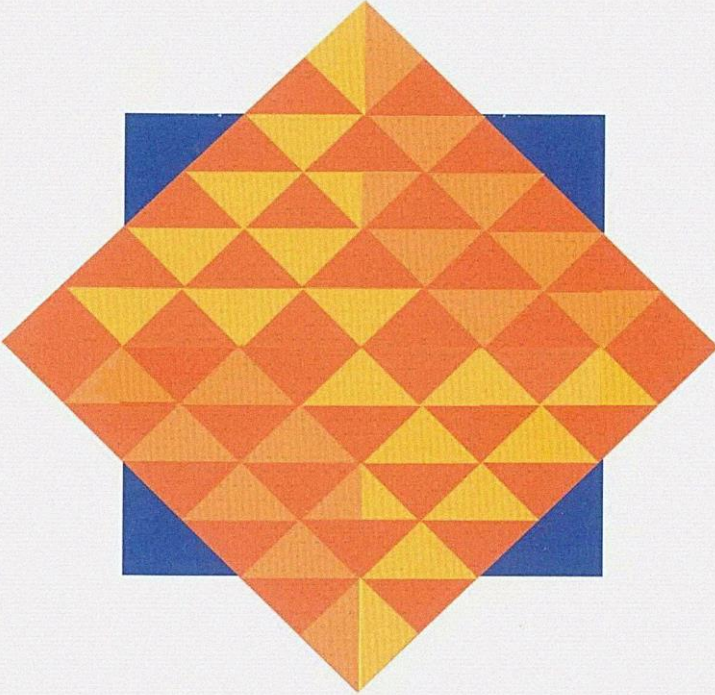


فتحي المسكيني

نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير



مركز الامناء القومي

نقد العقل التاويلي
او فلسفة الإله الأخير

**نقد العقل التأويلي
أو فلسفة الإله الأخير**

فتحي المسكيني

الطبعة الأولى : 2005

جميع حقوق الترجمة والنشر محفوظة

مركز الإنماء القومي / بيروت / باريس

لبنان - بيروت - الحمراء بناية سارولا

ص.ب: 135072 . تليفاكس: 740188

فتحى المسكينى

نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير

مارتن هيدغر

من الأنطولوجيا الأساسية إلى تاريخ الوجود

(1919 – 1944)

هذا العمل هو صيغة معدلة من الجزء الأول من رسالة دكتوراه الدولة التي ناقشها المؤلف يوم 2003/06/10 بكلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية بتونس تحت عنوان " الزمانية و المعقولية أو المناظرة الهيدغرية مع هيقل". وكانت اللجنة مكونة من السادة : أ. د. على الشنوفي مشرفا و أ. د. حميد بن عزيزة رئيسا و أ. د. حمادي بن جاء بالله و أ. د. فتحي التريكي مقررین. و قد نال المترشح ملاحظة مشرف جدا مع تهاني اللجنة و التوصية بالنشر.

الإهداء

إلى "أطفال الحجارة" الذين أدخلوا الإنسان الأخير الذي هو نحن في أفق الصباح
"الإيكولوجي" للعالم، حيث تكون الأجساد الصغيرة أيضا حارساً للوجود.

-
- للمؤلف لدى ناشرين آخرين - عن دار الجنوب (تونس)
- هيغل ونهاية الميتافيزيقا (1997)- عن دار الطليعة (بيروت)
- "فلسفة النوايت" (1997)
- الهوية و الزمان. تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النحن" (2001)

المقدمة العامة

هيدغر في ضوء المنعرج الهرمينوطيقي

للفلسفة المعاصرة

«إن هيدغر، وهو يتذكّر هومبولدت والتراث الهومبولدتي ذاك الذي يقوم على لغويات متوجّهة نحو المضامين - قد كان الأول في فهم الطابع البراديغمي للهرمينوطيقا التي وقع تطويرها في الأثناء من قِبَل درويسن ولتاي. في نفس الحقبة، اكتشف فتغنشتاين هو أيضاً، ضمن الدلالات المنطقية لغوتليب فريغ، براديغماً فلسفياً جديداً. إن ما سيسمى لاحقاً باسم «المنعرج اللغوي قد تمّ إذن في نفس الكرة في صيغة هرمينوطيقية وفي صيغة تحليلية».

هابرماس (١٩٩٩) ١١.

تعدّي

الطرح الهرمينوطيقي لمسألة المعقولة لدى هيدغر: «الزمانية» (Zeitlichkeit)، (itéoralmppte) بديلاً عن «الذاتية» في تخريج مسألة «المعقولة» (rationalité، eitgkVernünfti)

ما معنى أن نفكر «اليوم» مع هيدغر؟ - إن معنى «اليوم» يشير ههنا إلى موضع شديد التحديد، ألا وهو الحقبة التي صار يُشار إليها رهنًا بعبارة «المنعرج اللغوي» (le tournant linguistique)⁽¹⁾. ومن أجل أننا لا نقيم علاقة «أبدية» مع الميدان المسمى «فلسفة»، بل فقط انشغالا «موقوتا» (daté) بإمكانية «تناص» (intertextualité) مع ذلك الميدان، تسخر سلفاً من كلّ اختيار منهجي لها، مادام كل نص يفرض على فارنه، سلفاً، ضرباً مخصوصاً من «القبلي التاريخي» الذي لا مناص من التفكير في ضونه، - فإته حقيق علينا أن نحاول استبصار دلالة تلك المناظرة انطلاقاً من حقبة المنعرج اللغوي وليس قبلها أو بمعزل عنها.

إنّ تساؤلاً من هذا القبيل: «ما معنى أن نورّخ للفلسفة المعاصرة بعد المنعرج اللغوي؟»، لم يعد عنفاً منهجياً يصرّفه المناطقة ضدّ نصوص الفينومينولوجيين، كما فعل كارناب سنة 1931⁽²⁾، بل باتت وضعية نظرية فرضت نفسها على التفلسف الراهن، وهو ما دأب هابرماس (asrmabEH) على الإشارة إليه بعبارة «تغيير البراديعم المقترن بالانتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة اللغة»⁽³⁾، - بحيث صار من المعاندة المنهجية أن نواصل التاريخ لما قبلها كأنها لم تقع.

ثم غادير وبفضلها، بنقد المعنى وتأويل النصوص و«التفكير على إثر اللغة» كما يقول هيدغر الثاني في محاضرة بعنوان «اللغة» (hedie Sprac) سنة 1950 (1950 ب: 15 - 16). إن الزهان الراهن، والذي بدأ منذ ستينات القرن الماضي⁽⁴⁾ هو كسر الجليد - قارياً وانغلو سكسونياً - بين التقليديين التحليلي والتأويلي.

إنّ غرضنا هو أن نعمل في أفق هذا الزهان «ما بعد الفينومينولوجي» للفلسفة القارية، وذلك بوصفه مشكلاً يجد في الأزواج الفينومينولوجي/الهرمينوطيقي⁽⁵⁾ في إشكالية هيدغر مبحثاً نموذجياً: إنّ طرافة هيدغر تكمن أساساً في كونه الفيلسوف الذي تحوّلت «الفينومينولوجيا» على يديه إلى «هرمينوطيقا»، تحوّلاً هو عندنا علامة، متوارية ولكنها حاسمة، على أنّ الانتقال المعاصر من براديعم الوعي (في صيغة الفينومينولوجيا الهوسرلية⁽⁶⁾) إلى براديعم اللغة (في شكل هرمينوطيقا دلّتاي Dilthey⁽⁷⁾) هو عنده عملية داخلية في إشكاليته من البداية إلى النهاية. إنّ كل كتابات هيدغر يعبرها جهد حثيث لتحويل «الفينومينولوجيا» (آخر صيغة من براديعم الوعي) إلى «هرمينوطيقا» (أول صيغة قارية من براديعم اللغة)، وذلك كطريقة خاصة (غير تحليلية) في احتمال ظاهرة المنعرج اللغوي⁽⁸⁾.

(1) را: Rorty 1967: 8-9؛ Appel 1988 ب: 143؛ Habermas 1988: 52-57.

(2) را: Carnap 1931: 153-177.

(3) Habermas 1988: 42، 57-52.

(4) Steiner 1978: 193-194؛ Bianco 1989: 207.

(5) Greisch 1987: 52.

(6) را: Habermas 1985: 164.

(7) قا: Habermas 1999: 11، 22، 25-26؛ 1985: 169، 221، 300.

(8) اعتاد شراح هيدغر، مثلاً: Bianco 1989، اعتبار الوجود والزمان علامة على «منعطف» بالمعنى الانطولوجي.

من أجل ذلك، فإنه قد بدا لنا أن دراسة الطرح الهيدغري لمسألة «المعقولية» اليوم ليست ممكنة على وجهها الملائم ما لم نضع في الحسبان مقومات الوضعية المنهجية المعاصرة التي يتنزل فيها هكذا مبحث. إنه في ضوء تلك الوضعية وحدها يمكن لنا أن نقرأ نصوص هيدغر بوصفها نصوصاً معاصرة⁽⁹⁾، نعني نصوصاً لا تحتوي على أية شذوذ (anomalie) إشكالي أو منهجي بل تتهيكل من الداخل وفقاً للسياق النظري الغالب في عصرها، نعني براديعم اللغة، وذلك يعني أنها تحترف على طريقتها التزاماً أساسياً بأمّ المسائل في الفلسفة في عصرنا، نعني مسألة «المعقولية» (il-téibintellig) (rationalité)، وإن كان ذلك على نحو غير مجمع عليه في نطاق «العلم السوي» (science) (malerno)، نتيجة مراعاة بدت في نظر بعض متفلسفة العصر «غير سوية» (anormale)⁽¹⁰⁾، و«غير مبررة»⁽¹¹⁾، على مسألة «الزمان» بوصفه «أفقاً متعالياً لفهم» المعنى (1926: 17-19) و«منارة/خلوة» (Lichtung) لماهية الحقيقة (1938/1936: §§ 204-209، 226).

أمّا الخيط الهادي الذي نقترحه للبحث فهو: أن مساهمة هيدغر هي علامة متميزة على حدوث صيغة قارية، هرمينوطيقية، عن ظاهرة المنعرج اللغوي المعاصر⁽¹²⁾، - يختلف في طبيعته عن التخريج الذي قام عليه التقليد الانغلو سكوني -، نجم عنها شكل مستحدث من التخريج لمشكل «المعقولية»، وذلك على وجه الخصوص بكونه قد افترض أن «الزمان»⁽¹³⁾ هو الأفق الإشكالي الأصلي لأي معنى للحقيقة - وليس الـ «oito cogge» وعائلته المقدسة، كما تعرضها فلسفات التفكير (hilosophies de la p) الحديثة من ديكرات إلى هوسرل⁽¹⁴⁾، أو الـ «ratio» في صيغه المختلفة التي أعطتها فلسفات العلم التي نشأت في أعقاب الحدث الغاليلي من هوبز إلى الوضعية المنطقية⁽¹⁵⁾ وما بعدها⁽¹⁶⁾.

في تاريخ الهرمينوطيقا وبالتحديد في التدبير الهرمينوطيقي لمعنى «الفهم»، حيث حوله هيدغر من ملكة من بين ملكات أخرى إلى «نمط أساسي لوجود الإنسان» (ص 198)؛ وهو «إضفاء للطابع الانطولوجي على الفهم» (Ontologisierung des Verstehens) سوف يؤسس عليه غادامير في الحقيقة والمنهج «دعوى كونية الهرمينوطيقا» (Universalitätsanspruch der Hermeneutik) (ص 199). - على أننا قد نرى في هذا المنعطف «الانطولوجي» للهرمينوطيقا علامة على منعرج آخر أكثر خطورة هو المنعرج اللغوي القاري المعاصر الذي دشتته الهرمينوطيقا الرومانسية الألمانية، والتي كان شلايرماخر أحد أقطابها.

(9) إن الأمر يتعلق بقراءة نصوص هيدغر في ضوء براديعم اللغة، ولكن دون أن ناهي بينه وبين «فلسفة اللغة» بالمعنى التحليلي، - وهو تقليد أرسى معالمه على وجه الخصوص فلاسفة مثل غادامير (Gadamer) وأبل (Apel) وريكور (Ricoeur) ورتوتي (Rorty) وهابرماس (Habermas) وديريدا (Derrida)، واشتغل في نطاقه عدة شراح مثل غرايش (Greisch) وكلكال (Kelkel) وتوغندهات (Tugendhat) وغيرهم.

(10) را: Rorty 1979: 21.

(11) إشارة إلى نوع الاعتراض الذي يرفعه هابرماس ضد أي مفهوم للمعقولية لا «يقبل كمبدأ هاد قدرة المنطوقات على أن تكون منقودة ومبررة» (la capacité des énonciations à être critiquées et justifiées) «»، وذلك يعني أن نولي «دورا مفتاحاً للمعقولية الإجرائية» (rationalité procédurale)، كما تتجسد في ممارسة الحجاج: را:

Habermas 1999: 43.

(12) Habermas 1999: 11-42.

(13) وهو ما عتبر عنه بور (Boer 2000) بهذا عنوان: «التفكير في ضوء الزمان» (Thinking in the Light of Time) وأيضاً «زمانية التفكير» (temporality of thinking) (ص 79)؛ ولكن بخاصة صاغه بيار كلار (Keller 1999: 156) الصياغة الدقيقة التالية: «الزمانية بوصفها مصدراً للمعقولية» (temporality as the source of intelligibility).

(14) عائلة الكوجيطو الديكراتي عتيها هيدغر في الفقرة 6 على هذا النحو (1926: 22): «وبقدر ما وقعت تحت النظر، في مجرى هذا التاريخ، جهات مخصوصة ومعينة من الوجود ومننذ أخذت في هدي الإشكالية على نحو بدني (الأنا أفكر الديكراتي، الذات، الأنا، العقل، الروح، الشخص)، فإن هذه انما تبقى، بموجب إغفال مسألة الوجود الذي يتخللها، غير مسאל عنها من جهة الوجود والبنية التي من شأن وجودها».

(15) هذا التحقيب استقناده من درس صيف 1927 (1927: ج: 269).

(16) وهو تقليد يمكن اعتبار معاني اللوغوس التي أحصاها هيدغر في الفقرة 7 من الوجود والزمان محطاته الأساسية. يقول (1926: 32): «إن التاريخ المتأخر لدلالة لفظة $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ وقبل كل شيء التأويلات المتعددة والاعتباطية للفلسفة اللاحقة انما ما فتنت تحجب الدلالة الأصلية للكلام، التي هي على ذلك بارزة للعيان على نحو جلي كفاية. إن $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ قد

إن رهان هيدغر - والفلسفة المعاصرة بعامه - يتمثل في محاولة تغيير براديجم التفلسف بالانتقال من «عقل مركز على الذات» (une raison centrée sur le sujet) إلى «عقل [يجد] موقعه في اللغة» (langage une raison située dans le) أو إلى «العقل المجسّد» في اللغة (la raison incarnée dans le langage) حسب عبارات هابرماس¹⁷، - إلى ما أشار إليه جان غرايش بعنوان «العقل الهرمينوطيقي» (e herméneutiquenraiso al)¹⁸، وأطلق عليه أحد شراح هيدغر الانغلو سكونيين الكبار، هو تيودور كيسال اسم «المعقولة الهرمينوطيقية» (ichermeneut rationality)¹⁹، حيث يؤدي مفهوم «الزمان» دور أفق متعال للمعنى (أفق «الانطولوجيا الأساسية») لدى هيدغر الأول وطوبيقا أصلية لماهية الحقيقة (طوبيقا «تاريخ الوجود») لدى هيدغر الثاني، - وذلك موقف نتاوله على أنه معالجة موجبة وأصلية ومسؤولة لك «أزمة»²⁰ التي أشار إليها دومنيك جانيكو بالعبارة النقيضية التالية: «إنّ العالم لم يكن يوماً معقلناً إلى هذا الحدّ؛ وإنّ العقل لم يكن أبداً بلا اقتدار إلى هذا الحد»²¹.

إن اعتبار «الهرمينوطيقا» الهيدغرية صيغة موازية عن المنعرج اللغوي المعاصر يمكننا بلا مشاحة من إعادة تخريج مسألة «المعقولة» عنده على نحو يبين أنّ هيدغر لم يكن، كما يفترض آبل، سجين التصوّر الذي ساد حسب رأيه، من لوثر (Luther) إلى هيدغر الأخير، مروراً بكيركغارد، والذي يقوم على «الثنائية (le dualisme) التي استقرت بين عقل أداتي (une raison instrumentale) ومحايد أكسيولوجيا، من جهة أولى، وقرار لا-عقلي صراحة (irrationnelle econscienc sion enciédune)، فيما يتعلّق بالقيم العليا أو المعيير»²² من جهة أخرى، - بل هو قد استيق على نحو طريف شطراً حاسماً من جهود آبل نفسه من أجل الاعتاق من سطوة نموذج المعقولة الذي تأسس منذ أرسطو إلى الفلسفة التحليلية على «البراديجم القضوي» (positionnelrole paradigme p)، وذلك من أجل إرساء «براديجم جديد أعم [منه] (هو براديجم اللوغوس الخاص باللغة الإنسانية)»²³، أشار إليه بعض شراحه بعنوان «المعقولة الهرمينوطيقية»²⁴. وعبارة انغلو سكونية، يمكن القول إنّنا نريد أن نطبق على هيدغر ما يسميه التحليليون «مبدأ حُسن الظن» (le principe de charité)²⁵، كما يستعمله دونالد دايفيسون (Davidson)، ولكن من دون أن يكون هذا التطبيق حرفياً، نعني يقف عند الطبع «الاستراتيجي» للمعقولة²⁶. لنقل: إنّ المعقولة الاستراتيجية/القضوية/التقنية التي ترسخت في أفق الحدّثة على أساس المماهة بين «المعقول» و«الموضوعي» قد صار يهتد بامتصاص كلّ «ممكّن المعقولة» (tout le possible de la rationalité)، والحال أنّ المعقول انما «ما يزال يحتفظ بممكّن لم يُستصلح من قبيل العلم التقني إلا قليلاً»²⁷. إنّ غرضنا هو أن نساهم في احتمال ما سماه جانيكو «النباس موقف هيدغر»²⁸ من المعقولة، حيث أنّه من جهة يريد «نقض» (Destruction) التراث العقلاني الغربي، - متهما «العقل» (ftnunVer) بالاستقرار ضمن مساحة «اللاعقل» (Unvernunft) و«مضادة العقل» (nftuWidervern) والانتقال إلى عقل «حسابي»

¹⁷ «ترجم» بمعنى قد فسّر دوما بوصفه عقلا وحكما وتصورا وتعريفا وعلّة وإضافة.»

(17) را: Habermas 1985 :356. وكذلك Habermas 1999 :179، 197.

(18) را: Greisch 1985 :15، 27، 34.

(19) را: Kiesel 1993 :99، 115؛ Kockelmans 1986 :45.

(20) التفكير في مسألة «المعقولة» من طريق مصطلح «الأزمة» وربط ذلك بإشكالية «الغرب» هو كما نعلم من افتراع

هوسرل، را: Janicaud 1985 :23-26.

(21) Janicaud 1985، ص 12.

(22) را: Apel 1988 :27.

(23) فا: Appel 1994 :8.

(24) Kiesel 1993 :99، 109، 115.

(25) Janicaud 1985، ص 18.

(26) نفسه.

(27) نفسه، ص 29.

(28) نفسه: 31-39.

(ratio)، في نحو من «الإهمال الذي ينسى التفكير في منبث الوجود الخاص بالعقل والانتخراط في طريق مجيئه إلينا» (1951/1944: 250)، وهو ما دفع هيدغر إلى الإعلان يوما «إنّ التفكير لا يبدأ بذلك إلا متى جرتنا أنّ العقل الممجّد منذ قرون هو الخصم الأكثر عنادا للفكر» (1943ب: 247؛ ف.ص 322)؛ ومن جهة هو يشترط على التفكير أن يكون قادرا على التفكير «ضدّ نفسه»، بحيث أنّ ما يعارضه هيدغر ليس «المعقولة» التقنية بل «الطابع الحصري لهذه المعقولة وادعاءها بأنّ لها أن تكون الثروة»²⁹ في ممكن المعقول في خلوة «الإنساني».

1 - شروط إمكان «المعقولة الهرمينوطيقية» لدى هيدغر بوصفها انتقالا «براعماتيا» من براديعم الذات إلى براديعم اللغة: علينا أن نعترف بأنّ قراءة هيدغر بوصفه يمثّل الصيغة الهرمينوطيقية من المنعرج اللغوي المعاصر من براديعم الذات إلى براديعم اللغة، قد تصطدم باعتراض ليس حقيقيا بنا تقاديه. فقد يقول قائل: «ألم يرفض هيدغر صراحة في الفقرة 34 من الوجود والزمان (1926: 166) أن ينخرط في تقليد فلسفة اللغة؟» -«إنّ هذا الاعتراض وجيه، لكنه لا يشير إلا إلى موقف هيدغر من «فلسفة اللغة» كما خبرها هو نفسه منذ مقالة 1912 بحوث حديثة في المنطق (ber üere Forschungen uNe) وأطروحة 1913 بعنوان نظرية الحكم في المذهب النفساني. إسهام نقدي-موجب في المنطق (Logik zur g im Psychologismus. Ein kritisch-positiver BeiträteilDie Lehre vom Ur (Logik)، أي بوصفها تجد في «اللوجسطقيا» (Logistik) أو «المنطق الرياضي» أو «المنطق الرمزي» نموذج «المعنى» الذي تتقوم به (1912ب: 29، 1913/42-41ب: 174).

إنّ الخلق بنا هو أن نأخذ إعراض هيدغر في الفقرة 34 من الوجود والزمان عن فلسفة اللغة المعاصرة ليس فقط بوصفه «استباقا» (anticipation) طريفا لجملة المناظرة «التحليلية» اللاحقة معه كما دشنتها كارناب تشبينا عنيفا في مقالة 1931، بل بوصفه علامة متوارية على «منعرج لغوي» آخر، كان هيدغر يستشرفه خارج ميدان المنعرج اللغوي الذي حققه المناطقة من فريغ إلى فيتغنشتاين الأول، وتحديدا في أفق تفلسف في ماهية اللغة يقترح ببلوغرافيا غير منطقية لاحتمال ظاهرة المنعرج اللغوي، تمتدّ من ريطوريقا أرسطو (1926: 138، 140، 342) واعترافات أغسطينوس (1926: 44-43، 171، 427) إلى فينومينولوجيا هوسرل الأول (1926: 38)، مرورا بلغويات هومبولدت (W. v. Humboldt) (1926: 119، 166) وهرمينوطيقا شلايرماخر (erhSchleiermac) (درس صيف 1923) والكتابات العقدية (Schriften"erlaublichen) لكيركخارد (1926: 190، 235، 338) والأبحاث التاريخية لدلتاي (Delthey) (1926: § 77).

إنّ قصتنا هو الدفاع عن هكذا أطروحة: إنّ هيدغر ليس فقط «قد كان الأول في فهم الطابع البراديعمي الهرمينوطيقيا»، ومن ثمة أعطى «صيغة هرمينوطيقية» عن «المنعرج اللغوي» «مزمنة» و«مكّمة» لصيغته «التحليلية»، كما يقول هايرماس³⁰، - بل أنه، بناء على ذلك، هو قد جتّر توجّها «المعتميا»³¹ مخصوصا في احتمال مسألة المعقولة، دشنته كاتظ بخاصة في نقد ملكة الحكم (1790)، حين فتح إمكانية استشراف استعمل «مكوّن» (nstitutifco) للمقولات الاستبطيقية⁽³²⁾، واستلهمه الرومانسيون الأبناء في تحقيق تحالف نظري بين «الشاعر» و«الفيلسوف» (فريدريك شليغل ونوفاليس)⁽³³⁾، واستعمله الرومانسيون اللاهوتيون (شلايرماخر) في تحويل الهرمينوطيقا التقليدية، الفيلولوجية واللاهوتية، إلى ميدان نظري بتركيزه على مسألة «اللغة» هو ينقل البحث من

(29) نفسه: ص 33.

(30) Habermas 1999: 11.

(31) نحن نأخذ صفة «المعتميا» كما استعملها نيتشه في الفقرة 357 من العلم المرص، والتي عنوانها «حول المشكل القديم "ما هو الشيء الذي هو المعتميا؟"» (Qu'est-ce qui est A propos du vieux problème: "allemand?")

(32) Rivelayag 1969: 187-188.

(33) Thouard 2000: 48-50.

نطاق «نظرية في المعرفة»⁽³⁴⁾ إلى «نظرية في الفهم» تشمل كل أشكال الخطاب⁽³⁵⁾ في نحو من «القطيعة بالنظر إلى سطوة الذاتية الحديثة»⁽³⁶⁾، وتولاه الرومانسيون الفلاسفة (هلرلين وشيلينغ وهيجل)⁽³⁷⁾، في عين الوقت، بوصفه علامة على مهمة مستقبلية أشاروا لها في أقدم برنامج نسق للمثالية الألمانية (1796) بعبارة «ميثولوجيا العقل» (tnflogie der Vernuhomyt) (هيجل/هلرلين/شيلينغ 1796: 236)⁽³⁸⁾، ثم عمقه نيتشه من خلال الفصل «المنظوري» (steiivectspfer) بين «العلم الوضعي» و«العلم المرح» (iche hldie frö) (ssenschaftWi)⁽³⁹⁾، وجمعه لثلاثي آخر الأمر في مهمة تجنيز فهم شلايرماخر الرومانسي «الهرمينوطيقا» على نحو يوكلها إلى نمط التأسيس الخاص بميدان «العلوم الإنسانية»⁽⁴⁰⁾. - هذا الميدان النظري هو أفق معقولة غير صورية ولا تعتبر الرياضيات نموذجا أوحده للتفكير، - بل هي معقولة متعددة الأشكال: «استطبيقية»⁽⁴¹⁾ و«يوبيطيقية»⁽⁴²⁾ و«هرمينوطيقية»⁽⁴³⁾ و«قصصية» (ologiqueatnarr, veinarrat)⁽⁴⁴⁾.

من أجل ذلك فإن هيدغر الشاب ليس مجرد «لاهوتي مسيحي»، كما أن هيدغر الأول ليس محض أب من آباء «الفلسفة الوجودية» (Existenzphilosophie)، مثلما أن هيدغر الثاني أو الأخير لم ينزلق عبثا في أسلوب «صوفي» (mystique). وإته من أجل ذلك تحديدا، فإن «نصوص» هيدغر لا نفهم من خلال مقولات «العقلانية» (Rationalismus) و«اللاعقلانية» (Irrationalismus)، التي فرضها انتصار «العلموية» (le scientisme) و«الوضعية» (le positivisme) في عصرنا وصارت «اليوم» نقطة انطلاق واجبة لكل استشكل لشروط المعرفة الإنسانية. - إن علينا أن نأخذ مأخذ الجد بتبنيه هيدغر، في الفقرة 29 من الوجود والزمان، على سبيل للمعقولة تقع ما وراء الإمية التقليدية بين «العقلانية» و«اللاعقلانية»:

«كيانويانو-انطولوجيا، ليس ثمة حقّ مهما كان ضئيلا، في الحط من 'بدهاة' [...] [ظاهرة ما] بالمقايسة مع اليقين الأبودقراطي الذي من شأن معرفة نظرية لما هو محض قائم (eines theoretischen Erkennens von purem Vorhandenen)». ولكن ليس أقلّ من ذلك [جورا] [ذلك] التزييف للظواهر (eerfälschung der PhänomenV die)، الذي يدفع بها في ملاذ اللامعقول (das Refugium des Irrationalen). وذلك أن اللاعقلانية - من حيث هي خصم العقلانية - لا تتكلم إلا حولا، عما تكون [العقلانية] عمياء عنه» (1926: 136).

إن هيدغر ينبّه فقط إلى أن مساعلة «معنى الوجود، تتطلب [جهازا] تصوريا خاصا (eine eigen Begrifflichkeit) يتباين بشكل ماهوي عن التصورات التي بها يبلغ الوجود تعيته الذي من جنس دلالاته» (1926: 6). هذه «التصورية الخاصة» لا تنحصر في الخصائص «الصورية» و«القضوية» للمنطق أكان تقليديا أم حديثا. وعلينا أن نفرّ اليوم بأنه لا توجد كتابة فلسفية، مهما كانت ريبية (sceptique) أو كلبية (cynique)⁽⁴⁵⁾، خالية من اشتغال حاسم، وإن كان ذلك بأسلوب يخصها، على «الشروط الأربعة للخطاب

(34) را: Taylor 1991: 128.

(35) Schleiermacher 1829/1805: 177-180.

(36) فا: Brito 1993: 36 و62-63. رب مقال وجه الطرافة فيه أنه يكشف بدقة عالية عن وجوه «القرابة» (l'affinité)

(ص 40، 42، 48) أو «التشابه» (ressemblance) (ص 34، 41) و«التلاقي» (convergence) (ص 42، 55)

التي تجمع بين هيجل وشلايرماخر، وهو مطلبنا هنا.

(37) Marquet 1983: 53؛ Nancy 1983: 180.

(38) را: Hardt/Negri 2000: 473.

(39) Nietzsche 1882: §§ 374-373.

(40) Brogowski 1997: 26-30.

(41) قارن: Apel 1994: 52. «It»

(42) قارن: Rorty 1991: 25-32.

(43) Habermas 1999: 11.

(44) قارن: Ricœur 1985: 435-436، 479-489.

(45) نحن نفكر هنا في جهة التساؤل التي حققها بيتر سلوتردايك، ضمن كتابه المتير نقد العقل الكليبي (1981)، حيث

الإنساني» التي أحصاها هابرماس إحصاءات عدة بوصفها مؤلفة لجملة واحدة هي «المعقولية» (Vernünftigkeit، onalitéirat)⁽⁴⁶⁾، والتي اعتبرها آبل «اللازم الأربع للصلاحيّة»، ألا وهي 1- المعنى (sens) أو المفهومية (téiliintelligib) و2- الحقيقة (vérité) و3- «الصدقية» (sincérité)⁽⁴⁷⁾ أو «الحقيّة» (étacirvé) أو «الأصالة» (écittihenuta)⁽⁴⁸⁾ و4- «الصواب» (essteusj) في المعايير أو الأساس الإيتيقي (iquehé étdle bien-fon)⁽⁴⁹⁾.

بقي أن نعترف أنّ هيدغر لا يعتبر الالتزام بالطابع «القضوي» (nelopropositi) للمعقولية شرطاً أصلياً، كما يلحّ على ذلك آبل وهابرماس، على إثر التقليد التحليلي، - ومن ثمّ هو لنن كان يعمل طواعية ضمن خطة الانتقال من براديعم الوعي إلى براديعم اللغة، فهو لا يفهم هذا «المنعرج اللغوي» في دلالاته التحليلية، سواء كما تحقق لدى فيتغنشتاين الأول ضمن رسالة منطقية وفلسفية، حيث تقرّر أنّ «الرسم المنطقي يستطيع أن يرسم العالم» (قضية 2.19)، و«أنّ الرسم المنطقي للوقائع هو الفكر» (قضية 3)، و«أنّ القضية وحدها لها معنى؛ وأنه إما ضمن سياق القضية يكون لاسم ما دلالة» (قضية 3.3)، و«أنّ وضع ماهية القضية، يعني وضع ماهية كلّ الوصوف، وبذلك [وضع] ماهية العالم» (قضية 5.4711)، و«أنّ حدود لغتي تعني حدود عالمي» (قضية 5.6)، ومن ثمّ «أنّ كلّ فلسفة هي نقد للغة» (قضية 4.0031)، - أو كما بلغت رשدها في كتابات فيتغنشتاين (Wittgenstein) الثاني وأوستين (Austin)، حيث تمّ اكتشاف «البنية المزدوجة، الإنجازية (ativemperfor) والقضوية» للغة، وانفتح الطريق «نحو إدماج عناصر براغماتية في التحليل الصوري»⁽⁵⁰⁾. أجل، إن هيدغر لا يلتزم بالمنعرج اللغوي بمعناه الانغلو سكوني في صيغته المتعاقبة من التحليل الدلالي لدى فريغ إلى «أفعال اللغة» لدى سيرل (Searle)، أو ما يسميه آبل ورورتي وهابرماس «المنعرج البراغماتي (tigueatournant)»⁽⁵¹⁾ في فلسفة اللغة.

ولكنّ الإعراض عن «الصيغة التحليلية» من المنعرج اللغوي ليس بالضرورة سقوطاً في «لاعقلانية» دلالية ونحوية وبراغماتية لا مخرج منها إلا شعراً أو تصوقاً كما زعم كارناب سنة 1931، - وذلك أنّ ثلاثة من كبار فلاسفة المنعرج البراغماتي التحليلي، هم آبل ورورتي وهابرماس، يعترفون صراحة ليس فقط بأن هيدغر قد حقق صيغة قارية طريفة عن المنعرج اللغوي المعاصر، سماها آبل «المنعرج الهرمينوطيقي» (hermeneutical turn)، بل وحتى «هرمينوطيقاً براغماتية» (ticeupragmatic hermen)⁽⁵²⁾، بل بخاصة أنّ الفلسفة الراهنة، قد تخطت طور التعارض العنيف بين تقليد تحليلي وتقليد قاري، كما ساد ذلك طيلة

نستشرف أيضاً «منعرجاً كلياً» (tournant cynique) للفلسفة المعاصرة منذ نينشه، انتقلت معه من «نظرية عشقية» (théorie érotique)، بما هي «محبة الحقيقة» و«حقيقة المحبة»، إلى «تسييس للفكر» (politisation de la pensée) على أساس مقولة «المعرفة سلطة» (savoir c'est pouvoir).

(46) راجع:

- J. Habermas, *Sociologie et théorie du langage*. Christian Gauss Lectures 1970/1971 (1984). Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz (Paris: Armand Colin, 1995) pp. 76-77. Cf. *Logique des sciences sociales*, Traduction avec un avant-propos par Rainer Rochlitz (Paris: P.U.F., 1987) pp. 286-287, 303-305.

(47) Apel 1994: 49.

(48) «الحقيقية القضوية» (vérité propositionnelle) و«الصواب المعياري» (justesse normative) و«الحقيّة» (véracité) و«الأصالة» (authenticité) هو إحصاء نظرية الفعل التواصلية (حسب ما جاء في الترجمة الفرنسية) المنشورة سنة 1981، في سياق ناقش فيه «الهرمينوطيقا الفلسفية» لدى غادامير. راجع:

- J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*. Tome 1 (1981). (Paris, Fayard, 1987) pp. 150, 153.

(49) Apel 1988: 21، هامش 11.

(50) Habermas 1988: 54-55.

(51) Apel 1994: 11؛ Habermas 1988: 56؛ Rorty 1979: 172.

(52) Apel 1967: 341، 343.

الثلاثينات والأربعينات من القرن الماضي، تحت تأثير الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية المنجزة عنها، - وانخرطت فيما سماه آبل (Apel) بعبارة جامعة «المنعرج اللغوي، الهرمينوطيقي والبراغماتي» (tournant quiet pragmat eneutiquéme, herqulinguisti) للفلسفة المعاصرة، - الذي هو نتيجة «اتحاد وجهة» (convergence) منعرجين متوازنين، ألا وهما «المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا والمنعرج للبراغماتي لفلسفة اللغة التحليلية»⁽⁵³⁾، الأول حققه هيدغر وأعطاه غادمير⁽⁵⁴⁾ صيغة راهنة والثاني أرساه فيتغنشتاين وبسط نتائجه البراغماتية الأولى أستين وسورل⁽⁵⁵⁾.

هكذا يمكن أن نستجمع صعوبة البحث عن معالجة هيدغرية لمسألة «المعقولة» من خلال هذا السؤال البسيط: «هل ثمة معقولة غير قضوية (itionnelleosnon prop)؟»؛ وعبارة أخرى: «بأي وجه يمكن لهيدغر أن يسطع بالشروط الأربعة للخطاب الإنساني التي أحصاها هابرماس وآبل (1- المعنى/المفهومية، 2- الحقيقة، 3- الصدقية/الأصالة/ النزاهة و4- الصواب المعياري أو الأساس الإتيقي) على نحو لا يتخذ من «التحليل المنطقي للغة» في معناه «الصوري»، أكان دلاليًا أم نحويًا أم تداوليًا، منهجًا أساسيًا؟» - إنَّ خطورة هيدغر هو كونه قد وضع المماهة السائدة بين «المعقولة» (rationalité) و«العقلانية» (rationalisme) موضع سؤال، وذلك حين ادعى إمكانية إعادة التصوّر الغربي لمقولة «العقل» إلى «تاريخ الانطولوجيا» الذي استمدت منه دلالتها (1926: 21-22). إنَّ «المعقولة» (rationalité) ميدان تفكير أرحب من سلطة أي «عقلانية» (rationalisme) «قضوية» (propositionelle)، وذلك أن كلَّ عقلانية هي، حسب تعبير رورتي، «محاولة واهمة لإعطاء بُد أبدي للخطاب السوي للعصر»⁽⁵⁶⁾.

وإذا أردنا أن نضع الإصبع على طرفة الطرح الهرمينوطيقي لمسألة المعقولة لدى هيدغر، فإنَّ علينا أن نأخذ بوصفه آخر حلقة من التجذير ما بعد الهيغلي لمعنى «العقل» بوصفه ليس فقط يتحقق «في التاريخ» (die Geschichte) (كما بين ذلك هيغل في «عرض تشكيلي» (plastique)⁽⁵⁷⁾) يعطي للنظرة الرومانسية للعالم سندها النظري الأخير)، بل يتقوم في ماهيته بـ«التاريخية» (die chichtlicheitesG): أنَّ الإغريق والمحدثين والمعاصرين لا يعنون نفس الدلالة حين يستعملون مصطلح «العقل» (Vernunft, isonar, ratio, ουοϗλ)، بل يبسطون معنى «المعقولة» الذي يمكن أن ينتج توالياً «براديغم الوجود» أو «براديغم الوعي» أو «براديغم اللغة»⁽⁵⁸⁾.

إن نقف هنا عند نقد هابرماس لهيدغر، بل ما يهمنّا هو رسم ملامح الطرح الهرمينوطيقي لمعنى المعقولة، كما يبدو من خطاطة «تاريخ الفلسفة» الذي يمكن كتابته في ضوء نظرية البراديغمات الثلاثة التي يطبقها هابرماس. لكن حينما يفش هابرماس عن سياق نظري لمجاوزة الصيغة «الدالوية» (tesmantiéis) من المنعرج اللغوي، سواء أكانت «منطقية» (فريغ، فيتغنشتاين الأول، الوضعية المنطقية)، حيث تختزل المعقولة في العلاقة التمثيلية بين «القضية» و«الواقعة»، وتتم مواصلة نظرية المعرفة بطرق أخرى⁽⁵⁹⁾، أو «هرمينوطيقية/انطولوجية» (هيدغر، غادمير)، وهو ما يفترض أنه عثر عليه في «المنعرج البراغماتي لفلسفة اللغة» (فيتغنشتاين الثاني، أستين، سورل)، - نحن نفترض أنَّ طرح هيدغر لمشكل المعقولة ليس مجرد «تطوير للخط الدلالي من فلسفة هومبولدت في اللغة»⁽⁶⁰⁾، كما يزعم هابرماس، بل هو قد أعطى صيغة هرمينوطيقية طريفة عن عين المهمة التي يسعى إليها هابرماس وآبل، أي تحقيق منعرج «براغماتي» في فلسفة اللغة، شريطة أن نعيد مصطلح «براغماتي»

(53) Apel 1988 ا:ب: 143.

(54) Habermas 1999: 32.

(55) Apel 1967: 341-343 و1994: 26-28؛ Rorty 1979: 15، و1982: 25؛ Habermas 1999: 11-12.

(56) Rorty 1979: 21-22.

(57) Malabou 1996.

(58) Habermas 1999: 73. قَا: Rorty 1979: 350-351.

(59) Habermas 1999: 265.

(60) Habermas 1999: 22.

إلى أصلها اليوناني، كما فعل هيدغر في الفقرة 15 من الوجود والزمان، أي إلى العلاقة اليومية مع «الأشياء»/«البراغمات» (πραγματα، Dingen)، وذلك بوصفه علاقة تجاوز الموقف «النظري- فقط» (nur theoretisch) من الأشياء وتحيل على «الطابع» «البراغماتي» للأشياء في بعدها اليومي:

يقول هيدغر (1926: 68-69): «إنّ الإغريق قد كان لهم مصطلح مناسب لك «الأشياء»:πραγματα، بمعنى، ما معه يكون لنا شأن ضمن العمل المنشغل (πραξις). غير أنهم، من ناحية انطولوجية، هم قد تركوا الطابع «البراغماتي» (pragmatischen) لكπραγματα في الظلمة وعينها «بادئ الأمر» بوصفها «مجرد أشياء». نحن نسمي الموجود الذي يعترضنا ضمن الانشغال الأداة (das Zeug) [..] وإنّ لنا أن نستخرج جنس الوجود الذي من شأن الأداة. [..]

إنّ جنس الوجود الذي من شأن الأداة، حيث تتجلى من نفسها، نحن نسميه الأداة (die Zuhandenheit) [..]. أمّا النظر الذي يعتبر الأشياء على نحو «نظري» (theoretisch) فحسب فإته ممنوع من فهم الأداة [..] فإنّ السلوك النظري اعتبارا فحسب لا انشغال فيه».

إنّ تأويل هيدغر لمعنى «الوجود الأودي» وتقديمه للوجود في العالم بوصفه «سياقا أوديا» هو في واقعه شبكة «مدلولية» حيث يحيل كل موجود تحت اليد على قرينة ما، وفقا لنمط فهم معين، - هو علامة على «براغماتية» هرمينوطيقية غير مسبوقة، تملك وجاهتها الموجبة الخاصة. وهي بذلك دليل على أنّ الطريقة التي اتبعتها هيدغر في طرح مسألة «المعقولة» ههنا لا تعاني ممّا يسميه أبل «التناقض الإنجازي» (la contradiction performative) الذي عاينه في «المنعرج الهرمينوطيقي والبراغماتي» لدى رورتي ودريدا، بين أقوال تستند إلى «مزاعم صلاحية» معينة وبين «إنكار الطابع القضوي لكل مزاعم الصلاحية الكلية»⁽⁶¹⁾.

إنّ هيدغر لا ينسحب عليه هذا الحكم لأنه من جهة لا يشكك بأيّ وجه في «صلاحية» الخطاب «القضوي» حول الموجود، بل فقط يبحث عن «أصله» الانطولوجي، ومن ثمّ هو لا ينزلق في موقف «نسباني» أو «تاريخي» من الحقيقة؛ ومن جهة، لأنه لا يفترض مثل أبل أنّ ذلك الشكل «القضوي» هو الشكل الوحيد من الصلاحية الكلية للأقوال - إنّ أطروحتنا هي هذه: أنّ هيدغر قد اخترع طريقة أخرى أو مختلفة أو متميّزة (عن الطريقة التحليلية) في تخريج مسألة «المعقولة»، وذلك يعني طريقة أخرى ومختلفة ومتميّزة (عن الطريقة التحليلية) في الاضطلاع بـ«مزاعم الصلاحية» (prétentions à la validité) أو «لوازم الصلاحية» (exigences de validité) التي أحصاها هابرماس بوصفها المقومات الأربعة الحاسمة لمعنى «المعقولة» في التقليد الغربي، أي «المفهومية» (intelligibilité) و«الحقيقة» (vérité) و«الصدق» (sincérité) و«الصواب» (justesse)⁽⁶²⁾ - بقي أنّ ندقق دلالة «الأخرية» أو «الاختلاف» أو «التميز» هذه، وذلك دون أن نزعّم آية أفضلية أو تفوق منهجي لأسلوب هيدغر. من أجل ذلك نحن نقترح أن نقيم موازنة بين هابرماس⁽⁶³⁾ وهيدغر في طريقة ارتسام الملامح الأربعة للمعقولة من خلال بعض الجداول.

(61) را: Apel 1988: 100.

(62) را:

-J. Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, op. cit. p. 285.

(63) في دروس 1971/1970 كان هابرماس يفسر «مزاعم الصلاحية» بكونها 1- «مفهومية التلقظ» (l'intelligibilité de l'énonciation) بواسطة التحليل السيمنطيقي، و2- «الحقيقة في تركيبها القضائية» (la vérité dans sa composante propositionnelle)، و3- «الصواب في تركيبها الإنجازية» (la justesse dans sa composante performative)، و4- «الصدق في النية التي عبر عنها المتكلم» (la sincérité de l'intention):
«exprimée par le locuteur» راجع:

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

ففي مقالة بعنوان «دلالة البراغماطيقا الكلية» (1976)⁽⁶⁴⁾، يمدّنا هابرماس برسم عام لجملة ملامح المعقولة وجه الطرفة فيه أنه أعطى لهذه الملامح إيضاحات طوبيقية جد مفيدة. هذا الرسم يسميه «نموذج اللغة بحسب البراغماطيقا الكلية»⁽⁶⁵⁾، وهو مصاغ كالتالي:

وظائف الكلية لأفعال الكلام	ادعاءات الصلاحية الضمنية	نمط تجلي العلاقات مع الواقع	قطاعات الواقع
عرض أوضاع الأشياء (états de choses)	الحقيقة	الموضوعية	الطبيعة الخارجية
إرساء علاقات بين الأشخاص	السداد (justesse, Richtigkeit)	المعيارية (normativité)	المجتمع
التعبير عن تجارب ذاتية	الصدق (Wahrhaftigkeit) (sincérité)	الذاتية	الطبيعة الداخلية
	المفهومية (Verständlichkeit) (intelligibilité)	التداولية) intersubjecti (vité)	اللغة

هذا الرسم قد يساعدنا أيّما مساعدة في استيضاح ملامح المعقولة لدى هيدغر سلباً وإيجاباً. سلباً باعتباره قد بنى خطته على «تفكيك» (Destruction) تلك المقومات الأربعة للمعقولة في التراث الغربي، وإيجاباً من حيث أنه قد اخترع في الحقبين الكبريين لمسيرته، أي حقبة «الانطولوجيا الأساسية» (1926/1919) وحقبة «تاريخ الوجود» (بعد المنعرج)، طريقة غير مسبوقة في تخريج ملامح المعقولة. إن ما شجّعنا على اتخاذ خطأ هابرماس عن «ادعاءات الصلاحية» نموذجاً استكشافياً لارتسام ملامح المعقولة لدى هيدغر هو على وجه الخصوص أن هابرماس نفسه قد دشّن هذا النحو من الاستكشاف، وإن كان ذلك بشكل جزئي جداً، حيث حكم على «هرمينوطيقا» هيدغر⁽⁶⁶⁾ بأنها لا تملك من ادعاءات الصلاحية إلا ادعاء «الصدق» (Wahrhaftigkeit, sincérité) أو «الأصالة» (authenticité)⁽⁶⁷⁾، ومن ثمّ أنه علينا أن نتاول مقالته في «الحقيقة» من زاوية هذا الادعاء وحده. نحن نقترح أن نعمّم نموذج «ادعاءات الصلاحية» في استكشاف مقومات المعقولة لدى هيدغر دون أن نأخذ هذه الادعاءات في صيغتها «التحليلية»، كما ضبطها هابرماس، بل مع الاجتهاد نحو تحويلها إلى

(64) انظر:

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

(65) نفسه: ص 411. انظر أيضاً رسم «طوحة ادعاءات الصلاحية» (Table des prétentions à la validité) ص 289.

(66) نقول «هرمينوطيقا» هيدغر لأن هابرماس يكاد لا يحيل على هيدغر إلا في سياق المناظرة مع التقليد الهرمينوطيقي، وبخاصة مع غادمير. انظر مثلاً:

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

(67) ر:ا:

- J. Habermas, *Sociologie et théorie du langage*, op. cit. pp. 108-109 ; *Logique des sciences sociales*, op. cit. p. 303-304.

ادعاءات صلاحية «هرمينوطيقية»، أي بوصفها «ادعاءات معني» لدى هيدغر الأول وادعاءات صلاحية «طوبولوجية»، أي بوصفها «ادعاءات حقيقة» لدى هيدغر الثاني.

ربّ اجتهاد يمكن أن نستجمع عناصره العامة في الخطاطتين التاليتين، التين تتعلقان بتخريج ادعاءات الصلاحية التي استند إليها هيدغر في تخريج مسألة المعقولة، وذلك توالياً، في أفق «الانطولوجيا الأساسية»، ثم في ميدان «تاريخ الوجود».

- أمّا «ادعاءات المعني» في أفق الانطولوجيا الأساسية فقد يمكن ارتسامها في الرسم البياني التالي:

منازل القول	أفعال الكلام	ادعاءات المعني	ضروب الاكتشاف	جهات الموجد
مقولي) kategorial (البحث (Erforschung) و«الموضعة») Thematisierung (g	السلوك النظري	القيومية) Vorhandenheit (أو «الموجود-القائم») das) Vorhandensein (الموجود داخل العالم
كيانوي) existenzial (l	الاعتناء بالآخر (die Fürsorge)	«التفاهم مع الآخرين» das) Verständnis (Anderer	«الدازين مع» das) (Mitdasein	الأخرون
كيانوي	العناية بالنفس (die Sorge)	الأصالة die) (Eigentlichkeit	الهوية (die Selbstheit)	الدازين
كيانوي	الانشغال (das Besorgen) بالموجود تحت-اليد	المدلولة die) Bedeutsamkeit (والمفهومية) Verständlichkeit (it	الأدوية die) (Zuhandenheit أو «الموجود-تحت- اليد») das) (Zuhendensein	العالم

وأما «ادعاءات الحقيقة» في حقبة التفكير من زاوية «تاريخ الوجود» فقد يمكن استجماعها في الرسم التالي:

أفعال اللغة	ادعاءات الحقيقة	ضروب الانكشاف	جهات الوجود
«القستال» (das Gestell)	السداد القول أو الحقيقة/المطابقة (Richtigkeit) في	الآلية (die) (Machenschaft)	الموجود بعامة
«الحديث» (das Gespräch) مع الشعراء من أجل «إرساء (Stiftung) ميدان الوجود»	القرار (die) (Entscheidung)	«الدازين التاريخاني للشعوب» ⁽⁶⁹⁾ (das geschichtliche) (Dasein der Völker)	الشعب ⁽⁶⁸⁾
تأسيس الهوية (Gründung) (der Selbstheit)	التحفظ (Verhaltenheit)	دازين (Da-sein)	الإنسان
الفلسفة بوصفها «مناظرة البدء الأول والبدء الآخر»	الاعتبار (Besinnung)	العهد (das Ereignis)	الوجود (das) (Seyn)

- إن هاتين الخطاطتين ليس لهما هنا سوى دور استكشافي، لكنه قد يكفي للتنبيه على أن الاعتراض الأساسي الذي يرفعه هابرماس في وجه دعوى «المعقولية» لدى هيدغر، يعني أن الحقيقة عنده «متصورة بحسب نموذج الصدفية، بوصفها انكشافاً أو تفتحاً، تصوراً لا يفي بالعلاقة مع الواقع الخاص بالاستعمال المعرفي (cognitif) للغة»⁽⁷⁰⁾، - هو ليس فقط لا يتعلق إلا بواحد فحسب من «ادعاءات الصلاحية» الأربعة المقومة لدلالة المعقولية، نعني الطابع «المعرفي» أو «القضوي» لمعنى الحقيقة، بل أكثر من ذلك هو يسكت عن معطين منهجين لطالما نبه هيدغر عليهما:

أولاً- أن عزم هيدغر الأول على بلورة «مفهوم كيانوي للعلم» (ein existenzieller Begriff der)
Wissenschaft⁽⁷¹⁾، مثله مثل سعي هيدغر الثاني إلى «الاعتبار التاريخاني» (die geschichtliche)
(Besinnung) لماهية «التفتية»⁽⁷²⁾، هما موقفان لا ينكران أبداً على «السلوك النظري» أو على ظاهرة «القستال» (das Gestell) «ادعاءات الصلاحية» التي يفترض أنها طبقاً لنمط الموجود الذي به يتعلقان، بل فقط هما يهذفان، تواليًا، إلى بيان «شروط الإمكان اللازمة كيانويًا حتى يمكن للدازين أن يكون كيانه (existieren)

(68) كل عناصر هذا المستوى نجدهما مكتشوفة بخاصة منذ درس شتاء 1934/1935 حول أناشيد هلدلين «جرماتيا» و«الراين» (1934/1935):

(69) نحن نعول هنا على تخريج شورمان القاضي بأن مفهوم «دازين» في كتابات ما بعد المنعرج قد أخذت تنتقل من معنى «الهُو» الذي يخصني، كما في تحليلية الداين، إلى معنى «الدازين التاريخاني» (1935: 176؛ 1936/1935: 59)، المستعمل للإشارة إلى «هُو» «الشعب» و«الجماعة» (Gemeinwesen) (1936/1937: 194؛ بت.ف.ص 153) وحتى «العصر» و«الطرح التاريخاني» لعلاقتنا بالموجود في جملته (1936/1935: 60 و192)، ر: Schürmann 1982: 189-190.

(70) ر:

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

(71) انظر بخاصة الفقرة 69 ب من الوجود والزمان (1926).

(72) انظر بخاصة الفقرتين 9 و63 من كتاب الاعتبار (Besinnung) (1938/1939).

على طريقة البحث العلمي» (1926: 357)، وتبين كيف أن «ماهية التقية» لا تتكشف من خلال «إعداد الأنوت والآلات»، بل «حين نعلم أن τεχνη هو لفظ من شأن «العلم» وحين نتصور «العلم» بوصفه الانتصاب-دخل الحقيقة ونفهم الحقيقة بوصفها انفتاح الموجود انطلاقاً من خلوة الوجود» (1939/1938: 173).

وثانياً أن الرهان الذي حرك هيدغر الأول والثاني هو بخاصة ضرورة الانتقال من برادغيم الوعي إلى برادغيم اللغة، وبخاصة الانزياح من الاستعمال «السيمنطقي» إلى الاستعمال «البراغماطي» للغة، وذلك ما يراهن عليه فلاسفة المنعرج اللغوي مثل هابرماس منذ مطلع السبعينات. - إنه في نطاق هذا النحو من التخطي «البراغماتي» للسلوك «النظري-فحسب»، إنما أتى هيدغر الأول إلى مسألة «الزمانية» بوصفها «أفقاً متعالياً للسؤال عن الوجود» (1926: 41)، كما انقاد هيدغر الثاني إلى الإعلان بأن «الزمانية التامة [هي] فضاء-لعب-الزمان الذي من شأن الهنا (die da-zin)، وهو ما يعني عنده ضمن تفلسف يتخذ من «تاريخ الوجود» مسرحاً له، أن «المهد (die Ereignis) هو التزامن الزماني-المكاني بالنسبة إلى الوجود والوجود» (1938/1936: 22) المقوم لمعنى 2- المقامان الأساسيان للمعقولة الهرمينوطيقية: «المفهومية» (die Verständlichkeit) لدى هيدغر الأول و«الاعتبار» (die Besinnung) لدى هيدغر الثاني:

أ- «المفهومية» (die Verständlichkeit، l'intelligibilité) بوصفها خيطاً ناظماً لـ«هرمينوطيقا اللوغوس» لدى هيدغر الأول أو التفلسف في نطاق برادغيم اللغة تحت هدي السؤال الهرمينوطيقي-الكيانوي «من يفهم؟»

إنه ليس من الصدفة في شيء أن هيدغر قد افتتح الفقرة الأولى⁽⁷³⁾ من الوجود والزمان بما سماه «مناقشة الأحكام المسبقة» (die Diskussion der Vorurteile) التي تقضي عادة بـ«عدم الحاجة» (Bedürfnislosigkeit) إلى السؤال عن الوجود ما دام يُعتَبَر بأنه «التصور «الأعم»» وأنه «غير قابل للتعريف» (undefinierbar) وأنه هو «التصور المفهوم بنفسه» (der selbstverständliche Begriff) (1926: 3-4). فهذه المناقشة قصدت إلى استشكال «مفهومية» (die Verständlichkeit) و«لا مفهومية» (Unverständlichkeit) تصور الوجود على نحو وجه السبق فيه أنه يبين قصور «المنطق التقليدي» عن الاضطلاع بالسؤال عن معنى الوجود (1926: 2-4). إن هيدغر على بيّنة من كونه يُقبل على إنجاز منعطف من نطاق «المنطق التقليدي» إلى أفق نمط جديد من التدبير لمسائل لم تستطع الفلسفة إلى حينئذ أن تنتج حولها سوى «أحكام مسبقة»، من قبل أنها مسائل تقع على حدود «المنطق» الذي تعول عليه في حلها.

إن «مناقشة الأحكام المسبقة» الثلاثة التي عرضها هيدغر، أي تلك التي تقضي بأن الوجود هو «التصور الأعم» وأنه «غير قابل للتعريف» وأنه «مفهوم بنفسه»، - هي مناقشة هرمينوطيقية نموذجية⁽⁷⁴⁾: فهي تعرض كيفية الانتقال من تدبير «منطقي» على طريقة التنوير (Aufklärung) إلى تدبير «تأويلي» يبدو أن له وشيجة خفية مع الرومانسية (Romantisme)⁽⁷⁵⁾. فمن كونه التصور «الأعم» يستنتج المنطقي أن «تصور» الوجود هو «الأوضح» وأنه «لا يحتاج إلى تبين أوسع»، في حين أن الموقف التأويلي يقتضي اعتبار تلك «العمومية» مدعاة للتساؤل لأنها من شأنها أن تجعل تصور «الوجود» «الأكثر غموضاً» (der dunkelste Begriff)؛ كذلك من كونه «غير قابل للتعريف» يستنتج المنطقي أنه لا يطرح أي «مشكل» وأنه يعفينا من السؤال عن «معناه»، في حين أن التأويلي يعتبر لاغالبية التعريف علامة على أن «التعريف» في معنى المنطق التقليدي «غير قابل للتطبيق» (unwendbar) على الوجود؛ وأخيراً، من كونه «مفهوماً بنفسه» يستنتج المنطقي أن العبارة تبوح

(73) فا: 1970 Gelven: 23-24؛ 1994 Greisch: 75-76.

(74) عن منزلة «الأحكام المسبقة» في الهرمينوطيقا من جهة ما تكون «شرطاً للفهم» را: 1965 Gadamer: 115 وما بعدها.

(75) را: 1965 Gadamer: 119.

بمعناها «من دون أيّ عسر» (ohne weiteres)، في حين أنّ التأويلي يعتبر أنّ التدليل على المسائل الفلسفية بواسطة «المفهوم بنفسه» هو «سلوك مريب» «إذا كان «المفهوم بنفسه» وهو وحده، [أي] «الأحكام المعمّاة للعقل العامي»» [حسب عبارة] كانت، إنما ينبغي أن يصبح وأن يبقى الموضوع الصريح للتحليلية [بوصفه] «شان الفلاسفة»» (1926: 4).

إنّ غرض «مناقشة الأحكام المسبقة» هو تحقيق لنتقال تأويلي من نطاق «المنطق» التقليدي إلى أفق «هرمينوطيقا اللوغوس» المبحوث عنها. فما هي ملامحه؟ - إنّ متصفح كتاب الوجود والزمان يلفت نظره اشتغال هيدغر المكتف على جملة كبيرة من عناصر العائلة اللفظية التي تُشكّل في الألماني من فعل verstehen (فهم)، وهو ما نأخذ هنا بوصفه بلورة لجملة ملامح «هرمينوطيقا اللوغوس» التي احترفها هيدغر الأول⁽⁷⁶⁾، كما تتبدّى في كتاب الوجود والزمان من حيث هو نموذج حاسم لما كتبه قبله. وهذه الملامح نحن نخرجها بوصفها أطروحات هرمينوطيقية تهتدي كلها بسؤال خفي لكنه جامع لها هو سؤال «من يفهم المعنى؟»⁽⁷⁷⁾. ونحن نوضحها تالياً.

1- «القبلي الهرمينوطيقي»: «أنا نعيش بعدُ في كل مرة ضمن فهم ما للوجود» (Daß wir je schon in einem Seinsverständnis leben (1926: 4) أو أطروحة «المفهومية»
نظراً لأنّ تعريف الهرمينوطيقا من شلايرماخر إلى غادمير يمرّ ضرورة عبر مصطلح «الفهم»، فإنّ علينا أن ننطلق من الفحص عن لفظة «das Verständnis» (الفهم)، وتركيباتها المختلفة مثل «Verständniszueignung» (تملك الفهم) (نفسه: 150) وبخاصة عبارة «Verständnishorizont» (أفق-الفهم)، التي لنن لم تأت في صيغة لفظ واحد إلا مرة واحدة (1926: 390) فإنها أنت في أكثر من لفظ مرات عديدة هكذا «der Horizont für Verständnis» (الأفق من أجل الفهم) (نفسه: 39) و«Horizont des Seinsverständnisses» (أفق فهم الوجود) (نفسه: 17، 26) و«Horizont des vulgären Zeitverständnisses» (أفق فهم الزمان) (نفسه: 18). نحن نسمي هذا الانطلاق من «أفق الفهم» أطروحة «الفهم السابق» (das Vorverstehen)⁽⁷⁸⁾، أو بعبارة غادمير «الاكتشاف الهيدغري للبنية الاستباقية للفهم» (la structure d'anticipation du comprendre)⁽⁷⁹⁾.

إنّ هيدغر قد افتتح الصفحة الأولى من الوجود والزمان بهكذا مطالب:

يقول (1926: 1): «هل لدينا اليوم جواب على السؤال عما نعنيه بخاصة بلفظة «وجود»؟ أبدأ. وهكذا يجدر بنا أن نطرح السؤال عن معنى الوجود مجدداً. فهل نحن اليوم أيضاً في حرج فقط من أننا لا نفهم عبارة «الوجود»؟ أبدأ. وهكذا يجدر بنا قبلاً أن ننير أولّ بدء مرة أخرى فهما ما لمعنى هذا السؤال. إنّ الاشتغال العيني على السؤال عن معنى «الوجود» إنما هو المقصد من المبحث التالي. وإنّ تأويل الزمان بوصفه الأفق الممكن الذي من شأن كلّ فهم للوجود بعامة هو غرضه الأولي».

إنّ معاودة السؤال عن معنى لفظة «وجود» ضرورية ليس فقط من أجل أننا لا نملك «جواباً» عن السؤال عنه بل لأننا «لا نفهم عبارة "الوجود"»: إنّ الحاجة إلى «السؤال» هي عدم «الفهم». وبذلك فإنّ الغرض الأول لهيدغر الأول هو «الفهم»، فهم معنى الوجود في أفق معنى الزمان، وفهم معنى الزمان في أفق معنى الوجود. وإنّ وسيلة البحث النموذجية عنده هي «المسألة» (das Fragen)

(76) إنّ استجماع جملة طرافة هيدغر الأول في مسألة «الفهم» هو موقف نتبع فيه سنة وضعها غادمير الذي لخص مساهمة هيدغر في معالجة «المشكل الهرمينوطيقي» في عملية «اكتشاف البنية الاستباقية للفهم». را: Gadamer 1965: 103.

(77) «من يفهم؟» سؤال هو علامة على ما يشير إليه شرّاح هيدغر بعبارة «إضفاء الطابع الانطولوجي على الفهم» (Ontologisierung des Verstehens)، وهي دلالة «المنعطف» الذي أنجزه الوجود والزمان في «تاريخ الهرمينوطيقا»، را: Gadamer 1989: 198-199، 206.

(78) هذه العبارة وردت مرة واحدة في الوجود والزمان هكذا: «فهم سابق للمولوية» (ein Vorverstehen der Bedeutsamkeit (1926: 297).

(79) Gadamer 1965: 103-109.

بما هي احترام لـ«السؤال عن معنى» (die Frage nach dem Sinn) الوجود من أجل «فهم معنى» ما لا نملك عن السؤال عنه جواباً قائماً على «الفهم». - إن التفلسف عنده هو مراوحة مستمرة بين «أن نسال» و«أن نفهم»، وطالما أننا لا نفهم علينا أن نسال. بذلك يصبح التفلسف فعلاً هرمينوطيقياً: إن اختراع «أفق للفهم» (der Horizont für Verständnis) في كل مرة بواسطة «المساءلة» عما هو «غير مفهوم»، وبعبارة أكثر دقة بواسطة «استشكال» (die Fragestellung) ما يقع «في غموض» (in Dunkel) (1926: 4) هو، في كل طور من الوجود والزمان، «سؤال عن المعنى» وفي كل مقام محاولة «فهم للمعنى»، بقطع النظر عن الموضوعات المسؤول عنها والمراد فهمها. ولكن لماذا؟ - لأن هيدغر يفترض أطروحة أولية تقضي بـ «أنا نعيش بعد في كل مرة ضمن فهم ما للوجود» (Daß wir je schon in einem Seinsverständnis leben (1926: 4).

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

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

لا يجدر بنا أن نركز هنا على الجانب «الانطولوجي» لهذه الأطروحة بل على دلالتها في ضوء براديجم اللغة: إنها تعني أننا لا نتفلسف انطلاقاً من «يقين» خاص بأننا عارف عزل نفسه عن كل ما عداه، بل انطلاقاً من «فهم» سابق هو نفسه «واقعة» لا نملك إيضاحاً كافياً للأفق الذي يحددها. هذا «الفهم» السابق لمعنى وجودنا في العالم هو «واقعة» تأويلية سابقة على سلوكنا المعرفي أو النظري إزاء الموجود. - بيد أن ذلك ليس تشكيكاً على وجاهة ما هو «نظري»، أي ما يجد في «الحقيقة القسوية» أو «التحليلية» عبارته الصارمة، بل فقط هو تنبيه هرمينوطيقي إلى هذا «أن ما نسميه «حقيقة تحليلية» ربما يمكن أن يبين بوصفه حالة جزئية من المفهومية، نعني تلك التي من شأن القضايا المعبر عنها في لغة صورية» كما يقول هابرماس⁽⁸⁰⁾.

رب أطروحة تزداد خطورتها عندما نلاحظ أن من أخذوا على عاتقهم أن يتفلسفوا في نطاق الانتقال من براديجم الوعي إلى براديجم اللغة، مثل أبل وهابرماس، قد انطلقوا منها وحاولوا تجديدها: إنهم قد رأوا في أطروحة هيدغر الأول عن واقعة «الفهم السابق للعالم» (précompréhension du monde) علامة أصيلة على «القبلي اللغوي» (l'a priori du langage) أو لنقل «القبلي الهرمينوطيقي» الذي يحدّد سلفاً طريقة علاقتنا بالآخرين، وإن كانوا قد اعترضوا على القراءة «النسبانية» (relativiste) لها عند دريدا أو رورتي حيث تصبح حجة على بطلان كل ادعاء للصلاحيّة الكلية للخطاب الفلسفي⁽⁸¹⁾.

أ. 2- أطروحة المنعطف الانطولوجي لمعنى الفهم: «أنّ الفهم (das Verstehen)، من حيث هو اشتراع (Entwerfen)، هو طريقة وجود الدازين، التي فيها يوجد إمكاناته بما هي إمكانات» (1926: 145) أو أطروحة «الأصالة»⁽⁸²⁾.

إن ما أنجزه هيدغر هنا هو الانتقال من نطاق النموذج الغنوصيولوجي «ما هو الشيء الذي يفكر؟» إلى أفق السؤال الكيانوي «من يفهم؟»، من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا. وهكذا أطروحة يتفادى هيدغر صراحة

(80) ر.:

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

(81) Apel 1988: 20, 99-100.

(82) «الأصالة» (authenticité) هي «ادعاء الحقيقة» الذي اعتبره هابرماس في إحصاء نظرية العقل التواصلي (1981)

مرادفاً لمعنى «الصدق» (sincérité) في إحصاء كتاب السوسيوولوجيا ونظرية اللغة (دروس 1970/1971) وفي

مقالة «نظريات متعلقة بالحقيقة» (1972).

تقليد «فلسفة التفكير» الحديثة التي دشتها ديكرت بواسطة إشكالية «أنا أفكر»، وضرب «الليقين» الذي يبني عليه، واختار بكل صرامة أن يوصل مبحثه في تقليد غير تفكري هو التقليد «الهرمينوطيقي» الذي أرساه شلايرماخر. ولكن لأنّ شلايرماخر لم يتخلص من رواسب برادبغم الذات، إذ ما زال يأخذ «الفهم» بوصفه «واقعة ذهنية» (un fait de l'esprit)، فإنّ طرافة هيدغر تكمن في تجذيره لتقليد شلايرماخر وتحويل معنى «الفهم» من «واقعة في [ذهن] المفكر»⁽⁸³⁾ إلى «طريقة وجود خاصة بالدازين»⁽⁸⁴⁾.

