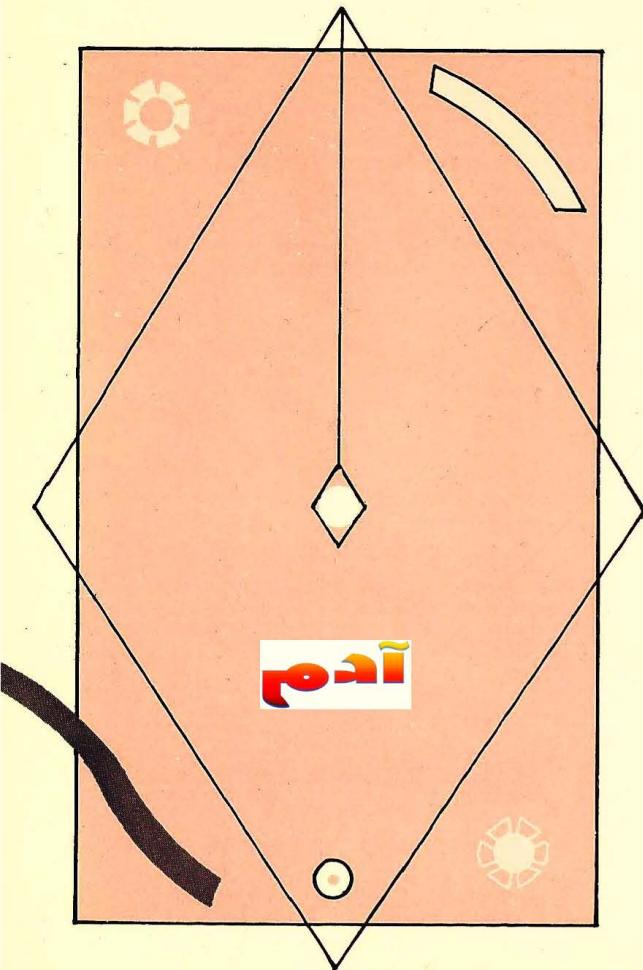


هيدجر مارتن

التقنية - الحقيقة - الوجود



ترجمة: محمد سبيلا
و عبد الهادي مفتاح



التقنية. الحقيقة. الوجود

تستجلب فلسفة هيدجر يوماً عن يوم مزيداً من الاهتمام في الغرب، وخاصة بعد مرور السحابة النازية وما أثارته من زوابع فكرية وما رأنت به على نصوص هيدجر من حذر أو إهمال.

وتتجلى أهمية هذه الفلسفة أولاً في عمقها وفي جدة تناولها للعديد من القضايا الفلسفية التقليدية كالحقيقة والماهية والتاريخ والإنسان... بالإضافة إلى كونها محاولة جدية لتشخيص الحاضر أو الحداثة عبر مختلف مكوناته كالعلم والتقنية والعقل... كما أنها تتضمن محاولة لتفسير غائي أو قدرى لكل التاريخ الغربي تفسيراً يجمع حلقاته المتنوعة ومكوناته المتناثرة في اتجاه تحقيق التقنية واستكمال السيطرة على الإنسان والطبيعة.

وقد أخذ هذا الاهتمام ينتقل بالتدريج إلى ساحة الفكر العربي التي شهدت محاولات أولية لترجمة بعض دراسات هيدجر إلا أن هذه المحاولات لم يكتب لها الاستمرار وال توفيق.

وقد تساءلنا أكثر من مرة قبل الإقدام على ترجمة هذه المقالات عما إذا كان مثل هذا العمل مخاطرة كبرى. فالذى اطلع على الترجمات الفرنسية لهيدجر يلاحظ مدى العناء الذى يكابده المترجمون في نقل لغة فلسفية تقوم على اعتصار الكلمات الألمانية واللاتينية واليونانية وتقليلها في أوجهها الدلالية المختلفة، مع ما يرتبط بذلك من تلکؤ في الأسلوب وغموض في العبارة. وقد حاولنا جهداً تلافي مظاهر الالتباس والغموض قدر الإمكان محاولين تطوير العربية للتعبير عن المعاني الفلسفية المتضمنة في اللغة الهيدجرية، التي تعرف لدى الباحثين بتعقد عباراتها وغرابة معانيها.

فهيدجر لا ي الفلسف فقط باللغة بل ي الفلسف فيها، ومن خلالها، وكأنها مخازن تضم كنوزاً دلالية لا تنفذ. لذلك تراه في النص الواحد يقلب الكلمة الواحدة في مختلف أشكالها الصوتية ويقارنها بالجذور اللغوية القريبة منها ويهفر في استفجاراتها ودلائلها البعيدة والقريبة. إن اللغة هنا ليست مجرد «أداة» تواصلية، إنها الفكر نفسه مكتفأً في رموز. وهذا هو سر «اركيولوجيا اللغة»، الهواية التي لا يمل الفيلسوف من ممارستها.

وهيدجر يعامل اللغة عموماً بقدسية وإجلال فهي مكمن إنسانية الإنسان من جهة، وهي مسكنه وموطنه، لكنه يخص لغتين على وجه الخصوص هما اليونانية والألمانية بعناية لا نظير لهما. فاليونانية عنده هي لغة أولية «مقدسة» جسدت أعظم

المعاني الفلسفية وهي اللغة التي كشف فيها الوجود باكراً عن نفسه. وكأن التفكير الفلسفـي الحق لا يمكن أن يستقيم إلا بالعودة إلى هذا النبع الفكري الشر لأن الفلسفـة تحدث وتحـدث باليونانية. لكنه يرى كذلك بأن الألمانية هي اللغة الوحيدة القادرة على ممارسة الكشف الفلسفـي الحقيقي والتي لا يمكن لفعل تفـلسفـ أصيل إلا أن يمر بها ويعبر عن نفسه بها ومن خلالها.

لكن إذا كانت الفلسفـة مدينة للغـة عـامة ولـللغـات بـعينـها على وجهـ الخـصـوصـ فـما مـبرـرـ التـرـجمـةـ، وـخـاصـةـ إـذـاـ ماـ تـمـتـ عـنـ طـرـيقـ لـغـةـ أـخـرـىـ؟

أولاًً بعضـ النـظرـ عنـ مـدـىـ صـوـابـ مـسـأـلةـ التـفـاـوتـ الدـلـالـيـ بينـ اللـغـاتـ، وـهـيـ المـسـأـلةـ التـيـ تـجـاـدـلـ فـيـهـاـ الـلـسـانـيـاتـ الـيـوـمـ، وبـغضـنـظرـ عنـ هـذـهـ المـرـكـزـيـةـ الـلـغـوـيـةـ التـيـ هـيـ فـيـ وـجـهـ منـ وـجـوهـهاـ الـصـورـةـ الـلـسـانـيـةـ لـلـمـرـكـزـيـةـ الـأـوـرـوـيـةـ وـالـأـلـمـانـيـةـ عـلـىـ وـجـهـ الـخـصـوصـ، فـإـنـ النـصـ الـهـيـدـجـرـيـ قدـ شـهـدـ عـدـةـ تـأـوـيـلـاتـ وـتـحـلـيـلـاتـ وـمـقـارـنـاتـ يـسـرـتـ فـهـمـهـ الـيـوـمـ بـصـورـةـ أـحـسـنـ مـاـ كـانـ عـلـيـهـ الـأـمـرـ مـنـذـ عـقـودـ. ولـلـمـعـانـاتـ الـخـاصـةـ لـلـفـكـرـ الـفـرـنـسـيـ مـعـ نـصـوـصـ هـيـدـجـرـ تـرـجمـةـ وـتـأـوـيـلـاًـ كـانـتـ بـالـنـسـبـةـ لـنـاـ مـخـتـبـرـاًـ فـكـرـيـاًـ إـضـافـيـاًـ سـاعـدـنـاـ عـلـىـ فـهـمـ وـاسـتـيـعـابـ نـصـوـصـ هـذـاـ الـفـيـلـيـسـوـفـ وـيـسـرـ لـنـاـ عـمـلـيـةـ نـقـلـهـاـ إـلـىـ لـعـرـبـيـةـ فـيـ اـنـتـظـارـ أـنـ يـأـتـيـ جـيلـ آـخـرـ يـسـتـطـيـعـ أـنـ يـمـارـسـ عـمـلـيـةـ نـقـلـ مـبـاـشـرـ، بـدـوـنـ وـسـائـطـ، لـفـكـرـ هـيـدـجـرـ إـلـىـ لـعـرـبـيـةـ.

وخلال عملية الترجمة وجدنا أنفسنا مشدودين بين مطلبيين إلى حدود التمزق: مطلب الوفاء للنص الأصلي كماً وكيفاً، بل الارتباط شبه الحرفي بالنص، مما يربك العبارة أحياناً ويشوّش على معناها، وهو مطلب ظل مع ذلك ضرورياً ولازماً؟ وبين مطلب الوضوح وضرورات تبليغ معاني جلية مفهومة من طرف القارئ، وهو أمر يتطلب تحقيقه الابتعاد قليلاً عن حرافية النص الأصلي. ولعل كل عناء المترجم ينحصر بين هذين المطلبيين المتعارضين: الدقة والوفاء من جهة والوضوح والتبليغ من جهة ثانية. والترجمة الحالية لم تفلت بدورها من المراوحة بين هذين المطلبيين اللذين يتعذر بل يستحيل الجمع بينهما.

ينضاف إلى كل هذه الصعوبات صعوبة أخرى خاصة بالعربية. فقد كان علينا أن نخضع العربية، وهي تنقل هذه المعاني الفلسفية، إلى رياضة فكرية قد تمزق العضلات أحياناً. فالعربية تتمرن اليوم على أداء المعاني الحديثة والأفكار الحديثة. وهذه العملية لا يمكن أن تمر دون آلام وصراعات وبدون نزيف أحياناً.

وأملنا هو أن نكون قد افتحنا الطريق إلى ترجمة دقيقة وسليمة ومفهومة، لنصوص هيدجر التي اتخذها رواد المدرسة التحليلية، ومنهم على وجه الخصوص كارناب، مثلاً لغة الفلسفية المستغلقة المليئة بأشبه القضايا.

محمد سبيلا

يتعلق الأمر هنا بـماهية الحقيقة. إن التساؤل حول ماهية الحقيقة، لا يعني الاهتمام بمعرفة ما إذا كانت الحقيقة هي حقيقة التجربة العملية في الحياة، أو حقيقة الظرفية في مجال الاقتصاد، أو حقيقة التفكير التقني أو الحكمة السياسية، ولا يعني وبصفة خاصة، حقيقة البحث العلمي، أو الإبداع الفني، ولا حتى التأمل الفلسفـي أو الاعتقاد الديني. أن نتساءل حول الماهية معناه أن نبتعد عن كل ذلك فنوجه نظرنا إلى هذا الذي يميز، وحده، كل «حقيقة» من حيث هي كذلك.

ولكن، ألا تجعلنا مسألة الماهية هذه نتيـه في خـواه شـمولـية مجردـة تقطع نـفس كل تـفكـير؟ ألا يـظـهـر لـنـا بـحـث «متـسـيب» كـهـذا أـنـ أـيـةـ فـلـسـفـةـ لـاـ تـمـلـكـ سـنـدـاـ فـيـ الـوـاقـعـ؟ـ فـالـتـفـكـيرـ المـتـجـذـرـ فـيـ الـوـاقـعـ،ـ وـالـمـلـفـتـ إـلـيـهـ،ـ يـجـبـ أـنـ يـتـجـهـ أـلـاـ،ـ وـدـوـنـ أـيـ التـوـاءـ،ـ نـحـوـ تـشـيـيدـ الـحـقـيقـةـ الـوـاقـعـيـةـ الـتـيـ تـقـدـمـ لـنـاـ الـيـوـمـ،ـ بـمـقـاـوـمـتـهـ لـالـتـبـاسـ الـظـنـوـنـ وـالـحـسـابـاتـ،ـ مـقـيـاسـاـ وـمـرـتـكـزاـ،ـ وـمـاـ فـائـدـةـ مـسـأـلـةـ مـاهـيـةـ الـحـقـيقـةـ فـيـ مـحـنـتـنـاـ الـوـاقـعـيـةـ مـنـ حـيـثـ أـنـهـاـ تـبـتـدـعـ فـيـ الـوـاقـعـ؟ـ أـلـيـسـ سـؤـالـ الـمـاهـيـةـ مـنـ الـمـسـائـلـ الـأـقـلـ قـيـمـةـ

والأكثر مجانية التي يمكن طرحها؟

لا أحد يستطيع أن يرفض البداهة اليقينية لهذه الاعتراضات. كما لا يستطيع أحد بالمثل أن ينكر إلحاقيتها وخطورتها. ولكن من الذي يتحدث من خلال هذه الاعتراضات؟ إنه «الحس المشترك» فقط وهذا الأخير يتعنت في دعمه لمتطلبات ما هو نافع مباشراً، ويقف ضد المعرفة المتعلقة بماهية الموجود، تلك المعرفة الأساسية التي حملت، منذ مدة طويلة، اسم «الفلسفة».

إن للحس المشترك ضرورته الخاصة: فهو يدافع عن حقه مستخدماً السلاح الوحيد الذي هو بحوزته. فهو يعلن انتقامه لـ «بداهة» ادعاءاته وانتقاداته. والفلسفة من جهتها لا يمكنها أن تفند الحس المشترك لأنه لا يفهم لغتها. بل أكثر من ذلك، لا يمكنها حتى أن تنوي تفنيده لأنه يظل أعمى عن كل ما تقترب عليه النظر فيه كشيء أساسي.

وفضلاً عن ذلك، فإننا نحن أنفسنا نبقى في مستوى فهم الحس المشترك ما دمنا نعتقد أننا آمنون وسط هذه «الحقائق» المختلفة التي تقدمها لنا تجربة الحياة، والعمل والبحث العلمي، والإبداع الفني، والإيمان، وبذلك نساهم نحن أنفسنا، في تمرد الحس المشترك على كل ما يلزم وضعه موضع سؤال.

ومع ذلك، إذا كان لا بد من البحث عن الحقيقة فإننا نأمل أن يبيّن لنا الجواب أين نحن من ذلك. نريد أن نعرف

اليوم شيئاً عن أنفسنا. إننا نطالب بمعرفة الهدف الذي يجب على الإنسان تبنيه في إطار تطوره التاريخي ومن أجل هذا التطور ذاته. نريد «الحقيقة الواقعية». وبذلك فإن همنا على كل حال هو الحقيقة.

ومع ذلك، فعندما نطالب بـ «الحقيقة» الواقعية فإنه يتغير أن تكون لدينا من قبل معرفة بما هي الحقيقة من حيث هي كذلك. أليست معرفتنا بها سوى معرفة «ملتبسة» و «عامة»؟ ولكن، أو ليست هذه المعرفة «التقريبية»، وهذه اللامبالاة هما، في العمق، أكثر إثارة للشفقة من الجهل الممحض بـ «ما هي الحقيقة»؟

I

المفهوم المُتَدَالِلُ للحقيقة:

ما الذي نعنيه عادة بـ «الحقيقة»؟ هذه الكلمة النبيلة، لكن المنهكة من كثرة الاستعمال لدرجة أنها أصبحت فارغة من المعنى، تعني ما يجعل من الحقيقى حقيقىً. ماذا يعني كون الشيء حقيقىً؟ نقول مثلاً: «إنها فرحة حقيقية أن يساهم المرأة في إنجاح هذه المهمة»، ونريد أن نقول من خلال ذلك أنها فرحة خالصة وواقعية. فالحقيقى إذن هو الواقعى. وبهذا المعنى نتحدث عن الذهب الحقيقى بتمييزنا له عن الذهب المزيف. فالذهب المزيف ليس واقعياً وفعلياً، ما يظهر أنه هو. فهو ليس سوى مظاهر، ولذلك فهو غير واقعى. واللاواقعى يؤخذ عادة

على أنه عكس الواقعي. لكن النحاس المذهب هو، على أية حال، شيء واقعي. لذلك سنقول بوضوح: الذهب الواقعي هو الذهب الأصلي. ولكنهما معاً واقعيان: فليس الذهب الأصيل أكثر أو أقل واقعية من النحاس المذهب. ومن هذا المنظور لا يمكن لحقيقة الذهب الأصيل أن تجد ضمانها في واقعيته. وهنا يبرز من جديد السؤال: ماذا يعني هنا كون الشيء «أصيلاً» وكونه « حقيقياً؟ فالذهب الأصيل هو هذا الواقع الذي تتفق واقعيته، حالاً ودوماً، مع ما نتصوره «بالضبط» عندما نفكر في الذهب. على العكس من ذلك، عندما نظن أننا أمام نحاس مذهب، نقول: شيء ما هنا «غير صحيح». وخلافاً لذلك نلاحظ، فيما يتعلق بالشيء كما يتوقع أن يكون: هذا «صحيح». فالشيء يتفق مع ما نقدر أن يكونه.

لكتنا لا ننسب صفة الحقيقة فقط إلى الفرحة الواقعية، أو إلى الذهب الأصيل، أو إلى أي كائن من هذا النوع فقط، بل إننا، أيضاً وقبل كل شيء، نعتبر حقيقياً أو خاطئاً ملفوظاتنا المتعلقة بالكائن، الذي يمكن أن يكون، هو ذاته، حسب طبيعته أصيلاً أو زائفاً، على هذا الشكل أو ذاك في واقعه. يكون ملفوظ ما حقيقياً عندما يدل، ويعبر، ويتوافق مع الشيء موضوع حكمه. هنا أيضاً نقول: هذا «مطابق». في الواقع الراهن ليس الشيء هو الذي يتوافق بل الحكم.

فال حقيقي، سواء كان شيئاً أو حكماً، هو ما يتتوافق ويتطابق. الحقيقي، والحقيقة يعنيان هنا التوافق، وذلك بطريقة

مزدوجة: أولاًً كتطابق بين الشيء وما نتصوره عنه، ثم كتطابق بين ما يدل عليه الملفوظ وبين الشيء.

هذه الخاصية المزدوجة للتواافق تظهر التعريف التقليدي ل Maheriyah الحقيقة: الحقيقة هي تطابق الشيء مع العقل. فقد يعني ذلك: الحقيقة هي تطابق الشيء مع المعرفة، كما يمكن أن يفهم أيضاً على الوجه التالي: الحقيقة هي تطابق المعرفة مع الشيء. وقد جرت العادة على أن التعريف المذكور لا يعبر عن نفسه إلا في الصيغة التالية: هي تطابق العقل مع الشيء. إلا أن هذا الفهم للحقيقة، كحقيقة حكم، ليس ممكناً إلا إذا كان أساسه هو حقيقة الشيء، أي تطابق الشيء مع العقل. هذان التصوران ل Maheriyah الحقيقة يقصدان دائماً «التلازم مع...» ويعتران الحقيقة إذن كتافق.

ومع ذلك، فإن أحد التصورين ليس فقط ناتجاً عن قلب الآخر: على العكس من ذلك، نجد أن الفكر (Intellectus) والشيء (Rei) يفكر فيما بطريقة مختلفة في الحالتين. من أجل التعرف على ذلك علينا أن نرد التعبير المتداول عن المفهوم العادي للحقيقة إلى أصله المباشر (القروسطي). فالحقيقة، مؤولة كتطابق للشيء مع الفكر، لا تعبر بعد عن الفكرة المتعالية لدى كانط التي هي فكرة لاحقة، ولن تصبح ممكناً إلا انطلاقاً من الماهية الإنسانية كذاتية، وهي الفكرة التي تعتبر أن «الموضوعات تتواافق مع معرفتنا». بل أن هذه الحقيقة تصدر عن الإيمان المسيحي وعن الفكرة اللاهوتية

اللذين يعتبران أن الأشياء، في ماهيتها ووجودها، لا توجد إلا من حيث أنها، كموجودات مخلوقة (Eu creatum)، تلائم الفكرة المتصورة سلفاً من طرف العقل الإلهي، فالأشياء إذن منتظمة وفق هذه الفكرة، ومتطابقة معها، وبهذا المعنى، فهي «حقيقة». والعقل الإنساني هو بدوره موجود مخلوق. وباعتبار العقل ملكرة منحها الله للإنسان، يكون من اللازم على هذا العقل الإنساني أن يكون متطابقاً مع فكرته. إلا أنه لا يكون كذلك إلا عندما يتحقق في أحکامه تطابق المتصور مع الشيء، كما أن على هذا الشيء من جهته، أن يكون مطابق للفكرة (Idéa). وإذا كان كل موجود «مخلوقاً» فإن إمكانية حقيقة المعرفة البشرية تتأسس على كون الشيء والحكم - من حيث أنهما مطابقان للفكرة وصادران عن وحدة خطة الخلق الإلهية - متناسقان أحدهما بالنسبة للآخر. إن الحقيقة تطابق للعقل (البشري) مع الخالق. الحقيقة تعني أساساً، وفي كل الحالات، التوافق (La convenientia)، توافق الموجودات فيما بينها والذي يتأسس بدوره على توافق المخلوقات وتلاؤمها مع خالقها، وهو «التناسق» (Harmonie)، المحدد من قبل نظام الخلق..

إلا أن هذا النظام، إذا ما فصلت عنه فكرة الخلف، فإنه يمكن أيضاً أن يتمثل بصورة غير محددة وعامة على أنه نظام العالم. وبدل نظام الخلق المتصور لاهوتياً، ينبعق الانتظام الممكن لكل الموضوعات بواسطة الفكر الذي يعطي لنفسه -

كعقل شمولي - قانونه الخاص، ويصادر بذلك على المعقولة المباشرة للخطوات التي تشكل مساره (الذي نعتبره «منطقياً»). ليس من الضروري إذن أن نبرز بصفة خاصة كون ماهية حقيقة الحكم تقوم في توافق الملفوظ. وحتى عندما نجهد أنفسنا - دون فائدة لتفسير كيف يتم ذلك التوافق، فإننا نفترض هذا التوافق سلفاً كماهية للحقيقة. وبالمثل، فإن حقيقة الشيء تعني دائماً اتفاق الشيء المعطى مع مفهومه الأساسي كما يتصوره «ال الفكر ». هكذا يتولد المظاهر الخادع القائل بأن هذا التصور لماهية الحقيقة مستقل عن التأويل المتعلق بماهية وجود كل موجود، ومع ذلك فإن هذه الأخيرة تتضمن بالضرورة تأوياً مماثلاً يتعلق بماهية الإنسان بوصفه حاملاً ومحقاً للعقل. هكذا تكتسب صيغة ماهية الحقيقة (الحقيقة هي توافق العقل والشيء) بالنسبة لكل إنسان، وبصفة مباشرة، صلاحية بدئية. وتحت تأثير بداهة هذا التصور للحقيقة، الذي لم يحظ بالتأمل الكافي في أنسنه الرئيسية، نسلم أيضاً بداهة بأن للحقيقة ضداً وإن هناك نوعاً من اللاحقيقة. فلاحقيقة حكم ما (اللاتوافق) هي عدم تطابق الملفوظ مع الشيء. ولاحقيقة الشيء (اللأصالحة) تعني عدم تطابق الموجود مع ماهيته. فنحن نفهم اللاحقيقة في كل مرة كعدم تطابق. وهذا اللاتطابق يسقط إذن خارج ماهية الحقيقة. وهذا ما يجعل اللاحقيقة، كضد متصور هكذا للحقيقة، محظ إهمال إذا ما تعلق الأمر بإدراك الماهية الخالصة للحقيقة... .

هل ما زال من الضروري أن نكشف أكثر عن ماهية الحقيقة؟ ألم تتضح الماهية الخالصة للحقيقة بما فيه الكفاية عن طريق هذا المفهوم الصالح لدى العموم والذي لا تشوش عليه أية نظرية والذي تحميه بديهيته؟ عندما نأخذ أخيراً إرجاعحقيقة الحكم إلى حقيقة الشيء على ما يعنيه عادة، أي بالنسبة لتفسير لاهوتى، وعندما نسهر على تطهير التحديد الفلسفى للماهية من كل تدخل للاهوت، وعندما نقصر مفهوم الحقيقة على حقيقة الحكم، فإننا ننضم إلى تقليد فكري قديم - ليس الأقدم حقاً - يرى أن الحقيقة تكمن في توافق منطوق مع شيء. ماذا يتبقى لنا للبحث فيه إذا ما سلمنا بأننا نعرف ماذا يعني توافق منطوق ما مع شيء ما؟ وهل نعرف ذلك حقاً؟

II

الإمكانية الداخلية للتواافق

إننا نتحدث عن التوافق في معانٍ مختلفة. نقول مثلاً عن قطعتين نقديتين من خمس ماركات موضوعتين على الطاولة: هناك تواافق بينهما. فهما تتوافقان من حيث هوية مظهرهما. إن لهما هذا المظهر المشترك، ولذلك فهما تتشابهان. ثم إننا نتحدث أيضاً عن تواافق عندما نقول مثلاً عن إحدى القطعتين: هذه القطعة النقدية مستديرة. هنا يتواافق المنطوق، مع الشيء. فالعلاقة الآن لا تقوم بين شيء وشيء، بل بين منطوق وشيء. ولكن فيم يمكن للشيء والمنطوق أن يتواافقا في الوقت الذي

يكون طرفا العلاقة مختلفين من حيث المظاهر بشكل بارز؟ فقطعة النقد مصنوعة من المعدن بينما المنطق ليس أبداً مادة. وقطعة النقد مستديرة بينما المنطق ليس له أي صفة هندسية. القطعة تمكنا من شراء سلعة ما في الوقت الذي لا يكون فيه المنطق وسيلة أداء. ولكن على الرغم من كل الفوارق. فإن المنطق يتافق هنا، باعتباره حقيقة، مع قطعة النقد. وهذا التوافق، طبقاً للتصور المتبادل للحقيقة، يتعمّن أن يتصور كتطابق كيف يمكن للمنطق الذي هو مختلف تماماً عن قطعة النقد، أن يكون متطابقاً معها؟ وحتى يكون كذلك، عليه أن يصبح قطعة نقد ويكتف بذلك عن أن يكون منطوقاً، وهذا أمر لا يمكن أن يحدث وفي حالة ما إذا حدث تحول كهذا، فإنه سيستحيل إذن على المنطق، بما هو كذلك، أن يكون في تواافق مع الشيء. وحتى يتحقق التتطابق، فإن على المنطق أن يظل بل أن يصبح ما هو. فما هي إذن ماهية هذا المنطق؟ التي هي مختلفة تماماً عن ماهية الشيء؟ كيف يمكن للمنطق أن يتطابق مع الآخر، الشيء، مع الحفاظ على ماهيته؟

إن التتطابق هنا لا يمكن أن يعني حدوث تماهٍ فعلي بين شيئين مختلفين في طبيعتهما. فماهية التتطابق تتحدد بالأحرى بطبيعة العلاقة القائمة بين المنطق والشيء. وما دامت هذه «العلاقة» لم تتحدد ولم تتأسس في ماهيتها، فإن كل مناقشة حول إمكانية أو عدم إمكانية هذا التتطابق، وحول طبيعته ودرجته، هي مناقشة في الفراغ.

إن المنطوق المنسوب إلى قطعة النقد «يتعلق» بهذا الشيء (قطعة النقد) من حيث إنه يستحضره (Appresente) ويخبر، ويقول شيئاً عن المستحضر *L'appresenté* وفق المنظور الموجه للناظرة. ومن حيث أن المنطوق الاستحضارى يقول شيئاً ما عن الشيء المستحضر فإنه يعبر عنه كما هو. هذا الـ «كما هو» يتعلّق بعملية الاستحضار (L'appresentation) وما تستحضره. كلمة «استحضر» تعني هنا - عندما نبعد كل المسبقات «النفسانية» و «الابستمولوجية» - ترك الشيء ينشق أمامنا كموضوع. ويتعرّى على ما هو مواجه لنا بهذا الشكل موضوع أمامنا بهذا الوضع أن يشمل ميداناً مفتوحاً أمام لقائنا، لكن أيضاً مع بقائه الشيء نفسه ومع تجلّيه في ثباته. إن هذا الظهور للشيء من حيث إنه يعطي ميدان لقاء، يتحقق ضمن افتتاح لم يخلق الاستحضار طبيعته الانفتاحية، بل إن هذه الطبيعة الانفتاحية يستثمرها ويضطلع بها الاستحضار كحقل علاقات. إن علاقة التعبير الاستحضارى بالشيء هي إكمال هذه المرجعية، وهذه تتحقق في الأصل، وفي كل مرة، كخلخلة للسلوك. وكل سلوك يتصرف - من حيث إنه قائم ضمن المفتح - بكونه يقف دائماً عند مستوى ما هو متجل من حيث هو كذلك. وحده هذا الذي يتجلّى، بالمعنى الحرفي للكلمة، كان الفكر الغربي قد استشعره باكراً على أنه «ما هو حاضر»، وأسماه منذ القدم «الموجود» (L'Etant).

إن المساواة منفتح على الموجود. وكل علاقة افتتاح (تلك

التي بواسطتها ننفتح على...) هي سلوك. إن افتتاح (Aperit ) الإنسان يختلف حسب طبيعة الموجود وحسب نمط السلوك. كل عمل وكل إنجاز، وكل فعالية وكل توقع، كلها تبقى ضمن افتتاح مجال منفتح يضع ضمنه الموجود ذاته و يجعل نفسه قابلاً لأن يعبر عنه فيما هو وكما هو. وذاك ما يحصل فقط عندما يضع الموجود ذاته في التلفظ الذي يستحضره، بحيث إن هذا التلفظ يستجيب لأمر التعبير عن الموجود كما هو. وبقدر ما يستجيب التلفظ لهذا الشرط، فإنه يتطابق مع الموجود. فنقول عن العبارة المخضعة لمثل هذا الشرط بأنها عبارة مطابقة (حقيقة). إن ما هو منطوق بهذا الشكل هو إذن ما هو مطابق (ال حقيقي).

على المنطوق أن يستمد توافقه من افتتاح السلوك، إذ بواسطة هذا الافتتاح فقط يمكن أن يصبح ما هو ظاهره هو، بصورة عامة، المقياس الموجه لكل استحضار متطابق. ولكن على السلوك المنفتح نفسه أن يهتدي بهذا المقياس. ومعنى ذلك أنه يتوجب على هذا السلوك أن يقبل هذا المقياس الموجه لكل استحضار. وهذه مسألة ملزمة لافتتاح السلوك. لكن عندما لا يصبح تطابق (حقيقة) المنطوق ممكناً إلا عبر افتتاح السلوك فقط، فإن ما يجعل التطابق ممكناً يمتلك حقاً أكبر في أن يعتبر بمثابة ماهية للحقيقة.

وهكذا يتهاوى الإسناد التقليدي والخصوصي للحقيقة إلى الحكم (المنطوق) باعتباره المكان الوحيد والأساسي للحقيقة.

إن الحكم ليس المقر الأصلي للحقيقة. ولكن في نفس الوقت يبرز السؤال المتعلق بأساس الإمكانية الداخلية لانفتاح السلوك الذي يعطي لنفسه من قبل مقياساً معيناً. من هذه الإمكانية وحدها يستمد توافق الحكم مع موضوعه مظهر كونه يحقق ماهية الحقيقة.

III

أساس جعل التوافق ممكناً

من أين يستمد التعبير الاستحضارى أمر التوجه نحو الموضوع والتطابق معه حسب قانون التوافق؟ لماذا يسهم هذا التطابق في تحديد ماهية الحقيقة؟ كيف يتم مثل هذا الإعطاء القبلي لمقياس؟ وكيف يتم الإيعاز بالتوافق؟ ذلك هو ما لن يتحقق إلا إذا جعلنا هذا الإعطاء الأولى حراً أمام المنفتح من أجل ما يتجلى فيه والذي سيربط كل تمثل استحضارى. أن نتحرر من أجل الخضوع لضغط مقياس ما ليس ممكناً إلا إذا كنا أحراراً تجاه ما هو متجل ضمن المنفتح. إن طريقة كهذه في أن يكون المرء حراً تتخذ لها كمرجع ماهية للحرية لم تفهم حتى الآن. إن افتتاح السلوك، وهو ما يجعل التوافق ممكناً داخلياً، يجد أساسه في الحرية. إن ماهية الحقيقة هي الحرية.

لكن ألا تستبدل هذه الأطروحة حول ماهية التوافق «بداهة» بأخرى؟ ذلك أن عملاً ما لا يمكن القيام به إلا بافتراض حرية

من يقوم به. وكذلك الشأن بالنسبة لفعل التلفظ الاستحضراري وبالنسبة للمصادقة على «حقيقة» ما أو رفضها.

ورغم ذلك فهذه الأطروحة لا تعني أنه، لاستكمال منطوق ما، أو لتبليغه (إلى الغير)، أو لاستيعابه، يتعمّن ألا تخضع لأي إكراه بل هي تقول: إن الحرية هي عين ماهية الحقيقة. «الماهية» تعني هنا أساس الإمكانية البطانية لما هو مقبول ومعروف مباشرة وبصورة عامة. ومع ذلك فإن مفهوم الحرية لا يشكل ما به تفكّر في الحقيقة أو في ماهيتها. لذلك لا بد وأن تفاجئنا الأطروحة القائلة بأن ماهية الحقيقة (توافق المنطوق) هي الحرية.

أليس من شأن وضع ماهية الحقيقة في الحرية أن يجعلنا نسند هذه الأخيرة لاعتباطية الإنسان؟ وهل هناك ما هو أكثر تدميراً للحرية من تركها تحت رحمة هذا الكائن الضعيف؟ إن فرض نفسه دوماً على الحس المشترك طيلة هذه المناقشة يبرز الآن بوضوح أكبر: لقد تم إرجاع الحقيقة إلى ذاتية الفاعل الإنساني. وحتى على افتراض أن الذات تستطيع التوصل إلى قدر من الموضوعية، فإن هذه الموضوعية مع ذلك ليست أقل إنسانية من تلك الذاتية كما أنها موضوعة تحت تصرف الإنسان.

لا شك أننا نعزّو للإنسان الخطأ والتفاق، والكذب والخداع، والوهم المظهر الخادع، وبعبارة واحدة، كل أنماط اللاحقيقة في النهاية هي عكس الحقيقة، فإن لنا الحق في

إبعادها عن كل بحث عن الماهية الخالصة للحقيقة باعتبارها شيئاً غير أساسي بالنسبة لها. هذا الأصل البشري للحقيقة إنما يؤكّد على وجه التعارض، أن ماهية الحقيقة «في ذاتها» تسود «فوق» الإنسان. والحقيقة في ذاتها تصدق على الميتافيزيقاً من حيث هي شيء خالد وغير معرض للفناء، ولذلك فإنّها لا يمكن أن تتأسّس على رخاوة وهشاشة الكائن البشري. فكيف تجد ماهية الحقيقة في حرية الإنسان مقرّاً وأساساً لها؟

إن العداء للأطروحة القائلة بأن الحرية هي ماهية الحقيقة يرتكز على بعض الأحكام المسبقة. أكثرها تصلباً هي: أن الحرية خاصية للإنسان، وأن ماهية الحرية لا تتطلب فحصاً أكثر تعمقاً، بل لا تتقبله، أما ما هو الإنسان. فذلك أمر لا يجهله أحد.

IV

ماهية الحرية

ومع ذلك فإن الإشارة إلى وجود علاقة جوهرية بين الحقيقة كتوافق وبين الحرية يخلخل هذه الأحكام المسبقة، شريطة أن نكون على استعداد لتقبل عملية قلب للتفكير. إن التفكير في هذه العلاقة الأساسية بين الحقيقة والحرية يقودنا إلى تبع مشكلة ماهية الإنسان، عبر منظور سيضمن لنا تجربة أساس خفي لهذا الأخير (أي الدازاين)، وذلك بحيث ينقلنا هذا التفكير إلى الميدان الذي تنفتح وتنكشف فيه ماهية

الحقيقة انكشفاً أصلياً. عندئذ يتضح لنا بالطريقة نفسها أن الحرية ليست أساس الإمكانية الداخلية الضمنية للتوفيق إلا لكونها تستمد ماهيتها الخاصة من الماهية الأصلية للحقيقة التي هي وحدها ضرورية وأساسية حقاً.

لقد حددت الحرية أولاً كحرية تجاه ما هو متجل في أحضان المنفتح. فكيف يتعين التفكير في ماهية الحرية هذه؟ إن المنكشف (ما هو متجل)، ذلك الذي يتطابق معه الحكم الاستحضراري من حيث أنه متوافق، هو الموجود كما يتجل في لـ / ومن خلال سلوك منفتح. إن الحرية تجاه ما ينكشف في حضن المنفتح تترك الموجود يكون الموجود الذي هو. وهكذا تكشف الحرية الآن على أنها ما يترك الموجود يوجد.

نحن نتحدث عادة عن «عملية ترك» عندما نتخلى مثلاً عن عمل كنا نود القيام به. أن «ترك هذا الشيء» يعني أن لا نمسه وأن نتوقف عن الاهتمام به. « فعل الترك» له هنا دلالة سلبية وهي «التخلي عن...» «العدول عن...»، إنه يعبر عن عدم الاكتئاث، وحتى عن الإلغاء.

إن الكلمة الضرورية هنا للتعبير عن ترك الموجود يوجد لا تقصد مع ذلك لا الإلغاء ولا عدم الاكتئاث، بل عكسهما. فترك الموجود يوجد يعني أن «نتعاطى للموجود»، ويجب أن لا نفهم من ذلك طريقة بسيطة في استعمال الموجود الذي نصادفه أو نبحث عنه، أو في الاحتفاظ به أو الاعتناء به، أو تنظيمه. فترك الموجود يوجد - أي باعتباره الموجود الذي هو -

يعني أن نتعاطى مع المفتوح ومع افتتاحه، الذي يدخل فيه كل موجود ويستقر، والذي يحمله معه - إلى حد ما - كل موجود. وقد تصور الفكر الغربي هذا المفتوح منذ البداية كلاماً محاجباً (تاليتيا). وعندما نترجم كلمة أليتيا بـ «اللاتحجب»، بدل أن نترجمها بـ «الحقيقة»، فليس ذلك لأن هذه الترجمة أكثر «حرفيّة» فقط، بل لأنها تتضمن مؤشراً يدفعنا إلى إعادة التفكير، بشكل أكثر أصالة، في المدلول المتبادل عن الحقيقة كتطابق للمنطق بمعنى (ما يزال غامضاً) أن يكون منكشفاً وبمعنى انكشف الموجود. (منكشفاً) لا يعني الضياع فيه، بل يعني القيام بتراجع أمام الموجود حتى يتجلّى فيما هو عليه وكما هو، بحيث يتمكّن التطابق الاستحضراري من أن يحدده ويفهمه. إن تركاً مثل هذا للموجود يوجد يعني أن نعرض أنفسنا أمام الموجود كما هو، وأن ننقل سلوكنا كله إلى مجال المفتوح. إن ترك الموجود يوجد، أي الحرية، هو في ذاته وجود في الخارج أمام الموجود، إنه وجود مفتوح وبراني (Ek-Sistant). إن ماهية الحرية، منظوراً إليها على ضوء ماهية الحقيقة، تبدو أمام الموجود خروجاً وافتتاحاً أمام الموجود من حيث أن له سمة كونه قابلاً للانكشف.

فالحرية ليست فقط هي ما يريد الحس المشترك أن يمرره تحت هذا الاسم: تلك النزوة التي تنبثق فينا أحياناً وتدفع باختيارنا إلى هذا الطرف أو ذاك. إن الحرية ليست مجرد غياب الإكراه المتعلق بإمكانياتنا في الفعل أو عدم الفعل.

لكنها أيضاً لا تكمن في الطوعية تجاه مطلب ما أو ضرورة ما (وبالتالي تجاه موجود ما). قبل هذا كله (قبل الحرية «السلبية» أو «الإيجابية») تكون الحرية هي انسحاح المجال أمام انكشاف الموجود من حيث هو كذلك. وهكذا تجد قابلية الموجود للانكشاف نفسها مصانة بهذا الإفساح المنفتح، وبفضل هذا الإفساح يكون انتفاح المنفتح، أي «الحضور» (Da) هو ما هو.

في الدازاين يحتفظ للإنسان بالأساس الجوهرى الذى ظل لزمن طويل بدون أساس، والذى يمكنه من أن يوجد وجوداً منفتحاً و «الوجود» (Existence) لا يعني هنا «الوجود» (Existentia) كظهور لموجود معطى فقط. بل لا يجوز أن نفهم الوجود كمجهود وجودي أخلاقي مثلاً لإنسان مهموم بذاته هماً مرتكزاً على تكوينه النفسي الجسدي. إن الوجود المنفتح (Ek-Sistence)، من حيث أنه وجود متجلز في الحقيقة كحرية، هو تعرض أمام الطابع المنكشف للકائن من حيث هو كذلك. إن الوجود المنفتح للإنسان التاريخي، الذي لا يزال وجوداً غير مفهوم، وليس لديه حتى الحاجة إلى أن يؤسس تأسيساً جوهرياً، يبدأ عند اللحظة التي يستشعر فيها أول مفكر لا تحجب الموجود ويبدأ فيها بالتساؤل عما هو الموجود. بهذا التساؤل يكون لا تحجب الموجود قد تمت معاناته والإحساس به لأول مرة. فالوجود في كليته يتبدى ك «طبيعة»، وهذا اللفظ لا يقصد به هنا في هذه الفترة ميدان

خاص من ميادين الموجود، بل الموجود في كليته، مُدْرِكًا على شكل حضور في حالة تفتح دائم. هناك فقط عندما يتم الاعتناء بالموارد ذاته علانية، ويتم الإبقاء عليه في عدم تحجبه، وعندما يفهم هذا الإبقاء على ضوء التساؤل. حول الموجود كما هو هو، هناك فقط يبدأ التاريخ. إن الانكشاف الأصلي للوجود في كليته، والتساؤل حوله كما هو، وبداية التاريخ الغربي كلها عبارات تدل على نفس الشيء، فهي تحدث في نفس «الرمن»، لكن هذا الزمن، الذي هو ذاته غير قابل للقياس، يدشن إمكانية كل قياس.

ولكن إذا كان الدازين المنفتح، من حيث هو ترك الموجود يوجد، يحرر الإنسان من أجل «حريته»، إما بأن تقدم هذه لاختياره ممكناً ما (موجوداً)، أو بأن تفرض عليه شيئاً ضرورياً ما (موجوداً)، وإذا ذلك فليست الذات الإنسانية هي التي توفر على الحرية. فالإنسان لا «يملك» الحرية كخاصية، بل على العكس من ذلك، فالحرية، أي الدازين المنفتح والمنكشف، هي التي تمتلك الإنسان، وذلك بشكل أصيل مما يجعلها وحدها تمكن الإنسانية من أن تخلق العلاقة مع الموجود في كليته وكما هو، وهذا ما يتأسس عليه ويرتسم عليه كل تاريخ. الإنسان المنفتح الموجود خارج ذاته هو وحده التاريخي. أما «الطبيعة» فليس لها تاريخ.

إن الحرية، مفهومها على أنها ترك الموجود يوجد، تكمل وتحقق ماهية الحقيقة على شكل انكشاف للوجود.

«الحقيقة» ليست خاصية لقضية متوافقة تتلفظ بها «ذات» حول «موضوع»، بحيث «تكون لها قيمة» دون أن نعرف في أي مجال، إن الحقيقة هي انكشاف الموجود الذي يتحقق بواسطته نوع من الانفتاح. وضمن هذا الانفتاح يتطور كل سلوك، وكل موقف يتلذه الإنسان. وهذا هو السبب في أن الإنسان يوجد على نمط الوجود البراني.

بما أن كل سلوك إنساني هو سلوك منفتح على طريقته، ومتناقض مع ما يتعلق به، فإنه يتبعن أن يكون السلوك الأساسي المتعلق بترك الموجود يوجد، أي الحرية، قد تلقى، على شكل هبة، أمر تكيف تمثله الاستحضارى مع الموجود المقابل له. فالقول بأن الإنسان يتمتع بوجود منفتح يعني حينئذ: «أن تاريخ الإمكانيات الأساسية للإنسانية التاريخية يجد نفسه مهياً من أجل هذه الأخيرة في انكشاف الموجود في كليته. وحسب الطريقة التي تكون الماهية الأصلية للحقيقة ماثلة بها، تولد القرارات الحاسمة القليلة في التاريخ.

وبما أن الحقيقة حرية في ماهيتها، فإن الإنسان التاريخي يمكنه أيضاً - وهو يترك الموجود يوجد - ألا يتركه فيما هو وكما هو. عندئذ يصبح الموجود محولاً ومشوهاً. ومظهره يؤكد قوته. وفي هذه القوة تنبثق لاماهمية الحقيقة. وبما أن الحرية المنفتحة كاماهمية للحقيقة، ليست خاصية للإنسان، بل إن هذا الأخير لا يوجد وجوداً منفتحاً إلا من حيث أنه مملوك من طرف هذه الحرية ويصبح مؤهلاً لأن يكون له تاريخ، فإن

لا - ماهية الحقيقة لا يمكنها أن تنتج هكذا عن مجرد عدم المقدرة أو عن إهمال من طرف الإنسان. إن اللاحقيقة، على العكس من ذلك، يتبعن أن تشق من ماهية الحقيقة. إن كون الحقيقة واللاحقيقة ليستا غير مباليتين بتاتاً احدهما تجاه الأخرى من حيث ماهيتهم، بل تتضمن كل منهما للأخرى، هو السبب في أن قضية حقيقة يمكن أن تكون في حالة تعارض حاد مع قضية غير حقيقة معاقة لها. لا تصل مسألة ماهية الحقيقة إذن إلى ميدانها الأصلي إلا عندما تمكّن الرؤية الأولية للماهية الكاملة للحقيقة من احتواء التفكير في اللاحقيقة ضمن اكتشاف الحقيقة. إن اختبار لا - ماهية الحقيقة لا يسد ثغرة متبقية، بل إنه يشكل الخطوة الحاسمة في الطرح الصحيح لمسألة ماهية الحقيقة. ولكن كيف ندرك - ماهية الحقيقة؟ إذا كانت ماهية الحقيقة لا تستنفذ في توافق المنطوق مع الشيء، فإن اللا - حقيقة، هي كذلك، لا يمكن أن تعادل عدم توافق الحكم.

V

ماهية الحقيقة

لقد اكتشفت ماهية الحقيقة كحرية. هذه الأخيرة هي عملية ترك الموجود المنفتح يوجد، التي تكشف الموجود. كل سلوك منفتح يحدث تاركاً الموجود يوجد ومتخذناً موقفاً من هذا الموجود الخاص أو ذاك. لقد جعلت الحرية كل

سلوك متوافقاً، من قبل، مع الموجود في كليته من حيث إنها استسلام أمام اكتشاف هذا الموجود في كليته وكما هو. وهذا التقبل (التهيئ) لا يترك نفسه أبداً يدرك «كحالة من حالات النفس». إذ إننا بذلك نحرفه عن ماهيته ونفهمه انطلاقاً من مدلولات («كالحياة» و «النفس») لا يمكنها هي ذاتها أن تطمح إلى شرف الماهية إلا ظاهرياً وطالما أخطأنا في فهم هذا التقبل وحرفنا دلالته. إن الموافقة التقبلية أي التعرض التخارجي أمام الموجود في كليته لا يمكن أن تكون «معاشة» و «محسوسة» إلا لأن «الإنسان، وهو الكائن المزود بإحساس وشعور» قد أسلم نفسه لموافقة كاشفة للموجود في كليته، دون أن يستشعر ماهية هذا التهيئ التقبلية. إن كل سلوك للإنسان التاريخي - سواء أحس بذلك بوضوح أم لا، وسواء فهمه أم لا - هو سلوك متوافق، وبهذا التوافق فهو محمول في الموجود في كليته. إن درجة تجلي الموجود في كليته يختلف عن مجموع الموجودات المعروفة فعلاً. وعلى العكس من ذلك، فإنه عندما يكون الموجود معروفاً معرفة أقل من طرف الإنسان وليس مدركاً إلا بشكل أولي من طرف العلم، فإن تجلي الموجود في كليته يمكن أن يتأكد بصورة أكثر أساسية أكثر مما هو الأمر عندما يصبح ما هو معروف ومعطى باستمرار للمعرفة غير قابل للاستفاذ بالنسبة للنظر، وعندما لا يكون هناك شيء يقاوم حماس المعرفة، وذلك عندما تنطلق قدرة التقنية للسيطرة على الأشياء في هيجان لا نهاية له. وبالضبط في هذه التسوية التسطيحية العارفة بكل شيء من

طرف معرفة، لم تعد سوى مجرد معرفة، يخفت تجلي الموجود، ويغرق في الخواء (nullité) الظاهر لما ليس فيه اختلاف لما ليس إلا نسياً منسياً.

