الحقيقة (das Licht der Wahrheit) إلينا. ''الأداة'' و ''الوسط'' هما كلاهما طابع الوسيلة (Mittel). بيد أنّه متى أخذنا [فعل] معرفة المطلق بوصفه وسيلة، فإنّنا **نغفل** عن معرفة (*Ver*kennen) الماهية و المعنى اللذيْن من شأن [فعل] المعرفة المطلقة و من شأن المطلق.وذلك أنّ [من] ماهية المطلق أن يضمّن في ذاته كل نسبي و كل علاقة بالنسبي و من ثمة أيضا كل علاقة للنسبي بالمطلق ، إذْ بغير ذلك لا يكون المطلق. إنّ المطلق لا يمكن له بذلك أن يكون شيئا قد يمكن لنا بعامة أن نقرّبه منا بواسطة أيّ نوع من ''الأداة''، كأنّما هو **لا** (*nicht*) يستطيع أوّل الأمر أن يوجد بعدُ بيننا. إنّ المطلق انما يوجد من جهة ما هو مطلق '' في ذاته و لذاته بيننا بعدُ''، أجل بل : '' إنّه يريد أن يكون بيننا''(WW II, 60)[71]. كذلك فإنّ [فعل] المعرفة ليس وسطا بيننا و بين المطلق، بحيث أنّ [فعل] المعرفة قد يضاهي قطيعة في شعاع المعرفة عبر الوسط.إنّ [فعل] المعرفة هو بالأحرى ''الشعاع ذاته، الذي بخلاله تلامسنا الحقيقة'' (نفسه).

على جهة المقدمة و بشكل يكاد يكون عرضيا، مستورا في جمل فرعية، عبّر هيغل في الفقرة الأولى من ''المقدمة'' عمّا تحمله ميتافيزيقاه : إنّ المطلق يوجد بعدُ بيننا و يريد أن يوجد بيننا. و إنّ [فعل] المعرفة هو شعاع المطلق، الذي يلامسنا، وليس غرضا نعتمله ''فيما بعد'' بالتوجّه نحو المطلق."

« In der Philosophie, und d. h. in der Metaphysik, handelt es sich um die Erkenntnis dessen, was wahrhaft ist, oder dessen, was das Seiende in Wahrheit ist. Das wahrhaft Seiende ist für die Metaphysik des deutschen Idealismus das Absolute. Soll in dieser Metaphysik das Absolute erkannt werden, dann steht dieses Vorhaben im Schatten der Philosophie Kants, dessen "Kritik der reinen Vernunft" zur Absicht hat, über das Wesen der spekulativen Erkenntnis des Absoluten durch wohlgegründete Grenzziehungen Klarheit zu schaffen. Die Selbstsicherung des Vorgehens und jeder Haltung ist überhaupt ein Grundzug der Philosophie der Neuzeit. So entspricht es in diesem Zeitalter einer "natürlichen Vorstellung", dem Erkennen des Absoluten eine prüfende Betrachtung über das Erkennen selbst *voraus*zuschicken.

Weil Hegel "einleiten" will, muß er an eine "natürliche Vorstellung" anknüpfen. Solche Anknüpfungen ziehen sich daher durch die ganze "Einleitung" hindurch dergestalt, daß Hegel jeden neuen Schritt der "Einleitung" mit einer solchen "Anknüpfung" beginnen läßt, um dann aber zu zeigen, inwiefern die gängigen Vorstellungen im Recht zu sein *scheinen*, es in Wahrheit aber nicht sind. Deutlicher und im Sinne Hegels gesprochen : Was die gängigen Vorstellungen hinsichtlich einer voraufgehenden Prüfung des Erkennens vor dem Erkennen meinen, bedeutet in Wahrheit etwas anderes.

Hegel leugnet also keineswegs, daß der vollendeten Erkenntnis des Absoluten eine "Prüfung" des Erkennens voraufgehen muß. Allein, die Art dieser Prüfung und das

مواضع "تاريخ الميتافيزيقا" أو "تاريخ الوجود" (Geschichte des Seins)[72] هو موضع " فلسفة الوعي"، و مناظرته من زاويته ؛ و الثاني اعتبار "*و-جودي-تاريخاني*" (seynsgeschichtlich) ، هو تبصّر وجه الطرافة في إشكالية هيغل و ذلك في ضوء "تاريخ الو-جود" (Geschichte des Seyns) بوصفه "عهدا".

1. اعتبار طوبيقي. إنّ هيدغر يقرأ ظاهرة "المثالية الألمانية" بوصفها تحمل " سمة أساسية عن فلسفة العصر الحديث" (ein Grudzug der Philosophie der Neuzeit) هي " الضمان الذاتي" (die Selbstsicherung) ؛ ولكن ليس في الصيغة التي ضبطها له *فلاسفة براديغم الوعي* الرسميين من ديكارت إلى كانط، أي بوصفه "ضمانا ذاتيا" خاصا بضرب من "الأنا المتناهي" الذي يستمدّ من "اليقين بذاته" معنى "حقيقة" الوجود مردودا إلى "موضوعيته"، بل في صيغة أنا "لا-متناه" هو علامة على *منعرج تأمّلي-رومانسي*، تأمّلي في إشكاليته، رومانسي في عبارته، *من فلسفات التفكّر إلى فلسفات المطلق*، من فلسفة في "حدود" العقل و "جغرافيته" إلى

Wesen des der Prüfung unterworfenen Erkennens des Absoluten kann sich, wenn überhaupt, nur aus dem Absoluten selbst bestimmen.

Wenn wir uns in der gängigen Weise an das Prüfen des Erkennens und seines Vermögens machen, haben wir dabei schon einen Begriff vom erkennen. Dieses gilt als ein "Werkzeug", durch dessen Anwendung wir uns an dem zu erkennenden Gegenstand zu schaffen machen. Um aber über die Tauglichkeit des Werkzeuges oder seine Untauglichkeit entscheiden zu können, müssen wir ja schon den zu erkennenden Gegenstand erkannt haben. Das erkennende Verhältnis zum Absoluten ist schon vorausgesetzt. Das Gleiche gilt, wenn das Erkennen nicht als "Werkzeug", sondern als "Medium" gefaβt wird, durch das hindurch das Licht der Wahrhait an uns gelangt. "Werkzeug" und "Medium" haben beide den Charakter des Mittels. Nehmen wir aber das Erkennen des Absoluten als ein Mittel, dann *ver*kennen wir das Wesen und den Sinn des absoluten Erkennens und des Absoluten. Denn es ist das Wesen des Absoluten, alles Relative und jedes Verhältnis des Relativen zum Absoluten in sich einzuschlieβen ; denn anderes wäre es nicht das Absolute. Das Absolute kann also niemals etwas sein, was wir uns überhaupt durch irgendeine Art von "Werkzeug" erst näher bringen könnten, gleich als könnte es zunächst *nicht* bei uns sein. Das Absolute *ist* als Absolutes "an und für sich schon bei uns", ja sogar : "es will bei uns sein".(WW II ,60). Insgleichen ist das Erkennen nicht ein Medium zwischen uns und dem Absoluten, dergestalt, daβ das Erkennen einem Brechen des Erkenntnisstrahles durch das Medium gleichkäme. Viemehr ist das Erkennen "der Strahl selbst, wodurch die Wahrheit uns berührt" (ibid).

Einleitungsweise und fast beiläufug, in Nebensätze versteckt, spricht Hegel im ersten Abschnitt der "Einleitung" das aus, was seine Metaphysik trägt : Das Absolute ist schon bei uns und will bei uns sein. Das Erkennen ist der Strahl des Absoluten, der uns berührt, nicht ein Vorhaben, das wir "hinterher" in Richtung auf das Absolute bewerkstelligen. »

[72] – عن المرادفة بين "تاريخ الميتافيزيقا" و "تاريخ الوجود" انظر بخاصة الفقرة 125 من كتاب **الاعتبار** *Besinnung* . يقول :" إنّ تاريخ الميتافيزيقا هو تاريخ تاريخ الوجود". وهو ما ينبغي أن نقرأه في تناظر حاد مع ما يقرره هيدغر في الفقرة 15 من نفس الكتاب قائلا:" إنّ تاريخ الفكر هو تاريخ الو-جود" (نفسه: 68).

فلسفة في "لا-تناهي" العقل و "إلاهيته". وهو منعرج قد يمكن استكشافه بوصفه صيغة "تأمّلية/ رومانسية"، أي مشوّهة، من الانزياح المعاصر من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة.

إنّ ما اعترض عليه هيغل في براديغم الوعي هو فحصه عن "المعرفة" بوصفها "أداة، بما قد يستولي المرء على المطلق، أو بوصفها وسيلة بخلالها قد يستبصره" (هيغل أعمال (3) 1807: 68ت.ف.ص131). إنّ *العقل الأداتي* الذي تمخّض عن فلسفات التفكّر هو ما يضعه هيغل موضع سؤال[73] . ومن ناحية أسلوبية، يمكن القول إنّ طرافة هيغل تكمن في كونه يمتحن براديغم الوعي من داخله ، وذلك بالكشف عن "الدور" الغنوصيولوجي الذي يحرّكه دون أن يراه ما إن تتعلّق همّته بمعرفة "المطلق" .

ربّ دور يتمثّل في أنّ الوعي يشترط أن نفحص عن المعرفة (من حيث هي أداة) قبل إنجاز المعرفة (من حيث هي فعل)، والحال أنّ ذلك يفترض أنّنا نملك بعدُ مفهوما ما عن المعرفة قبل أن نعرف . إنّ المشكل الذي يولد هنا بشدة لم يعد مشكل "حدود" (Grenzen) العقل بل مشكل "مسبّقات" (Voraussetzungen) المعرفة المتناهية التي قد يستعملها الوعي "وسيلة" لمعرفة المطلق . وذلك أنّ الحسم في "صُلوحية (Tauglichkeit)[74] الأداة أو عدم صُلوحيتها" يفترض سلفا معرفة ما بالموضوع المراد معرفته. إنّ الوعي يقوده "ادعاء صلاحية" (prétention de validité) غير صالح لتطبيقه على معرفة المطلق، أي على ما هو خارج عن براديغم الوعي، وذلك أنّ الوعي غافل عن أنّ معرفة المطلق "تفترض" المطلق سلفا.

إنّ هيغل يعترض على تصوّر المعرفة بوصفها "" وسطا"" (Medium)، بواسطته [و] من خلاله يبلغ نور الحقيقة (das Licht der Wahrheit) إلينا"، وذلك بحجة أنّ "الوسط" انما يبقى هو أيضا، مثل "الأداة"، متقوّما بخاصية "الوسيلة" (das Mittel) التي تمكّن من ... لا تكمن نكتة الاعتراض في اعتبار المعرفة "نور الحقيقة" بل في تصوّر الوعي لنور الحقيقة نفسه بوصفه "وسيلة" : إنّ ما هو مرفوض على وجه الخصوص هو التصوّر "الأداتي" للمعرفة الذي يستند إليه براديغم الوعي في جملته، وذلك أنّه تصوّر يجعلنا " نغفل عن معرفة (*ver*kennen) الماهية و المعنى اللذيْن من شأن [فعل] المعرفة المطلقة و من شأن المطلق". و إنّ ما تغفل عنه المعرفة "الأداتية" للمطلق ليس فقط أنّ معرفة المطلق "مفترَضة" (vorausgesetzt) بعدُ فيها، بل أنّ من ماهية المطلق أن "يتضمّن" (einzuschließen) علاقتها به .

إنّ "ماهية" (das Wesen) المطلق و "معنى" (der Sinn) المطلق ظواهر تقع خارج مدار التمثّل الطبيعي للمعرفة بوصفها "أداة" أو "وسطا"، وذلك أنّه يفترض افتراضين "متعاليين" أي نابعين من طبيعته الخاصة. ومن ثمة ليس لهما وجاهة خارج براديغم الوعي. أوّلهما افتراض "التناهي" : أنّ المطلق "يمكن له بذلك أن يكون شيئا قد يمكن لنا بعامة أن نقرّبه منا بواسطة أيّ نوع من

---

[73] يعلّق هيدغر هنا على الجملة الأولى من "مقدمة" فينومينولوجيا الروح ، حيث يقول هيغل (أعمال 3 (1807): 68ت.ف.ص131) :" إنّه لتمثّل طبيعي أنّه، قبل أن نذهب في الفلسفة إلى نفس الأمر، بمعنى إلى [فعل] المعرفة الفعلي لما هو موجود في الحقيقة، قد يكون من الضروري أن نفاهم قبلا حول [فعل] المعرفة، الذي نتدبّره بوصفه أداة، بما قد يستولي المرء على المطلق، أو بوصفه وسيلة بخلالها قد يستبصره."

[74] – عبارة Tauglichkeit – صُلوحية الأداة، غائبة من معجم **الوجود و الزمان** رغم قرابتها القوية مع دلالة Bewandtnis – "الموجود-تحت-اليد" /الأداة بما هو "قرينة" في سياق أدوي.

''الأداة''". و ثانيهما افتراض "الإنشاء" : أنّ المطلق " لا (nicht) يستطيع أوّل الأمر أن يوجد بعـدُ بيننا" .

2. *اعتبار "وجودي-تاريخاني"*. علينا أن نقرّ بأنّ هذا النحو مـن الاعتبـار قـد ظـلّ خفيا أو غير مباشر، نعني أنّ هيدغر قد جعل يخرّجه في لغة هيغل نفسه و لم يقحم اصطلاحـه الخاص صراحة. كذلك علينا أن ننبّه إلى أنّ هيدغـر لم يفعـل إلى حـدّ الآن سـوى "تسـريح" (désobstruction)[75] ما يتضمّنه الاستشكال الهيغلي نفسه من " إمكانات"[76] تفكير أصيلـة. غـير أنّ نسق الإيضاح قد أخذ فجأة شحنة غير مسبوقة حين حـاول هيدغـر أن يسـتجمع استشـكال هيغل لطبيعة المعرفة التي تليق بأمر "المطلق" قائلا:

" إنّ المطلق انما يوجد من جهة ما هو مطلق '' في ذاته و لذاته بعدُ بيننا (an und für sich schon bei uns) ''، أجل بل : '' إنّه يريد أن يكون بيننا (es will bei uns sein)''(WW II, 60)[77]. كذلك فإنّ [فعل] المعرفة ليس وسطا بيننا و بين المطلق، بحيث أنّ [فعل] المعرفة قد يضاهي قطيعـة في شعاع المعرفة عبر الوسط.إنّ [فعل] المعرفة هو بالأحرى ''الشعاع ذاته، الذي بخلاله تلامسـنا الحقيقـة '' (1942أ: 81).

إنّ هيدغـر قـد ردّ كـل ملامـح الاستشـكال الهيغلـي للتصـوّر "الأداتـي" للمعرفـة إلى أطروحتين، هما بمعنى ما صيغتان من مشكل واحد: أوّلا *أنّ المطلق " يوجد بعدُ بيننا بل يريـد أن يكون بيننا"*[78] ؛ و ثانيا *أنّ المعرفة هي "الشعاع ذاته، الذي مـن خلالـه تلامسـنا الحقيقـة"*. الصيغة الأولى *طوبولوجية* : إنّها تعيّن "المقام الأساسـي "(Grundstimmung) الـذي يرتّـب وجه علاقة المطلق بالنسبة لنا. هذا المقام هو إرادة "المُقام" أو "الحضور" بيننـا[79] ؛ أمّـا الثانيـة

---

[75] – " désobstruction" هي محاولة طريفة لترجمة مصطلح Destruktion اقترحـها المـترجم الفرنسي فرنسوا فيزان (Vezin 1986: 45،48).

[76] – إشارة إلى تعريف هيدغر لمعنى "المعاودة" لمشكل فلسفي مـن جهـة مـا هـي معـاودة "للإمكانات التي ينطوي عليها"، وذلك في الفقرة 35 من **كانط و مشكل الميتافيزيقا** (1929ب: 261).

[77] – يحيل هيدغر هنا على **فينومينولوجيا الروح** في نشرة **أعمال هيغل** التي ظهرت ما بـين 1832 و 1845، و الإحالة هي " WW II, 60" ، وهو ما يقابل في النشرة التي نستعملها هيغل،أعمال 3(1807) : 69؛ت.ف.ص 132.

[78] –را: Boer 2000: 284.

[79] – ضمن مقالة "المفهوم الهيغلي للتجربة" (1950) يستثمر هيدغر مصطلح "parousia" لتخريج معنى هذه "الماهية" ، را: Schmidt 1988: 131. – يقول هيدغـر (1950ج:118؛ت.ف.ص 159) :" إنّ الفكر ليبحث لنفسه في اليقين الذي لا يتزعزع بما يفكّر فيه عن الأساس المطلـق (das fundamentum absolutum) . إنّ الأرض التي فيها منذئذ اتّخذت الفلسفةُ لها وطناً ، انما هي اليقين–بالذات اللامشـروط الذي للمعرفة . إنّ الأرض لا تُفتَح إلا خطوة خطوَة و [إنّها] لَـجدُّ مستكبرة . إنّه لذلـك لا يُحـرز على حيازتها التامة إلا إذا كان الأساس المطلق مفكّرا فيه بوصفه المطلق ذاته . إنّ المطلق عند هيغـل هـو الروح : الحاضر (das Anwesende) لدى ذات نفسه ضمن اليقين الذي لمعرفة الذات اللامشـروطة . إنّ المعرفة بالفعل للموجود بما هو موجود انما هي الآن المعرفة المطلقة للمطلق في مطلقيّته .(..)

بيد أنّ هيغل انما عرضا فقط وعلى نحو بحيث يواريه في جملة فرعيّة ، هو يقول هذا : إنّ المطلـق يوجد بعدُ بيننا في ذاته ولذاته ويريد أن يوجد بيننا . هذا الوجود–بيننا (παρουσια π) انما هو بعدُ في ذاتـه الطريقة التي بها يشرق نور الحقيقة ، المطلق ذاته ، علينا . (..) إنّ الخطوة الأولى التي على معرفة المطلـق أن تقوم بها لَتكمن في أن نقبل ونستقبل المطلق في مطلقيّته أي في وجوده–بيننا ، بلا قيد أو شرط (einfach) . هذا الحضور–بيننا (Bei-uns-an-wesen) ، البَروسياء(die Parusie) ، انما تنتمي الى المطلق في ذاته ولذاته . "

فهي "و-جودية-تاريخانية" (seynsgeschichtlich): إنّها تشير على نحو متوار إلى الدور الذي أدّاه مجاز "النور" (das Licht) في تخريج "ماهية" (das Wesen) المعرفة و من ثمّ ماهية الحقيقة في الفكر الغربي؛ ربّ مجاز نذر هيدغر الثاني نفسه جهدا شاقا للتحرّر منه من خلال مفهوم "الخلوة" (die Lichtung) التي هي ، كما هو بيّن من ناحية فيلولوجية، اشتغال جذري على معنى "النور" (das Licht) ولكن ليس على نحو "بصري"، بل على نحو "طوبولوجي"، فالخلوة هي موضع انفتاح تاريخ الو-جود بوصفه عهدا في مقام "الدا-زين"[80]، على نحو تكون فيه حقيقة/خلوة الو-جود ضربا من "النور المظلم" (lumière obscure)[81] الذي يُظهر و لا يظهر.

بهكذا عدة[82] كان هيدغر الثاني يتبصّر أطروحتيْ هيغل: "أنّ المطلق يوجد بعدُ بيننا بل هو يريد أن يوجد بيننا"، و " أنّ المعرفة هي الشعاع الذي من خلاله تلامسنا الحقيقة". إنّ إرادة المطلق أن يكون بيننا تشير إلى "الإلحاح-على-المُقام" (die Inständigkeit) داخل "الهُنا" *التناهي*[83] لـ"هُو" الفلسفي الذي يظنّ الوعي أنّه يستوفي حقيقته. كذلك فإنّ "شعاع المعرفة" هو نمط "المنارة/الخلوة" التي *كان* على هيغل أن يستبصرها من وراء كثافة النظر الميتافيزيقي في وجود الموجود من خلال مجاز النور[84]. وإنّ غرض هيدغر المتواري هنا هو بيان شروط " تنظّر

---

80 - Kisiel 1970: 156.

81 - Chrétien 1983: 241، وأيضا ص 238.

82 - يقول هيدغر (1939/1938: 108): " إنّ الخلوة هي ما ينبغي أن نؤسسه ضمن البدء الآخر للدخول-في-التفكير و القول.

ولكن الخلوة في [معنى] الكينونة المضاعفة: بوصفها **الجمرة المظلمة** (*dunkle Glut*) للمَقام الذي ينير انطلاقا من لا-أساس الو-جود و بوصفها **الضياء البسيط** (*einfache Helle*) الذي من شأن الدخول-في-التصوّر العارف من أجل الإقامة-في [منطقة] البين.[..]

إنّ الدا-**زين** يعني تأسيس الخلوة على جهة الدخول-في-العهد-الخاص (auf das Er-eignis)، [وذلك] في كينونتها المزدوجة نحو التاريخ ضمن [منطقة] البين الخاصة بالموجود.[..]

إنّ الخلوة تتعهّد (ereignet) بالمنير و تحضّ على النور و إنارته، [إنّها] إشعاع الضياء. إنّ النور و النوريّ هو في نفس الوقت الجمرة الخرساء."

« Die Lichtung ist es, was im anderen Anfang des Erdenkens und Sagens gründen müssen. / Die Lichtung aber in der gedoppelten Wesung : *als dunkle Glut* der stimmenden Stimmung aus dem Abgrund des Seyns und *als einfache Helle* des wissenden Inbegriffs für die Inständigkeit im Inzwischen. [..] / Das Da-*sein* heiβt die Lichtung in ihrem zwiefachen Wesen zur Geschichte in das Inzwischen des Seienden auf das Er-eignis gründen. [..]/ Lichtung ereignet das Lichte und mahnt an das Licht und sein Leuchten, die Verstrahlung der Helle. / Das Licht und Lichthafte ist zugleich die stille Glut.»

83 - Beaufret 1981: 209، الذي يقرأ هيغل في ضوء تاريخ مشكل تناهي الوجود منذ باردمنيدس:

« Ce que Parménide dit et répète, quand il reprend dans le fragment dit Fragment 8, celui des *indices de l'être* [..] c'est qu'*à l'être appartient aussi essentiellement sa relation à l'homme qu'à l'homme sa relation à l'être.* Une telle relation qui est pour Parménide la finitude de l'être, tel qu'il repose dans les liens d'une limite où plus fort que lui (la Μοιρα) le détient, a certes été entrevue par Hegel au début de l'*Introduction* à la *Phénoménologie de l'esprit* de 1807. Dieu qui est le comble de l'être est essentiellement rapport à l'homme, il est *bei uns*, disait Hegel [..]. »

84 - Beaufret 1973، ص 122:

الانتقال من الميتافيزيقا إلى التفكير من-جهة-تاريخ-الـــو-جـــود" (1939/1938 : 108)؛ رب خطة جعلت هيدغر يحترف "تملّكـــــا" غير مسبوق لما استشرفه هيغل في نصّ "مقدمة" كتاب فينومينولوجيا الروح، وهو غير مسبوق لأنّه قد اعتمل في ذلك النص "التِواء" (a twist) ضد هيغل نفسه [85].

ب- "التعليل" من وجهة نظر "انطوثيولوجية" أو هيغل يقول الهو هو على نحو مغاير

قد يقول قائل: "لماذا تأوّل هيدغر[86] نمط "التأسيس" الذي قامت عليه *فلسفات الذات* الحديثة بوصفه "تعليلا" (Begründung) و ليس "تأسيسا" (Gründung)؟". – هذا التساؤل

« Sans doute, *apparaître* est aux yeux de Hegel le trait fondamental de l'*être* car, disait-il dans les *Leçons sur l'Esthétique* : que serait donc la vérité elle-même "si elle ne brillait ni n'apparaissait ?" (*wenn sie nicht schiene und erschiene*). Mais apparaître est pour lui s'offrir à une prise dont l'essence est le rapport à lui-même de l'*ego* comme *ego cogito*. Telle est son interpretation de la "clairière de l'être". »

[85] – Boer 2000،ص 283:

« The result of his interpretation is that the consciousness at issue in Hegel's work sometimes becomes remarkably similar to Dasein.It is precisely this appropriation , however, that allows Heidegger to give a twist to the introduction that turns him against Hegel. »

[86] – يقول هيدغر 1942أ: 81-82: " إنّه انطلاقا من المذاكرة الأصيلة في تاريخ الميتافيزيقا انمـــا يجب علينا أن نعرف أنّ هذه منذ أفلاطون و أرسطو لا تفكّر في الموجود بما هو موجود إلاّ من حيث هـــي تفكّر في عين الوقت في الموجود الأعلى (τιμιωτατον ον = το θειον) وعلـــى الحقيقـــة في هـــذا [الأخير] بما هو العلة والسبب الأوّل (Ur-sache) (αρχη – αιτιον) الذيْن من شأن كل موجود ومـــن ثمة من شأن الوجود . إنّه من قِبل أنّ الموجود مفكّرٌ فيه بما هو موجود (ον η ον) ، انما تكون الميتافيزيقـــا انطولوجيّة . [و] من قِبل أنّ الموجود بما هو موجود مفكّرٌ فيه من جهة الموجود الأعلى ، تكون الميتافيزيقـــا ثيولوجيّة . إنّ الميتافيزيقا انما هي في ماهيتها انطوثيولوجيّة . وذلك لا يصدق على ميتافيزيقا أفلاطون وعلى ميتافيزيقا أرسطو فحسب أو تحديدا على الميتافيزيقا المسيحيّة فقط . بل الميتافيزيقا الحديثة أيضا من ديكارت الى نيتشه انطوثيولوجيا . إنّ تعليل مبدأ اليقين –بالذات الذي من شأن الإيغو كوجيطـــو(ego cogito) و بداهته بملكان أساسهما في idea innata substantiae infinitae [الفكرة الفطريّة الجوهريّة اللامتناهيـــة]، بمعنى Dei [الإله] . إنّ كلّ موناده تلحظ الكون بمنظار ما ومن ثمّة [تلحظ] الموناده المركز التي من شـــأن الإله . إنّ كلّ عقل إنسان من حيث هو العلاقة الأساس مع الموجود انما هو حسب كانط معيَّـــن بواســـطة مسلّمة العقل العمليّ التي ضمنها تكون إنّية (Existenz) الخير الأسمى مطروحة بوصفها [إنّية] اللامشروط . وكذلك الوجود بما هو "إرادة الاقتدار" انما هو أيضا حســـب نيتشـــه ليـــس ممكنـــا إلا علـــى أســـاس الـــــلامشروط ، الذي لم يمكن له أن ينطق به إلا بوصفه " العود الأبـــديّ للمطـــابق (die ewige Wiederkehr des Gleichen) " .

[و] من حيث أنّ هيغل يقول : إنّ المطلق يوجد بعدُ بيننا ، و: أنّ المعرفة هي شـــعاع المطلـــق ، الذي يتّصل بنا اتّصالا ، انما هو يقول نفس الشيء (dasselbe). على أنّه يقول هذا الهـــو هـــو (dises Selbe) في نفس الوقت على نحو مغاير – بمعنى انطلاقا من لامشروطية أخيرة، هو يضعها بوصفها [الموجود] الأوّل. إنّ هذا الطرح العارف، الصريح و الأول، للمسبقة الأولى لكـــل ميتافيزيقـــا متعيّنـــة علـــى نحـــو انطوثيولوجي ينبغي علينا آخر الأمر أن نتصوّره كما هو. إنّه الإصرار الأعلى الذي من شأن اعتبار-النفـــس (Selbstbesinnung) النقدي (المتعالي) ، الذي ميّزه (abhebenden) ديكارت ، و حمله كـــانط لأوّل مرة إلى ميدانه [الخاص]. وإنّه على الضدّ من تأمّل بلا قيود يترك وراءه علامات [دالة على] حدود النقـــد.إنّ العلم (das Wissen) بماهية العلم المطلق انما يعلم بعدُ ذات نفسه بوصفه علما مطلقا. إنّه العلم في ماهويّتـــه،

جدّ وجيه متى أخذنا في "الاعتبار" ليس فقط بسط هيدغر لمعنى "التأسيس" بوصفه الضميمة الرابعة من ضمائم العهد في كتاب **إسهامات في الفلسفة** (1938/1936 : §§ 168–247)، بل على وجه الخصوص تمييزه الطريف في درس 1938/1937 بين "التأسيس" و "التعليل" (1938/1937 : 73، 76، 96)[87].

"الـ" علمية (Wissenschaft) بإطلاق، التي هي وحدها يمكن لها أن تعلم و ينبغي عليها أن تعلم ماهيتها الخاصة. إنها " تعاليم العلمية" (Wissenschaftslehre). هكذا ينطق، حسب فيشته، الاسم الألماني و الحديث للميتافيزيقا المطلقة. و ليست هذه الميتافيزيقا سقطة عن "النقد"، بل هي تتصوّر النقد ذاته في لامشروطيته."

« Aus der echten Erinnerungen in die Geschichte der Metaphysik sollten wir wissen, daβ diese seit Platon und Aristoteles das Seiende als Seiendes nur denkt, indem sie zugleich das höchste Seiende (τιμιωτατον ον = το θειον) denkt und zwar dieses als den Grund und die Ur-sache (αρχη - αιτιον) alles Seienden und damit des Seins. Indem das Seiende als Seiendes gedacht wird (ον η ον), ist die Metaphysik ontologisch. Indem das Seiende als Seiendes aus dem höchsten Seienden gedacht wird, ist die Metaphysik theologisch. Die Metaphysik ist in ihrem Wesen ontotheologisch. Das gilt nicht nur von der Metaphysik Platons und von der Metaphysik des Aristoteles oder gar nur von der christlichen Metaphysik. Auch die neuzeitliche Metaphysik ist von Descartes bis Nietzsche Ontotheologie. Die Begründung und Evidenz des Prinzips der Selbstgewiβheit des ego cogito hat ihr Fundament in der idea innata substantiae infinitae, d.h. Dei. Jede Monade erblickt in bestimmter Perspektive des Universum und damit die Zentralmonade Gottes. Alle Vernunft des Menschen als das Grundverhämtnis seines Wesens zum Seienden ist nach Kant bestimmt durch die Postulate der praktischen Vernunft, in denen die Existenz des höchsten Gutes als des Unbedingten gesetzt ist. Und das Sein als der "Wille zur Macht" ist auch nach Nietzsche nur möglich auf dem Grunde *des* Unbedingten, das er nur noch als "die ewige Wiederkehr des Gleichen" aussprechen kann.

Sofern Hegel sagt : Das Absolute ist schon bei uns, und : das Erkennen ist der Strahl des Absoluten, der uns berührt, sagt er dasselbe. Aber er sagt dieses Selbe zugleich anderes – nämlich aus einer letzten Unbedingtheit, die er als das Erste ansetzt. Diese ausdrückliche und erste wissende Setzung der ersten Voraussetzung aller ontotheologisch bestimmten Metaphysik müssen wir endlich begreifen als das, was sie ist. Sie ist höchste Entschiedenheit der kritischen, mit Descartes anhebenden, durch Kant erst in ihren Bereich gebrachten (transzendentalen) Selbstbesinnung. Sie ist das Gegenteil einer schrankenlosen, die Grenzpfähle der Kritik sich lassenden Spekulation. Das Wissen vom Wesen des absoluten Wissens weiβ sich selbst schon als absolutes Wissen. Es ist das Wissen in seiner Wesentlichkeit, "die" Wissenschaft schlechthin, die allein ihr eigenes Wesen wissen kann und wissen muβ. Sie ist "die Wissenschaftslehre". So lautet nach Fichte der deutsche und neuzeitliche Name für die absolute Metaphysik. Diese Metaphysik ist nicht der Abfall von der "Kritik", sondern sie begreift die "Kritik" selbst in ihrer Unbedingtheit. »

[87] – عن تبيين خاص لدلالة "التأسيس" انظر الفصلين 19–20 من هذه الرسالة.

إنّ ما يهمّنا هنا هو "إيضاح" معنى "التعليل" بوصفه إيضاحا يتمّ في ضوء نمط أكثر أصالة من "اعتبار" الأسس هو "التأسيس"، أي نمط تخريج "كينونة الو-جود بوصفه عهدا" من خلال "الدا-زين" . فماذا يقصد هيدغر بعبارة " die Begründung" ؟

- في درس 1938/1937 بيّن هيدغر أنّ "التعليل" لا يعني لدى الإغريق سوى "تعليل القول" (Begründung der Aussage)، وذلك يعني " أن يُشار إلى العلة ،و أن يُدلّل على الشيء الذي عليه يستند المقول في مطابقته للصحة (سَداده). و تبعا لذلك يقوم التعليل الأصيل على أنْ يُقدَّم و يبيَّن ذاك **الذي عنه** (worüber) يقول القول شيئا ما. و عليه ينبغي أن يُقدَّر ما إذا كان المقول مطابقا للواقعة (سديدا)" (1938/1937 : 73)[88]. إنّ التعليل هو نمط من "التأسيس" الذي يفترض تصوّرَ ماهية الحقيقة بوصفها "سدادا" (Richtigkeit)، أي وجها من "التطابق" مع الوجود /"الواقعة"(Tatsache) التي هي موضوع "القول" (نفسه : 76).

إنّ علينا أن نستبصر التقابل الذي يصرّفه هيدغر[89] بين "التنظّر" و "التعليل" : التنظّر هو نمط استقبال "الماهية/الكينونة" التي من شأن الو-جود بوصفه عهدا، في حين أنّ التعليل هو التسدّد نحو الموجود القائم و محاولة إنتاج قول أو منطوق مخبر عنه على سبيل "المطابقة" . إنّ التعليل هو تحديد "علة" الموجود، وليست تلك سوى "ماهية" الحقيقة بوصفها "سدادا في القول": إنّه من أجل أنّ ماهية الحقيقة هي السداد في القول. فإنّ ما نقوله عن الموجود من حيث هو قول مطابق للموجود. هو قول "معلّل"، أي يهب إمكانية تفسير معنى الموجود بوصفه معلولا، أي يهبنا "علة" وجود الموجود. من أجل ذلك لا يرى هيدغر في تأويل المحدثين لمعنى "الحقيقة" بوصفها "يقينا" سوى صيغة أخرى من نموذج تاريخاني واحد هو تخريج ماهية الحقيقة بوصفها "سدادا"، وهو ما تعيّن منذ أفلاطون.

إنّ تصوّر "الحقيقة" بوصفها "سدادا" هو وحده ما يمكّن من "تعليل" الموجود بوصفه "معلولا" ناتجا عن موجود هو "علة" سابقة عليه. هذه الصلة السابقة إلى الفكر بين الموجود /

---

[88] - يقول (1938/1937: 73):

« Es ist an der Zeit zu fragen, was wir denn unter "Begründung" verstehen. Begründung der Ausage heiβt : den Grund angeben, dasjenige aufweisen, worauf das Gesagte in seiner Rechtmäβigkeit (Richtigkeit) aufruht. Demzufolge besteht die eingentliche Begründung darin, daβ dasjenigevorgeführt und gezeigt wird, *worüber* die Ausage etwas sagt. Daran muβ ermessen werden, ob das Gesagte sachgemäβ (richtig) ist. »

[89] - يقول (1938/1937: 96): " إنّ تنظّر (das Er-sehen) الماهية/الكينونة لا يقبل بأي تعليل؛ فهذا [الأخير] هو بوجه ما يحطّ من قدره. فما هو "التعليل" على وجه الخصوص ؟ إنّه اتّخاذ [الموجود] القائم مرجعا ، وفي ذلك يكمن ما يلي: قياس المعرفة [و] المنطوق بـ[موجود] **معطى سلفا**، نحوه يتسدّد التمثيل الناطق. التعليل هو تسدّد نحو .. إنّ التعليل طبقا لذلك يفترض في ذاته و لذاته إمكانية السداد. إنّ للتعليل و التعليلية انما ينتمي ضرب معيّن من الحقيقة، نعني سداد التمثيل و القول. "

« Das Er-sehen des Wesens duldet keine Begründung ; diese ist gleichsam unter seiner Würde. Denn was ist eigentlich das "Begründen" ? Das Sichberufen auf Vorhandenes, und darin liegt : das Abmessen der Erkenntnis, der Aussage an einem *Vorgegebenen* , nach dem das aussagende Vorstellen sich richtet. Begründung ist ein Sichrichten nach ... Begründung setzt demnach in sich und *für* sich die Möglichkeit der Richtigkeit voraus. Zur Richtigkeit und Begründbarkeit gehört eine bestimmte Art der Wahrheit, nämlich die Richtigkeit der Vorstellung und der Aussage.»

"العلة" الأولى و "المعلول" / المتأخّر في وجوده هي ما يسميه هيدغر "انطوثيولوجيا" :أنّ أعلى موجود هو علة كل موجود. و اللافت للنظر هو أنّ هيدغر يقرأ هذا *السطح الانطوثيولوجي*[90] للفلسفة من حيث هي ميتافيزيقا بوصفه نموذجا نظريا قاهرا للفكر الغربي وليس قرارا منهجيا قد نعزوه إلى هذا الفيلسوف أو ذاك. فهو عنده ليس "خطأ منهجيا" بل "علاقة بنيوية" أو "لعبة لغوية" أصلية، ما كان لأحد من المتفلسفة منذ أفلاطون أن يحيد عنها، إلاّ إذا أفلح في مراجعة *القرار التاريخاني* الذي انبثقت منه.

– انطلاقا من هذا المسطّح[91] الانطوثيولوجي حاول هيدغر أن يجرّد أطروحتيْ هيغل القاضيتيْن بأنّ "المطلق يريد أن يوجد بيننا" و " أنّ المعرفة هي شعاع المطلق" من أيّة أصالة ما–بعد–ميتافيزيقية أو ما–بعد–انطوثيولوجية، وذلك من حيث القرار التاريخاني بردّ "الانطوثيولوجيا إلى مسألة الوجود" [92] بوصفها الرحم المنسي لها. إنّه قد امتنع عن "معاودة" الإمكانات الإشكالية التي تنطوي عليها الأطروحة الأولى، أي "أنّ المطلق يريد أن يوجد بيننا"؛ ربّ إمكانات ما تلبث أن تنبجس لو قبل بقراءتها بوصفها صيغة "تأمّلية" من "الحلف" (der Bund) / "الكيفَ ؟ الوحيد " (das Eine Wie) الذي تنظّره هيدغر ما بين "الو–جـود" (das Seyn) و "الإنسان" / الموجود القادر على احتمال سؤال "منْ ؟ الوحيـد" (das Eine Wer) . كما تقول القصيدة الخامسة من مقدمة كتاب **الاعتبار** *Besinnung* (1939/1938: 5). كذلك هو قد عزف عن أيّ "تفكيك" (Destruktion)، نعني عن أيّ " استكشاف " (Freilegung) (1939/1938: 66) للأطروحة الهيغلية القائلة بأنّ "المعرفة هي شعاع المطلق".التي تنطوي بوجه متوار على صيغة "تأمّلية" عن البسط التاريخاني لمعنى "الدا–زين" بوصفه "خلوة الو–جود" (1939/1938: 107–108)[93].

إنّ علينا أن نسأل هذا السؤال الإنكاري : هل أنّ هيغل " يقول نفس الشيء" أو "يقول هذا الهو هو في نفس الوقت على نحو مغاير" [94]بالنظر إلى *السطح الانطوثيولوجي* للفكر

---

90 – را: O'Leary 1992: 231–233.

91 – قا: Marion 1983: 151–153، حيث يكشف عن خطة هيدغر بوصفها رصدا لجملة من "المترادفات" (synonymes) الانطوثيولوجية في مساحة تاريخ الميتافيزيقا (من أفلاطون إلى نيتشه) من أجل "مناقضتها":

« Les penseurs attestent leur appartenance à la métaphysique, et donc la métaphysique elle-même, en se laissant lire selon la constitution onto-théologique. La repérer à chaque fois désigne l'"objet formel" de toute histoire de la métaphysique qui voudra se constituer comme rigoureuse. D'où la synonymie longue du vocable *étant en son Être*, qui se décline en formules onto-théologiques. »

92 –قا: Marion 1983: 144–145.

93 – قا: Gadamer 1973: 176–177.

94 – يقول Marion 1983،ص 152–153:

« Le repérage scrupuleux,quoique souvent déroutant, de la constitution onto-théologique atteste la métaphysique en couches synchroniques (époques). Mais leur mise en rapport diachroniques permet seule de produire une authentique histoire de la métaphysique. [..] Deux modes de synonymies se conjuguent donc, l'une diachroniques (les lignées [conceptuelles]), l'autre synchronique (la constitution onto-théologique). En sus, chacune ménage sa propre contradiction, qui "y résiste ". Comment concilier ces deux synonymies non synonymes, et les résistances qui, respectivement, les po,dérent ? Quoi

الغربي من أفلاطون إلى كانط و نيتشه، أم بالنظر إلى *التخريج التاريخاني لمعنى الو-جود بوصفه عهدا من خلال خلوة الدا-زين* ؟ – إذ بأي معنى يجدر بنا عندئذ أن نفهم ما سيقرره هيدغر سنة 1946 ضمن **رسالة في الإنسانوية** من أن " المفكرين الماهويين يقولون دوما الهو هو"[95] ؟ . لنقل إن "المطابق" هو مسرح "العدمية"[96]. وقد ينبغي أن نقر بأن هيدغر الثاني قد أرهقته ههنا الصعوبة التالية: "التحاور بين الحقلين الميتافيزيقي و ما-بعد-الميتافيزيقي"، وعلى ذلك فإن "فكر العهد" ينبغي أن "يفكك" تاريخ الحضور حتى يفلح في "غلق" أفق "الحقب" الانطو-ثيو-لوجية[97].

2.2- قراءة طوبولوجية/ما-بعد-ميتافيزيقية لـ"عرض النفس" (das Sichdarstellen) : بوصفه "مسيرا" (Gang) و "طريقا" (Weg) و "مناظرة مع النفس" (Auseinandersetzung mit sich selbst.)

طبقا للمقاربة "الطوبولوجية" التي ننتهجها، سوف لم نصرف نظرنا ، في "إيضاح" هيدغر للفقرات 5–8 من مقدمة **فينومينولوجيا الروح**، إلاّ لما "نعتبره" علامة على *مناظرة* هيغل من زاوية "طوبولوجيا الو-جود". وهكذا فإنّ مطلبنا هنا هو: ما هي الملامح الطوبولوجية للإيضاح الهيدغري لمفهوم "العرض الذاتي" للمعرفة الظاهرة لدى هيغل؟

لقد سكتنا عند الفحص عن الإيضاح الهيدغري للفقرات 1–4 على القسم الأخير منه لوشيجته الصريحة مع إيضاح الفقرات 5–8. ولذلك نحن نفحص عنهما في مساق واحد. – إنّ "الإيضاح" هنا قد انطلق من التعليق على جملة هيغلية حاسمة نوردها في صدر هذا التحليل.

يقول هيغل (أعمال 3(1807): 71؛ت.ف.ص134): " لكن العلمية من حيث أنها تمثل[98] [أمامنا] ، انما هي ذاتها اظّهار ؛ إنّ منولها ليس بعدُ هي محقّقة و معتملَة في حقيقتها."

انطلاقا من التمييز *التأملي* بين "مجرّد المثول" (bloßes Auftreten) و بين "الاظّهار" (Erscheinung) ، أخذ هيدغر[99] في إيضاح المنظور "الطوبولوجي" الذي يقوّم معنى "الاظّهار"

---

donc se met en jeu, qui puisse conjoindre sans confondre, pour également se faire l'enjeu ? Heidegger répond : le Même, *das Selbe*. Mais *quel* Même ? Le Même ne veut pas dire l'identique [..] Le Même ne revient au pareil, ni le pareil au Même. Le pareil annule, par égalisation, les termes différents, parce qu'il se situe entre ou après eux, tandis que le Même préserve les différences en leur différend, parce qu'il les précède dans une union plus essentielle. »

95 – يقول هيدغر (1946أ: 169–170): " أن نحمل إلى اللغة في كل مرة إقبالَ الوجود هذا، الباقي وفي بقائه ينتظر الإنسان، هي القضية الوحيدة للفكر. وإنّه من أجل ذلك انما يقول المفكّرون الماهويون الهو هو (das Selbe) دوما. بيد أنّ ذلك لا يعني: المطابق (das Gleiche). أجل، إنّهم لا يقولون ذلك إلاّ لمن قبل بأن يفكّر على إثرهم. إنّ الفكر من جهة ما يتنبّه إلى قدر الوجود، مذكّرا على نحو تاريخاني، هو قد تحالف بعدُ مع اللائق (das Schickliche) الذي هو من جنس القدر. أن نأوي إلى المطابق ذلك ليس بخطير. أمّا أن نجازف في الشقاق من أجل أن نقول الهو هو، فذلك الخطر."

96 – Marion 1983: 137.

97 – Schürmann 1982: 246–247.

98 – نحن نجد في اجتهاد المترجم الفرنسي في نقل " das Auftreten " بعبارة " l'entrée en scène) دلالة طوبولوجية طريفة . انظر: Jarczyk / Labarrière 1993: 134.

99 – و يقول هيدغر "موضحا" (1942أ: 82-83): " إنّ مجرّد المثول (Auftreten) قد يكون مضادا لماهية العلم المطلق. فإذا اظّهر بعدُ، فإنّ هذا الاظّهار ينبغي أن يعرض نفسه (sich darstellen) على نحو بحيث أنّ المطلق ضمن هذا العرض انما يحمل ماهيته المتظاهرة الخاصة إلى الاظّهار بإطلاق . لكنّ الاظّهار بإطلاق يعني: أن نبيّن الماهيةَ التامة في الاظّهار [تبيينا] كاملا، على نحو بحيث أنّه ضمن هكذا اظّهار قبل كل شيء و في نفس الوقت انما يأتي الفضاء و الأثير (der Raum und der Äther)، بمعنى "العنصر" (das Element) الذي من شأن الاظّهار إلى الاظّهار. لكنّ العنصر الذي فيه يتبدّى الروح المطلق بوصفه علما مطلقا، انما هو "الوعي". إنّه العلم المتظاهر في اظّهاره.

إنّ عرض (die Darstellung) العلم المتظاهر هو بالضرورة، فيما يتعلق بالمثول الذي من شأن "العلمية"، بمعنى المعرفة النسقية للمطلق، انما هو أن نحمل مجرّد المثول إلى الخارج و أن نعيده إلى عنصر غير متعيّن و من ثمّ أن نترك اظّهار المطلق يوجد طبقا لماهيته، بمعنى هو ذاته بإطلاق.

إنّ معرفة المطلق ليست الآن أداة و لا هي وسط خارج المطلق و منفصل عنه، بل إنّ معرفة المطلق هي ،من حيث هي وعي، العنصر المؤسِّس (gründende) ذاته في المطلق و المتفتّح (entfaltet) من قبله الذي من شأن اظّهاره و هو (*ist*) هذا الاظّهار في مختلف هيئاته. إنّ معرفة المطلق ليست "وسيلة"، بل سير (der Gang) المطلق المتظاهر ذاته عبر درجات اظّهاره و طوالها نحو ذاته. ههنا لا يتعلق الأمر لا بنقد لملكة المعرفة و لا بوصف عرضي لصنوف المعرفة، بل بعرض المطلق ذاته لنفسه ضمن العنصر المنفتح عندئذ قبلاً الذي من شأن اظّهاره .

إنّ المطلق لا يوجد و لا يظّاهر أبدا ضمن مجرّد المثول من بين [أشياء] أخرى و في أيّ موقع و ذلك يعني بالنسبة إلى شيء ما، وهو ما ليس هو ذاته. إنّ المطلق لا يظّاهر على نحو ماهوي إلاّ مطلقاً ، بمعنى ضمن [عملية] إطلاق (Absolvieren) لدرجات اظّهاره في تمامها، الإطلاق الذي عبره يحقق التطليق (Absolution) و الغفران (Lossprechung) من مجرّد ظاهر مجرّد المثول. هذا التحقيق المحرِّر ("الإطلاق") الذي من شأن اظّهاره قد يُسمّى إطلاق المطلق (die Absolvenz des Absoluten) . إنّ المطلق لا "يوجد" إلاّ على سبيل الإطلاق. إنّ معرفة المطلق لا تجعل من نفسها وسيلة أبدا، بمعنى بوصفها شيئا نسبيا، على المطلق أن يخلقه، بل هو يوجد، حين يوجد، هو ذاته على نحو مطلق، بمعنى مُطلِقا (absolvent)، بمعنى سير وطريق للمطلق (ein Gang und Weg des Absoluten) نحو ذات نفسه.

من أجل ذلك سوف يُتكلّم الآن أيضا من جديد دائما في المقاطع الرئيسية التالية عن "الطريق" (Weg) و يُخصَّصُ عرض-النفس الذي من شأن الروح المتظاهر بوصفه سيرا (als *Gang*) ."

« Ein bloβes Auftreten wäre dem Wesen des absoluten Wissens entgegen. Wenn es schon erscheint, dann muβ dieses Erscheinen sich so darstellen, daβ das Absolute in dieser Darstellung sein eigenes erscheinendes Wesen absolut zum Erscheinen bringt. Absolut erscheinen besagt, aber : im Erscheinen das volle Wesen vollständig zeigen, so zwar, daβ in sochem Erscheinen allererst auch und zugleich der Raum und der Äther, d.h. das "Element" des Erscheinens zum Erscheinen kommt. Das Element aber, worin der absolute Geist als das absolute Wissen sich zeigt, ist "das Bewuβtsein". Es ist das erscheinende Wissen in seinem Erscheinen.

Die Darstellung des erscheinenden Wissens ist notwendig, um das Auftreten " der Wissenschaft", d.h. der systematischen Erkenntnis des Absoluten, über das bloβe Auftreten in einem unbestimmten Element hinaus zu bringen und so das Erscheinen des Absoluten seinem Wesen gemäβ, d.h. selbst absolut, sein zu lassen.

Das Erkennen des Absoluten ist jetzt weder Werkzeug noch Medium auβerhalb und losgelöst von Absoluten, sondern das Erkennen des Absoluten ist als Bewuβtsein das im Absoluten selbst gründende und von ihm entfaltete Element seines Erscheinens und *ist* dieses Erscheinen in seinen verschidenen Gestalten. Das Erkennen des Absoluten ist nicht ein "Mittel", sondern ist der Gang des erscheinenden Absoluten selbst durch seine Erscheinungsstufen hindurch zu sich selbst. Hier handelt es sich weder um eine Kritik des Erkenntnisvermögens noch um eine zufällige Beschreibung von Erkenntnisarten, sondern

لدى هيغل: إنّ "مجرّد المثول" هو في مصطلح هيدغر ضرب من "القيمومة" (Vorhandenheit) المجرّدة من كل دلالة "كيانوية"، أي لا يمكن أبدا أن نسأل عنها من جهة السؤال "من؟". لكنّ الدلالة الطوبولوجية هي مكمن الطرافة هنا: إنّ الاظّهار ليس فعلا تمثيليا لوعي ما بل هو مدى يأتي ضمنه "الفضاء و الأثير (der Raum und der Äther)، بمعنى "العنصر" (das Element) الذي من شأن الاظّهار إلى الاظّهار. لكنّ العنصر الذي فيه يتبدّى الروح المطلق بوصفه علما مطلقا، انما هو "الوعي"." إنّ الاظّهار لدى هيغل هو نشاط طوبولوجي ينشئ "الفضاء" و "الأثير" و "العنصر" الذي ضمنه يأتي "المطلق" إلى الظهور، وهذا الفضاء هو "الوعي". إنّ في ذلك لآية على أنّ هيغل لم يعد يرزح تحت وطأة نموذج الذات و الموضوع. وانخرط في اختراع مقام "تشكيلي" (plastique) غير مسبوق للتعبير عن معنى "الهو" .

إنّه في هذا السياق الطوبولوجي علينا أن نفهم معنى "العرض" (die Darstellung) لدى هيغل: إنّ الأمر يتعلق بالانتقال من المعرفة بوصفها "تمثيلا" (Vorstellung) للموضوعات (نموذج الذات الكلاسيكي) إلى المعرفة بوصفها "عرضا" (Darstellung) للنفس. إنّ النقد الهيغلي للمعرفة/الأداة و المعرفة /الوسط هو نقد طوبولوجي و ليس ايبستيمولوجي. إنّ القصد هو بيان كيف أنّ "معرفة المطلق" هي العنصر أو الفضاء الذي يمكن أن تأتي فيه معرفة أي موضوع إلى السؤال. لذلك فالوعي ليس ملكة تمثيل بل فضاء اظّهار لضرب من المعرفة صار يؤسس نفسه على نمط ظهوره. و من أجل أنّه أساس نفسه فإنّ المعرفة المطلقة هي عنده ضرب من "الإطلاق" من كل قيد متناه؛ ربّ "إطلاق" (Absolvenz)[100] هو ضرب من "الغفران" (Lossprechung) من مجرّد المثول أمام وعي مطابق[101].

ولأنّ الوعي فضاء اظّهار و بما أنّ المعرفة الفلسفية هي ضرب من النشاط الطوبولوجي، فإنّ مسألة "المنهج" قد أصابها منذ هيغل – وهو ما أخذه هيدغر[102] مأخذا جذريا[103] – تحوّل جدّ

---

um das Sichdarstellen des Absoluten selbst in dem dabei erst sich eröffnenden Element seines Erscheinens.

Das Absolute ist und erscheint nie im bloßen Auftreten unter anderem und irgendwo und d.h. relativ auf etwas, was es nicht selbst ist. Das Absolute erscheint wesenhaft nur absolut, d.h. im Absolvieren der Vollständigkeit seiner Erscheinungsstufen, durch welches Absolvieren es die Absolution, die Lossprechung vom bloßen Anschein des bloßen Auftretens vollbringt. Dieses befreiende Vollbringen ("Absolvieren") seines Erscheinens sei die Absolvenz des Absoluten genannt. Das Absolute "ist" nur in der Weise der Absolvenz. Das Erkennen des Absoluten macht sich nie als ein Mittel, d.h. als etwas Relatives, am Absoluten zu schaffen, sondern es ist, wenn es ist, selbst absolut, d.h. absolvent, d.h. ein Gang und Weg des Absoluten zu ihm selbst.

Deshalb wird nun auch in den folgenden Hauptstücken immer wieder vom "Weg" gesprochen und das Sichdarstellen des erscheinenden Geist als *Gang* gekennzeichnet. »

[100] –مفهوم "الإطلاق" (die Absolvenz) هو المكسب الهرمينوطيقي الأكبر في درس 1931/1930. راجع الفصل 16 من هذه الرسالة.

[101] – Boer 2000: 286.

[102] – عن الدلالة الطوبولوجية لمفهوم "الطريق" لدى هيدغر الثاني، را: von Herrmann 1990: 312،322.

[103] – را: Ijsseling 1988،ص 390:

خطير من براديغم الوعي، حيث ما يزال جملة من "القواعد" إلى براديغم اللغة، حيث صار جملة من الاستعارات الطوبيقية مثل " العنصر" و " الأثير" و "العرض" ، و بخاصة "الطريق" (der Weg) و "المسير" (der Gang) . – بيد أنّه علينا ألاّ نفهم "المعرفة بوصفها مسيرا" (das Erkennen als Gang) من "وجهة نظر" (vom Standpunkt) " التمثيل اليومي" (1924أ: 84). إنّ المعرفة الفلسفية ليست مسيرة "يقين" من الوعي اليومي إلى العلم المطلق، بل حسب هيغل "طريق الشك" (der Zweifelsweg) و "طريق اليأس" (der Weg der Verzweiflung) (هيغل أعمال 3 (1807): 72؛ت.ف.ص136، هيدغر 1942أ: 85) من كل معرفة يبنيها الوعي عن نفسه دون تبصّر بما يفترضه من المعرفة بالمطلق. وإنّه في هكذا سياق علينا أن نفهم معنى مفهوم "الرفع" (das Aufheben. die Aufhebung) لدى هيغل بوصفه نشاطا طوبولوجيا [104].

إنّه من أجل أنّ الوعي فضاء اظّهار لمعنى المطلق، فضاء اظّهار شعاع الحقيقة في شكل معرفة، فإنّ هذا الوعي لا يمكن أن يعرف نفسه إلاّ بوصفه "عرضا" (Darstellung) : إنّه يوجد من حيث "يعرض نفسه"؛ لكن على ليس على سبيل *التمثيل* بل في شكل "مسير " في "مضمار الحقيقة" (in den Bezirk der Wahrheit) (1942أ: 88)، و إنّه في هذا المستوى بالضبط يلفت نظرنا أنّ هيدغر يقحم فعل " wesen" الذي يدّخره ضمن **إسهامات في الفلسفة** للإشارة إلى نمط وجود "العهد"، حيث يشير إلى أنّ "الو-جود يكون" (das Seyn west) في حين أنّ "الموجود يوجد" (das Seiende ist) فقط (1938/1936: 30، 74) :

« The reduction or the leading back becomes, in the later Heidegger, *way*, or better ways. In the multiplicity and the character of these ways lies the "step back". Way and "step back" connot be understood here as a method, because the concept of method belongs within the realm of metaphysico-technical thinking. The becoming-a-method of the way – a process which, in the epoch of the completion of thinking, is, in a certain sense, brought to a close in the conclusion of Hegel's *Science of Logic* – is constitutive for metaphysics and for the end of philosophy. Way and "step back" mean here not an isolated movement of thought but the way in which the movement of thought takes place, and a long way which demands a duration and endurance whose scale we connot know . »

[104] – يقول هيدغر 1942أ: 85-86: " إنّ مسير المعرفة المتظاهرة هو رفع للهيئات المقبلة على الظهور التي من شأن ماهيتها.[..] إنّ المسير هو مسير المطلق المتظاهر نحو ماهيته الموجودة لدى ذات نفسه. و إنّ هدف المسير لا هو بعامة خارجه هو ذاته و لا هو أيضا في نهايته. إنّ الهدف هو البدء الذي انطلاقا منه يبدأ البدء و يسير في كل خطوة من خطواته.إنّ هيئات الوعي لا يتبع بعضها بعضا، بحيث تظّاهر الهيئة- الهدف آخر الأمر، بل إنّ الهيئة الأولى هي بعدُ بما هي كذلك هيئة للمطلق."

« Der Gang des erscheinenden Wissens ist ein Aufheben der zum Erscheinen kommenden Gestalten seines Wesens. [..]

Der Gang ist der Gang des erscheinenden Absoluten zu seinem bei sich selbst seienden Wesen. Das Ziel des Ganges ist weder überhaupt außerhalb desselben noch auch nur an seinem Ende. Das Ziel ist der Anfang, aus dem her der Gang in jedem seiner Schritte beginnt und geht. Die Gestalten des Bewußtseins folgen nicht so aufeinander, daß zuletzt die Zielgestalt erscheint, sondern schon die erste Gestalt ist als solche eine Gestalt des Absoluten. »

" إنّ الوعي يكون (west) بوصفه وعيا بذاته سلفا ضمن الترقّي نحو المطلق" (1942أ: 88)[105]

إنّ معنى " الوعي " هنا جدّ طريف، وذلك أنّه يخرج خروجا لطيفا عن معنى "الأنا" الكلاسيكي: فإذا كان هيغل يشارك كانط في أنّ "مقياس" موضوعية الموضوعات هو ماهية الوعي . فهو لا يقف مثل كانط عند "الوعي بالذات الإنساني" بل يترك "مقياس" وجود الموضوع نفسه "ينبسط" (sich entfalten) على نحو أصلي. فالقصد ليس أنّ "المقياس" معطى سلفا في بنية الوعي، بل أنّ الوعي هو ما " يعطي مقياسه فيه هو ذاته " كما يقول هيغل (أعمال 3 (1807): 76، ت.ف.ص 141)، بمعنى هو ما " يترك مقياس ذاته يظّاهر (den Maβstab seiner selbst erscheinen lasse) و هكذا في ذاته يكون مشكّلا-للمقياس (*maβstabbildend*) " (1942أ: 93). ربّ نشاط *تشكيلي*[106] هو إذا تؤمّل بمثابة علاقة سابقة بين "القائس" (das Messende) و "ما هو للقيس" (das Zu-Messende) ،فما الذي ينتج عن هذا الوضع الانطولوجي الطريف ؟

إنّ اللافت للنظر هنا هو الانزياح الخفي في إيضاح هيدغر[107] من براديغم الذات (ديكارت) إلى براديغم اللغة (هيغل) : إنّ الوعي لدى هيغل لم يعد "أنا" تمثيليا، حيث لا "يوجد" المَوْعِيّ إلاّ بالنسبة إلى "أنا" يتمثّله ، بل هو وعي "متعال" في معنى طريف[108] هو أنّه يتحدّد " بالنظر إلى موضوعية موضوع الوعي" (1942أ: 91). إنّه وعي قد أصبح "التعبير" (das Aussprechen) عن الموضوع الذي يحمله في ماهيته ، المقام الانطولوجي الذي يستمدّ منه وجاهته. إنّ اللغة هي التي تهب هنا "موضوعية" الموضوع. من أجل ذلك يقول هيغل " إنّ الوعي يعطي مقياسه فيه هو ذاته" . "فيه هو ذاته" (an ihm selbst) و ليس "في ذاته هو نفسه" (an sich selbst) : إنّ الوعي لدى هيغل مفتوح سلفا على ما يوجد خارج ماهيته، وليس وعيا مغلقا على "باطنية" ما. من أجل ذلك فهو وعي "يعطي مقياسه فيه" و ليس وعيا يجد مقياسه معطى سلفا "في ذاته"و ما عليه سوى فرضه على الموضوعات. إنّ الوعي لدى هيغل هو نشاط *تشكيلي* (bildend) : "يعبّر" عن "الموضوع" الذي يحمله في نفسه. ومن ثم هو "يعبّر عن

---

[105] – يقول هيدغر 1942أ: 88 (التشديد من عندنا] :

« Das Bewuβtsein *west* als Selbstbewuβtsein zum voraus in der Elevation zum Absoluten. »

[106] – قا: Malabou 1996.

[107] – هيدغر (1942أ: 93): " يقول هيغل: إنّ الوعي يعطي مقياسه فيه هو ذاته ، من أجل أنّه يعبّر (sich ausspricht) بعدٌ دوما عن موضوعية موضوعاته و ذلك يعني عن ذات نفسه. لكنّ هيغل لا يبقى واقفا مثل كانط عند الوعي بالذات الإنساني، بل هو ما برح يجعل أيضا من الوعي بالذات ذاته موضوعا لذاته صراحةً و هكذا هو يترك المقاييس الأصلية تنبسط (sich entfalten) في ذات نفسه انبساطا."

« Hegel sagt : Das Bewuβtsein gibt seinen Maβstab an ihm selbst, weil es schon immer über die Gegenständlichkeit seiner Gegenstände und d.h. über sich selbst sich ausspricht. Hegel bleibt aber nicht wie Kant beim menschlichen Selbstbewuβtsein stehen, sondern macht auch das Selbstbewuβtsein noch ausdrücklich selbst zum Gegenständ seiner selbst und läβt so in ihm selbst die ursprünglicheren Maβstäbe sich entfalten. »

[108] – بالرغم من أنّ هيدغر هنا ينسب صفة "المتعالي" (transzendental) إلى كانط (1942أ: 91)، فإنّه في واقع الأمر يفهم معنى المتعالي في دلالة "المفارقة" (Transzendenz)، أي التوجّه قبلة الموجود في العالم و ذلط طبقا للطابع "الاكستاطيقي" للزمان الأصيل. را: الفصل 7 من هذه الرسالة.

نفسه"، تعبيرا هو مقام يهب للعلاقة البنيوية مع الموجود إمكانية أصيلة لكي "تنبسط" على نحو "أصلي". وإنّه بمعنى المعنى فقط يجدر بنا أن نفهم أنّ " الوعي بالذات هو في ذاته المقياس بالنسبة إلى موضوعه" (1942أ: 93–94)[109].

بيد أنّ "التشكيل" هنا ليس تمثيلا مشوّها: إنّه "فحص" (Prüfung) للموضوع بواسطة ضرب من "المقارنة" (Vergleichung) بين "القائس" و "المقيس"، بين "المشكِّل" و "المشكَّل"، ولكن داخل "عنصر" طوبيقي واحد وهو "الوعي".

إنّ جهد هيدغر[110] إلى إعادة هيغل إلى حضن المعنى اليوناني لتجميع معنى الموجود، أي إلى معنى "اللوغوس" بوصفه المحدّد الخفي الذي يثوي في حركة "الوعي" الذي جعله هيغل

---

[109] – يقول هيدغر (1942أ: 93–94) :

« Das Selbstbewußtsein *ist* in sich der Maßstab für seinen Gegenstand. »

[110] – يقول هيدغر (1942أ: 94–95) : " إنّ الوعي **هو** في ذاته هو نفسه و من حيث ماهيته **هو هذه المقارنة** (diese Vergleichung) . ومن جهة ما **هو** في ذاته هذه المقارنة، **فهو في ماهيته فحص** (..) و إنّ مسير الوعي ضمن ماهيته المتظاهرة الخاصة انما هو في نفسه مشكّل (bildend) للمقياس و فاحص في آن. هكذا يكون الوعي في نفسه مناظرة مع ذات نفسه (*in sich eine Auseinandersetzung mit sich selbst*) . [..] إنّ الوعي هو مناظرة في معنى مزدوج. فهو من جهة، شرح خلافي و فاحص، و حديث خلافي مع ذات نفسه (Streitgespräch mit sich selbst) . و من حيث هو هذا الشرح هو يمتدّ خارجا و هو عرض النفس ضمن وحدة [العنصر] المجمِّع في نفسه.و إنّ ماهية التجميع (Sammlung) الكاشف الموضّح هو متى تكلّمنا يونانيا هو الـ λεγειν . من أجل ذلك يحمل المصنّف الأرسطي حول الـ λογος عنوان ιδειν و ιδεα Περι ερμηνειας (بمعنى : حول الإظهار الشارح). | و الصلة الباطنة مع ειδεναι انما هي واضحة].إنّ التكشيف الشارح ضمن وحدة الحديث المناظر ذاته (sich auseinandersetzenden Gesprächs) انما هو διαλογος – الـ διαλεγεσθαι . إنّ العبارة الوسطى تفصح ، ضمن دلالة مزدوجة للـ δια من حيث [تعني] "عبر" (hindurch) و "بين" (zwischen)، عن الحديث الثنائي(Zwiegespräch) للتعبير ، الذي يجتاز وضعا للأشياء و من ثم يحمله على الاظّهار. إنّ التعبير (das Sichaussprechen) عن وجود الموجود انما هو بعدُ بالنسبة لأفلاطون حديث ثنائي للنفس مع ذات نفسها. وإنّ الماهية الحوارية-التراعية[110] (dialogisch-agonische) للـ διαλεγεσθαι قد انقلب من جديد ضمن هيئة مبدّلة، حديثة و لا مشروطة في التعيين الهيغلي لماهية الوعي. [..] إنّ مسير الوعي الذي يعتمله فيه هو نفسه، انما هو "حركة جدلية" (dialektische Bewegung)".

« Das Bewußtsein *ist* in sich selbst wesenhaft diese Vergleichung. Und sofern es in sich diese Vergleichung *ist, ist es wesentlich Prüfung.* [..] Der Gang des Bewußtseuins in sein eigenes erscheinendes Wesen ist in sich Maßstab bildend und prüfend zugleich. Also ist das Bewußtsein *in sich eine Auseinandersetzung mit sich selbst.*

[..] Das Bewußtsein ist Auseinandersetzung in einem gedoppelten Sinne. Es ist einmal streitendes, prüfendes Sichauseinanderlegen, Streitgespräch mit sich selbst. Als dieses Auseinanderlegen ist es und legt sich heraus und aus und ist das Sichdarstellen in der Einheit des in sich Gesammelten. Das Wesen der herausstellenden offenbar machenden Sammlung ist grieschichg gesprochen das λεγειν. Das Wesen des λογος ist δηλουν , αποφαινεσθαι , ερμηνευειν . Deshalb trägt die Aristotelische Abhandlung über den λογος den Titel Περι ερμηνειας (d.h. Über das auseinanderlegende Erscheinenlassen). [Der innere Bezug zu ιδεα und ιδειν und zum ειδεναι ist klar.] Das auseinanderlegende Herausstellen in der Einheit des sich auseinandersetzenden Gespräch ist der διαλογος – διαλεγεσθαι . Der mediale Ausdruck nennt in einer gedoppelten Bedeutung des δια als "hindurch" und "zwischen" das einen Sachverhalt durchlaufende

مقاما لاستبصار نمط وجود الكلي بوصفه صراحة "حركة جدلية" (dialektische Bewegung)[111] أو كما يقوله هيدغر διαλεγεσθαι (1942أ: 95)، – هو تقوّل يعزف عن فهم "الجدلية" لدى هيغل بوصفها "جدلية الأشياء" – مع أخذ معنى "الأشياء" في ضوء مفهوم "التشييء" كما بسطه لوكاتش – ، كما قرأها المعاصرون بعد ماركس، من أجل أن يحصرها في "الحديث المناظر لنفسه " (sich auseinandersetsenden Gesprächs) الذي يصرّفه الدازين الكاشف عن معنى الموجود (نفسه: 94) . هذا العزوف ليس اعتباطا بل هو صادر عن انزياح خفي من *براديغم الوجود* إلى *براديغم اللغة*، وهو خفي لأنّه يخالف النظرة السائدة إلى إشكالية هيدغر بوصفها لا تعدو أن تكون عودة حادة و عنيفة إلى *براديغم الوجود* كما افترعه اليونان. و الحق أنّ الأمر أكثر تعقيدا: إنّ "إغريق" هيدغر ليسوا إغريق مؤرّخي الفلسفة بحسب خطة البراديغمات الثلاثة، أي الوجود (الحقبة اليونانية/العربية) و الوعي (الحقبة الحديثة) و اللغة (الحقبة المعاصرة). إنّ إغريق هيدغر هم إغريق براديغم اللغة المعاصر في صيغته الهرمينوطيقية.

وإنّه في أفق هذا الفهم وحده يمكن لنا أن نقف على طبيعة "الإيضاح" الهيدغري لمعنى "الجدلية" لدى هيغل: إنّه حرّرها من وطأة الفهم الماركسي لها بوصفها "جدلية التاريخ" أو جدلية الطبيعة"، وأعادها إلى معناها الأصلي بوصفها "جدلا"، أي نمطا من احتمال " وجود الموجود" بوصفه "لغة"، حيث لا تعني اللغة أقلّ من "التعبير" عن الكلي (1942أ: 130) ، أي "مناظرة مع النفس" و " حديثا خلافيا مع النفس" و " تعبيرا عن النفس" و "حديثا للنفس نفسها" من أجل الإفصاح عن وجود الموجود .إنّ طرافة هيدغر تكمن في إعادة تخريج براديغم الوعي لدى المحدثين في صيغة براديغم اللغة، ولكن كما استشرفه الإغريق من خلال براديغم الوجود.

---

und ihn so zum Erscheinen bringende Zwiegespräch eines Sichaussprechen. Für Platon bereits ist das Sichaussprechen über das Sein des Seienden ein Zwiegespräch des Seele mit sich selbst. Das dialogisch-agonische Wesen des διαλεγεσθαι kehrt in gewandelter, neuzeitlicher und unbedingter Gestalt wieder in Hegels Bestimmung des Wesens des Bewußtseins. [..] Der Gang des Bewußtseins, den es an ihm selbst ausarbeitet, ist eine "dilektische Bewegung". »

[111] – إنّه هنا تستبين الطرافة "الطوبولوجية" للتعريف الهيغلي لمعنى "الحركة الجدلية" للوعي بوصفه هو المعنى الأصيل للـ"تجربة" (أعمال 3 (1807):78؛ت.فص 143): " إنّ هذه الحركة **الجدلية** التي يزاولها الوعي على نفسه، سواء على معرفته أم على موضوعه، **ومن جهة ما ينبثق له الموضوع الحق الجديد** من ههنا، انما هو على وجه الأصالة ما يُسمّى **تجربة**." إنّ فهم "الجدل" على أنّه "تجربة" على النفس هو ما مكّن هيغل من الانتقال من فكرة "المنهج" الحديثة إلى فكرة "الطريق" (der Weg) التأمّلية ،حيث صار المشكل هو "طريق النفس" (der Wag der Seele) و "طريق الوعي الطبيعي" (der Weg des natürlichen Bewußrseins) و " طريق اليأس" (Weg der Verzweiflung) و " الطريق نحو العلم" (Weg zur Wissenschaft) (نفسه: 72،80؛ت.ف.ص 135–136،145).

قا: Maly 1989،ص 40–41:

« If we take the word *erfahren* back to its roots, we find the verb *fahren* – to travel, to wander ; to let go ; to ride ; to move, go, travel- and then the prefix er-. *Er-* has a root connection growing out of the prefix *ur-*, referring to origin or source. *Ur-* : from the source or origin, out-and-out, thorought, throught-and-through. With this connection er- means : all the way into, into and out of thze origin. [..] *Erfahren* means "to experience", but in the deeper sense of going all the way into and being thoroughly *in* the *Sache.* »

خاتمة

يبدو أنّ تفكير هيدغر هو في كل الأحوال مقاربة للفلسفة بوصفها "اشتغالا على اللغة" (a work of language)[112]، ولكن ليس بغرض تحويل "التفكير في الو-جود" إلى "جدل" – كما وقع طيلة *تاريخ الوجود* من أفلاطون إلى هيغل – ، حتى ولو كان *أصيلا* ، بل قصد بسطه في ما سيسميه هيدغر الشيخ سنة 1973 "التفكير الطوطولوجي" (tautological thinking)[113] الذي يختصّ بكونه يترك "العالم يتعالم" و "العدم يعدم" و "الو-جود يكون" و "العهد يتعهّد"[114] ضمن مضمار أشار إليه هيدغر ذات مرة بعبارة " على سبيل تجربة التفكير" (aus der Erfahrung des Denkens)[115] حيث أنّ المعنى "الأصلي" للتجربة (Erfahrung)[116] لدى هيدغر الثاني لا يعدو أن تكون "طريق" الفلسفة أو بالأحرى "طرقها" إلى فكر الو-جود، نعني إلى فجر "البدء الآخر للفكر". – إنّه في هكذا مقام أتى هيدغر سنة 1950 إلى استجماع جملة

---

[112] – Ijsseling 1988: 391.

[113] – يقول هيدغر (1973: 487):

« La pensée qui est ici demandée, je l'appelle la pensée tautologique. C'est le sens originaire de la phénoménologie. [..] Pour comprendre cela, il faut que nous apprenions à distinguer entre *chemin* et *méthode*. Dans la philosophie, il n'y a que des chemins ; dans les sciences au contraire, seulement des méthodes, c'est-à-dire des manières de procéder. »

– را: Trawny 2000: 102.

[114] – عن الانتقال من "التفكير الجدلي إلى التفكير الطوطولوجي" (from dialectical to tautological thinking) ، را: Maly 1989،ص 42-45:

« To move from out of dialectical thinking into tautological is *not* a turn or return to identity or unity. Dialectical thinking injected movement and *energeia into* the principle of identity that it inherited from Aristotle. Still, however, dialectical movement duplicates identity in its very oppositions to it, by being self-enclosed and by keeping and enhancing the *positions* in and from which it operates. Tautological thinking does not renounce the movement of difference, but sees another, deeper movement – not merging differences, but thinking from a space where the difference-character of differences does not hold/bind/determine its own unfolding. [..] The question remains : is tautological thinking legitimate ?. »

– انظر أيضا: Kisiel 1970: 162-163؛ Janicaud 1991: 131. – عن موقف معرض عن هذا البعد "الطوطولوجي" في تفكير هيدغر الثاني، را: Haar 1975: 473.

[115] – وهو عنوان نص طريف لهيدغر كتبه سنة 1947 لكنه نشره سنة 1954. وهو طريف لأنّه مكتوب في شكل "نكت" أو جوامع كلم أو "ضمائم" منفردة، حيث نقرأ عبارته الشهيرة (1947: 21) :

« Marcher vers une étoile, rien d'autre .

Penser, c'est se limiter à une unique idée, qui un jour demeurera comme une étoile au ciel du monde»

[116] – قا: Maly 1989،ص 40-41:

« If we take the word *erfahren* back to its roots, we find the verb *fahren* – to travel, to wander ; to let go ; to ride ; to move, go, travel- and then the prefix er-. *Er-* has a root connection growing out of the prefix *ur-*, referring to origin or source. *Ur-* : from the source or origin, out-and-out, thorought, throught-and-through. With this connection er- means : all the way into, into and out of thze origin. [..] *Erfahren* means "to experience", but in the deeper sense of going all the way into and being thoroughly *in* the *Sache*. »

مناظرته مع هيغل سنة 1942 تحت عنوان "Hegels Begriff der Erfahrung" – "تصوّر هيغل للتجربة" – حيث يتراوح في سرّه و في تردّد أصيل ما بين *تملّك* معنى "التجربة"، الذي استكشفه هيغل ، في منارة/خلوة تاريخ الوجود أو الاكتفاء بـ"تبيين" (Erörterung) – بالمعنى الطوبولوجي الخفي في العبارة الألمانية المركبة من Ort – الموضع [117]– "التصوّر" (Begriff)[118] *الهيغلي* – منظورا له من ناحية وجودية–تاريخانية – له ضمن موقعه من "تاريخ الوجود".

---

117 – وهو ما تؤمّنه اللفظة العربية "تبيين" التي تخفي هي الأخرى دلالة طوبولوجية ، حيث أنّ "البَوْن" (من بان يبون بونا) يعني " الفرق و المسافة بين أمرين أو شيئين"، و أنّ "البينَ" (من بان يبين بينا) يعني " الفصل بين الأرضين" و "القطعة من الأرض قدر مدّ البصر" و "الناحية". راجع لسان العرب.

118 – قا: هيدغر 1941د: 93، حيث يقابل بين المعنى الحديث للـ"تصوّر" (Begriff) بوصفه يعني "توضيع" (das Vorstellen) الموجود، و بين المعنى الأصلي للـ"Begriff" بوصفه " Be-greifen" أي " "أن يصبح [الفكر] متضمّنا" ضمن الوجود من قِبل الوجود" (im Sein vom "ingriffen werden" Sein).

الخاتمة العامة

"التفكير مع هيدغر بعد هيدغر"
أو
من "قصص الوجود" إلى "آداب المناظرة"

" إنّ ساعتنا هي عصر العبور.

العبور (Unter-gang)، مقصودا في معناه الماهوي، هو المسير (der Gang) نحو التهيّؤ المكتوم للمُقبلين، للحظة و الموقع ، الذيْن ضمنهما يقع القرار في شأن قدوم الآفة و تخلّفها . هذا العبور هو البدء الأشدّ أوّلية. [..]

إنّ العابرين (die Unter-gehenden) في المعنى الماهوي هم أولئك الذين يسيرون-تحت الآتي (المُقبل) و يضحّون من أجله بأنفسهم بوصفهم أساسه المُقبل و غير المنظور، [أولئك] المُقيمون-بالحاح-فيه، الذين يتعرّضون للسؤال بلا توقّف.

إنّ عصر العبور ليس قابلا للمعرفة إلاّ للتابعين. كلّ الآخرين ينبغي عليهم أن يتخوّفوا من العبور و لهذا السبب أن يُنكروه و أن يتنكّروا له." هيدغر(1936/1938: 397)

" لقد آن الأوان للتفكير مع هيدغر ضد هيدغر " هابرماس (1953)

" إنّ **الضرورة المتعالية للوغوس** تسبق بذلك، من جهة المنهج، الأقوال ذات الدلالة المتعلقة بالمسبّقات الجائزة لوجودنا-في-العالم. و في نفس المعنى تحديدا، فإنّ اليقين المكتسب بواسطة التفكّر ، الخاص بأنّ الوجود-في-العالم يفترض اللوغوس على نحو متعال – وهو ما يتضمّن مسبّقة معيار أساسي للإتيقا – إنّما يسبق، من جهة المنهج، كلّ أشكال التعيّن الممكنة للشروط المفروضة على وجودنا-في-العالم **من قِبل تاريخ الوجود**. إنّ من يزعم جدّيا بأنّ دلالة مفاهيم المعنى و الحقيقة هي أيضا متوارثة في آخر المطاف بواسطة "أروخ" (Geschehen) أو " قدر" (Geschick) ما، أنّ **اللوغوس** الذي يشدّ ادّعاءاتنا الخطابية للمعنى و للحقيقة هو بذلك، من حيث المبدأ، خاضع لوصاية **الزمان**، هذا المرء و من هذه الجهة عينها إنّما يجعل ادّعاء المعنى و الحقيقة الملازم لقوله باطلا؛ إنّه يبرهن على أنّه قد استبدل **نسيان الوجود** المزعوم الذي قد تكون الفلسفة التقليدية قد أظهرته من نفسها بـ**نسيان اللوغوس**.

كلّ ذلك من أجل إعادة تأهيل الأوّلية المنهجية للفلسفة المتعالية في وجه أوّلية تاريخ الوجود [..] وحتى نواصل التفكير مع هيدغر ضدّ هيدغر"

آبل (1988: 20-21)

"إنّ هيدغر هو ، في الواقع (على ما أرجو) الرومانسي الأخير (letzter Romantiker)"

حنّا أرندت (1948؛ذكره:Trawny 2000: 94)

تمهيد

إحصاء اصطلاحي و وجهة الإشكال

لقد حاولنا في هذه الرسالة، في نحو من "التفكير-مع-" (Mitdenken)[1] هيدغر، أن ندرس إشكاليته من خلال اقتفاء خيطين من البحث متواشجين، أحدهما "موضوعاتي" (thématique) أمّا الآخر فهو "استراتيجي" (stratégique)[2] . أمّا *الموضوعاتي* فهو يستدعي زمرتين من المصطلحات، تنتميان عادة إلى جهتين متنافرتين من البحث،يبدو أنّ طرافة هيدغر انما تكمن في اختراع همزة وصل داخلية بينهما. وهما تواليا:

1- زمرة " الزمانية" (Zeitlichkeit)، والتي تضمّ مسائل *فينومينولوجية*، نذكر منها "الزمان" (Zeit) و "التاريخي" (das Historische) و "الكيروس" (καιρος) و"التزمين" (Zeitigung) و "اليوم/الراهن" (das Heute) و"حبّ-الاطلاع" (die Neugier) و "اليومية" (Alltäglichkeit) و "الحضورية" (Anwesenheit) و "الموت" .إذا تكلّمنا مصطلح *الانطولوجيا الأساسية* ، و "الدهرية" (Temporalität) و "العهد" (Ereignis) و "فضاء-الزمان" (Zeitraum)، إذا قلنا ذلك في لغة *تاريخ الو-جود*؛

2- زمرة " المعقولية" (rationalité)، وتتضمّن بخاصة مسائل *هرمينوطيقية*، نذكر منها " اللوغوس" (Λογος، ratio، Vernunft ، Grund) و "المعنى" (Sinn) و "المدلولية" (Bedeutsamkeit) و "المفهومية" (Verständlichkeit)[3] و "الفهم" (Verstehen) و "الهُوية" (Selbstheit) و "اليقين" (Gewißheit) و"الكلام" (Rede) و "القيل و القال" (Gerede)، إذا تكلّمنا مصطلح *الانطولوجيا الأساسية*، و "اللغة" (Sprache) و "التفكير" (cogito، Denken، Erdenken، Andenken) و "الحقيقة" (Wahrheit) و "السَداد" (Richtigkeit) و "الماهية/الكينونة" (das Wesen) و "الاعتبار" (Besinnung) و "الآلية" (Machenschaft)[4] و "طوبولوجيا الو-جود" (Topologie des Seyns)، إذا قلنا ذلك في لغة *تاريخ الو-جود*.

فيما يتعلّق بالمسائل الرابطة بين الزمرة *الفينومينولوجية* (مسائل الزمانية/الدهرية) و الزمرة *الهرمينوطيقية* (مسائل المعقولية/المفهومية)، علينا أن نلاحظ أنّها من طبيعة *انطولوجية*. نذكر منها بخاصة "العيانية" (Faktizität) و "العالم" (عالم-محيط/Umwelt، عالم-معية/Mitwelt، عالم-النفس/Selbstwelt) و "الهم" (Man) و السؤال "من؟" (das Wer) و "الدازين" (Dasein) و"الوجود" (Sein) و"الكيان" (Existenz) و" العناية" (Sorge) و "الضمير" (das Gewissen) ، بالنسبة إلى معجم *الانطولوجيا الأساسية*، و "المفارقة" (

---

[1] - Marx 1961: 18.

[2] - عن قيمة هذا التمييز بين "الموضوعاتي" و "الاستراتيجي" في دراسة هيغل مثلا، را: Malabou 1996: 33؛ و تعليقات Derrida 1998: 17-18.

[3] - Pöggeler 1963: 87.

[4] - Grondin 1986: 22.

Transzendenz) و "التناهي" (Endlichkeit) و "الاختلاف الانطولوجي" (ontologische Differenz) و "العدم" (Nichts) و "الكينونة" (Wesung) و "السؤال الهادي" (Leitfrage) و "السؤال الأساسي" (Gundfrage) و " العهد" (Ereignis) و "المقام الأساسي" (Grundstimmung) و "التحفّظ" (Verhaltenheit) و "الخلوة" (Lichtung) و "ضمائم" (Fügungen) العهد الست، أي "الصدى" (der Anklang) و "اللعبة" (das Zuspiel) و "القفزة" (der Sprung) و "التأسيس" (die Gründung) و "المستقبليون" (die Zu-künftigen) و "الإله لأخير" (der letzte Gott). إذا تكلّمنا لغة طوبولوجيا الو-جود.

وأمّا الخيط "الاستراتيجي" (stratégique) ، فهو يتعلّق بمسائل تدور في فلك إشكالية "المناظرة مع هيغل" (Auseinandersetzung mit Hegel) ، وهي بخاصة مسائل "المباينة" (Abhebung)، نعني "المفهوم العامي للزمان" و" سقوط الروح في الزمان" و" سوء الفهم و عدم الفهم " الجدلي للمسائل الأصلية للانطولوجيا ، إذا تكلّمنا مصطلح الانطولوجيا الأساسية، و مسائل "المجاوزة" (Überwindung)، نعني استصلاح أطروحة "الوجود و العدم هوهو" و "نهاية الانطولوجيا" و "القرابة" المتنكّرة بين "الإطلاق" و "المفارقة" و الطابع " الانطوثيولوجي" و "الانطولوجي-الأساسي" لإشكالية **فينومينولوجيا الروح**. ، في أفق المنعرج الأول. و مسائل "الحديث" (Gespräch) ما-بعد-الميتافيزيقي، نعني طوبولوجيا المناظرة مع هيغل في مقام تاريخ الو-جود و الصلة التاريخانية بين "السلبية" و "الاختلاف الانطولوجي" و "القفزة" التأمّلية بوصفها صيغة *ميتافيزيقية* من القفزة "الو-جودية-التاريخانية" من معرفة موجودية الموجود (الحضور) إلى "الإفكار في الو-جود" (العهد).

وهو سياق دفعنا إلى التوقّف عند *خطط* أساسية أخرى في عمل هيدغر نفسه مثل "الطوبيقا" (Topik) و "النقض" (Destruktion) و "المعاودة" (Wiederholung) و "التملّك" (Aneignung)[5] و "التجذير" (Radikalizierung) و "المجاوزة" (Überwindung) و "القرابة" (Verwandtschaft" و "المزامنة" (die Gleichzeitig) و"التفكيك" (Abbau) و "المنعرج" (die Kehre) و "العبور" (Übergang) و "المسير" (Gang) و "الطريق" (Weg) و "طوبولوجيا الوجود" (Topologie des Seyns)[6] و "الأفق" و "الناحية" (Gegend)[7].

هذا النحو من التوجّه في البحث دعانا إلى الفحص عن صعوبتين *منهجيتين* هاديتين:

1- بعيدا عن سلطة السؤال "ما هو؟" التي بذل هيدغر جهدا حاسما في فرض التساؤل عن مدى "نفوذه" (autorité)[8] في ميدان التفكير "بعد" الميتافيزيقي. *كيف يمكن* أن ننهض

---

5 - Wisser 1986: 18-23.

6 - Pöggeler 1963: 399.

7 - را: Held 2000: 30-31.

8 - را: Derrida 1998، ص 3:

« [..] "Qu'*est*-ce le temps ?", "Qu'*est*-ce que l'avenir ?", "Quelle est l'autorité du "Qu'*est*-ce que… ?" sur ces questions ?". »

بإيضاح أصيل – لا يكون "سيمنطيقيا" فقط بل "براغماتيا" أيضا – لدلالة مسألتيْ "الزمانيـة" و "المعقولية" في مختلف الوجوه التي تأخذانها لدى هيدغر الأول و الثاني؟

2– أخذاً بالتوجّه الراهن في الاستعاضة عن "التأوّل الذاتـي" (Selbstinterpretation)[9] بمنهج "تاريخ النصوص" (Textegeschichte)[10] في قـراءة *المتن* الهيدغـري ، *كيـف يمكـن* أن ننزّل "المناظرة مع هيغـل" ضمـن *التكـوّن* (formation) *العيـاني* لإشـكالية هيدغـر الأول، ثـم *تحوّلها* (transformation) *الطوبيقي* بعد ظاهرة "المنعرج" ؟

و لأنّ ما يتهدّد كـلّ دراسـة *تأريخيـة* (historiographique)[11] هـو إنتـاج *معرفـة بـلا تفكير*، ولأنّ رهان الفلسفة هو في كل مرة مشروط بمدى قدرتها على الجمع المتوعّر غالبا بين *مـا ينبغي أن نعرفه* و "ما يدعو إلى التفكير فيه"، فإنّنا وجدنا أنّه لا مخرج من الطـابع *التـأريخي* لتاريخ الفلسفة إلاّ متى اتّخذ من *التفلسف المعاصر* له جهة نظر حاسمة. وذلك يعني: أنّ دراسة نصوص هيدغر لا يمكن لهـا أن تتخطـى حـدود "التـأوّل الذاتـي" إلاّ متـى مـا *تُرجمـت* – دون تحريف لإشكاليتها و مصطلحها – في *لغة* الفلسفات *الراهنة* التي ظهرت مـن خـلال خطـة لا غبار عليها. ألا وهي "التفكير مع هيدغر ضد هيدغر" التي أطلقها هابرماس الشاب سنة 1953 و أخذ بها آبـل و غـيره مـن بعـدُ. ربّ خطـة لم نجـد صياغـة لتخريجـها أفضـل مـن فرضيـة البراديغمات الثلاثة (نعني "براديغم الوجود" اليوناني و "براديغم الوعي" الحديث و "براديغم اللغة" المعاصر) التي ارتسم ملامحها رورتي في كتابه **الفلسفة ومرآة الطبيعـة** (*Philosophy and the Mirror of Nature*) (1979)[12] و الـتي ترجمـها هابرمـاس ، ضمـن كتابـه **الفكـر مـا بعـد الميتافيزيقي** (*Nachmetaphysisches Denken, La pensée postmétaphysique*) (1988)،وذلـك علـى خطى آبل[13] الذي مهّد الطريق . في مسألة " تغيير في البراديغم مقرون بالانتقال من فلسـفة في الوعي إلى فلسفة في اللغة"[14] . على نحو يحوّل النظرة السائدة إلى مهمّة *تاريخ الفلسفة* عموما، و طريقتنا في دراسة نصوص هيدغر خصوصا، تحويلا طريفا . وهي طريقة قد تحرّرنا من اللجوء إلى التقابل الاستطيقي بين أن ندرس مؤلفا من جهة اللاّمفكّر فيـه في خطابـه (كمـا يزعـم ذلـك هيدغر) أو من جهة ما فُكّر فيه فعلا (كما يفعل هيغل)[15].

نحن نقصد ذلك أن نخرّج إشكالية هيدغر بوصفها ظاهرة نبتت *نبتا طبيعيا* ضمن أرضية الفلسفة المعاصرة من حيث هي متهيكلة بمسألة *الانتقال من براديغـم الوعـي إلى براديغـم اللغـة*. ذلك عندنا تصرّف منهجي في المعنى الهيدغري لمصطلح "الوضعيـة الهرمينوطيقيـة" نحـاول أن

---

[9] – عبارة " Selbstinterpretation" من صنع فون هرمان (1964) ، را: Haar 1983ب: 23.

[10] – را: Thomä 1990: 19.

[11] – إنّ الصعوبة في علاقة هيدغر مع الفلاسفة هي: كيف يحترف "تـاريخ الفلسـفة" بوصفـه "فيلسوفا" و ليس بوصفه مجرّد "مؤرّخ" (historiographe) ؟ فإذا نظرنا من زاوية الباحثين الذيـن نحـن، صارت الصعوبة هكذا: كيف يمكننا أن نجمع بين " الوفاء للنص الهيدغري و الإبقاء في موضعه على مسـافة معيّنة" ؟. را: Boutot 1987: 6-7.

[12] – را: Rorty 1979: 350-531.

[13] – Apel 1992/1967: 343-349.

[14] – را: Habermas 1988: 42، وخاصة ص 52-57.

[15] – Boutot 1987: 16.

ننزاح به قليلا من منطق "التأوّل الذاتي" الذي ما يزال "فينومينولوجيا" بوجه ما (كما نرى إلى ذلك لدى باحث كبير مثل تامينيو[16]) إلى منطق "تاريخ النصوص" لو قرئت في *أفق الانتظار المعاصر* و ليس الهيدغري حصرا، بحيث يصبح ممكنا أن نفهم مصطلحات "المعطى السابق" (Vorhabe) و "النظرة السابقة" (Vorsicht) و "التصوّر السابق" (Vorgriff) على نحو *ما-بعد-هيدغري*.

بذلك فقط قد يتخلّص مصطلح هيدغر من *غرابته* و تكفّ "مسألة الوجود" عن أن تكون عنوانا *صوفيا*، ويصبح ممكنا امتحان تأويله للتراث "العقلاني" *الغربي* على نحو "موجب". إنّ هيدغر مصطلحا و مسألة و تأويلا هو ابن شرعي لبراديغم اللغة المعاصر في صيغته القارية/الهرمينوطيقية، وإنّه لذلك فقط هو يملك "نظرية" في المعقولية بالمعنى الذي اشترطه آبل و هابرماس أي نظرية تتوفّر على شروط المعقولية الفلسفية الأربعة، يعني : 1." المعنى" أو "المفهومية" (intelligibilité)؛ و 2. "الحقيقة" ؛و3. "الصدقية" (sincérité) أو "الأصالة" (authenticité) ؛ و4. "السَداد" (justesse) أو "الأساس الإتيقي"[17]. إنّ المتن الهيدغري يتوفّر من نفسه و على نحو أصيل على اضطلاع موجب و متّسق ببرنامج "معقولية هرمينوطيقية" تتأوّل "المعقولية" في "أفق الزمانية". – قد يكون لها دور ما في *توجيه المنعرج اللغوي* المعاصر نحو *إعادة تأهيل* إحدى أكبر التجارب الفلسفية القارية التي كان كارناب قد أقصاها و سدّ الطريق نحو الاستفادة منها منذ مطلع ثلاثينات القرن الماضي، وهو توجّه في البحث لم يصبح ممكنا اليوم إلاّ بعد أعمال آبل و رورتي و بفضلها.