إنّ غرض هيدغر هو، حسب غادمير، الانتصار على الهرمينوطيقا الرومانسية الذي ظلت تعاني لدى شلايرماخر من «توجّه نفساني»، وذلك بواسطة منعطف «انطولوجي» للهرمينوطيقا حول «الفهم» من مشكل «منهجي» رهانه هو «أن نفهم مؤلفاً أفضل ممّا فهم نفسه»، إلى مقام «كيانوي» (un existential) به يتقوّم وجود الدازين، وحيث يصبح «الفهم» ضرباً من «المشروع» الانطولوجي لتدبير معنى الوجودفي-العالم⁽⁸⁵⁾. هذا القرار مكن هيدغر من إجراء تغيير جذّ خطير: إنّه تأويل «معقولية» (rationalité، Vernünftigkeit) الفهم الإنساني للموجود بوصفه لا يعني أكثر من «المفهومية» (intelligibilité، Verständlichkeit) التي تتفتح أمام الدازين.

أ.3- أطروحة «القبلي الكلامي»: «أن الكلام من ناحية كيانوية يوجد سوية-على نحو-أصلي مع الوجدان والفهم». (Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial) (gleichursprünglich (1926: 161) أو بعبارة غادمير «إن الوجود الذي يمكن أن يفهم هو لغة»⁽⁸⁶⁾

انطلاقاً من معانية «الدازين» (das Da-sein) بوصفه متقوّماً سلفاً بدلالة طوبيقية أو مكانية هي دلالة الابدانة (Da-) التي تعني «هنا» في العربية (1926: 368)، أخذ هيدغر في إيضاح التقوّم الكيانوي لهذا الّهنا الأصلي، وخلص إلى تعيين ثلاثة بني مميزة له، هي على التوالي «الوجدان» و«الفهم» و«الكلام». «الوجدان» (Befindlichkeit) هو الحال الذي يجد عليه الدازين نفسه في كل مرة، يعني «واقعة» (Faktum) كونه يوجد على نحو معطى سلفاً؛ ربّ «عيانية» (Faktizität) هي حسب هيدغر ضرب من «المقدوفية» (die Geworfenheit) في العالم (1926: 134-135). لكنّ طرافة هيدغر لا تتمثل في ردّ معنى الدازين إلى «الوجدان»، أي «حال» أو «مزاج» (Stimmung) أولي، بل في كونه يفترض أنّ هذا «الوجدان» يشترك على نحو أصلي (gleichursprünglich) مع «الفهم» (1926: 142) ثمّ مع «الكلام» (1926: 161). هذا «الاشتراف في-الأصل» أو «التأصل» (die Gleichursprünglichkeit)⁽⁸⁷⁾ بين مقوّمات «الّهنا» ليس معطى عرضياً لدى هيدغر، بل هو حسب تعبيره «ظاهرة» انطولوجية كثيراً ما تمّ إهمالها (1926: 131).

نحن نفترض أنّ «التأصل» بين الوجدان والفهم والكلام في دلالة «الّهنا» المقوّم لمعنى «وجود» الدازين هو تعبير «كيانوي» (نسبة إلى «الكيان» die Existenz أي نمط وجود الموجود الذي يُسأل عنه بواسطة سؤال «من هو؟» وليس «ماذا» هو؟) (1926: 12، 44-45)، - عما يشير إليه أبل بعبارة «القبلي اللغوي» (l'a priori du langage)، وبخاصة بعبارة «القبلي الكيانوي للعيانية التي تتعلق بواقعة الوجودفي-العالم»⁽⁸⁸⁾، وفي المصطلح الكيانوي علينا أن نقول «القبلي الكلامي»، مادام «الأساس الكيانوي-انطولوجي للغة» (die Sprache) هو الكلام (die Rede) «(1926: 160). إنّ أولية «الكلام» ليست على «اللغة» فقط، بل على ما هو «متأصل» معها أيضاً: «إنّ الوجدان والفهم معيّنان سوية-على نحو-أصلي بواسطة الكلام» (1926: 133).

أ.4- «اللوغوس الهرمينوطيقي» - «أنّ "منطق" اللوغوس متجذّر ضمن التحليلية الكيانوية للدازين» (1926: 160)، وعبارة درس شتاء 1926/1925: «ليست القضية هي موضع الحقيقة، بل الحقيقة هي موضع القضية» (1926/1925: 135) أو أطروحة «الحقيقة/الانكشاف».

(83) را: 1833/1805 Schleiermacher.

(84) را: 1965 Gadamer: 10.

(85) Gadamer 1965: 105، 136-137.

(86) Gadamer 1960: 330.

(87) العبارة مستعملة في الوجود والزمان ثلاث مرات (1926: 131، 181، 329).

(88) را: 1988 Apel: 99-101.

إن قراءة كتاب الوجود والزمان في ضوء مسألة «المعقولة» يجعل العنصر ب من الفقرة 7 من مقدمته بعنوان «تصور اللوغوس» (Der Begriff des Logos) (1926: 32-34) شاهدا حاسما على أن هيدغر ليس داعية للمعقول الذي تحثت عنه كارناب سنة 1931، بل صاحب تخريج مغاير لمسألة المعقولة، لم نبدأ بعد في استثماره على نحو جزري نتيجة الشبهة البوطيقية لنصوصه ربّ تخريج قام على الارتداد من المعاني السائدة لمصطلح اللوغوس، وهي كما أحصاها هيدغر «العقل» (Vernunft)، الحكم (Urteil)، التصور (Begriff)، التعريف (Definition)، الأساس (Grund)، الإضافة (Verhältnis) (1926: 32)، إلى معانيه الأصلية اليونانية، وهي بخاصة، حسب هيدغر، معاني «δηλον» - الإظهار و«φαινεσθαι» - الإبانة (نفسه).

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

هذه الوظيفة البصرية للوغوس هي التي ينبغي الاحتكام إليها في استفهام الدلالة الحقيقية لإشكالية «المعقولة»: إن هيدغر هو أول فيلسوف نسقي يجرؤ على الاستغناء عن التصور السائد (المنطقي والرياضي) لمعنى «العقل» ويعمد إلى إثارة دلالاته الأصلية في اللغة العادية، كما هي متناولة في اللفظ الألماني «die Vernunft»، أي من حيث يحيل على فعل vernehmen الذي يدلّ دلالة «الإدراك» و«السماع» (مثلا «السماع الطبيعي») والتلقي (1926: 34). وهي خطة طبقها على بقية المصطلحات التي قوبل بها اللوغوس اليوناني في تاريخ الفلسفة الأوروبية:

يقول هيدغر (1926: 34): «وإنه من أجل أن وظيفة الـ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ تكمن في مجرد ترك شيء ما منظورا، في ترك الموجود يتلقى (Vernehmenlassen)، إنما يمكن للـ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ أن يدلّ على العقل (Vernunft). كذلك، من أجل أن الـ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ لا يستعمل فقط في دلالة الـ $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ ، بل في نفس الوقت في [دلالة] الـ $\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\nu$ ، المشار إليه بما هو كذلك، ومن أجل أن ذلك ليس شيئا آخر سوى الـ $\upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\nu$ ، ما هو، بالنسبة إلى كل مخاطبة أو مناقشة دائرة، كامن في الأساس في كل مرة بوصفه [موجودا] قائما، يعني الـ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ من حيث هو $\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\nu$ [معنى] الأساس، ratio. وأخيرا من أجل أن الـ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ من حيث هو $\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\nu$ يمكن أيضا أن يعني: الشيء الذي، من جهة ما هو شيء متخاطب فيه، قد صار منظورا في علاقته بشيء ما، في "علائقيته"، يحتمل الـ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ دلالة العلاقة والإضافة.

هذا التأويل للـ «الكلام الأبوطيقوي» قد يمكن أن يكفي بالنسبة إلى إيضاح الوظيفة الابتدائية للـ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$. (1926: 34).

إن خطة هيدغر هي بذلك الارتداد من دلالات «اللوغوس» في اللغة الاصطلاحية كما استقرت في نظرية المعرفة الحديثة إلى دلالاته الأصلية في اللغة العادية اليونانية. إن القصد هو تجنير «المعقولة» (rationalité، Vernünftigkeit) ضمن «اللغوية» (die Sprachlichkeit) (89) التي خرج منها الـ

(89) في الوجود والزمان لا توجد عبارة «Sprachlichkeit» بل فقط صفة «sprachlich» (1926: 55، 160). ونحن قد عثرنا على هذه العبارة لدى غادمير في العنصر 1 من القسم الثالث من كتاب الحقيقة والمنهج، حيث يتأول

λογος في أول أمره. وبعبارة أدق: هدف هيدغر هو قلب التمشي السائد في علم اللغة المعاصر الذي يريد أن يبني اللغة بوصفه موضوعاً للدراسة بحسب مقاييس العقلانية العلمية:

«إنّ اللغة إنما توجد هكذا مدعوّة من طرف هيدغر إلى الاشتغال بوصفها نقطة ارتكاز كل مساعلة تتعلّق بالوگوس»⁽⁹⁰⁾

إن ردّ «وگوس»/العقل إلى «وگوس»/الكلام هو موقف ينطوي على طرفة خاصة، وذلك أنّه ينخرط في تقليد تأويلي يمتد من هامان (Hamann)⁽⁹¹⁾ إلى غامير⁽⁹²⁾، رهانه هو التخلي عن استلاف دلالة «المعقولة» من العقلانية العلمية ومحاولة التعويل على فهم رومانسي للغة بوصفها بنية العالم⁽⁹³⁾ ومفتاح نمط «المعقولة» الذي من جنس الظاهرة الإنسانية.

ب- هيدغر الثاني ومعقولة «الاعتبار» (die Besinnung) بوصفها البنية الأساسية لـ«فكر تاريخ الوجود» (das seynsgeschichtliche Denken) أو التفلسف تحت هدي السؤال الطبولوجي «من أيّ موضع نفكر؟»

يتفق أهمّ شراح هيدغر الثاني على أنّ سنة 1936 هي اللحظة الحقيقية لما سُمّي «المنعرج» (die Kehre) الذي قاده من طريق «الانطولوجيا الأساسية» إلى طريق «تاريخ الوجود». وهو حدث عبر عنه هيدغر بتأليف كتاب «إسهامات في الفلسفة (عن العهد)⁽⁹⁴⁾ (Beiträge zur Philosophie Vom Ereignis) ما بين 1936 و1938، مدشّناً به جملة من النصوص الخطيرة حرّرها ما بين 1936 و1944، هي على التوالي الاعتبار (Besinnung) (1939/1938) وحول البدء (Die Stege des Anfang) (1941) والعهد (das Ereignis) (1942/1941) وجسور البدء (Die Überwindung der Metaphysik) (Anfangs) (1944)، ومجازة الميتافيزيقا (Die Überwindung der Metaphysik) (1939/1938) وتاريخ الوجود (Die Geschichte des Seyns) (1940/1939). وهي كتابات ليس فقط تتميّز حسب فون هرمان، أكبر شراح ألماني راهن لهيدغر الثاني، بكونها «تقع مع إسهامات في الفلسفة ضمن توشح وثيق ومخصوص»⁽⁹⁵⁾، بل هي بخاصة، - حسب تعبیر لجان غرايش، أكبر شراح فرنسي راهن لهيدغر، أطلقه على كتاب إسهامات ونحن نعمّه على كامل كتابات هذه الحقبة، - «تبسط لأول مرة الورشة الواسعة لفكر ما بعد-الميتافيزيقي، يغلب عليه التفتيق عن حقيقة الوجود، المسماة Ereignis»⁽⁹⁶⁾.

هذا الفكر ما بعد الميتافيزيقي يجد تعبيرته العليا في عنوان الكتاب الثاني الأهمّ في هذه الحقبة بعد إسهامات، نعتي عنوان Besinnung: اعتبار. ربّ عبارة يشير بها هيدغر الثاني إلى نمط التفكير المناسب في عصر «اكتمال الميتافيزيقا [الذي] يعين ويحمل بداية اكتمال الحدائث» (1939/1938): وهو نمط من التفكير أشار إليه بأسماء عدة مثل «السؤال من جهة تاريخ الوجود (die seynsgeschichtliche Frage) (نفسه: 37) و«التفكير البدني (das anfängliche Denken) (نفسه: 40) و«تفكير الوجود» (das Denken des Seyns) (نفسه: 52) و«التفكير المتعّد من قبل الوجود» (das vom Seyn ereignete Denken) (نفسه: 57) و«التفكير المتأصل في الوجود» (das Er-denken des Seyns) (نفسه: 66) و«فكر الحرب العالمية» (das weltkriegerische

«اللغوية بوصفها تعيناً للموضوع الهرمينوطيقي» و«اللغوية بوصفها تعيناً للتنفيذ الهرمينوطيقي». ر: Gadamer 1965: 236 وما بعدها، و243 وما بعدها. كذلك: Wohlfart 1984: 208، حيث طبّقها على هيدغر.

(90) Souche-Dagues 1999: 15.

(91) ر: Wohlfart 1984: 134.

(92) ر: Gadamer 1965: 249-250.

(93) نفسه: 1965: 251.

(94) وهو لم يظهر إلا سنة 1989 بوصفه المجلد 65 من الطبعة الكاملة وذلك بمناسبة مرور مائة عام على مولد الفيلسوف.

(95) Hermann 1997: 434.

(96) Greisch 2000: 308.

(Denken) (نفسه: 28). ولكن الاسم الذي انتخبه هيدغر للدلالة على النمط الجديد من التفكير الذي يفرضه مساءلة الوجود بوصفه عهداً هو اسم «التفكير من جهة تاريخ الوجود» (Denken seynsgeschichtliche) أو «فكر تاريخ الوجود» (نفسه: 43، 80، 89، 92، 93).

هذا النمط من التفكير من جهة تاريخ الوجود هو ما أشار هيدغر الثاني بعبارة *Beinnung* - «الاعتبار». إن الاعتبار هو نمط التفكير الخاص بالفلسفة التي أخذت على عاتقها أن تحترف الانتقال من نطاق «الميتافيزيقا» إلى أفق «التفكير من جهة تاريخ الوجود»⁽⁹⁷⁾، وذلك عندنا طريقة ما بعد المتعالية في تخريج مهمة «المعقولة الهرمينوطيقية» وإن كان ذلك دون التحويل هذه المرة على مصطلح «الهرمينوطيقا» نفسه إذ انسحب من قلم هيدغر الثاني (را: 1954/1953: 97)⁽⁹⁸⁾. - سوف نعتمد في تخريج دلالة «الاعتبار» لدى هيدغر الثاني بوصفه مقام «المعقولة» التي من شأن «فكر تاريخ الوجود»، على ما كتبه في سنة 1939/1938 تحت عنوان *Besinnung* ولم يُشر إلا بعد وفاته ضمن المجلد 66 من الطبعة الكاملة سنة 1997. فما معنى *Besinnung*؟ وبأي وجه هي المقام الأساسي الذي عالج فيه هيدغر الثاني مسألة «المعقولة» في أفق «فكر تاريخ الوجود»؟

- إنه لئن كان هيدغر الأول قد استعمل لفظة *Besinnung* في كتاب الوجود والزمان في تسعة مواضع (1926: 15، 165، 225، 249، 258، 303، 310، 317، 353)، فإن دلالة هذه اللفظة قد ظلت «منهجية» فحسب ولم تحض بأي تخريج إشكالي خاص. ففي جملة هذه المواضع لا تعني *Besinnung* أكثر من معنى «الاعتبار» بالمعنى المنهجي. مثلاً: يتحدث هيدغر عن «اعتبار انطولوجي لهيئة الوجود الأخص على نحو موضوعاتي» (1926: 15) وعن «الاعتبار الفلسفي للـ *λογος*» (1926: 165)، وعن «اعتبار ميدني لطرح الإشكال» (1926: 249، هامش 1) وعن «اعتبار نظري محض» (1926: 258) وعن «اعتبار منهجي أصيل (*echte methodische Besinnung*)» (1926: 303) وعن «الاعتبار المنهجي المطلوب (*geforderte methodische Besinnung*)» (1926: 310) وعن «اعتبار طابع الوجود المميز للأداة تحت-اليد» (1926: 353)⁽⁹⁹⁾.

إن الجديد لدى هيدغر الثاني وكما يبدو من مخطوط 1939/1938 هو أن *Besinnung* لم تعد محصورة في دلالة «منهجية» أو موضوعاتية (*thematisch*)، بل صارت تشير إلى نمط التفكير المخصوص الذي من شأن «فكر تاريخ الوجود». - إن ما أوحى لنا بإمكانية أخذ «الاعتبار» (*Besinnung*) بوصفه ضرب المعقولة الخاصة بالتفكير من جهة تاريخ الوجود هو هذه القولة الحاسمة لهيدغر الثاني:

«إن الاعتبار هو مجاوزة «العقل»، سواء أكان مجرد إدراك للمعطى سلفاً (*vouç*)، أو كان إحصاء وتقسيراً (*ratio*)، أو كان تخطيطاً وتأميناً».

نون «العقل» إنما تبقى ماهية الحقيقة موصدة. إنه يحترف - وهو ليس سوى- التفكير المتلقت نحو الموجود، الذي هو دوماً أساسي من حيث الوجهة [فحسب]». (1939/1938: 48-49).

(97) را: Greisch 2000: 310.

(98) قا: Bianco 1989: 206، حيث يفترض أن هيدغر الثاني قد مر من الدلالة «الحديثة» للهرمينوطيقا بوصفها «تفسيراً» (*Auslegung*) و«تأويلاً» (*Deutung*) إلى المعنى القديم لـ «*hermeneuein*» الذي يشير إلى عمل هرمس الرسول بين الإلهيين وبنى الإنسان، بحيث قد تعني الهرمينوطيقا «استلام الرسالة والنبأ».

(99) هذه الدلالة «المنهجية» للفظة *Besinnung* هو ما أثبتته مترجمو الوجود والزمان: فالترجم الفرنسي فيزان (*Veizin*) قد اختار مقابلاً لها لفظة «*méditation*» في مناسبتين (1986: 41، 212) ثم استقر في باقي المواضع على لفظة «*réflexion*» (1986: 276، 303، 312، 362، 370، 377، 415). أما المترجمان الإنجليزيان ماكري وروبنسون، فقد تراوحا أساساً بين فعل «*consider*» (1962: 36، 268، 595، 404) ومصدره «*consideration*» (1962: 302، 350، 358، 365) ولم يثبت لفظاً آخر، هو «*ken*» التي تعني الإدراك أو الفهم أو المعرفة، إلا في مناسبة واحدة (1962: 209).

- إنَّ «العقل» (هكذا بين ظفرين) هو إشارة اصطلاحية جدّ محددة إلى المفهوم الحديث للعقل من حيث ما يجد في معنى «التفكر» (Reflexion) هيئته النموذجية. إنَّ المقصود هو «العقل المرکز على الذات (la raison centrée sur le sujet)»، قطب الرحي التي تدور حولها «فلسفة التفكر» (philosophie de la réflexion)⁽¹⁰⁰⁾. ولكن «مجازة العقل» إلى أين؟ ومن أي جهة تأتي إلى هذه المجازة؟ - إنَّ مقدمة كتاب الاعتبار⁽¹⁰¹⁾ تساعدنا على التقاط العناصر الأولى نحو بعض الإجابة. فالمجازة لا تعنى مجرد تخطي مستوى «العقل» الذاتي إلى عقل «موضوعي» أو «مطلق» مثلاً، بل هي غير ممكنة دون «قفزة» (der Sprung) من أبعد تذكّار إلى ميدان لا أسَّ له» (1939/1938: 5)، بمعنى من «تاريخ الميتافيزيقا» إلى «التفكير البدني». أما شروط التهيؤ إلى هكذا قفزة فهي كما تقول القصيدة:

«أحمل أمامك

مَنْ؟ الوحيدة

مَنْ هو الإنسان؟

قل بلا كلل

ما؟ الوحيدة

ما هو الوجود؟

لا تبخس أبداً

كيف؟ الوحيدة

كيف هو حلفهما؟» (1939/1938: 5)⁽¹⁰²⁾.

إنَّ «مجازة العقل»/الذات أو العقل/التفكر هو حركة انتقال طريقة من جيل من الأسئلة إلى جيل آخر: من سؤال كانط «ما هو الإنسان؟» إلى سؤال آخر⁽¹⁰³⁾ لم يكن ليجد سبيلاً إليه هو سؤال «من هو الإنسان؟»، ومن سؤال ميتافيزيقا أرسطو «ما هو الموجود؟» إلى سؤال غير ميتافيزيقي لآته لا يسأل عن «موجودية» الموجود، هو «ما هو الوجود؟»، ومن سؤال المحدثين عن «العلاقة ذات/موضوع» (Subjekt-Objekt-Beziehung) (1926: 59، 216، 388) إلى سؤال يلتمس طريقه فيما أبعد من «اكتمال الحدائث» هو سؤال «كيف هو حلف» الإنسان والوجود؟، - وقد نقول: كيف هو «العهد» (der Bund)⁽¹⁰⁴⁾ بينهما. وعلى خلاف «العقل/التفكر» الذي يخلط بين «الحقيقة» و«اليقين»، ينبّه هيدغر إلى أن «الاعتبار» يفترض سلفاً أن نقرّ بما يقول القصيد 6 من مقدمة الاعتبار:

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

نحن «مسير» (ein Gang) ولسنا «أسياداً ومالكين للطبيعة». إنَّ الموجود لم يعد مجرد «موضوع»

(100) عند نقد معنى «العقل» كما تعرضه «فلسفة التفكر» لا يفعل هيدغر سوى الالتحاق بتقليد نقد فلسفات التفكر كما دشّنه هيرغل. وبعمامة في تقليد نقد عقلانية التنوير كما دشّنتها الرومانسية الألمانية. راجع: Habermas 1985: 27-28، 36، 39، 159؛ Gadamer 1965: 132-133.

(101) تتألف مقدمة كتاب الاعتبار من 8 فصائد (مرقمة من 1 إلى 7، مع احتساب 6 و6ب) ومدخل نثري.

(102) ترجم غرايش هذا الشطر من القصيدة إلى الفرنسية في: Greisch 2000: 309.

(103) معنى «الأخر» نَبّه عليه هيدغر منذ القصيد الثاني (وبالأحرى الأول لأن القصيد الأول عبارة عن «شاهد» من الشعر اليوناني)، الذي يحمل عنوان «التفكير الآخر» (Das andere Denken) (1939/1938: 4).

(104) علينا أن نقرأ سؤال هيدغر «? Wie ist ihr Bund» بوصفه إشارة «شعرية» إلى مشكل «فلسفي» حاسم هو الذي بنى عليه معنى Ereignis: إنَّ لفظة der Bund تعني 1- الصلة والرباط (lien)، 2- لحلف (alliance) والميثاق (pacte)، 3- الاتحاد (بالمعنى السياسي)، و4- لعهد (testament) كما في عبارة «العهد القديم (der Alte Bund)» و«العهد الجديد (der Neue Bund)».

تشبه «ذات» سائدة هي مصدر «المعنى»، - ذلك أنّ عصر «التقنية»، أي اللحظة المكتملة أو النهائية من انقطاع «الموجود» عن كل صلة ماهوية بالوجود، قد ردّ دلالة الموجود إلى ما يسميه هيدغر بعبارة جامعة هي «die Machenschaft» التي تعني «التصرف» في الموجود ولكن أيضاً «تدبير» أو «تسخير» أو «صناعة» الموجود وتشكيله وتعيينه:

«يعني التسخير (Machenschaft) هنا قابلية التصريف (Machbarkeit) للموجود الصناعة والمشكلة لكل شيء، على نحو بحيث أنه ضمنها فقط تتعین موجودة الموجود الذي تخلى عنه الوجود (و [إمكانية] تأسيس حقيقته). [..] إنّ عصر اكتمال الحدّات إنما يؤدي بعدُ في ماهيته إلى سلطة التقنية على الموجود وعجزها إزاء الوجود فلا يمكنه أبداً أن يضع التقنية بوصفها أساساً له.» (1939/1938: 17-16)

إنّ هيدغر يتأول التقنية بوصفه تصرفاً جذرياً في الموجود بحيث لا يبقى له من معنى لوجوده سوى قابلية تصريفه من قبل الحيوان التقني. إنه تسخير ينتهي إلى «إبادة» (Vernichtung) الموجود؛ وهذه الإبادة النسبية للموجود من جهة ما هي ماهية «التسخير» التقني، يسميها هيدغر «الجبروت» (die Gewalt): إنّ سلطان التقنية على الموجود هو جبروت أصلي يكمن في ماهية العلاقة «الموضوعة» التي يبنيها الإنسان / الحيوان التقني مع الموجود.

«إنّ الجبروت المنفلت من عقاله الذي في ماهية التسخير لا يمنح في كل مرة سوى السلطة ولا يؤسس السيادة (Herrschaft) أبداً؛ وذلك أنّ التسخير هو [..] أحرّ الأمر قضاء على كل قرار. والحال أنّ السيادة إنما تنبثق من قدرة القرار المؤسسة؛ إنّ السيادة ليس فقط تملك الأهلية، بل هي القدرة الحرة التي من شأن التأهيل الأصلي لا للموجود وإنما للوجود ذاته. إنّ السيادة هي أهلية الوجود بما هو الوجود. وإنّ كل سيادة لهي ببنية ومن شأن البدء.» (1939/1938: 17)

إنّ طرافة هذا التأويل لا تقف عند التمييز الرشيق بين «السلطة» (die Macht) المتأنية من التدبير التقني للموجود و«السيادة» (die Herrschaft) الصادرة عن التفكير في الوجود، - بل في كون هيدغر قد أحصى في المعقولة التقنية خمسة ظواهر حاسمة من المثير أنها تعبر عن نفسها في مفاهيم ميناغيزيقية، هي على التوالي: «الديناميكي» (das Dynamische)، أي القوة المنفلتة من عقالها، و«الشمولي» (das Totale)، أي ماهية السلطة التي لا تترك شيئاً خارج دائرتها، و«الامبريالي» (das Imperiale)، أي «الطابع الأمري للسلطة»، و«العقلي» (das Rationale)، أي «الطابع الحسابي في كل ما هو من جنس الأوامر»، و«الكوكبي» (das Planetarische)، أي أنّ حدود السلطة التقنية المتاحة لا حدود لها سوى حدود الأرض نفسها ومن ثمة تجنيد الكوكب نفسه بوصفه «صورة للسلطة» (als Machtgebilde) (1939/1938: 18). - بذلك يبدو «الاعتبار» (die Besinnung) نمطاً من التفكير الذي يقع ما وراء فلك «العقل» (ratio) التقني الذي لا يعرف من علاقة مع الموجود غير التصرف «الديناميكي» و«الشمولي» و«الامبريالي» و«العقلي/الحسابي» و«الكوكبي». - إنّ «معقولة الاعتبار» تقع إذن ما وراء فلك «معقولة العقل/الratio»، من أجل أنها لا تقوم على «القابلية القصوى للتصرف» في الموجود، بل على «التفكير المتأصل في الوجود (das Er-denken des Seyns).

«إنّ الدارين هو الاضطلاع بالحاجة الماسة إلى تأسيس ما لحقيقة الوجود (Seyn)، وهو بدء من شأن التاريخ الذي لا قصص فيه. إنّ نأخذ الأهبة لهكذا اضطلاع في شكل علم بالوجود، إنما يُسمى ذلك الاعتبار (Besinnung) في سبيل التفكير؛ وذلك من أجل أنّ التفكير يسائل حقيقة الوجود ضمن القول غير المجازي للأفانظ. [..] ومن أجل أنه إنما في اللفظ وبوصفه لفظاً يكون (west) الوجود، فإنّ كل «جدلية» للـ«قضايا» و«المفاهيم» تتحرك دوماً ضمن ما هو موضوعي وتصدّ كلّ خطوة نحو الاعتبار. [..]

إن كل حسم لا يكون بذلك أبداً نقداً تاريخياً ينبغي عليه أن يبقى في كل مرة في نطاق عصره. إن الحسم يتهيأ بوصفه اعتبار لماهية العصر الذي يقع عند اكتمال الحداثة. [...] لذلك لا يعني تهيو الحسم الإعداد لهذا [الحسم] نفسه، كما لو كان أو ما يزال صنيعاً (Gemächte) ممكناً في الإنسان. إنه لا يهيئ إلا فضاء-لعب-الزمان (der Zeit-Spiel-Raum) الذي فيه ينبغي أن يحدث (ereignen) تحول ماهية (..) الحيوان العاقل على نحو تاريخاني. من أجل هذا التهيؤ ينبغي على الاعتبار المفكر (die denkerische Besinnung) ألا يعرف من نفسه أيضاً إلا كونه فعلاً ما (eine) سابقاً على التفكير، ربما كان الأوسع مدى، ولهذا السبب أن يلج بنفسه إلى الاعتبار الأكثر حدة بوصفه اعتبار النفس (Selbstbesinnung) البدني للفلسفة.

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

إن ما يلفت النظر هو حرص هيدغر على تمييز «الاعتبار» عن الأشكال الرئيسة للتفكير في الفلسفة الغربية: فالاعتبار ليس «جدلية» «القضايا» و«المفاهيم» («Dialektik der "Sätze" und "Begriffe"») التي تعوض «الموجود» بـ«الموضوعي» (Gegenständliches) المجرد من كل علاقة عيانية؛ وهو ليس «نقداً تاريخياً» (historische Kritik) لأراء ومذاهب عصر لا يستطيع من ثمة الإفلات من أحكامه المسبقة حول نفسه وحول العصور الأخرى؛ وبخاصة هو ليس «تفكراً» (Reflexion) بالمعنى الذي تحدّد به معنى التفكير في فلسفات الوعي من ديكرارت إلى هوسرل. إن الاعتبار ليس جدلاً أخرساً للقضايا لأنه تفكير في تاريخ الوجود وهو ليس نقداً تاريخياً لعصر ما لأنه تأسيس لحقيقة الوجود وهو ليس تفكراً خاصاً بالوعي لأنه «اعتبار بدني للفلسفة بنفسها» (anfängliche Selbstbesinnung der Philosophie).

- نحن الآن قد توقرنا على إيضاح لوجهي «المعقولية» لدى هيدغر، نعني «المفهومية» في أفق الانطولوجيا الأساسية و«الاعتبار» في طوبيقاً تاريخ الوجود، وصار بذلك مطلوباً أن نوضح طبيعة الدور الذي يؤديه معنى «الزمان» في هيكله هاتين الصيغتين.

3- «الزمانية» بديلاً عن «الذاتية» في فهم «المعقولية»: أو الزمان بوصفه «الأفق المتعالي» (der transzendente Horizont) للمفهومية لدى هيدغر الأول و«العهد» (das Ereignis) بوصفه فضاء-الزمان الذي من شأن «اعتبار» تاريخ الوجود لدى هيدغر الثاني

إن الإقرار بأن هيدغر قد تحرك طيلة مسيرته في نطاق الانتقال المعاصر من براديجم الوعي إلى براديجم اللغة يدعونا ليس فقط إلى قراءة برنامج «الانطولوجيا الأساسية» (هيدغر الأول) وإشكالية «تاريخ الوجود» (هيدغر الثاني) بوصفهما صيغتين أخريين من المنعرج اللغوي القاري، بل وأيضاً وبنفس القدر إلى التساؤل عن وجه الطرافة في اعتزام هيدغر الأول «تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن الوجود» (1926أ: 41) وإعلان هيدغر الثاني بأن «فضاء-الزمان إنما ينتمي إلى الحقيقة في معنى التآصل في كينونة الوجود بوصفه عهداً» (1938/1936: 372).

إته إذا كانت الرومانسية الألمانية قد مثلت حلقة الانتقال⁽¹⁰⁵⁾ من نطاق «نظرية المعرفة» (ديكارت، لوك، هيوم، كانط) إلى أفق المثالية الألمانية بوصفها «الشكل الفلسفي من الرومانسية» (فيشته، شيلنغ، هيغل)، - فإن هيدغر⁽¹⁰⁶⁾، من جهة ما هو علامة على «نصانية» (textualisme) أساسية، يمكن قراءته بوصفه «رومانسية ما بعد فلسفية» (romantis postphilosophique)، تقوم على زحزحة النموذج النظري للفيلسوف من «القضايا العلمية» إلى «التشكيلات الخطيبية»⁽¹⁰⁷⁾، ومن ثم معاملة كل من العلم والفلسفة بوصفهما «جنسين أدبيين» (genres littéraires) في أفضل الأحوال⁽¹⁰⁸⁾. ونحن لا نستعمل صفة «رومانسي» (romantique) في دلالتها التاريخية، بل بالمعنى الطوبقي الذي يعطيه رورتي لهذا المصطلح: إن الموقف الرومانسي لا يحيل على «الأشياء» بل على «النصوص» بعامّة؛ وهو لا يقوم على التمييز بين «القضايا» الصادقة والكاذبة بل يبحث عن «المعجم الحيّد» (le bon vocabulaire) لأن ما يحركه هو السؤال «أي معجم نستعمل؟»؛ وأخيراً فإنه موقف لا يرى في «المعجم العلمي المستعمل غير معجم من بين معجم أخرى»، وأنه ليس من الضروري أن نسلم بأولية المفردات العلمية أو أن نردّ المفردات الأخرى إليها⁽¹⁰⁹⁾.

- إته في سياق هذا النحو من التفلسف «الرومانسي» أتى هيدغر إلى تدبير نمط مخصوص من «المعقولية الهرمينوطيقية»، أولاً، في حقبة «الانطولوجيا الأساسية» منظوراً لها في ضوء المنعرج اللغوي، من خلال «هرمينوطيقا اللوغوس» (1926أ: 25) التي تقوم على الانتقال من «بما هو الأوفنطوبي» إلى «بما هو الهرمينوطيقي» (1926أ: 258) بواسطة تجذير معنى «الزمان» بوصفه أفقاً متعالياً لإرساء ضرب من «هرمينوطيقا الهُو» يعتبرها الأساس الأصيل لتخريج مسألة «مفهومية» (intelligibilité، Verständlichkeit) معنى الوجود (1926أ: 4)؛ وثانياً، في حقبة «تاريخ الو-جود»، من خلال ما يسميه هيدغر الثاني في محاضرة 1950 عن اللغة، «التفكير على إثر اللغة» (penser en suivant le langage) (1950ب: 15-16)، وذلك بوصفه طريقاً لم يعد متعالياً بل صار تاريخانياً لـ«اعتبار» (Besinnung) معنى «اللوغوس» في ضوء كينونة الوجود بوصفه «عهداً» (das Ereignis). - ونحن غرضنا الآن أن نقدّم صيغة بيانية عن دور مسألة «الزمان» في تخريج معنى «المعقولية» في كتابات هيدغر الأول ثم الثاني تالياً.

(105) عن الرومانسية بوصفها «منعرجاً» بالنظر إلى العقلانية الحديثة التي تكتمل في ظاهرة التنوير راجع: Gadamer 1965: 130-132.

(106) عن المسافة التي قطعها هيدغر بالنظر إلى الرومانسية راجع: نفسه: 133، 137.

(107) Foucault 1972: الفصل 2.

(108) Rorty 1982: 141، 143.

(109) Rorty 1982: 142.

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

إن إشكالية هيدغر قد تكوّنت منذ أول أمرها من همّين متوازيين وإن كانا غير منفصلين: فمن جهة نجد همّ «المباحث المنطقية»⁽¹¹⁰⁾ التي بدأت منذ مقالة 1912 «بحوث مستجدة في المنطق (Neuere Forschungen über Logik)» وتواصلت في أطروحة 1913 عن نظرية الحكم في المذهب النفساني (Die Lehre vom Urteil im Psychologismus) وأطروحة التأهيل سنة 1915 عن نظرية المقولات ونظرية الدلالة لدى دونس سكوت (Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus)، وندوة صيف 1916 عن «كتابات أرسطو المنطقية» ودرس شتاء 1917/1916 عن «المسائل الأساسية للمنطق»، وهو توجه في البحث تمّ تجديده بدءاً من 1919 تحت عنوان فكرة «العلم الأصلي» وذلك خاصة في درس صيف 1922 عن «تأويلات فينومينولوجية لأرسطو: الانطولوجيا والمنطق» وفي تقرير ناتورب سنة 1922 وأخيراً في درس 1926/1925 حول مسألة الحقيقة⁽¹¹¹⁾، إذا لم نعتبر مع بعض الشراح أنّ الوجود والزمان نفسه هو كتاب في المنطق⁽¹¹²⁾.

ومن جهة أخرى، نحن نجد همّ البحث في «مفهوم الزمان» الذي نشته درس التأهيل سنة 1915 بعنوان «مفهوم الزمان في علم التاريخ» (Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft)، ثمّ تمّ تأصيله بخاصة في دروس 1923-1919 تحت عنوان «هرمينوطيقا العيانية» وجمعت أطرافه في برنامج محاضرة 1924 بعنوان «مفهوم الزمان»، وأخذ هالة عليا بخاصة في درس صيف 1925 بعنوان «تاريخ مفهوم الزمان: مقدمات نحو فينومينولوجيا الطبيعة والتاريخ»، الذي يُعدّ المسودة قبل الأخيرة من الجزء المنشور من الوجود والزمان. - أما من ناحية تاريخ النصوص، فقد بدأ يتوضّح راهنا أنّ إشارة هيدغر إلى سنة 1919 في أحد هامش الوجود والزمان (1926: أ: 72، هامش 1) بوصفها لحظة انبثاق الطريق الذي قاد إلى كتاب 1927، ومن ثمّ فاصلاً حاداً بين حقيقتين في مسيرته، هو معطى ينبغي إعادة التاريخ له على نحو يبيّن حدوده⁽¹¹³⁾. فإنّ ما سماه هيدغر «هرمينوطيقا فينومينولوجية» (phänomenologische Hermeneutik) في درس صيف 1919 «الفينومينولوجيا وفلسفة القيم المتعالية» (1919: ب: 131) وصار في كتاب 1927 يحمل أسماء عدة مثل «هرمينوطيقا الدارين» (1926: أ: 436) و «هرمينوطيقا» (λογος) (1926: أ: 25)، - هو سلوك «نظري» لم يظهر فجأة بل سبقته «مسودات» عدّة دشنتها كتابات هيدغر الشاب، وجنّرتها دروس ما بعد 1919 وأعطاهها كتاب الوجود والزمان صيغتها الصناعية.

إنّ نكتة الإشكال تكمن في طبيعة العلاقة التي يفترضها هيدغر بين كتاباته «المنطقية» وبحوثه في «مفهوم الزمان». إنّ سنة 1915 قد شهدت مولد طرفي العلاقة في مسيرة هيدغر: أطروحة «منطقية» (كانطية جديدة وهوسرلية) عن نظرية المقولات ونظرية الدلالة لدى دونس سكوت من جهة، ودرس «هرمينوطيقي» (دلثاني⁽¹¹⁴⁾) عن «مفهوم الزمان في علم التاريخ» من جهة أخرى. هذا المولد المزدوج، المنطقي-الزمانى لإشكالية هيدغر، قد ظلّ يخيم على مباحثه طيلة حياته؛ ربّ ازدواج لم تكن صعوبة تأويل معنى «الواو» في عنوان كتاب الوجود والزمان غير أشهر صورة عنها فحسب.

(110) عن عبارة «المباحث المنطقية»، ر: Oudemans 1990: 85-105؛ Courtine 1996: 7-8.

(111) عن جميع هذه المعطيات ر: Kisiel 1993: 469-476.

(112) Vukicevic 1988: 4.

(113) ذلك ما صار مفروغاً منه بعد الرسم الكرونولوجي لمسيرة هيدغر، من 1915 إلى 1927، الذي ضبطه تيودور كيسيل المشهور اليوم بإحاطة بتاريخ نصوص هيدغر غير مسبوق، وخاصة كما بسطها في كتابه العمدة نشوء الوجود والزمان لهيدغر (The Genesis of Heidegger's Being and Time) الذي نشره سنة 1993. فهو يميّز بين ثلاثة نشوءات لكتاب الوجود والزمان: أ- في شكل «هرمينوطيقا الحياة العيانية» (1915-1921)؛ ب- في شكل «نقص للانطولوجيا الأوسولوجية لأرسطو بواسطة انثولوجيته» (1921-1924)؛ ج- في شكل «إعادة رسم السؤال الكلاسيكي عن الوجود رأساً انطلاقاً من الحركية الزمانية للحالة الإنسانية» (Kisiel 1993: 8-9).

(114) نسبة إلى دلثاني.

- لقد بات ممكناً القول اليوم، بفضل ما نُشر من الطبعة الكاملة، إن ظهور مصطلح «الزمانية» (Zeitlichkeit) إنما هو حدث جُد سابق على المعالجة التي قُنتها كتاب الوجود والزمان سنة 1927. فإن المتصفح لما جاء في دروس الحقبة السابقة على هذا التاريخ والتي يرجعها هيدغر نفسه (1926، ص 72 هامش 1) والشراح من بعد (بوغلار 1963، ص 35؛ كيسيال 1993، ص 15-17؛ غرايش 1994، ص 13) إلى سنة 1919 بوصفها بداية حاسمة لها، إنما يجد أن سياقاً بعينه كان قد هيأ المجال أمام إمكانية هيدغر إلى مسألة الزمانية أكان ذلك من جهة الاصطلاح أم من جهة الاستشكال. ونحن يمكن أن نصف هذا السياق كما يلي: أولاً من جهة الموضوع حيث يتعلق الأمر بما يسميه كيسيال (1993، ص 116 وما بعدها) «تفكيك الحياة» (deconstruction of life)، وهو على ما يبدو غرض درسيّ شتاء 1919-1920⁽¹¹⁵⁾ وصيف 1920⁽¹¹⁶⁾. وثانياً من جهة التوجه حيث يتخذ من التجربة المسيحية الأصلية قبلة إشكالية، وهو مقصود درسيّ شتاء 1920-1921⁽¹¹⁷⁾ وصيف 1921⁽¹¹⁸⁾. وثالثاً من جهة التأصيل حيث يثاقب خاصة إلى أرسطو، وذلك هو مطلب درسيّ شتاء 1921-1922⁽¹¹⁹⁾ وصيف 1922⁽¹²⁰⁾، وهو مطلب يجد له صياغة مركزة في تقرير 1922⁽¹²¹⁾ الذي كان يفترض أن يكون «مقدمة» لكتاب قادم عن أرسطو لم يظهر قط. وأخيراً من جهة البرنامج الهرمينوطيقي الذي ينتهي إليه هيدغر عندئذ، حيث يعلن أن المهمة المنوطة بعهدة الفلسفة بعامة هي «هرمينوطيقا العينية» (Hermeneutik der Faktizität)، وذلك هو غرض درس صيف 1923⁽¹²²⁾.

(115) عنوان هذا الدرس هو «المسائل الأساسية للفينومينولوجيا». أما في رسمه الألماني فهو:

-Grundprobleme der Phänomenologie, in GA 58 (1992).

-عن عرض خاص لهذا الدرس انظر: كيسيال 1993، ص 117-123؛ وغرايش 1994، ص 134-152. وكذلك بعض إشارات غرايش 1994، صص 23، 26-27، 30، 36، 39، 40.

(116) عنوان هذا الدرس هو: «فينومينولوجيا الحدس والعبارة. نظرية التكون الفلسفي للمفهوم». وهذا العنوان في الألماني:

«Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung», in: GA 59 (1993).

أما عن عرض خاص لمضمون هذا الدرس فيمكن الرجوع إلى: كيسيال 1993، ص 123-137.

(117) عنوان هذا الدرس هو: «مدخل إلى فينومينولوجيا الدين». وهذا عنوانه في الألماني:

«Einleitung in die Phänomenologie der Religion», in: GA 60 (1995) 1-156.

-أما عن عرض خاص لمضمون هذا الدرس فيمكن الرجوع إلى: كيسيال 1993، ص 151-191.

(118) عنوان هذا الدرس هو: «أغسطينوس والأفلاطونية المحدثة». أما رسمه في الألماني فهو:

«Augustinus und der Neoplatonismus», in GA 60 (1995) 157-246.

-عن عرض خاص لهذا الدرس انظر: كيسيال 1993، ص 149-219.

(119) عنوان هذا الدرس هو: «تاويلات فينومينولوجية لأرسطو. مدخل إلى البحث الفينومينولوجي». أما رسمه في الألماني:

-Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, in GA 61 (1985a, 1994b).

-عن عرض خاص لهذا الدرس انظر: كيسيال 1993، ص 232-238. وكذلك إشارات غرايش 1994، ص 30-40.

(120) عنوان هذا الدرس هو: «تاويل فينومينولوجي لمختارات من أنطولوجيا ومنطق لأرسطو». أما العنوان في رسمه الألماني فهو:

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

-عن عرض خاص لهذا الدرس انظر: Kisiel 1993، ص 238-248.

(121) أخذ هذا التقرير هذا العنوان: «تاويلات فينومينولوجية لأرسطو (بيان الوضعية الهرمينوطيقية)». وهذا رسمه في الألماني:

-Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation).- Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Texte original et traduction française par J. F. Courtine (Trans-Euro-Repress, Mauvezin, 1992).

-أما عن عرض خاص لمضمون هذا التقرير انظر: Kisiel 1993، ص 248-271.

(122) عنوان هذا الدرس هو: «الأنطولوجيا. هرمينوطيقا العينية». وهذا رسمه في الألماني:

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

كيف نتحرك داخل هذا السياق الذي لا يهتما على الحقيقة إلا من حيث أنه كان السياق الذي ظهر في عضونه أول استعمال للفظة «الزمانية» (Zeitlichkeit) ؟ - نحن نعثر لدى كيسيل⁽¹²³⁾ (1993، ص 510) على تاريخ دقيق شبه كامل سواء لظهور هذا اللفظ أو للسياق الذي اشتغل فيه، حيث يبين أن أول استعمال للفظة «الزمانية» يعود إلى درس صيف 1920 الذي ألقاه هيدغر بعنوان «فيومينولوجيا الحس والعبارة. نظرية التكون الفلسفي للمفهوم». على أن الاستعمال الاصطلاحي الدقيق للفظة الزمانية لا يبدأ في الاشتغال إلا منذ تقرير 1922 عن أرسطو، حين أخذ هيدغر في اعتماد الزمانية كجهة جوهرية لاستبصار معنى الوجود الإنساني بما هو كذلك، وذلك بعد استثمار أولي طريف لهذا المصطلح في تأويل التجربة الأصلية للحياة المسيحية في درس شتاء 1920-1921 الذي ألقاه هيدغر بعنوان **مدخل إلى فيومينولوجيا الدين**. بيد أن تشخيص كيسيل يسكت بعض السكوت عن الدور الحاسم الذي أذاه درس صيف 1923. ونحن نجد أن ميشال هار (1994، ص 74-76) قد أبرز وإن بشكل من الاقتضاب وجهاً من وجوه الطرافة في هذا الدرس: أنه قد انكب على نحو غير مسبوق على استقصاح طريف للزمانية ولكن من حيث هي «زمانية سائدة»، أي «زمانية اليوم (Heute)» أو الزمانية من جهة ما هي مقام «الوعي التاريخي» المعاصر. على أننا نفترض أن بيت اللقصيد في هذا الدرس ليس استفسار معنى التاريخ فذلك مبنول بعد في الدروس السابقة (هيدغر 1919ب، ص 132-135؛ درس صيف 1920 حسب عرض كيسيل 1993، ص 127-130؛ 1920-1921، ص 31-54؛ 1921-1922، ص 62-76)، وإنما أن مصطلح الزمانية قد بدأ في تادية وظيفة خطيرة، ألا وهي مرادفة «العيانية» نفسها؛ ووجه الخطر هنا أن معنى العيانية في «هرمينوطيقا العيانية» ليس سوى المعنى الأخص للدازين نفسه.

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

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

عن عرض خاص لهذا التحرس انظر: Kiesel 1993، ص 274-275 و 330-330؛ Greisch 1994، ص 37-38 و 40-41؛ Haar 1994، ص 74-76.

(123) را: Kiesel 1993: 510.

هيدغر من هذه المعادة الزمانية لبني الدازين اليومي لا تتعدى مطلب «التحقق» (Bewährung) من «القوة المقومة» للزمانية (1926، ص331) فإبتنا نأخذ بتأويل ريكور في كون هذا الفصل الرابع الذي نهض بخطة المعادة الزمانية لليومية يمكن هو نفسه أن يُعتبر ضرباً من «الأجل الإضافي» (ريكور Ricoeur 1985، ص122) الذي جعله هيدغر «متخللاً» (intercalé) بين مبحث الزمانية بما هي كذلك في الفصل الثالث ومبحث التاريخية في الفصل الخامس.

إته بعد المعادة الزمانية لهرمينوطيقا الهو اليومي، انما بلغ هيدغر إلى الصعوبتين الأساسيتين التين تهتدان مسألة الزمانية من الداخل، ألا وهما أولاً: كيف يترَمّن الدازين من حيث هو زمانية؟ وبعبارة أدق: ما هي «بنية ترَمّن الزمانية» (Zeitlichkeit die Zeitigungsstruktur der)؟ (1926، ص332)- حيث أنّ بنية ترَمّن الزمانية انما هي حسب هيدغر ليست شيئاً آخر سوى «التاريخية» (die Geschichtlichkeit) (1926، ص332). وثانياً: «داخل» أي نمط من الزمان يمكن للدازين أن يلاقي الموجود داخل العالم؟ - إن الجواب هو أنّ الزمان الذي يوجد «فيه» الموجود داخل العالم هو «الزمانية الظرفية» (die Innerzeitigkeit) (1926، ص333). وإته من أجل تبيان هذين الوجهين الجديدين من زمانية الدازين، نعني التاريخية والزمانية الظرفية، نذر هيدغر بقية الوجود والزمان إلى حدّ الفقرة 81⁽¹²⁴⁾، أي الفصلين الخامس والسادس من قسمه الثاني.

و إذا كانت مهمة المعادة الزمانية لليومية لا تتعدى بذل «التحقق العيني» (konkrete Bewährung) (1926، ص234) الذي يحتاجه التحليل الكيانوي-الزماني للدازين اليومي، فإنّ التكتشف عن بنية ترَمّن زمانية الدازين بوصفها «تاريخية» انما كان «للتدليل» (zum Erweis) على أنّ «التاريخية من جهة ما هي هينة-وجود الكيان انما هي "في أساسها" قائمة على الزمانية» (1926، ص404). أمّا إيضاح زمانية الموجود داخل العالم بوصفها «زمانية ظرفية» فإنّ القصد منه هو تدارك الطابع «اللامكتمل» (die Unvollständigkeit) للتحليل الزماني السابق للدازين، وذلك من حيث أنه لا يمكن الدازين اليومي من أن يعبر «صراحة» (ausdrücklich) عن نمط الزمان الذي يشقّ منه فهمه الانطولوجي لليومية (1926، ص404). -إننا نفترض أنّ مهمة الفصول 3-6 من القسم الثاني من الوجود والزمان انما هي ضرب من المعادة الزمانية للمعقولة الكتابوية التي أنجزها هيدغر طيلة القسم الأول والفصلين الأولين من القسم الثاني، وذلك: أولاً بتحديد ماهية الزمانية؛ وثانياً بمعادة زمانية لتحليلية الدازين اليومي؛ وثالثاً بالتكشيف عن بنية ترَمّن زمانية الدازين بوصفها تاريخية؛ ورابعاً بإيضاح نمط الزمانية التي يشقّ منها الدازين اليومي المفهوم السائد للزمان، نعني الزمانية الظرفية.

- ولكن من أجل أنّ مطلوبنا ليس أن نعرض موادّ كتاب الوجود والزمان، وانما أن نوضح طبيعة نشوء الإشكالية التي أتى منها وفي سياقها إلى مناظرة هيغل، فإبتنا سنقتصر على الفحص عن المسائل التي اعتبرها هيدغر (1926، ص405) نقاط التماس مع التصوّر الهيجلي للعلاقة بين الروح والزمان؛ هذه المسائل هي زمانية الدازين والعلاقة بين زمانية الدازين وزمان العالم وأصل المفهوم العامي للزمان.

ب - «العهد» (Ereignis das) بوصفه فضاء-الزمان الذي من شأن «اعتبار» تاريخ الوجود (1936/1938)

يذهب فون هرمان⁽¹²⁵⁾ إلى اعتبار 1936 سنة حاسمة في بلورة مسألة تاريخ الوجود. وهو ينطلق في تخريج ذلك من تتبهيين خطيرين أثبتهما هيدغر في نسخته الشخصية من رسالة في

(124) وذلك أنّ الفقرتين الأخيرتين (§§82-83) انما اضطلعنا بنحو من المعادة لا لزمانية وانما لهرمينوطيقية لجملة الاستشكال الذي بذله الكتاب في جملته، حيث أنّ مناقشة المفهوم الهيجلي للزمان (§82) كما استنتاف النظر من جهة السؤال عن معنى الوجود (§83) انما هما إجراءان هرمينوطيقيان ولا يتعلقان بالبحث الصناعي في التأويل الكيانوي للزمانية.

(125) von Herrmann 1989 ب: 46-47.

الإنسانية: أولهما يفتن إلى أن المسألة المفكر فيها «لم «يخترعها الفكر» للتو، عند تحرير النص، وإنما أن ذلك «يرتكز على جملة مسار طريق أضع سنة 1936، في اللحظة التي أضح لديها إمكان الإقدام على قول حقيقة الوجود لا غير» (ط.ك. ج 9: 313؛ ذكره von Herrmann 1989 ب: 47)؛ أما الثانية فهي هذه - «العهد (Ereignis): الكلمة الهادية لتفكيرى منذ 1936» (ط.ك. ج 9: 316؛ ذكره von Herrmann 1989 ب: 47). - بيد أن المتصفح لكتابات 1935-1932 يكشف للتو أنها لم تكن كتابات بلا وجهة أو خلوا من أي استشكل أصيل لمسألة تاريخ الوجود. إنها قد أخذت فعلاً تستكشف مسائلها على نحو يبتعد شيئاً فشيئاً من أفق الانطولوجيا الأساسية ويقترب شيئاً فشيئاً من ميدان تاريخ الوجود. لنقل فقط إنها ما تزال تنفتد إلى «الكلمة الهادية» التي تمكنها من صياغة فكر تاريخ الوجود ومن ثمة من استشراف معنى المنعرج بوصفه حدثاً في صلب الوجود نفسه وليس انحساراً منهجياً عن دهرية الوجود.

- أجل، إن محاضرة 1930 في ماهية الحقيقة، - برغم ما يقوله التناول الذاتي الذي صرح به هيدغر ضمن رسالة 1946 في الإنسانية، من أن هذه المحاضرة قد «تهب استشرافاً معيناً نحو فكر المنعرج من «الوجود والزمان» إلى «الزمان والوجود»» (1946: 68-69)، وعلاوة على أن الاستشكل فيها لم يذهب إلى غايته الموعودة⁽¹²⁶⁾ - ما تزال تروح بشكل حاد تحت وطأة إشكالية الدازين، وذلك من حيث أنها لا تطرح السؤال عن ماهية الحقيقة إلا في ضوء سلوك الإنسان «من الدازين» (im Da-sein) الذي يخصه بوصفه الموجود القادر على «التوجد» (Ek-sistenz)، أي على احتمال ماهية الحقيقة بوصفها حرية جذرية، أي بوصفها «ترك الموجود يوجد» (das Seinlassen von Seiendem) على النحو الذي له (1949/1943/1930: 15-17؛ ت.ف. 174-177). ومن أجل أنها تستعمل مصطلح «التاريخ» في معنى ما يزال كيانياً، أي متقوماً في ماهيته بصنف معين من «القرارات» (Entscheidungen) المتعالية التي يصدرها الدازين انطلاقاً من «الإمكانات الماهوية» التي ينطوي عليه نمط وجوده بوصفه موجوداً «يتوجد» (ek-sistieren) (1949/1943/1930: 18؛ ت.ف. 179)، - فإنه من الصعب أن نعول على هذا النص في رصد الملامح الأولى لفكرة «تاريخ الوجود».

لكن الملامح الأولى لميدان تاريخ الوجود إنما تبدأ في الانبجاس منذ درس شتاء 1932/1931 في ماهية الحقيقة وتأخذ في الاطراد حتى درس صيف 1935 بعنوان مدخل إلى الميتافيزيقا، مروراً بدرس صيف 1932 عن بدء الفلسفة الغربية (أنكسيماندر وبارمنيدس) ثم بخاصة درس صيف 1934 عن المنطق بوصفه سؤالا عن ماهية اللغة ودرس شتاء 1935/1934 عن أناشيد هلدلين (جرمانيا والرلين).

فنحن نلاحظ فعلاً أن درس شتاء 1932/1931 قد اعتمد منذ البداية على ما يسميه هيدغر «الترجع إلى تاريخ مفهوم الحقيقة: لا [في معنى] التوكيد التاريخي للأراء المسبقة، وإنما [في معنى] التعرّيج على التجربة الإغريقية البدئية للـ αληθεια (اللامحجوبة)»⁽¹²⁷⁾ (1932/1931: 8)؛ وهي

(126) إن ما كان يخطط له هيدغر سنة 1930 في ماهية الحقيقة وانحسر دونه للبحث عننذ (1943/1930: 29)، لن يأخذ في التحقق إلا انطلاقاً من درس 1938/1937، حيث انتقل هيدغر كما هو مأمول من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية؛ رب انتقال نحن نعتز على صياغته النهائية في المقطع الذي أضافه هيدغر سنة 1949 لنص «الملاحظة الختامية» (Schlußanmerkung) التي ضمنها للطبعة الثانية لمقالة في ماهية الحقيقة (1949/1943/1930: 28-29 للقرنان 1-2). - يقول هيدغر سنة 1949 ضمن الطبعة الثانية لمقالة في ماهية الحقيقة (1949/1943/1930: 29): «إن محاضرة "في ماهية الحقيقة" قد كان يجب بعد، ضمن المشروع الأصلي، أن تستكمل بثانية "في حقيقة الماهية". [لكن] هذه أخفقت في مسعاها لأسباب هي الآن موضحة في الرسالة "حول الإنسانية".» هذا القول من مقطع سكتت عنه الترجمة الفرنسية لهذا النص التي أعدها ألفونس دي فالانس (A. de Waelhens) وولتار بيمل (W. Biemel) عن طبعة 1954 وشُرت ضمن مجموع Questions I عن غيلمار سنة 1968. (127) وهو عنوان الفقرة 2 من درس 1932/1931.

خطة يبدو أن هيدغر قد استعاض بها عن تقليد السؤال عن ماهية الحقيقة على أرضية التحليل الكيانوي الذي رزحت تحته محاضرة 1930. ربّ استشكل يبدو أنه مكن هيدغر من تحقيق أمرين طريفيين: أولاً الانتقال من مقام «المعنى» (der Sinn) إلى مقام «الأروخ» (das Geschehen) في مساعلة مشكل الماهية، ومن ثمة إخراج مشكل الماهية من ربة السؤال عن فهم الوجود وفتحته على مشكل «تاريخ الوجود» دون أن يملك المصطلح اللازم للإشارة إليه (1932/1931: 18)؛ وثانياً تأويل أمثلة الكهف من جهة بيان ماهية الحقيقة بوصفها أروخاً أو تاريخاً ماهوياً (Wesensgeschichte) (1932/1931: 112) بلغ حدّاً من الطرافة أنه استشرف «فهم الأروخ الذي من شأن ما نسميه التاريخ، أي [أروخ] الوجود الذي من شأن الموجود» (1932/1931: 62)؛ وهذه ملامسة طريفة لفكر تاريخ الوجود، وإن كان درس 1932/1931 لم يلبث أن انحسر دون الطريق إلى طرح فكر تاريخ الوجود، وذلك أنه ما يزال يفهم «السؤال عن ماهية الحقيقة بوصفه سؤالاً عن تاريخ ماهية الإنسان» (1932/1931: 112-116) وليس سؤالاً عن تاريخ الوجود بما هو كذلك.

أمّا المنعطف الحاسم فهو سنة 1934⁽¹²⁸⁾. إنها السنة التي وقف فيها هيدغر، ضمن درس صيف 1934 عن المنطق بوصفه سؤالاً عن ماهية اللغة، على أن برادغم اللغة هو عدسة تاريخ الوجود. ههنا اكتشف هيدغر ماهية اللغة لا بوصفها استعداداً كيانوياً، أي خاصية يملكها الدازين الأصلي، كما في الفقرة 34 من الوجود والزمان، بل بوصفها مقاماً أساسياً للتفكير في حقيقة الوجود ذاته، وليس كما يفهمه دازين ما. هذا الفهم للغة سوف يجد صيغته الخاصة في درس 1935/1934 عن أناشيد هلدلرين: إن ما يقترحه هيدغر هو صيغة بوطيقية للمنعرج اللغوي المعاصر يخرج بها من أفق الانتولوجيا الأساسية ويلج إلى ميدان تاريخ الوجود بلا رجعة، وحيث يتخلص تماماً من ملامح النظرة المتعالية لمسألة الوجود.

فقد يبدو أن ملامح المنعرج «الثاني» في مسيرة هيدغر قد بدأت في الظهور بعد «فشل العمادة» رأساً سنة 1934⁽¹²⁹⁾. لا يعيننا هذا المشكل من زاوية البحث في ما إذا كان هيدغر «فنازياً» أم لا، مادام البحث البيوغرافي نفسه يثبت أن النازيين قد اتهموه أيضاً بأنه نصير لليهود⁽¹³⁰⁾، بل نكتفي بالإشارة إليه بوصفه علامة على «أزمة» جذرية في الدازين الشخصي لهيدغر نفسه⁽¹³¹⁾، أدت ليس فقط إلى «خروجه من المسرح العمومي للجامعة»⁽¹³²⁾، بل بخاصة إلى تجريب منعطف حاسم في طريقة تفكيره التي دأب عليها منذ 1919، ولم يؤدّ المنعرج «الأول» إلا إلى زعزعتها فحسب. إن قرار «الاستقالة» من خطة العمادة قد نجم عن خيبة أمل في ما كان ينتظره هيدغر من «القومية الاشتراكية»، التي فشلت في تحقيق أهدافها التي هي حسب رأيه: «التجديد الروحي للحياة في جملتها ومصالحة الصراعات الاجتماعية وإنقاذ الوجود الغربي من أفة الشيوعية»⁽¹³³⁾.

إلى أيّ جهة سوف ينعطف هيدغر سنة 1934 للبحث عن المقام الذي يمكنه أن ينجح حيث فشلت «الجامعة» العيانية في تحقيقه؟ - إنه هنا إما تبرز للعيان طرافة وخطورة درس 1934/1933 عن أناشيد هلدلرين⁽¹³⁴⁾، ثم الدروس اللاحقة عن نيتشه⁽¹³⁵⁾ (شتاء 1937/1936، صيف 1937، شتاء

(128) Faye 1992: 20.

(129) عن رصد مدقق لجانب البيوغرافي لمسألة «العمادة» و«فشلها»، ماذا كان هيدغر سنة 1933 ينتظر من الحركة «القومية-الاشتراكية»؟ وكيف أصبح هيدغر عيدا؟، وطبيعة «السياق الحربي لخطاب العمادة»، وأثر العمادة على العلاقة الشخصية والإنسانية بين هيدغر وهوسرل، وأخيراً كيف تراءى لهيدغر «فشل العمادة» وانسحابه في سداسي

1934/1933، انظر: Ott 1988: 139-265.

(130) Ott 1988: 261-262.

(131) Ott 1988: 247.

(132) Ott 1988: 255.

(133) Ott 1988: 144.

(134) Ott 1988: 258.

(135) إذا كان بين تاويل هلدلرين وتاويل نيتشه لدى هيدغر الثاني تشابه ناتج عن تسليمهما بأطروحة أن «الفكر» في ماهيته

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

إن هيدغر قد وجد سنة 1934 في «التماهي مع هلدرلين» (Iocidentification à Hölderlin) المقام الأساسي الذي مكّنه من احتمال «العدمية» التي صارت واقعة عمومية: إنه إذا كان هيدغر يفترض - حسب تخريج طريف لهوغو أوط - أنه «ليس هناك تاريخ إلا متى تم استدعاء ماهية الحقيقة على نحو بدني»، فإن 1933 قد ظهرت له في مظهر ذلك «الحديث» النادر الذي استشرفه هلدرلين على نحو «لا-راهن» تحت اسم «المقدس»، لكن الألمان لم يكونوا مهيبين لاستقباله، فأعرضوا عن الفيلسوف الذي جاء لفك دلالاته، فانسحب «المقدس» وتوارى في حجاب «البدء» الذي لا يعرف «الهم» العمومي منه غير «منطقة» العياني الذي لا يبقى⁽¹³⁶⁾. وإذا كانت سنة 1936 حاسمة في مسيرة هيدغر الثاني، من جهة ما هي لحظة توفّره على «الكلمة الهادية لتفكير» منذئذ، نعني كلمة «العهد» (Das Ereignis)، فإن هذا المقام لم يصبح دانياً دفعة واحدة أو فجأة، بل هو ثمرة بطيئة وملتوية لجملة من الانزياحات الطريفة التي تحوّل بمقتضاها نظراً هيدغر من حقل الفلسفة «المفهومية» إلى أفق الكتابة «المفكرة» التي لا تتردد في استكشاف ماهية الوجود خارج نصوص الفلاسفة بالمعنى الأفلاطوني للتسمية. فهيدغر قد تدرّج في الابتعاد عن النصوص «المفهومية» والاقتراب من الكتابة «المفكرة» على هذا النحو:

من درس 1932/1931 الذي أخذ تناول «ماهية الحقيقة» كما ارتسمها أفلاطون من خلال «أمثولة الكهف» - أقرب النصوص «الميتافيزيقية» إلى أسلوب التفكير «غير المفهومي» في معنى الوجود، إلى درس صيف 1932 عن بدء الفلسفة الغربية (انكسيماندر وبارمنيدس)، أي عن العنصر «قبل الميتافيزيقي» للتفكير الذي لم يخضع لقر «الأفلاطونية»، إلى درس صيف 1934 عن المنطق بوصفه سؤالا عن ماهية اللغة، - حيث دخل هيدغر بشكل حاسم في احتمال صريح لبراديجم اللغة، وحيث بات مقرر أن اللغة وليس الأنساق الفلسفية هي بيت الوجود، إلى درس 1934/1935 عن أناشيد هلدرلين «جرمانيا» و«الراين»، - حيث عثر هيدغر آخر الأمر على «المقام الأساسي» الذي عدل عليه جملة تفكيره الثاني، نعني نمط «القول» الأصلي الذي يقع خارج رتبة «الفكر الحسابي» للميتافيزيقا، إلى درس صيف 1935 مدخل إلى الميتافيزيقا، حيث صارت صعبة التفكير قبل-سقراطية أساسا، مثل بارمنيدس (1935: 104-105، 119-121) وسوفكليس (1935: 116-117) وهرفلديس (1935: 122)، وحيث صارت «الشذرات» قبل-الميتافيزيقية هي مصدر النور الذي يقرأ خلاله تاريخ الميتافيزيقا من أرسطو (1935: 133) إلى كانط وهيغل (1935: 134).

- إن حدثا حاسما قد طرأ على مسيرة هيدغر في هذه الفترة الممتدة من 1932 إلى 1935: إنه الانزياح المتواري ولكن الصارم من أفق تاريخ الميتافيزيقا ومن خطة «المنظرة» مع قدرها «الأفلاطوني»، أي «المثالي»، الذي طبعتها، إلى جهة تاريخ الوجود، الذي هو ليس فقط «سابقا» على

«شعر» - فإن هيدغر يفترض أن الفرق بينهما شاسع من حيث أن نيتشه هو «آخر أكبر مفكر في الغرب»، في حين أن هلدرلين هو علامة على «بدء آخر» جديد في أفق الغرب. انظر: Patten 2000: 165. ر: هيدغر (1941/1942: 143، 78).

أفلاطون (1942/1941: 101)، بل هو ينكشف في نصوص لم تتخذ شكل الكتابة «المفهومية»، وإنما تنبسط في «قول» أصلي لم يعرفه الفلاسفة وما هو من شأنهم. إنه جهة «قبل-السقراطيين» وجهة «الشعراء» صار هيدغر يبحث عن فضاء-الزمان الذي يفي بمهمة استكشاف الوجود. - من أجل ذلك يبدو لنا أن درس 1935/1934 عن أناشيد هلدلين قد تضمن طرفاً خاصة يمكننا أن نستجمعها في أربع عناصر منها انبجست الخصائص الأساسية لتفكير هيدغر الثاني بعامه:

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

ب- انجاسة العشرة الجذرية بين «المفكر» و«الشاعر» لدى هيدغر الثاني؛ فعلى خلاف هيدغر الأول الذي أقام هرمينوطيقاً الهو منذ 1919 على معاودة صارمة لنموذج التجربة المسيحية الأصلية، بحيث جعل من الصحبة السرية بين «الفيلسوف» التأويلي و«الثيولوجي المسيحي» (Theologe "christlicher")⁽¹³⁷⁾، الخلفية الأساسية لإشكاليته التي قادته إلى الجزء المنشور من الوجود والزمان، - نلاحظ أن هيدغر قد أخذ يحترف «التفكير» بوصفه «مناظرة مفكرة» (denkerische Auseinandersetzung) مع «تجلي الوجود» كما يمكن الظفر به من طريق «الشعر» (1935/1934: 69)، في معنى للشعر ينسحب على «شذرات» قبل السقراطيين ويتساوى فيه هلدلين مع هرقلديس (نفسه: 123-129). سنة 1934 غير هيدغر الشخصية السرية التي يستلهم منها صورة الفيلسوف، فبدلاً من «الثيولوجي المسيحي» هو قد ولى وجهه قبلة «الشاعر»؛ لكن هذا التغيير قد أدى في نفس الكرة إلى التحول الطريف من «فيلسوف» المفهوم - الذي لم يرغب عن كتاباته من 1919 إلى درس صيف 1931 عن ميتافيزيقاً أرسطو (مقالة 9) - إلى «مفكر» أخذ على عاتقه أن يخترع أدوات تفكيره على نحو لا يحتكم فيه إلى «العقل النظري» بل إلى مدى توقر المفكر فيه على «تجلي الوجود» (نفسه: ص: 6).