إن ترك الموجود يوجد، الذي هو مولد التوافق (توافق الدازاين مع الموجود في كليته)، يغمر ويسبق كل سلوك منفتح يحدث داخله. فسلوك الإنسان مخترق من قبل تجلي الموجود في كليته. وهذه الـ «في كليته» تظهر مع ذلك بالنسبة لأفق الانشغال والحساب اليوميين، كشيء لا يمكن إدراكه ولا التنبؤ به. إنه لا يمكن أحداً من التوصل إليه انطلاقاً من الموجود الذي تجلى منذ حين سواء كان هذا الأخير منتمياً إلى الطبيعة أو إلى التاريخ. ورغم أنه يخترق باستمرار كل شيء يجعله متوافقاً معه، فإنه يبقى، مع ذلك هو ذاته اللامحدد والممتنع عن التحديد، ولذلك فنحن غالباً ما نخلط بينه وبين ما هو أكثر تداولاً وأقل بروزاً. وما يخترقنا بهذا الشكل (من حيث إنه يجعلنا نتوافق) ليس لا شيء، بل هو، على العكس من ذلك، إخفاء للموجود في كليته. وبما أن ترك الموجود يوجد يترك الموجود يكون هو الذي يحيل إليه في سلوكه الخاص، وبذلك يكشفه، فإنه (أي ترك الموجود يوجد) يحجب الموجود في كليته. إن ترك الموجود يوجد هو في ذاته إذن وفي نفس الوقت اختفاء. في الحرية المفتوحة للدازاين يتحقق اختفاء الموجود في كليته وذاك هو الحجب والاحتجاب (L'obnubilation).

اللاحقيقة من حيث هي اختفاء

إن الانحصار يمنع اكتشاف الآليات. فهو لا يقبلها حتى كسلب أو حرمان للآليات بما هو خاص بها. فالانحصار إذن عندما نفك فيه انطلاقاً من الحقيقة كاناكتشاف فالانحصار هو سمة عدم التكشاف، وبالتالي فهو اللاحقيقة الأصلية الخاصة بـ بماهية الحقيقة. وتحجب الموجود في كلية لا يتأكد كنتيجة ثانية لمعرفة للموجود هي دائماً تجزئية. إن تحجب الموجود في كلية، أي اللاحقيقة الأصلية، أكثر قدمًا من كل تجلي لهذا الموجود أو ذاك، إنه أقدم أيضاً من عملية ترك الموجود ذاتها التي تخفي (وهي تكشّف)، وتتّخذ موقفاً بالنسبة إلى الاختفاء. ما الذي يحفظه ترك الموجود عبر هذه العلاقة مع الاختفاء؟ إنه ليس أقل من اختفاء الموجود كما هو، المحجّب في كلية، أي السر (Le mystère) ولا يتعلّق الأمر هنا بسر خاص يخص هذا الشيء أو ذاك، بل بهذا الحدث الفريد المتمثّل في كون السر (اختفاء ما هو محجّب)، من حيث هو كذلك، يسيطر على الوجود - هنا الخاص بالإنسان.

هكذا يحدث إذن، في عملية ترك الموجود يوجد، التي هي عملية كاشفة والتي تخفى في نفس الوقت الموجود في كليته، أن يبدو الاختفاء على هيئة ما هو محجوب في المقام الأول، إن الوجود - هنا من حيث أنه وجود «منفتح» يولد أول وأوسع عملية لانكشاف أي اللا-حقيقة الأصلية. إن اللاماهية الأصلية

للحقيقة هي السر. ولفظ لا ماهية لا يتضمن هنا إلى حد الآن ذلك الفرق المتناقض الذي نسبه لها عندما نفهم الماهية كشمولية، أو كإمكانية لما هو شمولي وكأساس له. ذلك لأن اللاماهية تعني هنا الماهية الموجودة من قبل. فـ «اللاماهية» عادة ما تدل على تشوه الماهية التي تدهورت من قبل. ومع ذلك تبقى اللاماهية دائماً، وهذه الدلالات كلها، مرتبطة أساساً بالماهية، وفق أنماط مقابلة، ولا تصبح أبداً غير جوهرية بمعنى غير مبالغة. لكن الحديث بهذا الشكل عن اللاماهية واللا-حقيقة يصدم كثيراً الرأي الذي لا يزال سائداً، ويبدو تكديساً إكراهياً «لمفارقات» اعتباطية. ولأنه يصعب حذف هذا المظهر، فإننا نريد التخلص عن هذه اللغة التي لا تأخذ صبغة مفارقة إلا بالنسبة للرأي (Doxa) المشترك. أما بالنسبة لمن يعرف فإن «اللا -» الداخلة في تكوين لفظ اللا-ماهية الأصلية للحقيقة كلا-حقيقة تشير على الأقل إلى ميدان حقيقة الوجود (وليس فقط الموجود) الذي هو ميدان لم يتم كشفه بعد.

إن الحرية من حيث هي ترك الموجود يوجد هي في ذاتها علاقة منفتحة وغير مغلقة على ذاتها. وهذه العلاقة هي التي يتأسس عليها كل سلوك ويتلقى منها التوجيه بأن يسلم نفسه للموجود ولا نكشفه. من ثمة تختفي مع الاحتفاء بهذه العلاقة هي ذاتها لأنها تهيء لنسيان السر كما تختفي في هذا النسيان.

ورغم أن الإنسان يرجع باستمرار إلى الموجود، فإنه يقتصر

عادة على هذا الموجود أو ذاك من حيث كونه منكشفاً. فالإنسان يرتبط بالواقع الجاري والقابل للسيطرة، حتى عندما يتعلق الأمر بما هوأساسي. وعندما يأخذ على عاتقه مهمة توسيع، وتحويل، وإعادة تملك وتأكيد السمة الإنكشافية للموجود في الميادين المختلفة من نشاطه، فإن التوجيهات المعباءة لهذه الغاية تظل محصورة في المجال الضيق لمشاريعه وحاجياته اليومية العجارية.

إن الانخراط في الحياة اليومية يعني في ذاته رفض الاعتراف باختفاء ما هو منحجب. ولا شك انه توجد كذلك في الحياة اليومية ألغاز وأشياء غير واضحة، وما هو غير أكيد، وما يحتمل الشك. لكن كل هذه المسائل، التي لا تنبثق عن أي قلق ليست سوى معابر ووسائل ضمن حركة الحياة اليومية العجارية، وبالتالي فهي غير أساسية. هناك حيث يكون احتجاب الموجود في كليته مسموحاً به على هيئة حد يعلن عن نفسه بشكل عرضي أمامنا، فإن الاختفاء كحدث أساسى لم يفلت بدوره من السقوط في غياب النسيان.

إلا أن السر المنسي للدازائن يبعده النسيان، بل على العكس من ذلك، فإن هذا النسيان يجعل الاختفاء الظاهر لما هو منسي حاضراً حضوراً خاصاً. ومن حيث إن السر ينفي ذاته في النسيان ومن أجل النسيان، فإنه يرغم الإنسان التاريخي على البقاء في مستوى الحياة اليومية وسلطها الزائفة. وهكذا تكمل الإنسانية التي تم التخلص منها، «عالمها» انطلاقاً من حاجاتها

ومقاصدها الراهنة وتملؤها بمشاريعها وحساباتها. والإنسان، من حيث إنه متناسٍ للموجود في كليته، يستعير من هذه المشاريع والحسابات معاييره فهو يحدد لنفسه مشاريعه وحساباته بتزوده دوماً بمقاييس جديدة دون أن يفكر في ذلك الذي يؤسس عملية القياس ذاتها ولا في ماهية ما يستمد منه القياس. وعلى الرغم من تقدمه نحو مقاييس جديدة وأهداف جديدة فإن الإنسان ينخدع حول الماهية الأصلية لمقاييسه. وهكذا فهو يسيء قياس ذاته، وذلك بشكل يزداد خطورة كلما اعتبر نفسه وحدها، كذات، هي مقاييس كل موجود، في هذا النسيان المفرط تتأكد الإنسانية من ذاتها بالحاج بفضل ما هو في كل لحظة، سهل المنال في الحياة اليومية. هذه المثابرة تجد سندتها، الذي هو سند غير معروف من طرفها، في العلاقة التي لا يكتفي الإنسان بواسطتها بأن يتواجد تواجداً افتتاحياً بل بأن ينغلق أي بأن ينشد إلى ما يقدمه له الموجود من حيث إنه يجد من ذاته وفي ذاته متجلياً.

وهكذا فإن الوجود المنفتح للدازين هو في الوقت ذاته وجود منغلق وحتى في الوجود المنغلق يخيم السر كماهية منسية للحقيقة وبالتالي «غير أساسية» بالنسبة لها.

VII

اللا-حقيقة من حيث هي تيهان

إن الإنسان باعتباره كائناً منغلاً ملتفت نحو ما هو جار ويومني في الموجود. إلا أنه لا يستطيع أن ينغلق إلا لأنه

منفتح، أي من حيث إنه يأخذ الموجود ذاته كمقاييس موجود. ومع ذلك، فالإنسانية، من خلال اتخاذ المقاييس الخاصة بها، معرضة عن السر. هذا الميل المنغلق نحو ما هو يومي وهذا الإعراض عن السر يسيران جنباً إلى جنب. فهما شيء واحد ونفس الشيء. وهذه الطريقة في الإقبال والاعراض تنتج، في العمق، عن الاضطراب المقلق الذي هو سمة الداذاين. إن هذا الاضطراب الذي يتهرب من السر ليتخد من الواقع اليومي الجاري ملادةً له، ويدفع الإنسان من موضوع يومي إلى آخر، فيجعله يخطئ السر، هذا الاضطراب هو التيه.

الإنسان يتيه. إنه لا يسقط في التيه في لحظة معينة. إنه لا يتحرك إلا في التيه لأنه ينغلق وهو ينفتح وبذلك يجد نفسه دوماً في التيه. فالتيه الذي يتخبط فيه الإنسان ليس له شكل المجرى الممتد على طول طريقه، والذي قد يحدث له أن يسقط فيه، بل على العكس من ذلك، فإن التيه جزء من التكوين الحميي للداذاين الذي يجد الإنسان التاريخي نفسه متروكاً له. والتيه هو مجال فعل ذلك الاضطراب الذي ينسى فيه الانفتاح المنغلق، وإن بشيء من المرونة، ذاته ويجد نفسه دوماً في خصاص منها من جديد. إن اختفاء الموجود في كليته، والذي هو ذاته محتاج، يتتأكد في اكتشاف الموجود الجرئي الذي يشكل، بوصفه نسياناً للاختفاء، التيه في جوهره.

إن التيه هو ضد - الماهية الأساسية للماهية الأصلية للحقيقة. إن التيه ينفتح على شكل مجال منفتح لكل خطوة

مشادة للحقيقة الأساسية. التيه هو مسرح الخطأ وأساسه. فهو ليس خطأً عابراً، ولكنه امبراطورية هذا التاريخ التي تتشابك وتحتبط فيها كل أشكال التيه، وذاك شأن الخطأ.

إن كل سلوك يمتلك طريقته الخاصة في التيه المقابلة لافتتاحه ولعلاقته بالموجود في كليته. والخطأ يمتد من التقدير والأخطاء الناجمة عن الجهل أو عدم التبصر، ومن الحسابات الخاطئة إلى الزلات والتجاوزات المتعلقة بقراراتنا الأساسية. إن ما تسميه العادة والمذاهب الفلسفية بالخطأ، أي عدم تطابق الحكم، وفساد المعرفة، ليس إلا طريقة سطحية جداً في التيه. فالتيه الذي ينبغي أن نفترض أن الأسس تتحرك فيه لتزيغ يشكل جزءاً أساسياً من افتتاح الدازاين. إن التيه يسيطر على الإنسان من حيث إنه يدفعه إلى أن يضل. ولكن بالضلال يسهم التيه أيضاً في إيجاد تلك الإمكانية التي يستطيع الإنسان استخراجها من وجوده المنفتح والمتمثلة في عدم السقوط في قبضة الضلال، فهو لن يختنق فيها إذا كان قادراً على معاناة التيه كما هو، وعلى التعرف على سر الدازاين.

ولما كان الوجود المنفتح المتعلق بتحرك في التيه، وكان التيه من حيث هو ضلال يهدد الإنسان دائماً بشكل من الأشكال، فإن الوجود المنفتح، بسبир هذا التهديد، مثقل بالسر - ولو بسر منسي - وهذا هو ما يجعل الإنسان، في وجوده المنفتح (الدازاين)، خاضعاً في نفس الوقت لسيادة السر والتهديد الصادر عن التيه. فكلاهما يبقيه في محنة

الإكراه. إن الماهية الكاملة للحقيقة، المتضمنة لضد ماهيتها، تبقى الدازين في المحنّة عن طريق هذا التأرجح الدائم بين السر والتهديد بالضلال. إن الدازين مخضع للإكراه. ومن دازين الإنسان، ومنه وحده ينبع اكتشاف الضرورة، ومن ثمة، يمكن للوجود الإنساني أن يتخد له موقعاً ضمن ما لا يمكن الاستغناء عنه.

إن اكتشاف الموجود من حيث هو كذلك هو في ذاته وفي الوقت نفسه اختفاء الموجود في كليته. وفي هذا التأني بين الاكتشاف والاختفاء يتأكد التيه. إن التيه واحتفاء المنحجب ينتميان إلى الماهية الأصلية للحقيقة. إن الحرية مفهومة انطلاقاً من الوجود المنفتح المتداخل للدازين، ليست ماهية الحقيقة (من حيث هي تطابق الاستحضار) إلا لأن الحرية ذاتها تصدر عن الماهية الأصلية للحقيقة، وعن سيادة السر في التيه. إن ترك الموجود يوجد عملية تتحقق بواسطة سلوكنا داخل المنفتح. ومع ذلك فإن ترك الموجود يوجد من حيث هو كذلك وفي كليته لا يحدث بشكل أصيل إلا إذا أخذ في ماهيته الأصلية من حين آخر. في هذه اللحظة يبدأ التقبل الحاسم للسر في التحقق في حضن التيه مدركاً من حيث هو كذلك. ومنذ تلك اللحظة يتم وضع السؤال المتعلق بـماهية الحقيقة في أصالتها الجذرية. ومنذ تلك اللحظة ينكشف أصل تشابك ماهية الحقيقة مع حقيقة الماهية. إن النظر إلى السر انطلاقاً من التيه يطرح مسألة السؤال الوحيد

التالي: ما هو الموجود من حيث هو كذلك وفي كليته؟ مثل هذا التساؤل يفكر في المسألة المزعجة بشكل أساسي والتي لم يتم بعد التحكم في غموضها: إنها مسألة وجود الموجود. إن فكر الوجود الذي يصدر عنه هذا التساؤل في الأصل قد تم تصوره منذ أفلاطون «كفلسفة» وسمى فيما بعد «بالميتافيزيقا».

VIII

سؤال الحقيقة والفلسفة:

إن تحرر الإنسان من أجل وجوده - المنفتح، ذلك التحرر الذي يؤسس التاريخ، لا يرقى إلى الكلام إلا في فكر الوجود. فالكلام ليس في المقام الأول «تعبيرًا» عن رأي ما، بل هو المكان الذي تقوم في كليته. وعدد الذين يدركون هذا الكلام لا يهم كثيراً. ونوعية أولئك الذين يمكنهم أن يولوا للكلام أهمية تقرر موقع الإنسان في التاريخ. لكن في هذه اللحظة بالذات من تاريخ العالم، حيث تكتمل بداية الفلسفة، تبدأ كذلك السيطرة العلنية للحس المشترك (للسفسطة).

إن الحس المشترك يستنجد ببداية الموجود المنكشف ويصف كل تساؤل فلسي بأنه اعتداء عليه وعلى تقبيلته المنفرة.

لكن ما يتصوره الحس المشترك - الذي هو مبرر في ميدانه الخاص - عن الفلسفة لا يتوصل إلى ماهية هذه الأخيرة، التي

لا تتحدد إلا بالنسبة إلى الحقيقة الأصلية للكائن كما هو في كليته. إن الماهية الكلية للحقيقة المتضمنة للا-ماهيتها والسائدة أصلاً على شكل اختفاء، والفلسفة من حيث إنها تضع السؤال المتعلق بهذه الحقيقة، منقسمة على ذاتها. وفكراها هو ذلك اللطف المرن الذي لا يستعصي على احتجاب الموجود في كليته. لكنها أيضاً القرار - المنفتح الصارم الذي يدفع الاختفاء (دون أن يحطمها، محافظاً على طبيعته) إلى مستوى الوضوح في التعقل، والفهم، وبذلك يرغمها على أن يظهر على حقيقته الخاصة.

والفلسفة في هذه الدقة الرقيقة والرقة الدقيقة اللتان تتركان الموجود يوجد من حيث هو كذلك وفي كليته، تنمو على شكل تساؤل إن لم نقل بأنه لا يستطيع الاقتصار على الموجود وحده، فإنه لا يسمح بأدنى تدخل خارجي. ولم يفت كانط استشراف المحننة الداخلية للفكر حين كتب عن الفلسفة: «إننا نرى الفلسفة هنا قد وضعت في موقع حرج: إذ يلزمها أن تجد موقعاً صلباً دون أن يكون لهذا مستند أو مرتكز في السماء أو على الأرض. يجب على الفلسفة أن تظهر هنا نقاءها بأن تجعل من نفسها حارسة لقوانينها الخاصة بدل أن تكون المبشرة بقوانين من وحي حس فطري أو لست أدرى أية طبيعة وصية عليها» (كانط، أسس ميتافيزيقاً الأخلاق، ترجمة فيكتور دلبوس ص 145).

إن كانط الذي تمهّد أعماله لآخر مرحلة من مراحل

الميتافيزيقا الغربية، بتأويله هذا لماهية الفلسفة، ينظر إلى ميدان ما كان له أن يفهمه طبقاً لموقفه الميتافيزيقي القائم على الذاتية، إلا انطلاقاً من هذه الأخيرة. لقد كان على الفلسفة إذن أن تفسر من طرف كانط على أنها محافظة على قوانينها الخاصة. هذا التصور الأساسي لمصير الفلسفة هو مع ذلك متسع بما يكفي ليرفض كل استبعاد للفكر. وأكثر صور هذا الاستبعاد فقرأً تختفي وراء ذريعة قبول الفلسفة «كتعبير» عن «الثقافة» (شينغل) أو كترف بالنسبة لإنسانية منهمكة في العمل.

وإذا كانت الفلسفة تتحقق ماهيتها مثلما طرحت أصلاً «كحامية لقوانينها الخاصة»، أو على العكس، إذا لم تكن محتومة ومدهومة في موقفها من حيث هي حامية لقوانينها الخاصة، من قبل حقيقة ذلك الذي ترجع إليه قوانينها، فذلك ما يتقرر بواسطة الأصلية التي تصير معها الماهية الأولى للحقيقة أساسية للتساؤل الفلسفى.

إن المحاولة المقدمة هنا تقود مسألة الحقيقة إلى ما وراء الحدود التقليدية للتصور المشترك وتساعد التفكير على التساؤل عما إذا لم يكن السؤال عن ماهية الحقيقة أولاً وفي نفس الوقت، هو السؤال عن حقيقة الماهية. لكن الفلسفة، من خلال مفهوم «الماهية» تفكّر في الوجود (Etre). ويإرجاعنا للإمكانية الداخلية لتوافق حكم ما إلى الحرية المفتوحة لترك الموجود يوجد، باعتبارها «أساسها»، وبوصفها أصل ماهية هذا

الأساس في الاختفاء والتيه، أردننا أن نبين أن ماهية الحقيقة ليست أبداً «عمومية» فارغة لشمولية «مجردة» وإنما هي خلافاً لذلك، المخفى الوحيد للتاريخ الفريد هو أيضاً، ذلك المختفي الذي يكشف «معنى» ما نسميه بالوجود ومعنى ما تعودنامنذ مدة طويلة على التفكير فيه على أنه موجود في كليته.

ملحوظة:

هذه المداخلة حول ماهية الحقيقة كانت قد قدمت على شكل محاضرة عامة في خريف وشتاء 1930 وفي صيف 1931.

السؤال الأساسي للمحاضرة قد تولد عن تأمل حول حقيقة الماهية، وقد تمت مراجعتها فيما بعد عدة مرات مع الإبقاء على نقطة الانطلاق والموقف الأساسي وبنية العمل.

إن السؤال الحاسم (الوجود والزمان، 1927) عن «معنى» الوجود، أي (الوجود والزمان، ص 151) عن أهمية المشروع، أي عن الانفتاح أو كذلك عن حقيقة الوجود لا عن حقيقة الموجود، لم يتم التطرق إليه خلالها عن قصد، يبدو ظاهرياً أن الفكر يبقى، خلال تطرقه لهذا السؤال، في طريق الميتافيزيقا. لكنه يحقق في خطواته الحاسمة - عندما يمر من الحقيقة كتوافق إلى الحرية المنفتحة ومن هاته إلى الحقيقة كاختفاء وتهيه - تنويراً للتساؤل الذي يؤدي إلى مجاوزة الميتافيزيقا.

فالمعرفة المكتسبة هنا تبلغ ذروتها في هذه التجربة

الحاصلة. إن الإنسان التاريخي لا يتهيأ له الاقتراب من حقيقة الوجود إلا انطلاقاً من الوجود هنا (الدازين) الذي يستطيع الإنسان الانحراف فيه. لذلك لم يتم التخلص هنا فقط عن كل شكل من أشكال «الأنثروبولوجيا» وعن كل تصور للإنسان كذاتية كما كان عليه الأمر في «الوجود والزمان» ولم يتم التوقف فقط عند متابعة حقيقة الوجود باعتبارها «أساساً» لموقف تاريخي جديد، بل إن مسار العرض أيضاً يحاول أن يفكك انطلاقاً من هذا «الأساس» الجديد؛

إن أطوار التساؤل في ذاتها مسار فكر يستشعر ذاته ويتأكد كثورة فيما يخص العلاقة بالكائن، بدل أن يقدم لنا مجرد تمثيلات ومفاهيم.

ترجمة د. محمد سبيلا

فيما يلي نتساءل حول موضوع التقنية. أن نتساءل هو أن نعمل على إعداد طريق وأن نشيده. لهذا فمن المناسب أن نفكّر قبل كل شيء في الطريق وألا نرتبط باقتراحات أو تسميات خاصة. الطريق هو طريق الفكر. كل طرق الفكر تقود، بكيفية غير واضحة وبممرات غير معتادة، عبر اللغة. إننا نسأل في موضوع التقنية ونريد بذلك أن نقيم علاقة حرة معها. والعلاقة تكون حرة، عندما تفتح كينونتنا على ماهية التقنية. إذا قدمنا جواباً حول هذه الماهية نستطيع عندئذ أن نعي النزعة التقنية *Technicité* في حدودها.

التقنية وماهية التقنية ليسا نفس الشيء. عندما نبحث في ماهية الشجرة علينا أن نفهم أن الذي يحكم كل شجرة باعتبارها شجرة، ليس هو ذاته شجرة يمكن أن نصادفها ضمن أشجار أخرى. وبالمثل فإن ماهية التقنية ليست مطلقاً شيئاً تقنياً. وهكذا فإننا لن ندرك أبداً علاقتنا بماهية التقنية طالما اقتصرنا على تمثيلها ومارستها، وعلى محاولة التلاويم معها أو الهروب منها. ومهما فعلنا فسيبقى خاضعين للتقنية ومحروميين

من الحرية سواء دافعنا عنها بانفعال أو أنكرناها. ومع ذلك فعندما نعتبر التقنية بمثابة شيء حيادي نكون عندئذ قد استسلمنا لها وبأسوأ الأشكال: لأن هذا التصور الذي حظي اليوم بحظوة خاصة يجعلنا عمياناً تماماً تجاه ماهية التقنية. ومنذ مدة ونحن ندرس بأن ماهية الشيء هي ما هو هذا الشيء. نتساءل حول التقنية، عندما نسأل ما هي التقنية. وكل واحد يعرف الإجابتين الجاهزتين عن هذا السؤال. تقول الإجابة الأولى: إن التقنية وسيلة من أجل تحقيق بعض الغايات. أما بالنسبة للثانية: فالتقنية فعالية خاصة بالإنسان. هاتان الطريقتان في تحديد التقنية متعاضستان، وذلك لأن وضع غايات، وتكوين واستعمال وسائل كل ذلك يعد من أفعال الإنسان، كما أن صنع واستعمال آلات وأجهزة وأدوات يُعد جزءاً من ماهية التقنية. هذه الأشياء المصنوعة والمستخدمة، بالإضافة إلى الحاجيات والغايات التي تتحققها، كلها تشكل جزءاً من ماهية التقنية. إن التقنية هي مجموع هذه المعدات، بل هي ذاتها عدة (باللاتينية نقول أداة: *Instrumentum*).

يمكن أن نسمى التصور الجاري للتقنية، والذي بمقتضاه تكون التقنية وسيلة وفعالية إنسانية، بالتصور الأداتي والأنثروبولوجي للتقنية.

من يريد أن ينكر صواب هذا التصور؟ إنه تصور يناسب بشكل ظاهر كل ما نراه ونحن نتكلّم عن التقنية: بل إن التصور الأداتي للتقنية صائب بطريقة أقل جلباً للاطمئنان بقدر

ما يكون مطبيقاً على التقنية الحديثة؛ التي نؤكد عنها من جهة أخرى، ومعنا بعض الحق في ذلك، أن هذا التصور مختلف تماماً وبالتالي جديد بالقياس إلى التقنية اليدوية السابقة. لنأخذ مثلاً محطة مولدة للكهرباء، سنرى أنها هي أيضاً بأسطواناتها ومولداتها، وسيلة شيدت من طرف الإنسان لأجل غاية وضعها الإنسان. أما الطائرة النفاثة، أو الآلة ذات التواتر العالي فهما أيضاً وسائلان من أجل تحقيق غايات. من الطبيعي أن نرى أن محطة الرادار هي وسيلة أكثر تعقيداً من طاحونة الهواء، كما أن بناء آلة ذات تواتر عالي يتطلب تضافر مختلف أشكال التقنية الصناعية. وبالطبع فمعمل نشرة خشب صغير يعمل في وادٍ مجهول بالغابة السوداء، سيكون وسيلة بدائية بالمقارنة مع المحطة الكهربائية «للراين».

يظل من الصائب أن التقنية الحديثة هي أيضاً، وسيلة من أجل تحقيق غايات. لهذا نرى أن التصور الأداتي للتقنية يوجه كل الجهد ليضع الإنسان في علاقة صائبة مع التقنية. إن الاستعمال الجيد لهذه التقنية على أنها وسيلة هو النقطة الجوهرية في هذه المحاولة. لهذا نريد - كما يقال - أن تتحكم في التقنية ونوجهها لصالح غايات «روحية». نريد أن نصبح سادة عليها. إن إرادة السيادة هاته تصبح أكثر إلحاحاً كلما هددت التقنية أكثر بالانفلات من مراقبة الإنسان.

لكن لنفترض الآن أن التقنية ليست مجرد وسيلة: ما هي الحظوظ التي تبقى للإرادة في أن تتحكم فيها؟ مع ذلك نقول

بأن التصور الأداتي للتقنية كان صحيحاً، وهو ما زال كذلك. إن النظرة الصحيحة تلاحظ دوماً، فيما هو أمامنا، شيئاً ما صائباً. لكي تكون الملاحظة صحيحة فهي لا تحتاج لكشف ماهية ما هو أمامنا، هناك فقط عندما يحدث مثل هذا الانكشاف يتجلّى ما هو حقيقي. لذلك فإن ما هو دقيق فقط لم يصل بعد إلى كونه هو الحقيقي. هذا الأخير هو وحده الذي يضعنا في علاقة حرة مع هذا الذي يخاطبنا انتلاقاً من ماهيته الخاصة. إن التصور الأداتي للتقنية، رغم صحته لم يكشف لنا بعد عن ماهيتها. لكي نسير نحوها، أو على الأقل لنقترب منها، علينا أن نبحث عن الحقيقي عبر الدقيق، وعليها أن نسأل ما هو الطابع الأداتي ذاته؟ ولم تتعلق أشياء مثل: الوسيلة والغاية؟ تعني الوسيلة ما به نتجز ونحصل على شيء ما. أما ما يكون له مفعول كنتيجة فنسميه علة. لكن الشيء الذي بواسطته يكون شيء آخر قد أنجز لا يكون وحده كافياً ليسمى علة. الغاية التي بمحاجها تتحدد طبيعة الوسائل هي أيضاً تعتبر بمثابة علة. هناك حيث تصبح الغايات موضع بحث والوسائل موضع استعمال، وحيث تكون الأداتية سائدة، هنا أيضاً تسود العلية.

تعلمنا الفلسفة منذ قرون بأن هناك أربع علل.

1 - العلة المادية: مثلاً المادة التي نصنع بها كأساً من الفضة.

2 - العلة الصورية: الشكل الذي تدخل فيه المادة.

3 - العلة الغائية: مثلاً الغاية التي بها يتحدد كل من مادة وشكل الكأس التي نحن بحاجة إليها.

4 - العلة الفاعلة: أي تلك التي تصنع النتيجة أي الكأس الواقعية المكتملة: الصائغ. ستنكشف لنا ماهية التقنية متمثلة كوسيلة، عندما نرجع الأداتية إلى العلة الرباعية.

لكن إذا كانت العلية، من جهتها، تحفي في الظلام ما هي فالحق، أنه منذ قرون، ونحن نتصرف وكأن نظرية العلل الأربع حقيقة نزلت من السماء، وأنها واضحة وضوح النهار. غير أنه ستأتي المناسبة لتساءل: لماذا هناك بالتدقيق أربع علل؟

وعندما نتحاول عن العلل ماذا تعني بالضبط كلمة «علة»؟ انطلاقاً من ماذا يتحدد الطابع العلّي للعمل الأربع الذي يجعل هذه العلل متضامنة الواحدة مع الأخرى؟

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

لقد تعودنا، منذ مدة طويلة على أن نتصور العلة بأنها الشيء الذي يفعل ويحدث. يعني الفعل أحدث هنا: أحرز على نتائج. إن العلة الفاعلة، من ضمن العلل الأربع، هي التي تطبع العلية بطريقة محددة. هذا إلى درجة أنها لا تدخل في الحسابان العلة الغائية. إن الكلمتان (Causa-Casus) (تعنيان العلة باللغة اللاتينية) ترتبطان بالفعل (Cadere) ويعني سقط. وهما يعنيان: هذا الذي يعمل بطريقة معينة، بحيث أن شيئاً ما «يحدث» في

النتيجة بشكل أو باخر. نشير إلى أن نظرية العلل الأربع ترجع إلى أرسطو. لكن في كل الحقب اللاحقة لليونان، التي تبحث تحت تسمية أو تمثل العلية، نلاحظ أنه ليس للعلية في الفكر اليوناني، أي شبه مع معنى الإنجاز والإحداث. إن الفعل الذي نسميه نحن علة، والذي سماه الرومان *Causa* يسميه اليونان: «ال فعل الذي يستجيب له ...». هناك مثال يمكن أن يوضح ذلك:

الفضة هي ما أصنع به كأس الفضة. ومن حيث هي تلك المادة فإنها مشاركة في مسؤولية صنع الكأس. والكأس مدينة للفضة بما صنعت به. لكنها لا تبقى مدينة فقط للفضة. إن ما هو مدين للفضة، من حيث هو كأس، يبدو في مظهره الخارجي على شكل كأس وليس على شكل إبزيم أو حلقة حديدية، فهو مدين إذن في نفس الوقت لهيأة (*Idéa*: فكرة بالمعنى اليوناني) شكله ككأس. إن الفضة التي دخلت فيها هيأة الكأس، وهيأة التي في شكلها يظهر شيء الفضة، هما معاً، بطريقتهما، مسؤولان عن الكأس مسؤولة مشتركة.

هناك عامل ثالث يقى، قبل أي شيء، مسؤولاً عن الكأس، وهو ما يدرجه مسبقاً في عملية التكريس والهبة. وهكذا يكون معرفاً كشيء قرباني. إن ما يعرف الشيء يتممه، والشيء لا ينتهي مع هذه «الغاية» بل يبدأ انطلاقاً منها على أنه هو ما سيصاحبه الشيء بعد صنعه. هذا الذي يتمم ويكمel يقال له باليونانية (*تيلوس*)، وهي كلمة تترجم في الغالب بكلمة

«هدف» و «غاية»، وهو ما يقودنا إلى تأويل خاطئ. إن التيلوس هو المسؤول عن المادة وعن الهيئة اللذين يشاركان معاً في مسؤولية صنع كأس القربان.

في الأخير هناك عامل رابع، يتکفل هو أيضاً بإحضار وإنجاز كأس القربان المكتملة: إنه الصائغ. لكن ليس بمعنى أن الصائغ قد صنع، بعمليته هاته، كأس القربان المكتملة كنتيجة لصناعته، أي ليس مطلقاً كعلة فاعلة.

لا تعرف نظرية أرسطو العلة التي يشير إليها هذا الاسم كما أنها لا تستعمل لفظاً إغريقياً معاذلاً.

الصائغ يعتبر ويجمع الأنماط الثلاثة المذكورة «للفعل الذي تستجيب له». الفعل «اعتبر» يعبر عنه في اليونانية بجمع وضم، ويرتبط بفعل الإظهار. إن الصائغ هو المسؤول المشارك وكأنه ما يجد ويحافظ، انتلاقاً منه، إنتاج كأس القربان وارتکازه على ذاته، انباشهما الأول. إن الأنماط الثلاثة المذكورة سابقاً للفعل الذي تستجيب له مدينة لتفكير الصائغ في ظهورها وفي دخولها عملية إنتاج الكأس، إنها مدينة له أيضاً بالكيفية التي صنع بها.

ها هي كأس القربان حاضرة وتحت تصرفنا، موجهة بالأنماط الأربع «للفعل الذي تستجيب له» ولو أن الأنماط مختلفة فيما بينها، فهي تبقى، مع ذلك، مترابطة بعضها بعض. ما الذي يوجدها مسبقاً؟ في أي مجال تدور اللعبة المزعجة للأنماط الأربع «للفعل الذي يستجيب له...»، من أين تنحدر

وحدة العلل الأربع؟ بتعبير يوناني ماذا يعني «ال فعل الذي تستجيب له ..؟»

نحن بدورنا أبناء اليوم، نميل بسهولة لفهم «ال فعل الذي تستجيب له» بطريقة أخلاقية، أي نعتبره كنقص، أو نؤوله كنوع من عملية تطبيقية. في كلتا الحالتين نسد الطريق المؤدية إلى المعنى الأول الذي سمي بالعلية. لهذا طالما لم ينفتح لنا هذا الطريق لندرك ما هي بالضبط هذه الأداتية التي تكمن في العلية.

لكي نتحصن ضد هذه التأويلات الخاطئة «لل فعل الذي تستجيب له» نستوهم أنماطه الأربع، منطلقين من هذا الذي يتعين عليها أن تستجيب له. نتابع مثالنا ونقول: تتکفل الأنماط الأربع بكون كأس الفضة هي أمامنا وتحت تصرفنا كشيء يصلح للاستعمال في طقس القربان. تحدد هذه الأفعال معنى أن يكون الشيء أمامنا، وتحت تصرفنا وهذا هو ما يسم حضور شيء حاضر. إن الأنماط الأربع «لل فعل الذي تستجيب له ..» تقود شيئاً ما نحو «ظهوره». إنها تتركه يحدث ويحصل و «أن يكون قريباً من». إنها تحرره في هذا الاتجاه وتتركه يتقدم في مجده الكامل. إن لل فعل الذي تستجيب له السمة الأساسية المتمثلة في هذا الترك للشيء يتقدم في مجده. بهذا المعنى أي ترك الشيء يتقدم يكون «ال فعل الذي تستجيب له ..» هو «الإتيان ب». ونحن نأخذ بعين الاعتبار شعور اليونان تجاه «ال فعل الذي يستجيب له ...» سمعطى الآن لكلمة الإتيان

ب بمعنى أوسع «عن المعنى المعتاد» بحيث يعبر عن ماهية العلية كما فكر فيها اليونان. وعلى عكس ذلك فإن الدلالة المتداولة والضيقة لـ «كان مناسبة لـ» لا تذكرنا بأكثر من صدمة أولية واندلاع، ويشير إلى نوع من العلة الثانوية ضمن مجموعة العلل.

في أي مجال تتحرك اللعبة المتفقة للأملاط الأربع للإتيان بـ؟ إنها تترك ما ليس بعد حاضراً، يصل في الحضور. وهكذا فالعلل الأربع محكومة بفعل اقتياض، يقود شيئاً حاضراً نحو «الظهور». في عبارة من محاورة «المأدبة» يقول لنا أفالاطون ما هو فعل الاقتياض هذا: «كل اتيان بـ أيـا كانـ يمر ويتقدم من اللاحضور إلى الحضور، هو «إنتاج».

النقطة الجوهرية هنا هي أن نأخذ الكلمة الإنتاج في كل مدهاها، وفي نفس الوقت بالمعنى الذي نسبه لها اليونانيون. ليس الإنتاج هو فقط الصناعة الحرافية، وليس هو فقط الفعل الشعري والفنـي الذي يظهر ويخبر على شكل صورة. إن الطبيعة (بالمعنى اليوناني أي الفيسيـس) التي عن طريقها ينفتح شيء من تلقاء ذاته هي أيضاً إنتاج. بل هي ذاتها إنتاج بأرقى معانـي الكلمة. لأن ما هو حاضـر يملك في ذاته إمكانـية الانفتاح (المتضمنـة) في الإنتاج، مثلاً الـإمكانـية التي لدى الوردة في أن تتفتح في ازدهارـها. على العـكس من ذلك فإن ما أنتـج من طـرف الصـائـع أو الفنان كـكـأس الفـضـة مثـلاً، لا يـملك في ذاته إمكانـية أن يـنـفتح (المـضـمنـة في) الإـنـتـاج، بل إنه يـمـلكـها

عبر الآخر، أي عبر الفنان أو الصانع.

إن أنماط الإتيان بـ أي العلل الأربع تقوم بعملها إذن داخل عملية الإنتاج. وبفعل عملية الإنتاج يظهر إلى الوجود، في كل مرة، سواء ما ينمو في الطبيعة أو ما تصنعه الحرف والفنون.

لكن كيف حدث هذا الإنتاج سواء في الطبيعة أو في الصناعة؟ ما هو هذا الإنتاج الذي تتحرك فيه الأنماط الأربع للإتيان بـ؟

يتعلق الإتيان بـ بحضور كل ما يظهر في عملية الإنتاج. إن الإنتاج ينقل الشيء من حالة الاختفاء إلى حالة عدم الاختفاء. فهو إذن يستحضر ويقدم. لا يحدث فعل الإنتاج هذا إلا بقدر ما يقود شيئاً من الاختفاء إلى عدم الاختفاء. يستند فعل الوصول هذا، ويجد نفسه فيما نسميه بالانكشاف (الكلمة تعني هنا فعل الخروج من الغياب والتستر). لقد سمي اليونان هذا الانكشاف باسم الأليتيا وهي الكلمة ترجمتها الرومان بحقيقة Veritas. نحن الألمان نقول Wahrheit (حقيقة) ونفهم منها عادة دقة أو صواب التمثل.

أين نحن تائرون؟ تسائلنا عما هي التقنية، وهذا نحن الآن أمام الأليتيا، أمام الانكشاف. ما علاقة ماهية التقنية بالانكشاف؟ الجواب هو أنها تلتقي معه في كل شيء. لأن كل إنتاج يجد أساسه في الانكشاف. غير أن هذا الأخير تتجمع فيه الأنماط الأربع للإتيان بـ أي العلية، ويفحصها في مجال الانكشاف تدخل الغايات والوسائل والأداتية أيضاً، وهذه

تعتبر البعد الأساسي للتقنية. إذا دققنا بهدوء، سؤالنا، وتساءلنا ما هي بالضبط هذه التقنية المفهومة كوسيلة عندئذ سنصل إلى الانكشاف، الانكشاف وفيه تكمن إمكانية كل عملية صنع منتجة.

هكذا ليست التقنية وسيلة فحسب، بل هي نمط من الانكشاف. إذا اعتبرناها كذلك، سينفتح لنا بالنسبة لاهية التقنية مجال مخالف تماماً. إنه مجال الانكشاف، أي مجال الحقيقة.

هذا المنظور يدهشنا، ينبغي أن يدهشنا لأطول مدة ممكناً، وبطريقة ملحة، ليدفعنا في الأخير إلى أن نطرح، بجدية هذا السؤال البسيط: ماذا تعني إذن الكلمة «تقني». تندحر هذه الكلمة من الكلمة يونانية أخرى هي «*Τεκνικόν*» وهي تعني الشيء الذي ينتمي للتقنية. لفهم معنى هذه الكلمة الأخيرة، علينا أن نأخذ بعين الاعتبار نقطتين: الأولى هي أن التقنية لا تعني فعل الصانع وفه فقط، بل تعني كذلك أيضاً الفن والفنون الجميلة. التقنية جزء من فعل للإنتاج، إنها صناعة أو إنتاج شعري بالمعنى الأسمى للكلمة «*Poietique*».

أما النقطة الأخرى بخصوص الكلمة تقنية، فهي أيضاً أكثر أهمية. إلى حدود فترة أفلاطون، كانت الكلمة «تقنية» مرتبطة دائماً بالكلمة (أبيستينون) وهي تعني العلم أو المعرفة. الاثنين اسماً للمعرفة بالمعنى الأوسع. فهما يعنيان فعل القدرة على الاهتداء في شيء ما، والتعرف إليه. تقدم المعرفة افتتاحات،

وبما هي كذلك فهي انكشاف. في بحث خاص (الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الخامس، الفصل الثالث والرابع) يميز أرسطو بين المعرفة والتقنية، وذلك من حيث ما يكشفانه والطريقة التي يكشفانه بها. إن التقنية شكل من أشكال الآليات. إنها تكشف هذا الذي لا ينبع ذاته وليس بعد أمامنا، وهو ما يمكن أن يأخذ مرة هذا المظاهر، وهذه الهيئة، ويأخذ مرة أخرى شكلًا آخر. إن من يشيد منزلًا أو بآخرة، أو يصنع كأساً قربانياً، يكشف الشيء الذي يتعين انتاجه حسب منظورات الأنماط الأربعة «للاليات بـ». هذا الانكشاف يجمع قبلنا المظاهر الخارجي ومادة الباخرة أو المنزل في منظور الشيء الجاهز والمرئي، ويحدد انطلاقاً من ذلك كيفيات الصنع. وهكذا فالنقطة الحاسمة في التقنية لا تكمن نهائياً في الفعل والاستعمال، ولا في استخدام الوسائل أيضاً لا بل تكمن في الانكشاف الذي تتحدث عنه. وهكذا فالتقنية هي انتاج بمعنى انكشاف لا إنتاج بمعنى الصنع.

يكفي أن نظهر ما تعنيه كلمة التقنية، والكيفية التي يتصور بها اليونان هذا الذي يسمونه بالتقنية، لكي نسير إلى نفس نقطة الالقاء التي انكشفت لنا، حين كنا نبحث عما تعنيه في الحقيقة الاداتية باعتبارها كذلك.

إن التقنية شكل من أشكال الانكشاف، فهي تنشر كينونتها في المنطقة التي وجد فيها الانكشاف، واللاتحجب، والاليات أي حيث وجدت الحقيقة.

بعد تحديدنا للمنطقة حيث يجب البحث عن ماهية التقنية يمكن أن نعرض ونقول بأن هذه المنطقة جائزة بالنسبة للفكر اليوناني، وأحسن من ذلك نقول بأنها تناسب التقنية الحرفية، لكنها غير مطابقة باتاتاً للتقنية الحديثة القائمة على المحركات. إن التقنية الحديثة هي وحدها العنصر المغلق الذي يدفعنا لنتساءل عما هي «الـ» تقنية. يقال إن التقنية الحديثة مختلفة عن سابقاتها، إلى درجة أنها لا يمكن أن تقارن معها، لأنها مؤسسة على العلم الحديث الدقيق للطبيعة. قبل قليل، كنا قدرأينا بوضوح أن العكس أيضاً صحيح: الفيزياء الحديثة، بما هي تجريبية فهي تخضع لعتاد تقني، وهي مشروطة بتقدم صناعة الآلات. هذه العلاقة المتبادلة بين التقنية والفيزياء تبدو صائبة. لكن الملاحظة التي قيلت عنها تبقى ملاحظة «تاريجية» للأحداث، حيث أنها لا تقول لنا شيئاً عن أساس هذه العلاقة المتبادلة. ومع ذلك يبقى السؤال الحاسم هو ما هي إذن ماهية التقنية الحديثة، لكي تستطيع هذه الأخيرة أن تتجزأ على استخدام العلوم الطبيعية الدقيقة؟

ما هي التقنية الحديثة؟ هي أيضاً اكتشاف. حين نمعن النظر في هذه السمة الأساسية، حينئذ يتجلّى لنا ما هو جديد فيها.

إن الانكشاف الذي يسود التقنية الحديثة لا يتجلّى في انتاج، بمعنى انتاج شعري. الانكشاف الذي يسود التقنية الحديثة هو عبارة عن تحريض عن طريقه تكون الطبيعة منذورة إلى تقديم طاقة يمكن، من حيث هي كذلك، أن تستخرج

وتراكم. لكن ألا يمكن أن نقول نفس الشيء عن طاحونة الهواء القديمة؟

لا: إن اجتاحتها تدور بفعل الريح، وهي منذورة مباشرة إلى هبوبه. لكن إذا كانت الطاحونة الهوائية تضع تحت تصرفنا طاقة متولدة عن حركة الهواء، فليس ذلك لمراكمتها.

وعلى العكس من ذلك فإن منطقة من المناطق تكون مدعوة إلى ومحرضة على استخراج الفحم الحجري والمعادن. تظهر القشرة الأرضية اليوم كحوض للفحم الحجري، والأرض كمستودع للمعادن. كم يبدو مختلفاً تماماً الحقل الذي كان يحرثه الفلاح فيما مضى، في حين كان فعل «حرث» ما يزال يعني: أحاط الحقل بسياج واعتنى به. عمل الفلاح هذا لا يحرض الأرض المزروعة. عندما يزرع الفلاح الحبة، فهو يعهد بالبذرة إلى قوى النمو، ويسهر عليها حتى تزدهر. لكن خلال ذلك، أدخلت فلاحة الحقول هي أيضاً، في حركة للفلاح من نوع آخر، حركة «طالب» الطبيعة، بمعنى تحرضها. لهذا أصبحت الفلاحة اليوم عبارة عن صناعة ممكنة للتغذية. يطلب الهواء لتقديم الأزوت والأرض من أجل المعادن، وتلتزم المعادن مثلاً للحصول على الأورانيوم، وهذا الأخير من أجل الطاقة الذرية، التي يمكن تسخيرها إما من أجل غaiات التدمير أو للاستعمال السلمي.

إن فعل الالتماس الذي يستفر الطاقات الطبيعية ويحرضها يمكن اعتباره بمثابة «تقديم» بمعنى مزدوج. إنه يقدم باعتباره

يفتح ويوضح. مع ذلك فهذا التقديم هو تقديم يشير مسبقاً إلى كونه يقدم شيئاً آخر، أي يدفعه إلى الأمام من أجل استعماله النهائي وبأقل كلفة ممكنة. إن الفحم المستخرج من الحوض لا «يوضع هناك» ليقوى ببساطة هناك، أو ليكون في أي مكان بل أنه يخزن، وهذا يعني أنه يوضع في مكان تكون الحرارة الشمسية المختزنة فيه «مسخراً» له. وهاته الأخيرة مدعوة إلى تسليم حرارة مرتفعة، تكون بدورها مسخراً لتسليم البخار الذي يولد الضغط الناتج عنه حركة آلية تشغل مصنعاً.

إن المحطة الكهربائية التي أقيمت في مكان ما بنهر الراين ترغمه على تسليم ضغطه المائي الذي يرغم بدوره الآلات على الدوران. تعمل هذه الحركة إذن على تدوير الآلة التي تنتج التيار الكهربائي الذي تبقى المحطة الجهوية وشبكتها مسخرتين لغاية توصيله ونقله. في هذا النطاق تتسلسل النتائج الواحدة بعد الأخرى، ابتداء من عملية وضع الطاقة الكهربائية، لظهور نهر «الراين» كشيء «مسخراً». لم تُشيد المحطة على مجرى النهر مثل القنطرة الخشبية القديمة التي تربط منذ قرون هذه الصفة بالأخرى، بل إن النهر هو الذي حُبس في المحطة. يكتسب النهر اليوم صفتة كنهر، أي كممون بالضغط المائي من ماهية المحطة. من أجل أن نرى ونقيس - ولو من بعيد - العنصر المهول الذي يسود هنا، لنتوقف لحظة عند هذا التعارض الذي يظهر بين هذين العنوانين: «الراين» أي النهر المحبوس في معلم للطاقة، و «الراين» كعنوان لذلك العمل

الفني الذي هو نشيد هولدرلين. لكن الراين يظل كما يقولون - هو نهر المنظر. ليكن. لكن كيف بإمكانه أن يظل كذلك؟ إنه ليس سوى شيء نقدم له طلباً. أو يكون موضوع زيارة منظمة من طرف وكالة للأسفار وقد أنشأت هنالك صناعة خاصة بالعقل.