لكنّ قراءة هيدغر في ضوء المنعرج اللغوي ليس مطلبا تأريخيا بل هو محاولة تهيئة داخلية لامتحان فلسفته من زاوية التوجّه الراهن نحو إقامة *فلسفة اللغة* ما-بعد-التحليلية و ما-بعد-الفينومينولوجية معا . التي تكون في صميمها فلسفة " حوار"/ dialogue (غادمير)[18] و "محادثة"/conversation (رورتي) و "نقاش"/ discussion (آبل، هابرماس) في فضاء عمومي أفلح في تملّك المكاسب *الدنية* للحداثة و تحويلها إلى حريات *تواصلية* هي *فكرة* "الإنسانية" القادمة.– إنّه في هذا السياق المخصوص حاولنا أن نرصد ملامح "المناظرة الهيدغرية مع هيغل" بوصفها تنطوي في نفس الوقت على دلالتين حاسمتين: 1– أنّها الصيغة القصوى من أيّ نمط من "المناظرة" (Auseinandersetzung، explication، débat)[19] مع "تراث" (Tradition)[20] ما

---

16 – Taminiaux 2000،ص 40:

« La situation herméneutique est déterminée par un *point de vue* , une orientation du *regard*, un horizon *visuel*. Même si l'interprétation suppose argumentation, débat, dialogue avec d'autres, elle est en définitive affaire de vision. »

17 – Apel 1988أ: 21،هامش 11.

- Habermas, J, *Sociologie et théorie du langage*, op. cit. pp. 107 ; *Logique des sciences sociales et autres essais*, op. cit. p. 285.

18 – Gadamer 1965: 18.

19 – قا: هيدغر 1935: ص 72 (le s'expliquer par la lutte) و (le s'expliquer-l'un-avec-l'autre) و (le dif-férend) وكذلك ص 124 (explication). يقول هيدغر (1934/1935: 71):

من جهة ما هو "تاريخاني" أي مجمع "القدر" الخاص و "المصير" المشترك الخاصين بحقيقة الوجود في أفق عصر ما؛ 2- هي نموذج ما-بعد-الميتافيزيقي عن "آداب المناظرة" التي تستوجبها "لاغورا" عصر التقنية ،بحثا عن "أثينا" جديدة تكون مرة أخرى - كما سمّاها هوميروس - "الصورة ذات المصادر المتعددة" (1967 : 366)، وحيث يكون الرهان هو الانتقال من سياسة "القشتال" إلى إتيقا "العهد"، أو ربما استفصاح التعاصر الملغّز بينهما[21]، بين "اللغة على معبّد سباق الإعلام و اللغة على طريق قول العهد" (1959ج: 364).

فإذا فرغنا من عرض "نتائج التأويلية" الهيدغرية و وقفنا على "حدود المناظرة" فيها. أتينا إلى السؤال عن دلالة مرحلة "ما بعد هيدغر" كما يمكن أن تتبدّى للمفكّرين الراهنين الذين يحرصون على تقديم أنفسهم تحت سمة "ما-بعد-الهيدغريين"[22] الذين يمكنهم أن يمدّوا التفلسف الراهن بوجهته المأمولة. ونحن نأتي على هذه المطالب تواليا.

§ 1- نتائج التأويلية و حدود المناظرة: هيدغر/هيغل أو من القرابة المنكرة إلى الهوهو.

1.1- نتائج التأويلية: من *معقولية الفهم* أو "البراغماتية الكيانوية" (هيدغر الأول) إلى *معقولية الاعتبار* أو "الطوبولوجيا التاريخانية" (هيدغر الثاني)

من أجل أنّ مقصدنا هو إيضاح *نسقي* لإشكالية "المعقولية" في أفق مسألة "الزمانية" في صلب إشكالية هيدغر نفسها، وذلك تحت محكّ "المناظرة مع هيغل" بوصفها امتحانا *تاريخانيا* لتلك الإشكالية، - فإنّنا قد صرفنا جهدنا إلى تعقّب *النماء الخاص* للمبحث الهيدغري بوصفه ليس فقط حلقة شديدة الارتباط بالمنعرج "الرومانسي" في الفلسفة الألمانية منذ كانط[23] ، بل

« Mais la langue n'en est pas simplement l'expression, la formulation et la communication au public, elle supporte et conduit le débat avec ce qui est violemment violent. [..] Dans la langue en tant que telle advient le débat (*Aus-einander-Setzung*) qui tranche entre Être et non-être, le surgissement adverse des forces et la résistantce ou la défaite en ce combat, mais aussi la vacuité qui sombre dans l'indifférence du tout savoir et du tout pouvoir. »

را: Rodrigo 1990: 355؛ وخاصة Pöggeler 1963: 390 ، حيث يأخذ معنى "Auseinandersetzung" في دلالة طوبولوجية:

« L'explicitation qui distingue un lieu de l'autre est par là discussion-qui-sépare (*Aus-ein-ander-setzung*), distinction des lieux. »

[20] - هيدغر 1926أ: 21.

[21] - قا: Haar 1983ج: 342.

[22] - عبارة " بعد هيدغر" (l' "après Heidegger") حوّلها دومنيك جانيكو إلى مفهوم، را: Janicaud 1991: 121.

[23] - في كتاب صدر سنة 1984 بعنوان **فكر اللغة. اللغة و الفن لدى فيكو، هامان، هومبولدت و هيغل** (**Denken der Sprache**. Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel)، حاول باحث ألماني يُدعى غونتار فولفارت (Günter Wohlfart) أن يقرأ هيغل في ضوء المنعرج اللغوي. وإنّ ما هو لافت للنظر في هذه القراءة هو كونها تدشّن نفسها باستبعاد

وبخاصة بوصفه أنموذجا حاسما على بنية الفكر الفلسفي المعاصر من جهة ما هو متهيكل من الداخل بما سماه هابرماس "تغيير البراديغم الذي يمثّله الانتقال من فلسفة في الوعي إلى فلسفة في اللغة"[24] . هذا النماء الخاص يجد خيطه الهادي منذ 1919 (1919ب: 131) في اسم "الهرمينوطيقا الفينومينولوجية" (phänomenologische Hermeneutik)[25] في مختلف أطوارها التي انتهت لدى هيدغر الأول إلى التماهي مع برنامج "الانطولوجيا الأساسية" (1926/1919)، ثمّ انعطفت لدى هيدغر الثاني إلى ما أطلق عليه شورمان "الفينومينولوجيا الطوبولوجية" (phénoménologie topologique)[26] التي أخذت في الاشتغال منذ أن أصبحت مسألة "المنعرج" (Die Kehre) من "زمانية الدازين" (Zeitlichkeit des Daseins) إلى "دهرية الوجود" (Temporalität des Seins) محرّكا حاسما لمباحث هيدغر ، نعني منذ درس صيف 1927.

ففي نطاق البحث الذي اشتغل فيه هيدغر الأول (1919–1926)، تجلّت "الهرمينوطيقا الفينومينولوجية" تحت أوجه عدة:

1– بما هي "تفسيرات فينومينولوجية" (phänomenologische Explikate) للـ"دينية المسيحية الأصلية" بوصفها "تعيش الزمانية بما هي كذلك (lebt die Zeitlichkeit als solche)" ، ضمن درس شتاء 1921/1920 (1921/1920 : 80)؛

2– بما هي "تزمين كياني" (existenzielle Zeitigung) للفلسفة من خلال تملّك "الكيروس" اليوناني أو "لحظة النقاش الأصيل"، كما في درس 1922/1921؛

النظرة "التحليلية" لإشكالية اللغة ، ثمّ تسعى إلى بلورة "فلسفة لغة " (eine Sprachphilosophie) ، يطلق عليها اسم "فلسفة لغة تأمّلية–جدلية"،و يفترض أنّها تعمل بعدُ بشكل أصيل في كتابات قارية تمتدّ من فيكو[23] إلى هيغل، عبر هامان و هومبولدت ، وهي سلسلة يمكن أن نضيف إليها هردار و من العصر الحاضر هيدغر، وذلك برغم تنبيهه على أنّ هؤلاء الكتاب لم ينتحوا "فلسفة لغة" بالمعنى الصناعي . أمّا المسألة الهادية في "فلسفة اللغة" العفوية هذه فهي تدور ، حسب المؤلف، حول نقض "التمثّل الطبيعي للغة بوصفها مجرّد أداة" و بلورة "مفهوم غير أداتي عن اللغة" بوصفها "عملا فنيا طبيعيا (natürliches Kunstwerk)" (Wohlfart 1984: 9) . – بيد أنّ المكسب النظري لكتاب فولفارت هو أنّه يقدمه بوصفه مساهمة في إيضاح "التداخل المتبادل (gegenseitige Durchdringung) الذي لم يُفرَغ منه بعدُ فعلا بين الفلسفة النسقية من كانط إلى هيغل من جهة وبين التمعّن في اللغة من هامان إلى هومبولدت من جهة أخرى" (نفسه: ص 11) . وذلك يعني أنّ قصده البعيد هو الفلاح في الكشف عن طبيعة التواشج بين "المثالية الألمانية" من جهة و "الرومانسية" من جهة أخرى، وذلك بوصفهما ظاهرتين يمكن تأويلهما في ضوء "فلسفة لغة" ثاوية في أساسهما، ينبّه المؤلف إلى أنّها مباينة لفلسفة اللغة في معناها "التحليلي". وهكذا بدلا من تطبيق النظرة الانغلوسكسونية للغة على التراث اللغوي القاري، كما يفعل هابرماس، حاول المؤلف أن يعود إلى الطبيعة الخاصة بذلك التراث و استخراج "فلسفة اللغة" التي تخصّه. ربّ فلسفة لغة وجد المؤلف أنّ "إيضاح العلاقة بين اللغة و الفن" (ص16) في التقليد الألماني هو سبيل وجيهة لبلورتها.

[24] – Habermas 1988: 13 و كذلك ص 42.

[25] – يميل بعض شرّاح هيدغر إلى استعمال عبارة " فينومينولوجيا هرمينوطيقية" ، مثلا استعمال كوكلمانس المتواتر لعبارة " hermeneutic phenomenology"، را: Kockelmans 1986: 33، 43،46،49،50،52،69،70،71. وكذلك: Pöggeler 1963: 255.– لكنّ ذلك ليس قاعدة، راجع مثلا: Taminiaux 2000: 44، الذي يعود إلى الاستعمال الأصلي لدى هيدغر الشاب.

[26] – Schürmann 1982: 55.

3- بما هي "هرمينوطيقـــا العيانيـــة" (Hermeneutik der Faktizität)، حيـث تمّ اكتشاف قارة "اليومية"(Alltäglichkeit) بوصفـها مقوّمـا حاسمـا لمعنـى وجـود "الدازيـن" ، في درس صيف 1923؛

4- بما هي "هرمينوطيقا الدازين" (Hermeneutik des Daseins) ضمن القسم المنشور من **الوجود و الزمان** (1926أ: 436)،حيث استطاع هيدغر بلورة منعطف "كيانوي" في "إشكالية الهُو" الحديثة، وذلك حين أفلح في تجذير الربط *//التخطيطـي* الكـانطي بـين "الزمـان" و "الأنـا أفكّر" على نحو وجه الطرافة فيه أنّه ينقل ذلك المشكل التخطيطي من أرضية العقل النظري إلى أفق العقل العملي،وانتهى إلى تحويل العلاقـة مـع الموجـود مـن "سـلوك نظـري" إزاء "الموجـود القائم" إلى "انشغال"(Besorgen) بالوجود-في العالم و "استبصار/إحاطة" (Umsicht) بالموجود تحت اليد لا بوصفه "شيئا" (Ding ، res) بل بوصفه ، حسب المعنى اليوناني الأصلي للفظـة "الشيء"، πραγματα[27] أي " ما على المرء أن يفعله ضمن معاشرة منشغلة (πραξις) " (1926أ: 68)، و "استقران/قبول الاقتران" (Bewendenlassen) بالسياق الأدوي للما من أجلـه اليومي[28]، و ""حضورية" لدى "مدلولية" العالم و احتمال لـ"مكانيـة" سـابقة داخـل "ناحيـة" الموجود الذي من جنس الدازين، و " انفتاح" على مقوّمات "الهُنا" *//الكيانوية* (الوجدان و الفهم و الكلام) التي يشكل معا "مفهومية الدازين" (Verständlichkeit des Daseins) و *اليوميـة* (القيل و القال و حب الاطلاع و الريبة و الانحطاط)، ولكن مع الحسبان بأنّ "جملية الدازين" لا تنكشف إلاّ في ظاهرة "العناية" (Sorge) التي هي "المعـــنى الانطولوجـــي للزمانيـــة" (der ontologischc Sinn der Sorgc).

5- بما هي "هرمينوطيقا اللوغوس" (Hermeneutik des λογος)، الـتي لئـن أعلـن عنها هيدغر في الفقرة 6 من **الوجود و الزمان** (1926أ: 25)، فقد اشتغل عليها هيدغر من درس طوارئ الحـرب 1919، حيـث صـاغ مصطلـح "الحـدس الهرمينوطيقـي" (hermeneutische Intuition) (1919أ: 117)، ودرس 1922/1921 **تأويلات فينومينولوجية لأرسطو** حيث بلـور ملامح الانتقال من اللوغوس/التعريف إلى اللوغوس/الكلام العياني للدازين اليومـي تحـت عنـوان "المنطـق الكيـاني" (existenzielle Logik) (1922/1921: 183)، ولكـن بخاصـة ضمـن درس 1924/1923، حيث نعـثر علـى الصيغـة الجنينيـة (1924/1923: 13-41) مـن العنصـر ب ("مفهوم اللوغوس / Der Begriff des Logos ") من الفقرة 7 مـن **الوجـود و الزمـان** (1926أ: 32-34). وإنّ هرمينوطيقا اللوغـوس هـذه هـي الـتي اسـتعملها هيدغـر، ضمـن درس شـتاء 1926/1925، لتحرير "السؤال عن الحقيقة" (die Frage nach der Wahrheit) مـن أطروحـة "الحقيقة-القضية" (die Satzwahrheit) المتأسّسة على الماهاة غير المساءلة للعقل الغربـي بـين "التفكير" و "الحدس" (noein) ، وذلك من خلال تمييز رشيق بين "بوصفه الأبوفنطيقـــي" (apophantisches "Als") الـذي "يشـيّء" الموجـود و "بوصفـــــه الهرمينوطيقـــــي" (hermeneutisches "Als") الـذي يفـترض أنّ "اللغـة" هـي بنيـة الوجـود ومـن ثـم أنّـها مقـام "كيانوي" للدازين (1926/1925: 151).

---

[27] - را: Held 2000: 18-19.

[28] - نفسه: 23-24.

أمّا لدى هيدغر الثاني، فقد أخذ مدار البحث ينعطف من النزعة "التعالوية" (transcendantalisme) [29] للانطولوجيا الأساسية إلى "طرق مختلفة من نزع التعالي" (manières de "détranscendantaliser") حسب عبارة طوبيقية طريفة نحتها هابرماس[30]. إنّ البرنامج الجديد منذ درس صيف 1927 هو الانخراط في خطة الفلسفة المعاصرة في "نزع التعالي عن الذات" (détranscendantaliser le sujet)[31] التي دشّنها هيغل[32]. أمّا *وجوه نزع التعالي* لدى هيدغر الثاني، وهو ما يقابل بشكل ما دلالة مصطلح "المنعرج" و مهمة "الفينومينولوجيا الطوبولوجية" التي تشتغل عليه، فقد يمكن إحصاؤها في اللامح التالية:

1. عنونة القسم الثالث من الباب الأول من **الوجود و الزمان** بعنوان "الزمان و الوجود" (Zeit und Sein) (1926أ: 39)، وهو المعنى "المنهجي" من المنعرج الذي انحسر دونه البحث فضُنّ به عن النشر؛

2. نشوء "إشكالية الدهرية" و رصد إمكانية الخروج من أوجاد "زمانية الدازين" (Zeitlichkeit des Daseins) إلى أفق "دهرية الوجود" (l'temporalität des Seins) في **مقدمة كتاب الوجود و الزمان** نفسه (1926أ: 19)؛

3. اكتشاف مشكل "الاختلاف الانطولوجي" (ontologische Differenz) بوصفه المقام الوجيه لتخريج الانتقال من الطابع المتعالي لزمانية الدازين إلى الأفق ما-بعد-المتعالي لدهرية الوجود (ضمن درس صيف 1927)؛

4. ظهور مصطلح "المنعرج" (Kehre) لأول مرة في درس صيف 1928. وذلك بوصفه "انقلابا" (Umschlag). ضمن أفق فهم الوجود، من "الانطولوجيا" (Ontologie) – القول في الوجود– إلى ضرب من "ما-بعد-الانطولوجيا" أو "الميتونطولوجيا" (Metontologie) – القول في الموجود على الجملة. ولكن لأنّه لا ينبغي أن نرادف بين هذا "المنعرج في الميتونطولوجيا" [33]

---

[29] – قا: Schürmann 1982: 76 و ما بعدها.

[30] – Habermas 1999: 125.

[31] – "متروع التعالي" (détranscendantalisé) أو "ما-بعد-ذاتي"، را: Held 2000: 30، حيث يشير إلى أننا ندين لهيدغر بكوننا بلغنا " لأوّل مرة إلى فهم ما-بعد-الذاتي للوجود في ذاته"، أي في لغة الفينومينولوجيا للـ "أشياء ذاتها".

[32] – نفسه [التشديد من عندنا]:

« L'histoire des mouvements de pensée les plus intéressants depuis Hegel peut se décrire comme autant d'initiatives pour *détranscendantaliser le sujet* de la connaissance. A vrai dire, Hegel lui-même ne serait pas à inclure dans cette histoire, bien que ce soit lui qui l'ait inaugurée. Il fut, en effet, celui qui, le premier, a, tout à la fois, ramené le sujet transcendantal de Kant dans les contextes de l'ici-bas et *"situé" la raison*, qui traverse ces contextes, dans l'espace social et le temps historique. Humboldt, Pierce, Dilthey, Cassirer, Heidegger et Wittgenstein font parties des philosophes qui, dans leurs efforts pour concevoir le langage, la pratique ou la forme de vie comme les *médiums symboliques d'une incarnation de la raison*, ont été influencés par Hegel ou, comme dans le cas de Wittgenstein, auraient pu l'être. »

[33] – را: McNeill 1992: 76.

الذي ما يزال حسب غروندان ملحقا ببرنامج الانطولوجيا الأساسية[34] و بين المعنى الطوبولوجي للمنعرج في دلالته المستقرّة بعد 1936، – فقد أخذنا بتسمية ما حدث إبّان انحسار إشكالية الانطولوجيا الأساسية ما بين 1927–1929 باسم "المنعرج الأول" تمييزا عما سيكون "المنعرج الثاني" بعد اكتشاف مسألة "العهد" بدءً من 1936؛

5. تجذير السؤال عن مسألة "المفارقة" بوصفها أقصى ما يجود به تخريج كيانوي لـ"إشكالية الهُو" اهتدى إلى ضرورة الانعراج من البحث في تناهي الدازين إلى السؤال عن "تناهي الوجود" نفسه، و"المفارقة" و "التناهي" هما المكسبان الهرمينوطيقيان الحاسمان لتجربة "المنعرج الأول"(1927–1929)؛

6. إنجاز خطة المنعرج التي انحسر دونها البحث في مقالة "عن ماهية الحقيقة"، "من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهيـــة" (1938/1937 : 47، 56، 95)، ضمن درس 1938/1937، حيث يتم نقل مسألة الحقيقة من مشكل "منطقي" إلى أفق "سؤال أساسي للفلسفة" مأخوذة بوصفه حارسة السؤال عن الو–جود بوصفه عهدا، وذلك بواسطة نحو من البحث يسميه هيدغر " الاعتبار /التمعّن التاريخي" (geschichtliche Besinnung) تمييزا له عن كل "فحص تأريخي" (historische Betrachtung) (1938/1937 : 11 و ما بعدها، 35 و ما بعدها)، حيث أنّه إذا كان الفحص التأريخي يريد استحضار الماضي "كما كان" (wie es gewesen ist) فإنّ التمعّن التاريخي يتوجّه "قِبلةَ المستقبلي بوصفه هو بداية كل تـــاريخ" (ص25). ربّ تمعّن قاد هيدغر إلى الانتقال من مستوى "الماهية" (das Wesen) بالمعنى الميتافيزيقي – أوسيا /الحضور – إلى "الكينونة" (Wesung) في معنى "لم يعد ميتافيزيقيا" هو تأصّل الو–جود ضمن تاريخ الحقيقة بوصفه عهدا. والانتقال من "التعليل" (Begründung) الميتافيزيقي للموجود إلى "تأسيس" لا–ميتافيزيقي لغياب–الأساس (Ab-grund) الذي يشد معنى الو–جود بوصفه عهدا (ص 86) . والانتقال من "الحقيقة" /"السَداد" (Richtigkeit) إلى الحقيقة /الأليثيا أو اللااحتجاب (Unverborgenheit) (ص96–97) وهو ما مكّنه من تجذير منعطف من اللوغوس/ الإدراك أو العقل إلى اللوغوس: "التلقّي" (das Vernehmen) الأصلي للموجود بوصفه "اندهاشا" (θαυμαζειν) من وجود الموجود هو علامة الفكر "البدئي" (139).

7. النجاح آخر الأمر في تحقيق المنعرج "الثاني" أو الحقيقي من الأفق *التعالي* للانطولوجيا الأساسية – سواء في فترة تكوّنها (1919–1926)أو في فترة أزمتها (1927–1930)– إلى *طوبولوجيا* تاريخ الو–جود بوصفه عهدا، وذلك كما هو معروض بخاصة ضمن كتاب بخل به هيدغر عن النشر و لم يظهر إلاّ سنة 1989 ، نعني **إسهامات في الفلسفة (عن العهد)** / *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. هنا ينتقل هيدغر من مساءلة "أصل/أساس" الميتافيزيقا من خلال "السؤال الهادي" (die Leitfrage) "ما هو الموجود؟" إلى التأصّل ضمن "السؤال الأساسي" (die Grundfrage) "ما هو الوجود؟" ،وذلك تهيئة لما يسميه "العبور" من "البدء الأول" (أي تاريخ الميتافيزيقا من أفلاطون إلى نيتشه) إلى "البدء الآخر" (وهو ما استشرفه المفكّرون السابقون على سقراط دون بلوغه).

---

[34] – Grondin 1987: 77.

– علينا أن نتساءل: ما هي دلالة هذه النتائج بالنظر إلى هموم *الفكر الفلسفي الراهن* ؟ قد يكون من المفيد أن نهتدي في تخريج هذا المطلب *بالطوبيقا* التي استجمع هابرماس بواسطتها ملامح إشكالية "الفكر ما بعد الميتافيزيقي" والتي تدور عنده حول *تجذير الانتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة بواسطة ما يسميه "المنعرج البراغماتي" في فلسفة اللغة المعاصرة* [35]. فتحت عنوان " أفق الحداثة يغيّر موضعه" (l'horizon de la modernité se déplace)[36]، رصد هابرماس في الفكر المعاصر نحوا من "القطيعة مع التراث" عبّر عن نفسه من خلال أربعة "موضوعات" أو "كلمات مفاتيح"، هي على التوالي: 1– "الفكر ما بعد الميتافيزيقي"؛ 2– "المنعرج اللغوي" ؛ 3– العقل المُموقَع" (raison située) في اللغة؛ 4– "قلب أوّلية النظر على العمل، وبعبارة أخرى مجاوزة مركزية اللوغوس"[37].

إنّ ثمّة دواعي عديدة للافتراض بأنّ الملامح الأربعة للطوبيقا التي رسمها هابرماس انما تنطبق دون مشاحة كبيرة على عمل هيدغر ، ليس فقط على النصوص *النسقية* لهيدغر الأول بل على الكتابات "الشذرية" للثاني أيضا.

فإذا كان "الفكر ما بعد الميتافيزيقي" يتميّز حسب هابرماس : أ– بالتخلي عن "المفهوم الأمفاطيقي/ المغالي للنظرية" (concept emphatique de la théorie) الذي يريد "أن يجعل معقولا/مفهوما" (rendre intelligible) ليس فقط العالم بل بنية الإنساني أيضا انطلاقا من لغة صورية موضوعة، و هو ما أدى إلى النزعة "الوضعانية" ، سواء كانت معلنة (كارناب) أو متوارية (هوسرل الأول، البنيويون). " لاستعباد الفكر الفلسفي للصرامة النموذجية للعلوم" ؛ و ب– التوفّر على "تصوّر أكثر مرونة لما يمكن أن يدّعي لقب العلم"[38]، – فإنّ هيدغر قد اجتهد منذ درس طوارئ الحرب 1919 ، من خلال فكرة "الفلسفة بوصفها علما–أصليا" (als Urwissenschaft) – في نحو من الرد[39] الصريح على مقالة هوسرل (1910) "الفلسفة بوصفها علما صارما" (als strenge

---

[35] – Habermas 1988: 5.

[36] – نفسه،ص9.

[37] – نفسه،ص 12:

« *Quatre thèmes* sont caractéristiques de la rupture avec la tradition. Les mots-clés qui les définissent sont les suivants : pensée postmétaphysique, tournant linguistique, raison située et inversion du primat de la théorie par rapport à la pratique, autrement dit dépassement du logocentrisme. »

[38] – نفسه،ص12–13.

[39] – يقول Gadamer 1982،ص 275:" حدّثني توماس شيهان أنّ هيدغر قد أطلعه مرة على نسخته الخاصة من مقالة هوسرل [المنشورة في مجلة] لوغوس سنة 1910 " الفلسفة بوصفا علما صارما". ههنا ثمة موضع حيث كتب هوسرل: إنّ منهجنا و مبدأنا ينبغي أن يكون ''نحو الأشياء ذاتها'' – و هنا كتب هيدغر الشاب في الطرة : '' نحن نريد أن نأخذ هوسرل بكلامه''. كان المقصود بذلك بطبيعة الحال خصوميا: بدل التورّط في نظرية الرد المتعالي و التأسيس الأخير في الكوجيطو، كان يجب عليه أن يتّبع هذا المبدأ الأصيل ''نحو الأشياء ذاتها''!"

« Thomas Sheehan hat mir erzählt, dass Heidegger ihm einmal seinen Sonderdruck von Husserls Logs-Aufsatz von 1910 "Philosophie als strenge Wissenschaft" zeigte. Da gibt es eine Stelle, wo Husserl sagt : unsere Methode und unsere Prinzip muss sein "Zu den Sachen selbst"- und da hatte der junge Heidegger an den Rand geschrieben :

Wissenschaft)– حيث يعلن أنّ رهان البحث الفينومينولوجي هو الولوج إلى ما هو خارج سلطان "النظري" (das Theoretische)، أي إلى "السابق على النظري" (das Vortheoretische) حيث ما تزال "الحياة العيانية" حرة من أيّ قوالب مثالية (1919أ: 48–49، 59، 63 و ما بعدها)، وبدلا من "الأنا أفكّر" (cogito) هو قد طفق يشتغل على عيانية "الأنا أعيش" (Ich erlebe) بوصفه رحما للسلوك المتفلسف بوصفه "سلوكا مسئلا" (1919أ: 65–66) يذهب إلى حدّ وضع "أوّلية النظري" (der Primat des Theoretischen) موضع سؤال (1919أ: 84 و ما بعدها). أمّا طوبولوجيا "تاريخ الو–جود" بوصفه عهدا فهي تراهن صراحة على مسألة "مجاوزة الميتافيزيقا" (die Überwindung der Metaphysik) – وهو عنوان مخطوط لهيدغر بتاريخ 1939/1938 – حيث نقرأ تحت قلم هيدغر : " إنّ مجاوزة الميتافيزيقا انما علينا أن نحتملها على نحو تاريخاني بوصفها تهيئة للبدء الآخر، بمعنى للدخول في التسآل عن حقيقة الوجود" (1939/1938ب: 97)[40].

و إذا كان هابرماس يعني بـ"المنعرج اللغوي" سنة 1988 عملية " تغيير البراديغم الذي يمثّله الانتقال من فلسفة في الوعي إلى فلسفة في اللغة"، وذلك عندما كفّت "العلامات اللغوية" عن أن تظهر في مظهر مجرّد " أدوات و لواحق للتمثّلات" و من ثم " اكتسب العالم الوسيط للدلالات الرمزية قيمة خاصة"[41]. وإذا كان لم يجد سنة 1988 في إشكالية هيدغر غير صيغ من صيغ "التلفّت نحو اللامعقول" – مثل "العقيدة الفلسفية" لدى ياسبرس أو "النشاط التفكيكي" لدى دريدا ، وذلك "بوصفها تفكيرا صوفيا في الوجود" (comme pensée mystique de l'Être)،– فإنّ هابرماس نفسه سوس يعترف سنة 1999 بأنّ "هيدغر، وهو يتذكّر هوبولدت و التراث الهومبولدتي – ذاك الذي يقوم على لغويات متوجّهة نحو المضامين– قد كان الأوّل في فهم الطابع البراديغمي للهرمينوطيقا "[42].

في جهة النظر هذه بدا لنا أنّ "هرمينوطيقا الدازين" لم تكن غير صيغة قارية – موازية لصيغته "التحليلية" – من "المنعرج اللغوي" المعاصر، كما خرّجه هابرماس. نعني بوصفه *انتقالا من فلسفة في الوعي إلى فلسفة في اللغة*. فقد رأينا أن وجه الاعتراض الهيدغري على *فينومينولوجيا الوعي* لدى هوسرل و التراث الديكارتي من ورائه هو أنّ الفلسفة الحديثة لئن قامت على مبدأ " أنا أفكّر إذن أنا أوجد" (cogito ergo sum) فإنّها قد انصرفت إلى بناء "يقين" الأنا أفكّر تاركة معنى " أنا أوجد" (sum) دون إيضاح. هذا التلفّت نحو "معنى وجود" الأنا أوجد، جعل من مسألة "معنى الوجود" تنبجس بوصفها مطلبا يقع خارج أفق فلسفة الوعي بما هي كذلك، وذلك أنّه يقوم على تمييز مبدئي بين المعنى "المقولي" (kategorial) لوجود الموجود بوصفه "ماذا" (ein Was) و المعنى "الكيانوي"(existenzial) للموجود بوصفه "مَنْ ؟" (

"Wir wollen Husserl beim Wort nehmen". Das war natürlich polemisch gemeint : Statt sich in die Lehre von der tranzendentalen Reduktion und die Letztbegründung im cogito zu verstricken, sollte er dieses eigentliche Prinzip "Zu den Sachen selbst" befolgen ! »

[40] – يقول هيدغر (1939/1938ب: 97):

« Die Überwindung der Metaphysik ist von uns geschichtlich zu tragen als Vorbereitung des anderen Anfangs, d.h. des Erfragens der Wahrheit des Seins. »

[41] – Habermas 1988: 13.

[42] – Habermas 1999: 11.

ein Wer) (1926أ: 45). وهو توجّه يزداد حصافة و نضجا انطلاقا من درس صيف 1934 عن **المنطق بوصفه السؤال عن ماهية اللغة** (Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache)، حيث يقوم هيدغر بإعادة اكتشاف[43] "براديغم اللغة" في درس صيف 1934 (**المنطق بما هو السؤال عن ماهية اللغة** – *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*)، من خلال الانعطاف الحاسم من السؤال *الكيانوي / الانطولوجي الأساسي* عن "الكلام" (Rede) في تحليلية الدازين إلى تدبير سؤال طوبولوجي مستحدث عن ماهية اللغة لا " اللغة بوصفها موضوعا لفلسفة اللغة" (Sprache als Gegenstand der Sprachphilosophie) أو الألسنية من جهة ما هي صناعة من الصناعات النظرية مثل "فلسفة الدين" و "فلسفة التاريخ" و "فلسفة الدولة"، بل انطلاقا من الوقوف على أنّ اللغة ميدان " عنه نحن لا نملك إلى حد الآن أيّ مفهوم" ، ومن ثمّ أنّ اللغة ليس "ميدانا خاصا" (Sondergebiet) للبحث الفلسفي بل على العكس من ذلك " أنّه انما فقط انطلاقا من فهم كاف للغة – تنبثق الفلسفة" (1934: 14–15) ، التي تجدنفسها مكلّفة آخر الأمر بتأويل "الشعر بوصفه اللغة الأصلية" (1934: 170) المبحوث عنها . وهو أمر يجد وجهته الإشكالية الحاسمة ضمن درس شتاء 1935/1934 عن هلدرلين. حيث يتم اكتشاف معجم "فكر العهد" (برغم أنّ مصطلح "العهد" نفسه ما زال يم يظهر بعد) مثل الصلة السابقة إلى اللغة بين "الفكر" (Denken) و ما هو "على جهة الفكر" (denkerisch) و "الشعر" (Dichten) و ما هو "على جهة الشعر" (dichterisch) (1935/1934: 5)، و "وجود الإنسان بوصفه حديثا" (Sein des Menschen als Gespräch) (نفسه: 68) و "المقام الأساسي" (die Grundstimmung) (نفسه: 78) و ميدان "المقدس" (das Heilige) (ص 83) و "انعدام الآلهة" (Götterlosigkeit) (ص97) و "الزمان التاريخاني" (geschichtliche Zeit) (ص104) و " التمييز بين البشر و الآلهة بوصفه تأسيسا لميدان الوجود بعامة" (als Stiftung des Bereichs des Seyns überhaupt) (ص165).

فيما يتعلق بمفهوم "العقل المُموقَع" (la raison située)[44]، المقوّم الثالث للفكر ما بعد الميتافيزيقا في طوبيقا هابرماس، فإنّ هذا الأخير يقرّ صراحة بأنّه " باسم التناهي و الزمانية و التاريخية،منعت الفينومينولوجيا ذات النزعة الانطولوجية العقلَ من صفاته الكلاسيكية، [بحيث] أنّ الوعي المتعالي قد دُعي إلى التعيّن في براكسيس العالم المعيش وأن يتحقّق ضمن تجسيدات تاريخية"[45] . إنّ فضل هيدغر يتمثّل في "تبيين" (Er-örterung)[46] معنى "العقل" بالمعنى الطوبولوجي الذي تنطوي عليه اللفظة الألمانية، أي معنى تنزيل العقل في "موقعه" (Ort) من معنى الوجود–في–العالم،

---

[43] – يشير هيدغر في درس صيف 1934 إلى أنّه يبسط استشكالا لماهية المنطق في ضوء ماهية اللغة كان يشتغل عليه منذ عشرة أعوام، وهو ما يقابل على وجه التقريب درس شتاء 1926/1925. را: الفصل 10 ، § 1 من هذه الرسالة.

[44] – Grondin 1986: 27، حيث يورد عبارة هابرماس " Vernunft sitzt in der Sprache"، "العقل يستقرّ/ يقعد في اللغة" .

[45] – Habermas 1988: 13.

[46] – يقترح غرايش مقابلا لمصطلح Eroerterung عبارة " localisation pensante" ، را: Greisch 1980: 180.

بحيث أنّ "موقعة" (Erörterung/situation)[47] العقل لا تعني "تطبيقه" العنيف على "المعطى" من خلال التوتّر المنهجي بين "الصلاحية" (validité) و "العيانية" (factualité)، – بل التكشيف توالياً عن حقل "المدلولية / Bedeutsamkeit" (1926أ: 87) الذي يتحرّك فيه ("الهُنا" بوصفه "انفتاحا" دلاليا على الوجود)، و عن "أفق المفهومية" (horizon d'intelligibilité)[48] الذي يتشكّل منه (1926أ: 100) ، وعن "اللغة" التي يتكلّمها ومن ثم يتقوّم بها من جهة ما هي "الأساس الكيانوي–الانطولوجي" (1926أ: 160) لمعنى الوجود في العالم الذي يخصه بوصفه "الموجود الذي يتكلّم" (als Seiendes, das redet) (1926أ: 165)، و عن ضروب "اليومية" التي ينغمس فيها على نحو غير أصيل غالب الأحيان في ضرب من "العقل/الهُمْ اليومي" المتقوّم بظواهر القيل و القال و حب الاطلاع و الريبة والانحطاط (1926أ: 167 و ما بعدها)، وبخاصة عن "الدور الهرمينوطيقي" الذي يفترضه كلّ فهم يريد أن يستعمل الفهم نفسه لإيضاح "المسبّقات" التي تحكم عمله سلفا (1926أ: 152–153، وخاصة ص 314–315)،ومن ثمّ عن نمط "العناية"(Sorge) بالنفس السابق على العقل/الذات (raison-sujet) لأنّها ينفذ إلى دلالة "الزمانية"(Zeitlichkeit) الأصيلة التي يستمدّ منها ذلك العقل/الذات الأساس الانطولوجي لمعقوليته.

ذلك يعني أنّ "الموقعة " الأخيرة للعقل "المتعالي" الحديث قد تمّت على يدي هيدغر حين بيّن أنّ مقوّمات *المعقولية* الأربعة (1.المعنى / المفهومية .2. الحقيقة. 3. الصدقية. sincérité/الأصالة ، 4. السداد ، justesse/ الأساس الإتيقي) انما تظلّ *ادعاءات صلاحية* مجرّدة من كل *تأسيس* فلسفي إذا نحن لم نفهم : – أنّ "المعنى" ليس مجرّد مفعول سيمنطيقي للألفاظ المستعملة بل هو " ما عليه يقوم (das Worauf hin) الاشتراع البدائي للفهم من جهة الوجود [..] فمتى قلنا: إنّ الموجود ''له معنى''، فذلك يعني أنّه صار مولوجا إليه في وجوده" (1926أ: 324)؛– وأنّ "الحقيقة" ليست مجرّد "مطابقة" بين "الحكم و الشيء"(1926أ: 215)، بل هي ضرب من الـ "هُنا" (ein Da) الأصلي الذي يوجد فيه "الهُو" (das Selbst) الذي هو نحن، وذلك أنّ "الدازين يوجد ''ضمن الحقيقة'' ("Dasein ist "in der wahrheit (1926أ: 221)، بحيث أنّ الحقيقة لا توجد هي بدورها إلاّ بما يوجد به الدازين نفسه من "انفتاحٍ" (Erschlossenheit)، أي من "مكشوفية" (Entdecktheit) للموجود داخل العالم، و " مقذوفيةٍ" (Geworfenheit)، أي كون "الدازين يوجد بعدُ أبدا بوصفه لي (meines) وذلك في عالم معيّن و لدن دائرة معيّنة من موجودات معينة داخل العالم" (1926أ: 221)، و من "اشتراعٍ"(Entwurf)، نعني كونه "يمكن أن يفهم نفسه انطلاقا من '' العالم'' و الآخرين أو انطلاقا من مستطاع–وجوده الأخص" (1926أ: 221)، و " انحطاط" (Verfallen)، حيث أنّ " الذهاب في الهُمْ يعني هيمنة التفسيرية العمومية" (1926أ: 222) ويبيّن كيف أنّ معنى وجود الدازين انما يحمل في نفسه دلالة "اللاّحقيقة" (die Unwahrheit) مأخوذة هنا بوصفها نحوا من "التغليق" (Verschlossenheit) و " الإخفاء" (Verdecktheit) و "المحجوبية" (Verborgenheit) (1926أ: 222).– و أنّ "الأصالة" (Eigentlichkeit) ليست خاصية "مقولية" في الموجود القائم

---

[47] – قا: هيدغر، 1953د: 41–42؛ را: Marx 1961: 16؛ Pöggeler 1963: 384، 399–400؛ Vattimo 1971: 146؛ Zarader 1990،ص 113.

[48] – Taminiaux 1989: 168.

بـل هـي في الدازيـن تعـني "أن يختـــصّ نفســـه" (sich zuegnen) بإمكـان وجـوده بوصفـه "خصوصيته" (Jemeinigkeit) التي يتقوّم بها من جهة مـا يقـول "أنـا أوجـد" (1926أ: 42)، وهـو مـا يجـد في معنـى "العـزم" (Entschlossenheit) مطيـة انكشـافه المخصـوص بوصفـه "الوضعية" (Situation) الكيانوية للدازين في كل مرة (1926أ: 299–300)، من جهـة مـا هـو "موجود أصيل للموت" (1926أ: 259) – وأخيرا أنّ "الأساس الإتيقي" ليس مشكلا "أخلاقيا" ينحصر في واجب أو قانون ينبغي الخضوع له بل هو متجذّر في ضرب من "الدَين" الانطولوجـي السابق على كل سؤال أخلاقي: إنّ الدازين هو في كل مرة "وجـــود مَدِيـــن" (Schuldigsein) مدعوّ إلى من خلال ما يسمى "نداء الضمير" إلى تسديد دينـه الانطولوجـي أي اسـترداد أصالتـه التي يكون قد خسرها في كل مرة تحت هيمنة "الهُمْ" اليومي العمومي بواسطة ضرب مخصـوص من "العزم" على احتمال معنى "وجود الهُو" (Selbstsein) الـذي يخصّـه سـلفا (1926أ: 268–270).

لدى هيدغر الثاني نلاحظ أنّ "موقعة" العقل قد أخذت منحى طريفا: إنّها موقعـة مـن النوع الذي يفترضه هابرماس خاصا بفلسفة اللغة، نعني موقعة العقـل "في اللغـة"،وذلـك يعـني ضمن "شكل للحياة" (forme de vie)، حسـب عبـارة أطلقـها فيتغنشـتاين و نشـرها آبـل و هابرماس،قائم على علاقة مخصوصة مع العالم المعيش من خلال أفعال الكـلام، أي مـن خـلال علاقة "إنجازية"(performative)[49] باللغة. فإنّ هيدغر يعلن " أنّ السؤال عن ماهية اللغة هو السؤال الأساسي و السؤال الهادي عن كل منطق، ويمكن للمرء أن يحدّ المفهومات عندئذ كمـا يريـد " (1934: 13)[50] – إنّ *اللغة* هي التي تحدد معنى *العقل* و ليس العكس.بـل أكـثر مـن ذلـك: إنّ هيدغـر الثاني قد استبصر البُعد "الإنجازي" للكلام وبخاصة بوصفه ما يحدد واقعة التفكير نفسـها : " إنّه من الضروري أن نوضّح ماذا يكمن [من معنى] في أنّ صناعة **المنطق**، من جهة ما يصلح/يملك صلاحيـة علم عن **التفكير**، انما يدرك التفكير في واقع الأمر بوصفه λογος . التفكير متى فُهم في معـنى **الكـلام** (Reden) – إنّ هذا الأمر اللافت للنظر انما هو حاسم بالنسبة لنا. فإنّ التفكير مظفور به هنا في معنى الكلام و التكلّم."[51]

أمّا مسألة *قلب العلاقة التقليدية بين النظر و العمل*[52] فإنّنا ننبّـه إلى أنّ مـا همّنـا في كتابات هيدغر ليس "مسألة الوجود" (Seinsfrage) ، سواء في تلقّيها "العامي" الأول بوصفها

---

[49] – يشير ساليس انطلاقا من هيدغر إلى أنّ الفلسفة "إنجازية على طريقتها" (à performative sa façon)، را: Sallis 1986: 210.

[50] – 1934،ص13:

« Die Frage nach dem Wesen der Sprache ist die Grundfrage und die Leitfrage aller Logik, mag man dabei die Begriffe umgrenzen, wie man will. »

[51] – 1934،ص 20:

« Es ist notwendig klarzumachen, was darin liegt, daβ die Disziplin *Logik*, die als Wissenschaft vom *Denken* gilt, tatsächlich das Denken als λογος faβt. Das Denken im Sinne des *Redens* verstanden – diese Merkwürdigkeit ist für uns entscheidend. Das Denken wird hier im Sinne des Redens und Sprechens aufgefaβt. »

[52] – Schürmann 1983: 451–453.

علامة على فلسفة "وجودية" (existentialisme)[53]، أو في صيغتها "العالِمة" كما تبنيها الدراسات "الملتزمة" الشارحة لنصوص هيدغر انطلاقا من **الطبعة الكاملة**، – بل كونه قد انخرط منذ وقت مبكّر في إشكالية "إعادة تأهيل الفلسفة العملية" التي كان كانط قد وقّع منعطفها *التعالي* – نعني بذلك أقصى ما يوفّره براديغم الذات – بواسطة إعلان " أوّلية العقل المحض العملي في ارتباطه بالعقل التأمّلي" (Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen)[54]. ربّ إعلان قد نجد آثاره في مواضع عديدة من نصوص هرمينوطيقا العيانية التي تمتد من 1919 إلى 1926 ، والتي تبلغ صيغة *كيانوية* نهائية في العنصر ب من الفقرة 69 من **الوجود و الزمان** بعنوان "المعنى الزماني لتحويل نمط الانشغال المستبصر إلى كشف نظري للموجود القائم داخل العالم" (1926أ: 356). وهو ما ينجزه هيدغر من خلال: أ– بيان "النشوء الانطولوجي للمسلك النظري" (ontologischen Genesis der theoretischen Verhaltung)؛ ب– السعي إلى بلورة "مفهوم كيانوي عن العلم" (einen existenzialen Begriff der Wissenschaft)؛ ج– " أنّ الأمر الحاسم في "تكوّن" السلوك النظري قد يكمن بذلك في اضمحلال العمل (Verschwinden der Praxis" ؛ د– أنّه من أجل تحويل الموجود إلى "موضوع" (Objekt) ، من أجل "موضعة" (Objektivierung) الموجود، من خلال عملية "إخضاع [الموجود] القائم للدراسة" (Thematisierung des Vorhandenen)، " ينبغي أن تكون مفارقة الدازين قاعدة للوجود "العملي" لدى [الموجود] تحت اليد" (1926أ: 257–364).

إنّ *النتيجة* الحاسمة هنا، كما صاغها باحث إيطالي هو المسؤول راهنا عن ملف تخريج *إعادة التأهيل الهيدغرية للفلسفة العملية الأرسطية*[55]، نعني فرانكو فولبي (Volpi)، –هي هذه : تأويل "الدازين بوصفه براكسيس" (Dasein comme praxis)[56]. وذلك يعني ، حسب عبارة تامينيو (Taminiaux)، على أساس "إعادة تملّك نوعية للتمييز اليوناني بين ποιησις و πραξις"[57] و "ثيوريا" (theoria). أي بين "الإنشاء" بما هو نمط تدبير الوجود بواسطة الـ techne، وهو ما يقابل نمط تدبير "الأدوية" (Zuhandenheit) لدى هيدغر. وبين "العمل" بما هو نمط تدبير الوجود من جهة ما "يملك غايته في ذاته" وفي نجاح "عمله". وذلك بواسطة "الفرونيزيس" (phronesis)، وهو ما يقابل التحليل الكيانوي للدازين بما هو "عناية" (

---

[53] – يفترض مارتينو (Martineau 1982: 159) أنّ "التلقي الوحيد" بالمعنى الجاري لإشكالية **الوجود و الزمان** هي المدرسة "الوجودية". وهو افتراض وجه الخطورة فيه أنّه يؤدي إلى التساؤل عمّا إذا لم تكن "قراءة" هيدغر التي انبسطت ما بين 1960 و 1980 متخلّفة بوجه ما عن موقف الوجودية.

[54] – كانط،ط.أك V، 119.

[55] – قا: Schürmann 1982: 45–46.

[56] – Volpi 1988، ص 1، وخاصة ص14–15:

« Je pense que l'on a bien des chances de saisir le sens du travail spéculatif de Heidegger durant les années vingt, si l'on relit l'analyse du *Dasein*, développée dans l'ontologie fondamentale, à la lumière de la lecture phénoménologique d'Aristote, en particulier de l'*Ethique à Nicomaque*. [..]. Mon hypothèse est que la disposition découvrante de la *praxis* est la disposition sur laquelle Heidegger se base pour atteindre les déterminations thématiques fondamentales avec lesquelles il désigne la structure ontologique de l'existence humaine, du *Dasein*. »

[57] – Taminiaux 1988ب: 110.

Sorge) ، و بين "النظر" بما هو نمط تدبير طريقة وجود موجود، بواسطة المعرفة بما هي sophia ، وهو ما يقابل نمط معرفة "القيمومة" (Vorhandenheit) لدى هيدغر[58].

وإنّه انما في إطار قلب العلاقة التقليدية بين النظر و العمل يجدر بنا أن نفهم طرافة مساءلة هيدغر لماهية التقنية و أطروحته القاضية بأنّ "القشتال"(Gestell) هو الدرجة الأخيرة من حقب "تخلي الوجود" (Seinsverlassenheit) عن الوجود؛ ربّ طرافة تكمن بخاصة ضمن اضطلاع *طوبولوجي* غير مسبوق بدلالة "الإيتوس" (ηθος) متأوّلا بوصفه نمطا من "المُقام" حيث يأتي الدا-زين إلى خلوة الو-جود بوصفه عهدا[59]: " انما يعني الإيتوس ηθος مُقاماً، موضعا ما للسكن. إنّ اللفظ يشير إلى الجهة المنفتحة، حيث يسكن الإنسان. المنفتح في مُقامه انما يجعل ما يُقبل من ماهية الإنسان يظّاهر، ولدن قدومه هو يتبوّأ جواره. إنّ مُقام الإنسان يحضن و يحفظ إقبال هذا الذي ينتمي إلى الإنسان في ماهيته" (1946أ: 144-145). بذلك قد يتوضّح أنّ السؤال الطوبولوجي عن معنى "سكن"[60] الإنسان في العالم/المنفتح انما هو في كينونته ضرب من السؤال "الإيكولوجي" (écologique)[61] عن مستقبل العنصر "الإنساني" بعامة في عصر "القشتال" من جهة ما هو في نفس *اللحظة و الوقع* أقصى ابتعاد عن بدء *العهد* و أقرب موضع للعبور نحوه. وهو ما يبلغ في دلالة مصطلح Gelassenheit[62] / la sérinité / "الطمأنينة" بوصفها الموقف الملائم لتلقي فكر العهد، ومن ثمّ بوصفها مطلبا يقع خارج مدار أيّ ضرب من "الرجاء" (l'espérance)[63].

---

58 – Volpi 1988: 15.

59 – را: Held 2000: 33-35، حيث يكشف عن صلة خفية بين Kairos و Ethos تشدّ تفكير هيدغر الثاني حول النزاع التاريخاني بين "السماء" /الكيروس من جهة و "الأرض" / الإيتوس من جهة أخرى، النزاع الذي يتلاعب عنده تاريخ "الو-جود" في "ناحية" (Gegend) الدا-زين.

60 – قا: هيدغر 1951أ.

61 – سؤال "إيكولوجي" وليس نزعة "إيكولوجية" (écologisme) هي من زاوية نظر هيدغر لا يمكن أن تكون سوى "نتاج ثانوي لميتافيزيقا التمثيل" (Janicaud 1983: 285 و ما بعدها). عن إمكانية قراءة هيدغر بوصفه "إيكولوجيا"، را: Pattison 2000: 205-210. – على أنّ أفضل تخريج *داخلي* لوجه "الجوار" (die Nachbarschaft) بين " تفكير هيدغر و الإيكولوجيا" قد نعثر عليه في مقالة Padrutt 1987، حيث استخرج علاقة هيدغر الأخير بالمسألة الإيكولوجية من طريقة استشكاله لمعنى "السكن" (das Wohnen)، من منطلق أنّ " السكن في العالم هو على نحو تآصلي سكن في اللغة" (das Wohnen in der Welt ist gleichursprünglich ein Wohnen in der Sprache) (ص 43)، و من ثمّ " أنّ تفكير هيدغر بالمعنى الواسع هو إنباء-عن-السكن [في العالم] ، قول في السكن الذي من شأن الإنسان. بالمعنى اليوناني يعني سَكَنَ oikeo – oikos هو المنزل و تدبير المنزل – و يعني قال باليوناني legein. **القول-في-السكن هو ايكو-لوجيا**."(ص44).

« ..Daß Heideggers Denken in einem weiten Sinn Wohn-Kunde ist, ein Sagen vom Wohnen des Menschen. Auf griechisch heißt wohnen oikeo – oikos ist das Haus und der Haushalt – und sagen heißt griechisch legein. *Wohn-Sage ist Öko-logie.* »

– وهو قول إيكولوجي يعبّر عن نفسه، حسب المؤلف، من خلال ثلاث فِكَر أساسية تطبع تفكير هيدغر: 1- موقف "الاستحفاظ" (Zurückhaltung) الفينومينولوجي على المعنى الأصيل للموجود (47-48) و 2- موقف " الانزياح من الذات المُموضعة إلى الدازين" (ص49) و 3- موقف "المنعرج عن نسيان الوجود" (ص53).

62 – هيدغر 1955ج.

63 – Greisch 1980: 174-177. قا: Haar 1983 ج: 336.

2.1- حدود المناظرة : هيغل *بعد* هيدغر أو من "مباينة" القرابة الظاهرة إلى "حديث" الهوهو

لقد كان غرضنا من الفحص عن "المناظرة الهيدغرية مع هيغل" أن نتوفر على المحك "التراثي" – نسبة إلى المعنى القوي لمفهوم "التراث" (Tradition) كما بلوره البحث الهرمينوطيقي من حيث هو "وضعية تأويلية" و " أفق إشكالي مخصوص" حيث يتم " فعل التاريخ" (Wirkungsgeschichte) [64] – الذي عنده يصبح *امتحان إشكالية هيدغر* من الداخل ممكنا. ولأن هيدغر لم يأخذ في الإقرار *الوجب* بوجاهة صلته "الضرورية" (notwentig) مع هيغل – بالمعنى الأصلي الدال على "الضر" (die Not) الأصلي للمشكل الهادي للتفكير "الغربي" أو بعبارة هيغلية معروفة لهيدغر "حاجة الزمان" (das Zeitbedürfnis)[65] الفلسفي "الحداثي"[66] نفسه، وذلك يعني بوجاهة "المناظرة مع هيغل" (Auseinandersetzung mit Hegel) ضمن جهة نظر "تاريخ الميتافيزيقا" أو "تاريخ الوجود"– إلا بعد درس صيف 1927، فإننا حاولنا على ذلك أن نستكشف *ما قبل تاريخ* ذلك الإقرار الموجب، ونعني بذلك تعقب اللقاءات السرية أو المتنكرة أو الاضطرارية أو السجالية التي جمعت هيدغر الأول مع هيغل منذ بداية تكون إشكاليته "الهرمينوطيقية" ضمن دروس 1919، وهي لقاءات كان يحركها على الأغلب منزع واحد هو "المباينة" (die Abhebung)[67] ، مباينة إشكالية "الهرمينوطيقا الفينومينولوجية" عن إشكالية هيغل مأخوذة في بنية *النسق* كما تعرضها **موسوعة العلوم الفلسفية** وذلك يعني كما يقدمها "التلقي" المعاصر للهيغلية.

بذلك قد تبين لنا أن علاقة هيدغر مع هيغل قد مرت بطورين مختلفين أحدها *سالب*، هو "المباينة" (die Abhebung)، أما الآخر فهو موجب ،و هو "المناظرة" (Auseinandersetzung).

أ- "المباينة" (1919–1926) أو "الإيضاح بالضد"

تعني "المباينة" طريقة هيدغر الأول في تحرير *التحليل الكيانوي للدازين في أفق الزمانية* من خطر ظاهرة هرمينوطيقية مفادها أن هيغل قد نجح في معالجة الطابع "المعضلي" (aporétique) للزمان بمعناه السائد – أن ظاهرة تعسر البت في ما إذا كان الزمان "ذاتيا" (من شأن "النفس") أم "موضوعيا" (من شأن "العالم")– وذلك بواسطة تخريج "التواشج بين "الزمان" و "الروح" من خلال فكرة "سقوط الروح في الزمان"، نجاحا جعل الباب مفتوحا نحو *تلقي* **إشكالية الوجود والزمان من جهة *الشبهة*** مع هيغل، لاسيما و " أنه من حيث النتيجة انما يظهر أن التحليل المقدم لزمانية الدازين و انتماء زمان العالم إليه يحذو حذو هيغل النعل بالنعل"(1926أ: 405).

---

[64] – Gadamer 1965: 140–148؛ قا: هيدغر، 1926أ: 21.

[65] – هيغل، أعمال 2 (1801): 12.

[66] – "الحداثي" نسبة إلى مشكل "الحداثة" كما اكتشفه كانط و بخاصة هيغل و ليس إلى عبارة "الأزمنة الحديثة" التي يعرفها ديكارت بوصفها علامة كرونولوجية. را: Habermas 1985: 5،23.

[67] – وهو مصطلح يأخذ دلالته المستقرة ضمن درس شتاء 1925/1926: 243،245 ، وهو ما استأنفه هيدغر على نحو مدقق ضمن عنوان الفقرة 82 من **الوجود و الزمان** (1926أ: 428).

ومن أجل أنّ مسألة "الزمان" هي بؤرة الإشكال لدى هيدغر فإنّ شبهة هيغل انما قد بدت لأوّل وهلة من جهة تلقّي "إشكالية الزمانية" من حيث هي تخريج لفهم معنى "الوجود" بوصفه "زمانا"، بوصفها دائرة كان هيغل قد تحرّك فيها بعدُ من خلال العرض التأمّلي لمعنى "المكان" بوصفه يتعيّن في ماهيته انطلاقا "من الزمان"، وهو ما تصدّى له هيدغر بالتحليل صراحة في درس شتاء 1926/1925 [68] يقوده في ذلك غرض "مباينة" المفهوم الهيغلي للزمان عن زمانية الدازين من خلال أطروحة تقضي بأنّ المفهوم الهيغلي للزمان هو "التشكّل الأكثر جذرية للمفهم العامي للزمان" (1926أ: 428). وهي أطروحة تقوم على سكوت حاد عن الطبيعة "الرومانسية" لمبحث "فلسفة الطبيعة" التأمّلية عند هيغل، وإنْ كان هيدغر لا ينكر ذلك حين تعلّق الأمر بمناظرة شيلنغ في درس صيف 1936 [69].

في ضوء مسألة "عامية" المفهوم الهيغلي للزمان حاولنا أن نقرأ مستويين آخرين من "المباينة" أحدهما نعثر على بنيته ودلالته في عنوان الفقرة 82 من **الوجود و الزمان**، نعني " مباينة التواشج الكيانوي-الانطولوجي بين الزمانية و الدازين و زمان العالم عن (gegen) التصوّر الهيغلي للعلاقة بين الزمان و الروح" (1926أ: 428، و بخاصة 433-436)، أمّا الآخر فقد ارتسمنا ملامحه من إشارات هيدغر و تنبيهاته المتواترة طيلة الاشتغال على "هرمينوطيقا الدازين" من 1919 إلى 1926 إلى تهافت "الجدلية" بالنظر إلى "هرمينوطيقا اللوغوس" (1926أ: 25) التي من تكفل إنجاز برنامج "الانطولوجيا الأساسية".

فيما يتعلق بالمسألة الأولى، لاحظنا أنّ هيدغر قد حصر خطته في المباينة ضمن محاكمة هيغل من خلال *مجاز لاهوتي* هو "سقوط الروح في الزمان". متناسيا أمرين خطيرين: أوّلهما أنّ "السقوط" هو أحد المظاهر الكيانوية للدازين ، وهو ما بسطه هيدغر في الفقرة 38 من **الوجود و الزمان** (1926أ: 175، 178)، وثانيا أنّ مصطلح "السقوط" تحت قلم هيغل هو "طريقة تخييل" (Vorstellungsweise)[70] و ليس عبارة "مفهومية"، وذلك علاوة على أنّ هيدغر يختم الفقرة 82 بانزياح خفي من منطق "المباينة" - الذي يقوم على ردّ عنيف لإشكالية الروح الهيغلية إلى "براديغم الوعي" الذي ما يزال سجين "انطولوجيا الجوهر" اليونانية/الوسيطة[71] - إلى منطق "المعاودة" الذي أخذ يترجم مسألة "سقوط الروح في الزمان" في اللغة الكيانوية لهرمينوطيقا الدازين قائلا : " إنّ "الروح" لا يسقط في (*in*) الزمان، بل: إنّ الكيان العياني "يسقط" وهو ينحطّ (verfallende) **انطلاقا من** (*aus*) الزمانية الأصلية، الأصيلة" (1926أ: 436).

---

[68] - يقول هيدغر (1926/1925: 256-257): " إن هيغل انما يعين وجود المكان بوصفه زمانيا. بذلك قد يود المرء أن يسأل : أليس الوجود معينا ههنا على نحو لا ريب فيه تماما انطلاقا من الزمان ؟ ألا يتحرك هيغل على نحو جد واضح ضمن إشكالية الزمنية ؟ ذلك في الظاهر [فحسب] . لكنه بعيد عن ذلك بعد السماء [عن الأرض] . (..) إنه عن الزمنية ليس ههنا من جهة هيغل ما ينتظر ولا ما يتعلم . بيد أن ذلك لا ينفي أن تأويله للزمان كما هو مجرب على نحو يومي انما يساعدنا على تقريب منهل تعينات الزمان التي من شأن الزمان المجرب على هذا النحو"

[69] - هيدغر 1936ب: 199-200؛ را: Souche-Dagues 1979: 103.

[70] - حسب عبارة من معجم **فينومينولوجيا الروح** (هيغل أعمال 3 (1807): 423؛ت.ف.ص 506).

[71] - قا: Gadamer 1965: 108.

وإنه انطلاقا من المستويين السابقين من "المباينة" تأتي مباينة هيدغر الأول لأسلوب "الجدلية" عن مبحث "هرمينوطيقا اللوغوس"، وذلك من جهة الحكم "الخصومي"[72] عليها بأنه " يعوزها الإبصار الأساسي الجذري بموضوع الفلسفة" (1923: 43) ، وهو منزع استمر عليه من دروس 1919 ، حيث يحذر من "خطر" انقلاب الفلسفة إلى "جدلية بنائية (eine konstruktive Dialektik)" (1919أ: 32) ، علينا تمييزها على نحو صارم عن "النقض الفينومينولوجي (die phänomenologische Destruktion) (1919أ: 37، 40) ، إلى 1926، تاريخ الفراغ من تحرير الجزء المنشور من **الوجود و الزمان**. وحيث يعرض بالجدلية تارة بوصفها حيلة "يستنجد" (die Dialektik zu Hilfe gerufen)[73] بها لتخريج تأويل انطولوجي لجهات الوجود غافل عن "مسألة الوجود"، وطورا يحكم عليها بأنها تجد "الحافز" الذي يخصها في التأويل الغربي لماهية الحقيقة بوصفها "حدسا محضا" (reine Anschauung) (1926أ: 171) . والحال أن ذلك التأويل ليس سوى تصريف لمعنى الوجود من جهة أحد أبعاد الزمان هو "الحاضر"، الاسم السري لمعنى " أوسيا" اليونانية (1926أ: 25). رب تخريج لدلالة الجدلية وجدنا أنه يسكت سكوتا حادا عن أمرين حاسمين: أولا أن الجدلية الهيغلية قد قطعت شوطا خطيرا في الخروج عن خطية الزمان "الطبيعي" من خلال العرض "التأملي" للمفهوم، حيث يكون "البدء" هو "المطلق" نفسه؛ و ثانيا أن "الجدلية"، كما يدل اشتقاقها اليوناني، هي اشتغال أصلي على "اللوغوس"، ومن ثم أنها تنخرط بديا في *احتمال مبكر للمنعرج اللغوي* في الفلسفة القارية، وإن كان ذلك في صيغة ما تزال "رومانسية".

وهكذا لا نستطيع أن نغفل دور مشكل "التلقي" في فهم خطة "المباينة" من جهة ما هي، كما تفسرها الفقرة 82 من **الوجود و الزمان**. "الإيضاح بالضد" (abhebende Verdeutlichung) للشبيه، ولكن من دون الاعتراف لهذا الشبيه بأهلية "الأول"[74] الذي يجدر بنا أن "نتملك" تجربته "الأصلية" من وراء "حجب" التراث بواسطة "النقض" (Destruktion) – حسب المعنى التقني لهذا المصطلح الشهير (1926أ: 22)– أو أن نوضح "إمكانات الإشكال" الذي فكر فيه من أجل "تحويل" ذلك الإشكال و "الاحتفاظ بمضمونه الأصيل" بواسطة "المعاودة" (Wiederholung) – حسب معناه التقني كما ضبط في مدخل الباب الرابع من **كانط و مشكل الميتافيزيقا** (1929ب: 261).

---

[72] – قا: هيدغر 1921/1922: 67.

[73] – يقول هيدغر (1926أ: 22):" وبقدر ما وقعت تحت النظر ، في مجرى هذا التاريخ ، جهات مخصوصة ومعينة من الوجود ومنذئذ أخذت في هدي الإشكالية على نحو بدئي (الأنا أفكر الديكارتي ، الذات ، الأنا ، العقل ، الروح ، الشخص) ، بموجب إغفال مسألة-الوجود الذي يتخللها ، غير مساءل عنها من جهة الوجود والبنية التي من شأن وجودها . [بل] على الأرجح إن القوام المقولي للانطولوجيا التقليدية قد نقل ، مع [إضافات] شكلانية مناسبة وتحديدات محض سالبة، إلى هذا الموجود ، أو أنه قد صرح استنجادا بالجدلية بقصد تأويل انطولوجي لجوهرية الذات ."

[74] – علينا أن نضع في الحسبان هنا كانط . يقول هيدغر(1926أ: 23): " إن الأول والوحيد الذي تحرك خطوة من طريق البحث باتجاه بعد الدهرية،أو بوجه آخر ترك نفسه يندفع إلى هناك تحت وطأة الظواهر نفسها إنما هو كانط . وإنه فقط حين تثبت [أركان] إشكالية الدهرية، إنما يمكن أن نفلح في انتزاع النور من ظلمة مذهب التخطيطية. بيد أنه قد ينكشف أيضا من هذه الطريق لم ينبغي أن يبقى هذا الميدان بالنسبة إلى كانط موصدا في أبعاده الأصيلة ووظيفته الأنطولوجية الرئيسة."

ب- "المناظرة" (1927-1943) أو حديث "المفكرين الماهويين حول الهوهو"

لقد وقفنا في مصطلح "المناظرة" على دلالتين *طوبولوجيتين* ، الثانية منهما تجذير للأولى ، هما أولا : محاولة "مجاوزة" (Überwindung)[75] إشكالية هيغل من زاوية السؤال عن أساس "تاريخ الميتافيزيقا" إبان انحسار مشروع "الانطولوجيا الأساسية" أو ما أشرنا إليه بعبارة "المنعرج الأول"(1930/1927)، ضمن "مناظرة هي "تجذير (Radikalisierung) لطرح الإشكال" وذلك "من أجل أن يتملك (angeeignet wird) (1927ج: 254) ؛ ثم ثانيا : السعي إلى "تبيين" (Er-örterung) – بالمعنى الطوبيقي – مقام العلاقة مع هيغل ضمن "تاريخ الوجود" (1941/1938: 3) بوصفه "عهدا" ، أو ما سميناه "المنعرج الثاني"، ضمن "مناظرة" هي نحو من "الحديث" (Gespräch) ما بعد الميتافيزيقي معه (1943/1936).

وقد تبين لنا أن علاقة هيدغر مع هيغل قد مرت ضمن درس صيف 1927 مرورا *مفاجئا* من أفق "مباينة" (Abhebung) *قلقة* ، طبقا للطابع "الكيانوي" للدازين، متأتية من بحث عن الصيغة الأصيلة من "إشكالية الهو"، تعيده من "الوجود-المدين" إلى نمط "العناية" بالوجود-في-العالم الذي يشكل ضمنه معنى "الهوية" الذي له،- إلى أفق مغاير تماما. ألفيناه أفق "تجذير" (Radikalisierung)، يعترف بأن هيغل قد " رأى في الفلسفة كثيرا مما لم يسمع بمثله و هو يستطيع أن يرى، من أجل أنه قد ملك على اللغة سلطانا خارقا وينتزع الأشياء المستورة من مخابئها" (1927ج: 226)، بل أكثر من ذلك : " إن هيغل قد رأى كل ما كان ممكنا. " (1927ج: 400)[76].

لقد خرجت العلاقة مع هيغل من الأفق الكيانوي لإشكالية الهو إلى الأفق *الطوبولوجي* لتاريخ الوجود. وهو أمر دفعنا إلى الافتراض بأن تغير مقام العلاقة مع هيغل بعد صيف 1927 انما يملك وشيجة خفية مع مسألة "المنعرج" في مسيرة هيدغر نفسه. وهو افتراض وجد وجها من التأييد في درس صيف 1929 حول المناظرة مع هيغل في نطاق مناظرة شاملة من *إشكالية المثالية الألمانية* و بخاصة ضمن درس 1931/1930 حول **فينومينولوجيا الروح**. حيث نعثر لدى هيدغر على نحو من "النقد الذاتي" لمشروع الانطولوجيا الأساسية ينزع بها إلى "إعادة بناء" (Rekonstruktion) إشكاليتها في لغة "تاريخ الميتافيزيقا"[77]، ولم تعد تحصر نفسها في برنامج

---

[75] – يقول هيدغر (1927ج: 253-254):" إن هذا الرسم الأولي لمصير المنطق يجب أن يبين أن مشكل الرابطة [الوجودية]، [مشكل] الـ"هو" (ist)، من أجل أنه مفحوص عنه في نطاق المنطق، هو مقطوع الصلة (abgeschnürt) ضرورة عن المشاكل الأصيلة للفلسفة من جهة ما هي علم الوجود. إن المشكل لن يتزحزح عن مكانه طالما لم يعد المنطق إلى الانطولوجيا من جديد، وذلك يعني طالما أن هيغل، الذي هو ، على الضد من ذلك، قد حل الانطولوجيا في المنطق، لم يفهم (begriffen)، وذلك يعني دائما، أن يتجاوز (überwunden) بواسطة تجذير صيغة الإشكال، وفي عين الوقت أن يتملك (angeeignet). إن هذه المجاوزة لهيغل (dieser Überwindung Hegels) إنما هي الخطوة اللازمة من الداخل في تطور الفلسفة الغربية، التي ينبغي القيام بها، إذا ما كان يجب بعامة أن تبقى على قيد الحياة. أما عما إذا كان سيتسنى جعل المنطق فلسفة من جديد، فنحن لا نعلم شيئا؛ إنه ليس على الفلسفة أن تتنبأ ، لكن لا يجب عليها أيضا أن تخلد إلى النوم."

[76] – را: Taminiaux 1989: 204.

[77] – قا: هيدغر 1929ب،ص 287:

« La question de l'essence de l'homme, question nécessaire pour l'instauration du fondement de la métaphysique, appartient à la métaphysique du *Dasein*.

التحليل "الكيانوي"[78] للدازين في صيغة تأسيس انطولوجي أصيل لإشكالية الهو. وإن غرض هيدغر في جملة المواضع التي ناظر فيها هيغل ما بين 1927 و 1930 قد يمكن قراءتها في ضوء هذا الإعلان الحاسم :

" إن الفلسفة، أي فلسفة القدماء، انما هي مع هيغل (mit Hegel) قد فكر فيها بمعنى ما إلى النهاية (in gewissen Sinne zu Ende gedacht). إنه كان على حق مما حين أبدى هذا الشعور عينه. بيد أنه ثمة بالقدر نفسه طلب مشروع لأن نستأنف البدء مرة أخرى، أي لأن نفهم تناهي النسق الهيغلي (Endlichkeit des Hegelschen Systems)، وأن نرى أن هيغل ذاته انما بلغ من الفلسفة النهاية من قبل أنه تحرك في دائرة المشاكل الفلسفية. وإن هذا الطواف داخل الدائرة هو الذي منعه من أن يولي وجهه إلى مركز الدائرة و أن يراجعها من الأساس. إنه ليس ضروريا البحث خارج الدائرة عن دائرة أخرى. فإن هيغل قد رأى كل ما كان ممكنا. بيد أن السؤال انما هو ما إذا كان قد رأى ذلك من جهة المركز الجذري للفلسفة، ما إذا كان قد استنفذ إمكانات البدء جميعا، حتى يقول إنه قد بلغ النهاية." (1927ج: 400)

هذا الإعلان "الطوبولوجي" الذي يرنو إلى جهة خارج نطاق الحكم "الكيانوي" على إشكالية "الزمان" أو "الروح" الهيغلية، سوف يكون خارطة "المناظرة" مع هيغل من 1927 إلى 1943. فقد بدأ هيدغر :

1. بالإقرار ضمن درس صيف 1929، بأن إشكالية هيغل لئن لم يتوفر على "التجذير" المطلوب أي تجذير "تناهي" أساس "ميتافيزيقا الدازين" أي مشكل "الزمانية" (1929أ: 78) ، فهي طريفة من جهة كونها تقدم "احتدادا/شحذا لإشكالية الميتافيزيقا" (Verschärfung der Problematik der Metaphysik) (1929أ: 197)؛

2. ثم أخذ يقرأ الاختلاف التأملي بين المتوسط و غير المتوسط . ضمن درس 1931/1930، بوصفه صيغة غير أصيلة من "الاختلاف الانطولوجي" بين الوجود و الموجود (1931/1930: 82–89)؛ وهو يعترف هنا ، اعترافا "كيانويا" متأخرا، بالاكتشاف الهيغلي للطابع "الكيانوي" للغة. حيث يقول " إننا ضمن **فينومينولوجيا الروح** سوف نصطدم ذات المرار باللغة في ماهيتها الأساسية: أنها انما تؤلف دازين (Dasein) انه (Selbst) بما هو هو" (1931/1930:

L'expression "métaphysique du *Dasein*" est positivement ambiguë. La métaphysique du *Dasein* n'est pas seulement la métaphysique qui traite du *Dasein*, elle est aussi la métaphysique qui se réalise nécessairement comme *Dasein*. [..] La métaphysique du *Dasein* n'est d'aucune manière un "organon" clos et achevé. Elle doit constamment se reconstruire par la transformation que son idée subit, grâce au développement de la possibilité de la métaphysique. »

[78] – علينا أن نلاحظ غياب صفة "الكيانوية" عن **إعادة تعريف** مصطلح "الانطولوجيا الأساسية" في الفقرة مقدمة كتاب **كانط و مشكل الميتافيزيقا** ، حيث يتم الحديث عن " تحليلية الماهية المتناهية للإنسان من جهة ما تهيئ أساس ميتافيزيقا " ملائمة لطبيعة الإنسان"" (1929ب: 57)، وذلك بالمقارنة مع التعريف الأصلي له ضمن الفقرة 4 من مقدمة **الوجود و الزمان** ، حيث يثبت هيدغر عبارة "التحليلية الكيانوية للدازين" (1926أ: 13).

91)؛ و بخاصة هو يبلغ إلى حد التساؤل عما إذا لم يكن " ما عرضه هيغل ضمن "فينومينولوجيا الروح" بوصفه الإطلاق (Absolvenz)، هو ليس سوى المفارقة (Transzendenz) المحجوبة، أي التناهي؟"، ثم يضيف قائلا : " إن مناظرتنا انما تقع على المفرق من الطريق ما بين التناهي و اللاتناهي، مفرق الطريق، وليس موازنة بين موقفين" (1931/1930 : 92)؛ وهو مدخل طريف جعله لا يتردد في البحث الصريح عن وجه من "القرابة" (die Verwandtschaft) مع هيغل بوصفها شرط المناظرة معه (1931/1930 : 55)؛ رب قرابة يبدو أن هيدغر قد عثر عليها ضمن نمط التحويل الضروري الذي ينقل إشكاليته من "السؤال الهادي" (Leitfrage) – "ما هو الموجود؟" (was ist das Seiende ?) – إلى "السؤال الأساسي" (Grundfrage) – "ما هو الوجود؟" (was ist das Sein ?) (1931/1930 : 59، قا : ص 17–18)؛ على أن هذه الوجوه من المناظرة مع هيغل انما لا تبلغ هالتها العليا إلا حين يضطر هيدغر آخر المطاف إلى الاعتراف بأنه قد أتى " موضع انطلاقا منه نحن نستطيع لأول مرة أن ندلل فعلا على أن و كيف أن علم فينومينولوجيا الروح ليس شيئا آخر سوى الانطولوجيا الأساسية التي من شأن الانطولوجيا المطلقة (*Fundamentalontologie der didie absoluten Ontologie*) ، وذلك يعني من شأن الانطو–لوجيا بعامة. إن "الفينومينولوجيا" هي الطور الأخير من التأسيس الممكن لانطولوجيا ما." (1931/1930 : 204).

3. بعد 1936، بعد أن اكتشف هيدغر إشكالية "العهد" (Freignis)، ونجح أخيرا في بلورة صيغة صارمة عن الانتقال من *الأفق المتعالي* لمشروع الانطولوجيا الأساسية إلى *الطوبولوجيا التاريخانية* لمسألة الو–جود (die Seynsfrage) (1938/1936 : 72).– تجذر معنى "المناظرة مع هيغل" و كشف عن طاقته الطوبيقية القصوى. ضمن مخطوط 1941/1938 عن "السلبية" . حيث صارت " فلسفته تنتصب نهائيا ضمن تاريخ الفكر – أو نحن نريد أن نقول : [تاريخ] الو–جود (Seyn) – بوصفها الاقتضاء (Forderung) الفريد من نوعه و غير المتصور بعد لمناظرة معها – وذلك بالنسبة لكل فكر يأتي بعدها" (1941/1938 : 3)، وذلك ضمن "تعاصر" طريف و جذري مع نيتشه (نفسه : 11) [79]. وقد بدا لنا أن هيدغر الذي أفلح في تخريج صعوبة "الدور الهرمينوطيقي" (cercle herméneutique) في الفقرة 63 من **الوجود و الزمان**، ولكن في حدود اضطلاع "كيانوي" بهرمينوطيقا الهو، والذي وقف في درس صيف 1927 على طرافة مسألة "نهاية الانطولوجيا" مع هيغل، وذلك يعني على صعوبة "الدور التأملي" (cercle spéculatif) كما صاغه هيغل، ولكن في نطاق "منعرج أول" ما يزال يرزح تحت برنامج "الانطولوجيا الأساسية"،– انما نجح آخر الأمر في بلورة ملامح ما يمكن أن نسميه "الدور الطوبولوجي" أو "الدور التاريخاني" الذي صار يتحرك ضمن "منعرج ثان" من أفق الانطولوجيا الأساسية إلى طوبيقا تاريخ الو–جود بوصفه عهدا. في هكذا مقام خرج هيدغر مسألة "المناظرة مع هيغل" بوصفها مشكلا "طوبولوجيا" يجد في

---

[79] – يقول هيدغر (1941/1938: 3): "وبلا ريب إن هيغل لا يصلح لنا فقط بوصفه مناسبة أو إحدائية اعتباطية لمناظرة فلسفية . فإن فلسفته انما **تنتصب** (*steht*) نهائيا ضمن تاريخ الفكر –أو نحن نريد أن نقول : [تاريخ] الو–جود (Seyns) – بوصفها **الاقتضاء** (*Forderung*)الفريد من نوعه وغير المتصور بعد لمناظرة معها – وذلك بالنسبة الى كل فكر يأتي **بعدها** أو أيضا يريد فقط وأولا أن يهيئ الفلسفة من جديد –وربما ينبغي [عليه] .

إن نيتشه الذي [لم] يتحرر [إلا] ببطء شديد وبغاية الأخرة من الاستهانة والاحتقار البائسين الذين أخذهما عن شوبنهاور إزاء هيغل ، انما قد قال ذات مرة " إننا " نحن الألمان هيغليون ، حتى ولو كان هيغل لم يوجد قط " . "

"تفكيك" (Abbau) "مقام النهاية"، نهاية تاريخ الوجود خطته الخاصة. وهكذا بعد أن حرم هيدغر الأول هيغل من أهلية "النقض" (Destruktion)، كمهمة خاصة بالاضطلاع الكيانوي بمشروع الانطولوجيا الأساسية، أقر هيدغر الثاني بأن هيغل ينتصب نهائيا في تاريخ الو-جود و من ثم أن بنية المناظرة معه ينبغي أن يبحث عنها ضمن "تفكيك" (Abbau) تاريخاني لمعاني "النهاية" [80] من جهة ما هي "مقام" (Stimmung) انكشاف "نهاية" الميتافيزيقا لدى هيغل في خلوة (Lichtung) تاريخ حقيقة الو-جود بوصفه عهدا.

4 – ضمن *حديث ما بعد الميتافيزيقي* أتى هيدغر إلى اكتشاف "السلبية" (Negativität) الهيغلية بوصفها نكتة الإشكال في جملة "المناظرة مع هيغل" من جهة نظر "الدور الطوبولوجي" الخفي ضمن "تاريخ الو-جود" (نفسه: 13). هنا وجدنا أن هيدغر قد حاول تفكيك "مسبقات" (Voraussetzungen) التصور الهيغلي للوجود بوصفه "لا-تعينا" (نفسه: 19–20) و للأطروحة الهيغلية القاضية بأن "الوجود و العدم هوهو" (نفسه: 17)، في ضوء "التمعن التاريخاني" في حقيقة الو-جود بوصفه متهيكلا بمسألة "الاختلاف الانطولوجي" بين الوجود و الموجود(نفسه: 20–21). والخيط الهادي لدى هيدغر هنا هو أن مهمة "التفكيك" (Abbau) متأتية ضرورة من "انحباس القول" (Absage) الهيغلي عن تخريج مسألة "الاختلاف الانطولوجي" (نفسه: 33–34) . وذلك نتيجة تأويل لمعنى "العدم" و من ثم لدلالة "السلبية" ما تزال "تأسيسوية" (fondationnelle). والحال أن رأس الأمر في مسألة الو-جود هو أن الو-جود ليس "أساسا" (Grund) به يمكن أن "نعلل" / ننتج "عللا" بالمعنى الميتافيزيقي. بل هو نحو من "غياب-الأساس" (Ab-grund) حيث ينفتح إمكان انكشاف الحقيقة بوصفه "خلوة الوجود" (نفسه: 34–35). وهو تأويل ما كان لهيدغر أن يتجشمه لولا أنه يستشعر صلة سابقة إلى الفكر بين "السلبية" الهيغلية و "الاختلاف" الكامن في معنى حقيقة/ *أليثيا"* خلوة الو-جود بوصفه عهدا، إذ يبلغ به ذلك حد التساؤل صراحة : " أليس ذلك هو السلبية الهيغلية؟" (1938/1936: 264).

5. في نص 1942 بعنوان "إيضاح "مقدمة" فينومينولوجيا الروح" يبلغ هيدغر في قراءة هيغل من زاوية "المناظرة التاريخانية" معه حدا لم يبلغ إليه سابقا و لا لاحقا. حين يعترف بأن " من حيث أن هيغل يقول : إن المطلق يوجد بعد بيننا ، و: أن المعرفة هي شعاع المطلق ، الذي يتصل بنا اتصالا ، انما هو يقول نفس الشيء (dasselbe). على أنه يقول هذا الهو هو (dises Selbe) في نفس الوقت على نحو مغاير" (هيدغر، 1942أ: 81). ههنا تبينت لنا بعض النتائج منها: أولا كيف أن هيدغر يوضح معنى "المقدمة" الفلسفية لدى هيغل بوصفه صيغة تأملية من "القفزة" (Sprung) الطوبولوجية من *السؤال الهادي عن الوجودية* إلى *السؤال الأساسي عن الوجود* (نفسه: 73–74) ؛ وثانيا أنه كف لأول مرة عن التحديق إلى معنى "الوعي" لدى هيغل من زاوية براديغم الذات الديكارتي، وانبرى يستكشفه (نفسه: 76–78) على نحو طوبولوجي وفي مقام براديغم

---

[80] – يحصي ساليس (Sallis 1986) أربعة معان للفظة "النهاية" في عبارة "نهاية الميتافيزيقا": 1- النهاية بوصفها "حدا" (un terme) (ص 42) ؛2- بوصفها "استكمالا" (achèvement) (ص 43–44) ؛ 3- بوصفها "موضعا" (un lieu) ، "موضع تجمع الفكر في إمكانه الخاص" (ص 45)؛ 4- بوصفها "غلقا" (clotûre) (ص47). را: Sallis 1986: 40 و ما بعدها.

اللغة بوصفه موجودا "يكـون" (west) – وليـس فقـط "يوجـد" (ist) – (نفسـه : 88)، بوصفـه "عنصرا" (Element) و "أثيرا" (Aether) و "تجربة" (Erfahrung) و "مسـيرا" (Gang) (نفسه : 83) ضمنه يتحقق "الحديث المناظر ذاته" (sich auseinandersetzenden Gesprächs) وهـو المعنـى "البدئـي" للـ διαλγος اليونـاني (نفسـه : 94–95)، ولكـن أيضـا لمصطلـح " Reflexion" في "ميدان الميتافيزيقا المطلقة"، حيث يمكن قراءته بوصفه "انحراف نور" الحقيقـة في خلوة الو–جود(نفسه : 76–78).

§2- من قصص الوجود إلى آداب المناظرة : إلى أي مدى يمكن مجـاوزة هيدغـر بواسـطة المنعـرج البراغمـاتي للفلسـفة المعـاصرة ؟ (أوطوا، هابرماس، آبل، رورتي)

علينا أن نسأل: كيف نقرأ هيدغر "اليوم" ، أي بعد "المنعرج اللغوي"، قراءة "موجبة" ؟ – هذا التدقيق ضروري لأن القراءة "السالبة"، ليس فقط قد ذاعت، كما هو معلوم، منذ مقالة كارناب سنة 1931 ، بل هي قد وجدت شيئا من التأكد ضمن أعمال عديدة لاحقة حول هيدغر . نذكر منها بخاصة طريقة تخريج جلبار أوطـوا (Hottois) لدلالـة رفـض هيدغـر سـنة 1927 للانخراط في "فلسفة اللغة" بوصفه علامة ملتبسة على ظاهرة "تضخـم اللغـة" (l'inflation du langage) في الفلسفة القارية المعاصرة[81]، و نقد هابرماس لهيدغـر سـنة 1985 ضمـن محاضراتـه حول **الخطاب الفلسفي للحداثة** ، ، حاكما عليه بأنه لم يفلح في الإفلات من " براديغم الذات"[82]. إن أوطوا و هابرماس قد قرآ هيدغر في ضوء صيغة معينة للمنعرج اللغوي، ولكن *قراءة سالبة* . نعني بشكل يصرف جـهوده إلى إثبـات كيـف أن نصـوص هيدغـر لا تلـتزم بشـروط الصلاحيـة النظرية التي تتأسس عليها المنطوقات العلمية أكانت تجريبية أم صورية. بيد أن ذلـك لا يعـني أن القراءة السالبة هي عمل بلا جدوى، بل نحن نفترض أنها تمدنا، علـى نحـو غـير مباشـر. بآفاق *تأويلية* لا تتوفر عليها القراءة "المذهبية" أو "المناضلة" لنصوص هؤلاء الفلاسفة.

1.2 –التفكير ضد هيدغر (أوطوا، هابرماس)

أ- أطروحة أوطوا: هيدغر و ظاهرة "تضخم اللغة في الفلسفة المعاصرة"

في كتابه **تضخم اللغة في الفلسفة المعاصرة** (*L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*) الصادر سنة 1979، أقدم جلبار أوطـوا (Gilbert Hottois)، علـى " محاولـة تقييم و تأويل شامل للهوس اللغوي (obsession langagière) الكوني للفكر المعاصر"[83]، لا في صيغته الأولى في الحقل الأنغلوسكسوني، بل بخاصة في نطاق التفلسف القاري نفسه :

---

[81] –را:

- G. Hottois, *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine . Causes, formes et limites* (Bruxelles : Éditions de l'université de Bruxelles, 1979)pp. 28-29 . Aussi : *Du sens commun à la société de communication. Études de philosophie de langage* (Paris : Vrin, 1989) pp. 85-104.

[82] – Habermas 1985: 157–190.

[83] – Hottois 1979: 19.

يقول: " لماذا كان المفكرون الأكثر بروزا للعصر منقادين بشكل لا يقاوم ، كما بضرورة داخلية للفكر، إلى تلفظ و تأمل أطروحات بمثل فجائية [القول بأن]: الوجود هو لغة، الكل هو حوار ، الكتابة أقدم من تجربة حضور ما هو، اللغة لعب و عالم، اللغة تتكلم بأكثر ماهوية من الإنسان ..؟

ذلك ما كان ينبغي فهمه."[84]

في هكذا جملة جمع أوطوا بشكل واضح هيدغر و غادمير و دريدا (وآخرين لاحقا مثل مرلوبنتي[85] أو آبل[86]) في سلة واحدة: إنهم جميعا يسلمون بأن أرضية التفلسف هي اللغة و أن معارك التفكير هي في جوهرها معارك لغوية. - بيد أن ما هو طريف حقا ي كتاب أوطوا هو محاولته استجماع جملة التجارب الفلسفية المعاصرة تحت لواء مصطلح أساسي يسميه "الثانوية" (la secondarité) ، - ثانوية الفلسفة ، حيث

" يعبر الثانوي أول الأمر عن قدر هامشية الفلسفة المعاصرة في معنى أن الفيلسوف يظهر وكأنه لم يعد يمكنه أن يتكلم إلا في هامش خطابات الآخرين [..]، و كي نعينها في عبارات مقاربة ألسنية (linguisticistes) ، تتميز الثانوية بكسوف العلاقة المرجعية لصالح التحرر اللامحدود للمعنى "[87].

إن العلم الوضعي قد استحوذ على كل ما هو خارجي عن اللغة (l'extralinguiticité)، أي على دلالة "المرجع" بعامة، حيث نصب العلاقة التقنية بالموجود. بذلك لم يبق للفلسفة من ميدان خاص بها سوى "اللغة و المعنى" ، حيث أخذت في الانحباس شيئا فشيئا، وصارت تستحق لقب لا "فلسفة أولى" بل "فلسفة ثانوية" (philosophie secondaire)[88] . ومع الفلسفة الثانوية " نحن ليس لنا اليوم سوى المعنى، كل المعنى. إن ذلك هو تعريف الثانوي.[..] وإن الاستغلال اللامحدود للتراث اللغوي ينبثق من فك الارتباط العام للمعنى الذي هو واحدة من خصائص الثانوية "؛ **إن** "الثانوية" هي " الابتعاد المتزايد بالنسبة إلى النزعة النظرية (théorétisme) و الانحباس الجذري و اللطيف أكثر فأكثر داخل اللغة "[89] .

ولذلك لا يري أوطوا في انكباب فلاسفة عصرنا على اللغة و الخطاب و المعنى غير أعراض عن مرض خطابي هو "تضخم اللغة " (l'inflation du langage)[90]**، يجدر بنا أن نبحث فيه بحثا في جزء منه " كاركاتوري، و مجذر و سجالي و معياري"**[91].

إنه في ضوء هذه الأطروحة أتى أوطوا إلى قراءة هيدغر في ضوء المنعرج اللغوي المعاصر قراءة "سالبة" . رب قراءة يمكن أن نكتفي منها بمقطعين:

---

84 - نفسه: 19-20.
85 - نفسه: 28، 45-47.
86 - نفسه: 24، 70-71،
87 - نفسه: 20-21.
88 - نفسه: 21.
89 - نفسه: 24، 27.
90 - نفسه: 28.
91 - نفسه: 26.

1- *هيدغر الأول و " الإعراض عن الكوسموس" (la forclusion du cosmos)* . إنه من اللافت للنظر أن أوطوا يأخذ منطلق قراءته لهيدغر من جملة تنطوي على تقاطع خطير مع أطروحة كارناب حول القضايا "الخالية من المعنى" . إنها جملة من **الوجود و الزمان** ، حيث يفترض هيدغر أن "كل موجود ليس من جنس وجود الدازين ينبغي أن يتصور بوصفه **لا-معنى** (unsinniges)، خلوا في ماهيته من المعنى بعامة" (1926أ: 152)[92]. وحده الدازين له معنى، أما الموجود "القائم" فهو "لا-معنى" و مجرد من المعنى. هذا التقسيم الهرمينوطيقي لميداني المعنى و اللامعنى خرجه أوطوا بوصفه علامة على تقسيم آخر لما هو "خارج" الدازين إلى جهتين ،جهة المعنى الفينومينولوجي-الهرمينوطيقي المشار إليه بلفظة "العالم" (Welt, monde) و جهة ما يسميه أوطوا باسم "الكوسموس" (le cosmos)، معتبرا أنه هو نفسه ما كان هيدغر (1926أ: 211-212) يشير إليه بواسطة المقولات الانطولوجية التقليدية مثل "الواقع" (réalité) و "الموضوعية" و "الطبيعة"[93]. إن وجه الاعتراض هو أن " الخطاب الفينومينولوجي-الهرمينوطيقي يجد نفسه مرغما بعض الأحيان على إقرار شكل من الوجود و الواقع الكوسموسي الذي ليس له مكان ضمن جدول انطولوجيته"[94]. إن هيدغر يؤجل النظر في معنى وجود "القيمومة" في انتظار التوفر على فهم الوجود بعامة (1926أ: 212)،لكنه في واقع الأمر لا يفعل سوى " إخفاء عمى الفينومينولوجيا-الهرمينوطيقا إزاء عجزها أو نفورها الثاوي في جوهرها من أن تشير إلى عصر أو واقع أو موضع لا يكون من جنس الدازين "[95].

2- *التباس موقف هيدغر الأول من مسألة اللغة* ؛ لئن كان أوطوا يميز بين نمطين من اللقاء بين الفينومينولوجيا و اللغة، أحدهما خارجي، فيه تكون اللغة "موضوعا" للدراسة الفينومينولوجية مثل أي موضوع آخر، و الآخر، داخلي، حيث أن " مسألة اللغة لا تكف عن الانبجاس [سواء] صراحة أو بشكل متخف في قلب الفينومينولوجيا نفسها ".فهو يفترض أن كتاب **الوجود و الزمان** خاضع تماما لواقعة "الثانوية"- ثانوية الفلسفة بالنسبة للعلم في العلاقة مع الموجود-، ومن ثم هو مخترق من أقصاه إلى أقصاه بتضخم اللغة المعاصر[96]. - على هذا الأساس بنى أوطوا فرضية طريفة تقوم على أن ثمة في أعمال هيدغر الأول *ازدواجا* في نظرته إلى منزلة اللغة: من جهة، أنه منذ مقالة 1912، **أبحاث جديدة في المنطق** و أطروحة التأهيل. **نظرية المقولات و الدلالة لدى دونس سكوت** (1915) ، إلى شهادات الترقي نحو طريق اللغة (1959)، نحن نلاحظ أن فلسفة اللغة و من ثم أن مسألة " الثانوية بعد-اللغوية" (la secondarité métalinguistique) إنما تشد انتباهه؛ و لكن من جهة أخرى، نحن نرى كيف

---

92 - يقول هيدغر (1926أ: 152):" فإذا أمسك المرء بهذا التأويل الانطولوجي-الكيانوي في أساسه لمفهوم "المعنى"، فإن كل موجود ليس من جنس وجود الدازين ينبغي أن يتصور بوصفه **اللا-معنى** (unsinniges)، خلوا في ماهيته من المعنى بعامة . "بلا-معنى" لا يدل هنا على أي تقييم، بل يعبر عن تعين انطولوجي. **إذ وحده اللا-معنى يمكن أن يكون مضادا-للمعنى** (widersinnig). إن [الموجود] القائم يمكن ، من جهة ما ملاق ضمن الدازين ، أن يعرج بوجه ما على الوجود، مثلا حوادث الطبيعة المكسرة و المدمرة."

93 - Hottois 1979: 35-36.

94 - نفسه: 37.

95 - نفسه: 38.

96 - نفسه: 67.