ج- اكتشاف مسألة «المقدس»⁽¹³⁸⁾ التي أخرجت هيدغر من مناظرة «الثيولوجيا» إلى التفكير الموجب في معنى «الإلهي». إن هذا المكسب يزداد طرفاً حين نعلم أن هيدغر قد سجل منذ الصفحة الأولى من درس 1935/1934 طبعة الرهان الذي يحرك توجهه إلى هلدلين: إنه تخطي ولع المعاصرين بالكتابة عن «هلدرلين والهة» (Hölderlin und seine Götter)، إلى بيان كيف أن هلدلين لا يفهم بواسطة «التاريخ» لنصوصه، بل بالوقوف على أن «أثره المفقود للزمان والمكان قد تجاوز بعد تصنعنا التاريخي وأسس البدء الذي من شأن تاريخ آخر، هذا التاريخ الذي يتبدئ بالكفاح من أجل الحسم في مجيء أو هروب الإله (die Entscheidung über Ankunft oder Flucht des Gottes)» (1935/1934: 1).

د- الانخراط الحاسم في احتمال براديجم اللغة، على نحو طريف تماماً، يهب الجهد «القاري» للإفلات من براديجم الأنا بنية طريفة. - هذا الانخراط كان قد سبقه اشتغال مزدوج على ماهية اللغة، كيانوي في الوجود والزمان (§ 34)، وانطولوجي في درس 1926/1925 (§§ 11-13)، بلغ في

(137) را: Greisch 1994: 35.

(138) Greisch 1983: 550 وما بعدها.

درس صيف 1934 هالته العليا، عندما ختم هيدغر كل تأويلاته السابقة للغة ليس فقط باستنتاج أن السؤال الأساسي لكل منطق هو السؤال عن ماهية اللغة، وأن «اللغة لا توجد إلا حيث تُتكلّم، حيث تحدث، أي بين البشر»⁽¹³⁹⁾، وليس في مزاعم «فلسفة اللغة»، بل بالتنبيه إلى أن سؤالنا عن الإنسان، أي «ما هو الإنسان؟» لا يؤهلنا للنفاد إلى ماهية اللغة، وذلك أن «السؤال الأصيل والمطابق ليس سؤال: ما هو؟ بل السؤال: من؟»⁽¹⁴⁰⁾. عند عتبة هذا الاستشكال الطريف للسؤال عن الإنسان كشف هيدغر عما يعتبره «الخطأ الأساسي للفكر الحديث» أي الافتراض بأن «الهُو» هو «تعيّن مميز للأنا» وبأن «الأناية» (die Ichheit) هي شرط «الهُوية» (die Selbstheit)⁽¹⁴¹⁾. إن هدف هيدغر هو «قلب» هذا التوجّه في نحو من «الثورة الكوبرنيكية» - حسب عبارة غرايش⁽¹⁴²⁾ - التي تهدف هذه المرة إلى اعتبار «الهُو» هي المحور الذي حوله «الأنا» وليس العكس. لكن ما أخطر من ذلك هو حسب رأينا أن هيدغر قد وقف سنة 1934 على أن مقام التفكير في هوية الهُو ليس «الزمانية» الكيانوية فحسب، كما في أفق الانطولوجيا الأساسية، بل «اللغة» هي نفسها حدث ماهوي ضمنه يأتي الدازين ليس فقط إلى الإجابة عن سؤال «من هو؟» بل عن السؤال عن ماهية الوجود نفسه: «فإنه فقط حيثما يكون ثمة زمانية تتزَمّن إنما تحدث اللغة، وإنه فقط حيثما تحدث اللغة إنما تتزَمّن الزمانية»⁽¹⁴³⁾. أين توجد هذه «اللغة الأصلية» التي تعيد تدبير العلاقة بين الهُوية واللغة؟ - إن الدليل الذي يحتجّ به هيدغر هو «القول الشعري الأصلي»⁽¹⁴⁴⁾. إن هذه النتيجة هي عينها نقطة انطلاق درس 1934/1935 عن اناشيد هلدراين: فمذ الفقرة 3 من الدرس يعلن هيدغر تأويله للغة في شكل أطروحة يبدو أنه لن ينفك عن الاحتجاج بها إلى آخر كتاباته:

«لسنا نحن من يملك اللغة، بل اللغة تملكنا، بالمعنى السيئ والمعنى السديد»
(1935:23/1934).

هذا الانخراط الجزري في صيغة بويطيقية طريفة عن براديجم اللغة، ليست عرضياً في تفكير هيدغر سنة 1934، بل هو فعل تأويلي حاسم وجد له في أطروحة هلدراين الرومانسية بأن «ما يبقى يؤسسه الشعراء» فاتحة حاسمة (1935/1934: 3). وبعبارة حادة، نحن نتأول قول هيدغر في الفقرة 3 من درس 1935/1934 «إذا كان يجب أن يكون حقاً أن دازين الشعوب إنما ينبثق دوماً انطلاقاً من الشعر» (1935/1934: 20)، بأنه انخراط متوار في الجهة التي أشار إليها نصّ أقدم برنامج نسق للمثالية الألمانية (Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus)، - الذي حدث أن نسبه بعض مؤرّخي الفلسفة الألمانية إلى هلدراين نفسه⁽¹⁴⁵⁾، تلك الجهة التي تقرر أن الفلسفة والتاريخ قد بلغا نهايتهما وأن «الشعر» هو الذي يبقى «معلم الإنسانية» (Lehrerin der Menschheit) هيغل، أعمال 1 (179): (235).

إنه في السياق الذي استحدثه هيدغر بعد 1934: إنما يصبح درس صيف 1935 **مخلخ إلى الميتافيزيقا** خطوة طريفة على طريق السؤال عن تاريخ الوجود، وذلك أنه استشرّف من بدايته إلى نهايته ضرورة ما يسمّيه «القفزة» (der Sprung) (1935:ت.ب. 18، 25، 181) في التسالّ القادرة على الانتقال من مستوى «السؤال الموجه للميتافيزيقا»، أي سؤال «ما هو الموجود بما هو موجود؟» إلى مستوى «السؤال الأساسي» (1935: 31)، أي سؤال «ما هو الوجود؟»، الذي من شأنه أن يبيّن كيف أن السؤال عن معنى الوجود هو نفسه «تأرُخ» (Geschehnis) (1935:17) مخصوص، وكيف أن «الدازين التاريخي» الأصيل هو وحده الذي

(139) ذكره Greisch 2000: 301.

(140) ذكره Greisch 2000: 302.

(141) ذكره Greisch 2000: 302.

(142) ر: Greisch 2000: 302.

(143) هيدغر 1934:170، ذكره Greisch 2000: 308.

(144) ذكره Greisch 2000: 308.

(145) انظر: Rivelaygue 1990: 225.

يمكن من استشراف المعنى الجوهرى للبدء الذي يشدّ تاريخ الوجود (1935: 28، 50). ورغم ذلك فدرس صيف 1935 ما يزال يفتقد إلى الاصطلاح الذي يمكنه من بيان التفصل الدقيق لمعنى «التلّخ» حين يتعلّق بالوجود، علاوة على أنّ هيدغر ما يزال إلى هذا الوقت من مسيرته يحيل على مسألة الانطولوجيا الأساسية كمدخل إلى النهوض بالسؤال عن الوجود (1935: 179).

- ولكن من أجل أنّ مصطلح «العهد» (das Ereignis) لم يظهر قبل 1936 ولم يبدأ في توجيه دفة تفكير هيدغر الثاني إلا منذ سنة 1936، فنحن سوف ينصبّ فحصنا لإشكاليته على النصوص التي كتبت بعد 1936، وخاصة كتاب إسهامات في الفلسفة - Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)⁽¹⁴⁶⁾ ودرس شتاء 1937/1938 الذي يُعدّ صيغة "عمومية" عنه، وذلك بوصفها تثير مباحث وجه الطرافة فيها أنّها استقادت من الدور المركزي الذي أدّاه مفهوم العهد (das Ereignis) في تدبير مسألة الوجود، بل قلّ في تدبير جملة المسائل التي تدبّرها هيدغر بعد هذه الحقبة مثل الحوار المستحدث مع الشعراء والسؤال الطريف عن ماهية الفن وماهية التقنية والاحتفاء الجذري بماهية اللغة. لكن مكن الصعوبة في النصوص المكتوبة بعد 1936، وبخاصة درس 1937/1938 وكتاب 1936/1938 ثم لاحقاً محاضرة 1949 بعنوان المنعرج، إنّما تقدّم صيفاً جذرية متعددة من مسألة المنعرج دفعت بشارح كبير مثل فون هرمان إلى تعديد «المنعرجات» إلى حدّ يصيب بالوار (von Herrmann 1989 ب: 49-50). فإذا كان يقبل أولاً بضرورة التمييز بين المنعرج كما تمّ على طريق الانطولوجيا الأساسية من زمانية الدازين إلى دهرية الوجود والمنعرج بوصفه انعطافاً من طريق الانطولوجيا الأساسية نفسها إلى طريق تاريخ الوجود، - فهو يتحدث ثانياً عن «منعرج آخر» هو ما سماه هيدغر نفسه في الفقرة 255 من مخطوط 1936/1938 باسم «المنعرج في العهد» (Kehre im Ereignis)، بوصفه الأسس الذي صدر منه الانتقال من الانطولوجيا الأساسية إلى تاريخ الوجود، ثمّ ينتهي ثالثاً إلى الإشارة إلى «منعرج آخر» هو ذلك الذي بحثت فيه محاضرة 1949 بعنوان «المنعرج» وكان أكبر مكسب حاسم لها هو بلورة مفهوم «القستال» (نفسه).

بيد أنّ تعدّد المنعرجات ليس خارجياً بل هو حسب فون هرمان يفترض أنّ هذه المنعرجات هي عبارة عن مقامات يصدر الواحد عن الآخر في كل مرة بعد تجذير يزداد حدة من طور إلى آخر. فالبتد الذي يتحرّك فيه كتاب الوجود والزمان، ولكن دون أن يراه، هو بُعد تاريخ الوجود؛ ثمّ أنّ المنعرج من نطاق الانطولوجيا الأساسية إلى أفق تاريخ الوجود هو نفسه حدث يجد أساسه الخفي في منعرج آخر هو فكر العهد بوصفه منعرجاً أكثر جذرية؛ وأخيراً فإنّه «من داخل هذا المنعرج الثاوي في العهد، إنّما استطاع هيدغر أن يستبصر ذلك المنعرج الآخر أيضاً، ذلك المنعرج الخاص بمصير الوجود» الذي فرغت له محاضرة 1949، والذي فيه انكشفت ماهية التقنية بوصفها «قستال»⁽¹⁴⁷⁾ (نفسه). - إنّ تنصيب فكر «المنعرج» بوصفه المدى الذي ينبغي أن تُعالج فيه جملة المسائل قد أدّى إلى تحوير جذري لمعنى «الفلسفة» نفسه: فلم تعدّ الفلسفة «معرفة» هي «نمط من الوجود» الخاص بوجود معيّن هو «الدازين»، بل صارت «الفلسفة تنتمي إلى حقيقة الوجود ذاته» (1937/1938: 120)، وذلك يعني أنّ ظهورها أو وجودها قد بات صادراً عن «تاريخ الوجود» نفسه. إنّ الفلسفة قد تحولت لدى هيدغر الثاني إلى «تجريب لضرورة السؤال عن ماهية الحقيقة» ولكن دون أن يكون ذلك راجعاً بالنظر إلى أيّ «احتقال أو تخطيط إنساني» (نفسه).

§ 4 - خطة الكتاب:

يتكوّن هذا البحث من ثلاثة أبواب تضمّ أحد عشر فصلاً، نوزّعها على النحو التالي:

ضمن الباب الأوّل حاولنا رصد جذور إشكالية هيدغر (1919-1924)، حيث تراءت لنا في شكل ضرب طريف من نقد العقل اليومي. وهو ما قادنا (في الفصل الأوّل) إلى استقصاح الملامح

(146) وهو كتاب يُعدّ أول علامة صريحة عن الية المنعرج. انظر: Richerdson 1993: 35.

(147) را: von Herrmann 1989 ب: 50.

الأولى للمنعطف الهرمينوطيقي لدى هيدغر الشاب (1924/1910)، ثم (في الفصل الثاني) إلى وصف نشأة مسألة «الزمانية» عنده، حيث تعرّفنا إلى تأويله المبتكر لظاهرة المسيحية الأصلية بوصفها نموذجاً تاريخياً لمسألة الزمانية (1921/1919). وإبّنه انطلاقاً من ذلك عملنا (في الفصل الثالث) على إبراز الاكتشاف الفلسفي الأساسي لهيدغر الشاب، نعني اكتشاف قارة «اليومية» أو الاتزياح الإشكالي من السؤال «ما هو الزمان؟» إلى السؤال «من هو الزمان؟» (1924/1921).

أمّا في الباب الثاني فقد صرفنا همّنا إلى دراسة إشكالية «الانطولوجيا الأساسية»، المكسب النظري الأساسي لهيدغر الأول في أفق كتاب الوجود والزمان (1926/1925)، وذلك بوصفها إشكالية تجد محورها السري في مهمة فلسفية غير مسبوقه هي، بعبارة منهجية نموذجية، نقد للعقل التأويلي الذي ظلّ مطلباً ملحا بعد كانط ومنذ شلايرماخر. ربّ مطلب جعلنا نبداً أولاً (في الفصل الرابع) بتنزيل مساهمة هيدغر في سياق «إشكالية الهُو» (Problematik des Selbst) الحديثة، حيث يتعلق الأمر بالانتقال المتوعر في طرح مسألة «الهوية» من «أوسيا» (ousia) (حيث يعمل السؤال ما هو؟ المقولي) إلى «الدازين» (ميدان السؤال من؟ الكيانوي) (1926/1919). انطلاقاً من ذلك صار ممكناً استكناه طرافة كتاب الوجود والزمان لا كما قرأه جيل الوجوديين بوصفه صيغة أخرى من فينومينولوجيا في الوعي، بل باعتبارها ينطوي على تخريج غير مسبوق لمسألة «المعقولة» في الفلسفة الغربية منذ أفلاطون. ذلك ما عملنا على التّكشيف عنه (في الفصل الخامس) ضمن قراءة متصلة للقسم الأول من الجزء المنشور من كتاب الوجود والزمان، حيث يتعلق الأمر بالفحص عن تحليلية الـدازين اليومي بوصفها عرضاً مقصوداً وصارماً لضرب طريف من المعقولة هو معقولة «الفهم» (Verstehen) من خلال كشف خاص عن البنى الأولية للمفهومية (Verständlichkeit) الكيانوية التي من شأن الإنسان بما هو «دازين» (1926/1925).

على أنّ نكتة الطرافة في هذا التخريج للمعقولة بوصفها في أصلها «معقولة فهم» - لا تعدو أن تكون معقولة التفسير أو الحساب إلا مشتقة منهجية أو نظرية منها، - لم يتيسر إيضاحها إلا عندما أقدمنا (في الفصل السادس) على رصد عنصر الجذّة الأساسي في القسم الثاني من الوجود والزمان، حيث افترع هيدغر تأويلاً غير مسبوق لظاهرتي «الوجود-خو-الموت» و«نداء الضمير»، بوصفهما أساسين خفيين لكل فهم لأنفسنا. ربّ تفسير قد شكّل السند الفينومينولوجي لبلورة تأويلية جذّ مبتكرة لدلالة الهوية على أساس مسألة الزمانية (الفصل السابع). وهو تأويل دار مداره حول الإجابة عن هكذا سؤال: كيف تكون «مفهومية الـدازين» متهيكلّة من الداخل بمعنى الزمان «الاكستاتيقي»؟.

أمّا في الباب الثالث والأخير فإنّ غرضنا هو البحث في طبيعة التحول الذي أصاب إشكالية هيدغر من الداخل، وقصم اسم هيدغر نفسه إلى شطرين، فصار الكلام واسعاً عن «منعرج» (Kehre)، منهجي تارة ودرامي تارة أخرى، من «هيدغر أول» ينتهي عمله سنة 1926، إلى «هيدغر ثان» يبدأ عمله سنة 1927، وذلك تحت مظلة الاتزياح المشكّل من برنامج «الانطولوجيا الأساسية» (1926-1919) إلى طوبولوجيا «تاريخ الوجود» أو العبور إلى الفكر ما-بعد-الـميتافيزيقي (1944/1927). وذلك يعني عندنا الانتقال من مشروع «المعقولة الهرمينوطيقية» - أي تأسيس المعقولة على تحليل البنى الكيانوية للـدازين - إلى ارتسام نمط من التّفكير ما-بعد-المتعالي (post-transcendental) وما-بعد-الـميتافيزيقي (post-métaphysique)، يفتش عن أسسه ضمن معقولة ما-بعد-عقلانية أشار هيدغر الثاني إليها بواسطة عبارة «die Besinnung»/«التمعن» أو «الاعتبار» الذي يتخذ من تاريخ ماهية الحقيقة مسرحاً له.

- إنّ تعقد ظاهرة «المنعرج» في مسيرة هيدغر جعلنا نرتتي أول الأمر (في الفصل الثامن) استكشاف الصيغة الأولى من التحول الذي عرفته إشكالية هيدغر بعيد نشر الوجود والزمان (1927). وهو ما عبّرنا عنه بلفظة «المنعرج» الأوّل من «زمانية الـدازين» إلى «دهرية الوجود»، حيث رصدنا ملامح انحسار مشروع «الانطولوجيا الأساسية» (1928/1927).

بيد أن نكتة الإشكال لدى هيدغر الثاني من جهة ما تجد بنيتها الخاصة في معقولية «الاعتبار» (Besinnung) إنما لم تتبين لنا إلا حين أخذنا (في الفصل التاسع) في تخريج دلالة «المنعرج من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية»، كما عرضها درس شتاء 1937/1938، ولكن بخاصة حينما وقفنا (في الفصل العاشر) على نواة الفكرة الأساسية التي توجه سرّاً كل كتابات هيدغر الثاني بعد 1936، نعني مسألة «المنعرج في العهد» أو الانزياح المفكر من البدء الأول (تاريخ الميتافيزيقا من أفلاطون إلى نيتشه) إلى البدء الآخر (سؤال الوجود (Seynsfrage) كما افترعه هيدغر الثاني، والذي لا تتراءى بعض اللمحات الخاطفة عنه إلا في قراءة معينة لشذرات قبل-السيقراطيين أو بعض قصائد هلدلين)، وذلك بوصفه انزياحاً منهجياً وإشكالياً من تدبير «الانطولوجيا» إلى احتراف «الفكر البدني»، كما حاول هيدغر الثاني أن يحترفه ضمن كتاب إسهامات في الفلسفة (عن العهد) (1938/1936)، النص الأكبر لهيدغر - حتى بالمقارنة مع كتاب الوجود والزمان - الذي ظلّ يوجه ويرفد كلّ دروب تفكيره وكلّ معارج تساؤلاته، ليس فقط إلى حدّ فصله عن التدريس الرسمي في 08 نوفمبر من سنة 1944، من قبل الحزب النازي، والقذف به إلى الجبهة الأخيرة مع كلّ الذين اعشبروا عندئذٍ ممن يمكن الاستغناء عن خدماتهم - وهو فصل تحول مع قوى الاحتلال سنة 1945 إلى منع قانوني⁽¹⁴⁸⁾، بل إلى ما بعد الفترة النازية، منذ استئنافه التدريس سنة 1951 إلى أواخر ندواته ومحاضراته.

أما خاتمة الكتاب فقد جعلناها مقاماً لاستشراق معارج التفكير مع هيدغر بعد هيدغر، وذلك كما سلكته فئة محمودة من متفلسفة العصر من حجم هابرماس بخاصة.. ربّ إمكانية يبدو أن محورها هو التدرّب الضمني والمضني على الانتقال الإيجابي من ثقافة «قصص الوجود» أو «السرديات الكبرى» - حسب عبارة شهيرة لفرنسوا ليوتار - التي سيطرت على عقل الإنسانية الحالية، إلى ثقافة «آداب المناظرة» التي ما تزال في أصقاع كثيرة مطلباً بعيداً بقدر ما هو مهمة عاجلة.

الباب الأول

جنور إشكالية هيدغر

أو

هرمينوطيقا العقل اليومي (1934/1919)

تقديم

إن إِبصار هيدغر بوجه التواشج السابق، أي قبل-النظري واليومي والأدوي بين "الحياة العيانية" وبين مسألة "الزمانية"، قد مكّنه من إلقاء نور غير مسبوق على طبيعة "المعقولة" الغربية، وذلك من خلال تجذير السؤال عن معنى "اللوغوس" بالانزياح من معنى اللوغوس "الأبوفنطقي" في مختلف صيغه intellectus السكولائيين ratio "العقلانية الكبرى" للقرن السابع عشر rstandveg كاتط والمثالية الألمانية و"العقل الوضعي" و"العقل الأداتي" و"المعقولة الاستراتيجية" في كتابات المعاصرين، إلى معنى اللوغوس "الهرمينوطيقي" الكاشف عن كيفية "إظهار" الموجود كما هو في عيانيته و-لا-احتجابه وانفتاحه الأصلي (الفصل 1).

بيد أنه من أجل بيان نمط نشوء مسألة الزمانية لدى هيدغر وإيضاح نوع البنى الأساسية التي تتقوّم بها، يجدر بنا أن نصرف جهدنا إلى رصد نشأة مسألة الزمانية في كتاباته المبكرة التي أتت منها إلى ارتسام ملامح إشكاليته سنة 1926، نعني خاصة درس طوارئ الحرب 1919 حيث عيّن هيدغر "سياق" العلم-الأصلي للبحث في "الحياة العيانية"، ودرس شتاء 1921/1920 حيث اهتدى إلى بلورة مصطلح الزمانية ووظيفته بواسطة تجذير وتملك لبراديغم المسيحية الأصلية، ودرس 1922/1921 حيث تجرأ على نحو من "التزمين الكياني" للفلسفة نفسها بحثاً عن استئناف للـ "كيروس" اليوناني أو "الحظة النقاش الأصيل" التي منها يمكن أن ننفذ إلى معنى الحياة العيانية (الفصل 2).

لكنّ هذه السبل في البحث في مسألة الزمانية من خلال مسألة العيانية لا تبلغ نضجها الإشكالي إلا ابتداء من درس صيف 1923 حيث يتم اكتشاف قارة "اليومية" واستكشاف طوبيقا الفهم اليومي لنمط الكيان الخاص بالهوّ الأصيل، وذلك من خلال مشروع "هرمينوطيقا العيانية"؛ وهي مكاسب عرضها هيدغر في محاضرة 1924 بعنوان "مفهوم الزمان" في شكل أطروحات تدور إذا تومّلت حول انزياح طريف من السؤال التقليدي "ما هو الزمان؟" إلى السؤال الكياني "من هو الزمان؟" (الفصل 3).

وهكذا فإنّ جذور إشكالية هيدغر قد مرّت من تجذير السؤال عن معنى "اللوغوس" بالانزياح من معنى اللوغوس/العقل إلى معنى اللوغوس/البيان - وتلك صيغة من "المنعرج اللغوي" لدى هيدغر بوصفه مدخلاً إلى "معقولة هرمينوطيقية" - إلى تجذير طريقة السؤال عن معنى الزمان بواسطة تمكّن غير مسبوق لبراديغم المسيحية الأصلية وذلك في ضوء اشتغال صارم على الكيروس اليوناني أفضى إلى الانزياح من السؤال الطبيعي "ما هو الزمان؟" إلى السؤال الكياني "من هو الزمان؟". ربّ انزياح في السؤال هو باب النقطة إلى التأسيس المتعالي للعقل التأولي الذي قام عليه مشروع "الانطولوجيا الأساسية" في كتاب الوجود والزمان سنة 1926.

الفصل الأول

الملاح الأولى للمنرج الهرمينوطيقي

لدى هيدغر (1924/1910)

"إتني أعمل عينا وعينا انطلاقاً من "الأنا موجود" الذي يخصتني - انطلاقاً من منبتي (Herkunft) الروحي العيني بعلمة - الوسط - ترابط الحياة، انطلاقاً مما هو في متلولي من هذه الجهة، بوصفه تجربة حية، حيث أنا أحيى. إتة هذه العيانية هي، من جهة ما هي كيانية (existenzielle)، ليست مجرد "إتية عمياء (blindes)"; إن ذلك متضمن في الكيان، ولكن بمعنى أنا أحيى ذلك - ما "ينبغي علي" ("das « ich muß »)، الذي لا يتكلم عنه. إتة بهذه العيانية التي من شأن الوجود على هذا النحو (tädieser Soseins-Faktizität)، بالتاريخي (Historischen)، إنما يشتغل فعل الكيان؛ ولكن بمعنى أنا أحيى الإلزامات الداخلية لعيانيتي وبقدر الجذرية التي أفهماها به. - وإتة ينتمي إلى عيانيتي هذه - ما أسميه باختصار - أتني "ثيولوجي مسيحي" (ümmerungekbstlbes) 'christlicher Theo' 'bin). ههنا يكمن اهتمام بالذات (bestimmte radikale Wissenschaftlichkeit) - الموضوعية الصارمة ضمن العيانية؛ ههنا يكمن الوعي التاريخي "الروحي-التاريخي"، - وأنا أوجد ذلك ضمن ترابط الحياة الذي من شأن الجامعة."

هيدغر (1921ب: 29)

und Werden des nDie Sprache ist das Sei) وجود الإنسان ذاته وصورته
"(Menschen selbst)

هيدغر (1924/1923: 16)

تقديم

إنّ غرضنا في هذا الفصل هو الظفر بإيضاح داخلي لطبيعة الموقف الهيدغري إزاء مسألة المعقولة الغربية بعامة، كما صرفه لثناء الاستغفل على الإشكالية التي قادتته إلى كتاب الوجود والزمان. وهذه مسألة يجدر بنا أن نمهد لها يرصد اللحظة الحادة التي تحوّلت معها إلى مشكل للنقاش، ونوع التوجّه الذي أخذته الدراسات الهيدغرية في معالجتها. ربّ رصد نحن ألفينا غلامير⁽¹⁾ قد نهض بالوجه السالب منه، حيث يفترض أنّ كارناب هو الذي جعلنا نألف، منذ مقالة 1931 *مجاوزه الميتافيزيقا بواسطة التحليل المنطقي للغة*⁽²⁾، ليس فقط النقاش حول وجهة التفكير الهيدغري من حيث شروطه المنطقية، وإنما أيضاً فرض على شرّاح هيدغر مهمة تبيان طبيعة التّصوّر الهيدغري لماهية المنطق ومن ثمة مدى وجهة التشكيك الوضعي-المنطقي على هيدغر. هذا التشخيص يجدر بنا أن نستكمل وجهه الآخر، بأن ننبّه إلى أنّ النقاش لم يقتصر على التشكيك المنطقي على هيدغر، بل أخذ في نفس الوقت وجهة موجبة هي فتح باب الحوار المثمر ما بين هرمينوطيقاً هيدغر ونكت فتغنشتاين عن اللغة. وهو أمر ليس فقط قد خاض فيه الشرّاح، واعتمده المفكرون الذين وجدوا في هذا التواشج الخفي بين هيدغر وفتغنشتاين سنداً وجيهاً لمساهماتهم الفلسفية الخاصة، وبخاصة أبل⁽³⁾، ثم من بعده آخرون مثل رورتى⁽⁴⁾، بل هو إمكان أقرّه فتغنشتاين صراحة منذ 1930⁽⁵⁾.

(1) را: Gadamer 1989 :16.

(2) را:

- R. Carnap , « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage » , in: Antonia Soulez , *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits* (Paris: P.U.F. , 1985) pp. 153-179.

- را: Kisiel 1970 :152 ، 160-161 ؛ 1977 :326.

(3) انظر: Apel 1967 / 1992 :341-374. - عن رصد نقدي لأطروحة أبل حول إمكانية التقريب بين

هرمينوطيقاً هيدغر والوصفانية اللغوية لدى فتغنشتاين انظر خاصة: Hottois 1989 :13-22 ، 80-84 ، 105-138.

(4) انظر: Rorty 1991 :81-106.

(5) را: Soulez 1985 :250-251.

- ربّ إشارة إلى هيدغر ليست من العبث في شيء؛ فقد ذهب باحث قدير في الهيدغريات مثل جيرار غاست

(1991 Guest) إلى حدّ رسم مفصل لملاحق "فينومينولوجيا فتغنشتاين" (*la Phénoménologie de*)

(Wittgenstein) (ص56، 68) انطلاقاً من إعلانات منهجية أطلقها فتغنشتاين نفسه، من قبيل "لا توجد

فينومينولوجيا، بل مشاكل فينومينولوجية" أو "إنما الفينومينولوجيا هي النحوية" (*Phänomenologie ist*)

(Grammatik)(ص53)، وذلك تحت هدي هيدغري صريح (ص64-66، 74).

إنّ قصدنا ليس فقط التوكيد على أنّ علاقة هيدغر بالمسألة المنطقية هي أكثر تعقيداً وأشدّ طرافة من أن تُردّ إلى مجرد انزلاق دلالي للجمل الفلسفية، بل نحن، على العكس من ذلك، نفترض أنّ هيدغر قد افترع نمطاً مستحدثاً تماماً من المباحث المنطقية⁽⁶⁾، ومن ثمّة توجّهها جديداً تماماً في طرح مشكل المعقولة في الفلسفة الغربية. وإنّ جدّة هيدغر هي خيط التماس الرفيع الذي جعل ما بين مباحثه ومباحث فتغنشتاين "تواشجاً" (affinity) (Apel 1992/1967: 341) إشكالياً قوياً برغم كلّ ما يفصل ما بين التقليديين الذين عملا في نطاقهما. ربّ تواشج يتمثّل بخاصة في اتخاذ نقد اللغة، سواء كانت عادية أم اصطلاحية، مقاماً نموذجياً لتخريج المشاكل الفلسفية، وهو توجّه يبيّن بلا مشاحة أنّهما مؤرّخان عنيديان لظاهرة "المنعرج اللغوي" المعاصرة⁽⁷⁾. - بيد أنّ ما هو موجب على وجه الخصوص في محاولة أبل ورورتي التفكير بهيدغر وفتغنشتاين معاً هو هذا الأمر المزدوج: أولاً أنّهما لا يأخذان مأخذ الجدّ الفصل الحادّ السائد بين التقليد الانغلوسكسوني (التحليلي) والتقليد القاري (الفينومينولوجي/الهرمينوطيقي)، وذلك من أجل أنّهما يفترضان أنّ التوجّه الغالب في الشقين هو النزوع المتزامن إلى احتمال "منعرج لغوي وهرمينوطيقي" (rma linguistic and hermeneutical tu) يضع تقليد فلسفة الوعي الحديثة موضع سؤال⁽⁸⁾؛ وثانياً أنّ المغزى الفلسفي من التوجّه جهة نقد اللغة لدى هيدغر الأوّل وفتغنشتاين الثاني خاصة هو حسب أبل ورورتي إرساء نحو طريف من البراغماتية، هي بعبارة مستحدثة لأبل "هرمينوطيقاً براغماتية" (a pragmatic hermeneutic)، هي وحدها ما يمكن من درء النتيجة الهدامة لتقليد النقد الجذري للعقل الذي عمل داخله ليس فقط هيدغر وإنما فتغنشتاين الثاني أيضاً⁽⁹⁾.

- نحن نقصد في هذا الفصل إلى النهوض بهذا التساؤل: كيف يمكن أن نفسّر الجهود المكثفة التي دأب هيدغر عليها طيلة الاشتغال في ورشة إشكالية الوجود والزمان نفسه والتي يفترض أنّها بدأت منذ 1919، بقصد التوقر على إعادة تأويل جذريّ للأسس العميقة للأنطولوجيا الغربية بعامة كما ستها الإغريق؟ نحن لا نعني مسألة الوجود (die Seinsfrage)، التي شكّلت بايعاز من هيدغر نفسه (مثلاً 1963: 162، 168، 170)⁽¹⁰⁾ "تقليداً في التأويل" يقوم على وجود "سبيل واحدة في الفكر" الهيدغري⁽¹¹⁾، تكون خيطاً هادياً لفهم نصوص تمتدّ من 1919 إلى 1973، وهو تقليد صار "الوضع

(6) عن منزلة "المنطق" لدى هيدغر را: Mohanty 1988: 93.

(7) انظر: Apel 1992/1967: 343، 346-349؛ Rorty 1991: 81-82، 96 وما بعدها؛ Hottois 1989:

105 وما بعدها.

(8) انظر: Apel 1992/1967: 343-349؛ Rorty 1982: 223-227.

(9) انظر: Apel 1992/1967: 341-343؛ Rorty 1991: 96 وما بعدها.

(10) يمكن اعتبار تقرير "طريقي ضمن الفيومينولوجيا" (Mein Weg in die Phänomenologie) الذي نشر سنة 1963 كمساهمة ضمن مجموع أعدّ تكريماً لهرمان نيماير (Hermann Niemeyer)، - بمثابة عرض مسبق لأطروحة "التأويل-الذاتي" الذي ضبطه هيدغر بنفسه وبناء على اعتبار مسألة وجود الموجود هي الخيط الناظم لمسيرته منذ 1907، السنة التي أخذ في الاعتماد عليها في الدخول إلى حضيرة الفلسفة على مقالة فرانس برانتانو (Franz Brantano) في الدلالة المتعددة للموجود لدى أرسطو (1963: 162).

(11) وهو توجّه في البحث كرّسه كتاب أطو بوغلار طريق هيدغر الفكري (Der Denkweg Martin Heideggers) منذ سنة 1963، ليس فقط بعنوانه اللافت للنظر بل من خلال تحويل الاستعمال الهيدغري نفسه لمفهوم "الطريق" (مثلاً

الحالي للمتن الهيدغري يضطرتنا إلى وضعه موضع سؤال⁽¹²⁾، بل على وجه الخصوص مسائل لا تقل خطورة عن مسألة الوجود في رسم بنى تفكير هيدغر، نذكر منها تحديداً مسألة "اللوغوس" (1926: 7§) ومسألة "الحقيقة" (1926: 44§)، ومسألة "المنطق" وبكلمة واحدة إشكالية المعقولة بعمامة (درس شتاء 1926/1925). نحن نقترح أن ننكبّ على هذه المسائل بوصفها تشير على أنحاء عدة إلى ما يمكن أن نسميه "المنعرج الهرمينوطيقي القاري" الذي أخذ في التشكل بشكل متوار ومتعدد السمات منذ فجز الرومانسية-المثالية الألمانية وامتدّ تحت عبارات مختلفة إلى كيركغارد ونيثشه ودلتاي ووجد لأول مرة مع هيدغر صيغته الصناعية الجزرية. ولذلك إذا كان غرايش محقاً في التنبيه إلى "أنه متى سجلنا أنّ هذا التصوّر الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا إنما يظهر وكأنه من المعلوم بنفسه ضمن الدروس الأولى لهيدغر، صار من الصعب الحديث عن "منعرج هرمينوطيقي للفينومينولوجيا" لدى هيدغر"، فهو يقيم ذلك على أنّ "المنعرج يفترض أنه قد كان ثمة طور غير هرمينوطيقي للفينومينولوجيا"⁽¹³⁾. والحال أنّ التباس الفينومينولوجيا الهيدغرية منذ أول أمرها بالطابع الهرمينوطيقي هو عندنا علامة على أنّها إنما تتخرط منذ البداية في "منعرج لغوي قاري" لم تكن غير هالته الصناعية العليا.

إنه يبدو أنّ مسألة- الوجود لم تأخذ هذا الدور الخطير، الذي أكته سواء في ضبط وجه التلقي لهيدغر بعمامة أو في توجيه الدراسات الهيدغرية⁽¹⁴⁾، إلا تحت وطأة "أول-ذاتي" (etationrSelbstinterp) فرضه هيدغر نفسه، ليس فقط بنشر كتاب الوجود والزمان، بل بنشر كتاب له مقدّمة تعلن عن "عرض للسؤال عن معنى الوجود" لا يفي به مضمون الكتاب المخروم الآخر: فالجزء المنشور من كتاب 1926، أي تحليلية الدازين، وذلك من حيث الواقعة الفلسفية التي بين أيدينا، وليس حسب مزاعم المقدّمة في خطة الكتاب الأصلية، إنما هو لا يعدو أن يكون نحواً من "هرمينوطيقا الهو" الأصيل الذي من شأن الموجود الذي هو نحن في كل مرة، أي الدازين، متأولاً لأول مرة بوصفه "هوية" زمانية.

ولذلك فإنّ متصفح كتاب الوجود والزمان ينتبه بوجه ما إلى أنّ الفقرات التي نذرها هيدغر لمسألتي "اللوغوس" (1926: 7§) و"الحقيقة" (1926: 44§) مثلاً إنما يشوبها بعض من التحيّر سواء من حيث المنزلة أو من حيث الوظيفة. ربّ تحيّر نحن نفترض أنّ رفعه يتطلب أولاً التحرّر من وجهة نظر الانطولوجيا الكينونية التي فرضتها تحليلية الدازين، والتي تقتصر على استعمال مسألتي اللوغوس والحقيقة استعمالاً منهجياً فحسب، ولكن على وجه الخصوص، ثانياً، إعادة هاتين المسألتين إلى سياقهما الإشكالي الأصلي، بوصفهما تصدران عن مهمّة انطولوجية أصيلة، وذلك يعني إعادتهما إلى حضان اشتغال موجب وصناعي عليهما، لأنّ لم يأت عليه كتاب 1927 فإنّه صدر منه صدوراً خفياً.

فما هي ملامح هذه المهمّة الانطولوجية؟ وما هي سبل الاشتغال الهيدغري على مسألتي اللوغوس والحقيقة في أعمال هذه الحقبة؟

"Holzwege" (1949) و"Der Feldweg" (1949) و"Unerwegs zur Sprache" (1959) (و Mein Weg (in die Phänomenologie (1963) ..) إلى أسلوب صناعي في "تقديم" الفكر الهيدغري واع بذاته وله مبرراته (Pöggeler 1963: ت.ف.ص 12-13، 17). وهذا يمكن اعتباره إحدى الصيغ القوية لتطبيق مبدأ "التأويل الذاتي" الذي رسمه هيدغر الثاني خيطاً هادياً لدارسيه.

(12) Greisch 1994: 1، 4.

(13) Greisch 1994: 26.

(14) يقول دبتر تومي (Thomä 1990: 18): "إنه ليس ثمة منذ البداية "وجود" (Sein)، يأخذ في فرض نفسه بشكل صرف أكثر فاكثراً دائماً، من أجل أن يتحول آخر الأمر إلى "عهد" (Ereignis). إنّ النصوص تبدأ على الأرجح في نحو من التأمل مع مدرسة غالبية - وإنّ ظلّ "الأخر" هذا إنما يخيم إلى حدّ النصوص الأخيرة. فإذا أراد المرء أن ينجز تاريخ النصوص الهيدغرية فإنه ينبغي أولّ الأمر بذلك أن يعيد بناء سياق فلسفي، ضمنه فقط يمكن لشيء ما مثل "الوجود" أن يكون مسؤولاً عنه في كل مرة تحت مسبقات متحوّلة."

نحن نذكر أن مقدّمة الوجود والزمان قد أعلنت عن مهمتين أساسيتين، أنجزت إحداهما وانحسرت دون الأخرى، هما تواليًا "التحليلية الانطولوجية للدازين" (1926: 15) و"مهمة نقض تاريخ الانطولوجيا" (1926: 19). ويبدو أن ما آتاه هيدغر من إعادة تأويل طريف لمسألتي اللوغوس والحقيقة لا يمكن له أن يُنزل ضمن أيّ واحدة من هاتين المهمتين. بل هو نمط مخصوص من البحث، لأن كان درس شتاء 1926/1925 هو الأمانة النموذجية عنه، من حيث أنه تجرّأ على الإعلان عنه بعنوان "المنطق" (Logik)، فإنّ دروساً أخرى سابقة، مثل درس شتاء 1924/1923 ودرس شتاء 1925/1924، قد هيأت المجال تهيئة كافية للخوض فيه. إنّ هذه الدروس تقدّم عينة دقيقة عن طبيعة التحويل الهرمينوطيقي الذي أجراه هيدغر على البحث الفينومينولوجي، وذلك بنقل المسائل الفينومينولوجية من مستوى الحدس المقولي (kategoriale Anschauung) (1925: 63-99) إلى مستوى ضرب من "الحدس الهرمينوطيقي" (uitionntermeneutische Ih) حسب عبارة نادرة تعود إلى درس طوارئ الحرب 1919 (1919: 117) أو مستوى "الإشارة الصورية" (formale Anzeige) طبقاً لمصطلح⁽¹⁵⁾ صيغ منذ درس شتاء 1920/1919 وظلّ يعمل إلى حدّ الوجود والزمان (1926: 114، 116، 313) وما بعده (درس شتاء 1930/1929).

لكنّ قصدنا ليس إيضاح ما يدين به هيدغر لهوسرل بتعقب طريقته في عرض "الاكتشافات الأساسية للفينومينولوجيا"، ونعني "القصدية" و"الحدس المقولي" و"المعنى الأصلي للقبلي" كما نرى ذلك في درس شتاء 1925 (1925: §§ 7-5)، ولا حتى التوقف عند وجه استعادة هيدغر أو مناقشته للمباحث المنطقية الهوسرلية⁽¹⁶⁾، بل بخاصة رصد الملامح المميزة للممارسة الهرمينوطيقية التي استحدثها هيدغر على أرضية "الفينومينولوجيا" بوصفها كما يشير إليها درس شتاء 1926/1925 بلا مواربة نحواً طريفاً من "المنطق".. إنّ غرضنا هو بيان كيف أنّ هيدغر ليس فقط قد تجاوز "المنهج" الفينومينولوجي كما تسلمه من هوسرل، بل إنه قد استحدث نمطاً طريفاً تماماً من المعقولة الفلسفية اصطلاح أحد كبار شرّاح هيدغر العالميين، هو كيسيال، على نعتها باسم "المعقولة الهرمينوطيقية"⁽¹⁷⁾. ربّ معقولة نقلت مركز البحث من قطب "التفكر" إلى مدار "التأويل"⁽¹⁸⁾، وذلك يعني اليوم الانتقال الهرمينوطيقي من براديعم الوعي إلى براديعم اللغة.

كيف تتجلى هذه المعقولة؟ وما هي مواضعها داخل المتن الهيدغري؟ - نحن نعلم أنّ هيدغر الشاب قد بدأ حياته الفلسفية باهتمام حادّ بالمباحث "المنطقية" قراءة وتأليفاً وأطروحة وتدرّيساً. فإنّ قراءته للمباحث المنطقية الهوسرلية هي باعتباره "شرط إمكان" بحوث الوجود والزمان و"الأرضية" التي قام عليها (1926: 38)؛ أمّا أول تأليف هيدغري في المنطق، وهو في الواقع عبارة عن مراجعة لجملة من الكتب الصادرة عندئذ، فهو مقالته "بحوث جديدة في المنطق" (Neuere Forschungen über Logik) الذي وضعه منذ سنة 1912 (1912: ب: 17-43) ربّ توجه مبكر إلى المنطق قد طبع الأطروحتين التين أنجزهما هيدغر الشاب، ونعني أطروحة 1913 عن نظرية الحكم في النزعة النفسانية (e vom Urteil im PsychologismusrhLeDie) والتي نُشرت سنة 1914، وأطروحة

(15) Oudemans 1990: 85-86؛ Kiesel 1996: 205-217.

(16) عن إيضاح خاص للعناصر التي يدين بها هيدغر للمباحث المنطقية الهوسرلية ينطلق من التأويل-الذاتي الهيدغري نفسه ومن إشارات هيدغر الأخير إلى المسألة خاصة في ندوة زارينغر (Zähringer) سنة 1973، يرجع أولاً إلى دراسة أعدّها جاك تامينييو (Taminioux) 1977: 156-182 بعنوان "ملاحظات على هيدغر والمباحث المنطقية لهوسرل"، ولكن خاصة إلى دراسة أحدث عهداً ومن ثمّة تستفيد استفادة صارمة من نشرة الطبعة الكاملة لدرس هيدغر في الفترة التي تهتمّنا، وبخاصة درس صيف 1925 ودرس شتاء 1926/1925، هي تلك التي أعدتها الباحثة القديرة فرانسواز داستور (Dastur) 1991: 37-51.

(17) Kiesel 1993: 99، 109، 115.

(18) von Herrmann 1990: ص 313.

(19) Vukicevic 1988: 3؛ Courtine 1996: 10.

1915 عن نظرية المقولات ونظرية الدلالة لدى دونس سكوت (Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus) والتي نُشرت سنة 1916⁽²⁰⁾. وعين هذا التوجّه المنطقيّ قد صبغ أيضا الدروس والندوات التي أنجزها هيدغر في هذه الحقبة مثلا ندوة صيف 1916 حول "كتابات أرسطو المنطقية"، ودرس شتاء 1916/1917 عن "المسائل الأساسية في المنطق"، ودرس صيف 1922 عن "تاويلات فينومينولوجية لأرسطو: الانطولوجيا والمنطق"، وندوة صيف 1922، ودرس صيف 1923 (1923: 113)، وشتاء 1923/1924 حول "المباحث المنطقية لهوسرل"، ودرس شتاء 1925/1926 "المنطق. حول مسألة الحقيقة"، وندوة شتاء 1925/1926 وصيف 1927 حول "منطق هيغل"، ودرس صيف 1928 حول "المبادئ الميتافيزيقية للمنطق انطلاقاً من ليبنتز" (21). وذلك علاوة على أنّ ثمة من يعتبر أنّ درس صيف 1927 عن "المسائل الأساسية للفينومينولوجيا" ودرس شتاء 1927/1928 عن "تاويل فينومينولوجي لنقد العقل المحض الكانطي"، بل وكتاب الوجود والزمان نفسه إنما هي أعمال تدخل في خانة "المباحث المنطقية" الهيدغرية⁽²²⁾.

لكنّ ما لا يجدر بنا أن نغفل عنه هو أنّ وراء "المباحث المنطقية" لدى هيدغر الشاب وهيدغر الأول بعامّة، هو "المنبت اللاهوتي" الذي أقرّه به هيدغر الأخير في نص "حوار مع ياباتي وسائل يسأل" سنة 1953/1954 (1953/1954: بت.ف.ص.95)⁽²³⁾. ونعني بذلك على وجه الخصوص ما صار يُشار إليه مع غادامير بعنوان "كتابات الشباب اللاهوتية"⁽²⁴⁾. ونحن نجد أنّ باحثين هاميين من الجيل الجديد هما هوغو أوط (Hugo Ott)⁽²⁵⁾ وديتر موتي (Dieter Tho)⁽²⁶⁾ قد جعلوا وكدهما تنشيط العنصر اللاهوتي في كتابات هيدغر في نطاق محاولة أوسع للتخلص من سطوة "التاويل الذاتي" لهيدغر الأخير.

لذلك ليس قصدنا أن نعرض مسيرة هيدغر الأوّل بوصفه "منطقياً"، وإن كان ذلك أمراً هو حسب بعض الشراح الكبار ليس بمتعسّر⁽²⁷⁾، بل أن نتعقب "المباحث المنطقية" الهيدغرية - وهي

(20) Vukicevic 1988: 3; Courtine 1996: 11.

(21) Kisiel 1993: 469-476.

(22) Vukicevic 1988: 4.

(23) را: هيدغر (1953/1954: بت.ف.ص.95).

(24) Gadamer 1992: 9.

(25) عنوان كتاب أوط هو مارتن هيدغر. على طريق البيوغرافيا:

- Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie (1988). Traduction française: Martin Heidegger. Eléments pour une biographie (1990).

(26) عنوان كتاب تومي هو زمان الهُو وزمان الما بعد. نحو نقد تاريخ نصوص مارتن هيدغر 1910-1976:

- Dieter Thomä, Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976 (1990).

(27) Kisiel 1993: 398.

عبارة باتت تجري تحت أقلام الشراح (28) - وذلك بوصفها تنطوي إذا تُصنّحت ليس فقط على نقد صارم للمنطق التقليدي وإنما بخاصة على إعادة تأويل جذّ طريفة للمعنى الأصلي للوغوس في الفلسفة الغربية. ربّ تأويل نحن نفترض أنه قد أفرز في طياته نمطاً جديداً من المعقولة هو "المعقولة الهرمينوطيقية" لم يُشرع في مساعلتها من هذه الزاوية إلا قليلاً.

أمّا مطالب هذا الفصل فنحن نرسمها من خلال العنوانين التاليين:

- 1) "الزمانى" و"الروحي" لدى هيدغر الشاب (1910-1916): "طبقة لاهوتية-رومانسية" خفية من المنعرج الهرمينوطيقي.
- 2) نحو استشكال أكثر جذرية لماهية اللوغوس (1919-1924)

1- "الزمانى" و"الروحي" لدى هيدغر الشاب (1910-1916): "طبقة لاهوتية-رومانسية" خفية من المنعرج الهرمينوطيقي

1. 1 - «الكتابات الأولى»: «بداية طريق» إلى «الوجود واللغة»:

علينا أن نثير هنا مسألة يبدو أنّ صعوبتها قد وزّعت الشراح إلى مذاهب شتى في تخريجها، ونعني صعوبة تنزيل النصوص "المنطقية" لهيدغر الشاب التي تعود إلى ما قبل 1919. فإمّا أن نتبع التأويل-الذاتى (29) الذي أثبتته هيدغر الأخير (هيدغر 1972: 55) (30)؛ وإمّا أن نناقشه بالاحتجاج على أنّ الكتابات الأولى إنما ما تزال من ناحية الاستشكال "تابعة بشكل بيّن لهوسرل وبخاصة للمباحث المنطقية" (31)، وإمّا أن نحترف مهنة "تاريخ النصوص" (Textgeschichte) انطلاقاً من المبدأ التاريخي القاضي بأنّ "نصوص هيدغر ليست تفكير هيدغر" (32)، وإمّا أن نلجأ آخر الأمر إلى البحث "البيوجرافي" بوصفه ينطوي على أدوات تفسير خلفية - بخاصة "إشكالية الإيمان والفشل السياسي" - يبدو أن نزاع التأويلات بين الشراح ينتهي إلى طمسها (33).

إنه ليس علينا أن نصرّف أحد هذه المواقف ضدّ الآخر بشكل مذهبيّ، وإنما أن نحاول الاستفادة منها في تخريج المسألة التي تهتمنا.

لنقرّ بأنّه لا يمكن أن ننكر على هيدغر الأخير ما يقوله عن الكتابات الأولى من أنّها قد الأخت إلى "بداية طريق" (1972: 55) ممكنة لتفكيره اللاحق، وذلك على الأقلّ من حيث أنّها قد اهتمّت اهتماماً موضوعاتياً (thématique) بمسألتيّ الوجود واللغة (34). ولأنّ مسألة الوجود إنما تعني تحديداً السؤال عن "معنى" الوجود (هيدغر 1925: 194؛ 1926: 1) (35) فإنّ علينا أن نقرّ لأطروحة 1913

(28) Vukicevic 1988: 13؛ Oudemans 1990: 85-105؛ Courtine 1996: 7-8.

(29) فقد كتب هيدغر سنة 1972 إبان تصدير الكتابات الأولى (Frühen Schriften) (1972: 55): "في زمن خطّ المحاولات الأولى التالية، والتي هي بالمعنى الحرفي [كتابات] مرتبكة (hilf-losen)، لم يكن أعرف شيئاً عمّا سيُشغل تفكيري لاحقاً.

(30) Pöggeler 1963: 21 وما بعدها؛ Kelkel 1980: 16؛ Courtine 1996: 8؛ Kisiel 1996: 205-206.

(31) Volpi 1996: 36؛ Dastur 1986: 303 وما بعدها.

(32) يقول ديتير تومى (Thomä 1990: 19): "إنّه بالتلقّ صوب تاريخ النصوص إنما تصبح باطلة الإمّية الصارمة بأنّه على المرء إمّا أن ينخرط على نحو مفكر في التدبير الهيدغري، وإمّا أن يبقى على العكس من ذلك غريباً عنه من حيث الأساس، ويسقط تحت هيمنة "الميتافيزيقا" [...] وبعبارة حادة: إنّ نصوص هيدغر ليست تفكير هيدغر." (التأكيد بالحروف الغليظة من عندنا).

(33) Ott 1988: 13.

(34) Kelkel 1980: 14.

(35) Kelkel 1980: 26؛ Courtine 1996: 8.

بعض من السابق مادامت قد خصّصت الفقرة 2 من الفصل الثاني منها إلى دراسة مفهوم "المعنى" (der Sinn) (1913 ب: 171-173) (36)، وهذا الاصطلاح بمشكل المعنى يفترض بوغلار (Pöggeler) أنه قد امتدّ إلى أطروحة 1915، حيث "واصل هيدغر الفحص عن السؤال عن معرفة في أيّ من الموضوع من الموجود يأخذ واقع المعنى مكانه" (37).

بيد أنّ المتصقح للطريقة التي بها يطرح هيدغر الشاب مسألة المعنى (38) ويعالجها إنما يقف على أنّ هذا الطرح وهذه المعالجة إنما هما تابعان تبعيّة بيّنة سواء من حيث مصدر المشكل أم من حيث الخيط الهادي في معالجته: فمصدر المشكل هو منطق لوتز (Lotze). فإنّ لوتز قد أنجز في تشخيص هيدغر أمرين حاسمين أخذهما عنه هوسرل نفسه (كما يصرّح بذلك في درس 1926/1925)، ونعني أولاً استعادة فكرة "عالم المثل" (die Ideenwelt) الأفلاطونية واستعمالها بشكل طريف في تأويل ماهية المنطقيّ بعامّة (1926/1925: 62)، وثانياً نحت مفهوم "الصلاحية" (die Geltung) (1913: 170) باعتباره "صورة الفعلية التي من شأن المنطقي" (1913: 172).

إنّ ذلك هو ما مكن هيدغر (39) من تعريف المعنى على هذا النحو: "المعنى هو ما يصلح [صلاحية ما]" (1913: 172)؛ كذلك فإنّ طريقة المعالجة لمسألة المعنى وإن كانت تتجاوز منطق لوتز فهي لا تتجاوزه إلا بما تستفيده من "النقد الهوسرلي للنفسانية وبلورته للوجود المثالي" للمنطقيّ بعامّة (1926/1925: 62؛ 1963: بت.ف.ص 164) (40). وهكذا فالإجابة التي أثبتتها هيدغر الشاب عن السؤال الذي طرحه منذ 1912 "ما هو المنطق؟" (was ist Logik ?) (1912: 18) إنما هي إجابة تدّين من حيث الأصل إلى منطق لوتز ومن حيث التوجّه إلى هوسرل: إنّ هيدغر الشاب لنن فهم بحثه في المنطق بوصفه "اعتباراً نقدياً" (kritische Besinnung) (1913: 17) فإنّه قد فهم النقد تحت مظلة لوتز وهوسرل، وذلك يعني في سياق من البحوث تحكّم سلفاً وبصرامة في طبيعة "المساهمة النقدية-الموجبة في المنطق" (1913: 59) التي جعلها عنواناً صغيراً لأطروحة 1913.

1-2- «مباحث منطقيّة» هيدغرية أم «كتابات الشباب اللاهوتية»؟

إنّ النتيجة العامة سواء لمن أخذ بما يقول التاول-الذاتي لهيدغر الأخير سنة 1972 أو من عول على مناقشته بأدوات المدرسة الفينومينولوجية من الداخل هي الإقرار بأنّ المحاولات "المنطقيّة" لهيدغر الشاب في تلك الفترة إنما هي في الجانب الأكاديمي خاضعة لسيطرة "الكانطية الجديدة" (41)، أما في الجانب التأسيلي فهي تابعة إلى إشكالية هوسرل (42).

بيد أنّ ما نقوله الكتابات الأولى ليس فقط هو أشدّ ثراء وأكثر تعقيداً من الصورة المختزلة التي يقترحها التاول الذاتي لهيدغر، والتي أخذ بها شطر أساسي من الجيل الأول من الشراح مثل بوغلار (43)

(36) Courtine 1996: 15-16؛ Mohanty 1988: 95.

(37) Pöggeler 1963: 24.

(38) Dastur 1986: 309-311.

(39) را: هيدغر للشباب (1913: 170).

(40) عن "نقد للنفسانية"، را: Mohanty 1988: 95؛ Dastur 1986: 306-308.

(41) Richardson 1963: 27-29.

(42) Pöggeler 1963: 24؛ Kelkel 1980: 23، 25، 28، 31، 41؛ Kisiel 1993: 18، 26، 32؛ Courtine 1996: 15-12.

(43) يمكن اعتبار للفصل الأول من كتاب بوغلار طريق مارتن هيدغر الفكري (Der Denkweg Martin)

(Heideggers)، والذي عقده لتقديم كتابات هيدغر الشاب (1963: بت.ف.ص 21-27) تحت عنوان له دلالة هو "الترقي نحو الميتافيزيقا" (accession à la métaphysique)، - بمثابة صيغة نموذجية للاعتماد على التاول الذاتي الهيدغري في تخريج دلالة تلك الكتابات. والسمة المزوجة لذلك التخريج هي من ناحية اعتبار كتابات الشباب نمطاً أولياً من "الترقي" نحو الانشغال اللاحق بالميتافيزيقا؛ ومن ناحية السكوت عن المضمون التاريخي لتلك النصوص تحت وطأة التأويل الذاتي اللاحق.

وريتشاردسن(44)، بل وأيضاً هو أوسع وأخطر من موضوعة "المباحث المنطقية" التي حاول بعض الشراح الفينومينولوجيين من الجيل اللاحق أن يدللوا على وجودها لدى هيدغر الأول وفاةً لنحو من التناظر السعيد مع "المباحث المنطقية" الهوسرية مثل أودمانز(45) وجانفرانسوا كورتين(46) أو اهتداء بها في فهم هيدغر مثل فرانسواز داستور(47).

إن نكتة الثراء وموضع التعقيد إنما يكمنان بخاصة في أن هذه الكتابات هي كما صار يُشار إليها، بعبارة استحدثها غادمير(48) - أسوة بما فعله نول (Nohl) إزاء كتابات هيغل الشاب - "كتابات الشباب اللاهوتية" (theologische Jugendschriften). علينا أن نأخذ صفة "اللاهوتية" مأخذ جذرياً: إن كتابات هيدغر الشاب المنطقية من مقالة 1912 "مباحث جديدة في المنطق" إلى "خاتمة" نظرية المقولات ونظرية الدلالة لدى دونس سكوت سنة 1916، إنما تخترقها حسب بعض الشراح "مستيقّات" (Voraussetzungen) لاهوتية شرع هيدغر في التعبير عنها بطرق عدّة قبل 1912، علينا التأريخ لها في عيانتها الخاصة(49). وهو أمر إذا كان شارح كلاسيكي مثل بوغلار قد خيّر ألا يخوض فيه(50)، فنحن نجد أن هوغو أوط (Ott)، وهو من الجيل اللاحق من المؤرخين، قد أثبت ضمن البيوغرافيا التي نشرها سنة 1988 عن هيدغر، جملة شديدة التمثيل عن مضمون "المنبّت اللاهوتي" وأواره القوية، توزعت بين الكتابة اللاهوتية الملترمة وبين الشعر الوجداني(51) الذي يكفيه أهمية أن هيدغر الأخير لم يتردد في إثباته ضمن الطبعة الكاملة. إن هذا البحث البيوغرافي يبيّن أن هيدغر قد أتى في أواخر 1911 إلى كتابة نص "بحوث جديدة في المنطق" على إثر أزمة روحية ووجدانية لم يكن يملك من الوسائل

(44) Richardson 1963: 3-4. - من الغريب أن وليام ريتشاردسن قد أثبت تعليقاً لافتاً للنظر، حين جعل فاتحة مقدمة كتابه الضخم هيدغر. عبر الفينومينولوجيا نحو التفكير (HEIDEGGER. Through Phenomenology to Thought) قصيدة كتبها هيدغر الشاب سنة 1917 الغروب في راين ناو (Abendgang auf der Reichenau)، - هذا التعليق هو:

« There is a long and winding way that leads from Reichenau to Todtnauberg. It is Martin Heidegger's way. »

"إنه يوجد طريقاً طويلاً وملتبساً الذي يقود من راين ناو إلى طوتناوبرغ. إنه طريق مارتن هيدغر؛ ووجه الغرابة هو كونه يوضّح في الهامش أن راين ناو هي جزيرة صغيرة حيث كان هناك "دير بنديكتي (Benedictine) [...] كان مركزاً هاماً للثقافة المسيحية في أوروبا الوسطى" ثم يضيف "طوتناوبرغ: موقع اعتكاف هيدغر في الغاية السوداء" (1963: 3). ودلالة الاعتكاف هنا هي الخلوة التي كتب فيها هيدغر كتاب الوجود والزمان سنة 1926. إن ريتشاردسن قد لمح بوجه ما المسافة المتوّعة التي تقصّل "المنبّت اللاهوتي" لهيدغر الشاب عن الاعتكاف "لكيانوي" الذي أدى إلى كتابة الوجود والزمان. لكنه بدلاً من التوقف عند تلك الصعوبة هو قد سارع باعتماد ما يوفره التأويل الذاتي من تخريج لسنتطقي "رومانسي" لمشكل "البداية" مستشهداً بعبارة لهلدراين وردت في المقطع الرابع من نشيد الراين (Le Rhin) هي "كيفما تبدأ، ستبقى" (Wie du beginnst, wirst du bleiben)، نكرها هيدغر الأخير في مجموع على طريق اللغة (1954/1953: ت.ف.ص 92)

(45) Oudemans 1990: 85, 93.

(46) Courtine 1996: 7-8.

(47) Dastur 1989: 37 وما بعدها.

(48) Gadamer 1992: 9.

(49) Thomä 1990: 31-78.

(50) لذلك يحلو تقديمه لأطروحات هيدغر الشباب (1963: ت.ف.ص 21-27) من أي إشارة خاصة لمسألة "المنبّت

اللاهوتي" الذي يشير إليه هيدغر الأخير في نص "حوار مع ياباني وسائل يسأل" (1954/1953: ت.ف.ص 95) الذي يحيل عليه بوغلار في مقدمة كتابه (1963: ت.ف.ص 13). وهو ليس فقط لا يثير مسألة "اللاهوت" إلا في إطار إيضاح الطريقة التي أتى بها هيدغر إلى هيغل، أي طريق المدرسة اللاهوتية الكاثوليكية في توبنغن (1963: ت.ف.ص 30)، بل هو قد نبّه منذ المقدمة إلى أنه لنن كان يبصر "إمكانية التساؤل عن علاقة هيدغر الشاب مع اللاهوت المسيحي" فهو يخير أن يضع هذا الجنس من المسائل بين قوسين" (1963: ت.ف.ص 17-18).

(51) Ott 1988: 65-69, 74-76.

العيانية للتعبير عنها غير الرسائل والقصائد، أي غير الأسلوب البويطقي(52). لذلك يبدو التلقف نحو "الكتابة المنطقية" من 1912 إلى 1915 نوعاً من الانقطاع عن الحياة الروحية العيانية لهيدغر الشاب أكثر منها "طريقاً" ملكياً نحو إشكاليته اللاحقة.

إنّ وجهة هذا الخيط في البحث تزداد قوة حين تويدها اعترافات هيدغرية متناثرة في مسيرته من "الترجمة الذاتية" التي أعدّها بمناسبة التأهيل سنة 1915 (1915ب:91-92) ورسالة أوت 1921 إلى كارل لوفيت (1921ب:29)(53) ورسالة ماي 1928 إلى ماتهاوس لانغ (gan LsMatthäu)(54) – أستاذه القديم في السنوات الأولى –، إلى نصّ 1954/1953 الشهير بعنوان " عن حوار في اللغة. بين ياباني وسائل يسأل"(55) (1954/1953:ب.ف.ص 95) وأخيراً التأويل-الذاتي لمقالة 1963 "طريقي ضمن الفينومينولوجيا"(56) (1963:ب.ف.ص 163-164). ففي جميع هذه المواضيع نحن نبصر تنبيه هيدغر على العنصر اللاهوتي المبكر بوصفها مدخلاً خفياً لأرقه اللاحق اللاحقة بمسألة الوجود.

إنّ "الترجمة الذاتية" التي أعدّها سنة 1915 تثبت بشكل مبكر (1915ب:91-92)(57) ودون تدخل أثر التأويل الذاتي الذي رسمه هيدغر الأخير(58): أ. كيف أنّ هيدغر لم ينقطع عن صناعة اللاهوت طواعية بل مكرها(59)؛ ب. أنه لئن كان يقرأ المحدثين من كانط إلى هوسرل فهو يستعملهم أدوات لفهم وتأويل التراث اللاهوتي الوسيط بخاصة؛ ج. أنه قد أتى إلى المشاكل الفلسفية والمنطقية متأخراً، أي بعد مرور حاسم بالمشاكل اللاهوتية؛ ود. أنه تجول من "اللاهوت" إلى "الرياضيات" إلى "المنطق" إلى "التاريخ" ولكن دون فقدان الإطار الموجّه لحياته العلمية، ألا وهو إعادة تأويل التراث اللاهوتي الوسيط؛ وه. أنه على بيّنة من أنّ الحافظ الخفي لأطروحة 1913 كما لأطروحة 1915 هو حافظ لاهوتي.

في ضوء هذه الترجمة الذاتية يصعب فصل كتابات هيدغر الشاب إلى سنة 1916 عن حافظها اللاهوتي(60). ولا نقصد بذلك فقط كتاباته قبل 1912، أي تلك التي حرّرها طالب في اللاهوت، والتي كانت تعتبر عمّا سّماه هوغو أوط (OttgoHu) "كاثوليكية أساسية" (ntalem daonme fisolithca) - معيداً برنامج "الانطولوجيا الأساسية" إلى منبته اللاهوتي- وحيث كان هيدغر يبحث في وجوه معاصريه من الكتاب والمؤلفين الكاثوليك، عن صورة "أغسطينوس حديث" (un saint Augustain) (moderne)، وهي عبارة أطلقها على الكاتب الدانماركي جوهانس يورغنزن (Johannes Jorgensen) ضمن مقالة عنه كتبها سنة 1910 بعنوان "كذب الحياة وحقيقة الحياة" لدى

(52) Ott 1988 : 76.

(53) Greisch 1994 : 35.

(54) ذكرها Ott 1988 : 57-58.

(55) عنوان النص هو:

« Aus einem Gespräch zur Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragendem ».

وقد أنجز هذا النص سنة 1954/1953 بمناسبة زيارة أستاذ ياباني (الأستاذ تيزوكا Tezuka من الجامعة الامبراطورية

في طوكيو) إلى ألمانيا. لكنه لم يُنشر إلا سنة 1959 ضمن مجموع على طريق اللغة (Unterwegs zur Sprache)

(1954/1953:ب.ف.ص 85-140).

(56) العنوان هو "Mein Weg in die Phänomenologie"؛ وهو مساهمة شارك بها هيدغر في تكريم هرمان نيماير

(Hermann Niemeyer) – نيماير اسم الناشر الذي، حسب عبارة هيدغر، ارتبط اسمه بالفينومينولوجيا (1963:

163) – ونُشر سنة 1963 في طبعة ليست للتسويق.

(57) را: هيدغر الشاب سنة 1915 (1915ب:91-92).

(58) را: Ott 1988 : 90.

(59) Ott 1988 : 71.

(60) Greisch 1994 : 6.

يورغزنن⁽⁶¹⁾. - بل نعني أيضاً كتاباته منذ 1912 التي افتتحها بمقالة "بحوث جديدة في المنطق" التي يُفترض أنها تحتوي على "مقدمات الأثر" الهيدغري ثم أطروحة 1913 حول نظرية الحكم في النفسانية وأخيراً أطروحة 1915 حول نظرية المقولات والدلالة لدى دونس سكوت⁽⁶²⁾.

هذه الكتابات المنطقية إنما تتطوي، حسب بعض المؤرخين مثل هوغو أوط (Ott) وديتر تومي (Thomä) خاصة، على عنصر لاهوتي سرّي لا بدّ من وضعه في الاعتبار. بحيث أنه صار يجدر بنا أن نكفّ عن الانسياق وراء التخرّيج الاستطقي الذي أخذ يقترحه هيدغر الثاني لمشكلة "المنبّت الروحي"⁽⁶³⁾ أو "المنبّت اللاهوتي" (provenance théologique)⁽⁶⁴⁾ منذ رسالة ماي 1928 إلى أحد معلميه الأوائل (ماتهاوس لانغ (Matthäus Lang)⁽⁶⁵⁾، اعتماداً على "مفصل الفكر/الوطن (Heimat)" (ulation pensée-patriel'arti) كما يقول أوط⁽⁶⁶⁾، والذي أفصح في فرضه خاصة انطلاقاً من إيضاحات قصائد هولدرلين في دروس الثلاثينات التي أعطت لهذا التخرّيج الاستطقي صيغته النموذجية؛ وهو ما قاده سنة 1954، ضمن نصّ بعنوان لافت للنظر هو "الغز الأجراس" (Vom Geheimnis des Glockenturms)⁽⁶⁷⁾ إلى تشبيه فترة "الشباب" بـ"قطعة موسيقية" (Stück Musiknei)⁽⁶⁸⁾. إنّ هذا التخرّيج الاستطقي ربّما يحجب الدلالة العيانية للمنبّت اللاهوتي الذي عاشه هيدغر الشاب⁽⁶⁹⁾.