إن الانكشاف الذي يحكم التقنية الحديثة يتخذ سمة مناداة أي استفزاز وتحريض. لقد حدثت هذه المناداة عندما تحررت الطاقة المختفية في الطبيعة، وما تم الحصول عليه بهذا الشكل ثم تحويله، وما تم تحويله تمت مراكمته واحتزانه، وما تمت مراكمته تم توزيعه، وما تم توزيعه تم خفضه وأستهلاكه من جديد. إن الأفعال: حُصّل، وحول، وراكم، وزع، وخَفَّض هي أنماط للانكشاف. لكن هذا الانكشاف لا يحدث بسهولة ولا يضيع في اللامحدود، بل إنه يكشف لذاته طرقه الخاصة، الملتوية، بكيفيات متعددة، وهو يكشفها من حيث أنه يوجهها ويتحكم فيها. وهذا التوجه ذاته مضمون (ومؤمن ومؤكد). فالتوجه والضمان (للتوجه) هي السمات الرئيسية للانكشاف الذي يقوم بالتحريض.

أما الآن أي نوع من الانكشاف يلائم ما سيتحقق بالمناداة المحرضة؟

إن ما يتحقق بهذا الشكل يطلب منه أن يكون مسخراً للتو في المكان المطلوب، وأن يكون موجوداً فيه بشكل يجعله طوع تسخير لاحق.

إن الذي يكون هكذا مسخراً، له وضعه وثباته. هذا الوضع ثابت ندعوه الأساس أو المخزون (Bestand - fonds). تعني كلمة الأساس هنا أكثر من المخزون الاحتياطي (Stock) والأشياء الأكثر ضرورة وأساسية. إن كلمة أساس هنا تتبعاً لشرف العنوان. وهو لا يميز شيئاً أقل من الكيفية التي يحضر بها كل ما تم الحصول عليه بواسطة الانكشاف الذي يحرض ويشير. إن ما هو هناك بمعنى أساس أو مخزون لم يعد مواجهاً لنا كموضوع.

لكن ما القول في طائرة تجارية واقفة على أرضية المطار وقت الإقلاع، إنها مع ذلك موضوع بكل تأكيد، نستطيع أن نتمثل الطائرة كما هي، لكن نلاحظ أنها تخفي ما هي عليه والكيفية التي تكون عليها. في المدرج حيث هي واقفة، لا تنكشف كمخزون إلا بقدر ما تكون مسخراً لتأمين إمكانية نقل. لذا ينبغي أن تكون قابلة للتسخير، أي مستعدة للتحليق، وعليها أن تكون كذلك في كل تركيباتها وفي كل أجزائها. (لنتطرق هنا للتعریف الهیجلي الذي يعتبر الآلة أداة مستقلة). سيكون الحكم صائباً من وجة نظر الأداة الحرفية اليدوية التقليدية. لكن ما نلاحظه هو أن هذا الحكم لم يفكر في الآلة انطلاقاً من ماهية التقنية التي ترتكز عليها هذه الآلة. من وجة نظر المخزون تبقى الآلة تابعة حتماً لأنها تستمد كينونتها من تسخيرها لشيء آخر قابل للتسخير بدوره.

إذا كنا، في هذه اللحظة التي نحاول فيها أن نبين التقنية

كانكشاف يحرض، نلاحظ أن التعبير: «نادى» و «سخر» و «مخزون»، تفرض نفسها علينا بطريقة جافة ووحيدة الشكل أي مزعجة، فإن لهذا الفعل ما يبرره في الذات التي يتعلق بها الأمر.

من يقوم بهذه المناداة المحرضة، التي عن طريقها ينكشف ما نسميه الواقع على شكل أساس ومخزون؟ إنه الإنسان بالطبع. لكن في أي مجال يستطيع الإنسان أن يقوم بمثل هذا الكشف؟ يمكن للإنسان بدون شك، وبهذه الكيفية أو تلك، أن يتمثل أو يضع هذا الشيء أو ذاك، أو يتعاطى معه. لكنه لا يمكنه قط أن يتحكم في أشكال الظهور والاختفاء التي يظهر فيها الواقع أو ينسحب. إذا كان «الواقع، منذ أفلاطون، يتجلّى من خلال نور الأفكار فإن السبب لا يعود إلى أفلاطون، بقدر ما يكون المفكر قد استجاب فقط لما انكشف له، وفقط بقدر ما يجد الإنسان نفسه مدفوعاً إلى تحرير طاقات الطبيعة يحدث هذا الانكشاف (أو الانكشاف) الذي يقوم بعملية التسخير».

إن الكيفية التي نتحدث بها عادة عن الموارد البشرية، أو عن عدد مرضى عيادة طبية، يوحي لنا بهذا التصور. إن حارس الغابة الذي يقيس الخشب المقطوع، والذي يتبع - ظاهرياً - نفس الطرق ونفس الأساليب التي قام بها جده، هو اليوم، علم بذلك أم لا، مسخر من طرف قطاع صناعة الخشب. وهو مسخر لأنه يعمل على جعل السيليلوز قابلاً للتسخير، وهذا

الأخير تستدعيه طلبات الورق من طرف الجرائد والمجلات المchorة. هذه المجالات تنادي وتدعى بدورها الرأي العام ليتشرب الأشياء المطبوعة حتى يتسرّع هو ذاته لصوغ وتكوين الرأين استجابة لطلبيّة تم التوصل بها في هذا الشأن. ولكن بما أن الإنسان مدعو، وبطريقة أكثر أصالة من الطاقات الطبيعية، مدعو «للتسخير» فإنه لا يصبح أبداً مخزوناً خالصاً. إن الإنسان بتعاطيه للتقنيّة، يشارك في التسخير وكأنه شكل من أشكال الكشف. لكن عدم الاختفاء ذاته، الذي يحدث داخله فعل التسخير، ليس من فعل الإنسان ومن اختصاصه، مثله في ذلك مثل الميدان الذي يخترقه الإنسان أو أقل، وذلك كلما تعلق - من حيث هو ذات - بموضوع.

أين وكيف حدث الانكشاف، إن لم يكن من فعل الإنسان؟

علينا ألا نبحث عن الجواب بعيداً. من الضروري فقط أن نتلقى وبدون سابق إعلام ذلك الذي طالب الإنسان دوماً في كلمة موجهة إليه، وبكيفية مؤكدة، بأنه لا يستطيع أن يكون إنساناً إن لم يكن هو الكائن الذي يُوجه إليه مثل هذا الكلام. هكذا فainما فتح الإنسان عينه وأذنه وقلبه وأينما تعاطى للفكر وارتبط بغاية، أينما شكل وألف، طلب وتشكر، فإنه يجد نفسه منساقاً قبلياً داخل اللاممحجوب. إن لا احتجاج هذا الأخير قد حدث بصورة قبليّة، كلما دعت الإنسان وأدخلته ضمن أنماط الانكشاف التي هي مستندة له ومقاسة على مقاسه. حين

يكشف الإنسان داخل الحقيقة، وبطريقته الخاصة ما هو حاضر، فإنه لا يقوم سوى بالاستجابة لنداء الحقيقة، حتى ولو تناقض مع هذا النداء. هكذا عندما يقتفي الإنسان الباحث أثر الطبيعة ويعتبرها كمجال لتمثيلاته، فإنه يكون حينئذ مطالباً مسبقاً من طرف نمط من الانكشاف الذي يبحث الإنسان على التعامل مع الطبيعة كموضوع للبحث إلى درجة يختفي فيها الموضوع هو أيضاً في «لا موضوع» الأساس المخزون.

هل يمكن اعتبار التقنية الحديثة، بما هي انكشاف مسخر، فعلاً إنسانياً خالصاً؟ لذلك علينا أن نقبل هذا التحرير كما يتجلّى، هذا التحرير الذي يجعل الإنسان مستعداً لتسخير الواقع كمخزون، هذا التحرير يجمع الإنسان في فعل التسخير. مثل هذا «الجامع» هو الذي يجعل الإنسان يقوم بمهمة تسخير الواقع أساساً وكمخزون.

إن الذي ينشر، بشكل أصيل الجبال في خطوط ويخترقها على شكل تجميع للثنايا، هو «الجامع» الذي نسميه الجبال.

إن ذلك الذي يجمع أنماط مزاجنا بشكل أصيل هو ما نسميه القلب. أما الآن فهذا النداء المحرض الذي يجمع الإنسان حول مهمة لتسخير التعامل مع ما ينكشف على أنه مخزون نسميه الاستفسار⁽¹⁾ (Arraïsonnement). إننا نخاطر باستعمال الكلمة تفتيش بمعنى لم يكن متداولاً إلى الآن. حسب الدلالة

(1) أو التحقيق بالمعنى القضائي أو التفتيش

العادية تعني كلمة *Ges-tell* موضوع استعمال مفيد كرف لحمل الكتب مثلاً. الهيكل العظمي يسمى هو أيضاً باسم *Ges-stell*. ييدو استعمال كلمة *Ges-tell* هنا المطلوب منا أمراً مهولاًً مثل هذا الهيكل العظمي وذلك حتى لا نقول شيئاً عن التعسف والاعتباطية التي تعامل بها ألفاظ لغة مكتملة معاملة سيئة. هل بإمكاننا أن ندفع هذه الاعتباطية إلى أبعد حد؟ بكل تأكيد لا. غير أن هذه الاعتباطية هي استعمال عرفي قديم للتفكير. والحق أن المفكرين يتلاعمون معه، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالتفكير فيما هو عظيم. أما نحن الذين وصلنا متأخرين فإننا لا نستطيع أبداً أن نقيس أهمية الفعل الذي تجرا به أفالاطون على استعمال كلمة «الصور» (أيدوس) لهذا الذي ينشر كينونته في الكل وفي كل شيء على حدة. إذ إنها باللغة اليومية تعني المظهر الذي يقدمه شيء مرئي لعيننا الجسمية. مع ذلك يطلب أفالاطون شيئاً جديداً تماماً من الكلمة صورة لتعني بالتدقيق، ما ليس كائناً وما لا يمكن أن يدرك أبداً لعيون الجسم. لكن ولو بهذه الطريقة في التعبير، فإننا لم ننته بعد مع ما هو مدهش. لأن الصورة (أيديا) (أو الفكر) لا تعني فقط الهيئة اللامحسوسة للشيء الذي يكون مرئياً بالحواس، أي الشيء الذي يشكل ماهية ما يمكن أن نسمعه، أو نلمسه أو نشميه، أو أي شيء يسهل بلوغه: هذا الشيء يسمى مظهراً أو أيدياً وهو موجود كذلك. إذا قارنا بين ما يطلبه أفالاطون هنا وفي حالات أخرى، من اللغة والتفكير، وبين الاستعمال الذي نقوم به نحن الآن بكلمة *Ges-tell* لتشير إلى ماهية التقنية

الحادية سيبدو استعمالاً غير مؤذ تقريراً، لكنه يبقى مطلباً ضرورياً يقود إلى سوء التفاهم.

هكذا نسمى بالاستفسار مجموع هذه المسائلة والاستنطاق الذي يطالب الإنسان، أي يحرضه على كشف الواقع كمخزون قابل للتسخير والاستعمال. هكذا نسمى شكل الانكشاف الذي يسود ماهية التقنية، والذي ليس هو ذاته شيئاً تقنياً. في مقابل ذلك فإن ما يشكل جزءاً مما هو تقني هو ما نعرفه عن: السيقان، مكبات لمحرك، الأخشاب المعدة للبناء، أي الأجزاء المكونة لما ندعوه بمركب صناعي مثلاً. مع ذلك فالمركب والأجزاء المذكورة المكونة له تدخل في نطاق العمل التقني الذي يستجيب دائماً للتحريض الذي يمارسه الاستفسار، لكنه ليس أبداً هو هذا الأخير بل إنه لا ينتجه.

في التسمية: الاستفسار نجد أن الفعل *Stellen* (وضع - أظهر) لا يعني التحرير فحسب، بل أنه عليه أن يحتفظ في نفس الوقت، بصدى فعل آخر اشتق منه وهو الفعل *«Her-stellen»* (الذي يعني «وضع الشيء منتصباً أمام»، «صنع») المرتبط بالفعل: *«Dor-stellen»* (الذي يعني: «وضع أمام العين» «عرض») والذي يجعل الشيء الحاضر في عدم التحجب. إن هذا الإنتاج الذي يظهر مثلاً على انتصاب تمثال في قلب المعبد، والتسخير أو التحرير الذي نتحدث عنه الآن، هما بلا شك، مختلفان اختلافاً جذرياً، ومع ذلك يظلان واضحين في كينونتهما، لأنهما كليهما نعطان للانكشاف أي

للحقيقة (بمعنى الالتباس).

من عملية الاستفسار يحدث هذا الالتباس الذي يكشف عمل التقنية الحديثة وفقاً له الواقع كمخزون ومستودع.

وبالإضافة إلى ذلك أليست التقنية الحديثة لا فعلاً انسانياً ولا مجرد وسيلة ملزمة لمثل هذا الفعل؟ إن التصور الأداتي الممحض والأنتروبولوجي الممحض للتقنية يصبح ساقطاً من حيث المبدأ ولن نستطيع اتمامه بتفسير ميتافيزيقي أو ديني نلتحق به بسهولة.

ومع ذلك فإنه يظل من الصائب أن إنسان عصر التقنية مدعو إلى الكشف بطريقة مثيرة. يتعلق الكشف أولاً بالطبيعة من حيث أنها أهم احتياطي لمستودع الطاقة. وبصورة مقابلة فإن السلوك «المسخر» للإنسان يتجلّى أولاً في ظهور علم الطبيعة الحديث والدقيق. ونمط التمثيل الخاص بهذا العلم يتتابع بدقة الطبيعة منظوراً إليها كمركب قوي قابل للحساب. وليس الفيزياء الحديثة فيزياء تجريبية لأنها تطبق على الطبيعة أجهزة لمسائلتها، بل على العكس من ذلك: فكون الفيزياء - كنظرية خالصة - تجبر الطبيعة على أن تظهر نفسها كمركب قوي قابل للحساب والتبؤ، هو ما يجعل التجريب مسخراً لمسائلتها واستنطاقها، حتى نعرف متى وكيف تستجيب، وبأية كيفية قد تخضع الطبيعة وتستجيب تحت طائلة الادعاء لهذا النداء.

لكن العلم الرياضي للطبيعة قد ولد قبل التقنية الحديثة

بقرنين من الزمن. فكيف يمكن أن يكون قد وضع مسبقاً في خدمة التقنية؟ إن الواقع ثبت العكس. ألم تخط التقنية الحديثة خطواتها الأولى فقط عندما استطاعت الارتكاز على علم الطبيعة الدقيق؟ من وجهة نظر حسابات علم «التاريخ» يظل الاعتراض صحيحاً. لكن إذا فكرنا فيه بمعنى التاريخ فسيكون غير حقيقي.

إن نظرية الطبيعة، التي أعدتها الفيزياء الحديثة، قد هيأت الطريق لا للتقنية بالدرجة الأولى، بل لماهية التقنية الحديثة. لأن التجميع الذي يحرض ويقود إلى الانكشاف المسرح وهو الذي يسود الفيزياء، لكنه لم يصل فيها بعد إلى إظهار ذاته. إن الفيزياء الحديثة هي رائدة الاستفسار، وهي رائدة ما زالت مجاهولة من حيث أصلها.

ما زالت ماهية التقنية مختفية، وستبقى كذلك مدة طويلة، حتى ونحن نخترع المحركات، وحيث تجد كل من التقنية الالكترونية وتقنية الذرة طريقهما. إن كل ما هو جوهرى، لا فقط ماهية التقنية وحدها، يبقى منزرياً ومختفيأً لأطول مدة ممكنة. وهو يبقى كذلك تحت قوتها التوجيهية، إنه يبقى سابقاً لكل شيء: أي لهذا الذي ينحدر من الأزمنة الأولى. كان لدى المفكرين اليونان بعض المعرفة بحالة الأشياء هذه عندما قالوا: «مبكراً ينفتح شيء ما ويمارس قوته، وبعد ذلك يظهر ذاته لنا نحن عشر البشر»، إن الفجر الأصلي لا يظهر للإنسان إلا في آخر المطاف. وهكذا فإن السعي في مجال

الفكر للنفاد بطريقة أولية، فيما فكر فيه منذ البداية، ليس مفعول إرادة عبئية للإحياء الماضي، بل هو نتيجة تهيئة هادئ نكون فيه مستعدين للاندماج تجاه ما انحدر إلينا من الفجر الأول.

لقد ابتدأ العلم الحديث للطبيعة، حسب تسلسل حقب «التاريخ»، في القرن السابع عشر. وعلى عكس ذلك فإن التقنية ذات المحرّكات لم تتطور، قبل النصف الثاني من القرن الثامن عشر. بيد أن ما هو متأخر بالنسبة للملاحظة «التاريخية»، أي التقنية الحديثة، هو السابق في التاريخ، نقصد بالتاريخ هنا الماهية الكامنة والمحكمّة فيه.

إذا كان ينبغي على الفيزياء الحديثة أن تتلاعّم مع كون مجال تمثّلها يفلت من كل حدس، فإن هذا التخلّي لم يُمْلأ عليها من طرف لجنة من العلماء. بل إن هذا التخلّي ولدته سلطة الاستفسار الذي يطالّب الطبيعة بأن تكون مسخرة «كمستودع ومخزون». لذا فكيفما كانت الحركة التي بمقتضها تبتعد الفيزياء عن نمط تمثّلها الخاص المتّجه نحو الموضوعات، وهو النمط الذي ما يزال سائداً الآن، فإن هناك شيئاً لا يمكن أبداً أن تخلّي عنه: هو أن الطبيعة تستجيب للنداء بأية طريقة كانت، لكنها طريقة محكومة بواسطة الحساب ومجبرة على أن تظلّ مسخرة كمنظومة من المعلومات. تتحدد هذه المنظومة ابتداء من تصور عن العلية تم تعديله. وهذه العلية لا تقدم الآن لا سمة «الاستحضار المنتج» ولا نمط العلة الفاعلة، ولا فضلاً عن ذلك نمط العلة

الصورية، تبدو العلية وكأنها تنكمش لتصبح إشعاراً محراضاً للمخزون الذي ينبغي وضعه دائماً في مأمن أو مرة تلو أخرى. هذا الاختزال للعلية يتلاءم مع عملية التلطيف المتزايد للادعاءات، كما سبق له ايزنبرغ أن عرض هذه المسألة في محاضرته: «صورة الطبيعة في الفيزياء المعاصرة».

بما أن ماهية التقنية الحديثة تكمن في الاستفسار، فإن على التقنية أن تستعمل علم الطبيعة الدقيق. من هنا ينشأ المظاهر الخادع القائل بأن التقنية الحديثة هي العلم الطبيعي مطبقاً. وسيستمر هذا المظاهر طالما لم نسائل، بما فيه الكفاية وبالتالي لم نكشف، لا عن الأصل الأساسي للعلم الحديث، ولا أقل من ذلك عن ماهية التقنية الحديثة.

نتساءل عما هي التقنية من أجل أن نسلط الضوء على صلتها ب Maherتها. ماهية التقنية تظهر فيما سميـناه بالاستفسار غير أن إبراز ذلك لا يستجيب بتاتاً للسؤال المتعلق بالتقنية، هذا إذا كان الفعل «استجابة» يعني أن يتوافق و Maherية الشيء المطروح في السؤال.

أين وصلنا الآن إذا ما تقدمنا خطوة أخرى في تأمل Maherية الاستفسار ذاته بما هو كذلك؟ إنه ليس بشيء تقني، إنه لا يماثل الآلة في أي شيء. الاستفسار هو النمط الذي يكشف الواقع نفسه، تبعاً له، كمخزون. نتساءل أيضاً: هل سبق - لهذا الانكشاف أن حدث بعيداً عن أي فعل إنساني؟ الجواب بالنفي. ومع ذلك فهو لم يحدث في الإنسان وحده ولا

بواسطته بصورة حاسمة.

الاستفصال هو ما يجمع هذه المسائلة، ما يجعل الإنسان على استعداد ليكشف الواقع كمخزون قابل «للتسخير». إن الإنسان من حيث إنه محرض فإنه يقع هو نفسه في الميدان الأساسي للاستفال. وليس بمقدور الإنسان أبداً أن يتحمل، مباشرة، علاقة معه، وذلك لأن السؤال عن معرفة كيف نستطيع الدخول في علاقة مع ماهية التقنية، سؤال يأتي دوماً متأخراً. لكن هناك سؤالاً لن يأتي أبداً متأخراً وهو: هل نعي صراحة أنفسنا على أنها هم أولئك الذين يكونون سواء بالفعل، أو بالإمكان، وأينما كنا، بطريقة مفتوحة أو مستوره محرضين من طرف الاستفال. هذا السؤال عن معرفة متى وكيف ندخل نحن أنفسنا في مجال كيغونة الاستفال ذاته سؤال لا يأتي أبداً متأخراً.

تضع ماهية التقنية الحديثة الإنسان في طريق، هذا الانكشاف الذي بواسطته، وبطريقة غير مدركة بوضوح، يصبح الواقع مستودعاً ومخزوناً. وضع في الطريق، يعني: أرسل. هذا الإرسال الذي يجمع، والذي يستطيع وحده أن يضع الإنسان على طريق الكشف والانكشاف، نسميه المصير. انطلاقاً من هذا المصير تتحدد ماهية كل تاريخ. ليس التاريخ هو موضوع علم «التاريخ» فحسب، كما أنه ليس فقط اكمال الفعالية الإنسانية. وهذه الفعالية لا تصبح تاريخية إلا عندما تكون في علاقة مع تهيئة المصير وإعداده. (انظر: «في ماهية الحقيقة»

1930 الطبعة الأولى 1943 الصفحة 16 وما يليها). وفقط عندما «يرسل»نا المصير ويضعنا في نمط التمثيل الذي يحول كل شيء إلى موضوع، فإنه يجعل ما ينتمي إلى التاريخ أمراً قابلاً للتناول كموضوع «لعلم التاريخ»، أي لعلم من العلوم، و يجعل من الممكن - انطلاقاً من ذلك - مماثلة ما هو تاريجي بما ينتمي لعلم التاريخ.

إن الاستفسار بما هو تحريض على التسخير يحيل إلى نمط الكشف والانكشاف. إن الاستفسار، ككل نمط من أنماط الانكشاف، مبعوث من طرف المصير. وبهذا المعنى أيضاً يمكن أن نعتبر الانتاج كمصير.

إن عدم اخفاء ما هو كائن يتبع دوماً طريقاً للانكشاف. إن الإنسان، في كل كينونته، دوماً محكوم من طرف مصير الانكشاف. لكن المسألة ليست أبداً مسألة قدر قسري. إذ إن الإنسان لا يصبح حراً إلا بقدر ما يكون مندرجأ في ميدان المصير، وبذلك يصبح انساناً ينصلت لا قيتاً يؤمر.

إن ماهية الحرية ليست خاضعة أصلياً للإرادة، وأقل من ذلك فهي ليست فقط خاضعة لعلية الإرادة الإنسانية.

تسود الحرية إذن كل ما هو حر، أي كل ما هو مستضيء أي منكشف. إن فعل الكشف والانكشاف، أي الحقيقة، هو الفعل الذي تتحدد به الحرية بأكثر الصلات قرباً وحميمية. وكل انكشاف ينتمي إلى الاستظلال والاحتجاب. لكن الذي يحرر، أي السر، هو دوماً مختلف وفي طور الاختفاء. وكل

انكشاف ينحدر مما هو حر ويسير نحو ما هو حر ويقود نحو ما هو حر. إن حرية ما هو حر لا تقوم لا في العشوائية ولا في الخضوع لمجرد قوانين. إن الحرية هي ما يخفي وهو ينير، والذي يصبح في وضوحيه هذا الحجاب الذي يخفي الكينونة العميقه لكل حقيقة، ويظهر الحجاب على أنه هو بمثابة ما يخفي. إن الحرية هي ميدان المصير الذي يضع في كل مرة انكشافاً في الطريق.

تكمّن ماهية التقنية الحديثة في الاستفسار، وهذا الأخير جزء من مصير الانكشاف: هذه القضايا تقول شيئاً آخر غير التأكيدات التي نسمعها كثيراً، والتي تعتبر التقنية بمثابة قدر لعصرنا، حيث تعني الكلمة قدر هنا كل ما هو محتم في سيرورة لا يمكن تعديلها.

وعكس ذلك فعندما ننظر إلى ماهية التقنية يظهر لنا الاستفسار كمصير للانكشاف. وهكذا فنحن نقيم من قبل في العنصر الحر للمصير، هذا المصير الذي لا يحبسنا البتة في قسر كثيّب ولا يرغمنا على الخضوع للتقنية بخنوع أو (هو نفس الشرح) على أن نتمرد عليها بدون جدوى وأن نحكم عليها كعمل شيطاني. بل بالعكس، عندما ننفتح على الخصوص على ماهية التقنية نجد أنفسنا وبطريقة غير متوقعة مأذوذين ضمن نداء محّرّر.

تكمّن ماهية التقنية في الاستفسار الذي تشكّل قوته جزءاً من المصير. يضع هذا الاستفسار الإنسان في كل مرة على

طريق الانكشاف. وبما أنه وضع على هذا الطريق فالإنسان يتقدم باستمرار نحو هذه الإمكانية: هي أن يعمل على تطوير هذا الذي انكشف له في «التسخير»، وعليه وبالتالي أن يأخذ كل احتياطاته بدءاً من هذه الوضعية. وهكذا تنغلق أمامه إمكانية أخرى: هي أن يتجه، وبطريقة أصيلة دوماً نحو كينونة ما هو غير مختلف، ونحو عدم تحجبه، ليدرك ويرى انتفاءه للكشف والانكشاف (وهو الانتفاء الذي يمسك به بين يديه) كأنه هو ماهيته الخاصة.

إن الإنسان من حيث أنه يقع بين هاتين الامكانيتين معرض لتهديد يكون المصير منطلقه. إن مصير الانكشاف بما هو كذلك، هو إذن وبالضرورة، وفي كل أحياته خطر.

مهما تكن الطريقة التي يمارس بها مصير الانكشاف قوته، فإن الالتجاب (الحقيقة) الذي يظهر فيه في كل مرة ما هو كائن، يكشف عن خطر كون الإنسان يخطيء بخصوص الالمحجب ويؤوله تأويلاً سيئاً. وهكذا فهناك حيث يتجلى كل ما هو حاضر في ضوء الارتباط: علة - نتيجة، يمكن أن يفقد الإله ذاته (في التمثيل الذي نكونه عنه) كل ما له من قدسيّة وسمو، وكل ما في ابتعاده وتعاليه من سر وغموض، هكذا يأخذ الإله، تحت ضوء العلية، صورة علة فاعلة لنجدته قد أصبح داخل الالهوت هو إله الفلسفه، أي أولئك الذين يحددون الظاهر والخفى حسب علية «ال فعل» دون محاولة لاعتبار الأصل الجوهرى لهذه العلية.

يمكن أن نقول نفس الشيء عن الالاختفاء الذي تنكشف
الطبيعة تبعاً له كمفعول مركب قابل للحساب من المقوى
يمكن بدون شك أن يسمح بلاحظات دقيقة، لكن وبالضبط
بسبب هذه النجاحات، فإنها تبقى هي الخطر، خاصة حيث
يتخفي الحقيقي داخل كل هذه الدقة.

إن مصير الانكشاف ليس في حد ذاته خطراً من بين
الأخطار، بل هو الخطر عينه.

لكن إذا كان المصير يسودنا على طريقة الاستفسار، فهو
إذن الخطر الأقصى. والخطر يظهر نفسه لنا من جهتين
مختلفتين. عندما لا يكون اللامختفي حتى مجرد موضوع
للانسان بل يتعلق به فقط كمخزون وأساس، وعندما لا يكون
الإنسان داخل ما هو بدون موضوع، سوى المسخر للمخزون
الأساس، عندها يتبع الإنسان طريقه على حافة الهاوية، بل
نجد أنه سائر إلى الحد الذي لن يعامل هو ذاته إلا كأساس
ومخزون. والآن فإن الإنسان، وهو المعرض لهذا التهديد، هو
الذي يتغطّر وينصب نفسه سيداً للأرض.

وهكذا ينشأ، وينتشر المظهر القائل بأن كل ما نصادفه لا
يستمر إلا من حيث إنه من فعل الإنسان. هذا المظهر يغذي
بدوره وهماً آخر: يبدو لنا أن الإنسان وفي كل مكان لا
يصادف إلا ذاته. لقد كان هيزنبرغ على حق حين قال بأن
الواقع لا يمكنه أن يظهر بشكل آخر لإنسان اليوم. غير أن
الإنسان اليوم يصادف ذاته في الحقيقة في أي مكان، أي أنه

لا يصادف كينونته في أي مكان. يتوافق الإنسان بطريقة مصممة مع التحرير الذي يمارسه الاستفسار، بحيث لا يدرك هذا الأخير كنداء ملح وبحيث لا يرى ذاته على أنه هو ذلك الكائن الذي يوجه إليه هذا النداء.

من ثمة تفلت منه كل الطرق التي تمكّنه من أن يفهم كيف يوجد، بحكم كينونته، وجوداً تخارجياً في مجال نداء، ولماذا لا يستطيع إذن ألا يصادف أبداً إلا ذاته.

لكن الاستفسار لا يهدد الإنسان وحده في علاقته بذاته وبكل ما هو كائن. فمن حيث أنه قدر، فهو يحيل إلى هذا الانكشاف الذي يتخذ شكل «تسخير». هناك حيث يهيمن هذا الانكشاف المسخر، فإنه يلغى كل إمكانية أخرى للانكشاف. يخفي الاستفسار بخاصة هذا الانكشاف الآخر، الذي يُنْتَج ويُظْهِر الشيء الحاضر. بمقارنته مع هذا الانكشاف الآخر، نرى أن الانكشاف الذي يطالب ويستفز يسير في الاتجاه المعاكس لما هو كائن. هناك حيث يهيمن الاستفسار، نجد أن إدارة وتأمين المخزون يطبعان كل انكشاف ببصماتهما. إنهم تحولان حتى دون ظهور طابعهما الأساسي، أي هذا الانكشاف من حيث هو كذلك.

لا يقتصر الاستفسار المحرض على إخفاء نمط سابق للانكشاف، أي ينتجه، بل يخفي أيضاً الانكشاف من حيث هو كذلك، ومعه هذا الذي فيه يُنْتَج اللاحتجاج أي الحقيقة.

إن الاستفسار يحجب عنا قوة ولمعان الحقيقة.

إن القدر الذي يوجه نحو التسخير هو الخطر الأقصى لист التقنية هي ما هو خطير. لا وجود لما هو شيطاني فيها، بل هناك غموض ماهيتها. إن ماهية التقنية، من حيث إنها مصير للانكشاف هي الخطر. إن المعنى المعدل لكلمة استفسار (Gestell) يصبح مألفاً لدينا إذا فهمنا الاستفسار بمعنى المصير (أو القدر) وبمعنى الخطر.

إن التهديد الذي يثقل كاهل الإنسان، لا يأتي في الدرجة الأولى، من آلات وأجهزة التقنية، التي يمكن بالفعل أن تكون قاتلة. إن التهديد الحقيقي كان قد أصاب من قبل الإنسان في كينونته. إن سيادة الاستفسار يهددنا باحتمال أن تُرَفَّض للإنسان إمكانية العودة إلى اكتشاف أصلي، ولسماع نداء حقيقة أكثر أولية.

هناك حيث يهيمن الاستفسار، هل يمكن أن يكون هناك خطر بالمعنى الأعلى للكلمة؟

لكن، هناك حيث يكون الخطر.

ينمو هناك أيضاً ما ينقد.

لننظر بعناية إلى كلام هولدرلين. ماذا يعني الفعل أنقذ؟ تعودنا أن نفهم أن هذا الفعل يعني ببساطة: أمسك في الوقت المناسب الشيء المهدد بالتحطيم لتأمين بقائه اللاحق. لكن الفعل «أنقذ» أكثر من ذلك، فهو يعني أيضاً: أن نقود نحو الماهية، من أجل إظهارها للمرة الأولى، وبالطريقة الخاصة بها. إذا كانت ماهية التقنية أي الاستفسار، هي الخطر العظيم،

وكان هولدرین، في نفس الوقت محقاً، فإن سيطرة الاستفسار لا يمكن أن تقتصر على تجاهل كل وضوح اشتغال واسع للحقيقة. ينبغي إذن أن تكون ماهية التقنية هي التي تحتضن نمو ما ينقد. لكن هل بإمكان نظرة حادة تلقى على ما هو الاستفسار باعتباره قدرأً للانكشاف، أن تعمل على إظهاره هذا الذي ينقد في ولادته ذاتها؟

كيف يمكن «لما ينقد» أن ينمو أيضاً هناك حيث يكون الخطير؟

هناك حيث ينمو شيء ما، فإنه يتتجذر، وانطلاقاً من هناك يتطور. كلا السيرورتين تفلت من النظر، إذ تحدث في الصمت وخلاله. لكن إذا قبلنا كلمة الشاعر، فإنه يجب علينا ألا ننتظر، دون توسط ولا تحضير، أن نمسك «بما ينقد» هناك حيث يكون الخطير. وهذا ما يحتم علينا الآن أن نعتبر، كيف أن هذا الذي ينقد يتتجذر، وفي عمق كبير، في ذلك الذي هو الخطير الأقصى: أي سيطرة الاستفسار، وكيف أنه ينمو انطلاقاً من هناك. من أجل مراعاة هذه النقط، من الضروري القيام بالخطوة الأخيرة في طريقنا، وذلك كي نركز على الخطير نظرة أكثر وضوحاً. علينا إذن أن نتساءل من جديد عما هي التقنية؟ لأنه، تبعاً لما قلناه، في ماهيتها يتتجذر وينمو ما ينقد.

لكن كيف يمكننا، إدراك «ما ينقد» في ماهية التقنية ما دمنا لم نفحص ضمن أي استعمال لكلمة «ماهية» سيكون الاستفسار هو ماهية التقنية؟

إلى حد الآن أخذنا الكلمة «ماهية» (Wesen-Essence) في دلالتها الجارية. في اللغة الفلسفية المدرسية تعني الكلمة «ماهية» ما يكون عليه الشيء. باللاتينية الكلمة (Quiddité) تجيب عن السؤال المتعلق بالماهية. إن ما يوافق مثلاً كل أنواع الشجر: للفلين، للزان، للسندر، للتنوب، هو نفس «الشجرية». ضمن هذه الأخيرة، كجنس مشترك، «كشمولي» تدخل الأشجار الواقعية والممكنة. والآن: هل ماهية التقنية أي الاستفسار، هي الجنس المشترك لكل ما هو تقني؟ إذا كان الأمر كذلك، عندئذ ستكون التوربينة البخارية، ومحطة الإرسال، والسيكلotron (Cyclotron) ستكون بالقدر نفسه استفسارات. لكن الكلمة الاستفسار لا تعني هنا لا الوسيلة ولا أي نوع من الأجهزة. هل تعني، على الأقل المفهوم العام القابل للتطبيق على مثل هذا الأساس. إن الآلات والأجهزة هي أيضاً أنواع من الاستفسار، كما هو شأن مثلاً للإنسان أمام لوحة القيادة، أو المهندس وهو في مكتب ورشة البناء. كل هذا وكل ما هو على طريقته، يدخل بلا شك في مجال الاستفسار، سواء كجزء لا يتجزأ من المخزون الأساسي أو كشيء مسخر. لكن الاستفسار ليس أبداً ماهية للتقنية كنوع. إن الاستفسار طريقة «مصيرية» قدرية من الإنكشاف، أي على شكل تحريض. ويصدق نفس الشيء على الإنكشاف المنتج الذي هو أيضاً مثل هذه الطريقة القدرية. لكن ألا تكون هذه الأنماط هي تلك الأنواع المنتظمة فيها والتي تدرج تحت مفهوم الإنكشاف. إن الإنكشاف هو هذا القدر الذي يتوزع،

في كل مرة وبطريقة مفاجئة وغير قابلة للتفسير بالنسبة لأي فكر، إلى اكتشاف منتج آخر مستفز ويعطي نفسه للإنسان موزعاً. يجد الانكشاف المستفز ضمن الانكشاف المتعج أصله الذي هو مرتبط بالمصير والقدر. لكن في ذات الوقت وبمفعول المصير، يجعل الاستفسار الانتاج غير قابل للتعرف.

هكذا فالاستفسار بما هو قدر الانكشاف هو بدون شك ماهية التقنية، لكنه ليس أبداً ماهية بمعنى الجنس (Essentia). إذا انتبهنا لهذه النقطة، سوف نندهش لهذه الواقعية: فالتقنية هي التي تطلب منا أن نفكر ضمن تصور آخر غير الذي نفهمه عادة بمفهوم «الماهية» لكن ما هو هذا المعنى الآخر؟

عندما نقول «اشغال البيت» أو نقول «أمور الدولة» فنحن هنا لا نفكر في عمومية جنس، بل نقصد الطريقة التي يمارس بها البيت أو الدولة قدرته ويدير ويدبر، وينمو، وينقرض. إنها الطريقة التي تستعمل بها كينونتها. في قصيدة يحبها غوته (Goethe) بشكل خاص، تحت عنوان «شبح شارع كانديري» يستعمل الشاعر ج.ب. هيبل (J.B.Hebel) الكلمة القديمة (Die Weserei) وهي تعني: «البلدية»: أي المكان الذي تتجمع فيه الحياة الجماعية، ويبقى فيه الوجود القروي في حالة حركة أي يجري فيه، من الفعل (Wesen) اشتقت الاسم (Weserei). إن كلمة (Wesen) كفعل مماثلة لكلمة استمر (Wahren) ودام، لا من حيث المعنى فحسب بل حتى من حيث تشكلها الصوتية. لقد سبق لسقراط وأفلاطون أن فكرا في ماهية الشيء

على أنها ما هو موجود بمعنى ما يستمر. وفهمًا هذا الذي يستمر بمعنى هذا الذي يدوم.

ووجداً هذا الذي يدوم في هذا الذي يظل ويبقى كذلك مهما حدث له. وما يدوم بدوره اكتشفاه في الهيئة، مثلاً في فكرة «البيت».

في فكرة «البيت» يظهر كل شيء من جنس «البيت». وعلى العكس من ذلك، فالبيوت الخاصة، الواقعية والممكنة ما هي إلا تعديلات متقلبة وزائلة «للفكرة». فهي إذن تشكل جزءاً مما لا يدوم.

لكن لن نستطيع أبداً البرهنة على أن على الذي يستمر، أن يقوم فقط وبصورة خاصة فيما تصوره أفلاطون «كفكرة» وتصوره أرسطو على أنه «ما كان عليه الشيء في السابق» وتصوره الميتافيزيقا بتأويلاتها المتنوعة كمامية.

إن كل ما هو موجود بمعنى القوي يستمر. لكن أليس الذي يستمر هو الذي يدوم؟ هل تستمر ماهية التقنية بمعنى أنها تدوم مثل دوام فكرة تحلق فوق كل ما هو تقني؟ هكذا ينشأ المظهر الذي يوحى بأن اسم «التقنية» يدل على تجريد أسطوري. كيف تكون التقنية - في كينونتها هذا هو ما لا يمكننا أن نراه، وهو لا يرى إلا انطلاقاً من هذا الدوام الذي بداخله يحدث الاستفسار كمصير للانكشاف. عوض الكلمة (Fortwähren) التي تعني استمر وداوم، يستعمل غوته الكلمة الغامضة Fortgewähren أي «استمر في العطاء». فأذنه تسمع

«استمر» و «منح» في انسجام يعسر التعبير عنه لكن إذا فكرنا الآن أحسن مما فعلنا مع هذا الذي يستمر، والذي بإمكانه وحده أن يستمر، نستطيع حينئذ أن نقول: وحده يستمر هذا الذي كان ممنوحًا. إن الذي يستمر ومنذ فجر الأزمنة، هو إذن الذي يمنح ويعطي.

من حيث إن الاستفسار يشكل ماهية التقنية، فإنه سيكون هو «هذا الذي يستمر». هل يهيمن «هذا الذي يستمر» يعني «هذا الذي يمنح»؟ لظاهر أن السؤال الوحيد الذي طرحتناه هو بمثابة احتقار بديهي. إذ إنه تبعًا لما قلناه، فالاستفسار هو مصير أو قدر يجمع، وفي نفس الوقت هو يرسل إلى الانكشاف المحرض الفعل «حرض» هنا يمكن أن يعني كل شيء، لكنه لا يعني «منح». هكذا يظهر لنا، أنه طالما أهملنا ملاحظة أن التحرير الذي عن طريقه يسخر الواقع كمخزون، فسيبقى هذا التحرير إرسالاً (للمصير) يقود الإنسان إلى إحدى طرق الإنكشاف.

ومن حيث أنها هي هذا المصير فإن ماهية التقنية ت quam الإنسان فيما لا يمكنه من تلقاء ذاته لا أن يكتشفه، ولا، أقل من ذلك، أن يفعله، إذ إن الإنسان الذي لا يكون إنساناً - الأب وعن طريق ذاته: مثل هذا الشيء لا وجود له.

غير أنه إذا كان هذا القدر، أي الاستفسار هو الخطر الأقصى، لا بالنسبة لكونية الإنسان فحسب، بل بالنسبة لكل انكشاف من حيث هو كذلك، فهل يمكن إذن للفعل الذي

يرسل أن يسمى، هو أيضاً، فعلاً يمنع؟ سيكون الجواب بالإيجاب، إذا كان على «ما ينقذ» أن ينمو ويتعرّع ضمن هذا القدر. كل قدر للانكشاف ينبع انطلاقاً من الفعل الذي يمنع، وذلك من حيث هو كذلك، إذ أن هذا وحده هو الذي يحمل للإنسان، هذا القسط الذي يأخذه من الانكشاف، وأن حصول الانكشاف يترك الموجود يوجد ويحفظ. ومن حيث أن الإنسان مقود بذلك إلى كينونته ومحفوظ، فإنه - فيما له من خصوصية - مندور إلى حصول الحقيقة. إن ما يمنع وما يرسل بهذه الطريقة أو تلك إلى الانكشاف، هو ما ينقذ. لأن هذا الأخير يمكن الإنسان من تأمل كرامة كينونته والإقامة فيها. تعني الكرامة السهر على عدم تحجب ومعه على تحجب كل كائن فوق هذه الأرض. ففي هذا الاستفسار بالضبط، الذي يهدد بإلتحام الإنسان في الإنجاز والتسخير، وكأنه الشكل الوحيد المزعوم للانكشاف، والذي يدفع بذلك الإنسان بقوة نحو خطر أن يهجر كينونته الحرة، فذلك لأنه في أقصى درجات هذا الخطر يظهر للإنسان انتماًه الحميم وغير القابل للتحطيم «لما يمنع»، هذا إذا افترضنا أننا أخذنا من جهتنا بعين الاعتبار ماهية التقنية.

هكذا - وعكس كل ما هو منتظر فكينونة التقنية تتضمن في ذاتها إمكانية أن «ما ينقذ» يرتسם في الأفق.

النقطة الأساسية التي يتوقف عليها كل شيء هي أن نعتبر هذا الارتسام ممكناً ونتذكرة ونرعاه. لكن كيف يمكن أن

نفعل ذلك؟ نفعل ذلك قبل كل شيء عندما ندرك ما هو جوهرى في التقنية بدل أن نترك أنفسنا نفتن بالأشياء التقنية. وطالما تمثلنا التقنية كأداة، فإننا نبقى منشغلين بإرادة التحكم فيها. وبذلك نترك جانباً ماهية التقنية.

وإذا تساءلنا الآن كيف أن الأداتية، مفهومه كنوع من العلية، هي - في - كينونتها، فإننا نطرق إذن إلى هذه الكينونة كقدر انكشاف.

وإذا اعتبرنا في الأخير أن الماهية تحدث في «ما يمتحن»، هذا الذي يصون ويحفظ الإنسان في نصبيه من الانكشاف، فإنه يبدو لنا أن ماهية التقنية مبهمة في أعلى معانيها. مثل هذا الإبهام يقودنا نحو سر كل انكشاف، أي نحو سر الحقيقة.

من جهة نجد أن الاستفسار يحرض على الدخول في الحركة المجنونة للإنجاز والتسخير، وهي حركة تغلق كل نظرة إلى إنتاج الانكشاف، وبذلك تضع في خطر، وبشكل جذري، علاقتنا ب Maherية الحقيقة.

من جهة أخرى، لقد حدث الاستفسار في «ما يمتحن» والذي يرغم الإنسان على الاستمرار في دوره ليكون الكائن الذي تنقصه التجربة الآن، لكن ربما سيكون أكثر خبرة في المستقبل - هو المحافظ الساهر على Maherية الحقيقة. وهكذا يظهر فجر ما ينقد.

إن قوة التسخير التي تصعب مقاومتها، وتتوفر ما ينقد، كلاهما يمران أحدهما أمام الآخر كمسار نجمتين، غير أن

تلافي أحدهما للآخر هو الجانب السري لجوارهما.

إذاً أمعنا النظر جيداً في الماهية الغامضة للتقنية سندرك الترابط أي الحركة الكوكبية للسر.

إن مسألة التقنية هي مسألة الترابط الذي يحدث فيه الانكشاف والاختفاء، وحتى كينونة الحقيقة ذاتها.

لكن بماذا تفيينا ملاحظة ترابط الحقيقة؟ إننا نشاهد الخطر، وبهذه المشاهدة ندرك نمو ما ينقد.

وهكذا فنحن لم ننقد أنفسنا بعد، لكن هناك شيئاً يطلب منا أن نتوقف عنده مندهشين تحت الضوء المتزايد لما ينقد. كيف يكون هذا ممكناً؟ إنه ممكناً هنا والآن، وفي ليونة كل ما هو صغير، وبطريقة تمكنا من حماية ما ينقد أثناء نموه. وهكذا يتضمن ألا نحيد أبصارنا أبداً عن هذا الخطر الأقصى.

إن كينونة التقنية تتهدد الانكشاف، وتهدد بإمكانية حصر كل انكشاف في التسخير والانجاز، وتقديم الكل في حقيقة المخزون. الفعل الإنساني ذاته لن يستطيع أبداً أن يعالج مباشرة هذا الخطر. فالإنجازات الإنسانية لن تستطيع لوحدها إبعاد الخطر. ومع ذلك فباستطاعة التأمل الإنساني أن يعتبر أن ما ينقد يجب أن يكون دوماً ذا ماهية عالية وعليه في الوقت نفسه أن يكون ذا صلة بماهية الكينونة المهددة.

لكن هل بإمكان انكشاف يوفر الاقتراب من الأصول لأول مرة، أن يظهر ما ينقد وسط هذا الخطر الذي يختفي في

العصر التقني عوض أن يظهر فيه.

فيما مضى لم تكن التقنية هي الوحيدة التي عملت اسم «تيخني»، فيما مضى كانت «التيخني» تعني أيضاً هذا الانكشاف الذي ينبع الحقيقة في بريق ما يظهر.

كانت «التيخني» فيما مضى تعني أيضاً انتاج الحقيقى في الجميل، لأن انتاج الفنون الجميلة كان يسمى أيضاً «تيخني».

في بداية المصير العربي صعدت الفنون عند اليونان إلى أعلى مستوى من الانكشاف الذي منح لها. لهذا كانت هذه الفنون تضيء حضور الآلهة وتثير حوار الأقدار الإلهية والبشرية، في هذه اللحظة لم يكن الفن يحمل اسمآ آخر غير اسم «تيخني». لقد كان انكشافاً فريداً ومتنوعاً. كان تقىاً، بمعنى أنه كان «حاداً»، طيعاً للقوة وللحفاظة على الحقيقة. لا تستمد الفنون أصلها من الإحساس الفنى، فنتاجات الفن لم تكن قط موضوع متعة جمالية. ولم يكن الفن قط قطاعاً من الانتاج الثقافي.

ماذا كان الفن؟ ربما في لحظات قصيرة لكن في لحظات سامية من التاريخ؟ لماذا حمل الاسم المتواضع: «التيخني» لأنه كان انكشافاً منتجاً، وبذلك شكل جزءاً من الانتاج. لهذا أُعطي له في الأخير اسم «الانتاج» كاسم خاص به، أعطى لهذا الانكشاف الذي يخترق ويسود كل فن الجميل: الشعر، الشيء الشعري.