أنه منذ كتاباته الأولى أيضا قد عبر عن " إرادة عدم الاكتفاء بفلسفة لغويـــة"[97]. إن أطروحـة أوطوا تتمثل هذا :

" إن إرادة نفي فضيحة أن تكون الثانوية الصريحة للفلسفة قدرا، إنما تغشنا، في وقت أول، علـى نحو ناجع بواسطة تحديد انطولوجي (و من ثم بإعادة تأكيد أساسي بإطلاق للفلسفة بالنسـبة إلى العلـم). لكنها تؤدي آخر الأمر إلى عودة للثانوية أكثر خطورة و أكثر تعقدا و أكثر لطافة، على صعيـد انحبـاس الفكر داخل اللغة، من الإزعاج الذي يخلفه الخضوع بعد-اللغوي."[98]

لذلك ليس **الوجود و الزمان** حسب أوطوا غير تحويل جوهري لقدر "ثانوية" الفلسفة : إنه مشروع سيطرة على ظاهرة التضخم المعاصر للغة بإلحاقها بالمسـألة الانطولوجيـة و دراسـتها كمبحث من مباحثها. " لكن هذه الواجهة الرقيقة و المستقرة إنما لها وجه آخر يعبر مركـــزه التأكد المتعدد الأشكال للغة: ثمة كل إشكالية الكلام (Rede) و الإنصات الأصلي و النـداء و الطبيعة الهرمينوطيقية للمنهج و لوجود الدازيـــن"[99]. إن **الوجـود و الزمـان** في ظـاهره كتـاب كلاسيكي. لكنه يحيل في واقع الأمر على " شكل محتشم و حاسم من الثانويـــة" [100]. - أمـا هيدغر الثاني فلم يفعل سوى التخلي عن المزعم "النظري" الـذي كـان يحـرص عليـه في كتـاب 1927، وانتهى إلى الإعراض الصريح عن "البنية المرجعية" للغة معلنا في نص يعود إلى 1964 :

" إن قول اللغة ليس بالضرورة تعبيرا عن قضايا **حول** (*über*) الموضوعات. إنـــه في معناه الأخص قول **انطلاقا مما** (*von*) ينكشف و يأتي قبالـــة الإنســان بطــرق شــتى" (1964ب: 129)

هذا الموقف هو حسب أوطوا " انزلاق ملح أكـــثر فـــأكثر مـــن الهيئـــة النظريـــة (théorétique) إلى الثانوية الهرمينوطيقية"[101].

ب- أطروحة هابرمـاس (1985): فشـل هيدغـر فـي "الإفـلات مـن براديغـم الذات"

في الفصل الرابع من كتابه **الخطاب الفلسفي في الحداثة**، وتحت عنوان " العقلانيـــة الغربية مخترقة بواسطة نقد الميتافيزيقا: هيدغـــر" [102]، قـدم هابرمـاس سـنة 1985 تقويمـا عامـا لكتابات هيدغر من زاوية مسألة محددة هي تلك التي أشار إليها ماكس فيبر(Weber) بفرضيـة وجود " صلة داخلية بين الحداثة و ما يسميه العقلانيـــة الغربيـــة"[103] . لـن نـهتم هنـا بطريقـة هابرماس في تخريج مسألة "الحداثة"، نعني بطريقته في رسم معالم "وعيها بالزمان و بحاجتـــها

97 - نفسه: 68.

98 - نفسه.

99 - نفسه.

100 - نفسه: 69.

101 - نفسه: 69.

102 - عنوان الفصل هو حسب الترجمة الفرنسية (Habermas 1985: 157) :

« Le rationalisme occidental infiltré par la critique de la métaphysique : Heidegger »

103 - Habermas 1985: 1.

في تخريج مسألة "الحداثة"، نعني بطريقته في رسم معالم "وعيها بالزمان و بحاجتها لأن تجد في نفسها ضماناتها الخاصة"[104]، بل فقط بقراءته لنصوص هيدغر في ضوء انتقال الفلسفة المعاصرة من براديغم الذات إلى براديغم اللغة "قراءة سالبة" . فما هي ملامح تلك القراءة السالبة ؟

يجدر بنا أن نقف ضمن هذه القراءة عند المقاطع التالية :

1- *مشروع هيدغر* : " محاكمة العقل المركز على الذات "[105]. يعترف هابرماس أن " هيدغر أعاد للفلسفة السلطان المطلق الذي كانت قد فقدته" منذ هيغل. وأن " أصالة هيدغر تكمن في كونه قد موقع الهيمنة الحديثة للذات ضمن تاريخ الميتافيزيقا"، لكنه يفترض أن أهم مسألة لدى هيدغر هي أنه بنقده للنزعة الذاتية الحديثة هو قد استأنف مبحثا هو منذ هيغل جزء من " الخطاب الفلسفي في الحداثة " ، هذا المبحث هو " محاكمة العقل المركز على الذات (la raison centrée sur le sujet) "[106]. – أما وجه الاعتراض الذي يرفعه هابرماس فهو أن هيدغر لا يأخذ في الحسبان ذلك التمييز بين "العقل raison" و "الذهن entendement" الذي استعمله هيغل لفهم ماهية التنوير، بل اكتفى بتسجيل الطابع "المتسلط للوعي بالذات و لم يعد يكتشف فيه أي مظهر مصالحة. و [هكذا] فإن هيدغر نفسه – وليس العقل المحدود للتنوير– هو الذي يرد العقل إلى الذهن"[107] . وبدلا من أفق التنوير طفق هيدغر يبحث عن معنى "بدء آخر" للفكر خارج أفق الميتافيزيقا، وتحديدا في " نماذج الرومانسيين" وبخاصة لدى هلدرلين من جهة، و "قبل السقراطيين" من جهة أخرى، متأولا "اكتمال الميتافيزيقا بوصفه عودة الإلـــه المختفي"[108]، التي تشير ، حسب عبارة رسالة في الإنسانية، إلى " فكر أكثر صرامة من الفكر المفهومي"(هيدغر1947: 152)، أي حسب هابرماس " ما وراء التفكر الذاتي، وبصفة عامة، ما وراء الفكر النطقي (pensée discursive)"[109].

في مقابل ذلك ينبه هابرماس إلى أن " فلسفة الذات ليست أبدا هذه القوة المشيئة التي تستولي على كل فكر نطقي و لا تترك أي منفذ سوى الفرار إلى لاتوسط الوجد الصوفي. إن ثمة طرقـــا أخـــرى (d'*autres* voies) للخروج من فلسفة الذات"[110].

2- *فشل هيدغر في الإفلات من "تأسيسية (fondamentalisme) فلسفة الوعـــي" كما ورثها عن فينومينولوجيا هوسرل*[111]. يكرر هابرماس في مواضع عديدة[112] أن هيدغر ما يزال

---

104 – نفسه.

105 – نفسه: 157–164.

106 – نفسه: 158–159.

107 – نفسه: 159–160.

108 – نفسه: 161 [التشديد من عندنا] :

« Heidegger emprunte aux modèles *romantiques* – et notamment à Hölderlin – *la figure de pensée du dieu absent*, afin de pouvoir comprendre la fin de la métaphysique comme "achèvement", et donc comme signe infaillible d'un "autre commencement". »

109 –نفسه: 163.

110 – نفسه: 164.

111 – نفسه: 164–168.

112 – نفسه: 164–166.

"حبيس" (prisonnier) أو "في ظل" (dans l'ombre) *إشكالية* فلسفة الذات أو الوعي كما أخذها عن هوسرل، وهو يأخذ معنى الانحباس في ثلاثة معان على الأقل :أ- أنه اكتفى بإعادة صياغة المسألة الأساسية لنظرية المعرفة في مصطلح الانطولوجيا. أو اكتفى بـ" إضفاء الطابع الانطولوجي على الفلسفة المتعالية (ontologisation de la philosophie transcendantale) "[113]، وذلك يعني أنه لم يتحرر من الأفضلية التقليدية التي يحظى بها"الموقف النظري" (attitude théorétique)[114]؛ب- أنه ما يزال على علاقة وثيقة بالنزعة "التأسيسية" لفلسفة الوعي، عندما يقارن الفلسفة، ضمن "مقدمة" محاضرة "ما هي الميتافيزيقا"، بشجرة تتفرع في العلوم لكنها تتغذى من تربة الميتافيزيقا[115]؛ ج- أنه في **الوجود و الزمان** " يحتفظ بالموقف المتعالي الذي يتمثل في إيضاح ، بواسطة التفكر، لشروط إمكان وجود-الشخص بوصفه وجودا-في-العالم"[116]. إن افتراض هيدغر بأن " العلوم هي طرائق وجود للدازين" (1926أ: 13)، هو في نظر هابرماس تعبير آخر عما سماه هوسرل " تأسيس العلوم في العالم المعيش" [117].

3- أن " القول في الوجود لدى هيدغر الثاني ليس له مضمون قضوي (n'a pas de contenu propositionnel) "[118]. إن الطريف هنا لدى هابرماس ليس اتهام هيدغر الثاني بأنه ليس "نسقيا" أو "حجاجيا"، بل في كونه يضعه داخل تاريخ "خطاب الحداثة" منذ نهاية القرن الثامن عشر[119]. وحسب هابرماس يمكن أن نحصي طبقتين من خطاب الحداثة منذ كانط، إحداهما تنبع من هيغل الشاب و مراهنته على ضرب من "ميثولوجيا العقل" بوصفها العلاج المناسب لـ"حاجة الفلسفة" التي يفرضها عصرنا؛ أما الثانية فهي تلك الحركة التي تذهب من شليغل إلى نيتشه مبدلة حاجة الفلسفة التي عناها هيغل بحاجة ميثولوجيا جديدة تقوم على *نقد جذري للعقل*. وبعبارة أخرى، الطبقة الأولى تراهن على معالجة أزمة التنوير بواسطة *الجدلية*، في حين أن الطبقة الثانية تسعى إلى تدمير التنوير بواسطة *الرومانسية*.

---

113 - نفسه: 171.

114 - نفسه: 165، 171.

115 -نفسه: 165-166.

116 - نفسه: 170-171.

117 - نفسه: 171.

118 - نفسه: 166-168.

119 - نفسه : 166 - قال :" فمنهم من بسطوا آمالهم لدى القوة التفكرية للعقل أو على الأقل ضمن [ضرب من] ميثولوجيا العقل ؛ في حين أن البعض الآخر قد استدعى القوة الميثو-بويطيقية (mytho-poétique) لفن مدعو إلى أن يكون مركز الحياة العمومية المبعوثة من جديد. إن ما كان هيغل قد سماه حاجة الفلسفة قد تحول - من شليغل إلى نيتشه - إلى حاجة إلى ميثولوجيا جديدة، مؤسسة على نقد للعقل. بناء عليه، فإن هيدغر هو أول من رد هذه الحاجة العينية - بإضفاء الطابع الانطولوجي عليها و إعطائها مظهرا تأسيسيا - إلى وجود يتحجب عن الموجود. بواسطة هذا الانزياح، حجب هيدغر العنصرين معا، أن هذه الحاجة هي راجعة إلى باثولوجيات العالم المعيش الخاضع إلى عقلنة ملتبسة (une rationalisation ambiguë)، و كذلك أن المعيش الذي [يشكل] خلفية النقد المحذر للعقل هو فن ذاتوي أصلا. إن هيدغر بلغته المشفرة هو قد جعل من التشويهات الجلية للممارسة التواصلية اليومية قدرا للوجود غير قابل للإدراك ، يدير شؤونه الفلاسفة. وفي نفس الوقت هو يجعل فك الشفرة مستحيلا، إذ أنه يزيح ممارسة التفاهم (l'entente)، الذي حط من قدره هكذا بوصفه ممارسة محادثة ذاتية ناسية للوجود، عامية و حاسبة [..]."

إنه ضمن أفق الطبقة الرومانسية من خطاب الحداثة الذي يمتد من شليغل إلى نيتشه إنما نزل هابرماس انطولوجيا هيدغر وذلك بوصفه " أول من رد هذه الحاجة العينية – بإضفاء الطابع الانطولوجي عليها و إعطائها مظهرا تأسيسيا – إلى وجود يتحجب عن الموجود"؛ إن هيدغر يعتم على أمرين خطيرين: أولا أن أزمة عقلانية التنوير هي ناتجة عن " عقلنة ملتبسة" (une rationalisation ambiguë) للعالم المعيش، وليس مشكلا راجعا إلى قدر الميتافيزيقا؛ وثانيا أن "النقد الجذري للعقل هو فن ذاتوي أصلا" ، وليس مطلبا تاريخيا؛ بل أخطر من ذلك: إن اشتغال هيدغر على اللغة العادية و نقلها من مستوى المعنى السائد إلى المعنى الأصلي هو يحول " التشويهات الجلية للممارسة التواصلية اليومية قدرا للوجود غير قابل للإدراك ، يدير شؤونه الفلاسفة[120].

إن خطاب هيدغر الثاني عن الوجود يقع خارج نطاق "القضايا التقريرية الوصفية" حول أي موجود، بل هو لا يمكن أن يدرك إلى " بواسطة الخطاب غير المباشر أو بالسكوت"، ومن ثم هو "غير قابل للتصور"[121]. – هنا نحن نعثر لدى هابرماس على تخريج "براغماتي" لافت للنظر للخطاب غير–القضوي حول الوجود لدى هيدغر الثاني.

يقول هابرماس: " إن الخطاب حول الوجود، الذي ليس له مضمون قضوي، هو على ذلك له معنى [الفعل] بالقول (illocutoire) يفرض الخضوع للقدر. وإن بعده العملي–السياسي إنما يكمن في المفعول الناجم–عن–القول (perlocutoire) الذي من شأن طاعة رهبانية متفشية، على أهبة للرضوخ إلى نفوذ هائل ولكن غير متعين. إن ريطوريقا هيدغر الثاني تعوض عن غياب المضامين القضوية التي يأباها النص نفسه بتعليم المرسل إليهم التعامل مع القوى المقدسة المزعومة."[122]

إن هيدغر قد حاول هنا أن يقرأ ما يقوله هيدغر الثاني عن معنى الوجود قراءة *سالبة* في ضوء "تحليل اللغة العادية" كما بسطه أستين (Austin)، وبخاصة تمييزه الشهير بين "القولي" (locutoire) و "المتضمن في القول" (illocutoire) و "الناجم عن القول" (perlocutoire)[123] . فيقرر هابرماس أن خطاب هيدغر الثاني عن "وجود" لا يمكن أن يدرس

---

120 – نفسه 166.

121 – نفسه: 167.

122 – نفسه: 167.

123 را:

- J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire. How to do Things with Words* (1962) . Introduction, traduction et commentaire par Gilles Lane (Paris : Éditions du Seuil, Coll. Points/Essais, 1991).

من المعلوم أن أستين (Austin) قد عرض تمييزه بين "القولي" و "المتضمن في القول" و "الناجم عن القول" ضمن كتابه الذي نشر بعد موته بعنوان *How to do things with words* (*كيف نفعل الأشياء بالكلمات*) سنة 1962 . وهو ينطلق في بناء نظريته من التمييز بين منطوقات "معاينة" (constatifs) تنقل لنا معلومات عن وقائع معينة، وتقبل الصحة و الخطأ، و منطوقات "إنجازية" (performatifs) لا تصف شيئا و لا تنقل معلومة و لا تقبل الصحة و الخطأ، بل تنتج مفاعيلا، وحيث يكون "التلفظ تنفيذا لعمل ما" (Austin 1962: 3–7) . ولتدقيق هذا التمييز و التغلب على إمكانية الخلط بين منطوق "المعاينة" و منطوق "الإنجاز" افترع أستين تصنيفا لأنماط القول إلى ثلاثة : 1– فعل القول نفسه ويسميه " قولي" (locutoire)، أي القول من حيث هو "أصوات" أو "فعل فونيقي" (acte phonique) و "ألفاظ" أو "فعل

بشكل "علمي"، كما يدرس أي "موضوع" تاريخي أو سوسيولوجي، هو خطاب خال من أي فعل "قولي" (locutoire) بالمعنى الذي يعطيه أستين لهذا المصطلح، أي القول الذي "يصف" حالة الأشياء (un état de choses) و ينقل لنا معلومة أو دلالة عن "مرجع" ما [124]، كما هو الحال في العلوم، بحيث يبدو أن هابرماس يرادف بين عبارتي "قضوي" (منتج لمنطوقات كاذبة أو صادقة) و "قولي" (في معنى أستين). لكن خطورة ما يقوله هيدغر الثاني لا تكمن فقط في أن خطابه عن الوجود ليس "قضويا"، أي لا يتوفر على شروط "الفعل القولي" في العلوم، بل في أمرين آخرين : أولا في كونه يتمتع بقدرة على الفعل بالكلمات (acte illocuoire) بمصطلح أستين[125]، أي في إنتاج "قيم قولية فاعلة" يلخصها هابرماس في قيمة "الخضوع للقدر"، قدر تاريخ الوجود؛ وثانيا في أن خطابه عن الوجود له مفاعيل عملية و سياسية تتخطى حدود القول الفلسفي، أي بمصطلح أستين الذي استعمله هابرماس هو خطاب يصرف " فعلا ناجما-عن- القول (acte perlocutoire)"[126]، هي في حالة هيدغر الثاني " طاعة رهبانية" لـ" قوى مقدسة مزعومة" (pseudo-sacrées) استقاها من ريطوريقا شعرية بلا حجاج.

2.2- التفكير مع هيدغر ضد/بعد هيدغر (آبل، رورتي، هابرماس الأخير)

أ- قراءة آبل (Apel): هيدغر بوصفه صاحب الصيغة الهرمينوطيقية من المنعرج اللغوي المعاصر المتواشجة في سرها مع صيغته التحليلية

فاطيقي" (acte phatique) و "مرجع " أو "فعل ريطيقي" (acte rhétique) ، تخبر عن وقائع ؛ 2- الفعل نفسه من حيث هو متضمن في عملية القول أو متحقق بواسطة القول (illocutoire) ؛ 3- الفعل الناجم عن عملية قول شيء ما (perlocutoire) (نفسه: 93) . وحسب أستين فالغرض هو بيان : 1- "دلالة" (signification) الأفعال "القولية" ؛ و 2- "قيمة"(valeur) الأفعال المتضمنة-في-الأفعال-القولية؛ و 3- "مفاعيل" (effets) الأفعال الناجمة-عن-الأفعال-القولية (نفسه: 120).

[124] - Austin 1962: 1،94.

[125] - نفسه: 99 -

« [..] Acte "illocutoire" : il s'agit d'un acte effectué *en* disant quelque chose, par opposition à l'acte *de* dire quelque chose. Et j'appellerai la théorie des différentes fonctions linguistiques dont il est question, la théorie des "valeurs illocutoires" . »

[126] - نفسه: 101 -

« Selon un sens différent, produire un acte locutoire – et par là un acte illocutoire -, c'est produire encore un troisième acte. Dire quelque chose provoquera souvent – le plus souvent – certains effets sur les sentiments, les pensées, les actes de l'auditoire, ou de celui qui parle, ou d'autres personnes encore. Et l'on peut parler dans le dessein, l'intention, ou le propos de susciter ces effets. Compte tenu de cela, nous pouvons dire que celui qui a parlé a produit un acte qui ou bien ne renvoie qu'indirectement à l'acte locutoire ou illocutoire, ou bien n'y renvoie pas du tout. Nous appellerons un tel acte un acte *perlocutoire*, ou une *perlocution*. »

تمتلك أعمال آبل[127] أهمية بالغة بالنسبة إلى غرضنا، فهو يعد من الأوائل الذين أعطوا صيغة استراتيجية حاسمة لبيان "الاتحاد في الوجهة (convegence)" الذي يجمع على نحو خفي بين التقليد *الهرمينوطيقي* و التقليد *التحليلي*، وذلك من خلال سعيه منذ مطلع ستينات القرن العشرين إلى التكشيف عن "التواشج" (affinity) الخفي بين طريقتي كل من هيدغر و فتغنشتاين في تدبير "**اللوغوس** الفلسفي (philosophical *logos*) في عصرنا[128] ، و ذلك بالدعوة إلى الانعتاق من جو العداوة الذي كان سائدا في العشرية التي تلت سنة 1945 حيث كان على الفلاسفة أن " يناضلوا في ميادين الفلسفة التحليلية (الانغلوسكسونية و الاسكندينافية) و الفلسفة الفينومينولوجية (الاوروبية القارية) [بوصفها ميادين] مختومة على نحو هرمسي ومتعارضة على نحو جامد" ؛ رب دعوة ينبه آبل إلى أنها قد صارت في وقت لاحق واقعا فلسفيا ملموسا ، وذلك حين " حدث اتفاق على طول الخط حول منعرج لغوي-براغماتي، بل حتى هرمينوطيقي – و ذلك على نحو منتظم حتى فلسفة العلم (ما بعد الكونية)- وهذا الوضع ناجم على الأغلب عن الأثر التاريخي للاتحاد في الوجهة (convergence) بين فيتغنشتاين و هيدغر – بواسطته اشتغلت البراغماتية الأمريكية بوصفها ما يسبر غوره و يوسع مداه"[129] .

إن اللافت للنظر هو أن آبل قد أتى إلى تخريج قراءته لهيدغر في نطاق "مقارنة" تكشف عن " تقارب الإنجازات الإيجابية (convergence of the positive achievements) لفيتغنشتاين و هيدغر"[130]، وذلك كتمهيد إلى "نقد" طريقة كل منهما في تخريج مسألة "اللوغوس"[131].

ففي القسم الثاني من مقاله و تحت عنوان " المنعرج اللغوي و الهرمينوطيقي في الفلسفة" (the linguistic and hermeneutical turn in philosopy)، حاول آبل أن يبحث في مسألتين يعتبرهما نموذجيتين ليس فقط في فهم "التقارب" بين هيدغر و فيتغنشتاين، بل

---

[127] – نحن نستعمل بخاصة مقالا لآبل بعنوان " فيتغنشتاين و هيدغر: لعب اللغة و أشكال الحياة (Wittgenstein und Heidegger : language games und life forms)"، نشر في صيغته الألمانية لأول مرة سنة 1967، وترجمه إلى الانغليزية كريستوفار ماكان (Christopher Macann) و نشره ضمن المجلد الثالث من مجموع **مارتن هيدغر. تقويمات نقدية** (*Martin Heidegger. Critical Assessments*) سنة 1992، مع قدر واضح من التحيين . و نحن نستعمل هذه الترجمة الانغليزية. – لكن نقاش آبل مع هيدغر لم ينقطع فهو حاضر في جل كتاباته اللاحقة. انظر : Apel 1988أ: 20-21، 57-58؛ 1988ب: 140،143-152؛ 1990: 373-396.

[128] – Apel 1992/1967 : 341 ؛ 1988ب: 143.

[129] – نفسه: 341.

« We no longer – as in my student days in the decade after 1945 – have to contend with the hermetically sealed and starkly opposed fields of (Anglo-Saxon and Scandinavian) analytical philosophy and (continental European) phenomenological philosophy. Rather, a convergence along the lines of a linguistic-pragmatic, or even a hermeneutical, turn has taken place – right up to (post-Kuhnian) philosophy of science- and this situation is due largely to the historical impact of the convergence between Wittgenstein and Heidegger- whereby American pragmatism functions as the sounding-board and amplifier. »

[130] – نفسه: 342.

[131] – نفسه، 341-342.

بخاصة في بلورة نقد فيتغنشتاين و هيدغر لما يسميه آبل " البراديغم قبل-الفيتغنشتايني و قبل-الهيدغري (pre-Wittgensteinian and pre-Heideggerian paradigm)؛ يعني *براديغم الوعي الحديث*. هاتان المسألتان المشتركتان اللتان من خلالهما تمكن كل من هيدغر و فيتغنشتاين من الانتقال بالممارسة الفلسفية من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة، هما : أ- "نقد النزعة الذهنوية (mentalism) للفلسفة الحديثة"[132] ؛ و ب- " تفكيك فهم العالم و فكرة الحقيقة في الميتافيزيقا الغربية بعامة"[133] . - نحن لن نقف عند المقارنة مع فيتغنشتاين و تقارب هيدغر معه أو العكس، بل إن ما يهمنا هو تجميع عناصر القراءة "الموجبة" التي صرفنا آبل إزاء نصوص هيدغر.

بالنسبة إلى المسألة الأولى، حاول آبل أن يبين أن كتاب **الوجود و الزمان**، لئن لم يقحم فيه هيدغر بعد مسألة "اللغة" بوصفها "بيتا للوجود" و "سكنا للإنسان" كما فعل في **رسالة في الإنسانوية**، فهو ينطوي في ثناياه على نقد لبراديغم الوعي الذي يمتد من ديكارت إلى هوسرل، على "تناسب (correspondence)" بين مع نقد فيتغنشتاين لعين البراديغم :

" إن الفرضيات قبل-اللغوية ، إذا جاز التعبير، البصرية-الأيدوسية للفينومينولوجيا الهوسرلية قد تم تخطيها آنئذ لصالح الوجود-في-العالم الهرمينوطيقي الذي تم تأوله آنئذ دوما على نحو لغوي، كما مثلا في المنطوق البراديغمي التالي :

" من هذه التفسيرية اليومية، التي ضمنها ينشأ الدازين في أول أمره، لا يمكن له أبدا أن يتنصل. فيها و منها و ضدها إنما يتحقق كل فهم و تفسير و تواصل أصيل و إعادة اكتشاف و تملك من جديد. إن الأمر ليس أبدا على النحو الذي بموجبه يوضع دازين بكر و غير مضلل بواسطة هذه التفسيرية أمام الميدان الحر لـ ' عالم ' في ذاته، من أجل أن يبصر فقط ما يعرض له"[134]

من البديهي أن هذا المقطع لا يمكن أن يكون ملائما في سياق نقد فيتغنشتايني للغة و الدلالة من دون لغط أبعد مدى. إنه بالأحرى يحتوي على مفتاح هرمينوطيقا لغوية و يحيل على ما تسمى ' البنية-الأولية لفهم الوجود-في-العالم' و، بما هي كذلك للفهم-الأولي للعالم-المعيش ، المكشوف عنه ' أول الأمر' على نحو لغوي و من ثم المشكل-سلفا."[135]

إن هيدغر قد عين "الوضع الهرمينوطيقي (the hermeneutical stance)"[136] الذي يمكن من نقل الفلسفة من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة. هذا الوضع هو "البنية-الأولية لفهم الوجود-في-العالم' و، بما هي كذلك للفهم-الأولي للعالم-المعيش ، المكشوف عنه ' أول الأمر' على نحو لغوي و من ثم المشكل-سلفا"، بمعنى الفهم اليومي للعالم من حيث هو فهم كان قد تشكل سلفا ضمن اللغة التي يتكلمها الدازين قبل أن يبني سلوكا نظريا إزاء الوجود. إن

---

132 - نفسه: 343-349.
133 - نفسه: 349-358.
134 - هذا الشاهد مقتطف من هيدغر 1926أ: 169.
135 - نفسه: 346-347.
136 - نفسه.

اللغة اليومية سابقة على السلوك النظري[137] و من ثم هي تهيكل فهمنا للوجود في العالم قبل أن نفرض عليه مقولاتنا . لذلك فإن هيدغر يفترض أن الدازين لا "يفهم" و لا يؤول" و لا "يتواصل" على نحو أصيل إلا ما كان من قبل متشكلا بعد في التفسير اليومي لمعنى وجوده في العالم. إن الفهم اليومي للعالم بما هو "عالم-معيش" هو المصدر الذي لا يمكن للدازين أن يتنصل منه، من أجل أنه سابق على كل موقف نظري لاحق. و هذا الوضع الهرمينوطيقي الأولي الذي توفره اللغة العادية هو نمط وجود الدازين أولا و على الأغلب.

في ضوء ذلك يشير آبل إلى أن تحليل "التفسيرية اليومية (alltägliche Ausgelegtheit) " لمعنى العالم في **الوجود و الزمان** هو موقف يدخل في نطاق "هرمينوطيقا في اللغة" في تناسب تام مع تحليل فيتغنشتاين لـ"لعب اللغة" اليومية[138]. إن هيدغر قد طور في كتاب 1927 ضربا من "نقد المعنى" (a critique of meaning) ينبه إلى أن إدراكاتنا للموضوعات ليست "ظواهر وعي" بل هي نتيجة فهمنا اليومي للعالم بوصفه "سياقا دلاليا (meaning context)" حيث "يحيل" كل موجود أدوي على آخر[139]. إن العالم حسب هيدغر هو عالم "علائقي (relational)"، جملة من العلاقات و الإحالات بين الموجودات تحت اليد تجد نموذجها في اللغة اليومية. في هذا الإطار لا يتردد آبل في الحديث عن " التحليل العبقري (the genial analysis) للعالم العلائقي قبل النظري في **الوجود و الزمان** "[140] .

من أجل ذلك فإن كل سلوك نظري يزعم أنه يقيم مسافة موضوعية عن الوجود إنما يقوم حسب هيدغر على ضرب من " نزع العالمية (de-worlding ، eine Entweltlichung)" عن الموجود في العالم (1926أ: 75). هذا التخريج اعتبره آبل موقفا طريفا من قبل أن " هذا التصور البراغماتي للعالم-المعيش ينبغي أن يطبق حتى على شروط تقوم التنظير العلمي و ترابطه مع الممارسة التجريبية، وذلك إذا أراد المرء أن يفكر مع هيدغر فيما أبعد من هيدغر **الوجود و الزمان**"[141].

إن ذلك هو ما اشرأب إليه هيدغر الثاني بواسطة مفهوم "القشتال (das Gestell)" حين ربطه صراحة بـ"البراكسيس" في شكل "التقنية"، وإن كان قد "أخفق في ربط هذا الاكتشاف بأي تقدير لظاهرة **الصلاحية التذاوتية** على نحو صارم ، التي تستلزم أن تكون المنطوقات العلمي (كما الفلسفية) مؤيدة (validated) عبر طريقة الخطاب الحجاجي"[142].

---

137 - نفسه: 349 -

« ..Heidegger formulates this conception of the pre-theoretical constitution of the life-world in terms of the possible structural pre-stages of any theoretical use of language. »

138 - نفسه.

139 - نفسه: 348.

140 -نفسه: 353.

141 - نفسه: 350 -

« ..This pragmatic conception of the life-world has to be applied even to the constitutional conditions of scientific theorizing and its connection with experimental *praxis*, if one wants to think with Heidegger beyond the Heidegger of *Being and Time*. »

142 - نفسه: 352. -

نحن لن نقف هنا عند نقد آبل لطريقة هيدغر في تخريج مسألة "اللوغوس"، بل نكتفي بالتأكيد على الأهمية الاستراتيجية لقراءته له بوصفه مشاركا حاسما، إلى جانب فيتغنشتاين ،في تحقيق "المنعرج اللغوي-البراغماتي و الهرمينوطيقي" في الفلسفة المعاصرة.رب قراءة انتهى هابرماس أخيرا (سنة 1999) إلى تبنيها صراحة[143].

ب - قراءة رورتي : هيدغر و المنعرج *البراغماتي* من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا أو هيدغر معاصرنا

في سنة 1967 نشر ريتشارد رورتي (Rorty) ، تحت عنوان **المنعرج اللغوي** (The Linguistic Turn)[144]، مجموعا فلسفيا (anthology) هو بمثابة حدث *طوبولوجي* لافت للنظر، لأنه يضم جملة النصوص التي شكلت ملامح التقليد الفلسفي الانغلوسكسوني ، وذلك تحت لواء ما سمي "فلسفة اللغة" (linguistic philosophy)،- تلك التي تعتبر أن حل المشاكل الفلسفية يكمن في أحد أمرين إما بـ " إصلاح اللغة" (reforming language) أو بـ" فهم أكثر لشأن اللغة التي نستعملها حاضرا" [145]. إن بيان "المنعرج اللغوي"، الذي كان موجها في أول أمره إلى العالم الانغلوسكسوني[146]، قد أصبح اليوم طريقا "منهجيا" عاما لم يعد ممكنا تفاديه، ليس فقط من أجل أن رورتي نفسه قد أخذ يطبقه سنة 1979 [147] ثم سنة 1982 [148]على الفلسفة القارية التي استثناها سنة 1967، بل لأن الفلاسفة القاريين أنفسهم ،مثل آبل و هابرماس، قد انخرطوا بعد طواعية في التفكير "بعده"، بل و في إعادة تدبير جملة الفلسفة المعاصرة القارية منذ كانط في ضوئه[149].

« ..He fails to connect this discovery with any appreciation of the phenomenon of strictly *intersubjective validity*, which requires that scientific statements (as also those of philosophy) be validated through a procedure of argumentative discourse. »

143 - يقول Habermas 1999: 11 - " إن هيدغر ، وهو يتذكر هومبولدت و التراث الهومبولدتي - ذاك الذي يقوم على لغويات متوجهة نحو المضامين - قد كان الأول في فهم الطابع البراديغمي للهرمينوطيقا التي وقع تطويرها في الأثناء من قبل درويسن و دلتاي. في نفس الحقبة، اكتشف فتغنشتاين هو أيضا ، ضمن الدلاليات المنطقية لغوتليب فريغ، براديغما فلسفيا جديدا. إن ما سيسمى لاحقا باسم "المنعرج اللغوي" قد تم إذن في نفس الكرة في صيغة هرمينوطيقية و في صيغة تحليلية."

144 - ينسب رورتي عبارة " the linguistic turn " إلى فيلسوف تحليلي هو غوستاف بارغمان (Gustav Bergmann) . انظر : Rorty 1967 : 9،هامش 10؛ و 1982: xxi ؛ و 1991: 81.

145 - Rorty 1967: 3:

« The purpose of the present volume is to provide materials for reflection on the most recent philosophical revolution, that of linguistic philosophy. I shall mean by "linguistic philosophy" the view that philosophical problems are problems which may be solved (or dissolved) either by reforming language, or by understanding more about the language we presently use. »

146 - Habermas 1999: 169.

147 - Rorty 1979: 287-288 ، 350-352 ، 379، 393-394 .

148 - Rorty 1982: xviii-xx .

149 - - إن المتصفح لكتابات الفلاسفة القاريين يكتشف أن رورتي لم يكن يتحدث عن وضعية تفكير انغلوسكسونية مغلقة على نفسها، بل هو قد حاول أن يفسر نزعة فلسفية تولدت عن قراءة متزامنة لكتابات هيدغر و فتغنشتاين معا ، كما نرى ذلك خاصة أولا لدى آبل (Apel) الذي ناقش أطروحته في

إن طرافة رورتي تكمن في إرساء أمرين منهجيين حاسمين : من جهة، يبدو أنه من أول من قدموا ،انطلاقا من المنعرج اللغوي، توزيعا جديدا لميدان *تاريخ الفلسفة* يقوم على التمييز فيه ما بين ثلاثة محاور للتفلسف[150] : محور "الأشياء" أو "الوجود" ؛ و محور "الأفكار" أو "العقل"، و محور "الألفاظ" أو "اللغة"[151] ؛ و ثانيا أنه من أفلح وعن قصد ، في وضع "الإطار المرجعي" للفلسفة التحليلية موضع سؤال، وذلك بالاعتماد على مصطلح هذه الفلسفة نفسها[152] ، لا في غير شيء و انما من أجل أن يبين كيف أن "الفرق بين الفلسفة ''التحليلية'' و كل فلسفة أخرى هو، في الواقع، قليل الأهمية نسبيا، - و أن المسألة هي مسألة أسلوب و تقليد أكثر منها مسألة فرق في ''المناهج'' أو في المبادئ الأساسية"[153] .

إن المكسب النظري المباشر لتخريج الفرق بين الفلسفة التحليلية و الفلسفة القارية تخريجا "أسلوبيا" هو تحديدا إعادة الفلسفة التحليلية إلى "سياق" الفلسفة الغربية المعاصرة

نهاية الخمسينات ، ثم لدى هابرماس في وقت لاحق. إن مهمة الفلسفة قد أصبحت فجأة : إعادة تدبير تاريخ الفلسفة بوصفه "تعاقبا لبراديغمات ثلاثة" (une succession de trois paradigmes)، *براديغم الوجود و براديغم الوعي و براديغم اللغة*، إشارة إلى "الميتافيزيقا" و "نظرية المعرفة" و "فلسفة اللغة"،ثم على وجه الخصوص تدبير جملة *الفلسفة المعاصرة* بوصفها "قفزا من براديغم إلى آخر " : **من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة** ، على نحو يغير ليس فقط من نوعية المشاكل بل من طريقة طرحها أيضا. يقول Habermas 1999: 176 :

« Comme Apel ou Tugendhat, Rorty considère lui aussi l'histoire de la philosophie comme une succession de trois paradigmes. [..] Or, la philosophie du langage ne s'est, pour l'instant, libérée du mentalisme que du bout des lèvres ; [..] Avec le *saut* d'un paradigme à l'autre, ce ne sont pas seulement les problèmes qui changent, mais la manière même de les poser. »

150 - Habermas 1999: 176.

151 - Rorty 1979: 293 :

« La philosophie antique et médiévale mettait les *choses* au centre de son épistémè, la philosophie telle qu'elle se développa du xviie au xixe siècle mettait en avant les *idées*, et aujourd'hui c'est avec les *mots* qu'on tâche d'éclairer la scène philosophique. »

و كذلك [التشديد من عندنا] :

« L'idée force de la théorie de la connaissance est qu'être rationnel [..], c'est être capable de trouver un terrain d'entente avec les autres. [..] Il y a eu un temps où l'on s'est imaginé qu'on trouverait ce terrain d'entente hors de nous – par exemple dans l'ordre de l'*Être* [..]. Puis, comme au xviie siècle, on s'est imaginé qu'on le trouverait en nous, qu'il suffisait de comprendre notre *esprit* pour accéder à la méthode qui nous permettrait d'atteindre la vérité. Les philosophes de l'école analytique, quant à eux, ont cru qu'il fallait s'en remettre au *langage*, supposé fournir le schème universel de tous les contenus possibles. »

152 - Rorty 1979: 17:

« Ce livre est conçu à la manière des écrits des philosophes que j'admire le plus : il vise à être thérapeutique plutôt que constructif. Néanmoins, la cure qu'il propose se nourrit, tel un parasite, des efforts constructifs des philosophes analytique, dont précisément j'essaie de mettre en question le cadre de référence. »

153 - Rorty 1979: 18. وهي أطروحة سوف يستأنفها رورتي سنة 1982 . راجع: Rorty 1982: 217، 220، 223-224.

بوصفها " نوعية من بين نوعيات أخرى من الفلسفة الكانطية" ، و من ثمّ بيان كيف أنّ" الفلسفة التحليلية ، بتركيزها على اللغة، هي لا تغيّر الإشكالية الديكارتية-الكانطية من أساسها و من ثم هي لا تقترح شكلا جديدا من الفلسفة" [154] . لذلك فقد انصرف كتاب رورتي **الفلسفة و مرآة الطبيعة** (1979) إلى التأريخ لدلالة الفلسفة التحليلية على نحو يردّها إلى الحدوس الموجّهة للتفلسف الحديث: أنّ غرض الفلسفة هو "المعرفة" ؛ أنّ المعرفة هي "تمثيل مطابق لما هو خارج العقل" و أنّ فهم المعرفة هو " فهم كيف أنّ العقل قادر على بناء مثل هذه التمثيلات"، ومن ثمّ " أنّ المهمة الأساسية للفلسفة هي أن تكون نظرية عامة في التمثيل" [155]. وهو يفترض أنّ نكتة الإشكال في الفلسفة من القرن السابع إلى الفلسفة التحليلية ، مرورا بكانط ثمّ رسل و هوسرل ، هي "تأسيس" ضرب من "نظرية المعرفة" تقوم على فهم طبيعة العقل الإنساني كيف يتمثّل[156]. علينا أن نسأل: لم أخذ الفلاسفة منذ ديكارت في حلم نفس الحلم: تأسيس نظرية في المعرفة هي *فلسفة أولى* أكثر تأمينا من العلم و تبرر معرفتنا بالعالم الخارجي ؟[157]

بيد أنّ قصد رورتي ليس الدفاع عن أصالة التقليد القاري- مثلا عن هيدغر ضد كارناب [158]- بل إثبات كيف أنّ الفلسفة التحليلية نفسها قد انتهت إلى التخلّي التدريجي عن رغبتها "التأسيسية"[159] الأولى - حيث " يكون الغرض الخاص بالفلسفة هو أن تحلّ مجموعا من المشاكل التي يمكن التعرّف عليها، مشاكل ناجمة عن نشاط العلوم الطبيعية و نتائجها"[160] - - و الانقلاب آخر المطاف ، في حقبة ما-بعد-تحليلية . بعد فيتغنشتاين الثاني[161]، الذي يتلاقى هنا مع هيدغر و ديوي (Dewey)[162] ، إلى "فلسفة تهذيبية" (edifying philosophy) لا "تؤسّس" الحدوس و انما توفّر " أدوات التحرّر من الخطابات و السلوكات العقيمة"[163].

يعلن رورتي ليس فقط أنّ الحقبة *ما بعد التحليلية* قد تميّزت بضرب من " ''البرغمتة'' (pragmatisation) التدريجية للعقائد البدائية للوضعية المنطقية"[164]، بل أنّ تخريج الفلسفة ما بعد التحليلية بوصفها "براغماتية جديدة" هو سياق وجيه تماما لأنْ نستبصر كيف أنّ التقليد ما بعد التحليلي أو البراغماتي-الجديد (فتغنشتاين الثاني و من بعده مثل كواين و أوستين و سيلار[165] و كون [166]) و التقليد القاري (نيتشه و من بعده مثل هيدغر و غادمير و دريدا و فوكو) إنّما

---

154 - Rorty 1979: 18.
155 - نفسه: 13.
156 - نفسه: 14.
157 - نفسه: 251.
158 - Rorty 1967: 5-6 .
159 - Habermas 1999: 175.
160 - Rorty 1982: 211.
161 - المقصود هو مؤلف كتاب **المباحث الفلسفة** الذي نُشر سنة 1953، في حين يكون فيتغنشتاين الأول هو مؤلف **الرسالة المنطقية-الفلسفية** المنشور سنة 1921.
162 - Rorty 1979: 15. ربّ تقارب سوف يتوضّح بعد قليل.
163 - نفسه : 22.
164 - نفسه: 20.
165 - نفسه: 193.
166 - نفسه: 238.

يشتركان في "التأكيد ضدّ-الأفلاطوني على الانتشار الكلي للغة"[167]. فإنّ مجاوزة فلسفة اللغة التحليلية لإشكالية كانط بواسطة "موقف طبيعوي و سلوكوي إزاء اللغة" قد " أدّى بها إلى "نفس نتيجة (the same outcome) رد الفعل ''القاري'' ضدّ الإشكالية الكانطية التقليدية، رد الفعل الموجود لدى نيتشه و هيدغر"[168]. ومن ثمّ فإنّ رورتي ينبّه إلى

" أنّ بَرَغْمَتَةَ الفلسفة التحليلية قد أشبع آمال الوضعيين، ولكن ليس بالشكل الذي نهضوا له. إنّه لم يُعثَر على سبيل في الفلسفة تصير بها ''علمية'' ، بل سبيل بها توضع الفلسفة جانبا. إنّ هذا الصنف بعد الوضعي للفلسفة التحليلية إنّما يأتي بذلك إلى التشبّه بتقليد نيتشه-هيدغر-دريدا في البدء بنقد الأفلاطونية و الانتهاء بنقد الفلسفة بما هي كذلك. إنّ التقليدين هما الآن في فترة ريب من مزلتها الخاصة. إنّهما يعيشان بين ماض مهجور و مستقبل ما-بعد-فلسفي منظور نظر الأعشى"[169].

إنّ الانطباع العام لدى رورتي سنة 1979 هو أنّه لم يعد يوجد تيار اسمه "الفلسفة التحليلية"، اللهم إلاّ أن نعطي "معنى أسلوبيا أو سوسيولوجيا لهذه العبارة"[170] . إنّ هذا الإعلان يزداد خطورة حين نعلم أنّ ما ينتهي مع الفلسفة التحليلية هو التقليد الديكارتي في "فهم العقل بوصفه "مرآة للطبيعة" " [171] ، وتصوّر مهمة الفلسفة بوصفها "تأسيسا" للمعرفة المطابقة [172]، وأنّ التخلّي عن فكرة "العقل-مرآة-الطبيعة" (l'esprit-miroir-de-la-nature)[173] هو في نفس الوقت تخلّ عن التصوّر الذي أرساه التقليد الديكارتي عن "المعقولية" (la rationalité)[174] . نحن ننزاح من معقولية "العقل-مرآة-الطبيعة" إلى معقولية "اللغة" التي صارت تتوقّف على طبيعة معرفة الفيلسوف بدلالة ما يقول[175]، ولكن أيضا بطبيعة "السياق"[176] الذي يقول فيه .

---

167 - Rorty 1982: xix .

168 - نفسه : xxi .

169 - نفسه: xxi .

170 - Rorty 1979: 197.

171 - نفسه : 239.

172 - نفسه: 15.

173 - نفسه: 195.

174 - نفسه: 217 .

« La rationalité est un mythe, du moins quand on la voit comme l'élaboration de syllogismes construits sur la base de "faits" préalablement découverts. »

175 - نفسه: 303 [التشديد من عندنا]:

« La conception selon laquelle il était tout à fait possible de relativiser la permanence du sens, l'objectivité et la vérité, à un certain schème conceptuel (pour autant qu'on dispose d'un critère nous permettant de savoir quand et pourquoi il serait *rationnel* d'adopter un nouveau schème conceptuel) parut un moment tentante. Car, par là, le philosophe, *gardien de la rationalité*, n'était plus simplement l'homme qui vous disait quand vous pouviez commencer à signifier quelque chose d'autre. Mais cette tentative pour maintenir le philosophe dans son rôle traditionnel était voué à l'échec. [..] Depuis le début du "tournant linguistique", le portrait du philosophe le montrait comme un homme dont le savoir en matière de concepts était fondé sur sa connaissance de la *signification des mots*, et donc comme un homme dont le travail transcendait le domaine empirique. »

176 - نفسه: 177.

وبعبارة *طوبيقية* ، إنّ المعنى *الحديث* للمعقولية قد نجم عن "المنعرج الغنوصيولوجي" (le tournant gnoséologique) الذي دشّنه القرن السابع عشر انطلاقا من ديكارت ، حين "عوّض المشكل القديم و الوسيط للعقل بالمشكل الحديث للوعي"[177] . فإنّ مولد المعقولية الحديثة قد تمّ ضمن فهم معيّن للفلسفة بوصفها "نظرية في المعرفة"، بدأ في **تأمّلات** ديكارت، حيث ما يزال التفريق بين الفلسفة و العلم غائما، ليجد اكتماله لدى كانط، حيث يصبح هذا التفريق حادا بمقتضى أنّ الفلسفة هي "نظرية معرفة" متميّزة عن "العلم" لأنّها "تؤسّسه". إنّ كانط هو الذي حدّد مهمة الفلسفة بوصفها "صناعة *تأسيسية* " (une discipline *fondatrice*)، بحيث أنّ *السؤال عن شروط إمكان المعرفة* قد أصبح مقياس الحكم على الفلاسفة المحدثين قبله و بعده [178]. و إذا كان الجيل الأول من الكانطيين قد تمثّل مشروع كانط من خلال عبارة " نقد العقل" (Vernunftkritik)، فإنّ الأجيال اللاحقة من "الكانطيين-الجدد" قد استقرّت على عبارة " مذهب المعرفة" (Erkenntnislehre) و خاصة "نظرية المعرفة" (Erkenntnistheorie) [179]؛ و من كانط إلى الفلسفة التحليلية صارت الفلسفة-بوصفها-نظرية-في-المعرفة "علما مؤسِّسا [..] يمكّننا من استكشاف الخصائص "الصورية" (أو، في صيغها الأكثر راهنية، "البنيوية" و "الفينومينولوجية" و "النحوية" و "المنطقية" أو "المفهومية") لأيّ ميدان من الحياة الإنسانية"[180].

وبرغم ظهور هيغل الذي منع الكانطية من الاستمرار في الهيمنة على ركح الفلسفة الألمانية[181]، و أنتج صورة عن الفلسفة لا تكمن مهمتها في "التأسيس" بل في "تجسيد "روح العالم""[182]، و برغم نداءات نيتشه و وليام دجيمس ضدّ "إرادة التأسيس بكل ثمن هذه"[183] ، - فإنّ أغلب الفلاسفة، سواء أكانوا انغلوسكسونيين أو قاريين. قد ظلّوا كانطيين[184]؛ بل إنّ فكرة *الفلسفة-بوصفها-نظرية-في-المعرفة التأسيسية* قد وجدت في مطلع القرن الماضي و بشكل متواز لدى رسل من جهة و هوسرل من جهة أخرى استئنافا حادا[185]. ليست الفلسفة التحليلية غير

---

[177] - نفسه: 148 (التشديد من عندنا] :

« Le paradigme du "tournant gnoséologique" que prit la philosophie au XVIIe siècle fut ce que Kant appelait "la physiologie de l'entendement humain du célèbre Monsieur Locke" – à savoir, une explication causale des processus mentaux, censée critiquer et justifier ce qui se donne comme connaissances. La mise en place de cette conception supposait l'intervention cartésienne, qui consista à *remplacer le problème antique et médiéval de la raison par le problème moderne de la conscience.* »

[178] - نفسه: 154.

[179] - نفسه: 156.

[180] - نفسه: 161.

[181] - نفسه: 155.

[182] -نفسه: 157.

[183] - نفسه: 14 :

« Ceux qui, tels Nietzsche et William James, s'élevèrent alors contre cette volonté de "fonder" à tout prix la culture, et contre l'idée d'une théorie de la connaissance puisse mener à bien une telle tâche, ne furent pas entendus. La "philosophie " était devenue, pour les intellectuels, un substitut de la religion. »

[184] - نفسه: 186.

[185] - نفسه: 14 و 190.

تجذير له. ولكن ما وجاهة ذلك الاستئناف و ذلك التجذير إذا كان الفكر المعاصر لم يعد ينطلق من "حاجة الفلسفة" التي جعلت تحوّل الفلسفة إلى نظرية في المعرفة مطلبا تاريخيا: فحسب رورتي إنّ القرن السابع عشر لم يشهد فقط "منعرجا غنوصيولوجيا"، بل شهد بنفس الأصالة منعرجا ثقافيا حاسما من نطاق اللاهوت إلى أفق العلمنة (la sécularisation) **تحت وطأة " حرب بين العلم و اللاهوت" كان للفلسفة دور حاسم فيها من خلال وظيفة "التأسيس"** [186] **. هنا ينكشف كيف أنّ "تأسيسية" رسل و هوسرل لا تستند إلى حاجة العصر نفسها التي صدرت عنها تأسيسية ديكارت و كانط** : " إنّ نبرة من اليأس تسكن صوتيهما، وذلك أنّه في تلك اللحظة كان المعركة من أجل علمنة الثقافة قد وقع كسبها عمليا. إنّ الفيلسوف لم يعد يمكنه أن يعتبر نفسه بمثابة عنصر طليعة ثقافية، أو بوصفه حاميا للجنس البشري ضد قوى الاعتقادات الباطلة"، **و ذلك أنّ القرن التاسع عشر قد شهد واقعة ثقافية جدّ خطيرة هي أنّ** " الشعراء و الروائيين قد أخذوا مكان علماء اللاهوت و الفلاسفة جميعا في القيادة الأخلاقية للناشئة"[187] .

إنّ خطأ التحليليين هو كونهم قد فهموا المنعرج اللغوي بأنّه لا يعدو أن يكون "أدوات جديدة" لحل مشاكل قديمة هي عينها المشاكل التي طرحها هيوم و كانط. ففي صيغته الأولى انطلق

" ''المنعرج اللغوي'' من الفكرة التي تقضي بأنّه من أجل بناء تجريبية غير نفسانية، قد يجب إعادة صياغة المسائل الفلسفية بوصفها مسائل ''منطقية''. كان المرء يعتقد أنّه من الممكن، لآن، تقديم المذاهب التجريبية و الظواهرية، لا بوصفها تعميمات تجريبية-نفسانية، بل بوصفها نتائج لـ''تحليل منطقي للغة''. وبعامة أعمّ ، كان ينبغي على كل موقف فلسفي متعلق بطبيعة المعرفة و امتداد المعرفة الإنسانية (مثلا موقف كانط من مسبّقاتنا عن الإله و الحرية و الخلود) أن يقبل إعادة الصياغة في شكل ملاحظات عن اللغة.

وإنّ مماهاة الفلسفة مع تحليل اللغة قد ظهر بوصفه عملية توحّد فضائل كانط مع فضائل هيوم. [188]"

إنّ قصد رورتي هو أنّ أهمية المنعرج اللغوي لا تكمن في أنّه "يمكّن الفلاسفة من حلّ جوهري للمشاكل التقليدية"[189] **، بل في كونه يساعدنا على وضع حدّ لهيمنة تقليد لم يعد له ما**

---

[186] - نفسه : 154. يقول رورتي ص 153:

« L'idée même de "philosophie", au sens où on l'entend depuis qu'elle st devenue un domaine académique standard, au XIXe siècle, n'était pas encore en circulation. Ce n'est que par un effet rétroactif que nous voyons Descartes et Hobbes "inaugurer la philosophie moderne" ; quant à eux, ils situaient leur propre rôle culturel au sein de ce que Lecky appelait "la guere opposant la science à la théologie". Ils combattaient (avec prudence) pour que Copernic et Galilée aient leur place dans le monde intellectuel. Ils ne se voyaient pas comme proposant des "systèmes philosophiques", mais ils pensaient contribuer à l'essor des recherches en mathématiques et en mécanique, ainsi qu4à la libération d'une vie intellectuelle assujettie aux institutions ecclésiastiques. »

[187] - نفسه: 14-15.

[188] - Rorty 1979: 288.

يبرّره. وبعبارة هابرماس إنّ نصوص المجموع الذي قدمه رورتي سنة 1967 بعنوان **المنعرج اللغوي هي**" بتلخيصها لتطوّر انتصاري [للفلسفة التحليلية] ، إنّما يجب في نفس الوقت أن تسطّر نهايته"[190].

– حسب رورتي لم ينجُ من شبح الكانطية ، أي من سطوة تقليد *نظرية المعرفة* . إلاّ ثلاثة ،هم استثناءات الفكر المعاصر، وهو يعني ديوي و فيتغنشتاين و هيدغر [191]: إنّ الفلسفة لدى هؤلاء الثلاثة قد كفّت فجأة عن مهنة "التأسيس" التي طبعت أعمالهم الأولى وانصرفت في الأعمال الأخيرة إلى التهيئة إلى نحو من "المنعرج البراغماتي" (le tournant pragmatique)[192] للفلسفة المعاصرة :

"إنّه بتزيله في هذا السياق إنّما ينبغي أن نفهم عمل الفلاسفة الثلاثة الأكثر أهمية في عصرنا – فتغنشتاين و هيدغر و ديوي. لقد حاول كل واحد منهم ، في أعماله الأولى، أن يعثر على طريقة جديدة تجعل الفلسفة ''مؤسِّسة'' – طريقة جديدة في صياغة سياق حاسم للتفكير. حاول فتغنشتاين أن يبني نظرية جديدة في التمثيل، لا تدين بشيء للمذهب الذهني (le mentalisme). و حاول هيدغر أن يبني مجموعا جديدا من المقولات الفلسفية، لا يدين بشيء إلى العلم و نظرية المعرفة أو إلى التنقيب الديكارتي عن اليقين. و حاول ديوي أن يبني صيغة غير تأمّلية للرؤية الهيغلية للتاريخ. إنّ كل واحد منهم قد انتهى إلى الاعتبار بأنّ أعماله الأولى قد كانت وهمية، و أنّها كانت تتميّز بجهد للحفاظ على تصوّر ما للفلسفة، في الوقت الذي تخلى فيه عن المفهومات التي بها تتقوّم (مفهومات المعرفة و العقل المتحدّرة من القرن السابع عشر). إنّ كل واحد منهم ، قد تحرّر، في أعماله الأولى، من التصور الكانطي، الذي كان يعزو للفلسفة مهمة تأسيسية، و نذره وقته لتحذيرنا من تلك الإغراءات نفسها سوى لم يصمد أمامها فيما مضى."[193]

كل مستقبل الفلسفة يتوقّف حسب رورتي على مدى المصداقية التي نمنحها لهذا الثالوث[194]، وبخاصة لهيدغر[195] .

يمكن اعتبار القسم الثالث من كتاب رورتي **الفلسفة و مرآة الطبيعة** هو موضع حصد النتائج الحاسمة للمنعرج البراغماتي الذي أشير إليه. و بعبارة عامة يقدم رورتي ذلك المنعرج بكونه انعراجا شبه درامي من "نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا"[196]. و إنّ أوّل نتيجة خطيرة لهذا النحو من الانعراج المنهجي هو الافتراض التالي: أنّ علينا الاستعاضة عن رهان "نظرية المعرفة" على فكرة " المقايسة" (commensuration) برهان آخر هو رهان "الهرمينوطيقا" على " المحادثة" (conversation) :

---

189 – نفسه: 289،هامش 2.
190 – Habermas 1999: 169.
191 – Habermas 1999: 186 .
192 – استعمل رورتي عبارة "المنعرج البراغماتي" في: Rorty 1979: 172.
193 – نفسه: 15.
194 –نفسه: 431.
195 – نفسه: 186.
196 – نفسه: 349.

" إنّ نظرية المعرفة تتبلور على أساس الافتراض بأنّ كلّ المساهمات في إشكالية خطابية واحدة هي متقايسة. والحال، أنّ إحدى المهام الجوهرية التي اتّخذها الهرمينوطيقا، هي بالتحديد أن تكافح ضد هذا الافتراض.

"متقايس"، يعني لدي: ما يمكن أن نخضعه إلى جملة من القواعد ، التي تنطق بالكيفية التي يكون معها ممكنا أن نتّفق عقليا حول ما من شأنه أن يغلق المناظرة، في كل نقطة يظهر عندها أنّ المنطوقات قد دخلت في نزاع. "[197]

إنّ قوة نظرية المعرفة ،بما هي صناعة "تأسيسية" ، تستمدّها من فرضية "المقايسة" بين الأقوال؛ ربّ مقايسة هي العلامة الحاسمة على التصوّر التقليدي للفيلسوف بوصفه "حارس المعقولية"[198] . و علينا أن نعترف أنّ الاعتراض على مبدأ المقايسة هذا يسقط التفلسف للتوّ في خانة "النسبانية". فإذا لم يكن مقياس التفلسف هو ماهية "الوجود" كما لدى القدماء أو طبيعة "الوعي" كما لدى المحدثين أو بنية "اللغة" كما في الفلسفة التحليلية[199]، فماذا يكون؟ – إنّ طرافة رورتي هو أنّه يغيّر السؤال أصلا: إنّ القصد ليس العثور على نمط جديد أو آخر من "المقايسة" التي تضمن "أرضية تفاهم" حول "معقولية" القول الفلسفي، على نمط "نظرية المعرفة" التأسيسية، بل تغيير طبيعة المشكل الفلسفي نفسه. لذلك فالتوجه نحو "الهرمينوطيقا" بدلا من "نظرية المعرفة" ليس بحثا عن تأسيسية أكثر صلاحية، ترث السابقة و تملأ الفراغ الذي تركته[200]. إنّ الهرمينوطيقا محادثة (سقراطية) ، في حين أنّ نظرية المعرفة هي تأسيس (أفلاطوني) :

" فضمن المنظور الغنوصيولوجي، يشهد كل أمل في الاتفاق على وجود أرضية تفاهم تجمعنا (ربما دون أن نعلم) في حضن معقولية مشتركة. أمّا من وجهة نظر هرمينوطيقية، فالمعقول هو أن نقاوم نظرية المعرفة – أن نقاوم الفكرة القاضية بأنّه قد يوجد مجموعة واحدة (ووحيدة) من الألفاظ التي بواسطتها يمكن لكلّ مساهمة في المناقشة أن تُصاغ –، هو أن نريد إدراك مصطلح محاورنا، وليس أن نحاول ترجمته في مصطلحنا. [..] بالنسبة إلى نظرية المعرفة، أن نتحادث يعني ضمنا أن نفكّر ؛ في حين أنّه، بالنسبة للهرمينوطيقا، أن نفكّر معناه أن نتحادث على نحو عادي.[..]

و أن نتصوّر الثقافة بوصفها محادثة، وليس بوصفها بنية تقوم على أسس، هو أن نذهب في اتجاه المفهوم الهرمينوطيقي للمعرفة المشار إليها للتو: إذْ أنّ العمل على الربط بين المناقشة مع الأغراب (مثل اكتساب فضيلة أو مهارة جديدة بمحاكاة النماذج) هو مسألة φρονησις و ليس مسألة επιστημη "[201].

إنّ التصوّر السائد للأقوال يقوم على التمييز بين أقوال صارمة من جنس نظرية المعرفة. قائمة على "لوغوس" يضمن المقايسة مع "أساس" هو الذي يضمن حقيقة "المعرفة" بما هي

---

197 – نفسه: 350.
198 –نفسه: 351.
199 – نفسه: 351.
200 – نفسه: 349
201 – نفسه: 352 و 354.

"تمثيل مطابق" للواقع، و أقوال تقبع خارج لازمة "المعقولية" لأنّها لا تتوفّر على ذلك النوع من المقايسة مع براديغم تأسيسي، ومن ثم هي مجرّد "شأن ذوقي" أو "ذاتي"[202]. و الحال أنّ هذا التقسيم ،حسب النظرة البراغماتية للمعرفة التي يبسطها رورتي،ليس، سوى "مجرّد فرق في الألفة" (une simple différence de familiarité) مع الخطابات لا غير [203]، فنحن حسب رورتي " ورثة ثلاثة قرون من الريطوريقا القاضية بضرورة التمييز بين العلم و الدين، والعلم و السياسة، و العلم والفن ، و العلم و الفلسفة، إلخ. وإنّ هذه الريطوريقا إنّما تشكّل عمود الثقافة الأوروبية. ونحن ندين لها بكوننا ما نحن. [..] بيد أنّ الإعلان عن ولائنا نحو هذه التمييزات لا يعني أنّها ''موضوعية'' و مؤسّسة على ''علل''.[..] و انطلاقا من ذلك فإنّه من الظاهر أنّه من مصلحتنا أن نتخلى عن الفكرة القاضية بأنّ بعض القيم (''المعقولية''، '' الرّاهة'') عائمة في مأمن من الزمان، بعيدا عن كل بنية تربوية و مؤسساتية"[204].

إنّ "المعقولية" و "الموضوعية" و "الحقيقة" قيم وليست خاصيات في الأشياء؛ إنّها ليست نتاج "مطابقة" لا دور للإنسان فيها أو "مرآوية" (spécularité) يقتصر دور الإنسان فيها على "النظر"، بل هي نتيجة ضرب من "الإجماع" (consensus)[205] ضمن "جماعة" (communauté) من *المتحادثين* حول مسائل تستدعي النقاش، لكنّها ليست أبدا مسائل *متقايسة* : إنّ الهرمينوطيقا في المعنى "المطهّر و المحدود" المستعمل هنا هي بذلك "خطاب بعدي حول خطابات غير متقايسة"، وهو استعمال يرتبط فعلا حسب رورتي باستعمال غادمير و آبل و هابرماس [206]. إنّ علينا أن ألاّ نفكّر بالمعقولية بوصفها تُشير إلى معنى "قبلي" في العقل الإنساني، وذلك أنّ طريقتنا الحالية في فهم "العقول" هي طريقة خاصة بإنسانية محدّدة هي "الغرب" ، حيث تكون "الفيزياء هي براديغم ''تسجيل'' "[207]، المعنى الممكن للعالم، وليس "القانون الخلقي" أو "الناموس الشعري" . فإنّ ما يميّز "الغرب" هو أنّ "العقل" لا يُمكن أن يُتصوّر بمعزل عن "الطبيعة" و أنّ "الفيزياء إنّما تعطي قاعدة صلبة لطريقتنا في كتابة التاريخ" . ولكن مع الانتباه إلى أنّ ذلك " ربما يعرّف الغرب، غير أنّ مثل هذا الاختيار لا يمكن له لا أن يتحصّل على ضمانات غنوصيولوجية أو ميتافيزيقية و لا أن يتطلّبها "[208]. إنّ صرف جهود الفلاسفة إلى الاشتغال على نظرية المعرفة هو سلوك علينا أن نؤرخ له؛ إنّه تولّد عن محاولة كانط " جعل كل معارفنا متقايسة" انطلاقا من الاعتقاد السائد منذ أفلاطون في "قابلية كل الخطابات للتقايس" (la commensurabilité de tous les discours)[209]. و الحال أنّنا " في الواقع لا نتوفّر على أيّة لغة ، بإمكانها أن تصلح بوصفها رحما محايدا و دائما، في حضنه يمكن أن

---

202 – نفسه.
203 – نفسه: 354-355.
204 – نفسه: 366.
205 – نفسه: 372.
206 – نفسه: 379.
207 – نفسه: 380
208 – نفسه: 381.
209 – نفسه: 392-393.

نصوغ كل الفرضيات المفسرة المقبولة، و لا نملك أيّة فكرة عن الطريقة التي بها نبني مثل تلك اللغة "[210] .

هنا تبرز الحاجة إلى الهرمينوطيقا بوصفها بديلا عن التوجه الغنوصيولوجي للفلسفة التقليدية[211]، وذلك كما يظهر ذلك خاصة في كتاب غادمير **الحقيقة و المنهج**، على إثر هيدغر الذي يستلهم منه : إنّ علينا نوفّق بين " وجهة النظر الطبيعوية" التي تقود السلوك "الغربي" إزاء مسار العالم، مع " حدسنا ''الكيانوي'' (existentialiste) ، القاضي بأنّ وصف أنفسنا هو الشيء الأكثر أهمية الذي يمكننا فعله"[212] . إنّ الهرمينوطيقا لدى هيدغر و غادمير تساعدنا على التخلي عن رهان "المعرفة" (connaissance, cognition) [213] لفائدة رهان آخر هو "التكوين" (Bildung)، أي " تربية النفس" (éducation , auto-apprentissage) في نطاق المفهوم الرومانسي للإنسان بوصفه "خالق نفسه" (autocréateur)[214] . إنّ معنى " الوعي بعمل التاريخ" (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein) الذي يقترحه غادمير وسيلة لفهم علاقتنا بتراثنا و بأنفسنا لا يعني "ترصّد ما يوجد في العالم، أو ما يحدث في التاريخ، بقدر ما يتمثل في ما يمكننا أن نستخلصه من هذا وذاك لاستعمالنا الشخصي" . ولأنّ التوجّه الهرمينوطيقي لا ينظر إلى معرفة الوقائع إلاّ بوصفها مدخلا تمهيدا إلى "بلورة وسائل تعبير جديدة و أكثر لطافة" . فإنّ ما يهمّ في أفق الهرمينوطيقا ليس وجهة النظر "الغنوصيولوجية"، وذلك أنّ الهرمينوطيقا ليست خطابا جديدا في المنهج[215] ، وانما كتابة تقوم على أنّ " فن صياغة الأشياء يتفوّق على [نزعة] امتلاك الحقيقة"[216] . فبدلا من مطلب "المعرفة"، كما يصرّفه التصوّر الأفلاطوني و الوضعي للعلم، تريد الهرمينوطيقا أن تحوّل الفلسفة، في ضوء الاشتغال الرومانسي على فكرة " التكوين" (Bildung) ، إلى ضرب مثير من " التهذيب" (édification) " للإشارة إلى هذا البحث عن صياغات جديدة، فضلى، أكثر إفادة و أكثر خصوبة" [217].

ما معنى "التهذيب" (l'édification) ؟[218] – إنّ القصد هو بلورة " تصوّر "كيانوي" للموضوعية" ، ليس له من أساس في آخر التحليل غير "معايير التبرير التي نسبح فيها" [219] في

---

[210] – نفسه: 384.

[211] – نفسه: 393 :

« Cette vision classique des êtres humains doit être abandonnée, si l'on veut rompre avec l'orientation gnoséologique de la philosophie. L'"herméneutique", en tant que terme polémique véhiculé par la philosophie contemporaine, est le nom d'une telle entreprise. »

[212] – نفسه: 394–395.

[213] – نفسه. 392.

[214] – نفسه: 394–395.

[215] – يقول غادمير في **الحقيقة و المنهج** (Gadamer 1962: 20) :" إنّ الظاهرة الهرمينوطيقية ليست في أصلها مسألة منهجية" .

[216] – نفسه: 395.

[217] – نفسه: 396.

[218] – يقول رورتي (1979: 396–397) : " أن نهذّب (أنفسنا أو الآخرين) يمكن أن يأخذ شكل النشاط الهرمينوطيقي الذي يتمثّل في أن ننشئ علاقات بين ثقافتنا الخاصة و أية ثقافة أخرى، أو أية حقبة تاريخية أخرى، أو بين صناعتنا و صناعة أخرى قد يبدو أنّها تتسدّد نحو أهداف غير متقايسة في لغة

ثقافتنا. و لذلك فإنّ طرافة الهرمينوطيقا تكمن بدقة في كونها " طريقة ''كيانوية'' لموقعة الموضوعية و المعقولية و البحث السويّ داخل السياق الأوسع لحاجة الثقافة و التهذيب التي تخصّنا ، كثيرا ما تعاكسها إرادة التمييز ''الوضعانية'' بين الوقائع [..] و القيم [..]" [220].

إنّ نكتة الإشكال تكمن بذلك في أنّ علينا أن نجيب عن هذا السؤال : " هل ينبغي أن نبقي على ''شبكة'' [التفلسف] الكانطية أم نتخلّى عنها ؟"؛ هل علينا أن نواصل "بناء" *نظريات المعرفة* ، أم علينا أن نتّخذ " الاستراتيجية الهرمينوطيقية إزاء خصومنا" ؟ [221].

فقد يبدو على الأرجح أنّ التوجّه الهرمينوطيقي قد صدر عن فهم للتفلسف بوصفه ضربا طريفا من "السجال" مع الآخر؛ و إنّ " مثل هذا الشكل الهرمينوطيقي ، ذي الاتجاه السجالي ، هو مشترك بين هيدغر و دريدا، و يبرز للعيان ضمن اشتغالهما على تفكيك التراث الفلسفي"[222] . بذلك ينتهي رورتي إلى تمييز الفلسفات إلى نوعين مختلفين من الفلسفة : " الفلسفة النسقية" (philosophie systématique) و "الفلسفة التهذيبية" (philosophie édifiante) ، ولكن من دون أن يؤدي ذلك التمييز إلى التفريط في إحداهما و الاقتصار على الأخرى. و ذلك أنّ الفلسفة التهذيبية ليست ممكنة أو مفيدة إلاّ بعد أن يكون المتفلسف قد احترف صناعة الفلسفة النسقية و توجّس من بعض مسبّقاتها من الداخل.

"فأن نتّخذ على إثر سارتر و هيدغر و غادمير موقفا ''كيانويا'' إزاء الموضوعية و المعقولية ، هو أمر لا معنى له إلاّ متى وقفنا بوعي على مسافة من معيار نحن نحذقه من جهة أخرى حذقا تاما."[223]

إنّ الفرق بين فلاسفة نسقيين و فلاسفة تهذيبيين هو الفرق بين من يأخذ " نظرية المعرفة" محورا لتفكيره، وهؤلاء هم "الهيمنون" و الأفلاطونيون ، و بين من يأخذ "التهذيب"

غير متقايسة. بيد أنّ ذلك قد يأخذ أيضا شكل النشاط ''الشعري'' الذي يتمثّل في بلورة غايات جديدة، و مفهومات جديدة أو صناعات جديدة، ثم ممارسة ضرب من اهرمينوطيقا المقلوبة : إعادة تأويل محيطنا المألوف في اللغة الغريبة لسياقنا النظري الجديد. في الحالتين، يكون مثل هذا النشاط [..] تهذيبيا (édifiant) دون أن يكون بنائيا (constructif) – على الأقل، متى فهمنا من "البنائي"، هذا الصنف من العملية الخاصة بالخطاب السوي، التي تسمح بتحقيق برنامج بحث. و ذلك أنّ الخطاب التهذيبي من **المفترض** أن يكون غير سوي، و أنّ غرابته هي تحديدا هذا الذي ينتزعنا من عاداتنا القديمة و يجدّد وجودنا.

إنّ التباين بين الرغبة في التهذيب و [الرغبة في] الحقيقة لا يعبّر لدى غادمير على ضغط يتعلّق الأمر بحله أو بموازنته. فإذا كان ثمة نزاع، فإنّه بين التصوّر الأرسطي-الأفلاطوني القاضي بأنّ الطريقة **الوحيدة** لأن نكون مهذّبين هو الترقي إلى معرفة ما يوجد خارجنا (أن نعكس الوقائع بشكل مطابق – أن نحقق ماهيتنا بمعرفة الماهيات)، و التصور الذي ينسّب البحث عن الحقيقة بأن يعتبره بمثابة طريقة من بين طرائق أخرى للتهذّب. إنّ غادمير على حقّ عندما يرتسم على ذمة هيدغر منظورا انطلاقا منه يظهر البحث عن المعرفة الموضوعية (التي طوّرها الإغريق انطلاقا من النموذج الرياضي) بوصفه مشروعا إنسانيا من بين مشاريع أخر."[218]

[219] – نفسه: 397.

[220] – نفسه: 399.

[221] – نفسه: 400-401.

[222] – نفسه: 401.

[223] – نفسه: 402.

مهمة خاصة بهذا التفكير، وهؤلاء هم "الهامشيون" أو النسبانيون أو الكلبيون ؛ "النسقيون" هم الذين يواصلون الاعتقاد في إمكانية بناء "مشروع كلي للمقايسة" (un projet de commensuration universel) من أفلاطون إلى الفلسفة التحليلية ؛ في حين أنّ "التهذيبيين" هم الذين يحرصون دوما على ألاّ نتأوّل أفكارهم " بوصفها إجابات عن المشاكل الفلسفية التقليدية"[224]. النسقيون هم فلاسفة "بناء" و يقدّمون تفكيرهم في شكل "حجاج" (argumentation) ؛ أمّا التهذيبيون فهم يتبعون أسلوبا آخر يقوم على " النقد اللاذع و المحاكاة الساخرة و الكلم الجوامع" ؛النسقيون يبنون ، مثل العلماء، للأبدية، في حين أنّ التهذيبيين "يدمّرون لخير جيلهم الخاص" ؛ النسقيون يريدون وضع خطاباتهم على "الطريق الملكية لعلم ما" ، أمّا التهذيبيون فإنّهم يريدون " تهيئة فضاء لمعنى الاندهاش ذاك الذي يثيره الشعراء في بعض الأحيان" ؛ النسقيون مطمئنون إلى صفة "الفلاسفة" السائدة، في حين أنّ التهذيبيين متّهمون بأنّهم "ليسوا على كل حال فلاسفة"[225] .

إنّ المشكل هو كيف نفرّق بين "أن نقول" و بين "أن نبني نظرية" ؛ لكنّ ذلك لا يتوفّر إلاّ متى قبلنا بأن يكون التفلسف "قولا لشيء ما" أي "مشاركة في محادثة ما و ليس مساهمة في بحث ما" ؛ على أنّ ذلك لا يتوفّر أيضا إلاّ متى أخذنا على عاتقنا " أن نحرّر أقوالنا من كل مجاز بصري و بخاصة مرآوي" [226]. إنّ علينا أن نقبل بالفلاسفة بوصفهم "مشاركين في محادثة" و ليسوا أصحاب نظريات نهائية " حول وجود الأشياء" ؛ و إنّ علينا ألاّ نخلط بين محبة الحكمة و محبة الحجاج، و أنّ تمام الحكمة ليس في "اكتشاف اللغة الجيدة، بل في تأويلها بوصفها الحكمة العملية اللازمة لكل الذين يريدون المشاركة في محادثة ما" [227]. – و إنّه من أجل ذلك ينبّه رورتي إلى ما يكتنف أعمال فلاسفة قاريين مثل آبل و هابرماس خاصة من رواسب قوية للكانطية[228]، تجعل نقاشهم مع الفلاسفة *غير النسقيين* مثل هيدغر و غادمير خاصة محفوفة بالمصاعب.

– في كتاب لاحق نشره سنة 1991 بعنوان **محاولات حول هيدغر و آخرين** (Essays on Heidegger and Others)[229] نلاحظ أنّ رورتي قد أخذ يفكّر من خلال رسم طوبيقي آخر هو

---

224 – نفسه: 404–405.

225 – نفسه: 406.

226 – نفسه: 408.

227 – نفسه: 409.

228 – يقول رورتي (1979: 416–417): " ألا يقترح علينا هابرماس و آبل، مثلا، أن نخلق صنفا جديدا من وجهة النظر المتعالية، قد تمكّننا أن نفعل ما فعله كانط في عصره، و تجعلنا نتفادى السقوط سواء في العلومية (scientisme) أم في التاريخوية (historicisme) ؟ [..] إنّني قد أكّدت على وجوب التخلي عن البحث عن خليفة لنظرية المعرفة، و أن نحاول بالأحرى أن نأخذ مسافة عن الفكرة القاضية بأنّ هدف الفلسفة قد يكون بلورة سياق دائم للبحث. وبخاصة علينا أن الانعتاق من فكرة أنّ الفلسفة قد تفسّر ما يتركه العلم غير مفسَّر. و هكذا فإنّ كل محاولة تهدف إلى تطوير ''براغماطيقا متعالية'' أو ''هرمينوطيقا متعالية'' هي ،من وجهة نظري، مريبة تماما "

229 – را:

- R. Rorty, *Essais sur Heidegger et autres écrits* (1991). Traduit de l'anglais par J.-P. Cometti (Paris : P.U.F., 1995).

هو التمييز بين ثلاثة أجوبة عن السؤال المتعلق بطبيعة علاقتنا مع التراث الفلسفي، ألا وهي تواليا الجواب الهوسرلي أو "العلمي" ،حيث يشترك مع خصومه الوضعيين في اعتبار "العلم" نموذجا للفلسفة التي تتميّز من ثمة عن "الفن" و "السياسة"؛ و الجواب الهيدغري أو "الشعري" (poétique) ، الذي هو رد فعل ضد الجواب "العلمي"، وحيث يتلفّت الفيلسوف عن العلماء صوب الشعراء؛ و الجواب البراغماتي (ديوي) أو "السياسي"، الذي هو أيضا رد فعل ضد الجواب "العلمي"، وحيث يُعرض الفيلسوف عن المنظّرين العلميين لصالح المهندسين و الخادمين الاجتماعيين[230] .

ههنا تخفّ حدّة التقسيم الذي رسمه رورتي سنة 1979 بين فلاسفة نسقيين يعملون داخل ورشة نظرية المعرفة وفلاسفة تهذيبين يمارسون النقاش الهرمينوطيقي، وينتهي إلى الاعتراض على نعت فلاسفة مثل هيدغر و دريدا بوصفهم "ما بعد حداثيين" (post-modernes)، بسبب ما يخلّفه هذا النعت من تحقيبات خطيرة داخل ثقافة ما[231]. لذلك يكتفي بوصف هيدغر ودريدا بأنّهما يدخلان في زمرة "الفلاسفة ما بعد النيتشيين" (post-nitzschéens) ، وذلك " ضمن سلسلة المحادثات (la chaîne conversationelle) التي تذهب، عبر كانط و هيغل، من ديكارت إلى نيتشه و ما بعدهما، بدلا من أن نرى فيهما باعثيْن أو متحدّثيْن باسم قطيعة جذرية"[232] .

إنّ رورتي يقترح خطّة طريفة تماما لتأويل التراث الفلسفي تتمثّل في هذا الافتراض المثير :

" إذا كان ثمّة شيء يمكن لمؤلّف مبدع أن يتمنّاه، فهو على الأكثر أن ينجح في إعادة تسويق (recontextualisation) أسلافه.[..] إنّ البراغماتية ، كما قد يمكن توقّعه دون عناء، إنّما تشكّل السياق الذي ضمنه ترسم المحاولات التي بين يدينا موقع الفلسفة بعد-النيتشوية." [233] .

إنّ فهم "البحث بوصفه إعادة تسويق" (la recherche comme recontextualisation) هو الذي مكّن رورتي من أن يؤوّل في نفس الوقت وبشكل متواز "الفلسفة الأوروبية بعد-النيتشوية" و "الفلسفة التحليلية بعد-الوضعية" في ضوء وجه من " الاتحاد في الاتجاه (convergence) نحو تصوّر براغماتي" للغة ، يقوم على "التخلي عن مفهوم التمثيل" و معاملة اللغة بوصفها " جملة من الأدوات أكثر منها جملة من التمثّلات" [234].

إنّه في هذا الإطار تحديدا أتى رورتي إلى الإقرار بأطروحة "براغماتية **الوجود و الزمان**" التي جرّبها بعض الباحثين الانغلوسكسونيين [235] ، وانتهى من ثمّ إلى إصلاح تمييز 1979 بين

---

230 – Rorty 1991: 13.

231 – نفسه: 2.

232 – نفسه.

233 – نفسه: 3.

234 – نفسه.

235 – عن حيثيات تغيير رورتي لطريقته في تخريج براغماتية هيدغر و من ثمة لدوره ضمن المنعرج اللغوي المعاصر، هو يفيدنا في هامش من كتاب 1991 بأنّه لم يكن يعلم إلى أيّ حد يمكن قراءة **الوجود و الزمان** بطريقة براغماتية إلاّ بعد الاطّلاع على دراسة لباحث انغلوسكسوني يُدعى روبارت براندوم (

هيدغر أول "تأسيسي" و هيدغر ثان " براغماتيين"، وذلك بقلبه على نحو مثير بحيث صار هيدغر الأول هو *البراغماتي* الذي يرفض أن يردّ الفلسفة كما فعل فيتغنشتاين الأول إلى ثيوريا (*theoria*)، في حين أنّ هيدغر الثاني قد "تلفّت عن المنطوقات و الخطاب لصالح الألفاظ وحدها"[236] و انتهى في كتاباته الأخيرة إلى الاشتغال على "أمل تحويل في ''الفكر'' لنوع الجلالة (le genre de sublimité) الذي كان فيتغنشتاين الأول قد اكتشفه في المنطق"[237]. وهكذا إذا كان فيتغنشتاين الأول قد بدأ بتأسيس "المنطق" على ضرب من "التصوّف" وكان فيتغنشتاين الثاني قد انتهى إلى براغماتية ألعاب اللغة، فإنّ هيدغر الأول هو الذي بدأ براغماتيا و إنّ هيدغر الثاني هو الذي انزلق بمنطق اللغة إلى ميدان "التصوف"[238].

وبعامة فإنّ اعتراضات رورتي على هيدغر الثاني قد تعود إلى هذا الإعلان : " إنّني أنقد هيدغر الثاني بسبب كونه قد استسلم للرغبة في جعل اللغة [بمثابة] شبه-إله (une quasi-divinité)." [239]– إنّ تأليه اللغة هو معاملة اللغة و كأنّها " شيء يهيمن على الموجودات الإنسانية و يعارضها"[240]، وإنّه في هذا الصدد علينا أن نقرأ معنى تأويل اللغة بوصفها "منزل حقيقة الوجود" (das Haus der Wahrheit des Seins) كما يفعل هيدغر الثاني ضمن **رسالة في الإنسانوية** (1946أ: 42)، حيث ينزع هيدغر الثاني إلى جعل اللغة البديل الأخير عن "الإله" أو عن "الروح"[241]. إنّ ما ينقص فلاسفة مثل هيدغر و دريدا هو التوفّر على رؤية "داروينية" للغة. منعتقة من التقسيم الذي أقرّه دلتاي بين "الطبيعة" (Natur) و "الروح" (Geist)، ولا تبحث إلاّ عن "حقيقة أخرى مفيدة حول اللغة"[242].

وهكذا إذا كان هيدغر يساعدنا على التخلّص من "النزعة التمثيلية" (le représentationnalisme) للفلسفة الحديثة و من "مركزية-اللوغوس" (le logocentrisme) التي هيمنت على تاريخ التفلسف الغربي، وذلك حين دعانا إلى وصف الأشياء على نحو "لا-تمثيلي" و "لا-مركز-على-اللوغوس"، – فهو من جهة أخرى قد انتهى إلى ردّ اللغة إلى معدن "شعري" يصرّ على مخاصمة كل ما هو "علمي" (نزعة "ترييض" العالم mathématisation du

---

Robert Brandom) بعنوان " مقولات هيدغر في **الوجود و الزمان**" (Heidegger's Categories in *Being and Time*)، وقد نُشر هذا المقال، كما يُشير رورتي، في مجلة *Monist* – الأحدي – سنة 1983، العدد 60.– لكنّ المقصود بخاصة هو كتاب لباحث يُدعى مارك أوكرانت (Mark Okrent) بعنوان صريح هو : **براغماتية هيدغر** (Heidegger's Pragmatism)، وهو صادر سنة 1988 بنيويورك. – عن استئناف رورتي للقراءة البراغماتية لهيدغر الأول و نقده البراغماتي لهيدغر الثاني، انظر خاصة الفصل 2 من كتاب 1991 بعنوان " هيدغر، البراغماتية و مسألة الجائزية (Heidegger, le pragmatisme et la question de la contingence)" (Rorty 1991: 43–79) . على أنّ الفصول الأربعة المخصصة لهيدغر من كتاب 1991 لا تخلو من إيضاحات رشيقة لنفس التأويل (مثلا: 1991: 5–6، 16،28، 82–84 ..) .

236 – نفسه: 84 .

237 – نفسه: 85.

238 – نفسه: 82–85.

239 – نفسه: 6.

240 – نفسه.

241 – نفسه.

242 – نفسه: 7.

monde) و "سياسي" (البراغماتية الاجتماعية) في نفس الوقت[243]. إنّ هيدغر الثاني قد فضّل أن يقدّم "جوابا شعريا"[244] عن السؤال المتعلق بعلاقتنا بتراثنا :

" فطبقا لوجهة نظر مشتركة بين هيدغر و دريدا، يكون التراث الفلسفي سلسلة طويلة من المحاولات الرامية إلى جعل التاريخ الفكري (l'histoire intellectuelle) كشفا عن "معقولية محجوبة" (rationalité cachée)، من أجل أن يبلغ إلى [ضرب من] **مكر العقل**[245] (*List der Vernunft*) . وحيث تشير لفظة "Vernunft " إلى شيء لم يكفّ أبدا عن الوجود هنا، و ليس مجرّد نتيجة لمجازات مُنحت راهنا إلى دلالة حرفية.

وحسب هيدغر، فإنّ الأمر يتعلّق بالاحتجاج على [وجود] موضوعة بحث لا-تاريخي(anhistorique) ، قد نسميه "العقل الإنساني" ، " بنية المعقولية"، أو "طبيعة اللغة"، مثّلت موضوع البحث الفلسفي على مدى العصور. [..] إنّ عبارات مثل "العقل الإنساني" و "المعقولية" و "الحس المشترك"، كما هي مستعملة من قِبل الفلاسفة، إنّما تنتسب ، حسب هيدغر، إلى الاستعمال غير الواعي، غير الأصيل[246] (uneigentlich) و غير المساءَل للغة موروثة." [..] هذه التصريحات تعبّر عمّا أسميه الجواب "الشعري" لهيدغر عن مسألة علاقتنا بالتراث. وطبقا لعرضه لهذا الجواب، تكون غاية الفكر الفلسفي أن يحرّرنا من اللغة التي نستعملها في الحاضر، وذلك بأن نذكّر أنّ هذه اللغة ليست لغة "العقل الإنساني"، بل من خلق مفكّرين من تاريخنا الماضي. هؤلاء المفكّرون هم شعراء الوجود، الكاشفون عن لغة "الإنسان-قصيد الوجود"[247]. "[248]

إنّه ضد هذا "الجواب الشعري" الذي يقترحه هيدغر الثاني، إنّما حاول رورتي أن يبني "الجواب السياسي" الذي ينسبه إلى التقليد البراغماتي[249] **. فإذا كان البراغماتي يمكن أن يشارك هيدغر في اعتباره الشعراء و المفكّرين بمثابة المشرّعين السريين للعالم الاجتماعي، فهو يختلف عنه في نقطة حاسمة: أنّ المجتمع لا يوجد من أجل الشاعر أو المفكّر، كما يظنّ هيدغر، بل بالعكس، إنّ الشاعر أو المفكر هو الذي يوجد من أجل المجتمع، كما رأى ذلك بحق هيغل و ديوي**[250] **. إنّ البراغماتية تجد طرافتها في**

"إرادة تمديد الاعتراض الرومانسي على تقديس علوم الطبيعة الذي اعتمله عصر التنوير . وإنّه يكفي أن نخلّص الهيغلية و البراغماتية من الريطوريقا العلموية التي لهما (والتي يُحتَفَظ بها فعلا لدى هيغل و

---

243 – نفسه: 17-18،22.
244 – نفسه: 25.
245 – بالألماني في النصّ.
246 – بالألماني في النص.
247 – عبارة "الإنسان – قصيد الوجود" مقتطفة من نصّ " في تجربة الفكر" (Aus der Erfahrung des Denkens) (1947 : 21).
248 – نفسه: 23-25.
249 – نفسه: 26-32.
250 – نفسه: 28.

ديوي، والتي تخفي رومانسيتهما الأكثر أساسية) حتى نرى فيهما عملية تهدف إلى تهيئة الأرضية إلى نوع المجتمع التي كانت الثورة الفرنسية تأمل في بنائه. " [251].

إنّ هذا النحو من رد الاعتبار للأصل *الرومانسي* للتفكير المعاصر ،من قِبل رورتي، هو الذي قادنا إلى الافتراض بأنّه لا يمكن أن نفهم "المناظرة الهيدغرية مع هيغل" – من حيث هي فعل حواري يتمّ داخل أفق الانتقال المتوعّر من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة – إلاّ متى توفّرنا قبلاً على إيضاح للموقف "التأمّلي" الهيغلي في ضوء فلسفة اللغة التي يفترضها، وليست تلك الفلسفة غير فلسفة اللغة الرومانسية.

ج- قراءة هابرماس الأخير : التكامل بين الصيغة التحليلية و الصيغة الهرمينوطيقية من المنعرج اللغوي

إنّ أهمية هابرماس منذ تسعينات القرن الماضي هو كونه قد أخذ على عاتقه أن يشتغل في الاتجاه الذي رسمه آبل منذ مطلع الستينات و أعطاه رورتي بمشروع البراغماتية الجديدة مسحة التحدّي [252] **، تحت العنوان العام للمنعرج اللغوي و العنوان الأخص للمنعرج البراغماتي لفلسفة اللغة**[253] **. – نحن لن نهتمّ هنا بطبيعة التحالف النظري بين أعمال آبل و هابرماس و حدوده الخفية** [254] **و لا بالنقد اللاذع الذي دأب هابرماس على تصريفه ضدّ رورتي**[255] **، بل فقط بطريقة تخريج هابرماس لمصير الفلسفة المعاصرة بشقّيها التحليلي و القاري،في صيغتها الأخيرة كما عرضها في الفصل الأول من كتابه الجديد الحقيقة و التبرير. مقالات فلسفية ، الذي** صدر سنة 1999.

إنّ أوّل ما يلفت الانتباه في عنوان الفصل الأول من هذا الكتاب هو عنوانه الجامع لكل محاولات القراءة المتزامنة التي اقترحها آبل و رورتي لنصوص التقليدين التحليلي و القاري. هذا العنوان هو " الفلسفة الهرمينوطيقية و الفلسفة التحليلية. صيغتان متكاملتان للمنعرج اللغوي"[256] :

يقول هابرماس :" إنّ هيدغر ، وهو يتذكّر هومبولدت و التراث الهومبولدتي[257] – ذاك الذي يقوم على لغويات متوجّهة نحو المضامين – قد كان الأول في فهم الطابع البراديغمي للهرمينوطيقا التي وقع

---

[251] – نفسه: 28-29.

[252] – إنّ صدى أعمال آبل حاضر حضورا صريحا في أعمال رورتي منذ كتاب **الفلسفة و مرآة الطبيعة** و بخاصة في قسمه الثالث حيث طرح رورتي مسألة الانتقال من نطاق "نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا". فههنا يأخذ رورتي عن آبل ليس فكرة "التعارض السائد بين الفلسفة التحليلية و ''الهرمينوطيقا'' " بل بخاصة هو يعلن أنّه يشترك معه، إلى جانب غادمير و هابرماس، في الدلالة الجديدة التي يحملها مصطلح "الهرمينوطيقا" (1979: 378-379).

[253] – عن عرض دقيق لدلالة "المنعرج اللغوي" لدى هابرماس انظر خاصة: Habermas 1988: 52-57. ثمّ عن دلالة "المنعرج البراغماتي" في فلسفة اللغة ، وهو رهان التفكير لدى آبل و رورتي أيضا، وإن في صيغ مختلفة انظر : Habermas 1988: 77 و ما بعدها؛ 1999: 167 و ما بعدها.

[254] – Habermas 1999: 12، 30-36.

[255] – عن أمثلة عن نقد هابرماس لتوجه رورتي : Habermas 1988: 175-177؛ وخاصة 1999: 167-201.

[256] – Habermas 1999: 11.

تطويرها في الأثناء من قِبل درويسن و دلتاي. في نفس الحقبة، اكتشف فتغنشتاين هو أيضا ، ضمن الدلاليات المنطقية لغوتليب فريغ، براديغما فلسفيا جديدا. إنّ ما سيسمّى لاحقا باسم ''المنعرج اللغوي'' قد تمّ إذن في نفس الكرة في صيغة هرمينوطيقية و في صيغة تحليلية."[258]

نحن نأخذ إقرار هابرماس بأنّ هيدغر هو "أوّل من فهم الطابع البراديغمي للهرمينوطيقا" بوصفه إشارة حاسمة إلى أنّ هيدغر هو من دشّن المنعرج اللغوي بالنسبة إلى التقليد القاري، مثلما أنّ فتغنشتاين هو من افتتح المنعرج اللغوي بالنسبة إلى التقليد التحليلي. ربّ إقرار هو ما يفسّر الاستعمال الموجب الذي دأب عليه آبل و هابرماس و لكن أيضا زملاؤهم في التفلسف "بعد" المنعرج اللغوي" مثل رورتي، لمصطلح "الهرمينوطيقا". فهؤلاء الثلاثة لا يتردّدون في تخريج الفلسفة القارية المعاصرة من هيغل إلى هيدغر وما بعده (غادمير خاصة، ولكن يمكننا أن نضيف دريدا و فوكو و ريكور) ، بوصفها تقليدا "هرمينوطيقيا"، وذلك كمقابل إجرائي لوسم التقليد الانغلوسكسوني في جملته بوصفه "تحليليا" .

لكنّ ذلك لا يعني أنّ هابرماس مثلا هو فيلسوف هرمينوطيقي. فإذا كان رورتي قد قبل باستعمال مصطلح "الهرمينوطيقا" عنوانا للفلسفة "غير المرآوية" (philosophie non spéculaire)[259] المبحوث عنها، و إذا كان آبل يقدّم أعماله بوصفها اشتغالا على "عودة جديدة إلى كانط – في معنى هرمينوطيقا متعالية"[260] ، فإنّ طرافة هابرماس تكمن ليس فقط في حرصه الشديد على بناء أرضية حوار مشتركة بين التقليدين التحليلي و الهرمينوطيقي بوصفهما "صيغتين" متوازيتين و متكاملتين من المنعرج اللغوي المعاصر، بل و خاصة في سعيه إلى تجذير محاولة آبل "تحويل" فلسفة الوعي الكانطية بواسطة فلسفة اللغة من بيرس (Pierce) إلى فيتغنشتاين الثاني.إنّ الهدف هو إنتاج كانط محوّل بواسطة فلسفة اللغة المعاصرة، ولكن في صيغتها "البراغماتية" كما دشّنها بيرس و انتهى إليها فيتغنشتاين الثاني.

يقول هابرماس: " إنّ الفلسفتين الهرمينوطيقية منهما و التحليلية هما بذلك ، من وجهة نظري، نزعتان متكاملتان أكثر منهما تقليدان متنافسان [..] ونحن سنرى من هذه الناحية الأمر الذي فيه تكون صيغتا المنعرج اللغوي، اللّتان دشّنهما فيتغنشتاين و هيدغر، مائلتين في الواقع نحو اتجاه واحد. فإنّه من

---

257 – يشير هابرماس هنا ضمنا إلى إحالة هيدغر في **الوجود و الزمان** على هومبولدت (1926أ: 119، 166).