إنّ علينا أن نضع في الاعتبار أنّ تعويض الوعي اللاهوتي لهيدغر الشاب بموقف استطقي من المنبّت اللاهوتي هو خطة هرمينوطيقية اخترعها هيدغر الثاني للسيطرة على مشكل "الأصل" السري لنصوصه. إنّه قد استبدل "أخرة ميكيرش" (seits von Meßkirchen) بـ"وطن" (atimHe) هولدرلين، كأنّ هذا الاحتمال الحيني للأصل قد كان "الأساس المعلوم بنفسه لتفكير" هيدغر الشاب⁽⁷⁰⁾. بل العكس هو الصحيح: إنّ المنبّت اللاهوتي لهيدغر الشاب هو الذي قاد هيدغر الثاني إلى مبحث "الوطن" وإلى الحوار الجذري مع الشعراء، وإنّ ذلك المنبّت عند الأول هو الذي ينبغي أن يكون الخيط الهادي إلى فهم كتابات الثاني. - لذلك بدلاً من استعمال هولدرلين لإيضاح لغز "المنبّت اللاهوتي" يمكن استعمال القصائد الأولى⁽⁷¹⁾ التي كتبها هيدغر الشاب نفسه في ربيع وصيف 1911 - أي أثناء الأزمة الروحية الخائفة التي نجمت عن طرده المهذب من حلقة اللاهوت لأسباب صحية - بوصفها خيطاً هادياً لفهم تلك الحقبة في عيانيته ونضارتها الخاصة، ويبدو أنّ هذا قد صار ديدن مؤرّخي المتن الهيدغري مثل هوغو أوط (Ott) وديتر تومي (Thomä)⁽⁷²⁾.

(61) Ott 1988 : 67.

(62) Ott 1988 : 76، 79، 84-86.

(63) حسب عبارة رسالة أوت 1921 إلى كارل لوفيت (1921ب: 29).

(64) حسب عبارة نص 1954/1953 بعنوان "حوار مع ياباني وسائل يسأل" (1954/1953 : 95).

(65) را: هيدغر (1928 ج: 57).

(66) Ott 1988 : 57.

(67) توجد نشرة لهذا النص ضمن المجلد 13 من الطبعة الكاملة (GA) 13، ص 113-116.

(68) Thomä 1990 : 31.

(69) يقول ديتر تومي (Thomä 1990 : 33): "إنّ نوع قراءة هيدغر لشبابه - والعديد من مؤرّليه [يذكر تومي ميشال هار

مثلاً على ذلك] - [أي] الحديث عن "تواشج" داخلي بين اليومي والمفارق، إنما يحجب الترتاب الصارم ما بين الدنيا والأخرة، الذي يعيّن ضمن عالم كاثوليكي "صحة النفس والبدن" [حسب عبارة لهيدغر سنة 1910].

وفي حين أنّ هيدغر الأخير يترك كل شيء يتواشج في بعضه البعض، يتكلم [هيدغر] الأول اللغة الواضحة، التي نعني بها هذه المرة [حسب عبارة هيدغر سنة 1914] "نحن من جهة كاثوليكية" [..]."

(70) را: Thomä 1990 : 33-34.

(71) أورد هوغو أوط (Ott) ثلاثة من القصائد الأولى لهيدغر الشاب هي قصيد "ساعات جبل الزيتون"

(Ölbergstunden)، وهي اليوم منشورة في المجلد 13 من الطبعة الكاملة (ط.ك. 13، ص6)، وقصيد "على دروب

هادنة"، وأخيراً قصيد بلا عنوان يبدأ بعبارة "ليلة جولية" (Ott 1988 : 74-76).

(72) Ott 1988 : 74، Thomä 1990 : 32، 34.

وقد يبدو أنه ليس فقط لا يمكن الاطمئنان إلى التخريج الاستطقي لهيدغر الثاني لفهم منبته اللاهوتي، بل أيضاً قد لا يمكن التعويل بشكل منفرد وبوصفها كتابات مكتوبة بذاتها، على "المباحث المنطقية" لهيدغر الشاب مثل مقالة 1912 "بحوث جديدة في المنطق" أو على أطروحتي 1913 و1915 للنهوض بذلك الغرض⁽⁷³⁾. وذلك أننا متى وضعنا المضمون الكانطي الجديد لهذه الكتابات بين قوسين لم نطفر من جهد هيدغر الشاب إلا على الحافز اللاهوتي والشعري الذي يحركه. وهو أمر يمكننا أن نحج له من طريقتين: من جهة، ما أورده هيدغر الأخير في نص 1963 بعنوان "طريقي في الفينومينولوجيا"، ومن جهة ما توصل إليه مورخو هذه الحقبة وخاصة أوط (Ott) وتومي (Thomä).

ففي نص 1963 المذكور نعثر على جملة جد هامة تثبت أن هيدغر على بيته من أن أعماله المنطقية في فترة الشباب تحت إمرة الكانطية الجديدة قد كانت "مؤقتة" وأدت إلى "إزالة هذا الميدان [الانطولوجي/اللاهوتي الأصلي] إلى منطقة خلفية" (1963:ت.ف.ص 164)⁽⁷⁴⁾ من تفكيره. ذلك يعني أن العلاقة مع الكانطية الجديدة لم تكن صادرة عن استعداد أصيل لدى هيدغر الشاب لأن يكون "منطقياً"، بل هو ضرب من الانزلاق الأكاديمي في البضاعة الفلسفية للجامعة الألمانية عندئذ. إن كتابة هيدغر الشاب مشتتة بين المنبث اللاهوتي لتفكيره والتقليد المنطقي للجامعة عندئذ؛ ربّ تقليد كان يرتبط به من جهتين: بشكل أكاديمي في ندوات ريكارت وبشكل شخصي في قراءته السرية للمباحث المنطقية لهوسرل. وهو تشتت عياني جعل النصوص الأولى لهيدغر تنقلب حسب عبارة ديتر تومي إلى "مسرح تناضد" (nggeruaSchauplatz einer Überl)⁽⁷⁵⁾ بين طبقتين من الاهتمامات، منطقية من جهة ولاهوتية من جهة أخرى، صريحة من جهة، وخفية من جهة أخرى.

إن هيدغر الشاب قد أتى إلى التفلسف ضمن سياق لاهوتي دقيق يقوم على الترتيب الديني للحياة بحسب زوج "الدنيا والآخرة" (Diesseits und Jenseits)، و"الزمني" و"الروحي"، وذلك تحت وطأة المعركة التي أعلنتها الكنيسة الكاثوليكية منذ 8 سبتمبر 1907 ضد ما تسميه "الحداثوية" (Modernismus)، وهو ما وصل إلى هيدغر الشاب في شكل بيان لاهوتي أعدّه أستاذة في علم الأصول (Dogmatik) كارل بريغ (Braig) تحت عنوان حاد هو "ماذا يجب على المثقف أن يعرفه عن الحداثوية"⁽⁷⁶⁾. وهذا التقسيم اللاهوتي للحياة وفقاً للزوج "دنيا/آخرة" هو الذي استعمله ديتر تومي (Thomä)⁽⁷⁷⁾ لتخريج الدلالة اللاهوتية السرية للكتابات المنطقية لهذه الحقبة (1912-1915). فهو يفترض مثلاً أن مقالتي 1912 بعنوان "مشكل الواقع في الفلسفة الحديثة" (erin d lemobtätspraliRe saD) (euere Forschungen über LogikN)، و"بحوث جديدة في المنطق" (Realität) وأخرى ("المنطق" "Logik")⁽⁷⁸⁾؛ أو أن هيدغر الشاب في مقالة 1912 "مشكل العلم في الفلسفة الحديثة"، لم يعترض على التأويل الكانطي-الجديد لمشكل العالم بوصفه "عالم الظواهر" (Erscheinungswelt) إلا انطلاقاً من موقف سكولاني-جديد

(73) إن الطابع "الصناعي" و"الأكاديمي" لهذه الكتابات - ونعني بذلك كونها كانت خاضعة لبراديعم البحث الجامعي السائد عندئذ في شكل الكانطية الجديدة - قد جعل الجيل السابق من شراح هيدغر، مثل وليام ريتشاردس (Richardson) 1963: 27-29) وأوطو بوغلر (Pöggeler)، يسعون إلى فهمه بالاعتماد أساساً على "الوجوه الفلسفية المؤثرة مثل ريكارت ولامسك وهوسرل" (Thomä 1990: 38، هامش 16)؛ لكن هذا الطريق في البحث أخذ ينحسر وتظهر حاجة مستجدة للنش في المسبقات اللاهوتية لتلك الكتابات فانقلب الشراح شيئاً فشيئاً إلى "مورخين" بالمعنى المحترف مثل توماس شيهان (Scheehan) وهوغو أوط (Ott) وكيسال (Kisiel) وديتر تومي (Thomä).

(74) را: هيدغر (1963:ت.ف.ص 164).

(75) Thomä 1990: 48.

(76) را: Thomä 1990: 35.

كارل بريغ (Braig) هو نفسه صاحب كتاب في الوجود. مختصر في الينطولوجيا الذي ذكر هيدغر الأخير أنه عثر عليه في السنة الأخيرة من الثانوي، أي سنة 1909 (1963:ت.ف.ص 162).

(77) Thomä 1990: 35-60.

(78) Thomä 1990: 39.

(neuschalastischen) يرفض الردّ الحديث لوجود "الطبيعة" إلى "موضوعية" ينشئها "أنا" متعال؛ أو أنّ هيدغر الشاب لم يأت إلى "بحوث جديدة في المنطق" إلا تحت واعز لاهوتي للعثور على "المبادئ الأبدية" (ewigen Grundsätzen) التي بذرها الربّ في طبيعة الموجودات، بحيث أنّه لم يكن يبحث عن إيضاح أصيل لوجه "ارتباط طريق الحدائثة نحو العلم بنمط الكيان المسيحي" بقدر ما كان يريد " أن يعزّر المقدمات اللاهوتية" لتفكيره (79). وذلك بيّن في أطروحة 1913⁽⁸⁰⁾.

إنّ هيدغر الشاب⁽⁸¹⁾ قد طرح ثنائيات "المنطق" و"الواقع"، ثم "الصلاحية" و"الإينية" و"القيمة" و"الفعلية" في ضوء طبقة دلالية خفية عنده هي ثنائية "الدنيا" و"الأخرة"⁽⁸²⁾. ولذلك فإنّ توقه الشديد نحو بناء "منطق محض" (reine Logik) قد كان يتمّ في واقع الأمر "في خدمة الكل الأخير" (nzGa Dienste des letzten im) الذي يتوفر بعدُ على مضمونه اللاهوتي من خلال فكرة الربّ المسيحية (1913ب: 186-187). وإذا كان هيدغر قد يأخذ معنى "الكل الأخير" في معنى "النسق"، فإنّ "وحدة" "الكل الأخير" لا تصدر عن "المنطق المحض" بقدر ما تصدر عن المبدأ اللاهوتي الأصلي للنظام.⁽⁸³⁾

- كذلك ليس من الصعب أن نلاحظ أنّ أطروحة التأهيل سنة 1915 هي بدورها مشتتة بين المنبئات اللاهوتي الخفي وبين البضاعة المنطقية للكانطية الجديدة⁽⁸⁴⁾. إنّ هيدغر كما أخذ سنة 1913 عن فلسفة الصلاحية (لوتز/لاساك) مسلمة "التي لا أعرف ولا يمكن أن أعرف عن الفعلية إلا ضمن ما هو ذو صلاحية وعبره"⁽⁸⁵⁾ (1913ب: 166 هامش أ، 170)، هو يأخذ عنها سنة 1915 "التي إنما من جهة ما أحيى ضمن ما هو ذو صلاحية فحسب، أنا أعرف [شينا ما] عن الكائن"⁽⁸⁶⁾ (1916/1915: 280)⁽⁸⁷⁾.

(79) Thomä 1990: 44-42.

(80) Thomä 1990: 49.

(81) را: هيدغر الشاب في الجملة الأخيرة من أطروحة 1913 (1913ب: 186-187).

(82) Thomä 1990: 48.

(83) را: Thomä 1990: 50.

(84) را: Thomä 1990: 52.

(85) يقول هيدغر (1913ب: 166، هامش أ):

« [...] Ich weiß und kann nur wissen um Wirklichkeit im und durch das Geltende.»

(86) يقول هيدغر (1916/1915: 280):

« Nur indem ich im Geltende lebe, weiß ich um Existierendes. »

(87) Feher 1992: 389-386.

وإنه من اللافت للنظر حقاً أن ديتز تومي يعتبر أن ما يكشف عن الانقسام اللاهوتي الذي طبع الكتابات المنطقية بين 1912 و1915 على نحو "نموذجي" (exemplarisch) هو "فهم هيدغر للغة" (88) حيث أنه يميّز بحدّة بين زمانية اللغة ولا زمانية "المعنى والدلالة" (1916:292/1915) (89). هذا التركيز على "لا زمانية" المعنى لأن كان يتم وفقاً لقرار كانطي جديد فهو ينطوي على راسب لاهوتي لا مشاحة فيه. إنه حسب عبارة تومي "المحاولة الأخيرة لاتباع الرسم اللاهوتي ضمن قالب الفلسفة المتعالية" (90).

1- 3- هل يمكن الحديث عن «منعطف رومانسي» ('romantischen' Wendung) لدى هيدغر الشاب؟

إنه ضد ذلك التقسيم اللاهوتي للعالم إلى "واقع" و"مثال" أخذ هيدغر يفش منذ خاتمة كتاب 1916 عن مبدأ يوحدّه على نحو أصلي، وهو جهد سوف يأخذ انطلاقاً من 1919 صيغة صلبة من خلال مشروع "هرمينوطيقا العيانية"، الذي قام على تجذيرات طريفة لإشكاليته هوسرل ودلتاي خاصة، للتحرر من رواسب الحقبة الكانطية-الجديدة (1912-1915) ومن ثمة استئناف البحث في التجربة اللاهوتية الأصلية التي نبع منها؛ ربّ استئناف يدلّ البحث البيوغرافي (91) (Ott 1988: 107) أنه بدأ عملياً منذ 1917 من خلال خطوات مختلفة منها بخاصة دراسة خطابات في الدين لشلايرماخر (hleiermacher) وتحديدًا الخطاب الثاني حول "الديني" لدى شلايرماخر، ثم في سداسي شتاء 1919/1918 ضمن درس لم يقع حول الأسس الفلسفية للتصوف الوسيط (1919/1918: 301-337)، وهو توجه سيجد هالته الصناعية في درس شتاء 1921/1920 بعنوان مدخل إلى فينومينولوجيا الدين (1921/1920: 1-156) ودرس صيف 1921 بعنوان أغسطسينوس والأفلاطونية المحدثة (1921: 157-299).

ولكن علينا أن نسأل من وجهة نظر تاريخ النصوص: لماذا خاتمة كتاب 1916؟ - يبدو أن هيدغر قد مرّ مروراً خفياً من حقبة لاهوتية (1910-1911) إلى حقبة كانطية جديدة (1912-1915) بدأ يبحث عن سبل الخروج منها (Thomä 1990: 63). وإنّ "الخاتمة" (das Schlußkapital) التي أضافها إلى رسالة التأهيل عند نشرها سنة 1916 (1916/1915: 399-411) قد ظهرت لبعض الشراح بوصفها تنطوي على "جملة من المنطلقات الجديدة" (92). ويكفي هذه الخاتمة دلالة عندنا أنها قد اتخذت من شذرة رومانسية من شذرات نوفاليس (Novalis) (93) فاتحة لها، ومن وعد طريف بالمناظرة مع هيغل آخر كلمة منها (1916/1915: 411) (94).

ما هي الدلالة الدقيقة لهذا التلقف نحو العنصر "الرومانسي" والهيجلي منذ خاتمة 1916؟ هل كان هيدغر الشاب يبحث عن تجاوز للكانطية الجديدة بواسطة الرومانسية والمثالية الألمانية؟

ينبّه هيدغر في مطلع خاتمة كتاب 1916 إلى أن هذا هو "الموضع المناسب لأنّ يترك المجال كي يتكلم القلق الروحي (geistige Unruhe) المكبوت إلى حد الآن، والذي ينبغي على الفيلسوف في

(88) Thomä 1990: 53.

(89) يقول هيدغر (1916/1915: 292-293): "إن عناصر اللغة قابلة للإدراك على نحو محسوس [...] إنها تنتمي إلى عالم الموجود فعلاً، إنها تنوم في الزمان (in der Zeit)، تكون وتفسد. أمّا المعنى والدلالة فهما يتجرّدان من كل إدراك حسي، ولا يخضعان إلى أية تغييرات. إنهما مطابقان بلا زمان (zeitlos identisch) لذلك [الإدراك]".

(90) Thomä 1990: 54-55.

(91) Ott 1988: 107.

(92) Thomä 1990: 60.

(93) قوله نوفاليس هي (1916/1915: 399): "نحن نبحث في كل مكان عن اللامشروط، / ولكننا لانجد أبداً سوى الأثنياء".

(94) قا: Pöggeler 1992: 408-409.

كل عصر أن يعيشه عند دراسة التهيّوات التاريخية لمشكل العالم الذي يخصه" (1916/1915: 399-400). إنَّ غرض هيدغر قد انتقل من البحث عن "المنطق المحض" إلى البحث عن "الفهم الحي لـ "عصر" ما ("Zeit" das lebendige Verstehen einer) (نفسه: 401)؛ إنّه قد فهم آخر الأمر أنّ "المنطق" لا يتوضّح على نحو أصيل إلا في ضوء "ما هو عابر للمنطقي" (translogisch) (نفسه: 405).

إنَّ ما هو "عابر للمنطق" عند هيدغر الشاب هو "الميتافيزيقا" من جهة ما هي "الأبوظبي الأصبيلة" (eigentliche Optik) للفلسفة، لكن في معنى كانطي جديد، أي ضمن تفلسف ما يزال يتحرّك في نطاق براديجم الوعي (1916/1915: 406)⁽⁹⁵⁾. ورغم ذلك فإنَّ شيئاً طارفاً قد ظهور لهيدغر الشاب في هذا الموضوع بالذات: إنّه الحاجة إلى فهم العنصر "العابر للمنطقي" و"الميتافيزيقي" بوصفه ليس شيئاً آخر سوى "الروح الحي" (der lebendige Geist) الذي أشار إليه الرومانسيون وخاصة ف. شليغل (Schlegel) (1916/1915: 406)⁽⁹⁶⁾. إنَّ عنصر الطرافة يكمن هنا في انزياح هيدغر الشاب من "المنطقي المحض" الكانطي الجديد إلى "المعيش" الذي أثارته فلسفة الحياة ومنه إلى "الروح الحي" الرومانسي. وذلك بأنَّ بدأ يفهم أنّ "الحقيقي (das Wahrhafte) يحيى في ذلك [الوعي] على نحو أصيل، من حيث هو فعل حي مشحون بالدلالة ومتحقق بالدلالة" (1916/1915: 406).

هنا تولّد لدى الشراح⁽⁹⁷⁾ سؤال علينا أن نمتحنه: هل يمكن الحديث عن "منعطف رومانسي" ("romantischen" Wendung) لدى هيدغر الشاب؟

علينا أن نكتفي بالكلام عن "توجّه" (Orientierung) جديد فحسب (1916/1915: 406)⁽⁹⁸⁾، أو كما يقول ديتير تومي عن "ملاحم" رومانسية⁽⁹⁹⁾ ("romantischen" Bezüge) ما دام الحديث عن "منعطف رومانسي" هو أمر "مبالغ فيه"⁽⁹⁹⁾. ربّ ملاحم لا تكشف عن دلالتها الخاصة إلا متى رأينا كيفية استثمارها من قبل هيدغر نفسه (1916/1915: 407)⁽¹⁰⁰⁾.

إنَّ ما كان يبحث عنه هيدغر الشاب هو الخروج من ربقة نظرية المعرفة الكانطية الجديدة. وليس ذلك بتلقّت يانس إلى موضوعات التاريخ الحدّثي بل في ضوء استنناف أصيل للانشغال الرومانسي بمشكل العلاقة بين الزمان والأبد، وبين العالم والرب. وإنَّ رومانسية هيدغر الشاب ليست حاسمة إلا بقر ما كانت طبقة من الكتابة أدّت إلى اكتشافه الطريف لمبحث "الزمان" بوصفه مشكلاً روحياً جذرياً⁽¹⁰¹⁾. أمّا بالنسبة لنا فإنَّ ما هو أخطر من ذلك هو أنّ هيدغر الشاب لم يجد أية أكثر تعبيراً عن

(95) را: هيدغر الشاب (1916/1915: 406).

(96) Thomä 1990: 65.

(97) Thomä 1990: 64-65، والهامش 74.

(98) را: هيدغر (1916/1915: 406).

(99) Thomä 1990: 64-65.

(100) يقول هيدغر (1916/1915: 407-410): "إنَّ الروح الحي إنما هو بما هو ذلك وطبقاً لماهيته روح تاريخي

(historischer Geist) بالمعنى الأعم للكلمة [...] إنَّ الروح لا ينبغي أن يُتصوّر إلا متى يكون الملاء التام لتحقيقاته، بمعنى تاريخه (seine Geschichte)، فيه مرفوعاً (aufgehoben) [...] إنَّ التاريخ والإيضاح الثقافي-الفلسفي-الغائي له ينبغي أن يصبح عنصراً معيّنًا للدلالة بالنسبة إلى مشكل المقولات [...] إنّه ضمن مفهوم الروح الحي وعلاقته بـ"الأصل" (Ursprung) الميتافيزيقي إنما يفتح إيصار بينيته الأساسية الميتافيزيقية [...] ومثى قلبنا الأمر موضوعياً إنما ينتصب ههنا مشكل العلاقة بين الزمان والأبدية، التغيّر والصلاحية المطلقة، والعالم والرب، الذي ينعكس على نحو علمي-خظري في [العلاقة] بين التاريخ (تشكل القيمة) والفلسفة (صلاحية القيمة)."

(101) را: Thomä 1990: 65.

الصيغة المبحوث عنها من "فلسفة الروح الحي" سوى نسق هيغل⁽¹⁰²⁾. إن وعد المناظرة مع هيغل هو آخر كلمة من خاتمة 1916.

2- نحو استشكال أكثر جذرية لماهية اللوغوس (1919-1924)

2. 1- الانتقال الهرمينوطيقي من اللوغوس/التعريف إلى اللوغوس/ الكلام العياني (1919/1922):

إنه من أجل أن هيدغر، وذلك باعترافه هو نفسه (1926: 72) وبإقرار كثير من الشراح⁽¹⁰³⁾، لم يأخذ في استحداث إشكاليته الخاصة والمصطلح الذي يخصه - أي لم "يصبح هيدغر هيدغر"⁽¹⁰⁴⁾- إلا بعد دروس 1919، فإنه من الحقيق علينا أن نشرع في البحث عن عناصر التأويل الهيدغري لماهية اللوغوس، من حيث هي عنده تقتزن اقتراناً أصيلاً بمسألة الحقيقة، بعد هذا التاريخ وليس قبله. إن ما كان يفنقه هيدغر الشاب قبل 1919 هو بخاصة الخيط الإشكالي الذي من شأنه أن يوجه مباحثته للوغوس والحقيقة توجيهاً أصيلاً. ويبدو أن هيدغر قد عثر على هذا الخيط الإشكالي، لا عند هوسرل، كما قد يُتوقع، بل في التراث اليوناني وبخاصة لدى أرسطو⁽¹⁰⁵⁾.

- ففي درس 1922/1921 الذي عنوانه تأويلات فينومينولوجية لأرسطو. مدخل إلى البحث الفينومينولوجي، وفي سياق سعيه إلى الظفر بنحو من "التعريف الأصيل والصارم" (eigentliche und strenge Definition) لمعنى الفلسفة (1922/1921: 15)، وقف هيدغر على أن الدلالة التقليدية للتعريف هي دلالة "غير نقدية" (unkritisch) وذلك أنها تحدد الفلسفة كما تحدد "موضوعاً" له خصائص "الشيء"، مثلاً الوردة، والحال "أنه من الأهمية بمكان، عند بداية البحث أن نظفر بالمعنى الأصلي للتعريف الذي لا يكون للتعريف المتداول سوى فرع منه" (1922/1921: 17). يقصد هيدغر بالمعنى الأصلي للتعريف ذلك الذي بموجبه يكون تعريف الفلسفة كشفاً عن "الطريقة التي بها صيرورة ملكها على نحو مخصوص" (1922/1921: 18)؛ إن طريقة وجود موضوع ما لا تتفصل عن طريقة "الملك" (das Haben) الأصيل له ضمن عينية ما؛ مثلما أن طريقة ملك الموضوع في كل مرة بما هو كذلك إنما هي خطاب (ein Ansprechen) عن الموضوع. "إنه يوجد" (es ist) ضمن كل ملك بما هو كذلك بوجه ما "الكلام (die Rede) عن الموضوع"⁽¹⁰⁶⁾ (1922/1921: 18). إن "كيفية الملك" (Wie des Habens) تتطلب من نفسها "أن نتكلم" عن "ماتية الموضوع" (das Was des Gegenstandes)، مما يحول التعريف لا إلى مجرد إحصاء لخصائص شيء ثابت بل إلى "مهمة" (Aufgabe) تجد قوامها ضمن "وضعية خاصة بتجربة ودازين عيانيين" (1922/1921: 19). وإنه من هذا النحو من المهمة إنما تستمد الدلالة الساندة للتعريف بواسطة البناء الصوري إمكاناتها (1922/1921: 19).

عند عتبة هذا التشخيص، وقف هيدغر في نفس الوقت على الصعوبة التي تنخر المنطق التقليدي، أولاً من جهة كونه يتأسس على "فكرة غير نقدية وغير موضحة عن التعريف" (1922/1921: 17-18)؛ وثانياً من كونه لا يمس إلا جهة فقط من دلالة التعريف إذ هو لا يبصر بمعناه الأصلي ولا

(102) را: 1995 Barash : 11.

(103) 1996 Volpi : 37 ؛ 1994 Greisch : 13 ؛ 1993 Kiesel : 3.

(104) 1977 Kiesel : 325.

(105) 1993 Kiesel ؛ 225 ؛ 1996 Volpi : 37.

يتأوله على نحو جذري (1922/1921: 19). إنه في هذا السياق الدقيق شرع هيدغر (106) في ارتسام مهمة طريفة تتمثل في إعادة تأويل المنطق نفسه على نحو جذري وأصلي.

هنا يتوضح أمران: أولاً أنّ هرمينوطيقا العيانية التي انخرط فيها هيدغر منذ 1919 إنما هي الأرضية التي يجدر بنا أن نبحث فيها عن الأدوات التي بواسطتها يمكن أن تصبح "فكرة التعريف التي من شأن المنطق" "الصوري" متجاوزة (aufgehoben) (1922/1921: 20)؛ وثانياً أنّ أرسطو وليس كانط هو جهة "التراث" التي ينبغي أن نبحث لديها عن إمكانات هرمينوطيقية لخوض هذه المسألة.

فما الذي استفاده هيدغر من أرسطو في درس 1922/1921؟ (107) - إن متصفح هذا الدرس ينتبه للتوّ إلى أنّ هيدغر لم يخصص لدراسة أرسطو إلا بعض الصفحات القليلة التي لا تتعلق في الواقع إلا برسم خبر موجز عن "تلقي فلسفة أرسطو" في الفلسفة الغربية (1922/1921: 4-7). وعلى ذلك فنحن نلاحظ أنّ هيدغر قد استفاد من هذا الحوار الصامت مع أرسطو رسمً لائحة صارمة للمشاكل الثلاثة التي يعتبرها رأس الأمر في إنجاز استشكال جذري للمنطق. وهذه اللائحة هي:

1- "مشكل المبدأ والمبدئي (αἰτιον - αρχη)؛

2- مشكل التعيين المدرك والتفصيل المفهومي (λογος)؛

3- مشكل الموجود ومعنى الوجود (ον - ουσια - φυσικ-χινησις) (1922/1921: 112)(108)

وعلى الرغم من أنّ هيدغر لم يقدّم اضطلاعاً صناعياً بهذه المشاكل الثلاثة في ما بقي من الدرس فإنه قد ظفر بوضوح حاسم في الرؤية إلى طبيعة المهمة التي هو مدعوٌ إليها.

2. 2- الملامح العامة لمهمة «نقض» المنطق التقليدي: نحو «هرمينوطيقا الـ (λογος)» (تقرير 1922):

نحن نجد في تقرير 1922 (109) رسماً صريحاً لملامح المهمة التي أخذ هيدغر في درس 1922/1921 يستشرها لماماً. ونعني بذلك أمرين: أولاً أنّ هيدغر قد أخذ يعطّن هنا صراحة وفي مطلع التقرير أن المقصد العام الذي يحركه عندئذ هو "المساهمة" (110) في كتابة "تاريخ الانطولوجيا والمنطق" (111) (1922: 17)؛ وثانياً أنّ إنجاز هذا المطلب إنما هو مشروط قبلاً بتفسير وفهم "الدازين الإنساني العياني بما هو كذلك" (1922: 20)، كما يكشف عن نفسه في كل مرة، أي من حيث هو حسب هيدغر مستعيناً بعبارة

(106) يقول هيدغر (1922/1921: 20-21): "إنّ فكرة التعيين، ومنطق إدراك الموضوع، والجهاز المفهومي للموضوع ضمن التعيين التعريفي في كل مرة، إنما ينبغي أن تُستخرج من الطريقة التي بها يكون الموضوع مولوجاً إليه على نحو أصلي...".

إن تخلف (das Ausbleiben) التجربة الأساسية التامة، نعني تلك التي تظهر معها بالتفسير المحايث للمهمة، إنما يمنع من [أن تكون ثمّة] إشكالية جذرية للمنطق، بحيث أنّ الفلسفة على الحقيقة وذلك منذ زمن أرسطو لم تعد تفهم المشكل الأصيل للمنطق. وحتى كانط الذي عقد القول المأثور من أنّ المنطق لم يبق منذ أرسطو بخطوة لا إلى الأمام ولا إلى الوراء، وذلك من حيث أنه يفهم المنطق في المعنى الضيق (للمنطق المدرسي)، إنما هو متورط في المنطق الأرسطي- المزعوم على نحو أشدّ ممّا كان يمكن أن يتضح له.

(107) هكذا يصوغ كيسيل وجه العلاقة التي صرّفها هيدغر مع أرسطو، وهو ما جمعه تحت عنوان الفصل الخامس من كتابه العمدة حول نشوء إشكالية الوجود والزمان (1993 Kisiel: 227 وما بعدها).

(108) را: هيدغر 1922/1921: 112.

(109) هذا النصّ هو بمثابة تخطيط مفصّل لكتاب كان هيدغر ينوي إنجازه حول أرسطو وهو يحمل عين عنوان درس

1922/1921، أي تآويلات فينومينولوجية لأرسطو (1993 Kisiel: 248-252؛ Gadamer 1992: 9-15)

(110) Kisiel 1993: 252.

(111) را: هيدغر (1922: ب: 17).

أرسطو "يقال على أوجه عدة" (λεγομενον πολλαχως) (112: 1922: 20)، وحيث هو في كل مرة، أي ضمن "العناية بالحياة" بما هي "تجارة الحياة العيانية مع عالمها" (1922: 21). إن الدازين العياني منغمس دوماً بما هو في تجارة معه وبما هو في عناية به؛ لذلك فإن "ما يعرض له (das Gegenständliche) إنما يوجد ههنا مثلولا بهذا الوجه أو ذاك، والعالم يلاقي مطبوعاً بالمدلولية" (1922: 21).

ذلك يعني أنّ خطة هيدغر في بيان تاريخ أصيل للمنطق هو مشروط باستجلاء سابق للأساس الانطولوجي الذي يفترضه؛ هذا الأساس هو نمط وجود الدازين العياني بما هو كذلك. ونمط الوجود هذا هو العناية بالعالم بما هو حقل من المدلولية. ولكن كيف يمكن ترجمة هذه المدلولية العيانية للعالم في منطق؟

للإجابة عن ذلك يستأنف هيدغر رأس الأمر في النظرة الإغريقية للإنسان بما هو موجود اخُصَّ بالقول: فيفترض أنّ الدازين العياني لئن كان لا يلاقي العالم إلا معنياً به فإنّ هذا "الاعتناء (das Sichumsehen) إنما يتحقق على طريقة المخاطبة والمحادثة اللتين من شأن الوجود-العارض-ضمن-تجارة-ما. فإنّ العالم إنما يلاقي دوماً ضمن طريقة معيّنة في الوجود-المخاطب، في الخطاب (λογος)" (1922: 22). بهذه الإشارة السريعة نحن نجد أنفسنا أمام نكتة الإشكال في التأويل الهيدغري الموعود لماهية المنطق: إنها تتمثل في إعادة معنى المنطق إلى الأسّ الانطولوجي الذي يفترضه، وليس ذلك سوى "الخطاب" العياني للدازين في تجارته اليومية مع العالم.

من أجل ذلك يعلن هيدغر أنّ الفلسفة لا تكون "انطولوجيا مبدئية" (1922: 28) إلا إذا ركزت إشكاليته على "وجود الحياة العيانية" فالمبدئي ليس فكرة منطقية "نظرية" بل هي خاصية عيانية للوجود العياني.

إنّ هيدغر⁽¹¹³⁾ إنما يضع مباحثه صراحة في خانة استئناف "البحث الفلسفي الجذري" في المنطق والانطولوجيا (1922: 17 و 29)، وذلك بحثاً عن نمط من "منطق-الأصل الجذري" الذي يستمدّ من هرمينوطيقا العيانية الإنارة اللازمة لدلالته (1922: 31). وهو على بيّنة من جهة التقليد التي ينخرط فيها بكلّ قصد، "ضمن فتحها الأولى (bei ihrem ersten Durchbruch) في المباحث المنطقية الهوسرلية" (1922: 28)، وذلك من أجل استعادة طريقة أرسطو في استمداد المنطق والانطولوجيا لدالتيهما من استجلاء الطبيعة "الحركية" للموجود كما يعرض ذلك في الطبيعيات (1922: 33)، من حيث أنّ هذه الحركية هو عينها حركية العيانية بعامّة.

أمّا من جهة مسألة "المنهج" فإنّ تقرير 1922 يوضّح بصراحة خاصّة أنّ تلك "الهرمينوطيقا إنما لا تحقق مهمتها إلا من طريق النقص (Destruction)" (1922: 31). ومعنى النقص هنا هو استبصار البنى المنطقية والانطولوجية انطلاقاً من "المصادر الأصلية" التي تتبع منها، أي من البنى العيانية للدازين نفسه (1922: 33)، وليس من الطريقة التقليدية في تأويل أرسطو. وهكذا فإنّ عرض النقص قد تعيّن لدى هيدغر منذ 1922 بوصفه نقضاً للتصوّر السائد للمنطق وللانطولوجيا بوصفه يجد في مفهوم الحقيقة بما هي "مطابقة" (Übereinstimmung) وفي "التصوّر السائد للوغوس (λογος) بوصفه حكماً ذا صلاحية" قوامه الأساسي (1922: 38). وإته منذ 1922 كان هيدغر على بيّنة من طبيعة التأويل الذي يجدر به أن يأخذ في استكشافه: بيان كيف أنّه علينا أن نقرأ كلا من الحقيقة واللوغوس في حرفهما الأصلي اليوناني، أي الحقيقة بوصفه "لااحتجاباً" واللوغوس بما هو

(112) أرسطو، ما بعد الطبيعة. مقالة الزاي 1، 1028 أ، 10.

(113) يقول هيدغر (1922: 28): "إنّ إشكالية الفلسفة إنما تمسّ الوجود الذي من شأن الحياة العيانية. وإنّ الفلسفة هي ضمن هذه الجهة من النظر انطولوجيا مبدئية [...] إنّ إشكالية الفلسفة إنما تمسّ الوجود الذي من شأن الحياة العيانية ضمن الطريقة التي من شأن الوجود-المخاطب والوجود-المفسّر في كل مرة. بمعنى أنّ الفلسفة من جهة ما هي انطولوجيا عيانية هي في عين الوقت تأويل مقولي للمخاطبة والتفسير، بمعنى [هي] منطق. إنّ الانطولوجيا والمنطق إنما ينبغي أن يُستعدا وأن يُفهما، ضمن وحدة الأصل التي من شأن إشكالية العيانية، بوصفهما إرهابات البحث المبدئي، الذي يقبل أن يُخصّص بوصفه الهرمينوطيقا الفينومينولوجية للعيانية."

"αποφανσις", زعمٌ (vermeindendes)، وذلك يعني على أساس اعتراف صارم بمنزلة "موجبة" للحاق أو للكاذب (ψευδος) في تدبير كل من اللوغوس والحق (1922: 39). إن المقصد العام هو بيان الطابع الأساسي للوغوس، وذلك من حيث أن الانطولوجيا والمنطق إنما يتولدان لا من اللوغوس بما هو قوام معزول وإنما من "الإنماط الأساسية التي من شأن خطابها" كما هو منغمس في تجارة منشغلة بالموجود العياني (1922: 51-52).

- ما هو المكسب الأساسي ولكن أيضاً ما هي حدود تقرير 1922 فيما يتعلق بمسألة المعقولة؟ - إن المكسب هو اعتبار المنطق هو غرض الفلسفة الجذري، وأنه لا يمكن الإيفاء ببيان جذري لماهية المنطق إلا على أساس هرمينوطيقا العيانية، أي هرمينوطيقا تأخذ اللوغوس اليومي للدازين الإنساني منطلقاً صارماً له. لكن حدود هذا التقرير بيّنة بنفس القدر: إن هيدغر لئن كان حريصاً في مواضع مختلفة من النص (1922: 22، 25-27، 42) على إيلاء الطابع "الزمني" للعينانية وعلى استبصار "الزمانية المخصوصة للدازين الإنساني" (1922: 25) حقّ قدرهما من الاهتمام، فهو لا يشير إشارة صناعية إلى إمكانية الفصل عن طبيعة العلاقة بين المنطق والزمانية ولا إلى إمكانية تأويل المنطق تأويلاً زمنياً. إن مسألة "الوجود والزمان" نفسها إنما هي، حسب عبارة غادمير "ما تزال في الخلف" (im Hintergrund) (114).

إن تقرير 1922 قد فتح طريقين متوازيين وليس طريقاً واحداً: أحدهما هو الذي أفضى إلى كتابة الجزء المنشور من الوجود والزمان، ونعني بذلك صياغة إشكالية "هرمينوطيقا الدازين" (1926: 436) بوصفها حسب تقديرنا لا تحوّل أن تكون تجديراً طريقاً للتوجه الحديث - المنبثق هو نفسه على نحو سرّي من نموذج التجربة المسيحية الأصلية التي وصفها أغسطينوس في الاعترافات وأعطاه ديكرات في التأملات منطلقاً جيداً لكنها لا تبلغ رشدنا إلا في تخطيطية كاتب - قبله سؤال "من هو؟" الإنسان، وجه الطرافة فيه هو اتخاذ مسألة للزمانية أفقا انطولوجياً لتأويله. وليس أقلّ الأمارات على ذلك أن تقرير 1922 ليس فقط يقمّ شرط استئناف البحث الجذري في المنطق والانطولوجيا النهوض قبلاً بهرمينوطيقا "الدازين الإنساني العياني بما هو كذلك" (1922: 20) بل هو يصوغ إشكاليته صياغة صريحة بوصفها "لثروبولوجيا فينومينولوجية جذرية" (radikalen phänomenologischen Anthropologie) (1922: 33). وهي جذرية لأنها تقسّر معنى عيانية الدازين الإنساني بتخطي "اللهم" ("Man") الذي يحجبه إلى "الهُو" (das Selbst) الذي يخصّه (1922: 26). - أما الطريق الآخر، وهو ما لا نعرّض عليه في الجزء المنشور من الوجود والزمان، فهو الذي حاولنا في هذا الفصل أن نستوضحه، بوصفه طريقاً لا يؤدي إلى "هرمينوطيقا الهُو" (l'herméneutique de soi) على وجه الحصر، وإنما إلى الاضطلاع بالمقصد الذي استهلّ به هيدغر نصّ 1922، أي كتابة "تاريخ للانطولوجيا والمنطق" (1922: 17)، وظل في مواضع أخرى من التقرير (1922: 28-29، 31، 33، 52) يؤكد عليه ويجمع عناصر بلورته، وذلك من أجل الظفر لآخر المطاف بنحو من "المنطق-الأصلي الجذري" (1922: 31) الذي هو المعنى الأصيل للبحث الفلسفي، وهو ما أشار إليه الوجود والزمان ذات مرة بعبارة "هرمينوطيقا" الـ λόγος (Hermeneutik des λόγος) (1926: 25).

2 - 3 - ما هي الهرمينوطيقا؟ إجابة درس صيف 1923:

منذ درس صيف 1919 إلى درس صيف (115) 1922 دأب هيدغر على إثبات مصطلح الفينومينولوجيا عنواناً عاماً لمباحثه؛ أما في درس صيف 1923 فإن الأمر مختلف: إن عنوان الدرس لاقت للنظر، سواء أخذناه في صيغته التي اقترحها هيدغر أول الأمر، أي عنوان "المنطق" (1923:

(114) Gadamer 1992: 15.

(115) قام هيدغر في هذه الفترة بالدروس التالية: صيف 1919: الفينومينولوجيا وفلسفة القيم المتعالية؛ وشتاء

1919/1920: المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا؛ وصيف 1920: فينومينولوجيا الحدس والعبارة؛ وشتاء

1920/1921: مدخل إلى فينومينولوجيا الدين؛ وشتاء 1921/1922: تأويلات فينومينولوجية لأرسطو؛ وصيف

1922: تأويل فينومينولوجي لمقالات مختارة لأرسطو في الانطولوجيا والمنطق.

(113)، أو صيغته التي استقرّ عليها، أي عنوان **الأنطولوجيا (هرمينوطيقا العيانية)**. إن هذا العنوان هو أول عنوان هيدغري بالمعنى التقني، وأول عنوان يفلح فيه هيدغر بعد جهود عدّة في رسم الملامح الأساسية لنمط المعقولة التي يرضيها لمعنى الفلسفة. إن ذلك لا يعني وجود نحو من "المنعرج الهرمينوطيقي" المفاجئ في مسيرة هيدغر، بل إنه يبدو أنه يتحرك منذ بداياته في فلك منعرج لغوي قاري بدأ منذ فجر الرومانسية والمثالية الألمانية. إن هيدغر قد ختم درس طوارئ الحرب (1919) بصياغة مصطلح "الحدس الهرمينوطيقي" (hermeneutische Intuition) (1919: 116-117) بوصفه نمط الولوج الوجيه إلى معنى وجود المعيش، أي بوصفه الوجه الأصلي من "الحدس الفينومينولوجي" (die phänomenologische Intuition) الذي سنّه هوسرل (1919: 111). كذلك فإنّ عناوين درس 1921/1922 وتقرير 1922 ودرس صيف 1922 إنما تتضمن كلها إشارة صورية واحدة إلى الشأن الهرمينوطيقي هي عبارة "التأويل الفينومينولوجي" (hänomenologische Interpretation). هل الهرمينوطيقا لدى هيدغر ليست سوى نحو طريف من "التأويل الفينومينولوجي"؟ إن ماهية "المنطق" (حسب العنوان الأصلي للدرس) و"الأنطولوجيا" (حسب العنوان الذي استقرّ) هي "هرمينوطيقا العيانية" (Hermeneutik der Faktizität)، العنوان الحقيقي لدرس صيف 1923 (1923: 3). ونحن غرضنا هنا أن نتعقب مقومات هذه الهرمينوطيقا أو التأويلية الفينومينولوجية بحيث يصبح ممكناً أن نوضح من أيّ جهة عقد هيدغر "مباينة" صارمة ما بين الجدلية والتأويلية وما هو معناها الدقيق.

يبدو أنّ درس صيف 1923 ينطوي على وجه من التجديد في العدة الإشكالية لهيدغر، ألا وهو التوقر أخيراً على بلورة دقيقة وكافية ليس فقط لما كان يُشار إليه منذ صيف 1919 بعنوان ما يزال عندئذ غامضاً هو "الهرمينوطيقا الفينومينولوجية" (phänomenologische Hermeneutik) (1919: 131)، وإنما بخاصة على صيغة صارمة لفكرة "المنطق الأصلي" المبحوث عنه.

وقد نستطيع أن نزع من المصطلح الأخص للإشارة إلى هذا النحو المستحدث من المنطق الأصلي إنما هو الهرمينوطيقا. لذلك لنن كانت هرمينوطيقا العيانية لا تعني في درس صيف 1923 أكثر من "تفسير العيانية نفسها" (1923: 14)، وإذا كانت هذه العيانية لا تتدلّ إذا تُفحصت سوى على أنّ "الدازين (الحياة العيانية) إنما هو وجود في عالم" (1923: 80)، أي لنن كانت هرمينوطيقا العيانية تتقوم من الداخل بنحو من هرمينوطيقا الهو، - فإنّ ذلك لا ينعنا من استبصار جهد هيدغري طريف لبلورة دلالة منطقية جديدة تماماً هي الدلالة الهرمينوطيقية. وإنّ غرضنا الآن هو استجلاء هذه الدلالة.

- علينا أن نذكر بأنّ درس شتاء 1925/1926 ليس هو بالمرّة الأولى التي عزم فيها هيدغر على اتخاذ المنطق عنواناً صناعياً لبحوثه، ولا هو كما نعرف المرة الأخيرة. فإنّ محققة درس 1923 إنما تذكر (1923: 113) أنّ العنوان الأصلي لدرس صيف 1923 إنما كان "المنطق"، ولم يثبت هيدغر عنوان "الأنطولوجيا" بدلاً عنه إلا لأسباب إدارية (116). ونحن نجد أنّ باحثاً قديراً مثل كيسيل إنما يذهب في تخريج هذه المسألة إلى أنّ هيدغر لا يفصل في شيء بين المنطق والأنطولوجيا، فهما صادران عنده من معين إشكالي واحد ألا وهو طريقة مخصوصة في تدبير العلاقة بين الوجود بما هو ما يتعلّق به اللوغوس واللوغوس بما هو ما من جهته يُقال الوجود (117).

(116) تقول المحققة (1923: 113): "إنّ عنوان "الأنطولوجيا"، الذي تحته يحيل هيدغر نفسه أيضاً على الدرس، إنما هو واسع و[إنجم] من طريق الصدفة. فمن أجل تمييز الدرس كان [هيدغر] قد أعلن عن المحاضرات المزمع عليها بعنوان "المنطق"، ويُحتمل أن يكون ذلك بالمعنى الذي يستعمل به هذا المصطلح: بوصفه مدخلاً "نسقيّاً" إلى تأويلات النصوص الفلسفية (قارن: "تأويلات فينومينولوجية لأرسطو"، الطبعة الكاملة، ج 61، ص 183). [بيد أنه] كان عليه أن يغيّر العنوان، بسبب أنّ أحد [الأساتذة] ذوي الكراسي من فرايبورغ كان يريد أن يعلن أيضاً "المنطق" [درسا]، فقال: "لطيب، إنّ الأنطولوجيا!"

من أجل ذلك فإنّ درس 1923 إنما كان يحدّق إلى "هرمينوطيقا العيانية"، وهو العنوان الدقيق للدرس (1923: 3)، من الزاوية الصارمة للتأويل الهرمينوطيقي للمنطق والانطولوجيا الغربيين كما تقرّر ذلك في تقرير 1922. أجل إنّ هيدغر قد اتخذ قراراً صريحاً باتباع هرمينوطيقا الدازين، ومن ثمة البحث في معنى "الهوية" التي من شأنه، طريقاً ملكياً إلى الولوج إلى الانطولوجيا (1923: 51، 79 وما بعدها)، وهو ما جعل درس 1923 بمثابة أول نسخة متماسكة من الجزء المنشور من كتاب الوجود والزمان، نعني أنّ هرمينوطيقا العيانية ليست إذا تؤمّلت غير محاولة أولية لكن واضحة المعالم عن تحليلية الدازين (1923: 3، 14-20). وإنه ليس من الصدفة في شيء أنّ درس 1923 هو الموضوع الذي صاغ فيه هيدغر المصطلح الذي سيوجّه إشكالية الوجود والزمان توجيهاً صارماً، ونعني مفهوم "الكيانويات" (Existenzialien) (1923: 16، 31، 35، 51)؛ ربّ توجيه يجعلنا لا نأخذ بما تقوله محقّقة درس 1923 من أنّ هيدغر إنما يفهم معنى المنطق في أثناء هذا الدرس كما فهمه في شتاء 1921/1922، وتعني بوصفه "مدخلاً" "نسقيّاً" إلى تأويلات النصوص الفلسفية" (1923: 113)، وذلك أنّ تتخصّص إحالة المحقّقة على درس شتاء 1921/1922 يبيّن لنا أنّ هيدغر إنما يفهم المنطق في عين التوجّه الذي سياخذه درس 1923 أي باتجاه هرمينوطيقا العيانية، حيث يشكّل نمط "كيان" الدازين، أي عيانيته، بؤرة البحث الفينومينولوجي، بل إنّ هيدغر لا يتردّد هنا في تسمية المنطق نفسه باسم "المنطق الكياني" (existenzielle Logik) (1922/1921: 183)، وذلك في نحو من الاستباق لدلالة هرمينوطيقا العيانية، كخطوة نحو تحليلية الدازين.

إنّ ما يقصده هيدغر من عبارة "المنطق" في درس صيف 1923 ليس مجرد تصوّر معيّن لمنهج في قراءة النصوص الفلسفية؛ إنّ معنى المنطق هنا أخطر من مشكل منهجي، مثلما أنّ تخريج هيدغر لمعنى الفينومان والفينومينولوجيا هنا لا يمتّ بصلة إلى أيّ ضرب من "مناهجية الفينومينولوجيا" (1923: 79). فمذّ المقدّمة يعترض هيدغر على عنوان "الانطولوجيا"، من حيث هي "قول في الوجود"، بوصفه عنواناً يفتقد إلى تحديد دقيق لضرب "الوجود" المتعلق به ولـ "كيفية" هذا الوجود (1923: 1). ولئن كان هيدغر يعترف بأنّ الانطولوجيا الحديثة قد حققت بعض الأصالة بفضل انبجاسة الفينومينولوجيا، التي منحت للانطولوجيا "قاعدة الإشكال الأمانة" (die sichere Problembasis) التي من شأنها (1923: 2)، فهو يسارع بالتعطين إلى "النواقص الأساسية" التي ما تزال تؤرق مفهوماً. ربّ نواقص تعود عنده إلى اثنتين: أولاهما أنّ المبحث الأول لهذا الانطولوجيا الحديثة هو "وجود-الموضوع" (das Gegenstandsein) والبحث في "الموضوعية"، ومن ثمة أنّها لا تجد مصدرها في "الدازين" و"إمكانات الدازين"؛ وثانيتهما "أنّها تمنع نفسها من الولوج إلى داخل الإشكالية الفلسفية للوجود الحاسم: إلى الدازين، الذي منه وإليه "توجد" الفلسفة" (1923: 3).

إنه من أجل النهوض بهذه الصعوبة التي تنخر الانطولوجيا الحديثة إنما صاغ هيدغر مسألة "هرمينوطيقا العيانية" (Hermeneutik der Faktizität)، وذلك بوصفها العنوان الأحقّ لهذه الانطولوجيا (1923: 3). وإنّ مقصدنا هو استجلاء مقومات هذه الهرمينوطيقا بما هي كذلك، بحيث لا نهتمّ بمسألة العيانية إلا بقدر الحاجة.

(118) يقول هيدغر (1923: 2): "بيد أنّ الانطولوجيا الحديثة لم تبق صناعة معزولة، وإنما تقف في تشابك أصيل مع ما يفهم بالمعنى الدقيق تحت [مصطلح] الفينومينولوجيا. إنّ أول مفهوم مناسب للبحث قد انبجس ضمن الفينومينولوجيا".

إنّ غرض هيدغر (119) هو تأصيل الهرمينوطيقا على وجه يخرجها من دلالتها السائدة لدى المحدثين، وبخاصة تلك التي تجد هالتها العليا أول الأمر لدى شلايرماخر، حيث أخذت تتحدّد بوصفها "فنّ (نظرية في فنّ) الفهم" لكلام الغير" (1923: 13)، ثمّ لدى دلتاي الذي استأنف مفهوم شلايرماخر عن الهرمينوطيقا، بوصفه يدلّ على "توفير قواعد الفهم" وعلى "نظرية في فنّ تفسير آثار المفكرين"، ولكن من أجل أن يبني عليه "تحليلاً للفهم بما هو كذلك" في نطاق تواشج دقيق بين تطوّر الهرمينوطيقا وتطوّر علوم الروح (1923: 14).

إنّ وجه التّأصيل هنا هو تملك التوجّه الحديث قبلة مسألة "الفهم"، ولكن مع السعي إلى تأسيسه على إشكالية "العيانية" في ضوء الدلالة الأصلية لفعل $\epsilon\rho\mu\eta\nu\epsilon\iota\nu$ (120). فالقصد ليس إنتاج نظرية أخرى في فنّ التفسير أكان ذلك لكلام الغير بعامّة أم لآثار الفلاسفة أو للظواهر الإنسانية، وإنما العودة إلى المعنى الأصلي للهرمينوطيقا (121) بوصفها "تبليغاً"، أي حملاً على ملاقاته الموجود العياني وإبصاراً بنمط وجوده وإمساكاً بكيفية هذا الوجود وتصوراً لمعناه. إنّ الفهم الهرمينوطيقي لا يقبل المقارنة مع أيّ "سلوك عارف" ($ein\ erkennendes\ Verhalten$)، وذلك أنّ الأمر لا يتعلق بنحو من "سلوك الذات إزاء" الموجود المعيش، أي بنحو من "القصدية"، بل الأمر يتعلق بنحو من "كيفية الدازين ذاته" وبمصطلح أدقّ بنحو من "الوجود اليقظان" ($das\ Wachsein$) (122) الذي من شأن الدازين لذاته؛ ولذلك فإنّ الهرمينوطيقا ليست "تفكيكاً" ($Zerlegen$) "يجرى بشكل "فتي" ولأسباب "فضولية"، وذلك أنّ التفسير هو موقف يصدر من العيانية نفسها فحسب؛ إنّ العيانية ليست مجرد موضوع للهرمينوطيقا، كما أنّ الهرمينوطيقا ليست مجرد إدراك لموضوع خارجي هو الموجود العياني، وذلك أنّ التفسير والفهم المنجرّ عن التفسير هما كقيمتان للحياة نفسها (1923: 15).

بيد أنّ هذا التخرّيج لمسألة الهرمينوطيقا بوصفها "تفسير العيانية لذاتها"، ومن حيث هو يتحرّك من غير الاهتمام بأيّ نحو من "الفكرة التقليدية والهادية عن الإنسان" (1923: 17)، إنما يصطدم بصعوبة فلسفية عريقة ألا وهي السؤال عن مدى "كونية" الهرمينوطيقا: هل يوجد "كلي"

(119) يقول هيدغر (1923: 14-15): "في عنوان البحث التالي ليست الهرمينوطيقا مستعملة في الدلالة الحديثة وبعامّة ليس بوصفها نظرية في التفسير ما تزال هكذا محدّدة بشكل واسع. إنّ المصطلح يعني بالأحرى تبعاً لدلالته الأصلية: وحدة معينة من شأن تحقيق الـ $\epsilon\rho\mu\eta\nu\epsilon\iota\nu$ (التبليغ)، بمعنى تفسير العيانية الحامل على الملاقاة والإبصار والإمساك والتصور...".

إنّ اللفظ قد اختير لذلك في دلالته الأصلية، من أجل أنه - وإنّ على نحو غير كاف في أساسه - يبرز بطريقة مبينة مع ذلك بعض اللحظات التي هي فعالة في مباحثة العيانية. [...] إنّ مهمة الهرمينوطيقا هي أن تجعل الدازين الخاص في كل مرة في متناول هذا الدازين نفسه ضمن خاصيات وجوده [...] فإنه ضمن الهرمينوطيقا إنما تتشكل بالنسبة للدازين إمكانية أن يصير وأن يكون فاهماً ($verstehend$) لذات نفسه.

[...] إنّ العلاقة بين الهرمينوطيقا والعيانية ليست بذلك تلك التي بين إدراك الموضوع والموضوع لمُدرِك [...]، بل التفسير ذاته هو كيفية مخصوصة ممكنة من شأن طابع وجود العيانية. إنّ التفسير إنما هو موجود لوجود الذي من شأن الحياة العيانية ذاتها." (120) في تخرّيج المعاني الأصلية للفظ الهرمينوطيقا اعتمد هيدغر في درس صيف 1923 على وجه الخصوص على: أفلاطون، إيون (Ion) 534 هـ. ("ما كان الشعراء إلا "خُذات" ($\epsilon\rho\mu\eta\nu\eta\varsigma$) (الآلهة)؛ إيون 535 أ ("هل أصبحتم حدثاً الحديث؟")؛ تيتاتوس 209 أ 5 و 163 ج؛ أرسطو، كتاب النفس المقالة الثانية، 8، 420 ب 18 وما بعدها؛ السياسة، المقالة الأولى، 2، 1253 أ، 14 وما بعدها؛ الخطابة، المقالة 6، 1450 ب، 13 وما بعدها. را: أيضاً von Herrmann 1990: 314-313، 321.

(121) وهو ما يقابل "المعنى الأول" لمصطلح الهرمينوطيقا في الوجود والزمان، حسب إحصاء لهيدغر نفسه، حيث نقرأ (1926: 37): "إنّ فينومينولوجيا الدازين هي هرمينوطيقا في الدلالة الأصلية للفظ، الذي بحسبه يشير إلى مهمة التفسير."

را: von Herrmann 1990: 314.

(122) قد يكون لنا في هذا النوع من "الوجود اليقظان" لمعة فينومينولوجية لتأويل كتاب حي بن يقظان لابن طفيل، من جهة نمط الوجود العياني الذي افترضه ابن طفيل الأبيق بالفيلسوف المتوحّد.

هرمينوطيقي؟⁽¹²³⁾ - لا يتردد هيدغر في التصريح بأنه لا وجود لكلي (ein Allgemeines)⁽¹²⁴⁾ قد يتأسس عليه الفهم الهرمينوطيقي بشكل صوري؛ وحتى وإن وُجد فإنّ على الهرمينوطيقا أن تتعد عنه وأن تتمسك بعينانية الدازين، وذلك أنّ "الصوري ليس بمستقلّ أبداً"، إنّ هو إلا نحو من "المساعدة"؛ ولذلك ينبّه هيدغر إلى أنه لا يوجد "رهان هرمينوطيقي" معطى بشكل مسبق، بل هو أمر "يصدر وينبجس من تجربة أساسية، بمعنى هنا من وجود يقظان فلسفي، ضمنه يلاقي الدازين نفسه. إنّ الوجود اليقظان فلسفي معناه: أنه حيّ ضمن تفسير أصلي للذات، تهبه الفلسفة لذاتها من ذاتها، بحيث أنها تشكل إمكانية وطريقة حاسمة لتفسير الدازين لذاته" (1923: 18).

إنّ الهرمينوطيقا من أجل أنها لا تهدف إلى فهم "إنسانية كلية" ولا تعمل من أجل "جمهور" (ein Publikum) ما، فإنّ الرهان الذي يخصّها لا يمكن أن يكون "موضوعاً لاستدلالات كلية ومناقشة عمومية" (1923: 19). ربّ غرابة دفعت هيدغر إلى حدّ الإعلان صراحة بأنّ الهرمينوطيقا كما يفكر بها "ليست فلسفة أصلاً، وإنما هي بوجه ما شيء مؤقت [...] وأنّ الهرمينوطيقا ليست هي نفسها فلسفة؛ إنما هي تريد فقط أن ترفع لفلاسفة اليوم موضوعاً واقعاً في النسيان إلى حدّ الآن إلى [رتبة] "الاعتبار المتملك" (1923: 20). - إنه بهذا المعنى فحسب تصبح المهمة الأساسية الأولية للفلسفة هي "هرمينوطيقا العينانية"⁽¹²⁵⁾.

إنّ القصد من ذلك هو أنّ الهرمينوطيقا مبحث لا تحركه مزاعم فلسفية تقليدية، أي مزاعم نظرية، من جنس نظرية المعرفة الكانطية الجديدة، وإنما هي وجه مستحدث من النيش في عيانة المعيش كما يفهم وكما يؤوّل نفسه. ومن أجل ذلك يصرّح هيدغر بأنّ "الهرمينوطيقا نقض" (Hermeneutik ist Destruction) (1923: 105)، أي أنها بحث لا يكاد يفهم معنى المعيش إلا بقدر ما يؤوّل، أي بقدر ما "ينقض" البناءات النظرية التي تحوّل دون الظفر به في عيانيته الأصلية. إنّ البحث لا يكون "عينياً" (konkret) إلا بقدر ما يكون "تقضياً" (destruktiv) (1923: 105)، حتى وإن كان ذلك مدعاة إلى "نقض الفلسفة" (1923: 106) نفسها من حيث هي "صناعة" (eine Disziplin).

إنّه في هذا الأفق الدقيق أخذ هيدغر في الدروس اللاحقة في النيش في المعنى الأصلي للوغوس الغربي، بحثاً عن هرمينوطيقا تكون حقاً النمط الأصيل من المعقولة، نعني من المنطق الأصلي المبحوث عنه.

2. 4- ما هو المعنى الأصلي للوغوس؟ (إجابة درس 1923/1924):

إنّ مشكل اللوغوس الذي تُشار إليه درس 1922/1921 إشارة إحصائية فحسب (1922/1921: 112) قد أخذ يجد منذ الفقرة 2 من درس 1924/1923 إجابة صناعية عنه، وذلك دائماً انطلاقاً من أرسطو (1924/1923: 6). قد يبدو أنّ درس 1924/1923 لا يتعلّق صراحةً بمسألة اللوغوس بالمعنى الذي يهتمنا، أي في نطاق نهوض

(123) يبدو أنّ هيدغر قد تخلى، في الوجود والزمان، عن هذا التمرّد النظري على "كونية" الهرمينوطيقا، وذلك بخاصة حين جعل "المعنى الثاني" للهرمينوطيقا هو "بلورة شروط إمكان كل بحث انطولوجي"، أي أنّ "الكشف عن معنى الوجود والبنى الأساسية للدازين" يمكن أن ينقلب من بعد إلى كشف عن "أفق كل مبحث انطولوجي لاحق للموجود الذي ليس من جنس الدازين" (1926: 37). را: Herrmann von 1990: 314-315.

(124) يثير هيدغر هنا مشكلاً عويصاً سوف تكون الإجابة عنه "بالإيجاب" هي المكسب الأخير لكتاب غامير الحقيقية والمنهج، حيث يدافع المؤلف عن "المظهر الكلي للهرمينوطيقا (l'aspect universel de l'herméneutique)"، - ثم بخاصة تكون الإجابة عنه "بالسلب" هي نكتة مناظرة حادة معه من قبل هايرماس في أواخر الستينات، حيث يرد على مسألة "الدعاء الهرمينوطيقا للكليّة" (la préintention à l'universalité de l'herméneutique) ردّاً نقدياً. را:

Gadamer 1965: 330-347؛ Habermas 1970: 266 وما بعدها.

(125) ذلك يقابل "المعنى الثالث" لمصطلح الهرمينوطيقا في الوجود والزمان، حيث أنه بحكم "الأولية الانطولوجية" للدازين فإنّ "الهرمينوطيقا من حيث هي تفسير وجود الدازين إنما تأخذ معنى ثالثاً مخصوصاً، هو، مفهوماً على نحو فلسفي، المعنى الأوّلي لتحليلية كيانوية الكيان" (1926: 38). را: Herrmann von 1990: 315.

صارم بماهية المنطق، بل هو يقصد كما يقول عنوانه إلى رسم مدخل إلى البحث الفينومينولوجي. وعلى ذلك فهذا المدخل لننظر عند تفحصه متجهاً قبلة هرمينوطيقاً للدازين التي أنجزها الجزء المنشور من الوجود والزمان، فهو لا يأتي على ذلك لتحليل المنشود لنمط وجود للدازين بوصفه عناية وزمانية، إلا بقدر ما يقتبس من المباحث المنطقية الهوسرية عناصر توجهه الفينومينولوجي (1924/1923: 2)، ومن المتن الأرسطي مصادر عمله الهرمينوطيقي (1924/1923: 6 وما بعدها).

إن رغبة هيدغر⁽¹²⁶⁾ في إنشاء تفسير خاص للدازين بوصفه نحواً من المدخل للبحث الفينومينولوجي لا يجب أن تغفلنا عن كونه قد طوّر في نفس الوقت وفي نفس السياق محاولة هرمينوطيقية لطريقة لبيان المعنى الأصيل للوغوس، ومن ثمة طريقة معينة في بلورة مشروع تأويل جديد للانطولوجيا والمنطق الغربيين.

إنه بهذا القصد علينا أن نقرأ الفقرة 2 من درس 1924/1923، والمتعلقة بالإجابة عن سؤال طرحه هيدغر طرحاً صريحاً، ألا وهو: "ما هو اللوغوس؟" (was ist $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$?) (1924/1923: 14). وإنه من اللافت للنظر أن الفقرة 2 من درس 1924/1923 إنما تبدو عند تفحصها بمثابة الصيغة الأولية لما ستكون عليه الفقرة 7 من كتاب الوجود والزمان (1926: 32-34)، نعني سبراً متأنيًا لجملة المعاني التي ينطوي عليه اللفظ اليوناني $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ، وذلك بوصفها هي عينها المعاني الأصلية للمعقولة الفلسفية التي طمرها التقليد الانطولوجي والمنطقي الغربي. - وعلى الحقيقة فإن الفقرة 2 من درس 1924/1923 مثلها مثل الفقرة 7 من الوجود والزمان قد قامت على استشكل مفصلّ لعبارة "الفينومينولوجيا" بوصفها تتكون من "فينومينون" و"لوغوس" تكوناً لا بدّ من إعادة استيضاحه علناً نفوز بفهم أكثر أصالة للمعنى الذي تُعدّ المباحث المنطقية الهوسرية "فتحة أولى" نحوه (1924/1923: 5-41؛ 1926: 27-39).

إن علينا أن نبيّن الآن الفائدة من هذا الاستشكل لعبارة "الفينومينولوجيا" ضمن درس 1924/1923، وذلك بالنظر إلى غرضنا هنا، نعني بالنظر إلى مسألة العلاقة بين اللوغوس والزمان. نحن ننبه منذ الآن إلى فائدتين حاسمتين: أولاهما تتعلق بمعنى "الفينومينون"، وذلك من حيث هو متأول في نطاق فهم الإغريق لوجود الموجود بوصفه "حضورية" (Anwesenheit) (1924/1923: 6-9)؛ أمّا الأخرى فتهمّ اللوغوس متأولاً بوصفه "كلاماً مُبيناً" (aufzeigende Rede) أو $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (1924/1923: 13-41).

أ - «الفينومينون»: الحضورية ولعبة النور والظلمة:

- تكمن طرافة التخرّيج الهيدغري لمعنى "الفينومينون" في كونه يترقى به من دلالاته الساندة في اليونانية إلى الجذر الذي يتوارى فيه فيكشّف فيه آخر المطاف على معنى يطلق عليه صفة المعنى الأصلي. وهو قد اختار لتحقيق مطلبه وامتحانه مقطعاً من كتاب النفس لأرسطو.

(126) يقول هيدغر (1924/1923: 1-2): "تاريخ اللفظ: $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\varphi\alpha\iota\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ - لفظان من الفلسفة الإغريقية؛ انطلاقاً من تغير دلالتيهما يصبح تولد الدلالة المخصوصة مفهوماً. ومن حيث أن هذين اللفظين يعبران عن "الدازين"، فنحن نتحرك عند بيانهما ضمن تاريخ الدازين الذي من شأن الإنسانية الغربية وضمن تاريخ تفسيره لذاته. وإنه انطلاقاً من التفسير الذاتي الهوسري للـ "فينومينولوجيا" كما طبقاً للمباحث المنطقية إنما يصبح مفهوماً، كيف أدرك مهمة البحث الفينومينولوجي وأكمل تعليمه. ولإبراز نحن نحدّد [ما يلي] بوصفه موضوعات كبرى: الدازين؛ بمعنى العالم، التصرف فيه، الزمانية، اللغة، التفسير الخاص الذي من شأن الدازين، إمكانات تفسير الدازين."