الشاعر نفسه الذي سمعنا قوله:

لَكُنْ هُنَاكَ حِيثُ يَكُونُ الْخَطَرُ.

هُنَاكَ أَيْضًا يَنْمُو مَا يَنْقُذُ.

يَقُولُ لَنَا: كَشَاعِرٌ، يَسْكُنُ الْإِنْسَانُ عَلَى هَذِهِ الْأَرْضِ.

إِنَّ الشِّعْرَ يَضْعُفُ الْحَقِيقِيَّ فِي أَفْقِ إِشْعَاعِ مَا سَمَاهُ أَفْلَاطُونُ
فِي مَحَاوِرَة «فِيدِر» بِمَا يَلْمِعُ وَيَضْعُفُ بِمُنْتَهِيِّ الصَّفَاءِ، فَالشِّعْرُ
يَتَخَلَّلُ كُلُّ فَنٍ وَكُلُّ فَعْلٍ تَنْكَشِفُ بِوَاسِطَتِهِ الْكِيَنُونَةُ الْجُوَهِرِيَّةُ
فِي الْجَمِيلِ.

هَلْ يَنْبَغِي لِلْفَنُونِ الْجَمِيلَةِ أَنْ تَدْعُى إِلَى الْمَشَارِكَةِ فِي
الْانْكَشَافِ الشِّعْرِيِّ؟ هَلْ يَنْبَغِي لِلْانْكَشَافِ أَنْ يَطَالِبَ بِهَا
بِطَرِيقَةِ أُولَى، لِكَيْ تَحْمِيَ مِنْ جَهَتِهَا بِصُورَةِ خَاصَّةٍ نَمُوَّ مَا
يَنْقُذُ، وَلِتَوْقِظَ وَلِتَؤْسِسَ مِنْ جَدِيدِ النَّظَرَةِ الْمُتَجَهَّةِ نَحْوَ «مَا
يَمْنَحُ» لِتَضُعَ بِالْتَّالِيِّ الشَّفَقَ فِي هَذَا الْأَخِيرِ؟ هَذِهِ الْإِمْكَانِيَّةُ الْعَلِيَا
لِمَاهِيَّتِهِ هَلْ هِيَ مَمْنُوَّةٌ لِلْفَنِ وَسْطَ الْخَطَرِ الْأَقْصَى؟ لَا أَحَدٌ
يُسْتَطِعُ أَنْ يَقُولَ ذَلِكَ. لَكُنَّا يُمْكِنُ أَنْ نَنْدَهَشَ، لَكُنْ بِمَاذَا؟
بِهَذِهِ الْإِمْكَانِيَّةِ الْأُخْرَى وَهِيَ: حِيثُمَا يَسْتَقِرُ جَنُونُ التَّقْنِيَّةِ، وَإِلَى
هَذَا الْيَوْمِ الَّذِي وَعَبَرَ كُلُّ الْأَشْيَاءِ التَّقْنِيَّةِ، سَتَنْشَرُ مَاهِيَّةُ التَّقْنِيَّةِ
كِيَنُونَتِهَا فِي عَمَلِيَّةِ حَصُولِ الْحَقِيقَةِ.

مَاهِيَّةُ التَّقْنِيَّةِ لَيْسَ شَيْئًا تَقْنِيَّاً: لَذَا فَالْتَّأْمِلُ الْجُوَهِرِيُّ حَوْلُ
الْتَّقْنِيَّةِ وَالْتَّحَاوُرُ الْحَاسِمُ مَعَهَا، عَلَيْهِمَا أَنْ يَحْدُثَا فِي مَجَالٍ،
يَكُونُ مِنْ جَهَةٍ، وَاضْحَى لِمَاهِيَّةِ التَّقْنِيَّةِ، وَأَنْ لَا يَكُونَ أَقْلَى
اِخْتِلَافًا عَنْهَا مِنْ جَهَةِ أُخْرَى.

إن الفن هو مثل هذا المجال، والحق أنه يكون كذلك، عندما لا ينغلق تأمل الفنان، من جهته، عن شبكة الحقيقة، فإنه الذي تطمح إليها أسئلتنا.

ونحن نتساءل بهذا الشكل فإننا نشهد على الوضعية الحرجية حيث أنها لم ندرك بعد، بحكم التقنية، كينونتها الجوهرية. إلا أنها كلما تساءلنا عن ماهية التقنية، كلما أصبحت ماهية الفن غامضة.

كلما اقتربنا من الخطر، كلما توضحت الطرق، هذه الطرق التي تقود نحو «ما ينقد» ستتضح كلما تساءلنا لأن التساؤل هو تقوى الفكر⁽²⁾.

(2) وهذه التقوى هي الكيفية التي يستحبب بها ويتطابق مع ما يجب التفكير فيه.

تمهيد:

المحاضرة التالية تتطلب تمهيداً قصيراً. فإذا ما عرضت علينا الآن اللوحتان المائيتان اللتان تشكلان آخر عمل فني رسمه «بول كلي» (Paul Klee) قبيل وفاته، فإننا نستطيع أن نبقى أمامهما لفترة زمنية طويلة، و... نتخلّى عن كل رغبة في الفهم السريع والمباشر لهما.

ولو أمكن لنا أن نستمع الآن إلى الشاعر «جورج تراكل» (George Trakl) وهو يلقي علينا إحدى أروع قصائده بنفسه، فإننا سننصحى إليه بكل طوعية وهو ينشدنا، ونخلّى عن كل رغبة في إدراكتها بوضوح مباشر.

وإذا ما أراد «ويرنر هيزنبرغ» الآن أن يعرض علينا موجزاً من أبحاثه في الفيزياء - النظرية حول مسلك الصيغة المطلقة للعالم التي هو بصدده البحث فيها، فلربما لن يكون، هناك إلا شخصان أو ثلاثة أشخاص مؤهلين لمتابعته مع افتراض أن يسير كل شيء على ما يرام، أما نحن الآخرون، فستنخلّى عن

كل محاولة للفهم المباشر والسريع.

أما عندما يتعلق الأمر بهذا الفكر الذي نسميه: فلسفة، فإن المسألة تختلف. ذلك أن هذا الفكر مطالب بأن يزودنا بـ: «حكمة الحياة»، إذا لم يكن مطالبًا أكثر من هذا، بصياغة تعليمات من «أجل حياة سعيدة جداً». والحال إن هذا الفكر، من الممكن أن يجد نفسه اليوم رهين موقف يقتضي منه القيام بتأملات جد بعيدة عن كل حكمة عملية. بل ربما يكون قد أصبح من الضروري اليوم، وجود فكر ملزم بالتأمل في هذا الذي منه يستمد الشعر والرسم والنظرية الفيزياء - رياضية تحدياتها. وعليه، يلزم هنا كذلك أن تتخلى عن الرغبة في الفهم المباشر والسريع. وأن نرهف السمع. لأن الوقت قد حان للتفكير فيما لا تتمكن الإحاطة به. رغم أن هذا لا يعدو أن يكون مجرد استعداد.

لهذا السبب يجب ألا نفاجأ أو نندهش إذا ما أثارت هذه المحاضرة غضب واستنكار أغلب المستعممين (القراء). أما معرفة هل ما إذا كان البعض سيتمكن الآن، أو فيما بعد من مواصلة هذا الفكر، فذلك ما لا يمكن التنبؤ به.

إن الأمر يتعلق هنا بقول شيء عن محاولة التفكير في الوجود دون اعتبار لتأسيسه انطلاقاً من الموجود. فمحاولة التفكير في الوجود بمعزل عن الموجود قد أصبحت ضرورة. إذ بدون هذا، على ما يبدو لي، ليست هناك من إمكانية لحمل كينونة كل ما يحيط اليوم بالكرة الأرضية على التجلّي. ناهيك

عن تحديد الصلة التي تشد الإنسان وتحمله إلى حد هذا الذي لا يزال حتى الآن يسمى: «وجوداً»، تحديداً كافياً.

وهذه إشارة بسيطة من أجل حسن الإصغاء: إن الأمر لا يتعلّق هنا بارهاف السمع إلى سلسلة من القضايا وما تصرّح به، وإنما بمتابعة ومرافقة خطوة النهج الذي يظهر ويبين.

ما الذي يتّبع لنا الفرصة لسمية «الزمان والوجود» معاً؟

منذ فجر الفكر الأوروبي الغربي وإلى يومنا هذا، ظلّ معنى الوجود مرادفاً للحضور: باعتباره ما يأتي لذاته ليتجلى وينتشر بالقرب من ذاته. ففي كلمة «حضور» هذه (باروسيا) يتكلّم الحاضر. والحال أنّ الحاضر يشكّل مع الماضي والمستقبل حسب التمثيل الشائع، ما به يتّحد الزمان. والزمان بدوره هو ما به يتّحد الوجود من حيث هو أرضية له. ولقد كان هذا التحدّيد لكلّ منهما كافياً ليحدث في الفكر بلبلة لا تنتهي، هذا التشويش يزداد كلّما حاولنا أن نفكّر ونعيد التفكير لنعرف، فيم يكمن هذا التحدّيد للوجود من خلال الزمان؟ وبأي مقياس يتم؟

عندما نقول: بأي مقياس؟ فإن ذلك يعني: لأي سبب؟ وبأية طريقة؟ وأين يتّحد في الوجود شيء من قبيل الزمان؟

إن كلّ محاولة للتفكير، بما فيه الكفاية، في الصلة بين الوجود والزمان بالاعتماد على تمثّلات شائعة وتقرّيبة لهما،

سرعان ما تتلاشى في شبكة معقدة ومبهمة من العلاقات اللالامفکر فيها بينهما.

عندما نقول: إن لكل شيء زمنه الخاص، تكون قد سميـناـ الزمان. وهذا معناه: أن كل ما هو في الزمان، كل موجود، يأتي ويمضي في اللحظة المناسبة. كما أنه يبقى هناك لفترة زمنية محددة هي بالضبط تلك التي منحت له. فـلـكـ شـيـءـ إذـنـ زـمـنـهـ الـخـاصـ.ـ ولـكـنـ،ـ هـلـ الـوـجـودـ شـيـءـ؟ـ هـلـ لـهـ مـثـلـ بـقـيـةـ الـمـوـجـودـاتـ زـمـنـهـ الـخـاصـ دـاـخـلـ الـزـمـانـ؟ـ بـلـ أـكـثـرـ مـنـ ذـلـكـ:ـ هـلـ الـوـجـودـ مـوـجـودـ؟ـ إـذـاـ كـانـ مـوـجـودـاـ إـنـ ذـلـكـ يـعـنـيـ أـنـ عـلـيـنـاـ أـنـ نـتـعـرـفـ عـلـيـهـ كـشـيـءـ مـوـجـودـ،ـ وـمـنـ ثـمـ أـنـ نـلـتـقـيـ بـهـ بـيـنـ بـقـيـةـ الـمـوـجـودـاتـ كـكـائـنـ.ـ فـهـذـهـ الـقـاعـةـ مـوـجـودـةـ،ـ إـنـهـاـ مـضـاءـةـ،ـ وـبـوـسـعـنـاـ أـنـ نـعـتـرـفـ بـهـاـ كـشـيـءـ مـوـجـودـ دـوـنـ تـرـدـدـ.ـ وـلـكـنـ،ـ أـيـنـ يـكـمـنـ «ـوـجـودـهـاـ»ـ؟ـ أـيـنـ نـعـشـرـ عـلـيـهـ؟ـ أـبـدـاـ لـنـ نـعـشـرـ عـلـىـ الـوـجـودـ فـيـ أـيـ مـكـانـ بـيـنـ الـأـشـيـاءـ.ـ إـنـ لـكـلـ شـيـءـ زـمـنـهـ الـخـاصـ.ـ وـلـكـنـ،ـ الـوـجـودـ لـيـسـ شـيـئـاـ.ـ إـنـ لـاـ يـكـوـنـ فـيـ الـزـمـانـ.ـ وـمـعـ ذـلـكـ فـهـوـ يـظـلـ،ـ مـنـ حـيـثـ هـوـ حـرـكـةـ اـقـتـرـابـهـ مـنـ التـجـلـيـ وـالـاـنـتـشـارـ،ـ وـمـنـ حـيـثـ هـوـ حـاـضـرـ،ـ مـحـدـداـ بـالـزـمـانـ،ـ أـيـ بـمـاـ يـسـتـقـرـ فـيـهـ وـيـتـعـلـقـ بـهـ.

كل ما يوجد في الزمان ويتحدد به نسمـيـهـ زـمـانـيـ.ـ فـعـنـدـمـاـ يـتـوـفـىـ شـخـصـ وـيـفـارـقـ هـذـهـ الـحـيـاءـ،ـ نـقـولـ عـنـهـ:ـ أـنـ رـحـلـ عـنـ الـزـمـانـيـ.ـ فـالـزـمـانـيـ إـذـنـ يـعـنـيـ مـاـ هـوـ ظـرـفـيـ وـعـابـرـ.ـ إـنـ مـاـ يـمـضـيـ عـبـرـ الـزـمـانـ.ـ وـلـغـنـتـاـ أـيـضـاـ تـعـبـرـ عـنـ ذـلـكـ بـدـقـةـ بـالـغـةـ حـيـنـماـ نـقـولـ:

تلاشى مع الزمان. لأن الزمان ذاته يمضي. غير أنه، وهو يمضي باستمرار، يظل مستغرقاً في حضوره من حيث هو زمان. فالبقاء يعني: عدم التلاشى والزوال. وبالتالي: الاستمرار في الوجود الذي ما فتئ يتقدم. أي في حركة الاقتراب والدنو التي هي مدخل إلى الحضور. هكذا يكون الزمان قد تحدد بوجود وكينونة. كيف يمكن إذن للوجود أن يستمر تحديده من خلال الزمان؟ إن الوجود هو الذي يتحدث في ذلك الثبات الذي به يستغرق الزمان في مضييه. ومع ذلك فحن لا نعثر على الزمان في أي مكان كشيء موجود. أي على نحو ما يوجد شيء معين.

الوجود ليس شيئاً معيناً. ومن ثم فهو ليس من الزمانى في شيء. إلا أنه من حيث هو كينونة - في - الحضور⁽¹⁾، يتحدث من خلال الزمان.

الزمان أيضاً ليس شيئاً معيناً. ومن ثم فهو ليس من الموجود في شيء إلا أنه وهو يمضي، يبقى ثابتاً ومستغرقاً في حضوره. دون أن يكون هو نفسه شيئاً زمانياً، أي ظرفياً كحال الموجود القابع فيه.

إن الوجود والزمان يتحددان بالرجوع إلى بعضهما، ولكن

(1) كل العبارات التي تخللها العارض (-). وهي موجودة بكثرة في النص، يجب النظر إليها كمفهوم قائم بذاته. ذلك أن العبارة المركبة على هذا النحو تشير دائماً إلى «شيء» معين فتحده بما هو عليه خصوصاً وأن الأمر يتعلق بوصفه في ذاته من خلال بنائه وعلاقاته (الفنونولوجيا).

على نحو لا يسمح للوجود بأن يقال عنه زماني، ولا للزمان بأن يقال عنه موجود، لنتأمل في كل هذا ونحن ننتقل عبر قضايا متناقضة.

في مثل هذه الحالات، لم يكن ليخفى على الفلسفة أن تجد مخرجاً. حيث يتم الإبقاء على المتناقضات، وعند الحاجة نذهب إلى حد شحدها في محاولة للجمع بين ما يتناقض، و (من ثم بين ما لا يقبل الوحدة والتركيب) داخل وحدة (Unité) أكثر اتساعاً. وتسمى هذه الطريقة بالجدل (الديالكتيك). وحتى إن نحن افترضنا امكانية أن تؤول العبارات المتناقضة حول الوجود والزمان إلى وفاق بواسطة وحدة تتجاوزها، فإن ذلك أيضاً سيكون عبارة عن مخرج، أي عن طريق يتحاشى ويرأوغ الأشياء التي يتعلق الأمر بها، وبما يربط بينها. وكتنible لهذا فهو لن يلتج ولن يتورط لا في الوجود بما هو كذلك ولا في الزمان كما هو، ولا في العلاقة المتبادلة بينهما. يجب أن نستبعد هنا كل محاولة لمعرفة هل ما إذا كانت الصلة بين الوجود والزمان عبارة عن علاقة تسمح بانتاجها من خلال تأليف بين الاثنين، أو هل ما إذا كان «الوجود والزمان» تسمية لأرضية واحدة انطلاقاً منها فقط وعنها يصدر الوجود بمقدار ما يصدر الرمان.

ولكن، كيف يتسى لنا، ونحن نتجه مباشرة إلى السؤال، أن ندع أنفسنا نسير إلى قلب هذه المسألة ذات الأرضية الواحدة التي تسمى بعنوانين مختلفين:

«الوجود والزمان» و «الزمان والوجود»؟

الجواب: هو أن علينا أن نواصل التفكير في الأشياء التي نحن بصدده السؤال عنها، بكيفية مشوبة بالحيطة والحذر. والمقصود هنا بالحيطة والحذر هو ألاّ نتهافت في الانقضاض على ما نحن بصدده التساؤل عنه بالاعتماد فقط على تمثيلات لم تخضع بعد للنقد. وأن المطلوب منا، على العكس من ذلك، هو ملاحظتها مباشرة في ذلك الترابط والتجميع الذي يسمح به اشكالها.

ولكن، قبل هذا وذاك، هل يحق لنا أن نعتبر الوجود والزمان « شيئاً موضع سؤال؟»

إنها ليسا كذلك، إذا ما كان «الشيء موضع سؤال» يدل على شيء من قبيل الموجود. فكلمة «شيء» هنا، لها معنى: «القضية» و «الخلاف» و «المرافعة»⁽²⁾.

إنها ستعني بالنسبة لنا، انتلاقاً من الآن، ما به يتعلق السؤال بمعنى جد رفيع، أي باعتباره ينطوي على شيء يستحيل علينا تحاشيه وتجاوزه. فالوجود إذن سؤال لكنه بالضبط سؤال للتفكير يطرحه ويتعلق به.

(2) كلمة «شيء» هنا يجب فهمها كمفهوم مجرد (مفارق) يتعلق بالتفكير. وليس كشيء عيني ماثل أمامنا. فما هو موضع سؤال شيء يخص الفكر في علاقته باللغة من حيث هي «ماوى» حقيقة الوجود. وقد فكر فيه بمazel عن الموجود، والصعوبة تكمن في كوننا ما أن نعتبر الوجود أو الرمان كشيء حتى نكون قد تمثلاه ككائن - موجود (م).

الزمان أيضاً سؤال. لكنه بالضبط سؤال للفكر طالما أن هناك ثمة شيء من قبيل الزمان يتحدث في صميم الوجود كحضور (باروسيا).

«الوجود والزمان»، «الزمان والوجود» يسميان تلك العلاقة التي تربط بين السؤالين. أي أرضية السؤال التي تربط السؤالين بعضهما وتبقى على علاقتهما، أن نلاحظ أرضية السؤال هذه، متأملين إياها، فتلك هي المهمة المنوطة بالفكرة. مع افتراض أن هذا التأمل قد يقى عرضة لمكافحة السؤال.

الوجود سؤال، لكنه ليس من الموجود في شيء. الزمان أيضاً سؤال، لكنه ليس من الزماني (الظرفي) في شيء.

عن الموجود نستطيع القول بأنه موجود. ولكن حين نتجه بأنظارنا إلى مسألة «الوجود»، ومسألة «الزمان» نبقى في حيرة من أمرنا. لن نقول إذن: الوجود موجود، الزمان موجود. وبدل هذا وذاك سنقول: «هناك وجود» و «هناك زمان». يبدو وللهلة الأولى إننا لم نقم، من خلال هذا اللف والدوران، سوى بالتغيير من صيغة العبارة. وبدل أن نقول: إنه «موجود» قلنا: «هو هناك»⁽³⁾.

(3) إن للعبارة: (Il y'a être) ما يماثلها في لغتنا حيث نقول: (هناك وجود)، (هناك زمان). مع اختلاف في البنية النحوية. (إلا البنية المنطقية): ذلك أن العبارة العربية تتكون من مبتدأ وخبر (موضوع ومحمول). والعبارة الفرنسية (الألمانية أيضاً..) يظهر فيها الفعل والفاعل: (Il n'a) إلا أن هذا

وحتى يتسعى لنا الرجوع إلى المسألة فيما وراء تعبيرها الشفوي، سنجاول أن نبرز تلك الكيفية التي من خلالها تسمح لنا العبارة: «هو هناك» بإدراكها والتحقق منها. أما الطريق التي يخول لنا السير في هذا الاتجاه، فهو أن نظهر ذلك المعطى الذي تمدنا به العبارة ضمن حدود مجاله الخاص: أي ما يعنيه «الوجود» باعتباره هناك، وما يعنيه «الزمان» كذلك باعتباره يوجد. وكجواب على هذا سنعود إلى الوراء حتى نلامس عن قرب ذلك الضمير الذي تشتمل عليه العبارة: «هو هناك» وهكذا سنصبح، ونحن نتجه إلى الأمام بأنظارنا مرة أخرى، حذرين ومتيقظين، سنجاول أن نحمل هذا الضمير (هو) ومعطاه على الشفافية والوضوح. فنكتبه بحرف بارز.

إن علينا أن نفكّر أولاً في الأثر الذي يخلفه الوجود حتى نتمكن من التفكير في الوجود ذاته. ونفكّر في الأثر الذي يخلفه الزمان حتى نتمكن من التفكير في الزمان ذاته.

من هنا، يجب أن تتجلى لنا تلك الكيفية التي على نحوها

= الأخير هو كذلك بمثابة موضوع يحمل عليه الزمان والوجود. والمشكلة أن «هيدغر» يفكّر باتجاه هذا الموضوع (الضمير (هو)). ويتناول بالتحليل بنية اللغة والصيغة النحوية للعبارة، مما يضطرنا أحياناً إلى ترجمة العبارتين المذكورتين بما يلي: «هو الوجود هناك» «هو الزمان هناك» حتى نتمكن من اظهار ذلك الضمير الذي يتعلّق به الأمر. رغم أن العبارة الأخيرة تتضمّن بالإضافة إلى الصيغة الاخبارية صيغة انشائية والغرض من كلّ هذا، هو أن نتجنّب قول: الوجود موجود أو «الزمان موجود»، مع الإقرار الأكيد بوجودهما.

يكون هناك وجود، وهناك زمان. ففي العبارة «يوجد هناك»، التي تهب وتهطى تصبح واضحة بذاتها تلك الكيفية التي نحدد بها حركة التخویل والعطاء من حيث هي حد يربط هذا الطرف بذاك. فيقي بذلك عليهما كنتيجة للانعطاء.

إن الوجود، من حيث هو ما به يتحدد كل موجود كما هو، يعني الحضور. إنه اقتراب الكينونة من الحضور كي تنتشر فيه. فإذا ما تطلعنا إلى الموجود الذي يتقدم في الحضور على هذا النحو، فإن الوجود، من حيث هو مقدم انتشار الكينونة، سيتجلى لنا باعتباره «طوعية» التجلی والحصول في الحضور. وما يلزمـنا القيام به الآن، هو التفكير بخصوص هذا السماح - بالانتشار - في - الحضور بحد ذاته، أي بخصوص المقياس الذي فيه ومن خلاله يتم حصول التجلی في الحضور.

إن إفساح المجال والسماح بحصول انتشار الكينونة، يخول امكانية تجلـي ما هو خاص به. بحيث يحمل هذا الأخير على التجلـي في اللا - اختفاء (اللاتحـجـب)، فالسماح بحصول التجلـي والانتشار، يعني: التحرير من التحـجـب والاختفاء، والحمل إلى المـنـفـتـحـ. فـفي هذا «التحرـيرـ من التـحـجـبـ والـاخـتـفـاءـ» تـكـمنـ تلكـ الحـرـكـةـ الـتـيـ تـخـولـهـ وـتـسـمـعـ بـهـ. وـبـاعـتـبارـهاـ هيـ الـتـيـ تـخـولـ بـحـقـ ذـلـكـ التـجـلـيـ والـحـصـولـ. أي الـوـجـودـ منـ خـلـالـ السـماـحـ - بالـانـشـارـ - فيـ - الحـضـورـ.

إن التـفـكـيرـ فيـ مـسـأـلـةـ «ـالـوـجـودـ»ـ بـوـجـهـ خـاصـ،ـ يـقـتـضـيـ مـنـ تـأـمـلـناـ أـنـ يـرـضـخـ لـذـلـكـ الـمـؤـشـرـ الـذـيـ يـتـجـلـيـ فيـ (ـفـعـلـ)ـ السـماـحـ -

بالحصول - في - الحضور. فهو الذي يبرز في هذا (ال فعل) عملية التحرير من التحجب والاختفاء. وعن هذه الأخيرة ينشق ذلك الكلام الصادر عن عطاء هذا الذي « يوجد هناك ».

هذا الحصول والعطاء الذي قيل، يظل، مع مرور الوقت، غامضاً مثله في ذلك مثل ما يخوله ويسمح به. ومثل ذلك الـ (هو) الذي هو هناك⁽⁴⁾ .

إن التفكير في الوجود خالصاً وبحد ذاته، يقتضي منا أن نغض الطرف عن الوجود الذي تم التفكير فيه، طويلاً، كما هو الحال في كل ميتافيزيقاً، انطلاقاً من الموجود، وبالنظر إلى الموجود، وكأساس للموجود. إن التفكير في الوجود خالصاً يتطلب التخلّي عن الوجود كأساس للموجود لصالح العطاء الذي يمارس عمله متحجباً في عملية التحرير من التحجب والاختفاء. أي لصالح التفكير فيما « هو هناك ».

إن الوجود، من حيث هو عطية مما « هو هناك »، له مكانه وبمكانه داخل العطاء. ومن حيث هو كذلك فهو لم يقص

(4) الـ (هو) هنا، هو أولاً وقبل كل شيء ذو بنية نحوية. إنه ضمير: (il) في العبارة التي تقر بأن (هناك وجود) و (هنا زمان). وتکاد مهمته تحصر في اللغة التي تترجم عنها في التأكيد على وجود ما نعتبره موجوداً (أي حاصلاً) لكن لا ككائن عيني. تماماً كقولنا: « هناك فكرة »، فنكون قد صرحنا بوجودها واعترفنا بها. إذن فهذا الـ (هو) الذي سيتكرر كثيراً لا علاقة له بالـ (هو) الفرويدية. وإن كان مثله ذو أسبقية ومصدر لكل حصول بالنسبة للزمان والوجود هنا (m).

خارج هذا العطاء، بل أنه، وهو ينتشر - - في الحضور، يصير شيئاً مخالفًا. وبما أنه سماح - بالحصول - في - الحضور، فإن مكانه يكمن بالضبط في (حركة) التحرير من التحجب والاختفاء. ولكن، من حيث هو هبة من هذا التحرر، يبقى سجينًا ومتحبجاً في الانعطاء، وهكذا فمن الوجود، من حيث هو تحرير من التعجب والاختفاء لما ينتشر - في - الحضور، لا يصلنا إلا صدأه باعتباره هناك.

ربما سيتضح لنا (محتوى العبارة) «هناك وجود» بوضوح نسبي عندما نتبع بانفتاح أكبر فكرة العطاء والانعطاء الذي يتعلق الأمر به هنا. وحتى ننجح في هذه المهمة علينا أن نولي اهتمامنا لذلك الغنى والتنوع الذي يعرفه ما نسميه بـ: «وجود» على قدر كبير من عدم الدقة، في حين أننا نتعرف عليه في الصميم حينما نعتبره من أكثر المفاهيم الفارغة خواءً. هذا التمثيل للوجود باعتباره المفارق مطلقاً لم يتم التخلص عنه بعد مبدئياً. بل على العكس من ذلك زاد وتقوى من جديد عندما ألغى من حيث هو المفارق مطلقاً ليتم الاحتفاظ به ورفعه إلى مستوى العيني والمحسوس على الإطلاق لواقعية الروح المطلقة. وهو الشيء الذي تحقق واكتمل مع أكبر فكر أمبريالي في الأزمنة الحديثة. أي في الجدل النظري الهيجلاني. وعرض في كتاب: «علم المطلقة».

ثمة محاولة لمتابعة غنى تنوع الوجود بالتأمل بلغت أول إرساء وترسيخ لها يوضح لنا الطريق. ويتجلّى في كوننا أصبحنا

نفكـر في الـوـجـود بـمـعـنـى الـحـضـور، أـي باـعـتـارـه اـقـرـابـاً لـلـاتـشـارـ والـحـصـولـ فـيـهـ.

يـجـبـ أـنـ نـفـكـرـ - وـأـنـ أـلـحـ عـلـىـ هـذـاـ - وـلـيـسـ فـقـطـ أـنـ نـتـظـاـهـرـ بـالـتـفـكـيرـ، شـمـ نـقـولـ بـكـلـ بـسـاطـةـ: إـنـ إـلـصـغـاءـ لـلـوـجـودـ كـاـنـتـشـارـ وـحـصـولـ فـيـ الـحـضـورـ شـيـءـ وـاضـعـ بـذـاتـهـ.

من أـيـنـ لـنـاـ الـحـقـ فـيـ اـعـتـارـ الـوـجـودـ كـحـضـورـ، وـوـسـمـهـ بـذـلـكـ؟

لـقـدـ جـاءـ هـذـاـ الـمـطـلـبـ مـتـأـخـراًـ. لـأـنـ هـذـاـ النـمـطـ مـنـ (الـحـضـورـ) الـوـجـودـ قـدـ تـقـرـرـ وـشـرـعـ فـيـ الـعـمـلـ مـنـذـ أـمـدـ بـعـيدـ دـوـنـ أـنـ نـكـونـ نـحـنـ مـخـيـرـينـ فـيـ ذـلـكـ. وـبـالـتـالـيـ فـنـحـنـ قـدـ دـأـبـنـاـ عـلـىـ النـظـرـ إـلـىـ الـوـجـودـ كـحـضـورـ وـتـخـصـيـصـهـ بـهـ. هـذـاـ الـاعـتـارـ لـلـوـجـودـ عـلـىـ هـذـاـ النـحـوـ يـسـتـمـدـ قـوـتـهـ إـلـزـامـيـةـ مـنـ بـدـاـيـةـ تـفـتـحـ الـوـجـودـ ذـاتـهـ باـعـتـارـهـ قـابـلـاًـ لـأـنـ يـقـالـ: أـيـ: لـأـنـ يـفـكـرـ فـيـهـ، فـمـنـذـ بـدـاـيـةـ نـفـوـذـ الـفـكـرـ الـغـرـبـيـ عـنـ الـيـونـانـ أـصـبـعـ كـلـ قـوـلـ لـلـوـجـودـ وـلـفـعـلـ الـكـيـنـونـةـ (est) يـصـانـ فـيـ الـذـاـكـرـةـ الـتـيـ تـحـفـظـ بـتـحـدـيدـ الـوـجـودـ الـرـابـطـ لـلـفـكـرـ. وـالـتـيـ يـتـعـيـنـ الـوـجـودـ بـالـنـسـبـةـ لـهـاـ كـحـضـورـ (بـارـوـسـيـاـ)، وـهـذـاـ يـنـطـبـقـ أـيـضـاًـ عـلـىـ الـفـكـرـ الـذـيـ يـقـوـدـ الـتـقـنـيـةـ وـالـصـنـاعـةـ الـأـكـثـرـ حـدـاثـةـ الـيـوـمـ، وـإـنـ كـانـ ذـلـكـ يـتـمـ بـمـعـنـىـ مـغـاـيـرـ. فـبـعـدـ أـنـ وـطـدـتـ الـتـقـنـيـةـ الـحـدـيـثـةـ اـمـتـدـادـهـ وـهـيـمـنـتـهـاـ عـلـىـ كـلـ أـطـرـافـ الـأـرـضـ، لـمـ تـعـدـ الـأـقـمـارـ الـاـصـطـنـاعـيـةـ وـحـدـهـاـ وـكـلـ مـاـ يـتـرـتـبـ عـنـهـاـ، هـوـ وـحـدـهـ مـاـ يـدـورـ حـوـلـ كـوـكـبـنـاـ هـذـاـ، بـلـ إـنـ الـوـجـودـ ذـاتـهـ كـحـضـورـ لـأـسـاسـ كـلـ دـيـمـوـمـةـ تـرـاـكـمـ وـاـحـتـيـاطـيـ قـابـلـ لـلـحـسـابـ، قـدـ أـصـبـعـ

يتحدث بطريقة شبه وحيدة مستفسراً كل سكان الأرض، دون أن يعرف أولئك الذين لا ينتمون للقاربة الأوروبية شيئاً عن ذلك، أو يكونوا في وضع يسمح لهم بمعرفة ما يتعلق بمصدر هذا التحديد للوجود. والذين يتحملون هذه المعرفة بدرجة أقل ظاهرياً، هم المتقدمون (الغربيون) الذين يعملون اليوم جاهدين للدفع «بالمختلفين». كما يقال، إلى مجال الإنصات لهذا الاستفسار للوجود الذي يتحدث انتلاقاً مما هو أكثر خصوصية في التقنية الحديثة.

غير أن الوجود كحضور لا تستقبله، ولتكن ذلك، داخل الفكر الذي يحرس الإشراقة الأولى لمثول الوجود المتحرر من التحجب والاختفاء كما تبلور في أعمال العصر الهيليني - بل إننا نتلقى دنوه واقترابه كذلك من خلال كل تأمل بسيط ومحرر من الأحكام المسبقة، شريطة أن يقوم على أساس وجود الموجود - المحمول - باليد، والموجود - الكامن - في قبضة اليد. لأن كلا هذين الأخيرين يشكل نمطاً لاقتراب - انتشار - الوجود - في - الحضور.

إلا أن سعة ورحابة حمولة هذا الحصول - للوجود - في الحضور، قد يتجلى لنا الآن بشكل أكثر حدة والحاهاً عندما نكتشف أن الغياب، ذاته، والغياب بالضبط، يظل متعيناً من خلال الحصول - في - حضور - الموجود. وغالباً ما يتم رفعه إلى أقصى درجات الغموض والغرابة.

والحال إنه بإمكاننا كذلك أن نقيم ونقوم ب مجرد تاريخي

لوصف غنى ذلك التنوع والاختلاف الذي عرفه ويعرفه ما اصطلحنا عليه بـ: الحصول - في - الحضور، من خلال التأكيد على أن هذا التجلي - في - الحضور، والانتشار - فيه، يظهر وينجلي باعتباره الواحد الأحد الرابط، من حيث هو لوغوس، لتلقي الكل. والقائم على صيانته من حيث هو: فكرة ومثال، ومن حيث هو حضور، ومن حيث هو طاقة، وجوهر، وراهن، وإدراك، وموناند، أي من حيث هو موضوعية، ومن حيث هو قضية لموقف الذات بمعنى إرادة العقل. وإرادة الحب، وإرادة الروح، وإرادة القوة من حيث هي إرادة للإرادة في العود الأبدي لذات الشيء. مما يمكننا أن نؤسسه من خلال السرد التاريخي، يسمح لنا بالعثور عليه فيما «يتم - حصوله» (التاريخ)⁽⁵⁾ ذلك أن تحرير غنى تنوع الوجود وتبدل مظاهره يتجلى لنا، للوهلة الأولى، كتاريخ للوجود ذاته. ييد أن الوجود لا يمتلك تاريخاً مثلماً يكون لمدينة أو شعب معين تاريخه الخاص. ما دام ذلك الذي يتخذ صبغة التاريخ في تاريخ الوجود لا يتعدد، حسب ما يبدو، إلا انطلاقاً من الكيفية التي بها يتعمّن الوجود ويحصل، وبتعبير آخر، انطلاقاً من الكيفية التي بها وعلى نحوها يكون هناك وجود.

اثناء بداية تفتح الوجود في الفكر اليوناني تم التفكير جيداً في الوجود، ولكن لم يتم التفكير في وجوده كما هو، باعتباره

(5) مع هيدغر يجب دائماً التمييز بين (التاريخ الأصيل) و («التاريخ») كعلم بالأحداث يهتم بدراسة الماضي.

«هناك»، وبدل هذا نجد «بارمنيدس» يقول: «يوجد في حقيقة الأمر وجود». لقد مرت سنوات على هذه الملاحظة التي وردت في «رسالة في النزعة الإنسانية» بصدق قوله بارمنيدس هذه، مضمونها أن العبارة: «يوجد في حقيقة الأمر وجود» لم يتم التفكير فيها بعد لحد الآن. والغرض من هذه الإشارة كما كان ولا يزال، هو التأكيد على الأقل، بأنه ليس من الجائز أن نسيء فهم عبارة بارمنيدس السالفة الذكر، بفعل التهافت في تأويلها تأويلاً سهلاً وبسيطاً يحيل ما تم التفكير فيه في النص إلى شيء غير قابل للفهم والإدراك. وهذا هو كل هذا الذي قلنا عنه بأنه يوجد، قد أصبح الآن يتم تمثيله كشيء كائن موجود في حين أن الوجود ليس أبداً من الموجود في شيء. كما أنه يستحيل على الكلمة (ايزيتي) التي بزرت من كلام «بارمنيدس» بشكل حاد أن تتمثل الوجود الذي تسميه كشيء موجود وكائن. وسيكون معناها بالدرجة الأولى، إذا ما ترجمناها حرفياً هو: «يوجد» بل ان الإبراز خارج الكلمة: (ايزيتي) يخرج من خلال الانصات للعبارة، ما فكر فيه الأغريق مسبقاً انطلاقاً من الكلمة «يوجد» المفخمة. والتي يمكننا أن نحصر معناها في قولنا: «إنه قادر» والحقيقة أن معنى «كونه قادراً» ظل هو كذلك غير مفكر فيه. شأنه شأن ذلك الـ (هو) القادر على أن يوجد. فالقدرة على الوجود (الانوجاد) تعني: الحصول على الوجود وإعطائه. في بداية الفكر الغربي تم التفكير جيداً في الوجود دون أن يفكر في وجوده كما هو، باعتباره «هناك» فهذا الأخير انسحب واحتفى لصالح المعطى. هذا المعطى لم يفكر

فيه مستقبلاً كذلك إلا باعتباره يكمن حسراً في النظر المتوجه صوب الموجود. الشيء الذي يسمح بحمله إلى المفهوم.

إن عطاء لا يعطي إلا عطيته. والذي، وهو ينعطي على هذا النحو، ينسحب ويختفي. إن مثل هذا الانعطاء هو ما ندعوه بال المصير. فإذا ما فكرنا في العطاء على هذا النحو، فإن الوجود الذي يوجد هناك سيكون عندئذ هو القدر والمصير. لأن المصير الذي يحصل بهذه الكيفية هو دائماً حالة من الحالات التي يصير إليها. فما هو تاريخي في تاريخ الوجود يتحدد انطلاقاً من خاصيته المصيرية التي تؤول إليها حركة مصيره. وليس انطلاقاً من «جري التاريخ» بمعناه الاممداد.

إن تاريخ الوجود هو قدره ومصيره. وفي هذا القدر والمصير يتوقف كل من المقدر والـ (هو) الذي يقدره مع اختفاء تجليهما الخاص الذي يحتويان عليه. والتوقف هو ما تشير إليه الكلمة اليونانية (ایپوخي). من هنا مصدر صيغة: عصور قدرية الوجود. فكلمة عصر (époque) لا تعني هنا فترة من الزمن في جرى ما يحدث بل أنها السمة الأساسية للقدر والمصير باعتباره ما يتوقف من حين آخر وينحبس لصالح مدركية الانعطاء وما يخوله الحصول. أي لصالح الوجود الذي يتمركز حوله النظر المتوجه صوب قاعدة الموجود. هذا التلاحم لصور قدرية الوجود ليس من العرضية بحيث لا يسمح بتوقعه كضرورة. ومع ذلك، ففي هذا المصير يعلن دائماً ما ينم عن القدر ويستجيب له، وفي الانتماء المتبادل

بين العصور ما يوافقها وينسجم معها. وهذه العصور في تلاحقها تحجب بدورها وتحتفي، بحيث أن المصير الجوهرى للوجود كحضور يختفي ويتحجب أكثر فأكثر بأشكال مختلفة.

وحلها الحجب تتقوض - وهذا ما يعنيه «التقويض والهدم» - مزودة الفكر برؤى تنبؤية لما ينكشف في حينه كقدرة للوجود. وبما أننا دأبنا على تمثل قدرية الوجود هذه من جميع نواحيها كتاريخ فقط، وعلى تمثل التاريخ باعتباره تعاقباً ومجراً لما يحدث فقد بتنا نحاول، ولكن بشكل أسوأ، تأويل هذا التاريخ انطلاقاً مما قيل في «الوجود والزمان» عن تاريخيه الكينونة - هنا (الذائن) (وليس عن الوجود) - وعلى العكس من هذا فالطريق الوحيد الممكّن للدفع بالفكرة اللاحقة لقدرة الوجود إلى الأمام، مثلما تجلّى ذلك منذ ظهور «الوجود والزمان»، هو التفكير فيما قيل عن هدم وتقويض المذهب الانطولوجي لوجود الموجود رأساً على عقب.

عندما تحدث أفلاطون عن الوجود كفكرة ومثال، وارسّطو كطّاقة، و كانط كموقف، وهيجل كمفهوم مطلق، ونيتشه كإرادة للقوّة، فإن ذلك لم يكن مذاهب انتجت وظهرت صدفة، بل كلاماً للوجود يستجيب لنداء يتحدد في ذلك القلب المستضاف هو ذاته في المصير. أي في الـ «هناك وجود». لأن الوجود، وهو ينحبس ويتوقف كل مرّة في المصير الذي ينسحب بدوره ويختفي، يتحرر من التحجب والاختفاء

لصالح الفكر الذي يكون قد بلغ اكتمال عصر من عصور التحول. فال الفكر يظل مرتبطاً بتقليد عصور قدرية الوجود هناك بالضبط حيث يأتي على تذكر تلك الكيفية التي بها ومن خلالها يتحرر الوجود ذاته كل مرة. وينفتح ليأخذ ذلك التحديد الخاص به، وبتعبير آخر، انطلاقاً من: وجود الوجود (الذي هناك)، وهكذا يكون عطاء الـ (هناك) قد تجلى باعتباره قضاء ومصيراً.

ولكن، كيف نفكر في هذا الـ (هو) الذي يصدر عنه الوجود؟

إن تلك الملاحظة التمهيدية بخصوص مقاربة «الزمان والوجود» جاءت لتدل على أن الوجود، من حيث هو حضور (أوزيا)، أي من حيث هو اقتحام - للحضور - وتجل - فيه. قد وسم، بمعنى لم يحدد بعد، بخاصية زمانية. وإذا، بالزمان. من هنا فإن خطوة واحدة تكفي لتدل على أن الـ (هو) الذي يصدر عنه الوجود ويحدده كاقتراب - للكونية - وسماح - لها - بالحصول - في الحضور، يمكنه جيداً أن يسمح لنا بالعثور عليه فيما اتخذ له من خلال عنوان: «الزمان والوجود» اسم الزمان.

ممثلين لهذا التخمين سناحول التفكير في الزمان من خلال تتبع أثاره. فالزمان نحن على علم به، بنفس الكيفية التي نحن بها على علم بالوجود، وذلك من خلال تمثلات شائعة عنهم. ولكن ما أن يتعلق الأمر بتحديد وتوضيح كنهه حتى نجد

أنفسنا على جهل تام به. هذا في حين أن الوجود قد اتضح لنا، ونحن نتأمل فيه بالنظر إلى كل ما يشكل محتواه الخاص، أي بالنظر إلى ما فيه يكمن موضعه ومكانه، قد تجلى لنا في الـ «هناك» أي في عطائه وانعطائه باعتباره قضاء وقدراً.

إن ما هو خاص بالوجود ليس من طبيعة الموجود في شيء، فإذا ما فكرنا بعد الوجود، فإن السؤال ذاته (أي ما هو موضوع جدال ومرافعة) سيحملنا حينئذ بشكل من الأشكال بعيداً عن الوجود حيث نتخلص عنه لنفكر في ذلك المصير الذي يصدر عنه الوجود كعطاء. وبمقدار ما نتجه باهتمامنا نحو هذا، فإننا نترقب آنذاك أن يكف ما هو خاص بالزمان عن أن يتعدد بمساعدة الخاصية الشائعة عن هذا الأخير مثلما تم تداولها متمثلة.

إن مقاربة «الزمان» و «الوجود» تحتوي مع ذلك - وقد اتجه النظر إلى ما قبل عن الوجود - على دعوة إلى موقعة الزمان في مكانه داخل ما هو خاص به. فالوجود معناه: مقدم - الكينونة، الانتشار - في - الحضور، طوعية - الحصول - في الحضور، التواجد - في الحاضر. يمكننا مثلاً أن نقرأ الخبر التالي في أي مكان: «بحضور عدد كبير من المدعوين تم الحفل» والعبارة يمكنها أيضاً أن تقول: «عدد كبير من المدعوين (كانوا هناك)» أو «كانوا حاضرين».

ما إن أتينا على تسمية الحاضر لذاته حتى كنا قد فكرنا في الماضي والمستقبل، في السابق واللاحق، وفي علاقتهما بالآن.

إلا أن التفكير في الحاضر وقد نظر إليه انطلاقاً من الآن الراهن ليس أبداً مساوياً للحاضر بمعنى: الكينونة - الحاضرة كـ «حضور المدعويين» مثلاً.

والحال إننا عندما نكون ملزمين بتحديد الزمان انطلاقاً من الحاضر، فإننا نفهم هذا الأخير على أنه الآن (الراهن) (Le maintenant)، في مقابل ذلك الآن - الذي - لم يعد هناك فأصبح ينتمي للماضي، وذلك الآن الذي - لم - يأت - بعد من المستقبل. إلا أن الحاضر معناه، وبالدرجة الأولى: الكينونة - في - الحاضر - الانتشار - في - الحضور (باروسيا) ييد أننا لم نتعود على تحديد الزمان فيما هو خاص به انطلاقاً من النظر المتجه صوب الحضور بمعنى (أوزيا = L'ousia). بل على العكس، نجد أن الزمان باعتباره وحدة الحاضر والماضي والمستقبل هو الذي تم تمثيله انطلاقاً من الآن (الراهن). لقد سبق «لأرسطو» أن قال: «كل ما من الزمان يوجد ويتقدم منتشرأ، إنما هو الآن الحاصل في كل مرة». فالماضي والمستقبل شيء - لا موجود. إلا أنهما بكل تأكيد ليسا مجرد شيء معدوم. أي عندما محضرنا⁽⁶⁾ بل شيء يتقدم بالفعل منتشرأ وحاصلأ. أي أنهما حضور، ولكنهما ولنفس السبب شيء غائب. لذلك اصطلاح عليهما بما «لم يعد قط موجوداً» و «ما لم يوجد بعد» وهما معاً يحالان إلى الآن. من هذا المنظور يتجلّى لنا الزمان كتوال للآنات، بحيث ما أن

(6) هنا يتبرد إلى الذهن ما قاله المعتزلة عن شيئاً المعدود. (م).

يستقر آن حتى يكون قد تبخر في آن الما - قبل. وقد حل محله آن الما - بعد. لذلك قال «كانط» متحدثاً عن الزمان المتمثل على هذا النحو بأن: «ليس له إلا بعد واحد» (نقد العقل الخالص) فما يستقر في أذهاننا عندما نقيس الزمن ونعده، إنما هو الزمان وقد فهم على أنه استطراد متواصل من توالي الآيات. ذلك أن الزمن المحسوب يكون أمامنا، في حوزتنا، ونتمكن من تحسسه - وهذا ما يبدو على الأقل - عندما نقبض على الساعة أو الكرونومتر، أو عندما نلقي نظرة على موقع عقربي الساعة ونستنتج: «الآن تشير الساعة إلى الثامنة وخمسين دقيقة». نقول «الآن» ونستحضر في أذهاننا الزمان. بيد أننا، ونحن نرقب الساعة التي تعطينا التوقيت، لا نعثر على الزمان في أي مكان، لا في الإطار ولا في الحركة. بل إننا لا نعثر عليه حتى في أحدث الكرونوميرات التقنية. وأكثر من ذلك. هناك ادعاء يأتي ليفرض نفسه. وهو أن الكرونوميرات كلما أصبحت على درجة عالية من التقنية، أي مضبوطة ومعطاء في تقسيمها للزمن وتحديده، كلما افتقدنا ما من شأنه أن نتأمل فيه باتجاه ما هو خاص بالزمان.