258 – Habermas 1999: 11.

259 – "الفلسفة غير المرآوية" هو لدى رورتي عنوان الفصل 8 من كتاب **الفلسفة و مرآة الطبيعة** (1979: 393 و ما بعدها).

260 – Apel 1988 أ: 40

« [..] Nous sommes contraints d'opérer une nouvelle fois un retour à Kant – dans l'esprit d'une herméneutique *transcendantale* »

و خاصة 1988أ: 62 :

« On peut dire donc que la philosophie transcendantale transformée aura le statut d'une *sémiotique transcendantale* renfermant, en tant que fondement de la théorie des actes de langage, une *pragmatique transcendantale du langage* et, en tant que fondement des "sciences humaines compréhensives", une *herméneutique transcendantale.* »

العجب، فعلا، أن نلحظ أنّ تغيير البراديغم، في لحظة المرور من فلسفة الوعي إلى فلسفة اللغة يؤدي إلى عين الأولية التي من شأن **قبلي** المعنى (l'*a priori* du sens) بالنسبة إلى ملاحظة الوقائع. وإنّه على هذا النحو من الحطّ من قدر البُعد الإدراكي (la dimension cognitive) للغة إنّما تردّ ، آخر المطاف، المحاولة الهادفة إلى استعادة قيمة النزعات المنادية بالكونية التي من شأن فلسفة اللغة [التي أرساها] هومبولدت (Humboldt). إنّه ضدّ التناصية (le contextualisme) الفيتغنشتاينية لألعاب اللغة، وضد المثالية الهيدغرية (l'idéalisme heideggérien) لانفتاح العالم بواسطة اللغة، و ضد إعادة التأهيل الغادميري للحكم المسبق، إنّما اقترح آبل ، على أرضية النقد الهومبولدتي لكانط، كانط محوّلا بواسطة البراغماتية."[261]

إنّ هابرماس قد وجد في هومبولدت نقطة الارتكاز التي تمكّنه من التأريخ للمنعرج اللغوي القاري داخل تقليد الفلسفة الألمانية نفسها. وهذا الإجراء له أهمية استراتيجية بالنظر إلى غرضنا: إنّه يبيّن كيف يمكن الاستهداء بمصطلح "المنعرج اللغوي" في رسم تاريخ الفلسفة الألمانية من كانط إلى هابرماس، مرورا بهيغل و هيدغر أساسا.

و حسب هابرماس فإنّ التقليد الهرمينوطيقي، القاري، قد ظلّ محكوما بالتوتّر بين " خصوصية الانفتاح اللغوي على العالم و كونية الممارسة الهادفة إلى التفاهم، الموجّه، بدوره، نحو الأشياء"[262]. **"الانفتاح اللغوي على العالم" عبارة علينا أن نأخذها بوصفها إشارة جامعة إلى تقليد "التحليل الدلالي"**(l'analyse sémantique) **للغة، الذي ينسحب على طريقة القاريين في فهم مسألة اللغة، من الرومانسيين**[263] **، أي بما هي علامة على "** رؤية للعالم" **و على "**شكل الحياة الخاص بشعب ما"**، إلى هيدغر نفسه، حيث تصبح اللغة مقام "انفتاح على العالم"** (l'ouverture au monde)**؛ في مقابل ذلك، عاد هابرماس إلى لغويات هومبولدت بحثا عن ملامح "التحليل البراغماتي"** (l'analyse pragmatique) **الذي لا يراهن على "المعنى" بل على "التفاهم" . ولا يقف عند "رؤية العالم" أو "شكل الحياة" بل عند شروط "المحادثة"** (la conversation) **بين المتكلّمين؛ وإنّه هنا تحديدا يجد اعتراض هابرماس على هيدغر موضعه الخاص: أنّ هيدغر قد اختزل التوتّر بين خصوصية الانفتاح على العالم و*كونية* التفاهم إلى العنصر الأول فحسب، ممّا خلق "تحدّيا" أمام الجيل اللاحق**[264]**. وبعبارة أكثر دقة. إنّ الصعوبة التي تنخر موقف هيدغر هو التسليم سلفا بضرب من "***قبلي*** المعنى الذي تفترضه رؤى العالم المؤسَّسة على لغة ما"** [265]**. هذا التسليم بوجود معنى خاص بلغة معيّنة ، لغة خاصة بشعب ما ضرورة. هو ما يحرم الهرمينوطيقا من الأرضية الصالحة للبحث عن "**الصلاحية الكونية التي يختصّ بها **قبلي** متعال" و يجعلها تتصرّف إزاء "**الصورة اللغوية للعالم بوصفها كونا **مغلقا من حيث الدلالة** (** sémantiquement fermé)" . على الضد من ذلك يعلن هابرماس أنّ "** البراغماطيقا مكلّفة

---

261 – Habermas 1999: 12 .

262 – نفسه: 13.

263 – يقول هابرماس مستشهدا بمقتطفات من أعمال هومبولدت (1999: 13) [التشديد من عندنا] :

« Ce qui sert de référence à cet aspect de la langue constitutif d'une vision du monde, c'est le concept *romantique* de l'homme : "l'homme pense, sent et vit uniquement dans la langue, et c'est par elle qu'il doit être formé ". »

264 – نفسه :13 .

265 – نفسه: 16.

الضد من ذلك يعلن هابرماس أنّ " البراغماطيقا مكلّفة باستخراج المظـاهر الكونيـة (les aspects universalistes) للمسار الذي يجب أن ينتهي بنا إلى التفاهم " [266] . البراغماطيقـا تعـني هنـا فلسـفة اللغة التي تتخطّى التحليل الدلالي إلى التركيز على "الاستعمال الحي للغـة" الـذي يراهـن علـى "الفهم المتبادل" (se comprendre mutuellement) بين المتكلمين، ولكن أيضا و في نفس الوقت على "التفاهم حول شيء ما (*s'entendre* à propos de quelque chose)، ومن ثم، إذا كان ممكنـا، التوصّل إلى اتفاق"، بحيث أنّ " استعمال اللغة لغايات التواصـل (communication)هـو مرتبـط بالوظيفة الإدراكية (cognitive)اللغـة "[267] . إنّ رهـان هابرمـاس هـو اعتبـار " تـذاوت التفـاهم" (l'intersubjectivité de l'entente) بمثابة شرط إمكان أيّ "ادّعاء للحقيقة" ، و شرط "موضوعية التفكير"[268] .

وهكذا إذا كان هابرماس قد عاد إلى لغويات هومبولـدت لتأسـيس التجـاوز البراغمـاتي للتحليل الدلالي الذي انحسر فيه هيدغر ، فإنّه قد التقـى آخـر المطـاف بشـطر غـير يسـير مـن استنتاجات رورتي حول ضرورة تجاوز أفق *نظرية المعرفة* إلى أفق المنعرج البراغماتي ضمن تقليـد فلسـفة اللغة، وذلك برغم أنّ رورتي لم ينحصر في مهمتـه ضمـن حـدود المنـهج التحليلـي، كمـا يحـرص علـى ذلـك هابرمـاس، بـل أيضـا علـى *الهرمينوطيقيا* بوصفـها أداة تحقيـق المنعـرج البراغماتي، حيث يؤدي هيدغر دورا حاسما. وهكذا فإنّ هيدغر يؤدي في عملية التأريخ للفلسفة المعـاصرة في ضـوء المنعـرج اللغـوي دورا حاسمـا، وذلـك أكـان التفكـير معـه (رورتـي) أو ضـده (هابرماس).

إنّ أطروحة هابرماس تقضي بأنّ غرض الفلسفة القاريـة منـذ نهايـة القـرن 18 – منـذ هومبولدت، ولكن أيضا منذ هيغـل /إيينـا في صيغـة مختلفـة ركّـز عليـها هابرمـاس في مواضـع أخرى[269] – قد تمثّل في "التحوين البراغماتي للفلسفة الكانطيـة"[270]، أي في تحويـل الفلسـفة مـن التفكير ضمن براديغم الوعي إلى التفكير ضمن براديغـم اللغـة.وبعبـارة أكـثر لطافـة ، فـرغ لهـا هابرماس في موضع آخر، إنّ تاريخ الفلسفة القارية المعاصرة قد يمكن تخريجه بوصفه "طرقا مختلفة في نزع الطابع المتعالي" ("des manières de "détranscendantaliser) عن الفلسفة الكانطية، في الانتقال من "النزعـة الذهنيـة" (le mentalisme) للمنعـرج الايبستيمولوجي مـن ديكـارت إلى فيشته، إلى "مقاربة تذاوتية" (approche intersubjective) دشّنها هيغل في نصوص إيينا، هي التي أدّت إلى المنعرج البراغماتي لفلسفة اللغة المعاصرة [271].

******

266 – نفسه .
267 – نفسه: 17.
268 – نفسه: 19.
269 – نفسه: 126 و ما بعدها.
270 – نفسه: 20.
271 – نفسه: 125 و ما بعدها.

وعلى ذلك علينا أن نتساءل : وماذا بعد؟ هل تخلّص الفكر الفلسفي *الراهن من الإرث* الهيدغري ؟ نعني: إلى أيّ حدّ يرى متفلسفة العصر من "الضلال" (l'errance) الساكن في سؤاله عن الوجود بسبب كونه لم ير من "معنى" أو "حقيقة" أو "ماهية" لهذا الوجود إلاّ ما يستقيه من "عالم" معيش أو "انفتاح" كيانوي أو "هُنا" هُو ما أو "أفق" فهم ما أو "موضع" تاريخاني أو "خلوة" حقبة ما أو "لغة" شعب بعينه هو "اليونان"[272] التي اخترعها *الرومانسيون و المثاليون* الألمان و جذّرها هيدغر نفسه [273] ؟ أجل، إنّ نكتة الصعوبة في "مفهومية الدازين" كما في "طوبولوجية الو-جود" لدى هيدغر هي هشاشة مسألة "الكونية" (l'universalité)[274] التي تظلّ تؤرق كلّ "هرمينوطيقا" من الداخل. مادامت كل هرمينوطيقا هي *هرمينوطيقا هُو ما و تراث ما و لغة ما* . وإنّ ذلك لأمر جلل لأنّه يهدّد البُعد "الكسموبوليطيقي" للفلسفة منذ أوّل أمرها. ولئن كان حكم هيدغر على "الرومان" مثلا معلوما، حيث يفهم "الرومانية" (romanité) الفلسفية بوصفها مجرّد ظاهرة "مشتقة" من "اليونان" الأصلية نتيجة ترجمة "حاجبة" للمعاني اليونانية الأصلية،[275]- فإنّ سكوته عن التراثين "العبراني"[276] و "الإسلامي" (و "الفلسفة العربية"[277] معه) عند ارتسام خطاطة "تاريخ الو-جود" بوصفه عهدا، وهو ما يفترض ضمنا أنّ كلاّ منهما "لا يملك منزلة البدء"[278] .- قد ينطوي على دلالات لم يُكشف عنها بعدُ. وإنّ علينا أن نتساءل: ماذا لو لم يكن تفكير هيدغر غير *الإمكان الفلسفي للمسيحية فحسب*؟ - إنّ من ينبّهنا على ذلك ليس أحد المعادين لهيدغر بل أحد صحابته الكبار، هو غادمير الذي لا يتردد ليس فقط في الإقرار بأنّ ما قدّمه **الوجود و الزمان** ، عن مسألة مثل تجربة الموت مثلا، انما هو مستقى من مصادر مسيحية. بل في التساؤل عمّا إذا كان هيدغر الثاني قد فكّر "فيما أبعد من تجربته المسيحية الخاصة" و أكثر من ذلك في التنبيه إلى أنّ "طريقة التفكير الغربي" ليست

---

272 - "اليونان" بالأمس و "الألمان" اليوم ، را: هيدغر 1935/1936: 61.

273 - Volpi 2001: 7 .

274 - ربّ صعوبة كانت المحرّك الذي أقام عليه غادمير إشكالية **الحقيقة و المنهج** : ههنا حاول غادمير أن ينجز ما وعد به هيدغر تحت عنوان "هرمينوطيقا العيانية" و ما أشار إليه ضمن "هرمينوطيقا الدازين" في **الوجود و الزمان**، نعني تحرير الهرمينوطيقا من طابعها "الابستيمولوجي" الذي ضخّه فيها دلتاي، وإحداث نحو من "المنعرج الانطولوجي" فيها، يكون هو العلامة الحاسمة على "كونية" الهرمينوطيقا، وذلك ببيان كيف أنّ " بُعد الفهم أو ، بشكل أكثر مطابقة، بُعد البحث في الفهم و اللغة انما يخصّص ليس فقط نمط معرفة في العلوم الإنسانية ، بل أوّلا وقبل كل شيء العنصر الجوهري للتناهي الإنساني." رب تناه لا يمكن معرفته إلاّ من خلال "براغماطيقا لغوية" يشدّها مبدأ أساسي هو حسب غادمير "الظاهرة الأصلية للهرمينوطيقا" ، يقضي بأنّه كل "قضية" منطقية بوصفها "جوابا على سؤال ما" را: Grondin 1990: 538-539، 540-541. عن مسألة "الكونية" لدى غادمير و المناظرة التي عقدها هابرماس معه ، را: Margolis 1990: 560 و ما بعدها.

275 - نفسه. ص 5.

276 - وهو سكوت كان بول ريكور قد بكّر إلى تسجيله و استفسار هيدغر نفسه عنه إبّان محادثات سيريزي (Entretiens de Cerisy) سنة 1955، دون أن يتلقى جوابا. لكنّه مشكل لم يحض بدراسة خاصة تكشف النقاب عن أسراره ، إلاّ مع الباحثة القديرة مارلين زرادير (Zarader) تحت عنوان طريف " **الدَيْن اللاّمفكّر فيه** . هيدغر و الميراث العبراني" . را: Zarader 1990: 17 و ما بعدها.

- P. Ricoeur, « note introductive », in : *Heidegger et la question de Dieu*. Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et J. St. O'Leary (Paris : Grasset, 1980)p. 17.

277 - عن سكوت هيدغر عن "الفلسفة العربية" في تاريخ الميتافيزيقا، را: Faye 1992: 23،29.

278 - نفسه.

"الطريقة الوحيد للتفكير" (not the only way of thinking) و أنّ *الإسلام* مثلا " يبدو أنّه يفكّر على نحو مختلف (seem to think differently)" [279] ؟ قد يجدر بنا أن نتساءل: لم *غاب* الإسلام عن طوبيقا "تاريخ الوجود"؟ – هذا التساؤل سجّله دريدا في سياق آخر، حين اجتمع سنة 1992 في جزيرة إيطالية تُسمى كابري (Capri) ، مع غادمير و فاتيمو و آخرين، للـ"كلام في الدين" (parler religion)، – قائلا : " نحن نمثّل و نتكلّم أربع لغات مختلفة، لكنّ "ثقافتنا" المشتركة، لنقل ذلك، هي في أكثر جلائها مسيحية، وهي تكاد لا تكون يهودية–مسيحية. لا مسلم بيننا، والأسفاه ، على الأقلّ بالنسبة إلى هذا النقاش الأوّلي، في اللحظة التي انما نحو الإسلام قد يجب علينا أن نبدأ بتوليه نظرنا."[280] ربّ أسف عقّب عليه غادمير قائلا: " بلا شك إنّ تركيبة الفريق كان ينقصها التوازن، من حيث أنّ جميع أعضائها، ما عداي، قد أتوا من العالم اللاتيني. لقد كنت البروتستانتي الوحيد. أمّا ما هو أكثر حساسية، فهو بلا أيّ شك، كما أشار إلى ذلك دريدا، غياب تمثيل ما للإسلام."[281]

قد يدعونا هذا النحو من *الأسف الفلسفي* على غيابنا داخل خارطة "تاريخ الوجود" أن نتساءل تساؤلا عثرنا عليه مرة أخرى لدى غادمير : هل المسألة، لدى هيدغر، خاصة بـ"لغة الميتافيزيقا"، "لغة الغرب"، أم بكل اللغات؟ مثلا "الاستعمال الشرقي للصور"؟ ألسنا نعمل في نطاق "كلّي واحد ووحيد، نعني ماهية اللغة و العقل؟"[282] وما جدوى دعوة هيدغر للـ"حوار مع الشرق"[283] إذا كان يصرّح سنة 1966 بأنه على قناعة بأنّ "الفكر لا يتحوّل إلاّ بالفكر الذي له المنبت و المقدور ذاته" ، أنّ الحلّ ليس في الشرق بل في "التراث الأوروبي و في إعادة تملّك لهذا التراث" فحسب ، اعتقاداً بأنّه حيثما "ولد العالم التقني" انما ينبغي "أنْ يُتجاوز بالمعنى الهيغلي للفظ" (1966أ: 268)[284]، وإنّ لجوء هيدغر الأخير إلى تكلّم العبارة *الرومانسية/المثالية* الهيغلية لا

---

[279] – Gadamer 1989، ص27–28 [التشديد من عندنا]:

« Certainly the description given in *Being and Time* is one which is drawn from Christian sources. Our Western way of thinking is certainly *not the only way of thinking* about the experience of death. Other after-life religions, for example Islam, *seem to think differently*. Did the later Heidegger think his way out beyond his own Christian experience ? »

[280] – را:

- Derrida, Jacques , « Foi et savoir. Les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison », in : *La religion*. Sous la durection de Jacques Derrida et Gianni Vattimo (Paris : Seuil, 1996) : 13.

[281] – را:

- Gadamer, Hans-Georg, « Dialogues de Capri », in idid. p. 221.

[282] – Gadamer 1973: 184.

[283] –قا: 1934/1935: 134، 204. – إنّ هذه الدعوة انما تظلّ موقفا "استطيقيا" و ليس قرارا مفهوميا ملزما، والدليل الحاسم على ذلك أنّه حيثما كان هلدرلين يفهم "ترجمة" (النصوص الإغريقية) بوصفها "عودا إلى العنصر **غير الإغريقي** (l'élément non grec)" وهو مبحث " "شرقنة" الأصلي" ("orientalisation" de l'original) عنده، وذلك تجاوزا للبدء الإغريقي نحو ماقبل الأصل، نحو ما يسميه "الشرق" و نحو "آسيا"، – نلاحظ أنّ هيدغر لا يتخطى الإغريق، ويحرص طيلة تأويله لشعر هلدرلين على تقديم " هلدرلين مقطوع عن بُعده "الشرقي"". را: Zarader 1990: 110–112.

[284] – يقول هيدغر (1966أ: 267–268):

« Ma conviction est que c'est seulement à partir du même site mondial où le monde technique moderne est né qu'une conversion peut se préparer, qu'elle ne peut pas se produire par l'adoption du bouddhisme zen ou d'autres expériences du monde faites en

يعني أقلّ أو أكثر من أنّ من يتكلّم ليس الأفراد بل "اللغة الألمانية"، وهو معطى تاريخاني دافع عنه هيدغر قائلا: إنّ الفرنسيين قد أثبتوا له " أنّهم لا يبدؤون في التفكير إلاّ إذا تكلّموا الألمانية: إنّهم يؤكّدون أنّهم لا يستطيعون ذلك في لغتهم" (1966أ: 268). فهل هذا مصير كل اللغات الأخرى؟ أم أنّ ما هو حقيق علينا ليس تكلّم لغة "الغرب" – مردودا ، حسب هيدغر ، إلى وجه "العدمية" فيه كما تعبّر عنه "أمريكا" و "الأمركة" (Amerikanismus) (هيدغر1938: 146؛ 1941د: 14؛ 1942ب: 68)[285] – بل "تعلّم الجوار" (l'apprentissage de la contiguité) معه، حسب عبارة رشيقة لدومنيك جانيكو[286] .

إنّ "تعلّم الجوار" ليس فسحة *ثقافية* يستعيد فيها معنى "الحداثة" (modernité) دلالة "الموضة" (mode)[287] الذي يتوارى فيها، بل هو تدرّب مضن على "إتيقا الاختلاف" ، وجدنا أنّ باحثا ألمانيا قد قطع شوطا لافتا لإخراجها، في مقالة ذات عنوان ذي دلالة هو " الاختلاف الذي لا يظهر. التأسيس الهيدغري لإتيقا اللغة" (Die unscheinbare Differenz. Heideggers Grundlegung einer Ethik der Sprache)[288] . فقد يبدو أنّ فكر *الاختلاف* الذي قام تاريخ الميتافيزيقا على "احتباس القول" (Versagung) فيه ، لا يمكن أن يصبح الكفيل الفلسفي القادر على وضع حدّ *تاريخاني* لما سماه هيدغر ذات مرة "الماهية الحربية" (kriegshaften Wesen) للذاتية[289] الحديثة، إلاّ متى أصبح الاختلاف هو "الإتيقا" الثاوية في "اللغة" التي نتكلّمها نفسها. ولذلك فنحن نسأل مع الباحث الألماني بيتر تراوني (Peter Trawny): " بأيّ وجه يمكن لفكر الاختلاف الهيدغري أن يهبنا دافعاً نحو إتيقا ما؟"[290] . – بذلك يبدو أنّ الشرط المطلوب هنا هو نقل مشكل "الاختلاف" من مستوى موضوع من مواضيع *اللوغوس/العقل* –، وهو مستوى لا يعرف معه هذا اللوغوس سوى إنتاج الهويات و التطابقات، – إلى مستوى *اللوغوس/اللغة العادية* حيث يصبح الاختلاف "المنسي" و "غير القابل للظهور" (unscheinbar) في "لغة الميتافيزيقا"، يونانية كانت أم حديثة، ليس شيئا آخر غير "اللغة" نفسها[291]. أليس من اللافت للنظر أنّ السنوات "الفلسفية" الأخيرة قد شهدت "نزعة

Orient. La conversion de la pensée a besoin de l'aide de la tradition européenne et d'une nouvelle appropriation de cette dernière. La pensée n'est transformée que par la pensée qui a les mêmes provenance et destination. »

[285] – عن هيدغر و أمريكا، را: Barash 1995: 169 و ما بعدها.

[286] – Janicaud 1991: 122.

[287] – Habermas 1985: 11.

[288] – Trawny 2000: 65–102.

[289] – جاء ذلك في : هيدغر، **ط.ك.** مج 69 (عنوانه: **تاريخ الـــو–جـــود**) ،ص 44؛ ذكره Tawny 2000: 96.

[290] – Trawny 2000،ص 73:

« Schließlich soll dargestallt werden, inwiefern Heideggers Denken der Differenz den Anstoβ zu einer Ethik geben kann. »

[291] – يقول Trawny 2000،ص 99:" إنّ ''الاختلاف بما هو اختلاف'' لا يوجد فقط ضمن اللغة بوصفه موضوعا عنه يمكن أن يُتكلّم، بل ، كما فسّر ذلك هيدغر آخر الأمر، **هو اللغة ذاتها**. وحتى نقول ذلك على نحو أكثر حيطة: ليس ''الاختلاف'' موضوعا من شأن الـ Λογος الكوني، بل هو يجد نفسه ضمنه على نحو بحيث أنّ كلّ تفكير انما هو معيَّن فيه على نحو لا يظهر."

قوية نحو الإتيقا"[292] لم تجد محورا لها سوى مسائل "الغيرية/الآخرية" (Andersheit) بين الديانات و "الأجنبية/ الغريبية" (Fremdheit) بين الشعوب و "الاختلاف" (Differenz) بين الثقافات و نزاع "الهويات"[293] ولكن بوصفها مشاكل تؤدي فيها "اللغات" دورا ليس باليسير في شيء؟ وإذا سلمنا بأنّ *كل لغة* انما تنطوي من حيث المبدأ على "اداعاءات صلاحية" (prétentions de validité) *كونية* ، فكيف يمكن أن تتأسّس "الجماعة المثالية للنقاش" كما يرنو إلى ذلك آبل و هابرماس ؟ – إنّ السقف "الإنسانوي" التقليدي لم يعد قادرا على مدّنا بأدوات الاستشكال الوجيهة.

بقي أن نسأل عندئذ: إذا كان هيدغر يفترض أنّ " رسالة الشعوب الغربية الصانعة للتاريخ تتمثّل ،الساعة الحاضرة، من حيث الجوهر في إنقاذ الغرب. و أنّ الإنقاذ لا يعني هنا تجرّد الخفاظ على الذي ما يزال موجودا، بل يعني على نحو أصلي تبريرا مجدّدا لتاريخه الخاص الماضي و الحاضر. **وأنّ التفاهم المتبادل بين الشعوب المتجاورة ضمن الأمر الأخصّ لها انما يتضمّن النجاح في اعتناق ضرورة هذا الإنقاذ بوصفه مهمّة خاصة لكل واحد منها**"(1937أ: 72)،– إذا كان يفترض ذلك، فما هو موضع *الشعوب* "غير الغربية" من إعراب *تاريخ الو–جود*؟ إلى أيّ مدى يمكنها أن تزعم أو تنجح في اعتناق ضرورة "إنقاذ الغرب" من عدميته؟ هل *لغاتها* "لغات ميتافيزيقية" يجدر بها أن تفكك تاريخ "الحضور" فيها أم هي *لغات* تقبع أصلا خارج "ناحية الفكر" (la contrée de la

---

« Die "Differenz *als* Differenz" ist nicht nur in der Sprache als ein Gegenstand, über den gesprochen werden kann, sondern, wie Heidegger zuletzt erklärt, *sie ist die Sprache selbst.* Anderes und vorsichtiger gesagt: nicht ist die "Differenz" ein Gegenstand des universalen Λογος , sondern sie befindet sich dergestalt in ihm, daβ alles Denken unscheinbar von ihr bestimmt wird. »

292 – نفسه،ص69.

293 – علينا أن نقرّ بأنّ كوكبة من المفكّرين العرب المعاصرين باختلاف صناعاتهم قد عرضوا بعدُ لمسألة "الهوية" باهتمام خاص؛ وليس ذلك صدفة بل هو عندنا علامة خطابية على ما يسميه هيغل الشاب "حاجة عصر" (das Zeitbedürfnis) لم تخضع بعدُ إلاّ يسيرا لضرب من الاضطلاع الفلسفي يقرّ بها بوصفها الخيط الهادي النموذجي لإرساء **فلسفة عربية معاصرة** تكفّ عن مهنيّ الشؤم السائدتين ،نعني جلد الذات إلى حدّ التنكّر العدمي لكلّ محاولة فلسفية لا تبشّر بالفلسفة الغربية، أو البكاء على أطلال الملة والدفاع العدمي عنها. انظر : – عبد الله العروي ، **الايديولوجية العربية المعاصرة** [1967] (بيروت : دار الحقيقة، ط. 4، 1981) – هشام شرابي ، **المثقفون العرب والغرب 1875–1914** (بيروت: دار النهار، 1971) .) – أنور عبد الملك، **الفكر العربي في معركة النهضة** (دار الأدب، 1974). – علي زيعور، **التحليل النفسي للذات العربية** (بيروت: دار الطليعة، ط. 1977، ط. 4 1987). – محمد عابد الجابري، **نحن والتراث. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ط. 1، 1980، ط. 3، 1993) .وكذلك: **الخطاب العربي المعاصر** (بيروت: دار الطليعة، ط. 2، 1985) .– هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي** (بيروت: دار الطليعة، 1984).– محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي** (بيروت: دار الساقي، 1991) .– عزيز العظمة، **دنيا الدين في حاضر العرب** (بيروت: دار الطليعة، 1996).).– فتحي التريكي، **استراتيجية الهوية** (بالفرنسية) (باريس: دار اركانتير، 1997).– محمد المصباحي، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد** (بيروت: دار الطليعة، 1998).– أبو يعرب المرزوقي، **آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مهبّ العولمة** (بيروت: دار الطليعة، 1999). – مطاع صفدي، **ماذا يعني أن نفكّر اليوم؟ فلسفة الحداثة السياسية و نقد الاستراتيجية الحضارية** (بيروت: مركز الإنماء القومي، 2002).

pensée)[294] – أو حسب عبارة لافتة لجان بوفري "ناحية العالم التي يسميها هيغل الغرب"[295] – التي تسمى "الميتافيزيقا"؟ هل مستقبل *المعقولية* قد أصبح مرة أخرى رهين طريقتنا في تخريج مسألة "الترجمة" من جهة ما هي سياق استقبال "الآخر،الغريب،الضيف" (l'autre, l'étranger, l'hôte)[296] و زيارته التاريخانية ، أي كقدر آخر – في آن واحد؟ هل يعني ذلك أنّ هذا القدر لا مخرج منه إلاّ بشكل "تفكيكي"، كما يبشّرنا بذلك دريدا. – انطلاقا من الإقرار بأنّ كل تفكير انما ينطلق من ضرب من "الألم اللغوي" (une souffrance langagière) السابق ، ليس فقط الناجم عن "تعدد اللغات" و الطابع المفرط للغة الواحدة (une langue, c'est déjà trop) و إرهاصات "اللامقول" (le non-dit) فيها، بل المتأتي أيضا وعلى نحو متوار من "أنماط الرقابة الأكثر لطافة دوما"، والتي هي في حالة دريدا، أنّه " لم يمكنه أبدا أن يتكلّم أو يسكن لغة ''أسلافه'' (العربية و العبرية)"[297] . وفي حالتنا نحن، أنّه محكوم علينا سلفا بالتفكير *خارج لغتنا* و *خارج تراثنا* ، وربما لمدة ليست قصيرة ؟ أم أنّ الترجمة انما تعاني دوما من "لا تعيّن" (indétermination) سابق – كما ينبّهنا إلى ذلك الفيلسوف الأمريكي كواين (Quine) – حيث أنّنا " انما نترجم دوما داخل لغتنا، ومن الداخل (from within)" ، ومن ثمّ أنّه لا يوجد "معنى" محض نترجمه، بما أنّ " المترجم ''يقرأ'' لغته الخاصة داخل اللغة الأهلية [..] إنّ الترجمة تبقى داخلية، ''محايثة'' للغتنا الخاصة. إنّه لا يوجد منفى خارج اللغة التي تعلمناها" و أنّه من الخرافة أن نعتقد في "المنفى خارج ثقافتنا" [298] ؟ إنّ القصد هو أنّ كل مترجم انما يحمل في ماهية الترجمة نفسها *زمانا لغويا* "سابقا إلى القلب" حسب عبارة جميلة للجاحظ استأنفها الأستاذ محجوب مرة. ولأنّه سابق على القلب فإنّ علينا أن نسأل: ما هي الخطوات التي قطعها الفكر لدينا في "تفكيك"[299] *الزمان اللغوي*/زمان لغتنا، الذي يخصنا ؟

---

[294] – را: Mattéi 1986: 39. في هذا المقال نحن نعثر على نموذج مما يمكن أن يكون "التفكيك" ما بعد الميتافيزيقي للغة العربية، حيث يقول عن " المراحل الأساسية للميتافيزيقا" التي تدبّرها هيدغر بأنّها " تكشف عن رقم /صفر /شفر (le chiffre) الوجود، الذي يقول في نفس الوقت الواضح و الخفي، اللغز و العدم الذي للانفتاح الذي منه يتأتى الألق الأول للغروب" (ص 37–38). إنّ اللافت للنظر أنّ ماطيّ يأخذ لفظة chiffre في معناها الأول في اللاتيني cifra، أي "zéro"، المتأتي هو ذاته من العربي sifr / صفر، الذي يعني حسب تفسير ماطيّ "فارغ" (vide). و المغزى هو أنّ اللفظ العربي "صفر" يمنحنا ، حسب ماطيّ، إمكانية تخريج ازدواج معنييْ "الوضوح" و "الخفاء" و "اللغز" و "العدم" و "الانفتاح" في دلالة "الوجود" في خلوة "الغروب"(crépuscule) ، غروب "الغرب" (l'Occident) في شكل "إبوخيا" (εποχη) أي ما يجعل الوجود يشكّل "عصرا" أو "حقبة" (fait époque) و على ذلك "يحتقب" (se retire) (نفسه).

[295] – Beaufret 1973،ص 139:

« Le propre de la pensée, dans cette contrée du monde que Hegel nomme l'Occident, est d'être devenue la philosophie. [..] L'Occident, Hegel le savait, c'est en lui qu'il contient son propre Orient, d'où précisément lui vient, séisme originel, la philosophie qui le coupe initialement de l'Orient. »

[296] – Jervolino 2000: 79 و ما بعدها.

[297] – Grondin 1999: 9.

[298] – Laugier 2001: 64 و ما بعدها.

[299] – قد يجدر بنا أن نحيل هنا على الخطوات التي قطعها الأستاذ التريكي في أطروحته حول **الروح التاريخي في الحضارة العربية–الإسلامية** (تونس: الدار التونسية للنشر/كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية بتونس، 1991)، وخاصة الفصل 4 ، الذي هو مدخل ظاهراتي حيث نعثر على بناء وصفي/سيمنطيقي للوعي العربي الإسلامي بالزمانية من خلال ألفاظ الزمان في العربية و تحديد نمط التاريخية

ماذا يجدر بنا أن نفعل: هل علينا أن نشارك *الهيدغريين* الذين اكتفوا ، على الأغلب، إلى حدّ الآن، بالاحتفاء *الاستطيقي* بالـ"لغز" (Geheimnis) الذي يعبُر الـ "Gestell" كخيط رفيع بين "القدر" / Geschick و "الخطر" / Gefahr، في أفق "الغرب" (هيدغر 1953ج: 37) ، أم نطالب على نحو *ما-بعد-هيدغري* ، وذلك لأسباب ليس أقلّها أن تكون "إيكولوجية"، أي متعلّقة بمسألة الـ" οικος " / المنزل أو "السكن بوصفه وجود الإنسان" (هيدغر 1951أ: 174) ،- بقدْر *تاريخاني* أدنى من "المعقولية بوصفها اقتساما" (la rationalité comme partage)[300] للعنصر "الإنساني" (l'humain) ، وليس "ما فوق الإنساني" لإمكانية "الإنسان الأخير" ؟ – نحن نرنو بذلك إلى جهة لم يكن *السفر* "الروحاني" (spiritual حسب عبارة نحتها دريدا[301]) – الذي أنجزه هنري كوربان "من هيدغر إلى السهرودي" (de Heidegger à Sohravardî)[302]، سوى خطوة خافتة فقط من طريق علينا أن نتساءل بكل ما أوتينا من جدّ تاريخاني: إلى أيّ مدى نحن نتحلى اليوم بـ"الطمأنينة" (Gelassenheit) اللازمة لاحتضانه أو بـ "الخلوة" (Lichtung) المناسبة لاستشرافه في طرافته الخاصة ؟

المشتق منه؛ و الأستاذ بن جاء بالله في كتابه الأخير ، **مساءلة الزمن المطلق في المقاربة الابستيمولوجية التاريخية** (تونس: مركز النشر الجامعي،2001) و خاصة الخاتمة، التي هي بمثابة محاولة تأصيل للمعنى المتعالي للزمان في أفق العقل العربي الإسلامي الذي ظلّ لمدة طويلة سجين البُعد "الانطولوجي" للزمان و لازمة قدم العالم الإغريقية التي تسنده، من جهة، متحيّرا من القول الإسلامي بحدوث العالم من جهة أخرى؛ ربّ تحيّر منعه منعا مريرا من الإبصار الدقيق بكل ما في "القطيعة" الحديثة من درامية ميتافيزيقية ما تزال أخلاق المعرفة لدينا لم تتهيّأ لها بما يفي من "تقوى الفكر" حسب عبارة رشيقة لهيدغر الأخير.

[300] – Janicaud 1985: 283 و ما بعدها.

[301] – Derrida 1987: 17،24،27.

[302] – Corbin 1976: 23 و ما بعدها.

الفـــــــهارس

I- فهرس المصطلحات

aisthesis, αισθησις, 534
Alêthéia,567,647 sq .
alêtheuéin, 541,645-649,651-655
All des Seienden,das (كل الموجود. جملة الموجود),615
allgemein, (كلي) 343,
Allgemeine, das (الكلي), 530,832,964
Allgemeine, das angeschaute (الكلي المحدوس),469
Alltäglichkeit (اليومية), 115, 116, 117, 119, 122 sq.,427
Als , apophantisches (بوصفـه الأبوفنطيقي), 181-184,574-577
Als , *qua* , η (بوصفه، بما هو), 569,983
als Zeit (بوصفه زمانا), 178-186,
Als, das primär entdeckende (بما هو التكشيفي البداني),574
Als, hermeneutisches (بوصفـه الهرمينوطيقي),181-184, 571-574
als, nivelliertes und nivellierendes (بوصفه المسطح و المسطح), 183,
Als-Struktur,die (بنيـة-بوصفـه), 181-182,573
an ihm selbst (فيه هو ذاته),1209
an sich selbst (في ذاته هو نفسه),1209
an und für sich schon bei uns (في ذاته و لذاته بيننا بعد),1169 sq.
Analytik der Existenz (تحليليـة الكيان),916
Analytik der Temporalität des Seins (تحليلية دهرية الوجود),684
Andere, das (الآخـــــر), 19,79,209,227,1067
Andere,das A. seiner selbst (آخر نفسه) ,209
Andere,der ganz (الآخر تماما),1042
Andersheit,die (الغيرية),1145
Anderssein (الغيريـة. الوجـود الآخـر، وجود الغير) 172,211
an-eignen, Aneignen,das (تملـك) 233,659 ; Aneignung (تملك),664
Anerkenntnis ,das (الاعتراف),976
Anfang des Denkens (بدء الفكر. بدء التفكير),1147
Anfang, der andere (البدء الآخر), 983-985,1005,1153-1163
Anfang, der erste (البدء الأول),976-983
Anfang, logisches (بدء منطقي),812
Anfang,der (البـــــــدء), 30,102,812,974,1102,1105,1146 sq.
anfänglich (بدئي), 31,33,972
angeeignet (يتملك ، متملك),766
Angemessenheit, (المقايسة) 379
Angst um ,die (قلق على),312

A
Abbau,der (النقض),1130
Ab-bau, der (التفكيك),1130 sqq.,1065
Abbild,das A . der Ewigkeit (صورة الأبدية),440
Abbildtheorie der Wahrheit,eine (نظرية نسخية في الحقيقة),577
Abendland,das (الغـــــرب), 973,1081,1165
abendländich-geschichtliche Standpunkt, der unsere, gewöhnliche (موقفنا الغربي-التاريخاني العادي),1116
Abfall,der (السقوط),976
abgeleitet (مشتق),407
abgeschnitten (مقطوع) ,304
Abgrund ,der(الهاوية),1156 sq.
Ab-grund,der (غيـــــاب الأســـاس),1034,1118,1125,1138,1155-1158,1162
Abhandene,das (الـذي-ليـس-تحـت-اليد),713
Abhandenheit (اللا-أدوية. الوجود الذي ليس تحت اليد),711,753
Abhebung (المباينة), 53,60-61,64,70-71,79-80,154,158-160,193,216,224,444,463sqq.,597,677, 734
Ablauf, zeitlicher (المجرى الزماني),560
Ablösung (التطليق),825
Absage ,die(الرفـض، الامتنـــاع) ,1126,1128
Ab-sage, die (انحباس-القول),1130 sqq.,1136 sq.
Ab-sentiale, das (الغيابي),751
Absenz (الغائب، الغيبة),714,751
Absolute darzustellen, das (أنه ينبغي عرض المطلق),1174
Absolute, das (المطلـق), 678,1099, 1180,1196 sq.,1166sq.
Ab-solutheit (المطلقية),1133,1136
Absolution (التطليـق . الغفران),1206 sq.,843 sq.,870
Absolvenz (إطلاق) , 68, 679,724,816 sq., 825,841-846
Absolvenz des Absoluten, die (إطلاق المطلق),1206 sq.
Absolvieren,das (فعل الإطلاق),1206
Absprechen ,das(دحض . تبكيت),664
Abstand,der (مسافة) ,287
Abwesenheit (الغياب),749,751,753
Affektion, (انتثار), 802
Affektive,das (الشعوري) ,294
Affinität (حميمية ، قرابة),849
affizieren (انتثر),455

Art des sophistischen Redens ,die (طريقة الكلام السفسطائي),650
Artikulation (تمفصل) ,300
Artikulation der Verständlichkeit (تمفصل المفهومية) ,301
Atheismus (الأ–ثيوسية),1044
Äther,der (الأثير) ,210-211
Äther des Erscheinens (أثـير الاظهار),1186
Äußerlichkeit (خارجيـة), 171, 172 , 196
Äußerlichsein,das (خـارج–الوجـود) , 171
Auβer-sich , das (الخارج–عن–ذاتـه), 173, 403,927
Auβer-sich, das ursprüngliche (الخروج–عن–النفس الأصلي),703
Äußersichsein (الوجود–خارج–النفـس), 171, 173, 174
Auβersichsein, das (الوجود–خارج–ذاته) ,196-197,480
Auf einem Umweg (بطريقة ملتوية),713
Aufdecken , Aufdeckung (الكشف) , 659,670
Aufdeckensein (كشف الوجود),648
Aufdringlichkeit (شغور) ,276
Aufenthalt, der(المقام) ,272
Aufenthaltlosigkeit (ترحال) ,305
Aufgabe, bewußte (مهمة واعية),674
Aufgang ,der(التفتح),970 sq.
Aufgehen , das(الانهماك) , 306
aufgehoben (متجاوز),521
Aufhebung, Aufheben (رفع) ,178,184,473,823,1059,1161,1208
Auflösung der Negativität (تذويـب السلبية),1138
Aufruf,der (استدعاء) ,337
Aufsässigkeit (إعواق) ,276
Auf-sich-zu (نحو ذاته),403
Aufspreizung (انفراج/تعاظم) , 173-177
Auftreten, bloβes (مجرد المثول),1205
Aufzeigen,das (البيان), 541,832
Augenblick, der (اللحظـة),99-100,105,224,397-399,1175
Augen*blick* (لحظة–العين),398,402
Augenblick der Geschichte der Metaphysik, ein (لحظـة مـن تـاريخ الميتافيزيقا),1175
Augenblicken,die (اللحظات),1038
augenblicklich (له وجود اللحظـة.علـى نحو لحظي),420,425
Augenblicks-stätte,die (مواقـع– اللحظة),1035
aus der Zeit (انطلاقا من الزمان), 178-186
aus sich (خارج ذاته),400
Ausbleiben, das (التخلف),521
Angst vor,die (قلق من) ,312
Angst,die (القلق),308,310-315
animal rationale , *zôon logon échon*,597,980
Anklang,der (الصـدى), 972, 993,1000,1013-1017
Ankunft,die (منبت), 48, 99,
Anlauf für den Sprung,der (مسافة الاستعداد للقفزة),1024
Anmessung, stillschweidende (مقايسة صامتة),740 sqq.
Annehmen der Verkündigung (قبول البشارة), 98,
Anruf,der (دعوة ، مناداة) ,337
Anrufverstehen ,das(فهم–المناداة)365
Ansatz, hermeneutisches (المنطلـق الهرمينوطيقي),644
Anschauen,das (الحدس),461,655,670
Anschauung (حدس), 88,199,558-566
Anschauung, kategoriale (حدس مقولي) 503
Ansich, das überzeitliche (الهو في ذاته فوق الزماني),616
Ansicht, eine bestimmte (رأي معين),647
An-sich-vorhanden-sein,das (الوجـود القائم في ذاته),436
Ansprechen ,das(مخاطبة. خطـاب) ,272,521
Anthropologie ,780-785
Anthropologie, radikale phänomenologische (انثروبولوجيـا فينومينولوجية جذرية),525
anthropologisch, (انـثروبولوجي) 261,899
Anthropomorphismus ,der (انثروبومورفية، تشبيه),1134
anwesend (مشهود),284,398,963
Anwesendsein (وجود مشهود),534
Anwesenheit (شـهود، مشـهودية),99, 226,264sq.,284, 398,436,438, 532,534 sq., 563, 579 sq.,583,588,648,694,749-751, 963,1021,1112,1116,1149
Anwesenheit,die ständige A. seiner selbst (الشهود المستمر لذاته),440
Anzeichen ,das(علامة), 120
Anzeige, formale (إشـارة صورية),92,106,503
apophansis (كلام مبين), 524,571
Apophansis,978
apophantisch (أبوفنطيقي), 29,37
apophasis (السلب) ,540
Appräsentationssinn ,der(معنـى الاستحضار) ,285
Appräsentieren ,das(استحضار) ,285
Apriori,das, 89-90,281,291,503
apriorisch,280
Art des Seyns,eine (طريقة للو–جود),982

Bedeutsamkeit (الدلولية) 16, 19,24,103,124
Bedeutung (الدلالة) ,211-212,217
Bedeutung, optische (دلالة بصرية),1191
Be-dingtes (المشروط، الشيء),1126,1128
Bedrohung, (تهديد) 334,
Befindlichkeit (وجدان),27,140,293-297,354,997
Begegnen, modifiziertes (اللقاء المتغير) ,276
Begegnenlassen ,das(الملاقاة),403
Begierde , die(الشوق),204,903
Beginn der Metaphysik (ابتداء /بداية الميتافيزيقا),1147
Beginn, der (الابتداء) ,1105,1146 sq.
Begreifen, ein ursprüngliches (تصوّر أصلي),982
Begreifen,das (التصوّر), 47,737,1174
Begriff der Zeit (مفهوم الزمان) ,196
Begriff,der (المفهوم، التصوّر), 20,23,28,166, 201,222,460,468 sq., 496, 735-740,810,1213
begriffen (متصوّر), 1,733,738,1112
Begriffene, das noch nicht (غير المتصوّر بعدُ),1059
begrifflich (متصوّر) 25,46,194-198
Begrifflichkeit (اصطلاح، جهاز مفهومي) 11,377, ,382
Begriffssprache,die (لغة المفهوم),1080
Begründbarkeit (التعليلية),1203
Begründen, das (التعليل),1203
Begründung (التعليل) ,965-969, 1195-1205
Begründung der Aussage (تعليل القول), 966,1203
Behalten , das(الاحتفاظ),436
behalten (احتفظ),710
Behalten, das vernehmende (الحفظ المتلقي) , 272
Bei-spiel,das (المثال، ما هو عند اللعب),829
Bejahung (الإيجاب),570
Bereich des Endes, im (في ميدان النهاية),984
Bereich, der (الميدان),957
Bereitschaft (التأهّب),1001
Beruhigung (تسكين), 307,(تهدئة) 328,
Beschränktheit (قلة العقل),744
Beschreibung, bloße (محض وصف),607
Be-sinnung (الاعتبار، التمعّن),959
Besinnung (تمعّن ، اعتبار), 20-21,30-32,35-36,378,958,1081,1168 sq.,1171
Besinnung , die "fundamentalontologische" (الاعتبار "الانطولوجي-الأساسي"),1025
Ausdruck,der (التعبير، العبارة), 211-213,834
Auseinandersetzung (مناظرة), 1,20,47,51,53,55,60-61,63-65,67,70,80,447,677,734,774 sq.,807,1056
Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus (مناظرة مع المثالية الألمانية),793
Auseinandersetzung mit einer Möglichkeit des eigenen Daseins (مناظرة مع إمكانية الدازين الخاص),680
Auseinandersetzung mit sich selbst (مناظرة مع النفس),1205,1210
Auseinandersetzung zwischen dem ersten und dem anderen Anfang (المناظرة بين البدء الأول و البدء الآخر),678
Auseinandersetzung, eine grundsätzliche (مناظرة أساسية),1067
Auseinandersetzung, geschichtliche (مناظرة تاريخانية),955
Auseinandersetzung,positive (المناظرة الموجبة),555
Ausgelegtheit(تفسيرية),118,126,132-133,616
Ausgesprochene,das (المعبّر-عنه) ,301
Aushalten, das (المعاناة),976
Auslegbarkeit (قابلية التفسير، التفسيرية),1113
Auslegung (التأويل . العرض) ,447 ; (تفسير) 31 ,66,211,319,376
Ausrichtung (توجيه) ,287-288
Ausrufen ,das(أن يهتف) ,351,
Aussage,die (الإخبار),567,956
Aussagen,das (القول),555
Ausschließen (الاستبعاد),475
Ausschließung, blinde (إقصاء أعمى),664
Aussehen (مثول) ,272 ; (منظر) ,305 *doxa* (علم ظاهر) ; 537
Aussehen,das (المنظر),967
Aussein ,das(إنصراف) ,332
Aussetzen, das (الاطراح),1112
Aussprache (محادثة),1056
Aussprechen (التعبير) ,211-212 ; (تلفظ),673
Ausstand ,der(بقية) , 325, 322sqq .
Auswirkung, die eigentümliche geschichtliche (الأثر التاريخاني الخاص),1076sq.
Auszeichnung, eine positive (تخصيص موجب) , 342
Autos,αυτος,227

B

barbarisch (بربري),621
bedenklich (يدعو على التفكير),1182
Bedeuten, das primäre (الدلالة البدائية),572

Bisherige,das (السائد إلى حدّ الآن),959
Blickkreis (مجال الرؤية),968
bodenlos (بلا قرار), 306
Bodenlosigkeit, ontologische (غياب الأرضية الانطولوجية),445
Bund, der (حلف، عهد),33-34,1204
C
Charakter des Nicht,der (طابع الليس),669
Christ,der (المسيح),100,103
christlich (مسيحي), 47,56,83,86,91,96-97,100,114
Chronologie, phänomenologische (كرونولوجيا فينومينولوجية),56,583-587
cogitatio,1097,1100
cogito sum, 146, 247-251, 302,308,329 ,469,863,906,1186
Cura,308
D
Da,das(الهنا),27,120,123,132,136,292,1030
da-gewesen (قد-كان-هنا),412
damals (في مرة فارطة),428
dann (إذن),428
Darstellung (العرض)210,447,1067,1206
Darstellung, spekulative (العرض التأمّلي),897
Daseiendes (الموجود-هنا),536
Dasein (إنية),533
Dasein (دازين),19-20,26,91 ,107,120,123,141,148 sq., 223,229,251,259sqq.,265 sq .,292, 307sqq.,385sqq.,477,693,1028,1050
Da-sein (دا-زين),20,27,43,287,292,300,758,983,1002, 1009,1022,1028-1037,1050,1159
Da-sein "des" Menschen,das (الدا-زين "الذي من شأن" الإنسان),1031
Dasein des reinen Selbst (إنية الهو المحض),816
Dasein des Selbst (دازين الهُو),816
Dasein, das alltägliche (الدازين اليومي),647
Dasein, das ganze (جملة الدازين), 320
Da-sein, ereignetes (الدا-زين المتعهَّد),1003
Dasein, menschliches (الدازين الإنساني),696
Dasein, mit der Zeit rechnenden D., (دازين حاسب للزمان) 432
Daseinsart (طريقة دازين),659
Daseinsgewißheit, (يقين الدازين) 330,
dasselbe (هوهو),197,207,304,459sq.,752,1143,1166
Datierbarket (الموقوتية),426-430
Datierung (التوقيت),428
Besinnung als Zuspiel, geschichtliche (التمعّن التاريخاني بوصفه لعبة),1018
Besinnung, die geschichtliche,953-961,1182
Besinnung, kritische (اعتبار نقدي),507
Besorgen ,das (الانشغال) 19,124, 270,427-430
Besorgnis,die (الانشغال),125,133-136
Besorgnispräsenz (حضور انشغالي),285
Besprechen ,das (المناقشة), 272
Bestand,das unzeitliche (الدوام اللازماني),560
Beständige,das (الدائم),965
Beständigkeit (الدوام، الاستمرارية) ,254,560
Bestehen,das (القيام)173 , 208,211,565
Bestimmung (تعيين),1114
Betrachtung, die historische (الفحص التأريخي),955 sqq.,1181 sq.
Beugung, wesentliche (انحراف ماهوي),1192
Bevorstand,der (الإحداق) 325,
Bevorstehen,das (الإحداق) , 145-147,
Bewahren,ein (الحفظ),977
Bewahrung (الحفاظ),973
Bewährung (تحقق),41-42
Bewährung durch den Tod (التأصّل بواسطة الموت),926
Bewandtnis,die (القرينة. صيغة خاصة) ,278-281,433,966
Bewandtnisganzheit (جملة-القرائن), 280
Bewegtheit (حركية), 113,131-132
Bewegung, dialektische (حركة جدلية),1210 sq.
Bewenden ,das(استقران) ,279
Bewendenlassen ,das(قبول الاقتران) ,280
Bewußtsein (الوعي) 2-3, 14, 96, 142-143, 190, ,240-241,243-244, 457, 614,864,1097, 1099 sq.,1185-1193
Bewußt-sein ,das(الوجود الوُعيّ),1186 sqq.
Bewußtsein, das unglückliche (الوعي الشقي),870
bezeugnen, (أن يشهد) 338,
Bezeugnung, existenzielle (شهادة كيانية), 335,
bezeugt, (مشهود عليه) 335,
Bezeugung (شهادة),320,343,350,352
Beziehen,ein (رابطة),577
Beziehung (علاقة), 292,464
Bezirk der Wahrheit, der (مضمار الحقيقة),1208
Bezug, kehriger (صلة المنعرج),1003
Bezugssinn , der(المعنى المرجعي), 93,104,
bildend (تشكيلي),1209

Datum, ein kalendarisches (وقت تقويمي),428
Definition (تعريف), 108-110
Defintion,eigentliche und strenge (التعريف الأصيل و الصارم),520
delotisch (كِشفي),673
denkbar (قابل لأنْ يُفكر فيه),1078
Denken,das (فكر ، تفكير),30-31,33,45-47,300,655,670,1139 sq.
Denken des Seins,das (فكر الوجود),1180
Denken, das andere (الفكر الآخر),33
Denken, das denkerische (الفكر الفاكر),1179
Denken, das philosophische (الفكر الفلسفي),1180
Denken, das übergängliche (الفكر العابر),1004 sq.
Denken, richtiges (تفكير سديد),559
Denken,das anfängliche (الفكر البدئي), 31,33,1005
Denken,das seynsgeschichtliche (التفكير على جهة تاريخ الـو-جـود، التفكير التاريخاني),1018,1003
Denken,die Subjektivität verlassenden D. (التفكير المتخلي عن الذاتية),680
Denker (مفكر),47
Denkerisch (على نحو فكري، فاكر، مفكر),35,47
Denkgeschehen,das (حادثة التفكير),559
Denktechnik (تقنية تفكير),644
Destruktion(النقض),106,229,237,247 sq., 524,531,597,677,1065,1130
Destruktion, historische (نقض تاريخي),638
Destruktion, in der Weise einer D. (على سبيل النقض),611
Destruktion, phänomenologische (النقض الفينومينولوجي, 237,595 sq.
destruktiv (نقضي),531
Deutung, (تأويل) 31
di'auton, 909
Diahermeneutik (ديا-هرمينوطيقا),612-613
dialégésthai,642 sq.,651-655,853-854,1210
Dialektik (جدلية) 35,55,58,79,207-208,221,496 sqq .,598-640,642-674,854,867,1052,1152
Dialektik der sinnlichen Gewißheit (جدلية اليقين الحسي),826
Dialektik, erschließende (جدل استفتاحي),667
Dialektik, konstruktive (جدلية بنائية),595 sq.
Dialektik, theoretisierende (جدلية تنظيرية),609
dialektos, 544
dialogisch-agonisch (حواري- نزاعي),1210 sq.
dialogos, 1210
dianoéin,652 sq.
dianoia,622
diaresis (التفصيل، التحليل) ,569 sqq.
Dichten, das, die Dichtung (شعر),45-47
Dienlichkeit (الجدوى) ,278
Dieses,das (الهذا) , 214,219
Diesheit (هذية),832
Differenz, die ontologische, 677,696,700-703,1126,1129
Differenz, die (الاختلاف),250,1106,1126,1129
Dimension (البُعد),851
Dimension des absoluten Geistes (بُعد الروح المطلق),811
Ding, das (الشيء),1126,1128
dinghaft (شيئي),1035
Diskussion, echte (نقاش أصيل), 105
doxa,647
dunkel (مظلام، غامض) ,205
durch die Zeit charakterisiert (مخصّص بواسطة الزمان),688
Durchdenkung (إمعان الفكر),1073sq.
Durchgang (معبر),667
Durchnittlichkeit (الوسطية) 122,126,267,304
Durchsichtigkeit (الشفافية) ,298,361
Durchsprechen ,das(مناقشة),653
Durchsprechen, in der Weise des D. (على سبيل المناقشة),653

E

ego cogito,1186
ego, 227,247,251,877
Egologische,das (الأنـا ئـيّ، الإيغولوجي),877,905
Ehemals, das (الأمس), 215
eidenai,304
eidos,561
Eigene,das (الخاص),1011
Eigenheit (ملكية),1007
Eigenschaft (خاصية), 576,1007
Eigenschaften (خصائص) ,266
eigentlich, (أصيل) 361
Eigentlichkeit (أصالة),12,18-19,26,368,377,1009
Einbildungskraft, transzendentale (مخيلة متعالية),802
Einblick , der (اللمحة),408 ; (نظرة الولوج),1193
einfallend (عارض),1055
Eingehen auf den Sinn ,das(اقتفاء المعنى),959

Entdecktheit (مكشوفية) ,578sq.
Enteignis, das (الجحـد) 1013-1016,1162
Entfaltung (انبساط) , 211
Ent-fernen ,das(استقصاء، استبعاد),304
Entferntheit (البعدية) ,287
Entfernung (استبعاد) , 287-288
Entfremdung (اغتراب) ,307,938,943
Entfremdung des göttlichen Wesens (اغتراب الماهية الإلهية),943
entgehen (فوت) , 220-221
Entgeschichtlichung des Ich (نـزع التاريخية عن الأنا) ,235
Enthüllen ,das(رفع النقاب),567
Ent-leben ,das(عيش بلا، نـزع الحيـاة) ,233
entlebend (سالب للمعيش),608
Ent-lebnis (محو المعيش),606
Entlebte,das (المعيـش المنفـي، الـلا-معيش),608-609
Entscheidene, das (الحاسم),1070
Entscheidung (القـرار), 19-20,44,1118,1158
Entscheidung über die Entscheidung (القرار حول القرار),1158
Entscheidungen (قرارات حاسمة),1121
Entschiedenheit (المحسومية),1158
Entschlossen (عازم) , 357
Entschlossenheit (العـزم) ,321,337,352sq.,356-364
Entschlossenheit des Selbst (عـزم الهو، اعتزام النفس),425
Entschlossenheit, die vorlaufende (العزم المستبق) ,320,370-376
Entschluβ, der, (القرار) 360
ent-springen (صدر),608
Entsprungene,das (الأصلي المنفي),608
Entstehen ,das(الكون) ,198sq.,216
Entweltlichung (نزع العالمية),277
Entwerfen ,das(اشتراع) 26,298,379
entwerfen auf eine Möglichkeit, sich (أن يشترع نفسه ضمن إمكان ما),705
Entwicklung (تفصيـل، تدبـير، انبساط),942
entworfen (مشترع),1116
Entwurf, der geworfene (المشـروع المقذوف به),1026
Entwurf,der (الاشتراع),392,706,1032
Entwurf,existenzialer, (اشتراع كيانوي) 332,
entwurzelt (منبت) ,304
Entzug,der (منع الصلة),1028
épékéina tés ousias, 707-708,719
epistémé logiké , 550 sqq
Epoche ,die(حقبة),1057,1101
Er-ahnen,das (التوجس),1000
Eräugnis (العيان) ,1007,1011 sq.
Erbauung (إقامة),988
Einheit (وحدة) ,319
Einräumen, das (التمكين) , 290
Einsprung , der(القفزان),1166,1180
Einsprung in das Absolute, der absolute (القفزان المطلق في المطلق),1180
Einzelnen, die (المتوحدون),1038
Einzigartige,das (الفريـد مـن نوعه),1059,1061
Einzigartigkeit (الفرادة),1179
ek-sistent (متوجد),723
Ek-sistenz (التوجد),43-44
Ekstase, die (وجـد، مقـام اكسـتاطيقي) 703,712
Ekstasen (أوجـاد، مقامـات اكستاطيقية),403
ekstatikon , 403
ek-statisch (توجدي) , 240
ekstatisch (وجدي، اكستاطيقي) 15,222, 401 sqq.,947
ekstatische und horizontale Charakter der Zeitlichkeit, der (الطابع الوجدي و الأفق للزمانية) 703
elastisch (مطاط) , 211
Element,das (العنصر/الميدان), 1186 sqq.
Element, das sinnliche (العنصر/الميدان المحسوس),820-821
Elevation zum Absoluten (الترقي نحو المطلق),1209
Ende (النهاية) ,323 sq.,755,976
Ende der abendländischen Philosophie (نهاية الفلسفة الغربية),986
Ende der Metaphysik,das (نهايـة الميتافيزيقا),1022
Ende des Abendländes,das (نهايـة الغرب),984
Ende des ersten Anfang , das (نهاية البدء الأول),984
Endfrage (سؤال ختامي),662
endgültig (نهائي),1062
Endlichkeit der ursprünglichen Zeit (تناهي الزمان الأصلي),728
Endlichkeit der Vernunft (تنـاهي العقل),788
Endlichkeit des Seins (تنـاهي الوجود),729
Endlichkeit des Seyns (تنـاهي الـوجود),1034 sq.
Endlichkeit,die (التنـاهي),68,406-407,462,677,723,728-732,858 sq.
ens certum,1139
Entäuβerung (استلاب),480,839,938,943
Entbergen,das (رفع الحجب),970 sq.
Ent-decken , das (نزع الغطاء),567
Entdecken,das (كشف),284,575
Entdecktbarkeit (قابليـة الكشـف، مكشوفية) , 283

Erörterung (تبيين، إشارة إلى البين، موقعة),678,1062,1168
Erscheinen, das (الاظهار),1177
Erscheinung (الظاهرة، الاظهار) ,64,203,536,818,874,1176,1205
Erschließendsein, (وجود-كاشف) 330
Erschließsen, das (الكشف) ,648
Erschließungcharakter (خاصية الفتح),664
erschlossen (مفتوح) ,277,284,334
Erschlossenheit (انفتاح ، انكشاف) ,292-293,334 ,338,358-360,841
Erschlossenheit des Da (انفتاح الهنا),435
Erschrecken,das (الرهبة),954
Er-sehen,das (التنظر),967-968,1203
Er-sehen des Wesens ,das(تنظر/الدخول في نظر الماهية),968
Er-springung (القفزة/التفتّح),1025
Er-staunen,das, *thaumazein* (الاندهاش),983,997sq,1000
Erstrecktheit (تمدّد),429
Erwarten, das, die Erwartung (الانتظار) ,99,100,332
Erwarterung (استنظار),97,
Er-wündigung (التأهيل),1160
Erzitterung des Seyns,die wesentliche (الزلزلة الماهوية/الكينونية للو-جود),1153
Erzogensein,ein (تهذيب),537
es geht um (يتعلق الأمر بـ) ,316
es ruft, (إنّه يُنادَى) 342
es weltet (إنّه يتمولم),233
Eschatologie (اسكتولوجيا),100,106,
essentia (مائية) ,266, 736
éu légéin (سحر البيان),651
Ewigen, die (الأبديون),1038
Ewigkeit (الأبد) ,195,201,214,799,934
exemplarisch (نموذجي),516
existentia (إنّية) ,266,698,736
Existenz (كيان),27,108, 225,227,236-239,266-268,320,384,394,404,479,703
existenzial (كياني),19-20,26,42,44,126,202,268270,273,288,320, 368,338,,344,352,360,374, 386,415,574,663, 719,922
Existenzialien (كيانويات، مقامات كيانوية),132,377,527,623
Existenzialität (الكيانوية), ,202,267-268,395
Existenzideal (مثال الكيان) ,364
existenziell (كياني), 108,111,202,268,320,335,352,360,368, 374, 415,719
Existenzphilosophie (فلسفة الكيان، فلسفة وجودية),80,1025
Existieren, das(فعل الكيان) 327, 333,422
Erbe,das (الإرث),416, 418
Er-denken (الإفكار. الدخول في الفكر),1016
Erdenken des Ereignisses,das (الإفكار/التأصل في فكر العهد),1040
Er-denken des Seyns,das (إفكار/الإفكار في/الدخول في فكر الو-جود),1005 sq.
Er-denken, das (الإفكار),31,35
Ereignis ,das(الحدث) ,233,235,236,362
Ereignis ,das(العهد),20-21,30,34,43-51,502,676 sqq.,953, 1006-1013,1160 sq.,1164
Ereignis, das in sich kehrige (العهد المنعرج في ذاته),1023
Er-eignis,das (الحدث الخاص) ,233
Er-eignung (التأصل في العهد),1001 ; (التعهد),1005,1016,1029
Erfahrung (تجربة),827,984,1186 sq.,1212
Erfahrung, allgemeine (تجربة كلية),826
Erforschung (بحث), 19
Ergründen,das (سبر الأساس),966
Er-gründung (سبر الأساس), ,1033
Ergründung (سبر الأساس),1002
Erinnerung (الذكر),747
Erkanntsein,das (الموجود المعروف) ,233
Erkennbares (غير قابل لأن يعرف),1021
Erkennen als Gang, das (المعرفة بوصفها سيرا/مسيرا),1208
Erkennen,das (معرفة),11,46,51,670,1175,1196 sq.
Erkennenwollen , ein (إرادة معرفة), 781
Erkenntnis, die (المعرفة) 559 sq.
Erkenntnis,eine eigentliche geschichtliche (معرفة تاريخانية أصيلة),1039
erkenntnistheoretisch, (نظري-معرفي) ,888
Erkenntnistheorie (نظرية المعرفة) ,608
Erklären, das , die Erklärung (التفسير), 236,738,1168
Erkundung (الاستكشاف),959
Erlaublich (تقوي ، دعوي),9
Erläuterung (الإيضاح),678,1167 sq.
Er-leben (العيش) ,232
Erleben,das erlebte (العيش المعيش) ,234
Erlebnis,das (المعيش),89,231-234, 609,1000
Erlebnis,das aktuelle (المعيش الحالي),408
Erlebnisstruktur (بنية المعيش) , 232
Er-lösung (دخول في الخلاص),1052
Ermöglichung (التمكين ، ما يمكن),710, 808 sq.,957

Existierkunst , die(فن الكيان),719
Explikate (بيانات),624
Explikation (التفسير),94,96,447
Exposition (العرض),447
Ex-sistenz (التوجد),836
F
Fähigkeit des Todes (قدرة على الموت) ,202
Faktizität (عيانيـــة),27,40,87-88,91,112,120,123,269-270,395,629
Faktum ,das(واقعة),25,27,336,426
Faktum, ontologisches (واقعـــة انطولوجية),1058
Fall ,der(سقطة) ,306
Fallen in der Zeit (الســقوط في الزمان),471-494
Falschsein,das (كاذب الوجود),567
Falschseinkönnen (مستطاع الخطأ),569
Fehlen, das (الإخطاء),634
Fertigkeit (مهارة),636
Flucht ,die(هروب) 48,310,343
Flucht und Ankunft des Gottes (فرار الإله و قدومه),1045
Forderung (اقتضاء),1,1053,1055 sq., 1064,1072
Formalismus, der schematisierende(صورانية تخطيطية),163
Formulierung, wörtliche,341
Forschung, konkrete (بحث عيني),625
Forschungsart (نمط من البحث),558
Frage,die (السؤال. المسألة),24,1159
Frage nach dem *on* (السؤال عن الموجود),660
Frage nach dem Wer des Daseins (السؤال عن من الدازين),479
Frage nach dem Wesen der Wahrheit (السؤال عن ماهية الحقيقة),962
Frage nach der Wahrheit des Wesens (السؤال عن حقيقة الماهية),962
Frage, eine wesentliche (ســؤال ماهوي),1072sq.
Frageerlebnis (مسألة المعيش) ,231-234
Fragen der Seinsfrage,das (تسآل مسألة الوجود),1081
Fragen, das (التســـآل، المساءلة),24,107,232
Fragestellung (طرح الإشكال),558
Fragliches (مشكل، إشكالي),107
Fraglichkeit (مشـــكلية),106-107,109,111-112,269-270
Fraglichste,das (الأمر السؤول، الأكثر سؤالا عنه),958
Fraglose,das (ما لا يسأل عنه),974
Fraglosigkeit (الطـابع اللامســؤول عنه),1133,1138
Fraglosigkeit des Seyns, völlige (الغياب التام للسؤال عن الو-جود),983
Fragwürdige, das (ما هو أهل لأن يسأل عنه),956
Fragwürdigkeit (أهلية السؤال),111,
Fragwürdigste,das (الذي هو أكثر شيء أهلا لأن يسأل عنه),958
Freiheit zum Tode, (الحرية نحو الموت), 331 sq.,335
Freilegung (استكشاف),1204
Freisein, das(الوجود الحر) 347
Frühe Schriften (الكتابات الأولى),506-519
Fuge,die freie (الإضمامة الحرة),992
Fügung (ضميمة),74, 992,994-996,1069
Fügung des Da (اضطمام الهنا),1034
Fundament, ein ontisches (أساس أنطي),697
Fundamentalontologie (انطولوجيـا أساسية), 18,43,49-50,61,69, 900,912-914
Fundamentalontologie der absoluten Ontologie (الانطولوجيا الأساسية التي من شأن الانطولوجيا المطلقة),898
fundamentalontologisch (انطولوجـي- أساسي),77,482,901
Fundamente ,die(أسس), ,337
Fundierungszusammenhang (تأسيس جامع) ,219-221
für uns (بالنسبة إلينا نحن),823
Furcht,die (الخوف) ,310-311
Fürsorge,die (الاعتناء), 19
Für-wahr-halten, das(أن-يعد-حقا) 373,
fusiki akroasis (السماع الطبيعي. سمع الكيان، سمع الو-جود),1000
G
Gang ,der(السير. المسير),48,
Gang des erscheinenden Absoluten, der (سير المطلق المتظاهر ذاته),1206
Gang und Weg des Absoluten, ein (سير و طريق للمطلق),1206
Ganze des Seiendes,das (جملـة الموجود),615
Ganze,das (الجملة) ,319
Ganzheit,die (الجملية) ,322 sq., 377
Ganzsein, das mögliche (الوجـود-الجملي الممكن), 321
Ganzseinkönnen , das eigentliche (ممكن-الوجود-الجملي الأصيل) , 321,368
Gattung (الجنس),964
Gebrauchsding (شيء للاستعمال),576
Gebrauchte,das (المستعمل) ,274
Gedachtes (المفكر فيه),468,560
Gedachtheit (الوجـود المفكـر فيـه), 168,184, 1112,1114,1126
Gedanke,der (الفكر),560
Gedanken-gang,der (سبيـــل في الفكر),992,1003-1004

Geschichte der Bildung der Welt (تاريخ تكوين العالم), 940
Geschichte der Metaphysik (تاريخ الميتافيزيقا),784,1018,1108,1175,1202
Geschichte der Wahrheit (تاريخ الحقيقة),973
Geschichte des Abendlandes (تاريخ الغرب),975
Geschichte des Daseins (تاريخ الدازين),813
Geschichte des Geistes (تاريخ الروح),840,940
Geschichte des Seins (تاريخ الوجود), 1101,1108,1169 sq.,1197
Geschichte des Seyns (تاريخ الوجود),686,1057,1101,1108,1197
Geschichte des Verfalls (تاريخ الانحطاط),986
Geschichte des Wesens der Wahrheit (تاريخ ماهية الحقيقة),983
Geschichte des Wesens der Wahrheit, die verborgene (تاريخ ماهية الحقيقة المحجوب),961
Geschichte(التاريخ),14,30,47,50,204,410,959,1079
Geschichte, die begriffene (التاريخ المتصور),840
Geschichte, die künftige (التاريخ المقبل),1039
geschichtlich (تاريخي. تاريخاني), 411,953,955-957,959-960,970,973-975,1004,1075
geschichtlich,*primär* (تاريخي على نحو أولي),413
geschichtlich,*sekundär* (تاريخي على نحو ثانوي),413
Geschichtliche, das (التاريخي. التاريخاني),143
Geschichtlichkeit (تاريخية. تاريخانية),14,42
Geschichtlichkeit des Daseins (تاريخية الدازين),407 sqq.,422
Geschick,das (المصير),417-419
Gesetzte,das (المطروح),560
Gesetztheit (مطروحية),798
Gesichtetheit (منظورية),970,1117
Gespanntheit (التمدد، التألف من مدد منفصلة), 436
Gespräch, sich auseinandersetzendes (الحديث المناظر نفسه),1210 sq.
Gespräch,das (الحديث),20, 72,734,776,1107,1166
Gestell,das (القشتال),19-20,50-51,1017
Gewachsensein, das (الندية),808
Gewährung (الجود. الاستجابة),1049
Gewaltsamkeit (طابع العنف),379,
Gewärtigen,das (الانتظار),436; (التوقع),580
Gedankenlose,das (الخالي من الفكر),1150
Gefahr, die (الخطر),1068
Gefährlichkeit jeglicher Dialektik (خطورة كل جدلية),606
Gegend,die,(الناحية، الجهة), 286,290
Gegenstand,der (الموضوع), 110,123,274,882
gegenständlich (موضوعي), 236
Gegenständliche,das (ما يعرض),523
Gegenständliches (الموضوعي),35
Gegenständlichkeit (الموضوعية),1084,1186 sq.
Gegenstandsein (وجود- الموضوع),118,528
Gegenteilige, das (الضديد),1077
Gegen-wart ,die(استحضار، است- تنظار، حاضر منتظر), 399,694
Gegenwart (حاضر),121,195,214 sq., 216-217,222,226,228,438, 580 sq.,583,588,694,711,809
Gegenwart,die eigentliche (الحاضر الأصيل),398
Gegenwärtigen,das(الاستحضار),285,397sq.,429,436, 579sq,695
Gegenwärtigung (إحضار),436,437
Gehalt,der (المضمون),555
Gehaltssinn (معنى المضمون),104,
Geist (روح), 58,208-209,214,468-471,864
Geist, der sich wissende Geist (الروح العارف ذاته),627
Geist, erscheinender (الروح الظاهر),627
Geist,1186 sq.
Geist,ein verborgener (روح محجوب), 209,223,308
Geltung (صلاحية), 255,507,560,598-603
Gemeinplatz (رأي سائد),656
Gerede,das (القيل و القال),122,126,303-304,648
Geredete,das (المتكلم), 339
gerichtet (مسدّد),667
Gesagtheit, konstituve (مقولية مقوّمة),661
Geschehen der Gemeinschaft (أروخ الملة),418
Geschehen des Daseins (أروخ الدازين), 813
Geschehen,das (أروخ),44,410,411 sqq.,481,959
Geschehen,das eigentliche (الحدوث الأصيل), 305
geschehend (آرخ),411
Geschehnis (تأرخ),50
Geschehnis einer Geschichte, das (تأرخ تاريخ ما),1175

Grunde gehen, zu (الذهاب إلى الأساس),1147
Grundfrage (السؤال الأساسي),678,883,953,989,1003,1005,1173
Grundfragestellung (الإشكالية الأساسية),660
Grundlegung der Metaphysik (تأسيس الميتافيزيقا),787
grundlos (بلا أساس),969
Grundsätzliche, das (الأساسي),1072
Grundsein, (يكون-علة، وجود-العلة) 345,
Grundstimmung (المقام الأساسي),954,983,,996-1001
Grundstimmung der Zukünftigen (المقام الأساسي للمستقبليين),1039
Gründung (التأسيس),20,993,966,1027-1037,1201
Gründung des Grundes (تأسيس الأساس),968
Gültigkeit (وجاهة),1062
H
Haben das (الملك، له), 107-108,110-111, 520sq.
Haben, erfassendes (ملك مدرك),564
Hand,zur (تحت-اليد) ,276,286
Handeln,das, (الفعل) 353
handlich (في-اليد) ,276
Hauptverschiedenheit (الاختلاف الرئيس),829
Haus, das (البيت),1193
Hegelei (هيغليات),636
Heiliges (المقدس),48,
Heimat ,die(الوطن),512
Helle,die (النور),535
Helligkeit (نورانية),533
Heraufkunft der modernen Technik (انبجاسة التقنية الحديثة),894
Hergestellte,das (المنتوج) ,274
Herkunft ,die (الصدور، المنبت),411,441,964
Herkunft, theologische (المنبت اللاهوتي),505,511sqq,840
hermeneuein , 31,528 sq.
Hermeneutik (هرمينوطيقا), 1,3,4,6,9,10,13-14,18,21,24,38,40,117 sq., 261-263,381,496 sq.,525-531,596,638
Hermeneutik der Faktizität (هرمينوطيقا العيانية),526 sqq.,597
Hermeneutik des λογος (هرمينوطيقا الـ λογος),522-525
Hermeneutik des Daseins (هرمينوطيقا الدازين),916
Hermeneutik, phänomenologische (الهرمينوطيقا الفينومينولوجية) ,523,526
gewesen (قد كان),396,400
Gewesen, sein (كونه قد كان),395-396
gewesend (قد-كان-يكون),400
Gewesenen, die (الكانيون، الذين قد-كانوا),1042,1047
Gewesenes (الكاني) , 925
Gewesenheit (الكُنتية، الكانية), 101, 224, 395-397
Gewesensein (الوجود-الذي-صار-بعدُ), 131-132
Gewiβen,das (الضمير) ,321
Gewiβheit (يقين),146,798
Gewiβheit des Todes (يقينية الموت) ,319,330
Gewiβheit, die sinnliche (اليقين الحسي),818
Gewiβsein,das (وجود موقن) 330,373
Gewissen-haben, (أنّ-له-ضميرا) 349
Gewissen-haben-wollen, (إرادة-أنّ-له-ضميرا، إرادة الضمير) 349,353
Gewissenlosigkeit, (فقدان الضمير) 350
Gewissensruf,der (نداء الضمير) ,319
Gewöhnliches (العادي),1115
Gewordensein (تصيّر),97-99,101,103
Geworfenes (مقذوف به),402
Geworfenheit (مقذوفية),27,326-327
Gewuβte, das (المعروف),1185
Gewuβtheit (المعروفية),828
Gezählte,das (المعدود),438
Gigangomachie über das Sein (صراع عمالقة حول الوجود),794
gigantomachia péri tès ousias,794
Glauben, das (العقيدة),1124
Gleiche,das (المطابق),676,950,1205
gleichursprünglich (تآصلي) ,27, 297,348,358
Gleichursprünglichkeit (تآصل، وحدة الأصل),27,309
Gleichzeitig (المعاصرة، المزامنة),66,71,901
Gott ,der(الإله),48,208
Gott, der letzte (الإله الأخير), 993,1041-1051
Göttliche,das (الإلهي),906
Grenze (حدّ) ,214,219,239,1121
Grenzen der Dialektik,die immanente (الحدود الداخلية للجدلية، المحايثة لها),657
Grund der Möglichkeit aller Richtigkeit (أساس إمكان كل سَداد),957
Grund wesen lassen (ترك الأساس يكون),1033
Grund, geworfener, (علة مقذوف بها) 346,
Grund,der (الأساس، العلة), 864,1097,1102,1138,1156
Grundart des Seins des Selbst (الطريقة الأساسية لوجود الهو),455

Ideal, ein faktisches I. des Daseins (مثال عياني للدازين), 375
Idealismus (مثالية),917
Idealismus, der deutsche (المثالية الألمانية) 1097
Idee (المثال), 196,208,460, 915,917,1164
Idee des Systems (فكرة النسق),608
identisch,752
Identität (التطابق،الهوية), 260,459,479,564,752,963,989
Immanenz (المحايثة), ,240
Immer-schon-vorweg-sein-bei-etwas (يوجد-دوما-بعد-في-سبق-لنفسه-لدى-شيء-ما),573
Immersosein (الوجود الدائم على النحو الذي هو عليه), 131
Im-voraus-Sichten,das (إبصار الشيء سلفا),967
in der Zeit (في-الزمان), 200,688
In-der-Welt-sein (وجود-في-العالم) ,25,269
Inmitten,das (الوسط),982
innerweltlich (داخل-العالم) ,273-274
Innerweltliche, das (الموجود داخل العالم),412
Innerzeitiges (داخل الزمان),426
Innerzeitigkeit (زمانية-في، زمانية ظرفية) , 42,189-191,200,321,399,426-437,712
Innigkeit des Nicht (حميمية الليس),1160 sq.
Innigkeit, die (الحميمية),1160 sq.
In-Sein (الوجود-في), 269,292,359
In-Sein,redendes (الوجود-في المتكلم) ,302
Inständigkeit (الإلحاح/الإقامة),1025,1030,1200
Inständigkeit des Da-seins (الإقامة الملحة للدا-زين),1175
Intelligibilität,224,298
Intentionnalität, 240-247,503
Interpretation (تأويل),447
Interpretation, aneignende (تأويل متملك),578
Intuition,561 sq.
Intuition,hermeneutische (حدس هرمينوطيقي), 234,503,525
Intuition,phänomenologie (حدس فينومينولوجي),525
Inzwischen,das (الأثناء),429
ipse,227
irrational (لامعقول),11,89-90,
Irrationale, das (اللامعقول),627 sqq.
Irrationalimus (لاعقلانية),10,11,286
ist (هو،موجود ، إنه),25,120,149-150,166-170,175,387,395,1004,1109,1208
hermeneutisch (هرمينوطيقي),3,5-7,9,13,18,23,24,28,37,38,54,80,234,261,321,531,912
hermetisch (هرمسي),991
Herrschaft (سيادة),34,
Herrschaft des *logos* (سيطرة اللوغوس),663
Hervor-bringen (أن ينتج/ أن يحمل),967
Hervorbringung (الإنتاج),967
Heute,das(اليوم، الراهن),41,118,120,126,414,614,616
heutig (راهن), 118,120,
Heutigen (أبناء اليوم),973
Hier,das (الهنا),171,173,
Hinsehen (التلفت) ,272,648
Hinsicht,in wesentlicher (ضمن استبصار ماهوي),1064
Hinweis ,der (العلامة),985
historéin,959
Historie (تأريخ),70,410,959,1079
historisch (تأريخي),235-236,411,1181
Historisches (التاريخي),90,92 sq.,94,610
Historismus (تاريخاوية),973
Hokuspokus (شعوذة),662
homo,308
Horizont seiner möglichen Verständlichkeit (أفق مفهوميته المكنة) ,302
Horizont,der (الأفق),5,24,36-37,703 sq.,712
humus,308

I

Ich (أنا), 228,243,254,257,385sq.,864
Ich bin (أنا أوجد),142-144,225 sq.,238-239
Ich bin-gewesen (أنا كنت أوجد),395-396
Ich denke (أنا أفكر), ,253-254,257,329,905
Ich erlebe (أنا أعيش),606
Ich, ein freischwebendes (أنا طائر), 358
Ich, endliches (أنا متناه),795
Ich,das Wir, und das Wir, das Ich ist (الأنا الذي هو نحن و النحن الذي هو أنا), 924
Ichgewißheit (يقين-الأنا),982
ich-haft (أنائي),1035
Ichheit (أنائية), 48-49,388
ichlich (أنائي),868
Ich-Reflexion (أنا-التفكر), 244
Ich-Selbst (أنا-الهو),233-234,470
Ich-Subjekt, ein isoliertes (أنا-ذات معزولة),706
idea ,561,1097

L

Lage, die (الموقع),363-364
Land, das (الأرض),1193
Lassen,das (المطاوعة. الترك),394
Lästerung (التجديف),1048
Leben, die Wendung zum (المعطف نحو الحياة) , 231
Leben, das faktische (حياة عيانية), 88,90,96
Leben, unreflectiertes (حياة غير متفكرة), 209
Leben,das (الحياة) ,238,902,901-911
Lebendasein,das (دازين الحياة),615
Lebenserfahrung, christliche faktische (تجربة الحياة المسيحية العيانية),101
Lebenserfahrung, die faktische (تجربة الحياة العيانية),609
Lebenserfahrung, urchristliche (تجربة الحياة المسيحية الأصلية),97-104
Lebenszusammenhang (ترابط /تماسك الحياة), 235
Leere, die zeit-räumliche (الخلاء الزماني-المكاني. خلاء فضاء الزمان),1037
légein ti kata tinos (قول شيء على شيء ما),650
Legein, λεγειν (قال),28,541,560,647,649,977
legomenon,das (المقول),560
Leiststimmung (المقام الهادي),1018
Leitfrage (السؤال الهادي),678,883,989,1003,1005,1173
Letzte, das (الأخير),1042
Letztheit,die (الآخرية),1046
Licht der Wahrheit, das (نور الحقيقة),1196
Lichtung (منارة، خلوة),5, 293,1002,1030-1032,1057,1101,1154
Lichtung des Daseins (منارة الدازين),841
Lichtung des Seins (منارة/خلوة الوجود),1134,1138
Lichtung des Seyns (خلوة الوجود),1030
Lichtung des Sichverbergen (خلوة الاحتجاب),1031
Logik, 5,301,303,508-516,523,526,547-549, 633-638,655
Logik, die ursprüngliche (المنطق الأصلي),547
Logik,die philosophierende (المنطق المتفلسف),547,556
Logik,existenzielle (المنطق الكياني),527
logisch (منطقي),607,866
Logische Untersuchungen (مباحث منطقية) , 503-504,560
Logische, das (المنطقي),877,905
Logisierung (منطقة),607

J

Jemeinigkeit (الوجود الخاص في كل مرة) ,267
Jenseits des Sinnlichen, das (ما وراء المحسوس),783
Jenseits, das (الماوراء),867
Jetziges (الآني),98,
jetzt (الآن),428
Jetzt , das (الآن),157 sq.,174-176,194-198,214,219,222,404,414
Jetzt-hier,ein (هنا-آن),174,176,
Jetzt-sagen, ein (قول الآن),435
Jetzt-Sein (وجود-الآن), 196
Jetzt-Zeit (زمان-الآن),177,213,480
jeweilig (في كل مرة), 120,123
Jeweiligkeit (الوجود-في-كل-مرة),118,122-124,142,614

K

kairologisch (كيرولوجي), 103,105-106,113-114,
Kairos (كيروس),83,97,103)106,113,
kataphasis, (الإيجاب),540
kategorial (مقولي), 19,254,386,663
Kategorie (مقولة), 126,267,288,623
Kategorienlehre der Nacht,die (نظرية مقولات الليل),536
Kehre der Vergessenheit des Seins (منعرج نسيان الوجود), 686
Kehre im Ereignis, die (المنعرج في العهد),686,988 sqq.,1008,1048-1051,1108
Kehre im Ereignis, die ursprüngliche (المنعرج الأصلي في العهد),1050
Kehre,die (منعرج),43,45,50-51,60-61,68,116, 680-732,985,1158
Kehren,das (الانعراج),681,720
khronos 679
kinêsis (حركة),672
konkret,208
Konkretion (عينية), 109,543
Konstruktion (البناء), 575,597,619
Konstruktion, phänomenologische (البناء الفينومينولوجي),410
Kreislauf ,der (المجرى الدائري), 219
Kreuzweg,der (مفرق الطريق),848
krinein, 466,699
Kritik (نقد),52
Kritik, historische (نقد تاريخي),639-640
Kritik, phänomenologische (نقد فينومينولوجي),609
Kritik,immanente K. der phänomenologische Forschung (نقد محايث للبحث الفينومينولوجي), 245
Kronos,198,201,546 sqq.
Kulturerscheinung (ظاهرة ثقافية),1082
Künftigen, die (المقبلون),1039

Mitdasein,das (الوجود مع),19
Miteinanderreden (كلام-مع-الغير),551
Miteinandersprechen (الكلام-مع، مكالمة),673
Mitgeschehen,ein (أروخ مشترك),418
Mitteilung (التواصل),341
Mittel,das (الوسيلة),1196
Mit-vollzug, der(الاقتفاء),681
Mitvorhandenheit (القيمومة-مع),579
Mitwelt (عالم المعية),98,103-104
Mitwissen, das (المعرفة-مع),1185,1188
Modalität,mögliche existenzielle (جهة كيانية ممكنة),372
Modifikation (تحوير),182-183
Modifikation, existenzielle (تحوير كياني),336
Modus ,der(الضرب),374,576
Möglichkeit (إمكان. إمكانية),659
Möglichkeit, die existenzielle (الإمكان الكياني),372
Möglichkeit, verborgene (إمكان محجوب),375
Möglichkeit,mitgezeugte (إمكان مشهود عليه مع),375
Möglichsein (موجود-ممكن. ممكن-الوجود),313
Moment ,das(اللحظة),199,215
Momente der Modalisierung (لحظة التنميط),371,373
Momenten,die (اللحظات),996
Mono-theismus (المونو-ثيوسية),1044
morphé,736
Mystyk (التصوف),944
Mythologie der Vernunft (ميثولوجيا العقل),775

N

Nacheinander,ein (تعاقب),439
nachgeholt (الفائت المستدرك),1121
nächst (الأقرب),274
Nach-vollzug, der (التتميم),681
Nähe,die (القرب),286
Näherung (استقراب),288
Natur (طبيعة),164-165,208-209,214,723
Naturphilosophie (فلسفة الطبيعة),161-166,190,459sq.,203-205,208-209
Negation, die produktive (السلب المنتج),665
Negation,348 , 664
Negativität (السلبية),73,250,664-670,748,751,1074,1106,1126,1129,1143 sq.
Nehmen-als,ein (أخذ بما هو),573
Neugier,die (الفضول، حب الاطلاع),129-133,304-305
neukantianisch,240
nicht (لا),1109
nicht (ليس),1144
Logos , λογος (لوغوس),6-7,21,27-29,36,260,301,502,520)525,531,537-545,546 sqq., 550-557,566-578, 642 sq.,646-649,672-674,863,884,888,976-983
logos pséudês (القول الكاذب),650
Logos von der Zeit (لوغوس عن الزمان),586-587
Logos, Sammlung (الجمع),1161
Los-lösung (التخلص من القيد),1131
Lossprechung (الغفران),1206 sq.
lumen naturale , 293,841,1002

M

Machen, das (الإيالة),981
Machenschaft (آليـة. تسـخير، إوالـة),19,34,981 sq.,1152,1180
Macht,die (سلطان),34
Man , das (هم),415
Mangel,der (النقصان), 967,1094 sq.,1121
Man-selbst,das (هو-الهم),309, 336,340,383
Materie, die absolute (المادة المطلقة),930
Materiel, erworbenes (مادة مكتسبة),635
Medium , das (الوسط),1196
Mehrheit von Wotrten,eine (كثرة من الألفاظ),673
Meinen,das ; die Meinung (الرأي),827
Meines (يخصني),266,343
Mensch im Da-sein, der (الإنسان ضمن الدا-زين),1031
meta ta phusika,1022
métabolé, 716,718
metaphysiche Charakter der Frage, der (الطابع الميتافيزيقي للسؤال),1139 sq.
Metaphysik (ميتافيزيقا),30-31,47,67,780-785,1017,1195
Metaphysik des Daseins (ميتافيزيقا الدازين),790
Metaphysik des deutschen Idealismus (ميتافيزيقا المثالية الألمانية),1180
Metaphysik, die Bereitschaft zur (الاستعداد الميتافيزيقي),782
Metaphysik, die neuzeitliche (الميتافيزيقا الحديثة),1171
metaphysisch, nicht mehr m. ist (لم يعد ميتافيزيقيا),1000
metaphysische Aufgaben eine (مهمة ميتافيزيقية),1175
Metempsychose, philosophische (تناسخ فلسفي),797
Methode (منهج),236
Metontologie (ميتوانطولوجيا),716 sq.
Miβgang,ein (تعثر في السير),614
Miβverständnis (سوء الفهم),614,659 sq.