إنَّ قصد هيدغر (127) هو أولاً بيان كيف أنَّ معنى الفينومينون (φαινόμενον) ينطوي في جنره على معنى النور والضوء (φως)؛ وثانياً أنَّ قوام المشكل هو طبيعة العلاقة بين الوقائع والأفانط، أي بين ما يُنار وما يُبصر؛ وثالثاً أنَّ أرسطو قد استبصر بعدُ ضمن أفقه اليوناني الأصلي بعضاً ليس يبسير من هذا التواشج المظمور بين الفينومينون ومعنى الضوء، وذلك حين حاول أن يصرّف إدراكاً للعالم على شاكلة الإبصار. - إنَّ ما يقرن بين هذه المطالب هو مفهوم النور: فالظاهرة هي ما يظهر، أي ما هو مُنار بنور ما؛ كذلك فالوقائع لا تصبح مشاراً إليها بالأفانط إلا بقدر ما تكون ظاهرة للعيان أي مُنارة بنور ما. هنا يبرز أرسطو بوصفه من قطع شوطاً أصيلاً في بلورة المنزلة الخطيرة لمجاز النور في تدبير الموجود، وذلك بالتماس العالم من طريق الإبصار.

ولكن ما هو الإبصار حتى يكون شاكلة نموذجية لإدراك العالم؟ - ينطلق هيدغر في تدبّر المسألة من قول أرسطو، حسب ترجمة هيدغر: "إنَّ ما هو قابل للإدراك ضمن الإبصار إنما هو ما هو قابل للإبصار" (128) (7: 1924/1923). ذلك هو نمط وجود اللون، فاللون هو ما هو "منشور" فوق المُبصر به، لكنّه لا يُبصر به إلا "في الضوء" (130) (im Licht؛ φως εν) "وبعبارة أدقّ في النور" (7: 1924/1923). لذلك فتعريف النور هو "ما يجعل بواسطته ومن خلاله شيئاً ما قابلاً لأنَّ يُبصر، διαφανες" (131)، أي الشفافية أو الصفاء (7: 1924/1923).

ما هو الدرس الهرمينوطيقي هنا؟- يأخذ هيدغر عن أرسطو أنَّ الضياء هو ما يجعل الأشياء مبصرة وأنَّ النورانية (die Helligkeit) لكونها ليست بجسم هي لا تُبصر، وأنَّ النور هو "طريقة الإتيّة" (132) (Dasein) الأصيلّة للسماء (133)، وقابليّة الأشياء لأنَّ تُبصر، ووجود النهار" (8: 1924/1923)، ثمَّ يتأوّل ذلك تآولاً طريفاً هو التالي: "إنما النور هو طريقة ما في الحضورية لدى (Anwesenheit von) (παρουσία) (134)، (εντελεχεια) (135)" (8: 1924/1923).

كيف يتجلّى هذا النحو من الحضورية؟- لاستجلاء هذه الحضورية يتأوّل هيدغر مفهوم الأيستزيس (αισθησις) الأرسطي من جهتين: أولاً بوصفه "طريقة الإتيّة التي من شأنِ حَيِّ ما

(127) يقول هيدغر (7: 1924/1923): "الفينومينولوجيا [لفظ] مركب من φαινόμενον وλογος. يعني φαινόμενον: شيئاً يظهر بنفسه. φαινομαι مثل "ظهر بنفسه"، و φαινω مثل "حمل شيئاً إلى [وضح] النهار". إنَّ الجذر هو φαι؛ وهذا [حرف] له صلة مع φως مثل النور والضوء. وإته يجب أن يُنبت في نصّ عيني لمباحث علمية، آية وقائع فصّدت بالأفانط. نحن سوف نستحضر الواقعة حرّة من اللفظ، ومن ثمة نُثبت انطلاقاً من النصّ، في أيّ معنى كانت الواقعة مقصودة بواسطة اللفظ. ونحن نختار لذلك أرسطو، [وتحديداً] الفصل السابع من المقالة الثانية من [كتاب] النفس، الذي يتعلّق بإدراك العالم على طريقة الإبصار (Sehen)."

(128) تقول ترجمة هيدغر (7: 1924/1923):

« Das im Sehen Vernehmbare ist das Sichtbare »

(129) تقول الترجمة العربية القديمة: "فما اختص من الأشياء بالبصر ذلك منظور إليه" (كتاب النفس، المقالة الثانية، 7. 418 أ 26)

(130) أرسطو، كتاب النفس، المقالة الثانية، 7.418 ب 3.

(131) أرسطو، كتاب النفس، المقالة الثانية، 7.418 ب 4. تقول للترجمة العربية القديمة: "إنّه [الضوء] شيء ذو صفاء. وهذا الصفاء في الجملة شيء منظور إليه لا بذاته."

(132) يبدو أنَّ هيدغر يستعمل هنا لفظة Dasein في معنى تقليدي وليس في معناها الاصطلاحي لديه (8: 1924/1923)، السطر 4 و 10 وص 9 السطر 26).

(133) أرسطو، كتاب النفس، المقالة الثانية، 7.418 ب 9.

(134) أرسطو، كتاب النفس، المقالة الثانية، 7.418 ب 16.

(135) أرسطو، كتاب النفس، المقالة الثانية، 7.418 ب 12، 418 ب 30.

(136) يقول هيدغر (8: 1924/1923):

« Helle ist eine Weise der Anwesenheit von (παρουσία , εντελεχεια) »

ضمن عالمه"؛ وثانياً بالتنبية إلى أن أرسطو "يخصّص طرق الإدراك بواسطة صنف المدرك، [وصنف] المولوج إليه ضمن الإدراك" (8: 1924/1923). والقصد من ذلك هو استبصار نمط وجود الموجود بوصفه حضورية، وذلك أولاً بفهم الإحساس بوصفه طريقة وجود وليس مجرد ملكة معرفة كما لدى المحدثين، وثانياً بالانطلاق من أن نوع المدرك هو مصدر تحديد طريقة الإدراك، ومن ثمة أن نمط وجود المولوج إلى وجوده هو الذي يعيننا على تحديد طريقة إدراك وجوده. إن أساس ذلك هو أن أرسطو يحدّد الضياء بكونه هو "حضور النار" (137) (1924:9/1923).

من بيان كيف أن لفظة $\varphi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ تنطوي من ذاتها على معنى النور ($\varphi\omega\varsigma$)، ومن رصد المفعول الانطولوجي للنور من حيث أنه هو ما يجعل الأشياء قابلة للإبصار ومن ثمة قابلة للإدراك بعامة، استنتج هيدغر (138) أمرين بالغي الأهمية: أولاً أن النور جزء من نمط وجود العالم نفسه ومن ثمة أن قابلية الأشياء لأن تُدرك هو جزء لا يتجزأ من طريقة وجودها، نعني من نمط انتمائها إلى العالم؛ وثانياً، وهذا هو رأس الأمر هنا، أن النور هو نمط من الحضور الخاص بموجود بعينه هو الشمس، من حيث هي ما يجعل الأشياء قابلة للإبصار والإدراك، والحال أن التسليم بأن معنى وجود الموجود متقوم بقابليته لأن يُبصر ويُدرك إنما يعني أن معنى هذا الوجود ليس شيئاً آخر سوى "المشهودية" (die Anwesenheit). وهكذا فقصد هيدغر هو بيان كيف أن $\varphi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ لا يعني أكثر من طريقة معينة في شهود الموجود. ومعنى الشهود هنا هو أولاً حضور النور أي ما يجعل الموجود منظوراً، لكنه أساساً هو حضور الأشياء أي قابلية الأشياء لأن يُبصر بها ولأن تُدرك. الحضور هو انطولوجياً قابلية الموجود لأن يُدرك بوصفها خاصية تنتمي بعد إلى نمط وجود العالم نفسه وليس اصطلاحاً من قبل ذات عارفة. إن الحضور هو أولاً "الوجود القائم" (das Vorhandensein) للشمس، لكنه من حيث قابلية الأشياء لأن تُدرك هو أكثر من ذلك، من أجل أنه "واقعة" (ein Tatbestand) تنتمي إلى وجود العالم نفسه، أي بها يتقوم معنى وجود هذا العالم. الحضور قيمومة وواقعة، وبهذا المعنى هو خاصة انطولوجية للموجود. وبعامة علينا أن نبصر جهد هيدغر للتسلل الهرميونطوي من مستوى "بصري" ("النور" die Helle) إلى مستوى "إدراكي" أو فينومينولوجي (معنى "قابلية الإدراك" die Vernehmbarkeit، و"الشيء المبصر به" (das gesehene Ding) إلى مستوى انطولوجي ("المشهود" (das Anwesendsein) و"المشهودية" (die Anwesenheit)).

- بيد أن تأويل هيدغر لمعنى الفيومينون لا يقف عند هذا الحد بل هو يأخذ في تدبّر هذه اللفظة اليونانية من جهة دلالتها على اللوغوس تدبّراً طريفاً؛ ووجه الطرافة هو أنه يتخطى المجاز الميتافيزيقي التقليدي للنور كي يخوض تخريجاً مستحدثاً لمجاز الظلمة في تفسير الموجود (139). إن من يفسّر الظلمة بشكل مجرد يفهمها بوصفها ما يقابل النور، بحيث إذا كان النور "شفافية" أو "صفاء" ($\delta\iota\alpha\varphi\alpha\nu\epsilon\varsigma$)

(137) حسب نقل هيدغر (9: 1924/1923):

« Helle ist Anwesenheit von Feuer »

(138) يقول هيدغر (9: 1924/1923): "إن $\varphi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ هو ما يظهر في ذاته بما هو كذلك وهو بما هو كذلك هو [موجود] هنا بلا توسط. فإن النور هو عبارة كانطية شرط قابلية الإدراك الممكنة للون [...] ماذا يعني "شرط قابلية الإدراك الممكنة" للون، ماذا يعني بالنسبة لأرسطو "أن يكون [شيء ما] شرطاً؟" أن اللون مبصر به في النور. أن الشيء المبصر به ينبغي أن يكون في [وضوح] النهار. إن النور إنما هو شيء ينتمي إلى وجود العالم نفسه. فإن النور هو مشهودية (Anwesenheit) الشمس. وهذا الوجود المشهود (Anwesendsein) يملك طابع وجوده في كونه يقبل أن يُبصر به من خلال نفسه. أن تجعل الإبصار [ممكنًا] تلك هي طريقة وجود الشمس. إن قابلية الأشياء لأن تُدرك إنما تقع تحت شرط وجود معين من شأن هذا العالم نفسه. أن يكون شرطاً يمسّ طريقة ما في وجود العالم ذاته. ومن شأن الدارين في العالم أن يختصّ بوجود قائم للشمس، وتحديدًا ذلك الذي نقصده عندما نقرّر: إنه النهار. بذلك نحن نعلن عن واقعة، تنتمي إلى وجود العالم نفسه. فينتج عن ذلك: أن $\varphi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ لا يعني أول الأمر شيئاً آخر سوى طريقة مخصوصة في مشهودية الموجود".

(139) يقول هيدغر (10: 1924/1923): "إن مفهوم $\varphi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ لا ينحصر فقط في مشهودية الأشياء في النهار، فهو أوسع [من ذلك] ويخصّص كل ما هو مظهر نفسه في ذات نفسه، أكان ذلك يظهر في الضياء أم في الظلمة".

أي "ما-يجعل-الإبصار- [ممكناً]" (ein Sehenlassendes)، فإنّ الظلمة هي لاشفافية ولاصفاء (αδιαφανές)، أي "ما-لايجعل-الإبصار-[ممكناً]" (ein Nichtsehenlassendes) (1924:10/1923). لكن هيدغر يذهب إلى ما هو أكثر أصالة من هذا التفسير العامي، وذلك أنّه يفترض، خارج التقليد الميتافيزيقي القائم على مجاز النور، أنّ "الظلمة أيضاً إنما تجعل شيئاً ما قابلاً لأنّ يُبصر. وأنه ثمة منظور، هو في الظلمة فحسب يكون منظوراً. [...] فالظلمة إنما هي نحوّ ممّا-يجعل-الإبصار-[ممكناً] على نحو مخصوص تماماً" (1924/1923:10) (140). يعتمد هيدغر في تخريج هذه المسألة على التمييز الأرسطي بين *ον δυναμει* و *εντελεχεια*، بين الكمال والموجود بالقوة؛ فإذا كان النور "كمالاً"، أي وجوداً بالفعل فإنّ "الظلمة هي *ον δυναμει* (موجود بالقوة)، شيء ما موجب تماماً. إنّ هذه البنية الأصلية [للظلمة] لا يمكن لنا أن ندركها، وذلك أننا في نظرية المقولات التي من شأننا لم نظور مثل هذه المقولات الأصلية." (1924/1923:10).

هذا التنبه إلى أنّ المحدثين ليس لهم المقولات اللازمة لقول هذا المعنى "الموجب" للظلمة هو ما جعل هيدغر يأخذ هذا الباب من التأويل، يعني التوقر على ما به يمكن أن "نقول" ذلك المعنى المستعصي على مقولات المحدثين. ووجه التأويل هنا هو إدخال التمييز بين الحضور والغياب بوصفه خطأً انطولوجياً وجيباً لتبيين الخيط الفاصل بين النور والظلمة من حيث هما أمارتان طرفيتان على التمييز الأرسطي الأساسي بين الموجود بالفعل والموجود بالقوة.

إنّ جدوى تأويل هيدغر (141) هنا هو أنّه يبطل للتوّ كلّ حصر حديث للفينومينون في معنى "الظاهر" (der Schein)، ومن ثمة كلّ نقد للفينومينولوجيا بوصفها لا تمسّ سوى وجود "الظاهرة" (die Erscheinung) فحسب (1924/1923:11) (142).

"إنّ *φαινομενον* هو ما يظهر في ذات نفسه بوصفه موجوداً- هنا (Daseiendes)" (1924/1923:11) - هذا التعريف الطريف يقدم الفينومينون في واجهة انطولوجية لا غبار عليها. وهو طريف لأنه يعتمد على تخريج مستحدث لمعنى وجود الأشياء على أساس التمييز بين النور والظلمة بوصفه تمييزاً بين الحضور والغياب. - بل إنّ هيدغر يتساءل عما إذا لم تكن اللغة الغربية بعمامة وبخاصة لغة الإغريق قد تشكلت في أصلها بوصفها "لغة النهار" (eine Sprache des Tages)، أي لغة تستقّ من مجاز النور قوامها الخاص، ومن ثمة أنّ المخرج المنشود هو بناء "نظرية مقولات الليل" (eine Kategorienlehre der Nacht) التي هي وحدها كفيلة بتأويل أصيل لنمط وجود الظلمة، نعني نمط وجود الموجود بوصفه غياباً (1924/1923:12). إنّ المنشود هو فهم الموجودات "كما تظهر في ذات نفسها"، وليس - حسب عبارة أرسطية (143) - يعتمد عليها هيدغر اعتماداً خاصاً في تخريج المسألة - *τα φαινομενα παρα* أي حسب ترجمة هيدغر نفسه "بشكل يجانب ما يظهر بنفسه" (1924/1923:9، 12)، بشكل يخالف الظواهر أو بعبارة الترجمة العربية القديمة " يخالف العيان" (144).

(140) يحيل هيدغر هنا على: أرسطو، كتاب النفس، المقالة الثانية، 7.419 أ 1 وما بعدها. تقول الترجمة العربية القديمة: "وليس جميع الأشياء مبصرة في الضوء، ما خلا لون الشيء الخاص به. وذلك أنا لا نرى طوائف من الأشياء إذا كانت في الضوء، وقد يمكننا رؤيتها إذا كانت في ظلمة: وهي الأشياء النارية المضبنة.."

(141) يقول هيدغر (1924/1923:10): "إنّه من حيث أنّ الظلمة نحوّ من الثنائي (ein Wegsein)، فإنها ينبغي أن تُخصّص بوصفها *στερησις*، بوصفها غياب شيء ما (Abwesenheit von etwas)، كان يجب على الحقيقة أن يكون قائماً. إنّ وجود الظلمة إنما يكمن في أن تكون نوراً ممكناً".

- يحيل هيدغر هنا على: أرسطو، كتاب النفس، المقالة الثانية، 7.418 ب 19.

(142) عن معنى "الظاهرة" (Erscheinung) و"الظاهر" (Schein) كما عُرض في الوجود والزمن، را: Macann 1992 ب: 96-101.

(143) أرسطو، كتاب النفس، المقالة الثانية، 7.418 ب 24.

(144) أرسطو، كتاب النفس، المقالة الثانية، 7.418 ب 24: "وهذا القول يخالف العيان".

إن هيدغر يأخذ عبارة τα φαινόμενα παρα بوصفها ما يجعل "طابع-الخطاب المخصوص الذي من شأن ال-φαινόμενον" (12: 1924/1923) بارزاً للعيان؛ وذلك يعني أن الباحث في الموجود مطالب في كل مرة بأن لا يجانب ما يظهر بنفسه فيه، وأن لا يجانب الظواهر معناه الحرص الأساسي على قول الموجود كما يظهر من نفسه. فإن هيدغر يقيم ترابطاً قوياً بين خاصية الظهور بنفسه وبين دلالة الفينومينون من حيث أن "ما يظهر من ذات نفسه، بالخطاب الصريح الذي يتعلق به، إنما ينبغي أن يصلح بوصفه أرضية لكلّ تسأل وشرح على نطاق أوسع" (12: 1924/1923). إن حرص الباحث على أن يأتي إلى الفينومينون كما يظهر بنفسه يفرض عليه أن يتهيأ لملاقاته على نحو مخصوص، وذلك يعني أن يكتسب "هيئة" (εξίς) تتعين على وجهين هما "الاستئناس" (das Vertrautsein) بالأشياء المبحوث فيها، ونحو من "البيديا" (παιδεία) أو نوع من "التهديب" (ein Erzogensein) الذي من شأنه أن يعين على رصد نمط الولوج المناسب للأشياء (13-12: 1924/1923).

إن نمط ظهور الموجود هو نقطة البداية في السؤال عنه وتبيينه. ويضرب هيدغر هنا مثلاً السؤال عن وجود المنزل: إن العنصر الأهم في وجود البيت هو الأيدوس (das εἶδος)، وذلك في معنى محدّد هو أن الأيدوس إنما يعني "أن يمتثل بنفسه" (das Sichausnehmen)؛ إن وجود البيت هو طريقته في "المثول" (sein Aussehen). إن فهم وجود الموجود بوصفه مثولاً هو معنى أن "الفينومينون هو الموجود نفسه" (13: 1924/1923).

بهذا التأويل لمعنى الفينومينون خرج هيدغر عن طريقة المحدثين في تحديد معنى "الظاهرة": فالظاهرة ليست "مقولة-إدراك" وإنما "طريقة-وجود" (eine Seinsweise)؛ وهو يعتمد في ذلك على ملاحظة أن الإغريق لم يعرفوا مقولة "الموضوع" (Gegenstand) الحديثة، بل فكراً بواسطة مفهوم "πραγμα" أي الأشياء من حيث هي أدوات للتجارة اليومية مع الموجود بما هو موجود "حاضر" (anwesend)؛ فالفينومينون هو مرادف للموجود ولا يهّم من وجوده سوى "طابع الهنا"، أي طابع الحضور لدى الموجود (14: 1924/1923).

وإنه من رحم هذا التأويل "البراغماتي" على جذري لمعنى الفينومينون أتى هيدغر إلى الفحص عن المعنى الأصلي للوغوس.

ب - ما هو اللوغوس؟

"ما هو اللوغوس؟" (was ist logos?) - بهذه الطريقة أخذ هيدغر (14: 1924/1923) في تعقب المعنى الأصلي للوغوس عند اليونان وبالأخصّ في أكمل لحظة يونانية، نعني لدى أرسطو وبخاصة كتاب العبارة وكتاب النفس (6، 14: 1924/1923).

أمّا الخطة العامة لعمل هيدغر (145) هنا فهي السعي إلى بيان كيف أن معنى اللوغوس مستمدّ في ماهيته من طبيعة الفينومينون، وذلك أنه من أجل أن المعنى الأخصّ للفينومينون هو "ما يستبين في ذات-نفسه" (was sich an ihm selbst zeigt) (11: 1924/1923) فإن معنى اللوغوس على الحقيقة هو "الكلام المبين" (die aufzeigende Rede)، وبعبارة أرسطو "اللوغوس الأبونطيسي" (λογος αποφαντικός) (19: 1924/1923).

بعد تبيين معنى الفينومينون بوصفه هو نفسه معنى وجود الموجود صار مطلوباً إيضاح "السياق" الذي ضمنه يرتبط مفهوم الفينومينون بمفهوم اللوغوس. وللنهوض بذلك ينطلق هيدغر من الحدّ الأرسطي للوغوس كما يثبت في كتاب العبارة.

يقول أرسطو: "اللوعوس هو صوت ذو دلالة (σημαντική φωνη)" (146).

لتفسير هذا التعريف يقترح هيدغر أن نعيّن أولاً ما معنى φωνη، ثمّ ما معنى φωνη λωογος؟ وأخيراً ما هو λωογος؟ (1924/1923: 14). - ينطلق هيدغر في تحديد معنى φωνη من الفصل الثامن من المقالة الثانية من كتاب النفس (147)، حيث يثبت أرسطو ما الصوت وكيف أنه خاصيٌ لذي نفس. وإنّ أهمّ ما في معنى الصوت هو كونه "رنيناً" أو "قرعاً" خاصاً بما هو "ذو نفس" (ein Beseelt) أو "ذو حياة" (ein Lebendes)، فهو لا يوجد إلا بوجود الكائن الحي (1924/1923: 14)؛ وكما أنّ للسان وظيفتين هما المذاق والكلام، كذلك "النفس" (πνευμα) له وظيفتان إحداهما لحرارة الأعضاء والأخرى لتدبير الكلام. والقصد هو أنه ليس كلّ صوت هو دليل على كلام، وذلك أنّ أخصّ ما في الصوت هنا هو أنه "تمط مخصوص من الوجود في معنى [الموجود] الحي" (1924/1923: 15). "إنّ اللوعوس وجود ذو صوت" (1924/1923: 14). ولكنّ ما الذي يميّز صوتاً فيجعل منه صوت كلام؟- إنّ ما يميّزه حسب أرسطو هو أنه مصحوب بما تعنيه عبارة φαντασια (148).

إنّ تخريج هيدغر (149) للمسألة هو أن يصبح واضحاً السبيلُ من تحديد معنى الصوت إلى معنى الصوت الدال، وذلك بشكل مضاعف؛ أولاً من حيث أنّ الصوت لا يكون دالاً إلا إذا كان صوتاً خاصاً بكائن حيّ وذي نفس؛ وثانياً أنّ الصوت لا يكون دالاً إلا إذا كان مصحوباً بنحو من الفنتاسيا أي بما يظهر بنفسه. إنّ مجرد التصويت ليس كلاماً، بل الكلام هو التصويت مصحوباً بالفنتاسيا أي بما يظهر بنفسه. إنّ ما يظهر بنفسه ضمن تصويت ما هو ما يجعل منه صوتاً، نعني تصويت كلام. إنّ الصوت هو ما يكون معه إمكان إدراك أي إمكان إحصار بوجود. ومن أجل أنّ الصوت هو خاصة الكائن الحي فإنّ الحي وحده يوجد بوصفه مصوتاً أي بوصفه قادراً على الصوت، نعني على الدلالة. فالتصويت ليس دالاً بالضرورة؛ وحده الصوت حمّالٌ للدلالة، وذلك من أجل أنه يحمل معه إمكانية للإحصار بما يظهر، بفنتاسيا ما. إنّ الصوت من حيث هو مصحوب بفنتاسيا هو "صوت دالّ" (σημαντική φωνη)، وإنه بهذا المعنى إنما حدّد أرسطو اللوعوس بأنّه صوت دالّ.

هنا يشرع هيدغر في تخريج مكوتات اللوعوس كما بسطها أرسطو. فاللوعوس مكوّن من أجزاء لكن ليس كل جزء منه هو لوعوس. فالجزء مأخوذاً بمفرده ليس سوى "لفظ" (ως φασις) (150) أو بعبارة هيدغر "أنّ دلالة الأجزاء ليست سوى مجرد القول (das bloße Sagen)" (1924/1923: 15). ولكن ما مغزى هذا التمييز؟ - إنّ المغزى هو أنّ الكلمات ليست مجرد إمكانية الكلام بواسطة الحلق واللسان، بل الكلمات ليست كلمات إلا συνθηχεν χατα (151)، "على جهة الاستحسان (nach Gutdünken)، وذلك يعني أنّ كلّ كلمة بما هي كذلك إنما هي أولاً متصيرة وتملك نشوءها الخاص" (1924/1923: 16). إنّ ما يصير لا يبقى كما هو وما ينشأ يكتسب وجوده اكتساباً، ذلك هو أمر الكلمات فهي لا تحمل "دلالة ثابتة" (feste Bedeutung) هي دلالة الشيء بل هي دالة انطلاقاً من "القصود السابقة والآراء حول الأشياء" (1924: 16/1923). إنّ قصد هيدغر هو الكشف عن أنّ

(146) أرسطو، كتاب العبارة. 4، 16 ب 26.

(147) أرسطو، كتاب النفس. 420 ب 5 وما بعدها.

(148) أرسطو، كتاب النفس. 420 ب 31 وما بعدها.

(149) يقول هيدغر (1924/1923: 15): "فنتاسيا إنما تدلّ في اللغة العادية على اللعان والبهاء وترقب شيء ما، وذلك

يعني أنّها دلالة موضوعية تماماً. φαντασια - أنّ شيئاً ما يظهر بنفسه. إنّ التصويت (der Laut) هو صوت

(Stimme) (تصويت كلام) (Sprechlaut)، عندما يكون معه شيء ما للإدراك (لإلحصار). وإنه على أساس الـ

φαντασια يسمّى المرء لغط النفس (das Geräusch) بأنّه "σημαντική".

(150) - أرسطو، كتاب العبارة. 4، 16 ب 26 وما بعدها.

(151) أرسطو، كتاب العبارة. 4، 17 أ 1. تقول الترجمة العربية: "وكلّ قول فدان، لا عن طريق الآلة، لكن كما قلنا على

طريق المواطاة".

الكلمات لا توجد كما الموجودات "الطبيعية" (φύσει)، بل هي نمط مخصوص من الموجود الوجود له أنه محمل بالدلالة التي تكتسبها الألفاظ عن طريق الاستحسان فتتحول إلى كلمات. الاستحسان هنا يعني ضرباً من الانشغال بالأصوات بوصفها تتطوي على دلالات. ولكن من أين تأتي الدلالات إلى الكلمات؟ - يفترض هيدغر أن الكلمات ليست كذلك إلا بما تستمده من وجود الإنسان في العالم؛ فإنه في نطاق العالم ومعه يريد الإنسان شيئاً ما ويستحسنه، وذلك يعني يتكلم. إن الكلام إذن ليس بصادر من فزيولوجية الإنسان وإنما من نمط وجوده في العالم، نعني من نمط انشغاله بإمكانية العالم التي بحوزته. بذلك تصبح اللغة أكثر من آلة للتخاطب، إنها نمط وجود الإنسان في العالم.

إن ما يحرك تأويل هيدغر⁽¹⁵²⁾ للوغوس هنا هو افتراضه بأن "اللغة العادية" (gewöhnliche Sprache)⁽¹⁵³⁾ التي بها كان الإغريق يربطون حياتهم اليومية هي الجهة التي يجدر بنا أن نفقّس عندها عن المعنى اليوناني الأصلي للوغوس وليس ما استقرّ لاحقاً تحت وطأة التقليد الانطولوجي والمنطقي تحت اسم "العقل"⁽¹⁵⁴⁾؛ إن اللوغوس هو دائماً وفي كل مرة لوغوس لغة عادية وضمن دازين طبيعي معيّن. ولذلك فنحن عندما نفقّس اللوغوس نحن نتوقّر دوماً بعدُ على رأي سابق حول ماذا يكون معنى هذا اللوغوس وإن كان معنى غير متعيّن تماماً. وذلك يعني أنّ تعريف اليونان للإنسان بأنه "القادر على النطق" (εχειν λογον)⁽¹⁵⁵⁾ لم يلتقطوه من صناعة الفلسفة وإنما من الدازين اليومي ضمن اللغة:

نحن نعرف أنّ أرسطو ينيّه إلى أنّ الجزء من اللوغوس لا يكون دلالة إلا على جهة "التلفظ" (φασίς) فقط، وليس على جهة "الإيجاب" (καταφασίς) أو "السلب" (αποφασίς)⁽¹⁵⁶⁾. لتأويل هذا التمييز من زاوية المعنى الأصلي للوغوس عمد هيدغر⁽¹⁵⁷⁾ إلى الخروج عن الفهم المنطقي التقليدي لعبارتي

(152) يقول هيدغر (1924/1923: 16): "إنّ نشوء الكلمة ليس ناجماً عن الوجود الفيزيولوجي للإنسان، وإنما عن كيانه الأصلي. إنه من حيث أنّ الإنسان يوجد في العالم، وضمنه ومعه هو ذاته يريد شيئاً ما، هو يتكلم. إنه يتكلم من حيث أنّ شيئاً مثل العالم يوجد بالنسبة له مكشوفاً عنه بوصفه ما يمكن الانشغال به (...). بيد أنّ الكلمة ليست هنا كما آلة ما (...). مثلاً اليد. فإنما اللغة هي وجود الإنسان ذاته وصورته."

(153) نحن لا نستبعد أبداً أنّ يكون بين هيدغر و"فلاسفة اللغة العادية" (ordinary language philosophers) نواشجا أصيلاً من ناحية خطة الاستشكال، علاوة على أنه يشكل بالنسبة لنا سداً قوياً للدفاع عن أطروحة "المقولية الهرمينوطيقية" لدى هيدغر. فهذا الأخير، حسب باحث انغلو سكوسي (Richardson 1986)، يقسم مع فلاسفة تحليل اللغة العادية القواسم التالية: 1- مضادة التمثيلية؛ 2- تشخيص المشاكل الفلسفية التقليدية بوصفها مشاكل "غير مشروعة" (illegitimate) بالنظر إلى "قاعدة قب-الفلسفية أو وضع يومي"؛ 3- الافتراض بأنّ المشاكل "المعرفية" تظهر حين نخلى بشكل غير مشروع عن "إجراءاتنا اللغوية اليومية". - وهي وشائج تصطدم بأمرين يفرقان بين الموقفين: 1- الكتابة "التحليلية" لدى فلاسفة اللغة العادية والكتابة "الهرمينوطيقية" لدى هيدغر؛ و2- أنّ فلاسفة اللغة العادية يكتفون بدور "نقدي" أو "علاجي" للفلسفة، في حين أنّ هيدغر يرنو إلى دور "موجب". را: Richardson 1986: 11، وكذلك: 6، 53، 60، 109، 111، 120، 126.

(154) يبدو أنّ لاسك هو مصدر هذا التوجه، را: Feher 1992: 395.

(155) أرسطو، كتاب السياسة. المقالة الأولى 2، 1253 أ 9 وما بعدها.

(156) أرسطو، كتاب العبارة. 4، 16 ب، 27.

(157) يقول هيدغر (1924/1923: 17): "إنّ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ مستعمل بعدُ ضمن اللغة العادية من أجل خاصية أساسية معيّنة. فإنه لدى كلّ تفسير للـ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ نحن نملك بعدُ رأياً سابقاً حول معنى الـ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$. نحن نعرف بطريقة لامعّنة تماماً ما هو التكلم وماهي اللغة. لكننا لا نملك أية إيضاحات مؤكدة عما كانت اللغة تعنيه بالنسبة للإغريق ضمن الدازين الطبيعي الذي يخصّهم، [أو] كيف نظروا إلى اللغة. [إنّ] المدرسة] الهلينية إنما تملك بلا ريب فقهاً للغة ونحوها: [تعني] التصنيف الصناعي والنظرية. وإنه انطلاقاً من ذلك قد تأثر كلّ تصور حديث للغة. وإنه لهذا الأمر قد [بلغ] تأثير نظرية المعرفة (...) أنه لم يعد يُطرح السؤال أبداً كيف كان اليوناني يعيش ضمن لغته. وإنّ اللواضوح الأساسي حول الدازين في اللغة إنما ينبغي علينا بلا ريب أن نتحمّل أضراره أول الأمر. بيد أنه يوجد في الأساس - وينبغي أن يوجد - بالنسبة لنا مفهوم معيّن عن اللغة. [...] إنّ اليوناني قد عاش بطريقة مخصوصة في اللغة وكان يعيش من قِبلها؛ وكان ذلك منه على وعي. إنّ القدرة - على - المخاطبة والمحادثة التي من شأن الملقى (العالم والهو)، والتي لا تحتاج لأنّ توجد إلى فلسفة، هو قد خصصها بوصفها وجود - الإنسان: $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ εχειν. امتلاك اللغة."

"καταφασις" و"αποφασις"، وذلك باستبصار للتواضع الخفي بين "καταφασις" و"αποφασις" و"αποφανσις"، أي في ضوء معنى "التبيين" كخطوة ممهدة إلى توليد عبارة أرسطو "αποφαντικός λόγος" بوصفه "لوغوساً مُبيناً".

إنّ خطورة التأويل الهيدغري (158) هنا هو كونه يخرج خروجاً عنيفاً عما قرّره التقليد المنطقيّ من تخريج لدلالات المصطلحات الأرسطية. فبدلاً من "الإيجاب" أو "السلب" من حيث هما المعنيان الاصطلاحيان لعبارتي "καταφασις" و"αποφασις"، لا يرى هيدغر في المصطلحين اليونانيين غير دلالتهم الأصلية كما هما في اللغة اليومية للإغريق، فإذا الأمر يتعلق بمعنيين فينومينولوجيين لم يفكر بهما التقليد المنطقي، بل قام في تأويل هيدغر على طمسهما، ألا وهما معنياً "البيان" و"التضليل". إنّ هيدغر قد حول مصطلحي "καταφασις" و"αποφασις" من مفهومين نظريين إلى ظاهرتين فينومينولوجيتين، ونعني بذلك من حيث المصطلح من إيجاب وسلب منطقيين بالمعنى التقليدي إلى بيان ولا بيان هرمينوطيقيين. فلم يعد الأمر متعلقاً بمدى إخبار اللوغوس عن موضوع ما، أي بوجه علاقة المحمول بالموضوع إيجاباً أو سلباً، وإنما بمدى قدرة اللوغوس على بيان أو تضليل نمط وجود الموجود الذي به يتعلق اللوغوس، متأولاً كما رأينا لا بوصفه جوهرًا ثابتاً وإنما بوصفه فينومينون أي موجوداً يظهر بنفسه. فالموجود فينومينون أي يظهر بنفسه، كذلك ما يقال عنه لا يمكن أن يكون إلا نحواً من البيان أو اللا بيان لوجوده.

هذا التأويل للإيجاب والسلب بوصفهما في المعنى الأصلي بياناً وتضليلاً قد أدّى إلى إنارة دلالاتي "الصدق" و"الكاذب" على نحو طريف: فيما أنّ اللوغوس ليس "آلة" (ein Werkzeug, ως οργανον)، وإنما يتكون حسب هيدغر ضمن مستوى معيّن من التكتشف عن الأشياء، فإنّ التمييز بين أنواع اللوغوس قد صار يتمّ، لا وفقاً لتصنيف معيّن للأحكام المنطقية، وإنما بحسب درجة أداء كلّ لوغوس لوظيفته الأصلية، نعني بيان أو تضليل نمط وجود الموجود بوصفه فينومينون. إنّه في هذا السياق ينبغي أن نفهم عبارة أرسطو "αποφαντικός λόγος"، لا كما يفعل المنطق التقليدي، أي في معنى "القول الخبري" (le discours déclaratif) (159) الحملي بعامّة، بل في معنى هرمينوطيقي هو الإبانة عن نمط وجود الفينومينون. إنّ "λόγος" من شأنه أن يكون "αποφαντικός" عندما يكون مصرفاً على جهة الدلالة على البيان عن معنى الأشياء. إنّ اللوغوس الأبوفنطقي هو بذلك اللوغوس المُبين أو القول المُبين.

ولكن ما هي علامة اللوغوس الأبوفنطقي؟ - إنّ علامته هي احتمال "الصدق" و"الكذب". بيد أنّ هيدغر لم يعد يفهم عبارتي الصدق والكذب بالمعنى المنطقي التقليدي، أي في معنى مطابقة الحكم للشيء أو عدم مطابقتها. إنّ اللوغوس لا يكون أبوفنطقياً إلا إذا "ظهر" من خلاله معنى الـ

(158) يقول هيدغر (1924/1923: 19-20): "ما هي الـ καταφασις لدى أرسطو؟ [إنّها] الإيضاح بطريقة ملتوية. لا يوجد الـ λόγος على طريقة آلة ما 158 وإنما تاريخياً وهو ينجم عن مقاطع حرة، وذلك يعني عن مستوى معيّن من التكتشف عن الأشياء. ليس كلّ كلام هو بما هو كذلك يقلح على جهة الدلالة في بيان (ein Aufzeigen) شيء ما، وإنما وحده "αποφαντικός" ذلك الكلام الذي ضمنه يبدو شيء ما مثل الـ αληθευειν؛ وهب الموجود بوصفه غير محجوب (Unverdecktes) أو وهب الموجود على نحو بحيث أنّ شيئاً ما يكون "مضللاً" (vorgemacht) ضمن هذا البيان (ψευδεσθαι). إنّ التحجيب (das Verdecken) يصل شيئاً ما على طريقة البيان. إنّ الـ αληθευειν والـ ψευδεσθαι هما الطريقتان الأساسيتان اللتين ضمنهما يبين الـ λόγος من حيث هو "αποφαντικός" عن شيء ما بل ويظهر الموجود بوصفه موجوداً. إنّه عندما يكون الـ λεγειν منجزاً ضمن الـ αληθευειν - التكتشف - فإنّ الـ λόγος هو "αποφαντικός"؛ وذلك يعني ليس كلّ λεγειν (السؤال، الأمر، الالتماس، التنبيه) هو "حقيقي" أو خاطئ". لكن بلا ريب كلّ [λεγειν] هو كشاف - δηλουν -، على أنه يجدر بنا ألا نخلط بينه وبين التكتشف النظري. إنهم يحاولون اليوم أن يفهموا كلّ معرفة انطلاقاً من [مفهوم] الحكم بوصفها تحويلاً له هو نفسه". (159) راجع ترجمة تريكو:

αληθευειν أو معنى الـ ψευδεσθαι: أي إذا ظهر من خلاله معنى "عدم الحجب" أو معنى "التضليل". فلأن اللوغوس هو فعل بيان فإنه إما أن يكون مُبيناً أو يكون مظلماً، أي إما أن يكون واهباً للموجود بوصفه "غير محجوب" في نمط وجوده، وإما أن يكون "مضللاً" حاجباً عن نمط ذلك الموجود. اللوغوس إما بيان وإما تحجيب، ولكن التحجيب ليس سوى نمط من عمل البيان نفسه. وهاتان هما "الطريقتان الأساسيتان" لنمط وجوده بوصفه لوغوس مظهرًا وواهبًا ليس فقط لمعنى وجود الموجود وإنما لوجوده نفسه. وهكذا يخرج هيدغر عن الدلالة السائدة لمفهومي "الحقيقة" و"الخطأ"، وينخرط في تأويل فينومينولوجي لهما بحيث لا يكون فعل الحقيقة αληθευειν سوى "التكشيف" عن نمط انكشاف الفينومينون؛ كما لا يكون الخطأ ψευδεσθαι غير "التضليل" عن نمط ظهور الموجود. ولئن كان أرسطو ينبّه إلى أنه ليس كلّ قول هو لوغوس أوفنطيسي، إذ توجد أقوال، مثل السؤال والدعاء والالتماس والتنبيه، لا تحتل "الحقيقة" و"الخطأ"، فإن هيدغر يؤكد أن كلّ قول هو في قراره قول "كشّاف" (δηλουν) عن الموجود بوصفه غير محجوب. وهو أمر لا علاقة له بالتصوّر التقليدي للمعرفة بوصفها نشاطاً نظرياً، وذلك أنه لا يقوم على إخضاع للموجود لقوالب العقل المنطقي، بل يترك الموجود يظهر كما هو في طريقة وجوده.

ولكن كيف نتأول تنبيه أرسطو إلى أنّ اللوغوس "لا يكون إيجاباً أو سلباً إلا إذا زيد إليه شيء آخر" (160)؟ - يفترض هيدغر أنّ المعنى المنطقي التقليدي للزيادة (προσθεσις) لا يسعنا في هذا المقام، وذلك أنّ "قضية" (ein Satz) ما لا تتكوّن بمجرد حمل ألفاظ كثيرة على اسم من الأسماء؛ إنّ προσθεσις لا تنحصر في المعنى التقليدي للزيادة، بل هي مصرفة عند أرسطو في تقابل حادّ مع "التجريد" (αφαιρεσις) بحيث إنّ προσθεσις إنما تعني إضفاء "العينية" (Konkretion) على القول، وذلك بجعل البيان (καταφασις) (الاسم الهرمينوطيقي للإيجاب) متعلقاً تعلقاً حياً بـ"النقطة" (φασις) من حيث هو يدلّ على الموجود العيني؛ وذلك يعني أنّ اللوغوس لا يصبح "مزيداً" أي "عينياً" إلا "حينما يكون القول قولاً موجوداً مع العالم الموجود ههنا" (1924/1923: 20). إنّ طرفة هذا التخريج لمعنى الزيادة على أنه يفيد العينية، أي تجرّد اللوغوس في العالم اليومي، إنما تكمن في كونه قد صار لدى هيدغر طريقاً إلى إضفاء مفهوم الحكم المنطقي بشكل مستحدث تماماً.

إنّ إخراج معنى الزيادة من كثرة الألفاظ المستعملة في قضية ما إلى معنى العينية قد مكن هيدغر (161) من إعادة اللوغوس إلى العالم اليومي الذي يلاقي داخله الموجود ويقول فيه. بيد أنّ الخطير في ذلك هو كونه يبيّن بأيّ وجه يظهر مفهوم الحكم المنطقي منقطعاً عن السياق العيني الذي تولد عنه أول مرة؛ إنّ الحكم المنطقي ليس ظاهرة أصلية بل هو موقف نظري مشتقّ من مقام سابق عليه هو كيفية اضطلاع الإنسان بوجوده في العالم على جهة الكلام. إنّ الحكم غير ممكن بلا كلام؛ والحال أنّ الكلام هو طريقة الإنسان في احتمال الموجود الملاقية داخل العالم. ومن أجل أنّ الكلام هو نمط من الوجود في العالم فإنّ الحكم المنطقي لا يملك في نفسه شروط إمكانه؛ إنّ شرط إمكانه هو الكيان المخصوص للإنسان بوصفه موجود يختصّ بأنه يوجد مع العالم ويوجد بالتكلم "عن" العالم. إنّ هيدغر قد حول "عن" من أداة للحمل على الموضوع إلى مقام فيه ينكشف معنى الكلام بوصفه وجوداً مع العالم. إنّ عنّ ليست مجرد أداة ربط بل هي نمط معيّة.

(160) أرسطو، كتاب العبارة، 4، 16 ب 26 وما بعدها.

(161) يقول هيدغر (1924/1923: 21): "إنما التكلم هو وجود مع العالم، إنه شيء أصليّ ويوجد قبل الأحكام [المنطقية]. وإنه انطلاقة من ذلك ينبغي أن يصير الحكم مفهوماً. إنه لتقليد في المنطق أن تصوّر كلمات مثل "النار!" بوصفها أحكاماً. (..) [على أنه] ليس من شأن اللوغوس كثرة الألفاظ. لقد كان اللفظ الأصليّ تسمية، لكنه ليس مجرد اسم؛ بل بالأحرى هو شيء يلاقينا في العالم، يعزّز عنه كما يلاقينا [..] ليس الكلام خاصية مثل "له شعر". بل الكلام يشكّل الكيان المخصوص للإنسان: إنّ الإنسان إنما يوجد في العالم على نحو بحيث أنّ هذا الموجود يتكلم مع العالم عنه. (إنّ "عن" (über) لا تعني [إصدار] حكم؛ إنّ عنّ العالم إنما تكمن مثلاً في "اليوم": الرجاء أن تأتي اليوم إليّ)."

بذلك يتبين معنى اللوغوس الأبوفنطيسي: إنه كلام مع العالم، ولكن بمعنى أنه ما به يصبح العالم وجوداً مكشوفاً أي فينومينون (1924/1923: 21). بيد أن اللافت للنظر هو أن اللوغوس الأبوفنطيسي عند أرسطو ليس سوى إمكانية فحسب إلى جانب إمكانيات أخرى للقول؛ من أجل ذلك لا يتكلم أرسطو عن الـ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ فقط بل عن امرين آخرين على قدر عالٍ من الأهمية: "الـ $\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma$ (162)؛ الكلمة مع الآخرين عن شيء ما، أو عن الـ $\epsilon\rho\mu\eta\nu\epsilon\iota\alpha$ (163)؛ التفاهم مع الآخرين عن شيء ما" (1924/1923: 21-22). إن رأس الأمر هنا هو أن وجود الإنسان متعلق أصلاً بنحو من "إمكانية التجارة مع الـ $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ مع العالم من حيث هو قابل لأن يُشغل به" (1924/1923: 22). ولكن إذا كان اللوغوس كلاماً في الأشياء الشاغلة للعالم اليومي فما الذي يؤمن وحدة اللوغوس الأبوفنطيسي؟

يفترض هيدغر أنه يمكن إيضاح هذه الوحدة من جهتين: أولاً من جهة المدلول، وثانياً من جهة الدلالة العيانية. – فيؤكد أن اللوغوس هو أولاً كلام وليس مجرد تلقظ للأسماء؛ إنه أكثر من تلقظ للأسماء المفردة، وذلك أن اللوغوس إنما هو $\pi\rho\omicron\sigma\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ أي نمط من العينية. فما هو مدلول عليه في اللوغوس ليس معنى مجرداً بفعل النشاط النظري، بل هو مخصص بوصفه "إتية" (als Daseiendes)؛ وذلك أنه إذا كان "التلليل في الاسم مجرد قصد بالمعنى الصوري، فإن ما يوجد في اللوغوس هو بيان الإتيّة بما هي إتيّة" (1924/1923: 22). إن اللوغوس لا يدلّ حقاً إلا إذا تعلق بالموجود. وهو لا يكتسب الدلالة العينية إلا إذا اقترن بـ "الإيجاب" و"السلب" من حيث هما متولّان بوصفها بياناً وتضليلاً، أو بوصفها الطريقتين الأساسيتين من الـ $\alpha\pi\omicron\phi\alpha\nu\sigma\iota\varsigma$ ، أي من التبيين (1924/1923: 23).

خاتمة:

إن مكاسب درس 1924/1923 هي بذلك أربعة:

أولاً - أن الموجود هو في نمط وجوده "فينومينون" أي ما يظهر بنفسه؛

وثانياً - أن اللوغوس في معناه الأصلي، أي كما استعمله الإغريق في لغتهم العادية، هو اللوغوس المٌبين عمّا هو يومي؛

وثالثاً - أن معنى "الحقيقة" التي من شأن موجود من الموجودات هو ليس شيئاً آخر سوى مدى مكشوفيته، نعني ليس شيئاً آخر سوى نحواً من "اللا-احتجاب" عن نظرنا؛

ورابعاً - وأخيراً، أن اللوغوس، من حيث هو كلام مُبين، ليس مجرد حكم منطقيّ يربط بين موضوع ومحمول، بل هو تكلم منشغل في يوميته سابق عن كلّ حكم، وذلك من أجل أنه متهيكل بنمط وجود الإنسان في العالم.

الفصل الثاني

نشأة مسألة «الزمانية» لدى هيدغر:

المسيحية الأصلية بوصفها نموذجاً تاريخياً للزمانية

(1922/1919)

"إنّ البراديجم التاريخي الأكثر عمقا لهذا المسار الغريب الذي من شأن مركز ثقل الحياة العيانية والذي من شأن عالم الحياة في عالم الذات وعالم التجربة الداخلية إنما يتوقر لنا ضمن تكوّن المسيحية".

(درس 1919/1920- ط. ك. 58 ص 61؛ ذكره غرايش، 1994 أ: 39).

"إنّ معنى الـ'متى''، [معنى] الزمان، الذي يحيى فيه المسيح، إنما له طابع مخصوص تماما. نحن قد خصّصنا من قبلُ صورياً أن: "الدينية المسيحية إنما تعيش الزمانية". إنه لزمانٌ بلا نظام خاص ولا مواضع ثابتة إلخ. وانطلاقاً من أيّ مفهوم موضوعي للزمان يستحيل على المرء أن يبلغ إلى هذه الزمانية. إنّ المتى لا يقبل بأيّ وجه أن يُدرك على نحو موضوعي".

(هيدغر 1920-1921: 102-104).

"إنّ المهمّ في البحث الفلسفي ليس فقط وضوح كيف يكون علينا أن نبرهن، وأيّ قابليّة للبرهنة تعترضنا، وإنما "متى" تكون اللحظة متوقرة للنقاش الأصيل [...] وإذا كان ذلك كذلك فإنّ لكلّ طريقة حدوث طابعها الكيرولوجي (العياني) المعين (χαίρος - زمان)، علاقتها المعيّنة بالزمان، أي بزمانها، الذي يكمن في سياق تنفيذ العيانية. إنّ الكيرولوجي إنما يتضمّن تعيّنات مقوليّة، تتعلق بعلاقات الزمان (الصوريّة) في العياني ومن أجله." (1921/1922: 137، 35).

تقديم

إن الغرض من هذا الفصل هو التكتشف عن طبيعة السياق الذي أتى فيه هيدغر الأول (1919-1926) إلى طرح مسألة "الزمانية" واعتبارها المقام الأساسي لمناظرة تاريخ الانطولوجيا الغربية، ومن ثمة لمناظرة "معقوليتها" في صيغتها الأخيرة كما تتبدى عند هيغل. ونحن نعرف بلسان هيدغر نفسه أن هذا السياق لم يتكوّن بغتة عند نشر كتاب الوجود والزمان سنة 1927، وإنما هو يضرب بجذوره الأولى إلى الدروس التي شرع في إلقائها منذ 1919 (1926: 72، الهامش).

بيد أن المتصفح لما جمعه هيدغر سنة 1972 تحت عنوان *الكتابات الأولى* (Frühe Schriften) إنما يجد بلا مواربة أن هيدغر الشاب كان قد اهتم اهتماماً صناعياً (thématique) ليس فقط بمسألة الزمان بل وأيضاً بنواة المعقولية في الفلسفة الغربية، نعني السؤال عن ماهية المنطق؛ فلا يخفى أن مراجعة 1912 وأطروحتي 1913 و1915 إنما هي نصوص بمثابة "المباحث المنطقية" الهيدغرية لهذه الفترة المبكرة من مسيرته⁽¹⁾. فما هي منزلة هذه الكتابات الأولى بالنظر إلى مطلوبينا؟

إنه من أجل أن هيدغر الشاب لا يفكر بعدُ بطبيعة العلاقة بين مبحث الزمان ومبحث المنطق، كما سيحدث لاحقاً، وذلك ضمن درس شتاء 1926/1925 بخاصة (1926/1925: 415)، وبعمامة كونه لا يبصر بعدُ بوجه الصلة بين مبحث الوجود ومبحث المنطق أو القول في الوجود كما يعترف هيدغر الأخير، إذ تبقى دونه "مبهمة" (1972: 55)، وعلى الرغم من أن هيدغر لم يتخذ الموقف نفسه من نصوص الشباب، إذ نجده يحيل على درس التأهيل في مفهوم الزمان في علم التاريخ (1926: 418) لكنه يسكت عن أطروحتيه المنطقيتين ويكتفي بالإحالة، كالمّا ثمة حاجة، إلى *المباحث المنطقية الهوسرلية* (1926: 77، 218، 166). - فإنّ الشراح على الأغلب يميلون إلى الاستغناء عن "المحاولات الأولى" (frühe Versuche) التي أنجزها هيدغر الشاب وحكم عليها هيدغر الأخير بأنها "محاولات مرتبكة (If-losenih) بالمعنى الحرفي للكلمة" (1972: 55)، باعتبارها لا تنطوي بمعنى ما عن أصالة هيدغرية خاصة.

وإذا كان الدرس الذي لقيه هيدغر الشاب في جويلية من سنة 1915 تحت عنوان لافت للنظر هو *مفهوم الزمان في علم التاريخ*⁽²⁾، ونشره منقحاً في مقالة سنة 1916، إنما يشكل نحواً من البواكير التي أعطاها كتاب 1927 قطافها، - وهو معنى أن يحيل هيدغر عليه في كتاب الوجود والزمان "بوصفه محاولة أولى لتأويل الزمان الكرونولوجي و"العدد التاريخي"" (1926: 418) - فهو قطاف لم يأت إلى النضج من دون مخاض مرير كان هيدغر قد نبّه نفسه في أحد هوامش الوجود والزمان (1926: 72) إلى أنه مخاض قد أخذ في التبلمور منذ درس شتاء 1919-1920. وهو أمر يدفع ضرورة إلى

(1) Kisiel 1993: 398؛ Courtine 1996: 10-18.

(2) "مفهوم الزمان في علم التاريخ"، ضمن: ط. ك. ج: *الكتابات الأولى*، ص ص 413-433.

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

- ويبدو أن هذه المقالة لم تُترجم إلى الفرنسية إلى حد الآن؛ أمّا في الإنجليزية فهي مترجمة منذ سنة 1978. انظر:

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

اعتبار دروس 1919-1923، ولكن بخاصة محاضرة سنة 1924 بعنوان مفهوم الزمان⁽³⁾، ثم درس صيف 1925⁽⁴⁾، بمثابة الأطوار الابتدائية الحاسمة التي هيأت للصيغة المستقرة التي أعطاها هيدغر لإشكاليته عند تحرير كتاب الوجود والزمان سنة 1926.

ونحن نعول في تخريج هذه المسألة على اقتباس بعض من الخطة التي رسمها الباحث التقدير ثيودور كيسيل (Kisiel) في تفسير "تكون" الوجود والزمان، وذلك عندما ميّز (5) ثلاث "محطات" (esphas) تمهيدية يفترض أن هيدغر قد تداولها قبل الانتهاء إلى كتاب 1927: فالمحطة الأولى عيّنت "المبحث" (topic)، في حين أن الثانية قد ارتسمت "البرنامج" (program)، أما الأخيرة فهي قد قدّمت "النص" (text)⁽⁶⁾. على أن الطريف بخاصة في خطة كيسيل⁽⁷⁾ هو يميّز، علاوة على ذلك، "مسوّدتين" (drafts) كانت قد حضّرتا السبيل إلى "نص" 1926، يسمّى الأولى "مسوّدة لثاني" (the Deltthey draft)⁽⁸⁾، ويسمّي الثانية "المسوّدة الانطويرويطيقية" (frathe ontoerotic d)⁽⁹⁾، أي المسوّدة المسألة عن الوجود⁽¹⁰⁾. ووجه الطرافة هنا هو أن كيسيل⁽¹¹⁾ يعتبر أن محاضرة جويلية 1924 مفهوم الزمان هي ما "دشن" تشبيها حاسما⁽¹²⁾ للشروع في اختطاط "المسوّدتين" اللتين هيأتا لكتابة "نص" الوجود والزمان بوصفه "المسوّدة الأخيرة" (nal drafftithe)⁽¹³⁾. إن علينا نحن أن نبحت فيما إذا كانت محاضرة 1924 في مفهوم الزمان هي النصّ الأول الذي حدّد بنية مسألة الزمانية لدى هيدغر أم أنها لا تعو أن تكون الصيغة الأخيرة من مسار من المحاولات كان قد أخذ في التكوّن منذ 1919.

إن مسألة الزمانية لدى هيدغر لم تتولد دفعة واحدة عند كتابة الفصول الكبرى من الوجود والزمان في مارس-أفريل 1926 ولا عند نشره في مطلع سنة 1927، وإنما هي مسألة لم تصبح مبيّضة إلا بعد مسوّدات عدة بدأت في التشكل منذ 1919، كان لكل واحد منها دور دقيق على طريق التسأل عن ماهية الزمان.

لذلك سوف نهتمّ اهتماما خاصا بتشخيص "السياق" الإشكالي الذي حضّر تحضيراً صامتا ومعقدا لإمكانية اختطاط "برنامج" الوجود والزمان سنة 1924؛ ونعني بذلك المسائل التي اشتغل عليها هيدغر ما بين 1919 و1923، والتي تتخذ من مسألة "العينية" – كما تتكشف بخاصة ضمن "تجربة الزمان

(3) انظر النشرة الألمانية المفردة وترجمتها الفرنسية:

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

(4) هذا الدرس كان يحمل أثناء إنجازه عنوان: "تاريخ مفهوم الزمان: مقدمات نحو فينومينولوجيا الطبيعة والتاريخ" (Geschichte des Zeitbegriffes: Prolegomena zur Phänomenologie von Natur und) (Geschichte)، لكنه قد تحول عند نشره إلى "مقدمات لتاريخ مفهوم الزمان" مما جعل بعض الشراح يفضل استعمال العنوان الأصلي. را: توماس شيهان (Sheehan) 1984، 66، هامش 14. وانظر:

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

(5) Kisiel 1993: 309-451.

(6) نفسه: 8-9.

(7) نفسه: 9.

(8) نفسه: 315 وما بعدها.

(9) نفسه 362 وما بعدها.

(10) نفسه: 364.

(11) نفسه: 315 وما بعدها.

(12) نفسه: 9.

(13) نفسه: 421 وما بعدها.

الجماعة المسيحية الأصلية" (14) - خيطاً هادياً لها، وذلك بوصفها السياق (15) الذي جعل المقومات الكيانوية لـ "برنامج" 1924 ممكنة. أما ما يحضنا على الخوض في هذا المطلب فهو بخاصة أنّ هذا السياق هو الإطار الإشكالي عينه الذي تكوّن فيه مصطلح "الزمانية"، وإن كان ذلك في غضون إشكالية ما تزال بعيدة من حيث الصياغة عن هيدغر منذ 1924 والتي ستقوده إلى ارتسام الأنطولوجيا الأساسية. إنّ الأمر يتعلق منذ 1919 بما سمّاه ميشال هار "فينومينولوجيا في الزمانية" (une ologie de la temporalité) (16) - لم يكن كتاب الوجود والزمان سنة 1926 غير هالتها العليا. لكنها كانت منذ أول أمرها "فينومينولوجيا من حيث هي هرمينوطيقاً" (17).

- من أجل ذلك فإنّ غرض هذا الفصل هو محاولة الكشف عن الخيط الإشكاليّ الجنيني الذي أفضى إلى تكوّن مصطلح الزمانية بوصفه علامة أساسية على طريق الاستئناف الجذريّ لمعنى الفلسفة ومهمتها لدى هيدغر في هذه الحقبة "المخبرية" من مسيرته. ونحن نتبّع في الإيفاء بهذا المطلب الخطوات التالية:

(1) ما هو السياق الإشكاليّ الذي أدّى منذ أول درس في 1919 إلى درس صيف 1920 إلى تكوّن مصطلح الزمانية؟، وبخاصة ما هو الدور الذي لعبه درس شتاء 1920-1921 في بلورة وظيفة مصطلح الزمانية؟

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

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

1-1- الزمانية والعيانية الأصلية (1919-1920):

نحن نعرف أنّ هيدغر قد عيّن منذ "درس طوارئ الحرب" (Kriegsnotsemester) سنة 1919 (18) (1919 أ، ص 11-28) ليس فقط ماذا يجدر بالفلسفة أن تكون، بل وطبيعة الصعوبة الجوهرية التي تنوي فيها سلفاً: إنّ الفلسفة إنما هي "علم-أصلي" (Urwissenschaft)؛ وإنّ الصعوبة التي تواجهها سلفاً إنما هي "الطابع الدوري" (Zirkelhaftigkeit) لفكرة العلم الأصلي (19). ونحن نجد أنّ درس شتاء

(14) Gadamer 1982، ص 274: "انطلاقاً من ذلك نحن نرى أنّ تجربة الزمان للجماعة المسيحية الأصلية على وجه الخصوص هي التي فتنت هيدغر، هذه اللحظة الاسكاتولوجية، التي هي ليست "انتظاراً" ولا تقديراً ولا احتساباً لزمان يجري إلى حدّ عودة المسيح - ذلك أنها تأتي "مثل سارق في الليل".

- راجع أيضاً: O'Leary 1980: 194؛ Zarader 1990: 139.

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

(16) Haar 1996، ص 67.

(17) Pöggeler 1959: 303.

(18) عنوان هذا الدرس هو: "فكرة الفلسفة ومسألة رؤى العالم"،

«Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem» (Kriegsnotsemester

1919)», in GA 56/57 (1987)1-117

(19) يقول هيدغر (1919 أ، ص 15): "إنّ مشكلنا هو فكرة الفلسفة بوصفها علماً أصلياً... [..]. إنّ فكرة الفلسفة بوصفها علماً-أصلياً إنما يمكن ويجدر بها، وذلك من حيث ينبغي لها على الحقيقة أن تجعل أصل وفصل نطاق المشكل الذي من شأن هذا العلم مكشوفاً، أن لا تكون هي نفسها من جديد معثوراً عليها ومعينة إلا على نحو علمي-أصلي. [..] إنّ الأصول الأخيرة لا تكون متصورة في ماهيتها إلا انطلاقاً من ذات نفسها وفي ذات نفسها. إنّ على المرء أن يستحضر الدور العارض في فكرة العلم الأصليّ نفسها، من غير أن يخشى في ذلك لومة لائم. فإنه ليس من ذلك مهرب، إذا كان المرء لا يريد أن يفلت من الفخ بواسطة ضرب من مكر العقل، أي بواسطة عبثية خفية ومن ثمة أن يجعل المشكل منذ البداية مشكلاً وهماً".

1919-1920 المتعلق بالبحث في المسائل الأساسية للفينومينولوجيا⁽²⁰⁾ قد انطلق من المكسب الرئيسي للدرس السابق: أن المسألة الأساسية الكبرى للفينومينولوجيا هي تعيين الفلسفة بوصفها "علما-أصليا"، وهو لا يعدو أن يكون تعميقاً حاداً لهذه الفكرة، ولكن بتطبيقها هذه المرة على موضوع بعينه، ونعني مسألة "الحياة العيانية"⁽²¹⁾. إن الأمر قد بات يتعلق بمسألة الحياة العيانية وذلك من حيث هي موضوع "العلم الأصلي" المبحوث عنه⁽²²⁾. إنه من أجل أن الحياة ظاهرة تملك في نفسها القدرة على الإجابة عن الأسئلة التي تطرحها في لغتها الخاصة، هي تملك الإجابة عن مسألة الأصل⁽²³⁾. بيد أن ما يميز هذا الدرس هو أنه يقوم على مزاجية طريفة بين نزعة دلتايتية، (ومن ثمة ضد-هوسرلية) تميل إلى نقل مسألة الحياة العيانية من أفق علم النفس إلى أفق التاريخ، ونزعة هوسرلية تعتمد على "الحس" كرافد جوهرية لملاقاة الحياة العيانية في أصليتها⁽²⁴⁾، وذلك يعني الوقوف على أن العلاقة مع الحياة العيانية حسية أساساً، من قبل "أن كل فهم إنما يتحقق ضمن الحس" ("ط.ك. ج. 58، ص 240)⁽²⁵⁾، وأن فهم الحياة العيانية إنما هو مشروط قبلاً بأن ندع "الحياة تكلم نفسها في اللغة التي تخصها" (ط.ك. ج. 58، ص 231)⁽²⁶⁾.

وبالنظر إلى غرضنا، نحن نجد أن هيدغر قد خلص بذلك إلى نتيجتين لافتيين للنظر: الأولى هي الانتهاء إلى أن الحياة في ملانها العيني ليست شيئاً آخر سوى ما نسميه "التاريخ" نفسه (نفسه، ص 121-122)⁽²⁷⁾؛ وثانياً أن البحث في أصلية الحياة الواقعة من حيث يكشف عن أن الحياة ليست "موضوعاً" وإنما "وضعية" لها "إيقاعها الزماني" الذي يخصها، هو السياق الذي كان يحرك فيلسوفاً مثل برغسون نحو التنبيه إلى أهمية التمييز بين "الديمومة العينية" والزمان الكوني الموضوعي (نفسه، ص 122)⁽²⁸⁾.

- بيد أن هذا التقدّم الطريف في مسألة الحياة العيانية في درس شتاء 1919-1920 لئن كان ممهداً لظهور مصطلح "الزمانية" فإنه لم يشهد هذا الظهور، وكان لا بد من انتظار درس صيف 1920 لحدوث ذلك. فما هو السياق القريب الذي ظهر فيه مصطلح الزمانية؟.

إن هيدغر يفتح هذا الدرس بامتناسق مسألة الحياة العيانية خطياً هادياً لمناقشة الفلسفات السائدة: فسواء أكانت الفلسفة من جنس العلم الصارم، كما نشر ذلك هوسرل على الناس، أم من جنس رؤى العالم فإن ظاهرة الحياة هي الأصل في كل مرة. فيخلص إلى أن مسألة الحياة قد طرحت بين المنقلسفة في اتجاهين أحدهما خارجي، بحيث يأخذ الحياة من جهة ما هي "موضعة" أي بوصفها "ثقافة"، في حين أن الآخر داخلي ينظر إلى الحياة باعتبارها "تجربة معيشة". ووجه الطرافة هنا أن هيدغر لا يعرض مضمون هذين الاتجاهين بل يباحثهما من زاوية الصعوبة الجوهرية التي تنخر إمكانية كل منهما. فأمّا الأول فلا مناص له من مواجهة مشكلة "القبلي": "أن ههنا تضارباً لا محيد عنه بين طبيعة الحياة الواقعة وبين مطلب صلاحية المعايير التي تفسر بها. وأما الثاني فلا بد له من الاصطدام بمشكلة "اللامعقول": إلى أي مدى يمكن فهم الحياة اللانظرية بواسطة الموقف النظري؟.

(20) نحن نعتمد على التلخيص (paraphrase) التي يقّمه كيسيال عن درسي شتاء 1920/1919 وصيف 1920 تبعاً

(1993، 117-123) و(1993، 123-137) (عن عبارة "paraphrase" انظر كيسيال 1993، 529، هامش 3).

وكذلك على غرايش (Greisch 1996: 134-152) فيما يتعلق بدرس شتاء 1920/1919.

(21) Kisiel 1993: 117 وما بعدها؛ Haar 1996: 67 وما بعدها.

(22) عن مصطلح "العلم الأصلي" (Ur-wissenschaft) انظر: هيدغر ط.ك. ج. 58، ص ص 26، 79، 139، 150،

168. وهذه كلها إحالات على شواهد ذكرها غرايش: Greisch 1996: 136، 147، 148، 150، 151.

(23) Kisiel 1993: 118.

(24) نفسه: 120-121.

(25) ذكره غرايش Greisch 1994: 26.

(26) ذكره غرايش نفسه: 30.

(27) Kisiel 1993: 121-122.

(28) نفسه: 122.

إن ما يهتما من مناقشة هيدغر لهاتين الصعوبتين هو كونه يعتمد في هذه المناقشة على خطة واحدة، إلا وهي مساعلة كلّ منهما من جهة البحث عن "الأصل" الخفي الذي تصدر منه صعوبتا القبلي واللامعقول. كيف يمكن مباحثة هذا الأصل؟ لنقل منذ الآن أن هذا الأصل ليس شيئاً آخر سوى "الحياة العيانية" نفسها، وذلك يعني وجه تحقق حياة الدازين ضمن "عالم-الهُو" (ItSelbstwe) الذي يخصه (29). هنا يعمد هيدغر إلى تثبيت مبحثه بملاحظات حاسمة حول طبيعة المنهج الفينومينولوجي الذي من شأنه أن يؤدي مهمة مباحثة الأصل. وإبه هنا إنما يظهر "النقص" كمظهر رئيس للبحث الفينومينولوجي وذلك بالمعنى الدقيق التالي: إن غرض النقص هو إعادة الحياة العيانية إلى أصليتها التي تفقدها في كل تجربة يومية، إذ كان ذلك مطلب كل فلسفة أصيلة (30).

ونحن سوف نكتفي فيما يلي بالفحص عن الموضوع الذي سيظهر فيه مصطلح الزمانية. - إن هذا الموضوع هو مباحثة هيدغر لصعوبة "القبلي" التي تواجه التصور الخارجي للحياة بوصفها "موضعة" أو "ثقافة". أما المقام الذي يوجه هيدغر فهو محلولته امتحان صعوبة القبلي باعتماد المعاني المتداولة لمفهوم "التاريخ" حالة نموذجية للكشف عن طبيعة الحياة العيانية. إن التاريخ هو على الحقيقة ما يضع معنى القبلي موضع سؤال. فبالنظر إلى التاريخ يوقر القبلي ضرباً من المعايير "فوق-الزمانية" للزماني. ويضرب هيدغر هنا مثلاً ذهاب شيلار (Scheler) إلى أن الوجود الإنساني هو مكان صدور نظام فوق-التاريخي. فيرتسم التقابل بين القبلي والتاريخي هكذا تقابلاً: القبلي هو فوق-الزماني في حين أن التاريخي هو الزماني، وذلك كما يظهر في نظرية الحكم من حيث أن تحقيق الحكم زماني في حين أن مضمون الحكم فوق-الزماني. - إبه في هذا السياق بالتحديد يظهر مصطلح الزمانية. ولئن كانت الزمانية هنا ما تزال زمانية موضوعية فإن هيدغر يؤكد أن فوق-الزماني لا ينبغي أن يعرف انطلاقاً من الزمان الموضوعي بل من زمن "عالم-الهُو" (tweltlbsSe) الذي هو الوجود التاريخي الدائم الاتصال بماضيه الخاص (31).