ولكن، أين هو الزمان؟ وهل يوجد حقاً؟ وهل له مكان خاص به؟

يبدو أن الزمان ليس لا شيء، لذلك بقينا محترزين وقلنا بأن «هناك زمان». لنجترز إذن أكثر مما فعلنا، ونوجه اهتمامنا إلى ما يتجلى لنا كزمان عندما نذهب إلى حد النظر في

الوجود بمعنى: «الحصول - والانتشار - في - الحضور. أي: كباروزيا. إلا أن الحضور بمعنى: الكينونة - المنتشرة (الحاضرة)، هو أبعد ما يكون في اختلافه عن الحضور بمعنى: الآن *Le maintenant*، إلى درجة أنه لا يسمح لنفسه (من حيث هو حصول - وانتشار - للكينونة) أن يتحدد، بأي شكل من الأشكال، انتلافاً من الحاضر كراهن (كان). في حين أن العكس يبدو ممكناً. (الوجود والزمان: الفصل: 18). وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن ما يجب أن نطلق عليه بحق اسم: الزمان، إنما هو الحضور بمعنى: الباروزيا (Parousia)، ومعه كل ما ينتمي إلى حاضر من هذا القبيل، حتى ولو كان الزمان، في هذه الحالة، لا يحتوي في ذاته مباشرة على أي شيء من ذلك التمثيل الشائع عنه باعتباره استطراد متواصل من توالى الآنات، قابل للحساب.

لقد أعفينا أنفسنا لحد الآن، من أن نحدد بكل وضوح ما يعنيه الحضور كباروزيا. فمن خلال هذه الأخيرة تحدد الوجود عضوياً وتعين كمقدم للانتشار واقتراب له. وطوعية لحصول مثل هذا الاقتراب، وبتعبير آخر: كتحرر من التحجب والاختفاء.

أي مسألة نفكر فيها عندما نقول: حضوراً؟ إن الحضور (من حيث هو انتشار للكينونة) له معنى الديمومة: *Permanence*. إلا أننا قد نفسر على عجل معنى الديمومة. كاستمرارية خالصة وبسيطة. وفهم الاستمرارية، بالركون إلى

التمثل الشائع للزمان، كقطعة من الزمن تمتد من آن إلى آخر يتلوه. بيد أن الحديث عن الوجود الذي يتقدم منتشرًا، يتطلب منا أن نفهم الديمومة كمجيء وتقدم فيها هي بالذات. باعتبارها حصول على الإقامة والاستقرار. إن الوجود، وهو يواصل حصوله وانتشاره، يتقدم باتجاهنا نحن. هذا «المجيء - إلى - النحن» هو بالضبط ما يستولي علينا ويهمنا. فالحضور إذن معناه: المجيء للإقامة بالقرب منا والالتقاء بنا نحن عشر الإنسان.

ولكن من نحن؟ لنكن حذرين ومتيقظين فيما يتعلق بالجواب. لأن هذا الذي يسم الإنسان ويعينه. قد يتحدد بالضبط انطلاقاً مما نحن على أهبة التأمل فيه، ألا وهو الإنسان باعتباره ذلك الذي يهمه مجيء حالة الحضور إليه، والذي ينشر حضوره الخاص انطلاقاً من هذا المجيء. وبذلك يأتي هو نفسه ليوجد (ليكون حاضراً) على طريقته الخاصة من أجل كل ما يلح ويقتحم هذا الحضور أو يخرج منه.

إن الإنسان يقيم في قلب ما يحيي إليه من الحضور (الباروزيا)، وذلك بكيفية تجعله منفتحاً لتلقي واستقبال قدوم الحصول والانتشار - مما «هو هناك» كعطاء. مع الحرص والانتباه إلى ما ينجلی في طواعية - قدوم - الحصول.

لو أن الإنسان لم يكن باستمرار هو ذلك الذي يتلقى ويستقبل العطاء القادم من الحضور المنتشر هناك، لو أن ما يتوجه صوبه ويمتد نحوه في هذا العطاء لا يصيبه ولا يصل

إليه، لظل الوجود متحججاً، مختلفاً على ذاته، ولظل هو خارج سعة هيمنة هذا الوجود. بل لكف أكثر من ذلك عن أن يكون إنساناً.

يبدو أننا الآن قد ابتعدنا، من خلال هذه الإحالة إلى الإنسان، عن الطريق الذي توخيانا منه الوصول إلى التفكير في الزمان عبر ملاحظته فيما هو خاص به. وهذا صحيح إلى حد ما. إلا أننا في الحقيقة أقرب ما نكون من المسألة التي تدعى بالزمان، والتي يجب أن تتجلى لنا انتلافاً من الحضور منظوراً إليه كباروزيا.

الباروزيا تعني: الحصول الدائم والمتجدد للإقامة التي يعني الإنسان بأمر حصولها ومجيئها إليه. من حيث هي استكانة تصيبه وتهب له. ولكن، من أين يتأتي هذا البلوغ؟ وهذه الهيمنة التي تمتد وتروم، والتي يتخذ الحضور، من حيث هو اقتراب للحصول والانتشار، مكاناً له بداخلها، ما دامت هناك باروزيا؟

في الحقيقة يظل الإنسان باستمرار هو المعنى بأمر حصول وقدوم كينونة ما من شأنه أن يلجم الحضور في حينه، من غير أن يغير انتباذه للوجود ذاته في اقترابه منه وحصوله، ولكن غالباً أيضاً ما يحضر الغياب، ويأتي إلينا باستمرار وكأنه هو ما يعنيها بالضبط. كأن تكف بعض الأشياء بالخصوص على التجلي والالتقاء بنا وفق نمط الحصول والتجلّي الذي نعرفه بما هو حصول وانتشار في الحضور.

ييد أن حتى هذا الذي لم يعد قط حاضراً، لا ينتشر و يأتي
مباشرة لاللتقاء بنا إلا في غيابه تبعاً لنمط حصول «ما - كان -
موجوداً» من حيث هو كينونة للماضي، تلك الكينونة التي تأتي
إلينا كما هي باعتبارها ما يهمنا ويعنينا. إلا أن كينونة الماضي
هذه لا تنفصل و تتسع هوتها كشيء كف بكل بساطة عن
الوجود خارج ذلك الآن الذي كان مرة هناك. بل إنها لا تنتشر
و تحصل إلا في التقائهما بنا، وإن كان ذلك يتم وفق نمطها
الخاص. فاقترب كينونة ما هو بالضبط ما يتم الحصول عليه
والتزود به في «ما - كان - موجوداً».

إلا أن للغياب شكلاً آخر في كيفية مجئه إلينا والتقائه بنا،
وذلك عندما تهتم به بمعنى: ما - لم - يحضر - بعد. على
نحو ما يلتقي بنا الحصول باعتباره ما من المستقبل يأتي
 علينا⁽⁷⁾. لقد أصبح مثل هذا التعبير في الوقت الحالي موضة.
وهكذا بدأنا نشهد تداول عبارات مثل: «لقد أشرف المستقبل
على بدايته» وهو ما ليس كذلك بالفعل. لأن المستقبل لا
ينحصر أبداً في مجرد حصول بدايته. ما دام الغياب، من حيث
هو حصول، فيه يلتقي بنا «ما - لم - يحضر - بعد»، يأتي إلينا
وعلينا ويعنينا أمره دائماً فنهتم به مسبقاً بشكل من الأشكال،

(7) ما يأتي علينا. هو بالضبط ما من المستقبل يقبل باتجاه الحاضر والماضي.
لكن السؤال المطروح هنا، هو: أيهما أسبق؟ من الخطأ أن نقول: بأن
الماضي سابق على المستقبل. أو العكس، لأن كليهما يمتد نحو الآخر
انطلاقاً من الحاضر. لتأمل في الآية القرآنية التي تقدم لنا مثل هذا التعبير
«لقد أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً».

أي أنه يسطع مباشرة وجوداً ويعينه مثله في ذلك مثل الوجود - الماضي. ففي المستقبل أيضاً وفي مجئه إلينا نجد أن اقتراب كينونة ما، هو بالضبط ما يتم الحصول عليه والتزود به⁽⁸⁾.

إذا ما وجها انتباها بحدر تام إلى ما اتينا على ذكره، فإننا سنعثر في الغياب، سواء تعلق الأمر بكينونة الماضي أو كينونة المستقبل، على نمط لاقتراب الوجود والمجيء إلينا، لا يلتقي مطلقاً مع دنو الوجود واقترابه بمعنى: الحضور المباشر. الشيء الذي يستلزم، انسجاماً معه، ضرورة ملاحظة ما يلي: إن كل اقتراب للوجود ليس بالضرورة حضوراً. وهذا شيء غريب، ما دمنا قد عثينا على اقتراب له من هذا القبيل، ويتعلق الأمر بذلك المجيء والقدوم الذي يعاينا ويصل إلينا في الحضور كذلك. ففي هذا الأخير أيضاً نجد أن اقتراب كينونة ما وحصولها هو بالضبط ما يتم الحصول عليه والتزود به.

كيف يجب أن نحدد هذا المثال⁽⁹⁾ الذي يباشر عمله في صميم الحاضر؟ في ما - كان، وما - سوف يكون؟ هل هذا المثال يكمن في كونه يصلنا ويصيّبنا، أم أنه يصيّبنا ويدركنا لأنه مثال في حد ذاته؟ إنها الحالة الثانية بكل تأكيد. لأن

(8) الحصول على الكينونة والتزود بها - إدراك للوجود وشعور بحضوره.

(9) المثال هنا، مثال للوجود، وهي ترجمة لكلمة: Porrection الوجود يمثل في الحضور. ويحضر فيه، وكلمة مثال، وإن كانت تعين الوجود في حضوره، فإنها لا تجعل منه شيئاً عيناً متعيناً. إنها ترفعه إلى مستوى حضور المقدس الحاضر بغيابه. (م).

اقتراب ما يتشرّف فجأةً، من حيث هو «ما - لم - يحضر - بعد» يحمل وينتّج في نفس الوقت «ما - لم - يُعد - حاضرًا - قط» أي: ما كان موجوداً. وعلى العكس من ذلك يحصل هذا الأخير، أي ما كان موجوداً، على الإقبال وينزود به. والعلاقة المتبادلة بين الطرفين تخلو الحضور وتنتجه في نفس الوقت، وعندما نقول في «نفس الوقت» فإننا نضفي بذلك خاصية زمانية على المثول المشترك الذي يحملهم إلى بعضهم، رابطاً بذلك بين المستقبل والماضي والحاضر. أي إنه يشدّهم إلى وحدتهم الخاصة بهم.

هذه الكيفية في الصدور والفيض ليست مؤسسة ظاهرياً. فإذا ما افترضنا أن الوحدة التي تم تعينها هي وحدة المثول الذي يجلب ويسبّب. فإن هذه الوحدة بالضبط هي ما يجب أن نطلق عليه اسم: الزمان. لأن الزمان ذاته ليس من الزماني في شيء، إنه ليس أبداً شيئاً موجوداً. لهذا ظل محرماً علينا أن نقول بأن المستقبل والماضي (ما - كان - موجوداً) والحاضر يحصلون سوياً في «نفس الوقت». في حين أن مجرد كونهم يلحقون ببعضهم يدل على أن مثولهم ينتمي إلى مجموعة واحدة. فوحدتهم العضوية لا يمكنها أن تتحدد إلا انطلاقاً مما هو خاص بهم. أي انطلاقاً من كونهم يحالون إلى بعضهم البعض. ولكن، ماذا في هذا الانخراط في بعضهم البعض؟ لا شيء إلا هم أنفسهم. وهذا معناه: ارتفاع انتشار الكينونة المحصل عليها فيهم، فمع هذه بالذات، ينفتح ذلك المجال

الذي ندعوه بـ «الفضاء الحر للزمان»⁽¹⁰⁾.

ولا نقصد هنا مطلقاً بكلمة «الزمان» ذلك الاستطراد المتواصل من توالي الآنات. وتبعاً لهذا، فالـ «فضاء الحر للزمان» لا يعني بدوره أبداً مجرد تباعد بين نقطتين آنيتين بداخل الزمن المحسوب الذي يكون بأذهاننا عندما نستنتج مثلاً بأن: هذا أو ذاك قد حدث خلال فترة زمنية تمتد خمسين سنة. إن «الفضاء الحر للزمان» هو الاسم الذي نخص به الآن ذلك المنفتح الذي ينفسح ويضاء في المثول الذي يسبب ويجلب المستقبل والماضي والحاضر إلى بعضهم البعض. وحده هذا المنفتح، ووحده فقط يخول للمكان، مثلما نعرفه عادة، كل فضائيته الممكنة. فهو بحد ذاته شبه - مكاني. بهذا فقط يكون بإمكانه أن يخول مجالاً للمكان ويعطيه.

إن فضاء الزمان، في مفهومه المتداول كتفاصيل مقاس بين هنفيهتين منتظمتين، هو النتيجة المترتبة عن عملية حسابية للزمن. إذ بواسطة هذا الحساب يتم قياس الزمان، الزمان المتمثل كخط وباراميتر، الزمان ذو البعد الواحد، بواسطة

(10) مفهوم «الفضاء الحر للزمان» لا علاقة له هنا بفضاء - الزمان الفزيائي. فهذا الأخير عبارة عن باراميتر من أجل حساب رياضي. أما عند «هيدغر» فالفضاء الحر للزمان، هو عبارة عن وحدة حالة الافتتاح التي يكون فيها للزمان وزمانيته وللمكان وفضائتهما. ويمكن أن نصطلح عليه كذلك بـ: فضائية الزمان.

الأرقام. وفي هذه الطريقة للتفكير تجد أن الزمان في بعده (منظور إليه كاستطراد متواصل من توالي الآنات) قد استعير من مثل المكان باعتباره: ثلاثي - البعد.

إلا أن خصوصية الفضاء الحر للزمان تكمن، والحالة هذه، قبل أي حساب للزمن وفي استقلال تام عنه، في ذلك المثول الذي يسبب ويجلب المستقبل والماضي والحاضر إلى بعضهم البعض. وعلى هذا النحو ينتمي إلى الزمان الحق، وإليه وحده، هذا الذي نسميه بكيفية تسهل إساءة فهمه بـ : البعد La dimension، (القياس عبر، القطر، من طرف آخر). فهذا الأخير يكمن في المثول المفسح والمضيء كما تم تحديده، ذلك المثول الذي يسبب الانتشار والحصول تبعاً له الماضي ويجلبه، الشيء الذي يقوم به هذا كذلك بالنسبة لذاك. فتنظم علاقتهما المتبادلة فسحة المفتح وتحولها. بالتفكير انطلاقاً من هذا المثول المفسح المنظم لأوجه الزمان الثلاثة يتأكد الزمان ويتصبح باعتباره ثلاثي - الأبعاد، والبعد هنا، نؤكد ذلك مرة أخرى، لم يفكر فيه فقط كمجال لقياس ممكّن، بل كامتداد ومدّ من طرف آخر كمثول مقسم ومبين. وهذا وحده ما يخول ويسمح بتمثيل وتعيين مجال للقياس.

وهنا نسأل: من أين تتحدد وحدة الأبعاد الثلاثة للزمان الحق؟ وحدة الأنماط الثلاثة للمثول الذي يسبب كل مرة كيفية خاصة من الانتشار والحصول في الوجود ويجلبها، والتي ينخرط بعضها في بعض؟

لقد أتينا على سمع ما يلي: سواء في مجيء ما - لم يحضر بعد وحدوثه، أو في مضي ما - لم - يعد قط - حاضرًا، بل وحتى في الحاضر ذاته، يحدث في كل مرة نوع من الدفق والفيض أي قدوم للوجود وحصول له.

إن مقدم الوجود هذا، الذي يجب التفكير فيه على هذا النحو، لا يمكننا أن نرجئه إلى أي بعد من أبعاد الزمان الثلاثة باعتباره ما يبدو أنه يتوجه في خط مستقيم إلى الحاضر. ذلك أن وحدة الأبعاد الزمانية الثلاثة تكمن قبل كل شيء في تلك اللعبة التي يبقى فيها كل بعد على ذاته، ويمتد ليعانق غيره من الأبعاد.

إن لعبة الاشتداد (والنزع) هذه تتأكد وتنجلي باعتبارها المثول الحقيقي. ذلك المثول الذي يزاول نشاطه في صميمية الزمان، ومن ثم باعتبارها، إذا صح القول، البعد الرابع. وليس فقط «إذا صح القول»، بل إنها كذلك بالفعل. من حيث هي كذلك، إذا ما نظرنا إليها انطلاقاً من السؤال ذاته.

فالزمان الحق إذن رباعي الأبعاد، وما سميته ونحن نرقم هذه الأبعاد بالبعد الرابع، هو البعد الأول بمقتضى السؤال. إنه المثول الذي يحدد الكل ويخلوه فهو يجلب داخل ما سيأتي وفي ما مضى وفي الحاضر، مقدم الكينونة التي تخص هذه الأبعاد كل مرة. كما أنه، وهو يفسح المجال، يبقى عليها خارج بعضها البعض، ليشدها بذلك إلى بعضها داخل ذلك الجوار الذي تظل الأبعاد الثلاثة انطلاقاً منه متقاربة فيما بينها.

لهذا السبب ستنطلق على ذلك البعد الأول والأساسي. وبالمعنى الحق لكلمة «مثول» حيث تكمن وحدة الزمان الحق والفعلي، اسم: **الجوار المقارب**⁽¹¹⁾. (الجوارية: اسم قديم (في الألمانية) تم استعماله كذلك من طرف كانط). وهي تقارب بين المستقبل والماضي والحاضر. وذلك بالقدر الذي تحرر فيه أفقاً (بعدياً) وتبسّطه فتبقى من ثم على الماضي منفتحاً، في حين أنها تحول دون مجئه كحاضر. هذه المقاربة التي تنشأ عن علاقة الجوار تحرّص على بقاء ما يجيء من المستقبل منفتحاً. بحيث تحفظ له في المجيء والحصول بإمكانية الحضور. فالجوار المقارب له خاصية الحيلولة والإدخار إذ يبقى مسبقاً على الأنماط الثلاثة للمثول: الماضي والمستقبل والحاضر في علاقتها المتبادلة ضمن وحدتها.

الزمان لا يكون، بل هناك زمان. إن العطاء، الذي يحصل معطاه على الزمان، يتحدد انطلاقاً من الجوارية التي تحول وتدخر. إنها هي بالضبط التي تزود الفضاء الحر للزمان بفسحته وانفتاحه وتحصل عليه. فتصون ما يظل من الماضي ممتنعاً. ومن المجيء والإقبال مدخراً، وعليه، سنسمي هذا العطاء الذي يعطي الزمان الحق بـ: المثول المفسح - المستضيف. وحيث إن تحكم هذا المثول هو في حد ذاته عطاء، فإنه يأوي ويستضيف عطاء العطاء داخل الزمان الحق.

La proximité approchante. (11)

ولكن، أين يكمن الزمان وفضاؤه الحر؟

مهما بدا الطلب ملحاً للوهلة الأولى، فإنه لا يجوز لنا أن نتساءل بهذه الكيفية عن الـ «أين» وعن مكان الزمان. لأن الزمان الحق نفسه، ومنطقة مثوله الثلاثي، (المحدد بواسطة Pro-Spatial الجوار المقارب) هو الموضع الشبه - مكاني: Pro-Spatial الذي به فقط تكون هناك امكانية ظرفية للمكان. والحقيقة أن الفلسفة قد دأبت على التساؤل، كلما تأملت في الزمان، عن الموضع الذي يحتفظ فيه هذا الأخير بمكانه. فنظرت، وهي تقوم بذلك، إلى الزمان المعدود كاستطراد متواصل في توالى الآنات. وتم تفسير هذا، بأنه لا يمكن أن يكون هناك زمن محسوب، نعد بواسطته، دون وجود الروح والوعي والفكر. فلا وجود للزمان بدون الإنسان، ولكن، ماذا تعني: «بدون»؟ هل الإنسان هو الذي يصدر عنه الزمان؟ أم أنه هو المستقبل والمتلقي له؟ وإذا كان الإنسان هو الذي يستضيف الزمان فكيف يتهيأ له ذلك؟ هل الإنسان هو إنسان قبل كل شيء ليتسنى له بعد ذلك، بالمناسبة، وفي أي وقت من الأوقات، العمل على استضافة الزمان، وتحمل علاقته به؟

إن الزمان الحق، هو قرابة حصول الوجود وانتشاره انطلاقاً من الحاضر مما كان ومما سوف يكون. مقاربة توحد مثولها الذي يفسح المجال لابعاد الزمان الثلاثة. لقد أصاب الزمن بهيمنته على الإنسان بما هو كذلك. وبكيفية لا يمكنه معها أن يكون إنساناً إلا بإقامته في قلب المثول الثلاثي، انوجاد

مقارب، حيلولة، ادخار، الذي يتحدد به. فلا الزمان من صنيع الإنسان، ولا الإنسان من صنيع الزمان. فليست هناك من صناعة أو صنعة. بل كل ما هناك هو العطاء بمعنى المثول الذي سميته آنفاً. ذلك المثول الذي ينظم ويفسح الفضاء الحر للزمان.

وبالرغم من هذا، فبمجرد الافصاح على أن نمط العطية التي بداخلها يكون هناك زمان يتطلب التوضيحات التي اتينا على عرضها، حتى نجد أنفسنا دائماً في مواجهة لغز ذلك الـ (هو) الذي سميته عندما قلنا «هو الزمان هناك»، «هو الوجود هناك»، والمعضلة تزداد حينما تضع هذا الـ (هو) في المقدمة فنكون بذلك قد أقحمنا في اللعبة بشكل اعتباطي، بعض القوى اللا - محددة التي مهمتها أن توظف كل عطاء للوجود وللزمان. في حين أنها قد نفلت من الالتحديد، ونجنب الاعتباطي كلما تمسكنا بتحديات العطاء الذي نحاول إظهاره وابرازه. وذلك بالانطلاق من تبصر النظر المركز على الوجود كباروزيا. وعلى الزمان كمنطقة مثول لفسحة الإقبال المتعدد للوجود.

إن العطاء في «هو الوجود هناك» قد تجلى كقضاء وقدر. وكوحدة محددة لجميع المصائر التي تؤول إليها الباروزيا (كقدرية) في تحولاتها المثلثة بالعصور.

والعطاء في «هو الزمان هناك» قد تجلى كمثول مفسح
المنطقة الرباعية الأبعاد.

وبمقدار ما يتأكد في الوجود كباروزيا شيء من قبيل الزمان، يتقوى ذلك التخمين المعلن سابقاً والذي بمحاجة ينكشف الزمان الحق - المثول الرباعي للمنفتح - باعتباره ذلك الـ (هو) الذي يصدر عنه الوجود.

بل إن ذلك التخمين يبدو أنه يتقوى أيضاً حتى عندما نلاحظ أن الغياب ذاته، يتعين في كل مرة كنمط لإقبال الحصول والانتشار. وعليه ففي كينونة الماضي (ما - كان - موجوداً) التي تسمح بانتشار «ما - لم - يعد - قط - حاضراً» التي تسمح بحصول هذا الأخير، من حيث هو ما من المستقبل يأتي - علينا، في الحالتين يتجلى ذلك النمط من المثول المفسح والمبين الذي يخول كل إقبال للوجود في المنفتح.

هكذا ينكشف الزمان الحق ويتجلى باعتباره ذلك الـ (هو) الذي سميته عندما قلنا: «هو الوجود هناك». فتجمع المصير، هناك حيث يكون ثمة وجود، يكمن في مثول الزمان. ولكن، هل يتضح الزمان فعلاً، من خلال هذه الإشارة باعتباره هذا الـ (هو) الذي يصدر عنه وجود؟ أبداً، لأن الزمان ذاته يظل عطية مما «هو هناك» حيث العطاء يصون المنطقة التي يتزود فيها بالحضور (الحصول على الباروزيا). وبذلك يستمر الـ (هو) الذي ظل بدون تحديد ملغاً. ونبقي نحن أنفسنا رهن هذا اللغز. هل سيكون من الحكمة، في مثل هذه الحالة، أن نحدد هذا الـ (هو) الذي يعطي، انطلاقاً من العطاء كما تم تعينه

عندما انجلی باعتباره قدرية وجود، وباعتباره زماناً أي المثول المفسح والمبين؟ أم ترى أننا الآن في حيرة من أمرنا لمجرد السماح لأنفسنا بالوقوع في الخطأ بفعل غواية اللغة. أو بالضبط بفعل التأويل النحوي لها؟ خطأ ما فتىء ينومنا ويوهمنا بوجود (هو) وظيفته العطاء في حين أنه، كما هو، لا وجود له؟

عندما نقول: «هناك وجود» «هناك زمان» تكون عندئذ قد صرحتنا بفرضيات. وحسب النحو، تنطوي كل فرضية على موضوع محمول، إلا أن الموضوع في الفرضية لا يجب أن يكون بالضرورة فاعلاً بضمير المتكلم أو أي شخص كان. والنحو والمنطق يحتويان من أجل هذه الغاية على قضايا تستهل بـ (هو) (ii) كفرضيات لا شخصية وبدون فاعل. وفي لغات هند - أوروبية أخرى كالإغريقية واللاتينية، لا وجود لهذا الـ (هو). على الأقل من حيث الكلمة مفردة وبنية صوتية الشيء لا يعني أن ما هو مكتف في هذا الضمير (هو)، لم يفكر فيه هناك كذلك. ففي الكلمة اللاتينية وكذلك اليونانية التي تدل على سقوط المطر. نجد أن هذا الـ (هو) رغم غيابه يفرض نفسه⁽¹²⁾. ولكن، ماذا يعني هذا الـ (هو) والحالة هذه؟

(12) عندما نقول مثلاً: (Il) فالضمير (ii) يكاد يدل على الحركة والحصول في حد ذاته. ولا يحيل إلى أي فاعل معين. مثل هذه العبارات في لغتنا هي التي تعمق في افعال: المضارعة، رغم أننا نخص كل فعل بفاعل. والفعل بعد ذاته عبارة عن جملة تامة. ما دام فاعله إن لم يكن ظاهراً فهو مستتر. (م).

إن اللسانيات وفلسفة اللغة. قد أسهبت في التفكير بصدق هذا الموضوع دون أن تجدا تفسيراً مقبولاً وصالحاً. ذلك أن مجال الدلالة المكشف في هذا الـ (هو)، الضمير. يمتد من الدال إلى ما هو ماكر وشيطاني. إن هذا الـ (هو) المتصρ به في قولنا: «هو الوجود هناك»، «هو الزمان هناك» من المحتمل أن يسمى شيئاً نموذجياً واستثنائياً بحيث يستحيل هنا منا قشته بما فيه الكفاية، لهذا السبب سنكتفي نحوه بتفكير مبدئي (افتراضي). وحسب التأويل النحوي - المنطقي، فإن ذلك الذي يصرح فيه بشيء ما هو ما يتجلى كموضوع: sujet (ذات، فاعل). أي ما هو هناك في مأواه منتشرأ بشكل من الأشكال في الحضور. أما ما ينضاف إليه كمحمول فإنه يتجلى باعتباره ما مع الموجود الحاصل في الحضور يكون بدوره حاضراً كعرض أو حدث كقولنا مثلاً: «القاعة مضاءة». ف بهذا الـ (هو) الذي يتتصدر العبارة: «هو الوجود هناك»، يفصح عن نفسه ذلك الذي يقبل ويقدم إلى الحضور ليكون حاضراً بغيابه. فهو إذن كائن موجود بشكل من الأشكال. فإذا ما وضعنا كلمة: وجود مكان الضمير: (هو)، فإن العبارة «هو الوجود هناك» تؤول إلى: «الوجود يعطي الوجود» فنكون بذلك قد عدنا من جديد إلى تلك الصعوبة التي صادفناها في بداية هذا العرض «الوجود موجود»، في حين أن الوجود شبيه بوجود الزمان الذي أقل ما يقال عنه أنه غير موجود. لهذا السبب سنتخلص عن كل محاولة لجعل هذا الـ (هو) يتحدد بمفرده ولذاته. بيد أننا سنبقى عليه نصب أعيننا باعتبار أنه يسمى -

على كل حال في ذلك التأويل الذي يهب لنا نفسه للوهلة الأولى - مقدم الغياب وحصوله. وبالنظر إلى هذا فإننا عندما نقول: «هو الوجود هناك»، «هو الزمان هناك»، فإن الأمر لا يتعلّق بقضايا تخص الموجود، بل بكون البنية الافتراضية (القضوية) للعباراتين قد نقلت ووظفت حسراً من طرف النحاة اليونان - رومانيين بالخصوص. من منظور مثل هذه العبارات التي تحمل على ما يكونه الموجود. ونثير الانتباه في نفس الوقت إلى إمكانية ألا يتعلّق الأمر في القضيتين: «هناك وجود»، «هناك زمان» رغم ما يبدو، بعبارات ظلت دائمًا لصيقة بالبنية القضوية (الافتراضية) للعلاقة؛ موضوع - محمول.

ولكن كيف يتّأّى لنا أن نحمل على الوضوح هذا الـ (هو) الذي ننطق به عند قولنا «هو الوجود هناك»، «هو الزمان هناك»؟ إن ذلك يمكن بكل بساطة كأن نفك في هذا الـ (هو) انطلاقاً من نوعية العطاء الذي ينتمي إليه، عطاء ينكشف كتجمّيع للمصير، ومثول مفسح ومبين، ولكلّ منهما نصيّبه منه. وذلك بالقدر الذي يكمن فيه الأول: (تجمّع المصير) في الثاني: (المثول المفسح والمبيّن).

في ذلك المصير الذي يؤوّل إليه كل تجمّيع لقدرية الوجود، وفي مثول الزمان، يتجلّى نوع من الإحراز والتملك، أي الإحراز على الوجود والزمان وتملكهما في خصوصيّتهما. الأول كباروزيا، والثاني كمجال للمنفتح، أما ما يخولهما معاً في خصوصيّتهما. وهذا معناه: في توافقهما المتبادل، فهو ما

ندعوه بالحصول (13) L'Ereignis. وما يسميه هذا الكلام لا يمكننا أن نفك فيه الآن إلا انطلاقاً مما قيل في النظر المحترز والمتيقظ حول الوجود والزمان كتجمّع للمصير وكمثل. حيث كلٌّ منها في مكانه. وهما معاً اصطلاحنا عليهما (أي: الوجود والزمان) بـ: سؤالين. والـ «و» الذي يربط بينهما يترك علاقة كلٌّ منها بالآخر غير محددة.

لقد اتضح الآن أن الحصول هو ما يسمح للسؤالين بالانتماء والتواافق مع بعضهما. وأنه هو الذي لا يكتفي فقط بحملهما إلى موقعهما بل يصونهما كذلك في انتماهما المشترك ويحافظ عليهما هناك، من حيث هو أرضية لهما، وأرضية السؤال هذه، لا تأتي لتضاف بعد حين إلى الوجود والزمان كصلة الصلة بهما، بل إنّهما تحملهما، قبل كل شيء، على المجيء والإقبال إلى مكمنهما انطلاقاً من العلاقة التي بينهما. أي عبر التملك الذي يأوي إلى تجمّع المصير ويستضاف في المثل المفسح والمبيّن. ومن ثم فالضمير (هو) الذي يهب ويعطي في قولنا «هو الوجود هناك»، «هو الزمان هناك»، إن هذاـ (هو) يتأكد بدوره ويتجلّى كحصول. ومنطوق هذا الكلام صحيح إلى حد ما، بيد أنه في نفس

(13) بالرغم من أننا استعملنا هذا المصطلح مراراً، فإن مدلوله الحقيقي هو هذا الذي يتحدد به الآن والكلمة التي يترجم لها. غالباً ما يتم الاحتفاظ بها كبنية صوتية نظراً لاتساع معناها، فهي تدل على: الحصول - الإقبال - المجيء - الحضور...

الوقت خال من الحقيقة. وبتعبير آخر: أنه يحجب عنا أرضية السؤال. ما دمنا قد تمثلنا دون وعيينا، كشيء حاضر. في حين أننا نحاول التفكير بالخصوص في كينونة الحضور كما هو.

ربما قد يكون بوسعنا أن نتحرر من كل الصعوبات ومن كل التفسيرات المعقّدة والتي تبدو عقيمة، بطرحنا للسؤال التالي واجابتنا عنه فيما بعد: ما هو الحصول؟ ليسمح لنا هنا بإدراج سؤال آخر في هذا الاتجاه: أي معنى هنا لـ «الإجابة» و «الجواب»؟ إن الإجابة هي القول الذي يتتوافق مع أرضية السؤال التي يتعلّق الأمر بالتفكير فيها، والتي تستجيب للحصول. إلا أن أرضية السؤال إن كانت تمنعنا، والحالة هذه، من الحديث عنها بلغة البيان. فإننا سنكون مضطرين للتخلّي عن ذلك المنطوق الذي نعتمد عليه في صياغة السؤال ذاته. وهذا معناه أن علينا أن نصرح بعدم قدرتنا على التفكير انسجاماً مع طبيعة ما يجب التفكير فيه هنا. ولكن، أليس من الحكمة ألا نتخلّى فقط عن الجواب، بل وعن السؤال مسبقاً كذلك؟ ولكن، ماذا عن هذا السؤال البديهي، المبرر والجذري: ما هو الحصول؟ هنا نحن بصدّد البحث عن كينونة، عن ماهية، عن الكيفية التي يُسْطَع من خلالها الحصول كينونته ويلجم الحضور. من خلال هذا السؤال الذي يبدو بريئاً: ما هو الحصول؟ نكون قد تونخينا الحصول على معلومات حول ماهية هذا الأخير. ولكن، إذا ما اتضحت لنا الكينونة كشيء له

مكانة في الحصول. ومنه يستمد خاصية الحضور (الباروزيا). فإننا عندئذ سنتقهقر إلى الوراء، إلى ذلك الطلب الذي أتينا على صياغته إلى الوراء نحو ما يتطلب بادئ بدء ضرورة تحديده: ألا وهو الوجود انطلاقاً من الزمان. ولقد تجلى هذا التحديد لهما انطلاقاً من حيطة النظر المتوجه صوب ذلك الـ (هو) الذي يهب ويعطى في تلك الرؤية التي تعبّر من طرف آخر أنماط العطاء المجمعة مع بعضها: المصير والمثول. إن صيرورة الوجود ومصيره يكمن في المثول المفسح والمبين - المضييف لمختلف أشكال القدوم إلى الحضور - أي الإقبال والقدوم إلى المجال المفتوح لفضاء الزمان الحر. إلا أن المثول بدوره، وهو يشكل شيئاً واحداً مع المال والمصير، يكمن بدوره في التملك والاحراز. وهذا معناه أن ما هو خاص بالحصول يحدد كذلك معنى ما ندعوه هنا، بالاستقرار . Reposer

إن ما أتينا على ذكره يسمح لنا، بل يرغمنا بشكل من الأشكال، على القول كيف أن الحصول لا يجب أن يفكّر فيه، وليس بإمكاننا مطلقاً أن نتمثل ما تسميه كلمة «حصل» بالرّكون إلى الدلالة الشائعة للاسم. لأن هذه الأخيرة تفهمه بمعنى «ما يجيء» و «يحدث» (الحدث). وليس انطلاقاً من فعل الحصول - باعتباره ما يسبب مجئه بذاته لذاته على أرضيته - كفسحة تصون المثول والمال.

هكذا، مثلاً، سمعنا مؤخراً بنشر خبر مفاده: أن الوحدة التي

تحققـت في السوق الأوروبـية المشترـكة هي حدـث أوروبـي الغـرض منه إـحداث ثـقل في التـاريخ العـالـمي. فإذا كانـت الآن كـلمـة «حـصـول» قد بدـأـت تـظـهـر في سـيـاقـ الحـدـيـثـ عنـ وـضـعـ للـوـجـودـ. وأـصـبـحـنـاـ نـصـغـيـ إـلـيـهـاـ فـقـطـ فيـ دـلـالـتـهاـ الشـائـعـةـ (بـمـعـنـىـ:ـ الحـدـثـ).ـ فـلـانـ العـبـارـةـ «ـحـصـولـ الـكـيـنـونـاتـ»ـ قدـ فـرـضـتـ نـفـسـهـاـ عنـ جـدـارـةـ وـاسـتـحـقـاقـ،ـ وـلـأـنـ بـدـوـنـ الـوـجـودـ لـاـ يـمـكـنـ لـأـيـ مـوـجـودـ أـنـ يـكـونـ قـادـرـاـ عـلـىـ الـوـجـودـ بـمـاـ هـوـ كـذـلـكـ.ـ هـكـذـاـ يـمـكـنـ لـلـوـجـودـ أـنـ يـتـعـيـنـ باـعـتـبـارـهـ الحـدـثـ الـأـسـمـىـ وـالـأـكـثـرـ دـلـالـةـ.

ولـكـنـ،ـ أـلـيـسـتـ غـاـيـةـ هـذـهـ الـمـحـاـضـرـةـ هـيـ السـيـرـ بـاتـجـاهـ حـمـلـ الـوـجـودـ ذـاـتـهـ،ـ مـنـ حـيـثـ هـوـ حـصـولـ،ـ عـلـىـ الشـفـافـيـةـ وـالـوـضـوـحـ؟ـ بـكـلـ تـأـكـيدـ.ـ مـعـ هـذـاـ الـفـارـقـ الـوـحـيدـ:ـ وـهـوـ أـنـ مـاـ تـسـمـيـهـ كـلمـةـ «ـحـصـولـ»ـ هـوـ شـيـءـ آـخـرـ يـخـتـلـفـ عـنـ الـحـدـثـ.ـ وـانـسـجـامـاـ مـعـ هـذـاـ،ـ يـلـزـمـنـاـ كـذـلـكـ أـنـ نـفـكـرـ فـيـمـاـ تـعـنـيـهـ الـعـبـارـةـ:ـ «ـمـنـ حـيـثـ هـوـ»ـ،ـ باـعـتـبـارـهـاـ مـتـسـتـرـةـ باـسـتـمـرـارـ وـمـاـكـرـةـ لـكـونـهـاـ مـتـعـدـدـةـ الـدـلـالـاتـ.ـ وـحتـىـ إـذـاـ تـخـلـيـنـاـ لـلـوـجـودـ وـالـزـمـانـ عـنـ الـدـلـالـةـ الشـائـعـةـ لـكـلمـةـ «ـحـصـولـ»ـ،ـ وـتـبـعـنـاـ،ـ عـوـضـ هـذـاـ،ـ ذـلـكـ الـمـعـنـىـ الـذـيـ يـسـمـحـ لـنـاـ بـإـدـراـكـهـ فـيـ مـآلـ الـبـارـوـزـيـاـ وـمـصـيرـهـاـ،ـ وـفـيـ الـمـثـولـ الـمـفـسـحـ لـلـمـجـالـ الـحـرـ لـلـزـمـانـ،ـ إـنـ الـحـدـيـثـ عـنـ الـوـجـودـ «ـكـحـصـولـ»ـ يـظـلـ غـيرـ قـابـلـ لـلـتـحـدـيدـ.

«ـالـوـجـودـ كـحـصـولـ»ـ،ـ فـيـمـاـ مـضـىـ كـانـتـ الـفـلـسـفـةـ تـنـطـلـقـ مـنـ الـمـوـجـودـ لـتـفـكـرـ فـيـ الـوـجـودـ كـمـثـالـ وـفـكـرـةـ،ـ وـكـجـوـهـرـ،ـ وـكـإـرـادـةـ،ـ

أما الآن فقد أصبحت تفكير فيه - يمكننا الاعتقاد في ذلك - كحصول، وبناء على هذا، فالحصول يعني منعطفاً جديداً في سلسلة التأويلات التي عرفها الوجود. منعطفاً يمثل استمرارية للميتافيزيقيا في حالة ابقائه عليها قائمة. وفي هذه الحالة، سيكون معنى العبارة «من حيث هو»: الحصول بما هو كيفية وجود، خاضعة للوجود الذي يشكل حالياً المفهوم - الموجه والمسيد. وعلى العكس من هذا وإذا ما فكرنا في الوجود، كما حاولنا ذلك، بمعنى: الإقبال والقدوم إلى الحضور وطوعية - الولوج - فيه، الكامن في تجمع المال والمصير، المتضمن بدوره في مثول الزمان الحق، ذلك المثول المفسح - المستضيف، فإن مكان الوجود سيكون عندئذ داخل الحركة التي تسبب مجيء الخاص لذاته. من هذه الحركة يستمد ويتلقي العطاء وعطيته (معطاه) تحديدهما. وإن فالوجود نمط للحصول، وليس الحصول نمطاً للوجود.

إن هذا الانفلات الذي يبحث له عن ملاذ في مثل هذا القلب *renversement* سيكون صفقة مربحة، إذ سيتنقل إلى جانب التفكير الحق في السؤال وأرضيته، فالحصول ليس هو ذلك المفهوم الأسمى الذي يضم كل شيء. والذي يمكن للوجود والزمان، أن يندرج تحته، فالعلاقات ذات الصبغة المنطقية لا معنى لها هنا، لأننا عندما نفكر في الوجود ذاته، تبعاً لما هو خاص به، فإنه يتأكد كعطاء وهبة يخولهما مثول الزمان ومصيرية الحضور (الباروزيا). إن عطية الحضور مكمن

للحصول ومجال له. والوجود يتلاشى في هذا الأخير. في هذا التعبير: «الوجود - من حيث هو حصول» تتخذ العبارة الآن «من حيث هو» معنى: «الكينونة، وطوعانية الإقبال - إلى الحضور والولوج - فيه الذي يكون مقدراً في ما يسبب المجيء لذاته بذاته. أي: الزمان الماثل فيما يخول مثل هذا الإقبال والمجيء، إن الزمان والوجود يقبلان إلى ذاتيهما في حركة الاستيلاء والتملك، وهذا الأخير ذاته؟ هل من الممكن أن يضيف جديداً عن الحصول؟

لقد تم التفكير جيداً فيما يلي دون التعبير عنه بمصطلحات خاصة: وهو أن للعطاء من حيث هو قضاء ومصير، ينتمي توقف شيء من قبيل الأرجاء والتعديل، وأن في مثول ما كان وما سوف يقبل ويكون، يقوم الحاضر بحيلولته وإدخاره. هذا الذي أتينا على تسميته بـ: الارجاء، الحيلولة، الإدخار، يكشف عن شيء من قبيل الاختفاء والتواري. وباختصار: الانسحاب. وبما أن كل أصناف العطاء (المصير، المثول) المحددة بواسطة هذا الانسحاب والتواري تكمن في تلك الحركة التي تسبب المجيء لذاته على أرضيته. فإن هذا الاختفاء والانسحاب ينتمي بالضرورة إلى خصوصية الاحراز والتملك. كيف ذلك؟ هذا ما ليس من مهمة هذه المحاضرة أن تقوم بتفسيره.

بكل اختصار، وفي حدود هذه المحاضرة، ليس مع لنا بأن نسوق هذه الإشارة في اتجاه ما هو خاص بالحصول:

إن المصير في قدرية الوجود قد تحدد كهبة وعطاء، حيث يتوقف ما يؤدي حركة الصيرورة. وينطوي على ذاته نفسها. وفي هذا التعطيل والارجاء ينفلت ويتوارى عن المفتوح.

في الزمان الحق. وفي الفضاء الحر للزمان يتجلى مثول: ما - كان - موجوداً. وإن ما لم يعد قط - حاضراً. وفي مثول المستقبل ينكشف ما لم - يحضر - بعد. الأول كحيلولة مستندة إلى الحاضر، والثاني كادخار له. فالحيلولة والادخار يكشفان عن نفس الخاصية التي تميز التعطيل والارجاء، ألا وهي الانسحاب والتواري.

وحيث أن تجميع المصير والمآل يكمن الآن في مثول الزمان، وحيث أن ذلك التجميع وهذا المثول يكمنان معاً في الحصول. فإن ذلك المكان الفريد الذي يواريه هذا الأخير عن التفتح (التجلّي) اللامحدود ليختفي من ثم ما هو خاص به، إنما ينكشف ويتجلّي في الفعل الذي يسبب المجيء لذاته. أي: في الاحتياز والتملك. أن نفك انطلاقاً من هذا الذي يسبب الإقبال لذاته، فذلك معناه: أن ذاته نفسها تصادر منه بالمعنى الذي تحدد سابقاً. فالصادرة أيضاً تنتهي إلى الحصول كما هو. والحصول بفعلها لا يتخلى عن ذاته أو يهجرها. وإنما على العكس من ذلك، يصون ما هو خاص به.

المكمن الفريد الآخر في الحصول نتبينه عندما نتأمل، بما فيه الكفاية من التمييز شيئاً سبق أن قيل: ففي الوجود كاقتراب للحصول والانتشار يتضح وينجلي المجيء إلينا. ذلك المجيء

والإقبال الذي يخصنا ويعنينا نحن عشر الإنسان. على نحو نصل معه، في توافقنا مع هذا المجيء وقبوله، إلى ما يميز الكائن - البشري، هذا القبول الذي يستأنف توافقه مع اقتراب الحصول والانتشار في مجئه إلينا. يكمن بدوره في ذلك الإصرار الماثل في صميم المنطقة التي يتخاللها المثال، من حيث هو كيفية بواسطتها يصيّبنا الزمان الحق. في رباعية - أبعاده، بهيمنته.

وحيث أن الوجود والزمان يوجدان فقط في التملك والاحتياز لهما، فإنه لهذا الأخير: (التملك) ينتمي ذلك المكمن الذي يحمل الإنسان إلى خصوصيته من حيث هو من يصفي للوجود طيلة اصراره على إقامته في صميم الزمان الحق. هكذا يكون للإنسان، وقد تم تملكه على هذا النحو وأصبح جديراً بما هو خاص به، مكانه في الحصول ونصيبيه منه.

هذا الانتماء يكمن في استعادة وعودة التملك الذي يميز الحصول إذ بواسطته ينخرط الإنسان في هذا الأخير. ولهذا السبب يرجع عدم كوننا لا نستطيع أبداً أن نضع الحصول أمامنا لتمثله. لا باعتباره ما يواجهنا ولا باعتباره ما يضم ويعانق الكل. ولهذا السبب أيضاً ليس بمقدور الفكر المتمثل والواهب للعقلنة أن يستجيب للحصول أكثر من القول الذي هو بيانى محض.

وحيث أن الزمان، مثله في ذلك مثل الوجود، لم يفكر فيهما - من حيث هما هبة من التملك - إلا انطلاقاً من هذا

الأخير، فإنه من الواجب علينا بالمثل أن نتأمل أن صلة المكان بالحصول. وهو ما لا يمكنه أن يتحقق بالفعل، إلا أن تعرفنا قبل كل شيء على مصدر انجاس المكان انطلاقاً مما له من خصوصية مفكر فيها هي ذاتها في العمق أي بكيفية تمكّن من بلوغ ما نحن بقصد النظر فيه، ألا وهو الموضع أو الموقـع⁽¹⁴⁾.

إن محاولة إرجاع مكانية (الذراين = الكينونة - هنا) في «الوجود والزمان. الفصل 70» إلى الزمانية لا يمكن الركون إليها.

في حقيقة الأمر، لقد أضـحـى جـلـياً الآـنـ، من خـلـالـ الرـؤـيـةـ عـبـرـ الـوـجـودـ وـالـزـمـانـ ذـاـتـيـهـماـ وـفـيـ ذـلـكـ النـظـرـ المـرـكـزـ عـلـىـ صـمـيمـ قـدـرـيـةـ الـوـجـودـ وـمـثـولـ الفـضـاءـ الـحـرـ لـلـزـمـانـ، ماـ يـعـنـيـهـ:ـ «ـالـحـصـولـ».ـ وـمـعـ ذـلـكـ،ـ هـلـ يـوـصـلـنـاـ هـذـاـ الطـرـيـقـ إـلـىـ شـيـءـ آـخـرـ غـيـرـ مـنـظـوـمـةـ شـعـرـيـةـ مـنـ الأـفـكـارـ العـمـيقـةـ؟ـ فـيـ الفـكـرـةـ الـمـسـبـقـةـ لـهـذـاـ الشـكـ،ـ يـتـحـدـثـ ذـلـكـ الرـأـيـ الـذـيـ يـصـرـ عـلـىـ «ـأـنـ يـكـونـ»ـ الـحـصـولـ شـيـئـاـ مـنـ قـبـيلـ الـمـوـجـودـ.ـ فـيـ حـينـ الـحـصـولـ لـيـسـ أـكـثـرـ مـنـ كـوـنـهـ يـوـجـدـ هـنـاكـ (ـكـحـصـولـ)،ـ أـنـ نـتـحـدـثـ عـنـ الـوـاحـدـ كـمـاـ عـنـ الـآـخـرـ،ـ فـهـذـاـ مـعـنـاهـ:ـ الـقـيـامـ بـقـلـبـ يـعـملـ عـلـىـ تـنـاـولـ مـاـ هـوـ مـوـضـعـ سـؤـالـ بـالـمـعـكـوسـ،ـ تـمـامـاـ كـمـاـ لـوـ أـنـاـ نـرـيـدـ مـنـ النـهـرـ أـنـ يـسـيرـ بـاتـجـاهـ الـبـعـ.