O
Objekt ,das(موضوع),33,270 sq.,736
Objektivierung (موضعة),607
Offenbare,das (المتجلي),1177, 836 sqq.,841
Offenbarkeit (التجلي),836,841
Offenbarkeit des Seienden (قابلية الموجود للانفتاح، تجلي الموجود),973
Offenbarmachen (استكشاف),552
Offenbarung (التجلي),165,838
Offene,das (المنفتح),838,841,983,1002
Offenhaft, eine vierfache (انفتاح رباعي),957
Öffenheit (انفتاح),971 sq.,1030
öffentlich (عمومي),431
Öffentlichkeit (عمومية),122,128,304
on aléthinon (موجود حقيقي),652
onomatisch (اسمي),673
Ontik, summatische (أنطيقا إجمالية),718
ontisch (أنطي) ,267,375
Ontochronie (انطوكرونوسيا),679 ; Onto-chronie (انطو-كرونوسيا) ,940-948
Ontologie (انطولوجيا),54,60 ; Ontologie,940-948
Ontologie, prinzipielle (انطولوجيا مبدئية),523
ontologisch (انطولوجي), 27,42,226,255,267,375,912
Ontologisierung (إضفاء الطابع الانطولوجي), 4,23
Onto-Theo-Logie (انطو-ثيو-لوجيا),1044,1202 ; Ontotheologie (انطوثيولوجيا),879,888-897
Opposition (تعارض),622
Ordnungshafte,das (النظامي),616
Ort der Wahrheit (موضع الحقيقة),566
Ort,der (الموضع),1062
Ort,der systematische (الموضع النسقي),161,203
Ortschaft der Wahrheit des Seins (موضعية حقيقة الوجود),1058
ousia (أوسيا), 190,226,228,578-583,694,971
ov,877

P
paideia, παιδεια, 537
panlogistisch (منطقاني),607
Pantheismus (بانثيوسية),1044
Parusie, παρουσια (باروسيا),97,99-100,672,694
pathos, παθος,294,296
Pelemik (خصومة),70
perceptio,1097,1100,1186
Person ,die(شخص),227,256,258
phainoménon, φαινομενον,532-537,647
Nicht des Seienden,das (ليس الموجود),1144
Nicht,das (الليس), 407,664,1106,1144
Nichtdieses, das (اللاهذا),822
Nicht-es-selbst-sein (أن-لا-يكون-ذاته) ,306
nichtfaft (عادم),1139
Nichtgegenwärtigen,ein (انعدام الاستحضار),714
nichthaft (ليسي),1158
Nichtheit (الليسية، اللائية), 348,1133
Nichtiges (المعدوم),1158
Nichtigkeit (ليسية), 346,406-407,668,753
Nichtigkeit des Seins, die wesentliche (الليسية الماهوية للوجود),1158
Nicht-mehr-da-sein (لم-يعد-موجودا-هنا) ,322
nichts (لاشيء),1139
Nichts als Nicht des Seins, das (العدم بما هو ليس الوجود),1143
Nichts der Wirklichkeit ,das(عدم الوجود بالفعل),1149
Nichts selbst nichtet,das (العدم ذاته يعدم),756 sq.
Nichts, das höhere (العدم الأعلى),1158
Nichts,das (العدم),312,334,1109,1138-1151
Nichtsehenlassendes,ein (ما لا يجعل الإبصار [ممكنا],535
Nichtsein, das (اللاوجود),1143,1158
Nicht-sein,306
Nichtung (العدامة) , 1157
Nicht-zuhause-sein (أنه-ليس-في-بيته) ,314
Niemand, das (لاأحد), 127
Nihilismus (عدمية) ,1139 sqq.,1151
Nirgends (اللامكان) ,312
Nivellierung (تسطيح),182,437,576
Nivellierung, die naïve ontologische (التسطيح الانطولوجي الساذج) 672 sqq.
noch nicht (ليس بعد),100,135
Noch nicht (ما ليس بعد),394
Noch-nicht-jetzt,das (ما-ليس-بعد-الآن) ,213
Not, die (الضر),982,993 , 1157; (الفاقة),1152
Notwendigkeit (الضرورة),982,1157
Nous, νους , *noéin*, 32, 304,622,652,654,695,977
nous, der uneigentliche (النوس غير الأصيل),652
Nur-hinsehen (مجرد التحديق) ,275
Nur-vorhandensein (مجرد-الوجود-القائم) ,277
Nur-Vorstellen,das (ما هو تمثيل-فحسب),563

Publikum,ein (جمهور),530
Punkt, der (النقطة),219
Punktualität (نقطية),170-173
R
Rabulistik (فن مغالطة),636
Radikalisierung (التجذير),808
ratio (راسيو ، حساب), 5,7,11,35, 863
Rationalismus (عقلانية),10-11,14
Rationalität, fundamentale (المعقولية الأساسية),633
Rätselhafte,das (اللغز، اللغز),1077
Raum und der Äther,d.h. das Element des Erscheinens, der (المكان أو الأثير، بمعنى عنصر الاظهار),1206 sq.
Raum,der (مكان),166-170,178-179
Raum-geben (منح–المكان),290
Raumlichkeit (المكانية),285-291
Raumstelle (موضع–في–المكان),288
realitas,394
Realität (واقع),380,254
Rechtmäßigkeit (مطابقة الصحة),1203
Rede,aufzeigende (كلام مبين),532
Rede,die (كـــلام),27-28,300-303,337,354-355,521
Reden,das (الكلام),551,567
Reflektieren, das (الاعتكاس),1190
Reflexion (التفكـــر. الانعكـــاس), 5,32,33,35, 385,472,1190sq.,607,800,867,867,1114, 1186
Reflexionsphilosophie der Subjektivität (فلسفة الذاتية القائمة علـى التفكر),804
reflexiv (تفكري),470
Reines Leben zu denken (أن يفكر في الحياة المحضة),906
Rekonstruktion (إعادة البناء),606
Relationale,das (العلائقي),615
Relative,das (النسبي),1196 sq.
Religion, die geoffenbarte (ديـــن الوحي),839,841
Religion, die offenbare (دين التجلي ، الدين المتجلي),739,841
Religionsgeschichte (تاريخ الأديان),611
res cogitans,227,248-249,253-254,445,699
Revolution, transzendentale (ثـورة متعالية),797
Richtigkeit, *omoiósis* (الـسداد), 17,19,590,956, 969-972,1203
Richtigkeit der Aussage (سـداد القول),955sqq.
Richtigkeit der Vorstellung (سـداد التمثيل),1203
Riesige,das (الهائل),1015 sq.
Romantik,die (رومانسية),973
romantisch,207-212,516-519
Romantismus,der (رومانسية),23,36
Phänomen ,der(ظاهرة),559
Phänomenologie (فينومينولوجيـا), 3-4,13-14,87,154,240,503,619-632
Phänomenologie des religiösen Erlebnisses (فينومينولوجيا المعيش الديني),242
Phänomenologie des theoretischen Logos (فينومينولوجيا اللوغـوس النظـري),243
Phänomenologie des Unscheinbaren (فينومينولوجيا ما لا يظهر),1176
phänomenologisch (فينومينولوجي),38, 222,226,237,272,301,321,531,558,665, 912
phantastikê (بواسطة التخييل),651
Philosoph (فيلسوف),47
Philosophie (فلســـفة),20,51,105 sq.,119,243,955-956,1195
Philosophie, das geschichtliche Sein einer (الوجود التاريخاني لفلسفة ما),1077
Philosophie, die *abendländische* (الفلسفة *الغربية*),1081
Phronesis,362-363
phusis,970,977,979
plastisch (تشكيلي), 210,221,820,1056
Platonismus des Barbaren (أفلاطونية البرابرة),619-622
Polemik, philosophische (الخصومـة الفلسفية),598
Positivismus (الوضعانية),1020
Prädikation (الحمل),568
Praesens ,das(المضارع),708-714
Praesentiale, das (الحضوري),751
Pragmata, πραγματα (أشـياء),15, 224,271,274,sq.
pragmatisch (براغمـــاتي),3,13,15-16,21,80,275
Präsenz ,die(المضارعة),284,579,583
Praxis, πραξις (عمل),15,224,271,274 sq.
Primat des Theoretichen, der (أولية النظري),607
Prinzip, 812,1097,1102
Prinzipielle,das (المبدئي),109
Prinzipsein (وجود–المبدأ),109
Prinzipsein des Prinzips (وجود–المبدأ الذي للمبدأ),1070
Problem der Metaphysik, das (مشكل الميتافيزيقا),1107
Problematik der Temporalität (إشكالية الدهرية),687, 689-696
Problematik des Selbst (إشكالية الهو), 68, 225 sq.,247-251,445
Produktivität des Nichts (إنتاجيـة اللا),613
prôtê philosophia,720,783
Prüfung (فحص),1196
pséudos, 649-651

Rückbeugung des Lichtes (انحراف النور),1186sq.
Rückgang auf den Grund ,der(التراجع إلى الأساس),958
Rückgang in den Anfang (العودة إلى البدء),974
Rückschein,der (الانعكاس),1192
Rückwendung (الانعكاس),868
Rückwendung des Blickes (تلفت النظر إلى الوراء),1186
Ruf, des Gewissens (نداء الضمير) ,339-343
Ruf,der (النداء) ,337
S
Sache selbst (نفس الأمر، الشيء ذاته),62,65-66,70,330
Sache selbst, Erfahrung der (تجربة نفس الأمر),923
Sache,die (المسألة),667
Sachen selbst , Zu den (نحو الأشياء ذاتها),923
Sachlichkeit (واقعاتية) ,232
sachlos (لا صلة له بالأشياء),651
Sachverhalt,der (حال/وضع الاشياء) ,236,565
Sagbarkeit (قابلية القول),643
Sammlung (الجمع),1161,1163
Satz,der (القضية),543,560,564,566,904
satzmäβig (على هيئة قضية),904
Satzwahrheit (الحقيقة–القضية),564
Schaffen, das (الإبداع),1121
Schätzung der Tradition (تقويم التراث),557
Schein,der (الظاهر),536
scheinbar (ظاهر),71,180
Scheinen, das (الظهور),1177
Scheinen, das unscheinbare (الظهور الذي لا يظهر),1176
Schema, das horizontale (الأخطوط الأفقي),704
Schematismus (تخطيطية), 197,448-454, 587-594
Schicksal,das (القدر),416-417
schon (بعد),101,401
Schon,das (البعد) ,194
Schriften, erlaubliche (كتابات تقوية) ,617
Schuld, die (الدين) , 343-350,668
Schuldbewuβtsein (الوعي/الشعور بالذنب) ,348
schuldig (مدين) ,344sq.
Schuldigsein (الوجود المدين) , 337,344sqq.
Schweigen (السكوت) , das,303,339 sq.,354
Sehenlassen, ein (جعل الشيء مبصرا),978
Sehenlassendes,ein (ما يجعل الإبصار [ممكنا],535
seiend (قاعل للوجود) ,394
Seiende im Ganzen, das (الموجود في الجملة),719,1126 sq.
Seiende, das (الموجود) , 24,823,881,1109 sq.
Seiendes,das redet (الموجود الذي يتكلم) ,302
Seiendheit (موجودية),1020,1084,1110,1126,1134 sq.
Sein (وجود),21-22,110-111,168-170,202,246,312,498,502,693,881,901 sq.,927-940,954,962,798,1058,1081,1084-1085,1097,1109 sq.,1126 sq.,1134 sq.,1139,1149,1154,1158,1186 sq.
Sein bei (الوجود لدى) ,269
Sein des Bewuβtseins (وجود الوعي) ,246
Sein des Da,das (وجود الهنا),1029
Sein des Unseienden, das (وجود اللاموجود),1158
Sein in (الوجود في) , 269
Sein überhaupt, das (الوجود بعامة),824
Sein und Denken (الوجود و الفكر),1019
Sein zum Ende (وجود نحو النهاية) ,324
Sein zum Tode (وجود نحو الموت) 202,321,322 sqq .,394
Sein zum Tode, ein uneigentliches (وجود نحو الموت أصيل , 331
Sein, absolutes (الوجود المطلق) ,246
sein, bei uns (يوجد بعد بيننا),1196 sq.
Seinlassen,das (ترك الوجود يوجد), 44,979
Seinsbegriff (مفهوم الوجود),69-70
Seinsfrage (مسألة الوجود), 110,501,506,1109 sq. ,243
Seinsgeschichte (تاريخ الوجود),6,18,23,43,992,1021 sq.
Seinskönnen (ممكن الوجود، مستطاع الوجود) ,297,316
Seinskönnen,ein eigentliches (ممكن–وجود أصيل) ,321
Seinsverlassenheit des Seienden (تخلي الوجود عن الموجود),983
Seinsverständnis (فهم الوجود) , 24,299, 735-740
Seinsweise (طريقة وجود),537
Sein-zum-Ende (الوجود–نحو–النهاية) ,324
Selbe, das (الهوهو),676,950,1205
Selbiges (هوهو),383, 440,560,965
Selbigkeit (الهوهوية) ,254,260,369,478,560,564,798,1148

Sichängsten,das (أن نقلق),310,312-313
Sich-auf-sich-zukommenlassen (ترك النفس تقبل على),394
Sichbesinnen,das (الاعتبار الذاتي، اعتبار النفس),958
Sichdarstellen, das (العرض الذاتي، عرض النفس),1169 sq.,1178,1205 sqq.
Sichentscheiden (قرار ذاتي),336
Sicherung (تأمين),369
Sich-fürchten,das (أن-نخاف),311
Sich-immer-schon-verstehen, das (أن-قد-فهم-نفسه-بعد-دوما),340
Sichrichten,ein (توجه),562 ; (تسدد),968,970
Sich-selbst-vorweg-schon-bei-seiner-Welt-sein (موجود-في-سبق-لنفسه-بعد-لدى-عالم-ما),194
Sicht (البصر),298,305
Sichüberliefern,ein (استيراث النفس),416
Sichverbergen,das (الاحتجاب),1021,1027
Sichvorweg,das (التقدم-على-ذاته),322
Sich-vorweg-schon-sein-in-einer-Welt (الوجود-في-سبق-لذاته-وهو-بعد-في-عالم),317
Sich-vorweg-sein (الوجود-في-سبق-لذاته),316
Sichwissen, das (العلم بالنفس),1193
Sinn der Nichtigkeit , der ontologische (المعنى الانطولوجي للاثية),668
Sinn der Sorge,der ontologische,370
Sinn des Seins (معنى الوجود),246
Sinn,der (المعنى),5,12,18,44,102,177,389 sqq.,507
Sinnliche, das (المحسوس),819 sq.
Sinnliche, das unsinnliche (المحسوس اللامحسوس),196,458,461
Sinnlichkeit (المحسوسية),818-821
Situation (الوضعية),234,237,362-364
Situation, hermeneutische (وضعية هرمينوطيقية),107,376-379
Situations-Ich,das (الأنا-الوضعية), 234-236,362
Skeptizismus, der (الريبية),871
Solipsismus (وحدانية), 314
sophia,652
Sorge, die (العناية),194,204,270,307-308,315-318,382-388,1029
Spekulation, 800 sq.,856,1183
Spiel seines Seins, in das (لعبة في وجوده),983
Spiel,das (اللعب),654
Spielraum,der (فضاء اللعب . ميدان),297,957
Selbst,das (الهو، النفس، ذاته),71,79,116,148,226-230sq.,239,243-244,247-259,260-261,342,359,415,425,446,471 sq.,1185
Selbst,das eigene (الهو الخاص),470
Selbstaffektion (ائتثار النفس), 197,454-459,589
Selbständigkeit (القيام بالنفس),69,199
Selbstbesinnung (تمعن في النفس. اعتبار النفس),35
Selbstdarstellung (عرض النفس),68,
Selbsterkenntnis (معرفة النفس),298
Selbsterklärung (التفسير الذاتي),619
Selbstgespräch,das (حديث النفس),1186 sqq.,1193
Selbstheit (الهوية), 19-20,48,49,69,223,320,335,366,383-388,437,445,455-456,723,1032
Selbstidentifizierung des Selbst (التهوي الذاتي للهو),455-456,460
Selbstinterpretation (تأول-ذاتي),502,683
Selbstlichtung, die (خلوة النفس),1102
Selbstoffenbarung (انجلاء النفس),471
Selbstsein,das (وجود-الهو), 336,417
Selbstseinkönnen (مستطاع-وجود-الهو),386
Selbstsicherung (الضمان الذاتي),1197
Selbstsorge (العناية بالنفس),384,
Selbst-ständigkeit (بقاء-الهو),386sq.,404,410
selbstverständlich (مفهوم بنفسه), 299,662
Selbstverständlichkeit (المفهومية الذاتية، المفهوم بنفسه. البداهة),379,475,1134,1138
Selbstverständnis (فهم النفس),706
Selbstwelt (عالم الهو), 90,103-104
Seltenen, die (النادرون),1038
Setzen,das (الطرح),560 ; Setzung, 608,798
Seyn (الو-جود),1,20,30-31,33,51,954,962,1034 sq.,1053,1125,1154,1159
Seyn als Ereignis,das (الو-جود بوصفه عهدا),992
Seynsgeschichte (تاريخ الو-جود),31,51
seynsgeschichtlich (و-جودي-تاريخاني),30-31,77,1003,1166,1168,1181
seynsgeschichtliche Wesen der Metaphysik,das (الماهية الو-جودية-التاريخانية للميتافيزيقا),1142
Seynsvergessenheit (نسيان الو-جود),1013
Sich als Anderes (الهو بما هو آخر),227,470
Sich,das (النفس، نفسه . ذاته),394

258,270,290,389,415,425,437,446,470 sq.,726,736,864,1126
Subjekt,erkennendes (الذات العارفة) ,271
Subjektivierung (تذويت),607
Subjektivität (ذاتية),389,415 sq.,1033,1126
Subjektivität, die unbedingte (الذاتية غير المشروطة),1099
Subjekt-Objekt-Beziehung (العلاقة ذات/موضوع), 270-272
Subjektsding, ein isoliertes (ذات–شيء معزولة), 314
substantia, 694
Substantialität (الجوهرية),1133 sq.
Substanz (جوهر),582
Sucher des Seyns,der (الباحث عن الوجود),1028
Sum (أوجد. موجود), 251-252
Synthesis (التركيب), 569 sqq.
System,das (النسق),59,597,778,1017
Systematik ,umgreifende (نسقية جامعة),615
Systematische, das (النسقي),665
Systemcharakters, das Wesen und die Entfaltung des (ماهية طابع النسق و وجه انبساطه),1171
Systemphilosophie,die (فلسفة النسق),1069

T

Tatbestand,ein (واقعة),535
Tatsache,die (الواقعة),269,966,1203
Tatsachenerkenntnis (معرفة الوقائع),558
Tatsachen-Satz (الجملة–الواقعة),966
Tatsächlichkeit (الواقعاتية), 269
Tauglichkeit (صلوحية),1196
Täuschen, ein (تضليل),650
Tautologie (تحصيل حاصل، طوطولوجيا),384
téchné,650
Technik,647,658
temporal (دهري),692
temporal (زمني),583-584,688
Temporalien (مقامات زمانية), 158-159
Temporalität (الزمنية، الدهرية),1,158,160,179,194,459,578-587,687-696,1029,1162
Temporalität des Daseins (دهرية الدازين),748
Temporalität des Seins (دهرية الوجود),677
tempus (الدهر),697, 711
Textgeschichte (تاريخ النصوص),506,990
thaumazein,232,305,976,982
Theismen (الثيوسيات),1044 sq.
Sprache (لغة),3,6,25,27,29,44,48-49,169,176,195,212,296,302, 498,506,539,541,574,644,647 sq.,676,682,816,832-836
Sprache der Metahysik (لغة الميتافيزيقا),677,681
Sprache des Tages (لغة النهار),536
Sprache im Gedicht,die (اللغة في القصيد),1167
Sprache,gewöhnliche (اللغة العادية),540
sprachlich (لغوي),29,301
Sprachphilosophie (فلسفة اللغة),4,8,15,48
Sprechen , das (فعل الكلام، التكلم), 212,552 ,833
Spruch des abendländischen Denkens, der älteste (القول الأقدم للفكر الغربي),1171
Sprung,der (القفزة), 33,49,801,993,1024-1027,1172 sq.,1179
ständig (مستمر) , 371
Ständigkeit des Selbst (استمرار الهو),410
Standpunkt, der höchste (الموقف الأعلى),1096
Standpunkt, ein notwendiger (موقف ضروري),1096
Standpunkt,der (الموقف . نقطة المقر),1062,1092-1097
Standpunktphilosophie (فلسفة وجهات النظر),609
stasis (سكون),672
Stätten, die (المواقع),1038
Stehenlassen, das (الإقامة),979
Stil des anfänglichen Denkens,der (أسلوب الفكر البدئي),1001
Stillschweigen, das (السكوت ساكت),964
Stimme des Gewissens,336,
Stimme,die (الصوت), 211,295,999
Stimmung (المزاج، الحال. المقام)27,294-295,354,954,982,997-999,1093
Strahl des Aboluten, der (شعاع المطلق),1196 sq.
Strecke,die (المدة),409
Streit, der usprüngliche (الخلاف الأصلي),1160 sq.
Streit,der (الخلاف),1160 sq.
Streitgespräch mit sich selbst (حديث خلافي مع ذات النفس),1210
Strittige im Sein, das (الخلافي في الوجود),1160sq.
Strukturganzheit (جملة بنيوية), 368
subjectum, 226,386,1126
Subjekt,das (الذات), 6,33,55,68,226-229,245,247,253-254,257-

Unauffälligkeit (اللا-لفت-للنظر),277,328
Unbedeutsamkeit, völlige (لامدلولية تامة),312
Un-bedingte, das (اللا-مشروط),1128
Unbedingtheit, die (اللامشروطية),1127
Un-bestimmte, das (اللا-متعين),1111
Unbestimmtheit (اللا-تعين),1108 sq.
un-eigentlich (غير أصيل),347
Uneigentlichkeit (اللاأصالة),194,306
unendlich (لامتناه),440
Unendliche, das (اللامتناهي),792
Un-endlichkeit (اللا-تناهي),755, 858,863 sqq., 947
Unentschiedenheit (اللاقرار),1121
Unentschlossenheit (اللاعزم),361
Unganzheit (اللاجملية),322
Un-gedachtheit (الوجود اللامفكر فيه),1112,1114
Ungegenwärtigen,ein (لا-استحضار),714
Un-grund,der (اللا-أساس),1036
unheimlich (بلا-وطن),314
Unheimlichkeit (اللاوطن),314,348
Universalität (كونية ، كلية),4
Unmittelbare, das (غير المتوسط),821
Unmittelbarkeit (اللا-توسط),1108 sq.
Un-mitvorhandenheit (اللاقيمومة-مع),579
Unmöglichkeit (اللاإمكان),333
unphilosophisch (غير فلسفي),635
unradikal (غير جذري),635
Unruhe des Begriffes, die (قلق المفهوم),936
Unrune,die absolute (القلق المطلق),211,216,936
Unselbst-ständigkeit (لا-استمرارية الهو),386
Untauglichkeit (عدم الصلوحية),1196
Untergang,der (الزوال),984 ; Untergang (العبور),1040
Untergehenden, die (العابرون),1038
Unterscheidung (التفريق),1131 sqq.,1139 sq.,1157
Unter-schied (الفرقان),1126,1129 sq.
Unterschied, der allgemeine (الفرق الكلي),875
Unterschied, der ontologische (الفرق الانطولوجي),700
Unterschied,der (الفرق),822, 821-831,1129
Ununterschiedenheit (اللاتباين),1111 sq.
unvendbar (غير قابل للاستعمال),276
Unverborgenheit, *alêthéia* (اللااحتجاب),841,969-972
Un-vermittelbare, das (ما لا يقبل أن يتوسط),1111
Thematisierung (موضعة),19,182,272,575
Theologe (ثيولوجي),47
théologia, 720
Theologie,660
Theologue, christlicher (ثيولوجي مسيحي)498
théôrein, 546,650,652,654,656 sqq.
Theoretische, das (النظري),89,93-94,597
theoria,559,561sq.,564
Theorie (نظرية),559
théos,877,888
Tier, das denkene (الحيوان المفكر),1134 sq.
Tod,der (الموت),202-205,322-335
Topik (طوبيقا),106
Topologie des Seyns (طوبولوجيا الوجود),678,1188
Tradition (تراث), 179,734,739
translogisch (عابر للمنطقي) , 517
transzendental (متعال),5-6,36-37,685
Transzendenz (مفارقة),68,677,723-728
Transzendenz, verhüllte (المفارقة المحجوبة),816,846 sqq.
Treffen, das (اللقاء),948

U

Überblick,ein (نظرة عابرة),1193
Übereinstimmung (مطابقة),524
Übergang,der (العبور، النقلة)685,986,1019,1024
Übergriff,der (الاستيلاء),1118
Überlieferte,das (التقليدي),411
Überlieferung (تراث),415-416
überwinden (تجاوز),670
Überwindung (مجاوزة),30,32,471 sq.677,724,733 sq.,764-769,1020,1107
Überwindung der Metaphysik (مجاوزة الميتافيزيقا),1142
Überwindung des absoluten Idealismus, die grundsätzliche (المجاوزة الأساسية للمثالية المطلقة),813
Überwindung, spekulative (التجاوز التأملي),865
Überzeitlche,das (فوق الزماني),692
Überzeugnung (الوثوق),330
Umformung, die wesentliche (التحويل الماهوي),604
Umhafte,das U. der Umwelt (ما هو محيط في العالم-المحيط),286
Umschlag (الانقلاب),520,681,715 sq.
Umsicht,die (الإحاطة ، الاستبصار) 275
Umwelt,die (عالم محيط),103-104,233,271,274,283
Umweltiche,das (العالمي-المحيط),233
Umwendung, asolute (تحول مطلق) , 99
um-zu (من-أجل-أن),275-276,278,332
Unaufdringlichkeit (اللا-شغور),277

Unverständlichkeit (لا-مفهومية),299
Unverständnis (عدم الفهم),659 sq.
Unverweilen,das (عدم-الاستقرار، اللااستقرار),305,420
Unwahrheit, die (اللاحقيقة),845 , 927
Unzeitliche, das (اللازماني),692
unzugänglich (ما لا سبيل إليه),1122
Unzuhandenes (اللاموجود-تحت-اليد),276
Unzuhandenheit (اللاوجود-تحت-اليد),276
Un-zuhause (ليس-في-بيته ، ليس عند نفسه),314-315
upokéiménon ,was zugrunde liegt (ما هو كامن في الأساس), 226,254,386,964,1126
urchristlich (مسيحي أصلي),97
Urgegenständlichkeit (موضوعية أصلية),605
Ur-grund,der (الأساس الأصلي),1036
Ur-sprung, der (القفز الأصلي),1139,1147
Ursprung,der (الأصل) 368, 809,1147
ursprünglich (أصلي),319,421
Ursprünglichkeit (أصلية),319,322sqq.,368,377
Ursprünglichste,das (الأكثر أصلية),554
Urstand ,der(الحالة الأصلية),306
Urwissenschaft (علم أصلي),87-88,95,598-602
Urwissenschaft, die Idee einer absoluten (فكرة علم مطلق أصلي),602

V

Verabschiedung (التوديع),934
Verabsolutierung (مطلقة),607
Verbergung, die lichtende (التحجيب الواهب للخلوة),1037
Verbergung, lichtende (حجب منير /واهب للخلوة),1176
verborgen (محجوب),425
Verdecken (تحجيب),541
Verdecktheit,doppelte (محجوبية مضاعفة),648
Verdeckung (التعتيم),330,437,439
Verdeutlichung, abhebende (إيضاح بالضد), 51,54,80,465
Vereinzelung,334
Verfahren, das (الطريقة),784
Verfall, der (السقوط),786
Verfallen ,das(انحطاط),305-307,327 sqq.
Verfängnis ,das(انزلاق),307
Verflechtung , *plégma*(شبكة),673
Vergangenes (الماضي), 101,120,411
Vergangenheit (الماضي), 200,216-217,412,932
Vergänglichkeit (الزوال),198
Vergegenständlichung (موضعة), 120
Vergehen,das (الفساد),198-201
Vergessenheit (نسيان),419,1133
Vergleich,der (المقارنة),777 ;
Vergleichung (المقارنة),1210
Verhalten zum Seienden,das (السلوك إزاء الموجود), 705,1180
Verhalten, das fragende (السلوك السائل) 232, 606
Verhalten, das theoretische (السلوك النظري) 164 ,236
Verhalten, ein erkennendes (سلوك عارف),529
Verhalten, ein plastisches (سلوك تشكيلي),1056
Verhaltenheit (التحفظ),20,954,996,1001-1003,1013,1039
Verhältnis, das strukturale (العلاقة البنيوية),1186 sqq.
Verhüten (وقاية),427
veritas,972
Verkennung ständige (سوء المعرفة الدائم),967
Verkündigung (بشارة),97,98
Verlassen,das (التخلي),680
Verlassenheit des Seins (تخلي الوجود),1013
Verlautbarung (بلاغ),339,673
Verlorenheit (ضياع ، خسران), 315
Vermissen, das (الفقد),713,750,753
Vermitteln (توسط),660 ; Vermitteltheit (التوسط),822
Vernehmen des Seienden, das unmittelbare (سماع/تلقي الموجود بلا توسط),957
Vernehmbarkeit (قابلية الإدراك),535
Vernehmen wurde zur Vernunft (تحول التلقي إلى عقل),981
Vernehmen,das(الإدراك ، التلقي), 695,976-983,1067,1180 ;Vernehmung (التلقي),980
Vernehmenlassen (تلق), 29
Vernehmenlassen des Seienden (تلقي الموجود),978
Vernehmer des Seienden (متلقي الموجود),980
Vernehmer und Bewahrer des Seienden (المتلقي و الحافظ للموجود),981
Verneinung (السلب),570,1160
Verneinung, logische (السلب المنطقي),1051
Vernommenheit (مسموعية/ لقائية),1088-1090
Vernommenheit der Vernunft (الوجود المتلقى للتلقي),1084,1088
Vernunft (عقل),6-7,11,14,28-29,32-33,88,864,918,957,976-983,1018,1088-1090,1186 sq.
Vernunft, die rechnende (العقل الحاسب),981

Versuch,der (المحاولة),1011
Versuchung (إغواء),307,328
Vertrautheit (مألوفية),281
Vertrautsein,ein (استئناس),537
Verurteil (حكم مسبق),21-22
verwandt, zu sein (أن يكون على قرابة),65,1090 sq.
Verwandtschaft (القرابة),680
Verwandtschaft(قرابة),65,71,247,858,862,901
Verweigerung (الامتناع),1048,1051
Verweilen,das (المقام) 124,205
Verweisungen (إحالات) , 276 sq .
Verwiesenheit (الإحالية),279
Verwinden (القبول),773
Verwunderung (اندهاش), 170
Verzehren (الاستهلاك),201
Vollender, der (الخاتم),853
Vollendung (إتمام),976
Vollzug, der (التنفيذ، الإنجاز),110
Vollzugssinn (معنى التنفيذ),104,109
vom Hellen ins Dunkle gehen (الذهاب من الواضح إلى الغامض),646
Vor and Nach,das (القبل و البعد),195
vorausbestimmt (متعين سلفا),1121
Voraus-entwurf,der (الاشتراع السابق),1118
Vorausetzungen(مسبقات),376,382,509,608,861,1107
vorausgesetzt (مفترض-مسبقا),381
Vorausgeworfene, das (المشترع سلفا),1118
Voraus-setzender (الطارح السابق، الطارح-سلفا),1118
Voraus-setzung, die denkerische (الطرح-السابق المفكر، الطرح الفاكر سلفا),1137
Voraus-setzungen (المسبقات، الطروحات السابقة إلى الفكر),1112,1115,1117-1121
Vorbei (قوات),145,147
Vorbeigang des letzten Gottes (مرور الإله الأخير),1049
Vorbereitung, historisch-hermeneutische (تهيئة تاريخية- هرمينوطيقية),647
Vorbetrachtung (استطلاع),1169
Vor-bild,das (المثال الذي يحتذى),967
Vorblick,der (نظرة سابقة، السابق إلى النظر),992-993,
Vor-gang (حادث),233,362
Vorgebildet (مشكل-سلفا),300
Vorgegebene, das (المعطى سلفا),1203
Vorgeschichte (ما قبل التاريخ. التاريخ السابق),1041
Vor-gestelltheit (الوجود الموضع أمامنا، الموضعية),1084 sqq.,1099
Vorgriff,die (التصور الأولي . التصور السابق) 108,193,319,377
Vernunft, praktische (العقل العملي),255
Vernunft,theoretische (العقل النظري),255
Vernünftigkeit (معقولية),4-7,10,12,14,17,26,29,37,42,54,84,224,256,262,298,301-302,389,499-504,546 sqq.,1126
Vernunftlehre (نظرية في العقل),559
Vernunftwesen, endliches (كائن عاقل متناه),790
vernünftige Lebewesen,das (الكائن الحي العاقل),980
veröffentlich (معلن، معمم),430
Veröffentlichung der Zeit (تعميم الزمان),431
Verpflichtung (التوجب),862
Verrechnen (حساب),427
Versagen (انحباس القول),677,681-682 ;
Versagung (انحباس-الصوت),1025
Versagung des Grundes (امتناع القول في الأساس),1036,1157
Versammlung (الاستجماع),980
Versammlung in das Ereignis (التجمع في نطاق العهد),1052
Versäumnis der Seinsfrage,das (تفويت في مسألة الوجود),813
Verschärfung der Problematik der Metaphysik (احتداد/شحذ إشكالية الميتافيزيقا),794 sqq.
Verschiedenheit,die (الاختلاف),822
Verschwinden (اضمحلال),440
Verstand, der rechnende (الذهن الحاسب) , 954
verstanden (مفهوم),1,484,1112,1116
Verständigkeit (الفهم السليم), 354,381-382,
verständlich (عن مفهومية),1112,1116
Verständlichkeit (مفهومية),17,19,21,23,25-26,37,125,224,260,262-263,298-300,339,389,430,575
Verständlichkeit des Daseins (مفهومية الدازين),299,366
Verständnis,das (الفهم),24
Verständnis,das existenziale (الفهم الكيانوي) ,374
Verstehbarkeit (قابلية الفهم),391,1115
Verstehen, das lebendige V. einer Zeit (الفهم الحي لعصر ما), 517
Verstehen, ein hinreichend ursprünglichen Begriff des V. (تصور للفهم يكون أصليا كفاية),739
Verstehen, reines (الفهم المحض) ,334
Verstehen,das(الفهم),4,23,26-28,47,66,88,109, 236,260,297-300,353-354,381,738 sq.
Verstellen (عدم الإبصار),481

Vorhabe (معطى أولي، ملك سابق)
107,193,319,376,382
Vorhandene,das (قائم الوجود، الموجود
القائم) ,196,214,254,266,271,292,477
Vor-handene,das (الموجود أمام-اليد)
,1086 sq.
Vorhandenheit (قيمومة، الوجود-القائم)
19,226-227,250-
251,267,384,410,479,694,881
Vorhandensein,das(قائم الوجود،
الموجود
القائم),170,182,184,394,437,438,535
Vorlaufen ,das (الاستباق),145,147,370
Vorlaufen in die Möglichkeit (استباق
في الإمكان) ,333
vorontologisch (قبل-الانطولوجي) ,268
vorphänomenologisch (قبل-
الفينومينولوجي),384
vorprädikativ (سابق على الحملي),573
Vorrang, ein (أولية),405
Vorrufen,ein (دعوة) ,342
Vorsicht , Vor-sicht,die (الرؤية
الأولية، النظرة السابقة) 193,319,376,382
Vorsorgen,das (احتياط),427
Vorspiel,das (ما قبل اللعبة),1021
Vorspringen in die Zukunft, das
eigentliche (القفز الأصيل في المستقبل),974
Vorstellen, das alltägliche (التمثيل
اليومي),1180
Vorstellen,das (أن يتمثل) ,746 ;
Vorstellung (تمثيل)563 ,957,
1067,1086,1100,1112,1115
Vor-stellen,das (التوضيع),1097,1099
sq. ; (وضع. التوضيع أمامنا),1084 sqq.
,1112
Vor-stellung (استقدام),1089
Vorstellung (تمثيل، تخييل),
166,171,176,184,194-
198,200,250,736635,1086
Vor-Struktur (بنية-سابقة),380
Vorstufe (طبقة أولية),652,658
Vortheoretische,das, 95,597,606
Vorverstehen,das (الفهم السابق),24
vorweg (سابق) ; (في سبق),401 ,316
Vorwissenschaft (علم سابق. أصلي),137
Vorzeichnung, eine schematische (
توسم تخطيطي), 704
vulgär(عامي)
,24,53,58,79,152,156,193,200,530

W

Wachsein,das (الوجود اليقظان),529
Wächter des Stille des Vorbeigangs
des letzten Gottes,der (الساهر على
صمت مرور الإله الأخير),1028
Wächter, der (الحارس),983
Wächterschaft (الحراسة),1026 ; (
الرعاية), 1160
währen (دام، سكن، أقام),955
Wahrer der Wahrheit des Seyns (
الراعي لحقيقة الوجود),1028
Wahrhafte,das (الحقيقي),518
Wahrheit (حقيقة),5,43-
44,154,502,566-578,952-987
Wahrheit der Gewißheit seiner
selbst,die (حقيقة اليقين بالذات),902
Wahrheit, eigentliche,358
Wahrheit, ursprüngliche,358
Wahrsein,das (صادق الوجود),567
Wahrseinkönnen,das (مستطاع
الحقيقة),569
Wandel, der (الانزياح),1171
Wandlung,eine (تحول),980
Wann,das (المتى),100
Was des Gegenstandes,das (مائية
الموضوع),521
Was ist ? (ما هو),107,169,226-227,249
Was, das (الماذا) ,
225,260,267,292,384,
Was-es-war-Sein,das (ماذا كان
الوجود),964
Was-sein, *essentia*, (مائية) 698
Wassein,das (مائية),390 ; (الما-هو), 965
Weg, der (الطريق، السبيل) 236
Weg-bleiben,das (البقاء-
بعيدا),1032,1034
Wegweiser, (علامات الطريق) ,379
Weise des Absoluten,eine (طريقة ما
للمطلق),860
Weise zu sein, eine (طريقة في
الوجود),390
Weisen, mögliche (طرق ممكنة) ,266
Weisungen (توجيهات),992
Weiterwinken eines Winkes,das (إيماء
الإيماءة البعيد),1005
Welt, die (العالم) 270-274,312,1193
Welt, die verkehrte (العالم المقلوب),840
Welt,die geistige (العالم الروحي),840
Weltanschauung (رؤية
للعالم),89,601,1124
Weltbild, ein (صورة العالم),718,786
Welterkennen,das (معرفة العالم) ,270
Weltgeschichte (تاريخ العالم),480,840
Weltgeschichtliche,das (التاريخي-
العالم),413,423
Weltgewissen (ضمير العالم) ,343
welthaft (عالمي),233
Welthaftigkeit (عالمي) ,234
welthörig (متيم بالعالم) ,274
Weltlichkeit (العالمية) ,273
weltlos (بلا عالم) ,269
Weltmäßigkeit (من جنس العالم) ,278
Weltzeit,die (زمان
العالم),422,434sq.,480
weltzughörig (تابع للعالم) , 274
Wendung, metaphysische (قلب
ميتافيزيقي),686

Wirkliche,das (الفعلي، ما هو بالفعل) 333,886,1068,1149
Wirklichkeit (الفعلية، الوجود بالفعل) 737, 1075,1081,1083 sq.,1133 sq.
Wirkung (الفعل، التأثير), 1075 sq .
Wirkungskraft, geschichtliche (قوة الفعل التاريخانية),1075
Wissen, das (العلم),823,1175
Wissen, das absolute (المعرفة المطلقة),887
Wissenschaft (العلم، العلمية) 887,1175
Wissenschaft (علم), 20-21
Wissenschaft vom Reden (علم الكلام),552
Wissenschaft vom Sein (علم بالوجود),702
Wissenschaft, transzendentale (العلم المتعالي),699
Wo,das (الأين) , 288
Womit, das (ما-معه) , 281 ; (ما بواسطته),575
Woraufhin,das (ما عليه),391
Worin, das (ما-ضمنه) , 281
Worüber,das (ما حوله)339,575
Worum,das (الذي-من-أجله), 311
Worum-willen,ein (الذي-من-أجله) ,280,282
Wovor,das (الذي-منه) , 310-311
Wozu,das (ما نحوه), 361,363 ; (لماذا ما) , 279-280

Z

Zeichen, das (العلامة) 277,299
Zeigen,das (الإشارة), 277
Zeit (زمان), 5-6,36-43,53,70,81,84,100,136-151,496,927-940 ,passim
Zeit als Selbstaffektion (الزمان بوصفه ائتثارا للنفس),459
Zeit, die geschichtliche (الزمان التاريخي),165,203,222
Zeit, die ursprüngliche (الزمان الأصلي),441
Zeit, flüchtige (زمان هارب),441
Zeit, veröffentlichende (الزمان المتعمم),434
Zeit,die im Besorgen ausgelegte Z., 434
Zeit,die reale, 216
Zeit,gelöcherte (زمان مثقوب), 429
Zeitablesung (قراءة الوقت),435
Zeitalter des Untergangs (عصر العبور),1040
Zeitbegriff (مفهوم الزمان), 38,53,56,
Zeitigung (تزمين، تزمن), 104,106-108,110-112 ,223,445
Zeitigung, existenzielle (تزمين كياني), 104,108
Zeitigungssinn (معنى التزمين),105,109
Wendung,romantische (منعطف رومانسي),516-519
Wenigen, die (القلائل),1038
Wer, (من), 48,149,225-227,247-251,260,267,292,341,384
Wer, das Eine (من؟ الوحيدة),1204
Werden,das (الصيرورة) 199,1098
Werden,das angeschaute W., (الصيرورة المحدوسة) 196
Werk , das (الأثر),1175
Werkzeug ,der (الأداة),1196 sq.
wesen (كان، تفتح، انبسط، انتشر) 396,954,963,1161
Wesen der Entscheidung, das (ماهية القرار),1158
Wesen des Nichts, das verborgenste (الماهية/الكينونة الأكثر احتجابا لليس),1051
Wesen des Nihilismus,das (ماهية العدمية),1142
Wesen, das Werden, das W. (صيرورة الماهية),943
Wesen, das dialogisch-agoniche (الماهية الحوارية-النزاعية),1210 sq.
Wesen,das, (الماهية، الما-كان) 43-44, 389-392,396, 952-987,989
wesenhaft (ماهوي),390,396
Wesenheit (الماهوية),962
Wesensgeschichte (تاريخ ماهوي),44,
Wesens-Satz (الجملة-الماهية),966
Wesentliche, das , 64,390,1123,1163
Wesentlichste,das (الأمر الأكثر ماهوية),958
west (كان), 1004,1028,1050,1208
Wesung (الكينونة),954-955,963,989,1004,1009,1154 sq.,1161
Wesung des Seyns als Ereignis (كينونة الو-جود بوصفه عهدا),1006-1051
Whälen,das (الاختيار),336
Widerhall,der (رجع الصدى),847
Widerholung, echte philosophische (الدحض الفلسفي الأصيل),810
Wider-kehre (منعرج مضاد),1051
Widerlegung (الدحض),615,1094 sq.
Widerschein,der (الانعكاس),429
Widerspruch,der (تناقض),661-663
Widerstehen (المقاومة), 214
Wie des Habens,das (كيفية الملك),521
Wie, das Eine (كيف؟ الوحيدة),1204
Wie,das (الكيف، الكيفية),102,107,123
Wiederholung (معاودة), 42,185,224,414,419-422 ,444,484,489 sqq.,766 sq.,1094
Wie-oft,das (كم من مرة),436
Wille der Manifestation,der (إرادة التجلي),1174-1179
Wille,der (الإرادة),1033 sq.
Wink,der (الإيماءة),1014

Zeitigungstruktur (بنية التزمين),42
zeitlich (زماني), 505,583-584,688,692
Zeitlichkeit des Daseins (زمانيـة الدازين),677
Zeitlichkeit des Verstehens (زمانيـة الفهم),398
Zeitlichkeit(زمانيـــــــــة),1,21,36,39-42,49,53-54,56,79,82,84,87,89-90,91sqq.,96sqq.,100,102,119-120,124,125,369 sqq.,399-401,462,686 sqq.,1029
Zeitlichkeit, These von der ursprünglichen Endlichkeit der (أطروحة التناهي الأصلي للزمانية),755
Zeitlichsein (الوجود الزماني),144
Zeitproblem,das (مشكل الزمان),94
Zeitraum (الزمكان),1035
Zeit-Raum der ursprünglichen Wahrheit (المكـان-الزمـان الأصلـــي للحقيقة),1161
Zeit-Raum,der (فضـــــاء الزمان),43,1009,1034-1037
Zeitrechnung (حساب الزمان),432
Zeit-Spiel-Raum,der (فضاء-اللعب- الزماني)21,35,982
Zeitverständnis (فـــهم الزمـــان), 24,193,194
Zerklüftung des Seyns (تشـقق الـو-جود),1027
Zerstörung (تدمير),607
Zerstreuung (التشتت), 305
Zerstückelung (تفتيت),430
Zeug,das (الأداة) 15 ,275,277
Zeugganzes,ein (جملة أدوية) , 275
Zeughaftigkeit (أدوية), 275
Zeugnis, das (شهادة), 335
Zeugnis, ein vorontologisches (شهادة قبل-الأنطولوجية), 308
Zeugwelt (عالم أداتي),433
Zirkel , hermeneutischer(دور هرمينوطيقي),379-382
Zirkelhaftigkeit (الطابع الدوري),87,601
zoon logon échon,648
Zu den Sachen selbst (إلى الأشياء ذاتها), 70
zu Ende gedacht (مفكر فيه إلى النهاية), 371
Zu-Ende-sein (الوجود-في-النهاية), 323 sq .
Zuentscheidende, das (ما ينبغي القرار فيه),1158 sq.
Zuflucht,eine (مهرب),669
Zugehörigen, die (التابعون),1041
Zu-Gesicht-Bringen,das (حمل الشيء نحو البصر),967
zugrunde (في أس، في أساس), 300
zugrundeliegen (أسند),386

Zuhandenheit (أدوية),16,19,271,274-281,286,299
Zuhause-sein (الوجود-في-بيته), 314
Zukommen,das (الإقبال نحو),394
Zukunft,die (الاستقبال، المستقبل) 148-151,187 sqq.,205-218, 393-395
zukünftig zu sein (أن نكـــون مستقبليين),975
Zu-künftigen,die (المستقبليون)993,1037-1041
Zukunftslosen, die (اللامستقبليون، الذين بلا مستقبل),1038
Zumeist (أغلب الأمر),128,
Zunächst (بادئ الأمر),124-127
Zurück auf (العود إلى),403
Zusammengehören (التلازم),737
Zusammenhang (اقتران),371,463,422,424
Zusammenhang des Lebens (تماسك الحياة),409
Zusammenhang, ein sachlicher, innerer (تواشج باطني بالأشياء),673
zusammenlesen (قرأ، استقرأ),979
zusammennehmen (ضم البعض إلى البعض),979
Zusein ,das(أن-يوجد), 266 ; Zu-sein (عليه أن يوجد),390
Zusichselbstkommen, das (السير إلى النفس),860
Zu-sich-Sprechen, ein (كـلام-مـع- النفس، كلام النفس), 852 sq.
Zuspiel,das (اللعبة) ,993, 1017-1024
zuspielen (استلعب),1020
Zutunhaben,das (الاهتمام),575
Zu-verstehen-geben (دعـوة إلى الفـهم) ,339
zuvor (من قبل),428
Zweideutigkeit (الريبة), 305
Zweifelsweg, der (طريق الشك),1208
Zwiegespräch, philosophisches (المحاورة الفلسفية),777 sq.
Zwischen (البين) , 292,1031 ; البين، البين بين),982 sq.

II - فهرس الشواهد

1913 : 170، ص507
1913ب: 115–116، ص241
1913ب: 186–187، ص515
1915ب: 91–92، ص510
1916/1915: 277، ص241، 242
1916/1915: 292–293، ص516
1916/1915: 316، ص242
1916/1915: 380، ص595
1916/1915: 406، ص518
1916/1915: 407–410، ص518
1916/1915: 411، ص55
1919/1918: 303، ص242
1919/1918: 322، ص242
1919/1918: 331، ص244
1919/1918: 332، ص242
1919أ: 108–109، ص607
1919أ: 110، ص606
1919أ: 15، ص87–88
1919أ: 16، ص601
1919أ: 32، ص603
1919أ: 37، ص603
1919أ: 40، ص605
1919أ: 75، ص233
1919أ: 94، ص608
1919أ: 96–97، ص608
1919أ: 97، ص55
1919أ: 97، ص597
1919ب: 127–128، ص63
1919ب: 142–143، ص600
1919ج: 205، ص235
1919ج: 206، ص235
1921/1920: 10، ص609
1921/1920: 102–103، ص83
1921/1920: 102–104، ص100
1921/1920: 115، ص100
1921/1920: 116–117، ص101
1921/1920: 119، ص103
1921/1920: 23، ص611
1921/1920: 26، ص610
1921/1920: 64–65، ص93–94
1921/1920: 80، ص96
1921/1920: 94، ص98
1921/1920: : 100، ص95
1921ب: 29، ص47
1921 ب: 29، ص498
1922/1921: 112، ص522
1922/1921: 137، ص113
1922/1921: 152، ص112
1922/1921: 17، ص520
1922/1921: 2، ص107
1922/1921: 20، ص108
1922/1921: 20–21، ص521
1922/1921: 3، ص107
1922/1921: 31، ص109
1922/1921: 34، ص110
1922/1921: 35، 137، ص83
1922/1921: 35، ص105
1922/1921: 35، ص111
1922/1921: 67، ص611
1922: 17، ص356
1922: 28، ص523
1922: 35، ص362
1922ب: 17، ص522
1923: 101–103، ص133–134
1923: 107–108، ص638
1923: 110حص639
1923: 14–15، ص528
1923: 2، ص528
1923: 3، ص528
1923: 30، ص618
1923: 31–32، 48، ص126
1923: 31–32، ص115
1923: 35–36، ص120
1923: 37، 56، ص121
1923: 40، ص614
1923: 41–42، ص617
1923: 42، ص619
1923: 43، ص 622
1923: 43، ص595
1923: 43، ص620
1923: 44، 624
1923: 44، ص623
1923: 44، ص625–626
1923: 45، ص595
1923: 45، ص633
1923: 45، ص55
1923: 45، ص631
1923: 45–46، ص 634
1923: 46، ص 636
1923: 46–47، ص638
1923: 48، ص128
1923: 5، ص616

1923 : 59، ص59
1923 : 59، ص595
1923 : 59، ص637
1923 : 62، ص130
1923 : 65، ص131
1923 : 7، ص123
1923 : 75-76، ص639-640
1923 : 79، ص527-528
1923 : 79-80، ص132
1923 : 85، ص129
1923 : 87، ص124
1923 : 87، ص81
1924/1923 : 10، ص536
1924/1923 : 10، ص535
1924/1923 : 106-107، ص143
1924/1923 : 1-2، ص531
1924/1923 : 15، ص538
1924/1923 : 16، ص 498
1924/1923 : 16، ص540
1924/1923 : 17، ص540
1924/1923 : 19-20، ص541
1924/1923 : 21، ص543
1924/1923 : 6-7، ص532
1924/1923 : 9، ص 534
1924 : 11-12، ص142
1924 : 14، ص140
1924 : 16-17، ص145
1924 : 18-19، ص148
1924 : 27، ص115
1924 : 27، ص149
1924 : 9-11، ص139
1925 : 284، 292، 287، ص284
1925 : 292، ص285
1925 : 437، ص146
1925 : 440-441، ص357
1925i : 140، ص246
1925i : 173، ص247
1925i : 34، ص245
1925/1924 : 10-11، ص488
1925/1924 : 11، ص646
1925/1924 : 17-18، ص648
1925/1924 : 193، ص651
1925/1924 : 196، ص653
1925/1924 : 196-197، ص642
1925/1924 : 196-197، ص654-655
1925/1924 : 198-200، ص656-657
1925/1924 : 222، ص660
1925/1924 : 223، ص642
1925/1924 : 223، ص645

1925/1924 : 446، ص662
1925/1924 : 448-449، ص662
1925/1924 : 560، ص664
1925/1924 : 560، ص665
1925/1924 : 560-561، ص665
1925/1924 : 561، ص666
1925/1924 : 585، ص673
1926/1925 : 102-103، ص563
1926/1925 : 11، ص487
1926/1925 : 12، ص555
1926/1925 : 124، ص565
1926/1925 : 128، ص 566
1926/1925 : 128، ص567
1926/1925 : 13، ص556
1926/1925 : 133، ص568
1926/1925 : 135، ص569
1926/1925 : 141، ص571
1926/1925 : 143-144، ص572
1926/1925 : 144، ص572
1926/1925 : 153، ص574
1926/1925 : 159-160، ص546
1926/1925 : 159-160، ص576
1926/1925 : 18، ص556
1926/1925 : 191، ص578
1926/1925 : 192، ص579
1926/1925 : 192، ص580
1926/1925 : 193، ص581
1926/1925 : 193-194، ص588
1926/1925 : 199، ص583
1926/1925 : 2، ص551
1926/1925 : 200، ص586
1926/1925 : 200-201، ص 496
1926/1925 : 200-201، ص590
1926/1925 : 201، ص593
1926/1925 : 202، ص449
1926/1925 : 202، ص452
1926/1925 : 238، ص194
1926/1925 : 243، 245، ص159-160
1926/1925 : 249، ص161
1926/1925 : 251-252، ص166
1926/1925 : 252، ص167
1926/1925 : 252، ص168
1926/1925 : 253، ص168
1926/1925 : 254، ص173
1926/1925 : 255-256، ص176
1926/1925 : 256، ص178
1926/1925 : 256، ص179
1926/1925 : 256-257، ص152
1926/1925 : 256-257، ص184-185

1926/1925 : 256–257، ص56
1926/1925 : 257، ص192
1926/1925 : 258، ص195–196
1926/1925 : 258–259، ص198
1926/1925 : 259، ص457
1926/1925 : 259–260، ص462
1926/1925 : 263، ص207
1926/1925 : 264، ص187
1926/1925 : 264، ص214
1926/1925 : 264–265، ص216–217
1926/1925 : 265–266، ص218
1926/1925 : 266، ص221
1926/1925 : 266، ص453
1926/1925 : 283–284، ص244
1926/1925 : 31، ص558
1926/1925 : 32، ص762
1926/1925 : 32–33، ص559
1926/1925 : 395، ص460
1926/1925 : 409، ص688
1926/1925 : 410–413، ص689
1926/1925 : 415، ص546
1926/1925 : 44، ص559
1926/1925 : 46–47، ص559
1926/1925 : 54، ص560
1926/1925 : 56–57، ص561
1926/1925 : 6، ص552
1926/1925 : 60–62، ص600
1926/1925 : 63–64، ص599
1926/1925 : 7، ص553
1926/1925 : 75، ص602
1926 : 1، ص24
1926 : 103، ص286
1926 : 105، ص287
1926 : 107، ص288
1926 : 108، ص288–289
1926 : 111، ص290
1926 : 115، ص385
1926 : 12، ص202
1926 : 12، ص912
1926 : 12–13، ص268
1926 : 124، ص79
1926 : 13، ص483
1926 : 13، ص913
1926 : 131، ص27
1926 : 131، ص309
1926 : 135، ص294
1926 : 14، ص899
1926 : 143، 145، ص297
1926 : 144، ص298
1926 : 145، ص260
1926 : 15–16، ص378
1926 : 153، ص381
1926 : 160، ص260
1926 : 161، ص301
1926 : 162، ص301
1926 : 17، ص483
1926 : 170، ص671
1926 : 171، ص672
1926 : 173، ص305
1926 : 175، ص306
1926 : 175، ص327
1926 : 175، ص485
1926 : 18، ص484
1926 : 181، ص309
1926 : 18–19، ص691–692
1926 : 183، ص914
1926 : 187، ص312
1926 : 188، ص313
1926 : 188–189، ص314
1926 : 19، ص904–905
1926 : 191، ص316
1926 : 191–192، ص316
1926 : 192، ص317
1926 : 2، ص661
1926 : 208، ص917
1926 : 211، ص251
1926 : 22، ص635
1926 : 22–23، ص494
1926 : 23، ص449
1926 : 23–25، ص 693–694
1926 : 233، ص320
1926 : 234، ص368
1926 : 2–4، ص21–22
1926 : 250–251، ص325
1926 : 251، ص326
1926 : 251–252، ص327
1926 : 254–255، ص329
1926 : 257، ص330
1926 : 258، ص331
1926 : 258–259، ص332
1926 : 262، ص333
1926 : 264، ص334
1926 : 266، ص335
1926 : 268، ص336
1926 : 269، ص344
1926 : 271، ص338
1926 : 271، ص339
1926 : 272، ص340

i1926: 273، ص340
i1926: 273، ص341
i1926: 274، ص341–342
i1926: 275–274، ص342
i1926: 275، ص342
i1926: 278–277، ص343
i1926: 283، ص345
i1926: 283، ص346
i1926: 283، ص407
i1926: 284، ص346
i1926: 285، ص347
i1926: 286، ص348
i1926: 288–287، ص349
i1926: 29، ص1177
i1926: 290، ص350
i1926: 293، ص258
i1926: 294، ص351
i1926: 295، ص352، 353
i1926: 296–295، ص354
i1926: 296، ص354–355
i1926: 297–296، ص357–358
i1926: 298–297، ص358–359
i1926: 298، ص360
i1926: 299–298، ص361
i1926: 300–299، ص364
i1926: 3، ص661
i1926: 300، ص353
i1926: 300، ص365
i1926: 303، ص370
i1926: 304–303، ص370
i1926: 305، ص372
i1926: 306، ص372
i1926: 306، ص373
i1926: 309، ص374
i1926: 310، ص375
i1926: 311–310، ص377
i1926: 311، ص379
i1926: 314، ص380
i1926: 314، ص381
i1926: 315، ص382
i1926: 316، ص382
i1926: 317، ص383
i1926: 318، ص384
i1926: 319، ص254
i1926: 320–319، ص253
i1926: 32، ص28
i1926: 320، هامش1، ص255
i1926: 320، ص225
i1926: 320، ص248

i1926: 322، ص385
i1926: 322، ص386
i1926: 323، ص390
i1926: 324، ص391
i1926: 325، ص393–394
i1926: 326، ص366
i1926: 326، ص395
i1926: 326، ص397
i1926: 326، ص400
i1926: 327، ص401–402
i1926: 328، ص398
i1926: 328، ص402
i1926: 328–329، ص366
i1926: 328–329، ص403
i1926: 33، ص28
i1926: 330، ص406
i1926: 338، ص399
i1926: 34، ص29
i1926: 372، ص408
i1926: 373، ص409
i1926: 374–375، ص410
i1926: 379، ص411
i1926: 38، ص243
i1926: 380، ص412
i1926: 381، ص 412
i1926: 381، ص413
i1926: 382، ص412–413
i1926: 382، ص414
i1926: 383، ص416
i1926: 384، ص416
i1926: 384–385، ص418
i1926: 385، ص419
i1926: 385، ص420
i1926: 386، ص421
i1926: 388، ص422
i1926: 388، ص423
i1926: 391، ص425
i1926: 405، ص481
i1926: 405، ص482
i1926: 405، ص54
i1926: 407، ص428
i1926: 411، ص430
i1926: 412، ص432
i1926: 413، ص433
i1926: 414، ص434
i1926: 414، ص480
i1926: 41–42، ص266
i1926: 415، ص435
i1926: 416، ص435

1926أ: 420، ص437
1926أ: 421، ص438
1926أ: 421، ص480
1926أ: 422، ص439
1926أ: 424، ص440
1926أ: 426، ص441
1926أ: 427–428، ص443
1926أ: 428، ص152
1926أ: 428، ص162
1926أ: 428، ص464
1926أ: 428، ص52–53
1926أ: 428، ص79
1926أ: 432، هامش، ص221
1926أ: 433، ص468
1926أ: 433، ص468–469
1926أ: 434، ص471
1926أ: 434، ص474
1926أ: 434–435، ص477
1926أ: 435، ص478
1926أ: 435، ص486–487
1926أ: 435–436، ص223
1926أ: 435–436، ص489–490
1926أ: 437، ص755
1926أ: 437، ص728
1926أ: 44، ص267
1926أ: 45، ص225
1926أ: 45، ص248
1926أ: 45، ص260
1926أ: 45–46، ص250
1926أ: 466، ص8
1926أ: 5، ص25
1926أ: 52–53، ص267
1926أ: 54، ص269
1926أ: 55–56، ص269–270
1926أ: 60، 61، 62، ص1088
1926أ: 64–65، ص273
1926أ: 72، هامش1، ص38
1926أ: 76، ص277
1926أ: 83–84، ص279
1926أ: 87، ص282
1927ج: 117، ص735–736
1927ج: 15، ص740
1927ج: 18، 744–745
1927ج: 22، ص697
1927ج: 226، ص733
1927ج: 226–227، ص1190
1927ج: 233، ص710
1927ج: 252–253، ص760
1927ج: 253–254، ص733
1927ج: 253–254، ص765
1927ج: 377، ص405
1927ج: 389، ص1
1927ج: 389، ص738
1927ج: 399–400، ص770
1927ج: 4، ص740
1927ج: 400، ص733
1927ج: 404، ص708
1927ج: 415–416 و 432، ص710
1927ج: 425، ص708
1927ج: 429، ص709
1927ج: 429، ص748
1927ج: 431، ص710
1927ج: 435، ص712
1927ج: 439، ص713
1927ج: 439، ص749
1927ج: 441–443، ص750–751
1927ج: 440–442، ص750
1927/1928: 167، ص763
1928/1929: 208–209، ص763
1928ب: 170، ص725
1928ب: 196–197، ص715–716
1928ب: 197 و 199، ص716
1928ب: 200، ص718–719
1928ب: 201، ص681
1928ب: 201، ص719–720
1928ب: 201، ص720–721
1928ب: 211–212، ص725–726
1928ب: 212–213، ص728
1928ج: 57، ص 512
1929أ: 1، ص778–779
1929أ: 14–15، ص781
1929أ: 184، ص799
1929أ: 186، ص799
1929أ: 198، ص801
1929أ: 199، ص801
1929أ: 20، ص782
1929أ: 200، ص801
1929أ: 200، ص803
1929أ: 201، ص807
1929أ: 208، ص62
1929أ: 209، ص808
1929أ: 21، ص782
1929أ: 211، ص809
1929أ: 212، ص809
1929أ: 213، ص810
1929أ: 213–214، ص810
1929أ: 221، ص812
1929أ: 231، ص813

1929أ: 232، ص814
1929أ: 238، ص814
1929أ: 24، ص783
1929أ: 26، ص783
1929أ: 28، ص783
1929أ: 29، ص784
1929أ: 3، ص778
1929أ: 31، ص785
1929أ: 32، ص785
1929أ: 32، ص786
1929أ: 344، ص679
1929أ: 344، ص774
1929أ: 35، ص786
1929أ: 36، 38، ص730
1929أ: 38، ص788
1929أ: 4، ص779
1929أ: 40، ص789
1929أ: 41، ص790
1929أ: 45، ص791
1929أ: 46، ص792
1929أ: 46–47، ص792
1929أ: 47، ص774
1929أ: 47، ص793
1929أ: 50، ص795
1929أ: 6، ص779
1929أ: 6، ص780
1929أ: 7، ص780
1929أ: 78، ص796
1929أ: 91–92، ص795
1929أ: 19، ص782
1929ب: 102، ص802
1929ب: 299–300، ص785–786
1929ب: ت.ف.ص261، ص766
1929د: 66–67، ص755–756
1929د: ت.ف.ص62، 63، 64، ص756
1929د: ت.ف.ص69، ص756
1931/1930: 1، ص66
1931/1930: 107–108، ص870
1931/1930: 108–109، ص864
1931/1930: 11، ص67
1931/1930: 111، ص868
1931/1930: 141–142، ص888–889
1931/1930: 142–143، ص893
1931/1930: 143–144، ص679
1931/1930: 143–144، ص898
1931/1930: 143–144، ص944
1931/1930: 145، ص947
1931/1930: 147، ص873
1931/1930: 161، ص873

1931/1930: 17، ص880
1931/1930: 17، ص884
1931/1930: 181–183، ص877
1931/1930: 203–204، ص901
1931/1930: 203–204، ص915
1931/1930: 204، ص898
1931/1930: 204، ص911
1931/1930: 206، ص909
1931/1930: 207، ص911
1931/1930: 208، 929
1931/1930: 209، ص908
1931/1930: 209–210، ص937
1931/1930: 210، ص931
1931/1930: 211، ص941
1931/1930: 211، ص942
1931/1930: 211، ص898
1931/1930: 211، ص932
1931/1930: 211، ص933
1931/1930: 212، ص934
1931/1930: 30، ص828
1931/1930: 4، ص919
1931/1930: 42، ص68
1931/1930: 43، ص64
1931/1930: 43–44، ص64
1931/1930: 44، ص65
1931/1930: 45، ص66
1931/1930: 4–5، ص920
1931/1930: 46، ص66
1931/1930: 47–48، ص860
1931/1930: 54، ص856
1931/1930: 55، ص858
1931/1930: 55، ص65
1931/1930: 55، ص861–862
1931/1930: 59، ص883
1931/1930: 59–60، ص882
1931/1930: 63، ص818
1931/1930: 66، ص823
1931/1930: 71، ص842
1931/1930: 71–72، ص825
1931/1930: 76، ص819
1931/1930: 78، ص881
1931/1930: 81، ص827
1931/1930: 83–84، ص829
1931/1930: 85–86، ص830–831
1931/1930: 90–91، ص835
1931/1930: 91، ص816
1931/1930: 91، ص836
1931/1930: 92، ص816
1931/1930: 92، ص846

1931/1930: 92؛ص850
1931/1930: 92–93؛ص851–852
1931/1930: 93؛ص856
1943/1930: 17؛ص918
1943/1930: 23؛ت.ف.ص186
43/1930:
13، 15، 16، 17، 18، 26؛ت.ف.ص172، 1
75، 176، 177، 178، 179، 189؛ص723
1932/1931: 62؛ص44
1932/1931: 8؛ص44
1935/1934: 1؛ص48
1935/1934: 23؛ص49
1935/1934: 79–80؛ص999
1936/1935: ت.ف.ص160؛ص1122
1936/1935: ت.ف.ص42؛ص1129
1936/1935ب: 52؛ص1016
1935: 18؛ص1173
1935: 20، 28؛ص1181
1935: 126؛ص1089
1935: 168؛ص1120
1935: 21؛ص1099
1938/1936: 101–102؛ص1158
1938/1936: 107؛ص1018
1938/1936: 11؛ص1038
1938/1936: 110؛ص1016
1938/1936: 171؛ص1020
1938/1936: 175؛ص1018
1938/1936: 176؛ص1022
1938/1936: 176؛ص1022–1023
1938/1936: 177؛ص1024
1938/1936: 178؛ص1159
1938/1936: 179؛ص1154
1938/1936: 197؛ص1019
1938/1936: 199؛ص1019
1938/1936: 21–22؛ص1000
1938/1936: 227؛ص1024
1938/1936: 227؛ص1025–1026
1938/1936: 227؛ص1173
1938/1936: 228–229؛ص1025
1938/1936: 239؛ص1026
1938/1936: 251؛ص1027
1938/1936: 251؛ص1027
1938/1936: 264؛ص1106
1938/1936: 264؛ص1160–1161
1938/1936: 266؛ص1153
1938/1936: 293؛ص1028
1938/1936: 293؛ص1032
1938/1936: 296؛ص1029
1938/1936: 297؛ص1030
1938/1936: 298؛ص1030
1938/1936: 299؛ص1031
1938/1936: 3؛ص1004
1938/1936: 301، 324؛ص1031
1938/1936: 307؛ص1033
1938/1936: 33؛ص1001
1938/1936: 335؛ص1032
1938/1936: 372؛ص1035
1938/1936: 379؛ص1035–1036
1938/1936: 379–380؛ص1034
1938/1936: 380–381؛ص1036
1938/1936: 395؛ص1039
1938/1936: 397؛ص1040
1938/1936: 398؛ص1041
1938/1936: 4؛ص1002
1938/1936: 405؛ص1048
1938/1936: 405؛ص1049
1938/1936: 407–408؛ص1050
1938/1936: 409؛ص1049
1938/1936: 411؛ص1044
1938/1936: 412–413؛ص1052
1938/1936: 5؛ص1004
1938/1936: 5؛ص988
1938/1936: 5–6؛ص1004
1938/1936: 6؛ص1006
1938/1936: 6؛ص1038
1938/1936: 6؛ص994
1938/1936: 7؛ص1004
1938/1936: 7؛ص992
1938/1936: 7؛ص994
1938/1936: 8؛ص1005
1938/1936: 8؛ص1015
1938/1936: 9؛ص993
1938/1936: 96؛ص1038
1938/1936: 99؛ص1041
1938/1937: 100؛ص972
1938/1937: 109؛ص973
1938/1937: 110؛ص974
1938/1937: 111؛ص974
1938/1937: 113؛ص975
1938/1937: 120؛ص51
1938/1937: 124؛ص983
1938/1937: 125؛ص984–985
1938/1937: 126؛ص985
1938/1937: 133؛ص985–986
1938/1937: 134؛ص986
1938/1937: 139؛ص977
1938/1937: 140؛ص980
1938/1937: 141–142؛ص981

1938/1937 : 2 ؛ ص954
1938/1937 : 2،ص1001
1938/1937 : 29؛ص958
1938/1937 : 35–34؛ ص959
1938/1937 : 36–35؛ص959–960
1938/1937 : 47–46؛ص961–962
1938/1937 : 47 ، ص952
1938/1937 : 95،56،47؛ص969
1938/1937 : 5 ؛ ص952
1938/1937 : 5 ؛ص955
1938/1937 : 73،ص1203
1938/1937 : 73،ص966
1938/1937 : 85–84؛ص967
1938/1937 : 86؛ص968
1938/1937 : 96،ص1203
1938/1937 : 97–96؛ص970–971
1938/1937 : 99–98؛ص971
1939/1938 : 108،ص1200
1939/1938 : 159،ص1069
1939/1938 : 17–16؛ص34
1939/1938 : 17،ص34
1939/1938 : 171،ص1165
1939/1938 : 24–22 و 41،ص35
1939/1938 : 49–48،ص32
1939/1938 : 5،ص33
1939/1938 : 55،ص1142
1939/1938 : 85،ص1164
1939/1938 : 96،ص1146–1147
1941/1938 : 10،ص1083
1941/1938 : 11–10حص1084
1941/1938 : 11،ص1090
1941/1938 : 12–11 ،ص1091–1092
1941/1938 : 13–12،ص1097–1098
1941/1938 : 15–13؛ص1133–1134
1941/1938 : 16–15؛ص1151
1941/1938 : 17،ص1143
1941/1938 : 20–19؛ص1109
1941/1938 : 21–20؛ص1126
1941/1938 : 3
1941/1938 : 3؛ص1053
1941/1938 : 30،ص1139
1941/1938 : 31–30؛ص1112–1113
1941/1938 : 33؛ص1137
1941/1938 : 34–33؛ص1131
1941/1938 : 4–3؛ص1061
1941/1938 : 35–34حص1118
1941/1938 : 4؛ص1064
1941/1938 : 43،ص1132
1941/1938 : 5–4؛ص1067
1941/1938 : 48–47؛ص1155–1056
1941/1938 : 5؛ص1068
1941/1938 : 50حص1149
1941/1938 : 52؛ص1145–1146
1941/1938 : 6–5،ص1070
1941/1938 : 6؛ص1072
1941/1938 : 6؛ص1073
1941/1938 : 6حص1074
1941/1938 : 7؛ص1075
1941/1938 : 9–7،ص1076
1941/1938 : 10–9حص1081
1941/1938 : 98؛ص1126
1942/1941 : 78، 143؛ص45–46
1941ب : 464،ص1192
1942أ : 72–71؛ص1171
1942أ : 73–72؛ص1173
1942أ : 73،ص1175
1942أ : 74–73،ص1166
1942أ : 74–73حص1180
1942أ : 75،ص1182–1183
1942أ : 77–76؛ص1185–1186
1942أ : 81–79؛ص1195–1196
1942أ : 81،ص1166
1942أ : 82–81؛ص1201–1202
1942أ : 83–82،ص1206
1942أ : 86–85،ص1208
1942أ : 88،ص1209
1942أ : 93،ص1209
1942أ : 95–94،ص1210
1946أ : 168،ص950
1946أ : 170–169،ص1205
1946أ : 170–169،ص676
1946أ : 69–66؛ص681
1950ج : 118؛ص1199
1953د : 42،ص1167–1168
1955أ : ت.ف.ص240،ص1130
1957/1956 : 51–46،ت.ف.ص289–294؛ص891–892
1957أ : 24،ص1007
1957أ : 25،ص1009
1962ب : xiii،691
1963 : 164،ص514
1972 : 55؛ ص506
1973 : 322،ص240
1973 : 339–338؛ص1177
1973 : 487؛ص1212

222,406,407,901,902,917,
934,935,936,937,948
Boutot,A.,466,970,1019,1117,1174,
1194,1217
Brauer,O.D.,159,165,171,188,195,
196,200,203,207,216,221,
887
Brisart,R.,245,274,275,306,311,315
Brito, E., 9
Bröcker, W., 776,807
Brogowski, L ., 10
Buckley, 267
Caputo,J.D.,228,245,259,265,267,
283,306,360,389,605 ,944,
1008,1009,1015,1030,1032
,1047,1051,1052,1157,
1174
Carnap, R., 2,499
Cassirer, E.,615
Chevalley, C.,272,982,1005,1015
Chrétien, J.-L.,1200
Colliot Thélène, C., 200,620,818,833,
834
Corbin, H.,1272
Coulouharitsis,L.,979,995,1016,1017
,1052,1107
Courtine,J.F ; ?,37,84,265,272,275,
363,504,505,506,507,508,
509,690
Cramer, K,231
Crétella, 86,1008,1052
Dastur,F.,189,400,403,404,503,506
,507,509,547,577,585,682,
704,705,1030,1041,1044,
1045,1046,1047,1048,1049
Deleuze, G., 248,1192
Deleuze/Guattari,1193
Derrida,J.,
4,51,156,159,170,179,185,
188,190,191,197,200,202,
203,305,265,456,458,459,
469,470,474,485,491,492,
771,820,932,934,935,938,
939, 1215,1216,1269,1272
Descartes, R., 5,35,142-143,225-
227,247-
252,271,294,302,565,764,
864
Dilthey,W.,1,3,4,9,10,39,56,88,230,
232,247,409,620
Aleksic, B.162,480,628,629
Aler, J., 265,297,301,302,308,341
Apel, K ; O., 1,7,10,12-13,16-
17,26-
27,500,501,1214,1217,1218,1238,
1245-1249,1265
Arendt, H. ,1214
Aristote,8,47,56,116,137,138,161,
169,190,198,208,218,221,226,249,
250,403,438,483,487,523,533,534,
536,537,538,539,540,542,543,544,
567,570,579,616,652,666,784,964,
966
Aubenque, P. , 780,787,789
Augustin,8,116,137-141,227,483
Austin, J. L., 1244 sq.
Barash, J. A., 91-92,286,519,1270
Bast R. A./Delfosse H. P.,1189
Beaufret,J.51,568,819,828,843,882,
1002,1006,1045,1052,1055
,1030,1081,1116,1159,116
5,1189,1200,1271
Beierwaltes, W. ,224,298
Ben Ahmed, Y.,
267,279,700,701,966,969,
976
Ben Jaballah, H. , 432, 1273
Bergson, H., 89,161,170,198,458
Bernasconi, R.,
306,769,773,818,823,925,
978,1054,1108,1138,1157
Bernet, R., 368
Besnier, J.-M., 819-820
Bianco, F., 4,23,31,708
Biemel, W. 1107
Birault, H.,189
Boer, K. d.,5,154,159,162,177,319,
369,457,462,469,480,480,
481,487,490,493,494,495,
606,612,817,818,832,839,
842,843,848,850,857,859,
861,862,864,866,869,881,
889,908,920,921,922,942,
947,1015,1054,1056,1057,
1059,1108,1125,1130,1132
,1138,1145,1161,1167,117
4,1188,1199,1201,1207
Bourgeois, B., 899,936
Bouton,Ch.,
70,188,203,207,214,221-

297,298,301,303,305,306,
307,308,311,318,321,324,
326,330,335,339,344,352,
353,360,374,383,388,390,
396,404,412,413,708 ,
417,418,429,499,501,502,
509,511,520,599,
601,610,612,613,682,685,
690,700,701,718,722,739,
783,945,991,1022,1107,
1128,1226,1230
Grieder,A.,390,396,963,964,965 ,96
8,989
Grondin,J.,3,118,226,593,597,682,
691,694,709,722,724,729,
730,963, 9049,1008,1016,
1086,1215,1223,1226,
1268,1272
Grosos, Ph., 996,1069
Gudopp, W.-D., 628
Guest,G.,954,990,995,1003,1006,
1010,1012,1013,
Guzzoni,A.914,1014,1016,1059,
1160
Haar,M.,40,51,87,88,91,99,103,105
,109,118,121,146,226,228,
229,265,295,311,312,315,
385,394,683,773,836,
979,985,997,1000,1019,
1047,1050,1057,1059,1212
,1217,1219,1230
Habermas,J.,1,2,3,4,5,6,8,10,12,13,
16,18,26,33,282,530,548,
679,1189,1194,1214,1217,
1218,1220,1222,1224,1225
,1226,1231,1238,1241,
1249,1950,1251,1255,1264
,1265,1266,1270
Hamann,29,836
Han, B., 295,998
Held,K.,293,359,727,737,991,1216,
1221,1222,1230
Héraclite,46-48
Herder,29,164,836
Herrmann, von
H.,30,43,50,51,301,381,
504,529,530,682,684,685,
687,731 ,953,975,989,990,
991,992,994,1006,1011,
1032, 1050
Hobbes,5
Hölderlin,10,44-47,984 sq.,1269
Hottois, G., 500,549,1238-1241
Humblodt, W. v., 1,8,282,836
Husserl, E.,
3,8,35,45,56,88,89,142,143,
190,230,232,235,240247,
Djaït, H., 1271
Dostal,R.,106,271,401,405,708,718,
719,727,746,783
Dove, K. R.,823
Dreyfus, L. H., 125,275
Dubois, Chr., 1010,1017
Dumont, J.-P., 1194
Eckhart, M ., 306
Einstein, A., 138
Emad, P. 74,864,936,
954,978,979,989,991,992,
993 ,995,1001,1003,1005,
1006,1007,1010,1013,1014
Engelhardt, P. ? 241
Esposito,C.,990,995,996,1001,1013,
1014,1016,1017,1021,1022
,1023,1024,1026 ,1027,
1027,1042,1043,1045,1046
Farabi,582
Faye,J.-F., 44,762,1116,1127,1131,
1142
Fédier,F.,990,991,991,995,1009,102
4,1046
Feher,I.,463,516,540,604,628,629,
630,634
Ferry, L. , 71,924,927
Fichte, 230,793-802,864
Foucault, M., 36
Frank, D., 186,274,280,282,286-
288,291
Gadamer, G. –H., 3,18,23,26-
27,29,30,36,86,100,162,179
,193,226,230,231,232,237,
300,499,505,509,522,524,
530,686,723,736,743,766,
772,773,787,836,840,841,
855,862,905,944,946,950,
984,1012,1043,1044,1047,
1052,1061,1123,1163,1191
,1192,1204,1218,1224,
1231,1232,1258,1269
Gander,H.-H.,
991,994,997,1001,1013,10
17,1018,1024,1027
Gelven, M. 21,271,287,305,306,308,
323,371
Gillespie, M. A., 51,420,685
Gilson, B., 797
Giovannangeli, D., 455
Goldmann, L., 627,628,629
Goldschmidt, V., 403
Görland, 849
Greisch,J.,3,4,6,21,30,31,33,39,40,47
,49,88,89,91,103,105,114,
118,146,148,189,234,261,
262,265,271,274,175,276,
277,278,280-282,284-
287,289,291,294,295,296,

Kovacs,G.,954,990,991,995,996,1001,1010,1017,1024,1107,1114,1123,1127,1154
Koyré, A., 70,188,203,207,927
Krell,D.F.,686,984,986,1042,1046,1060
Labarrière, P.J.,476,873,904
Labarrière/Jarczyk,470,605,820
Lacroix, A., 162-163
Lask, E., 463
Laugier, S., 1272
Lebrun, G.,1057
Lefebvre, P.-F., 820,1171
Legros,R.,819,901,902,905,906,1176
Livet, P.,175,276,956,961,970,1043
Löwith, K.,618
Lukacs, G.,627,628,629,630
Luther,6,230,616
Macann,Chr.,226,269,297,306,310,322,327,335,336,358,384,444,536,538,699,724,756,759,762,764,766,773,782,817,913,991,1156
Macquarie, J., 404
Macquarie J./*Robinson*, E., 278
Mahjoub,M.,292,1002,1011,1013,1045,1215
Makkreel, R., 612
Malabou,C.,70,156,165,188,207,210,213,221,222,669,820,821,922,930,935,938,1209
Maly,K.,972,1017,1019,1020,1130,1211,1212
Marcuse, H. ,206,901
Margolis, J., 1268
Marion, J.-L., 226,228,247-248,250-251,287,701,916,1044,1057,1069,1108,1116,1135, 1136,1204,1205
Marquet, J.-F.,10
Martineau,E.,156,220,221,228,262,275,293,320,338,341,344,377,380,403,405,463,718,843,907,913,914,922,1012,1229
Marx,W.,734, 1215,1227
Marzouki, M. H, 1271
Mattéi, J-F.,1271
McCumber, J., 51
McNeil, W., 719,722,1222
Mesaadi, M., 1005
Meulen,J.v.d.,51,777,813,854,855,856,876,879
Milet, J.-Ph.,704,1062
Mohanty,J.N.,500,507,548,554,556,569,577,599
Motzkin, G., 278,282,603
283,359,558562,616,683,764
Ibn Rochd,964
Ijsseling,S.,770,772,969,1121,1146,1207,1212
Jamme, Chr.,91,118
Janicaud,D.,6,7,51,742,766,768,772,777,841,917,937,948,1017,1037,1052,1059,1063,1091,1094,1130,1137,1178,1182,1212,1219,1230,1270,1272
Jarczyk , *G.,/Labarrière*,P.J.,1171,1205
Jaspers, K., 45,52,57,225,230,234-238
Jervolino, D.,1272
Kant,I,9,46,47,49,57,173,209,210,227,244,247,252,253,254,255,256,257,258,289,291,444,448,449,450,451,452,453,454,455,456,457,458,459,460,461,462,463,565,583,587,588,589,590,591,592,593,594,620,699,761,762,764,766,784793,801,802,864,1086,1115,1122,1141,1191,1209
Kelkel, A. L., 4,506,507,508
Keller,P.,5,125,127,217,237,238,240,263,264,265,270,271,272,275,277,282,283,294,299,301,302,317,369,370,389,393,400,401,403,561,615,616,617
Kellner, P. , 365
Kierkagaard,S.,6,8,230,236,238,613,616
Kisiel,Th., 6,7,38,39,40,84,85,86,88-89,91,92,93,94,101,103,105,107,117,118,119,129,136,140,189,230,232,234,237,238,239,240,261,265,272,278,293,356,362,363,404,499,503,504,505,506,508,513,520,522,527,548,577,597,611,612,613,687,688,704,963,1006,1008,1010,1034,1084,1130,1200,1212
Kockelmans,J.J.,6,269,376,377,384,391,394,396,398,403,1220
Kojève,A.,51,188,201,202,203,204,205,207,216,220,899,902 sq.,904,926
Kolb,D.,51,832,833,839,859,870,1164
Kontos, P., 303

Rodrigo, P., 1219
Romano, C., 97,100-101
Rorty, R. 2-3,5,10,36-37,500,682,1217,1249-1264
Safadi, M .,1271
Sallis,J.,278,283,297298,300,303, 683,685,687,735,769,771, 773,841,1067,1228,1237
Schalow, F., 1024
Schelling,10,46,163-164,794sq.,826,864
Schlegel, Fr., 9
Schleiermacher,3,9-10,26,300
Schmidt,D.,51,153,154,155,160,162 ,170,185,193,202,203,204, 221,222,445,446,464,495, 596,743,745,759,765,770, 772,817,821,824,832,839, 840,848,853,859,865,873, 874,889,895,897,949,1010, 1011,1124,1125,1147,1157 ,1163,1167,1194
Schumacher,B.,324,326,328,330,332, 862,864
Schürmann,R.,20,229,300,421,605, 683,685,686,687,768,769, 773,831,854,914,970,977, 979,980,981,982,985,995, 1014,1016,1017,1035, 1037,1039,1041,1055,1058 ,1059,1060,1061,1062, 1102,1104,1105,1107,1130 ,1135,1146,1147,1148, 1160,1163,1168,1180,1181 ,1205,1220,1222,1227, 1229
Schüssler, I., 73,645
Seba, J.,-R., 476
Sheehan,Th.,513,684,687,691,695, 696,697,698,699,700,701, 702,708,709,712,714,1224
Sinha, D., 686,762
Sloterdijk, P., 11
Souche-Dagues,D., 29,51,159(160,163,164,166 ,170,172,177,183,188,190, 448,458,492,585,668,980, 991,1110,1232
Spinoza,1093 sq.
Stanguennec, A., 451
Steiner, G., 627
Negri, T., 163,164,926
Nietzsche,1,3,9,10,45,46,228,248, 636,775, 984 sq.,1014,1060
Nitta, Y., 1176,1177
Novalis,9,517,826 sq.
O'Leary,J.S.,86,890,894,922,1013, 1204
Ott,H.,4546,505,506,509,511,512, 513,517
Oudemans,Th.C.W., 37,503,505,509
Ounelli, Néji,868
Padrutt, H., 1230
Panis, D., 1034
Pattison, G., 45,985,1010,1230
Paul,St.,92,103-104,106
Philonenko, A. , 806
Piché, C., 185,762,804,819
Pirotte,D.,191,195,201202,477,781, 824,837,904
Planty-Bonjour,G.,202,825,899,1174
Platon,46,47,56,487,529,595,620, 622,650,653,661,664,673, 707,708,784,794,854,983
Pöggeler,O.,39,87,91,143,230,237, 272,283,306,346,355,395, 397,404,417,418,423,428, 431,501,506,507,508,513, 517,644,645,677,678,685, 686,692,693,698,835,960, 976,979,982,984,986,991, 992,1044,1047,1051,1062, 1107,1116,1125,1138,1144 ,1162,1163,1168,1215, 1227
Protevi, J., 1161,1162
Pugliese, O., 1058
Regwald, R., 743,1160,1162
Reinhold, 797
Renaut, A., 768,825,1107,1127
Richardson,J.117,248,265,266,267, 268,269,272,274,275,276, 278,280,284,293,295,297, 300,302,304,306307,310, 314,319,322,324,325,327, 336,344,346,358,360,364, 397,399,403,419,540
Richardson,W.,50,508,513,683, 954,990,994,995,998,1010, 1013,1017,1024,1027,1032 ,1034
Ricoeur, P. 4,10,41,42,138,139,141,145 ,166,190,250,261,262,393,3 98,400,405,409,413,418,85 2,1086
Rivelaygue,J.,9,49,164,209210,775, 819
Rockmore, T., 13,1194

Stenstad, G., 954
Taha, A.1008
Taminiaux,J.,51,61,265,266,270,275
,278,280,295,298,300,306,
310,312,314,315,320,325,
327,333,335,337,347,547,
645,760,761,767,773,912,
1218,1220,1227,1229,1234
Taylor, Ch., 9,833
Thomä,D.225,230,231,232,240,242,
243,244,502,505,506,509,
512,513,514,515,516,517,
518,519, 990,994,1217
Thouard, D., 9
Thurnher, R., 896
Trawny, P., 1177,1212,1214,1270
Trede J. H. /Horstmann R.-P., ,206
Tricot, J., 964,966
Triki, F.,1271-1272
Tugendhat,E.,4,229,262,263,266,267
,268,270,293,548,553,555,
564,573,574,696,841
Vattimo, G., 1168,1227
Vaysse,J.-M.,
775,795,815,876,878,896,
1060
Vergote, H.-B., 617,618
Verstraeten,Ph.,1006,1011,1013,
1017
Vezin,F.,32,146,220,278,294,344,
361,383,376,463,
997,1011,1199
Vieillard-Baron, J.-L., 201
Villela-Petit,M.
272,286,290,1044,1147
Volpi, F., 506,520,1229,1230,1268
Vukicevic, V., 38,504,505,587
Wahl, J., 617
Waldenfels, B., 923
Wiehl, R., 685
Wisser, R., 677,1216
Wittgenstein, L. 1,13,278,500,1246
sq.
Wohlfart,G.,2930,836,837,939,1219
Zarader,M.86,678,764,885,886,989,
1015,1107,1136,1146,1168
,1227,1268,1269

IV - فهرس ببليوغرافي

مختصرات عامة :

ط. ك. : **الطبعة الكاملة** (Gesamtausgabe) لمارتن هيدغر .
أعمال : **أعمال هيغل في عشرين جزء** (Werke in zwanzig Bänden) .
مجموع : **مجموع الأعمال** (Gesammelte Werke)، ونحن لا نتوفر إلا على المجلدين 7 و8 .
مج : مجلد
نفسه : المصدر نفسه
سابق : مصدر سابق
ت : ترجمة .
فر : فرنسية .
انغ : انغليزية .
ص : صفحة .
قا : قارن .
را : راجع

* * * * * *

ا- المصادر :

1) آثار هيدغر :

1- Heidegger (Martin) , 1912a : *Das realitätsproblem in der modernen Philosophie* , in : *Frühe Schriften* , GA 1(1978)1-15 . - Martin Heidegger , « The problem of Reality in modern philosophy » . Translated by Philip J. Bossert , in : *Journal of the British for Phenomenology* . Vol. 4 No. 1 (January 1973) 64-71 .

2- 1912 b : *Neuere Forschungen über Logik* , in : GA 1(1978)17-43 .

3- 1913a : *Nikolai v. Bubnoff , Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit* [مراجعة كتاب] , in : GA 1 (1978) 46.

4- 1913b: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* , in : GA 1 (1978)59-188 .

5- 1914 : *Charles Sentroul , Kant und Aristoteles* [مراجعة كتاب] , in : GA 1 (1978) 49-53 .

6- 1915a : *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* , in : GA 1 (1978) 413-433 .- « The concept of Time in the Science of History » . Translated by Harry S. Taylor and Hans W. Uffelmann , in : *Journal of the British Society for Phenomenology* Vol. 9 No. 1 (January 1978) : 3-10 .

7- 1915b : *Curriculum Vitae* , in : Hugo Ott , *Martin Heidegger . Eléments pour une biographie* . Traduit de l'allemand par Jean-Michel Beloeil (Paris: Payot , 1990) 90-92 .

8- 1915/1916 : *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*[1] , in : GA 1 (1978) 189-411 . - *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot* , traduction et présentation par Fl. Gaboriau (Paris , Gallimard , 1970) .

9- 1918/1919 : « Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik » [مسودة درس لم ينجز] , in , *Phänomenologie des religiösen Lebens* , GA 60 , (1995) 301-337 .

10- 1919 a : « Die Idee der Philosophie und Weltanschauungsproblem » [درس] ,in : *Zur Bestimmung der Philosophie* ,GA 56/57 (1987) 1-117 .

11- 1919b: *Phänomenologie und transcendentale Wertphilosophie* [درس] ,in : GA 56/57 (1987)119-203 .

12- 1919 c : *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* [درس] ,in : GA 56/57 (1987) 205-214 .

13- 1920/21 : *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* [درس] ,in: GA 60 (1995) 1-156 .

14- 1921a : *Augustinus und der Neuplatinismus* [درس] , in : GA 60 (1995) 157-299 .

15- 1921b : « Brief an Karl Löwith 19. August 1921 », in : Zur philosophischen Aktualität Heideggers . Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg Band 2 . *Im Gespräch der Zeit.* Herausgegeben von Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1990) S. 27-32.[2]

16- 1921/22 : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles . Einführung in die phänomenologische Forschung* [درس] , in : GA 61(1985) .

17- 1922a : « Lettre à Karl Jaspers du 27 juin 1922 » , in : Martin Heidegger , *Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963* . Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris : Gallimard , 1996)21-25 .

18- 1922b : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* . - *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* . Texte original et traduction française par J.-F. Courtine (Trans-Euro-Repress Mauvezin , 1992) . - « Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle : Indication of the Hermeneutical Situation by Martin Heidegger » , translated by Michael Baur , in : *Man and World* 25 (1992) 355-393 .

19- 1923 : *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* [درس] , in : GA 63 (1988)

20- 1923/24 : *Einführung in die die phänomenologische Forschung* [درس] , in : GA 17 (1994) .

21- 1924 : *Der Begriff der Zeit . Vortrag vor der Marburger Theologenschaft* [محاضرة] (Max Niemeyer Verlag .Tübingen . 1989) . - Martin Heidegger , « Le concept de temps .1924 » . Traduit par Michel Haar , in : *Cahier de L'Herne . Martin Heidegger* (Editions de L'Herne , Paris 1983a , Le Livre de poche , 1983b) 33-54 .

---

[1] - ناقش هيدغر هذه الأطروحة سنة 1915 ، ثم نشرها في كتاب لأول مرة سنة 1916 مع بعض التحويرات وخاتمة هامة ، وترجم إلى الفرنسية عن هذه النشرة .

[2] – عثرنا على ترجمة جزئية لهذه الرسالة ضمن شاهد مطول أثبته غرايش في كتابه **القيم الانطولوجيا و الزمانية** (Greisch 1994: 35–36) . و نحن نحيل عليه مع نص هيدغر في موضعه.

22- 1924/25 : *Platon : Sophistes* [درس] , in : GA 19 (1992)

23- 1925a : *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [درس] , in : GA 20 (1979a , 1988b) .

24- 1925b : « Lettre à Karl Jaspers du 10. 12. 1925» , in : Martin Heidegger , *Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963* . Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris : Gallimard , 1996) 49-50 .

25- 1925c : « Lettre à Karl Jaspers du 16 déc. 1925 » , in : Martin Heidegger , *Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963* . Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris : Gallimard , 1996) 51-52 .

26- 1925/26 : *Logik . Die Frage nach der Wahrheit* [درس] , in : GA 21 (1976) .

27- 1926a : *Sein und Zeit* [3] (Niemeyer , Tübingen 1993 q) . – *Être et Temps* . Traduit en français [4] par Emmanuel Martineau (Édition Authentica, 1985) et François Vezin (Paris : Gallimard , 1986) . *Being and Time* . Translated by John Macquarrie & Edward Robinson (New York : Harper & Row Publishers , 1962) .

28- 1926b : *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* [درس] , in : GA 22 (1993) .

29- 1927a : « Lettre à Karl Jaspers du 18. IV. 1927 » , in : Martin Heidegger , *Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963* . Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris : Gallimard , 1996) 67 .

---

[3] – نحن ننبه إلى أن المجلد رقم 2 من **الطبعة الكاملة** قد استأنف نشرة ماكس نيمير (الطبعة 15) كما هي . و قد فضلنا أن نتبع في الإحالة على نص **الوجود و الزمان** طريقة وجدنا أن جل الشراح قد أخذوا في إرسائها بين أهل الصناعة ، ألا وهي الاقتصار على ذكر صفحات النشرة الألمانية التي صارت كالمرجع الوحيد لغيرها في كل لغة ، لاسيما وأن الترجمتين الفرنسية والانغليزية التين اعتمدنا عليهما في قراءة النص الأصلي قد تواطأتا على ذكر ترقيم تلك النشرة في الطرة من صفحاتهما (مثلا: Dubois 2000: 62،هامش2) .

[4] – أثارت ترجمة كتاب **الوجود و الزمان** إلى الفرنسية جملة من المشاكل : فهي قد بدأت سنة 1937 في شكل فصول منتزعة (حيث نقل هنري كوربان الفقرات 46–53 و 72–76 من الكتاب ضمن مجموع جعله تحت عنوان **ما هي الميتافيزيقا ؟**) ثم ظهرت سنة 1964 في صيغة جزئية (حيث اقتصر المترجمان رودولف بواهم (Rudolf Boehm) و ألفونس دي فالنس (Alphonse de Waelhens) على نقل المقدمة و القسم الأول فقط من الكتاب، أي " التحليل الأساسي التمهيدي للدازين" (§§ 1–44) ، وبقيت أعمال زميليهما جان لوكسروا (Jean Lauxerois) و كلود روالس (Claude Roëls) مسودة). لكن إعداد ترجمة كاملة و وفية للنص الألماني سنة 1985 لم ينه متاعب التلقي الفرنسي لكتاب **الوجود و الزمان** إذ أن صاحب الترجمة ، إيمانويل مارتينو (Emmanuel Martineau) لم يكن يملك التفويض القانوني للقيام بذلك، و هو ما كانت دار غاليمار، شركة النشر التي اشترت حقوق نشر **الطبعة الكاملة في** فرنسا، قد أعطته لأحد تلاميذ جان بوفري (Jean Beaufret) ، مهندس التلقي الفرنسي لهيدغر منذ **رسالة في الإنسانية** سنة 1946، هو فرنسوا فيزان (François Vesin)، مما حكم على ترجمة ماتينو بأن تبقى " ممنوعة من البيع" . و هكذا فإن فيزان هو الذي تمتع بحق توفير ترجمة فرنسية كاملة لكتاب **الوجود و الزمان**، حيث صدرت سنة 1986 عن دار غاليمار، مهداة كما هو منتظر لمن يدين له بذلك الحق، أي جلن بوفري، و بوصفها "الترجمة الرسمية" حسب عبارة جان غرايش . لكن كسب الحق القانوني لا يعني ضرورة التوفر على الأحقية العلمية للقيام بذلك، حيث بات من عادة بعض شراح هيدغر و مترجميه الفرنسيين الحاليين أن يحيلوا على ترجمة مارتينو رأسا ، و ذلك مع الإشارة صراحة إلى أن ترجمة مارتينو تبز على ترجمة فيزان بحيث أن هذه الأخيرة لا يعول عليها في فهم النص الألماني (مثلا : Dubois 2000: 62،هامش2، 343).

30- 1927b : « Théologie et Philosophie » , en appendice in : Ernst Cassirer . Martin Heidegger , *Débats sur le Kantisme et la Philosophie* (Davos , mars 1929) (Editions Beauchesne , Paris , 1972) 101-121 .

31- 1927c : *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [درس] , in : GA 24 (1975a , 1989b) .- Martin Heidegger , *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* . Traduit par Jean-François Courtine (Gallimard , Paris , 1985) .

32- 1927d : « Seconde version de l'article " Phénoménologie" » , in : *Cahier de L'Herne. Martin Heidegger* (1983b) . 55-64 .

33- 1927e : « Lettre à Husserl du 22 oct. 27 » , in : *Cahier de L'Herne . Martin Heidegger* (1983b) 66-69 .

34- 1927/28 : *Phänomenologische Interpretation vo Kants Kritik der reinen Vernunft* ,[درس] in : GA 25 (1977a , 1987b) . - Martin Heidegger , *Interprétation phénoménologique de la " Critique de la raison pure" de Kant* . Traduit par Emmanuel Martineau (Gallimard , Paris , 1982) .

35- 1928a : « Recension de Ernst Cassirer : " Das mythische Denken" . Traduction de J.M. Fataud , in : Ernst Cassirer . Martin Heidegger , *Débats sur le Kantisme et la Philosophie* . (1972) 85-100 .

36- 1928b : *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [درس] , in : GA 26 (1978a , 1990b) .

37- 1928c : Partie d'une *Lettre du 30 mai 1928 à Matthäus Lang*, in : Hugo Ott, *Martin Heidegger. Eléments pour une biographie.* Traduit par Jean-Michel Beloeil (Paris : Payot, 1990)pp. 57-58.