إن علينا أن نلاحظ هنا تفاوتاً كبيراً بين هشاشة مصطلح الزمانية في نشأته البدائية هذه وبين ثراء السياق الإشكالي الذي ظهر فيه. وذلك يعني أن هيدغر قد قطع إلى حدّ هذا الدرس شوطاً هاماً في بلورة معنى العيانية (Faktizität) التي ستحوّل لاحقاً إلى مسألة الدازين، لكنه في مقابل ذلك لم يشرع بعد في امتحان جاد لمعنى الزمان كجزء أساسي من إشكاليته. إن بحث هيدغر في أصليّة الحياة بما هي واقعة لم يعرف بعد من مسألة الزمانية غير اختلاف الزمان الموضوعي عن زمان الحياة العيانية وذلك يعني عن معنى الزمان التاريخي. إبه لم يشرع بعد في امتحان خاص لزمانية العيانية بما هي كذلك.

1- 2- الزمانية ونموذج المسيحية الأصلية (1920-1921):

بعد ارتسام السياق الذي تمّ فيه ظهور مصطلح الزمانية ننتقل الآن إلى الفحص عن المطلب الثاني الذي عيّناه سابقاً، ونعني هذا: ما هو الدور الذي لعبه درس شتاء 1920-1921 في بلورة وظيفة مصطلح الزمانية؟

يتعلق درس شتاء 1920-1921 بمحاولة النهوض بمهمة لها عند هيدغر وقع خاص، ألا وهي مهمة "مدخل إلى فينومينولوجيا الدين" (32). فعلاوة على أن هذه المهمة قد كانت وجه الطرافة الذي يأمله هوسرل من جهة هيدغر الشاب (رسالة 20 أكتوبر 1920 إلى كارل لوفيت (Löwith) (33)، فإن هيدغر نفسه قد ظلّ في دروس هذه الفترة يلوح بوجاهة الإقدام عليها، وذلك لمأرب أخرى تخصه لعل أهمها هو ما يفترضه فيها من "النموذجية" التي تتطوي عليها التجربة الأصلية للمسيحية بالنسبة إلى مطلب هرمينوطيقا العيانية التي يشتغل عليها منذ مطلع 1919. يقول في درس شتاء 1919-1920:

(29) نفسه: 129.

(30) نفسه: 127.

(31) نفسه: 129.

(32) عن درس شتاء 1920-1921 "مدخل إلى فينومينولوجيا الدين" راجع: Kisiel 1993: 151-191؛ 1996: 210-

212 Haar 1996: 69-71؛ Jamme 1996: 225.

(33) Kisiel 1993: 150.

"إن البراديعم التاريخي الأكثر عمقا لهذا المسار الغريب الذي من شأن مركز ثقل الحياة العيانية والذي من شأن عالم الحياة في عالم الذات وعالم التجربة الداخلية إنما يتوقر لنا ضمن تكون المسيحية." (ط.ك. ج 58، ص 61) (34).

إن الكشف عن هذه النموذجية (35) الأصلية للتجربة المسيحية هو إذن غرض درس مدخل إلى فينومينولوجيا الدين. بيد أن مطلبنا لن يتعلق بعرض شامل لموضوعات هذا الدرس، وإنما بمحاولة رصد دقيق للدور الذي لعبه ذلك الكشف في بلورة الوظيفة الإشكالية لمصطلح الزمانية. ربّ مطلب يزداد إحاحا عندما نعرف أن شراحا كبارا مثل بوجلار (36) وتوماس شيهان (37) وكيسال (38) قد نزعوا إلى "إلقاء ضوء خاص عليه"، وخاصة على جزئه الثاني أي التطبيقي، وذلك لما يجدون فيه من النموذجية بالنظر إلى إشكالية هيدغر من جهة ما تأخذ من هرمينوطيقا العيانية هيئة مخصوصة لها.

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

يتألف درس مدخل إلى فينومينولوجيا الدين من قسمين، فاما الأول فغرضه النهوض بتقديم منهجي يضبط طبيعة العلاقة ما بين الفلسفة وتجربة الحياة العيانية وفينومينولوجيا الدين، وذلك من خلال أربعة فصول تتعلق تباعا بالتكون الفلسفي للمفهوم، ونزعات فلسفة الدين في العصر الحاضر، وظاهرة التاريخي وأخيرا بالتصوير والإشارة الصورية. وأما القسم الثاني فغرضه تقديم تفسير فينومينولوجي للظواهر الدينية العينية بالإضافة إلى رسائل بولس، وذلك من خلال خمسة فصول تهتمّ تواليا بإنجاز تأويل فينومينولوجي لرسالة بولس إلى أهل غلاطية (Galaterbriefes) (39)، وتعيين مهمة فلسفة الدين وموضوعها، وتوفير تفسير فينومينولوجي لرسالتي بولس الأولى ثم الثانية إلى أهل ثسالونيكسي (Thessalonicher) (40)، وأخيرا استخلاص الخاصية العامة لتجربة الحياة المسيحية الأصلية. - أما خطتنا في استكشاف مطلوبنا في هذا الدرس فإنها تقوم على خطوتين أولاهما تتكبد على تفحص القسم الأول منه من جهة البحث عن طبيعة السياق الذي لجأ فيه هيدغر إلى إقحام مفهوم الزمانية؛ وثانيتها تتعلق من بعد ذلك باستيضاح وجه استئثار هيدغر لمفهوم الزمانية في تفسير التجربة العيانية للمسيحية الأصلية.

أ - الزمانية والعنصر التاريخي والإشارة الصورية:

إن ما يهمننا بخاصة من القسم الأول من الدرس فهو أنه قد طفق منذ بدايته ينبّه إلى أن الفلسفة إنما "تتولد" من تجربة الحياة العيانية بما هي كذلك (هيدغر 1920-1921، ص 8)، وأن العنصر "التاريخي" إنما هو "الظاهرة النواة" في كلّ فهم ذاتي قد تقيمه الفلسفة عن نفسها (نفسه، ص 34)، فإذا بالدرس يتحول رأسا إلى محاولة تأويل حاسمة للتاريخي انطلاقا من تجربة الحياة العيانية (نفسه، ص 37 وما

(34) ذكره Greisch 1994 : 39.

(35) Barach 1995 : 79؛ Greisch 1996 : 141.

(36) Pöggeler 1963 : 47-50.

(37) وذلك في الدراسة التي نشرها عن هذا الدرس منذ 1979 وهو ما يزال مخطوطا را:

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

- نكر ذلك Kisiel 1993 : 529، هامش 3.

(38) Kisiel 1996 : 210-212.

(39) را: "رسالة القديس بولس إلى أهل غلاطية"، ضمن: الكتاب المقدس، العهد الجديد (جمعيات الكتاب المقدس المتحدة، ساحة النجمة، بيروت، 1951) ص 323-335.

(40) را: "رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل ثسالونيكسي"، ضمن: الكتاب المقدس، العهد الجديد (1951) ص 357-

362. وكذلك: "رسالة القديس بولس الثانية إلى أهل ثسالونيكسي"، ضمن: نفسه، ص 363-365.

بعدها(41). أما المكسب الأساسي الذي خرج به هيدغر من هذا التأويل إنما هو تقديم المعالجة الأشد قوة لمصطلح "الإشارة الصورية" (formale Anzeige) (نفسه، ص 55-65) الذي يعتبره كيسيل(42) بمثابة الدفعة الأولى التي أفضت لاحقاً إلى الوجود والزمان. إن أهمية الإشارة الصورية، وعلى خلاف ما يبدو من مبنائها، هي أنها ليست "تعميماً" (ierungisGeneral) ولا "تصويراً" (Formalisierung)، وذلك أن التعميم والتصوير يقومان على قاسم مشترك بينهما هو معنى "الكلّي"، والحال أن الإشارة الصورية لا صلة لها بالكلية: إن دلالة "الصوري" فيها إنما هي "أكثر أصلية" من ذلك (هيدغر 1920-1921، ص 59). إن للصوري هنا "معنى مرجعي" (Bezugssinn)؛ إنه "يشير" إلى الظاهرة كيف تنتظم (هيدغر 1920-1921، ص 63-64). وإذا غرض التعميم والتصوير هو "الترتيب" (Ordnung) فإن الإشارة الصورية لحظة فينومينولوجية لا علاقة لها بالترتيب، وإنما هي "إستعداد" (Ansetzen) متوثب للتفسير الفينومينولوجي (نفسه، ص 64). والملاحظ أن كيسيل(43) يعتمد على مصطلح القصدية الهوسرلي لتخريج مسألة الإشارة الصورية، بوصفها ضرباً من العلاقة القصدية التي تحدّد الحياة وتهيكّلها.

ما مغزى هذا التوضيح حول الإشارة الصورية؟ - إن ما قادنا إلى ذلك هو هذا: أولاً أن هيدغر سرعان ما يعلن أنه سيقدم على التلقت إلى مسألة "التاريخي" انطلاقاً من نتائج البحث في الإشارة الصورية كحظة منهجية مخصوصة؛ وثانياً، وهذا بيت القصيد عندنا، أنه إنما في مفتتح هذا التلقت إلى مسألة التاريخي وفي صلب الكشف عن الإشارة الصورية قد أقحم هيدغر مصطلح الزمانية.

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

يفيدنا هيدغر(44) ثلاثة مواضع استشكال علينا الوقوف عندها: أولاً وجه استكناه معنى "التاريخي" في ضوء ما عيّن تحت اسم "الإشارة الصورية" بما هي لحظة منهجية خاصة بالفينومينولوجيا "الجذرية"(45) التي يعمل على إرسائها؛ وثانياً أن الوعي ليس بالمقام الوجيه لمعالجة

(41) وذلك في نطاق مناظرة حادة مع معنى "التاريخي" كما طوّره مدرسة "اللاهوت التاريخي" (théologie historique)، خاصة لرنست ترولتش (Troeltsch) التي "تقرن بين معنى العقيدة والتطور الموضوعي للتاريخ". را: 1995 Barach : 73-83.

Kiesel (42) 1994 : 205 وما بعدها.

Kiesel (43) 1994 : 207-209.

(44) يقول هيدغر 1920-1921، ص 64-65: "إنه إذا ما أخذ التاريخي على أنه المشار-إليه-الصوري فذلك ليس زعماً بأن التبيين الأعمّ للـ"تاريخي" (historisch) بما هو "الصارن في الزمان" قد ارتسم بعد معنى أخيراً. فإن تعيين معنى [الـ]تاريخي [من حيث هو] مشير على نحو صوري هذا لا هو مما يُدعى بوصفه ذلك الذي يعبّر العالم التاريخي الموضوعي (geschichtliche) في طابعه البنوي التاريخي (historischen)، ولا أيضاً بوصفه ذلك الذي يرتسم المعنى الأعمّ للتاريخي ذاته. "زمني" إنما هو ما يزال مأخوذاً مؤقتاً بمعنى غير متعين تماماً، فلا يعرف المرء أبداً عن أي زمان يُحدّث. ومن جهة أن معنى "زمني" هو غير متعين، فإنه يمكن للمرء أن يتصوره بوصفه أمراً ليس له بالحكم المسبق متعلق؛ إنه يمكن للمرء أن يظن أنه: من حيث أن كل موضوعية تتقوم بالوعي فهي زمانية، ومن ثمة فإن المرء قد ظفر بالرسم الأساسي للزمني. بيد أن هذا التعيين "العام-الصوري" للزمان ليس تأسيساً، وإنما هو تزييف لمشكل الزمان. فإنه قد ارتسم بذلك سلفاً إطار لظاهرة الزمان انطلاقاً من [العنصر] النظري. والحال أن مشكل الزمان إنما ينبغي أن يُصوّر كما نجرب الزمانية على نحو أصلي ضمن التجربة العيانية - بقطع النظر كلية عن كل وعي محض وكل زمان محض. إن الطريق هي إذن على عكس ذلك. فإن علينا على الأرجح أن نسال: ما هي الزمانية أصلاً ضمن التجربة العيانية؟ ما الذي يسمّى في التجربة العيانية: ماضياً، حاضراً، مستقبلاً؟ إن طريقنا ينبع من الحياة العيانية، التي منها يكون الظفر بمعنى الزمان. بهذا يكون مشكل التاريخي قد نُثبِن."

Kiesel (45) 1993 : 8، 116، 146، 151، 362.

مشكل الزمان ومن ثمة الاستبعاد الصريح لطريق هوسرل؛ وثالثاً رسم البديل الهيدغري بوصفه لا ينطلق من الوعي لطرح مشكل الزمان وإنما ينطلق على العكس من ذلك من الزمانية العيانية نفسها نحو طرح مشكل الزمان.

فأما عن الموضوع الأول، فإن أهميته حاسمة من جهة كونه يمدّنا بتطبيق عيني لمصطلح الإشارة الصوريّة؛ ربّ تطبيق يقوم على رصد المعنى الأخصّ لظاهرة ما وذلك من غير الاعتماد على الطريقتين الساندتين أي التصوير والتعميم: إن المقصد ليس تعيين "بنية" أو "صورة" موضوع اسمه العالم التاريخي، ولا هو ضبط للصفة الأعمّ لهذا الموضوع. إن مطلوب هيدغر هو "الإشارة" إلى المعنى العياني الذي للتاريخي كما يقع من ذات نفسه في تجربة الحياة العيانية. وهي إشارة "صوريّة" من أجل أنها لا تبالي بالمضمون الظرفي للمشار إليه، وإنما بمدلوليته بالنسبة إلى وجهة تلك الحياة العيانية ووضعيتها الخاصة فحسب. وإثمه من هذه الزاوية خاصة يبرز "الزماني" بوصفه معنى "صوريّاً" للتاريخي علينا أن "نشير" إليه أي علينا أن نستكشفه كما يظهر لنا في سياق تجربة الحياة العيانية، في "لاعتيته" الأصلي الذي من شأنه. إن معنى الزماني غير متعين ههنا من أجل أنه ليس موضوعاً حمّالاً لخصائص "عامة" يمكن إثباتها على نحو "صوري"، وإنما هو معنى يشير إلى ظاهرة لا تُفهم بمعزل عن سياق الحياة العيانية أي بمعزل عن حفل من المدلوليّة لا بدّ من "تفسيره" (Ex-plication) (هيدغر 1920-1921، ص 129) بما هو كذلك. وهكذا فإن هيدغر يبلغ من حرصه على استبعاد كلّ معنى غريب عن دلالة الزماني أن يستبعد "التعميم" و"التصوير" بوصفهما إجراءين من شأنهما الاحتفاظ بنوع من "الحكم المسبق" الذي قد يحول دون فهم التاريخي على ما هو عليه. وذلك يعني أنه يتجرأ على استبعاد أدوات المنطق التقليدي بوصفها تنطوي هي ذاتها على نوع من الحكم المسبق إزاء المعنى العياني للتاريخي.

وأما عن الموضوع الثاني في قول هيدغر المذكور، فإنّ طرفته تكمن في مدّنا باستبعاد هيدغري مبكر للطريق التي مشى فيها هوسرل في طرح مشكل الزمان. وبيت الخلاف ههنا هو مدى وجهة براديجم الوعي في طرح مشكل الزمان. فهذا البراديجم يقوم على أمرين خطيرين: أولاً تأول الوجود الذي هو غير وجود الوعي على أنه "موضوع"؛ وثانياً افتراض أن كلّ موضوعيّة لا قوام لها إلا بما تستمدّه من النشاط المحض للوعي. وهو يؤدي إلى نتيجتين لا تقلان خطورة: أولاً أنّ الزمان موضوع؛ وثانياً أنّ الرسم الأساسي للزماني إنما يمكن استنباطه من بنية الوعي المحض. من أجل ذلك فإنّ اعتراض هيدغر على هذا التمشي ليس اعتراضاً "تقنياً" (هيدغر 1920-1921، ص 100)، وإنما هو صادر تحت وطأة طبيعة الصعوبة التي تنطوي عليها ظاهرة الزماني نفسه. إن هيدغر يعترض على الأساس الذي قام عليه براديجم الوعي بعمامة أي تحويل الموجودات إلى موضوعات ومن ثمة تحويل الفلسفة نفسها إلى "تأسيس" لموضوعيّة هذه الموضوعات على النشاط المحض للوعي بما هو كذلك أي الوعي بما هو وعي محض. وهكذا فإن مجرد الكف عن تأول الزماني بوصفه موضوعاً يتزعزع التصور الذي تقدّمه فلسفة الوعي عن مشكل الزمان. ولكن ما حجة هيدغر في ذلك؟ - لا بدّ أن نضع هنا في الاعتبار طبيعة الفهم الهيدغري للفيثومينولوجيا كما دأب عليه منذ دروس 1919 الأولى، ونقصد الفيثومينولوجيا من حيث هي "علم-أصلي" (Urwissenschaft) و"قبل-نظري": فإنّ اعتراض هيدغر على فهم الزماني بوصفه موضوعاً يقوم على الاعتراض على افتراض "النظري" أساساً للانطلاق في البحث الفيثومينولوجي. إنّ حيلة النظري هي تعيين "أطر" ثابتة انطلاقاً منها ينبغي تعيين قوام الموضوعات. ولا يبدو أنّ هوسرل قد خرج عن هذه الحيلة عندما عين الوعي بوصفه "إطاراً" لاستنباط الرسم الأساسي للزماني. - إنه ضدّ هذا التوجّه "النظري" في طرح مشكل الزمان يخطّط هيدغر لتدشين توجّه "قبل-نظري" لا "يزيف" مشكل الزمان باستنباطه من الوعي المحض بوصفه زماناً

محضاً هو الآخر، وإنما بمحاولة النيش في العنصر "قبل-النظري" الذي تجد فيه ظاهرة الزمان ولادتها الأولى، وليس ذلك العنصر غير تجربة الحياة العيانية كما تهب نفسها للمفسر لها.

نحن نبليغ الآن إلى الموضوع الذي صرح فيه هيدغر بطبيعة التوجّه الذي يرتضيه لطرح مشكل الزمان بعد أن أعرض عن براديعم الوعي. إن ما يقترحه هيدغر هو اتخاذ طريقة "تجريب" الزمانية ضمن التجربة العيانية نموذجاً لمعالجة مشكل الزمان. إن هذا لقول ذو خطورة خاصة: فكما بدأ هيدغر برفع التجربة العيانية للحياة مصدراً للتاريخي ومن ثمة للزمانية التي من شأنه هاهو يعمد هنا إلى رفع طريقة احتمال تجربة الزمانية التي من شأن التاريخي، كما يعرض لنا في تجربة الحياة العيانية، "نموذجاً" لتصور مشكل الزمان. فبدلاً من الانتقال من الوعي إلى مشكل الزمان يقترح هيدغر أن نعكس الأمر فنذهب من العياني إلى التاريخي إلى الزماني ومن ثمة إلى مشكل الزمان. وذلك يعني أنّ طرح مشكل الزمان مأخوذاً كموقف "نظري" وطرح الزمان كمعنى "موضوعي" إنما هما أمران مشتقان من مقام سابق لهما على نحو حاسم، ألا وهو مقام الزمانية، التي هي بدورها مسبقة أصلاً بتجربة الحياة العيانية. وكما أنّ العيانية هي أصل الزمانية كذلك الزمانية هي أصل الزمان.

وهكذا فإنّ مشكل الزمان ما عاد ليُطرح كما ترى فلسفة الوعي، أي من جهة استنباطه من النشاط المحض للوعي المحض، وإنما صار مدعوّاً إلى الانخراط في مساهلة لأبعاد الزمان من حيث هي تتصرف في حركة الحياة العيانية. إنّ الحياة العيانية هي التي تعطي معنى عينيّاً لعبارات الماضي والحاضر والمستقبل، فليس يمضي أو يحضر أو يقبل إلا ما كان "حيّاً" على نحو عياني. إنّ أبعاد الزمان ليست إذن خاصيات زمان محض خاص بوعي محض بل هي وضعيات عيانية داخل تجربة الحياة العيانية التي تولّف معنى العالم بالنسبة إلى البشر التاريخيين. وإنّ الطريف حقاً أنّ هيدغر على بيّنة من أنّ مقصوده ليس الزمان بحدّ ذاته وإنما التوقّف على رسم مخصوص للتاريخي بوصفه كما رأينا الظاهرة النواة لتجربة الحياة. - إبه في هذا السياق أتى هيدغر إلى محاولة النهوض بتأويل فينومينولوجي للدين.

ب- الزمانية والمسيحية الأصلية:

إنّ الأمر يتعلّق الآن بمباحثة وجه استثمار هيدغر لمفهوم الزمانية في استكشاف التجربة العيانية للمسيحية الأصلية، وذلك كما يعرضه في القسم الثاني من درس شتاء 1920-1921⁽⁴⁶⁾. والمنصفح لهذا الشطر من الدرس يجد أنّ هيدغر قد ضبط صراحة إقرارين أوليين بهما سوف يهندي في تأويل المسيحية الأصلية، وبهما يجدر بنا أن نسترد إذا ما رمانا بمطلوبنا فوزاً.

يهبنا هيدغر هنا⁽⁴⁷⁾ كشفاً عن طبيعة البحث الفينومينولوجي من حيث أنه لا يقوم على إرسال القضايا والبرهنة عليها وإنما على "التفسير" (Explikation) الذي ينبش عن "الوضعيات التاريخية" للظاهرة ويبين وجه تحققها (نفسه، ص 83-84). بيد أنّ ذلك على أهميته ليس ما يهمننا من قولة هيدغر

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

(47) يقول هيدغر 1920-1921، ص 80: "إنّ تعييناتنا الأساسية إنما لها عند التقديم وقّع كوّع القضايا؛ لكنها لا ينبغي أن تُهم بوصفها قضايا، قد يكون مطلوباً من تمّ أن يبرهن عليها. إنّ من يأخذها هذا المآخذ يسيئ فهمها. إنها بيانات (Explikate) فينومينولوجية. ومن جهة ما هي تعيينات أساسية نحن نذكر الآن منها بادئ ذي بدء اثنتين:

1- إنّ الدينيّة المسيحية-الأصلية إنما هي كأنه في تجربة الحياة المسيحية-الأصلية وإنها لهي ذاتها.
2- إنّ تجربة الحياة العيانية إنما هي تاريخية. وإنّ الدينيّة المسيحية إنما تعيش الزمانية بما هي كذلك."

المذكورة. فإنّ غرضنا منها هو الوقوف على طبيعة الاقتران بل التماهي الذي يرسمه هيدغر بين الدينية المسيحية-الأصلية والحياة العيانية، ثم بين الدينية والتاريخي ولكن بخاصة بين الدينية المسيحية-الأصلية والزمانية. إنّ المرور من العياني إلى المسيحي-الأصلي، والمرور من المسيحي-الأصلي إلى التاريخي-الزمني إنما هما مروران خطيران مهتدان بالبقاء مجرد إقرارين "افتراضيين" (نفسه، ص80)، إذا ما لم ينجح هيدغر في الكشف عن وجاهتها الفينومينولوجية. وذلك يعني عنده الفلاح في الكشف عن النموذجية التي تتطوي عليها تجربة الحياة المسيحية الأصلية في إضاعة تجربة الحياة العيانية بعامه. أمّا نحن فإنّ غرضنا هو الكشف عن الدور الذي أذاه درس 1920-1921 في بلورة الوظيفة الإشكالية للزمانية لدى هيدغر.

- ونحن نجد أنّ باحثاً (كلود رومانو) قد أفلح في ارتسام السياق العام الذي ربط فيه هيدغر بين الزمانية والمسيحية-الأصلية، وذلك بأن افترض أنّ بيت القصيد في درس هيدغر هو هذا السؤال: "وفق أي نوع من المعطى قيل الرب بأنّ يُستدعى أمام الحياة المسيحية الأصلية؟"، وأنّ جواب هيدغر إنما هو هذا: "إنّ «معطى» هذا هو زمنيّ" وأنه "إنما في زمنية المسيحيّ يكون الرب «معطى» بحسب جهة تخصّه" (48). إنّ الزمانية إنّ أكثر من ظرف لحدوث واقعة المسيحية: إنّها أسلوب تحققها الخاصة. ومن أجل الإبانة عن هذه الخاصية لا بد لنا أن نستبصر جملة البنى الأساسية التي استكشفتها هيدغر في التجربة العيانية للمسيحية الأصلية. ونحن نجد أنّها تقبل الإحصاء في ثلاث بنى حاسمة، هي تواليا "التصير" (Gewordensein) و"انتظار الرجعة" (Erwartung der Parusie) و"البشارة" أو "التبشير" (Verkündigung) و"الكيروس" (καίρος). ونحن نأتي على فحصها بنية بنية متبعين رتبها من الظهور في نصّ هيدغر.

1- التصير:

يقابل لفظ "التصير" هنا ما نحته هيدغر هذا النحت Gewordensein، وهي كما نرى لفظة تشير إلى اسم المفعول من فعل werden أي "صار" في العربية، والمعنى هو كون-الشيء-قد صار؛ واللافت للنظر أنّ الترجمة العربية لرسالة بولس الأولى إلى أهل تسالونيكى (49) إنّما تثبت فعل "صار" للدلالة على اللفظتين اليونانيتين "γενεσθαι" و"γενηθηναي" (المشتقتين من "γίγνομαι" أي "صار") اللتين قابلهما هيدغر بلفظته المنحوتة Gewordensein (هيدغر 1920-1921، ص93). أمّا عن وظيفة هذا المفهوم فإنّ هيدغر قد اعتمله للكشف عن الطابع الزمنيّ المخصوص الذي تتطوي عليه التجربة التي تقود إلى المسيحية؛ إنّ هذه التجربة ملخّصة في معنى "التصير". بيد أنّه لا بدّ أن نحترس هنا من أن نخلط بين "التصير" و"التماضي"، فإنّ بين صار ومضى إنّما يقع هنا فرق حادّ لا بدّ من استبصاره: إنّ زمان المسيحي لا يمضي بل يصير. ومعنى ذلك هو أنّ المسيحي لا يصبح مسيحياً بموجب حدث خارجيّ مضى وانتهى وإنما هو يصبح مسيحياً لأنه قد صار يعيش تجربة عينية لا فكاك عنها. من أجل ذلك يفترض هيدغر أنّ بولس يعيش تجربة وجه الطرافة فيها أنّها تجربة للـ"تصير" الذي أصبح يعيشه أهل تسالونيكى بل وأيضاً لضرب "العلم" الذي لديهم عن تصيرهم (نفسه، ص93). هذا النحو من التجربة هو ما يشير إليه هيدغر بمفهوم "عالم-المع" (Mitwelt): إنّ بولس وأهل تسالونيكى يعيشون "تصيراً" واحداً مشتركاً به هم "في تواشج" (verknüpft) عميق (نفسه، ص94). وإنّ هذا النحو من التواشج هو الذي يجعل البعد الزمنيّ للتصير حاسماً.

(48) را: Romano 1993، ص70.

(49) تقول هذه الرسالة: "لأنّ تبشيرنا لم يصر إليكم بالكلام فقط بل بالقوة أيضاً وبالروح القدس وبكمال اليقين كما تعلمون كيف كنا بينكم من أجلكم. وقد صرتم أنتم مقتدين بنا وبالرب لأنكم قبلتم الكلمة بفرح الروح القدس مع كونكم في ضيق شديد. حتى صرتم مثلاً لجميع المؤمنين في مكونية وكنانية". - را: "رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل تسالونيكى"، مصدر مذكور، الفقرات 5-7. (التشديد من عندنا)

يعين هيدغر (50) معنى "التصير" أو "صائر الوجود" (das Gewordensein) من طريق طرد دلالة الماضي منه وتقرير معنى "الآتي" (Jetziges) المقوم له. فكون أهل تسالونيكى قد صاروا مسيحيين هو حدث لم يمتض بالمعنى الطبيعي للزمان وإنما هو تحول روحي مالفك يوجههم ويقومهم. إنه بذلك تصير يكسر الفصل الذي يرسمه الزمان الطبيعي بين الماضي والآتي، وذلك بتحويل الحياة العينية إلى تجربة مفتوحة على زمان يخصها من حيث هو ما تتقوم به في كل مرة.

هذا الزمان الخاص هو زمانية التصير. ولكن ما هو هذا التصير؟- إنه، كما جاء في الفقرة السادسة من رسالة بولس الأولى، "قبول الكلمة"، أي كما في اليوناني "λογον τον δεχεσθαι" وهو ما يترجمه هيدغر بعبارة لافتة للنظر هي "Annehmen der Verkündigung" أي "قبول البشارة"، وهي ترجمة لافتة للنظر من أجل أنها ترادف بين "الكلمة" (λογον) و"البشارة" (Verkündigung)،- قبول الكلمة، كلمة الرب، من قبل أهل تسالونيكى، بفرح الروح القدس مع كونهم في ضيق شديد، وذلك من أجل أن يعلموا كيف يسلكوا في الحياة: إن التصير هو الاقتران الأصلي بين القبول وكلمة الرب وفرح الروح وضيق الآن وكيف السلوك.

- وإن هذه الأطوار مجتمعة هي معنى التصير من حيث هو إذن "تحول مطلق" (absolute Umwendung) في نمط الحياة العينية. وبالنسبة إلى التجربة الدينية يعني ذلك موقفاً مضاعفاً: "الرجوع عن الأوثان" (Wegwendung von den Götzenbilden) و"الرجوع إلى الرب" (Hinwendung zu Gott) (هيدغر 1920-1921، ص 94-95). لكن هذا الموقف لا يمضي مضياً مجرداً بل هو يُعاش باستمرار كمقام أصلي هو شرط الولوج إلى تجربة الحياة العينية للمسيحي الذي دخل بعد في تصير يقوده في كل لحظة إلى الاتصال بكلمة الرب: إن كلمة الرب تجعل الحياة "سعياً" (Wandel) أمام الرب وتجعل العلاقة مع الرب "شهوداً" (Gegenwärtigsein) (نفسه، ص 95).

2- انتظار الرجعة:

يبين هيدغر (نفسه، ص 99) أن بولس قد استعمل في إجلاء مسألة "رجعة" المسيح لفظة خاصة هي παρουσία التي يكتفي اللسان الألماني باستنفاها بلفظة Parusie (51)، وهو إجلاء قام على النهوض بمطلبين: أولهما هو ارتسام كيف يكون أمر "الذين ماتوا" ولن يشهدوا "رجعة" المسيح؟ (ال فقرات 13-18 من الفصل الرابع من الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكى)؛ وثانيهما الإشارة إلى "متى" تتم الرجعة؟ (الفقرات 1-12 من الفصل الخامس من نفس الرسالة). على أن هيدغر قد أثر الانقلاب للتو على تفحص المطلب الثاني لما له من صلة سابقة مع المسألة التي تحركه ههنا، ونعني البحث في الأصل الزماني للتجربة المسيحية-الأصلية.

إن البحث في مسألة "الرجعة" إنما يأخذ مطبته الأولى إذن في مساءلة "المتى" الذي فيه من شأنها أن تتم. بيد أن ذلك يعني التهيؤ إلى ملاقة المتى، ولا يعني ذلك سوى "الانتظار" (Erwartung): إن العلاقة العينية مع المتى هو الانتظار. ولذلك فإن "وضعية" بولس إنما هي مقومة من الداخل بمعنى الانتظار عودة المسيح من جهة ما هو انتظار يحدد كل "الحظة" (Augenblick) من حياته العينية (هيدغر، 1920-1921، ص 98). من أجل ذلك لابد من التمييز بين المعنى اليوناني الكلاسيكي للفظه παρουσία وبين المعنى الذي يحمله إياها بولس: إن "بروسيا" لم تعد تعني "المجيئ" (Ankunft) أو "الحضور" (Anwesenheit) وإنما قد صارت تدل على "الظهور مرة أخرى للمسيح الذي ظهر من قبل". ولكن ما هو وجه الطرافة في هكذا ظاهرة؟

(50) يقول هيدغر 1920-1921، ص 94: "إن التصير ليس بذلك حدثاً في الحياة عينا، وإنما هو سيصطحب دوماً وعلى الحقيقة على نحو بحيث أن وجودهم الآتي إنما هو تصيرهم. إن تصيرهم هو وجودهم الآتي. وإنا لا يمكن أن ننفقه ذلك على نحو أكثر قرباً إلا بواسطة التعيين الأكثر قرباً للتصير."

نلاحظ أن هيدغر (52) يدفعنا نحو تحليل هذا المشكل من طريق المطالبين التاليين: أولاً بم يختص "الانتظار" المسيحي و"الرجاء" المترتب عنه؟ وثانياً ما هي طبيعة "المتى" المسيحي؟

إن وجه الطرافة في معنى الانتظار المسيحي هو كونه يخرج عن معنى الانتظار الذي ضبطه التصور اليهودي لمسألة المسيح نفسها. فإن هيدغر يميز (نفسه، ص102) ما يمكن تسميته السلوك "الإسكاتولوجي" (1920-1921، ص115) المسيحي عن التدبير الإسكاتولوجي الذي كان يحكم الفكر اليهودي من قبل تمييزاً وجه الطرافة فيه أنه يقوم على تأول مبتكر لدلالة الزمانية: ففي حين تعني الآخرة في الفكر اليهودي المجيئ القريب للمسيح بوصفه حدثاً مستقبلياً، فإن "الرجاء" المسيحي لا ينتظر "مجيئ" ما لم يأت أبداً بل رجعة الذي كان بعدُ ههنا(53). إن المسيح لا يأتي من المستقبل كأي حدث غير مسبوق بل هو يرجع من المستقبل كواقعة سبق أن حدثت. من أجل ذلك ينبه هيدغر إلى أن التحليل التقليدي للوعي بالزمان أي ذلك الذي يحترم الانفصال الحاد بين الماضي والحاضر والمستقبل، لا يمكن له أن يساعدنا على تبيين طرافة الانتظار أو الرجاء المسيحي: إنه انتظار قائم على رجاء في رجعة الماضي من أفق المستقبل. ولذلك فهو يتحرك خارج ربة القيود الزمانية للزمان الموضوعي الذي يشتغل عليه الوعي التقليدي بالمستقبل.

هذا الضرب من الانتظار يؤدي إلى تحويل خاص في طبيعة "المتى" المنتظر: إنه متى غير موضوعي، وذلك يعني أنه لا يقاس بالمواقيت الثابتة وإنما هو مفتوح على عيانية خاصة هي مقام الرجاء الذي يقوم به. - ونحن نجد من الباحثين من خرج مسألة متى باستكشاف طبيعته بالاستفادة من أبحاث زميل هيدغر رودولف بولتمان (Bultmann) حيث يظهر هذا متى المسيحي معلقاً بين "ما هو بعدُ" (schon) و"ما ليس بعدُ" (noch nicht) أي بين "التصير" و"الانتظار" (54)؛ رب استفاضة تبدو من جهة المبدأ مبررة إذا أخذنا في الحسبان ما تدين به أبحاث بولتمان للحدوس الهيدغرية منذ العشرينات(55). ووجه الطرافة في هذا التخرج لمسألة متى أنه يعيننا على استبصار طور ما يزال بدائياً من بعض مفاصل مسألة الزمانية مثل التمييز بين "الماضي" (das Vergangene) و"التصير" (das Gewordensein) الذي سيصبح "كائنية" (Gewesenheit) في كتاب 1927، وذلك قبل عرضها المقتن في نطاق الاتولوجيا الأساسية(56).

3 - البشارة:

إنه حقيق علينا أن نبين هنا هذا المطلوب: كيف أتى هيدغر (57) إلى الربط بين الزمانية والمسيحية

(52) يقول هيدغر (1920-1921، ص102-104): "إنه قد يمكن للمرء أن يفكر بادئ ذي بدء بأن: السلوك الأساسي للبروسيا (παρουσία) إنما هو انتظار ما وإن الرجاء (ἐλπίς) المسيحي هو حالة مخصوصة منه. بيد أن ذلك خاطئ تماماً! فنحن لا نبلغ أبداً بواسطة التحليل البسيط للوعي بحدث مستقبلي ما إلى المعنى المرجعي (Bezugssinn) للبروسيا. إن بنية الرجاء المسيحي، الذي هو على الحقيقة المعنى المرجعي للبروسيا (Parusie)، إنما هي مغايرة جذرياً لكل انتظار. "الزمان واللحظة" (5)، 1 [من الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكي] (..) إنما يمنحان للتفسير مشكلاً خاصاً. إن "متى" لا يكون بعدُ مدركا على نحو أصلي من جهة ما يكون مدركا في معنى زمان "موضوعي" معلق. [...] إن السؤال كله لدى بولس ليس سؤالاً معرفياً [...] فإن السؤال عن "المتى" إنما يعود إلى سلوكي. كيف تقوم البروسيا في حياتي، ذلك يُحيل على تحقق الحياة نفسها. إن معنى "المتى"، [معنى] الزمان، الذي يحيى فيه المسيح، إنما له طابع مخصوص تماماً. نحن قد خصصنا من قبل صورياً لن: "الدينية المسيحية تعيش الزمانية". إنه لزمان بلا نظام خاص ولا مواضع ثابتة إلخ. وانطلاقاً من أي مفهوم موضوعي للزمان يستحيل على المرء أن يعثر على هذه الزمانية. إن متى لا يقبل بأي وجه أن يدرك على نحو موضوعي."

(53) Romano 1993، ص71.

(54) Romano 1993، ص71.

(55) Kisiel 1993، صص 182، 218.

(56) Romano 1993، ص71.

(57) يقول هيدغر (1920-1921، ص116-117): "إن تجربة الحياة العيانية للمسيحيين إنما هي متعينة على نحو تاريخي، من حيث أنها تبدي دوماً بالبشارة. [...] ونحن نريد أن نبلغ من البعد في اقتفاء مسألة البشارة بحيث نترك [العنصر] المضموني جانباً بالكليّة؛ فإنه ينبغي أن يتحقق الآن من أن الدينية المسيحية إنما هي تعيش الزمانية. إن المطلوب فهمه هو

الأصلية؟ - لقد أتى هيدغر إلى هذا الربط بين الزمانية والمسيحية في نطاق سعيه إلى التشفير عن تجربة الحياة العيانية وذلك في ضوء مسألة "البشارة" (Verkündigung). بيد أنه لا يأخذ هذه المسألة كما تقررت في ما يسمى "الإنجيل الجامعة" (synoptischen Evangelien) أي أنجيل متى ومرقس ولوقا، حيث يكون موضوع التبشير هو "ملكوت الله" (Reich Gottes)، وحيث كانت المسيحية منطلقاً إلى إرساء "مذهب" (Lehre) دغماني أي "نظري"، وإنما كما في رسائل بولس حيث يكون "موضوع البشارة هو يسوع نفسه بوصفه مسيحاً"، وحيث يكون المتعلق هو السؤال عن "كيفية" (das Wie) الحياة المسيحية العيانية نفسها؛ على أن ذلك لم يمنع هيدغر من الإحالة على الجملة الأولى من إنجيل مرقس وذلك من جهة أنها تنطوي على "المعنى الأصلي" للتجربة المسيحية، إذ تقول كما يوردها هيدغر في أصلها اليوناني:

"ἀρχὴ Χριστοῦ Ἰησοῦ εὐαγγελίου του" أي كما في ترجمة عربية متداولة: "بدء إنجيل يسوع المسيح" (58). ووجه انطواء هذه الجملة على المعنى الأصلي للتجربة المسيحية التي ينبه عليها بولس في رسائله هو أنها تشير إلى "بدء المسيح" ولكن مع أخذ المسيح هنا بوصفه موضوع البدء (هيدغر 1920-1921، ص116). إنه في هذا السياق الدقيق إنما يجدر بنا أن نأخذ معنى "البشارة" المسيحية. إن موضوع البشارة ليس محتوى نظرياً وإنما هو المسيح بما هو "البدء" نفسه من حيث هو النمط المخصوص للحياة الجديدة التي يصفها بولس. أما خطة هيدغر هنا فهي محاولة تأول تجربة الحياة المسيحية الأصلية التي وصفها بولس بوصفها حياة تستقي تاريخيتها من معنى البدء بوصفه بشارة: إن البشارة هي ما يحدد نمط الحياة العيانية للمسيحيين في كل مرة، ليس التحديد العقدي فذلك لا يقوم أبداً إلا على تأسيس نظري، وإنما التحديد الزمني. والتحديد الزمني لا يعني هنا أكثر مما يعنيه لفظ "الإنجيل" نفسه في أصله اليوناني (εὐαγγέλιον) أي معنى البشري أو البشارة: أي الإخبار عن "بدء" لما يبدأ، أو عما يقبل ولما يستقبل. إن المعنى الأصلي للإنجيل نفسه هو البشارة، وذلك يعني أن الجملة التي افتتح بها إنجيل مرقس أي "بدء إنجيل يسوع المسيح"، إنما تشير ضمناً إلى ضرب من العلاقة الطريفة مع الزمان؛ وهي طريفة من أجل أنها تتخذ من المستقبل مقاماً جوهرياً لها.

إن المسيحية هي إذن ضرب من "الحياة" الأصلية التي تعتمد البشارة أي إعلان "بدء الرب"، مقاماً لها. فإذا أخذنا في الحسبان أن هذه البشارة إنما هي مقام يتعاضد مع مقامات التصير وانتظار الرجعة والرجاء والتمنى والكيولوجي فهنا جزء غير يسير من أطروحة هيدغر المرسومة هنا من أن الدينونة المسيحية إنما "تحيا" (lebt) أو تعيش الزمانية. إن الرب الذي لاح في أفق المسيحية الأصلية لم يكن لها لاهوتياً يُرهن على وجوده، وإنما كان رباً يُعاش وربوبيته ربوبية معيشة، وذلك أن العلاقة معه لم تكن واجباً كنيسياً وإنما كانت تجربة عيانية ليس لها من مقوم خاص سوى زمانيتها.

4- الكيروس (καιρος):

يجدر بنا أن ننبه لولا إلى أن هيدغر قد أتى إلى مسألة "الكيروس" (59) في سياق مسألة أخرى هي البحث في "المعنى المرجعي للمسيحية-الأصلية"، والتي وجدها في معنى "العبادة" (δουλεύειν) من جهة ما هي وجه من "العبودية" (1920-1921، ص118-119)، وثانياً إلى أن الشاهد الأساسي الدال على منزلة

أي معنى كان لروابط عالم-المعنى وعالم-المحيط عند المسيحيين، وإذا كان ذلك، بأي وجه. إن تجربة الحياة العيانية هي بذلك متعينة على نحو تاريخي من قبل أنها تتولد مع البشارة التي تلقى الإنسان في لحظة ما ثم هي لمعايشة له يوماً في أداء الحياة. [..]

إن معنى الزمانية إنما يتعين من العلاقة الأساسية مع الرب، وذلك على نحو لا ريب فيه بحيث أن الأبدية لا يفهما إلا من يعيش الزمانية على وجه مطابق لتحققها. إنه انطلاقاً من سياق التحقق هذا فقط يمكن أن يُعَيَّن وجود الرب [..] إنه من بعد ذلك يكون علينا أن نسأل كيف نتج الجهاز المفهومي الدغماني [المسيحية] من مثل سياقات التحقق هذه. إنه أمر ماهوي أن تبقى البشارة هنا معيشة معية؛ وليس فقط بوصفها ذكرى قابلة لأن يُفكر فيها."

(58) "إنجيل ريتنا يسوع المسيح للقسيس مرقس" ضمن: العهد الجديد، مصدر مذكور، الفصل الأول، الفقرة 1، ص 58.

الكيروس قد استقاه من رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثس (60) (نفسه، ص 119)، وليس من رسالة بولس الثانية إلى أهل تسالونيكي التي هي قيد التحليل. ورغم ذلك فنحن نجد أن شارحاً كبيراً مثل كيسيل (61) يبكر في عرضه لهذا الدرس بالتبني على الطابع "الكيرولوجي" (kairologisch) للزمان المعيش في رسائل بولس، وليس فقط على طابعه التاريخي (62).

إن مقصد هيدغر (63) هنا هو استكشاف المعنى المرجعي للتجربة المسيحية، وذلك يعني ارتسام طبيعة الصلة التي تطورها مع عوالم ثلاثة أساسية: عالم المحيط (Umwelt) وعالم-المعية (Mitwelt) وعالم-الذات (Selbstwelt) (64). وبعد تأول "الانتظار" (αναμενείν) الذي هو وجه "المعرفة" التي يحتاجها المنتظر رجعة الرب، هاهو الآن يتأول "العبادة" أمام الرب المنتظر من حيث هي وجه "التصير" الخاص بالمنتظر. ووجه الطرافة هنا هو أن التصير هو المقام الذي يحول "العبادة" اشتغالا على "خيرات" زمانية في حقيقتها. إن دلالات العالم سواء أكان عالماً محيطاً أو معية أو ذاتاً إنما هي بالتصير تنقلب إلى خيرات زمانية أي إلى مقامات لتقوم الحياة العيانية. ولكن ما معنى خيرات زمانية؟ - إنها تعني ما تغنيه العبادة من حيث هي عبودية أي "عمل الإيمان" و"صبر الرجاء" (هيدغر 1920-1921، ص 96). عمل الإيمان وصبر الرجاء هي خيرات المسيحية الأساسية التي يرقى إليها بالتصير. ولكن ما هي مدعاة هذا التصير؟

ههنا يكشف هيدغر عن الطابع "الكيرولوجي" للتصير: إن مدعاة التصير هو "ضيق الوقت" الذي في حوزة المسيحي. إنه "المحيق-سوى" قليل من الوقت أمام المسيحي حتى يتهيأ للقاء ربه. وذلك أن على عليه أن يتلفت عن "العالم" إلى "الرب" مادام العالم "إلى زوال" أما الرب فهو "البقاء". إن هيدغر إذن إنما قد أجرى هنا تحويراً طريفاً على المعنى التقليدي أي اليوناني لمعنى "الكيروس": إنه لم يعد يدل على "اللحظة المناسبة" لاقتناص خيرات العالم، وإنما صار يعني أن "الزمان قصير" وأن إمكانية الفوز قد باتت ضيقة جداً من فرط الطابع الزائل للعالم (65). هذا التحوير لمعنى الكيروس يحوله من مناسبة موضوعية إلى هيئة في السلوك، ومن مستوى النجاح في العالم إلى مستوى الإمساك عن العالم. إن معيار الكيروس لم يعد "اللحظة المناسبة" وإنما "ضيق الوقت". أما وجه الطرافة ههنا فهو الكشف الدقيق عن الدور الحاسم الذي أدته الزمانية في بلورة الديانة المسيحية ولكن من حيث أن هذه الديانة المسيحية إنما توقر لنا نموذجاً خاصاً عن طبيعة الحياة العيانية.

2- "الترميز الكياني" (existenzieller Zeitigung) للفلسفة: "الكيروس" أو "لحظة النقاش الأصيل" (1921/1922):

تعني لفظة "الترميز" ما شرع هيدغر في الإشارة إليه ضمن درس شتاء 1921-1922 -الذي ألقاه تحت عنوان تأويلات فينومينولوجية لأرسطو. مدخل إلى البحث الفينومينولوجي- بلفظة Zeitigung التي تعني عادة معنى "الإنضاج". ونحن يمكننا أن نستصح معنى هذه اللفظة من جهتين: أولاً من جهة صلتها بالثالوث الاصطلاحي الذي كان هيدغر قد شرع في استتماره لارتسام معنى القصدية منذ درس شتاء 1919-

(60) را: "رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثس" ضمن: العهد الجديد، مصدر مذكور، الفصل السابع، الفقرات 29-32.

(61) Kiesel 1993، ص 152.

(62) نفسه، ص 186.

(63) يقول هيدغر 1920-1921، ص 119: "إن دلالات العالم-المحيط إنما تتحول بواسطة لتصير إلى خيرات زمانية. فإن معنى العيانية بحسب هذا التوجه يتعين من نفسه بوصفه زمانية. [...] إن سياقات العالم-المحيط وعالم-المعية لتشكل العيانية أيضاً؛ على أنها إنما تكون خيرات زمانية من جهة ما تكون مهيئة في صلب الزمانية. [...] إنه لم يبق سوى قليل من الوقت، فالمسيح إنما يعيش دائماً ضمن اللم-يبق-سوى (im Nur-Noch)، الذي زاده ضيقه حدة. إن الزمانية الضيقة إنما هي مقومة بالنسبة إلى الديانة المسيحية: [إنها] ضرب من الـ "لم-يبق-سوى"؛ إنه لم يبق أي وقت للتأجيل."

(64) را: Greisch 1996، ص 139-140، عن دلالات "Umwelt" و"Mitwelt" و"Selbstwelt" انطلاقاً من درس شتاء 1920/1919 المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا، حيث نشأت هذه المصطلحات.

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

1920، ونعني "معنى المرجع" (Bezugssinn) و"معنى المضمون" (Gehaltssinn) و"معنى التنفيذ" (Vollzugssinn)، بوصفها معاني مقوّمة للحياة العيانية⁽⁶⁶⁾، - حيث أضاف هيدغر في درس شتاء 1921-1922 معنى رابعاً هو "معنى التزمين" (Zeitigungssinn)⁽⁶⁷⁾؛ وثانياً من جهة صلة هذه اللفظة بمسألة "الكيروس" التي رأينا في درس شتاء 1920-1921 شطراً منها، والتي سيفرد لها هيدغر في درس شتاء 1921-1922 (هيدغر 1922-1992، ص 137-140) تحليلاً خاصاً تحت عنوان صريح هو "الطابع الكيرولوجي" للزمان⁽⁶⁸⁾، - حيث يدلّ التزمين على الإنضاج في معنى الظفر بالكيروس الوجيه للواقعة العيانية. فنحن لا نأتي إلى الفلسفة أتى شتاً بل في كيروس يخصّها⁽⁶⁹⁾.

إنّ وجه الطرافة في مصطلح "التزمين" هو أنّه يُستعمل بالمعنيين جميعاً، أي التزمين من حيث هو "كيفية" عيانية لكلّ وجود على نمط الحياة، والتزمين من حيث هو ركوب للطابع الكيرولوجي لزمان الحياة، وذلك أنّ هيدغر قد جعل منه مقاماً مخصوصاً للاضطلاع بالشأن الفلسفيّ بما هو هو نفسه واقعة عيانية: إنّ الجديد هنا هو الشروع الحادّ في "تزمين الفلسفة" نفسها وليس أحد أغراضها، وذلك يعني إنضاج إمكانية التفلسف بوصفها هي هي مهمة تعريف الفلسفة المطروحة على عصر ما. ربّ مهمة نحن نجد أنّ هيدغر قد أنجزها أساساً في القسم الثاني من هذا الدرس (هيدغر 1921-1922، ص 11-78) تحت عنوان جامع هو "ما هي الفلسفة؟". وهو يقسمّ مبحثه هذا إلى فصلين: أولهما يتعلق باستشكال "مهمة التعريف" استشكالاً فينومينولوجياً جذرياً يكشف عن زمانية التفلسف ما وراء نزاع التعريفات (نفسه، ص 13-40)؛ أمّا الثاني فيهتمّ بتحقيق "تملك وضعيّة الفهم" التي من شأنها أن تمكن من الولوج إلى "التفلسف" بوصفه "سلوكاً" عيانياً في الحياة العيانية (نفسه، ص 41-78).

ونحن ليس مطلوبنا استقصاء هذا الموضوع من الدرس في سياقه الخاص⁽⁷⁰⁾، فإنّ ذلك قد يزيغ بنا عن محجّتنا، بل هو أن نفحص عن منزلة مصطلح "التزمين" فيه، فنصف طبيعياً الوظيفة التي أداها في بلورة تعريف الفلسفة لدى هيدغر في هذه الفترة البكر. وما يبرّر مثل هذا الصنيع هو أنّ هيدغر نفسه لم يقصد في درس شتاء 1921-1922 تقديم "إضاءة للجانب التاريخي" من فلسفة أرسطو وإنما هو يفترض رأساً أنّ "مباحثة الفلسفة الأرسطية" إنما هي "صادرة على الأرجح من إشكالية فلسفية عينية" - تجد منوالها في الزمانية المسيحية- بل هي "جزء أساسي من هذه الإشكالية" (هيدغر 1921-1922، ص 11)⁽⁷¹⁾. إنّ هذه الإشكالية التي يقصد إليها هيدغر هي ما يقودنا إلى الانكباب على مسألة "التزمين" بوصفها الخيط الهادي لاستكشاف نشوء مسألة الزمانية في نصوص هذه الحقبة. ونحن نرسم خيطاً هادياً هذا الطرح: إنّ زمان التعريف هو "تزمين المُشكالية".

2-1- بناء الإشكال:

يعين هيدغر نزعتين سائدتين في طلب مهمة تعريف الفلسفة ماذا تكون أو يجب أن تكون، الأولى نزعة علمية تنتهي إلى اعتبار "المنطق" مصدراً حاسماً للتعريف، والثانية تنطلق من أنّ الفلسفة "أكثر من علم" وتفضي إلى أنّ الفلسفة لا تُعرّف وإنما فقط "تُعاش" (هيدغر 1921-1922، ص 14). ومن أجل أنّ مقصود هيدغر ليس التهمة وإنما التأصيل، فإنّه يقرّ بأنّ كلاً من النزعتين تتطويان على "قصد أصيل حول معنى الفلسفة"، يتجلّى، في الأولى، من حيث أنّها "تؤكد على ضرورة توجيه مبدئي للفلسفة"، وفي الثانية، من جهة ما "تنبّه على ضرورة تفلسف عينيّ فعلاً" (نفسه، ص 15-16)؛ غير أنّه لم يقرّ بذلك إلا من أجل

(66) Kiesel 1993 : 122 ؛ Greisch 1994 : 27 و 1996 : 143.

(67) Kiesel 1993 : 234 ؛ Haar 1996 : 68.

(68) Haar 1996 : 68، 72.

(69) يقول هيدغر 1921-1922، ص 35: "في البحث الفلسفيّ ليس مهماً فقط وضوح كيف يكون علينا أن نبرهن [...] بل "متى" تكون اللحظة متوقّرة للنقاش الأصيل."

(70) Kiesel 1993 : 238-248 ؛ Greisch 1994 : 20-23.

(71) فَا: Dostal 1985، ص 71-72.

التنبه للتوّ إلى ما في نيتك التعريفين من الهشاشة: فعلى الأول يعترض من جهة كونه يبقى حبيس ما يوقره "المنطق" التقليدي من معنى "غير نقدي" للتعريف (نفسه، ص16) وقائماً على عدم معرفة بالمعنى الأصلي للمبدأ الذي يقوم عليه (نفسه، ص21)؛ وضد الثاني يقرّر أنّ قرار "العمل العيني" لا يملك قبلاً فهماً أصيلاً لمعنى "العيني" (Konkret) مادام يأخذ مثال البحث العيني من العلوم (نفسه، ص28).

إنّه في سياق الكشف عن هشاشة هذين الضربين من النهوض بمهمة تعريف الفلسفة إنما طفق هيدغر يستبصر شيئاً فشيئاً الطبيعة الخاصة لهذه المهمة وذلك بواسطة بحث فينومينولوجي، ينبّه إلى أنّه يجمع بين "النقض" (Destruktion) و"الطوبيقا" (Topik)، أي بين "فهم التعريف بحسب معنى التنفيذ والتزمين" العيانين للفلسفة، وبين "أخذ رأس الأمر في إخطاءات [التعريف] بحسب معناه الأصلي ووضعه في "موضعه" (Ort) الذي يخصّه" (نفسه، ص31). إنّ مهمة التعريف إنما هي إذن نقض وطوبيقا: أي كشف عن المعنى الأصلي لمهمة التعريف، وإرجاعاً للتعريفات الخاطئة إلى موضع تكونها. - ولكن ما صلة ذلك كله بمسألة التزمين؟ - إنّ الصلة سابقة والخطب كبير، وذلك أنّ هيدغر قد أخذ أخذاً حريصاً في امتشاق معنى التزمين لتخريج هذين الوجهين من البحث في مهمة التعريف جميعاً، إخراجاً هو وجه الطرافة في معالجته للسؤال المرير "ما هي الفلسفة؟". ونحن نفترض منذ الآن أنّ هيدغر قد اتبع في الحالتين خطة واحدة كان قد أشار إليها بعبارة طريفة هي "تزمين المشكلية" (Zeitigung der Fraglichkeit) (نفسه، ص35). ونحن نجد أنّه قد نبّه إلى هذا الخيط الهادي منذ الصفحات الأولى من الترس حين قل:

"المشكلية والتسأل إنما يشحذان السلوك إزاء التاريخ" (نفسه، ص2). أو "[...] الفلسفة توجد، وذلك يعني، 1. تقيم في التسأل، ودون ريب في الأساسي منه؛ و2. في الاستجواب العيني: [أي] المباحثة. وذلك يعني: أنّها على وجه الحسم تشكل جذريّ وبين للوضعيّة الهرمينوطيقية بوصفها تزميناً للإشكالية الفلسفية ذاتها" (نفسه، ص3).

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

إنّ تزمين المشكل (Fragliches) إنما يتجلى بالنسبة إلى "نقض" التعريف الأول للفلسفة، أي الذي يتخذ المنطق التقليدي مطيّة له، في هذا القرار: ضرورة الظفر أولاً وقبل كلّ شيء بما يسميه هيدغر "المعنى الأصلي للتعريف" (نفسه، ص17). أمّا وجه الظفر بذلك فهو الكشف عن "كيف" (Wie) و"ماذا" (Was) هو الموضوع المراد تعريفه (نفسه، ص18). والطريف هنا هو أنّ هيدغر يرنو إلى محو الفاصل بين الوجود "Sein" والملك "Haben" في موضوع التعريف: إنّ مهمة التعريف الأصلية إنما تأخذ نقطة بدنها الدفينة في "كيفية الملك" (72) (Wie des Habens) التي عندها تتكشف "مائية الموضوع". ربّ كيفية ومائية تجدان مصدرهما في "وضعيّة تجربة وإثية" (Dasein) عيانيتين: إنّ التزمين يعني هنا إعادة التعريف إلى سياق "الملك الأولي" (Vorhabe) الذي يجدر بالمعروف أن ينطلق منه. وليس هذا الملك الأولي معطى بلا بنية، بل هو ليس شيئاً آخر سوى ما يسميه هيدغر "مائية-كيفية-الوجود" (Was-Wie-Sein) الذي لا يؤتى إلا في تجربة عيانية. ومعنى "الأولية" يتجسد في كون هذا الملك الأولي العياني هو الذي تشتقّ منه فكرة التعريف الصورية إمكانية صدورها. فمن أجل أنّ الفلسفة ليست "شيئاً" (Sache) وإنما هي "تأويل جذريّ للمعرفة"، فإنّ تعريفها ليس مجرد حصر لجملة من الخصائص الثابتة والمثبتة، بل هو بحث في الوضعيّة الأصلية التي يتولد عنها ذلك التأويل (73). هذه الوضعيّة الأصلية التي تأخذ عندها الفلسفة مولداً هي ضرب من "الملك المبدئي" (prinzipielles Haben) الذي لا يمكن استبصاره من جهة المنطق التقليدي. ربّ مطلب لا يدرك إلا عندما يصبح التعريف "مشيراً" (anzeigend) على نحو "صوري" (formal) إلى "ما به

المتعلق" (worauf es ankommt) (نفسه، ص19): إن التعريف "مُشير" أساساً لأنه لا يأخذ الفلسفة بوصفها "موضوعاً" (Thema) ما، وإنما هو يتعقب معنى التوجّه الذي يجرّكها (نفسه، ص32)؛ وهو "صوري" لأنه هو ما يعطي "طابع التهيؤ" الذي على منواله يمكن تنفيذ التزمين الخاص بالإنجاز الأصلي للمشار إليه (نفسه، ص33).

ما هو التعريف؟ -إنه تزمين كيان(74): هذا يعني أنه ركوب للصعوبة الأصلية للسؤال "ما هي الفلسفة؟"، ليس ركوباً منطقيّاً وإنما عيانياً. إن التجربة العيانية، أي الكيان (Existenz)، إنما هي، وليس مقولات المنطق التقليدي، حقيقة بأن تكون مصدر معنى الفلسفة. والتزمين ههنا هو محاولة إقامة اقتران أصيل بين حركة الحياة العيانية وحركة الإشكالية الفلسفية. ولكن كيف؟ - إن فهم الكيان يقوم على الإشارة الصورية إلى الأمر الحاسم فيه والتوجّه نحوه. أمّا التزمين فهو محاولة استشكال العنصر "الأولي" أو "السابق" (Vor-) في هذا الكيان، وهو ما يسكت عنه التعريف التقليدي. ليس هذا العنصر السابق سوى التجربة العيانية الأساسية التي توفرها الحياة في عصر ما. "كيف نعرّف" الفلسفة سؤال يجب أن يكون مستقى من "كيف نلج" إلى ما هو عياني. إننا لن نعين عينياً إلا ما نكتشف عيانياً. ولكن أتى للمنطق بمعناه السائد أن ينهض بهذا تعريف؟ - إنه من أجل ذلك لا يتردّد هيدغر في أن يقرّ صراحة بأن هذا الضرب الجذري من التعريف إنما "يستوجب إشكالية جذرية في المنطق" (نفسه، ص21) تحرّر الفلسفة من هيمنة المنطق التقليدي.

إنّ علينا الآن أن نفحص عن وجه احتمال التعريف الثاني للفلسفة، أي ذلك الذي يعرفها بواسطة "المعيش"، بمعنى التزمين. نحن نجد أنّ نقض هيدغر للتعريف السائد للفلسفة بالمعيش قد قام على نقل المعيش من مستوى "الملك غير الأصيل" (uneigentliches Haben) إلى مستوى "الملك الأصيل" (eigentliches Haben) (نفسه، ص34)، وذلك بواسطة استشكال طريف لمعنى "العياني" (Konkret) يكف عن "جعله موضوعاً" (Thema) تؤخذ مأخذ موضوعات العلوم على نحو "غير نقدي" (نفسه، ص30) ويشرع في استبصاره بوصفه "مشكالية" (Fraglichkeit) (75) تفرض على المتفلسف كيفية وجود ومانيّة وجود خاصة (نفسه، ص35). إنّ من يفهم العياني على منوال العلوم، أي يستمدّه من مجرد الموضوع إنما هو يظلّ في "عماية عن المبدئي" (Blindheit für das Prinzipielle) (نفسه، ص30) فيه، والحال أنّ "العياني إنما ينبغي أن يتملّك بوصفه ما من أجله "يوجد" المبدأ" (نفسه، ص31)، وذلك أنّ التعريف إنما يكون تعريفاً مبدئياً أو لا يكون، ونعني بذلك أنه تعريف يكون من نفسه أن يعطي الموضوع المعرف ذاته بوصفه المبدأ، إذ ليس المبدأ سوى كيف يوجد (Wiessein) ولم يوجد (Wofür) الموضوع (نفسه، ص23).

ولكن ما هي منزلة التزمين من نقض التعريف السائد للفلسفة بدعوى "العمل العياني"؟ - إنّ هيدغر يقحم معنى التزمين في المستويات الأساسية التي خرّج بها مناقشته لدعوى العياني هذه، ونعني مستويات تزمين فهم التعريف وتزمين الملك الأصيل له وتزمين المشكالية التي يتقوم بها. ونحن نعرض هذه المواضع تباعاً.

2-2- تزمين فهم التعريف:

(74) را هيدغر 1921-1922، ص20: "إنّ التعريف الفينومينولوجي إنما هو هذا الضرب المخصوص من التزمين الكياني (existenzieller Zeitigung)؛ فيه يكون تنفيذ الفهم بالمعنى الحاسم بحيث يتمّ إنجازُه "عوداً على بدء"، انطلاقاً من التجربة الأساسية للطريقة التي بها يكون مشاراً إليه، وذلك يعني على الحقيقة على نحو بحيث أنه الآن ولأول مرة قد صار بيتاً القول بأن المهمة (بحث المقولات)، فكرة الوضعيّة والمدرّك الأوتّمي (Vorgiff)، إنما هي منزلة بوصفها إشكالية وأنّ التجربة الأساسية الكيانية يمكن أن تؤخذ عينياً في الاعتبار بوصفها الأمر الحاسم عيانياً. [...] إنّ فكرة التعيين، منطق إدراك الموضوع، تصوّرية الموضوع ضمن التعيينية التعريفية في كل مرة، إنما ينبغي أن تكون مستمدة من الطريقة التي بها يكون الموضوع مولوجاً إليه على نحو أصلي".

إنّ قصد هيدغر (76) هو إخراج دعوى العينية من مستوى الموضوع (Thema) المشتغل عليها إلى صلب الفلسفة نفسها: فعينية الفلسفة إذا لم تكن حاجة أصلية في الفلسفة من ذات نفسها فهي دعوى هشة لا تستقيم. وذلك أنّ "البداهة" التي يشترطها دعاء العمل العيني إذا كانت موضوعاتية فقط، فهي بداهة غير أصلية ولا أصلية؛ ولكن هل تحتاج الفلسفة إلى البداهة؟ أليست تستحق إمكانها الخاص من "اللبداهة" (Evidenzlosigkeit) و"المشكالية" (Fraglichkeit)؟ (نفسه، ص34) - إنّ العينية ليست عينية الموضوعية التي تشتغل عليها الفلسفة وإنما عينية الإشكال الفلسفي بما هو واقعة بكر ما تلبث أن تفرض على طالبها وضعية لابدّ من احتمالها من الجهة التي من شأنها. إنّ هيدغر يقرن قرناً حميماً بين "ما يتوقف عليه" (mitankommt) شيء كالفلسفة، أي ما لا تأتي الفلسفة إلى نفسها إلا منه، وبين "مبدئية" التعريف المراد لها، أي نمط "وجود-المبدأ" (Prinzipsein) من حيث هو كيف يوجد ولم يوجد الشيء الفلسفي بما هو ما هو (نفسه، ص23). العيني ليس الموضوعاتي بل المبدئي، وما هو مبدئي في واقعة الفلسفة هو قبلاً ما هو إشكالي فيها. من أجل ذلك لا يمكن أن يتمّ فهم تعريف الفلسفة، أي فهم هذا الشيء الذي يتمرد على موضوعاتيته وينقلب إلى وضعية أو واقعة، إلا بواسطة احتمال حادّ لذلك الضرب من العينية التي تتقوم من المبدئي والإشكالي على نحو أصلي. هذا النحو من الاحتمال هو ما يشير إليه هيدغر بمعنى "التنفيذ" (Vollzug): إننا لا نعرف الفلسفة كحدّ منطقي تقليدي وإنما "ننقذ" وضعية عيانية، بها نبلغ إلى كيفية ومائية وجود مخصوصة؛ ربّ تنفيذ لابدّ له من التقوم بإيقاع الحياة نفسها. هذا التقوم بإيقاع الحياة العيانية نفسها هو التزمين. إنّ شرط تعريف الفلسفة إنما يبدأ أولاً بتزمين الفهم الذي ينبني عن ذلك التعريف، وذلك بالظفر بوجه العينية الذي من شأنها كواقعة حياتية عيانية وليس كمشكل منطقي.

3-2- تزمين الملك الأصلي:

إنّه لنن كان هيدغر (77) لا يزعم أنّ الفلسفة لا موضوع لها فهو لا يقبل بأن يكون هذا الموضوع من جنس موضوعات العلوم الموضوعية أي قائماً مستقلاً عن إمكانية معرفته؛ إنّ موضوع الفلسفة موجود بعدّ "هنا" أي حاضر عند المتفلسف من حيث هو يحيى، مادامت الفلسفة ليست سوى "معرفة تاريخية بالحياة العيانية" (نفسه، ص2). وهو ليس فقط حاضراً لديه بل هو يتوقّر بعدّ على نمط وجود-المبدأ الذي من شأنه. ولكن ما الذي يمنع المتفلسف من إتيانه؟ - إنّ ما يمنعه هو نمط وجوده من حيث هو يحيى دوماً في نطاق "ملك غير أصيل" لعالم-الذات الذي يخصّه. إنّ الوضع الابتدائيّ للذي يحيى هو الوضع غير الأصل للحياة التي هي غافلة عن نمط عيانيته غفولاً قاهراً. وهكذا فإنّ مهمة تعريف الفلسفة لابدّ وأن تنهض بعملية تحرّر من نمط الملك غير الأصل للحياة، وذلك بالانخراط في ما يسميه هيدغر "تزمين الملك الأصلي" (Zeitigung des eigentlichen Habens)، وهو مشكل وجه الطرافة فيه أنه صياغة بدائية من "مسألة الوجود" (Seinsfrage) (اللاحقة 78). فما معنى ذلك؟ - إنّ التزمين هو ما يحقق الانتقال من مستوى الملك غير الأصل إلى مستوى الملك الأصلي، وذلك بإخراج الموضوع المراد تعريفه أي الفلسفة من خاتمة الملك غير الأصل أي التي تتوقّر على الفلسفة كموضوع خارجية معطاة، إلى خاتمة الملك الأصلي أي النهوض بالفلسفة كنمط مخصوص تماماً من الوجود: إنّ التزمين هو الكفّ عن أخذ الفلسفة بوصفها موضوعاً للتعريف والانخراط في احتمالها بوصفها ضرباً من الوجود الخاص. إنّ الملك الأصلي ليس مجرد امتلاك لما

(76) ر: هيدغر 1921-1922، ص31: "إنّه إذا كانت الفلسفة شيئاً، فيه يتوقف الأمر بوجه ما على العينية (die

Konkretion) توقفاً حاسماً، فإنّ تعريفها المبدئيّ ينبغي أن يكون على نحو بحيث أتة في ذات نفسه ينطوي عند نفسه على إحالة على العينية، وعلى الحقيقة على نحو بحيث أن فهم التعريف إنما يتمّ بحسب معنى التنفيذ والتزمين الذي يخصّه في صلب العينية."