ما الذي بقى لنا قوله؟ لا شيء إلا هذا: الحصول عود على

(Batir, habiter, penser, In: Essais et conférence). (14)

بدء، هكذا، وانطلاقاً من ذات الشيء (Le Même). وباتجاه ذات الشيء، نقول ذات الشيء. في الظاهر، لا يقول هذا شيئاً. وبالفعل فهو لا يضيف جديداً، ما دمنا نصفي إلى ما قيل كمجرد عبارة. ونخضعه إلى مسألة المنطق. ولكن، مادا يحدث عندما نعيد تناول ما قيل، دون هوادة، كإرساء ودعاة للتأمل. ونعتبر عندئذ أن «ذات الشيء» ليس بشيء جديداً. بل الأكثر قدماً مما هو قديم في الفكر الغربي: الأرخي - القديم الذي يستقر في اسم: اللا - تحجب (أليتيا)؟ فمنذ ما قيل مقدماً من خلال هذا الأساسي والأولي لكل الدوافع الموجهة للتفكير، نجد أن ثمة رابطة تتحدث. رابطة تشد وثاق كل فكر. مع افتراض أنه قابل لأن يخضع لنداء ما يحجب التفكير فيه.

من الجدير بالعناية، في تلك الرؤية التي تذهب عبر الزمان الحق، أن نفكر في الوجود إلى حد ما هو خاص به - انطلاقاً من الحصول - دون مراعاة للسمة التي تذهب بالوجود إلى حد الموجود.

أن نفكر في الوجود بمعزل عن الموجود فهذا معناه: التفكير فيه دون اعتبار للميتافيزيقا. ومثل هذا الاعتبار لا زال يهيمن في ذلك القصد الذي يروم مجاوزتها. لهذا السبب من الأهمية بمكان، أن نتخلى عن المجاوزة. ونترك الميتافيزيقا لذاتها.

وإذا كانت المجاوزة تبقى ضرورية، فإنها ستعني بالخصوص ذلك الفكر الذي ينخرط في الحصول قصد قوله

انطلاقاً منه هو ذاته وباتجاهه هو نفسه.
من الجدير بالعناية كذلك، أن نتجاوز وبلا كلل العقبات
التي تعجل بكل سهولة، مثل هذا القول غير كاف.
ثمة حاجز آخر من هذا النوع يتمثل كذلك في هذا القول
للحصول على شكل محاضرة. فهي لم تتحدث عنه إلا
بطرحتها لجملة من القضايا.

ت: عبد الهاדי مفتاح
اشراف ومراجعة: د. محمد سبيلا

عن كتاب:

Martin Heidegger: Question: IV nrf. ed: Gallimard. 1976
«Temps et Etre» P: 12-50. Tr. de l'Allemend par:
François fédier

يحدث أن تتأمل الميتافيزيقا، عبر تاريخها، في ماهية الموجود، في نفس الوقت الذي يتقرر فيه بشكل حاسم نمط حصول الحقيقة. بهذا تؤسس الميتافيزيقا عصراً، وتمنحه من خلال تأويل محدد للموجود، ومفهوم معين عن الحقيقة، مبدأ تشكله الأساسي. هذا المبدأ يقلب، رأساً على عقب، جميع الظواهر التي تميز هذا العصر، ويتحكم فيها. وسنحاول هنا أن نقوم بتأمل شامل، بما فيه الكفاية، لهذه الظواهر، لعلنا نتمكن من إدراك هذا المبدأ عبرها، ذلك أن القيام بتأمل أصيل في هذا المجال، يعد في حد ذاته، شجاعة لكي نضع حقيقة مسلماتنا الأساسية موضع سؤال، ونجعل من منطقة أهدافنا الخاصة، الشيء الجدير أكثر من غيره بالمساءلة⁽¹⁾.

(1) إن مثل هذا التأمل ليس ضرورياً للجميع، أو ممكناً بالنسبة لهم، بل لا يمكنهم حتى تقبله وتحمله، لأن غياب التأمل يشكل على العكس من ذلك، جزء لا يتجزأ من مختلف مراحل الالكمال والاستغلال المنظم الذي يتطلبه العصر. والحال إن مسألة التأمل لا تسقط أبداً في الفراغ، لأنها تطرح بادئ ذي بدء سؤال الوجود، وأن هذا الأخير يبقى بالنسبة للتأمل الشيء الجدير أكثر من =

- أولى الظواهر الأساسية للأزمنة الحديثة هي: العلم.

- الظاهرة الثانية التي لا تقل عنها أهمية من حيث مكانتها الأساسية هي: التقنية الميكانيكية؛ يجب ألا نسيء تأويل هذه، فنعتبرها مجرد تطبيق محضر للعلوم الرياضية في مجال الممارسة، لأن التقنية على العكس من ذلك، تحويل مستقل لهذه الأخيرة، على نحو صارت معه (أي الممارسة) هي التي

= غيره بالمساءلة. ففي الوجود يجد التأمل مقاومة فائقة تدفع به إلى الاعتناء بالوجود الذي يقبل إلى نور كينونته. إن تأمل ماهية الأزمنة الحديثة يضع الفكر والممارسة داخل المجال الحيوي للقوى الجوهرية الخاصة بهذا العصر، حيث تصرف هذه الأخيرة، مثلما تصرف، في استقلال تام عن كل تقسيم يoomي لها. وفي مواجهة هذه، ليس هناك إلا الاستعداد للمكافحة، أو الهروب والانزواء في اللاتاريخاوي. ييد أنه لا يكفي والحالة هذه، أن نقول مثلاً: نعم للتقنية، أو أن نطرح بكيفية مطلقة، وانطلاقاً من موقف جد جوهرى بشكل لا مثيل له «التعبة الشاملة» بمجرد أن يتم التعرف عليها كما هي. بل إن الأمر يتعلق دائماً وقبل كل شيء بفهم ماهية عصرنا انطلاقاً من حقيقة الوجود التي تشيع فيه هيمنتها. إذ بهذا وحده يتم اختبار المسائلة الأكثر جدارة التي تخول بحق، الترابط والتماسك الضروريين لإبداع خلاق ينفتح على المستقبل. إبداع يدع كل ما هو قائم هنا في مكانه، ليعمل من أجل حصول تحول في ماهية الإنسان كضرورة نابعة من الوجود نفسه. ليس هناك من عصر يسمع بأن يحتفظ به من خلال نفي بسيط له. بل أن هذا النفي لا يلغي إلا صاحبه. إن الأزمنة الحديثة، وحتى يكون باستطاعتها أن تضمن استمرار ماهيتها مستقبلاً، تتطلب من التأمل، ولصالح هذه الماهية، أن ينفذ إلى عمقها ويدرك كنهها. وهو ما قد يكون بإمكاننا نحن اليوم أن نساهم في إعداده وتهئيء الأرضية الصالحة له، دون أن نستطيع بأي حال من الأحوال، الادعاء بأننا بلغنا أوجها منذ الآن.

تلتمس توظيف العلوم الرياضية للطبيعة في مجالها. فالتقنية الميكانيكية تبقى لحد الآن، مجرد استمرارية واضحة جداً، ل Maherية التقنية الحديثة التي تتطابق مع Maherية الميتافيزيقا في شكلها الحديث.

- الظاهرة الجوهرية الثالثة للأزمنة الحديثة، تكمن في سيرورة دخول الفن أفق الاستيقيا الشيء الذي يعني أنه قد صار موضوعاً لما يسمى: بالتجربة المعاشرة، ليتحول بذلك إلى تعبر عن الحياة الإنسانية.

- التجلي الرابع للحداثة، يجد تعبيره في التأويل «الثقافي» لكل مساهمات التاريخ الإنساني. والثقافة هنا، هي تحقيق القيم السامية بواسطة العناية المخصصة للمصالح العليا للإنسان. فمن طبيعة الحضارة، من حيث هي ثقافة، أن تشفف بدورها نفسها، وأن تتحول بذلك إلى سياسة للمشاكل الثقافية.

- التجلي الخامس للأزمنة الحديثة يكمن في الانسلاخ عن المقدسات واستبعادها. هذا التعبير لا يعني مجرد تحيتها ونكرانها، أي لا يعني افراطاً في النزعة الالحادية، بل هو هنا عبارة عن سيرورة ذات حدين: فمن جهة أمكن من خلاله للفكرة العامة عن العالم أن تصبح مسيحية، وذلك بالقدر الذي أصبح ينظر فيه إلى أساس العالم باعتباره لا منتهياً ولا مشروطاً ومطلقاً. ومن جهة ثانية، حولت المسيحية مثالها عن الحياة إلى رؤية للعالم (الرؤية المسيحية للعالم)، فتوافقت بذلك مع

ذوق هذه الأيام. إن هذا الانسلاخ إذن هو حالة فراغ تجاه المقدس المتعالي عموماً، أي حالة من الترقب والحيرة. وال المسيحية هي المسئول الرئيسي عن حصوله، والحال أن هذا الانسلاخ لا يستبعد التدين إلا نسبياً، إذ معه بالضبط ستتقلب كل علاقة بالمقدسات إلى تجربة دينية. لكن المقدسات العليا تختفي عندما تصل الأشياء إلى هذا الحد. ويتم ملء الفراغ الذي يعقب ذلك باستكشاف تاريخي وسيكولوجي للأساطير.

أي مفهوم للموجود، وأي تفسير للحقيقة يكمن في أصل هذه الظواهر؟ سنحصر السؤال فيما يتعلق بالظاهرة الأولى التي هي العلم.

ما هي، وفيما تكمن ماهية العلم الحديث؟ أي مفهوم لكل من الموجود والحقيقة يؤسس هذه الماهية؟

إذا ما نجحنا في الوصول إلى العمق الميتافيزيقي الذي يؤسس هذا العلم، أمكننا أن نستشف من خلاله الماهية الخاصة بكل الأزمنة الحديثة.

إننا عندما نستعمل اليوم كلمة «علم»، نقصد بها شيئاً مخالفًا تماماً لكل من المذهب والعلم في العصر الوسيط ولللايسيرمي الإغريقي. فالعلم اليوناني لم يكن أبداً علمًا دقيقاً، وذلك لأنه - في ماهيته - لم يكن بإمكانه، سواء من حيث قدرته أو حاجته، لأن يكون كذلك. لهذا السبب ليس من المعقول أن نقول أبداً بأن «المذهب الجاليلي» لقانون العطالة صائب، وأن نظرية «أرسطو» التي تقول بأن الأجسام الخفيفة

تحن إلى الأعلى خاطئة. وذلك لأن المفهوم الإغريقي لطبيعة الأجسام والمكان، وللعلاقة بينهما، يستند إلى تفيسر آخر للموجود، مما يترتب عنه وجود كيفية مختلفة في رؤية ومساءلة الظواهر الطبيعية. فمثلاً ليس بوسع أحد أن يثبت بأن شعر «شكسبير» يمثل تقدماً بالنسبة لشعر «ايغيل» Eshyle مثلما يستحيل القول بأن الإدراك الحديث للموجود يعد أكثر صواباً مما كان عليه لدى الإغريقي. علينا إذن أن نتحرر من العادة التي درجنا بها على تمييز العلم الحديث عن العلم القديم، من خلال فارق في الدرجة فقط، ومن وجهة نظر التقدم. إذ بهذا وحده يتسعى لنا أن نفهم ماهيته.

إن ماهية ما ندعوه اليوم بالعلم هي البحث. ففيما تكمن ماهية البحث؟

إنها تكمن في كون المعرفة قد استقرت بذاتها، من حيث هي استقصاء لأحد ميادين الموجود قد يكون هو الطبيعة أو التاريخ. والاستقصاء هنا، ليس مجرد خطة ومنهاج؛ إذ أنه يفترض بالضرورة وجود مجال منفتح قبلياً، لا تصير حركة البحث ممكناً إلا بداخله. وعليه فالسيرة الأساسية للبحث تكمن بالضبط في وجود فسحة تكون بمثابة حقل للتنصي والتمحيص. إنها تتم من خلال بسط خطة محددة للظواهر الطبيعية داخل منطقة للموجود كالطبيعة مثلاً. والخطة هنا عبارة عن تصميم يعين مسبقاً كل الشواخص التي تقود المعرفة الباحثة بداخل الحقل الذي تم افتتاحه. وهي شواخص لا

تكمّن نجاعة البحث إلّا في الارتباط بها، إذ من خلال مشروع التصميم، وعن طريق تحديد الدقة المطلوبة، يؤمّن الاستقصاء مجال أهدافه داخل منطقة الكائن. إن القاء نظرة سريعة على أقدم العلوم الحديثة وأكثرها معيارية، وهو الفيزياء الرياضية، يوضح لنا ما نريد قوله، وبما أنّ الفيزياء النووية الحالية ما تزال رغم جدتها، فيزياء أيضاً، فإن ما سنأتي على ذكره ومعالجته هنا، يسري أيضاً عليها.

تتصف الفيزياء الحديثة بكونها رياضية، لأنّها، بمعنى رفيع، تطبق رياضيات جد محددة، وما كان لها أن تتصرّف كذلك، أي رياضياً، إلّا لأنّ هذه الخاصية شيء كامن فيها قبلياً. فكلمة (ماتيماتا) الإغريقية، تدلّ بالنسبة لليونان على ما يعرّفه الإنسان مسبقاً عندما يهتم بالموارد ويدخل في علاقة مع الأشياء: (الأجسام وما يجعل منها أجساماً - النبات وما يجعل منه نباتاً - الحيوانات وما يجعل منها كذلك - الناس وما يجعل منهم أنساناً). والأرقام بدورها تشكّل جزءاً مما هو معروفة قبلياً، أي مما هو رياضي. فعندما نرى مثلاً ثلاّث تفاحات فوق المائدة، ندرك أنّ هناك ثلاّثاً، ذلك أنّ العدد ثلاثة (الثلاثية) شيء معلوم قبلياً. وهذا يعني أنّ الأرقام شيء رياضي. إنّ كلمة: «رياضيات» كتسمية لم تخصّص لما له علاقة بالأرقام فقط، إلّا لأنّ هذه الأخيرة هي ما يفرض علينا نفسه بوضوح شديد كشيء نحن على معرفة به دائماً من قبل، لتكون بذلك هي أكثر الأشياء المعروفة من بين ما هو رياضي، أي: ما هو

معلوم. في حين أن الانتشار الجوهرى للرياضيات لم يحدد في أي درجة من درجاته بالترقيم. الفيزياء بدورها هي معرفة الطبيعة بصفة عامة، ومن ثم فهي معرفة بالجسمانية المادية في حركتها بصفة خاصة، لأن الأجسام هي ما يتجلى مباشرة في كل مكان، وبأشكال مختلفة في جميع الظواهر الطبيعية. فإذا كانت الآن تسميتها قد اكتسبت صبغة رياضية، فإن ذلك يعني أنها قد طرحت شيئاً ما أمامها، وحاصرته بكيفية صادمة كشيء معروف قبلياً. هذا التحديد المسبق للموضوع هو ما يشكل تصميماً، ومشروعأً لما سيمثل، انطلاقاً من الآن، الطبيعة بحق. وذلك بالنسبة للاستكشاف المراد لها. والطبيعة المقصودة هنا، هي هذا الكل المتسق والمنغلق على نفسه من الحركات الرمكانية لمختلف مراكز الثقل. أما التصميم المخصص لها والمحدد قبلياً، فيشتمل من بين ما يشتمل عليه، على المعلومات التالية:

- الحركة تعني استبدال المكان - لا وجود لأفضلية بين الحركات أو اتجاهاتها - كل مكان يتطابق مع غيره - لا أولوية للحظة زمنية على أخرى - كل قوة لا يتم تحديدها إلا فيما بعد، أي أنها لا تكون إلا نتيجة للحركة التي يجب التخطيط لها ومشاهدتها في التصميم الأساسي للطبيعة، بل إن الظاهرة الطبيعية نفسها لا تصير مرئية، كما هي، إلا من منظور هذا التصميم الذي يؤمن نفسه في كون البحث الفيزيائي يرتبط به قبلياً عبر كل خطوة من خطوات نهجه الاستكشافي.

والاخلاص لهذا التشخيص الذي يمثل الصراامة المميزة للبحث، له خاصيته الخاصة به التي تجعله ينسجم مع المشروع. لذلك كانت نجاعة العلوم الرياضية وصرامتها تكمن في الدقة - كل الظواهر الطبيعية يجب أن تحدد كقياسات زمكانية للحركة كي يكون بالإمكان تمثيلها كظواهر طبيعية، والأرقام والحساب هما ما يساعد على إجراء كل قياس للقيام بمثل هذا التحديد. لكن الاستكشاف الرياضي للطبيعة لا يكون صائباً لأنه يعد بدقة، بل أنه مضطط للتصرف كذلك لأن ارتباطه بمجال الموضوعية له خاصية الدقة والصواب.

أما علوم الروح أو الفكر، ومعها كل العلوم التي تهتم بالكائن الحي فيلزمها، على العكس من ذلك، أن تتأسس خارج بعد الدقة والصواب هذا، إن هي أرادت بالفعل أن تكون ناجعة وصارمة. صحيح أن بإمكاننا أن نتصور الحي (Le Vivant) كقياس زمكاني للحركة. لكننا في هذه الحالة لن نصل إليه ونتمكن من معرفته. فعدم دقة العلوم التاريخية المتعلقة بالروح (Esprit) عوض أن يكون بمثابة نقص، فهو يشكل تتمة لمطلب جوهري بالنسبة لهذا النوع من البحث. والحقيقة أن بسط الموضوعية وتأسيسها في العلوم التاريخية ليس فقط عبارة عن عمل من طبيعة مخالفة، بل أنه يتطلب مجاهداً عسيراً جداً مما هو عليه في ممارسة العلوم الحقة.

لقد صار العلم إذن بحثاً من خلال التصميم الذي يؤمن نفسه في صراامة الاستقصاء. إلا أن التصميم والنجاعة لا

يسعيان نحو ما يكونانه إلا بواسطة المنهاج. فهذا الأخير يشكل الخاصية الثانية المكونة ل Maheriyah البحث. فلكي يصل المجال المصمم له إلى موضوعية ما، عليه أن يحمل على المواجهة في كل تعقيداته ومستوياته المتعددة، لذلك يلزم الاستقصاء أن يرافق بحرية تامة متغيرات الموضوع الذي يلتقي به، لأن خصوبة الجزئيات والأحداث لا تتجلى إلا في أفق التجديد المستمر للتغيير. وعليه يلزم الأحداث أن تتحول إلى مقاصد، وأن يتمثل الاستقصاء المتغير في تغيره.. أي: أن يثبته مع ترك حركته تصون نفسها كحركة، لأن ثبيت الأحداث كما هي، مع الحفاظ على استمرار تغيرها واستقراره، هو ما يشكل القاعدة، في حين أن استقرار التغيير في ضرورة سيرورته هو ما يشكل القانون العلمي. ذلك أن الأحداث لا يمكنها أن تتجلى بوضوح كما هي، أي بالضبط كأحداث، إلا في أفق القاعدة والقانون. بهذا يكون البحث في مجال الطبيعة من خلال الأحداث إثباتاً واقراراً بهذين الأخيرين، أي بالقاعدة والقانون.

إن النهج الذي يمكن من خلاله تمثل مجال موضوعية ما، يتسم بعملية الإيضاح انطلاقاً مما هو واضح. أي بإلقاء الضوء على الأشياء كعملية للتفسير. وكل تفسير يتسم بطابعين: إنه، وهو يتحقق من المعلوم انطلاقاً من المجهول، يؤسس المجهول انطلاقاً من المعلوم. فهو لا يتم إلا باختبار الأحداث، وهو الشيء الذي تتکفل به التجربة في العلوم

الطبيعية تبعاً لحقل الاختبار والغاية من التفسير. لكن هذا لا يعني أن العلوم الطبيعية قد صارت بحثاً انطلاقاً من التجربة، بل العكس هو الصحيح، لأن التجربة لم تصبح ممكناً إلا حينما تحولت معرفة الطبيعة إلى بحث. فالفيزياء الحديثة، مثلاً، ما كان لها أن تكون تجريبية، إلا لأن ماهيتها من طبيعة رياضية. بينما المذهب والعلم الوسيطي والإبستيمي اليوناني لم يكن فيهما مكان للتجربة العلمية، لأنهما لم يكونا علوماً باحثة. صحيح أن «أرسطو» هو أول من فهم ما تعنيه التجربة: (ایمبیریا). وعرفها بكونها ملاحظة الأشياء ذاتها في كيفياتها وأحوالها في ظروف مختلفة. ومن ثم معرفة الكيفيات التي تتخذها الأشياء بالنسبة للقاعدة. ولكن ملاحظة من هذا القبيل (الاختبارية) تظل مختلفة جوهرياً عما يشكل جزءاً لا يتجزأ من العلم كبحث، أي كتجربة استكشافية، حتى وإن كان الملاحظون القدامى قد استعملوا القياس والأرقام ووظفوا أدوات ووسائل محددة في ملاحظاتهم، لأن ما كان ينقصهم في جميع الأحوال، هو العنصر الحاسم في التجربة العلمية الحديثة التي لم تبدأ إلا مع بداية افتراض القانون.

إن اقتراح تجربة معناه: تمثل شرط يمكن تبعاً له لمجموعة من الحركات أن تلاحظ في ضرورة حصولها. أي: أن تكون قابلة لمراقبة الحساب مسبقاً. وعليه فالقانون إنما يتم وضعه انطلاقاً من رؤية المجموع داخل التصميم الأساسي لمجال الموضوعية الذي يراد اختباره. فالتصميم هنا، هو الذي يمنح

القياس اللازم رابطاً بذلك بين متطلباته والتتمثل القبلي لشرط التجربة. وهذا النمط من التمثل الذي فيه وانطلاقاً منه تبدأ التجربة وتصير ممكناً، ليس أبداً تخيلاً اعتباطياً.. لهذا السبب يمكن «لينوتن» أن يقول: «إن الفرضيات ليست أبداً اعتباطية»، لأنها تكون في الحقيقة قد وضعت انطلاقاً من التصميم المخصص للطبيعة وارتسمت فيه. وعلى هذا الأساس فالتجربة هي النهج المحمول والموجه، في تصميمه وتطبيقه، بالقانون الافتراضي لانتاج الأحداث التي ثبتت صلاحية هذا القانون أو تلغيه. فكلما كان مشروع تصميم الطبيعة دقيقاً، كلما صارت امكانية التجربة سديدة ومضبوطة.

إن السكولائي الوسيطي «روجر باكون» الذي طالما استشهد به في هذا الميدان، لا يمكنه أن يكون سلفاً للباحث التجريبي الحديث، إنه ليس إلا خلفاً «لأرسطو»، ذلك أن امتلاك الحقيقة أصبح، مع مرور الزمن، يكمن في الإيمان خصيصاً. أي في الإيمان المطلق بالكتاب المقدسة وسنة الكنيسة. فصار اللاهوت بذلك، من حيث هو تفسير للكلام المقدس والوحي المنطبع في الكتابة المقدسة والملقن من طرف الكنيسة، هو المعرفة المثلثي والمذهب الأعلى، فالمعرفة هنا، لا تتعلق بالبحث، بل بالفهم الجيد للكلام المشكل للقوانين والسلط التي تلقنه. لهذا السبب كانت الأولوية في هذه المعرفة تعطى لمناقشة خطابات ومذاهب مختلف السلط. فما هو ذو أهمية هنا، هو مناقشة مختلف المذاهب. ولهذا

السبب أيضاً كانت الفلسفة الأفلاطونية، والأرسطوطاليسية مرغمة في ذلك الوقت على التحول إلى جدل مدرسي. فإذا كان «روجر باكون» قد دعا، والحالة هذه، إلى التجربة - وهو ما قام به بالفعل - فإنه لم يكن يفهم من هذه الكلمة: تجربة العلم من حيث هو بحث. بل فرض - بدل مناقشة مختلف المذاهب - ملاحظة الأشياء ذاتها، وهو ما يشكل امتداداً للا (امبريا) الأرسطوطاليسية.

إن التجربة الاستكشافية الحديثة ليست ملاحظة محكمة، دقيقة وشاملة فيما يخص درجة وامتداد ملاحظتها، بل إنها نهج مختلف جوهرياً في نوعه لاثبات القانون داخل إطار التصميم الدقيق للطبيعة، وخدمة لهذا التصميم. وما يماثل تجربة البحث العلمية في العلوم التاريخية والفيلولوجية هو نقد الأصول. وهو مصطلح يدل على ذلك المجموع المكون من: الكشف والانتقاء والاثبات والتقييم والصيانة وتأويل مختلف روافد البحث. صحيح أن التفسير التاريخي لا يرجع الأحداث إلى قوانين وقواعد، لكنه لا يختزل أبداً في مجرد علاقة خالصة بين الأحداث. ففي العلوم التاريخية كما هو الشأن في العلوم الطبيعية يهدف المنهاج إلى تمثيل ما هو ثابت ومستقر فيجعل بذلك من التاريخ موضوعاً. والحال إن التاريخ لا يمكنه أن يصير موضوعاً للتمثيل إلا إذا مضى. فما هو ثابت ومستقر في الماضي، أي ما لحسابه يستطيع التفسير التاريخي أن يحيل المتعدد والفريد في التاريخ إليه، هو ما كان دائماً يشكل

مجموعه ما تتم مقارنته، إذ انطلاقاً من المقارنة الثابتة للكل بالكل يتم وضع تقرير حول ما هو قابل للفهم، والذي يتم إثباته وتزكيته كتصميم للتاريخ. إن مجال البحث في هذا الميدان لا يمتد أبعد مما يستطيعه التفسير التاريخي. فالفرد، النادر، والبسيط، وباختصار كل ما هو سام في التاريخ، لا يكون واضحاً من تلقاء ذاته، إنه يبقى دائماً غير قابل للتفسير. وإذا كان البحث التاريخي لا يلغى السمو، فإنه في هذه الحالة يفسره كاستثناء فيتم قياسه بالمقارنة مع العادي والمتوسط. وهذا كل ما يستطيعه، إذ لا يمكن أن يكون هناك تفسير تاريخي آخر، طالما أن التفسير يعني: إحالة إلى المدرك، وطالما ظل التاريخ بحثاً، أي شرحاً وتفسيراً. إن التاريخ لا يتطلب نقد الأصول كأدلة لموضعه إلا لأنه، من حيث هو بحث، يعرض للماضي ويقدمه كسلسلة من النتائج القابلة للاكتشاف والتفسير. لكنه ما أن يقترب من العمل الصحفى حتى يجد هذا النقد معايير قد شرعت تتغير.

كل علم يتأسس، من حيث هو بحث، على تصميم معين لمجال محدد يكون بالضرورة علمًا جزئياً. وكل علم جزئي يجد نفسه ملزماً بالشخص، من خلال انتشار التصميم عبر المنهاج في حقول مسيحية للاختبار. والحال إن الشخص ليس أبداً ظاهرة عارضة ومحتملة راجعة إلى النقد المتواصل لنتائج البحث العلمي، إنه ليس شرًّا لا بد منه، بل ضرورة جوهرية للعلم كبحث. كما أنه ليس نتيجة لهذا الأخير، بل

سبباً في تقدمه. ذلك أن البحث وهو يتقدم، لا يتبعه في اختبار مختلف أنظمة الأحداث التي اختيرت بعفوية وتلقائية، خصوصاً وأن العلم الحديث يتحدد بسيرة ثلاثة هي: حركة الاستغلال المنظم⁽²⁾.

والمقصود هنا بحركة الاستغلال المنظم هو الظاهرة التي لا يمكن للعلم، تبعاً لها، سواء أكان من علوم الطبيعة أو من علوم

(2) إن مصطلح «الاستغلال المنظم» ليس له هنا أي معنى قدحي. ولكن بما أن البحث هو، عضوياً، تنظيم لتقديمه الخاص، فإن «الزعنة الفعالية» المنشغلة بهذا التنظيم المحسن، والممكنته باستمرار، تفرز في نفس الوقت مظهر حقيقة عليا، تحت ستارها تواصل عملية البحث تقييدها. وهكذا يفرق الاستغلال المنظم في الزعنة التنظيمية المحسنة كلما فقد داخل منهجه افتتاحه على التجديد المتواصل للمشروع، ييد أنه لا يعمل سوى على ترك هذا الأخير وراءه كشيء «معطى»، دون أن يكلف نفسه عناء ثباته، مجدداً بذلك في ملاحقة النتائج التي يتراكم بعضاها فوق بعض، وفي مراجعة حساباتها. لهذا السبب فالزعنة التنظيمية المحسنة تجب محاربتها باستمرار، خصوصاً وأن البحث في ماهيته استغلال منظم. صحيح أننا إذا لم نبحث عن العنصر العلمي الحق للعلم إلا في التقييد الهداء للعالم، فإن استبعاد الاستغلال المنظم يمكنه أن يأخذ طابع نفي محسن وبسط لحركة البحث الجوهرية. ولكن من الأكيد كذلك أن البحث كلما أصبح تقييماً لحركته، محققاً بذلك مردوديته الخاصة، كلما نمت بداخله الزعنة التنظيمية المحسنة باستمرار، ليصل في الختام إلى تلك المرحلة التي لا يصبح فيها الاختلاف بين التنظيم والتزعة التنظيمية غير مدرك، بل لا واقعي كذلك. والحقيقة أن حالة التوازن هذه بين العضوي وشبح الزعنة التنظيمية المخيف، هي التي فيما تتطور بيداهه تلقائية، تضمن دوام البحث من حيث هو شكل للعلم، ومن ثم دوام الأزمة الحديثة بصفة عامة. ولكن أين يأخذ العلم زمام المبادرة ليتمرد على هذه الزعنة التنظيمية التي تهدده داخل حركة تنظيمية نفسها؟

الروح، أن يصل في أيامنا هذه إلى سلطة العلم بحق، إلا إذا كان قادراً على الانتظام في مؤسسات. ومع هذا فالعلم ليس حركة منظمة لأن عمله يتم في مؤسسات مختلفة، بل على العكس من ذلك، تعتبر المؤسسات ضرورية لأن العلم كبحث يتسم في ذاته بخاصية حركة الاستغلال المنظم هذه. فالنهج العلمي الذي يغزو مختلف مجالات الموضوعية لا يكتفي فقط بجمع النتائج وتكتديسها، وإنما ينتظم هو نفسه بمساعدة هذه النتائج من أجل القيام باستقصاء جديد. لهذا السبب يمكننا أن نقول بأن الفيزياء المعاصرة تحتوي، في حيازتها للوسائل التي تسمح لها بتفكيك الذرة، على الفيزياء الحديثة برمتها منذ بداياتها. ونفس الشيء يسري على البحث التاريخي. فالبيانات المتعلقة بروافده لا تصبح قابلة للتوظيف بالنسبة للتفسير إلا إذا صارت هذه الروافد ذاتها مؤمنة بدورها كروافد، وذلك بواسطة التفسير التاريخي نفسه. فمع توالي السيرورات يحاصر النهج العلمي دائماً بنتائجها، ويتجه مسترشارداً أكثر فأكثر بمختلف امكانيات البحث التي يكون قد فتحها لنفسه. إن ضرورة انتظام العلم من تلقاء نفسه كل مرة، انطلاقاً من نتائجه الخاصة، من حيث هي طرق ووسائل استقصاء ما فتيء يتقدم، تشكل ماهية خاصية البحث كاستغلال منظم. وهذه الخاصية بدورها هي ما يشكل العلة الداخلية التي تجعل خاصيته «المؤسساتية» ضرورية.

وهكذا نجد أن مجال الموضوعية المعطى لا يقحم في الموجود ويعين فيه إلا بواسطة حركة الاستغلال المنظم هذه.

وكل المؤسسات التي تسهل الربط المقصم بين أنماط النهج وتحول مراقبة وتداول النتائج، وتقعد لتبادل قوى العمل، لا يمكنها، من حيث هي قياسات معتمدة، أن تكون مجرد نتيجة عرضية راجعة إلى كون البحث قد امتد وتفرع، بل إلى كون هذا الانتشار الواسع له، هو قبل كل شيء دليل يلوح في الأفق، وغير قابل للفهم بعد، يدل على أن العلم الحديث قد بدأ يدخل المرحلة الحاسمة لحصوله. إنه لم يشرع في تملك اكتمال انتشار ماهيته الخاصة إلا في هذه الفترة بالذات.

ما الذي يحدث في امتداد وتفوّقية الخاصية المؤسساتية للعلوم؟ لا شيء على الأقل، سوى ضمان أولوية النهج (الخطة) على الموجود (الطبيعة أو التاريخ) الذي أصبح مستهدفاً في البحث. وبذلك تتحقق العلوم ترابطها ووحدتها بناء على خاصية الاستغلال المنظم. لهذا السبب نجد أن كل بحث تاريجي أو اركيولوجي يمارس داخل المؤسسة، يكون في جوهره، أقرب إلى البحث الفيزيائي المنظم وفق نفس المبدأ. وهو الشيء الذي لا يتحقق لأي درس يحصر نفسه في نطاق الكليات التي لن يتجاوز دورها في هذه الحالة مرحلة التقسيب المحسض. إن الانتشار الحاسم لخاصية البحث الحديثة تستلزم كذلك إنساناً من طينة مغایرة تماماً، بحيث أن الإنسان العالم يختفي ليحل محله الإنسان الباحث المنصهر في برامجه بحثه. وهذه الأخيرة هي التي تعطي لعمله نكهة خاصة، وتسمه بالصرامة. فالباحث لن يكون انطلاقاً من الآن في حاجة إلى

مكتبة بجانبه، لأنه سيكون دائماً في طريقه لمواصلة بحثه، يتشارو في المجالس، ويحصل على المعلومات من المؤتمرات، ويرتبط من جهة أخرى بدور النشر التي سيكون لها انطلاقاً من الآن، كلمتها فيما يخص الكتب التي يجب أو لا يجب كتابتها⁽³⁾.

إن الباحث سيكون مدفوعاً من تلقاء ذاته وبالضرورة إلى محيط العمل التقني ليتحول إلى خبير فني بكل ما في الكلمة من معنى. وبهذا فقط يظل فعالاً، أي بلغة العصر: حيوياً وواقعاً. وإلى جانبه تستطيع النزعة الرومانسية للتنقيب المرهفة والفارغة، ومعها الجامعة، أن يستمرا في بعض الأماكنة، لفترة زمنية محدودة. مع العلم أن واقعية الجامعة وفعاليتها لا تكمن

(3) إن الأهمية المتزايدة لهيمنة الناشرين لا ترجع فقط إلى كونهم قد اكتسبوا (عبر المتاجرة بالكتاب) خبرة تمكّنهم من معرفة حاجيات الجمهور. أو إلى سيطرتهم الناجمة أكثر من غيرهم على الجانب الاقتصادي للمسألة. بل إن عملهم هو الذي - إذ ينتظم كل مرة من جديد - يكتسب شكل نهج مخطط له ووجه نحو مسألة معرفة الكيفية التي يصبح من خلالها دخول العالم مرحلة الاشهار شيئاً ممكناً، ومن ثم كيف يمكن له أن يستمر على حالته تلك بكل قوة وثبات. وذلك من خلال ما ينشر تحت الطلب، وكذا سلسلة الكتب والمطبوعات. وما الاهتمام المتزايد الذي أصبحت تحظى به المجموعات والسلسلات والمجلات وكتب الجيب إلا نتيجة لهذا المجهود الذي يبذله الناشرون، والذي يتوافق مع اهتمامات الباحثين. وهؤلاء لا يتم فقط التعرف عليهم، وملحوظتهم من خلال تلك السلسل والمخترات بكامل السهولة والسرعة، بل أنهم يظفرون أكثر من ذلك، بموقع الصدارة والريادة على الجبهة الأكبر تطوراً.

في سلطتها الروحية التي تغذيها وترعاها وتمكنها من الربط بأصالة بين مختلف العلوم التي ما فتئت تتخصص، وإنما في عملها - كمؤسسة ما تزال فريدة من نوعها بشكل من الأشكال وموحدة إدارياً - على جعل الفصل بين كل الوحدات الجزئية للعلوم المتخصصة، من حيث هي حركات استغلال منظم، واضحاً وممكناً. ولو لا هذا التنظيم المحكم للاستغلال العلمي لما أصبحت القوى الجوهرية والحقيقة للعلم الحديث فعالة مباشرة وبكل وضوح، ولما استطاعت مختلف مراكز البحث، في حركتها التلقائية، أن تعين بمفردها وتشيد بنفسها طريقتها الملائمة لإقامة وحدة داخلية مع بقية المراكز الأخرى.

إن النسق الحق والفعال بالنسبة للعلوم يكمن إذن في التركيب بين النهج والموقف الذي يجب اتخاذه بقصد موضعه الموجود، وهو الشيء الذي ينتج في كل مرة عن عملية تصميم الموجود المستهدف. أما النفع الذي يرجى من هذا النسق فهو ليس عبارة عن وحدة مفتعلة ومتصلة بعلاقة مختلف مجالات البحث فيما بينها، بل إنه يعد أكبر حركة ممكنة - حركة حرة لكنها مقعدة - لتبادل واستئناف الخدمات المسيطرة. فكلما تخصص العلم في تنشيط نمط نهجه والتحكم كلية فيه، كلما أمكن للعلوم المنظمة والمتحركة من كل وهم، أن تتمرر داخل مؤسسات ومدارس متخصصة للبحث، ودخلت بالضرورة مرحلة اكتمال حداثتها

الجوهرية. وكلما قام العلم والباحثون بالوفاء اللامشروط ل Maheriyem في شكلها الحديث، كلما دخلوا بأنفسهم مباشرة وبكل وضوح في خدمة الصالح العام. غير أن هؤلاء يكونون بالمقابل مضطربين للانسحاب والاختفاء دون قيد أو شرط في التجاهل الرسمي الذي يقتضيه كل عمل ذي مصلحة عامة.

إن العلم الحديث يتأسس بواسطة التصاميم المختلفة لمجالات الموضوعية المحددة ويتخصص فيها. والتصاميم تنتشر في المنهاج المطابق والمؤمن بواسطة الدقة والصرامة. والمنهاج بدوره ينتظم في حركة الاستغلال المنظم داخل مراكز للبحث. لتشكل هذه العوامل مجتمعة - التصميم والصرامة، المنهاج وتنظيم مختلف المراكز - في تفاعلها وتكاملها المتواصل، ماهية العلم الحديث من حيث هي بحث.

لقد حاولنا أن نتناول ماهية العلم الحديث بالتأمل حتى يتسعى لنا أن نتعرف على عمقه الميتافيزيقي. أي معنى للموجود وأي مفهوم للحقيقة يجعلان العلم قادرًا على التحول إلى بحث؟

بما أن المعرفة قد أصبحت بحثاً فقد صارت تقوم بمحاسبة الموجود فيما يتعلق بمدى قابليته للتمثيل. ذلك أن البحث ينظم الموجود ويتصرّف فيه كلما تعلق الأمر سواء بحسابه مسبقاً في سيرورته المستقبلية، أو بمراجعةه وتقييمه عندما يصبح شيئاً مضى. بحيث يمكننا القول بأن الطبيعة، في

الحساب التوقيعي، قد أرغمت. وأن التاريخ، قد توقف بفعل الفحص التاريخي له. ليصير، بهذا، كل منها موضوع تمثل شارح يعتمد على الأولى ويقوم بمحاسبة الثاني. وفي هذه الحالة لا يوجد ولا يكون إلا ما يصبح موضوعاً للتمثيل.

إن العلم كبحث لم يوجد إلا حينما صار البحث عن كيونة الموجود يتم في موضعه من هذا القبيل. هذه الموضعية للموجود تتم في تمثيل يهدف إلى الإتيان بكل مموجد أمامه، على نحو يستطيع معه الإنسان الحاسب له أن يكون واثقاً ومتيقناً منه.

وبتعبير أدق: لم يوجد العلم كبحث إلا حينما أصبحت الحقيقة يقيناً للتمثيل وتحدد الموجود لأول مرة كموضوع له في ميتافيزيقاً «ديكارت». فعنوان الكتاب الرئيسي لهذا الأخير «تأملات في الفلسفة الأولى» (برطي فيلوكوفيا)، هو المفهوم الأرسطوطاليسى لما سيسمى فيما بعد بـ «الميتافيزيقا». والميتافيزيقا الحديثة بكمالها، بما فيها ميتافيزيقاً «نتشه»، سوف لن تحيد عن هذا التأويل للموجود وللحقيقة الذي أقامه «ديكارت»⁽⁴⁾. فإذا كان العلم الآن، من حيث هو بحث،

(4) إن الموقف الأساسي لديكارت يستند إلى ميتافيزيقاً كل من أفلاطون وأرسطو. إنه يتحرك رغم جدة بدايته في أفق نفس السؤال: ما هو الموجود؟ وإذا كنا لا نصادف هذا السؤال صراحة في تأملاته، فإن ذلك إن دل على شيء إنما يدل، بشكل جوهري على أن تعديل الجواب المعطى قد حدد بكيفية مسبقة الموقف الأساسي الجديد. وحده المفهوم الديكارتي للموجود والحقيقة يخلق شرط إمكان نظرية أو ميتافيزيقاً للمعرفة. وهكذا فالنزعه الواقعية لم تجد =

= نفسها في موقف يرغمها على إثبات واقعية العالم الخارجي، وإنفاذ الموجود في ذاته، إلا بعد ديكارت ومن خلاله.

إن التحولات الجوهرية التي لحقت بالموقف الديكارتي الأساسي، والتي حدثت في الفكر الألماني انطلاقاً من «لينز»، لم تتجاوز هذا الموقف الأساسي بأي شكل من الأشكال. بل على العكس من ذلك عملت على نشر حمولته الميتافيزيقية، خالقة بذلك شروط القرن التاسع عشر، ذلك القرن الأكثر غموضاً من بين قرون الأزمنة الحديثة بكمالها. إنها قد قوت - بطريقة غير مباشرة - من الموقف الديكارتي الأساسي بشكل جعلها هي نفسها شبه مجهولة، وإن كانت ولنفس السبب ليست أقل واقعية. هذا في حين أن السكولائية الديكارتية الممحضة والبساطة، قد فقدت وعقلانيتها كل قوة تمكّنها من الدعم المستقبلي لتلك الأزمنة. فمع ديكارت شرعت الميتافيزيقا الغريبة في الاتكال. ولكن بما أن اكتمالاً من هذا النوع ليس ممكناً من جديد إلا كميافيزيقا، فإن لفكرة الأزمنة الحديثة رفعته الخاصة.

بتأويله للإنسان كذات (Subjectum) خلق ديكارت الشرط الميتافيزيقي لكل انثروبولوجيا مستقبلية، وبحصول هذه الأخيرة احتفل بانتصاره الساحق. إذ بواسطة الانثروبولوجيا بدأ يحدث انتقال الميتافيزيقا نحو سيرورة التعطيل المجرد والمحض لكل فلسفة وإبطالها. فإذا كان «ديلتي» Dilthey مثلاً قد ألغى الميتافيزيقا، ولم يفهم أبداً في العمق سؤالها، فظل حائراً أمام منطقها الميتافيزيقي، فإن ذلك ليس إلا نتيجة باطنية لموقفه الانثروبولوجي بالأساس. إن «فلسفته عن الفلسفة» هي الشكل المتميز للإبطال الانثروبولوجي للفلسفة، وليس أبداً مجاوزة لها. لهذا السبب نجد من جهة أخرى أن كل انثروبولوجيا لا توظف الفلسفة إلا ملماً، وإن كانت تدعي في نفس الوقت أنها غامضة وعقيمة من حيث هي فلسفة، مؤهلاً أكثر من غيرها لأن تربى بوضوح ما الذي ترتب عن توطيد دعائم الانثروبولوجيا. من هنا تسعى وضعية العقول إلى أن تستثير، في حين أن تلك الروزامات الثقيلة من الأشياء الأكثر غرابة ولا معقولية من الفلسفات الوطنية - الاشتراكية لن تؤدي سوى إلى الغموض وخلط =

الميتافيزيقي يجب أن يحدد مسبقاً، ولزمن طويل، ماهية هذه الأزمنة بكمالها. صحيح أن ماهية الأزمنة الحديثة، قد تكمن مثلاً في كون الإنسان قد تحرر من مهام العصر الوسيط ليصل إلى حريته الخاصة. لكن هذه الخاصية وإن كانت صحيحة فهي لا تقل زيفاً، إذ من شأنها أن تمنعنا من إدراك العمق الماهوي للأزمنة الحديثة، وقياس حمولته انطلاقاً من هذا الإدراك.

لا شك أن الأزمنة الحديثة بتحريرها للإنسان قد حملت معها هيمنة الذاتية والفردية. ولكن من الأكيد كذلك أنه لم يسبق لأي عصر قبل هذا العصر أن انتج مثل هذه النزعة الموضوعية، وكانت فيه للافري مثل هذه الأهمية التي له اليوم تحت مفهوم: الجماعي. مما يجب التأكيد عليه هنا هو العلاقة الضرورية والمتبادلة لكل من الموضوعي والذاتي. والحال أن هذا التشارط المتبادل يحيل بالضبط إلى سيرورات أخرى أكثر عمقاً.

= الأوراق. صحيح أن رؤى العالم في حاجة إلى التقييب الفلسفى، وأنها توظفه في خدمتها. إلا أنها لم تعد أبداً في حاجة إلى فلسفة، وذلك بالقدر الذي أصبحت تضطلع فيه، من حيث هي رؤى للعالم، ببلورة تأويل معين للموجود وتشكل خاص له. ومع ذلك يظل هناك ثمة شيء يستحيل بالنسبة لها، أنها عاجزة عن تجاوز ديكارت، أو حتى على الوقوف ضده. إذ كيف يمكن للنتيجة أن تنقلب ضد الأساس الذي تقوم عليه؟

إن ديكارت لا تم مجاوزته إلا بتجاوز ما أسسه هو نفسه، أي بتجاوز الميتافيزيقا الحديثة وفي نفس الوقت الميتافيزيقا الغريرية. والتجاوز هنا تعنى: مسألة ذات معنى جد أصيل لأن الارتسام والتجلّي، ومن ثم لحقيقة الوجود. مسألة تكشف في نفس الوقت كسؤال عن كيّوننة الحقيقة.

إن ما هو حاسم هنا، ليس هو كون الإنسان قد تحرر من مهامه القديمة ليصل إلى ذاته، بل كون ماهيته نفسها قد تغيرت بقدر ما أصبح ذاتاً، وكلمة: «ذات» هذه (Subjectum) يجب أن نفهمها في الحقيقة كترجمة للكلمة الإغريقية: (أييوخيمون) التي تعني: ما هو ممتد أمام.. أي ما هو بمثابة عمق يجمع ويسند إليه.. (كل شيء). وهذه الدلالة الميتافيزيقية لمفهوم الذات، ليس لها في البدء أية علاقة خاصة بالإنسان، وأكثر من ذلك بالـ (أنا).

فإذا كان الإنسان، حالياً، قد صار هو الأول والوحيد الذي يمثل الذات بحق، فإن هذا معناه أنه قد أصبح انتلافاً من الآن، هو الموجود الذي سيتأسس عليه كل موجود، سواء في كيفية وجوده أو في حقيقته. أي أنه أصبح مركزاً مرجعياً للموجود بما هو كذلك. الشيء الذي لم يكن ممكناً لو أن مفهوم الوجود لم يتغير رأساً على عقب. - أين يتجلّى هذا التغيير؟ وماذا ستكون ماهية الأزمنة الحديثة انسجاماً معه؟

إننا عندما نتأمل في ماهية الأزمنة الحديثة نطرح السؤال حول «المفهوم الحديث للعالم» ونسم هذا المفهوم بتميزه عن كل من «المفهوم الوسطي للعالم» و «المفهوم القديم له». ولكن لماذا نهتم «بمفهوم العالم» كلما حاولنا تأويل عصر معين؟ هل لكل عصر من العصور «مفهومه الخاص عن العالم» وذلك على نحو يجعله منشغلاً دائماً بهذا المفهوم؟ أم أن الأمر يتعلق فقط بكيفية حديثة لتمثل الأشياء؟ وما المقصود هنا

بـ «مفهوم العالم»؟ وإذا كان الأمر يتعلق بصورة عنه، فما الذي نعنيه بالعالم والصورة هنا؟

لا شك أن المقصود بكلمة «العالم» هنا، هو تلك التسمية التي تخص الموجود في كليته، والتي لا يمكن اختزالها في الكوسموس (Cosmos) أو الطبيعة وحدهما، لأن التاريخ أيضاً يشكل جزءاً لا يتجزأ منه. بل أن كلاً من الطبيعة والتاريخ، لا وهما يتداخلان ويتقاطعان ويتجاوز كل منهما الآخر، لا يستنفدان مفهوم: العالم هذا. ذلك أن هذه الدلالة تطال أيضاً وبالخصوص العالم في مبدئه. والكيفية التي فكر بها في العلاقة بينهما تبقى غير ذات أهمية⁽⁵⁾.