38- 1929a: *Der Deutsche Idealismus (Fichte , Hegel, Schelling) und die philosophische Probleme der Gegenwart* [درس] , in : GA 28 (1997) .

39- 1929b : *Kant et le probleme de la métaphysique* . Introduction et traduction de l'allemand par Alphonse de waelhens et Walter Biemel (Gallimard , Paris ,1953a , Coll. Tel 1981) .

40- 1929c : « Lettre à Karl Jaspers du 25. VI.1929 » , in : Martin Heidegger , *Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963* . Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris : Gallimard , 1996) 110-111 .

41- 1929 d : « Qu'est-ce que la métaphysique ? » , in : *Questios I et II* (Gallimard ,1968a , Coll. Tel , Paris , 1990b) 47-72 .

42- 1929e : *Vom Wesen des Grundes* (Vittorio Klostermann , Frankfurt 1973f) . « Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou "raison" », in : *Questions I et II* (1990b) pp. 85-158 .

43- 1929/30 : *Les concepts fondamentaux de la métaphysique . Monde . Finitude . Solitude* . Traduction de (Gallimard , Paris , 1992) .

44- 1930 : *De l'essence de la liberté humaine . Introduction à la philosophie* . Traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau (Gallimard , Paris , 1987) .

45- 1930/31 : *Hegels Phänomenologie des Geistes* [درس] , in : GA 32 (1980a, 1988b) . *La "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel* . Traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau (Gallimard , Paris , 1984) .

46- 1930/1943: *Vom Wesen der Wahrheit* (Vittorio Klostermann, Frankfurt , sechste Auflage 1976)[5] . « De l'essence de la vérité » . Traduit par A. de Waelhens et W. Biemel , in : *Questions I et II* (1990b) 159-194 .

47- 1931 : *Aristoteles : Metaphysik IX* [درس] , in : GA 33 (1981a , 1990b) . Traduit

48- 1931/32 : *Vom Wesen der Wahrheit . Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* [درس] , in GA 34 (1988) .

49- 1933 : *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität . L'Auto-affirmation de l'université allemande* . Texte original et traduction par G. Granel (éd. T. E. R. 1982) .

50- 1934 : *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* [درس] , in : GA 38 (1998).

51- 1934/35 : *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* [درس] , in : GA 39 (1980a , 1989b) . - *Les Hymnes de Hölderlin : La Germanie et le Rhin* . Traduit de l'allemand par François Fedier et Julien Hervier (Gallimard , Paris , 1988) .

52- 1935 : *Introduction à la métaphysique* . Traduit de l'allemand par Gilbert Kahn (Gallimard , Paris , 1967a , Coll. Tel 1994b) .

53- 1935b : « Lettre du 17 juillet 1935 à Henri Corbin », in : *Henri Corbin. Cahier de L'Herne (Paris : Edition de L'Herne, 1981)* : 318-319.

54- 1935/36 : *Qu'est-ce qu'une chose ?* Traduit de l'allemand par Jean Reboul et Jacques Taminiaux (Gallimard , Paris , 1971) .

55- 1935/36 b : « *Der Ursprung des Kunstwerks* » , in - *Holzwege* (Vittorio Klostermann , Frankfurt 1950a , 1963d) 7-68 . - « L'origine de l'oeuvre d'art » . Traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier , in : *Chemins qui ne mènent nulle part* (Gallimard , Paris , 1962a , Coll. Tel 1992b) 13-89 .

56- 1936a : « Hölderlin et l'essence de la poésie » . Traduit par H. Corbin , in : *Approche de Hölderlin* (Gallimard , Paris , 1962a , 1973b) .

57- 1936b : *Schelling . Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine* . Traduit de l'allemand par Jean-François Courtine (Gallimard , Paris , 1977) .

58- 1936c : « Lettre du 14 novembre 1936 à Henri Corbin », in : *Henri Corbin. Cahier de L'Herne (Paris : Edition de L'Herne, 1981)* : 319.

59- 1936d : « Lettre du 11 juillet 1936 à Henri Corbin », in : *Henri Corbin. Cahier de L'Herne (Paris : Edition de L'Herne, 1981)* : 319-320.

[5] – علينا أن نسرد الظروف التي حفت بهذا النص، كما أوضحها هيدغر، و ذلك لخطورتـــه في تخريج مسألة "المنعرج" . فهو نص محاضرة ألقيت في خريف و شتاء 1930 و صيف 1932، لكن الطبعـــة الأولى له لم تظهر إلا سنة 1943، وقد جاءت تضـــم " نصـــا منقحـــا عديـــد المـــرات" (mehrfach überprüften Text)، كما يقول هيدغر في إشارة مرجعية لاحقة أثبتها ، كما يبدو، في طبعة 1954. أمـــا فيما يخص مسألة المنعرج فإن هيدغر ، إبان الطبعة الثانية للنص سنة 1949 ، قد أضاف إلى "الملاحظـــة" (Anmerkung) التي يختم بها نص المقالة ، مقطعا من فقرتين نبه على أنه غائب في الصيـــغ الأولى للنـــص (1949/1943/1930: 4،28-29) ؛ هذا المقطع أسقطه المترجمان الفرنسيان ، لكنه على غاية مـــن الأهميـــة لفهم دور هذا النص في ترتيب مسيرة هيدغر الثاني. و نحن نعثر على ترجمة فرنسية له لـــدى غرونـــدان (Grondin 1987: 31) الذي ندين له بالإبصار بأهمية تلك الإضافة و علاقتها بمســـألة المنعـــرج و بـــدرس 1938/1937.

60- 1936/37 : *Der Wille zur Macht als Kunst* [درس] , in :- *Nietzsche* . Erster Band (Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961) 11-254 . « La Volonté de puissance en tant qu'art » . Traduit de l'allemand par Pierre Klossowski , in : Nietzsche I (Gallimard , Paris , 1971) 11-199 .

61- 1936/38 : *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* , in : GA 65 (1989a , 1994b) .

62- 1936/46 : « Dépassement de la métaphysique » , in : *Essais et Conférences* . Traduit de l'allemand par André Préau et préfacé par Jean Beaufret (Gallimard , Paris , 1958) 80-115 .

63- 1937a : « Chemins d'explication . 1937 » , in : *Cahier de L'Herne . Martin Heidegger* , op. cit. 71-77 .

64- 1937b : *Nietzsches metaphysische Grunglegung im abendländischen Denken : Die ewige Wiederkehr des Gleichen* [درس] , in : - *Nietzsche* . Erster Band ,(1961) 255-472 . Traduction française : « L'Eternel Retour du Même » , in : *Nietzsche I* ,(1971) 201-366 .

65- 1937c : « Lettre du 15 mars 1937 à Henri Corbin », in : *Henri Corbin. Cahier de L'Herne (Paris : Edition de L'Herne, 1981)* : 320.

66- 1937/38 : *Grundfragen der Philosophie . Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* [درس] , in : GA 45 (1984a , 1992b) .

67- 1938 : « Die Zeit des Weltbilds » , in : *Holzwege* (1950a) 69-104 . Traduction française : « L'époque des "conceptions du monde" », in : *Chemins* .. (1992b) 99-146 .

68- 1938/1939 : *Besinnung* , in : GA 66 (1997) .

69- 1938/1939b : « Die Überwindung der Metaphysik », in : GA 67 (1999) : 1-174.

70- 1938/1941 : *Die Negativität . Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität* , in : GA 68 (1993) 1-61 .

71- 1939a : « Ce qu'est et comment se détermine la Φυσις ». Traduit par F. Fedier , in : *Questions I et II* (1990b) 471-582 .

72- 1939b : « Die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Wille zur Macht » [درس لم ينجز] , in : *Nietzsche* . Erster Band (1961) 7-29 . Traduction française : « L'Eternel Retour du Même et la volonté de puissance » , in : *Nietzsche II* (1971) 7-27 .

73- 1939c : « Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis » [درس] , in : - *Nietzsche* . Erster Band (1961) 473-658 . Traduction française : « La volonté de puissance en tant que connaissance » , in : *Nietzsche I* (1971) 367-510 .

74- 1939/40 : « Comme au jour de fête » . Traduit par M. Deguy et F. Fédier , in : *Approche de Hölderlin* (1973b) .

75- 1940a : *Nietzsche . Der europäische Nihilismus* [درس] , in : *Nietzsche* . Zweiter Band (1961) 31-256 . Traduction française : *Nietzsche II* (1971) 29-203 .

76- - 1940b : « *Nietzsches Metaphysik* »[6] [درس لم ينجز] , in GA 50 (1990) 1-87 . – Aussi : *Nietzsche* . zweiter Band (1961) 257-333 . Traduction française : « La métaphysique de Nietzsche » , in : *Nietzsche II* (1971) 205-266 .

77- 1930/31-1940 : « Platons Lehre von der Wahrheit » , in : *Platons Lehre von der Wahrheit* . Mit einem Brief über den "Humanimus" (Verlag A. Francke AG., Bern , 1947)5-52 . - « La doctrine de Platon sur la vérité » . Traduit par André Préau , in : *Questions I et II* (1990b) 423-469 .

78- 1941a : « Die Metaphysik als Geschichte des Seins » , in : Nietzsche . Zweiter Band (1961) 399-454 . Traduction française : « La métaphysique en tant qu'histoire de l'être » , in : *Nietzsche II* (1971) 319-363 .

79- 1941b : « Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik » , in : *Nietzsche* . Zweiter Band (1961) 458-480 . Traduction française : « Projets pour l'histoire de l'Être » , in : *Nietzsche II* (1971) 367-387 .

80- 1941c: « Die Erinnerung in die Metaphysik » , in : *Nietzsche* . Zweiter Band (1961) 481-490 . Traduction française : « La remémoration dans la métaphysique » , in : *Nietzsche II* (1971) 389-399 .

81- 1941d : *Grundbegriffe* [درس] , in : GA 51 (1981a , 1991b) .

82- 1941e : « Extraits des manuscrits préparatoires au séminaire consacré à Schelling durant le semestre d'été 1941 » , in : *Schelling . Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine* (1977) 283-325 .

83- 1941/42 : *Hölderlins Hymne "Andenken"* [درس] , in : GA 52 (1982a , 1992) .

84- 1941/43 : « Extraits des notes de séminaire (1941-1943) » , in : *Schelling* ..(1977) , op. cit. 326-334 .

85- 1942 a : *Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels "Phänomenologie des Geistes" (1942)* , in : GA 68 (1993) 63-146 .

86- 1942b : *Hölderlins Hymne "Der Ister"* [درس] , in GA 53 (1984a , 1993b) .

87- 1942/43b : *Parmenides* [درس] , in : GA 54 (1982a , 1992b) .

88- 1943a : - « Posface à " Qu'est-ce que la Métaphysique ?" » . Traduit par Roger Munier , in : *Questions I et II* (1990b) 73-84 .

89- 1943b : Nietzsches Wort "Gott ist tot" » , in : *Holzwege* (1950) 193-247 . - « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" » . Traduit par Wolfgang Brockner , in : *Chemins* .. (1992b) 253-322 .

90- 1943c : « Souvenir » . Traduit par J. Launay , in : *Approche de Hölderlin* (1973b)

91- 1943d : - « Retour » . Traduit par M. Deguy , in : *Approche de Hölderlin* (1973b)

92- 1943e : « Heraklit. Der Anfang des abendländischen Denkens » [درس] , in / GA 55 (1979a , 1987b, 1994c) 1-181 .

93- 1943f : « Alèthéia (Héraklite , fragment 16) » , in : *Essais et Conférences* (1958) 311-341 .

---

[6] – كان هيدغر قد أعد هذا الدرس لإلقائه في شتاء 1941–1942 لكنه استعاض عنه بدرس عن هلدرلين ، ثم نشره في "صيغة منقحة" (überarbeitete Fassung) ضمن المجلد الثاني من كتاب **نيتشه** وترجم إلى الفرنسية عن هذه النشرة .

94- 1944a : « Logik . Heraklits Lehre vom Logos » , in : GA 55 (1979a , 1987b , 1994c) 183-402 .

95- 1944b : « Logos » , in : *Essais et Conférences* (1958)249-278 .

96- 1944/45a : « Einleitung in die Philosophie . Denken und Dichten »[7] [درس منخرم] , in : GA 50 (1990) 89-160 .

97- 1944/45b : *Feldweg-Gespräche (1944/45)* , in : GA 77 (1995) .

98- 1944/46 : « Die geschichtliche Bestimmung des Nihilismus » , in : *Nietzsche* . Zweiter Band (1961) 335-398 .- « La détermination ontologico-historiale du nihilisme » , in : *Nietzsche* II (1971) 267-318 .

99- 1945a : « Lettre du 4 novembre 1945 . Au Rectorat académique de l'Université Albert-Ludwig » . Traduit de l'allemand par J. -M. Vaysse , in : *Cahier de L'Herne . Heidegger* (1983b) 393-400 .

100- - 1945b : - « Brief an Beaufret vom 23. November 1945 » , in : *Lettre sur l'humanisme* . Texte original et traduction par Roger Munier (Aubier-Montaigne , Paris , 1964a , 1983c) 180-185 .

101- 1946a : *Brief über den "Humanismus" - Lettre sur l'humanisme* . Texte allemand traduit et présenté par Roger Munier . Collection Philosophie de l'Esprit Bilingue (Paris : Aubier , 1983)

102- 1946b : « Wozu Dichter ? » , in : *Holzwege* (1950)248-295. - « Pourquoi des Poètes ? » , in : *Chemins* ..(1992b) 322-385 .

103- 1946c : « Der Spruch des Anaximander » , in : - *Holzwege* (1950) 296-343 . - « La parole d'Anaximandre » , in : *Chemins* ..(1992b) 387-449 .

104- 1946/1948 : « Das Wesen des Nihilismus », in : GA 67 (1999) : 175-267.

105- 1947 : *L'expérience de la pensée* (Aus der Erfahrung des Denkens). Traduit par A . Préau, in : *Questions III et IV* (Paris : Gallimard, Collection Tel, 1966a, 1990) 17-39 .

106- 1949a : « Introduction . Le retour au fondement de la métaphysique » . Traduit par Roger Munier , in : *Questions I et II* (1990b) 23-45 .

107- 1949b : « Das Ding »[8] , in : *Einblick in das was ist . Bremer Vorträge 1949* , GA 79 (1994) 5-23 .

108- 1949/50 : « La chose » , in : *Essais et Conférences* (1958) 194-218 .

109- 1949c : « Das Ges-tell »[9] , in : GA 79 (1994) 24-45 .

110- 1949/53 : « La question de la technique » , in : *Essais et Conférences* (1958)9-48 .

111- 1949d : « Die Gefahr » , in : GA 79 (1994) 46-67 .

112- 1949e : « Le tournant » . Traduit par Jean Lauxerois et Claude Roëls , in : *Questions IV* (Gallimard , Paris , 1976) 142-157 .

---

[7] - يذكر المحقق أن هذا الدرس قد " انخرم تبعا لتدخل الحزب في أواسط نوفمبر 1944 عند ساعته الثانية . وهو في في نفس الوقت الدرس الأكاديمي الأخير للمؤلف بوصفه مدرسا رسميا ذا كرسي ." (ط.ك. مج 50 ، ص 89) .

[8] - استأنف هيدغر هذا النص سنة 1950 في صيغة مزيدة نشرها سنة 1954 ضمن مجموع **محاولات ومحاضرات** .

[9] - وقع استئناف هذا النص سنة 1953 في صيغة مزيدة ونشر ضمن مجموع **محاولات ومحاضرات**.

113- 1950a : « Lettre à Karl Jaspers du 8 avril 1950 », in : Martin Heidegger , *Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963* . Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris : Gallimard , 1996)

114- 1950b : « La parole » . Traduit de l'allemand par François Fédier , in : *Acheminement vers la parole* (Gallimard , Paris, 1976) 11-37 .

115- 1950c : « Hegels Begriff der Erfahrung » , in : *Holzwege* (1950) 105-192 .- « Hegel et son concept de l'expérience ». Traduit de l'allemand par Wolfgang Brockmeier , in : *Chemins* ..(1992b) 147-252 .

116- 1951a : « Bâtir habiter penser » , in : *Essais et Conférences* (1958) 170-193 .

117- 1951b : « ...L'homme habite en poète ... » , in : *Essais et Conférences* (1958)224-245.

118- 1951c : « Sur un vers de Mörike . Correspondance entre Martin Heidegger et Emil Staiger 1951 » . Traduit de l'allemand par Jean-Marie Vaysse et Luc Wagner , in : *Cahier de L'Herne . Martin Heidegger* (1983b) 79-95 .

119- 1951d, « Logos (Héraclite, fragment 50)», in : *Essais et Conférences* (1958)249-278.

120- 1951/52 : *Qu'appelle-t-on penser ?* (P.U.F. , Paris 1959a , 1988c) .

121- 1952 : « Moira (Parménide , VIII , 34-41)» , in : *Essais et Conférences* (1958)279-310 .

122- 1952b : « Que veut dire "penser" ? », in : : *Essais et Conférences* (1958) 151-169/

123- 1953a : « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? » , in : *Essais et Conférences* (1958)116-145 .

124- 1953b : « Science et méditation » , in : *Essais et Conférences* (1958)49- 79 .

125- 1953c : « La question de la technique » , in : *Essais et Conférences* (1958)9-48 .

126- 1953d : « La parole dans l'élément du poème . Situation du Dict de Georg Trakl ». Traduit par Jean Beaufret et Wolfgang Brockmeier , in : *Acheminement vers la parole* (1976) 39-83 .

127- 1953e : « Dialogue avec Heidegger . Compte rendu d'une session de l'Académie évangilique, début décembre 1953, à Hofgeismar. ». Traduit par J. Greisch, in : *Heidegger et la question de Dieu* (Paris : Grasset, 1980) : 334-336.

128- 1953/54 : « D'un entretien de la parole » . Traduit par F. Fédier , in : *Acheminement vers la parole* (1976) 85-140 .

129- 1955a : « Zur Seinsfrage » (Vittorio Klostermann , Frankfurt A. M. 1956a , 1977d) . - « Contribution à la question de l'être » . Traduit de l'allemand par Gérard Granel , in : *Questions I et II* (1990b) 195-252 .

130- 1955b : « Qu'est-ce que la philosophie ? ». Traduit par Kostas Axelos et Jean Beaufret, in : *Questions I et II* (1990b) 313-346.

131- 1955c : « Sérénité » . Traduit par A. Préau , in : *Questions III* (Gallimard , Paris 1966) .[10]

[10] - الطبعة الألمانية هي:

132- 1955/56 : *Le principe de raison* . Traduit de l'allemand par A. Préau (Gallimard , Paris 1962) .[11]

133- 1956 : « Zusatz », in: *Der ursprung des Kuntswerks* (Philipp Reclam Jun. Stuttgart , 1960)87-92 . - « Supplément » , in : *Chemins* .. (1992b)93-98 .

134- 1956/57 : « Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik » , in : *Identität und Differenz* (Verlag Günther Neske Pfullingen 1957a , 1978f) 31-67 . - « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique », in : *Identité et Différence* . Traduit par André Préau , in : *Questions I et II*(1990b) 277-308 .

135- 1957 a : « Der Satz der Identität »[12] , in : *Identität und Differenz* (1957) 9-30 . - « Le principe d'identité » , in : *Identité et Différence* . Traduit par André Préau , in : *Questions I et II*(1990b) 257-276 .

136- 1957b : « Der Satz der Identität » , in : *Bremer und Freiburger Vorträge* . GA 79 (1994) 115-129 .

137- 1957c : « Vorwort » , in : *Identität und Differenz* (1957)7-8 . - « Avant-propos » à : Identité et Différence , in : *Questions I et II* (1990b) 255-256 .

138- 1957d : « Principes de la pensée » . Traduit par F. Fédier , in : *Cahier de L'Herne . Martin Heidegger* (1983b) 97-112 .

139- 1957e : « Hebel , l'ami de la maison » . Traduit par J. Hervier , in : *Questions III* (1966) .

140- 1957/58 : « Le déploiment de la parole » . Traduit par F. Fédier , in : *Acheminement vers la parole* (1976) 141-202 .

141- 1958a : « Le mot ». Traduit par F. Fédier , in : *Acheminement vers la parole* (1976) 203-223 .[13]

142- - 1958b : « Hegel und die Griechen » , in : *Wegmarken* .GA 9 (1976)427-444 - « Hegel et les Grecs » . Traduit par J. Beaufret et D. Janicaud , in : *Questions I et II* (1990b) 347-374 .

143- 1959a : « Le chemin vers la parole » . Traduit par F. Fédier , in : *Acheminement vers la parole (*1976) 225-257 .

144- 1959b : « Terre et ciel de Hölderlin ». Traduit par F. Fédier , in : *Approche de Hölderlin* (1973b).

145- 1959c : « Esquisses tirées de l'atelier ». Traduit par Michel Haar , in : *Cahier de L'Herne . Martin Heidegger* (1983b) 361-364

146- 1960 : « Supplément », à « L'origine de l'oeuvre d'art », in : *Chemins*, op. cit. pp.93-98.

147- 1961 : « La thèse de Kant sur l'Être » . Traduit par Lucien Brauen et Michel Haar , in : *Questions I et II* (1990b) 375-422 .

- « Gelassenheit » [Rede vom 30.10.1955] , in : *Gelassenheit* (Neske , Pfullingen 1957) 9-28 .

[11] - الطبعة الألمانية هي:

- *Der Satz vom Grund* [درس] (Neske , Pfullingen 1957) .

[12] - ننبه إلى أن **الطبعة الكاملة** قد أصبحت توفر الآن في المجلد 79 ، وذلك ضمن "محـــاضرات فرايبورغ 1957" ، النسخة الأولى من هذه المقالة وهي ما تزال في صيغة المحاضرة .

[13] - الطبعة الألمانية هي:

- « Das Wort » , in : *Unterwegs zur Sprache* (1959) 217-238 .

148- 1961b : « Vorwort » : Nietzsche. Erster Band op.cit. 9-10. – « Préface » : Nietzsche I. Op.cit. 9-10.

149- 1962a : « Zeit und Sein ». Texte original et traduction française par François Fédier , in : *L'endurance de la pensée* (Plon , Paris , 1968) 12-69 .

150- 1962aa : « Temps et Être ». Traduit par François Fédier, in : Questions IV (Paris : Gallimard, 1976) : 12-48.[14]

151- 1962b : « Vorwort ». German Text and englisch translation , in : William J. Richardson , *Heidegger . Through Phenomenology to Thought* (Martinus Nijhoff, The Hague , 1ère éd. 1963 , 2ème 1967b) viii-xxiii .- « Lettre à Richardson » . Traduction française par Jean Lauxerois et Claude Roëls , in : *Questions IV* (1976) 176-191 .

152- 1962c : *Langue de tradition et langue thechnique* . Traduction et postface par Michel Haar (Bruxelles : Editions Lebeer Hossmann, 1990).

153- 1963, « Mon chemin de pensée et la phénoménologie ». Traduit par Jean Lauxerois et Claude Roëls , in : *Questions IV* (1976) pp.160-175 .

154- 1964a : « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée ». Traduit par Jean Beaufret et François Fédier , in: *Questions IV* (1976) 107- 139 .

155- 1964b : « Quelques indications sur des points de vue principaux du colloque théologique consacré au "Problème d'une pensée et d'un langage non-ob-jectivants dans la théologie d'aujourd'hui" » ; in : Ernst Cassirer , Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philodophie* , op. cit. pp. 121-131.

156- 1966a : « Martin Heidegger interrogé par Der Spiegel ». Traduction et notes de Jean Launay, in : *Ecrits politiques 1933-1966*, par Martin Heidegger (Paris : Gallimard, 1995) : 239- 272.

157- 1966b : "Séminaire du Thor 1966 ". Rédacteur Jean Beaufret , in : Questions IV (1976) 197-212 .

158- 1967a : « La provenance de l'art et la destination de la pensée ». Traduit par Jean-Louis Chrétien et Michele Reifenrath , in : *Cahier de L'Herne . Heidegger* (1983b) 365-380 .

159- 1967b : « En mémoire de l'ami qu'était Hans Jantzen (20 février 1967) ». Traduction de François Vezin, in : *Cahiers Philosophiques* 66 (mars 1996) : 111-113.

160- 1968 : « Séminaire du Thor 1968 » , in : *Questions IV* (1976) 213-258 .

161- 1969a : « Séminaire du Thor 1969 » , in : *Questions IV* (1976) 259-306 .

162- 1969b : « L'art et l'espace ». Traduit par F. Fédier et J. Beaufret , in : *Questions IV* (1976) 98-106 .

163- 1969c : « Entretien du Professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger », in : *Cahier de L'Herne . Heidegger* (1983b) 381-389 .

164- 1972 : "Vorwort" zu : *Frühe Schriften* , in : GA 1 (11978)55-57 .

165- 1973 : « Séminaire de Zähringen », in : *Questions IV* (1976) 307-339 .

[14] – نحن نحيل على هذه النشرة لأنها تضمنت مقطعا لم تتضمنه النشرة الأولى سنة 1968 المشار إليها. المقطع المقصود هو : 1962أأ: 46.

2) آثار هيغل :

166- HEGEL (Georg Wilhelm Friedrich) , 1792/1793, « Le Fragment de Tübingen »[15]. Traduit et publié en appendice , in : R. Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique* (Bruxelles : Éditions OUSIA, 1980) : 260-297.

167- 1795/1796 : "Die Positivität der christlichen Religion" , in : **Werke**[16] **in zwanzig Bänden 1** . *Frühe Schriften* (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1971) 104-229 .- *La positivité de la religion chrétienne.* Traduit sous la direction de G. Planty-Bonjour (Paris : PUF,1983)

168- 1796 : *Eleusis. An Hölderlin* , in : **Werke 1,** 230-233. Traduit en français dans un "choix de textes" in : Kostas Papaioannou, *Hegel* (Paris : Éditions Seghers, coll. Agora, 1962) : 123-125.

169- HEGEL/HÖLDERLIN/SCHELLING[17], 1796 : *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* , in: **Werke 1** , 234-236 .Traduction française in : *Aufklärung.* Les Lumières allemandes. Textes et commentaires par Gérard Raulet (Paris : GF – Flammarion, 1995) : 140-143.[18]

170- 1798/1800 : "Der Geist des Christentums und sein Schicksal" , in : **Werke 1** , 274-418 ; - *L'Esprit du christianisme et son destin*, traduit en franç. Par Jacques Martin (Paris, Vrin, 5éd.,1988).

171- 1801 , " Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie" , in **Werke** , **2**, *Jenaer Schriften* 1801-1807 (Frankfurt an Main : Suhrkamp Verlag, 1983) 9-138 . -*La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* . Traduction française par B. Gilson (Paris : vrin, 1986) .

172- 1802a , "Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen zustand der Philosophie insbesondere", in : **Werke 2** , 171-187 .

173- 1802 b , " Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme , - dargestellt an den Werken des Herrn Krug ", in : **Werke 2** , 188-207 .

174- 1802c , " Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie . Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten" , in : **Werke 2** , 213- 272 . – *La Relation du scepticisme à la philosophie*, traduction et notes de B. Fauquet (Paris : Vrin,1986)

175- 1802d , "Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als kantische , Jacobische und Fichtesche Philosophie" , in : **Werke 2** , 287-433 . *Foi et savoir.* Traduction par A. Philonenko et C. Lecouteux (Paris : Vrin,1988)

---

[15] – نشر هذا المخطوط لأول مرة من قبل نول (Nohl) ضمن مجموع **كتابات الشباب اللاهوتية لهيغل** (*Hegels theologische Jugenschriften*) سنة 1907 (صص 3–29).

[16] – سوف نكتفي في الإحالات التالية على ذكر عبارة **أعمال** مع رقم المجلد فحسب هكذا : *Werke 1*. .

[17] – هذه الإحالة هيغل/هلدرلين/شيلنغ هي حل طوبيقي لصعوبة نسبة نص **أقدم برنامج نسق للمثالية الألمانية** إلى أحد هؤلاء المؤلفين دون سواء.

[18] – توجد ترجمات أخرى لهذا النص مثلا تلك التي أنجزها د. نافيل (D. Naville)، ونشرها ضمن **أعمال** هلدرلين (*Oeuvres*) الصادرة في مكتبة البلياد (la Pléiade) (صص 1157–1158).

176- 1802/1803[19] , *Système de la vie éthique* . Traduit et présenté par Jacques Taminiaux (Paris : Payot , 1976) .

177- 1803/1806 : "Aphorismen aus Hegels Wastebook" , in : **Werke 2** , 540-567 .

178- 1804/1805 , *Jenaer Systementwürfe II : Logik , Metaphysik , Naturphilosophie ,in :* **Gesammelte Werke Band 7** (Hambourg : Felix Meiner Ferlag , 1971) . Traduction des passages sur *le temps* dans : Christophe Bouton, *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Iéna* (Paris :Vrin, 2000) : 299-302. [20]

179- 1805/1806 , *Jenaer Systementwürfe III : Naturphilosophie und Philosophie des Geistes* , in : **Gesammelte Werke Band 8** (Hambourg : Felix Meiner Ferlag , 1971) . Traduction des passages sur *le temps* dans : Christophe Bouton, *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Iéna* , op. cit. pp. 302-305. Traduction partielle : *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie 1805* par Guy Planty-Bonjour (Paris : P.U.F. , 1982) .

180- 1807a . *Phänomenologie des Geistes.* **Werke 3** (Frankfurt an Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1991) . - *La Phénoménologie de l'Esprit* . Présentation, traduction et notes par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière (Paris : Gallimard, 1993)[21].

181- - 1807b , "Wer denkt abstrakt ?" , in : **Werke 2** , 575-581 .

182- 1812 , *Wissenschaft der Logik . Erster Band, Die objektive Logik, Erstes Buch, Das Sein (1812)* (Hamburg : Felix Meiner Verlang , 1986) . - *Science de la Logique, tome 1, Livre 1, L'Être*, édition de 1812, traduction, présentation et notes par P.J. Labarrière et G. Jarczyk (Paris : Aubier Montaigne, 1972) .

183- 1813 , *Wissenschaft der Logik II . Erster Teil . Die objektive Logik . zweites Buch . Die Lehre vom Wesen* . **Werke 6** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1969) 13-240 . - *Science de la Logique, tome 1, Livre 2, La doctrine de l'essence*, traduction, présentation et notes par P.J. Labarrière et G. Jarczyk (Paris : Aubier Montaigne, 1976) .

184- 1816 , *Wissenschaft der Logik II . Zweiter Teil . Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff* . **Werke 6** , 241-573 . - *Science de la Logique, tome 2, La Logique subjective ou doctrine du concept*, traduction, présentation et notes par P.J. Labarrière et G. Jarczyk (Paris : Aubier Montaigne, 1981) .

185- 1816b , « Einleitung », in : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* . **Werke 18** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1971) : 11-28 ;

---

[19] – هذا الضبط التاريخي هو الذي انتهى إليه الباحث الألماني الكبير في تـــاريخ المـــتن الهيغلـــي كيميرلي (Kimmerle) ضمن مقالة " حول كرونولوجيا كتابات هيغل في إيينا" في : **الدراسات الهيغليـــة** (Hegel-Studien) المج 4 ، 1969 . ذكره : Taminiaux 1976 : 8–9 .

[20] – علينا أن نذكر بأن ألكساندر كوري قد هيأ ترجمة مبكرة لنصوص هيغل في إيينا عن الزمـلن منذ الثلاثينات .راجع:

- Koyré (Alexandre), *Etudes d'histoire de la pensée philosophique* (Paris : Gallimard, 1971) pp. 165-172.

[21] – قد نحيل أيضا على:

- Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit.* Traduction de Jean-Pierre Lefebvre (Paris : Aubier,1991)

« Introduction du cours de Heidelberg », in : *Leçons sur l'histoire de la philosophie I*. Introduction : Système et histoire de la philosophie. Traduit de l'allemand par J. Gibelin (Paris : Gallimard/Coll. Folio-Essais, 1954) : 13-31.

186- 1821 , *Grundlinien der Philosophie des Rechtes* . **Werke 7** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1970) . - *Principes de la philosophie du droit*, trad. Fr. par R. Derathé, Paris, Vrin, 1982.

187- 1822/1831 , *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* . **Werke 12** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1970) . - *La raison dans l'histoire* [22](1822-1830), trad. Fr. par K. Papaioannou, Paris, Plon, 1965 .

188- 1821/1831a et b , *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I , II.* **Werke 16, 17** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1969) . – *Leçons sur la philosophie de la Religion*, trad. De Jean Goblin. Tomes I à III (Paris : Vrin,1954-1959).

189- 1820/1829 a , *Vorlesungen über Ästhetik I* . **Werke 13** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1970) . *Esthétique* .Volume 1 et volume 2 (pp. 1-148). Traduction de S. Jankélévich (Paris : Flammarion , 1979) .

190- 1820/1829 b , *Vorlesungen über Ästhetik II* . **Werke 14** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1970) . *Esthétique* .Volume 2 (pp.149-368) et volume 3 (1- 205) . Traduction de S. Jankélévich (Paris : Flammarion , 1979) .

191- 1820/1829 c , *Vorlesungen über Ästhetik III* . **Werke 15** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1970) . *Esthétique* .Volume 3 (pp.207-394) et volume 4 . Traduction de S. Jankélévich (Paris : Flammarion , 1979) .

192- 1817/1831 a,b,c , *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* ,II ,III. **Werke 18,19,20** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1971) . – *Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. Par Pierre Garniron. Tomes I à VII* (1971-1991)

193- 1830 a , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I . Erster Teil . Die Wissenschaften der Logik* . **Werke 8** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1970) . - *Encyclopédie des sciences philosophiques I, La science de la logique*, (1817), traduction par B. Bourgeois (Paris : Vrin, 1970) .

194- 1830 b , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II . Zweiter Teil . Die Naturphilosophie* . **Werke 9** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1970) . – "La philosophie de la nature" , in *: Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (1830). Trad. Par Maurice de Gandillac (Paris : Gallimard,1970)

195- 1830 c , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III . Dritter Teil . Die Philosophie des Geistes.* **Werke 10** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag ,

---

[22] – هو في الواقع ترجمة لنص المخطوطين الذين نعثر عليهما في الطبعة الخامسة من كتاب وضعه شراح هيغل تحت عنوان **العقل في التاريخ** (هامبورغ : فيليكس ماينار فرلاغ ، 1955 الطبعة 5) ، وليس ترجمة لنص المجلد 12 من **الأعمال في عشرين جزء** .ورغم ذلك ليس من المتعسر أن نضبط في المجلد 12 المقاطع التي قد تقابل النص الذي نشره هوفمايستر .فالمخطوط الأول (وهو درس ألقي في 31 X. 1822 وأعيد في 30 X. 1828) ، والمنشور ضمن **العقل في التاريخ** في الصفحات 21-40 من الترجمة الفرنسية ، نجده ضمن المجلد 12 في مسودات مختلفة (**أعمال 12** ، 1831/1822 : 11-19 و 543-556) ؛ كذلك فالمخطوط الثاني (دروس 1830) ، والمنشور ضمن **العقل في التاريخ** على مدى الصفحات 41-296 من الترجمة الفرنسية ، نحن نعثر عليه كذلك في مسودات مختلفة ضمن المجلد 12: (**أعمال 12** ، 1831/1822 : 11-141) . ونحن علينا أن نشير إلى أن هيدغر قد استعمل كتاب **العقل في التاريخ** في نشرة لاسون(Lasson) التي ظهرت سنة 1917 (هيدغر 1926أ: 428 ، 434) .

1970) . *Encyclopédie des sciences philosophiques III Philosophie de l'esprit.* Texte intégral présenté,traduit et annoté par Bernard Bourgeois (Paris : Vrin,1988)

196- 1831 , *Wissenschaft der Logik I . Erster Teil . Die objektive Logik . Erstes Buch . Die Lehre vom Sein .* **Werke 5** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1969) . *Science de la logique , L'être,* vol.1. Trad. Par S. Jankelevitch (Paris : Aubier,1949).

II- المراجع :

1) باللسان الأجنبي

1. ALEKSIC, Branko (1999), « Epilogue au rapprochement de Lukacs et Heiddeger par Goldmann », in : *Archives de Philosophie* 62 (1999) : 735-745.

2. ALER, Jan. (1972), « Heidegger's conception of language in *Being and Time* » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume III : Language (London : Routledge , 1992) 14-38 .

3. APEL, Karl Otto (1988), « Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité. Le défi d'une critique totale de la raison » ,in : *Le Débat*, n° 49 (mars-avril 1988) : 141-163.

4. ---------- (1967) , « Wittgenstein and Heidegger : language games and life forms » . Translated from the German by Christopher Macann , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume III : Language , op. cit. pp.341-374 .

5. ---------- (1990) , « Constitution du sens et justification de la validité . Heidegger a-t-il dépassé la philosophie transcendantale par sa conception de l'"Histoire de l'Être" ? » . Traduit de l'allemand par Denis Dumas , in : *Les Etudes philosophiques* 3 (1990) : 373-396 .

6. AUBENQUE, Pierre (1990), « Le débat de 1929 entre Cassirer et Heidegger », in : *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York. L'itiniraire philosophique* (Paris : Les Editions du Serf, 1990) : 81- 93.

7. BARACH, Jeffrey Andrew (1995), *Heidegger et son siècle.* Temps de l'Être, temps de l'histoire (Paris : P.U.F.).

8. BAST, Rainer A. / DELFOSSE, Heinrich P. (1979), *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers 'Sein und Zeit'.* Band 1 Stellenindizes, Philologisch-kritischer Apparat (Stuttgart-Bad Cannstatt : Friedrich Frommann Verlag).

9. BEAUFRET, Jean (1973), *Dialogue avec Heidegger.* T.2, Philosophie moderne (Paris, Les Editions de Minuit).

10. ---------- (1980), « Heidegger et la théologie », in : *Heidegger et la question de Dieu.* Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris : Bernard Grasset, 1980) :19-36.

11. ---------- (1981), « En chemin avec Heidegger », in : *Heidegger.* Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) : 205-231.

12. BEIERWALTES, W. (1976), « Intelligibel, das Intelligible, Intelligibilität », in : *Historisches Wöterbuch der Philosophie* Band 4 : I-K (Basel/Stuttgart : Schwabe & Co., 1976) : 463-465.

13. BEN AHMED, Youssef (1989), *La pensée de la différence selon Heidegger*. Thèse (Tunis).

14. BERNASCONI, Robert (1978) , « The transformation of language at another beginning », in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume III : Language , op. cit.pp.168-189 .

15. ---------- (1999), « "We Philosophers" : Barbaros mēdeis eisitō », in : *Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger.* Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston : Northwestern University Press, 1999) : 77-96.

16. BERNET, Rudolf (1987), « Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger », in : *Revue philosophique de Louvain*, Novembre (1987) : 499-521.

17. ---------- (1988), « Transcendance et intentionnalité : Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d'une ontologie phénoménologique », in : *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands : Kluver Academic Publishers, 1988) :195-215.

18. BESNIER, Jean-Michel (1993), *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine. Figures et oeuvres* (Paris : Grasset).

19. BIANCO, Franco (1989) , « Heidegger und die Fragestellung der heutigen Hermeneutik » , in : *Zur philosophischen Aktualität Heideggers , II . Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann , 1990) : 198-209 .

20. BIEMEL, Walter (1972) , « Poetry and language in Heidegger », in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume III : Language , op. cit. pp. 223-246 .

21. ---------- (1987/1988), « Zu Heideggers Deutung der Ister-Hymne . Vorlesung S.S. 1942 , GA53 », in : *Heidegger Studies* Vol. 3 / 4 (1987/1988) : 41-60 .

22. ---------- (1992), « Heidegger im Gespräch mit Hegel : Zur Negativität bei Hegel », in : *Man and World. An International Philosophical Review*, vol. 25, Nos. 3-4 (1992) : 271-280 .

23. BIRAULT, Henri (1978) , *Heidegger et l'expérience de la pensée* (Paris : Gallimard) .

24. BOER, Karin de, (2000), *Thinking in the Light of Time. Heidegger's Encounter with Hegel* (Albany : State University of New York).

25. BOLLNOW, O.F. – RITTER, J (1972), « Colloque Cassirer – Heidegger. Davos , printemps 1929 ». Traduit de l'allemand par P. Aubenque, in : in : Ernst Cassirer. Martin Heidegger, *Débats sur le Kantisme*, op. cit. pp.28-51.

26. BOURGEOIS, Bernard (1991), *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel* (Paris : Vrin).

27. BOUTON, Christophe (1998), « Eternité et présent selon Hegel », in : *Revue philosophique*, n° 1 (1998) : 49-70.

28. ---------- (1999), « "Que m'est-il permis d'espérer ?" : le problème de la finitude du temps chez Kant et Heidegger », in : *Archives de Philosophie* 62 (1999) : 47-69.

29. ---------- (2000), *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel.* De Francfort à Iéna (Paris : Vrin).

30. BOUTOT, Alain (1987) , *Heidegger et Platon . Le problème du nihilisme* (Paris : Presses Universitaires de France) .

31. BRAUER, Oscar Daniel (1982), *Dialektik der Zeit.* Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte (Stuttgart : frommann-hozboog).

32. BRISART, Robert (1988), « Remarques sur la conception de la réduction phénoménologique chez Heidegger », in : *Figures de la Finitude.* Editées par G. Florival (Paris : Vrin / Louvain-la-neuve :Librairie Peeters , 1988) : 33-52.

33. BRITO, Emilio (1993), « Deux théories de l'esprit : Hegel et Schleiermacher », in : *Revue philosophique de Louvain,* n° 89, Fev. (1993) : 31-65.

34. ---------- (1997) , « Le sacré dans le cours de Heidegger sur " L'Ister" de Hölderlin » , in : *Revue Philosophique de Louvain* , tome 95 n° 3 (1997) : 395-436 .

35. BROCKARD, Hans (1970), « Heideggers Hegel-Interpretation », in : *SUBJEKT. Versuch zur Ontologie bei Hegel* (München und Salzburg : Verlag Anton Pustet).

36. BRÖCKER, Walter (1965), « Hegel zwischen Kant und Heidegger », in : *Auseinandersetzungen mit Hegel* (Frankfurt A. M. : Vittorio Klostermann, 1965) : 7-32.

37. BROGOWSKI, Leszek (1997), *Dilthey. Conscience et histoire* (Paris : PUF, Coll. Philosophies).

38. BRONK, Andrzej (1989), « Der hermeneutische Objektivismusbegriff » , in : *Zur philosophischen Aktualität Heideggers , II . Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann , 1990) : 210-219 .

39. BRUZINA, Ronald Charles (1989) , « Gegensätzlicher Einfluβ - Integrierter Einfluβ : Die Stellung Heideggers in der Entwicklung der Phänomenologie », in : *Zur philosophischen Aktualität Heideggers , II . Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann , 1990) : 142-160 .

40. BUCKLEY, R. Philip (1993), « La notion d'authenticité chez Husserl et Heidegger », in : *Philosophiques,* VoL XX, n° 2 (1993) : 399-421.

41. CAPUTO, John D. (1975) , « Meister Eckart and the later Heidegger : the mystical element in Heidegger's thought » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume II : History of Philosophy .. op. cit. pp. 130-177 .

42. ----------. (1978) , « The question of being and transcendental phenomenology : reflections on Heidegger's relationship to Husserl » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume II : History of Philosophy .. op. cit. pp.326-344 .

43. CARNAP, R. (1931), « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », tr .fr. in : Antonia Soulez, *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits* (Paris : P.U.F., 1985) : 153-179.

44. CASSISER, Ernst (1931)[23], « Kant et le problème de la métaphysique. Remarques sur l'interprétation de Kant proposée par M.

[23] – ظهر المقال لأول مرة في : **الدراسات الكانطية** (Kantstudien)، العدد 36 (1931) صص 1-26.

Heidegger ». Traduit par P. Quillet, in : Ernst Cassirer. Martin Heidegger, *Débats sur le Kantisme*, op. cit. pp.53-84.

45. CHAMPEAU, Serge (1998), « Existe-t-il un a priori pathique ? », in : *Archives de Philosophie* 61 , Cahier 4 (octobre-décembre 1998) : 693-725.

46. CHEVALLEY, Catherine (1990), « La physique de Heidegger », in : *Les Etudes philosophiques*, n° 3 (1990) : 289-311.

47. CHRETIEN, Jean-Louis (1983), « La réserve de l'être », in : *Heidegger.* Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne) : 233-260.

48. CLAEGES, U. (1976), « Intentionlität », in : *Historisches Wöterbuch der Philosophie* Band 4 : I-K (Basel/Stuttgart : Schwabe & Co., 1976) : 475.

49. COLLIOT-THELENE, Catherine (1999), « Logique et langage. L'idéalisme subjectif », in : *Archives de Philosophie* 62 , Cahier 1 (janvier-mars 1999) : 17-45.

50. CORBIN, Henri (1976), « De Heidegger à Sohravardî. Entretien avec Philippe Némo », in : *Henry Corbin, Cahier de L'Herne* (Paris : Editions de L'Herne, 1981) : 23-37.

51. ---------- (1978), « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique », in : *Henry Corbin, Cahier de L'Herne* (Paris : Editions de L'Herne, 1981) : 38-56.

52. CORSET, Paul (1993), « Wilhelm Dilthey : le pacte moderne entre l'épistémologie et l'herméneutique », in : *Comprendre et interpréter.* Le paradigme herméneutique de la raison (Paris : Beauchesne, 1993) : 127-149.

53. COULOUBARITSIS, Lalbros (1986), « Technè ancienne et technique moderne selon Heidegger », in : *Revue de philosophie ancienne*, tome IV, N° 2 (1986) : 253-297.

54. COURTINE, J.-F. (1988), « Le préconcept de la phénoménologie et de la problématique de la vérité dans *Sein und Zeit* », in: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie,* par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands : Kluver Academic Publishers, 1988) :81-106.

55. ---------- (1987/1988) , « Donner/Prendre : La Main » , in : *Heidegger Studies* Vol. 3 / 4 (1987/1988) :25-40 .

56. ---------- (1993), « Phénoménologie et/ou ontologies herméneutiques », in : *Comprendre et interpréter.* Le paradigme herméneutique de la raison (Paris : Beauchesne, 1993) : 151-175.

57. ---------- (1995) , « Histoire et destin phénoménologique de l'*intentio* » , in : *L'intentionnalité en question . Entre phénoménologie et recherches cognitives .* Textes réunis et présentés par Dominiqie Janicaud (Paris : Librairie philosophique J. Vrin , 1995) 13-36 .

58. ---------- (1996), « Les "Recherches logiques" de Martin Heidegger : De la théorie du jugement à la vérité de l'être », in : *Heidegger 1919-1929* De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris : Vrin, 1996) : 7-31.

59. ---------- (1983), « Phénoménologie et science de l'être », in : *Heidegger.* Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) : 181-201.

60. CRAMER K. (1972), « Erleben, Erlebnis », in : *Historisches Wörterbuch der Philosophie* . VoL. 2 (Basel/Stuttgart : Schwabe & Co. Verlag, 1972) S. 702-711 .

61. CRETELLA, Henri (1987) , « La théologie de Heidegger » , in : *Heidegger Studies* Vol. 6 (1990) : 11- 25 .

62. ---------- (1992) , « Le chemin et les tournants » , in : *Heidegger Studies* Vol. 8 (1992) : 147-163 .

63. DALLMAYR, Fred (1989), « Adorno and Heidegger », in : *Diacritics*, Vol. 19, N° 3-4 (1989) : 82-100.

64. DASTUR, Françoise (1989) , « Heidegger und "Logischen Untersuchungen" » ,in : *Heidegger Studies* Vol. 7 (1991) : 37- 51 .

65. ---------- (1990) , *Heidegger et la question du temps* (Paris : Presses Universitaires de France) .

66. ---------- (1994), « Heidegger et la théologie », in : *Revue philosophique de Louvain*, n° 2-3 (1994) : 226-245.

67. ---------- (1996a), « L'étude des théories du jugement chez le jeune Heidegger », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3 (1996) : 303-316.

68. ---------- (1996b), « Le projet d'une "chronologie philosophique" et la première interprétation de Kant », in : *Heidegger 1919-1929* De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris : Vrin, 1996) : 113-129.

69. ---------- (2000), « Le "dieu extrême" de la phénoménologie. Husserl et Heidegger », in : *Archives de Philosophie* 63 (avril-juin 2000) : 195-204.

70. DAVID, Pascal (1995) , « A Philosophical Confrontation with the Political » , in : *Heidegger Studies* Vol. 11 (1995) : 191-204 .

71. DAVIS, Steven (1987/1988) , « The Most Beautiful Gift » , in : *Heidegger Studies* Vol. 3 / 4 (1987/1988) : 7-13 .

72. DECKER, James T. (1986) , « L'écho de Parménide ». Traduit de l'anglais par H. et F. Wybrands , in : *Les Etudes philosophiques* 1 (1986) :1-13 .

73. DERRIDA, Jacques (1968), « Ousia et grammé. Note sur une note de Sein und Zeit », in : *Marges de la philosophie* (Paris : éd. Minuit, 1972) : 31-78.

74. ---------- (1987), *Heidegger et la question.* De l'esprit et autres essais (Paris : Flammarion/Champs, 1990).

75. ---------- (1983), « Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique », in : *Heidegger.* Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) : 571-595.

76. ---------- (1998), « Le temps des adieux. Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou », in : *Revue philosophique*, n° 1 (1998) : 3-47.

77. DI CESARE, Donatella (1996), « Jaspers, Heidegger et le langage », in : *Archives de Philosophie* 59 (1996) : 381-401.

78. DONOUGHO, Martin (1999), « Hegel's Art of Memory », in : *Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger.* Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston : Northwestern University Press, 1999) : 139-159.

79. DOSTAL, Robert J. (1985) , « Beyond being : Heidegger's Plato » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume II : History of Philosophy .. op. cit. pp. 61-89 .

80. DOTY, Stephen C. (1991), « Reading Stratigies : Hearing Echoes » ,in : *Heidegger Studies* Vol. 7 (1991) :127-135 .

81. DOVE, Kenly Royce (1971), « Hegel's phenomenological method », in : *G.W.F. HEGEL. Critical Assessments.* Edited by Robert Stern. Vol. III, Hegel's *Phenomenology of Spirit* and *Logic* (London and New York : Routledge, 1993)pp. 17-38.

82. DREYFUS, L. Hubert (1983), « De la techné à la technique . Le statut ambigu de l'ustensilité dans l'Être et le Temps », in : *Heidegger.* Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) : 285-303.

83. ---------- (1993), « Agir, intentionnalité et être-au-monde », in : *Philosophiques.* Revue de la Société de Philosophie du Québec, Vol. XX, N° 2 (Autonne 1993) : 285-302.

84. EMAD, Parvis (1991) , « The Echo of Being in *Beiträge zur Philosophie* - Der Anklang : Directives for its Interpretation » , in : *Heidegger Studies* Vol. 7 (1991) : 15-35 .

85. ---------- (1992) , « Thinking more deeply into the question of translation : essential translation and the unfolding of language » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Volume III : Language , op. cit.pp. 58-78 .

86. ENGELHARDT, P. (1976), « Intentio », in : *Historisches Wöterbuch der Philosophie* Band 4 : I-K (Basel/Stuttgart : Schwabe & Co., 1976) : 466-474.

87. ESPOSITO, Costantino (1995) , « Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers "Beiträge zur Philosophie" » , in : *Heidegger Studies* Vol. 11 (1995) : 33-60 .

88. FAYE, Jean-Pierre (1992), « Heidegger and the thing », in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments.* Vol. IV, op. cit. pp. 17-32.

89. FEDIER, François (1980), « Heidegger et Dieu », in : *Heidegger et la question de Dieu.* Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris : Bernard Grasset, 1980) :37-45.

90. FEHER, Istvan M. (1992) , « Lask , Lukacs , Heidegger : the problem of irrationality and the theory of categories » , in: *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume II : History of Philosophy .. op. cit.373-405 .

91. FISETTE, Denis (1993), « Les cours de Marbourg et la phénoménologie », in : *Philosophiques.* Revue de la Société de Philosophie du Québec, Vol. XX, N° 2 (Autonne 1993) : 303-321.

92. ---------- (1993b), « Les Suites de la phénoménologie », in : *Philosophiques.* Revue de la Société de Philosophie du Québec, Vol. XX, N° 2 (Autonne 1993) :247-265.

93. FØLLESDAL, Dagfinn (1993), « Le rôle de l'action dans la constitution du monde chez Husserl et Heidegger », in : *Philosophiques.* Revue de la Société de Philosophie du Québec, Vol. XX, N° 2 (Autonne 1993) : 267-284.

94. FRANK, D. (1986), *Heidegger et le problème de l'éspace* (Paris : E. de Minuit).

95. FRUCHON, P. (1977), « Pour une herméneutique philosophique », in : *Revue de Métaphysique et de Morale,* N° 4/ 1977, pp. 550-566 .

96. GADAMER, Hans Georg (1965, 2 éd.), *Vérité et Méthode.* Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique (Paris : Éditions du Seuil, 1976).

97. ---------- (1976), « Hegel's "inverted world" », in : *G.W.F. HEGEL. Critical Assessments*, Vol. III, op. cit. pp. 131-147.

98. ---------- (1973), « Heidegger et le langage de la métaphysique », in : *L'Art de Comprendre. Ecrits I, Herméneutique et tradition philosophique.* Traduction de l'allemand par Marianna Simon (Paris : Aubier Montaigne, 1982) : 175-184.

99. ---------- (1980), « Hegel et Heidegger », in : *L'Art de Comprendre.* Ecrits I, Hermeneutique et tradition philosophique . Traduction de l'allemand par Mariana Simon (Paris : Aubier Montaigne, 1982) : 185-200.

100. ---------- (1992) , « Heideggers "theologische" Jugendschrift » - « Un Ecrit "théologique" de jenesse de Heidegger » . Préface à : M. Heidegger , *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* . Edition bilingue . Traduit de l'allemand par J.-F. Courtine (Mauvezin : Trans-Europ-Repress , 1992) pp. 9-15 .

101. ---------- (1970), « Signification de la "Logique" de Hegel », in : *L'Art de Comprendre. Ecrits I, Herméneutique et tradition philosophique.* Traduction de l'allemand par Marianna Simon (Paris : Aubier Montaigne, 1982) : 201-223.

102. ---------- (1973) , « Les fondements philosophiques du XX siècle » . Traduit de l'allemand par Brigite Puccinelli , in : *La sécularisation de la pensée* . Recherches réunies sous la direction de Gianni Vattimo (Paris : Editions du Seuil , 1988) 197-217 .

103. ---------- (1982) , « Die religiöse Dimension in Heidegger », *L'Héritage de Kant . Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier Directeur des Archives de Philosophie* (Paris : Beauchesne Editeur , 1982) :271-286 .

104. ---------- (1983), « Heidegger et l'histoire de la philosophie ». Traduit de l'allemand par Catherine Perret, in : *Heidegger.* Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) : 115-130.

105. ---------- (1985a) , « Zwischen Phänomenologie und Dialektik . Versuch einer Selbstkritik » , in : *Gesammelte Werke* . Band 2 . S.3-23 .

106. ---------- (1985b) , « Destruktion und Dekonstruktion » , in : *Gesammelte Werke* . Band 2 . S.361-372 .

107. ---------- (1989) , « The beginning and the end of philosophy » . Translated from german by Christopher Macann , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I : Philosophy (London and New York : Routledge , 1992) 16-28 .

108. ---------- (1977), « Philosophie et poésie », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4 (1996) : 451-459.

109. GANDER, Hans-Helmuth (1990) , « Wege der Seinsfrage . Aus Anlaβ der 100. Wiederkehr des Geburtstages Martin Heideggers veröffentlichte Texte aus dem Nachlaβ » , in : *Heidegger Studies* Vol. 6 (1990) : 117-129 .

110. GASCHE, Rodolphe (1989), « "Like the rose- without why" : Postmodern Transcendentalism and Practical Philosophy », in : *Diacritics*, Vol. 19, N° 3-4 (1989) : 101-113.

111. GEIMAN, Clare Pearson (1995) , « From the Metaphysics of Prodution to Questioning Empowering : Heidegger's Critical Interpretation of the

Platonic and Aristotelian Accounts of the Good » , in : *Heidegger Studies* Vol. 11 (1995) : 95- 121 .

112. GELVEN , Michael (1970), *Être et temps de Heidegger. Un commentaire littéral.* Traduit par Catherine Daems / Christine Defrise, Maryse Hovens/Philippe Hunt (Bruxelles : Pierre Margada, Editeur,1987).

113. GELY, Raphël (1997), « La possibilité d'une phénoménologie de la perception chez Heidegger », in : *Revue philosophique de Louvain*, tome 95, Numéro 4 , Novembre (1997)pp. 731-737.

114. GENS, Jean-Claude (1995), « Compte Rendu de : *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, par M. Heidegger, Gesamtausgabe, tome 59 (V. Klostermann : 1993, 202 p.) », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 1 (1995), pp. 136-138.

115. GERAETS, Théodore F. (1976), « Dialectique et interrogation », *Archives de Philosohie* 39 (1976) : 269-283.

116. GETHMANN-SIEFERT, Annemarie (1989) , « Heidegger and Hölderlin : the over-usage of 'Poets in an impoverished time' » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume III : Language , op. cit. pp.247-276 .

117. GILLESPIE, Michel Allen (1989), « Temporality and History in the thought of Martin Heidegger », in : *Revue Internationale de Philosophie.* Numéro Spécial : Heidegger (1889-1989) , n° 168 , (1989/1) : 33-51.

118. GILSON, Bernard (1986), *Présentation* de : G.W.F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (Paris : Vrin)pp. 7-79

119. GIOVANNANGELI, Daniel (1993), « Finitude et altérité dans l'esthétique transcendantale », in : *Revue philosophique de Louvain* , n° 89 (Fév. 1993) : 14-30.

120. GOLDMANN, Lucien (1973) , *Lukacs et Heidegger*. Fragments posthumes établis et présentés par Youssef Ishaghpour (Paris : Editions Denoël / Gonthier) .

121. GONDEK, Hans-Dieter (1996), « Das Übersetzen denken : *Über*setzen und Über*setzen* » , in : *Heidegger Studies* Vol. 12 (1996) : 37-55 .

122. GÖRLAND, Ingtraud (1988), « Nachwort der Herausgeberin » in , M. Heidegger , *Hegels Phänomenologie des Geistes*, op. cit. pp. 217-221 ; *La 'Phénoménologie de l'esprit '' de Hegel* , op. cit. pp. 229-233.

123. GOUX, Jean-Joseph (1989), « Politics and modern Art – Heidegger's Dilemma », in : *Diacritics*, Vol. 19, N° 3-4 (1989) : 10-24.

124. GREISCH, Jean (1980), « La contrée de la sérénité et l'horizon de l'espérence », in : *Heidegger et la question de Dieu.* Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris : Bernard Grasset, 1980) :168-193.

125. ---------- (1983), « Hölderlin et le chemin du sacré », in : *Heidegger.* Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) : 543-567.

126. ---------- (1985) , *L'âge herméneutique de la raison* (Paris : Les Éditions du Serf).

127. ---------- (1987), *La parole heureuse.* Martin Heidegger entre les choses et les mots (Paris : Beauchesne).

128. ---------- (1990), « Empêtrement et intrigue. Une phénoménologie pure de la narrativité est-elle concevable ? », in : *Etudes phénoménologiques*, N° 11 (1990) : 41-83.

129. ---------- (1992), « Looking metaphysics in the face », in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I : Philosophy , op. cit. pp. 330-353 .

130. ---------- (1993a), « Vers une herméneutique du soi : la voie courte et la voie longue », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 3 / 1993, pp. 413-427 .

131. ---------- (1993b), « Avant-propos », de : *Comprendre et interpréter.* Le paradigme herméneutique de la raison (Paris : Beauchesne, 1993) : 5-17.

132. ---------- (1993c), « Herméneutique et métaphysique », in : *Comprendre et interpréter.* Le paradigme herméneutique de la raison (Paris : Beauchesne, 1993) : 403-433 ?

133. ---------- (1994), *Ontologie et Temporalité.* Esquisse d'une interprétation intégrale de *Sein und Zeit* (Paris : P.U.F.).

134. ---------- (1996), « La "tapisserie de la vie", le phénomène de la vie et ses interprétations dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920) de Martin Heidegger », in : *Heidegger 1919-1929.* De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris : Vrin).

135. ---------- (2000), « Bulletin de philosophie. La *Gesamtausgabe* de Heidegger (1997-1998). De "l'onto-logique" à l'*Ereignis* », in : *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, tome 84, N° 2 (avril 2000) : 299-325.

136. GRIEDER, Alfons (1988) , « What did Heidegger mean by 'Essence' ? » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I : Philosophy , op. cit. pp.183-212 .

137. GRONDIN, Jean (1986) , « De Heidegger à Habermas », in : *Les Etudes philosophiques* 1 (1986) : 15-31 .

138. ---------- (1989) , « Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik . Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers », in : *Zur philosophischen Aktualität Heideggers , II . Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann , 1990) : 163-178 .

139. ---------- (1984), « Réflexions sur la différence ontologique », in : *Les Etudes philosophiques*, n° 3 (1984) : 337-347.

140. ---------- (1987) , *Le Tournant dans la pensée de Martin Heidegger* (Paris : P.U.F.) .

141. ---------- (1988), « La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 3 (1988), pp. 381-400.

142. ---------- (1990), « L'universalisation de l'herméneutique chez Hans-Georg Gadamer », in : *Archives de Philosophie* 53 (1990) : 531-545.

143. ---------- (1996), « L'herméneutique dans *Sein und Zeit* », in : *Heidegger 1919-1929* De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris : Vrin, 1996) : 179-192.

144. ---------- (1999), « La définition derridienne de la déconstruction. Contribution au rapprochement de l'herméneutique et de la déconstruction », in : *Archives de Philosophie* 62 (1999) : 5-16.

145. GROSOS, Philippe (1998), « Du ΣΥΣΤΗΜΑ à la constitutio. Note sur le stoïcisme », in : *Archives de Philosophie*, 61 (1998) : 727-742.

146. Gudopp, Wolf-Dieter (1983) , *Der junge Heidegger . Realität und Wahrheit in der Vorgeschichte von 'Sein und Zeit"* (Berlin : Akademie-Verlag) .

147. GUEST, Gérard (1989) , « L'aître de l'être . Avertissement du traducteur » , in : *Cahiers Philosophiques* 41 (décembre 1989) : 25-44 .

148. ---------- (1989b) , « Anbase - Acheminement vers l'amont de la "présupposition" - Le chemin de *Sein und Zeit* » , in : *Heidegger Studies* Vol. 5 (1989) : 79- 133 .

149. ---------- (1991), « La Phénoménologie de Wittgenstein », in : *Heidegger Studies*, vol. 7 (1991) : 53-74.

150. ---------- (1992) , « L'Origine de la Responsabilité ou De la "Voix de la Conscience" à la Pensée de la "Promesse" » , in : *Heidegger Studies* Vol. 8 (1992) : 29-62 .

151. Guzzoni, Alfredo (1962), « Protocole d'un séminaire sur la conférence "Temps et Être" », in : *Questions IV* (Paris : Gallimard, 1976)pp. 52-97.

152. HAAR, Michel (1975), « La Pensée et le Moi chez Heidegger : les dons et les épreuves de l'Être », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4 (1975) : 456-484.

153. ---------- (1980) , « Structures hégéliennes dans la pensée heideggerienne de l'Histoire » , in : *Revue de Métaphysique et de Morale* 1 (1980) : 48-59 [24].

154. ---------- (1983a), « Avant-propos », in : *Heidegger*. Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) :7-11.

155. ---------- (1983b), « La biographie reléguée », in : *Heidegger*. Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) :21-29.

156. ---------- (1983c), « Le tournant de la détresse », in : *Heidegger*. Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) : 331-358.

157. ---------- (1992), « Critical remarks on the Heideggerian reading of Nietzsche », in : : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments*. Vol. II, op. cit. pp. 290-302.

158. ---------- (1995) , « Prolégomènes à une "Déconstruction" de l'intentionnalité husserlienne » , in : *L'intentionnalité en question . Entre phénoménologie et recherches cognitives* , op. cit. pp.171-180 .

159. ---------- (1996), « Le moment (καιρος), l'instant (Augenblick) et le temps-du-monde (Weltzeit) [1920-1927] » , in : *Heidegger 1919-1929* De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris : Vrin, 1996) : 67-90.

[24] – ترجم هذا المقال / المرجع إلى الانغليزية سنة 1999، و نشر مع إضافة بعض التقسيمات المفيدة، بعنوان:

- Haar, Michel (1999), « The History of Being and Its Hegelian Model ». Translated by Reginald Lilly, in : **Endings**. *Questions of Memory in Hegel and Heidegger*, Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston : Northwestern University, 1999)pp. 45-56.

160. HABERMAS, Jürgen(1953) , « Penser avec Heidegger contre Heidegger », in : *Profils philosophiques et politiques.* Trad. Fr. (Paris : Gallimard, 1974) : 89-99.

161. ---------- (1985), *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences.* Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (Paris : Gallimard, 1988).

162. HAEFFNER S. J., Von Gerd (1993), « Christsein im Denken. Zu Heideggers Kritik der "chrislichen Philosophie" », in : *Theologie und Philosophie*, 68. Jahrgang. Heft 3 (1993) : 1-24.

163. HAN, Béatrice (1997), « Au-delà de la métaphysique et de la subjectivité : musique et Stimmung », in : *Les Etudes philosophiques*, n° 4 (1997) : 519-539.

164. HELD, Klaus (1988) , « Heidegger and the principle of phenomenology » . Translated from german by Christopher Macann , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume II : History of Philosophy .. op. cit. pp.303-325 .

165. ---------- (2000), « Le chemin de Heidegger vers les "choses mêmes" », in : *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deusche und französische Phänomenologie* . Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels (eds./Hrsg.) (Paris : L'Harmattan) : 17-37.

166. HERRMANN, Friederich-Wilhelm von (1976) , « Posface [au tome 2 de l'Edition Intégrale] » . Traduit par Fr. Vezin , in Martin Heidegger , *Être et Temps* (Paris : Gallimard , 1986) :509-512 .

167. ---------- (1989a), « Nachwort des Herausgebers », in : *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* , op. cit. pp. 511-521.

168. ---------- (1989b) , « La fin de la métaphysique et l'autre commencement de la pensée . A propos du "tournant" de Heidegger » . Traduction de Gérard Guest , in : *Cahiers Philosophiques* 41 (décembre 1989) : 45-72 .

169. ---------- (1989c) , « 'The flower of the mouth' : Hölderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language » . Translated from the German by Parvis Emad and Kenneth Maly , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume III : Language , op. cit. pp.277-292 .

170. ---------- (1990) , « Way and method : hermeneutic phenomenology in the thinking of the history of being » . Translated by Parvis Emad , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I : Philosophy , op. cit. pp.310-329 .

171. ---------- (1997), « Nachwort des Herausgebers », in : *Besinnung*, GA, Bd 66 (1997) 429-437.

172. HORSTMANN, Rolf-Peter und TREDE, Johann Heinrich (1971) „« Editorischer Bericht », in : Hegel, *Gesammelte Werke.* Band 7 . Jenaer Systemenwürfe II (Hambourg : Felix Meiner Verlag) 354-367 .

173. HOTTOIS, Gilbert (1979), *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine. Causes, formes et limites.* Préface de J. Ladrière (Éditions de l'Université de Bruxelles).

174. ---------- (1989), *Du sens commun à la société de communication. Études de philosophie du langage .Moore, Wittgenstein, Wisdom, Heidegger, Perelman, Apel* (Paris : Vrin).

175. HÜBNER,Hans (1999), « Martin Heideggers Götter und der christliche Gott : Theologische Besinnung über Heideggers "Besinnung" (Band 66) », in : *Heidegger Studies* . Volume 15 (1999) : 127-151.

176. HUMPHRIES, Ralph (1999), « Analitic and Continental : The Division in Philosophy », in : *The Monist* , Vol. 82, N°. 2 (April 1999) : 253-277.

177. IJSSELING , Samuel (1988), « The end of philosophy as the beginning of thinking », in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume I, op. cit. pp. 383-397.

178. JACERME, Pierre (1987/1988) , « A propos de la traduction française de ' Être et Temps' » , in : *Heidegger Studies* Vol. 3 / 4 (1987/1988) : 155-199 .

179. ---------- (1989), « Heidegger en question », in : *Revue philosophique*, n° 1 (1989) : 93-100.

180. JAMME, Christoph (1996), « *Être et Temps* de Heidegger dans le contexte de l'histoire de sa genèse », in : *Heidegger 1919-1929* De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris : Vrin, 1996) : 221-236.

181. JANICAUD, Dominique (1975), *Hegel et le destin de la Grèce* (Paris : Vrin).

182. ---------- (1983), « Face à la domination. Heidegger, le marxisme et l'écologie », in : *Heidegger*. Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) : 477-495.

183. ---------- (1984), « Phénoménologie, conscience naturelle et conscience technique », in : *Phénoménologie et métaphysique.* Publié sous la direction de J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour (Paris : P.U.F., 1984) : 105-124.

184. ---------- (1985) , *La puissance du rationnel* (Paris : Editions Gallimard) .

185. ---------- (1991) , *A nouveau la philosophie* (Paris : Editions Albin Michel) : 121-149 .

186. JERVOLINO, Dominico (2000), « Herméneutique et traduction. L'autre, l'etranger, l'hôte », in : *Archives de Philosophie* 63 (2000) : 79-93.

187. KELKEL, Arion L. (1980), *La légende de l'Être.* Langage et poésie chez Heidegger (Paris : Vrin).

188. KELLER, Pierre (1999) , *Husserl and Heidegger on Human Experience* (Cambridge : Cambridge University Press).

189. KELLNER, Douglas (1984), « Authenticity and Heideggers challenge to ethical theory », in : : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments.* Vol. IV, op. cit. pp. 198-213.

190. KERCKHOVEN, Guy Van (1989) , « Die Konstruktion der Phänomene des absoluten Bewuβtseins . Martin Heideggers Auseinandersetzung mit dem Denken Edmund Husserls » , in : *Zur philosophischen Aktualität Heideggers , II . Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann , 1990) : 55-70 .

191. KISIEL, Theodore (1970) , « The language of event : the event of language » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume III : Language , op. cit.pp. 151-167 .

192. ---------- (1977), « Heidegger and the new images of science », in : : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Vol. IV, op. cit. pp. 325-341.

193. ---------- (1993) , *The Genesis of Heidegger's* Being and Time (Berkeley / Los Angelos / London : University of California Press) .

194. ---------- (1996), « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », in : *Heidegger 1919-1929* De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris : Vrin) : 205-217.

195. KOCKELMANS, Joseph J. (1970) , « Heidegger on time and being » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I : Philosophy , op. cit. pp.141-169 .

196. ---------- (1985a) , *Heidegger on Art and Art Works* (Dortrecht : Martinus Nijhoff Publishers) .

197. ---------- (1985b) , « Heidegger on metaphor and metaphysics » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume III : Language , op. cit. pp.293-320 .

198. ---------- (1986), « On the hermeneutic Dimensions of the natural sciences » , in : *Etudes phénoménologiques*, tome 11, N° 3 (1986) : 33-81.

199. KOJEVE, Alexandre (1947), *Introduction à la lesture de Hegel* (Paris : Gallimard).

200. KOJEVE, Alexandre (1956), *Le concept, le Temps et le Discours.* Introduction au Système du Savoir (Paris : Gallimard, 1990).

201. KOLB, David (1986), *The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and After* (Chicago and London : The University of Chicago Press).

202. ---------- (1999), « Circulation and Constitution at the End of History », in : *Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger.* Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston : Northwestern University Press, 1999) :57-76.

203. KONTOS, Pavlos (1994) , « Heidegger , lecteur de Husserl . Logique formelle et ontologie matérielle » , in : *Revue philosophique de Louvain* , tome 92 n° 1 (Février 1994) : 53-81 .

204. KOVACS, George (1987/1988) , « The Ontological Difference in Heidegger's "Grundbegriffe" », in : *Heidegger Studies* Vol. 3 / 4 (1987/1988) : 61-74 .

205. ---------- (1989) , « On Heidegger's Silence » , in : *Heidegger Studies* Vol. 5 (1989) : 135-151 .

206. ---------- (1996) , « An Invitation to Think through and with Heidegger's *Beiträge zur Philosophie* » , in : *Heidegger Studies* Vol. 12 (1996) : 17-36 .

207. KOYRE, Alexandre (1934), « Hegel à Iéna », in : *Etudes d'histoire de la pensée philosophiques* (Paris :Gallimard, 1971)pp. 147-189.

208. KRELL, David Farrell (1991) , « The last thinker of the West » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume II : History of Philosophy .. op. cit. pp.277-302 .[25]

209. LABARRIERE, Pierre-Jean (1979), « La sursomption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue. Comment gérer cet héritage hégélien ? », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1 (1979) : 92-100.

210. LACROIX, Alain (1997), *Hegel. La philosophie de la nature* (Paris ; P.U.F.).

211. LARRAIN, Juan de Dios Vial (1991) , « Temps et Métaphysique . Hommage à Pierre Aubenque » . Traduit de l'éspagnol par A. Tordesillas et P. Rodrigo , in : *Les Etudes philosophiques* 3 (1991) : 335-354 .

212. LAUGIER, Sandra (2001), « Charité, traduction radicale et prélogicité », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1 (2001) : 63-83.

213. LE LANNOU, Jean-Michel (1992), « Heidegger, vacuité et passivité », in : *Critique*, n° 546 (1992) : 887-899.

214. LEBRUN, G (1972), *La patience du concept.* Essai sur le discours hégélien (Paris : Gallimard).

215. ---------- (1983), « Hegel lecteur d'Aristote », in : *Les Etudes philosophiques*, n° 3 (1983) : 329-347.

216. LEGROS, Robert (1980), *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique.* En appendice : Le Fragment de Tübingen (Bruxelles : Editions Ousia).

217. LIVET, Pierre (1981), « Heidegger : la référence et la différence », in : *Les Etudes philosophiques*, n° 3 (1981) : 303-319.

218. ---------- (1993), « Structure noématique et transcendance du Dasein », in : *Philosophiques.* Revue de la Société de Philosophie du Québec, Vol. XX, N° 2 (Autonne 1993) :323-346 .

219. LOSCERBO, John (1989) , « The Co-enactment of Heidegger's *Being and Time* : F.-W. von Hermann's Elucidations of its "Introduction" » , in : *Heidegger Studies* Vol. 5 (1989) : 183-200 .

220. LOWIT, A. (1982) , « Heidegger et les Grecs » , in : *Revue de Métaphysique et de Morale* 1 (1982) : 104-126 .

221. LÖWITH, Karl (1941) , *De Hegel à Nietzsche.* Traduit de l'allemand par Rémi Laureillard (Paris : Gallimard , 1969).

222. MACANN, Christopher (1986), « Deux concepts de la transcendance », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1 (1986) : 24-46.

223. ---------- (1992) , « Genetic phenomenology : towards a reconciliation of transcendantal and ontological phenomenology » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I : Philosophy , op. cit. pp. 94-116 .

224. ---------- (1992a), « Introduction » to : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I, op. cit. pp. 1-15.

---

[25] – توجد ترجمة فرنسية لهذا المقال ظهرت منذ 1983 ، را:

- KRELL, David Farrel (1983), « Heidegger / Nietzsche », in : *Heidegger.* Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche) :161-180.

225. ---------- (1992b), « Genetic phenomenology : towards a reconciliation of transcendantal and ontological phenomenology », in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I, op. cit. pp. 94-116.

226. ---------- (1992c) , « Hermeneutics in theory and practice », in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume II : History of Philosophy .. op. cit. pp.222-245 .

227. ---------- (1992d) , « The essence of transcendence », in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume III : Language , op. cit.pp.121-150 .

228. MACANN, Christopher (1992e), « Who is Dasein ? Towards an ethics of authenticity », in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Volume IV, op. cit. pp. 214-245.

229. MACQUARRIE, John (1992) , « Heidegger's language and the problems of translation » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Volume III : Language , op. cit. pp.50-57 .

230. MAKKREEL, Rudolf Adam (1989),« Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens : Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt » , in : *Zur philosophischen Aktualität Heideggers , II . Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann , 1990) : 179-188 .

231. MALABOU, Catherine (1995), « L'avenir de Hegel ou la plasticité temporelle en dialectique », in : *Hegel Aujourd'hui.* Coordination scientifique Pierre Verstraeten (Paris : Vrin, 1995) : 225-232.

232. ---------- (1996), *L'avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique* (Paris : Vrin).

233. ---------- (1996b) , « Négatifs de la dialectique entre Hegel et le Hegel de Heidegger : Hyppolite, Koyré, Kojève », in : *Philosophie*, Hegel : études, n° 52 (Paris : Minuit, 1er décembre 1996) pp. 37-53 .

234. MALY, Kenneth (1989) , « Reading and thinking : Heidegger and the hinting Greeks » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume II : History of Philosophy (London : Routledge , 1992) 37-60 .

235. ---------- (1990) , « From Truth to Αληθεια to Opening and Rapture » , in : *Heidegger Studies* Vol. 6 (1990) :27-42 .

236. MARCUSE, Herbert (1932) , *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité.* Traduit de l'allemand par Gérard Raulet et Henri-Alexis Baatsch (Paris : Gallimard, Tel, 1991).

237. MARION, Jean-Luc (1979), « La double idolâtrie. Remarques sur la différence ontologique et la pensée de Dieu », in : *Heidegger et la question de Dieu.* Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris : Bernard Grasset, 1980) :46-74.

238. ---------- (1980), « L'angoisse et l'ennui. Pour interpréter "Was ist Metaphysik ? " », in : *Archives de Philosophie* 43 (1980) : 121-146.

239. ---------- (1983), « Du Pareil au Même, ou : comment Heidegger permet de refaire de l'"histoire de la philosophie" », in : *Heidegger.* Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) : 131-160.

240. ---------- (1986), *Sur le prisme métaphysique de Descartes.* Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne (Paris : P.U.F.).

241. ---------- (1989) . *Réduction et danation . Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (Paris : P.U.F.) .

242. MARQUET Jean-François (1996), « Naissance et développement d'un thème : l'isolement », in : *Heidegger 1919-1929* De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris : Vrin, 1996) : 193-204.

243. MARTINEAU, Emmanuel (1980), « Conception vulgaire et conception arstotélicienne du temps. Note sur "Grundprobleme der Phänomenologie » de Heidegger (§ 19) », in : *Archives de Philosophie* 43 (1980) : 99-120.

244. ---------- (1982), « La modernité de "Sein und Zeit". Réflexions au lendemain d'un cinquantenaire manqué », in : *La provenance des espèces* (Paris : P.U.F., 1982) : 149-205.

245. MATTEI, Jean-François (1986) , « Le crépuscule de la philosophie : Heidegger et Platon » , in : *Les Etudes philosophiques* 1 (1986) : 33-57 .

246. McCUMBER, John (1999), « Transforming Thought », in : *Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger.* Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston : Northwestern University Press, 1999) :1-25.

247. MCDONOUGH, Richard (1998) , « The Question of Being , the Nature of Life , and Heidegger's Mystical Theology » , in : *Idealistic Studies* Volume 27 , Number 3 (Fall 1998) : 217-238 .

248. McMANUS, Denis (1999), « The Rediscovery of Heidegger's Wordly Subject by Analitic Philosophy of Science », in : *The Monist* , Vol. 82, N°. 2 (April 1999) : 324-346.

249. MCNEILL, William (1992) , « Metaphysics , Fundamental Ontology , Metontology 1925-1935 » , in : *Heidegger Studies* Vol. 8 (1992) :63-79 .

250. MEULEN, Jan van der (1953), *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch* (Meisenheim / Glan : Westkulturverlad).

251. MEYER, Michel (1989) , « De Aristote à Heidegger », in : *Revue Internationale de Philosophie.* Numéro Spécial : Heidegger (1889-1989) , n° 168 , (1989/1) : 142-159 .

252. MILET, Jean-Philippe (1996), « Horizon et contrée chez Heidegger », in : *Archives de Philosophie* 59 (1996) : 577-606.

253. MIZOGUCHI, Kohei (1987) , « An Interpretation of Heidegger's Bremen lectures : towards a dialogue with his later thought » .Translated by Carl Becker , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I : Philosophy , op. cit. pp.370-382 .

254. MOHANTY, J. N. (1988) , « Heidegger on logic », in: *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume III : Language , op. cit.pp. 93-120 .

255. MOTZKIN, Gabriel (1989), « Emil Lask and the Crisis of Neo-Kantianism. The Rediscovery of the Primordial World », in : *Revue de Metaphysique et de Morale*, n° 2 (1989) :171-190.

256. MOUTSOPOULOS, Evanghélos A. (1997), « Le statut philosophique du Kairos », in : *Les Figures du Temps.* Sous la dirction de L. Couloubaritsis et J. J. Wunenburger (Paris : PUF, 1997) : 49-56.

257. MOYSE, Danielle (1992) , « La Morale Bouleversée : La Question de l'Ethique chez Martin Heidegger » , in : *Heidegger Studies* Vol. 8 (1992) : 103-121 .

258. MURRAY, Michael (1978) , « Heidegger and Ryle : tow versions of phenomenology » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume III : Language , op. cit. pp. 321-340 .

259. NEGRI, Toni (1991), « L'antimodernité de Spinoza », in : *Les Temps Modernes*, n° 539, 46eme Année (juin 1991) : 43-61.

260. NEISSER, Joseph Ulric (1999), « On the Use and Abuse of *Dasein* in Congnitive Science », in : *The Monist* , Vol. 82, N°. 2 (April 1999) : 347-361.

261. NITTA, Yoshihiro (1989) , « Der Weg zu einer Phänomenologie des Unscheinbaren » , in : *Zur philosophischen Aktualität Heideggers , II . Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann , 1990) : 43-54 .

262. O'LEARY, Joseph Stephen (1980), « Topologie de l'Être et Typographie de la révélation », in : *Heidegger et la question de Dieu.* Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris : Bernard Grasset, 1980) : 194-237.

263. ---------- (1992) , « Theological resonnances of *Der Satz vom Grund* » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I : Philosophy , op. cit. pp.213-256 .

264. Ott, Hugo (1988) , *Martin Heidegger . Eléments pour une biographie* . Traduit de l'allemand par Jean-Michel Beloeil (Paris : Payot , 1990) .

265. OUDEMANS, Th. C. W. (1990) , « Heideggers "logische Untersuchungen" » , in : *Heidegger Studies* Vol. 6 (1990) : 85-105 .

266. PADRUTT, Hanspeter (1987), « Heideggers Denken und die Ökologie » , in : *Heidegger Studies* Vol. 6 (1990) : 43-66 .

267. PANIS, Daniel (1986) , « La question de l'être comme fond abyssal d'aprés Heidegger » , in : *Les Etudes philosophiques* 1 (1986) : 59-78 .

268. ---------- (1991), « Vers une pensée plus originelle du pourquoi » , in : *Heidegger Studies* Vol. 7 (1991) : 111-124 .

269. PATTISON, George (2000) , *The Later Heidegger* (London : Routledge Philosophy Guidebooks) .

270. PHILONENKO, Alexis (1988), *Introduction* à : Hegel, *Foi et Savoir*:Traduction par Alexis Philonenko et Claude Lecouteux (Paris : Vrin)pp. 9-87.

271. PICHE, Claude (1986) , « Le schématisme de la raison pure . Contribution au dossier Heidegger-Kant » , in : *Les Etudes philosophiques* 1 (1986) : 79-99 .

272. PIERSON, Dominique (1990) , « Sur l'habitation poétique de l'homme » , in : *Heidegger Studies* Vol. 6 (1990) : 107-113 .

273. PINKARD, Terry (1999), « Analytics, Continentals, and modern Skepticism », in *: The Monist* , Vol. 82, N°. 2 (April 1999) : 189-217.

274. PIROTTE, Dominique (1999), « Alexandre Kojève lecteur de Heidegger », in : *Les Etudes philosophiques*, n° 2 (1999) : 205-221.

275. PLANTY-BONJOUR, Guy (1984), « Une phénoménologie sans phénomène », in : *Phénoménologie et métaphysique.* Publié sous la direction de J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour (Paris : P.U.F., 1984) :57-78.

276. ---------- (1993), *Le projet hégélien* (Paris : Vrin).

277. PLOTNITSKY, Arkady (1998), « Points and Counterpoints : between Hegel and Derrida », in : *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 52, n° 205 (3/1998) : 451-476

278. PÖGGELER, Otto (1959) , « Being as appropriation » . Translated by Ruediger Hermann Grimm , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I : Philosophy , op. cit. pp.279-309 .

279. ---------- (1963) , *La pensée de Martin Heidegger . Un cheminement vers l'être* . Traduit de l'allemand par Marianna Simon (Paris :Editions Gallimard , 1967) .

280. ---------- (1982) , « Heidegger und das Problem der Zeit » , *L'Héritage de Kant . Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier Directeur des Archives de Philosophie* (Paris : Beauchesne Editeur , 1982) :287-307 .

281. ---------- (1984), « Phénoménologie et logique selon Hegel », in : *Phénoménologie et métaphysique.* Publié sous la direction de J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour (Paris : P.U.F., 1984) : 17-36.

282. ---------- (1988), « Temporale Interpretation und hermeneutische Philosophie », in : in : *Revue Internationale de Philosophie.* Numéro Spécial : Heidegger (1889-1989) , n° 168 , (1989/1) : 5-32.

283. ---------- (1990) , « Einleitung » , in : *Zur philosophischen Aktualität Heideggers , II . Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann , 1990) :9-26 .

284. ---------- (1992), « Does the saving power also grow ? Heidegger's last paths », in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume IV, op. cit. pp. 407-427.

285. ---------- (1993) , « Hölderlin , Schelling und Hegel bei Heidegger » , in : *Hegel-Studien* . Band 28 (Bonn : Bouvier Verlag) 327-372 .

286. POREE, Jérome (1993), « Phénoménologie, herméneutique et discours philosophique », in : *Archives de Philosophie* 56, 1993, 389-415 .

287. POTEPA, Maciej (1993), « Herméneutique, dialectique et grammaire chez Schleiermacher », in : *Comprendre et interpréter.* Le paradigme herméneutique de la raison (Paris : Beauchesne, 1993) : 101-125.

288. POULAIN, Jacques (1982), « L'entretien de l'herméneutique avec la modernité. Les vingt dernières années de philosophie allemande », in : *Les Etudes philosophiques*, N° 2 (1982) , pp. 217-226.

289. PROTEVI, John (1990) , « The Stilling of the *Aufhebung* : Streit in "Tne Origin of the Work of Art" » , in : *Heidegger Studies* Vol. 6 (1990) : 67-83 .

290. RADLOFF, Bernhard (1987) , « Das *Gestell* and *L'écriture* : The Discourse of Expropriation in Heidegger and Derrida » , in : *Heidegger Studies* Vol. 5 (1989) : 23-46 .

291. RADRIZZANI, Ives (1996), « Genèse de l'esthétique romantique . De la pensée transcendantale de Fichte à la poésie transcendantale de Schlegel », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4 (1996) : 471-498.

292. REGVALD, Richard (1986), « Heidegger et l'éclaircissement de la négativité », in : *Les Etudes philosophiques*, n° 1 (1986) : 101-111.

293. RENAUT, Alain (1977) , « La fin de Heidegger et la tâche de la philosophie : de Heidegger à Hegel » , in : *Les Etudes philosophiques* 4 (1977) : 485-492 .

294. RICHARDSON, William J. (1963) , *Through Phenomenology to Thought* (Martinus Nijhoff , The Hague , 1967) .

295. ---------- (1993), « Dasein and the Ground of Negativity : A Note on the Fourth Movement in the Beiträge-Symphony », in : *Heidegger Studies*, vol. 9 (1993) : 35-52.

296. RICHARDSON, John (1986) , *Existential Epistemology . A heideggerian Critique of the Cartesian Project* (Oxford : Clarendon Press) .

297. RICHIR, Marc (2000), « Métaphysique et phénoménologie : Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », in : *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deusche und französische Phänomenologie* . Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels (eds./Hrsg.) (Paris : L'Harmattan) : 103-128.

298. RICHTER, Ewald (1989) , « Heideggers These vom "Überspringen der Welt" in traditionellen Wahrheitstheorien und die Fortführung der Wahrheitsfrage nach "Sein und Zeit" » , in : *Heidegger Studies* Vol. 5 (1989) : 47-78 .

299. RICOEUR, Paul (1980), « Note introductive », in : *Heidegger et la question de Dieu.* Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris : Bernard Grasset, 1980) : 17.

300. ---------- (1983), *Temps et Récit 1. L'intrigue et le récit historique* (Paris : Editions du Seuil).

301. ---------- (1985a), *Temps et Récit 3. Le temps raconté* (Paris : Editions du Seuil).

302. ---------- (1985b) , « Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion » , in : *Lectures 3 .Aux frontières de la philosophie* (Paris : Seuil, 1994) pp. 41 sqq.

303. ---------- (1990), *Soi-même comme un autre* (Paris : Seuil).

304. RIEDEL, Manfred (1989) , « Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers » , in : *Heidegger Studies* Vol. 5 (1989) : 153-172.

305. RIVELAYGUE, Jacques (1969), « Le phénomène romantique en philosophie », in *: Les Études philosophiques*, n°2, avril-juin (1969) : 187-198.

306. ---------- (1990), *Leçons de métaphysique allemande* . Tome I. De Leibniz à Hegel (Paris, Bernard Grasset).

307. ---------- (1992), *Leçons de métaphysique allemande* . Tome II.Kant, Heidegger, Habermas (Paris, Bernard Grasset).

308. ROCKMORE, Tom (1982), « Le Kant de Heidegger . Remarques sur l'anthropologie philosophique » , in : *L'Héritage de Kant . Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier Directeur des Archives de Philosophie* (Paris : Beauchesne Editeur , 1982) : 239-253 .

309. ---------- (1990), « Herméneutique et épistémologie. Gadamer entre Heidegger et Hegel », in : *Archives de Philosophie* 53 (1990) : 547-557.

310. RODRIGO, Pierre (1990), « Heidegger Lecteur d'Aristote : ΔΥΝΑΜΙΣ et ΕΝΕΡΓΕΙΑ sous le regard phénoménologique (GA , XXXIII / Mét. θ 1-3) » , in : *Les Etudes philosophiques* 3 (1990) : 353-372 .

311. ROMANO, Claude (2000), « Où est passé le passé ? De la possibilité d'une phénoménologie du temps », in : *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deusche und französische Phänomenologie* . Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels (eds./Hrsg.) (Paris : L'Harmattan) :295-326.

312. RONELL, Avital (1989), « The Differends of Man », in : *Diacritics*, Vol. 19, N° 3-4 (1989) : 63-75.

313. RORTY, Richard (1979), *L'homme spéculaire* (titre original : *Philosophy and the Mirror of Nature*). Traduit de l'anglais par Thierry Marchaisse (Paris : Editions du Seuil, 1990).

314. ---------- (1982), *Consequences of Pragmatism* (Essays : 1972-1980) (New York : Harvester Wheatsheaf). – *Conséquences du pragmatisme.* Traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti (Paris : Editions du Seuil, 1993).

315. ---------- (1991a), *Essais sur Heidegger et autres écrits* . Traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti (Paris : P.U.F. , 1995) .

316. ROSEMANN, Philipp W. (1993) : « Penser l'Autre : théologie négative et "postmodernité" », in : *Revue philosophique de Louvain*, n° 90 (Mai 1993) : 296-310.

317. ROVATTI, Pier Aldo (1986) , « La déclinaison de la métaphore chez Heidegger » . Traduit de l'italien par Charles Aluni , in : *La sécularisation de la pensée* . Recherches réunies sous la direction de Gianni Vattimo op. cit. pp. 65-83 .

318. RUGGININI, Mario (1996), « La finitude de l'existence et la question de la vérité : Heidegger 1925-1929 », in : *Heidegger 1919-1929* De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris : Vrin, 1996) : 153-177.

319. SALLIS, John (1970), « Language and reversal » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume III : Language , op. cit.pp.190-211 .

320. ---------- (1988), « Imagination and the meaning of Being », in : *Heidegger et l'idée de la phénoménologie,* par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands : Kluver Academic Publishers, 1988) :127-144.

321. ---------- (1986), *Délimitations . La phénoménologie et la fin de la métaphysique* . Traduit de l'anglais par Miguel de Beistegui (Paris : Editions Aubier , 1990) .

322. ---------- (1989) , « Heidegger und die Dekonstruktion » , in : *Zur philosophischen Aktualität Heideggers , II . Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann , 1990) : 257-272 .

323. ---------- (1995), « Intentionnalité et imagination » . Traduit de l'anglais par Miguel de Beistegui , in : *L'intentionnalité en question . Entre phénoménologie et recherches cognitives* , op. cit. pp.87-107 .

324. SCHALOW , Frank (1995) , « The Question of Identity and Its Recollection in Being's Historical Unfolding » , in : *Heidegger Studies* Vol. 11 (1995) : 151-165 .

325. SCHMIDT, Dennis J. (1988), *The Ubiquity of the Finite.* Hegel, Heidegger and the Entitlements Philosophy (Cambridge/Massachusetts : The MIT Press).

326. ---------- (1989), « In Heidegger's Wake : Belonging to the Discourse of the "Turn" » , in : *Heidegger Studies* Vol. 5 (1989) : 201-211 .

327. ---------- (1999), « Ruins and Roses : Hegel and Heidegger on Sacrifice, Mourning, and Memory », in : *Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger.* Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston : Northwestern University Press, 1999) : 97-113.

328. SCHÜβLER, Ingeborg (1995) , « Phänomenologie der Zeit » , in : *Heidegger Studies* Vol. 11 (1995) : 205-225

329. SCHUMACHER, Bernard (1999), « La mort comme la possibilité de l'impossibilité d'être . Une analyse critique de Heidegger » , in : *Archives de Philosophie* tome 62 cahier 1 (1999) : 71-94 .

330. SCHÜRMANN, Reiner (1982), *Le principe d'anarchie . Heidegger et la question de l'agir* (Paris : Editions du Seuil) .

331. ---------- (1983), « Que faire à la fin de la métaphysique ? », in : *Heidegger.* Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) : 449-476.

332. Schüsseler, Ingrid (1993), « Nachwort der Herausgeberin »,in : *GA, Band 68*, op. cit. pp. 151-154

333. SEBA, Jean-Renaud (1980), « Histoire et fin de l'histoire dans la "Phénoménologie de l'esprit " de Hegel », in : *Revue de Métaphysique et Morale*, n° 1 (1980) : 27-47.

334. SENA, Marylou (1995) , « The Phenomenal Basis of Entities and the Manifestation of Being According to Sections 15-17 of *Being and Time* : On the Pragmatist Misunderstanding » , in : *Heidegger Studies* Vol. 11 (1995) : 11-31 .

335. SHEEHAN, Thomas (1984), « 'Time and Being' , 1925-7 » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I : Philosophy , op. cit. pp. 29-67 .

336. ---------- (1988), « Hermeneia and Apophansis : The early Heidegger Heidegger on Aristotle », in : *Heidegger et l'idée de la phénoménologie,* par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands : Kluver Academic Publishers, 1988) :67-80.

337. SINHA, Debabrata (1989), « Zu Heideggers Wendung der anthropologischen Frage », in : *Zur philosophischen Aktualität Heideggers , II . Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann , 1990) : 100-111 .