(77) ر: هيدغر 1921-1922، ص34: "إنّ للموضوع نفسه، المتميّز في كيفية وجود-المبدأ، إنما هو هنا (da) على نحو غير أصيل، "مشاراً إليه صورياً"، إنّ المرء يحيى في ملك غير أصيل يأخذ وجهة تنفيذه المخصوصة من تزمين الملك الأصلي، ملك هو متميّز رأساً بواسطة أخذ الوجهة هذه بوصفه ملكاً أصيلاً. إنّ لملك الأصلي عند عديد الموضوعات إنما هو بمعنى جزريّ وجود ما، نعني الوجود المخصوص الذي من شأنه التفتيدي في كلّ وقت (je)، من شأن التزمين من أجل الكيان."

يكتسب من الأشياء، بل هو وجود. الملك (Haben) وجود (Sein) متى أبصرنا بعينية المبدئي الذي فيه. إن التزمين هو إخراج الفلسفة من حيز الملك إلى نطق الوجود. وليس معنى الكيان (Existenz) غير طريقة احتمال التزمين الذي يُخرج الوجود من الملك. إن الحياة العيانية هي تنفيذ يأتي في كل وقت إلى عينيته بواسطة التزمين، تزمين الملك ليصير وجوداً أي وضعية مخصوصة للفهم.

4-2- تزمين المشكلية:

نلاحظ أن هيدغر (79) يدعونا إلى التساولين التاليين: أولاً بأي معنى لا يكون البدء في الفلسفة إلا إشكالياً؟ وثانياً كيف يظهر الطابع الكيرولوجي لهذا البدء؟

إن الربط بين التعريف والبدء هنا هو ربط طريف لابد من استقهامه. فإن قصد هيدغر هو الكف عن اعتبار التعريف مطلباً اصطلاحياً، وتحويله إلى مشكلية. والمشكلية لا تعني هنا صعوبة ناتجة عن فهم عامي أو أولي لمفهوم غير تام التحديد أو مُساء استعماله، بل هي "وضعية" (Situation) عيانية لمن يزعم على التأمل. المشكلية هي الطبيعة الخاصة لكل بدء فلسفي. إن ما نسميه تعريفاً لعبارة الفلسفة ليس سوى الانخراط المتوَعَر في احتمال وضعية عيانية يبدو أن المشكلية هي حميتها الخاصة. إن الأساس، أي ما به تكون الفلسفة قائمة بنفسها، لا يكون أصيلاً، أي متقوماً بما هو حاسم فيها، إلا بقدر ما يحول مهمة تعريف الفلسفة إلى "إدراك كيانٍ جذري" وإلى تزمين إشكالي، أي إلى احتمال زماني لصعوبة الفلسفة احتمالاً تكون وسيلة تنفيذه هي الكيان الخاص نفسه. نحن لن نتقلسف، أي نحن لن نزمّن الصعوبة الأصلية التي تتولد عنها إمكانية الفلسفة، إلا بقدر ما نفلح في أن نكون ما هي أي زمانها الخاص كياناً عيانياً. لا تعريف للفلسفة إذن إلا بتزمين الإشكال الذي تنبجس عنه كيانياً. إن تحويل التعريف إلى إدراك كيانٍ وإلى تزمين إشكالي هو وحده الذي يعطي للمشكلية دلالتها الخاصة: إنه عندما يتحول التعريف من تدبير للمصطلح إلى تدبير للكيان تنصير المشكلية من صعوبة تقنية إلى ريبية أساسية. إن البدء الفلسفي إنما هو اضطلاع زماني حاد بالمشكلية بوصفها ريبية أساسية تنطوي في نفس الوقت على بداية الفلسفة ونهايتها انطواءً أصلياً. إنه ليس هنا منطقة وسطى بين زمان الصعوبة و زمان البدء. ولذلك لا يبدأ حقاً في التأمل إلا من أفلح في تزمين المشكلية التي تحفّ بالإمكانية البكر للفلسفة أي من أفلح في اعتناق تلك الريبية الأساسية كوضعية كيان وليس كعقبة كداء في طريقه إلى نفسه. المشكلية البكر للتقلسف هي إذن باب الولوج إلى الحياة العيانية نفسها: ليست الفلسفة فلسفة الحياة من أجل أنها تتخذ من المعيش موضوعاً لها وإنما من أجل أنها تتقوم أولاً من معاناة حادة للمشكلية كمدخل لا محيد عنه إلى الحياة العيانية.

(79) را: هيدغر 1921-1922، ص 35: "إن الأساس الأصلي للفلسفة إنما هو الإدراك الكياني الجذري والتزمين للمشكلية (Fraglichkeit)؛ أن نضع أنفسنا والحياة والتفديدات الحاسمة ضمن المشكلية هو الإدراك الأساسي لكل بل لأشدّ الإيضاح جذرياً. إن ريبية مفهومة هكذا فهم لهما البدء ومن حيث هي بدء أصيل هي نهاية الفلسفة أيضاً. [...] إن المهم في البحث الفلسفي ليس فقط وضوح كيف يكون علينا أن نبرهن، وأي قابلية للبرهنة تعترضنا، وإنما "متى" تكون اللحظة متوقرة للنقاش الأصلي. إن هذا يمكن أن يُقَمَّ عليه، متى فهم المرء ماذا يعني التعريف، أي متى تمّ تنفيذ الولوج إلى وضعية البداية الأصلية. [...] إنه، من حيث هو وضعية الولوج الأصلي إلى ما-أو-كيف يكون وجود الفلسفة، هو وضعية القرار الأصلي لتنفيذ التقلسف (الكيان).

[...] إن على المرء أن يبصر بالصعوبات؛ هذا التكتيف وحده هو الذي يفتح الأفق الذي من شأن الحياة العيانية. إنه فقط من حيث أنني أمتلك لنفسي هذا الملك المهيكل هكذا الذي من شأن القرار، من حيث أنني أصير مبصراً فيه ومنه بخاصة، إنما يمكن فيه الحافز الأساسي لتزمين التقلسف. [...] منغمسين في الأشكلة (Fragwürdigkeit) وأنتم لها متبصرون، ذلك يعني أن تدركو الفلسفة إدراكاً أصيلاً. إن الأرضية الصلبة (أرضية [تعني هنا] شيئاً يزمّن نفسه يوماً بادي ذي بدء، كما التملك) لتكن في إدراك المشكلية، وذلك يعني في التزمين الجذري للتأمل. "الإدراك" (Ergrifen) إنما هو الانشغال: أن نحتمل أنفسنا بشكل عيني إلى مهمة البحث الصريحة وبشكل جذري إلى صلب القرار."

إن حرص هيدغر (80) على استجلاء الطرفاة الخاصة للمشكل الذي يعترض تعريف الفلسفة في بدايته لم يكن ناجماً عن تصدّ منهجيّ تقليديّ للصعوبة التي تكتنف الألفاظ عادة قبل تعريفها، بل كان يصدر عن اضطلاع حدّ بالعيانية الأصلية التي تحفّ بإمكانية التفلسف بما هي تجربة كيانية قبل أن تكون مطلباً منهجياً. وأوّل عنصر عيانيّ على الإطلاق في الفلسفة هو طابعها الإشكاليّ. لذلك اتّخذ منه هيدغر مدخلاً ملكيّاً نحو إجلاء عيانيّتها. لا ينتج التفلسف عن قرار يتّخذ أبداً ومطلقاً للدخول في نطاق الفلسفة بل هو يتوّد عن انخراط سابق في تعقّب الصعوبة الأصلية التي تمنع سلفاً من ذلك الدخول. إنّ تزمين المشكلية التي تحفّ بإمكانية التفلسف على نحو أصليّ هو باب النهوض بتأويل أصيل للعيانية.

وهذا التزمين هو حسب هيدغر مفعول معقّد للطابع الكيرولوجيّ لزمان التفلسف: فنحن لن نبدأ في التفلسف متى شننا بل متى تكون اللحظة متاحة عيانياً للنقاش الأصيل. ولكن متى ذلك؟ - يؤكد هيدغر أنّ هذا "المتى" يتّاح عندما يتمّ الولوج إلى "وضعية-البداهة" الأصلية أي متى فهمنا المعنى الوجيه للتعريف. نحن رأينا من قبل أنّ شرط الفلسفة ليس البداهة وإنما اللابداهة (نفسه، ص34). اللابداهة، أي المشكلية هي الوضعية المتوحّشة الأصلية التي تنطلق منها كلّ إمكانية تفلسف أصيلة. إنّ "وضعية-البداهة" لا تعني إذن أكثر من العشرة الحادة لوضعية اللابداهة بوصفها هي الوجه الوحيد الممكن لمعنى البداهة عند من يتفلسف. وذلك أنّ الانطلاق من اللابداهة أو المشكلية أو الريبية كوضعية أصلية للتفلسف ليس أمراً مطلوباً لنفسه، وإنما من أجل الانتصار على تراث البداهة التقليدي وعلى اطمئنانه الكسول إلى التعريفات والبداهات التي تنقلب للتوّ إلى عقبات قاهرة أمام التفكير الأصيل. إنّ لحظة النقاش الأصيل لا تستمدّ إمكانها من البداهة بالمعنى التقليدي أي من التعريف المنطقيّ وإنما من وضعية هي التي تزمّن النقاش أي تحوّل طابع اللابداهة الأصليّ إلى بدء حاسم للتفلسف. - والزمان غير مأخوذ هنا كإطار أو بعد للترتيب وإنما بوصفه "كيفية الحركة" (Wie der Bewegtheit) التي بها تتكوّم الحياة (نفسه، ص139). إنّ الزمان هو حركة حدوث الحياة؛ بيد أنّ هذا الحدوث ليس "موضوعياً" بل هو يتهيكل سلفاً بواسطة "كيفية تنفيذ العناية (Sorgenvollzug)" بالحياة العيانية التي تخصّنا (نفسه، ص137).

(80) را: هيدغر 1921-1922، ص152: "إنّ بما بهذه لمشكلية يبلغ التأويل الفلسفيّ للعيانية مبلغ جدّ، وبلاريب ليس على نحو بحيث يظنّ الآن من جهته أنّ عليه لعمور على قرار أيّ مطلق، وإنما على نحو بحيث أنّه يزمّن ويحفظ لمشكلية عيانياً وضمن الاتجاهات المتّاحة عيانياً وحسب، ولكن من جهة ما يحتمل لرسا تنفيذ لولوج إلى الحياة لعيانية في حيويّتها."

خاتمة:

إن هيدغر⁽⁸¹⁾ يفترض أن لحظة النقاش الأصيل مستمدة إذن من الطابع الكيرولوجي للحياة العيانية نفسه، وذلك من أجل أن التفلسف غير مأخوذ هنا أخذاً تقنياً وإنما بوصفه ممارسة "تأويلية" (نفسه، ص86)، هي ضرب من العناية (Sorgen) الأصلية بالحياة من حيث هي تجربة عيانية: إن العالم لا يُعاش إلا بقدر ما يعني؛ وهو لا يعني إلا بقدر ما يُعنى به. ربّ عناية تقتزن بالتزمين اقتراناً حميماً، وذلك أن التفلسف الذي هو معنيّ ليس "تفكراً" بالمعنى الكلاسيكيّ (نفسه، ص95) وإنما هو "سلوك" أي وجود الوجود (Seinssein) على نحو عيانيّ، وذلك يعني بخاصة ضمن "إشكالية عينية" (نفسه، ص61). إن الفلسفة لا تعني بذلك سوى أن نتفلسف! (نفسه، ص43).

- إن علينا أن نسأل الآن: ماذا تبقى من "نموذجية" التجربة المسيحية في طريقة تفكير هيدغر؟ فقد يبدو أن هيدغر لم يسع ضمن درس فينومينولوجيا الدين لاستكشاف "البرادغم التاريخي للمسيحية" إلا من أجل أن "يحرّر" الفينومينولوجيا نفسها منه؟! (82)

(81) را: هيدغر 1921-1922، ص 137: "وإذا كان ذلك كذلك فإن لكل طريقة حدوث طابعها الكيرولوجي (العياني) المعين (χαίρος - زمان)، علاقتها المعينة بالزمان، أي بزمانها، الذي يكمن في سياق تنفيذ العيانية. إن الكيرولوجي إنما يتضمن تعينات مقولية، تتعلق بعلاقات الزمان (الصورية) في العياني ومن أجله".
(82) Greisch 1996، ص 141.

الفصل الثالث

اكتشاف «اليومية» أو الانزياح

من سؤال «ما هو الزمان؟» إلى سؤال «من هو الزمان؟»

(1924/1921)

"إنَّ "اليوم"، طبقاً لطابعه الانطولوجي، من حيث هو كيفية العيانية (الكيان)، إنما يمكن أن يُعيَّن على نحو تام، حين تصبح الظاهرة الأساسية للعيانية منظورة على نحو صريح: "الزمانية" (ليس مقولة، بل [مقام] كيانوي).

أما الآن فإنه قد تعيَّن انطلاقاً ممَّا تقدَّم حول هذا الأمر: أنَّ للذازين عموميتَه ورؤيته. إنَّ الذازين يتحرك [وتلك] ظاهرة أساسية) ضمن ضرب معين من الكلام عن نفسه، [هو] القيل والقال (das Gerede). هذا الكلام "عن" نفسه إنما هو الطريقة العمومية-الوسطية، التي ضمنها يأخذ الذازين نفسه ويحفظ نفسه. [..] إنَّ هذا القيل والقال هو بذلك الكيفية التي بها تكون تحت تصرف الذازين ذاته تفسيرية معينة عن ذاته."

هيدغر 1923: 31-32

"إنما نحن نريد أن نعاود السؤال عمّاداً يكون الزمان زمانياً. إنَّ الزمان هو كيفية. فإذا سئل عن الزمان ماذا يكون، فلا ينبغي على المرء أن يتعلّق من غير روية بجواب ما (أنّ كذا أو كذا هو الزمان)، جواب ليس له أن يقول أبداً إلا ماذا ما. فإذا نحن لا نرى إلى الجواب، بل نعاود السؤال. فماذا يحدث للسؤال؟ إنّه قد تحوّل. ما هو الزمان؟ قد أصبح: من هو الزمان؟ وبصيغة أقرب: هل نحن أنفسنا الزمان؟ أو بصيغة أقرب أكثر: هل أنا زماني؟ [..] هكذا يكون الذازين موجوداً سؤولاً."

هيدغر 1924: 27.

تقديم

إنّ علينا أن نبيّن الآن طبيعة الخطوة التي قطعها هيدغر، تالياً، في درس صيف 1923 الذي ألقاه بعنوان الأنطولوجيا. هرمينوطيقا العيانة (Hermeneutik der Faktizi) (1)، ثمّ في محاضرة 1924 بعنوان مفهوم الزمان (tiZeDer Begriff der) (2)، وذلك بالنظر إلى الغرض الذي يهمنّا، أي تكون مسألة الزمانية لدى هيدغر.

فيما يتعلق بدرس صيف 1923، يبدو أنّ ما أنجز فيه قد تمثّل أساساً في استكشاف أولي جدّ طريف للمسألة التي سيندر لها هيدغر الفصل الرابع من قسم "الذازين والزمانية" من كتاب 1927، ونعني مسألة "اليومية" (Alltäglichkeit). إنّ درس صيف 1923 إنما حقق مكسباً هرمينوطيقياً بالغ الخطورة هو الفلاح لأول مرّة في استثمار حاسم لمسألة الزمانية في بلورة تأويل أصيل للفهم اليومي للذازين، وذلك في صلب درس عنوانه "الانطولوجيا"، وهو ما يعني للتوّ نحواً من الشروع في إرساء اقتران فينومينولوجي أساسي بين فهم الزمان ومعنى الوجود على نحو غير مسبوق (3).

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

ومن حيث أنّ اكتشاف "اليومية" هو بوجه ما الحدث الحاسم الذي أدّى إلى بلورة إشكالية الهُو في القسم المنشور من الوجود والزمان، ذلك "الكتاب الذي أعاد لليومية أهليتها الانطولوجية" (4)، فإنّ السؤال الهادي هنا هو: أيّ دور أدّاه اكتشاف مسألة "اليومية" في بلورة المنعرج "الهرمينوطيقي" لدى هيدغر الأول؟ - إنّ الأمر يتعلق بالبحث في ملامح مهمة طريفة قد يمكن أن نشير إليها بعبارة "نقد العقل اليومي". ربّ مهمة يبدو أنّ هيدغر لم ينجح في بلورة بناها العامة ضمن درس صيف 1923 إلا بقدر ما وقف بحدّة خاصة على عدم كفاية مفهوم الزمانية الذي يتوقر عليه إلى ذلك التاريخ. وإنّ إيضاح الدلالة الأصيلة لمفهوم الزمان هو الذي نذر له محاضرة جويلية 1924، حيث توقر هيدغر لأول مرة على الاصطلاح اللازم لتخريج مسألة الاقتران الداخلي بين فهم الأنا موجود لوجوده ومعنى الزمان الذي يتقوم به، وذلك تحديداً على أساس مسألة "اليومية" (5).

(1) لم يُنشر هذا الدرس إلا سنة 1988.

(2) يبدو أنّ هذه المحاضرة قد ظلت غير منشورة إلى وقت قريب حيث ظهرت في ترجمة فرنسية سنة 1983 ثمّ في نصّها الأصلي سنة 1989.

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

(4) Brisart 1988: 33 وما بعدها، ولكن مع تنبيه هذا الباحث إلى أنّ الأمر لا يتعلق بانتصار (امبريقي أو ريبّي) لليومي بمعناه "العامي"، إذ إنّ مسألة الوجود (التي ستظهر بعد 1924) ليست ممكنة من غير قطع مع اليومي في معناه العامي أو الأنطي.

(5) في دراسة بعنوان فينومينولوجيا كيفوية. نقد هيدغري للمشروع الديكارتي (Existential Epistemology. A)

صدرت سنة 1986، حاول جون ريتشاردسن (John Richardson) أن ينهض بـ"إجابة هيدغرية" عن السؤال المركزي للفينومينولوجيا: "هل يمكننا أن نعرف وجود الموضوعات الفيزيائية؟" (1986: 1)، بحيث يقرأ كتاب الوجود والزمان بوصفه ينطوي على إجابة معيّنة عن المشكل اليبستيمولوجي بعامه، وذلك رغم أسلوبه غير لتطيلي (ص2). - إنّ ما يجدر بنا أن نحتفظ به من هذه المحاولة ليس جرأتها على لتتبيه على وجوه من

بذلك قد تكون مطالب هذا الفصل مرتسمة كالتالي:

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

2- بأيّ معنى تتطوي محاضرة 1924 مفهوم الزمان على برنامج انزياح طريف من السؤال "ما هو الزمان؟" إلى السؤال "من هو الزمان؟"؟

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

إنّ مصطلح "اليوميّة" (die Alltäglichkeit) (6)، لئن كان قد وُصف منذ الحصة الأولى من درس شتاء 1919-1920 بأنه يشير إلى " الوجود السطحيّ للنبرة غير المنثّرة للحياة"، فإنّه لم يأخذ معناه الزماني الصريح إلا في درس صيف 1923(7).

ومن حيث أنّ البحث في سياق تكوّن مصطلح اليوميّة يستدعي استكشافاً سابقاً لخطة درس صيف 1923(8) فنحن نهض بذلك كما يلي: إن هذا الدرس يتكوّن من قسمين، لكلّ منهما مهامه. فالقسم الأوّل الذي يهدف إلى إيضاح "سبلر إلى تفسير الدازين في كلّ مرة (keitgliJewei)" (9)، قد نهض تواليًا بتحديد معنى "الهرمينوطيقا" (الفصل 1)، وتوضيح "فكرة العيانية ومفهوم «الإنسان»" (الفصل 2)(10)، والفحص عن "التفسيرية الراهنة للرّاهن" (الفصل 3)(11)، و"تحليل ارتباط التفسير بموضوعه في كلّ مرة" (الفصل 4)(12). أمّا القسم الثاني الذي يقصد إلى تبين "السبيل الفينومينولوجية نحو هرمينوطيقا العيانية"، فقد اضطلع بتكثيف عن معنى "الفينومان والفينومينولوجيا" (الفصل 1)، والإقرار بأنّ "الدازين هو وجود في العالم" (الفصل 2)(13)، وعرض لطريقة "تشكيل الملك السابق" (orhabeV) الذي تتطوّل منه هرمينوطيقا العيانية (الفصل 3)، وتأويل يقدّم " المدلويّة بوصفها طابع اللقاء بالعالم" (الفصل 4).

أمّا خطتنا في الاشتغال على هذا الدرس، فإنّها تقوم على النهوض بالمطالب التالية: أوّلاً ما هو سياق تكوّن مصطلح اليوميّة؟ وثانياً ما هي اليوميّة؟ وثالثاً ما هي منزلة اليوميّة من مسألة الزمانيّة؟

1-1- تفسيرية الرّاهن (Ausgelegtheit des Heute):

إنّ السياق العام لتكوّن مصطلح "اليوميّة" هو في بادئ الأمر اعتماد هيدغر "هرمينوطيقا العيانية" صيغة لعرض "الانطولوجيا"، وذلك يعني فهم "اللوغوس" بوصفه "تأويلاً" واستقهاً

لتواتج بين خطة هيدغر في البحث وأسلوب "فلاسفة اللغة العادية" -مثلاً: رفض الموقف "تمثيلي" بوصفه غير مشروع لأنّه يخالف لموقف "اليومي" قبل-اللفظي (ص6)، أو اتخاذ الاعتقادات وطرق الكلام اليوميّة بوصفها مقياساً للحكم على استعمال لفلاسفة كلاسيكيين للألفاظ (ص11)، أو أنّ المشكل أو اللفظ لوحد يمكن أن يكون له معنى آخر في سياق آخر (ص109)- ولا في اعتبار "الفينومينولوجيا" إجابة أكثر أصالة عن إشكالية "الايستيمولوجيا" (ص7)، بل بخاصة في لتكثيف عن الدور الرئيس الذي أداه مفهوم "اليوميّة" في تخرّيج ضرب من "الايستيمولوجيا كيانية". إنّ لتواتج بين هيدغر وفلاسفة اللغة العادية إمّا يصبح ذا دلالة عندما نقف على أنّ كلّ منهما يرد لفلسفة إلى مهمة "إعلاننا إلى اليوميّة من لوجهة لخاصة للفلسفة لتقليدية" (ص126).

(6) عن دراسة خاصة لمسألة "اليوميّة" بوصفها منطلقاً لتأويل مسألة "المعقوليّة"، را: Richardson 1986: 11-12.

(7) را: Kiesel 1993، ص490.

(8) عن إشارة جامعة لدلالة درس صيف 1923 را: Kiesel 1993: 274-275؛ Greisch 1994: 34-40؛ Haar

1996: 74-76؛ Jamme 1996: 227-228؛ Grondin 1989: 165 وما بعدها.

(9) "Wege der Auslegung des Daseins in seiner Jeweiligkeit".

(10) "Die Idee der Faktizität und der Begriff "Mensch".

(11) "Die heutige Ausgelegtheit des Heute".

(12) "Analyse des Bezogensens der jeweiligen Auslegung auf ihren Gegenstand".

(13) "Dasein ist Sein in einer Welt".

"الوجود" بوصفه "عيانية". أما وجه هذا التغيير فهو الكفّ عن فهم الانتولوجيا من جهة كونها نظراً في "وجود-الموضوع" (Gegenstandsein) وتحويلها قبلة "الذازين" بوصفه "الموجود الحاسم في الإشكالية الفلسفية" من حيث أنه إنما "بالنسبة إلى الذازين وانطلاقاً منه ومن أجله "توجد" الفلسفة" بما هي كذلك (هيدغر 1923، ص2-3).

إن هيدغر ينطلق من هذا الافتراض: أنّ أحد التعيينات القوية للعيانية هو ما يسميه "الراهن" (das Heute) (14) (نفسه، ص29)، فيتحول بحثه إلى رصد للدلالة الدقيقة لنمط الوجود الذي يأتيه الذازين في مقام "الراهن". ربّ رصد أخذ لدى هيدغر نحواً من "النقض" (نفسه، ص48) لما يسميه "التفسيرية الراهنة للراهن"، كما تتجلى في مظهرين أساسيين هما على التوالي "الوعي التاريخي" (نفسه، ص35-39) و"الفلسفة الراهنة" (نفسه، ص40-43). على أنّ اهتمام هيدغر بالراهن هنا ليس من قبيل البحث عن "النزعات الهامة" في الحاضر ولا من قبيل "حفريات أنا معزول" (نفسه، ص30)؛ بل هي محاولة فهم "الراهن" من جهة ما هو بالنسبة للذازين "يومية" (Alltäglichkeit)، انغماس، في داخل العالم، كلام عليه، انشغال [به]" (نفسه، ص30)؛ ولذلك هو يفترض أنّ استقهام "الراهن" لا يتم على وجهه إلا إذا ما سبق ذلك فهمٌ للظاهرة الكبرى للذازين من حيث هو عيانية ويعني ظاهرة "الزمانية" (نفسه، ص31). -إن السياق الدقيق لتكوّن مصطلح اليومية كخطوة أساسية نحو استجلاء طبيعة الزمانية إنما هو محاولة هيدغر مساعلة "التفسيرية الراهنة للراهن" كما تظهر للمعاصرين في نطاقي "التاريخ" و"الفلسفة"، وذلك تمهيداً للشروع في تخريج خاص لمسألة "اليومية" بوصفها المقام الأوجه لاستقهام معنى "الراهن".

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

- (14) يستعمل هيدغر عبارة Heute للدلالة على معنى "اليوم" في العربية ومعنى 'aujourd'hui' في الفرنسية، ثم ينفذ من صفة heutig ما هو "راهن" إلى دلالة "اليومية" (die Alltäglichkeit) وهو ما تحزرت علينا في العربية، لذلك سوف نضطر لاحقاً إلى نقل عبارة das Heute وصفة heutig بلفظة "الراهن" وليس بلفظة "اليوم" أو "اليومي". را: Haar 1996: 74-76.
- (15) حقيق بنا أن ننبيه إلى أنّ مساعلة هيدغر للوعي التاريخي بوصفه ظاهرة مخصوصة للعصر وخاصة كونه صار سمة بارزة لفلسفة العصر من جهة ما تسمي نفسها "فلسفة الثقافة" إنما هي تشخيص كان هيدغر قد شرع فيه منذ درس صيف 1919. لكنّه في هذا الموضوع السابق قد حاول تأويل المسألة في جنورها التي تمتد إلى عصر التنوير الألماني، وفي مصطلح لم يبلغ رصده الهرمينوطيقي اللازم. را: هيدغر 1919ب، ص 129-139.
- (16) جاء في أحد هوامش الجزء 60 من الطبعة الكاملة (ص43) أنّ هيدغر قد تكلم عن "أوسفالد شبنغلر ومولفه «انحطاط الغرب»" في 1920.4.14. وذلك لا يعني فقط أنّ اهتمامه بهذه المسألة اهتمام ميكرو، بل خاصة أنّ نقضه للوعي التاريخي كخاصية حاسمة لتفسيرية الراهن ليس مطلباً مؤقتاً وإنما هو معاودة لعين الصعوبة طالما هي تساهم بشكل أساسي في ارتسام إشكاليته. را: هيدغر 1920-1921، ص 42-43؛ وكيسيل 1993، ص 161-162.
- (17) را:

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

(18) Kisiel 1993: 125. Spengler 1922: ج1، ص 11-12، 53، 60؛ ج II، ص466.

نحن نكتفي في هذا التخصّص بالتكشيف عن أمرين هما عندنا أوكد من غيرهما، ألا وهما أولاً "المعيار" (umriKrite) الذي احتكم إليه هيدغر في استجلاء تفسيرية الراهن ضمن الوعي التاريخي؛ وثانياً طبيعة الاعتراض الأساسي الذي رفعه ضدّ النزعة التاريخية لمعاصريه.

أ- راهنية الماضي:

إنّ قصد هيدغر (19) هو مساءلة الوعي التاريخي بوصفه الطريقة السائدة في تخريج مسألة الراهن؛ وهو يفي بهذا القصد بواسطة التنبيه إلى أنّ نمط تخريج معنى الراهن إنما ظلّ لدى المعاصرين تابعاً لطريقتهم في تصوّر الماضي: إنّ الوعي التاريخي الذي هو مكسب من المكاسب الكبرى للفكر المعاصر لا يستمدّ معناه من واقعة الحاضر وإنما من طريقة معينة في تدبير الماضي. إنّ وجه الطرافة في هذا التنبيه هو أنّه مكن هيدغر من تأويل ظاهرة تكوّن العلوم التاريخية (nhistorische) ليس بوصفها مشكلاً ايبستيمولوجياً كما كان الحال سنة 1915، وإنما باعتبارها "علامة" (Anzeichen) على تفسيرية راهنة (heutige) للراهن، تعبّر عن نمط من وجود الحياة العيانية بالنسبة إلى دازين خاصّ بعصر ما. إنّ الراهن الحالي (euth gedas jeweili) لا يسلك إزاء الماضي بنفس الطريقة "في كلّ مرة"، وذلك أنّ السلوك إزاء الماضي ليس سوى "علامة"، أي عارض تفسيريّ عن طريقة معينة في احتمال الحاضر. إنّ الحاضر هو نمط وجود الدازين في "عصره" أي في "الهنّا" الحالي الذي هو فيه، وكما يُفسّر الحاضر يُفهم الماضي. بيد أنّ ذلك يعني أنّ هذا المعيار أي أنّ تصوّر الماضي مجانس من الداخل لكيفية احتمال الحاضر، ليس سوى عنصر صوريّ عن ظاهرة أساسية أكثر حسماً منه في التعبير عن العيانية، ألا وهي ظاهرة "الزمانية". وهكذا ينبّه هيدغر تنبيهاً حاداً إلى أنّ فهم الراهن لا يتمّ من غير استفهام سابق لطبيعة الزمانية التي تشدّها. إنّ نقض الوعي التاريخي ههنا يهدف للتوّ إلى تهينة الأفق للبحث في المقام الأوجه لمساءلة الراهن، أي مقام الزمانية، وذلك يعني كما سنرى مقام "اليومية". - إنّ الوعي التاريخي، الذي هو النمط المعاصر في احتمال معنى الراهن والذي اعتمد العلوم التاريخية مقياساً للولوج إلى "الحياة الماضية" أو "الدازين الماضي" (vergangenenes Dasein)، إنما لم يفهم من الراهنية إلا راهنية الماضي، وذلك أنّه يفترض أنّ "موضوع" التاريخ لا يمكن أن يكون سوى "الماضي" وأنّ مهمّته ليست سوى "موضعة الماضي (des Vergangenen Gegenstandlichkeit Verg)". هذا النحو من التّصوّر لدلالة الماضي أدّى إلى تقديم الحياة الماضية بوصفها ضرباً من "التعبير" عن "روح ثقافية" هي بمثابة "موضعة للذاتي" بعامّة، تنتهي إلى فرض "الأسلوب الحالي للثقافة" (jeweilige Stil der Kultur)، وبسط الثقافة بوصفها "جهازاً عضويّاً" (Organismus) أو "حياة قائمة بنفسها" (نفسه، ص36). وهكذا يتّضح أنّ الوعي التاريخي السائد لننّ اتخذ تفسيرية الراهن غرضاً له، فإنّه لم يصب من الراهن غير طريقة تدبير الماضي بوصفه الهيئة الزمانية المخصوصة للحياة أي للدازين الخاص في هذا العصر.

ب- أطروحة شبنغلر: انحطاط الحاضر:

إنّ علينا أن نستفهم عن سبب حرص هيدغر على مساءلة أطروحة شبنغلر ومن ثمة أن نفهم وظيفة نقضها في بلورة مسألة الراهن كمدخل خاصّ لتكوّن مصطلح اليومية. - ومن الحقيق أنّ ننبّه إلى أنّ هيدغر كان قد شرع بعدّ في مناقشة أطروحة شبنغلر منذ درس شتاء 1920-1921، حيث تعرّض لها في نطاق بحثه عن الطرق التي تمّت بها مسألة "نزاع الحياة ضدّ التاريخي" في التقليد الغربي (هيدغر 1920-1921، ص 42-43). إنّ أطروحة شبنغلر، التي تجد في عنوان "انحطاط الغرب"

(19) يقول هيدغر 1923، ص 35-36: "إنّ لحدّ الوعي التاريخي بوصفه مؤشراً على تفسيرية الراهن إنما يحركه لمعيار لتالي: إنّ الطريقة التي بها ينظر عصر ما (الراهن الحالي) إلى الماضي (دازين ما لو للدازين الماضي الذي من شأنه) ويُدعّيه، يحفظه أو يثقله، إنما هي علامة على كيف يقف حاضر ما إزاء نفسه، كيف يوجد من حيث هو دازين في "الهنّا" الذي من شأنه. وهذا المعيار ذاته ليس سوى [عصر] معين بالنسبة إلى طابع أساسي للعيانية، زمانيتها.

إنّ مقياس راهنية الماضي التي من شأنها يمكن أن يتحقّق منها من جهة علوم الروح التاريخية."

صيغتها العليا، قد بدت لهيدغر ههنا بوصفها جهداً حثيثاً نحو إقرار هذه المواقف: أولاً التنبية على أن وجه الضعف في علم التاريخ السائد هو حرصه على اعتبار "الحاضر" (wartenGeg) الغربي "زاوية نظر" (Standpunkt) حاسمة، أي موجهة سلفاً لكل فهم للراهن واللاراهن (20)؛ وثانياً السعي إلى جعل علم التاريخ "غير تابع" لهذه "المشروطية التاريخية للحاضر" (21)؛ وثالثاً اعتبار هذا التغيير بمثابة "فعل كوبرنيكي" (22)، غرضه هو "نزع الطابع المطلق عن الحاضر" و"دمجه في السيورة الموضوعية للحدوث التاريخي" (23)؛ وأخيراً أن "تأمين الحاضر ضد التاريخ" يمكن أن يتوصل إليه عندما "يكون الحاضر ذاته منظوراً إليه بشكل تاريخي" (نفسه، ص 35، 51، 53).

- أما وجه الجدة في اهتمام هيدغر بأطروحة شبنغلر في درس صيف 1923 (24)، فهو أنه قد شرع هذه المرة في استكمال طريف لها خرج به من عرض مسألة مطروحة على الفكر المعاصر هي العلاقة بين الحياة والتاريخ، إلى مسالة أكثر طرافة لكيفية النهوض بمسألة الراهن بواسطة الوعي التاريخي، وذلك كعارض هرمينوطيقي عن إشكالية لم يبلورها أحد من قبل هي إشكالية اليومية، من جهة ما هي سياق دقيق لمسألة معنى الوجود الذي من شأن الإنسان بما هو دازين، أي من جهة ما هي مسألة انطولوجية، وليس معرفية.

إن هذا النحو من التخريج (25) يحول أطروحة شبنغلر من موقف ايبستيمولوجي صادر في سياق مناقشة علم التاريخ إلى موقف روحي جد خطير، من شأنه أن يلقي ضوء طريفاً على تفسيرية الراهن التي توجه تصور الغرب لتاريخه. وذلك عندما افترض شبنغلر أن أصل وتطور الوعي التاريخي الحديث لا ينكشف حقاً إلا بقدر ما نعيد هذا الوعي إلى ضرب "الثقافة" التي تولد عنها -هذه الثقافة التي هي خاصية الغرب وليست سوى غربية. وإذا أخذنا هذا الموقف على علاته الخاصة يصبح بيننا أن قصد شبنغلر هو التكتشف عن "الفردة" التاريخية الحادة لكل ثقافة (26)، من حيث أنها في آخر المطاف "أسلوب" روحي مغاير جذرياً لكل أسلوب آخر (هيدغر 1923، ص 201).. وذلك أن كل "دازين ماض" إنما هو حسب شبنغلر "مساو" لكل دازين ماض آخر، فليس له عليه أية "أولوية" مهما كانت الثقافة التي صدر عنها (هيدغر 1923، ص 37) (27). وهذا يعني أن علم التاريخ لا يكون "موضوعياً" طالما هو خاضع "للموقع الاعباطي للملاحظ" أي "الحاضر" الذي ينظر منه. إن الغرض ليس إنتاج معرفة عن الوعي التاريخي ما هو، بل إقامة "مسافة موضوعية" عن "الماضي"، وذلك بالكشف عن "الطريقة" التي بها "يقوم" (enlverwei) في الحاضر عند مساعلته لهذا الماضي. فإذا استقام له ذلك كان قادراً عندئذ على إقامة المسافة عينها إزاء "الحاضر" ولكن أيضاً إزاء "المستقبل" (هيدغر 1923، ص 55-56).

أما وجه اعتراض هيدغر على أطروحة شبنغلر فقد قام على التنبية إلى أنها إنما صدرت عن تصور يستمد من "تاريخ الفن" نموذجيته (هيدغر 1923، ص 38) (28)؛ وذلك يعني بخاصة أنها اعتمدت على موضوع "الأسلوب" (tils) لتخريج طريقة الوعي التاريخي في الاضطلاع بمسألة "الماضي" (هيدغر 1923، ص 52). ولكن إلى أي مدى يمكن لتاريخ الفن أن يكون سنداً "أصيلاً" لهكذا

(20) Spengler 1922: ج 1، ص 35.

(21) نفسه: ج 1، ص 101-102.

(22) نفسه: ج 1، ص 30، 37، 51، 102.

(23) نفسه: ج 1 ص 35-38.

(24) Haar 1996: 75.

(25) يقول هيدغر (1923: 37، 56): "إن شبنغلر قد وفر لهذه الطريقة في النظر إلى الماضي العبارة المتسقة والموقعة [...] إن شبنغلر ليمثل الوعي التاريخي للراهن، كما ينبغي أن يدرك نفسه بحسب إمكاناته الخاصة."

(26) Spengler 1922 ج 1 ص 103.

(27) قأ: نفسه: ج 1 ص 28-30.

(28) نفسه: ج 1، ص 18، 58.

مطلب؟ - إن الأمر يتعلّق حسب هيدغر بضرب من "سوء استعمال" (gebrauchßim) لتاريخ الفن ومن ثمة بنحو من "سوء الفهم" (Mißverstehen) لمقامه (هيدغر 1923، ص 57).

1-2- ما هي «اليومية»؟

إنّ علينا الآن أن نفحص عن تكوّن مصطلح اليومية في السياق القريب الذي من شأنه. - ينطلق هيدغر من تعريف الدّازين بوصفه ليس شيئاً آخر سوى "العينية"؛ وهو مصطلح وجه الطرفة فيه هو أنّه يعيّن معنى الزمانية في صلب معنى الدّازين على نحو أصليّ. ولذلك ففرضنا فيما يلي أن نتعقّب درجات تكوّن مصطلح اليومية، كما اكتشفها هيدغر اكتشافاً ما يزال بعيداً عن الصيغ الصارمة لنصّ 1927. ونحن نوزّع جهداً القريب إلى خطوتين: أولاًهما تعرض طبيعة السياق الهرمينوطيقي الذي أتى فيه هيدغر إلى تهيئة القول في بنى اليومية؛ ربّ سياق هو الكشف عن خاصية أساسية للدّازين هي خاصية "الوجود في كلّ مرة" (Jeweiligkeit)؛ والثانية تقدّم إحصاء لبنى اليومية كما استكشفتها هيدغر بوصفها تتجلى في المظاهر التالية: "العمومية" (Öffentlichkeit) و"القول والقال" (redeGe) و"الوسطية" (ichkeit/Durchschnitt) و"الهمّ" (das Man). ونحن نأتي فيما يلي على هذه المظاهر توالياً بوصفها تتمّ عن اكتشاف غير مسبوق لقارة "العقل اليومي" الذي كان الشك الديكارتي يقوم على وضعه خارج الاعتبار.

أ- الدّازين والوجود - في - كلّ - مرّة (eitkJeweilig):

إنّ ما يهتّمنا هنا ليس العينية بحدّ ذاتها وإنما وجه إخراج هيدغر (29) للعينية بوصفها تؤدّي عنده دورين طريفيين: أولاً من جهة ما ترادف معنى "الدّازين" نفسه؛ وثانياً من حيث هي مقترنة من الداخل بدلالة الوجود "في كلّ مرّة" (gkeitJeweiJ). - ويبدو أنّ دلالة "في كلّ مرّة" هي ههنا السياق القريب الذي قاد هيدغر أول الأمر إلى استكشاف مصطلح "اليومية". فما معنى "في كلّ مرّة"؟ لا بدّ أن ننبّه إلى ثراء المعجم الذي يحفّ بهذه العبارة في لغة هيدغر، فهو ما لبث ينشط جملة الإمكانيات الدلالية التي تتطوي عليها انطواء يوقره الكلام اليوميّ نفسه في اللسان الألماني: إنّه يعتمل الصفة والظرف (jeweilig) والفعل (verweilen) والإسم (die Weile) زيادة على المصطلح (Jeweiligkeit) (30). إنّ قصد هيدغر هو التنبية على الاقتران السابق بين ما هو "خاصّ" (eigen) في نمط الوجود الذي من شأن الدّازين وبين ما هو "عينيّ" في ذلك الوجود: الخاصّ ليس خاصية مجردة من خاصيات "الأنثا" الكلاسيكيّ تُستنبط أو تُبنى، لأنّ الخصوصية إنّما هي "كيفية وجود" (نفسه، ص 7). إنّ معنى الدّازين مستمدّ من هذا النحو من "الخصوصية": إنّ الدّازين إنّما هو "الدّازين الخاصّ" فحسب. إنّ الدّازين يكون ما هو سلفاً من غير تقدير خارج أو متأخّر عنه. هذا النمط من الوجود الذي يكون قد كان بعدّ هو "العينية": إنّ العينية هي حسب هيدغر الدّازين الخاص الذي من شأننا في كلّ وقت (نفسه، ص 29). - "في كلّ وقت" (je) أي على نحو لا فكاك عنه وهو ما يسمه هيدغر بأنّه يحدث "في كلّ مرّة" (jeweils, jeweilig). في "كلّ" (je-) "مرّة" (Weile): لا تعني ههنا ما يقع "أبدياً" (je) كما أنّ "المرّة" لا تدلّ على "ديمومة" (Weile) مجردة. إنّ الوجود "في كلّ مرّة" ليس "أبدية"

(29) را: هيدغر 1923، ص 7: "إنّ العينية هي التخصيص لطابع-الوجود الذي للدّازين "الخاصّ" "الذي من شأننا". وبشكل أدقّ تعني العبارة: هذا الدّازين في كلّ مرّة (jeweilig) [...] من حيث يوجد "هنا" (da) على نمط الوجود ضمن طابع-الوجود الذي من شأنه أن يوجد-هنا على نمط الوجود (Seinsmäßig) لا يعني أبداً [أن يوجد] أولاً بوصفه موضوعاً للحس والتعبيّن الحسنيّ [...] وإنما الدّازين يوجد بالنسبة لذاته هنا ضمن كيفية الوجود الأخصّ الذي له. إنّ كيفية الوجود تفتح وتحدّ "الهنا" الممكن في كلّ مرّة (jeweils).

(30) من اللافت للنظر أنّ هذا المصطلح لطريف "Jeweiligkeit" سوف يغيّب عن معجم الوجود والزمان، حيث لن نعثر إلا على لصفة (jeweiligen, jeweilig) والظرف (jeweils, jeweilig). غير أنّ هذا الغياب ليس تخلياً عن هذا المستوى من الاستشكال وإنما هو تصرف إلى ما هو أكثر بجرّاحاً له، ونعني مصطلح "اليومية" نفسه. را: هيدغر 1926-1927، ص 370.

ولا هو "ديمومة"، إنه ما تعنيه لفظة "الحال" في العربية أي "الوقت الذي أنت فيه" (31): إن الدازين يوجد في الحال الذي هو فيه وجودا هو وجوده الذي يخصه. الوجود في كل مرة هو حالّي-الوجود الذي لا ينفكّ الدازين عن أن يكونه من فرط أنه خاص. في كل مرة أي في كل حال يكون فيه الدازين "على-نمط-الوجود" (seinsmäßig): نمط-الوجود هو "الهنا" (a-D) لا من حيث هو ظرف مكان وإنما من جهة ما هو كيفية عيانية للموجود الذي اختصّ بهكذا وجود. إنه "في كل مرة" يوجد الدازين على نمط "الهنا" الذي يخصه. إن "الهنا" ضرب من الوجود الذي يأتيه الدازين من نفسه بوصفه هو "حاله" التي تخصه أي "الوقت-الذي-هو-فيه" مرة مرة. ليس الدازين إذن "موضوعا" للمعرفة من قبل "ذات" عارفة، وإنما هو "كيفية" وجود، يفترض هيدغر أن "الهنا" هو إمكانه الأساسي. إن الدازين "عياني" لأنه يوجد "هنا" "في كل مرة"؛ وهو يوجد "على-نمط-الوجود" لأنه ليس "موضوعا". إن هدف هيدغر هو بذلك الانزياح من مبحث العيانية إلى الزمانية الخبيئة التي فيها، وهو ما بدأ في التكتشف عنه بواسطة مبحث "في كل مرة"؛ لكن هذا المطلب غير متاح إلا بقدر ما يكف عن التحديق إلى الدازين بوصفه موضوعا، والانخراط في مساعلته من جهة كيفية "الهنا" التي يتقوم بها "في كل مرة". ولكن كيف؟

إن وجه الطرافة في إجابة هيدغر هنا (32) هو استبصار معنى "المقام" (das Verweilen) في معنى الوجود "في كل مرة" (itdie Jeweiligke): إن الوجود اليومي إنما هو ضرب من المقام ضمن الزمانية؛ ربّ مقام وجه الأصالة فيه أنه ليس إقامة اعتبارية في هذا النمط من الراهن أو ذاك، بل هو مقام (Verweilen) له "وقته" (Weile). إن الدازين لا يقيم في هذا الوقت أو ذاك في غير شيء بل بحسب حاجة في الوجود يقضيها، وذلك أن ما يحدث في كل مرة إنما يحدث وفق ضرب من المقام ومن أجله. من أجل ذلك يفترض هيدغر أن المقام في العالم اليومي (هيدغر 1923، ص 88، 90) ليس هو بالضرورة مقاما "فاحصا" (betrachtendes)، أي سلوكا معرفيا يفحص العالم بوصفه موضوعا، وإنما هو بالدرجة الأولى ضرب من "الانشغال" بالعالم بما هو "مدلولية" (Bedeutsamkeit) (هيدغر 1923، ص 93): إن أي شيء به ينشغل الدازين إنما هو ضرورة أمر يتوقف عليه مدلول وجوده. إن المقام هو بذلك مؤسس على الانشغال بالعالم بقدر ما يتوقف عليه معنى الوجود. ذلك أن المقام متى لم يكن زمانيا انقلب إلى تسكع في العالم كمكان خال من المعنى. وإن مقصد كل دازين هو الانزياح بمعنى وجوده من المكان المجرد إلى المقام، وذلك بامتشاق "بادئ-الأمر" (Zunächst) بوصفه مدخلا خاصا إلى الوجود اليومي كحال طريف يأتيه الدازين "غالب-الأمر" (zumeist): المقام هو تعود الوجود في كل مرة كحال خاصة لا فكاك عنها. إن ذلك هو معنى التزمّن: إن المقام لا يكون حالا كيانيا إلا متى أصبح عملية تزمّن داخلية للدازين، يفترض هيدغر أن "الانشغال" (die gnisorBes) هو المقام الوجيه لاحتمالها. أن يتزمّن المقام يعني أن يأخذ الوجود غالب-الأمر وجها للترقي إلى وجوده، وذلك يعني أن يشرع في الانعتاق من ربة الوجود اليومي بحثا عن أفق الوجود الخاص. هذا الوجود الخاص يبدأ في التكون عندما يبدأ الدازين في الوجود على نمط الانشغال أي في أخذ العناية بوجوده في العالم غرضا حاسما له.

ب- طوبيقا العقل اليومي: العمومية والقيل والقال والوسطية والهّم

إن المقصد هنا هو استكشاف التعينات الأساسية لليومية كما تظهر في مواضع الفهم اليومي الذي يحمله الدازين عن نفسه. ونحن نحصى هنا العمومية والقيل والقال والوسطية والهّم بوصفها

(31) را: ابن منظور، لسان العرب، ج 1، مصدر منكور مادة "حول".

(32) يقول هيدغر 1923، ص 87: "إن الوجود في كل مرة يعني موقفاً محدداً، فيه تجد اليومية نفسها، متحددة بواسطة

[ضرب من] بادئ الأمر (Zunächst) في كل مرة، الذي يوجد هنا ضمن مقام ما عنده.

إن هذا المقام عند - إنما له وقته، المكوث الذي يوافق زمكانية اليومية، مقام عند - ضمن امتداد ما للزمانية. إن مثل هذا المقام

ليس هو في بادئ الأمر وفي غالب-الأمر بالمقام لتأتمني فقط، وإنما هو بخاصة وجود مشغول بشيء ما [..] إن المقام من حيث

هو تسكع (müßig Herumstehen) لا يصبح هو نفسه مفهوماً إلا بوصفه يتزمّن ضمن المقام-غالب-الأمر الذي من شأن

وجود-الترقي نحو شيء ما، الذي من شأن "الانشغال" ما بمعنى مخصوص تماماً."

المظاهر الحاسمة التي منها تنهيك دلالة "المعقولية" اليومية للدازين بما هو في هيئة "الهم" (33).

بعد أن عيّن هيدغر الوجود في كل مرة مقاماً مخصوصاً لوصف الدرجة الصفر من يومية الذازين ما هو يشرع في الكشف عن الدرجات اللاحقة من هذه اليومية. فالعمومية هي هذا النحو من انفتاح الذازين على الراهن في مقام الوجود في كل مرة. إن الراهن راهن في كل مرة على أوجه عدة. والعمومية هي وجه من وجوه راهنية الراهن بالنسبة إلى الذازين، وذلك يعني أن العمومية طريقة من طرق تقديم الراهن لنفسه بوصفه أحد حقول الذازين. إنها إذن حقل يصبح فيه البصر بالوجود الذي هو الذازين ممكناً. ولكن كيف؟

إن هيدغر (34) يفترض أن مقام تنفيذ العمومية هو "الكلام عن" بعامّة: إن القيل والقال هو المدخل الذي يركبه الذازين نحو الوجود العمومي. إن الذازين لا يرى إلا ما يقال فيما هو عمومي. وإن الكلام الذي يكون دوماً قد قيل بعدد إنما هو العين التي يرى منها الذازين إلى وجه الوجود العمومي الذي يظهر فيه. من أجل ذلك ليس الكلام وسيلة تُستعمل من خارج فيغني عنها غيرها متى أمكن، وإنما هو مقام وجود مخصوص لا يختاره الذازين ولا يختاره بل يتحرك ضمنه كحقل سابق عليه. إن الوجود العمومي للذازين هو نفسه طريقة معينة في الكلام عن نفسه، ولكن مع فارق أساسي هو أن ما يتكلم فيه قد قيل بعدد. إنه لا يستطيع أن يقول عن نفسه إلا ما يقال وما قيل. لكن ما قيل ليس مقولاً يمكن السكوت عنه من قيل أنه لا يوافق المقام، بل هو مقام القول نفسه أي الإمكان المفتوح سلفاً على كل كلام لأنه هو الذي رتبته على نحو عمومي.

من أجل ذلك ليس القيل والقال العمومي موضعاً للفردة أو الذرة، وإنما هو موضع لوجود وسطي يشترك فيه كل دازين من فرط أنه مثل كل الآخرين. إن الوسطية هي صفة الذازين الذي يركب ما هو عمومي نحو ما هو عمومي: إنها الوجود الذي يخترقه العمومي من أقصاه إلى أقصاه. إنه نمط من الوجود الذي لا يختص به أي دازين لنفسه، وذلك أنه هو ما به يكون مفتوحاً على كل دازين آخر. وهنا في الفضاء العمومي من طريق القيل والقال وعلى نمط الوسطية لن يعود الذازين دازين وإنما يتحول من حيث لا يحتسب إلى "هم" (Man sda) هو مهندس البعد العمومي للذازين (35) أو إلى "إنسان بلا

(33) قا: Keller 1999: 158 وما بعدها. - صنع هذا الباحث الإنطوسكسوني رداً قوياً على أطروحة بعض الشراح "لبراغياتين" (مثل هيلبر دريفوس Hubert Dreyfus) للقضية بأن مقام "الهم" ليس فقط واحداً من البنى الأساسية للذازين اليومي بل إنه ثمة "وظيفة موجبة للهم: الامتثال للسائد بوصفه مصدراً للمعقولية" كما يقول عنوان أحد بحوث دريفوس (The Positive of the One: Conformity as the Source of Intelligibility). نحن نستطرف أطروحة دريفوس لأنها تستمر براديم اللغة المعاصر في فهم مسألة "الهم" الهيدغرية لكننا نشاطر كيلار في ضرورة تنسيب الفهم لبراغياتي لهيدغر لأنه قد ينتهي إلى إغفال أطروحة هيدغر الأول حول "الزمانية بوصفها مصدر المعقولية" (of intelligibility)، حسب عبارة رشيقة لهذا الباحث الإنطوسكسوني، وليس "اللغة" أو "الهم" (ص 156-183).

(34) يقول هيدغر (1923: 31-32، 48): "إن 'اليوم' 'das 'Heute'، 34، طبقاً لطابعه الأنطولوجي، من حيث هو كيفية العيانية (الكيان)، إنما يمكن أن يُعَيَّن على نحو تام، حين تصبح الظاهرة الأساسية للعيانية منظورة على نحو صريح. 'الزمانية' (ليس مقولة، بل [مقام] كيانوي).

أما الآن فإنه قد تعين انطلاقاً مما تقدم حول هذا الأمر: أن للذازين عموميتهم ورويتهم. إن الذازين يتحرك (وتلك ظاهرة أساسية) ضمن ضرب معين من الكلام عن نفسه، [هو] القيل والقال (das Gerede). هذا الكلام "عن" نفسه إنما هو الطريقة العمومية-الوسطية، التي ضمنها يأخذ الذازين نفسه ويحفظ نفسه. إن ثمة في القيل والقال إدراكاً سابقاً معيناً يملكه الذازين عن نفسه: "بوصفه ماذا" الهادي، الذي فيه يخاطب "نفسه". إن هذا القيل والقال هو بذلك الكيفية التي بها تكون تحت تصرف الذازين ذاته تفسيرية معينة عن ذاته. [...]

[..] وتحديدًا من أجل أنها [تفسيرية الراهن] تشكل العمومية وبما هي كذلك الوسطية (Durchschnittlichkeit) التي ضمنها يكون من اليسير لكل واحد أن يراقق وأن يوجد عندها، فإنه لا يبقى دونها شيء، مما يحدث، ممنوعاً. إن القيل والقال يقول كل شيء في نحو من عدم-الإحساس التام بالاختلاف. ومن جهة ما هي هذه الوسطية، "في بادئ الأمر" المأمون، في بادئ الأمر الذي هو في غالب الأمر، فإن العمومية إنما هي طريقة الوجود التي من شأن "الهم" (Man): هم قالوا، هم سمعوا، هم حكوا [...]. إن القيل والقال لا ينتمي إلى أحد، لا أحد بكيفية بأن الهم قد قالها. "

(35) را: Keller 1999: 158-160. ينتهنا هذا الباحث إلى الدلالة الملتبسة التي التفتت بمصطلح "الهم": فهو من جهة

صفات"، كما يقول عنوان كتاب شهير، إليه يُنسب كل ما يفعل وما يقول. إن الهمُّ هو "لا أحد" (das Niema "d'n"، ولا أحد هو "قناع" (eine Maske) يلبسه الدازين في حديثه عن نفسه من أجل أنه هو الوجه الذي يلاقي به نفسه (هيدغر 1923، ص 32). العمومية والقيل والقال والوسطية والهمُّ هي المواضيع الأساسية لتفسيرية الراهن التي يأتيها الدازين في كل مرة.

ولكن كيف تتجلى اليومية في هذه المواضيع؟ - إن العمومي هو ما يحدث في كل مرة؛ هو إذن الصورة الخاصة للراهن من حيث ما يؤخذ بوصفه الحال الذي يلاقي فيه الدازين نفسه. إن العمومي راهن أي حاليّ دوماً، مثلما أن الكلام عنه وفيه إنما هو حاليّ دوماً. من أجل ذلك فالقيل والقال هو على عكس ما يظهر ليس ما قيل أي ما فات وقت قوله ومضى، بل هو ما قيل في كل مرة أي ما يُقال في كل حال يكون الدازين ساكنه. إن ما قيل سيُقال إذن في كل مرة: من أجل ذلك فإن القيل والقال إنما هو سلوك يوميّ للنهوض بالراهن في عنصر الكلام. إن القيل والقال هو ما به يحقق الدازين راهنيته في كل مرة. ومن قيل أن القيل والقال هو نمط وجود وسطيّ مفتوح لكلّ مراهن للراهن فإن كلّ دازين إنما يفتتح وجوده بمراهنة الراهن أي باحتمال الوسطية كمدخل أساسي للانخراط في اليومية. إن الوسطية هي إذن الوجود "في بادئ الأمر" (hstcZunä) من حيث أن كلّ افتتاح للوجود لا بد له من ابتداء. ولكن من أجل أن الابتداء في الوجود ليس مغايراً لكلّ الابتداءات السابقة واللاحقة فإن كلّ "في بادئ الأمر" إنما يتحوّل من نفسه إلى "في غالب الأمر" (Zumeist): إن الدازين يبدأ "في أول الأمر" بما يكون قد بدأ به وما سيبدأ به "في غالب الأمر". إن الوسطية هي نمط وجود يضيق دلالة الأوتية والغالبية بصهرها في ضرب من الراهنية المفتوحة: أبدأ متى شئت، فأنت لا تفعل غير استئناف الابتداء العمومي الذي بدأ به كلّ دازين. وفي عمق هذه الوسطية التي يضيق عندها أول الأمر مع غالب الأمر يتحوّل الدازين إلى "همُّ" هو قناع عموميّ للراهن ولا أحد بلا زمان يخصّه من فرط أنه يراهن الراهن في يومية لا يمكن أن يكون فيها ابتداء مخصوص. إن زمان الهمُّ هو زمان لا ابتداء فيه لأنه يكون دوماً قد ابتدأ بعد. - إن تفسيرية الراهن هنا هي إذن ضرب من تدبير اليوميّ في مظاهره التي لا يبدل الدازين في اعتمالها سوى أنه يعتنقها كنمط وجود مشترك يبدأ منه في اتجاه نفسه. إن الراهن هو إذن ما يمدّ الدازين بمضمونه الأول وبطريقة وجوده الأولى. وهكذا ينكشف لنا أن الدازين منذ أول أمره ليس هو نفسه بل هو "الهمُّ" الراهن والعمومي الذي يجد نفسه عنده كطريق وحيد إلى نفسه. إن أول نمط من وجود الدازين هو إذن "عموميته" و"راهنيته" (36).

1-3- اليومية والزمانية:

إن المطلوب هنا هو أن نستفهم: بأي معنى يمكن لليومية أن "تخصّص" (rtcharakterisie) الزمانية؟

لقد رأينا أن اليومية تتهيكل هي نفسها بجملة من بنى الراهن أحصاها هيدغر في "العمومية" و"الوسطية" و"القيل والقال" و"الهمُّ". وذلك يعني أن علينا أن نستوضح كيف تخصّص اليومية زمانية الدازين بحيث يعني التخصيص ضرباً معيناً من احتمال بنى الراهن المذكورة في صلب الزمانية التي

مفهوم "وجودي" (existentialist) يشير إلى "هوية" (identity) واعتقادات" نعتّم عليها، ومن ثم هو بنطوي على "نقد للمجتمع"، ومن جهة هو مفهوم "براغماتي" (pragmatist)، هو مفتاح "العمومية" (publicity) و"التجربة المشتركة" للإنسان. وموقف هذا الباحث هو أن ما يميّز هيدغر بخاصة هو التصرف على نحو يجعل من الداليتين الوجودية والبراغماتية تناسبان في همه الانتولوجي.

(36) يقول هيدغر (1923: 48): "إن الدازين في كل مرة إنما يوجد هنا في الوجود في كل مرة الذي من شأنه. إن الراهن هو الراهن الراهن. إن طريقة ما (eine)، ضمنها يحضر الراهن بنفسه، ضمنها يبصر المرء (man) هكذا بعد بأمر ما مثل الدازين، إنما هي العمومية (Öffentlichkeit). إن العمومية تتحقق في بعض أن يتكلم عن -، أن يمتلك آراء حول -، أن يدعى وأن يحدث."

من شأن الدّازين. فهل يعني ذلك أنّ الزمانيّة لا تعني هنا سوى الراهن الراهن فحسب؟ أم أنّ بين الزمانيّة والراهن فرقاً لطيفاً لا بدّ من استجلانه؟ ولكن بأيّ وجه يمكن لليوميّة أن تحقق همزة الوصل بين الوجود على نمط الراهن والوجود على نمط الزمانيّة؟

نحن نجد أنّ الخيط الرقيق للشروع في الإجابة عن وجه ما من المطلوب لدى هيدغر (37) هو مصطلح "المدرّك السابق" (Vorgriff) (38): إنّ اليوميّة هي ما يحقق "المدرّك السابق" عن الزمانيّة. - المدرّك السابق هنا، وكما جاء في نص هيدغر (1923، ص 85)، هو ما توقّره عبارة اليوميّة من تمفصل أولّي ومن ثمة من ظفر ابتدائيّ بمعنى الزمانيّة (39). ذلك هو معنى "التخصيص" المقصود. أمّا كيفيّة تحقق هذا التخصيص في بنى صريحة فنحن نسجّل في درس صيف 1923 وجود بنيتين أساسيتين قامتتا بدور التخصيص اليوميّ للزمانيّة، ألا وهما "الفضول" (ierugdie Ne) (هيدغر 1923، ص 62، 64-65)، و"الانشغال" (rgnisdie Beso) (نفسه، ص 101-103). ونحن نأتي فيما يلي على تفصيل هاتين البنيتين.

أ- حبّ-الاطلاع (die Neugier):

لقد عرض هيدغر إلى مصطلح "er die Neugi" منذ درس صيف 1921، وذلك في سياق تأويله لمقطع من اعترافات أغسطينوس (هيدغر 1921، ص 224-227)، يتعلّق بمعنى "الغواية" (tentatio)، غواية التعلّق الحسيّ بالعالم. هنا طرح هيدغر مسألة "التحديق الفضوليّ بالعالم" (40)، حيث تعلق الأمر بنحو من "إرادة-النظر البسيطة" (das bloße Sehenwollen)، وهو ما يسمّيه هيدغر "حب-الاطلاع العاري" (نفسه، ص 224). إنّ حبّ-الاطلاع هو إذن في معناه البدائيّ ضرب من "النظر" من جهة ما يعني النظر "استجلاباً" (Vorgeben) للموضوع أمام الرائي (نفسه، ص 225). على أنّه لا ينبغي أن نأخذ النظر في معناه الحسيّ البسيط، بل النظر من جهة ما هو في نفس الوقت "تلقّت إلى" الموجود و"اعتبار له" و"تجربة عيانيّة عينيّة" عليه (نفسه، ص 226) (41).

- أمّا في درس صيف 1923 الذي نحن بصددّه، فإنّ هيدغر قد استأنف البحث في معنى حب-الاطلاع في نطاق استكشافه للطريقة السائدة في تفسير الدّازين الراهن في التاريخ والفلسفة؛ ربّ طريقة يجد هيدغر أنّها تقوم على السعي إلى "ترتيب الزمانيّ ضمن الأبدّي"، في محاولة يائسة يهدف منها متفلسفة الوقت إلى التفوّق على هيغل (هيدغر 1923، ص 59) باتّخاذ الزمانيّ والعيانيّ نقطة انطلاق لذلك التفسير. أمّا نقطة اعتراض هيدغر فهي التشبيه إلى أنّ الزمانيّ ليس هو "ما يكون متتبّعاً"، وإنما هو "ما منه يأخذ الترتيب انطلاقه" (نفسه، ص 59). - إنّ في سياق نقض تفسير المعاصرين للدّازين الراهن إنّما أتى هيدغر إلى التّكشيف عن "حب-الاطلاع" بوصفه ضرباً مخصوصاً من "السلوك الهادي" (das Verhalteneführend) للتّفلسف (نفسه، ص 61).

(37) يقول هيدغر (1923، ص 85): "إنّ اليوميّة إنّما تخصّص زمانيّة الدّازين (المدرّك السابق (Vorgriff)). وإنّ من

شأن اليوميّة أن تخصّص بوسطيّة معينيّة للدّازين، "اللهمّ"، حيث تقع خصوصيّة الدّازين وأصالته الممكنة مخفية."

(38) المدرّك السابق (Vorgriff) أحد ثلاثة مصطلحات طرّفت اعتمدها هيدغر لارتسام الوضعيّة الهرمينوطيقية،

والمصطلحان الآخران هما "الملك السابق" (Vorhabe) الذي تكوّن منذ درس صيف 1921 و"النظرة السابقة"

(Vorsicht) الذي سيظهر في درس شتاء 1923-1924. ر: كيسيل 1993، ص 508-509.

(39) Kiesel 1993، ص 508.

(40) العبارة هي (1921، ص 224):

ما هو حب-الاطلاع؟ - لابد أن ننبه هنا، في استكشاف هيدغر (42) لمعنى die Neugier إلى المعنى الاشتقاقي للفظ الألماني، وذلك أنه يصرف مع معناه الاصطلاحي صلة طريفة: إن لفظة ergiNeu- مركبة من معنيي "الجديد" (neu) و"الشغف" (die Gier)، فيكون المعنى الحرفي في الألماني هو "الشغف بالجديد" أو "حب-الجديد". إن حب-الاطلاع أو الفضول شغف بالجديد، وذلك يعني بالراهن من جهة المستقبل. إن الفضول هو النمط الأساسي للارتباط بالراهن من حيث هو نمط من السلوك إزاء الموجود. ومقصد هيدغر هو إذن محاولة الارتقاء من المعنى العامي للفضول بما هو فضول "منجذب" (gezogen) إلى موضوعه خاضع له، إلى حب-الاطلاع الفلسفي بما هو "نظر" يختص بالاستقلال عن الراهن وتملك الإمكان الخاص والاهتداء بذاته والإطلاقية. هل يتوقر هذا الضرب من الفضول في الفلسفة الراهنه؟ - يبدو أن الإجابة سالبة، وذلك أنها فلسفة ما تزال تستمد من الراهن أساس تفسيرها للدازين، وذلك يعني من منطق العمومي وخططه. متى يصبح الفضول حب-اطلاع فلسفياً؟ - عندما يتحرر من تفسيرية الراهن ويتحول إلى فضول مستقل؛ ووجه الاستقلال هنا هو أنه يستمد من إمكانه الأخص بنيته. إن حب-الاطلاع فلسفي عندما يكون مطلقاً أي منصرفاً انصرافاً جذرياً إلى استبصار وجه الوجود اليومي في عيانيته، وليس كما يعرضه الراهن الراهن. من أجل ذلك فحب-الاطلاع إنما يبدأ في كل مرة من ضرب من "التفسير-الذاتي" للفضول نفسه: هو ذاتي من قبل أن مستقل ومطلق؛ لكن ذلك لا يمنعه من أن يكون أولاً فضولاً. إن هذه الأوليّة هي التي تدعو إلى إعادة تحقيق معنى الفضول.

وهو تحقيق يقوده هذا السؤال: أتي يكون للفضول صلة أساسية بالزمانية؟ - إن تأويلاً جديداً لمعنى الفضول هو ما ارتأه هيدغر لتخريج وجه الصلة بين المصطلحين. فالفضول التاريخي الراهن لا يهتم بالماضي إلا بقدر ما ينظر إليه بوصفه "وجوداً قد صار بعداً" (Gewesensein)؛ كذلك فإن حب-الاطلاع الفلسفي الراهن لا يحدق إلى غرضه أي "جملة الموجودات" (هيدغر 1923، ص 40) إلا من جهة ما هو نحو من "الوجود-الدائم-على-النحو-الذي-هو-عليه" (Immersosein). إن الفضول إنما هو في الحالتين "نظر" إلى الدازين على نحو يؤدي فيه تعيين الزمان دوراً هاماً (نفسه، ص 65). - من أجل ذلك عمد هيدغر إلى البحث في الفضول بوصفه ظاهرة زمانية أساسية يشير إليها بعبارة "الحركة" (teiBewegth).