أما فيما يخص الكلمة: «صورة»، فإنها تحيل قبل كل شيء إلى التفكير في إعادة انتاج شيء ما. ليتحول المقصود بـ «صورة العالم» إلى لوحة تشمل على الموجود في كليته. والحقيقة أن هذا التعبير يعني الشيء الكثير. إذ أنها نفهم منه جيداً كذلك، بأن الأمر يتعلق بالعالم ذاته وبال الموجود في كليته، وبكونه يفرض علينا أنظمة قياسات مختلفة. وإنذن، فالمقصود هنا بالصورة ليس مجرد نسخة، بل ذلك المعنى الذي تمدنا به العبارة الألمانية. والتي تقول ترجمتها الحرافية ما يلي: «إننا

(5) فيما يتعلّق بمفهوم «العالم»، كما تم تطويره في كتاب «الوجود والزمان»، لا يمكن فهمه والاصغاء له، إلا انطلاقاً من مسألة الكيّونة - هنا (الدزain = Da-Sein) تلك المسألة التي تظلّ بدورها متجلّدة في السؤال الأساسي عن معنى الوجود (وليس عن معنى الموجود).

بالنسبة لشيء ما، داخل الصورة» أي نحن في خضم هذا «الشيء». وهو ما يعني، أن ما هو موضوع سؤال هو على نحو نستطيع معه أن ندرك بالضبط ما الذي يكمن فيه. إن تكوين فكرة عن شيء ما بكيفية تجعله ماثلاً أمامنا، يعني وضع الموجود أمام الذات لمشاهدته ما يتعلق به الأمر، ومن ثم تثبيته والإبقاء عليه باستمرار في التمثيل. إلا أن اللحظة الحاسمة التي تنقص هذا التحديد للصورة تكمن في المعاني التالية: «إننا نمتلك فكرة عن...» «نحن مثبتون بصدق شيء ما». وهذا لا يعني فقط أن الموجود يكون حاضراً عندنا في التمثيل، بل كوننا نقبض عليه أمامنا في كل ما يصدر عنه أو يقوم فيه كنسق. فمن العبارتين التاليتين: امتلاك فكرة عن...»، «الثبت إمام...»، يمكننا أن نستخلص المعاني التالية: «أن يكون شيء على الصفحة...»، «أن يكون غاية جاهزة...»، الاسترداد بالشيء المستهدف». فهناك حيث يتحول العالم إلى صور مدركة، يتم إدراك كلية الموجود وثبيتها باعتبارها ما يمكن للإنسان أن يسترشد به ويحمله على المجيء والمثول أمام ذاته، طامحاً بذلك إلى محاصرته وايقافه في التمثيل بكيفية لا رجعة فيها⁽⁶⁾. ليس المقصود إذن بالعالم، من حيث هو

(6) إلى ماهية الصورة المدركة ينتمي الثبات والننسق، ويجب ألا نفهم من هذا الأخير، ذلك التبسيط والتجميع المصطنع والخارجي للمعطى، بل وحدة تلك البنية الكامنة في الممثل بما هو كذلك. وحدة: Unité تنشر انتلاقاً من تصميم موضوعية الموجود. لقد كان الننسق شيئاً مستحيلأً في العصر الوسيط، لأن ما كان وحدة ذا أهمية هناك هو نظام التوافق. أي نظام الموجود باعتباره =

= مخلوقاً ومقدراً من طرف الإله بما هو كذلك. وسيكون النسق أيضاً أكثر غرابة بالنسبة للعالم الإغريقي، وإن كنا نجد أن هناك من يتحدث في العصر الحديث، وهو على خطأ تام، عن «نسق» أفلاطوني أو أرسطو طالبisi. إن حركة التنظيم التي تخلل البحث عبارة عن تشكل وتركيب محدودين للنسقية. وهذه الأخيرة تحدد في نفس الوقت، من خلال علاقتهما المتبادلة، ذلك التركيب والبناء. فهناك حيث أصبح العالم صورة مدركة، يفرض النسق هيمنته، وذلك ليس فقط داخل الفكر، وهناك حيث يكون النسق هو الموجه، توجد دائماً امكانية التفسخ والانفلات خارج النسق الذي صنع وجمع بكيفية صرف. وهذا ما يحصل بالضبط حينما تنعدم القوة الأصلية للمشروع.

إن وحدانية النسقي - المتفاضلة في حد ذاتها - عند كل من «لييتز»، «كانط» - «فيخته»، «هيغل» و «شيلانج»، لم تفهم بعد. إن عظمتها لا تكمن في كونها تنتشر، كما هو شأن عند ديكارت، انطلاقاً من الذات من حيث هي (أنا = *égo*) وجوهر متناه، بل انطلاقاً من الموناد عند «ليبر»، عند كانط انطلاقاً من الطبيعة المتعالية. عند فيخته انطلاقاً من الأنماط الامتناهي. وبعد هيغل انطلاقاً من الروح كمعرفة مطلقة. وعند شيلانج انطلاقاً من الحرية كضرورة لكل موجود. فهذا الأخير يظل محدوداً بالاختلاف بين الوجود والأساس الذي يقوم عليه.

أما بالنسبة للتأويل الحديث للموجود، فإن فكرة القيمة لا تقل أهمية عن النسق. فالوجود لا يجد أنه فاقد لكنوته بشكل من الأشكال، إلا حيث أصبح موضوعاً للتمثيل. وهذا الحرمان والنقص استشعر بكيفية مبهمة وغامضة بما فيه الكفاية ليتم اخفاءه بحدائق تامة من خلال إدارة الموجود الذي يؤول كموضوع، ومن خلال القيمة، وبصفة عامة، وبواسطة القياس النسقي للموجود من خلال القيم كوحدات قياس. الشيء الذي يجعل من هذه الأخيرة في حد ذاتها هدفاً لكل ممارسة. فتحتول، وقد نظر إليها كثقافة، إلى قيم ثقافية. ومن ثم، وبصفة عامة، إلى تعبير عن الأهداف العليا للفعالية الإنسانية التي هي في خدمة الإثبات الذاتي للإنسان كذات. من هنا كانت خطوة واحدة تكفي لأن =

ما يمكن لنا أن «نمتلك فكرة عنه». ذلك أن الموجود في كليته قد أصبح ينظر إليه الآن، على نحو لا يكون معه موجوداً بالفعل إلا إذا تم إيقافه وتبنيه من طرف الإنسان في التمثيل وإعادة الانتاج. فبحصول الحدث الذي صار معه «العالم صورة مدركة»، أكتملت السيطرة على الموجود في كليته بشكل حاسم، وأصبح البحث عن كينونته والعثور عليها يتم في «كينونة» - الموجود - المتمثلة».

= تجعل من القيم نفسها موضوعات في حد ذاتها. فالقيمة هي تحويل الأهداف التي يتواхها التمركز الذاتي للتمثل في عالم أصبح صورة مدركة إلى موضوعات. لذلك كانت القيمة، وهي تحويل إلى ذاتها، تبدو وكأنها تعبّر بالضبط عن أنها نمارس ما هو أكثر قيمة. ييد أنها ليست في حقيقتها إلا بهرجة غامضة وعديمة الجدوى يتم التستر بها على موضوعية الموجود الذي صار، من خلال افتقاده لمرجعيته، مسطحاً للغاية، فلا أحد يموت من أجل القيم فقط.

إن وساطة الموقف الفريد لـ «هرمان لوتر» الذي أحال أفكار أفلاطون إلى قيم، في الوقت الذي باشر فيه عمله: («محاولة في الانتروبولوجيا» 1896)، تحت عنوان: «ميكروكوسموس» (Microcosmos)، تلك الانتروبولوجيا التي باتت تغذّي روح النزعة المثالية الألمانية بقيم النبلة وبساطة طريقتها في التفكير، وجعلتها في نفس الوقت تتفتح على النزعة الوضعية، إن ذلك الموقف المشهود يلقي كثيراً من الضوء على القرن التاسع عشر. ولأن فكر نيتشه قد ظل بدوره سجين فكرة القيمة هذه، فقد كان عليه أن يصرّح بما هو أساسى بالنسبة له بشكل شبه تقهيري، أي كقلب لقيمة القيم. وحينما تتمكن من فهم الفكر النيتشوي في استقلال تام عن فكرة القيمة، آنذاك فقط نصل إلى منطقة يصبح فيما بعد آخر مفكري الميتافيزيقا، (أي نيتشه)، مهمة ملقاء، من حيث هي سؤال، على عاتق الفكر، وأنذاك فقط نتمكن من فهم معركته ضد «فاغنر» «Wagner» كمنعطف لتاريخنا.

إن العالم ما كان له أن يتحول إلى صورة، فتكون هناك ثمة «صورة عن العالم»، لو أن الموجود لم يُؤول بهذه الكيفية. فما يجعل من عصرنا هذا عصراً جديداً بالمقارنة مع غيره من العصور السابقة، هو كون الموجود قد أصبح موجوداً في التمثيل وبواسطته، لذلك فإن العبارتين: «تصور العالم الحديث» و «التصور الحديث للعالم» تقولان الشيء ذاته مرتين، وتفترضان ما لم يكن ممكناً أبداً من قبل، ألا وهو وجود «تصور للعالم الوسيطي» أو «تصور للعالم القديم». إن العالم من حيث هو صورة مدركة لم يصبح عالماً حديثاً بعد أن كان وسيطياً، بل أن ما يميز هيمنة الأزمنة الحديثة ويطبعها بطابعه هو كون العالم قد صار لأول مرة كذلك، أي صورة مدركة. الشيء الذي لم يكن ممكناً بالنسبة للعصر الوسيط، لأن الموجود هناك هو ما خلقه الخالق، والإله نفسه يتصرف باعتباره علة أولى. فإن يكون الموجود موجوداً معناه أن ينتمي إلى درجة معينة في نظام الخلية. ويتوافق، من حيث هو مفعول، مع العلة الفاعلة (الخلاقة)⁽⁷⁾. إن كينونة الموجود لم تكن لتكون أبداً في كونه يوقف ويثبت من طرف الإنسان الذي يحمله داخل مجال تعينه وصلاحيته على المثول

(7) إن التوافق: *La correspondance* إذا ما فكرنا فيه كسمة أساسية لكونية الموجود، يقدم لنا مجمل الامكانيات والكيفيات المحددة لاستعمال حقيقة تلك الكينونة في قلب الموجود. فالعمل الفني في العصر الوسيط، لا ينفصل عن غياب «تصور عن العالم» خاص بذلك العصر.

أمامه في شكل موضوع، ليصير موجوداً فقط بهذه الكيفية وحدها.

أما بالنسبة للعصر الإغريقي فإن هذا التمثل الحديث للموجود لا يقل غرابة عما هو عليه بالنسبة للعصر الوسيط. هذا ما نستشفه من إحدى أقدم عبارات الفكر اليوناني التي تقول: «إن كينونة الموجود تنتهي إلى الوجود وتتحدد به». وما تود قوله عبارة «بارمنيدس» هذه، هو أن توافق الموجود مع كينونته ينتمي إلى الوجود، لأن هذا الأخير يستلزم الأول ويحدده، فالموجود، هنا، هو تفتق وانفتاح ما ينفتح، أي: تفتح ما يهيم، في حضوره، بالإنسان مثلما يهيم بالحاضر. أي بهذا الذي ينفتح من تلقاء ذاته لحضور الحاضر متىحاً بذلك امكانية الإصغاء المتبادل لكل منهما. إن الموجود لا ينضاف إلى الوجود لمجرد أن الإنسان قد نظر إليه، بمعنى أنه قد تمثله في شكل إدراك ذاتي، بل أن الإنسان نفسه هو المراقب من طرف الموجود، أي من طرف ما ينفتح بالقياس إلى الحاضر المجمع بالقرب منه. فإن تمكث في عين الموجود، فيشتمل عليك، ويحتويك، ويحملك في وبواسطة افتتاحه، فتتفعل بتناقضاته وأضداده، وتكون حاملاً لدليل شقاقه واحتلافه، فذلك ما كان يشكل ماهية الإنسان أبان العصر الإغريقي العظيم. لهذا السبب لم يكن من الممكن للعالم الهيليني أن يصبح «صورة مدركة». أما وقد انقلبت موجودية الموجود. وتحدث عنه أقلاطون كمثال (ايدوس)، فذلك هو الشرط التاريخاوي

البعيد، المسؤول عن انسحاب وساطة سرية، وعن إمكانية تحول العالم إلى: صورة⁽⁸⁾.

(8) ولكن، ألم يجرؤ السفسيطائي، في عهد سocrates، على القول: «إن الإنسان مقاييس كل الأشياء، سواء بالنسبة لتلك التي توجد بأنها توجد، أو بالنسبة لتلك التي لا توجد بأنها لا توجد»؟ أليس، في عبارة بروتاغوراس هذه، نفحة ديكارطية؟ ألم تفهم كيتونة الموجود من طرف أفلاطون كهدف للرؤى، أي كفكرة ومثال؟ أليس الصلة بال موجود، كما هو، بالنسبة لأرسطو نظرية (تيريا)، أي رؤية خالصة؟

إن عبارة بروتاغوراس السفسيطائية تلك، ليست أبداً تعبراً عن نزعة ذاتية. بل وحده ديكارت كان جديراً بأن ينهي جيداً قلبه للفكر اليوناني. صحيح أننا نجد، بدون شك، في كل من فكر أفلاطون ومسائلة أرسطو تحولاً حاسماً فيما يتعلق بتأويلي الموجود والإنسان، إلا أن هذا التحول قد ظل يتجلّى داخل الكيفية الأساسية لإدراك الموجود عند الإغريق. والحال إن هذا التأويل، من حيث هو كفاح ضد السفسيطائية، بشكل جعله يرتبط بها ارتباطاً وثيقاً، قد كان من الحدة بحيث أنه وسم نهاية العالم الإغريقي وعجل بها. تلك النهاية التي ساعدت بشكل غير مباشر على تهيئة إمكانية ظهور الأزمة الحديثة. لهذا السبب أمكن للفكر الأفلاطوني والأرسطوطاليسى، أن يصبح فيما بعد هو الفكر الإغريقي بامتياز. وليس ذلك خلال العصر الوسيط فقط، بل وأيضاً عبر الأزمة الحديثة بكمالها. وصار كل فكر سابق على أفلاطون ليس إلا تهيئة لهذا الأخير لا أقل ولا أكثر. إنه لمن المتعذر علينا أن نقبض على الكيتونة التي انفتحت للعهد الإغريقي القديم ونفكر فيها بكيفية تمكنا من أن ندع لها خصوصيتها وتشوش حضورها، ما دمنا نرى الهيلينية، بفعل عادة قديمة، من خلال تأويل حديث ذي نزعة انسانية. عبارة بروتاغوراس السالفة الذكر قد تم إدراكها هكذا. «بالنسبة لكل الأشياء» (أي تلك التي يتخذها الإنسان أدوات له، والتي يظل في توظيفه لها محاطاً بها)، يبقى الإنسان (في كل مرة) هو المقاييس. مقاييس الأشياء الحاضرة بأن تكون حاضرة بما هي عليه. ومقاييس الأشياء التي لم يشأ لها أن تكون حاضرة، بـألا تكون كذلك». إن الموجود =

إن لمفهوم التمثل الحديث دلالة مخالفة تماماً للخبرة

= الذي يجب التقرير بصدق كيونته، قد فهم هنا باعتباره ذلك الذي يكون حاضراً في محيط الإنسان انطلاقاً من الإنسان ذاته في هذه المنطقة.. ولكن من هو الإنسان؟ عن هذا السؤال يجيبنا أفلاطون في نفس الفقرة بقوله على لسان سocrates: «ألا تفهم ما يقوله (بروتاغوراس) بكيفية ما على هذا النحو: إن ما به تجلّى الأشياء لي كل مرة، هو فقط الشكل الذي أدركها به أنا؟ وما به تجلّى لك أنت. هو ما به تدركها أنت من جهة أخرى؟ في حين أن الإنسان هو ما تكونه أنت، بقدر ما أكونه أنا كذلك». فالإنسان إذن هنا هو ذلك الذي يكون حاضراً كل مرة، (أنا، أنت، هو، هم). ولكن ألا تلتقي هذه (الأئية) بتلك (الأئية) التي يتحدث عنها الكوجيتو الديكارتي؟ - لا أبداً، لأن ما يحدد بضرورة متساوية الموقفين الميتافيزيقيين الأساسيين عند كل من بروتاغوراس وديكارت يختلف جوهرياً عند كل منهما. والموقف الميتافيزيقي الأساسي يشتمل دائماً على ما يلي:

1 - النمط الذي على نحوه يكون الإنسان إنساناً، أي ما به يكون هو ذاته؛ ونمط حصول هويته (ماهيتها) التي تختلف اختلافاً جذرياً عن (الأئية) وتتحدد انطلاقاً من العلاقة بالوجود بما هو كذلك.

2 - تأويل ماهية كيوننة الموجود.

3 - بسط وتوضيح الحقيقة في ماهيتها.

4 - المعنى الذي يكون الإنسان بمقتضاه - هنا وهناك - مقاييساً.

لا يمكن لأية لحظة من هذه اللحظات الجوهرية في موقف ميتافيزيقي أساسي أن تفهم بمعزل عن غيرها، لأن كل واحدة بحد ذاتها تسم ذلك الموقف الميتافيزيقي الأساسي بكامله وتحدد. لم، وبأي مقاييس نجد أن هذه اللحظات الأربع بالضبط هي التي تنسد موقفاً ميتافيزيقياً أساسياً، وتترصد له مسبقاً كما هو؟ هنا سؤال لم يعد يطرح أبداً، ولا يمكن أن نجد له جواباً انطلاقاً من الميتافيزيقا ومن خاللها. بل إن مجرد ذكر هذه اللحظات ليس إلا نتيجة لمحاورة الميتافيزيقا.

صحيح أن الموجود عند بروتاغوراس محال إلى الإنسان من حيث هو (أئية). =

اليونانية. هذه الدلالة هي ما يقال لنا بكل وضوح في الكلمة

= ولكن من أي نوع هي تلك الإحالة إلى (أنا)؟ إن كل (آنية) تقيم في فلك المنكشف الذي يُؤول إليها باعتباره: (هذا). وبذلك فهي تصفي لكل ما هو حاضر في هذا المحيط وتفهمه على أنه موجود. فالتوافق مع الحاضر له أساسه في الإقامة داخل محيط المنكشف. ومن خلال هذه الإقامة بالقرب من الحاضر يكون اتماء (أنا) لما هو حاضر موجوداً! هذا الاتماء للحاضر المنفتح هو الذي يعين تخوم هذا الأخير في علاقته بما هو غائب. وهكذا فالإنسان لا يحصل على المقياس ويرعاه إلا انطلاقاً من تلك الحدود، سواء بالنسبة لما يحضر أو لما يغيب، إذ بالحصر والتعيين لما ينكشف في كل حين يتأتي له الحصول على المقياس الذي يعين في كل مرة «ذاتاً» بالنظر إلى «هذا» أو «ذاك». إن الإنسان لا يضع المقياس الذي يكون على كل موجود في كيونته أن يتطابق معه انطلاقاً من (آنية) معزولة، لأن الإنسان الذي تكون علاقته بال موجود وبانفتاحه ذات طبيعة اغريقية أساساً، لا يمكنه أن يكون مقياساً، إلا بالقدر الذي يحمل فيه على عاته بألا يتجاوز محيط الانكشف المحدد بشعاع حضور (أنا) معينة، معتبراً بذلك للموجود بانسحابه وانفتائه، دون أن يملك يقين الجسم بخصوص حضور هذا الأخير أو غيابه، أو بخصوص الصفة التي قد يكون عليها ما هو حاضر - غائب. لهذا السبب أمكن لبروتاغوراس أن يقول: «أما بخصوص موضوع الآلهة، فإني لست في وضع يسمح لي بأن أتصور شيئاً ما عنهم. سواء أكانوا موجودين أم لا، ولا عن الصفة التي قد يكونون عليها في حالة وجودهم، لأن الأسباب التي تمنع من الإصغاء للموجود كما هو، كثيرة ومتعددة، منها ما يتعلّق بتحجب الموجود ذاته وانفتائه، ومنها ما يرجع إلى قصور الإنسان وضعفه».

يدهشنا إذن سocrates في مواجهته لمثل هذا الموقف المشوب بالحيطة والحذر من جانب بروتاغوراس بقوله عن هذا الأخير: «يجب الاعتقاد بأن بروتاغوراس العاقل والحكيم لا ينطق عن الهوى» (في حديثه عن الإنسان كمقياس). (Platon, théâtre, 125b). إن الموقف الميتافيزيقي الأساسي لبروتاغوراس ليس إلا تقنياً للموقف الأساسي لكل من هرقلطيون وبارمنيدس. وهذا يعني =

تمثل (repreasentatio). فإن تمثل شيئاً ما، معناه: أن تحمله،

= كذلك أنه محافظة عليه. فالسفطائية ليست ممكنته إلا على أساس الحكمة = (صوفيا). أي على أساس المفهوم الإغريقي للوجود كحضور، وللحقيقة كافتتاح من غير انسحاب. ذلك الافتتاح الذي يظل بدوره من المحددات الأساسية للوجود. هذا هو السبب الذي يجعل الحاضر يتحدد انطلاقاً من المفتح دون انسحاب، والحضور انطلاقاً من الالتجاب كما هو. فكم ابتعد ديكارت إذن عن مصدر الفكر الإغريقي، وكم هو مباين ومختلف ذلك التأويل الذي يتمثل الإنسان كذات (Sujet).

إن الماهية الخاصة بالتحول الذي طرأ على الموقف الميتافيزيقي الأساسي لم تصبح مرئية وظاهرة إلا انطلاقاً من مفهوم الذاتية. لأن هذا المفهوم هو الذي ظل بالضبط يحتفظ بصدى ما عرفه الوجود الإغريقي في حصوله، وبالـ (ایوخيزتيا والـ - ایوخيمنون: الذاتية). ولكن في شكل حضور صار مجهولاً وساقطاً خارج نطاق السؤال، (أي في شكل ثبات مستمر وواهراً لما يوجد هناك في (الواجهة).

إن صياغة محيط المفتح بدون اختفاء، المعنية تخومه في كل مرة، بواسطة التوافق مع الحاضر (الإنسان كمقاييس)، شيء والاختراق الاستقصائي للشاعر المختار لحدود الموضعية الممكنة، والذي ينفذ ويتوغل فيما يمكن تمثيله بواسطة حسابه حساباً يكون في متناول الجميع ومعياراً بالنسبة للجميع، شيء آخر.

إن الذاتية بكل أصنافها كانت شيئاً مستحيلاً في السفطائية الإغريقية، لأن الإنسان هناك لم يكن بوسعه أن يكون ذاتاً. وما كان بإمكانه أن يعرف كيف

يصبح كذلك، ما دام الوجود هناك حضور والحقيقة تفتح وافتتاح.

في ذلك المفتح من غير اختفاء تجيء الفانتازيا إلى ذاتها وتحصل. أي أن الحاضر، كما هو، يأتي ليتجلى ويظهر بما هو عليه للإنسان الذي يكون من جانبه حاضراً لاحضان ما يتجلّى. في حين أن الإنسان كذات ممثلة يترك نفسه عرضة للاستهامت، أي أنه يتحرك في نطاق المخيلة، وذلك بالقدر الذي يذهب فيه تمثيله إلى تصور الموجود كهدف موضوعي في عالم أصبح يدرك كصورة.

من حيث هو موضوع ماثل هناك، على المجيء أمام ذاتك. أي أن ترجعه إلى الذات التي تمثله فيعكس تفكيرها عليه في علاقته بها، من حيث هي منطقة يصدر عنها كل قياس. وهناك حيث يحصل شيء من هذا القبيل، يكون الإنسان قد «أثبت» بالنسبة للموجود، وكون فكرة عنه: «بأنه موجود هناك». لكنه وهو يتبت ذاته على هذا النحو، يقحم نفسه داخل المشهد، أي في البداية المبتدلة للتمثيل المشترك والرسمي؛ إن الإنسان وهو يتمثل موضوعه بهذه الكيفية، إنما يفرض ذاته كخشبة يكون على الموجود انطلاقاً من الآن، أن يمثل فيها. أي أن يكون صورة مدركة. وبذلك يصير متمثلاً له كموضوع.

والحال أن جدة هذه السيرورة لا تكمن أبداً في كون مكانة الإنسان في قلب الموجود قد تحولت الآن بالنسبة لما كانت عليه في العصر الوسيط والعصر القديم، بل إن ما هو حاسم هنا، هو كون الإنسان لم يشغل هذه المكانة بمحض إرادته، وباعتبارها محاصرة من طرفه، ورؤيتها كأرضية صالحة لهيمنة الإنسانية، إلا لأنه قد حاصرها واستشرمها كشيء تعرف عليه. ولم يصبح الاهتمام بما يسمى: «وضعية الإنسان» قائماً بالفعل، إلا انطلاقاً من هذه الفترة بالذات. فهو حينما اختزل في ذاته وارتد إليها، هيأ الكيفية التي يتموقع من خلالها لمواجهة الموجود كموضوع وهدف. من هنا يتكون نوع خاص من الإنسان، قادر على تبني هذه الكيفية التي تقتضي منه أن يشغل محيط القدرات الإنسانية من حيث هو فضاء

للقیاس والإنجاز، يخول له السيطرة على الموجود وامتلاكه في كلیته. والعصر الذي تحددت معالمه انطلاقاً من هذا الحصول، ليس فقط، من منظور الفكر الذي يتذکر، عصراً جديداً بالنسبة للعصر السابق عليه، بل لقد فرض نفسه، بشكل جاسم، باعتباره عصراً للأزمنة الحديثة. فإن يكون هناك ثمة جديد فذلك ما ينتمي بحق إلى العالم، وقد أصبح صورة مدركة.

إننا إذن - إذا أردنا أن ندقق في خاصية الصورة المدركة للعالم، والتي تکمن في كون الموجود هو ما أصبح يتم تمثيله - مطالبون بفهم وإدراك القوة الأصلية للتسمية التي ينطوي عليها المفهوم المتداوی: «للتمثيل» حتى نتمكن من إدراك الماهية الحديثة لهذا الأخير: «استدراج الشيء أمام الذات واقتیاده إليها». من هنا يصل الموجود، من حيث هو موضوع، إلى الثبات والاستغراق، حاملاً بذلك وصمة الوجود. فتحول العالم إلى صورة مدركة لا ينفصل عن الحدث الذي أصبح الإنسان بمقتضاه ذاتاً في قلب الموجود⁽⁹⁾.

(9) ولكن كيف حصل أن أصبح الموجود يعرض نفسه بكيفية صريحة كذاتية؟ وصار الذاتي كنتیجة لذلك يحظى بالأولوية؟ إن ذلك يرجع إلى كون الذات قد ظلت إلى حدود دیکارت، وحتى داخل میتافیزیقاً، هي المفهوم المبتدل لكل موجود كما هو (Subjectum) ایوخیمنون، أي ما يمتد هناك على الواجهة انطلاقاً من ذاته نفسها، والذي هو في نفس الوقت أساس ومستقر لکیفیاته الثابتة وأحواله المتغیرة. إن الامیاز التي أصبح يحظى بها الذاتي الممیز - لكونه من وجهة نظر أساسیة =

إن الإنسان ما أن أصبح ذاتاً وبمقدار ما أصبح كذلك،

= لا مشروطاً، ويشكل قاعدة تقوم كسند وأساس - يجد أصله في نزوع الإنسان إلى العثور على أساس لا يستند إلا لذاته، ويكون غير قابل للدحض باعتباره حقيقة تتمتع باليقين. لم، وكيف أمكن لهذا النزوع أن يصل إلى هيمنته الحاسمة؟

لقد حصل ذلك لأن هذه الرغبة تأتي من الانعتاق الذي بموجبه يتحرر الإنسان من الإلزام المعياري للحقيقة المسيحية المنزلة، ومن عقيدة الكنيسة، طلباً لتشريع لا يستند إلا لذاته، ولا يوجد إلا من أجلها كذلك. إذا بواسته هذا التحرر والانعتاق طرحت ماهية الحقيقة، من حيث هي ارتباط برواية الإلزام، بكيفية مستجدة. وبما أن الإنسان الذي انعم بموجب هذه الحرية قد أصبح هو الذي يحدد بنفسه ما له سلطة الإلزام، فقد بات بالإمكان، من الآن فصاعداً، أن يتحدد هذا «الملزم» بكيفية مختلفة. وهكذا صار بالإمكان أن يكون هذا الشيء الملزم هو العقل الإنساني وقانونه، أو هو الموجود المؤسس والمنسق في شكل موضوعية انطلاقاً من مثل هذا العقل. أو هو هذا التعدد الغفل، هذا السديم الذي لم ينتظم بعد، والذي، إذ يبقى في حاجة إلى السيطرة عليه بواسطة الموضعية، يتطلب التدجين في عصر من العصور. والحال إن هذا التحرر ما فتىء يتحرر دون أن يعي ذلك، انطلاقاً من ارتباطه بالحقيقة المنزلة التي أصبح فيها الخلاص الروحي للإنسان يقيناً موثقاً به. إن الانعتاق انطلاقاً من اليقين المنزل بالخلاص قد كان أذن، في حد ذاته وبالضرورة، انعتاقاً وتحرراً نحو يقين يتأكد الإنسان فيه ومن خلاله، مما هو واقعي بمقدار ما يتأكد فيه من عرفان معرفته الخاصة. وهو ما لا يكون ممكناً إلا إذا أمن الإنسان لنفسه، وهو يتحرر، يقينه التام بما هو جدير بأن يعرف. الشيء الذي ليس ممكناً أن يحدث بدوره إلا بالقدر الذي يقرر فيه الإنسان، من ذاته ولذاته، ما الذي سيعنيه بالنسبة له انطلاقاً من الآن: «أن يكون الشيء جديراً بأن يعرف» وكذا معنى: «المعرفه»، دلالة: «تأكدها»، أي: «اليقين». إن المهمة الميتافيزيقية الملقاة على عاتق ديكارت قد غدت، والحالة هذه، هي خلق الأساس الميتافيزيقي لانعتاق الإنسان نحو الحرية كتحديد ذاتي واثق =

= من ذاته. وبما أن أي معيار يصدر عن نطاق غير هذا النطاق يظل مرفوضاً، فقد وجب على هذا الأساس، ليس فقط أن يكون يقينياً، بل أن يكون أيضاً على نحو يمكن معه ل Maherية الحرية المسلم بها أن توضع كيدين لذاتها. وعليه فكل ما يستمد يقينه انطلاقاً من ذاته نفسها، مطالب، في نفس الوقت، بأن يثبت كشيء يقيني، ذلك الموجود الذي من أجله يلزم معرفة من هذا القبيل أن تكون يقينية، والذي من خلاله يتم ضمان وتأمين كل ما هو جدير بأن يعرف. فأساس الحرية إذن، وما يشكل خلفيتها، إلا وهو الذاتية، وجب أن يكون شيئاً يقينياً قادراً على إثبات المتطلبات السالفة الذكر.

إن ذاتية متميزة إذن، من جميع نواحيها، قد أصبحت شيئاً ضرورياً. ولكن ما هو هذا «الشيء» اليقيني الذي يخول هذا السند ويشكل هذه الخلفية (fond)؟ إنه الـ (أنا أفكـر إذن أنا موجود) (Ego cogito ergo sum). فالـ (أنا أـ) يـجـلـي باعتباره قضية (أطـرـوـحة) تـصـرـح في نفسـ الـوقـتـ بـأنـهاـ هيـ ذاتـهاـ،ـ فـيـ تـساـوـقـهاـ معـ فـكـرـ الإـنـسـانـ وـتـرـامـنـهاـ معـهـ،ـ عـبـرـ لـحـظـةـ زـمـنـيـةـ وـاحـدـةـ،ـ حـاضـرـةـ بـدـورـهـ بـشـكـلـ قـبـليـ،ـ مـؤـكـدـ وـمـسـتـمـرـ،ـ أيـ الـآنـ،ـ وـمـعـطـاـةـ لـنـفـسـهاـ عـبـرـ حـضـورـ مـشـرـكـ بـيـنـهاـ وـبـيـنـ فـكـرـهاـ.ـ لـقـدـ أـصـبـعـ مـعـنـيـ التـفـكـيرـ تـمـثـلاـ.ـ إـنـهـ عـلـاقـةـ مـتـمـثـلـةـ بـمـاـ هوـ مـتـمـثـلـ.ـ (ـإـنـ الـفـكـرـ مـنـ حـيـثـ هـيـ إـدـرـاـكــ).

إن التمثل هنا معناه: إثبات شيء ما أمام الذات، في مواجهتها، وانطلاقاً منها، لمراقبته وتأمينه والإقرار به. لكن هذا التأمين والإقرار، يجب أن يكون حسائياً. لأن المحاسبة وحدها هي التي تضمن يقيناً متحرراً وقاراً بما يتم تمثله. فالتمثيل إذن لم يعد أبداً وفاقاً مع الحاضر في المنفتح بدون اختفاء، حيث يتخذ ذلك الوفاق نفسه، من حيث هو نمط خاص من الحضور المنفتح على ما يحضر في الالاختفاء، مكاناً له. إنه لم يعد أبداً «افتتاحاً على...». بل صار «وعياً ب... وادراكاً ل...». لقد كف الموجود الحاضر عن أن يكون هو هذا الذي ينشر ببساطة هيمنته، بالهجوم على مجال النفوذ، وأصبح التمثل الآن، انسجاماً مع الحرية الجديدة، هو ذلك النهج الذي يسلكه الاستقصاء ضمن مجال ما تم تأمينه وتأكيدته. هذا المجال يظل بدوره في حاجة إلى تأمين =

كان يريد ويجب أن يظل مجرد «أنا» مجاني لا يخضع لأي

كذلك. إن الموجود لم يعد مجرد ما هو حاضر، بل هو هذا الذي يوضع أمام الذات وفي مواجهتها، داخل التمثيل. لقد أصبح هو هذا الذي يقابل الذات ويتعارض معها كموضوع. إن التمثيل موضع استقصائية ومخصوصة. إنه يختزل كل شيء ويرده إلى وحدانية ما هو موضوعي على هذا النحو. فهو إذن كوجيtero.

إن كل علاقة بشيء ما – سواءً أكانت هذه العلاقة عبارة عن رغبة، أو عن اتخاذ موقف، أو عن احساسات وانطباعات – هي أولاً وقبل كل شيء علاقة تتحقق في شكل تمثيل. إنها علاقة كوجيطة أي: مفكرة، حسب ما يمكن ترجمتها به. لقد صار بإمكان ديكارت، من الآن فصاعداً، أن يتحل لاسم الكوجيtero المربك والمتشوش، جميع أنماط الإرادات والانفعالات والأفعال والأهواء. وهذا هو المعنى الجوهري والجديد الذي أصبح يفهم به التفكير في العبارة: «أنا أفكر إذن أنا موجود». فالذاتية التي هي اليقين الأساسي، تساوق مضمون في كل حين بين الإنسان المتمثّل والموجود المتمثّل داخل التمثيل، سواءً أكان هذا الموجود إنسانياً أم لا. وهذا معناه أنها تزامن مع الموضوعي. إن اليقين الأساسي المتمثّل والمتمثّل، في كل آن، يجد تعبيره في هذه المعادلة الثابتة والأكيدة التي هي: أنا أفكر = أنا موجود. فهذه هي المعادلة الأساسية لكل حسابات التمثيل وهو يؤمن نفسه بنفسه ويضمنها. لقد صار بإمكان الإنسان من خلال هذا اليقين الأساسي أن يكون واثقاً – من حيث هو المتمثّل لكل تمثيل، ومن ثم من حيث هو بعد لكل ما يتم تمثيله، أي لكل يقين وحقيقة – بأنه مؤكّد ومؤمن، بمعنى أنه موجود ابتداء من الآن.

فبمقدار ما أصبح الإنسان متمثلاً بدوره في اليقين الأساسي (أي في الأساس المطلق والثابت للـ «أنا أفكر = أنا موجود»)، وبمقدار ما أصبح يتحرر في اتجاه ذاته نفسها مشكلاً بذلك جزءاً لا يتجزأ من ذاتية هذه الحرية، بمقدار ما صار بإمكانه ومن الواجب عليه، حيثُد وحيثُد فقط، أن يصبح هو نفسه ذلك الموجود المتميّز، وتلك الذات التي صارت، في علاقتها بالوجود الأول وال حقيقي، أي اليقيني، تتحل المكانة الأولى من بين بقية الذوات.

= إذا كانت «الأنا» قد حظيت بمكانة سامية في المعادلة الأساسية للقين، ومن ثم في الذاتية، فإن ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال أن الإنسان قد صار يتحدد وفق نزعة أنانية أو نرجسية، بل أن ذلك لا يعني شيئاً آخر غير هذا: أن يكون الإنسان ذاتاً فتلك هي الخاصية التي أصبحت تميزه من حيث هو كائن مفكر - ممثل. ذلك أن «أنا» الإنسان هي التي دخلت، على العكس، في خدمة الذاتية الجديدة. فالقين الذي يشكل أساس وخلفية هذه الأخيرة، ذاتي في حد ذاته، وليس «أنانياً» ما دام يتنظم ويتسق انطلاقاً من الذاتية، وما دام يفرض سلطته على كل «أنا». وبالمثل، فإن كل ما يرغب في أن يتم حصره وثبيته بواسطة الموضعية المتمثلة باعتباره مؤمناً ومضموناً، ومن ثم باعتباره موجوداً، فهو معياري بالنسبة للجميع. والحقيقة أن هذه الموضعية التي تقرر، في نفس الوقت، بصدق ما سترغب فيه كموضوع، لا شيء يمكنه أن يتملص منها. فالتعين اللامشروط لمجالات موضعية ممكنة، وحرية المبادرة، وحق اتخاذ القرار بصدقها، يشكلان جزءاً لا يتجزأ من ماهية ذاتية الذاتي، ومن الإنسان كذات.

لقد اتضح الآن بأي معنى يريد الإنسان، ويجب عليه، من حيث هو ذات، أن يكون مقياساً ومركزاً للموجود، أي - حالياً - للموضوعات. إنه لم يعد ذلك المقياس (ميتر) الذي له معنى التعديل المقنن لكل وفاق مع الحاضر وأفق تفتحه، حيث يكون كل إنسان بدوره حاضراً بالقياس إليه، وصار من حيث هو ذات، هو ذاك التفكير والتمثيل الذي تقوم به «الأننا»، لقد أصبح هو المؤسس لنفسه كوحدة قياس (متر) لكل القياسات التي تقيس عليها. أي التي يموجها يمكننا أن نحدد ما من شأنه أن يصبح يقيناً، أي واقعاً وموجوداً. إن الحرية لم تتصف بجذتها إلا من حيث هي حرية للذاتي وللذاتية. في كتاب: «تأملات في الفلسفة الأولى»، نجد أن انعاق الإنسان نحو حرية جديدة قد قام على هذا الأساس المحصل عليه ألا وهو الذاتية. والحال أن تحرر الإنسان وانتعاقه لم يبدأ فقط مع ميتافيزيقاً ديكارت حين قال: «أنا أفكر إذن أنا موجود» ما دامت ميتافيزيقاً لم تأت أبداً فجأة لتنتضاف إلى هذه الحرية من خارجها =

ويجب أن يظل منعزلاً، أم ينتمي إلى مجموعة بشرية. وما إذا

= كما لو كانت ايديولوجيا معينة. وما دام التمثيل لا يجمع كل ما من شأنه أن يصبح موضوعاً في التزامن والتساقط المكون لما يتم تمثيله إلا داخل التفكير (الكوجيتو) ومن خلاله. إن «أنا» التفكير (أي الذات المفكرة) أصبحت تجد انطلاقاً من الآن، ماهيتها في تأني فعل التمثيل أي في الوعي، والذي هو تأني يضمن ذاته. والوعي هو البنية المتمثلة التي توحد بين المقصود الموضوعي والإنسان المتمثل له ضمن بعد ما يتم تمثيله، وهو بعد الذي يتولى الإنسان نفسه الاهتمام به. فكل حاضر يستمد معنى ونوع حضوره، أي معنى ونوع الحضور في التمثيل، من الوعي. وهكذا أصبح وعي «الأن» وعلمه بذاته، من حيث هو ذات التفكير الفاعلة، يحدد من حيث هو ذاتية الذاتي المتميزة على هذا النحو، وجود الموجود.

إن كتاب «تأملات في الفلسفة الأولى» يضع مخططاً لانطولوجيا الذاتي انطلاقاً من الذاتية التي تحددت كوعي. لقد أصبح الإنسان هو هذا الذاتي. لهذا السبب فهو يستطيع أن يحدد وينجز ماهية الذاتية تبعاً للكيفيات التي يفهم بها نفسه ويرغب فيها كما هي. فإن إنسان عصر الأنوار، ككائن عاقل، لا يقل ذاتية عن الإنسان الذي يعتبر نفسه أمة ويريد ذاته كشعب ويتفق نفسه كعرق، ويعطي لنفسه في الأخير من جميع القدرات التي تمكنه من أن يصبح سيد الكورة الأرضية. وبما أن الإنسان قد استمر يتحدد في جميع مواقفه الذاتية الأساسية باعتباره: أنا - أنت - نحن - أنتم، وهي كيفيات مختلفة للتصرّف الذاتي وللأنانية الممكّنة باستمرار، فإن الأنانية الذاتية التي يتحدد «الأن» بالنسبة لها - وبصفة عامة دون وعيها - كذات قبل كل شيء، يمكنها أن تكبح وتكتبت بواسطة تعبتها وتجنيدها في معسكر «النحو». من هنا لا يسع الذاتية إلا أن تضاعف من قوتها وقدراتها. داخل الأمبريالية الكونية للإنسان المنظم تقنياً، تبلغ النزعة الذاتية لدى الإنسان نقطة قصوى يدخل الإنسان انطلاقاً منها في مسطح التشابه والتماثل المنظم تقنياً ليثبت فيه ويستقر. إذ أن هذا التماثل هو الأداة الناجعة لضمان هيمنة تلك الأمبراطورية المكتملة على أرض تعم التقنية أرجاءها. إن الحرية الحديثة للذاتية تتأسس بكمالها في =

كان يريد ويجب أن يكون شخصاً داخل معسكر، أم مجرد عضو ينتمي إلى مجموعة في إطار «جسم اجتماعي». وما إذا كان يريد ويجب أن يوجد كدولة وأمة وشعب، أم إنسانية عامة للإنسان الحديث. أما إذا كان يريد ويجب ألا يكون ذاتاً إلا ككائن حديث فهو كذلك. فحينما يكون الإنسان في ماهيته ذاتاً، حينئذ فحسب تطرح إمكانية الإغرار في نزعة ذاتية فردانية. ولكن إلى جانب هذا، لا يكون للنضال ضد الفردانية دفاعاً عن الجماعية كمجال وغاية لكل مجهد، من معنى، إلا حيث يظل الإنسان ذاتاً.

إن تداخل هاتين السيرورتين اللتين تشكلان ماهية الأرمنة الحديثة وهما: تحول العالم إلى صورة مدركة، والإنسان إلى ذات، تلقيان الضوء في نفس الوقت على سيرورة أخرى تبدو غامضة للوهلة الأولى، لكنها لا تقل أهمية بالنسبة للتاريخ الحديث. وبالفعل، فكلما بدا العالم جاهزاً تماماً كعالم مغزو، كلما تجلى الموضوع أكثر موضوعية وانتصبت الذات أكثر ذاتية، وتحولت رؤية ونظرية العالم بشكل لا يقاوم إلى نظرية

= الموضوعية الملائمة لها. والإنسان لا يمكنه أن يغادر قدر الماهية الحديثة هذا، أو أن يؤجله باتخاده لقرار سام. ولكن يمكنه أن يفكر من خلال تأمل أولي، بأن الذات (كون الإنسان ذاتاً) لم تكن أبداً، ولا يمكنها أن تكون أبداً هي الإمكانية الوحيدة لمستقبل الإنسان التاريخي. سحابة هاربة على أرض متحجبة، ذلك هو التعين الذي تعمل الحقيقة المعدة من طرف اليقين المسيحي على إشاعته كيقين للذاتية بخصوص حصول لم يكتب لهذه الأخيرة أن تتعلمها.

في الإنسان، أي إلى انثروبولوجيا. فلا عجب إذن أن نرى بداية هيمنة النزعة الإنسانية هناك بالضبط حيث صار العالم صورة مدركة. وبما أن شيئاً من قبيل «تصور العالم» لم يكن ممكناً في العصر الإغريقي، فقد كان من المستحيل ظهور نزعة إنسانية هناك. ذلك أن النزعة الإنسانية، بالمعنى التاريخي للكلمة، ليست إلا انثروبولوجيا جمال - أخلاقية. ومصطلح «الانثروبولوجيا» هنا، لا يشير إلى أي استكشاف علمي للإنسان أو إلى عقيدة لاهوتية بخصوص خلقه، وسقوطه وخلاصه، بل تدل تحديداً، على هذا التأويل الفلسفي للإنسان الذي يفسر ويقيم كلية الموجود انطلاقاً من الإنسان وفي اتجاهه⁽¹⁰⁾.

إن التجدر المتميّز أكثر فأكثر لتأويل العالم في الانثروبولوجيا التي بدأت في القرن الثامن عشر، يجد تعبيره في كون الموقف الأساسي للإنسان وهو يواجه الموجود في كليته، قد تحدد كرؤيا للعالم. ففي هذا القرن بالضبط وظفت كلمة: انثروبولوجيا. و موقفه هذا لم يكن من الممكن فهمه كذلك، إلا حينما صار العالم صورة مدركة. صحيح أن عبارة «رؤيا العالم» مثيرة لسوء الفهم. فقد لا يتعلّق الأمر مثلاً بسوى

(10) الانثروبولوجيا هي ذلك التأويل للإنسان الذي يعرف، في العمق ومن قبل، ما هو الإنسان، ولا يستطيع كنتيجة لذلك، أن يتساءل عنمن هو الإنسان. إن طرح السؤال بهذه الكيفية يقتضي منها أن تعرف وتعترف بأنها هي نفسها مرتبة ومتجاوزة. ولكن كيف يمكننا أن ننتظر منها القيام بشيء من هذا القبيل، في حين أن مهمتها الأساسية هي تمتين و تقوية اليقين الذاتي للذاتية؟

بتأنمل وديع وساكن للعالم، أو بـ «مفهوم ورؤيه للحياة» كما تم التأكيد على ذلك بحق في القرن السالف الذكر، إلا أن مجرد الإبقاء عليها متداولة، كفيل، رغم هذا، بأن يثبت لنا كم أن العالم قد تحول بالفعل إلى صورة مدركة، فجعل الإنسان بإيقحام حياته، من حيث هي ذات، في قلب كل علاقة له بالموجود. الشيء الذي يعني أن الموجود لم يعد يعتبر موجوداً إلا إذا انتسب لهذه الحياة، وتم التفكير فيه انطلاقاً منها بكيفية تجعلنا قادرين على معايشته في التجربة المعاشرة. وكما لم يكن من المناسب أن تحتوي الألياذة على أي نزعة إنسانية، لم يكن من الممكن كذلك أن توجد رؤية للعالم الوسيطي، ومن غير المعقول حصول رؤية للعالم الكاثوليكي. فمن الضروري إذن ومن الطبيعي أن يتحول كل شيء، بالنسبة للإنسان الحديث الذي استحوذ طواعية على تشكيل ماهيته، إلى تجربة معاشرة، ولكن من الأكيد أيضاً أن الإغريق لم «يعيشوا» أبداً حفل عيدهم الأولمبي باعتباره تجربة تعاش.