338. SOUCHES-DAGUES, Denise (1979), « Une exégèse heideggerienne :le temps chez Hegel d'après le § 82 de " Sein und Zeit" » , in : *Revue de Métaphysique et de Morale* 1979/1, pp. 101-120 .

339. ---------- (1992), « The dialogue between Heidegger and Hegel » . Translated from French by Christopher Macann , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Volume II : History of Philosophy .. op. cit. pp.246-276 .

340. ---------- (1999), *Du* Logos *chez Heidegger* (Grenoble : Éditions Jerôme Millon).

341. STANGUENNEC, André (1990), « Néokantisme et Hégélianisme chez Ernst Cassier. "A propos du problème du système des formes culturelles" », in : *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York. L'itiniraire philosophique* (Paris : Les Editions du Serf, 1990) : 55-67.

342. STEINER, Georges (1978) , *Martin Heidegger*. Traduit de l'anglais par Denys de Caprona (Paris : Champs / Flammarion , 1981)

343. STENSTAD, Gail (1990), « Thinking (Beyond) Being » , in : *Heidegger Studies* Vol. 6 (1990) :143-151 .

344. ---------- (1991) , « Attuning and Transformation » , in : *Heidegger Studies* Vol. 7 (1991) : 75-88 .

345. ---------- (1996) , « The Turning in *Ereignis* and Transformation of Thinking » , in : *Heidegger Studies* Vol. 12 (1996) : 83-94 .

346. STRAUSS, Léo (1993), « Une introduction à l'existentialisme de Heidegger », in : *La renaissance du rationalisme politique classique* (Paris : Gallimard, 1993) : 77-99.

347. STRUBE, Claudius (1996) , « Die existenzial-ontologische Bestimmung des *lumen naturale* . Klaus Held zum 60. Geburstag » , in : *Heidegger Studies* Vol. 12 (1996) :109-119 .

348. TAMINIAUX, Jacques (1976), Introduction à : *Système de la vie éthique* (Paris : Payot) pp. 1-104 .

349. ---------- (1977), *Le regard et l'exédent* (La Haye : Martinus Nijhoff)

350. ---------- (1988b), « *Poiesis* et *Praxis* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale », in: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands : Kluver Academic Publishers, 1988) :107-125.

351. ---------- (1988), « La phénoménologie de l'angoisse dans Sein und Zeit », in : *Figures de la Finitude*. Editées par G. Florival (Paris : Vrin / Louvain-la-neuve :Librairie Peeters , 1988) : 1-32.

352. ---------- (2000), « De l'héritage heideggerien », in : *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deusche und französische Phänomenologie* . Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels (eds./Hrsg.) (Paris : L'Harmattan) : 39-63.

353. TAYLOR, Charles (1991), « Le dépassement de l'épistémologie ». Traduit de l'anglais par Jacky Marsaux, in : J Poulain (sous la direction de), *Critique de la raison phénoménologique* (Paris : Les Editions du Cerf, 1991) pp. 115-135.

354. THOMÄ, Dieter (1990), *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976 (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag).

355. THOUARD, Denis (2000), « Friedrich Schlegel entre histoire de ma poésie et critique de la philosophie », in : *Littérature*, n° 120 – Déc. (2000)45-58.

356. THURNHER, Rainer (1992) , « Gott und Ereignis - Heideggers Gegenparadigma zur Onto-Theologie » , in : *Heidegger Studies* Vol. 8 (1992) :81-102

357. TRAWNY, Peter (2000), « Die unscheinbare Differenz. Heideggers Grundlegung einer Ethik der Sprache », in : *Phénoménologie française et phénoménologie*

allemande. Deusche und französische Phänomenologie . Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels (eds./Hrsg.) (Paris : L'Harmattan) : 65-102.

358. TREDE, Johann Heinrich / HORSTMANN, Rolf-Peter (1971), « Editorischer Bericht », in : G.W.F. Hegel, *Gesammlte Werke Band 7*, op. cit. pp. 354-367.

359. TUGENDHAT, Ernst (1969) , « Heidegger's idea of truth » . Translated from the German by Christopher Macann , in: *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume III : Language , op. cit.pp.79-92 .

360. ---------- (1979), *Conscience de soi et autodétermination.* Traduit de l'allemand par R. Rochlitz (Paris : Armand Colin, 1995).

361. VAN DIJK, R.J.A. (1991), « Grundbegriffe der Metaphysik . Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger » ,in : *Heidegger Studies* Vol. 7 (1991) : 89-109 .

362. VATTIMO, Gianni (1971), *Introduction à Heidegger.* Traduit de l'italien par Jacques Rolland (Paris : Les Editions du Cerf, 1985).

363. ---------- (1985), *La fin de la modernité . Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne* . Traduit de l'italien par Charles Aluni (Paris : Editions du Seuil , 1987) .

364. ---------- (1986b) , « Métaphysique , violence , sécularisation » . Traduit de l'italien par Charles Aluni , in : *La sécularisation de la pensée* . Recherches réunies sous la direction de Gianni Vattimo , op. cit. 85-107 .

365. VAYSSE, Jean-Marie (1983), « Heidegger et l'essence de l'Université allemande », in : *Heidegger.* Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) : 497-512.

366. VEDDER, Ben (1996), « Die Faktizität der Hermeneutik : Ein Vorschlag » , in : *Heidegger Studies* Vol. 12 (1996) : 95-107 .

367. VERGOTE, Henri-Bernard (1982) , *Sens et répétition . Essai sur l'ironie kierkegaardienne* (Les éditions du Cerf) .

368. VERSTRAETEN, Philippe (1986), « Le sens de L' *Ereignis* dans *Temps et Être* » , in : *Les Etudes Philosophiques* 1 (1986) : 113-133 .

369. VEZIN, François (1986) , *Traduction* et *Annexes* à la Traduction de : Martin Heidegger , *Être et Temps* (Paris : Gallimard , 1986) .

370. VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (1976), « L'interprétation hégélienne du Timée, ou la philosophie de la nature », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3 (1976) : 376-395.

371. VILLELA-PETIT, Maria (1980), « Heidegger est-il "idolâtre" ? », in : *Heidegger et la question de Dieu.* Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris : Bernard Grasset, 1980) :75-102.

372. ---------- (1986), « Heidegger, Platon, et les Grecs », in : *Revue de philosophie ancienne*, tome IV, N° 2 (1986) : 231-252.

373. ---------- (1981), « L'espace chez Heidegger : quelques repères », in : *Les Etudes philosophiques*, n° 2 (1981) : 189-210.

374. VOLPI, Franco (1988), « *Dasein* comme *praxis* : L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote », in : *Heidegger et l'idée de la phénoménologie,* par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands : Kluver Academic Publishers, 1988) : 1-41.

375. ---------- (1996), « La question du λογος dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d'Aristote », in : *Heidegger 1919-1929* De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris : Vrin, 1996) : 33-65.

376. ---------- (2001), « Heidegger et la romanité philosophique », in : *Revue de Métaphysique et Morale*, n° 3 (2001) : 5-18.

377. Vukicevic, Vladimir (1988), *Logik und Zeit in der phänomenologischen Philosophie Martin Heideggers (1925-1928)* (Hildesheim .Zürich. New York , Georg Olms Verlag) .

378. WAHL, Jean (1974), *Etudes kierkegaardiennes* (Paris : Vrin).

379. WALDENFELS, Bernhard (2000), « Répondre à l'autre. Eléments d'une phénoménologie responsive », in : *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deusche und französische Phänomenologie* . Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels (eds./Hrsg.) (Paris : L'Harmattan) :357-374.

380. WATSON, Stephen, (1989), « On the errance of Dasein », in : *Diacritics*, Vol. 19, N° 3-4 (1989) : 49-61.

381. WHITE, David A. (1989), « Poetry and Thinking : Heidegger and the Question of Rightness », in : *Revue Internationale de Philosophie.* Numéro Spécial : Heidegger (1889-1989) , n° 168 , (1989/1) : 64-79.

382. WHITE, Stephen K. (1989), « Heidegger und die Spuren einer postmodernen , praktischen Philosophie » , in : *Zur philosophischen Aktualität Heideggers , II . Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann , 1990) : 296-324 .

383. WIEHL, Reiner (1984), « Heidegger , hermeneutics and ontology » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I : Philosophy , op. cit. pp.257-278 .

384. WISSER, Richard (1986), « Appropriation et discernement », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1 (1986) : 3-23.

385. WOHLFART, Günter (1984), *Denken der Sprache. Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel* (Freiburg/München : Verlag Karl Alber) .

386. WOLIN, Richard (1990), *La politique de l'Être . La pensée politique de Martin Heidegger*. Traduit de l'anglais par Catherine Goulard (Paris: Editions Kimé) .

387. WRATHALL, Mark A. (1999), « The Conditions of Truth in Heidegger and Davidson », in : *The Monist* , Vol. 82, N°. 2 (April 1999) : 304-323.

388. WRIGHT, Kathleen (1999), « Heidegger on Hegel's Antigone : The Memory of Gender and the Forgetfulness of the Ethical Difference », in : *Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger.* Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston : Northwestern University Press, 1999) : 160-173.

389. ZARADER, Marlène (1986), « The mirror with the triple reflection », in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume II, op. cit. pp. 17-36.

390. ZIAREK, Krzysztof (1989), « The reception of Heidegger's thought in american literary criticism », in : *Diacritics*, Vol. 19, N° 3-4 (1989) : 114-127.

2) باللسان العربي :

391. بنعبد العالي، عبد السلام (1985)، **هايدغر ضد هيغل. التراث و الاختلاف** (بيروت: دار التنوير).

392. محجوب، محمد (1995) ، **هيدقر و مشكل الميتافيزيقا** (تونس: دار الجنوب).

III- مصادر فلسفية كلاسيكية و معاصرة :

1) باللسان العربي :

393. أرسطو، **الطبيعة**، ترجمة اسحاق ابن حنين و تحقيق عبد الرحمان بدوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984).

394. ------، **في النفس** . ترجمة اسحاق ابن حنين و تحقيق عبد الرحمان بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات،ط.2،1980).

395. ابن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1960)

396. ابن رشد ، **تفسير ما بعد الطبيعة** . تحقيق موريس بويج، مج 1 ، مقالات الألف الصغرى و الألف الكبرى و الباء و الجيم (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1938)؛ مج 2، مقالات الدال و الهاء و الزاي و الحاء و الطاء (بيروت: دار المشرق، ط.2، 1967).

397. ------، **الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو**، نقله من اللاتينية إلى العربية الأستاذ ابراهيم الغربي (تونس: بيت الحكمة قرطاج،1997)

398. ابن سينا، **الشفاء. الإلهيات** . تحقيق الأب قنواتي و سعيد زايد (القاهرة: الهيئة العامة بشؤون المطابع الأميرية،1960)

399. ------، **الشفاء. الطبيعيات، 1- السماع الطبيعي**. تحقيق سعيد زايد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب،1973).

400. الأعسم، عبد الأمير ، **المصطلح الفلسفي عند العرب**. نصوص من التراث الفلسفي *في حدود الأشياء و رسومها*. دراسة و تحقيق و تعليق (تونس: الدرا التونسية للنشر، 1991)[26].

401. الفارابي، **الألفاظ المستعملة في المنطق**،تحقيق محسن مهدي (بيروت، دار المشرق، 1968)

402. -----، **كتاب الحروف**. تحقيق محسن مهدي (بيروت،دار المشرق،ط.2،1990)

403. الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: 1950).

2) باللسان الأجنبي :

404. APEL, Karl-Otto (1988a), *Discussion et responsabilité I*. L'Éthique après Kant. Traduit de l'allemand par Chr. Bouchindhomme , M. Charrière et R. Rochlitz (Paris : Les Éditions du Cerf, 1996).

405. ---------- (1988b), *Discussion et responsabilité II.* Contribution à une éthique de la responsabilité. Traduit de l'allemand par Chr. Bouchindhomme et R. Rochlitz (Paris : Les Éditions du Cerf, 1998).

406. ---------- (1994a), *Le Logos propre au langage humain.* Traduit de l'allemand par M. Charrière et J.-P. Cometti (Paris : Les Éditions du Cerf).

---

[26] - وهي تضم رسائل لكل من جابر ابن حيان و الكندي و الخوارزمي و ابن سينا و الغزالي و الآمدي.

407. ---------- (1994b), *Éthique de la discussion.* Traduction de l'allemand par M. Hunyadi (Paris : Les Éditions du Cerf).

408. ARISTOTE, *L'organon*, I-II,III,IV,V, trad. par J. Tricot (Paris : Vrion 1987,1989,1990,1992).

409. ----------, *La Physique.* Traduction, présentation, notes , bibliographie et index par P. Pellegrin (Paris, GF,2001).

410. ----------, *La Métaphysique*, 2 tomes, trad. par J. Tricot (Paris : Vrin,1981)

411. AUGUSTIN, Saint , *Les Confessions.* Traduction, préface et notes par Joseph Trabucco (Paris : GF-Flammarion,1964).

412. AUSTIN, J.L. (1962), *How to Do Things with Words.* Trad. Fr. *Quand dire, c'est faire* (Paris : Le Seuil, 1970)

413. DECARTES, R. ,*Méditations métaphysiques.* Texte,traduction, objections et réponses présentés par F. Khodoss (Paris : P.U.F.,coll. SUP,1974)/

414. DELEUZE,Gilles (1969), *Différence et répétition* (Paris, PUF).

415. DELEUZE,G. / GUATTARI, F. (1991) , *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Paris : Minuit).

416. DERRIDA, Jacques (1967), *L'écriture et la différence* (Paris : Editions du Seuil).

417. ---------- (1972), *Marges de la philosophie* (Paris : Minuit).

418. ---------- (1967), *De la Grammatologie* (Paris : Minuit).

419. DUMONT, Jean-Paul (1991), *Les écoles présocratiques* (Paris : Gallimard, Folio/Essais) .

420. EISLER, Rudolf (1994), *Kant-Lexicon* . Edition établie et augmentée par Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo (Paris : Gallimard).

421. FOUCAULT, Michel (1983/1984), *Dits et écrits* IV (Paris : Gallimard, 1994).

422. HABERMAS, Jürgen (1988), *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques.* Traduit de l'alemand par R. Rochlitz (Pars : Armand Colin, 1993).

423. ---------- (2001), *Vérité et justification.* Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz (Paris : Gallimard).

424. HARDT, Michael, NEGRI, Antonio (2000), *Empire.* Traduit de l'américain par Denis-Armand Canal (Paris : Exils Editeur).

425. JASPERS, Karl (1928), « Lettre à Martin Heidegger du 8/7 1928 », in : Martin Heidegger , *Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963* . Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris : Gallimard , 1996) 91 .

426. ---------- (1933), « Thèses relatives à la question du renouveau de l'Unversité ». Traduit de l'allemand par Pascal David, in : *Cahiers Philosophiques* 66 (mars 1996) : 52-75.

427. KANT, Emmanuel, **Oeuvres philosophiques I** . Des premiers écrits à la *Critique de la raison pure.* Edition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, avec, pour ce volume, la collabaration d'Alexandre J.-L. Delamarre, Jean Ferrari, Bernard Lortholary, François Marty, Jacques Rivelaygue, Sylvain Zac (Paris : Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1980).

428. ---------- , (1786) , « Was heiβt : Sich im Denken orientieren ?» , in : *Kants Werke* . *Akademie-Textausgabe* , Band. VIII . Abhandlungen nach

1781(Berlin : Walter de Gruyter & Co., 1968): 131-147 . – « Que signifie s'orienter dans la pensée ? », in : *Vers la paix perpétuelle et autres textes.* Traduction par Jean-François Poirier et Françoise Proust (Paris : GF-Flammarion, 1991) : 53-72.

429. ---------- (1800), *Logique.* Traduction par L. Guillermit (Paris : Vrin, 1970).

430. NIETZSCHE, *Le gai savoir* . Introduction et traduction par P. Klossowski (Paris, Club Français du Livre,1957)

431. PLATON , *La République* , trad. par R. Baccou (Paris : GF,1966)

432. ---------, *Le sophiste* , trad. par E . Chambry (Paris : GF,1969)

433. REINHOLD, K.L. (1801), *Eléments d'un Tableau de la Philosophie au début du XIXe siècle (extraits).* Traduction par Bernard Gilson , in : G.W.F. Hegel , *La Différence entre les Systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (Paris :Vrin, 1986) pp. 81-97.

434. RORTY, Richard (1967), *The Linguistic Turn.* Recent Essays in Philosophical Method. Edited and with an introduction by Richard Rorty (Chcago and Londen : The University of Chigao Press) pp. 1-39.

435. SCHLEIERMACHER, Friederich D. E., (1805/1833), *Herméneutique.* Traduction et introduction de Marianna Simon. Avant-propos de Jean Starobinski (Paris : Éditions Labor et Fides, 1987).

436. SLOTERDIJK, Peter (1983), *Critique de la raison cynique.* Traduit de l'allemand par Hans Hildenbrand (Christian Bourgeois éditeur, 1987).

437. STRAUSS, Leo (1948), « Letter to M. Alexandre Kojève : N.Y. 22.8.48 », in : Leo Strauss, *On Tyranny,* including the Strauss-Kojève Correspondence (U.S.A. : Victor Gourevitch and Michael S. Roth, 1991) : 236-239, 251-252, 313-314

438. TREMESAYGUES, A. et PACAUD B., 1984 , Traduction de Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure.* (Paris : Quadrige / PUF, 10 ème éd.).

439. TRICOT, J. (1981), « Introduction, Notes et Index Rerum » de : Arsitote, *La Métaphysique.* Tome I et II (Paris : Vrin, 1981).

440. WITTGENSTEIN, Ludwig (1921), *Tractatus logico-philosophicus Logisch-philosophische Abhandlung* (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1963) ; trad. P. Klossowski (Paris : Gall., 1961).

441. ----------, (1951), *Investigations philosophiques.* Trad. P. Klossowski (Paris : Gall. ,1961).

فهرس المواد

المقدّمة : "المناظرة الهيدغرية مع هيغل" في ضوء المنعرج الهرمينوطيقي للفلسفة المعاصرة.....1-78

تمهيد 2-8

§ 1- الطرح الهرمينوطيقي لمسألة المعقولية لدى هيدغر: "الزمانية" (temporalité) بديلا عن "الذاتية" في تخريج مسألة "المعقولية" (rationalité).....8-51

1.1- شروط إمكان "المعقولية الهرمينوطيقية" لدى هيدغر بوصفها انتقالا "براغماتيا" من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة 8-21

2.1- المقامان الأساسيان للمعقولية الهرمينوطيقية : "المفهومية" (Verständlichkeit) لدى هيدغر الأول و " الاعتبار" (Besinnung) لدى هيدغر الثاني.....21-36

أ- "المفهومية" (Verständlichkeit، intelligibilité) بوصفها خيطا ناظما لـ "هرمينوطيقا اللوغوس" لدى هيدغر الأول أو التفلسف في نطاق براديغم اللغة تحت هدي السؤال الهرمينوطيقي-الكيانوي "من يفهم؟".....21-30

ب- هيدغر الثاني و معقولية "الاعتبار" (Besinnung) بوصفها البنية الأساسية لـ"فكر تاريخ الو-جود" (das seynsgeschichtliche Denken) أو التفلسف تحت هدي السؤال الطوبولوجي " من أي موضع نفكّر؟".....30-36

3.1- "الزمانية" بديلا عن "الذاتية" في فهم "المعقولية" : أو الزمان بوصفه "الأفق المتعالي" (der transzendentale Horizont) للمفهومية لدى هيدغر الأول و "العهد" (das Ereignis) بوصفه فضاء-زمان لـ "اعتبار" تاريخ الو-جود لدى هيدغر الثاني.....36-51

أ- الزمان بوصفه أفقا متعاليا للمفهومية لدى هيدغر الأول (1919-1926).....37-43

ب- العهد (das Ereignis) بوصفه فضاء-زمان لـ"اعتبار" تاريخ الو-جود (1936/1938).....43-51

§ 2- تكوّن "المناظرة الهيدغرية مع هيغل" و تحوّلها 51-77

1.2- نشوء مناظرة هيدغر الأول مع هيغل بوصفها "إيضاحا بالضد" (1919/1926)...51-59

2.2- شروط المناظرة مع هيغل بعد المنعرج (1927-1943): من "القرابة" إلى "الهوهو"...59-77

أ- المناظرة مع هيغل في أفق المنعرج الأول (1927-1931) بوصفها "نقدا ذاتيا" غير مباشر للانطولوجيا الأساسية أو "القرابة" المستبَقة.....59-72

ب- المناظرة مع هيغل في ضوء المنعرج الثاني (1938/1942) بوصفها "حديث" (Gespräch) المفكّرين الماهويين حول الهوهو..... ...72-77

§ 3- مخطط الرسالة.....77-78

الباب الأوّل : هيدغر الأوّل والتفكير ضدّ هيغل في حقبة الأنطولوجيا الأساسية: " المباينة" (Abhebung) أو الزمانية و الجدلية (1926/1919).....79-678

تقديم : "المباينة" (die Abhebung) أو المناظرة مع هيغل بوصفها "إيضاحا بالضدّ" (abhebende Verdeutlichung).....80

القسم الأول : مباينة *التحليل الكيانوي-الانطولوجي للزمانية عن العرض التأملي لمفهوم الزمان*.....*222-81*

تقديم : تجذير طريقة السؤال عن معنى الزمان بالانزياح من السؤال الطبيعي" ما هو الزمان؟" إلى السؤال الكيانوي " من هو الزمان؟" بواسطة براديغم المسيحية الأصلية و الكيروس اليوناني.....82

الفصل 1- نشأة مصطلح "الزمانية" لدى هيدغر الشاب: *المسيحية الأصلية* بوصفها نموذجا تاريخيا لمسألة الزمانية(1921/1919).....83-114

تقدم.....84-87

§ 1- نشأة مصطلح "الزمانية" (1921/1919).....87-104

1.1- الزمانية و العيانية الأصلية (1920/1919).....87-91

2.1- الزمانية نموذج المسيحية الأصلية (1921/1920).....91-104

أ- الزمانية و العنصر التاريخي و الإشارة الصورية 92-96

ب- الزمانية و المسيحية الأصلي 96-104

1- التصيّر(97-99)

2- انتظار الرجعة(99-101)

3- البشارة (101-103)

4- الكيروس (103-104)

§ 2- "التزمين الكياني" للفلسفة: "الكيروس" أو "لحظة النقاش الأصيل" (1922/1921).....104-113

1.2- بناء الإشكال 106-109

2.2- تزمين فهم التعريف.....109-110

3.2- تزمين المِلك الأصيل.....110-111

4.2- تزمين المشكلية 111-113

خاتمة 113-114

الفصل 2- اكتشاف "اليومية" أو الانزياح من السؤال " ما هو الزمان؟" إلى السؤال " من هو الزمان؟" (1924/1921).....115-151

تقدم.....116-117

§ 1- "هرمينوطيقا العيانية" أو نقد الفهم اليومي.....117-136

1.1- "تفسيرية الراهن.....118-122

أ- راهنية الماضي.....120-121
ب- أطروحة شبنغلر.....121-122
2.1- ما هي "اليومية" ؟ 122-128
أ- الدازين و الوجود-في-كل-مرة.....123-125
ب- طوبيقا الفهم اليومي : العمومية و القيل والقال و الوسطية و المُهم.....125-128
3.1- اليومية و الزمانية 128-136
أ- حب الاطلاع.....129-133
ب- الانشغال.....133-136
§ 2- الانزياح من السؤال "ما هو الزمان؟" إلى السؤال "من هو الزمان؟" (محاضرة 1924).....136-151
1.2-سؤال أغسطس " ما الزمان" ؟ : نحو معاودة السؤال.....137-141
2.2- الدازين و الزمان.....141-151
أ- الاقتران بين الأنا موجود و الوجود-الزماني.....142-145
ب- استباق الموت أو الوجود-نحو-النهاية.....145-148
ج- الدازين مستقبله.....148-151
خاتمة.....151
الفصل 3- تأويل المفهوم الهيغلي للزمان بوصفه "التشكّل الأكثر جذرية للفهم العامي للزمان" (1926/1925).....152-186
تقديم.....153-157
§ 1- هيغل و زمانية الآن.....157-177
1.1- بناء الإشكال.....158-161
2.1- أطروحة "الموضع النسقي" : سكوت هيدغر عن "الموضع الرومانسي" لـ"فلسفة الطبيعة" الهيغلية 161-166
3.1- معنى "هو" (ist) في أطروحة هيغل " أنّ المكان هو الزمان".....166-170
4.1- عبارة Punktualität 170-173
5.1- النقطة و الآن : عبارة Aufspreizung 173-177
§ 2- هيغل و إشكالية الزمانية : المكان "انطلاقا من" (aus) الزمان و ليس "بوصفه" (als) زمانا 178-186
1.2-هيغل بوصفه فيلسوف مكان ؟.....178-180
2.2- "انطلاقا من" و ليس "بوصفه" زمانا.....180-186
خاتمة.....186
الفصل 4- صعوبات المفهوم العامي للزمان و مسألة "أوّلية المستقبل" : أو هيغل بعد هيدغر (1926/1925).....187-222

تقديم.....188-192

§ 1- صعوبات "المفهوم العامي للزمان": السكوت الهيدغري عن الوجه الآخر من الفهم الهيغلي للزمان.....192-205

1.1- الوجه "الموجب" للفهم العامي للزمان.....192-194

2.1- "الحق الجبار" للآن: لفظ تخييلي هيغلي استعمله هيدغر بشكل مفهومي ضد هيغل.....194-198

3.1- "كرونوس الذي يلد كل شيء و يحطم أولاده" : سكوت هيدغر عن الأسس الانطولوجية (خاصة عن مسألتيْ "العدم" و "الموت") للتأويل الهيغلي للزمان بوصفه "فسادا".....198-205

§ 2- هيدغر و هيغل و مشكل المستقبل : مسألة خلافية 205-222

1.2- أيّة قرابة بين أطروحة هيدغر الأول "أنّ معنى الزمان هو المستقبل" و أطروحة هيغل الشاب " أنّ المستقبل هو ماهية الحاضر" 206-207

2.2- الطرافة "الأسلوبية" لمقالة هيدغر الشاب في الزمان : رواسب رومانسية سكت عنها هيدغر.....207-212

3.2- هيدغر و هيغل و أوّلية المستقبل.....212-218

4.2- هيغل "مقلّدا" أرسطو ؟ أم شبهة المصطلحات ؟.....218-221

خاتمة.....221-222

القسم الثاني : مباينة "التزمّن" الأصيل للدازين عن "سقوط الروح في الزمان" لدى هيغل أو الهوية و الزمانية.....223-495

تقديم : تجذير طريقة السؤال عن "الذات" باكتشاف صيغة السؤال "من؟" أو "إشكالية الهُو" (die Problematik des Selbst) بوصفها نمط انتقال من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة من أجل إرساء "معقولية الفهم" أو "المفهومية الكيانوية" 224

الفصل 5- هيدغر و "إشكالية الهُو" : الانتقال من " أوسيا" (الأنا/الجوهر) إلى " دازين" (من؟ الكيانوي) (1926/1919).....225-259

تقديم.....226-229

§ 1- هيدغر الأول و المنعطف نحو مسألة "الهُو" (1921/1919)....230-247

1.1- المنعطف الهرمينوطيقي نحو "مسألة المعيش" (درس طوارئ الحرب 1919).....231-234

2.1- المنعطف نحو مسألة "الهُو" (1923/1919).....234-247

أ- "الأنا-الوضعية".....234-236

ب- مصطلح "الكيان" 236-239

ج- معنى "القصدية" 240-247

§ 2- "نقض" الصيغة الحديثة لإشكالية الهُو : كانط نموذجا (1926/1925).....247-259

1.2- ديكارت و السؤال "من هو؟".....247-251

2.2- كانط و "الهُو الحقيقي الذي من شأننا".....252-257

خاتمة.....257-259

الفصل 6- تحليلية الدازين اليومي: معقولية "الفهم" (Verstehen) أو البنى الأولية للمفهومية (Verständlichkeit) الكيانوية (1926).....260-365

تقديم.....261-264

§ 1- "الحضورية" (Anwesenheit) و "المدلولية" (Bedeutsamkeit) : البنى الأولية للـ "مفهومية" أو معقولية الفهم 264-318

1.1- الهيئة الكيانوية للدازين.....265-268

2.1- "الحضورية" في العالم بوصفها شبكة "مدلولية".....269-291

أ- "الوجود-في-العالم" من مشكل "مقولي" إلى مسألة "كيانوية".....269-270

ب- "نقض" براديغم الذات و الموضوع : العالم ليس "موضوعا" بل "عالم معنى".....270-274

ج- تأويل "الأدوية" (die Zuhandenheit) بوصفه صيغة كيانوية من المنعرج البراغماتي في براديغم اللغة المعاصر.....274-281

د- نقل "المدلولية" من مشكل "سيمنطيقي" إلى مقام كياني 281-285

ه- "المكانية" بوصفها بنية "فهم" قبلية 285-291

3.1- ضروب "الوجود-في" : أو البنى الأولية للمفهومية الكيانوية (الوجدان، الفهم، الكلام).....292-

أ- ضروب التقوّم الكيانوي للهُنا.....293-303

1. الوجدان (293-297)

2. الفهم (297-300)

3. الكلام (300-303)

ب- ضروب الوجود اليومي للهُنا : أو الصيغ اليومية للمفهومية (القيل و القال، حبّ-الاطّلاع، الرّيبة، الانخطاط).....303-307

1. القيل و القال (303-304)

2. حبّ-الاطّلاع (304-305)

3. الرّيبة (305)

4. الانخطاط (305-307)

4.1- "العناية" بما هي "وجود الدازين".....307-318

أ- السؤال عن "جُملية" الدازين.....308-310

ب- "القلق" بما هو انفتاح مخصوص للدازين 310-315

ج- مقام العناية.....315-318

§ 2- تملّك كيانوي لظاهرتيْ "يقينية الموت" (Gewißheit des Todes) و "نداء الضمير" (der Gewissenruf) بوصفهما بنيتين هرمينوطيقيتين نموذجيتين للمفهومية الكيانوية.....319-365

1.2- "الوجود-الجُملي" أو الوجود-نحو-الموت بوصفه آية أولية على "أصلية" الدازين.....322-335

أ- جُملية الدازين بوصفها صيغة كيانوية عن "كونية" الإنسان: الموت و ليس اللوغوس نموذجا.....322-324

ب- الموت في مرآة البنى الأساسية للدازين: الإحداق، المقذوفية، الانحطاط، القيل و القال.....324-331

1. الموت نمط في احتمال الكيان : الإحداق (der Bevorstand).....325-326

2. الموت واقعة عيانية: المقذوفية (die Geworfenheit).....326-327

3. الموت شكل من الانحطاط (das Verfallen).....327-328

4. الموت في اللغة العادية : القيل و القال (das Gerede).....328-329

5. الانزياح الكيانوي من يقين الأنا أفكّر إلى يقين "الأنا أموت" : مولد "كوجيطو" جديد.....329-331

ج- المعنى الأصيل للـ "وجود-نحو-الموت" : استباق الإمكان أو "الحرية نحو الموت" (die Freiheit zum Tode).....331-335

2.2- الضمير بما هو ممكن-الوجود الأصيل: أو في "شهادة كيانية" (existenzielle Bezeugung) على الوجود الأصيل.....335-350

أ- تخريج هرمينوطيقي لـ"صوت الضمير".....335-337

ب_ ما هي الأسس الكيانوية و الانطولوجية للضمير (§ 55).....337-339

ج- نداء الضمير بوصفه مشكلا هرمينوطيقيا (§§ 56-58).....339-350

1. نداء الضمير في ضوء براديغم اللغة: "السكوت" بوصفه مقوّما للهُوية.....339-343

2. المناداة و الدينونة 343-350

3.2- في الفرق بين التأويل الكيانوي للضمير و التفسير العامي له (§ 59).....350-352

4.2- بأيّ معنى تأوّل هيدغر معنى "العزم" بوصفه البنية الكيانوية الأخيرة في مقام الضمير (§ 60).....352-365

أ- ممكن-الوجود الخاص المشهود عليه في الضمير و البنى الأساسية لمقام الانفتاح (الفهم، الوجدان،الكلام).....353-355

1. الضمير و الفهم.....353-354

2. الضمير و الوجدان.....354

3. الضمير و الكلام.....354-355

ب- العزم و الانفتاح بما هو المعنى الأصلي للحقيقة (القرار، اللاّعزم/اللاّحقيقة،الوضعية).....356-364

1.ما هو "العزم" ؟.....356-358

2. العـــزم (Entschlossenheit) و الانفتـــاح (Erschlossenheit) : أو العـــزم و الحقيقة.....358-360

3. العزم (Entschlossenheit) و القرار (Entschluß) أو لا يكون.....360-361

4. العزم و اللاّعزم أو العزم في اللاّحقيقة.....361

5. العزم و الوضعية.....362-364

خاتمة.....365

الفصل 7 – الهُوية و الزمانية : أو كيف أنّ "مفهومية الدازين" متهيكلة من الداخل بمعنى الزمان "الاكستاطيقي" (1926).....366-442

تقديم.....367-369

§ 1– ما هي الزمانية ؟ أو في البنى الكيانوية الأصلية للهُوية بما هي زمانيـــة (§§ 61–65).....369-407

1.1– "العـــزم المســـــتبق" (die vorlaufende Entschlossenheit) (§ 62).....371-376

2.1– وقفـــة منهجيـــة – الوضعيـــة الهرمينوطيقيـــة و مشـــــكلة الـــــدور (§ 63).....376-382

أ– الوضعية الهرمينوطيقية لإشكالية **الوجود و الزمان** في الفقرة 63.....376-379

ب– مشكلة الدور الهرمينوطيقي.....379-382

3.1– العناية و الهُوية.....383-388

4.1– الهُوية و الزمانية (§ 65).....388-399

أ– ما هو "المعنى" ؟ نحو تملّك هرمينوطيقي لدلالـــة اللفظـــة الألمانيـــة "das Wesen".....389-392

ب– في إيضاح مفهوم "العزم المستبق" بوصفه مدخلا وجيها إلى استبصار ظواهر "الاستقبال" (die Zukunft) و "الكانيـــة" (die Gewesenheit) و "الاســـتحضار" (das Gegenwärtigen) من جهة ما هي بدائل كيانوية عن الدلالة العامية للـــ"مستقبل" و "الماضي" و "الحاضر".....393-399

1. الاستقبال (393-395)

2. الكانية (die Gewesenheit) (395-397)

3. اللحظة (der Augenblick) (397-399)

5.1– تعريف مفهوم "الزمانية".....399-401

6.1– بيان كيف أنّ ظاهرة العناية تنتظم طبقا للبـــنى الخاصـــة بالزمانيـــة انتظامـــا "اكستاطيقيا" و المترلة الحاسمة للمستقبل فيه.....401-406

7.1– الإقرار بـــ"تناهي" (die Endlichkeit) الزمانية الأصلية و بيان الطابع المشـــتق لمفهوم "لا-تناهي" الزمان.....406-407

§ 2– زمانية الدازين و زمان العالم :أو في انطولوجية المستقبل.....407-426

1.2– كيف نطرح مسألة "التاريخية" ؟.....407-410

2.2– الفهم العامي لـ "أُروخ" الدازين بوصفه يجد في "الماضي" مقامه الخاص.....411–414

3.2– التأويل الكيانوي للتاريخية : أو "الذاتية" و "المعاودة".....414–422

أ– التراث (die Überlieferung).....415–416

ب– القدر (das Schicksal).....416–417

ج– المصير (das Geschick).....417–419

د– المعاودة (die Wiederholung).....419–422

4.2– بأيّ معنى تؤمّن التاريخية علاقة كيانوية أصيلة بين زمانية الدازين و زمان العالم ؟.....422–426

§ 3– "الزمانية الظرفية" (die Innerzeitigkeit) بوصفها أصل المفهوم العامي للزمان : "الموقوتية" و "المدلولية".....426–441

1.3– الانشغال (das Besorgen) و الموقوتية (die Datierbarkeit)... 427–430

2.3– ما معنى "الزمانية الظرفية" ؟ 430–437

3.3– الهُو اليومي و المفهوم العامي للزمان.....437–441

خاتمة.....441–442

الفصل 8 –"سقوط الروح في الزمان" لدى هيغل بوصفه صيغة *عامية* عن تزمّن الهو ؟ (1926/1925) 443-495

تقديم.....444–448

§ 1– هيغل "قبل" كانط أو "العرض التأملي" للعلاقة بين الزمان و الروح بوصفه *تراجعا* عن "التسويغ المتعالي " للعلاقة بين الأنا أفكر و الزمان ؟ 448–463

1.1– "خطأ" هيغل في تأويل "التخطيطية" الكانطية (1926/1925).....448–457

أ– بناء الإشكال.....448–449

ب– هيغل ناقدا كانط: مشكل "التخطيطية".....450–451

ج– هيدغر مباينا هيغل: "إخطاء" هيغل لمعنى "التخطيطية".....451–454

د– معنى "ائتثار النفس" (Selbstaffektion) لدى كانط من خلال مباينة هيدغر للفهم الهيغلي للتخطيطية عن التأويل الكيانوي لها..... 454–457

2.1– المناقشة الهيدغرية للعلاقة بين الزمان و الذاتية في نطاق فلسفة الطبيعة الهيغلية (درس 1926/1925): لِمَ سكت هيدغر عن وجه "الشبه" (دريدا) بين القول بأنّ "الزمان هو نفس (dasselbe) المبدأ و الأنا=أنا" (هيغل) و بين أطروحة "ائتثار النفس" (كانط) ؟.....457–463

§ 2– مباينة التحليل الكيانوي لتزمّن الدازين عن العرض التأملي لظاهرة "سقوط الروح في الزمان" في الفقرة 82 من *الوجود و الزمان* (1926).....463–494

1.2– خطة "المباينة" 463–467

2.2– بناء الإشكال.....467–468

3.2– في "ماهية" الروح.....468–471

4.2– أمثولة "سقوط الروح في الزمان" 471–486

5.2- من "المباينة" إلى "المعاودة المتنكرة" : أنّ "الروح" لا "يسقط" في الزمان بل "يتزمّن" 486-494

أ- إحصاء الصعوبات "الكيانوية" في العرض التأملي لسقوط الروح في الزمان.....486-489

ب- "معاودة متنكرة" لإشكالية "سقوط الروح في الزمان" من خلال "انخطاط الدازين اليومي".....489-494

خاتمة 494-495

القسم الثالث : مباينة *"الهرمينوطيقا" عن "الديالقطيقا"* أو اللوغوس و الزمان 496-678

تقديم: تجذير السؤال عن معنى "اللوغوس" بالانزياح من معنى اللوغوس/العقل إلى معنى اللوغوس/البيان أو "المنعرج اللغوي" لدى هيدغر بوصفه مدخلا إلى "معقولية هرمينوطيقية".....497

الفصل 9 - الملامح الأولى للمنعطف الهرمينوطيقي لدى هيدغر(1910/1924).....498-545

تقديم.....499-505

§ 1- "الزماني" و "الروحي" لدى هيدغر الشاب : "طبقة لاهوتية-رومانية" خفية من المنعرج الهرمينوطيقي (1910-1916).....505-519

1.1- "الكتابات الأولى" : "بداية طريق" إلى "الوجود و اللغة" 506-508

2.1- "مباحث منطقية" هيدغرية أم "كتابات الشباب اللاهوتية" ؟....508-516

3.1- هل يمكن الحديث عن "منعطف رومانسي" ("romantischen Wendung") لدى هيدغر الشاب.....516-519

§ 2- نحو استشكال أكثر جذرية لماهية اللوغوس (1919-1924).....520-545

1.2- الانتقال الهرمينوطيقي من "اللوغوس/التعريف" إلى "اللوغوس/الكلام العياني" (1919/1922).....520-522

2.2- الملامح العامة لمهمة "نقض" المنطق التقليدي: نحو "هرمينوطيقا الـ λογος " (تقرير 1922).....522-525

3.2- ما هي "الهرمينوطيقا" ؟ إجابة درس صيف 1923.....525-531

4.2- ما هو المعنى الأصلي للوغوس ؟ إجابة درس 1923/1924....531-545

أ- "الفينومينون" : الحضورية و لعبة النور و الظلمة.....532-537

ت- ما هو "اللوغوس" ؟.....537-545

خاتمة.....545

الفصل 10 - لوغوس و كرونوس - العقل الغربي و انطولوجية الحضور : هيدغر و مشروع " معقولية هرمينوطيقية" (1925/1926).....546-594

تقديم.....547-550

§ 1- επιστημη λογικη / "علم الكلام" أو اللوغوس و الحقيقة 550-577

1.1– المعنى الأصلي للفظة λογικη 552–550

2.1– ما هو موضوع λογικη ؟ أو اللوغوس و الحقيقة.....555–552

3.1– "نحو المناظرة الموجبة" (zur positiven Auseinandersetzung) مع المعنى التقليدي للوغوس من أجل "استخراج التراث الأصيل من ردم التراث غير الأصيل" 557–555

4.1– الحقيقة و الحدس.....566–558

أ– السياق: النقد الهوسرلي للنزعة النفسانية.....559–558

ب– المسبّقة الأساسية للنقد الهوسرلي للتفسير النفساني للمنطق: التصوّر اليوناني للمعرفة بوصفها حدسا 562–559

ج–ما هي مقوّمات أطروحة "الحقيقة–الحدس" و ما هي رهاناتها ؟ ...566–562

5.1– الحقيقة و الحدس.....577–566

أ– اللوغوس بما هو "الموضع" النموذجي للحقيقة: تشخيص لحكم مسبق.....568–566

ب– البنية الأساسية للوغوس.....571–569

ج– "بما هو" الهرمينوطيقي (hermeneutisches "Als").....574–571

د– "بما هو" الأبوفنطيقي (apophantisches "Als") بوصفه تحويلا لبنية–بما هو الأصلية.....577–574

§ 2– الحقيقة و الزمانية : لوغوس و كرونوس أو نحو " كرونولوجيا فينومينولوجية".....594–578

2.1– "أوسيا" (ουσια) و الحضور 583–578

2.2– "الكرونولوجيا الفينومينولوجية" بوصفها تأسيسا لنمط جديد من "المعقولية" استشرفه كانط.....594–583

أ– ما هي "الكرونولوجيا الفينومينولوجية" ؟.....587–583

ب– مترلة كانط في تخريج التأويل الزماني لماهية المنطق: أولية أصيلة وحدود لا ريب فيها.....594–587

خاتمة.....594

الفصل 11- مباينة "النقض الفينومينولوجي" عن "الجدلية البنائية": في "أفلاطونية البرابرة" (1923/1919).....641-595

تقديم.....598–596

§ 1– أصل الجدلية: مناظرة غير مباشرة مع إشكالية المثالية الألمانية (1921/1919).....613–598

1.1– جذور الإشكال و رهانه: من "الصلاحية" إلى "العلم الأصلي".....603–598

2.1– مخاطر الجدلية: "البنائية" و "الدور النظري" و "محو المعيش" 613–603

§ 2– في الفرق بين الجدلية و الفينومينولوجيا: "الهيغليات" (die Hegelei) أو في "أفلاطونية البرابرة" (1923).....638–613

1.2– الجدلية من حيث هي هيئة نموذجية لتفسيرية الراهـــن: مباينـــة هيغـــل عـــبر كيركغارد.....613-619

2.2– مباينة بين الجدلية و الفينومينولوجيا 619-638

أ– بيان كيف أنّ الجدلية "تفتقد إلى الإبصار الأساسي بموضوع الفلسفة"..622-624

ب– وجهان من وعي الجدلية بنفسها إزاء الفينومينولوجيا.....624-630

ج– مناقشة هرمينوطيقية لما تقوله الجدلية عن الفينومينولوجيا.....630-633

د– أنّ الجدلية "منطق غير جذري و من ثم غير فلسفي في أساسه": منطـــق هيغـــل نموذجا.....633-638

خاتمة.....639-641

الفصل 12 - الجدلية و الجدل الأصلي: مباينة "هرمينوطيقا اللوغوس" عن *جدلية العقل* (1926/1924).....642-675

تقديم.....643-645

§ 1– من الجدلية إلى الجدل: المعنى الأصلي للوغوس.....645-655

1.1– خطة درس 1925/1924.....645-646

2.1– من "الجدلية" إلى "الجدل"..... 646-655

أ– " أليثيا" و اللوغوس: λογος بما هو αληθευειν 646-649

ب– الكذب و اللاّوجود.....649-651

ج– "أليثيا" و الجدل : : διαλεγεσθαι و αληθευειν 651-655

§ 2– *النطق* الهيغلي بوصفه يتحرّك ضمن "عدم فهم وسوء فهم تامّين لمسائل" الانطولوجيـــا اليونانية 655-674

1.2– نقد التصوّر التقليدي للجدلية.....656-659

2.2– مواضع من الجدلية الهيغلية بوصفها "عدم-فهم" و "سوء-فهم" تامّين لمسائل الانطولوجيـــا اليونانية.....659-674

أ– الأطروحة الهيدغرية.....660-661

ب– في التناقض.....661-663

ج– في السلبية.....664-670

د– الجدل و الحدس.....670-672

ه– "التسطيح" (die Nivellierung) الانطولوجي لبنى اللوغوس.....672-674

خاتمة.....674

الباب الثاني: هيدغر الثاني والتفكير مع هيغل ضدّ هيغل بعد المنعرج - من "المباينة" (Abhebung) إلى "المناظرة" (Auseinandersetzung) أو المطلق و العهد (1943/1927).....676-1213

تقديم: من "المباينة" إلى "المناظرة" أو المناظرة مع هيغل بوصفها "مناظرة البدء الأول و البدء الآخر" (Auseinandersetzung des ersten und anderen Anfangs)
.....677-678

القسم الأوّل: "الإطلاق" (Absolvenz) و "المفارقة" (Transzendenz) - "مناظرة" هيغل في حقبة المنعرج *الأوّل* (1931/1927).....679-949

تقديم: كيف الإفلات من براديغم الذات ؟ أو المناظرة مع هيغل بوصفها "مناظرة مع إمكانية الدازين الخاص" (*Auseinandersetzung mit einer Möglichkeit des eigenen Daseins*). ومن ثم بوصفها "نقدا ذاتيا" غير مباشر لإشكالية الانطولوجيا الأساسية.....680

الفصل 13 - "المنعرج" الأوّل من "زمانية الدازين" إلى "دهرية الوجود" أو ملامح انحسار مشروع "الانطولوجيا الأساسية" (1928/1927).....681-732

تقديم.....682-687

§ 1- نشوء "إشكالية الدهرية" و ملامح الخروج من أفق "زمانية الدازين" إلى "دهرية الوجود" (1926/1925).....687-696

1.1- ظهور لفظة " Temporalität " في درس شتاء 1926/1925.....687-689

2.1- "إشكالية الدهرية" في مقدمة كتاب الوجود و الزمان (1926).....689-696

§ 2- الصيغة الأولى من مسألة "المنعرج" في أفق الانطولوجيا الأساسية (1930/1927).....696-731

1.2- الزمانية و الدهرية في درس صيف 1927 أو في مقام "الاختلاف الانطولوجي".....696-714

أ- في التساوق الفينومينولوجي بين "تاريخ الانطولوجيا و بين "النسقية الداخلية لمشكل الوجود".....698-700

ب- في "مشكل الاختلاف الانطولوجي" 700-714

1. في إمكان المشكل (700-703)

2. بأيّ معنى يكون الزمان "أفقا" لفهم الوجود ؟ (703-708)

3. "المضارع" (Praezens) بوصفه "أخطوطا أفقيا" من شأن وجْد الاستحضار(708-714)

2.2- ظهور مصطلح "المنعرج" في درس صيف 1928.....714-723

3.2- المكاسب الهرمينوطيقية لهيدغر في أفق المنعرج الأول و من زاوية المناظرة مع هيغل : "المفارقة" و "التناهي" (1930/1927).....723-731

أ- "المفارقة" (Transzendenz).....724-728

ب- "التناهي" (Endlichkeit).....728-731

خاتمة.....731-732

الفصل 14: اللقاء الهرمينوطيقي مع هيغل في أفق المنعرج الأوّل: "نهاية الأنطولوجيا" و مسألة "المجاوزة" (Überwindung) في درس صيف 1927 733-773

تقديم.....734-735

§ 1- الإحالة الهرمينوطيقية على هيغل في درس صيف 1927 أو هيغل بوصفه "تراثا " (Tradition) 735-759

1.1- الاصطلاح: "التصوّر" (der Begriff) الهيغلي بوصفه صيغة غير أصيلة كفاية عن المعنى الهرمينوطيقي لمصطلح "فهم الوجود" (seinsverständnis) لدى هيدغر.....735-740

2.1- دور طوبيقي: هيغل بوصفه علامة على "نهاية" مرحلة.....740-742

3.1- الاستصلاح الإشكالي: أطروحة أنّ "الوجود و العدم هوهو" نموذجا.....742-759

§ 2- المنطق بوصفه أنطولوجيا أو "اللقاء" الهرمينوطيقي مع هيغل ضمن تقليد واحد؟.....759-772

2.1- التردّد الهيدغري بين هيغل و كانط في أفق المنعرج (1929/1927).....759-764

2.2- "مجاوزة" (Überwindung) منطق هيغل بوصفها مهمة مصيرية لتطوّر الفلسفة الغربية 764-769

3.2- هيغل و "نهاية الانطولوجيا".....769-772

خاتمة 772-773

الفصل 15 - مولد إشكالية "المناظرة مع هيغل" في درس صيف 1929.....774-815

تقديم.....775-777

§ 1- ما العلاقة بين "مناظرة المثالية الألمانية" و "وضع الإشكال الفلسفي للعصر الحاضر" ؟.....777-793

1.1- ليست "مقارنة" (Vergleich) في "تاريخ الفلسفة" بل "محاورة فلسفية" (philosophische Zwiegespräch) في صلب فعل "التفلسف".....777-780

2.1- بنية الإشكال الفلسفي الحاضر: الانثروبولوجيا و الميتافيزيقا.....780-785

3.1- كانط مقاما أصيلا لمناظرة المثالية الألمانية: اكتشاف تناهي العقل و استشراف ميتافيزيقا الدازين 786-793

§ 2- مولد المناظرة مع هيغل 793-813

1.2- الملامح العامة لمناظرة المثالية الألمانية في درس صيف 1929 793-795

2.2- المناظرة مع هيغل: "المثالية الألمانية، شحذ لإشكالية الميتافيزيقا" (Verschärfung der Problematik der Metaphysik).....795-813

أ- رسم أوّلي عن ماهية "المثالية المطلقة" الهيغلية.....796-807

ب- الخطوط العامة لمناظرة "مستقبلية" مع هيغل.....807-813

خاتمة.....814

الفصل 16 - "الإطلاق" أو "المفارقة المحجوبة" : في "القرابة" المبحوث عنها بين هيغل و هيدغر (1931/1930).....816-857

تقديم.....817-818

§ 1- الاختلاف و التوسّط : أو الصيغة "التأمّلية" من المنعرج اللغوي القاري.....818-841

1.1- "المحسوسية" (Sinnlichkeit" بوصفها عنصرا تشكيليا للمطلق.....818-821

2.1- "الاختلاف التأمّلي" بين غير المتوسط و المتوسط بوصفه صيغة بداية عن "الاختلاف الانطولوجي" 821-832

3.1- اللغة و التجلي : أو كيف أنّ اللغة "تؤلف دازين الهُو بما هو هُو " 832-841

§ 2- "الإطلاق" أو "المفارقة المحجوبة" 841-856

1.2- ما معنى "الإطلاق" (die Absolvenz) ؟.....841-846

2.2- المناظرة في مفرَق الطريق: "الإطلاق" بوصفه "مفارقة محجوبة" (verhüllte Transzendenz).....846-856

خاتمة 856-857

الفصل 17 - "التناهي و اللاتناهي" أو فينومينولوجيا الروح بما هي "انطو-ثيو-لوجيا" (1931-1930) 858-897

تقديم.....859-863

§ 1- كيف نتأوّل "اللاّتناهي" الهيغلي في ضوء إشكالية "التناهي" ؟.....863-879

1.1- λογος و cogito بوصفهما خيطين هاديين لتأسيس مشكل اللاتناهي عند هيغل.....863-870

2.1- معنى "اللاتناهي" من جهة ما هو مقام "فينومينولوجي".....870-879

§ 2- اللاتناهي و مسألة الوجود أو *فينومينولوجيا الروح* بما هي "انطوثيولوجيا".....879-896

1.2- المعنى الهيغلي للـ"موجود" 880-884

2.2- هيغل و الإجابة اليونانية عن السؤال عن معنى الموجود.....884-888

3.2- المعرفة المطلقة بما هي "انطوثيولوجيا".....888-896

خاتمة 896-897

الفصل 18- فينومينولوجيا الروح بما هي " الانطولوجيا الأساسية التي من شأن الانطولوجيا المطلقة" (1931-1930).....898-949

تقديم .....899=901

§ 1- فينومينولوجيا الروح أو "الانطولوجيا الأساسية التي من شأن الانطولوجيا المطلقة" - "القرابة" (die Verwandtschaft) و "المزامنة" (die Gleichzeitig)..... 901-927

1.1- "الوجود" بما هو "حياة"..... 901-911

2.1- "من انطولوجيا أساسية إلى أخرى"..... 912-927

أ- معنى مصطلح "الانطولوجيا الأساسية" لدى هيدغر الأول..... 912-914

ب- فينومينولوجيا الروح "انطولوجيا أساسية" من أجل أنها "مثالية مطلقة"؟..... 914-922

ج- إلى أيّ مدى يمكن تخريج إشكالية **فينومينولوجيا الروح** بوصفها "انطولوجيا أساسية" بالمعنى "الكيانوي" ؟ هيغل يقرأ هيدغر أو تسع عشرة إمكانية "كيانوية" في كتاب 1807 922-927

§ 2- الوجود ماهية الزمان (هيغل) أم الزمان ماهية الوجود (هيدغر) ؟ - الانزياح من "الانطولوجيا" إلى "الانطو-كرونوسيا" 927-948

1.2- أطروحة هيدغر: أنّ ماهية الزمان عند هيغل هي ماهية الوجود و لا يعكس..... 928-940

2.2- بنية المناظرة: "هيغل - نحن" أو الانزياح من "الانطو-لوجيا" إلى "الانطو-كرونوسيا" 940-948

خاتمة..... 948-949

القسم الثاني : السلبية والاختلاف - " المناظرة مع هيغل" ضمن طوبيقا "تاريخ الوجود" (1942/1936)..... 950-1213

تقديم : هيدغر الثاني و المنعرج من أفق "الانطولوجيا الأساسية" إلى طوبولوجيا "تاريخ الوجود" (Geschichte des Seyns) بوصفه موضعا تاريخانيا للمناظرة مع هيغل بما هي " حديث" (Gespräch) "المفكّرين الماهويين حول الهوهو" (das Selbe) 951

الفصل 19 - هيدغر الثاني و معقولية "الاعتبار" (Besinnung) أو دلالة "المنعرج من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية" في درس 1938/1937 952-987

تقديم..... 953

§ 1- السؤال عن ماهية الحقيقة بوصفه "اعتبارا تاريخانيا"..... 953-961

1.1- نقل "الحقيقة" : من نطاق "مشكل منطقي " إلى أفق " سؤال أساسي للفلسفة " 954-957

2.1- السؤال الأساسي عن ماهية الحقيقة بوصفه "اعتبارا تاريخانيا" (geschichtliche Besinnung)..... 957-961

§ 2- المنعرج من السؤال عن ماهية الحقيقي إلى السؤال عن حقيقة (ماهوية) الماهية..... 961-985

1.2- نحو معنى أخر لمصطلح "das Wesen": أو كيف يتحرك الفكر ضمن المنعرج؟ 965-961

2.2- دلالة جديدة لمسألة "التعليل" (Begründung).....969-965

3.2- من "السّداد " (Richtigkeit ، ομοιωσις) إلى "اللاّاحتجلب (α-ληθεια ، Unverborgenheit) : أو تَنَظُرُ لامحجوبية الموجود بوصفه أساس ماهية الحقيقة بوصفها سَدادا.....972-969

4.2- الماهية و البدء 976-972

5.2- البدء الأول و ماهية "اللوغوس" : من "العقل" (die Vernunft) إلى "التلقي" (das Vernehmen) الأصلي للموجود: أو "الاندهاش" (θαυμαζειν) من وجود الموجود بوصفه المقام الأساسي للـ"فكر البدئي" 983-976

6.2- نهاية البدء الأول و تهيئة البدء الآخر: الدور الحاسم لهلدرلين و نيتشه.....985-983

خاتمة.....987-985

الفصل 20- "المنعرج في العهد" : من البدء الأوّل إلى البدء الآخر أو من "الانطوثيولوجيا" إلى "الفكر البدئي" ضمن كتاب إسهامات في الفلسفة (عن العهد) (1938/1936).....1052-988

تقديم.....991-989

§ 1- كتاب *إسهامات في الفلسفة*: بنيته و مقامه 1006-991

1.1- بنية الكتاب 994-992

2.1- أسلوب الكتابة: "الضمائم" (die Fügungen).....996-994

3.1- "المقام الأساسي" (Grundstimmung) للعهد: "التحفّظ " (die Verhaltenheit).....1003-996

أ- مصطلح "المقام الأساسي" (Grundstimmung).....1001-997

ب- معنى "التحفّظ" (die Verhaltenheit).....1003-1001

4.1- حركة الإشكال: "العبور" من "السؤال الهادي" (Leitfrage) إلى "السؤال الأساسي" (Grundfrage).....1006-1003

§ 2- ما هي وجوه "كينونة الو-جود بوصفه عهدا (die Wesung des Seyns als Ereignis).....1051-1006

1.2- كيف نقول معنى " Ereignis" ؟ أو "كيف لا ينبغي أن يُفكَّر في Ereignis" ؟.....1013-1006

2.2- "ضمائم" الو-جود بوصفه "عهدا" 1051-1013

أ- "الصدى" (der Anklang) : أو "العهد" (Ereignis) في هيئة "الجحد" (Enteignis).....1017-1013

ب- "اللعبة" (das Zuspiel) : أو "مناظرة في ضرورة البدء **الآخر** انطلاقا من الطرح الأصلي للبدء الأول" 1024-1017

1. "تاريخ الميتافيزيقا" بوصفه "تاريخ البدء الأول" (1018-1019)

2. "العبور إلى البدء الآخر" (1019-1024)

ج- "القفزة" (der Sprung) في الو-جود بوصفه عهدا 1024-1027

د- "التأسيس" (die Gründung) : الدا-زين هو "من" يؤسس حقيقة الو-جـــود ضمن "فضاء-الزمان" الذي من شأن تاريخ الو-جود بوصفه عهدا.....1027-1037

1."منْ هو" الدا-زين في **إسهامات** ؟ (1028-1030)

2. الدا-زين و "الخلوة" (Lichtung) (1030-1032)

3. الدا-زين و التأسيس (1032-1034)

4. الدا-زين و "فضاء-الزمان" (der Zeit-Raum) (1034-1037)

هـ- "المستقبليون" (die Zu-künftigen).....1037-1041

1-"منْ" هم ؟ (1037-1039)

2. كيف نهيئ من أجل قدوم "المستقبلين" ؟ (1039-1041)

و- ضميمة "الإله الأخير" (der letzte Gott): "الآخر تماما إزاء الآلهة الـــتي-قـــد-كانت، و بخاصة إزاء الإله المسيحي".....1041-1051

1-من هو "الإله الأخير" ؟ (1042-1048)

2. هل "الإله الأخير" هو "العهد" نفسه ؟ أو معنى "المنعرج في العـهد" (die Kehre im Ereignis) (1048-1051)

خاتمة.....1051-1052

الفصل 21 - طوبولوجيا "المناظرة مـع هيغـل" فـي مقـام "تـاريخ الـو-جود" (1938/1941).....1053-1105

تقديم.....1054-1055

§ 1- طوبيقا المناظرة مع هيغل من طريق تاريخ الو-جود 1055-1074

1.1- أصل المناظرة: موقف (der Standpunkt) هيغل ضمن "تاريخ الو-جـــود" أو المناظرة بوصفها مشكلا "طوبولوجيا ".....1055-1066

2.1- كيف السبيل إلى مناظرة هيغل ؟.....1066-1070

3.1- هيغل على طريق تاريخ الو-جود: مسألة "السلبية" بوصفها "السؤال المـلهوي" الهادي للمناظرة معه.....1072-1074

§ 2- ثلاث مسائل تمهيدية: راهنية المناظرة و اصطلاحها و مقامها. 1074-1105

1.2- في راهنية المناظرة مع هيغل 1075-1080

2.2- في مصطلح المناظرة 1080-1092

3.2- في مقام المناظرة.....1092-1105

خاتمة 1105

الفصل22- "السـلبية و الاختـلاف" : حديـث مـا بعـد-ميتـافيزيقي مـع هيغـــل (1938/1941).....1106-1165

تقديم.....1107-1108

§ 1- هيغل و مسألة الوجود 1109-1126

1.1– مفهوم "الوجود" الهيغلي بوصفه "لا-تعيّنا" : "مدار البصر" و "الخيط الهادي".....1109-1117

2.1– "مسبّقات" (Voraussetzungen) التفكير الهيغلي في الوجود: استحالة "قفز المرء على ظله".....1117-1126

§ 2– السلبية و الاختلاف 1126-1163

1.2– السكوت الهيغلي عن "الفرق بين الوجود و الموجود".....1126-1138

2.2– مفهوم "العدم" الهيغلي: سلبية "غير مسؤول عنها".....1138-1151

3.2– الانزياح من هيغل إلى هيدغر: نحو "البدء الآخر" 1151-1163

أ- ما معنى أن نفكر في العدم بعامة ؟.....1151-1153

ب- ما هو "البدء الآخر" ؟ 1153-1163

خاتمة.....1164-1165

الفصل 23 – المطلق و الحضور أو "القفزة" التأمّلية بوصفها صيغة "ميتافيزيقية" من القفزة "الو-جودية-التاريخانية" (seynsgeschichtlich) من معرفة الموجود إلى التفكير في الو-جود(1943).....1166-1213

تقديم 1167-1169

§ 1– مقام الاعتبار: "العرض الذاتي" (das Sichdarstellen) للـ"مطلق" بوصفه صيغة تأمّلية من "القفزة" التاريخانية من التفكير في الموجود إلى التفكير في الو-جود.....1169-1193

1.1– المقام " "استطلاع" (Vorbetrachtung) موضع **فينومينولوجيا الروح** من تاريخ الوجود.....1169-1172

2.1– إرادة التجلّي.....1173-1174

3.1– إرادة التجلي و مشكل المنهج: "عرض النفس" (das Sichdarstellen) 1174-1179

4.1– أنّ "المقدمة" الفلسفية "قفزة" من القول في الموجود إلى القول في الوجود أو من الفكر اليومي إلى "الفكر المفكّر" 1179-1182

5.1– "مقدمة" كتاب 1807 بوصفه نموذجا تأمّليا على القفزة التاريخانية من السؤال عن الموجود إلى السؤال عن الوجود 1182-1185

6.1– "الوعي" (das Bewuβt-sein) بوصفه عنصرا "طوبولوجيا" لارتسام ميدان الميتافيزيقا 1185-1193

§ 2– المطلق و الحضور : القفزة التأمّلية 1193-1211

1.2– "التعليل" (die Begründung).....1195-1205

أ- هيغل و وضع براديغم الوعي موضع سؤال من الداخل: "المعرفة" ليست "أداة" بل هي "شعاع المطلق" أو صيغة تأمّلية من "خلوة الو-جود" 1195-1201

1. اعتبار طوبيقي.....1197-1199

2. اعتبار "و-جودي-تاريخاني" 1199-1201

ب- "التعليل" من وجهة نظر "انطوئيولوجية" أو هيغل يقول الهو هو على نحو مغاير.....1201-1205

2.2- قراءة طوبولوجية/مـــا-بعـــد-ميتافيزيقيـــة لـــــ"عـــرض النفـــس" (das Sichdarstellen) بوصفه "مسيرا" (Gang) و "طريقا" (Weg) و " مناظرة مـــع النفـــس" (eine Auseinandersetzung mit sich selbst) 1205-1211

خاتمة 1212-1213

الخاتمة : "التفكير مع هيدغر بعد هيدغـــر ؟ أو مـــن "قصـص الوجود" إلى "آداب المناظرة" 1214-1272

تمهيد: إحصاء اصطلاحي و وجهة الإشكال..... 1215-1219

§- 1 نتائج التأويلية و حدود المناظرة : هيدغر/هيغل أو مـــن القرابـــة المنكـــرة إلى الهوهو..... 1219-1238

1.1- نتائج التأويلية: من معقولية الفهم أو "البراغماتية الكيانوية" (هيدغر الأول) إلى معقولية الاعتبار أو "الطوبولوجيا التاريخانية" (هيدغر الثاني) 1219-1230

2.1- حدود المناظرة: هيغل بعد هيدغر أو من "مباينة" القرابة الظاهرة إلى "حديـــث" الهوهو..... 1231-1238

أ- "المباينة" (1919-1926) أو "الإيضاح بالضد" 12131-1233

ب- "المناظرة" (1927-1943) أو حديث "المفكريـــن المـــاهويين حـــول الهوهـــو" 1234-1238

§ 2- من قصص الوجود إلى آداب المناظرة: إلى أيّ مدى يمكـــن مجـــاوزة هيدغـــر بواســـطة المنعـــرج البراغمـــاتي للفلســـفة المعـــاصرة ؟ (أوطـــوا، هابرمـــاس، آبـــــل، رورتي)..... 1238-

1.2- التفكير ضد هيدغر (أوطوا، هابرماس) 1238-

أ- أطروحـــة أوطـــوا: هيدغـــر و ظـــاهرة "تضخـــم اللغـــــة في الفلســـــفة المعاصرة"..... 1238-1241

ب- أطروحة هابرماس (1985) : فشل هيدغر في "الإفلات من براديغم الـــذات" 1241-1245

2.2- التفكير مـــع هيدغـــر ضـــدّ/بعـــد هيدغـــر (آبـــل، رورتي، هابرمـــاس الأخير)..... 1245-1267

أ- قراءة آبل : هيدغر بوصفه صاحب الصيغة الهرمينوطيقية من المنعـــــرج اللغـــوي المعاصر المتواشجة في سرها مع صيغته التحليلية..... 1245-1249

ب- قراءة رورتي: هيدغر و المنعرج البراغماتي من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقـــا أو هيدغر معاصرنا..... 1249-1264

ج- قراءة هابرماس الأخير: التكامل بين الصيغة التحليلية و الصيغة الهرمينوطيقية مـــن المنعرج اللغوي..... 1264-1267

خاتمة..... 1268-1272

الفهارس :

فهرس المصطلحات.....1297–1274
فهرس الشواهد.....1305–1298
فهرس الأعلام.....1310–1306
فهرس ببليوغرافي.....1351–1311
فهرس المواد.....1367–1352

IV - فهرس ببليوغرافي

مختصرات عامة :

ط. ك. : **الطبعة الكاملة** (Gesamtausgabe) لمارتن هيدغر .
أعمال : **أعمال هيغل في عشرين جزء** (Werke in zwanzig Bänden) .
مجموع : **مجموع الأعمال** (Gesammelte Werke)، ونحن لا نتوفر إلا على المجلدين 7 و8 .
مج : مجلد
نفسه : المصدر نفسه
سابق : مصدر سابق
ت : ترجمة .
فر : فرنسية .
انغ : انغليزية .
ص : صفحة .
قا : قارن .
را : راجع

* * * * * *

ا- المصادر :

1) آثار هيدغر :

1- Heidegger (Martin) , 1912a : *Das realitätsproblem in der modernen Philosophie* , in : *Frühe Schriften* , GA 1(1978)1-15 . - Martin Heidegger , « The problem of Reality in modern philosophy » . Translated by Philip J. Bossert , in : *Journal of the British for Phenomenology* . Vol. 4 No. 1 (January 1973) 64-71 .

2- 1912 b : *Neuere Forschungen über Logik* , in : GA 1(1978)17-43 .

3- 1913a : *Nikolai v. Bubnoff , Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit* [مراجعة كتاب] , in : GA 1 (1978) 46.

4- 1913b: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* , in : GA 1 (1978)59-188 .

5- 1914 : *Charles Sentroul , Kant und Aristoteles* [مراجعة كتاب] , in : GA 1 (1978) 49-53 .

6- 1915a : *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* , in : GA 1 (1978) 413-433 .- « The concept of Time in the Science of History » . Translated by Harry S. Taylor and Hans W. Uffelmann , in : *Journal of the British Society for Phenomenology* Vol. 9 No. 1 (January 1978) : 3-10 .

7- 1915b : *Curriculum Vitae* , in : Hugo Ott , *Martin Heidegger . Eléments pour une biographie* . Traduit de l'allemand par Jean-Michel Beloeil (Paris: Payot , 1990) 90-92 .

8- 1915/1916 : *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*[1] , in : GA 1 (1978) 189-411 . - *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot* , traduction et présentation par Fl. Gaboriau (Paris , Gallimard , 1970) .

9- 1918/1919 : « Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik » [مسودة درس لم ينجز] , in , *Phänomenologie des religiösen Lebens* , GA 60 , (1995) 301-337 .

10- 1919 a : « Die Idee der Philosophie und Weltanschauungsproblem » [درس] ,in : *Zur Bestimmung der Philosophie* ,GA 56/57 (1987) 1-117 .

11- 1919b: *Phänomenologie und transcendentale Wertphilosophie* [درس] ,in : GA 56/57 (1987)119-203 .

12- 1919 c : *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* [درس] ,in : GA 56/57 (1987) 205-214 .

13- 1920/21 : *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* [درس] ,in: GA 60 (1995) 1-156 .

14- 1921a : *Augustinus und der Neuplatinismus* [درس] , in : GA 60 (1995) 157-299 .

15- 1921b : « Brief an Karl Löwith 19. August 1921 », in : Zur philosophischen Aktualität Heideggers . Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg Band 2 . *Im Gespräch der Zeit.* Herausgegeben von Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1990) S. 27-32.[2]

16- 1921/22 : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles . Einführung in die phänomenologische Forschung* [درس] , in : GA 61(1985) .

17- 1922a : « Lettre à Karl Jaspers du 27 juin 1922 » , in : Martin Heidegger , *Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963* . Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris : Gallimard , 1996)21-25 .

18- 1922b : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* . - *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* . Texte original et traduction française par J.-F. Courtine (Trans-Euro-Repress Mauvezin , 1992) . - « Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle : Indication of the Hermeneutical Situation by Martin Heidegger » , translated by Michael Baur , in : *Man and World* 25 (1992) 355-393 .

19- 1923 : *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* [درس] , in : GA 63 (1988)

20- 1923/24 : *Einführung in die die phänomenologische Forschung* [درس] , in : GA 17 (1994) .

21- 1924 : *Der Begriff der Zeit . Vortrag vor der Marburger Theologenschaft* [محاضرة] (Max Niemeyer Verlag .Tübingen . 1989) . - Martin Heidegger , « Le concept de temps .1924 » . Traduit par Michel Haar , in : *Cahier de L'Herne . Martin Heidegger* (Editions de L'Herne , Paris 1983a , Le Livre de poche , 1983b) 33-54 .

---

[1] - ناقش هيدغر هذه الأطروحة سنة 1915 ، ثم نشرها في كتاب لأول مرة سنة 1916 مع بعض التحويرات وخاتمة هامة ، وترجم إلى الفرنسية عن هذه النشرة .

[2] – عثرنا على ترجمة جزئية لهذه الرسالة ضمن شاهد مطول أثبته غرايش في كتابه **القيم الانطولوجيا و الزمانية** (Greisch 1994: 35–36) . و نحن نحيل عليه مع نص هيدغر في موضعه.

22- 1924/25 : *Platon : Sophistes* [درس] , in : GA 19 (1992)

23- 1925a : *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [درس] , in : GA 20 (1979a , 1988b) .

24- 1925b : « Lettre à Karl Jaspers du 10. 12. 1925» , in : Martin Heidegger , *Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963* . Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris : Gallimard , 1996) 49-50 .

25- 1925c : « Lettre à Karl Jaspers du 16 déc. 1925 » , in : Martin Heidegger , *Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963* . Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris : Gallimard , 1996) 51-52 .

26- 1925/26 : *Logik . Die Frage nach der Wahrheit* [درس] , in : GA 21 (1976) .

27- 1926a : *Sein und Zeit* [3] (Niemeyer , Tübingen 1993 q) . – *Être et Temps* . Traduit en français [4] par Emmanuel Martineau (Édition Authentica, 1985) et François Vezin (Paris : Gallimard , 1986) . *Being and Time* . Translated by John Macquarrie & Edward Robinson (New York : Harper & Row Publishers , 1962) .

28- 1926b : *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* [درس] , in : GA 22 (1993) .

29- 1927a : « Lettre à Karl Jaspers du 18. IV. 1927 » , in : Martin Heidegger , *Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963* . Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris : Gallimard , 1996) 67 .

---

[3] – نحن ننبه إلى أن المجلد رقم 2 من **الطبعة الكاملة** قد استأنف نشرة ماكس نيمير (الطبعة 15) كما هي . و قد فضلنا أن نتبع في الإحالة على نص **الوجود و الزمان** طريقة وجدنا أن جل الشراح قد أخذوا في إرسائها بين أهل الصناعة ، ألا وهي الاقتصار على ذكر صفحات النشرة الألمانية التي صارت كالمرجع الوحيد لغيرها في كل لغة ، لاسيما وأن الترجمتين الفرنسية والانغليزية التين اعتمدنا عليهما في قراءة النص الأصلي قد تواطأتا على ذكر ترقيم تلك النشرة في الطرة من صفحاتهما (مثلا: Dubois 2000: 62،هامش2) .

[4] – أثارت ترجمة كتاب **الوجود و الزمان** إلى الفرنسية جملة من المشاكل : فهي قد بدأت سنة 1937 في شكل فصول منتزعة (حيث نقل هنري كوربان الفقرات 46–53 و 72–76 من الكتاب ضمن مجموع جعله تحت عنوان **ما هي الميتافيزيقا ؟**) ثم ظهرت سنة 1964 في صيغة جزئية (حيث اقتصر المترجمان رودولف بواهم (Rudolf Boehm) و ألفونس دي فالنس (Alphonse de Waelhens) على نقل المقدمة و القسم الأول فقط من الكتاب، أي " التحليل الأساسي التمهيدي للدازين" (§§ 1–44) ، وبقيت أعمال زميليهما جان لوكسروا (Jean Lauxerois) و كلود روالس (Claude Roëls) مسودة). لكن إعداد ترجمة كاملة و وفية للنص الألماني سنة 1985 لم ينه متاعب التلقي الفرنسي لكتاب **الوجود و الزمان** إذ أن صاحب الترجمة ، إيمانويل مارتينو (Emmanuel Martineau) لم يكن يملك التفويض القانوني للقيام بذلك، و هو ما كانت دار غاليمار، شركة النشر التي اشترت حقوق نشر **الطبعة الكاملة في** فرنسا، قد أعطته لأحد تلاميذ جان بوفري (Jean Beaufret) ، مهندس التلقي الفرنسي لهيدغر منذ **رسالة في الإنسانية** سنة 1946، هو فرنسوا فيزان (François Vesin)، مما حكم على ترجمة ماتينو بأن تبقى " ممنوعة من البيع" . و هكذا فإن فيزان هو الذي تمتع بحق توفير ترجمة فرنسية كاملة لكتاب **الوجود و الزمان**، حيث صدرت سنة 1986 عن دار غاليمار، مهداة كما هو منتظر لمن يدين له بذلك الحق، أي جلن بوفري، و بوصفها "الترجمة الرسمية" حسب عبارة جان غرايش . لكن كسب الحق القانوني لا يعني ضرورة التوفر على الأحقية العلمية للقيام بذلك، حيث بات من عادة بعض شراح هيدغر و مترجميه الفرنسيين الحاليين أن يحيلوا على ترجمة مارتينو رأسا ، و ذلك مع الإشارة صراحة إلى أن ترجمة مارتينو تبز على ترجمة فيزان بحيث أن هذه الأخيرة لا يعول عليها في فهم النص الألماني (مثلا : Dubois 2000: 62،هامش2، 343).

30- 1927b : « Théologie et Philosophie » , en appendice in : Ernst Cassirer . Martin Heidegger , *Débats sur le Kantisme et la Philosophie* (Davos , mars 1929) (Editions Beauchesne , Paris , 1972) 101-121 .

31- 1927c : *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [درس] , in : GA 24 (1975a , 1989b) .- Martin Heidegger , *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* . Traduit par Jean-François Courtine (Gallimard , Paris , 1985) .

32- 1927d : « Seconde version de l'article " Phénoménologie" » , in : *Cahier de L'Herne. Martin Heidegger* (1983b) . 55-64 .

33- 1927e : « Lettre à Husserl du 22 oct. 27 » , in : *Cahier de L'Herne . Martin Heidegger* (1983b) 66-69 .

34- 1927/28 : *Phänomenologische Interpretation vo Kants Kritik der reinen Vernunft* ,[درس] in : GA 25 (1977a , 1987b) . - Martin Heidegger , *Interprétation phénoménologique de la " Critique de la raison pure" de Kant* . Traduit par Emmanuel Martineau (Gallimard , Paris , 1982) .

35- 1928a : « Recension de Ernst Cassirer : " Das mythische Denken" . Traduction de J.M. Fataud , in : Ernst Cassirer . Martin Heidegger , *Débats sur le Kantisme et la Philosophie* . (1972) 85-100 .

36- 1928b : *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [درس] , in : GA 26 (1978a , 1990b) .

37- 1928c : Partie d'une *Lettre du 30 mai 1928 à Matthäus Lang*, in : Hugo Ott, *Martin Heidegger. Eléments pour une biographie.* Traduit par Jean-Michel Beloeil (Paris : Payot, 1990)pp. 57-58.

38- 1929a: *Der Deutsche Idealismus (Fichte , Hegel, Schelling) und die philosophische Probleme der Gegenwart* [درس] , in : GA 28 (1997) .

39- 1929b : *Kant et le probleme de la métaphysique* . Introduction et traduction de l'allemand par Alphonse de waelhens et Walter Biemel (Gallimard , Paris ,1953a , Coll. Tel 1981) .

40- 1929c : « Lettre à Karl Jaspers du 25. VI.1929 » , in : Martin Heidegger , *Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963* . Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris : Gallimard , 1996) 110-111 .

41- 1929 d : « Qu'est-ce que la métaphysique ? » , in : *Questios I et II* (Gallimard ,1968a , Coll. Tel , Paris , 1990b) 47-72 .

42- 1929e : *Vom Wesen des Grundes* (Vittorio Klostermann , Frankfurt 1973f) . « Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou "raison" », in : *Questions I et II* (1990b) pp. 85-158 .

43- 1929/30 : *Les concepts fondamentaux de la métaphysique . Monde . Finitude . Solitude* . Traduction de (Gallimard , Paris , 1992) .

44- 1930 : *De l'essence de la liberté humaine . Introduction à la philosophie* . Traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau (Gallimard , Paris , 1987) .

45- 1930/31 : *Hegels Phänomenologie des Geistes* [درس] , in : GA 32 (1980a, 1988b) . *La "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel* . Traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau (Gallimard , Paris , 1984) .

46- 1930/1943: *Vom Wesen der Wahrheit* (Vittorio Klostermann, Frankfurt , sechste Auflage 1976)[5] . « De l'essence de la vérité » . Traduit par A. de Waelhens et W. Biemel , in : *Questions I et II* (1990b) 159-194 .

47- 1931 : *Aristoteles : Metaphysik IX* [درس] , in : GA 33 (1981a , 1990b) . Traduit

48- 1931/32 : *Vom Wesen der Wahrheit . Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* [درس] , in GA 34 (1988) .

49- 1933 : *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität . L'Auto-affirmation de l'université allemande* . Texte original et traduction par G. Granel (éd. T. E. R. 1982) .

50- 1934 : *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* [درس] , in : GA 38 (1998).

51- 1934/35 : *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* [درس] , in : GA 39 (1980a , 1989b) . - *Les Hymnes de Hölderlin : La Germanie et le Rhin* . Traduit de l'allemand par François Fedier et Julien Hervier (Gallimard , Paris , 1988) .

52- 1935 : *Introduction à la métaphysique* . Traduit de l'allemand par Gilbert Kahn (Gallimard , Paris , 1967a , Coll. Tel 1994b) .

53- 1935b : « Lettre du 17 juillet 1935 à Henri Corbin », in : *Henri Corbin. Cahier de L'Herne (Paris : Edition de L'Herne, 1981)* : 318-319.

54- 1935/36 : *Qu'est-ce qu'une chose ?* Traduit de l'allemand par Jean Reboul et Jacques Taminiaux (Gallimard , Paris , 1971) .

55- 1935/36 b : « *Der Ursprung des Kunstwerks* » , in - *Holzwege* (Vittorio Klostermann , Frankfurt 1950a , 1963d) 7-68 . - « L'origine de l'oeuvre d'art » . Traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier , in : *Chemins qui ne mènent nulle part* (Gallimard , Paris , 1962a , Coll. Tel 1992b) 13-89 .

56- 1936a : « Hölderlin et l'essence de la poésie » . Traduit par H. Corbin , in : *Approche de Hölderlin* (Gallimard , Paris , 1962a , 1973b) .

57- 1936b : *Schelling . Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine* . Traduit de l'allemand par Jean-François Courtine (Gallimard , Paris , 1977) .

58- 1936c : « Lettre du 14 novembre 1936 à Henri Corbin », in : *Henri Corbin. Cahier de L'Herne (Paris : Edition de L'Herne, 1981)* : 319.

59- 1936d : « Lettre du 11 juillet 1936 à Henri Corbin », in : *Henri Corbin. Cahier de L'Herne (Paris : Edition de L'Herne, 1981)* : 319-320.

[5] – علينا أن نسرد الظروف التي حفت بهذا النص، كما أوضحها هيدغر، و ذلك لخطورتـــه في تخريج مسألة "المنعرج" . فهو نص محاضرة ألقيت في خريف و شتاء 1930 و صيف 1932، لكن الطبعـــة الأولى له لم تظهر إلا سنة 1943، وقد جاءت تضـــم " نصـــا منقحـــا عديـــد المـــرات" (mehrfach überprüften Text)، كما يقول هيدغر في إشارة مرجعية لاحقة أثبتها ، كما يبدو، في طبعة 1954. أمـــا فيما يخص مسألة المنعرج فإن هيدغر ، إبان الطبعة الثانية للنص سنة 1949 ، قد أضاف إلى "الملاحظـــة" (Anmerkung) التي يختم بها نص المقالة ، مقطعا من فقرتين نبه على أنه غائب في الصيـــغ الأولى للنـــص (1949/1943/1930: 4،28-29) ؛ هذا المقطع أسقطه المترجمان الفرنسيان ، لكنه على غاية مـــن الأهميـــة لفهم دور هذا النص في ترتيب مسيرة هيدغر الثاني. و نحن نعثر على ترجمة فرنسية له لـــدى غرونـــدان (Grondin 1987: 31) الذي ندين له بالإبصار بأهمية تلك الإضافة و علاقتها بمســـألة المنعـــرج و بـــدرس 1938/1937.

60- 1936/37 : *Der Wille zur Macht als Kunst* [درس] , in :- *Nietzsche* . Erster Band (Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961) 11-254 . « La Volonté de puissance en tant qu'art » . Traduit de l'allemand par Pierre Klossowski , in : Nietzsche I (Gallimard , Paris , 1971) 11-199 .

61- 1936/38 : *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* , in : GA 65 (1989a , 1994b) .

62- 1936/46 : « Dépassement de la métaphysique » , in : *Essais et Conférences* . Traduit de l'allemand par André Préau et préfacé par Jean Beaufret (Gallimard , Paris , 1958) 80-115 .

63- 1937a : « Chemins d'explication . 1937 » , in : *Cahier de L'Herne . Martin Heidegger* , op. cit. 71-77 .

64- 1937b : *Nietzsches metaphysische Grunglegung im abendländischen Denken : Die ewige Wiederkehr des Gleichen* [درس] , in : - *Nietzsche* . Erster Band ,(1961) 255-472 . Traduction française : « L'Eternel Retour du Même » , in : *Nietzsche I* ,(1971) 201-366 .

65- 1937c : « Lettre du 15 mars 1937 à Henri Corbin », in : *Henri Corbin. Cahier de L'Herne (Paris : Edition de L'Herne, 1981)* : 320.

66- 1937/38 : *Grundfragen der Philosophie . Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* [درس] , in : GA 45 (1984a , 1992b) .

67- 1938 : « Die Zeit des Weltbilds » , in : *Holzwege* (1950a) 69-104 . Traduction française : « L'époque des "conceptions du monde" », in : *Chemins* .. (1992b) 99-146 .

68- 1938/1939 : *Besinnung* , in : GA 66 (1997) .

69- 1938/1939b : « Die Überwindung der Metaphysik », in : GA 67 (1999) : 1-174.

70- 1938/1941 : *Die Negativität . Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität* , in : GA 68 (1993) 1-61 .

71- 1939a : « Ce qu'est et comment se détermine la Φυσις ». Traduit par F. Fedier , in : *Questions I et II* (1990b) 471-582 .

72- 1939b : « Die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Wille zur Macht » [درس لم ينجز] , in : *Nietzsche* . Erster Band (1961) 7-29 . Traduction française : « L'Eternel Retour du Même et la volonté de puissance » , in : *Nietzsche II* (1971) 7-27 .

73- 1939c : « Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis » [درس] , in : - *Nietzsche* . Erster Band (1961) 473-658 . Traduction française : « La volonté de puissance en tant que connaissance » , in : *Nietzsche I* (1971) 367-510 .

74- 1939/40 : « Comme au jour de fête » . Traduit par M. Deguy et F. Fédier , in : *Approche de Hölderlin* (1973b) .

75- 1940a : *Nietzsche . Der europäische Nihilismus* [درس] , in : *Nietzsche* . Zweiter Band (1961) 31-256 . Traduction française : *Nietzsche II* (1971) 29-203 .

76- - 1940b : « *Nietzsches Metaphysik* »[6] [درس لم ينجز] , in GA 50 (1990) 1-87 . – Aussi : *Nietzsche* . zweiter Band (1961) 257-333 . Traduction française : « La métaphysique de Nietzsche » , in : *Nietzsche II* (1971) 205-266 .

77- 1930/31-1940 : « Platons Lehre von der Wahrheit » , in : *Platons Lehre von der Wahrheit* . Mit einem Brief über den "Humanimus" (Verlag A. Francke AG., Bern , 1947)5-52 . - « La doctrine de Platon sur la vérité » . Traduit par André Préau , in : *Questions I et II* (1990b) 423-469 .

78- 1941a : « Die Metaphysik als Geschichte des Seins » , in : Nietzsche . Zweiter Band (1961) 399-454 . Traduction française : « La métaphysique en tant qu'histoire de l'être » , in : *Nietzsche II* (1971) 319-363 .

79- 1941b : « Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik » , in : *Nietzsche* . Zweiter Band (1961) 458-480 . Traduction française : « Projets pour l'histoire de l'Être » , in : *Nietzsche II* (1971) 367-387 .

80- 1941c: « Die Erinnerung in die Metaphysik » , in : *Nietzsche* . Zweiter Band (1961) 481-490 . Traduction française : « La remémoration dans la métaphysique » , in : *Nietzsche II* (1971) 389-399 .

81- 1941d : *Grundbegriffe* [درس] , in : GA 51 (1981a , 1991b) .

82- 1941e : « Extraits des manuscrits préparatoires au séminaire consacré à Schelling durant le semestre d'été 1941 » , in : *Schelling . Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine* (1977) 283-325 .

83- 1941/42 : *Hölderlins Hymne "Andenken"* [درس] , in : GA 52 (1982a , 1992) .

84- 1941/43 : « Extraits des notes de séminaire (1941-1943) » , in : *Schelling* ..(1977) , op. cit. 326-334 .

85- 1942 a : *Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels "Phänomenologie des Geistes" (1942)* , in : GA 68 (1993) 63-146 .

86- 1942b : *Hölderlins Hymne "Der Ister"* [درس] , in GA 53 (1984a , 1993b) .

87- 1942/43b : *Parmenides* [درس] , in : GA 54 (1982a , 1992b) .

88- 1943a : - « Posface à " Qu'est-ce que la Métaphysique ?" » . Traduit par Roger Munier , in : *Questions I et II* (1990b) 73-84 .

89- 1943b : Nietzsches Wort "Gott ist tot" » , in : *Holzwege* (1950) 193-247 . - « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" » . Traduit par Wolfgang Brockner , in : *Chemins* .. (1992b) 253-322 .

90- 1943c : « Souvenir » . Traduit par J. Launay , in : *Approche de Hölderlin* (1973b)

91- 1943d : - « Retour » . Traduit par M. Deguy , in : *Approche de Hölderlin* (1973b)

92- 1943e : « Heraklit. Der Anfang des abendländischen Denkens » [درس] , in / GA 55 (1979a , 1987b, 1994c) 1-181 .

93- 1943f : « Alèthéia (Héraklite , fragment 16) » , in : *Essais et Conférences* (1958) 311-341 .

---

[6] – كان هيدغر قد أعد هذا الدرس لإلقائه في شتاء 1941–1942 لكنه استعاض عنه بدرس عن هلدرلين ، ثم نشره في "صيغة منقحة" (überarbeitete Fassung) ضمن المجلد الثاني من كتاب **نيتشه** وترجم إلى الفرنسية عن هذه النشرة .

94- 1944a : « Logik . Heraklits Lehre vom Logos » , in : GA 55 (1979a , 1987b , 1994c) 183-402 .

95- 1944b : « Logos » , in : *Essais et Conférences* (1958)249-278 .

96- 1944/45a : « Einleitung in die Philosophie . Denken und Dichten »[7] [درس منخرم] , in : GA 50 (1990) 89-160 .

97- 1944/45b : *Feldweg-Gespräche (1944/45)* , in : GA 77 (1995) .

98- 1944/46 : « Die geschichtliche Bestimmung des Nihilismus » , in : *Nietzsche* . Zweiter Band (1961) 335-398 .- « La détermination ontologico-historiale du nihilisme » , in : *Nietzsche* II (1971) 267-318 .

99- 1945a : « Lettre du 4 novembre 1945 . Au Rectorat académique de l'Université Albert-Ludwig » . Traduit de l'allemand par J. -M. Vaysse , in : *Cahier de L'Herne . Heidegger* (1983b) 393-400 .

100- - 1945b : - « Brief an Beaufret vom 23. November 1945 » , in : *Lettre sur l'humanisme* . Texte original et traduction par Roger Munier (Aubier-Montaigne , Paris , 1964a , 1983c) 180-185 .

101- 1946a : *Brief über den "Humanismus" - Lettre sur l'humanisme* . Texte allemand traduit et présenté par Roger Munier . Collection Philosophie de l'Esprit Bilingue (Paris : Aubier , 1983)

102- 1946b : « Wozu Dichter ? » , in : *Holzwege* (1950)248-295. - « Pourquoi des Poètes ? » , in : *Chemins* ..(1992b) 322-385 .

103- 1946c : « Der Spruch des Anaximander » , in : - *Holzwege* (1950) 296-343 . - « La parole d'Anaximandre » , in : *Chemins* ..(1992b) 387-449 .

104- 1946/1948 : « Das Wesen des Nihilismus », in : GA 67 (1999) : 175-267.

105- 1947 : *L'expérience de la pensée* (Aus der Erfahrung des Denkens). Traduit par A . Préau, in : *Questions III et IV* (Paris : Gallimard, Collection Tel, 1966a, 1990) 17-39 .

106- 1949a : « Introduction . Le retour au fondement de la métaphysique » . Traduit par Roger Munier , in : *Questions I et II* (1990b) 23-45 .

107- 1949b : « Das Ding »[8] , in : *Einblick in das was ist . Bremer Vorträge 1949* , GA 79 (1994) 5-23 .

108- 1949/50 : « La chose » , in : *Essais et Conférences* (1958) 194-218 .

109- 1949c : « Das Ges-tell »[9] , in : GA 79 (1994) 24-45 .

110- 1949/53 : « La question de la technique » , in : *Essais et Conférences* (1958)9-48 .

111- 1949d : « Die Gefahr » , in : GA 79 (1994) 46-67 .

112- 1949e : « Le tournant » . Traduit par Jean Lauxerois et Claude Roëls , in : *Questions IV* (Gallimard , Paris , 1976) 142-157 .

---

[7] - يذكر المحقق أن هذا الدرس قد " انخرم تبعا لتدخل الحزب في أواسط نوفمبر 1944 عند ساعته الثانية . وهو في في نفس الوقت الدرس الأكاديمي الأخير للمؤلف بوصفه مدرسا رسميا ذا كرسي ." (ط.ك. مج 50 ، ص 89) .

[8] - استأنف هيدغر هذا النص سنة 1950 في صيغة مزيدة نشرها سنة 1954 ضمن مجموع **محاولات ومحاضرات** .

[9] - وقع استئناف هذا النص سنة 1953 في صيغة مزيدة ونشر ضمن مجموع **محاولات ومحاضرات**.

113- 1950a : « Lettre à Karl Jaspers du 8 avril 1950 », in : Martin Heidegger , *Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963* . Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris : Gallimard , 1996)

114- 1950b : « La parole » . Traduit de l'allemand par François Fédier , in : *Acheminement vers la parole* (Gallimard , Paris, 1976) 11-37 .

115- 1950c : « Hegels Begriff der Erfahrung » , in : *Holzwege* (1950) 105-192 .- « Hegel et son concept de l'expérience ». Traduit de l'allemand par Wolfgang Brockmeier , in : *Chemins* ..(1992b) 147-252 .

116- 1951a : « Bâtir habiter penser » , in : *Essais et Conférences* (1958) 170-193 .

117- 1951b : « ...L'homme habite en poète ... » , in : *Essais et Conférences* (1958)224-245.

118- 1951c : « Sur un vers de Mörike . Correspondance entre Martin Heidegger et Emil Staiger 1951 » . Traduit de l'allemand par Jean-Marie Vaysse et Luc Wagner , in : *Cahier de L'Herne . Martin Heidegger* (1983b) 79-95 .

119- 1951d, « Logos (Héraclite, fragment 50)», in : *Essais et Conférences* (1958)249-278.

120- 1951/52 : *Qu'appelle-t-on penser ?* (P.U.F. , Paris 1959a , 1988c) .

121- 1952 : « Moira (Parménide , VIII , 34-41)» , in : *Essais et Conférences* (1958)279-310 .

122- 1952b : « Que veut dire "penser" ? », in : : *Essais et Conférences* (1958) 151-169/

123- 1953a : « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? » , in : *Essais et Conférences* (1958)116-145 .

124- 1953b : « Science et méditation » , in : *Essais et Conférences* (1958)49- 79 .

125- 1953c : « La question de la technique » , in : *Essais et Conférences* (1958)9-48 .

126- 1953d : « La parole dans l'élément du poème . Situation du Dict de Georg Trakl ». Traduit par Jean Beaufret et Wolfgang Brockmeier , in : *Acheminement vers la parole* (1976) 39-83 .

127- 1953e : « Dialogue avec Heidegger . Compte rendu d'une session de l'Académie évangilique, début décembre 1953, à Hofgeismar. ». Traduit par J. Greisch, in : *Heidegger et la question de Dieu* (Paris : Grasset, 1980) : 334-336.

128- 1953/54 : « D'un entretien de la parole » . Traduit par F. Fédier , in : *Acheminement vers la parole* (1976) 85-140 .

129- 1955a : « Zur Seinsfrage » (Vittorio Klostermann , Frankfurt A. M. 1956a , 1977d) . - « Contribution à la question de l'être » . Traduit de l'allemand par Gérard Granel , in : *Questions I et II* (1990b) 195-252 .

130- 1955b : « Qu'est-ce que la philosophie ? ». Traduit par Kostas Axelos et Jean Beaufret, in : *Questions I et II* (1990b) 313-346.

131- 1955c : « Sérénité » . Traduit par A. Préau , in : *Questions III* (Gallimard , Paris 1966) .[10]

[10] - الطبعة الألمانية هي:

132- 1955/56 : *Le principe de raison* . Traduit de l'allemand par A. Préau (Gallimard , Paris 1962) .[11]

133- 1956 : « Zusatz », in: *Der ursprung des Kuntswerks* (Philipp Reclam Jun. Stuttgart , 1960)87-92 . - « Supplément » , in : *Chemins* .. (1992b)93-98 .

134- 1956/57 : « Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik » , in : *Identität und Differenz* (Verlag Günther Neske Pfullingen 1957a , 1978f) 31-67 . - « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique », in : *Identité et Différence* . Traduit par André Préau , in : *Questions I et II*(1990b) 277-308 .

135- 1957 a : « Der Satz der Identität »[12] , in : *Identität und Differenz* (1957) 9-30 . - « Le principe d'identité » , in : *Identité et Différence* . Traduit par André Préau , in : *Questions I et II*(1990b) 257-276 .

136- 1957b : « Der Satz der Identität » , in : *Bremer und Freiburger Vorträge* . GA 79 (1994) 115-129 .

137- 1957c : « Vorwort » , in : *Identität und Differenz* (1957)7-8 . - « Avant-propos » à : Identité et Différence , in : *Questions I et II* (1990b) 255-256 .

138- 1957d : « Principes de la pensée » . Traduit par F. Fédier , in : *Cahier de L'Herne . Martin Heidegger* (1983b) 97-112 .

139- 1957e : « Hebel , l'ami de la maison » . Traduit par J. Hervier , in : *Questions III* (1966) .

140- 1957/58 : « Le déploiment de la parole » . Traduit par F. Fédier , in : *Acheminement vers la parole* (1976) 141-202 .

141- 1958a : « Le mot ». Traduit par F. Fédier , in : *Acheminement vers la parole* (1976) 203-223 .[13]

142- - 1958b : « Hegel und die Griechen » , in : *Wegmarken* .GA 9 (1976)427-444 - « Hegel et les Grecs » . Traduit par J. Beaufret et D. Janicaud , in : *Questions I et II* (1990b) 347-374 .

143- 1959a : « Le chemin vers la parole » . Traduit par F. Fédier , in : *Acheminement vers la parole (*1976) 225-257 .

144- 1959b : « Terre et ciel de Hölderlin ». Traduit par F. Fédier , in : *Approche de Hölderlin* (1973b).

145- 1959c : « Esquisses tirées de l'atelier ». Traduit par Michel Haar , in : *Cahier de L'Herne . Martin Heidegger* (1983b) 361-364

146- 1960 : « Supplément », à « L'origine de l'oeuvre d'art », in : *Chemins*, op. cit. pp.93-98.

147- 1961 : « La thèse de Kant sur l'Être » . Traduit par Lucien Brauen et Michel Haar , in : *Questions I et II* (1990b) 375-422 .

- « Gelassenheit » [Rede vom 30.10.1955] , in : *Gelassenheit* (Neske , Pfullingen 1957) 9-28 .

[11] - الطبعة الألمانية هي:

- *Der Satz vom Grund* [درس] (Neske , Pfullingen 1957) .

[12] - ننبه إلى أن **الطبعة الكاملة** قد أصبحت توفر الآن في المجلد 79 ، وذلك ضمن "محـــاضرات فرايبورغ 1957" ، النسخة الأولى من هذه المقالة وهي ما تزال في صيغة المحاضرة .

[13] - الطبعة الألمانية هي:

- « Das Wort » , in : *Unterwegs zur Sprache* (1959) 217-238 .

148- 1961b : « Vorwort » : Nietzsche. Erster Band op.cit. 9-10. – « Préface » : Nietzsche I. Op.cit. 9-10.

149- 1962a : « Zeit und Sein ». Texte original et traduction française par François Fédier , in : *L'endurance de la pensée* (Plon , Paris , 1968) 12-69 .

150- 1962aa : « Temps et Être ». Traduit par François Fédier, in : Questions IV (Paris : Gallimard, 1976) : 12-48.[14]

151- 1962b : « Vorwort ». German Text and englisch translation , in : William J. Richardson , *Heidegger . Through Phenomenology to Thought* (Martinus Nijhoff, The Hague , 1ère éd. 1963 , 2ème 1967b) viii-xxiii .- « Lettre à Richardson » . Traduction française par Jean Lauxerois et Claude Roëls , in : *Questions IV* (1976) 176-191 .

152- 1962c : *Langue de tradition et langue thechnique* . Traduction et postface par Michel Haar (Bruxelles : Editions Lebeer Hossmann, 1990).

153- 1963, « Mon chemin de pensée et la phénoménologie ». Traduit par Jean Lauxerois et Claude Roëls , in : *Questions IV* (1976) pp.160-175 .

154- 1964a : « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée ». Traduit par Jean Beaufret et François Fédier , in: *Questions IV* (1976) 107- 139 .

155- 1964b : « Quelques indications sur des points de vue principaux du colloque théologique consacré au "Problème d'une pensée et d'un langage non-ob-jectivants dans la théologie d'aujourd'hui" » ; in : Ernst Cassirer , Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philodophie* , op. cit. pp. 121-131.

156- 1966a : « Martin Heidegger interrogé par Der Spiegel ». Traduction et notes de Jean Launay, in : *Ecrits politiques 1933-1966*, par Martin Heidegger (Paris : Gallimard, 1995) : 239- 272.

157- 1966b : "Séminaire du Thor 1966 ". Rédacteur Jean Beaufret , in : Questions IV (1976) 197-212 .

158- 1967a : « La provenance de l'art et la destination de la pensée ». Traduit par Jean-Louis Chrétien et Michele Reifenrath , in : *Cahier de L'Herne . Heidegger* (1983b) 365-380 .

159- 1967b : « En mémoire de l'ami qu'était Hans Jantzen (20 février 1967) ». Traduction de François Vezin, in : *Cahiers Philosophiques* 66 (mars 1996) : 111-113.

160- 1968 : « Séminaire du Thor 1968 » , in : *Questions IV* (1976) 213-258 .

161- 1969a : « Séminaire du Thor 1969 » , in : *Questions IV* (1976) 259-306 .

162- 1969b : « L'art et l'espace ». Traduit par F. Fédier et J. Beaufret , in : *Questions IV* (1976) 98-106 .

163- 1969c : « Entretien du Professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger », in : *Cahier de L'Herne . Heidegger* (1983b) 381-389 .

164- 1972 : "Vorwort" zu : *Frühe Schriften* , in : GA 1 (11978)55-57 .

165- 1973 : « Séminaire de Zähringen », in : *Questions IV* (1976) 307-339 .

[14] – نحن نحيل على هذه النشرة لأنها تضمنت مقطعا لم تتضمنه النشرة الأولى سنة 1968 المشار إليها. المقطع المقصود هو : 1962أأ: 46.

2) آثار هيغل :

166- HEGEL (Georg Wilhelm Friedrich) , 1792/1793, « Le Fragment de Tübingen »[15]. Traduit et publié en appendice , in : R. Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique* (Bruxelles : Éditions OUSIA, 1980) : 260-297.

167- 1795/1796 : "Die Positivität der christlichen Religion" , in : **Werke**[16] **in zwanzig Bänden 1** . *Frühe Schriften* (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1971) 104-229 .- *La positivité de la religion chrétienne.* Traduit sous la direction de G. Planty-Bonjour (Paris : PUF,1983)

168- 1796 : *Eleusis. An Hölderlin* , in : **Werke 1,** 230-233. Traduit en français dans un "choix de textes" in : Kostas Papaioannou, *Hegel* (Paris : Éditions Seghers, coll. Agora, 1962) : 123-125.

169- HEGEL/HÖLDERLIN/SCHELLING[17], 1796 : *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* , in: **Werke 1** , 234-236 .Traduction française in : *Aufklärung.* Les Lumières allemandes. Textes et commentaires par Gérard Raulet (Paris : GF – Flammarion, 1995) : 140-143.[18]

170- 1798/1800 : "Der Geist des Christentums und sein Schicksal" , in : **Werke 1** , 274-418 ; - *L'Esprit du christianisme et son destin*, traduit en franç. Par Jacques Martin (Paris, Vrin, 5éd.,1988).

171- 1801 , " Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie" , in **Werke** , **2**, *Jenaer Schriften* 1801-1807 (Frankfurt an Main : Suhrkamp Verlag, 1983) 9-138 . -*La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* . Traduction française par B. Gilson (Paris : vrin, 1986) .

172- 1802a , "Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen zustand der Philosophie insbesondere", in : **Werke 2** , 171-187 .

173- 1802 b , " Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme , - dargestellt an den Werken des Herrn Krug ", in : **Werke 2** , 188-207 .

174- 1802c , " Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie . Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten" , in : **Werke 2** , 213- 272 . – *La Relation du scepticisme à la philosophie*, traduction et notes de B. Fauquet (Paris : Vrin,1986)

175- 1802d , "Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als kantische , Jacobische und Fichtesche Philosophie" , in : **Werke 2** , 287-433 . *Foi et savoir.* Traduction par A. Philonenko et C. Lecouteux (Paris : Vrin,1988)

---

[15] – نشر هذا المخطوط لأول مرة من قبل نول (Nohl) ضمن مجموع **كتابات الشباب اللاهوتية لهيغل** (*Hegels theologische Jugenschriften*) سنة 1907 (صص 3–29).

[16] – سوف نكتفي في الإحالات التالية على ذكر عبارة **أعمال** مع رقم المجلد فحسب هكذا : *Werke 1*. .

[17] – هذه الإحالة هيغل/هلدرلين/شيلنغ هي حل طوبيقي لصعوبة نسبة نص **أقدم برنامج نسق للمثالية الألمانية** إلى أحد هؤلاء المؤلفين دون سواء.

[18] – توجد ترجمات أخرى لهذا النص مثلا تلك التي أنجزها د. نافيل (D. Naville)، ونشرها ضمن **أعمال** هلدرلين (*Oeuvres*) الصادرة في مكتبة البلياد (la Pléiade) (صص 1157–1158).

176- 1802/1803[19] , *Système de la vie éthique* . Traduit et présenté par Jacques Taminiaux (Paris : Payot , 1976) .

177- 1803/1806 : "Aphorismen aus Hegels Wastebook" , in : **Werke 2** , 540-567 .

178- 1804/1805 , *Jenaer Systementwürfe II : Logik , Metaphysik , Naturphilosophie ,in :* **Gesammelte Werke Band 7** (Hambourg : Felix Meiner Ferlag , 1971) . Traduction des passages sur *le temps* dans : Christophe Bouton, *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Iéna* (Paris :Vrin, 2000) : 299-302. [20]

179- 1805/1806 , *Jenaer Systementwürfe III : Naturphilosophie und Philosophie des Geistes* , in : **Gesammelte Werke Band 8** (Hambourg : Felix Meiner Ferlag , 1971) . Traduction des passages sur *le temps* dans : Christophe Bouton, *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Iéna* , op. cit. pp. 302-305. Traduction partielle : *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie 1805* par Guy Planty-Bonjour (Paris : P.U.F. , 1982) .

180- 1807a . *Phänomenologie des Geistes.* **Werke 3** (Frankfurt an Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1991) . - *La Phénoménologie de l'Esprit* . Présentation, traduction et notes par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière (Paris : Gallimard, 1993)[21].

181- - 1807b , "Wer denkt abstrakt ?" , in : **Werke 2** , 575-581 .

182- 1812 , *Wissenschaft der Logik . Erster Band, Die objektive Logik, Erstes Buch, Das Sein (1812)* (Hamburg : Felix Meiner Verlang , 1986) . - *Science de la Logique, tome 1, Livre 1, L'Être*, édition de 1812, traduction, présentation et notes par P.J. Labarrière et G. Jarczyk (Paris : Aubier Montaigne, 1972) .

183- 1813 , *Wissenschaft der Logik II . Erster Teil . Die objektive Logik . zweites Buch . Die Lehre vom Wesen* . **Werke 6** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1969) 13-240 . - *Science de la Logique, tome 1, Livre 2, La doctrine de l'essence*, traduction, présentation et notes par P.J. Labarrière et G. Jarczyk (Paris : Aubier Montaigne, 1976) .

184- 1816 , *Wissenschaft der Logik II . Zweiter Teil . Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff* . **Werke 6** , 241-573 . - *Science de la Logique, tome 2, La Logique subjective ou doctrine du concept*, traduction, présentation et notes par P.J. Labarrière et G. Jarczyk (Paris : Aubier Montaigne, 1981) .

185- 1816b , « Einleitung », in : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* . **Werke 18** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1971) : 11-28 ;

---

[19] – هذا الضبط التاريخي هو الذي انتهى إليه الباحث الألماني الكبير في تـــاريخ المـــتن الهيغلـــي كيميرلي (Kimmerle) ضمن مقالة " حول كرونولوجيا كتابات هيغل في إيينا" في : **الدراسات الهيغليـــة** (Hegel-Studien) المج 4 ، 1969 . ذكره : Taminiaux 1976 : 8–9 .

[20] – علينا أن نذكر بأن ألكساندر كوري قد هيأ ترجمة مبكرة لنصوص هيغل في إيينا عن الزمـلن منذ الثلاثينات .راجع:

- Koyré (Alexandre), *Etudes d'histoire de la pensée philosophique* (Paris : Gallimard, 1971) pp. 165-172.

[21] – قد نحيل أيضا على:

- Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit.* Traduction de Jean-Pierre Lefebvre (Paris : Aubier,1991)

« Introduction du cours de Heidelberg », in : *Leçons sur l'histoire de la philosophie I*. Introduction : Système et histoire de la philosophie. Traduit de l'allemand par J. Gibelin (Paris : Gallimard/Coll. Folio-Essais, 1954) : 13-31.

186- 1821 , *Grundlinien der Philosophie des Rechtes* . **Werke 7** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1970) . - *Principes de la philosophie du droit*, trad. Fr. par R. Derathé, Paris, Vrin, 1982.

187- 1822/1831 , *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* . **Werke 12** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1970) . - *La raison dans l'histoire* [22](1822-1830), trad. Fr. par K. Papaioannou, Paris, Plon, 1965 .

188- 1821/1831a et b , *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I , II.* **Werke 16, 17** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1969) . – *Leçons sur la philosophie de la Religion*, trad. De Jean Goblin. Tomes I à III (Paris : Vrin,1954-1959).

189- 1820/1829 a , *Vorlesungen über Ästhetik I* . **Werke 13** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1970) . *Esthétique* .Volume 1 et volume 2 (pp. 1-148). Traduction de S. Jankélévich (Paris : Flammarion , 1979) .

190- 1820/1829 b , *Vorlesungen über Ästhetik II* . **Werke 14** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1970) . *Esthétique* .Volume 2 (pp.149-368) et volume 3 (1- 205) . Traduction de S. Jankélévich (Paris : Flammarion , 1979) .

191- 1820/1829 c , *Vorlesungen über Ästhetik III* . **Werke 15** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1970) . *Esthétique* .Volume 3 (pp.207-394) et volume 4 . Traduction de S. Jankélévich (Paris : Flammarion , 1979) .

192- 1817/1831 a,b,c , *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* ,II ,III. **Werke 18,19,20** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1971) . – *Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. Par Pierre Garniron. Tomes I à VII* (1971-1991)

193- 1830 a , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I . Erster Teil . Die Wissenschaften der Logik* . **Werke 8** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1970) . - *Encyclopédie des sciences philosophiques I, La science de la logique*, (1817), traduction par B. Bourgeois (Paris : Vrin, 1970) .

194- 1830 b , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II . Zweiter Teil . Die Naturphilosophie* . **Werke 9** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1970) . – "La philosophie de la nature" , in *: Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (1830). Trad. Par Maurice de Gandillac (Paris : Gallimard,1970)

195- 1830 c , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III . Dritter Teil . Die Philosophie des Geistes.* **Werke 10** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag ,

---

[22] – هو في الواقع ترجمة لنص المخطوطين الذين نعثر عليهما في الطبعة الخامسة من كتاب وضعه شراح هيغل تحت عنوان **العقل في التاريخ** (هامبورغ : فيليكس ماينار فرلاغ ، 1955 الطبعة 5) ، وليس ترجمة لنص المجلد 12 من **الأعمال في عشرين جزء** .ورغم ذلك ليس من المتعسر أن نضبط في المجلد 12 المقاطع التي قد تقابل النص الذي نشره هوفمايستر .فالمخطوط الأول (وهو درس ألقي في 31 X. 1822 وأعيد في 30 X. 1828) ، والمنشور ضمن **العقل في التاريخ** في الصفحات 21-40 من الترجمة الفرنسية ، نجده ضمن المجلد 12 في مسودات مختلفة (**أعمال 12** ، 1831/1822 : 11-19 و 543-556) ؛ كذلك فالمخطوط الثاني (دروس 1830) ، والمنشور ضمن **العقل في التاريخ** على مدى الصفحات 41-296 من الترجمة الفرنسية ، نحن نعثر عليه كذلك في مسودات مختلفة ضمن المجلد 12: (**أعمال 12** ، 1831/1822 : 11-141) . ونحن علينا أن نشير إلى أن هيدغر قد استعمل كتاب **العقل في التاريخ** في نشرة لاسون(Lasson) التي ظهرت سنة 1917 (هيدغر 1926أ: 428 ، 434) .

1970) . *Encyclopédie des sciences philosophiques III Philosophie de l'esprit.* Texte intégral présenté,traduit et annoté par Bernard Bourgeois (Paris : Vrin,1988)

196- 1831 , *Wissenschaft der Logik I . Erster Teil . Die objektive Logik . Erstes Buch . Die Lehre vom Sein .* **Werke 5** (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag , 1969) . *Science de la logique , L'être,* vol.1. Trad. Par S. Jankelevitch (Paris : Aubier,1949).

II- المراجع :

1) باللسان الأجنبي

1. ALEKSIC, Branko (1999), « Epilogue au rapprochement de Lukacs et Heiddeger par Goldmann », in : *Archives de Philosophie* 62 (1999) : 735-745.

2. ALER, Jan. (1972), « Heidegger's conception of language in *Being and Time* » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume III : Language (London : Routledge , 1992) 14-38 .

3. APEL, Karl Otto (1988), « Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité. Le défi d'une critique totale de la raison » ,in : *Le Débat*, n° 49 (mars-avril 1988) : 141-163.

4. ---------- (1967) , « Wittgenstein and Heidegger : language games and life forms » . Translated from the German by Christopher Macann , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume III : Language , op. cit. pp.341-374 .

5. ---------- (1990) , « Constitution du sens et justification de la validité . Heidegger a-t-il dépassé la philosophie transcendantale par sa conception de l'"Histoire de l'Être" ? » . Traduit de l'allemand par Denis Dumas , in : *Les Etudes philosophiques* 3 (1990) : 373-396 .

6. AUBENQUE, Pierre (1990), « Le débat de 1929 entre Cassirer et Heidegger », in : *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York. L'itiniraire philosophique* (Paris : Les Editions du Serf, 1990) : 81- 93.

7. BARACH, Jeffrey Andrew (1995), *Heidegger et son siècle.* Temps de l'Être, temps de l'histoire (Paris : P.U.F.).

8. BAST, Rainer A. / DELFOSSE, Heinrich P. (1979), *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers 'Sein und Zeit'.* Band 1 Stellenindizes, Philologisch-kritischer Apparat (Stuttgart-Bad Cannstatt : Friedrich Frommann Verlag).

9. BEAUFRET, Jean (1973), *Dialogue avec Heidegger.* T.2, Philosophie moderne (Paris, Les Editions de Minuit).

10. ---------- (1980), « Heidegger et la théologie », in : *Heidegger et la question de Dieu.* Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris : Bernard Grasset, 1980) :19-36.

11. ---------- (1981), « En chemin avec Heidegger », in : *Heidegger.* Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) : 205-231.

12. BEIERWALTES, W. (1976), « Intelligibel, das Intelligible, Intelligibilität », in : *Historisches Wöterbuch der Philosophie* Band 4 : I-K (Basel/Stuttgart : Schwabe & Co., 1976) : 463-465.

13. BEN AHMED, Youssef (1989), *La pensée de la différence selon Heidegger*. Thèse (Tunis).

14. BERNASCONI, Robert (1978) , « The transformation of language at another beginning », in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume III : Language , op. cit.pp.168-189 .

15. ---------- (1999), « "We Philosophers" : Barbaros mēdeis eisitō », in : *Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger.* Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston : Northwestern University Press, 1999) : 77-96.

16. BERNET, Rudolf (1987), « Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger », in : *Revue philosophique de Louvain*, Novembre (1987) : 499-521.

17. ---------- (1988), « Transcendance et intentionnalité : Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d'une ontologie phénoménologique », in : *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands : Kluver Academic Publishers, 1988) :195-215.

18. BESNIER, Jean-Michel (1993), *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine. Figures et oeuvres* (Paris : Grasset).

19. BIANCO, Franco (1989) , « Heidegger und die Fragestellung der heutigen Hermeneutik » , in : *Zur philosophischen Aktualität Heideggers , II . Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann , 1990) : 198-209 .

20. BIEMEL, Walter (1972) , « Poetry and language in Heidegger », in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume III : Language , op. cit. pp. 223-246 .

21. ---------- (1987/1988), « Zu Heideggers Deutung der Ister-Hymne . Vorlesung S.S. 1942 , GA53 », in : *Heidegger Studies* Vol. 3 / 4 (1987/1988) : 41-60 .

22. ---------- (1992), « Heidegger im Gespräch mit Hegel : Zur Negativität bei Hegel », in : *Man and World. An International Philosophical Review*, vol. 25, Nos. 3-4 (1992) : 271-280 .

23. BIRAULT, Henri (1978) , *Heidegger et l'expérience de la pensée* (Paris : Gallimard) .

24. BOER, Karin de, (2000), *Thinking in the Light of Time. Heidegger's Encounter with Hegel* (Albany : State University of New York).

25. BOLLNOW, O.F. – RITTER, J (1972), « Colloque Cassirer – Heidegger. Davos , printemps 1929 ». Traduit de l'allemand par P. Aubenque, in : in : Ernst Cassirer. Martin Heidegger, *Débats sur le Kantisme*, op. cit. pp.28-51.

26. BOURGEOIS, Bernard (1991), *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel* (Paris : Vrin).

27. BOUTON, Christophe (1998), « Eternité et présent selon Hegel », in : *Revue philosophique*, n° 1 (1998) : 49-70.

28. ---------- (1999), « "Que m'est-il permis d'espérer ?" : le problème de la finitude du temps chez Kant et Heidegger », in : *Archives de Philosophie* 62 (1999) : 47-69.

29. ---------- (2000), *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel.* De Francfort à Iéna (Paris : Vrin).

30. BOUTOT, Alain (1987) , *Heidegger et Platon . Le problème du nihilisme* (Paris : Presses Universitaires de France) .

31. BRAUER, Oscar Daniel (1982), *Dialektik der Zeit.* Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte (Stuttgart : frommann-hozboog).

32. BRISART, Robert (1988), « Remarques sur la conception de la réduction phénoménologique chez Heidegger », in : *Figures de la Finitude.* Editées par G. Florival (Paris : Vrin / Louvain-la-neuve :Librairie Peeters , 1988) : 33-52.

33. BRITO, Emilio (1993), « Deux théories de l'esprit : Hegel et Schleiermacher », in : *Revue philosophique de Louvain,* n° 89, Fev. (1993) : 31-65.

34. ---------- (1997) , « Le sacré dans le cours de Heidegger sur " L'Ister" de Hölderlin » , in : *Revue Philosophique de Louvain* , tome 95 n° 3 (1997) : 395-436 .

35. BROCKARD, Hans (1970), « Heideggers Hegel-Interpretation », in : *SUBJEKT. Versuch zur Ontologie bei Hegel* (München und Salzburg : Verlag Anton Pustet).

36. BRÖCKER, Walter (1965), « Hegel zwischen Kant und Heidegger », in : *Auseinandersetzungen mit Hegel* (Frankfurt A. M. : Vittorio Klostermann, 1965) : 7-32.

37. BROGOWSKI, Leszek (1997), *Dilthey. Conscience et histoire* (Paris : PUF, Coll. Philosophies).

38. BRONK, Andrzej (1989), « Der hermeneutische Objektivismusbegriff » , in : *Zur philosophischen Aktualität Heideggers , II . Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann , 1990) : 210-219 .

39. BRUZINA, Ronald Charles (1989) , « Gegensätzlicher Einfluβ - Integrierter Einfluβ : Die Stellung Heideggers in der Entwicklung der Phänomenologie », in : *Zur philosophischen Aktualität Heideggers , II . Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann , 1990) : 142-160 .

40. BUCKLEY, R. Philip (1993), « La notion d'authenticité chez Husserl et Heidegger », in : *Philosophiques,* VoL XX, n° 2 (1993) : 399-421.

41. CAPUTO, John D. (1975) , « Meister Eckart and the later Heidegger : the mystical element in Heidegger's thought » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume II : History of Philosophy .. op. cit. pp. 130-177 .

42. ----------. (1978) , « The question of being and transcendental phenomenology : reflections on Heidegger's relationship to Husserl » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume II : History of Philosophy .. op. cit. pp.326-344 .

43. CARNAP, R. (1931), « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », tr .fr. in : Antonia Soulez, *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits* (Paris : P.U.F., 1985) : 153-179.

44. CASSISER, Ernst (1931)[23], « Kant et le problème de la métaphysique. Remarques sur l'interprétation de Kant proposée par M.

[23] – ظهر المقال لأول مرة في : **الدراسات الكانطية** (Kantstudien)، العدد 36 (1931) صص 1-26.

Heidegger ». Traduit par P. Quillet, in : Ernst Cassirer. Martin Heidegger, *Débats sur le Kantisme*, op. cit. pp.53-84.

45. CHAMPEAU, Serge (1998), « Existe-t-il un a priori pathique ? », in : *Archives de Philosophie* 61 , Cahier 4 (octobre-décembre 1998) : 693-725.

46. CHEVALLEY, Catherine (1990), « La physique de Heidegger », in : *Les Etudes philosophiques*, n° 3 (1990) : 289-311.

47. CHRETIEN, Jean-Louis (1983), « La réserve de l'être », in : *Heidegger.* Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne) : 233-260.

48. CLAEGES, U. (1976), « Intentionlität », in : *Historisches Wöterbuch der Philosophie* Band 4 : I-K (Basel/Stuttgart : Schwabe & Co., 1976) : 475.

49. COLLIOT-THELENE, Catherine (1999), « Logique et langage. L'idéalisme subjectif », in : *Archives de Philosophie* 62 , Cahier 1 (janvier-mars 1999) : 17-45.

50. CORBIN, Henri (1976), « De Heidegger à Sohravardî. Entretien avec Philippe Némo », in : *Henry Corbin, Cahier de L'Herne* (Paris : Editions de L'Herne, 1981) : 23-37.

51. ---------- (1978), « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique », in : *Henry Corbin, Cahier de L'Herne* (Paris : Editions de L'Herne, 1981) : 38-56.

52. CORSET, Paul (1993), « Wilhelm Dilthey : le pacte moderne entre l'épistémologie et l'herméneutique », in : *Comprendre et interpréter.* Le paradigme herméneutique de la raison (Paris : Beauchesne, 1993) : 127-149.

53. COULOUBARITSIS, Lalbros (1986), « Technè ancienne et technique moderne selon Heidegger », in : *Revue de philosophie ancienne*, tome IV, N° 2 (1986) : 253-297.

54. COURTINE, J.-F. (1988), « Le préconcept de la phénoménologie et de la problématique de la vérité dans *Sein und Zeit* », in: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie,* par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands : Kluver Academic Publishers, 1988) :81-106.

55. ---------- (1987/1988) , « Donner/Prendre : La Main » , in : *Heidegger Studies* Vol. 3 / 4 (1987/1988) :25-40 .

56. ---------- (1993), « Phénoménologie et/ou ontologies herméneutiques », in : *Comprendre et interpréter.* Le paradigme herméneutique de la raison (Paris : Beauchesne, 1993) : 151-175.

57. ---------- (1995) , « Histoire et destin phénoménologique de l'*intentio* » , in : *L'intentionnalité en question . Entre phénoménologie et recherches cognitives .* Textes réunis et présentés par Dominiqie Janicaud (Paris : Librairie philosophique J. Vrin , 1995) 13-36 .

58. ---------- (1996), « Les "Recherches logiques" de Martin Heidegger : De la théorie du jugement à la vérité de l'être », in : *Heidegger 1919-1929* De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris : Vrin, 1996) : 7-31.

59. ---------- (1983), « Phénoménologie et science de l'être », in : *Heidegger.* Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) : 181-201.

60. CRAMER K. (1972), « Erleben, Erlebnis », in : *Historisches Wörterbuch der Philosophie* . VoL. 2 (Basel/Stuttgart : Schwabe & Co. Verlag, 1972) S. 702-711 .

61. CRETELLA, Henri (1987) , « La théologie de Heidegger » , in : *Heidegger Studies* Vol. 6 (1990) : 11- 25 .

62. ---------- (1992) , « Le chemin et les tournants » , in : *Heidegger Studies* Vol. 8 (1992) : 147-163 .

63. DALLMAYR, Fred (1989), « Adorno and Heidegger », in : *Diacritics*, Vol. 19, N° 3-4 (1989) : 82-100.

64. DASTUR, Françoise (1989) , « Heidegger und "Logischen Untersuchungen" » ,in : *Heidegger Studies* Vol. 7 (1991) : 37- 51 .

65. ---------- (1990) , *Heidegger et la question du temps* (Paris : Presses Universitaires de France) .

66. ---------- (1994), « Heidegger et la théologie », in : *Revue philosophique de Louvain*, n° 2-3 (1994) : 226-245.

67. ---------- (1996a), « L'étude des théories du jugement chez le jeune Heidegger », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3 (1996) : 303-316.

68. ---------- (1996b), « Le projet d'une "chronologie philosophique" et la première interprétation de Kant », in : *Heidegger 1919-1929* De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris : Vrin, 1996) : 113-129.

69. ---------- (2000), « Le "dieu extrême" de la phénoménologie. Husserl et Heidegger », in : *Archives de Philosophie* 63 (avril-juin 2000) : 195-204.

70. DAVID, Pascal (1995) , « A Philosophical Confrontation with the Political » , in : *Heidegger Studies* Vol. 11 (1995) : 191-204 .

71. DAVIS, Steven (1987/1988) , « The Most Beautiful Gift » , in : *Heidegger Studies* Vol. 3 / 4 (1987/1988) : 7-13 .

72. DECKER, James T. (1986) , « L'écho de Parménide ». Traduit de l'anglais par H. et F. Wybrands , in : *Les Etudes philosophiques* 1 (1986) :1-13 .

73. DERRIDA, Jacques (1968), « Ousia et grammé. Note sur une note de Sein und Zeit », in : *Marges de la philosophie* (Paris : éd. Minuit, 1972) : 31-78.

74. ---------- (1987), *Heidegger et la question.* De l'esprit et autres essais (Paris : Flammarion/Champs, 1990).

75. ---------- (1983), « Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique », in : *Heidegger.* Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) : 571-595.

76. ---------- (1998), « Le temps des adieux. Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou », in : *Revue philosophique*, n° 1 (1998) : 3-47.

77. DI CESARE, Donatella (1996), « Jaspers, Heidegger et le langage », in : *Archives de Philosophie* 59 (1996) : 381-401.

78. DONOUGHO, Martin (1999), « Hegel's Art of Memory », in : *Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger.* Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston : Northwestern University Press, 1999) : 139-159.

79. DOSTAL, Robert J. (1985) , « Beyond being : Heidegger's Plato » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume II : History of Philosophy .. op. cit. pp. 61-89 .

80. DOTY, Stephen C. (1991), « Reading Stratigies : Hearing Echoes » ,in : *Heidegger Studies* Vol. 7 (1991) :127-135 .

81. DOVE, Kenly Royce (1971), « Hegel's phenomenological method », in : *G.W.F. HEGEL. Critical Assessments.* Edited by Robert Stern. Vol. III, Hegel's *Phenomenology of Spirit* and *Logic* (London and New York : Routledge, 1993)pp. 17-38.

82. DREYFUS, L. Hubert (1983), « De la techné à la technique . Le statut ambigu de l'ustensilité dans l'Être et le Temps », in : *Heidegger.* Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) : 285-303.

83. ---------- (1993), « Agir, intentionnalité et être-au-monde », in : *Philosophiques.* Revue de la Société de Philosophie du Québec, Vol. XX, N° 2 (Autonne 1993) : 285-302.

84. EMAD, Parvis (1991) , « The Echo of Being in *Beiträge zur Philosophie* - Der Anklang : Directives for its Interpretation » , in : *Heidegger Studies* Vol. 7 (1991) : 15-35 .

85. ---------- (1992) , « Thinking more deeply into the question of translation : essential translation and the unfolding of language » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Volume III : Language , op. cit.pp. 58-78 .

86. ENGELHARDT, P. (1976), « Intentio », in : *Historisches Wöterbuch der Philosophie* Band 4 : I-K (Basel/Stuttgart : Schwabe & Co., 1976) : 466-474.

87. ESPOSITO, Costantino (1995) , « Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers "Beiträge zur Philosophie" » , in : *Heidegger Studies* Vol. 11 (1995) : 33-60 .

88. FAYE, Jean-Pierre (1992), « Heidegger and the thing », in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments.* Vol. IV, op. cit. pp. 17-32.

89. FEDIER, François (1980), « Heidegger et Dieu », in : *Heidegger et la question de Dieu.* Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris : Bernard Grasset, 1980) :37-45.

90. FEHER, Istvan M. (1992) , « Lask , Lukacs , Heidegger : the problem of irrationality and the theory of categories » , in: *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume II : History of Philosophy .. op. cit.373-405 .

91. FISETTE, Denis (1993), « Les cours de Marbourg et la phénoménologie », in : *Philosophiques.* Revue de la Société de Philosophie du Québec, Vol. XX, N° 2 (Autonne 1993) : 303-321.

92. ---------- (1993b), « Les Suites de la phénoménologie », in : *Philosophiques.* Revue de la Société de Philosophie du Québec, Vol. XX, N° 2 (Autonne 1993) :247-265.

93. FØLLESDAL, Dagfinn (1993), « Le rôle de l'action dans la constitution du monde chez Husserl et Heidegger », in : *Philosophiques.* Revue de la Société de Philosophie du Québec, Vol. XX, N° 2 (Autonne 1993) : 267-284.

94. FRANK, D. (1986), *Heidegger et le problème de l'éspace* (Paris : E. de Minuit).

95. FRUCHON, P. (1977), « Pour une herméneutique philosophique », in : *Revue de Métaphysique et de Morale,* N° 4/ 1977, pp. 550-566 .

96. GADAMER, Hans Georg (1965, 2 éd.), *Vérité et Méthode.* Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique (Paris : Éditions du Seuil, 1976).

97. ---------- (1976), « Hegel's "inverted world" », in : *G.W.F. HEGEL. Critical Assessments*, Vol. III, op. cit. pp. 131-147.

98. ---------- (1973), « Heidegger et le langage de la métaphysique », in : *L'Art de Comprendre. Ecrits I, Herméneutique et tradition philosophique.* Traduction de l'allemand par Marianna Simon (Paris : Aubier Montaigne, 1982) : 175-184.

99. ---------- (1980), « Hegel et Heidegger », in : *L'Art de Comprendre.* Ecrits I, Hermeneutique et tradition philosophique . Traduction de l'allemand par Mariana Simon (Paris : Aubier Montaigne, 1982) : 185-200.

100. ---------- (1992) , « Heideggers "theologische" Jugendschrift » - « Un Ecrit "théologique" de jenesse de Heidegger » . Préface à : M. Heidegger , *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* . Edition bilingue . Traduit de l'allemand par J.-F. Courtine (Mauvezin : Trans-Europ-Repress , 1992) pp. 9-15 .

101. ---------- (1970), « Signification de la "Logique" de Hegel », in : *L'Art de Comprendre. Ecrits I, Herméneutique et tradition philosophique.* Traduction de l'allemand par Marianna Simon (Paris : Aubier Montaigne, 1982) : 201-223.

102. ---------- (1973) , « Les fondements philosophiques du XX siècle » . Traduit de l'allemand par Brigite Puccinelli , in : *La sécularisation de la pensée* . Recherches réunies sous la direction de Gianni Vattimo (Paris : Editions du Seuil , 1988) 197-217 .

103. ---------- (1982) , « Die religiöse Dimension in Heidegger », *L'Héritage de Kant . Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier Directeur des Archives de Philosophie* (Paris : Beauchesne Editeur , 1982) :271-286 .

104. ---------- (1983), « Heidegger et l'histoire de la philosophie ». Traduit de l'allemand par Catherine Perret, in : *Heidegger.* Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) : 115-130.

105. ---------- (1985a) , « Zwischen Phänomenologie und Dialektik . Versuch einer Selbstkritik » , in : *Gesammelte Werke* . Band 2 . S.3-23 .

106. ---------- (1985b) , « Destruktion und Dekonstruktion » , in : *Gesammelte Werke* . Band 2 . S.361-372 .

107. ---------- (1989) , « The beginning and the end of philosophy » . Translated from german by Christopher Macann , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I : Philosophy (London and New York : Routledge , 1992) 16-28 .

108. ---------- (1977), « Philosophie et poésie », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4 (1996) : 451-459.

109. GANDER, Hans-Helmuth (1990) , « Wege der Seinsfrage . Aus Anlaβ der 100. Wiederkehr des Geburtstages Martin Heideggers veröffentlichte Texte aus dem Nachlaβ » , in : *Heidegger Studies* Vol. 6 (1990) : 117-129 .

110. GASCHE, Rodolphe (1989), « "Like the rose- without why" : Postmodern Transcendentalism and Practical Philosophy », in : *Diacritics*, Vol. 19, N° 3-4 (1989) : 101-113.

111. GEIMAN, Clare Pearson (1995) , « From the Metaphysics of Prodution to Questioning Empowering : Heidegger's Critical Interpretation of the

Platonic and Aristotelian Accounts of the Good » , in : *Heidegger Studies* Vol. 11 (1995) : 95- 121 .

112. GELVEN , Michael (1970), *Être et temps de Heidegger. Un commentaire littéral.* Traduit par Catherine Daems / Christine Defrise, Maryse Hovens/Philippe Hunt (Bruxelles : Pierre Margada, Editeur,1987).

113. GELY, Raphël (1997), « La possibilité d'une phénoménologie de la perception chez Heidegger », in : *Revue philosophique de Louvain*, tome 95, Numéro 4 , Novembre (1997)pp. 731-737.

114. GENS, Jean-Claude (1995), « Compte Rendu de : *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, par M. Heidegger, Gesamtausgabe, tome 59 (V. Klostermann : 1993, 202 p.) », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 1 (1995), pp. 136-138.

115. GERAETS, Théodore F. (1976), « Dialectique et interrogation », *Archives de Philosohie* 39 (1976) : 269-283.

116. GETHMANN-SIEFERT, Annemarie (1989) , « Heidegger and Hölderlin : the over-usage of 'Poets in an impoverished time' » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume III : Language , op. cit. pp.247-276 .

117. GILLESPIE, Michel Allen (1989), « Temporality and History in the thought of Martin Heidegger », in : *Revue Internationale de Philosophie.* Numéro Spécial : Heidegger (1889-1989) , n° 168 , (1989/1) : 33-51.

118. GILSON, Bernard (1986), *Présentation* de : G.W.F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (Paris : Vrin)pp. 7-79

119. GIOVANNANGELI, Daniel (1993), « Finitude et altérité dans l'esthétique transcendantale », in : *Revue philosophique de Louvain* , n° 89 (Fév. 1993) : 14-30.

120. GOLDMANN, Lucien (1973) , *Lukacs et Heidegger*. Fragments posthumes établis et présentés par Youssef Ishaghpour (Paris : Editions Denoël / Gonthier) .

121. GONDEK, Hans-Dieter (1996), « Das Übersetzen denken : *Über*setzen und Über*setzen* » , in : *Heidegger Studies* Vol. 12 (1996) : 37-55 .

122. GÖRLAND, Ingtraud (1988), « Nachwort der Herausgeberin » in , M. Heidegger , *Hegels Phänomenologie des Geistes*, op. cit. pp. 217-221 ; *La 'Phénoménologie de l'esprit '' de Hegel* , op. cit. pp. 229-233.

123. GOUX, Jean-Joseph (1989), « Politics and modern Art – Heidegger's Dilemma », in : *Diacritics*, Vol. 19, N° 3-4 (1989) : 10-24.

124. GREISCH, Jean (1980), « La contrée de la sérénité et l'horizon de l'espérence », in : *Heidegger et la question de Dieu.* Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris : Bernard Grasset, 1980) :168-193.

125. ---------- (1983), « Hölderlin et le chemin du sacré », in : *Heidegger.* Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) : 543-567.

126. ---------- (1985) , *L'âge herméneutique de la raison* (Paris : Les Éditions du Serf).

127. ---------- (1987), *La parole heureuse.* Martin Heidegger entre les choses et les mots (Paris : Beauchesne).

128. ---------- (1990), « Empêtrement et intrigue. Une phénoménologie pure de la narrativité est-elle concevable ? », in : *Etudes phénoménologiques*, N° 11 (1990) : 41-83.

129. ---------- (1992), « Looking metaphysics in the face », in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I : Philosophy , op. cit. pp. 330-353 .

130. ---------- (1993a), « Vers une herméneutique du soi : la voie courte et la voie longue », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 3 / 1993, pp. 413-427 .

131. ---------- (1993b), « Avant-propos », de : *Comprendre et interpréter.* Le paradigme herméneutique de la raison (Paris : Beauchesne, 1993) : 5-17.

132. ---------- (1993c), « Herméneutique et métaphysique », in : *Comprendre et interpréter.* Le paradigme herméneutique de la raison (Paris : Beauchesne, 1993) : 403-433 ?

133. ---------- (1994), *Ontologie et Temporalité.* Esquisse d'une interprétation intégrale de *Sein und Zeit* (Paris : P.U.F.).

134. ---------- (1996), « La "tapisserie de la vie", le phénomène de la vie et ses interprétations dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920) de Martin Heidegger », in : *Heidegger 1919-1929.* De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris : Vrin).

135. ---------- (2000), « Bulletin de philosophie. La *Gesamtausgabe* de Heidegger (1997-1998). De "l'onto-logique" à l'*Ereignis* », in : *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, tome 84, N° 2 (avril 2000) : 299-325.

136. GRIEDER, Alfons (1988) , « What did Heidegger mean by 'Essence' ? » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I : Philosophy , op. cit. pp.183-212 .

137. GRONDIN, Jean (1986) , « De Heidegger à Habermas », in : *Les Etudes philosophiques* 1 (1986) : 15-31 .

138. ---------- (1989) , « Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik . Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers », in : *Zur philosophischen Aktualität Heideggers , II . Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann , 1990) : 163-178 .

139. ---------- (1984), « Réflexions sur la différence ontologique », in : *Les Etudes philosophiques*, n° 3 (1984) : 337-347.

140. ---------- (1987) , *Le Tournant dans la pensée de Martin Heidegger* (Paris : P.U.F.) .

141. ---------- (1988), « La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 3 (1988), pp. 381-400.

142. ---------- (1990), « L'universalisation de l'herméneutique chez Hans-Georg Gadamer », in : *Archives de Philosophie* 53 (1990) : 531-545.

143. ---------- (1996), « L'herméneutique dans *Sein und Zeit* », in : *Heidegger 1919-1929* De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris : Vrin, 1996) : 179-192.

144. ---------- (1999), « La définition derridienne de la déconstruction. Contribution au rapprochement de l'herméneutique et de la déconstruction », in : *Archives de Philosophie* 62 (1999) : 5-16.

145. GROSOS, Philippe (1998), « Du ΣΥΣΤΗΜΑ à la constitutio. Note sur le stoïcisme », in : *Archives de Philosophie*, 61 (1998) : 727-742.

146. Gudopp, Wolf-Dieter (1983) , *Der junge Heidegger . Realität und Wahrheit in der Vorgeschichte von 'Sein und Zeit"* (Berlin : Akademie-Verlag) .

147. GUEST, Gérard (1989) , « L'aître de l'être . Avertissement du traducteur » , in : *Cahiers Philosophiques* 41 (décembre 1989) : 25-44 .

148. ---------- (1989b) , « Anbase - Acheminement vers l'amont de la "présupposition" - Le chemin de *Sein und Zeit* » , in : *Heidegger Studies* Vol. 5 (1989) : 79- 133 .

149. ---------- (1991), « La Phénoménologie de Wittgenstein », in : *Heidegger Studies*, vol. 7 (1991) : 53-74.

150. ---------- (1992) , « L'Origine de la Responsabilité ou De la "Voix de la Conscience" à la Pensée de la "Promesse" » , in : *Heidegger Studies* Vol. 8 (1992) : 29-62 .

151. Guzzoni, Alfredo (1962), « Protocole d'un séminaire sur la conférence "Temps et Être" », in : *Questions IV* (Paris : Gallimard, 1976)pp. 52-97.

152. HAAR, Michel (1975), « La Pensée et le Moi chez Heidegger : les dons et les épreuves de l'Être », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4 (1975) : 456-484.

153. ---------- (1980) , « Structures hégéliennes dans la pensée heideggerienne de l'Histoire » , in : *Revue de Métaphysique et de Morale* 1 (1980) : 48-59 [24].

154. ---------- (1983a), « Avant-propos », in : *Heidegger*. Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) :7-11.

155. ---------- (1983b), « La biographie reléguée », in : *Heidegger*. Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) :21-29.

156. ---------- (1983c), « Le tournant de la détresse », in : *Heidegger*. Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) : 331-358.

157. ---------- (1992), « Critical remarks on the Heideggerian reading of Nietzsche », in : : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments*. Vol. II, op. cit. pp. 290-302.

158. ---------- (1995) , « Prolégomènes à une "Déconstruction" de l'intentionnalité husserlienne » , in : *L'intentionnalité en question . Entre phénoménologie et recherches cognitives* , op. cit. pp.171-180 .

159. ---------- (1996), « Le moment (καιρος), l'instant (Augenblick) et le temps-du-monde (Weltzeit) [1920-1927] » , in : *Heidegger 1919-1929* De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris : Vrin, 1996) : 67-90.

[24] – ترجم هذا المقال / المرجع إلى الانغليزية سنة 1999، و نشر مع إضافة بعض التقسيمات المفيدة، بعنوان:

- Haar, Michel (1999), « The History of Being and Its Hegelian Model ». Translated by Reginald Lilly, in : **Endings**. *Questions of Memory in Hegel and Heidegger*, Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston : Northwestern University, 1999)pp. 45-56.

160. HABERMAS, Jürgen(1953) , « Penser avec Heidegger contre Heidegger », in : *Profils philosophiques et politiques.* Trad. Fr. (Paris : Gallimard, 1974) : 89-99.

161. ---------- (1985), *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences.* Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (Paris : Gallimard, 1988).

162. HAEFFNER S. J., Von Gerd (1993), « Christsein im Denken. Zu Heideggers Kritik der "chrislichen Philosophie" », in : *Theologie und Philosophie*, 68. Jahrgang. Heft 3 (1993) : 1-24.

163. HAN, Béatrice (1997), « Au-delà de la métaphysique et de la subjectivité : musique et Stimmung », in : *Les Etudes philosophiques*, n° 4 (1997) : 519-539.

164. HELD, Klaus (1988) , « Heidegger and the principle of phenomenology » . Translated from german by Christopher Macann , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume II : History of Philosophy .. op. cit. pp.303-325 .

165. ---------- (2000), « Le chemin de Heidegger vers les "choses mêmes" », in : *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deusche und französische Phänomenologie* . Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels (eds./Hrsg.) (Paris : L'Harmattan) : 17-37.

166. HERRMANN, Friederich-Wilhelm von (1976) , « Posface [au tome 2 de l'Edition Intégrale] » . Traduit par Fr. Vezin , in Martin Heidegger , *Être et Temps* (Paris : Gallimard , 1986) :509-512 .

167. ---------- (1989a), « Nachwort des Herausgebers », in : *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* , op. cit. pp. 511-521.

168. ---------- (1989b) , « La fin de la métaphysique et l'autre commencement de la pensée . A propos du "tournant" de Heidegger » . Traduction de Gérard Guest , in : *Cahiers Philosophiques* 41 (décembre 1989) : 45-72 .

169. ---------- (1989c) , « 'The flower of the mouth' : Hölderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language » . Translated from the German by Parvis Emad and Kenneth Maly , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume III : Language , op. cit. pp.277-292 .

170. ---------- (1990) , « Way and method : hermeneutic phenomenology in the thinking of the history of being » . Translated by Parvis Emad , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I : Philosophy , op. cit. pp.310-329 .

171. ---------- (1997), « Nachwort des Herausgebers », in : *Besinnung*, GA, Bd 66 (1997) 429-437.

172. HORSTMANN, Rolf-Peter und TREDE, Johann Heinrich (1971) „« Editorischer Bericht », in : Hegel, *Gesammelte Werke.* Band 7 . Jenaer Systemenwürfe II (Hambourg : Felix Meiner Verlag) 354-367 .

173. HOTTOIS, Gilbert (1979), *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine. Causes, formes et limites.* Préface de J. Ladrière (Éditions de l'Université de Bruxelles).

174. ---------- (1989), *Du sens commun à la société de communication. Études de philosophie du langage .Moore, Wittgenstein, Wisdom, Heidegger, Perelman, Apel* (Paris : Vrin).

175. HÜBNER,Hans (1999), « Martin Heideggers Götter und der christliche Gott : Theologische Besinnung über Heideggers "Besinnung" (Band 66) », in : *Heidegger Studies* . Volume 15 (1999) : 127-151.

176. HUMPHRIES, Ralph (1999), « Analitic and Continental : The Division in Philosophy », in : *The Monist* , Vol. 82, N°. 2 (April 1999) : 253-277.

177. IJSSELING , Samuel (1988), « The end of philosophy as the beginning of thinking », in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume I, op. cit. pp. 383-397.

178. JACERME, Pierre (1987/1988) , « A propos de la traduction française de ' Être et Temps' » , in : *Heidegger Studies* Vol. 3 / 4 (1987/1988) : 155-199 .

179. ---------- (1989), « Heidegger en question », in : *Revue philosophique*, n° 1 (1989) : 93-100.

180. JAMME, Christoph (1996), « *Être et Temps* de Heidegger dans le contexte de l'histoire de sa genèse », in : *Heidegger 1919-1929* De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris : Vrin, 1996) : 221-236.

181. JANICAUD, Dominique (1975), *Hegel et le destin de la Grèce* (Paris : Vrin).

182. ---------- (1983), « Face à la domination. Heidegger, le marxisme et l'écologie », in : *Heidegger*. Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) : 477-495.

183. ---------- (1984), « Phénoménologie, conscience naturelle et conscience technique », in : *Phénoménologie et métaphysique.* Publié sous la direction de J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour (Paris : P.U.F., 1984) : 105-124.

184. ---------- (1985) , *La puissance du rationnel* (Paris : Editions Gallimard) .

185. ---------- (1991) , *A nouveau la philosophie* (Paris : Editions Albin Michel) : 121-149 .

186. JERVOLINO, Dominico (2000), « Herméneutique et traduction. L'autre, l'etranger, l'hôte », in : *Archives de Philosophie* 63 (2000) : 79-93.

187. KELKEL, Arion L. (1980), *La légende de l'Être.* Langage et poésie chez Heidegger (Paris : Vrin).

188. KELLER, Pierre (1999) , *Husserl and Heidegger on Human Experience* (Cambridge : Cambridge University Press).

189. KELLNER, Douglas (1984), « Authenticity and Heideggers challenge to ethical theory », in : : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments.* Vol. IV, op. cit. pp. 198-213.

190. KERCKHOVEN, Guy Van (1989) , « Die Konstruktion der Phänomene des absoluten Bewuβtseins . Martin Heideggers Auseinandersetzung mit dem Denken Edmund Husserls » , in : *Zur philosophischen Aktualität Heideggers , II . Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann , 1990) : 55-70 .

191. KISIEL, Theodore (1970) , « The language of event : the event of language » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume III : Language , op. cit.pp. 151-167 .

192. ---------- (1977), « Heidegger and the new images of science », in : : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Vol. IV, op. cit. pp. 325-341.

193. ---------- (1993) , *The Genesis of Heidegger's* Being and Time (Berkeley / Los Angelos / London : University of California Press) .

194. ---------- (1996), « L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation », in : *Heidegger 1919-1929* De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris : Vrin) : 205-217.

195. KOCKELMANS, Joseph J. (1970) , « Heidegger on time and being » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I : Philosophy , op. cit. pp.141-169 .

196. ---------- (1985a) , *Heidegger on Art and Art Works* (Dortrecht : Martinus Nijhoff Publishers) .

197. ---------- (1985b) , « Heidegger on metaphor and metaphysics » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume III : Language , op. cit. pp.293-320 .

198. ---------- (1986), « On the hermeneutic Dimensions of the natural sciences » , in : *Etudes phénoménologiques*, tome 11, N° 3 (1986) : 33-81.

199. KOJEVE, Alexandre (1947), *Introduction à la lesture de Hegel* (Paris : Gallimard).

200. KOJEVE, Alexandre (1956), *Le concept, le Temps et le Discours.* Introduction au Système du Savoir (Paris : Gallimard, 1990).

201. KOLB, David (1986), *The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and After* (Chicago and London : The University of Chicago Press).

202. ---------- (1999), « Circulation and Constitution at the End of History », in : *Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger.* Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston : Northwestern University Press, 1999) :57-76.

203. KONTOS, Pavlos (1994) , « Heidegger , lecteur de Husserl . Logique formelle et ontologie matérielle » , in : *Revue philosophique de Louvain* , tome 92 n° 1 (Février 1994) : 53-81 .

204. KOVACS, George (1987/1988) , « The Ontological Difference in Heidegger's "Grundbegriffe" », in : *Heidegger Studies* Vol. 3 / 4 (1987/1988) : 61-74 .

205. ---------- (1989) , « On Heidegger's Silence » , in : *Heidegger Studies* Vol. 5 (1989) : 135-151 .

206. ---------- (1996) , « An Invitation to Think through and with Heidegger's *Beiträge zur Philosophie* » , in : *Heidegger Studies* Vol. 12 (1996) : 17-36 .

207. KOYRE, Alexandre (1934), « Hegel à Iéna », in : *Etudes d'histoire de la pensée philosophiques* (Paris :Gallimard, 1971)pp. 147-189.

208. KRELL, David Farrell (1991) , « The last thinker of the West » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume II : History of Philosophy .. op. cit. pp.277-302 .[25]

209. LABARRIERE, Pierre-Jean (1979), « La sursomption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue. Comment gérer cet héritage hégélien ? », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1 (1979) : 92-100.

210. LACROIX, Alain (1997), *Hegel. La philosophie de la nature* (Paris ; P.U.F.).

211. LARRAIN, Juan de Dios Vial (1991) , « Temps et Métaphysique . Hommage à Pierre Aubenque » . Traduit de l'éspagnol par A. Tordesillas et P. Rodrigo , in : *Les Etudes philosophiques* 3 (1991) : 335-354 .

212. LAUGIER, Sandra (2001), « Charité, traduction radicale et prélogicité », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1 (2001) : 63-83.

213. LE LANNOU, Jean-Michel (1992), « Heidegger, vacuité et passivité », in : *Critique*, n° 546 (1992) : 887-899.

214. LEBRUN, G (1972), *La patience du concept.* Essai sur le discours hégélien (Paris : Gallimard).

215. ---------- (1983), « Hegel lecteur d'Aristote », in : *Les Etudes philosophiques*, n° 3 (1983) : 329-347.

216. LEGROS, Robert (1980), *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique.* En appendice : Le Fragment de Tübingen (Bruxelles : Editions Ousia).

217. LIVET, Pierre (1981), « Heidegger : la référence et la différence », in : *Les Etudes philosophiques*, n° 3 (1981) : 303-319.

218. ---------- (1993), « Structure noématique et transcendance du Dasein », in : *Philosophiques.* Revue de la Société de Philosophie du Québec, Vol. XX, N° 2 (Autonne 1993) :323-346 .

219. LOSCERBO, John (1989) , « The Co-enactment of Heidegger's *Being and Time* : F.-W. von Hermann's Elucidations of its "Introduction" » , in : *Heidegger Studies* Vol. 5 (1989) : 183-200 .

220. LOWIT, A. (1982) , « Heidegger et les Grecs » , in : *Revue de Métaphysique et de Morale* 1 (1982) : 104-126 .

221. LÖWITH, Karl (1941) , *De Hegel à Nietzsche.* Traduit de l'allemand par Rémi Laureillard (Paris : Gallimard , 1969).

222. MACANN, Christopher (1986), « Deux concepts de la transcendance », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1 (1986) : 24-46.

223. ---------- (1992) , « Genetic phenomenology : towards a reconciliation of transcendantal and ontological phenomenology » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I : Philosophy , op. cit. pp. 94-116 .

224. ---------- (1992a), « Introduction » to : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I, op. cit. pp. 1-15.

---

[25] – توجد ترجمة فرنسية لهذا المقال ظهرت منذ 1983 ، را:

- KRELL, David Farrel (1983), « Heidegger / Nietzsche », in : *Heidegger.* Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche) :161-180.

225. ---------- (1992b), « Genetic phenomenology : towards a reconciliation of transcendantal and ontological phenomenology », in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I, op. cit. pp. 94-116.

226. ---------- (1992c) , « Hermeneutics in theory and practice », in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume II : History of Philosophy .. op. cit. pp.222-245 .

227. ---------- (1992d) , « The essence of transcendence », in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume III : Language , op. cit.pp.121-150 .

228. MACANN, Christopher (1992e), « Who is Dasein ? Towards an ethics of authenticity », in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Volume IV, op. cit. pp. 214-245.

229. MACQUARRIE, John (1992) , « Heidegger's language and the problems of translation » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Volume III : Language , op. cit. pp.50-57 .

230. MAKKREEL, Rudolf Adam (1989),« Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens : Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt » , in : *Zur philosophischen Aktualität Heideggers , II . Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann , 1990) : 179-188 .

231. MALABOU, Catherine (1995), « L'avenir de Hegel ou la plasticité temporelle en dialectique », in : *Hegel Aujourd'hui.* Coordination scientifique Pierre Verstraeten (Paris : Vrin, 1995) : 225-232.

232. ---------- (1996), *L'avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique* (Paris : Vrin).

233. ---------- (1996b) , « Négatifs de la dialectique entre Hegel et le Hegel de Heidegger : Hyppolite, Koyré, Kojève », in : *Philosophie*, Hegel : études, n° 52 (Paris : Minuit, 1er décembre 1996) pp. 37-53 .

234. MALY, Kenneth (1989) , « Reading and thinking : Heidegger and the hinting Greeks » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume II : History of Philosophy (London : Routledge , 1992) 37-60 .

235. ---------- (1990) , « From Truth to Αληθεια to Opening and Rapture » , in : *Heidegger Studies* Vol. 6 (1990) :27-42 .

236. MARCUSE, Herbert (1932) , *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité.* Traduit de l'allemand par Gérard Raulet et Henri-Alexis Baatsch (Paris : Gallimard, Tel, 1991).

237. MARION, Jean-Luc (1979), « La double idolâtrie. Remarques sur la différence ontologique et la pensée de Dieu », in : *Heidegger et la question de Dieu.* Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris : Bernard Grasset, 1980) :46-74.

238. ---------- (1980), « L'angoisse et l'ennui. Pour interpréter "Was ist Metaphysik ? " », in : *Archives de Philosophie* 43 (1980) : 121-146.

239. ---------- (1983), « Du Pareil au Même, ou : comment Heidegger permet de refaire de l'"histoire de la philosophie" », in : *Heidegger.* Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) : 131-160.

240. ---------- (1986), *Sur le prisme métaphysique de Descartes.* Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne (Paris : P.U.F.).

241. ---------- (1989) . *Réduction et danation . Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (Paris : P.U.F.) .

242. MARQUET Jean-François (1996), « Naissance et développement d'un thème : l'isolement », in : *Heidegger 1919-1929* De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris : Vrin, 1996) : 193-204.

243. MARTINEAU, Emmanuel (1980), « Conception vulgaire et conception arstotélicienne du temps. Note sur "Grundprobleme der Phänomenologie » de Heidegger (§ 19) », in : *Archives de Philosophie* 43 (1980) : 99-120.

244. ---------- (1982), « La modernité de "Sein und Zeit". Réflexions au lendemain d'un cinquantenaire manqué », in : *La provenance des espèces* (Paris : P.U.F., 1982) : 149-205.

245. MATTEI, Jean-François (1986) , « Le crépuscule de la philosophie : Heidegger et Platon » , in : *Les Etudes philosophiques* 1 (1986) : 33-57 .

246. McCUMBER, John (1999), « Transforming Thought », in : *Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger.* Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston : Northwestern University Press, 1999) :1-25.

247. MCDONOUGH, Richard (1998) , « The Question of Being , the Nature of Life , and Heidegger's Mystical Theology » , in : *Idealistic Studies* Volume 27 , Number 3 (Fall 1998) : 217-238 .

248. McMANUS, Denis (1999), « The Rediscovery of Heidegger's Wordly Subject by Analitic Philosophy of Science », in : *The Monist* , Vol. 82, N°. 2 (April 1999) : 324-346.

249. MCNEILL, William (1992) , « Metaphysics , Fundamental Ontology , Metontology 1925-1935 » , in : *Heidegger Studies* Vol. 8 (1992) :63-79 .

250. MEULEN, Jan van der (1953), *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch* (Meisenheim / Glan : Westkulturverlad).

251. MEYER, Michel (1989) , « De Aristote à Heidegger », in : *Revue Internationale de Philosophie.* Numéro Spécial : Heidegger (1889-1989) , n° 168 , (1989/1) : 142-159 .

252. MILET, Jean-Philippe (1996), « Horizon et contrée chez Heidegger », in : *Archives de Philosophie* 59 (1996) : 577-606.

253. MIZOGUCHI, Kohei (1987) , « An Interpretation of Heidegger's Bremen lectures : towards a dialogue with his later thought » .Translated by Carl Becker , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I : Philosophy , op. cit. pp.370-382 .

254. MOHANTY, J. N. (1988) , « Heidegger on logic », in: *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume III : Language , op. cit.pp. 93-120 .

255. MOTZKIN, Gabriel (1989), « Emil Lask and the Crisis of Neo-Kantianism. The Rediscovery of the Primordial World », in : *Revue de Metaphysique et de Morale*, n° 2 (1989) :171-190.

256. MOUTSOPOULOS, Evanghélos A. (1997), « Le statut philosophique du Kairos », in : *Les Figures du Temps.* Sous la dirction de L. Couloubaritsis et J. J. Wunenburger (Paris : PUF, 1997) : 49-56.

257. MOYSE, Danielle (1992) , « La Morale Bouleversée : La Question de l'Ethique chez Martin Heidegger » , in : *Heidegger Studies* Vol. 8 (1992) : 103-121 .

258. MURRAY, Michael (1978) , « Heidegger and Ryle : tow versions of phenomenology » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume III : Language , op. cit. pp. 321-340 .

259. NEGRI, Toni (1991), « L'antimodernité de Spinoza », in : *Les Temps Modernes*, n° 539, 46eme Année (juin 1991) : 43-61.

260. NEISSER, Joseph Ulric (1999), « On the Use and Abuse of *Dasein* in Congnitive Science », in : *The Monist* , Vol. 82, N°. 2 (April 1999) : 347-361.

261. NITTA, Yoshihiro (1989) , « Der Weg zu einer Phänomenologie des Unscheinbaren » , in : *Zur philosophischen Aktualität Heideggers , II . Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann , 1990) : 43-54 .

262. O'LEARY, Joseph Stephen (1980), « Topologie de l'Être et Typographie de la révélation », in : *Heidegger et la question de Dieu.* Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris : Bernard Grasset, 1980) : 194-237.

263. ---------- (1992) , « Theological resonnances of *Der Satz vom Grund* » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I : Philosophy , op. cit. pp.213-256 .

264. Ott, Hugo (1988) , *Martin Heidegger . Eléments pour une biographie* . Traduit de l'allemand par Jean-Michel Beloeil (Paris : Payot , 1990) .

265. OUDEMANS, Th. C. W. (1990) , « Heideggers "logische Untersuchungen" » , in : *Heidegger Studies* Vol. 6 (1990) : 85-105 .

266. PADRUTT, Hanspeter (1987), « Heideggers Denken und die Ökologie » , in : *Heidegger Studies* Vol. 6 (1990) : 43-66 .

267. PANIS, Daniel (1986) , « La question de l'être comme fond abyssal d'aprés Heidegger » , in : *Les Etudes philosophiques* 1 (1986) : 59-78 .

268. ---------- (1991), « Vers une pensée plus originelle du pourquoi » , in : *Heidegger Studies* Vol. 7 (1991) : 111-124 .

269. PATTISON, George (2000) , *The Later Heidegger* (London : Routledge Philosophy Guidebooks) .

270. PHILONENKO, Alexis (1988), *Introduction* à : Hegel, *Foi et Savoir*:Traduction par Alexis Philonenko et Claude Lecouteux (Paris : Vrin)pp. 9-87.

271. PICHE, Claude (1986) , « Le schématisme de la raison pure . Contribution au dossier Heidegger-Kant » , in : *Les Etudes philosophiques* 1 (1986) : 79-99 .

272. PIERSON, Dominique (1990) , « Sur l'habitation poétique de l'homme » , in : *Heidegger Studies* Vol. 6 (1990) : 107-113 .

273. PINKARD, Terry (1999), « Analytics, Continentals, and modern Skepticism », in *: The Monist* , Vol. 82, N°. 2 (April 1999) : 189-217.

274. PIROTTE, Dominique (1999), « Alexandre Kojève lecteur de Heidegger », in : *Les Etudes philosophiques*, n° 2 (1999) : 205-221.

275. PLANTY-BONJOUR, Guy (1984), « Une phénoménologie sans phénomène », in : *Phénoménologie et métaphysique.* Publié sous la direction de J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour (Paris : P.U.F., 1984) :57-78.

276. ---------- (1993), *Le projet hégélien* (Paris : Vrin).

277. PLOTNITSKY, Arkady (1998), « Points and Counterpoints : between Hegel and Derrida », in : *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 52, n° 205 (3/1998) : 451-476

278. PÖGGELER, Otto (1959) , « Being as appropriation » . Translated by Ruediger Hermann Grimm , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I : Philosophy , op. cit. pp.279-309 .

279. ---------- (1963) , *La pensée de Martin Heidegger . Un cheminement vers l'être* . Traduit de l'allemand par Marianna Simon (Paris :Editions Gallimard , 1967) .

280. ---------- (1982) , « Heidegger und das Problem der Zeit » , *L'Héritage de Kant . Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier Directeur des Archives de Philosophie* (Paris : Beauchesne Editeur , 1982) :287-307 .

281. ---------- (1984), « Phénoménologie et logique selon Hegel », in : *Phénoménologie et métaphysique.* Publié sous la direction de J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour (Paris : P.U.F., 1984) : 17-36.

282. ---------- (1988), « Temporale Interpretation und hermeneutische Philosophie », in : in : *Revue Internationale de Philosophie.* Numéro Spécial : Heidegger (1889-1989) , n° 168 , (1989/1) : 5-32.

283. ---------- (1990) , « Einleitung » , in : *Zur philosophischen Aktualität Heideggers , II . Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann , 1990) :9-26 .

284. ---------- (1992), « Does the saving power also grow ? Heidegger's last paths », in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume IV, op. cit. pp. 407-427.

285. ---------- (1993) , « Hölderlin , Schelling und Hegel bei Heidegger » , in : *Hegel-Studien* . Band 28 (Bonn : Bouvier Verlag) 327-372 .

286. POREE, Jérome (1993), « Phénoménologie, herméneutique et discours philosophique », in : *Archives de Philosophie* 56, 1993, 389-415 .

287. POTEPA, Maciej (1993), « Herméneutique, dialectique et grammaire chez Schleiermacher », in : *Comprendre et interpréter.* Le paradigme herméneutique de la raison (Paris : Beauchesne, 1993) : 101-125.

288. POULAIN, Jacques (1982), « L'entretien de l'herméneutique avec la modernité. Les vingt dernières années de philosophie allemande », in : *Les Etudes philosophiques*, N° 2 (1982) , pp. 217-226.

289. PROTEVI, John (1990) , « The Stilling of the *Aufhebung* : Streit in "Tne Origin of the Work of Art" » , in : *Heidegger Studies* Vol. 6 (1990) : 67-83 .

290. RADLOFF, Bernhard (1987) , « Das *Gestell* and *L'écriture* : The Discourse of Expropriation in Heidegger and Derrida » , in : *Heidegger Studies* Vol. 5 (1989) : 23-46 .

291. RADRIZZANI, Ives (1996), « Genèse de l'esthétique romantique . De la pensée transcendantale de Fichte à la poésie transcendantale de Schlegel », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4 (1996) : 471-498.

292. REGVALD, Richard (1986), « Heidegger et l'éclaircissement de la négativité », in : *Les Etudes philosophiques*, n° 1 (1986) : 101-111.

293. RENAUT, Alain (1977) , « La fin de Heidegger et la tâche de la philosophie : de Heidegger à Hegel » , in : *Les Etudes philosophiques* 4 (1977) : 485-492 .

294. RICHARDSON, William J. (1963) , *Through Phenomenology to Thought* (Martinus Nijhoff , The Hague , 1967) .

295. ---------- (1993), « Dasein and the Ground of Negativity : A Note on the Fourth Movement in the Beiträge-Symphony », in : *Heidegger Studies*, vol. 9 (1993) : 35-52.

296. RICHARDSON, John (1986) , *Existential Epistemology . A heideggerian Critique of the Cartesian Project* (Oxford : Clarendon Press) .

297. RICHIR, Marc (2000), « Métaphysique et phénoménologie : Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », in : *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deusche und französische Phänomenologie* . Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels (eds./Hrsg.) (Paris : L'Harmattan) : 103-128.

298. RICHTER, Ewald (1989) , « Heideggers These vom "Überspringen der Welt" in traditionellen Wahrheitstheorien und die Fortführung der Wahrheitsfrage nach "Sein und Zeit" » , in : *Heidegger Studies* Vol. 5 (1989) : 47-78 .

299. RICOEUR, Paul (1980), « Note introductive », in : *Heidegger et la question de Dieu.* Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris : Bernard Grasset, 1980) : 17.

300. ---------- (1983), *Temps et Récit 1. L'intrigue et le récit historique* (Paris : Editions du Seuil).

301. ---------- (1985a), *Temps et Récit 3. Le temps raconté* (Paris : Editions du Seuil).

302. ---------- (1985b) , « Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion » , in : *Lectures 3 .Aux frontières de la philosophie* (Paris : Seuil, 1994) pp. 41 sqq.

303. ---------- (1990), *Soi-même comme un autre* (Paris : Seuil).

304. RIEDEL, Manfred (1989) , « Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers » , in : *Heidegger Studies* Vol. 5 (1989) : 153-172.

305. RIVELAYGUE, Jacques (1969), « Le phénomène romantique en philosophie », in *: Les Études philosophiques*, n°2, avril-juin (1969) : 187-198.

306. ---------- (1990), *Leçons de métaphysique allemande* . Tome I. De Leibniz à Hegel (Paris, Bernard Grasset).

307. ---------- (1992), *Leçons de métaphysique allemande* . Tome II.Kant, Heidegger, Habermas (Paris, Bernard Grasset).

308. ROCKMORE, Tom (1982), « Le Kant de Heidegger . Remarques sur l'anthropologie philosophique » , in : *L'Héritage de Kant . Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier Directeur des Archives de Philosophie* (Paris : Beauchesne Editeur , 1982) : 239-253 .

309. ---------- (1990), « Herméneutique et épistémologie. Gadamer entre Heidegger et Hegel », in : *Archives de Philosophie* 53 (1990) : 547-557.

310. RODRIGO, Pierre (1990), « Heidegger Lecteur d'Aristote : ΔΥΝΑΜΙΣ et ΕΝΕΡΓΕΙΑ sous le regard phénoménologique (GA , XXXIII / Mét. θ 1-3) » , in : *Les Etudes philosophiques* 3 (1990) : 353-372 .

311. ROMANO, Claude (2000), « Où est passé le passé ? De la possibilité d'une phénoménologie du temps », in : *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deusche und französische Phänomenologie* . Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels (eds./Hrsg.) (Paris : L'Harmattan) :295-326.

312. RONELL, Avital (1989), « The Differends of Man », in : *Diacritics*, Vol. 19, N° 3-4 (1989) : 63-75.

313. RORTY, Richard (1979), *L'homme spéculaire* (titre original : *Philosophy and the Mirror of Nature*). Traduit de l'anglais par Thierry Marchaisse (Paris : Editions du Seuil, 1990).

314. ---------- (1982), *Consequences of Pragmatism* (Essays : 1972-1980) (New York : Harvester Wheatsheaf). – *Conséquences du pragmatisme.* Traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti (Paris : Editions du Seuil, 1993).

315. ---------- (1991a), *Essais sur Heidegger et autres écrits* . Traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti (Paris : P.U.F. , 1995) .

316. ROSEMANN, Philipp W. (1993) : « Penser l'Autre : théologie négative et "postmodernité" », in : *Revue philosophique de Louvain*, n° 90 (Mai 1993) : 296-310.

317. ROVATTI, Pier Aldo (1986) , « La déclinaison de la métaphore chez Heidegger » . Traduit de l'italien par Charles Aluni , in : *La sécularisation de la pensée* . Recherches réunies sous la direction de Gianni Vattimo op. cit. pp. 65-83 .

318. RUGGININI, Mario (1996), « La finitude de l'existence et la question de la vérité : Heidegger 1925-1929 », in : *Heidegger 1919-1929* De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris : Vrin, 1996) : 153-177.

319. SALLIS, John (1970), « Language and reversal » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume III : Language , op. cit.pp.190-211 .

320. ---------- (1988), « Imagination and the meaning of Being », in : *Heidegger et l'idée de la phénoménologie,* par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands : Kluver Academic Publishers, 1988) :127-144.

321. ---------- (1986), *Délimitations . La phénoménologie et la fin de la métaphysique* . Traduit de l'anglais par Miguel de Beistegui (Paris : Editions Aubier , 1990) .

322. ---------- (1989) , « Heidegger und die Dekonstruktion » , in : *Zur philosophischen Aktualität Heideggers , II . Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann , 1990) : 257-272 .

323. ---------- (1995), « Intentionnalité et imagination » . Traduit de l'anglais par Miguel de Beistegui , in : *L'intentionnalité en question . Entre phénoménologie et recherches cognitives* , op. cit. pp.87-107 .

324. SCHALOW , Frank (1995) , « The Question of Identity and Its Recollection in Being's Historical Unfolding » , in : *Heidegger Studies* Vol. 11 (1995) : 151-165 .

325. SCHMIDT, Dennis J. (1988), *The Ubiquity of the Finite.* Hegel, Heidegger and the Entitlements Philosophy (Cambridge/Massachusetts : The MIT Press).

326. ---------- (1989), « In Heidegger's Wake : Belonging to the Discourse of the "Turn" » , in : *Heidegger Studies* Vol. 5 (1989) : 201-211 .

327. ---------- (1999), « Ruins and Roses : Hegel and Heidegger on Sacrifice, Mourning, and Memory », in : *Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger.* Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston : Northwestern University Press, 1999) : 97-113.

328. SCHÜβLER, Ingeborg (1995) , « Phänomenologie der Zeit » , in : *Heidegger Studies* Vol. 11 (1995) : 205-225

329. SCHUMACHER, Bernard (1999), « La mort comme la possibilité de l'impossibilité d'être . Une analyse critique de Heidegger » , in : *Archives de Philosophie* tome 62 cahier 1 (1999) : 71-94 .

330. SCHÜRMANN, Reiner (1982), *Le principe d'anarchie . Heidegger et la question de l'agir* (Paris : Editions du Seuil) .

331. ---------- (1983), « Que faire à la fin de la métaphysique ? », in : *Heidegger.* Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) : 449-476.

332. Schüsseler, Ingrid (1993), « Nachwort der Herausgeberin »,in : *GA, Band 68*, op. cit. pp. 151-154

333. SEBA, Jean-Renaud (1980), « Histoire et fin de l'histoire dans la "Phénoménologie de l'esprit " de Hegel », in : *Revue de Métaphysique et Morale*, n° 1 (1980) : 27-47.

334. SENA, Marylou (1995) , « The Phenomenal Basis of Entities and the Manifestation of Being According to Sections 15-17 of *Being and Time* : On the Pragmatist Misunderstanding » , in : *Heidegger Studies* Vol. 11 (1995) : 11-31 .

335. SHEEHAN, Thomas (1984), « 'Time and Being' , 1925-7 » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I : Philosophy , op. cit. pp. 29-67 .

336. ---------- (1988), « Hermeneia and Apophansis : The early Heidegger Heidegger on Aristotle », in : *Heidegger et l'idée de la phénoménologie,* par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands : Kluver Academic Publishers, 1988) :67-80.

337. SINHA, Debabrata (1989), « Zu Heideggers Wendung der anthropologischen Frage », in : *Zur philosophischen Aktualität Heideggers , II . Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann , 1990) : 100-111 .

338. SOUCHES-DAGUES, Denise (1979), « Une exégèse heideggerienne :le temps chez Hegel d'après le § 82 de " Sein und Zeit" » , in : *Revue de Métaphysique et de Morale* 1979/1, pp. 101-120 .

339. ---------- (1992), « The dialogue between Heidegger and Hegel » . Translated from French by Christopher Macann , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Volume II : History of Philosophy .. op. cit. pp.246-276 .

340. ---------- (1999), *Du* Logos *chez Heidegger* (Grenoble : Éditions Jerôme Millon).

341. STANGUENNEC, André (1990), « Néokantisme et Hégélianisme chez Ernst Cassier. "A propos du problème du système des formes culturelles" », in : *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York. L'itiniraire philosophique* (Paris : Les Editions du Serf, 1990) : 55-67.

342. STEINER, Georges (1978) , *Martin Heidegger*. Traduit de l'anglais par Denys de Caprona (Paris : Champs / Flammarion , 1981)

343. STENSTAD, Gail (1990), « Thinking (Beyond) Being » , in : *Heidegger Studies* Vol. 6 (1990) :143-151 .

344. ---------- (1991) , « Attuning and Transformation » , in : *Heidegger Studies* Vol. 7 (1991) : 75-88 .

345. ---------- (1996) , « The Turning in *Ereignis* and Transformation of Thinking » , in : *Heidegger Studies* Vol. 12 (1996) : 83-94 .

346. STRAUSS, Léo (1993), « Une introduction à l'existentialisme de Heidegger », in : *La renaissance du rationalisme politique classique* (Paris : Gallimard, 1993) : 77-99.

347. STRUBE, Claudius (1996) , « Die existenzial-ontologische Bestimmung des *lumen naturale* . Klaus Held zum 60. Geburstag » , in : *Heidegger Studies* Vol. 12 (1996) :109-119 .

348. TAMINIAUX, Jacques (1976), Introduction à : *Système de la vie éthique* (Paris : Payot) pp. 1-104 .

349. ---------- (1977), *Le regard et l'exédent* (La Haye : Martinus Nijhoff)

350. ---------- (1988b), « *Poiesis* et *Praxis* dans l'articulation de l'ontologie fondamentale », in: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands : Kluver Academic Publishers, 1988) :107-125.

351. ---------- (1988), « La phénoménologie de l'angoisse dans Sein und Zeit », in : *Figures de la Finitude*. Editées par G. Florival (Paris : Vrin / Louvain-la-neuve :Librairie Peeters , 1988) : 1-32.

352. ---------- (2000), « De l'héritage heideggerien », in : *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deusche und französische Phänomenologie* . Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels (eds./Hrsg.) (Paris : L'Harmattan) : 39-63.

353. TAYLOR, Charles (1991), « Le dépassement de l'épistémologie ». Traduit de l'anglais par Jacky Marsaux, in : J Poulain (sous la direction de), *Critique de la raison phénoménologique* (Paris : Les Editions du Cerf, 1991) pp. 115-135.

354. THOMÄ, Dieter (1990), *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976 (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag).

355. THOUARD, Denis (2000), « Friedrich Schlegel entre histoire de ma poésie et critique de la philosophie », in : *Littérature*, n° 120 – Déc. (2000)45-58.

356. THURNHER, Rainer (1992) , « Gott und Ereignis - Heideggers Gegenparadigma zur Onto-Theologie » , in : *Heidegger Studies* Vol. 8 (1992) :81-102

357. TRAWNY, Peter (2000), « Die unscheinbare Differenz. Heideggers Grundlegung einer Ethik der Sprache », in : *Phénoménologie française et phénoménologie*

allemande. Deusche und französische Phänomenologie . Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels (eds./Hrsg.) (Paris : L'Harmattan) : 65-102.

358. TREDE, Johann Heinrich / HORSTMANN, Rolf-Peter (1971), « Editorischer Bericht », in : G.W.F. Hegel, *Gesammlte Werke Band 7*, op. cit. pp. 354-367.

359. TUGENDHAT, Ernst (1969) , « Heidegger's idea of truth » . Translated from the German by Christopher Macann , in: *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* .Volume III : Language , op. cit.pp.79-92 .

360. ---------- (1979), *Conscience de soi et autodétermination.* Traduit de l'allemand par R. Rochlitz (Paris : Armand Colin, 1995).

361. VAN DIJK, R.J.A. (1991), « Grundbegriffe der Metaphysik . Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger » ,in : *Heidegger Studies* Vol. 7 (1991) : 89-109 .

362. VATTIMO, Gianni (1971), *Introduction à Heidegger.* Traduit de l'italien par Jacques Rolland (Paris : Les Editions du Cerf, 1985).

363. ---------- (1985), *La fin de la modernité . Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne* . Traduit de l'italien par Charles Aluni (Paris : Editions du Seuil , 1987) .

364. ---------- (1986b) , « Métaphysique , violence , sécularisation » . Traduit de l'italien par Charles Aluni , in : *La sécularisation de la pensée* . Recherches réunies sous la direction de Gianni Vattimo , op. cit. 85-107 .

365. VAYSSE, Jean-Marie (1983), « Heidegger et l'essence de l'Université allemande », in : *Heidegger.* Cahier de L'Herne (Paris : Éditions de l'Herne,Livre de poche , 1983) : 497-512.

366. VEDDER, Ben (1996), « Die Faktizität der Hermeneutik : Ein Vorschlag » , in : *Heidegger Studies* Vol. 12 (1996) : 95-107 .

367. VERGOTE, Henri-Bernard (1982) , *Sens et répétition . Essai sur l'ironie kierkegaardienne* (Les éditions du Cerf) .

368. VERSTRAETEN, Philippe (1986), « Le sens de L' *Ereignis* dans *Temps et Être* » , in : *Les Etudes Philosophiques* 1 (1986) : 113-133 .

369. VEZIN, François (1986) , *Traduction* et *Annexes* à la Traduction de : Martin Heidegger , *Être et Temps* (Paris : Gallimard , 1986) .

370. VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (1976), « L'interprétation hégélienne du Timée, ou la philosophie de la nature », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3 (1976) : 376-395.

371. VILLELA-PETIT, Maria (1980), « Heidegger est-il "idolâtre" ? », in : *Heidegger et la question de Dieu.* Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris : Bernard Grasset, 1980) :75-102.

372. ---------- (1986), « Heidegger, Platon, et les Grecs », in : *Revue de philosophie ancienne*, tome IV, N° 2 (1986) : 231-252.

373. ---------- (1981), « L'espace chez Heidegger : quelques repères », in : *Les Etudes philosophiques*, n° 2 (1981) : 189-210.

374. VOLPI, Franco (1988), « *Dasein* comme *praxis* : L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote », in : *Heidegger et l'idée de la phénoménologie,* par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands : Kluver Academic Publishers, 1988) : 1-41.

375. ---------- (1996), « La question du λογος dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d'Aristote », in : *Heidegger 1919-1929* De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris : Vrin, 1996) : 33-65.

376. ---------- (2001), « Heidegger et la romanité philosophique », in : *Revue de Métaphysique et Morale*, n° 3 (2001) : 5-18.

377. Vukicevic, Vladimir (1988), *Logik und Zeit in der phänomenologischen Philosophie Martin Heideggers (1925-1928)* (Hildesheim .Zürich. New York , Georg Olms Verlag) .

378. WAHL, Jean (1974), *Etudes kierkegaardiennes* (Paris : Vrin).

379. WALDENFELS, Bernhard (2000), « Répondre à l'autre. Eléments d'une phénoménologie responsive », in : *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deusche und französische Phänomenologie* . Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels (eds./Hrsg.) (Paris : L'Harmattan) :357-374.

380. WATSON, Stephen, (1989), « On the errance of Dasein », in : *Diacritics*, Vol. 19, N° 3-4 (1989) : 49-61.

381. WHITE, David A. (1989), « Poetry and Thinking : Heidegger and the Question of Rightness », in : *Revue Internationale de Philosophie.* Numéro Spécial : Heidegger (1889-1989) , n° 168 , (1989/1) : 64-79.

382. WHITE, Stephen K. (1989), « Heidegger und die Spuren einer postmodernen , praktischen Philosophie » , in : *Zur philosophischen Aktualität Heideggers , II . Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann , 1990) : 296-324 .

383. WIEHL, Reiner (1984), « Heidegger , hermeneutics and ontology » , in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume I : Philosophy , op. cit. pp.257-278 .

384. WISSER, Richard (1986), « Appropriation et discernement », in : *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1 (1986) : 3-23.

385. WOHLFART, Günter (1984), *Denken der Sprache. Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel* (Freiburg/München : Verlag Karl Alber) .

386. WOLIN, Richard (1990), *La politique de l'Être . La pensée politique de Martin Heidegger*. Traduit de l'anglais par Catherine Goulard (Paris: Editions Kimé) .

387. WRATHALL, Mark A. (1999), « The Conditions of Truth in Heidegger and Davidson », in : *The Monist* , Vol. 82, N°. 2 (April 1999) : 304-323.

388. WRIGHT, Kathleen (1999), « Heidegger on Hegel's Antigone : The Memory of Gender and the Forgetfulness of the Ethical Difference », in : *Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger.* Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston : Northwestern University Press, 1999) : 160-173.

389. ZARADER, Marlène (1986), « The mirror with the triple reflection », in : *MARTIN HEIDEGGER . Critical Assessments* . Edited by Christopher Macann . Volume II, op. cit. pp. 17-36.

390. ZIAREK, Krzysztof (1989), « The reception of Heidegger's thought in american literary criticism », in : *Diacritics*, Vol. 19, N° 3-4 (1989) : 114-127.

2) باللسان العربي :

391. بنعبد العالي، عبد السلام (1985)، **هايدغر ضد هيغل. التراث و الاختلاف** (بيروت: دار التنوير).

392. محجوب، محمد (1995) ، **هيدقر و مشكل الميتافيزيقا** (تونس: دار الجنوب).

III- مصادر فلسفية كلاسيكية و معاصرة :

1) باللسان العربي :

393. أرسطو، **الطبيعة**، ترجمة اسحاق ابن حنين و تحقيق عبد الرحمان بدوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984).

394. ------، **في النفس** . ترجمة اسحاق ابن حنين و تحقيق عبد الرحمان بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات،ط.2،1980).

395. ابن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1960)

396. ابن رشد ، **تفسير ما بعد الطبيعة** . تحقيق موريس بويج، مج 1 ، مقالات الألف الصغرى و الألف الكبرى و الباء و الجيم (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1938)؛ مج 2، مقالات الدال و الهاء و الزاي و الحاء و الطاء (بيروت: دار المشرق، ط.2، 1967).

397. ------، **الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو**، نقله من اللاتينية إلى العربية الأستاذ ابراهيم الغربي (تونس: بيت الحكمة قرطاج،1997)

398. ابن سينا، **الشفاء. الإلهيات** . تحقيق الأب قنواتي و سعيد زايد (القاهرة: الهيئة العامة بشؤون المطابع الأميرية،1960)

399. ------، **الشفاء. الطبيعيات، 1- السماع الطبيعي**. تحقيق سعيد زايد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب،1973).

400. الأعسم، عبد الأمير ، **المصطلح الفلسفي عند العرب**. نصوص من التراث الفلسفي *في حدود الأشياء و رسومها*. دراسة و تحقيق و تعليق (تونس: الدرا التونسية للنشر، 1991)[26].

401. الفارابي، **الألفاظ المستعملة في المنطق**،تحقيق محسن مهدي (بيروت، دار المشرق، 1968)

402. -----، **كتاب الحروف**. تحقيق محسن مهدي (بيروت،دار المشرق،ط.2،1990)

403. الكندي، **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: 1950).

2) باللسان الأجنبي :

404. APEL, Karl-Otto (1988a), *Discussion et responsabilité I*. L'Éthique après Kant. Traduit de l'allemand par Chr. Bouchindhomme , M. Charrière et R. Rochlitz (Paris : Les Éditions du Cerf, 1996).

405. ---------- (1988b), *Discussion et responsabilité II.* Contribution à une éthique de la responsabilité. Traduit de l'allemand par Chr. Bouchindhomme et R. Rochlitz (Paris : Les Éditions du Cerf, 1998).

406. ---------- (1994a), *Le Logos propre au langage humain.* Traduit de l'allemand par M. Charrière et J.-P. Cometti (Paris : Les Éditions du Cerf).

---

[26] - وهي تضم رسائل لكل من جابر ابن حيان و الكندي و الخوارزمي و ابن سينا و الغزالي و الآمدي.

407. ---------- (1994b), *Éthique de la discussion.* Traduction de l'allemand par M. Hunyadi (Paris : Les Éditions du Cerf).

408. ARISTOTE, *L'organon*, I-II,III,IV,V, trad. par J. Tricot (Paris : Vrion 1987,1989,1990,1992).

409. ----------, *La Physique.* Traduction, présentation, notes , bibliographie et index par P. Pellegrin (Paris, GF,2001).

410. ----------, *La Métaphysique*, 2 tomes, trad. par J. Tricot (Paris : Vrin,1981)

411. AUGUSTIN, Saint , *Les Confessions.* Traduction, préface et notes par Joseph Trabucco (Paris : GF-Flammarion,1964).

412. AUSTIN, J.L. (1962), *How to Do Things with Words.* Trad. Fr. *Quand dire, c'est faire* (Paris : Le Seuil, 1970)

413. DECARTES, R. ,*Méditations métaphysiques.* Texte,traduction, objections et réponses présentés par F. Khodoss (Paris : P.U.F.,coll. SUP,1974)/

414. DELEUZE,Gilles (1969), *Différence et répétition* (Paris, PUF).

415. DELEUZE,G. / GUATTARI, F. (1991) , *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Paris : Minuit).

416. DERRIDA, Jacques (1967), *L'écriture et la différence* (Paris : Editions du Seuil).

417. ---------- (1972), *Marges de la philosophie* (Paris : Minuit).

418. ---------- (1967), *De la Grammatologie* (Paris : Minuit).

419. DUMONT, Jean-Paul (1991), *Les écoles présocratiques* (Paris : Gallimard, Folio/Essais) .

420. EISLER, Rudolf (1994), *Kant-Lexicon* . Edition établie et augmentée par Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo (Paris : Gallimard).

421. FOUCAULT, Michel (1983/1984), *Dits et écrits* IV (Paris : Gallimard, 1994).

422. HABERMAS, Jürgen (1988), *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques.* Traduit de l'alemand par R. Rochlitz (Pars : Armand Colin, 1993).

423. ---------- (2001), *Vérité et justification.* Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz (Paris : Gallimard).

424. HARDT, Michael, NEGRI, Antonio (2000), *Empire.* Traduit de l'américain par Denis-Armand Canal (Paris : Exils Editeur).

425. JASPERS, Karl (1928), « Lettre à Martin Heidegger du 8/7 1928 », in : Martin Heidegger , *Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963* . Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris : Gallimard , 1996) 91 .

426. ---------- (1933), « Thèses relatives à la question du renouveau de l'Unversité ». Traduit de l'allemand par Pascal David, in : *Cahiers Philosophiques* 66 (mars 1996) : 52-75.

427. KANT, Emmanuel, **Oeuvres philosophiques I** . Des premiers écrits à la *Critique de la raison pure.* Edition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, avec, pour ce volume, la collabaration d'Alexandre J.-L. Delamarre, Jean Ferrari, Bernard Lortholary, François Marty, Jacques Rivelaygue, Sylvain Zac (Paris : Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1980).

428. ---------- , (1786) , « Was heiβt : Sich im Denken orientieren ?» , in : *Kants Werke* . *Akademie-Textausgabe* , Band. VIII . Abhandlungen nach

1781(Berlin : Walter de Gruyter & Co., 1968): 131-147 . – « Que signifie s'orienter dans la pensée ? », in : *Vers la paix perpétuelle et autres textes.* Traduction par Jean-François Poirier et Françoise Proust (Paris : GF-Flammarion, 1991) : 53-72.

429. ---------- (1800), *Logique.* Traduction par L. Guillermit (Paris : Vrin, 1970).

430. NIETZSCHE, *Le gai savoir* . Introduction et traduction par P. Klossowski (Paris, Club Français du Livre,1957)

431. PLATON , *La République* , trad. par R. Baccou (Paris : GF,1966)

432. ---------, *Le sophiste* , trad. par E . Chambry (Paris : GF,1969)

433. REINHOLD, K.L. (1801), *Eléments d'un Tableau de la Philosophie au début du XIXe siècle (extraits).* Traduction par Bernard Gilson , in : G.W.F. Hegel , *La Différence entre les Systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (Paris :Vrin, 1986) pp. 81-97.

434. RORTY, Richard (1967), *The Linguistic Turn.* Recent Essays in Philosophical Method. Edited and with an introduction by Richard Rorty (Chcago and Londen : The University of Chigao Press) pp. 1-39.

435. SCHLEIERMACHER, Friederich D. E., (1805/1833), *Herméneutique.* Traduction et introduction de Marianna Simon. Avant-propos de Jean Starobinski (Paris : Éditions Labor et Fides, 1987).

436. SLOTERDIJK, Peter (1983), *Critique de la raison cynique.* Traduit de l'allemand par Hans Hildenbrand (Christian Bourgeois éditeur, 1987).

437. STRAUSS, Leo (1948), « Letter to M. Alexandre Kojève : N.Y. 22.8.48 », in : Leo Strauss, *On Tyranny,* including the Strauss-Kojève Correspondence (U.S.A. : Victor Gourevitch and Michael S. Roth, 1991) : 236-239, 251-252, 313-314

438. TREMESAYGUES, A. et PACAUD B., 1984 , Traduction de Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure.* (Paris : Quadrige / PUF, 10 ème éd.).

439. TRICOT, J. (1981), « Introduction, Notes et Index Rerum » de : Arsitote, *La Métaphysique.* Tome I et II (Paris : Vrin, 1981).

440. WITTGENSTEIN, Ludwig (1921), *Tractatus logico-philosophicus Logisch-philosophische Abhandlung* (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1963) ; trad. P. Klossowski (Paris : Gall., 1961).

441. ----------, (1951), *Investigations philosophiques.* Trad. P. Klossowski (Paris : Gall. ,1961).