إن السيرورة الأساسية للأزمنة الحديثة هي غزو العالم من حيث هو صورة مدركة. وكلمة «صورة» تدل الآن على الهيئة التي يتخذها الانتاج المتمثّل. في هذا الأخير يعمل الإنسان جاهداً كي تسمح له الفرصة بأن يكون ذلك الموجود الذي يعطي قياساً لكل موجود، ويتحكم في جميع المعايير. وبما أن هذه الوضعية قد أصبحت تؤمن نفسها، تترابط وتعبر عن ذاتها كرؤيه للعالم، فإن العلاقة الحديثة بالموجود قد أصبحت، في

انتشارها الحاسم، مواجهة بين جميع رؤى العالم. ولا يتعلّق الأمر هنا بمواجهة بين رؤى للعالم كيّفما كانت، بل فقط بتلك التي تخلّلت إلى أقصى حد جميع الوضعيّات الأساسية للإنسان، وبآخر تحديد ممكّن. ولقد وضع الإنسان رهن إشارته من أجل هذه المواجهة بين رؤى العالم، وانسجاماً مع هذا الصراع، القوّة اللامحدودة لحساباته وتصاميمه وثقافته الشاملة. وما العلم، وقد تحول إلى بحث، إلا شكل ضروري لهذا التمرّك التلقائي في العالم، وطريق تسيير الأزمنة الحديثة على هديه بخطى حثيثة نحو اكتمال ماهيتها. وهي لم تشرع الدخول في المرحلة الحاسمة لحصولها إلا انطلاقاً من هذا الصراع فقط، ولسنا مستعدين، على ما يبدو، لمشاهدته نهاية هذه الحقبة⁽¹¹⁾.

ثمة شيء هائل وعظيم قد شرع في الظهور كدليل لهذه السيّرورة، وذلك بأشكال وتنكرات جد مختلفة، وفي كل مكان. هذا الشيء الهائل يتجلّى أيضاً بكل وضوح في إدارة

(11) إذ أن الحدّاثة الآن، وهي في طور الاتكّمال، تتحلّ بالتدريج في شعار «هذا أمر تلقائي وبدائي». وفقط عندما يتم تأمين كل ما هو عادي وتلقائي ايديولوجياً، أي بواسطة رؤى العالم، آنذاك تنمو من جهة أخرى امكانية مسألة أصلية للوجود الذي يفتح ذلك البعد الذي يتقرر فيه ما إذا كان الوجود ما يزال مره أخرى مستحّقاً لله، وما إذا كانت ماهية الحقيقة سعيد وضع الإنسان داخل نداء أكثر أصالة. وهكذا فال تاريخ المستقبلي لا يتهيأ وبعد، إلا هناك حيث يدفع اكتمال العصور الحديثة هذه العصور للبلوغ إلى ذروة عظمتها الخاصة.

الأشياء الدقيقة جداً، يكفي أن نستحضر هنا أرقام الفيزياء النووية. إن ما هو هائل وعظيم يفرض نفسه بكيفية تتجلى بالضبط كرغبة في القضاء عليه واحفأه. على هذا النحو يمكننا مثلاً أن نفهم دور الطائرة في إلغاء المسافات الطويلة، والاستعراض المنتج في عدة مناسبات لعوالم مجهولة وبعيدة في نشاطاتها اليومية بمجرد الضغط على زر في جهاز المذيع.

والحقيقة أن هذا الشيء الهائل (Le gigantesque) ليس مجرد امتداد لا نهائي فقط لما هو كمي ينقلب إلى فراغ. سنكون مخطعين إذا ما نحن فكرنا فيه كذلك، وقصيرى النظر إذا ما اعتبرناه في شكله المتواصل: «إن هذا لم ير من قبل»، مجرد نتيجة لحتمى عمياء ناجمة عن المبالغة والتتجاوز، وعدىمي التفكير حينما نتخيل أننا قادرون على تفسير ظاهرته بالاعتماد فقط على كلمة: «النزعـة الأمريكية» (Americanisme)⁽¹²⁾. ذلك أن ما ننعته بالهائل هو قبل كل شيء ما به يتحول الكمـي إلى ما هو كـيفـي مـحـضـ. ومن ثـمـ إلى نـمـطـ مـمـيـزـ لـمـاـ هوـ عـظـيمـ.

(12) إن النـزعـةـ الأمريكيةـ شيءـ ذوـ سـمـةـ أـورـوـبـيـةـ، إنـهاـ نوعـ، لمـ يـفـهمـ بـعـدـ، مـاـ هـوـ هـائلـ وـضـخمـ، هـائلـ مـاـ يـزالـ بـدـونـ نقطـةـ رـبـطـ (أـوـ شـدـ)، أـيـ لمـ يـبـشـقـ أـبـداـ عنـ اـكـتمـالـ المـاهـيـةـ المـيـتـافـيـزـيـقـيـةـ لـلـعـصـورـ الـحـدـيثـةـ. أـمـاـ يـخـصـ التـأـوـيلـ الـأـمـرـيـكـيـ للـنـزعـةـ الـأـمـرـيـكـيـةـ مـنـ خـلـالـ النـزعـةـ الـبـرـاغـمـاتـيـةـ، فـذـاكـ شـيءـ يـظـلـ خـارـجـ نـطـاقـ المـيـتـافـيـزـيـقاـ.

إن كل عصر تاريخاوي لا يكون فقط أكثر أو أقل سمواً من غيره، بل أن له، في كل مرة، مفهومه الخاص عن الرفعة. ولكن عندما تقفز عضمة التصميم والحساب وإعادة التنظيم والتأمين خارج ما هو كمي لتصبح كيفية خاصة، فإن الهائل وما يبدو أنه قابل دائمًا للحساب كلياً، يتحول بهذا نفسه إلى ما لا يمكن حسابه. فهذا الأخير يظل باستمرار، عندما أصبح الإنسان ذاتاً والعالم صورة مدركة، ظللاًًا مرئياً يلقي بظلاله على كل شيء⁽¹³⁾.

بواسطة هذا الظل يضع العالم الحديث نفسه في فضاء ينفلت من التمثل؛ مانحاً بذلك لهذا الغير القابل للحساب تحديده الخاص وخصائصه التاريخية الأصلية، والفريدة من نوعها. غير أن هذا الظل يعبر أيضاً عن شيء آخر تتعذر علينا معرفته في الحاضر⁽¹⁴⁾. والإنسان ليس بوسعي ولو حتى أدراك

(13) الرأي السائد عن الظل لا يرى في هذا الأخير سوى نقص في الضوء إن لم يكن نفيه وانعدامه. ييد أن الظل في الحقيقة، هو الشاهد الواضح والقوى على الشيء المضيء وهو في طور الاختفاء. وحسب هذا المفهوم عن الظل تتطرق إلى ما لا يمكن حسابه، والاحاطة به، باعتباره ذاك الذي - وهو ينفلت من التمثل - لا يقل تجلياً في قلب الموجود مشيراً بذلك إلى الوجود في انسحابه.

(14) وعليه، ماذا لو أن هذا الامتناع ذاته قد صار هو التجلي الأقصى والقوى للوجود، وقد فهم انطلاقاً من الميتافيزيقاً؟ أي انطلاقاً من سؤال الوجود تحت شكل: ما هو الموجود؟ إن ماهية الوجود المتحججة، وامتناعها عن التجلي والظهور، تكشف قبل كل شيء باعتبارها هي اللاموجود بامتياز، أي بمثابة اللاشيء، في حين أن اللاشيء، من حيث هو سلب للموجود ونفي له، هو =

أو أخذ هذه الاستحالة بعين الاعتبار، طالما بقي مصرًا على التحرك باتجاه الإلغاء البسيط لعصره. إن الانبطاء على التقليد والاكتفاء بالخضوع والتتخمين ليس ب قادر لوحده على تحقيق شيء يذكر، اللهم إلا الهروب والعماء الكلي أمام أصالة اللحظة التاريخية.

إن الإنسان لا يستطيع معرفة ما لا يمكن حسابه، أي أن يصونه في حقيقته، إلا انطلاقاً من مسألة خلاقة وقوية تستمد من فضيلة تأمل أصيل. فهذا الأخير يحمل إنسان المستقبل إلى مكانه بين الاثنين: (الوجود والموجود). حيث يكون من طبيعة الوجود، والحالة هذه، أن يظل غريباً في قلب الموجود⁽¹⁵⁾. لقد كان «هولدرلن» يعرف شيئاً بخصوص هذا الموضوع. فقصيده التي بعنوان: «إلى الأمان» جاءت خاتمتها على الشكل التالي:

ما أقصر العمر!

نرب أيامنا

= النقيض تماماً «للمعدوم». فاللاشيء ليس أبداً عدمية، ولكنه ليس أبداً «شيئاً» حاضراً على شكل موضوع، إنه الوجود ذاته الذي ستنتقل حقيقته الإنسان عندما يتجاوز نفسه من حيث هو ذات. أي عندما يكف عن تمثيل الموجود كموضوع.

(15) إن هذا المكان بين - الاثنين: (الوجود والموجود) هو الكينونة - هنا (الدازين). ويجب أن نفهم هذه الكلمة هنا باعتبارها ذلك المجال اللدني (Ekstatische) لانفتاح الوجود ولا نسجاته على حد سواء.

نعدها،

لكن...

أنى ترى العين أعوام الشعوب!؟

وإذا ما الروح هام بها الحنين

فانطلقت

تسابق زمانك:

حزيناً تمكث حينئذ

على حافة الصقيع،

قريباً من أيامك،

جاهلاً بها على قربك.

إننا نصل إلى معنى الكلمة: (تفكير)، عندما نحاول نحن أنفسنا أن نفكر، وحتى تكون محاولة من هذا القبيل ناجحة، يجب علينا أن نكون على استعداد لتعلم التفكير⁽¹⁾.

ما أن نقبل بهذا التعلم حتى تكون قد صرحتنا، من خلال هذا القبول، بعدم قدرتنا بعد على التفكير، ومع ذلك فنحن ننظر إلى الإنسان بحق على أنه الكائن القادر على أن يفكر، لأنّه هو الكائن الحي والعاقل. وعليه فالعقل: Ratio إنما ينتشر في الفكر. بما أن الإنسان حي وعاقل وجب عليه أن يكون قادراً على التفكير متى يشاء. غير أن الإنسان ربما يريد أن يفكر لكنه لا يستطيع ذلك قط. بل إنه في آخر المطاف، إذ يريد أن يفكر، إنما يريد أشياء كثيرة فتعوزه القدرة. إن الإنسان يستطيع أن يفكر في حالة توفره على إمكانية ذلك. إلا أن هذه الإمكانية ليس لها أن تضمن لنا بعد القدرة على التفكير. فأن

(1) نص هذه المحاضرة يتبع عن قرب بداية كتاب: ما هذا الذي ندعوه تفكيراً؟

(2) 1954) ثم ينفصل عنه شيئاً فشيئاً إلى أن يتعد عن ثلاثة الآخرين.

(نكون قادرين) على شيء ما، معناه: أن نقبل بوجود شيء بالقرب منا تبعاً لكيوننته، ونحرص باستمرار على هذا القبول. غير أن ما نحن قادرين عليه إنما هو باستمرار ما نرغب فيه، هذا شيء الذي تتعلق به بحيث ندعه يجيء، ونحن لا نرغب ونحب بحق إلا ما كانت له هو نفسه أسبقية الحب لنا. ما يحبنا في كيونتنا بالقدر الذي يميل فيه وينحني نحو هذه. من خلال هذا الميل والانحناء تكون كيونتنا قد دعيت. فالانحناء «كلام موجه»، والكلام يتوجه إلينا قاصداً كيونتنا. إنه يدعونا وي召منا في الكيونة ثم يبقي علينا هناك، الإبقاء بمعناه الحرفي: «رعاية، وحرص على...»، غير أن هذا الذي يشدنا إلى كيونته ويبقي علينا فيها لا يتأتى له ذلك إلا بمقدار ما نرعاه من جانبنا ونبقى عليه لزمن طويل. ونحن لا نرعاه ونبقى عليه إلا حينما لا نتركه ينفلت من ذاكرتنا. فالذاكرة هي: تجميع الفكر. ماذا تروم هذه الذاكرة؟ - إنها تروم هذا الذي يُبقي علينا في الكيونة من حيث أنه يجد بالقرب منا، في نفس الوقت، عناية به. إلى أي حد وجب أن يكون هذا الذي يُبقي علينا في الكيونة موضع عناية؟ إنه يكون كذلك بمقدار كونه منذ البدء «الشيء الذي يعني به»، وأن يعني به، هو أن نهبه تذكراً ونقدم له تفكيرنا لأننا نحبه باعتباره الكلام الذي توجهه إلينا كيونتنا.

إننا لا نستطيع أن نفكّر إلا حينما نحب ما يكون في ذاته «الشيء الذي هو محطّ عناية» وحتى نصل إلى هذا الفكر

يجب علينا من جانبنا أن نتعلم التفكير. فما هو التعلم؟ - إن الإنسان يتعلم عندما يجعل أفعاله وغرائزه تستجيب لما يبذلو له في كل مرة أنه جوهرى. إننا نتعلم التفكير بقدر ما نوجه اهتمامنا نحو ما هو كائن من أجل العناية به.

إذا كانت لغتنا تدعو ما ينتمي لكونية الصديق ويترفع عنها بـ: «الحميّي»، فإننا بطريقة مماثلة سندعو ما هو في ذاته «الشيء الذي يعني به» بـ: «بؤرة التوتر». كل ما هو متواتر يسمح بالتفكير، لكنه لا يمنح هذه الموهبة إلا من حيث أنه كان ولا يزال «الشيء الذي يعني به». ولهذا فإننا سنسمى انتلاقاً من الآن هذا الذي يمكن من التفكير لأنه قد قام بذلك من قبل، ولا زال يقوم به قبل أي شيء آخر وسيقوم به أيضاً في المرات المقبلة⁽²⁾ بـ: «البؤرة الأكثر توتراً».

ما هي هذه البؤرة الأشد توتراً؟ ماذا تتجلى خلال عصرنا هذا الذي يدعو هو نفسه للتأمل؟

إن البؤرة الأكثر توتراً تتجلى في كوننا لا نفكّر بعد. دائماً ليس بعد، رغم أن حالة العالم تدعونا باستمرار إلى التفكير وتسمح به. يبذلو بحق أن هذه السيرورة تطلب من الإنسان أن يتصرف بدل أن يخطب في محاضرات ومؤتمرات فيظل يدور

(2) إن ما سمح بالتفكير ومدنا به لا زال يقوم بذلك، وسيقوم به أيضاً (دائماً) مثل علاقتنا بالكونية، فالفجر الذي كان في البدء ما يزال يأتي إلينا من أعماق الزمن. إنه «آتٍ» باستمرار. ومن حيث «أن اليوم الذي سيأتي» قد كان ولا يزال، فإنه يتعارض مع تبدل الزمن العادي.

في إطار تمثل ما يجب أن يكون، والطريقة التي ينبغي من خلالها القيام بذلك. إنها إذن الممارسة هي التي تقصصه وليس الفكر.

ورغم ذلك ربما يكون الإنسان قد تصرف ومارس كثيراً منذ عدة قرون، ولم يفكر إلا قليلاً.

لكن. كيف نجزم اليوم بأننا لا نفكر بعد، والاهتمام بالفلسفة قد أصبح قائماً في كل مكان، وصار أكثر أهمية مما كان عليه من قبل، إلى درجة أن البعض يريد أن يعرف ما الذي يحدث في مجال الفلسفة؟

إن الفلسفه هم المفكرون، ونحن ندعوههم كذلك لأن الفكر، مبدئياً، إنما يجري ويحدث تاريخه في الفلسفة.

لا أحد ينكر هذا الاهتمام الذي تشيره الفلسفة اليوم، ولكن هل ما يزال هناك، اليوم، شيء لا يهتم الإنسان به، وذلك بالطريقة التي نفهم بها اليوم كلمة: «اهتمام»؟

أن نهتم، معناه: أن نكون مع الأشياء وبينها، أن نقيم في قلب الشيء ونفكث هناك من غير كمل، لكن، لا أهمية اليوم إلا لما هو «مهم»، و «مهم» تعني: ما يسمح للموضوع الذي هو محل سؤال أن يصير بعد ذلك، ومن جديد، غير ذي أهمية في الموضوع آخر يعنيه أمره أكثر قليلاً من السابق. إننا غالباً ما نسعى اليوم إلى تعظيم شيء فنحكم عليه بأنه «مهم».. وفي حقيقة الأمر، إن حكماً من هذا القبيل لا يعمل سوى على الحط من قيمة الشيء المهم، وإنزاله إلى مستوى تلك الأشياء

التي لا أهمية لها، كما يدفع به إلى محيط الأشياء التي تشقي وقلق وتضني.

أن نبدي اهتماماً بالفلسفة، فإن هذا لن يكون قط شاهداً على أننا مستعدون للقيام بالتفكير، بل حتى عملنا على أن تكون مجددين لسنوات طويلة في دراسة أعمال وكتابات كبار المفكرين لا يضمن لنا بأننا نفكر، ولا أننا مستعدون لتعلم التفكير. إن الانشغال بالفلسفة يمكنه على العكس من ذلك، وبالطريقة الأكثر فضاعة، أن يجلب لنا الوهم بأننا نفكر لأننا - أليس كذلك؟ - «ن الفلسف».

يبدو أن الإقرار القطعي بكوننا لا نفكر بعد، هو نتيجة ادعاء متطرف، وهو ما لسنا نجزم بمثله، بل نرى أن البؤرة الأكثر توبراً تتجلى، خلال عصرنا هذا الذي يدعو إلى التفكير، في كوننا لا نفكر بعد. وإثباتنا هذا إنما يشير إلى أن البؤرة الأشد توبراً قد تجلت. وليس له بأي حال من الأحوال أن يحرز الحق في إصدار الحكم بإعلانه أن غياب التفكير هو السائد في كل مكان. فالإقرار بأننا لا نفكر بعد لا يسعى مطلقاً إلى إثبات وجود أي نقص أو خصائص. إن البؤرة الأشد توبراً هي ما يمكن من التفكير. إنها تتحدث لنا عن حركتها الخاصة كي نلتفت إليها من خلال إعمال الفكر. وهي ليست أبداً من صنعنا. كما أنها لا تتأسس مطلقاً على تمثيلنا لها، بل أنها تعطى. إنها تعطى التفكير وتمكن منه، ولا تعطى إلا ما هو بحوزتها، وما هو بحوزتها إنما هو ما تكونه هي ذاتها، أي ما

من ذاته يدفع أكثر إلى التفكير ويمكّن منه. من هنا ضرورة تجلّي البؤرة الأشد توّرًا في كوننا لا نفكّر بعد. ما الذي تريده الآن أن تقوله هذه العبارة؟ إنها وبصراحة، تريده أن تقول بأننا لم نصل بعد إلى منطقة ما من ذاته يريد أن يكون موضوع عنایة قبل أي شيء آخر ومن أجله كذلك. لماذا لم نصل إلى هذه المنطقة؟ لأننا معاشر الإنسان لم يلتفت بعد بما فيه الكفاية نحو ما يظل بحق الشيء الذي يعني به؟ ستكون عدم مزاولتنا بعد للتفكير، في هذه الحالة، مجرد إهمال من جانب الإنسان. يجب إذن امتلاك القدرة على معالجته بطريقة إنسانية من خلال مقاييس خاصة قابلة للتطبيق على الإنسان.

إذا كنا لا نفكّر بعد فإن هذا لا يجب، والحالة هذه، أن يُربط فقط بكون الإنسان لم يلتفت بعد بما فيه الكفاية نحو ما من ذاته يود أن يكون موضوع عنایة. كوننا لم نمارس التفكير بعد ينحدر بالأحرى من كون هذا الشيء الذي يتعين أن يفكّر فيه يُعرض عن الإنسان، بل يبقى معرضًا عنه لزمن طویل.

إننا نريد أن نعرف مسبقاً: متى وبأية طريقة حدث هذا الاختفاء والتواري؟ لكن قبل ذلك علينا أن نسأل، بقدر كبير من حب الاستطلاع: كيف يمكننا أن نعرف شيئاً عن مثل هذا الحدث؟ وهكذا ستتوالى الأسئلة من هذا النوع إذا ما نحن ذهبنا إلى حد الجزم بصدق موضوع البؤرة الأكثر توّرًا. بعبارة أوضح: إن ما يدعونا إلى التفكير ويمكّنا منه، لم يُعرض

عن الإنسان في لحظة معينة ومحددة «تاريجياً»؛ بل إن «ما يجب التفكير فيه» قد بقي هكذا مُعرِضاً ومتوارياً عنه دائماً. إلا أن الإعراض عن شخص ما يقتضي أيضاً أن تكون قد توجهنا صوبه. فعندما يبقى الشيء الأكثر حدة مُعرِضاً ومتوارياً، فإن هذا الموقف يكون قد اتَّخذ من قبل، ولكن فقط في إطار موقف متوجه نحوه.. أي بطريقة يكون فيها الشيء قد حفظ على التفكير ومكن منه. إن «ما يجب أن يفكِّر فيه» مهما كان مُعرِضاً، قد قال نفسه من قبل لكيوننة الإنسان. لهذا كان إنسان تاريخنا قد فكر، باستمرار، بشكل جوهرى. بل إنه فكر حتى في الأشياء الأكثر عمقاً. إن «ما يجب التفكير فيه» قد يبقى من اختصاص هذا الفكر، ولكن، والحق يقال، بطريقة غريبة، وإلى حد الآن لم يوجه الفكر عنایته إلى أن هذا الذي يجب التفكير فيه يتوارى، ولا إلى المعنى الذي يجب أن يفهم به هذا التواري.

لكن عن أي شيء نتحدث؟ هل ما نقوله هو شيء آخر غير سلسلة من الإثباتات الفارغة؟ أين هي الأدلة؟ ثم هل هذا الذي نعرض له شيء مشترك مع العلم؟ سيكون من الأفضل الاستمرار بقدر الإمكان، ولوقت طويل، في مثل هذا الموقف الدفاعي تجاه ما قيل منذ لحظة، إذ بهذا فقط نحافظ على التراجع الضروري للقيام بطفرة قد تمكن أحدهنا من القفز بنجاح داخل فكر النقطة الأكثر حدة.

يجب الإقرار بأن ما سبق وكل الفحص اللاحق ليس لهما

شيء مشترك مع العلم: أي هناك بالضبط حيث يمكن لعرضنا أن يدعى كونه فكراً. والسبب في هذه الوضعية هو أن العلم لا يفكّر. إنه لا يفكّر لأن مساره ووسائله المساعدة هي على نحو يجعله لا يستطيع أن يفكّر، ونقصد بهذا: التفكير على طريقة المفكّرين. يجب أن لا نرى في عدم قدرة العلم على التفكير أي نقص، بل على العكس من ذلك مزية ومكاسبأً. وحدّها هذه المزية تضمن للعلم إمكانية التطرق إلى مجالات وموضوعات تستجيب لأنماطه في البحث وتمكنه من أن يتأسّس فيها.. إن هذه القضية: - العلم لا يفكّر - تصدّم تصوّرنا المعتاد عن العلم. لندع له خاصيّته الصادمة هذه، علماً بأنّ قضية مماثلة ستنطّلّو، مفادها أن العلم لا يستطيع شيئاً بدون الفكر، شأنه في ذلك شأن كلّ أفعال الإنسان وسلوكياته. إن علاقة العلم بالفكرة لا تكون أصيلة وخصبة إلا إذا صارت الهوة التي تفصل العلوم عن الفكر واضحة وتبين لنا أنه ليس بوسعنا أن نقيم أية قنطرة عليها. ليست هناك قنطرة تقود من العلوم إلى الفكر، ليس هناك إلا الطفرة، وليس الضفة الأخرى هي فقط ما نعثر عليه هناك حيث تحملنا هذه الطفرة، بل هي منطقة جديدة بكمالها. إن ما يجعلنا ننفتح لا تمكن البرهنة عليه أبداً، هذا إذا ما كانت البرهنة تعني التدرج في اقتراحات تتعلق بالسؤال المعطى، انطلاقاً من مبادئ ملائمة، ومن خلال سلسل من الإجراءات العقلية. خصوصاً وأنّ محاولة البرهنة على شيء ما والرغبة في إثباته، وفي أن يكون مثبتاً، لا تتم أبداً بالحكم تبعاً لقاعدة معرفية عليا، وذلك بالضبط عندما يكون

هذا الشيء المراد اثباته، لا يتجلّى إلا بالقدر الذي يظهر فيه من تلقاء نفسه، وفي نفس الوقت الذي يبقى فيه في الظل⁽³⁾. بل كل ما يمكن فعله في مثل هذه الحالة هوأخذه بعين الاعتبار ونحن نوظف نسق قياس لم يسبق له مثيل، لأننا لا نستجيب جيداً لشيء يتجلّى فقط بطريقة تجعله يظهر في نفس الفعل الذي به يختفي، إلا إذا فرضنا على أنفسنا قاعدة ترك ما يتجلّى يظهر في اللا-اختفاء الخاص به. إن الإظهار على هذا النحو المجرد سمة أساسية للفكر. إنه الطريق نحو ما كان ولا يزال باستمرار يسمح للإنسان بأن يفكّر. كل شيء يمكن البرهنة عليه، أي استبطاطه من مبادئ وأوليات نمتلكها، ولكن قليلة هي الأشياء التي يمكن فقط إظهارها، أي تحريرها من خلال فعل مؤشر يدعوها للمجيء إلينا، وهي مع ذلك قلماً تسمح بهذا الإظهار.

تتجلّى البؤرة الأكثر توّرًا خلال عصرنا المتواتر هذا، في كوننا لا نفكّر بعد، لأن ما يجب التفكير فيه يعرض عن الإنسان، وليس لأن هذا الأخير لا يلتفت بما فيه الكفاية نحو ما يجب التفكير فيه. إن ما يجب التفكير فيه يعرض عن الإنسان، يتوارى عنه، ويبقى محتفظاً بنفسه. إلا أن هذا الذي احتفى محتفظاً بنفسه قد كان دائماً ولا يزال ماثلاً ومعروضاً، لأن ما يتوارى محتفظاً بنفسه لا يختفي. كيف يمكننا على

(3) إن ما يظهر على هذا النحو في نفس الوقت الذي يستتر فيه ويختفي، هو الظاهرة بالمعنى الهيدغرى للكلمة، فالانطولوجيا في حد ذاتها فنومينولوجيا.

أقل تقدير أن نعرف ولو القليل عن هذا الذي ينسحب بهذه الكيفية؟ بل كيف يمكن لنا فقط أن نحصل على فكرة تسميتها؟ إن ما يتوارى يرفض مجئه، غير أن الانسحاب ليس لا شيء، إنه هنا حصول بقدر ما هو احتفاظ بالذات، فما ينسحب يعني أمره الإنسان ويهمه بطريقة جد جوهرية. كما يدعوه بشكل أكثر حميمية مما يفعل ذلك أي شيء حاضر يقبض عليه ويستفزه. إن استفزاز الواقع لنا يعتبر دعامة أساسية في بناء الواقع، لكن عملية استفزاز الواقع للإنسان، يمكنها أن تفصله، بطريقة لا شك أنها ملغزة⁽⁴⁾، مما يعنيه ويقترب منه. هذا الاقتراب ينفلت من الإنسان لأنه يتوارى عنه، والفعل الذي من خلاله ينسحب ما يجب التفكير فيه ويتوارى، يمكنه كحصول أن يكون أكثر حضوراً بالنسبة لنا، من أي شيء حاضر، ومن غير شك أن هذا الذي يتوارى على هذا التحو يبتعد عنا، لكنه وهو يبتعد يجرفنا معه ويجذبنا إليه بطريقته. فما يتوارى يدو وકأنه غائب كليّة، ييد أن هذا مظهر خادع. لأن ما ينسحب يظل حاضراً، وذلك بطريقة تجعله يجذبنا بحيث نلاحظه عاجلاً أو آجلاً، وقد لا نلاحظه أبداً. إن ما ينسحب قد أمننا بالوصول من قبل، وعندما نصل إلى حركة الاختفاء هذه، نجد أنفسنا ونحن في حركة نحو هذا الذي يجذبنا إليه وهو يختفي.

(4) الكينونة (الوجود) ملغزة لأنها غير قابلة للتنفيذ، وهي كذلك لأنها تحافظ دائماً بأكثر مما تظهر.

إذاً كنا نجد أنفسنا، ونحن منجذبون بهذه الطريقة في حركة نحو.. ما يجذبنا، فإن كينونتنا تكون قد وسمت بهذه «الحركة نحو...»، وبما أنها وسمنا على هذا النحو فإننا نظرنا هذا الذي ينسحب. وبصفة عامة، إذاً كنا نحن هم نحن وكنا من نكون، فما ذلك إلا لأننا نظرنا هذا الذي يتوارى. فماهيتنا هي بالضبط هذا الفعل الذي يشير ويحيل، إننا نكون بقدر ما نشير إلى ما يتوارى وينسحب، فبالإشارة في اتجاهه يكون الإنسان الكائن الذي يشير، وبالضبط فالإنسان لا يكون إنساناً أولاً، ثم بعد هذا، وربما بالصدفة، مشيراً بالإضافة إلى كونه إنساناً، بل إنه لا يكون بالدرجة الأولى كذلك إلا لأنه ينجدب إلى هذا الذي ينسحب ويكون في حركة صوبه، ومن خلال هذا نفسه يشير إلى الانسحاب، فماهيته هي أن يكون مشيراً من هذا النوع.

إننا نطلق لفظة «دليل» على الشيء الذي يدل انطلاقاً من تركيبته الأكثر حميمية. والإنسان إذ ينجدب ويكون في حركة نحو ما يتوارى فإنه يدل على هذا الأخير دون أن يستطيع تأويله مباشرة وفي الحين، وبهذا يظل دليلاً خالياً من المعنى. في إحدى قصائده كتب «هولدرلين» يقول:

دليل فارغ من المعنى نحن،

بعيدون عن الوطن، لا نحس،

وقد فقدنا الكلام أو نكاد.

المشاريع المكتوبة من أجل القصيدة المذكورة تحمل

العناوين التالية: (التعبان)، (الدليل)، وكذلك (منيموزين)* وهي كلمة يونانية تترجم إلى الألمانية بكلمة تعني: (ذاكرة) [...]. وهكذا يمكننا دون ممارسة عنف على اللغة أن نحافظ على مؤنة الكلمة اليونانية: (منيموزين)، ونترجمها بـ: (ذاكرة). وكلمة (منيموزين) هذه اسم لـ: (طانيد) بنت السماء والأرض وخطيبة (زيوس) التي صارت أمًا للفنون في ظرف تسع ليال، وقد أصبح كل من الرقص والغناء والشعر محمولاً في ثدي (منيموزين) الذاكرة. من الواضح إذن أن الكلمة: (ذاكرة) تدل هنا على شيء آخر غير الملكة التي افترضها علم النفس، أي القدرة على الاحتفاظ بالماضي والإبقاء عليه في التمثال؛ ذاكرة تفكير في ما قد فكر فيه. فالاسم الخاص بأم الفنون لا يعني (ذاكرة) بمعنى فعل معين لتفكير موجه نحو شيء ما مفكر فيه. فالذاكرة هنا هي تجميع الفكر الذي يظل متجمعاً بانتقاء حول ما كانت له أولوية التفكير فيه لأنه يرغب في أن يكون دائماً معني به قبل أي شيء آخر. هذا التجميع يخفي ويحتوي على هذا الذي يجب دائماً أن يتم التفكير فيه مسبقاً بخصوص كل ما هو كائن ومصرح بنفسه على أنه كان ولا يزال. فالذاكرة بما هي ذكرى منتقاة وموجهة صوب ما يجب التفكير فيه، تمثل الأرضية التي منها ينبع الشعر. والتفكير هو المكان الذي

(*) (منيموزين) هي أم الفنون، وقد استعاضنا بهذه الكلمة عن الكلمة: Les muses التي تدل في الأسطورة اليونانية على بنات آلهة الجمال اللواتي ستلدهن (منيموزين) عندما تتزوج بـ (زيوس)، وستختص كل واحدة منها بفن من الفنون، وعددهن تسع، ولكل واحدة اسم خاص بها.

ترقد فيه ماهية هذا الأخير. هذا ما تقوله لنا الأسطورة إذا نظرنا إليها في لغتها، فقد اشتهر قولها على أنه الأكثر قدماً، ليس ذلك لأنه الأول من حيث الأسبقية في الزمان، بل لأنه سيظل، نظراً لطبيعة كينونته، ومنذ الأيام التي مضت إلى الأيام التي ستأتي، ما يستحق أن يفكر فيه أكثر.

لا شك أننا طالما بقينا نتمثل الفكر تبعاً فقط للمعلومات التي يمدنا بها المنطق عنه، وطالما لم نضع في الحسبان أن كل منطق قد انحصر اهتمامه في نمط خاص من أنماط الفكر، فلن يكون بوسعنا أن نعرف حق المعرفة: كيف أن الشعر يبني على الذكرى المفكرة، ولا بأية طريقة يتم له ذلك.

إن كل ابداع وخلق شعري قد ولد من الحماسة المفكرة للذكرى.

في قصيده (منيموزين) يقول «هولدرلين»:

«دليل فارغ من المعنى نحن»

من تعني هذه «النحن»؟ إنها تعنينا نحن أناس هذه الأيام، أناس الـ (هذا اليوم) الذي استغرق، وسيظل كذلك زمناً طويلاً. وخلال مدة زمنية لا يمكن فيها لأية كرونولوجيا (تاريخية) أن تجد مقياساً لها.

في نفس المقطوعة الشعرية (منيموزين) نقرأ:

«طويل هو الزمان»

علماً أنه الزمان الذي نحن على امتداده دليل فارغ من

المعنى. أن تكون دليلاً ودليلاً فارغاً من المعنى، ألا يمدنا هذا بالتفكير ويسمح لنا به بما فيه الكفاية؟ ربما يعود ما يقوله «هولدرلين» في كلامه هذا وفي الذي سيليه، على ما به تتجلى البؤرة الأكثر توتراً، وهو كوننا لا نفكر بعد، بل تبني عدم ممارستنا للتفكير بعد على كوننا دليلاً فارغاً من المعنى ولا نحس؟ أم ترى أنها دليل فارغ من المعنى ولا نحس لأننا لا نفكر بعد؟ إذا كان علينا أن نقبل بهذه الفرضية الأخيرة، فسيكون الفكر هو الذي يسبب الألم للبشر بالدرجة الأولى. وهو الذي يقدم تأويلاً لهذا الدليل الذي يكتونونه. إن فكراً من هذا القبيل سيقحمنا أولاً وقبل كل شيء في حوار مع عمل الشاعر حيث الفعل يبحث عن صداق بطريقة لم يسبق لها مثيل. وإذا كان علينا أن نعيد تناول الفعل الشاعري لـ «هولدرلين» من أجل اقحامه في مجال الفكر، فسيتحتم علينا أن نحترس من المماهاة بين ما يقوله هذا الأخير بطريقة شعرية وبين ما نحن على مشارف التفكير فيه. فما يقوله الشاعر وما يقوله المفكر ليسا أبداً متطابقين، ولكن يمكنهما أن يقولا نفس الشيء بكيفيات مختلفة. وهذا لا يتأتى إلا عندما تكون الهوة بين الفكر والشعر جلية واضحة وجد عميقة. فالذى يحصل في معظم الأحيان هو أن الشعر يكون عالياً، والفكر عميقاً. وهذا ما لم يغب عن بال الشاعر «هولدرلين»، وسنستعيض معرفته بهذه من المقطعين اللذين يحملان العنوان التالي: «سقراط» و «السيبياد»:

«لِمَ يَا سقراط العظيم، مَا فَتَّئَتْ تُجِلُّ هَذَا الشَّيْبَ؟

ألا تعرف شيئاً أسمى من هذا؟
لم تنظر إليه عينك كما لو أنها ترى الآلهة؟»

المقطع الثاني يقدم الجواب:

من فكر بعمق بالغ،
أحب ما هو أكثر حياة.

سيفهم علياء الشباب، هذا الذي رأى العالم،
والحكماء في آخر العمر يميلون غالباً نحو الجمال».

ما يهمنا هو البيت التالي:

«من فكر بعمق بالغ،
أحب ما هو أكثر حياة».

لكتنا في هذا البيت نلغي بكل سهولة الكلمات التي تتحدث بصرامة وتحمل الباقي، وهذه الكلمات هي الأفعال. فلكي نصغي إلى رنين الفعل وحمولته، يجب علينا أن ننطق هذا الأخير بطريقة مغایرة، غير مألوفة، وغريبة عن الأذن:

من فكر بعمق بالغ،
أحب ما هو أكثر حياة.

ما يشكل قلب هذا البيت هما الفعلان: (فكراً وأحب)، حيث الحب يبني على كوننا قد فكرنا بعمق بالغ. لا شك أن تفكيراً من هذا القبيل: هو من عمل الذاكرة التي يرقد الشعر في فكرها ومعه بقية الفنون. ولكن ماذا يعني «التفكير» إذن؟

إذا أردنا مثلاً أن نعرف ما تعنيه السباحة، فسوف لن يتأتي لنا ذلك انطلاقاً من قيامنا بعرض حول فن السباحة. بل وحده القفز في النهر يطلعنا على ذلك، إذ بهذه الطريقة وحدها نتعلم كيف نتعرف على العنصر الذي تكمن السباحة فيه. فما هو إذن العنصر الذي يتحرك فيه الفكر؟

لنفترض أن الإقرار بكوننا لا نفكر بعد إقراراً صحيحاً، فإن ما ي قوله هذا الإثبات، في نفس الوقت، هو أن فكرنا لا يتحرك بعد بما فيه الكفاية داخل العنصر الخاص به، نظراً لأن «ما يجب التفكير فيه»، يتوارى عنا. إن ما يحتفظ بنفسه على هذا النحو في مواجهتنا ويظل غير مفكر فيه، لا يمكننا أن نرغمه من جانبنا على المجيء وذلك حتى في أفضل الحالات حيث ندركه بعمق ووضوح. لم يبق بوسعنا إذن ما نعمله سوى أن ننتظر حتى يتوجه إلينا هذا الذي يجب التفكير فيه ويقال لنا. غير أن الانتظار لا يعني بأي حال من الأحوال التملص والابتعاد عن التفكير من حين لآخر، بل (الانتظار) هنا معناه أن نوجه نظرنا صوب كل الجهات وداخل ما قد فكر فيه بحثاً عن اللاتفكير فيه الذي ما يزال مختفياً هناك، إذ بمثل هذا الانتظار وحده نكون مزاولين للتفكير ومتوجهين نحو «ما يجب التفكير فيه». لكننا في هذا السير والتوجه يمكننا أن نحيد عن الطريقة بحيث لا نبقى مرتبطين بهم الاستجابة إلى هذا الذي يجب العناية به.

فيما يلزمـناـ والـحـالـةـ هـذـهـ،ـ أـنـ نـتـعـرـفـ عـلـىـ هـذـاـ الـذـيـ كـانـ وـلـاـ

يزال يمد الإنسان بالتفكير قبل أي شيء آخر؟ كيف يمكن للبؤرة الأكثر توتراً أن تتجلى لنا؟

إن البؤرة الأكثر توتراً تتجلى، كما قلنا، في عصر متواتر كعصرنا هذا، في كوننا لا نفكّر بعد. وذلك على نحو يجعلنا نستجيب بحق لهذا الشيء الأكثر توتراً. إننا لم نجد لحد الآن مدخلاً إلى كينونة الفكر الخاصة به بحيث نقيم فيها، وبهذا المعنى فإننا لا نفكّر بعد على نحو خاص. بل في هذا بالضبط سنقول بأننا نفكّر. غير أننا لم نتعرّف بعد، رغم كل منطق، على العنصر الذي من خلاله يفكّر الفكر على نحو خاص، ولهذا فإننا لم نتمكن لحد الآن من التعرّف بما فيه الكفاية على العنصر الذي تحرّك فيه الفكر من حيث هو فكر.

السمة الأساسية للتفكير كما هو معروفة إلى حد الآن هي: الإدراك، وملكة الإدراك هذه هي ما يسمى بالعقل. ماذا يدرك العقل؟ في أي عنصر يمكن الإدراك بحيث يتم من خلاله فعل من أفعال الفكر؟

«الإدراك» هو ما ترجم به الكلمة اليونانية: (نوين) التي تعني: ملاحظة شيء يتمتع بالحضور، والإبقاء عليه من خلال هذه الملاحظة ماثلاً أمام الذات والقبول به كشيء حاضر. هذا الإدراك الذي يبقى على الشيء ماثلاً أمام الذات هو عبارة عن مثول إذا ما نظرنا إليها من خلال هذا المعنى البسيط الواسع، والجوهرى في نفس الوقت. وهو أننا ندع الشيء الحاضر قائماً وممتداً أمامنا في وضعه الخاص به.

إن من بين المفكرين اليونانيين الأوائل الذين وسموا كينونة الفكر الغربي بطريقة لا رجعة فيها، أن هذا المفكر عندما يعالج مسألة الفكر، لا يهتم بكيفية خاصة، وفي المقام الأول، بما نريد أن نسميه بالفكرة لا أكثر، بل أن البصمة التي تلقتها كينونة الفكر الغربي تكمن بالضبط في كون هذه الكينونة قد ظلت محددة من خلال ما يدركه الفكر كإدراك، أي إدراكه للكائن في كينونته. يقول «بارمنيدس» (الشدرة: VIII، 34-36). «ولكن نفس الشيء هو الإدراك، وكذلك ما من أجله يكون.

إذ بدون كينونة الكائن (وجود الموجود) التي يكمن فيها الإدراك من حيث هو شيء قبل، لا يمكنك أن تجد هذا الأخير».

يتضح جلياً من كلام «بارمنيدس» هذا، أن الفكر من حيث هو إدراك، يستمد ماهيته من كينونة الكائن. ولكن ماذا تعني هنا كينونة الكائن؟ وماذا تعني بالنسبة للاغريق وأيضاً بالنسبة لكل الفكر الغربي إلى حد الآن؟ - الجواب عن هذا السؤال الذي رغم بساطته، لم يسبق له أن طرح من قبل، هو أن كينونة الكائن (وجود الموجود) تعني حضور الحاضر. وهكذا فالجواب قفزة في الظلام.

إن ما يدركه الفكر، من حيث هو إدراك، هو الحاضر في حضوره، وفي هذا الحضور يجد الفكر قياس كينونته الخاصة به، أي قياس (إدراك)ه. فال الفكر إذن هو هذا المثول للحاضر، هذا المثول الذي يمدنا بالشيء الحاضر في حضوره فيموضعه

بذلك أمامنا كي نبقى ماثلين أمامه، وكيف نتمكن ونحن بداخله، من الإبقاء على هذا المثال. فالتفكير من حيث هو هذا المثال، يحمل إلينا الشيء الحاضر ويقحمه في العلاقة التي لنا به. إنه يعيد الشيء الحاضر إلينا. فالمثال إذن تمثل. وكلمة تمثل هي المفردة المرادفة لكلمة: *Vorstellen* التي أصبحت شائعة فيما بعد.

لقد ظل التمثال هو الميزة الأساسية للفكر إلى حد الآن، وتبعاً للمذهب القديم للفكر فإن هذا التمثال يتم داخل اللوغوس: واللوغوس كلمة تعني: عبارة - حكم. والـ (منطق) هو التسمية التي اقترن بمذهب الفكر، أي باللوغوس. إن «كانت» قد أعاد على نحو بسيط، تناول المفهوم التقليدي للفكر كتمثيل، وذلك عندما حدد الفعل الأساسي له (للفكر) وهو الحكم، على أنه التمثال المتمثل للتمثال الموضوع. (نقد العقل الخالص). فإذا ما حكمنا مثلاً بأن: «هذا الطريق مليء بالحجارة». فإن تمثل الموضوع أي: الطريق، يكون هو نفسه قد تم تمثيله في الحكم باعتباره: مليئاً بالحجارة. فالسمة الأساسية للفكر إذن هي التمثال، وفي هذا الأخير ينتشر الإدراك. ولكن لم يكمن الفكر في الإدراك؟ لماذا يعم الإدراك التمثال وينتشر فيه؟ ولماذا يكون الإدراك تمثلاً؟ الفلسفة تتلاحم وتستطرد كما لو أنه لا يوجد هناك، ولا في أي جانب من الجوانب سؤال يمكن أن يطرح. إذا كان الفكر قد ظل كامناً في الإدراك والإدراك في التمثال، فإن لهذه الحالة المركبة أصل بعيد، أصل يختفي في تجل تصعب رؤيته، إذ منذ بداية

التاريخ الغربي وعلى امتداده ظلت كينونة الكائن تتجلّى كحضور. وهذا التجلّى للكينونة كحضور للحاضر هو نفسه ما يمثل انطلاقه التاريخي الغربي، هذا إذا لم نتمثل التاريخ على أنه مجرد خيط متراّبط من الأحداث فقط، وفكرنا فيه تبعاً لما قد أرسل مسبقاً عبر التاريخ نفسه ليوجه فيه سلسلة الأحداث بكمالها.

الكينونة تعني: حضور، ولكن هذه السمة الأساسية للفكر التي هي الحضور، والتي تم التفوّه بها على وجه السرعة، تصبح غريبة وملغزة في ذات اللحظة التي تتيّقظ فيها ونحاول أن نرى إلى ماذا يحيل هذا الذي ندعوه حضوراً تفكيرنا⁽⁵⁾.

حاضر هذا الذي يستمر، هذا الذي ينشر كينونته في اللا-اختفاء متجلّياً فيه ومستقراً به. فالحضور لا يتم ولا يكون إلا هناك حيث يعم اللا-اختفاء. إذ بقدر ما يتجلّى الشيء الحاضر في اللا-اختفاء ويستمر فيه يكون حاضراً. ولهذا فالحاضر أيضاً ينتمي، شأنه في ذلك شأن اللا-اختفاء، إلى الحضور. هذا الحاضر الذي يهيمن في الحضور هو خاصية زمانية، ولكن ماهيته لا تسمح لنا أبداً بإدراكها من خلال المفهوم التقليدي للزمان.

هذا اللا-اختفاء الذي يهيمن في الكينونة المتجلّية كحضور يظل مع ذلك غير مفكر فيه، شأنه في ذلك شأن ماهية الحاضر

(5) الحضور يحيل بواسطة ماهية هذه «الكينونة» التي هي «ديمومة» إلى الزمانية.

والزمان المهيمنة بدورها في هذه الكينونة.

يبقى أن نخلص إذن إلى أن اللا-اختفاء والحاضر من حيث أنهما يشكلان كينونة الزمان، يظلان متلاحمين. ونحن بالقدر الذي ندرك فيه الكائن في كينونته، أو بلغة معاصرة، نتمثل الموضوعات في موضوعيتها، تكون مزاولين للتفكير، بل أنها لا بهذه الكيفية تكون مزاولين للتفكير منذ زمن طويل، إلا أنها لا تفكّر بعد على نحو خاص ما دمنا لا نعتني بهذا الذي تكمن فيه كينونة الكائن عندما تتجلى كحضور.

إننا لا نفكّر في الأصل الجوهرى (الماهوى) لـكينونة الكائن، لأن ما يجب التفكير فيه بالخصوص، يظل متحجباً ومحتفظاً بنفسه، فهو لم يصرّ بعد بالنسبة لنا جديراً بأن يفكّر فيه. ولهذا فإن تفكيرنا لم يصل بعد بحق إلى عنصره. إننا لا نفكّر بعد على نحو خاص، ولهذا نتساءل: ماذا يعني «أن نفكّر»؟

ترجمة: عبد الهادي مفتاح

مراجعة: د. محمد سبيلا

عن كتاب:

Martin Heidegger: Essais et conférences Ed. Gallimard:
1958.

المحتويات

5	- مقدمة
9	- في ماهية الحقيقة
43	- مسألة التقنية
87	- الزمان والوجود
137	- عصر تصورات العالم
185	- ما معنى التفكير

التقنية-الحقيقة-الوجود

تستجلب فلسفة هيدجر يوماً عن يوم مزيداً من الاهتمام في الغرب، وخاصة بعد مرور السحابة النازية وما أثارته من زوابع فكرية وما رانت به على نصوص هيدجر من حذر أو إهمال.

وتتجلى أهمية هذه الفلسفة أولاً في عمقها وفي جدة تناولها للعديد من القضايا الفلسفية التقليدية كالحقيقة والماهية والتاريخ والإنسان... بالإضافة إلى كونها محاولة جدية لتشخيص الحاضر أو الحداثة عبر مختلف مكوناته كالعلم والتقنية والعقل... كما أنها تتضمن محاولة لتفسير غائي أو قدرى لكل التاريخ الغربي تفسيراً يجمع حلقاته المتعددة ومكوناته المتباينة في اتجاه تحقيق التقنية واستكمال السيطرة على الإنسان والطبيعة.

وهيذر لا ي الفلسف فقط باللغة بل يتفلسف فيها، ومن خلالها، وكأنها مخازن تضم كنوزاً دلالية لا تنفذ. لذلك تراه في النص الواحد يقلب الكلمة الواحدة في مختلف أشكالها الصوتية ويقارنها بالجذور اللعوية القريبة منها ويهفر في اشتقاتها ودلالاتها البعيدة والقريبة. إن اللغة هنا ليست مجرد «أداة» تواصلية، إنها الفكر نفسه مكتفياً في رموز، وهذا هو سر «اركيولوجيا اللغة»، الهواية التي لا يمل الفيلسوف من ممارستها.

آدم