حقيق علينا أن ننبه إلى أن هيدغر (43) قد أجرى هنا تحويراً طريفاً على معنى "الحركية" يخرجها من استعماله التقليدي الذي ظل سائداً إلى حدّ كانط أي معناه الطبيعي، وحمله معنى انطولوجياً يطلقه على الموجود على نمط الدازين: إن الحركة التي من شأن الدازين هي كيفية وجود، وذلك أن

(42) يقول هيدغر 1923، ص 62: "إن هذا الوجود في كل مكان-وغي-لاحكان الذي من شأن [فعل] المعرفة الفلسفية ليس هو بالفضول المنجذب البسيط، وإنما هو الفضول بمعنى واسع المستقل، البالغ بنفسه إلى إمكانيته الخاصة، الهادي ذاته، المطلق.

فمن حيث هي طريقة تفسير توجد الفلسفة هي أيضاً في نطاق العمومية؛ إنها توجد هنا على طريقة كل ما هو عمومي، أي أنه يستحضر نفسه هو ذاته في هذه؛ [...] إن التفسير-الذاتي للفضول المستقل بنفسه إنما يخبر بذلك على نحو عمومي عما بهم هذا [الفضول] ذاته، وما يحصل تحديداً ضمن استقلالته."

(43) يقول هيدغر 1923، ص 65: "إن الظاهرة الأساسية للفضول إنما ينبغي أن يُرفع النقاب عنها مقولاً:

- 1- بوصفها شيئاً مثل حركة ما للدازين ذاته، لكن ذلك يعني له ينبغي أن نفهم، وأن نبرز بواسطة تطيل ميين وبصير، بأي دلالة يكون للدازين شيئاً ما مثل الحركة، حركة [بمعنى] كيفية من شأن لزمانية، من شأن العيانية. [...]
- 2- الفضول بما هو حركة على نحو بحيث أن الدازين الذي "تكونه" (das sie "ist") إنما يملك ضمنها هو ذاته هنا هكذا بنية أساسية مقولية للظاهرة الحياتية-الانطولوجية التي من شأن الدازين ضمن كيفية ملك نفسه-هنا. بذلك تصبح البنية الانطولوجية لظاهرة التفسيرية منظورة، بمعنى، إن ما قد قدم أول الأمر في شكل أطروحات، إنما اكتسب الآن الإمكانية الظاهرية لإشارته؛ إن خصائص التفسيرية ترفع النقاب عن نفسها بوصفها مقولات الدازين بما هو كذلك، بمعنى بوصفها كيانات."

الدازين لا ينتقل في المكان الطبيعي، ولا في الزمان الطبيعي، بل هو يتحرك ضمن معنى الوجود الذي يخصه. التحرك في الوجود هو وجه احتمال كيفية الوجود بوصفها واقعة أصلية. هذا النحو من الحركة الانطولوجية التي من شأن الدازين هو معنى الزمانية.

وإن مقصد هيدغر هو التثقل من مستوى تفسير الراهن الذي يوقره الوعي التاريخي والفلسفي الساندين إلى مستوى الأساس الخفي الذي يصدران عنه من حيث لا يدريان. هذا الأساس الخفي هو ظاهرة حب-الاطلاع من حيث هو ضرب من الاستبصار للدازين بما هو حركة انطولوجية. كيف نوضح حب-الاطلاع "مقوليًا"؟- يستعمل هيدغر هنا عبارة "مقولات الدازين"، وهي عبارة وجه الطرافة فيها أنه يوازنها بعبارة "الكيانويات" (Existenzialien) (نفسه، ص66): إن المقولي هو الكيانوي وقد انقلب من وصف للكيان إلى صورة انطولوجية للتعبير عن معنى وجوده. إن حب-الاطلاع إن ضرب من الكيانوي أي إمكانية توجه في الكيان بحسب نمط وجود الدازين. إنه في هذا السياق إنما يقترح هيدغر مصطلح "الحركية" (Bewegtheit): إن حب-الاطلاع ضرب من الحركية الخاصة بالدازين بما هو وجود في العالم.

وإن هيدغر ينبه للتو إلى أن معنى الحركية هنا زمني: إن الحركية "كيفية" من شأن الزمانية، لكنه يردف من شأن العيانية. حب-الاطلاع هو حركة الدازين إزاء العالم، وذلك يعني عياناً أنه يوجد "هنا"، في "هنا" الكيانوي الذي هو نمط وجوده الخاص. أما زمانياً فحب-الاطلاع/حب-الجديد هو احتمال الراهن ولكن باستبصار ما هو "خاص" بالدازين فيه، وليس بركوب موجة العمومي التي تصرقه؛ وما هو خاص بالدازين في كل مرة هو ما يشير إليه هيدغر بعبارة منحوتة هي "ملك-الذات-هنا" (Sich-da-Haben). إن حب-الاطلاع حركية زمانية عندما يفلح في أن يستبصر طريقة "ملك" الدازين لذاته في هنا الذي يخصه. كيف يملك الدازين ذاته؟- إن الكيف هنا هو الحركة، وذلك يعني الزمان الكيرولوجي للحياة العيانية (هيدغر 1923، ص101). حب-الاطلاع مهيكّل للدازين لأنه يهبه كيفية ملك ذاته.

إن وجه الطرافة لدى هيدغر هنا (44) يكمن في ثلاثة اجتهادات متواشجة: أ- رد "وجود" الدازين إلى معنى "الراهن" بحيث ليس له من معنى لـ"ذاته" سوى "اليوم" الذي هو فيه، وذلك علامة على الدور الذي أذاه اكتشاف قارة "اليومية" في الاهتداء إلى إشكالية تأويل الوجود في أفق الزمان التي تقتنت لاحقاً في برنامج الانطولوجيا الأساسية. إن تفحص "اليومي" هو الذي قاد هيدغر مسألة الزمانية" وليس العكس، كما قد يظهر من طريقة كتابة الوجود والزمان. ب- أن "اليومي" لا معنى له سوى ما يقوله عن نفسه، بحيث أن بنية اليومية ليست سوى كلامها عن نفسها، أي أنه لا قوام لما هو يومي سوى "التفسيرية" (die Ausgelegtheit) التي ينتجها عن نفسه. إن الدازين اليومي "حاضر" من خلال "تفسيرية الراهن" التي يقيمها في كل مرة. إن اللغة اليومية هي إذن بنية اليومية ولا وجود لما هو يومي خارج اللغة العادية. إن الزمان هو بذلك ليس سوى طريقتنا اليومية في تفسيره لأنفسنا. ج- أن ما نسميه

(44) يقول هيدغر (1923، ص79-80): "بواسطة فحص أولي للدازين ضمن الراهن الذي من شأنه، أبرز فيه، من زاوية نظر الظاهرة الأساسية [المشار إليها بلفظة] "تفسيرية"، توجهان في التفسير، انكشافا كطريقتين ضمنهما يتكلم الدازين بشكل مخصوص إلى نفسه وعن نفسه، وذلك يعني يجعل نفسه لنفسه حاضراً ويبقى عند هذا الحضور. إن هذا النحو من ملك نفسه. هنا (Sichselbstdahaben) المخصص هكذا الذي من شأن الدازين إنما يرى إلى نفسه بذلك، ضمن الوعي التاريخي، في ضرب الوجود الذي من شأن وجوده متصير (Gewesenseins) بعينه، وضمن الفلسفة، في ضرب الوجود الذي من شأن وجوده دائم-الوجود-الذي له (Immersoseins). إنه ضمن هذين للتوجهين في التفسير، أي ضمن الظاهرة الأساسية [المشار إليها بلفظة] تفسيرية، إنما تنكشف ظاهرة الفصول (Neugier)، وعلى الحقيقة كيفية سلوكي-ذاتي ما (وجود ما) ضمن وجود متوجه نحو شيء ما عارف معين [ه]."

إن هذه الظاهرة لتستحق بخاصة أن تستبصر، بحيث أن الدازين نفسه يتجلى فيها بحسب خواص وجوده المعينة وذلك طبقاً للطابع الرئيسي للبحث الهرميونطقي. وبشكل أكثر تصريحا من ذي قبل إنما ينبغي على الدازين ذاته تبعاً لذلك أن يكون قابلاً للإبصار ضمن الحقل الموضوعاتي للفحص."

"الفضول" هو لا يعدو أن يكون نمطا من "ملك-النفس" بواسطة تفسيرية الراهن؛ وإن هيدغر لم يأخذها مأخذاً "هرمينوطيقيا" جدياً إلا من أجل أنه مظهر يتجلى فيه الدازين اليومي في خصائصه مجتمعة. فالفضول هو سلوك هرمينوطيقي إزاء الراهن وليس ملكة عابثة.

ب- الانشغال (die Besorgnis):

يهتمنا مصطلح "الانشغال" (Besorgnis) من جهة ما يشير إلى المفصل الأخير من المستوى الأول من تكون المسألة الزمانية لدى هيدغر إلى حدود 1923. ووجه الأهمية فيه أنه يدشن تشدينا حاسماً محاولة هيدغر تأول الزمانية انطلاقاً من مسألة "العناية" (Sorge) حيث ستصبح هذه المسألة الخيط الانطولوجي الحاسم لبلورة معنى الزمانية في كتاب الوجود والزمان (45) (هيدغر 1926، الفقرة 65).

لفت نظرنا هنا الطريق الذي انتهجه هيدغر (46) في تدبير معنى الانشغال بوصفه هادياً على المعنى الأصلي للزمانية. ونحن نسجل ثلاثة مواضع يجدر بنا الوقوف عندها، ألا وهي: أولاً المعاني الزمانية البدائية للانشغال؛ وثانياً الانشغال بوصفه مظهراً خاصاً عن زمانية الدازين؛ وثالثاً أن العناية بما هي الوجودي-العالم لا تتفتح إلا ضمن التزمين. - إن وجه الطرافة في إخراج هيدغر لمعنى الانشغال أنه يلتقطه بحرص حاد من الوضعيات اليومية للدازين مثل الابتداء والانتهاج والقرب والبعد في الوقت والحاصل بعدُ والمنتظر. هذه الوضعيات اليومية هي ما يشير إليه بعبارة اللحظات الكبرى ولوجية للزمان.

والمقصود بذلك هو اللحظات التي يدبر فيها الدازين كيفية وجوده ضمن الهنا الأساسي الذي يخصه، نعني العالم من حيث هو الهنا الذي طابع وجوده هو "طابع-الملاقاة" (der Begegnischarakter) (هيدغر 1923، ص 101): إن الانشغال هو جملة من اللحظات التي يتم من خلالها تدبير الهنا اليومي للدازين تدبيراً كيولوجياً، أي تدبيراً يترجم كل ضرب من الهنا في دلالة زمانية يصبح معها احتمال الوجود في العالم أكثر أصالة. إن "ما ليس بعدُ" و"ما هو بعدُ" و"ما هو إلى

(45) من الملاحظ أن هيدغر لنن أبقى على مصطلحي "الانشغال" و"العناية" في معجم كتاب الوجود والزمان فإنه قد أجرى عليهما تعديلاً لغوياً لافتاً للنظر: ففي حين يميل هيدغر إلى استعمال لفظي *Sorgen* و *Besorgnis* في نصوص 1923 يطالعنا معجم 1926 بانصراف تام إلى عبارتي *Sorge* و *Besorgen*، لا يربكه غير استعمال تعدد على الأصابع، ثلاثة للفظ *Besorgnis* (1926، ص 192، 197، 289)؛ أما *Sorgen* فقد اختفت ولم تحضر إلا في صيغة الفعل *sergen* (نفسه، ص 174). ومعنى هذا التعديل هو إخراج هيدغر معنى *Besorgnis* من المستوى الانطولوجي واعتبارها مشكلاً لظناً (*ontisch*) (نفسه، ص 192). أما اختفاء *Sorgen* لفائدة *Sorge* فيبدو التزاماً اصطلاحياً فحسب، مادامنا نعتز في درس 1923 نفسه على استعمال *das Dasein* للفظي *Sorge* و *Sorgen* (مثلاً: 1923، ص 101-103).

(46) يقول هيدغر 1923، ص 101-103: "إن الموجود-هنا (*das Dasein*) يلاقب [نا] ضمن كيفية الوجود-المشغول، أي ضمن الهنا، الذي هو عارض ضمن انشغال (*Besorgen*) ما. [...] فإنه بما هو مشغول بالمعنى الواسع إنما يملك الدازين الملقى زمانية الخاصة. إن المشغول يوجد هنا بوصفه ما ليس بعدُ، بوصفه ما يكون أولاً من أجل، بوصفه بعدُ، بوصفه يقرب من، بوصفه إلى حد الآن، بوصفه أول الأمر، بوصفه آخر الأمر. إن ذلك من شأنه أن يخص بوصفه اللحظات الكبرى ولوجية للدازين. وإنما انطلاقاً من هذه الزمانية تصبح كل اللحظات الأساسية للزمان مفهومة لأول مرة. [...]"

إن الطريقة الأصلية للوجود نفسه في عالم ما إنما هي العناية (*Sorgen*) [...]. العناية بما هي كذلك هي تحديداً ما يملك العالم هنا على نحو أصلي وما ي طرح للزمانية على نحو بحيث يلاقب [نا] العالم لأجلها وفيها. [...] إن الوجود ضمن الكيفية التي من شأن مثل هذه العناية إنما هو الانشغال (*die Besorgnis*). [...] إن العناية وجودي-العالم ولا ينبغي أن تتأول بوصفها فعلاً في نطاق الوعي.

[...] إن الحياة توجد هنا ضمن اليومية بوصفها عالماً ملقياً، عالماً مشغولاً وبالعناية مأخوذاً. [...] وإنه ضمن طابع الوجود الذي من شأن العناية يكمن [السبب] في أنها إنما في التزمين، في التنفيذ الذي يخصها هي تتفتح في نطاق المؤلفات العمومية الذين من شأن اليومية تختفي العناية؛ غير أن ذلك لا يعني أنها تضيع، بل أنها لم تعد تتكشف، إنها محجوبة. إن الانشغال والإحاطة (*Umgang*) يملكان مظهراً قريباً من خلو البال (*Sorglosigkeit*). "

حدّ الآن" وغيرها من الوضعيات اليوميّة هي الحوافز البدائيّة للانفعال أمام العالم المُلاقي. إتنا لا ننشغل بما هو غائب تماماً عنّا بل بما يستدعينا إليه من فرط أنّه يحضر بغيابه.

إنّ هذا المعطى الأوّلي يتحوّل للتوّ إلى خاصيّة جوهريّة للدازين ما إن تصبح هذه الزمانيّة الكيولوجية اليوميّة خيطاً هادياً لفهم اللحظات الأساسيّة لمعنى الزمان أي أبعاد الماضي والحاضر والمستقبل. إنّ هذه الأبعاد الثلاثة ستتكشف في ضوء الطابع الكيولوجي للهناّ اليوميّ بمثابة لحظات واحدة في صلب دازين واحد: بمعنى أنّ الانفصال المجرد بينها، من جهة ما هي ثلاثة أبعاد لا يمكن لها أن تلتقي في وجود واحد، سينقلب إلى سوء فهم ضدها. إنّ الدازين لا ينشغل بالماضي إلا من باب الانشغال بما هو "بعُد" (schon)، كما أنّه لا ينشغل بالمستقبل إلا من باب الانشغال بما "ليس بعُد" (noch nicht) وبما هو "آخر الأمر" (schließlich)، أمّا الحاضر فهو منشغلّ به من باب الانشغال بما "يقرب من" (nahezu) وما هو "إلى حدّ الآن" (bis jetzt) وما هو "أول الأمر" (fürs erste).

إنّ الزمانيّة اليوميّة، من حيث هي زمانيّة كيولوجية، هي إذن المصدر الذي تتبع منه إمكانيّة أصيلة لمساءلة معنى الزمان وليس أيّ مصدر آخر. إنّ ما يقود الإنسان إلى مساءلة الزمان ليس ما يحدث في الطبيعة بل ما يحركه إلى الانشغال بما يحدث له. ويقدر ما ينشغل بالهناّ اليوميّ يحدّد احتمال الدازين لزمانيته.

إنّ في هذا السياق الدقيق أتى هيدغر إلى اعتمال مسألة العناية؛ ووجه الطرافة في درس صيف 1923 هو أنّ الانشغال هو الذي يؤدّي الدور الهرمونيوطيقي الذي سيقلده هيدغر لمصطلح العناية في كتاب 1927. لذلك فالعناية لفظ مستعمل هنا تحت لواء مصطلح الانشغال ومن أجله. أمّا السياق الذي احتاج فيه هيدغر لمعنى العناية فهو بحثه عن تأويل أصيل لدلالة الوجود "في" العالم: بأيّ وجه يجدر بنا أن نأخذ معنى "في" ههنا؟ أي ضرب من الظرفيّة هي ظرفيّة الـ"في-العالم"؟

- هنا اقترح هيدغر معنى "العناية" بوصفه هو معنى الظرفيّة المقصود: إنّ معنى "في" هو معنى المُقام في العالم من حيث هو مقام منشغل بالعالم في طابع-الملاقاة الذي يخصّه (هيدغر 1923، ص 102). هذا النحو من المُقام هو العناية. بيد أنّ هذه العناية لا تكون سلوكاً انطولوجياً إلا عندما تصبح عناية بالمُقام "في" العالم أي "انشغالاً".

فإنّ الانشغال هو الذي يترجم العناية كضرب من المُقام المنشغل بالعالم إلى حركة زمانيّة. وهذا التأويل الزمانيّ للعناية هو ما يخرجها تماماً من التصوّر التقليديّ لها بوصفها فعلاً يتمّ في نطاق الوعي: إنّ معنى العناية هنا ليس ممّا يمكن لفلسفة الذات والموضوع أن تشرّاب إليه؛ إته نمط مستحدث من تأويل معنى الوجود الخاص بالدازين من حيث هو موجود يستمدّ معنى لهناّ اليوميّ الذي هو فيه من زمانيّة وجوده. إنّ اعتماد الزمانيّة مقاماً لتفسير العناية كأسلوب طريف في احتمال معنى "في" ضمن عبارة "الوجود-في-العالم" هو إذن موقف خصب لأنه مكن هذا المعنى من الإفلات من ربكة فلسفة الوعي والانكشاف في أصالة حادة. هذه الأصالة الحادة هي "الانشغال" كضرب من الوجود القادر على استيعاب جملة مظاهر الوجود اليوميّ لا بوصفه وجوداً فارغاً من الدلالة لا بدّ على الفيلسوف أن يرغب عنه بل بوصفه طبقة هرميونيوطيقيّة خفيّة لا بدّ من "ترمينها" أي لا بدّ من استكشاف زمانيته الخاصة باعتبارها الطبقة البدائيّة من "تنفيذ" الكيان الخاص بالدازين قبل أن يطمع في ارتياد وجوده الأصيل.

إنّ ذلك هو ما دعا هيدغر، في نحو من التكشيف عن وجهة وأداء إشكاليته، إلى التنبيه إلى أنّ معنى العناية لا "ينفتح" (aufgeht) إلا ضمن "الترمين" كنمط مخصوص من التحقق هو من شأن الدازين. إنّ المقصود هو أنّ اعتماد الزمانيّة خيطاً هادياً لتأويل نمط الوجود في العالم الذي من شأن الإنسان بما هو دازين وترجمة معنى "في" العالم بوصفه "عناية" إنما مكن من تنشيط طبقة هرميونيوطيقيّة ثاوية وخفيّة داخل الوجود اليوميّ الذي يعرض لنا في شكله المألوف والعموميّ بوصفه وجوداً خالياً من العناية والانشغال بنمط الوجود في العالم.

إنّ "الهنا المسطح" (nivellierten Da، هيدغر 1923، ص103) للحياة اليومية هو الذي يمنع المتفلسف من الولوج إلى نواة العناية بالعالم التي يعيشها الدازين بشكل أصلي من غير اصطلاح جذريّ بمعناها. إنّ وجاهة إشكالية الزمانية هي أنّها تمكن من تحقيق هذا الولوج إلى ما هو أصليّ في هذا الهنا اليوميّ المسطح. والنتيجة هي الكشف عن حدّة العناية بالوجود في العالم التي يعيشها الدازين اليوميّ، وذلك ما وراء الحجب التي تفلح العمومية في إرسائها كنمط وجود وحيد لكلّ دازين. وهكذا نفهم أيضاً أنّ الانتشغال الانطولوجي للدازين ليس متأثراً من حاجة صناعية يفرضها موقف "نظريّ" ما، وإنما هو صادر عن نمط من المقام في العالم يضرب بجذوره إلى عمق الهنا اليوميّ الذي يبدو في مظهره العموميّ خالياً من أيّ-انشغال. إنّ التزمين هو إذن عملية تحريك للزمان الثاوي في نواة الوجود في العالم والنهوض به بوصفه مدخلاً جوهرياً للبحث في الزمانية.

§ 2 - الانزياح من السؤال "ما هو الزمان؟" إلى السؤال "من هو الزمان؟" (محاضرة 1924)

إته بالرغم من أنّ هيدغر قد نزع مبركراً، كما رأينا للتوّ، إلى الاهتمام بموضوع الزمان والبحث في موضعه من النظر، فإنّ محاضرة 1924 مفهوم الزمان (47) إنما هي ما يعتبره الباحثون، من جهات مختلفة (كيسيل 1993: 315 وما بعدها؛ غرايش 1994 أ: 43؛ هار 1994: 67)، أول نصّ (48) كشف فيه هيدغر عن برنامج الإشكالية التي قادته إلى كتابة الوجود والزمان. - بيد أنّ المتصفح لهذا النصّ يعثر للتوّ على استعادات لا غبار عليها لمباحث أساسية عدّة كان هيدغر قد تطارحها من قبل في سياق سعيه المرير إلى ارتسام الجسم الإشكاليّ لمسألة الزمانية، والذي كان قد افتتحه منذ درس 1915. ربّ ملاحظة تفرض عليها رأساً مهمّة من نوع محدّد: أنّ نحرص في مساءلتنا لمحاضرة 1924 عن مفهوم الزمان على أن لا نحدّق فيها إلا إلى ما يُعدُّ بحقّ تقدّماً أصيلاً بالنسبة إلى ما تحقق فيما سبق من أبحاث. ونحن نفترض أنّ المكاسب المبتكرة التي ظفر بها هيدغر في هذا النصّ، وذلك من زاوية مقصودنا، إنما يمكن حصرها أساساً في ثلاثة تتعلّق بالتاريخ السريّ لحدوس هيدغر والنظام الداخليّ لإشكاليّته والمرحلة الأخيرة التي بلغتها. ونحن نوزّع هذه المكاسب كما يلي: أوّلاً معاودة جدّ مبتكرة لسؤال أغسطينوس عمّا يكون الزمان؛ وثانياً الشروع الحاسم في بلورة دقيقة لطبيعة العلاقة بين الدازين والزمان؛ وثالثاً الفلاح لأول مرّة في إيضاح طبيعة الاقتران الانطولوجي الأصليّ بين الزمانية والتاريخية.

2-1- سؤال أغسطينوس «ما الزمان؟»: معاودة السؤال

يجدر بنا أن نذكر هنا بالسياق الذي سبق شروع هيدغر في الإيفاء بهذا المطلب الأوّل؛ فلقد افتتح نصّ المحاضرة بالحرص على استبعاد الصياغة التقليدية لمسألة الزمان كما تتبدّى في مواضع ثلاثة يفترض أنّها هي البوابات السائدة على معنى الزمان، وهي اللاهوت والفلسفة التقليدية والفيزياء؛ فإنّ هيدغر لا يقصد إلى فهم الزمان انطلاقاً من "الأبد" (هيدغر 1924، ص 5؛ ت. فر. ص 33)، ولا يدّعي "تقديم تعيين نسقيّ عن الزمان صالح كلية" (نفسه، ص 6؛ ت. فر. ص 34)، ولا هو يقبل بأن يتبع الفيزيائيّ في اعتبار "القيس" هو الخاصية الحاسمة لمعنى الزمان (نفسه، ص 7-9؛ ت. فر. ص 35-36). أين يقبع معنى الزمان إذن؟- يشير هيدغر بادئ ذي بدء إلى أنّ نطاق البحث الذي يتجه نحوه ربما كان ينتمي إلى

(47) لخذ هذا النصّ هذا العنوان: "مفهوم الزمان. محاضرة أمام جمعية للاهوتيين بماربورغ". أمّا عنوانه في الألمانيّ فهو:

- *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1989). Traduit de l'allemand par M. Haar sous le titre *Le concept de temps*, in: *Cahier de L'Herne. Martin Heidegger* (Paris: Editions de L'Herne, Le Livre de poche, 1983) 33-54.

- عن فصص خاص لنصّ محاضرة جويلية 1924 "مفهوم الزمان" را: Kisiel 1993: 315-321. كذلك: Haar 1983: 52-54.

(48) يذكر المعتنون بالمتن الهيدغريّ أنّ هيدغر قد ألف في نوفمبر 1924 مقالة تشبه ان تكون الصيغة الأولى من كتاب 1927 وجه الطرافة فيها أنّها تحمل عين عنوان محاضرة جويلية 1924 أي "مفهوم الزمان". هذا النصّ الذي ينتظر أن يخرج ضمن الطبعة الكاملة بوصفه الجزء 64 منها لم يُنشر بعد. وهو في واقعه مقالة كتبها هيدغر تحت طلب أحد أتباع دلتاي هو إيريش روثاكر (Erich Rothacker) من أجل أن تظهر في مجلة يدبرها، وذلك تحت العنوان التالي: "مفهوم الزمان (تعليقات على مراسلات دلتاي ويورك)". على أنّ طول هذا النصّ وربّما "لغته الملتوية وأسلوبه المملّ" (كيسيل 1993، ص 322) قد كانت من العوامل التي حالت دون نشره. وحسب كيسيل الذي قدّم تلخيصاً شاملاً لهذه المقالة (1993، ص ص 321-357) فإنّ هذا النصّ ينمّ على أهميّة حاسمة: إنه "المسودة الأولى" (first draft) عن كتاب الوجود والزمان، الذي يبدو أنّ فقرته 77 هي بمثابة استئناف مكثّف له (كيسيل 1993، ص ص 321-322). أمّا في غياب التوفر على نصّ هذه المقالة الخطيرة فنحن نفترض أنّه يمكننا من غير مشاحة أن نعتبر نصّ محاضرة جويلية من عام 1924 نفسه بمثابة "النسخة الأولى" من كتاب 1927، أو عبارة رشيقة لغادامير هو "الصورة الأصلية" (Urform) منه (ذكره كيسيل 1993، ص 315)؛ وهو افتراض نجد له بعض التصديق في كرون كيسيل نفسه (1993، ص ص 315-321) يعرض إلى محاضرة جويلية هذه في نفس الإطار الذي عرض فيه إلى مقالة نوفمبر، أي في نطاق ما يسميه "المسودة اللتانائية" من كتاب 1927، وذلك يعني أنّه يقرّ ضمناً بأنّ النصّين قد كُتبا بوصفهما صغيتين متفاوتتين من "مسودة" واحدة، ليس من الصدفة في شيء أنّهما يحملان العنوان ذاته، أي "مفهوم الزمان".

ما تعود على تسميته منذ 1919 بعبارة "العلم-الأصلي" (Vorwissenschaft) (نفسه، ص6؛ ت.فر. ص34). وبالرغم من أن هيدغر إنما يبدأ فحصه لمسألة الزمان بالإشارة إلى أن الاهتمام بهكذا مسألة، إنما ازداد على إثر حدث علمي، هو ظهور النسبية مع أينشتاين، فإن هذا التلفت صوب بضاعة العلماء (49) في حد الزمان، إنما أتاه في معرض توطئة عن الزمان كما يصادف في الحال اليومي، وليس من جهة تفكر ابستمولوجي (نفسه، ص7؛ ت.فر. ص35).

إنه في سياق الإعراض عن هذا التصور الطبيعي لمعنى الزمان وبخاصة ضمن انكباب طريف على مسألة الزمان في بعده اليومي، وهو بعد تحت وطأة ذلك التصور الطبيعي، إنما أتى هيدغر إلى معاودة مبتكرة للسؤال عن معنى الزمان من النقطة التي بلغها أغسطينوس (50): ونحن نفترض أنه لم يلجأ إلى استشارة القديس أغسطينوس في ماذا هو الزمان، إلا من أجل أنه يمتلك قرابة داخلية مع نوع الأسئلة التي أخذ يصرفها في شأن الزمان. إنه داخل هذا الاقرب بالذات ينبغي أن نفهم استعادته لوضع الإشكال كما تفكر به أغسطينوس: هذا الذي يبدو أن نصته في الزمان ينطوي على عين الخاصية التي ميّز بها هيدغر (1924، ص7؛ ت.فر. ص35) قوله ههنا في مفهوم الزمان: أي أنه ليس يشترك مع الفلسفة إلا في كونه ليس لاهوتا.

ولكن ما الخاصية التي ينطوي عليها رأي أغسطينوس (51) في الزمان بحيث حركت هيدغر إلى

(49) بل إنه إنما يختتم هكذا ملاحظة خارجية بإرجاع نواة هذا القول النسبي في الزمان، إلى ما أثبتته أرسطو بعد، في المقالة الرابعة من كتاب الطبيعيات. إنه لم يبذل أي مجهود واضح للتعرف إلى طرفة المفهوم النسبي للزمان، ولا حاول أن يبني الإمكانية الفلسفية التي ينطوي عليها. بل على العكس من ذلك إنما يذهب إلى أن انشتاين، والفيزياء الأثمة حداته، هما في تلك الفلسفة الطبيعية التي سنّها أرسطو "تقليدا" جوهريا لكن تفكر غربي لاحق في حد الزمان. والعنصر الذي صار نواة لا يخرج عنها أي تحديد للزمان هو حسب هيدغر أن الزمان يقاس، وينقسم ويتكرر: إنه لا يكون إلا بحسب القبل والبعد، وليس يعطي عن هكذا أمر مثالا أوجه مما تعطيه الساعة. فالزمان لدى أرسطو أو انشتاين إنما هو زمان مقيس، مكتم ودوري. إن رأي الفيزياء في الزمان إنما هو هو، لم يطرأ عليه تغيير جوهري منذ الاغريق. را: هيدغر 1924، ص7-8؛ ت.فر. ص35.

(50) علينا أن نشير هنا إلى أن هيدغر قد سبق له أن خصص درس صيف 1921 لدراسة أغسطينوس وذلك تحت عنوان **أغسطينوس والإلاطونية المحدثّة (Augustinus und der Neoplatonismus)**. لكن غرض ذلك الدرس قد كان، كما يقول عنوان لفصل لرئيسي، "تأويل فينومينولوجي للمقالة العاشرة من الاعترافات (Phänomenologische Interpretation von Confessiones Liber X)" (هيدغر 1921: 175)، أي بمصطلح تلك الفترة "نقض الاعترافات X (Zur Destruktion von Confessiones X)" (هيدغر 1921: 247)، وتملك "التجارب الأصلية" التي طمرها التراث، ننكر منها بخاصة "معرفة النفس (das Wissen um sich selbst) (نفسه، ص178) و"معنى البحث" (was heißt suchen? (نفسه، ص189)، و"كيفية السؤال والسماع" (das Wie des Fragens und Hörens)، و"الاهتمام" (Bekümmertsein: das curare) (ص205)، و"مشكل "أنا موجود" ("ich bin") (ص212)، وعلى وجه الخصوص "التلفت المستطلع/الفضولي نحو العالم" (das neugierige Sich-Umsehen in der Welt) (ص224).

(51) عن رصد خاص لدلالة سؤال أغسطينوس عن الزمان وطرافته "المعاصرة"، كما عرضه في المقالة XI من كتاب **الاعترافات**، انظر بخاصة: Ricoeur 1983: 21-65. رب دلالة يمكن استجماعها في المقومات التالية: (1) السياق. أن طرح مشكل الزمان قد جاء في نطاق البحث عن "معنى" جملة من الآيات المقدسة المتعلقة بسر "التكوين"، ومن ثمة بطبيعة العلاقة بين "الأبد" و"الزمان" (الفصول 1-13 و 29-31؛ 2) سبيل البحث. أن فهم سر التكوين لا يأتي من كتاب (كتاب موسى) أو لغة (لا عبرية ولا يونانية ولا لاتينية ولا بربرية) بل من "باطن النفس" (الفصل 3؛ 3) رهان البحث. فمن أجل أن العالم لا "يوجد" إلا لأن الرب "موجود" (الفصل 4) وأن "خلق" العالم ليس سوى مفعول عن "كلمة" الرب (الفصل 5)، وأنه من ثمة "يستحيل أن نتصور كلمة الخلق خاضعة لقانون الزمان" (الفصل 6)، فإن رهان مضاعف: من جهة، أن نفهم أن "الأبد الرباني يوجد خارج الزمان" (الفصل 9)، ولكن بخاصة من جهة أخرى، أن نطرح "مشكل الزمان" في ضوء تباينه المحرج والمملغز عن "الأبد" (الفصول 14-28؛ 4) الطرافة. الكشف عن طابع "اللغز" (énigme، aenigma) الذي يحفّ بمعنى الزمان حسب تعبير أغسطينوس نفسه (الفصل 22)، أو الطابع "المعضلي" (aporétique) للزمان حسب صياغة رشيقة لبول ريكور، وهو يظهر حسب هذا الأخير في مظهرين: من جهة، معضلة وجود أو عدم وجود الزمان (الفصل 14)، ومن جهة، معضلة قياس الزمان مع الإقرار بأن الزمان لا امتداد (extension) له (الفصول 15-16؛ 5) الأطروحة. وهي عبارة عن حلّ مزدوج للمعضلتين المشار إليهما: من

استلهامه والتلقت نحوه؟(52) - ربما يمكننا أن نثبت مظهرين لهذه الخاصية، وذلك بالنظر آلي مطلوب هيدغر: أولهما أن زمان أغسطسونوس زمان غير مقيس ولا مكمّم ولا منقسم ولا هو بذلك كله زمان طبيعي، وهذا يعني رأساً أنه غير مطروح في فلك الفلسفة الطبيعية ولا هو راجع إليها بالنظر؛ وثانيهما أنه زمان يلاقى ويُفحص عمّاداً يكون، في نطاق مساعلة نمط الوجود الذي ارتضاه الفلاسفة القدماء للمسمّى من بين الموجودات باسم "الإنسان"، ونحن نمط وجود النفس: إنه زمان ملاصق للموجود الذي يوجد "على نمط النفس". ولأن هيدغر إنما يطمح إلى رسم قول في الزمان من حيث هو يلاقى الموجود الذي هو الإنسان من جهة نمط الوجود الذي من شأنه، فإنه لم يعثر في مصنفات القدامى عن الزمان مصنفًا قطع خطوة طريفة في وضع الإشكال أو استنبق الأفق الذي يحتاجه كما نصّ أغسطسونوس.

إنّ مطلبنا الآن هو الفحص عن الشاهد الذي استقاه من اعترافات أغسطسونوس، وعن السياق الذي أفضى إليه، وذلك قصد تعيين نوع الوظيفة الإشكاليّة التي أداها في بلورة إمكانيّة ارتسام انطولوجي للعلاقة بين الدازين والزمان، ومن ثمة التكتيف عن خطة هيدغر في تمكك التاريخ السريّ لإشكاليته.

من المهمّ أن نذكر هنا أن السياق الذي أتى فيه هيدغر (53) إلى مطارحة سؤال أغسطسونوس عن الزمان هو شروعه الطريف في مساعلة حادّة لمعنى الزمان كما يُصادف في بعده اليوميّ، أي من حيث هو أن تعيّن الساعة. إنه لم يرجع إلى كتاب الاعترافات بحثاً عن سند نظري لمشكل نظري، بل إنّ رجوعه نفسه هو موقف ينمّ على طرافة خاصّة، إذ أنه إنما في نطاق مساعلة مبتكرة للمعنى اليوميّ للزمان بما هو أن يُعاش، هو عرض إلى سؤال أغسطسونوس. لقد انقلب اليوميّ هنا إلى مدخل وجيه لاستئناف أحد أكثر المسائل التقليديّة صعوبة. إنّ مقصود هيدغر هو استعادة استشكل معنى الزمان من النقطة التي توقفت عندها محاولة أغسطسونوس. وذلك يعني أمرين هامّين: أولاً أنّ سؤال أغسطسونوس عن معنى الزمان ليس، كما يُتلقى عادة، طرحاً لاهوتياً أو صوفيّاً، وإنما هو أقصى محاولة أتاها القدماء في مساعلة الزمان، وذلك من حيث أنه دفع بالبحث جهة التفقيس عن المقايسة الخفيّة والعنيدة بين النفس والزمان إلى أقصاها؛ وثانياً أنّ مساعلة أغسطسونوس للزمان إنما تتوقّف بعدّ على خطوات اصطلاحية بكر لابدّ من استصلاحها، وذلك من حيث أنها قد بلغت بواسطة معنى "التأثر" (affectionis) مبلغ الإشارة

جهة، حلّ معضلة وجود أو عدم وجود الزمان بالزعم بأنه لا يوجد ثلاثة أبعاد منفصلة للزمان بل بعد واحد هو "الحاضر" في أزمان ثلاثة هي حاضر الماضي أو الذاكرة وحاضر الحاضر أو الرؤية المباشرة وحاضر المستقبل أو الانتظار (الفصل 20)، ومن جهة، حلّ معضلة قيس الزمان بالزعم بأنّ المشكل ليس من شأن الطبيعيات (الفصل 24) بل أنّ النفس وحدها هي منبع أي معنى لامتداد الزمان ومن ثمّ هي مقياس قيسه، وذلك من خلال الافتراض بأنّ الزمان ليس سوى "تمطط (distension) النفس" (الفصل 26)، وهو ما ينتج عنه أننا نقيس الماضي بواسطة "التذكّر" والمستقبل بواسطة "الانتظار" والحاضر بواسطة "الرؤية المباشرة".

(52) عن قراءة هيدغر لأغسطسونوس را: Ricoeur 1983: 41، 121، 156-161، 285؛ 1985: 113، 138، 157، 165، 249، 415.

(53) هيدغر (1924، ص 9-11؛ ت ف ص 38-39): "إنّ لتعيين البدائيّ الذي تقوم به الساعة في كلّ مرة، ليس الإخبار عن كمّ- طان، عن كمّيّة الزمان لجاري حاضراً، وإنما عن تقيّبات الآن في كلّ مرة [...] ما هو الآن؟ هل لتوقّف على الآن؟ هل لنا هو الآن؟ هل كلّ لآخر هو الآن؟ لبيت شعري، إنّ للزمان هو إنّ أنا نفسي، وكلّ لآخر هو الزمان [...] هل لتوقّف على وجود الزمان وهل أنا أقصد نفسي ضمن الآن؟ هل لنا نفسي هو الآن وهل للذّنين هو الزمان؟ لم إنّ للزمان نفسه، في النهاية، هو الذي يكتسب فينا لساعة؟ إنّ أغسطسونوس قد دفع بالسؤال، في لكتاب XI من اعترافته، إلى حدّ [سؤال] هل إنّ للروح ذاته هو للزمان. وأغسطسونوس قد ترك السؤال مطروحاً عند هذا الموضع [قل: ...] ما تلخصه: "فيك، روحي، قيس الأزمان؛ أنت قيس إذا أنا قيس للزمان. لا تعرّضني بالسؤال: كيف ذلك؟ لا تعرّضني بي من أجل لتلقت عنك بواسطة سؤال كاذب. لا تستنّ على نفسك لطريق ببيلة ما يمكن أن يكون من شأنك أنت ذلك. إنه فيك، وأنا قول ذلك دوماً مرة لآخرى، فيما قيس للزمان؛ إنّ الأشياء لتي تلاهيك وهي تمرّ لتضعك في وجدان (Befindlichkeit) ما، هو الذي يبقى في حين إنّ هذه تقني. إنّي قيس لوجدان ضمن للذّنين (Dasein) الحاضر، وليس الأشياء لتي تمرّ، حتّى ينجس (entstünde). إنّ وجداني لتقني (Mich-befinden) ذاته، أنا أعلوه، قيسه، عندما قيس للزمان."

عن ترجمة تاريخيّة وغير تأويليّة لقولة أغسطسونوس را:

البكر إلى "الوجدان" (Befindlichkeit) الذي يفضي إلى احتمال وجود الزمان بوصفه هو عينه وجود النفس. - والمتصفح للترجمة التي يقرؤها هيدغر لقولة أغسطينوس يجد أنه قد أجرى عليها ضمناً انزياحات خطيرة هي التي عيّنت الوظيفة الإشكالية المستترة منها. إنها انزياحات من "النفس" إلى "الذازين"، ومن affectionis بمعناها التقليدي (1926: 139) أي بما هي استعداد أو حال من أحوال النفس هو التأثير أو الانفعال إلى Befindlichkeit بمعناها الفينومينولوجي لدى هيدغر أي من جهة ما هي نمط وجود يومي للذازين (هيدغر 1924، (54) (ص 14) (55)، وأخيراً، وإنْ يشكل أقلّ سطوعاً، من "القيس" إلى "المعاودة". إنْ سؤال أغسطينوس عن معنى الزمان قد تحول من سؤال تطرحه النفس على نفسها من جهة ضرب الانفعال الذي يتركه الزمان فيها ويجد في المقايضة المتبادلة بين وجودي الزمان والنفس حدّه الأقصى، إلى مسألة لضرب الآن اليومي الخاص بالذازين بوصفه يستمدّ وجوده من "وجدان" (Befindlichkeit) الأنا ضمن "معاودة" وجود الزمان. إنْ هيدغر إنما يكرّر هنا على نحو جذري ما أودعه أغسطينوس على جهة أسئلة وإشارات بكر: فبدلاً من مذاكرة النفس للزمان في ضرب من حديث النفس الصامت، صار الأمر متعلقاً تعلقاً انطولوجياً صرفاً بتعيين العلاقة الأساسية ما بين الذازين والزمان.

إنْ هيدغر إنما يجدر اعتبار أغسطينوس النفس نطاقاً لمسألة الزمان، فيطرح الموجود الإنساني على أنه المقام الأصلح من أي موجود غيره، للسؤال عن معنى الزمان. ولذلك لا مفرّ من أن يظهر الذازين، في وجه من وجوهه، كبديل للنفس (56)، يتقرّد عنها بآته أكثر وجاهة أي جذرية لمطارحة معنى الزمان. بيد أنّ هيدغر إنما لا يهتم بهذا الوجه من الإشكال بعد، بل هو في هذا الرسم الأولي لصعوبة القول في الزمان، إنما يحرص بخاصة على تفريق هذا المنحى الذي مشى فيه أغسطينوس عن التمشي الذي ينسبه ضمناً إلى أرسطو، والذي وطّدت النسبية صيغة راهنة عنه.

لكن هيدغر ورغم تلفّته الأساسي صوب سؤال أغسطينوس في الزمان، فهو لا يلبث أن ينبّه على الحدّ الذي توقف عنده مسألته. فما هي حدود أغسطينوس؟ - إنّه توقف عند مسألة وجه التماهي المحرج بين معنى وجود الزمان ومعنى وجود النفس في كلّ عملية قيس للزمان. بيد أنّ اتّخاذ القيس مقاماً أساسياً لتدبير معنى الزمان هو الانحراف الأكبر الذي منع أغسطينوس سلفاً من التحديق إلى المعنى الأصيل للزمانية. إنْ سؤال أغسطينوس لمعنى الزمان، على طرفته، قد ظلّ يحاول استقهام معنى الزمان بواسطة مصطلح تقليديّ يجد في القيس بنيته الخاصة. إنْ خطة هيدغر هي إذن في معاودة سؤال أغسطينوس عن الزمان، ولكن من جهة إشكالية غير جهة القيس: إنْ الجهة الجديدة هي "معاودة" الزمان اليومي بوصفه نمط وجود مقومّ لمعنى الذازين بما هو كذلك. لقد نبّهنا أغسطينوس إلى أنّ الزمان إنما يقيم مع النفس تجارة وجود جذرية لكنه لم يكن يتوقّر على نوع الاستشكال القادر على النهوض بتبيين كاف لطبيعة ذلك الوجود. إنْ حدود أغسطينوس إذن ليست ناجمة فقط عن اتّخاذ القيس بنية للزمان، وإنما عن كونه لا يملك استبصاراً أصلياً لطبيعة وجود "النفس" ذاتها. ذلكم أمر لن يصبح في الإمكان إيصاره إلا في أفق الانطولوجيا الحديثة (57).

(54) يقول هيدغر 1924، ص 14: "إنّه ليس ثمة ضمن وسطية الذازين اليوميّ أيّ تفكر في الأنا والهو، وعلى ذلك فالذازين يملك (hat) نفسه. إنّه يجد (befindet) نفسه عند نفسه. إنّه يلقي نفسه هنا مع ما من عادته أن يتعلّق به."

(55) Kisiel، 1993، ص 316.

(56) هذا التطابق الإشكالي الضمني بين "الذازين" و"النفس" نجده يتكرّر في الفقرة 4 من كتاب الوجود والزمان (1926)، ص 14 بت. فر. ص 38.

(57) إنْ علينا أن نسأل: إلى أيّ حدّ يمكن أن نقبل بوجاهة تخريج هيدغر لحدود أغسطينوس؟ - إنّ الإجابة عن هذا السؤال قد كانت لأحد رمات كتاب ريكور الزمان والسرد. ونحن قد نحصى هنا ملمحين من هذه الإجابة كما يلي: (1) لأنّ تفكير أغسطينوس في الطابع الثلاثي للزمان بوصفه تمطّط النفس هو "سمة العبقريّة (le trait de génie) التي من شأن المقالة XI من كتاب

2-2- الدّازين والزّمان:

يمكننا أن نردّ خطة هيدغر في تدبير طبيعة العلاقة بين الدّازين والزمان إلى خطوتين رئيسيتين هما: أولاً ترتيب السياق الأولي لفتح إمكانية العلاقة بين الزمان ونمط وجود الدّازين، وذلك بالانكباب على تحقّق "الأنا موجود" التي من شأن كلّ ما بوصفه يوقر بعد صيغة بدائية عن الاقتران الأصليّ بين الزمان والدّازين؛ وثانياً التّكشيف عن المظاهر الأساسية للطابع الزمانيّ للدّازين كما تتبدّى بخاصة ضمن تأول هيدغر في ظاهرتي "الموت" و"المستقبل".

أ- الاقتران بين الأنا موجود والوجود-الزمانيّ

إنّ وجه الطرافة هنا إنما يكمن في كون هيدغر يفترض أنّ مساعلته عمّا يكون الزمان هي التي قادته إلى الفحص عن الدّازين بما هو البديل الاصطلاحيّ الذي يعتمده للإشارة إلى عبارة "الأنا موجود" الحديثة. إنّه من البحث في معنى الآن اليوميّ بما هو نمط وجود مخصوص انساق هيدغر إلى البحث في ماذا يكون الدّازين، وذلك يعني أنّ الخطة هي من الزمان إلى الوجود، من الآن إلى الزمان، ومن الآن اليوميّ إلى الأنا موجود الانطولوجيّة. إنّ علينا أن نستفهم للتوّ عن الصعوبتين التاليتين: أولاً كيف سلك هيدغر من "الأنا موجود" الديكارتيّة إلى الدّازين؟ وثانياً ماذا يعني هيدغر بمصطلح "الوجود-الزمانيّ" وبأيّ وجه هو الوصف الأساسيّ لوجود الدّازين؟

من اللافت للنظر أنّ هيدغر (58) يستعمل عبارة "أنا موجود" (Ich bin) من غير أيّ إحالة صريحة على ديكارت، بل ينزع إلى استعادة هذا الإقرار بوصفه واقعة عيانية بعامة. على أنّ المتصحّح لدرس شتاء 1923-1924 الذي لقاّه هيدغر بعنوان "مدخل إلى البحث الفينومينولوجي" (59) يقف على أنّ محاضرة جويلية 1924 إنما تأتي في عين السياق الذي تعرّض فيه هيدغر إلى الانطولوجيا الديكارتيّة: ضرورة الاستئناف الأصليّ للموقف الانطولوجيّ الديكارتيّ بوصفه مطلباً داخليّاً للمسألة نفسها. بيد أنّه من الحقيق بنا أن ننّه إلى أنّ بين هذين النصّين فرقا لطيفاً لا بدّ من وضعه في الاعتبار:

الاعترافت، لذي سوف ينخرط في إثرها هوسرل وهيدغر ومارلوبنتي (1983: 41)؛ (2) أنّه يمكننا أن نرسم 'فينومينولوجيا في لزمان' تمتد من "أغسطينوس إلى هوسرل وهيدغر"، وذلك من حيث أنّ هؤلاء الثلاثة يشتركون في محاولة للتخلّب على صعوبة ولحده هي "استحالة فينومينولوجيا محضة في الزمان (impossibilité d'une pure phénoménologie)" (نفسه، ص156)، أي قدرة على عرض بنية لزمان بشكل حتمي وبنون أيّ سقوط في معضلة جديدة، بمعنى أنّ الطابع المعضليّ للزمان الذي كشف عنه أغسطينوس له طابع "نموذجي" (exemplaire) بالنسبة إلى بحوث هوسرل وهيدغر (نفسه). وهذا النقاش سوف نعود إليه في مواضعه.

(58) يقول هيدغر (1924، ص ص 11-12؛ ت.فر. ص ص 38-39): "إنّ السؤال عمّا يكون الزمان قد أحال بحثنا على الدّازين، إذا كان مقصوداً بالدّازين الموجود في وجوده، الذي نعرفه بوصفه الحياة الإنسانيّة؛ هذا الموجود في استمراريّة (Jeweiligkeit) وجوده، الموجود الذي يوجد كلّ ما، الذي يقصد إليه كلّ ما ضمن العبارة الأساسيّة: أنا موجود. إنّ عبارة "أنا موجود" إنما هي العبارة الأصليّة عن الوجود عن الطابع الذي من شأن دازين الإنسان. هذا الموجود يوجد في كلّ مرة بوصفه لي (meines)."

ولكن هل كان يُحتاج إلى هذه المداولة المسهبة، حتى نعثر على الدّازين؟ ألم تكن تكفي الإشارة إلى أنّ أفعال الوعي، العوارض النفسيّة، إنما توجد في الزمان، - حتى ولو كانت هذه الأفعال تتوجّه بحسب أمر غير متعّين هو ذاته بواسطة الزمان؟ إنّها لطريق ملتوية. لكنّ السؤال عن الزمان إنما يتطلّب، حتى يظفر بإجابة من هذا النحو، أن تصبح الضروب المختلفة من الوجود-الزمانيّ مفهومة انطلاقاً منه؛ ومن ثمة، أن يجعل اقترانا ممكناً بين ما هو في الزمان وما هي الزمانيّة الأصليّة، منظوراً منذ البدء.

إنّ زمان طبيعياً من حيث هو معروف ومتكلم فيه منذ أمد طويل قد قرر إلى حدّ الآن الأرضيّة من أجل تفسير الزمان. إنّه إذا كان الوجود الإنسانيّ إنما يوجد في الزمان بمعنى مخصوص، بحيث أنّه يمكن لِمَا هو الزمان أن يصير مقروّة ضمنه، فإنّه ينبغي لهذا الدّازين أن يكون مخصّصاً في التعيينات الأساسيّة لوجوده. إنّه ينبغي عندئذ تحديداً أن يكون الوجود-الزمانيّ - متى فهم حقاً - هو العبارة الأساسيّة للدّازين بالنظر إلى وجوده. على أنّ ذلك يحتاج أيضاً إلى تكشيف أوليّ عن بعض البنى الأساسيّة للدّازين ذاته.

(59) را:

ففي حين ينزع هيدغر في درس شتاء 1923-1924 إلى "نقض" الأنا أفكر أو الوعي كما صار يُقال مع هوسرل (هيدغر 1923-1924، ص 260) بوصفه يمثل، في الفلسفة الحديثة، المقام الانطولوجي الأساسي للتفكير في الدّازين، نلاحظ أنه يحرص في محاضرة جويلية 1924 على تملك عبارة "الأنا موجود" بوصفها هي، وليس الوعي، العبارة الأساسية لوجود الدّازين (60). ومن اللافت للنظر أنّ "النقض" التاريخي للانطولوجية الديكارتية أمر لا بدّ منه في الحالتين، وذلك طالما أنّ العودة إلى ديكارت إنما هي إمكانية ثابّة في طبيعة المسألة المطروحة نفسها وليس فضولا تاريخياً (61).

إنّ الدّازين هو في بعده العياني "أنا موجود"؛ وليس ذلك خاصيّة نادرة وإنما هي معطى عيانيّ لكلّ موجود يجزّ في نفسه إمكانية أن يصبح "أنا موجوداً" (هيدغر 1923-1924، ص ص 287-288). من أجل ذلك فالدّازين هو "أنا موجود" أخطأ ديكارت (نفسه، ص 250، 268) اللولج إليه من فرط احتكامه إلى مسألة "الأنا أفكر" بوصفها الحقل الذي يكون داخله أيّ "يقين" بوجود الإنسان. ربّ إخلاف لا يبدو أنّ هوسرل قد نجا منه (هيدغر 1923-1924، ص 267-268). وإنّ مهمّة هيدغر (نفسه، ص 270) إنما تكمن في استئناف هذا الأنا موجود المغفول عنه في الانطولوجية الحديثة والتكشيف عنه بوصفه هو، وليس الأنا أفكر، الممكن الأصيل للدّازين. إنّ خطة هيدغر هي رفع الأنا موجود ضدّ الأنا أفكر، وذلك انطلاقاً من أنّ الأنا أفكر بما هو وعي ليس سوى أحد إنمات الأنا موجود، بل هو علامة على "حركية أساسية للدّازين" (هيدغر 1923-1924، ص 284) لم يقع الكشف عنها بعد. هذا النمط الأصليّ من وجوده هو ما يسمّيه هيدغر باسم الدّازين. إنّ اصطلاح الدّازين قد أتى إذن بمعنى ما نتيجة "نقض" حدّ (هيدغر 1923-1924، ص 113) للتصوّر الحديث للكيان الإنسانيّ بوصفه وعياً، أي بوصفه أنا أفكر، وذلك بالحفر عن الأنا موجود الذي يطمسه.

ولكن كيف تخلص هيدغر من نقد الغفول الحديث عن الأنا موجود تحت وطأة الأنا أفكر، إلى الانشغال بصلة الأنا موجود بالزمان؟ - لا بدّ أن نذكر هنا بأنّ درس شتاء 1923-1924 قد تضمّن بعدّ تنبئها إلى غفول ديكارت عن الدور الخطير للزمان في تدبير معنى الأنا موجود (هيدغر 1923-1924، ص 283)؛ وذلك يعني أنّ الاستطراد الذي قام به عن الأطروحة القائلة بأنّ أفعال الوعي إنما توجد بعدّ في الزمان، ومن ثمة أنّ الوعي هو أرضية تفسير معنى الزمان، هو مناظرة صامتة واعتراضية مع هوسرل، وبشكل بعيد مع ديكارت، - هوسرل الذي لنن لم تر أبحاثه في الوعي بالزمان النور إلا في وقت لاحق، فأبها معروفة بعدّ لدى هيدغر.

إنه في هذا السياق الدقيق ينبغي أن نضع إعراض هيدغر عن تفسير الزمان من طريق الوعي، وذلك من قبل أنه يفترض أنّ الوعي ليس بالمقام الأصليّ لمعنى وجود الموجود الذي هو الإنسان، بل هو مقام مشتقّ من أرضية سابقة عليه هي ما يعنيه الدّازين. ووجه الطرافة هنا هو أنّ هيدغر يتخذ من الوجود اليوميّ مدخلاً أساسياً للفحص عن العلاقة بين الزمان والدّازين: إنّ الإنسان لا يكتشف وجوده حين يفكر بنفسه وإنما حين يسائل الآن الذي هو فيه في كل مرة. إنّ الأنا موجود ليس قضية فكرية محض وإنما هي تجربة عيانية محض. هي واقعة لا يصلح الوعي لفهمها لأنها لا تتأسس على التفكير وإنما على نمط الوجود الخاصّ في كل مرة. إنّ الآن اليوميّ يمكن أن يساعدنا على اكتشاف الأنا موجود

(60) فا: Pöggeler 1989: 31.

(61) يقول هيدغر 1923-1924، صص 106-107: "إنّ الطريقة العينية لوجود العناية بالمعرفة المعروفة، التي ضمنها يفتح الوعي بوصفه حقلاً [للمسألة]، إنما هو معطى لنا بشكل بيّن في المبحث الديكارتية. وإنه ينبغي في هذا الموضوع من بحثنا أن نقوم بتدبير أساسي: ألا وهو علاقة بحثنا مع [العنصر] التاريخي. إنكم ترون ممّا قيل أنّ العودة إلى العينية التاريخية للعناية ليس صدفة، بل يفرضه معنى التفلسف، في معنى أنّ هذه العناية إنما هي مقصود إليها في كل مرة ضمن أصليتها وحسها التاريخي. إنّ ديكارت وهوسرل ليسا هنا أيّ مثليّن نشاء عن استحضارات ما لما ننقله عن العناية، بل هما إمكانيات وجود للعناية ذاتها."

الثاوي فينا؛ من أجل ذلك هو يستطيع من ثم أن يوقر أرضية لتفسير الزمان لا في معناه التقليدي أي كزمان طبيعي وإنما من حيث هو خاصية حاسمة لنمط من الوجود الخاص بنا من حيث أن كلاً منا أنا موجود في كل آن. وهكذا بدلاً من اعتبار الأنا موجود كوجيطو يجدر بنا أن نصره بوصفه "وجوداً- زمانياً (Zeitlichsein)": إن الأنا موجود الخاص بكلّ منا هو في كل مرة وجود أني أي نوجده في كلّ آن وفي كلّ مرة. إنه وجود لا نستتبه من التفكير وإنما نلتقطه من العيانة اليومية. إن عبارة "الوجود- الزماني" منحوتة هنا من أجل التغلب على معنى الظرفية المكانية التي تعلق بعبارة الوجود "في" الزمان: إن الإنسان يوجد "في" الزمان ولكن بمعنى مخصوص تماماً؛ ووجه الخصوصية هنا هو بخاصة أن الإنسان في نمط وجوده الخاص وجود-زماني أي يتهيكل من الداخل بدلالة الزمان. وقد اعتمد هيدغر لإيضاح هذا المطلب على الوجود اليومي حيث يباشر كلّ منا الآن العياني الذي هو فيه في كلّ مرة، الوجود اليومي من حيث هو في قراره أكبر آية على أن الإنسان لا يوجد "في" الزمان مثل الطبيعة وإنما يوجد بوصفه وجوداً-زمانياً أي يستمدّ من معنى الزمان نمط وجوده. من أجل ذلك هو يقرّ بأن الوجود- الزماني هو العبارة الأساسية حول وجود الدازين. وهي أساسية من قبل أنها هي التي تحدّد التعينات الحاسمة لوجوده، أي تلك التي منها يستمدّ كل نمط من الوجود اليومي دلالاته ووجاهته.

أما طرفة هذا التمشّي فتمثّل في اعتبار الكشف عن الوجود-الزماني الذي من شأن الإنسان بوصفه شرطاً حاسماً لاستبصار المعنى الأصيل للزمانية بعامّة. إن مصطلح الوجود-الزماني ليس حيلة مؤقتة لتفسير ضرب من معنى الزمان هو زمان الموجود الذي هو الإنسان فقط بل هو حسب هيدغر شرط إمكان الولوج إلى معنى الزمانية نفسها بعامّة. وإن ذلك لآية على أن مبحث الوجود-الزماني إنما ينطوي على أولية هرمينوطيقية ومن ثمة على حاجة ملحة لا بدّ من الإيفاء بهما. - وإن علينا فيما يلي أن نتابع طريقة هيدغر في النهوض بتكشيف خاص عن طبيعة الدازين بوصفه "وجوداً-زمانياً" من خلال تأوله الطريف لظاهرتي "الموت" و"المستقبل".

ب- استباق الموت أو الوجود-نحو-النهاية:

كيف أتى هيدغر في محاضرة 1924 إلى الخوض في مسألة الموت؟- هو ينطلق من التنبيه إلى أن الدازين ليس يمكن أن ينكشف بوصفه وجوداً-زمانياً إلا إذا وقفنا على البنى الأساسية لوجوده، وهو يحصرها في البنى التالية: "الوجود-في-العالم" و"الوجود-مع-الغير" و"الكلام" و" الوجود-في-كلّ- مرة" و"اللهم" و"العناية" و"الوجدان" وصيغة "وُجد" (es sein) (هيدغر 1924، صص 12-14). بيد أن اللافت للنظر هو أنه ما كاد يفرغ من إيضاح هذه البنى - إيضاحاً أخذ شكل أطروحات مرسلّة - حتى أخذ ينبش عن المسبّقة الخفية التي تشدّ هذه البنى سلفاً. وإته في هذا السياق الدقيق أتى هيدغر إلى افتراضه الأساسي: أن الموت هو المسبّقة الأصلية لنمط وجود الدازين في الزمان. وإن علينا الآن أن نفحص عن التأويل الانطولوجي لظاهرة الموت بوصفها تؤدّي لدى هيدغر في هذه الفترة دور المدخل الأصيل إلى التكشيف عن مسألة الزمانية، وهو حسب ريكور ما يفرّق بين تأويلي كل من هيدغر وأغسطينوس(62).

إته يمكننا بلا مشاحة أن نفترض أن فهم تاويل هيدغر(63) لظاهرة الموت كخيوط هاد بلورة مسألة الزمانية، إنما يتوقف على مدى استبصارنا لثلاثة مصطلحات هي تواليا "الإحداق" و"الاستيقاق" و"الفوات" من حيث هي أنماط متواشجة يعتملها الدازين في نمط الوجود الذي من شأنه بما هو "وجود- نحو-النهاية".

ما هو "الإحداق" (Bevorstehen)(64)؟- ما هو مُحَدَقٌ هو ما يوشك أن يقع. الإحداق هو نمط ظهور الموت في أفق الدازين. إن الموت يوشك أن يقع في كل مرة. وشك الوقوع هذا هو المعنى الحاد للإمكان الأقصى. إن الموت مُحَدَقٌ دوماً لأنه الإمكان الأقصى لوجود الدازين. ذلك يعني أن نهاية الدازين أي موته ليس حدثاً متأخراً يضاف إلى جملة أحداث سابقة بل هو إمكان يثوي في نمط وجوده منذ البداية. هذا هو المعنى الأصيل للإقرار القديم بأن الإنسان موجود "مأنت" أي أنه موجود من شأنه أن يموت. الموت خاصة هذا الموجود وليست عارضاً يعرض له من خارج. الإحداق هو نمط حضور الممكن الأقصى الذي من شأن الدازين. من أجل ذلك ينبئ هيدغر إلى أن الدازين يملك في كل مرة "علماً" بموته؛ إته على علم بأنه يوماً سيموت. إته يعلم على جهة الإمكان الأقصى بأن الموت لا ريب فيه.- وإن الطريف هنا هو تأويل هيدغر لهذا الضرب من العلم بأن الموت مُحَدَقٌ تَأُولاً خَرَجَ فيه مسألة "اليقين" (Gewißheit) تخريجاً لافتاً للنظر: إته في سياق تفسيره لظاهرة الموت وليس في إطار ايبستيمولوجي إنما أتى هيدغر إلى الاهتمام الموجب بمعنى اليقين بوصفه معنى من معاني وجود الدازين(65). وهو سيفترض صراحة في درس صيف 1925 أن يقين الكوجيطو بأنه موجود ليس سوى

(63) هيدغر(1924، صص16-17؛ ف.ب.ص 42-43): "إن نهاية الدازين الذي يخصني، موتي، ليس أمراً تنقطع عنده ذات يوم جملة المجري، وإنما هو إمكان عنه يعرف الدازين شيئاً ما، بوجه أو بأخر: إته الإمكان الأقصى الذي يخصه، والذي يمكن أن يتصوره وأن يملكه بوصفه مُحَدَقاً (bevorstehend). إن الدازين ينطوي في ذاته على إمكانية أن يجتمع بموته بوصفه الإمكان الأقصى الذي من شأنه. وإن إمكان-الوجود الأقصى هذا إنما هو، بسبب طابع الإحداق (Bevorstehens)، يقيني، وهذا اليقين هو من جهته مخصص بواسطة لاتعيين تام. إن التأول-الذاتي للدازين، الذي يطو في اليقين والأصالة على كل عبارة أخرى، هو التأول المتعلق بموته، اليقين اللامتعيين الذي من شأن الإمكان الأخص للوجود-نحو-النهاية.

ما جدوى ذلك بالنسبة إلى سؤالنا، ماذا يكون الزمان، وبخاصة بالنسبة إلى السؤال التالي، ماذا يكون الدازين في الزمان؟ إن الدازين يعرف دوماً ضمن الوجود في كل مرة الذي يخصه، شيئاً ما عن موته، وذلك حتى ولو كان لا يريد أن يعرف شيئاً. ما معنى هذا: أن يكون لنا (haben) دوماً موتنا الخاص؟ إته استيقاق (Vorlaufen) الدازين نحو قواته (Vorbei) بوصفه إمكاناً أقصى مُحَدَقاً في يقين ولاتعيين تام. الدازين، من جهة ما هو حياة إنسانية، هو أولاً وجود- ممكن، وجود الإمكان الذي من شأن الفوات اليقيني ولكن اللامتعيين.

إن وجود الإمكان هو بذلك دوماً الإمكان الذي من شأنه أنه يعلم شيئاً ما عن الموت، وعلى الأغلب في معنى: أنا أعلم بعد، لكنني لا أفكر في ذلك. فمن الموت أنا أعلم على الأغلب على نمط المعرفة المتوارية. ومن حيث هي تاويل للدازين فإن هذه المعرفة تملك للتو القدرة على موازاة هذا الإمكان الذي لوجودها. إن الدازين يملك هو ذاته إمكانية أن يوازي موته.

هذا الفوات، بما هو ما أستيق نحو، إنما يشكل في هذا الاستيقاق الخاص نحوه اكتشافاً: إته فوات نفسي (von mir). ومن حيث أن هذا الفوات يكشف عن الدازين الذي يخصني بوصفه يوماً ما لم يعد هنا؛ يوماً ما إن أعود هنا لدن هذه الأشياء أو تلك، بين هذا أو ذلك من الناس [...]. إن الفوات ليس عارضاً ولا حادثاً في الدازين الذي لي. إته لمعري قواته، وليس ماذا ما (ein Was) فيه، يملكه، بصطدم به ويغيره. هذا الفوات ليس ماذا وإنما هو كيف، وعلى الحقيقة لكيف الاصيل الذي من شأن الدازين الذي لي. هذا الفوات الذي يمكن أن أستيق نحوه بوصفه خاصاً بي، ليس ماذا ما، بل فحسب الكيف الذي من شأن الدازين الذي لي (das eigentliche Wie meines Daseins). - ملاحظة: - ننبئ إلى أن النسخة التي ترجمها ميشال هار سنة 1983 نعث على بعض اختلاف في الجملة الأخيرة من الشاهد، حيث نقراً: "das eigentliche Wie meines da". وذلك مثال فقط على اختلافات أخرى ربما تتطلب عملاً مفرداً لها.

(64) بيننبا غرايش Greich (1994: 276) إلى أن فيزان Veizin يترجم على حوّ في كتاب الوجود والزمان لفظة Bevorstehen بلطفة imminence وذلك على خلاف مارتينو Martineau الذي يقابلها بعبارة précédence. وعلى الحقيقة فإن ميشال هار Haer في ترجمة محاضرة 1924 قد اهدى منذ 1982 إلى لفظة imminence.

يقين ظاهري بالنظر إلى يقين الدازين بموته: إنه بدلاً من "كوجيطو موجود" (cogito sum) يعلن هيدغر (1925، ص437) أن الدازين "موجود مانت" (sum moribundus)(66). إن يقين الدازين بموته يجعل نمط وجوده يتحول رأساً إلى ضرب من الوجود-نحو-النهاية أي وجود نحو الإمكان الأقصى للموت المُحدق به سلفاً. على أن الوجود-نحو-النهاية إنما هو أيضاً وجود-منذ-البداية في أفق الموت. إن الدازين لئن كان يخطئ ساعة موته دوماً فإنه لا يجهل الإحداق الحادّ لإمكانية الموت التي يجرّها في نفسه. إن هذا الطابع اللامتعيّن لساعة الموت يقترن للتوّ وبشكل حميم مع اليقين التام بأنّ الموت لا ريب فيه. اللامتعيّن الأصليّ للموت هو الذي يميّز معنى النهاية التي يشير إليها. إن الوجود-نحو-النهاية هو موجود يجتمع بموته في ضرب من العلم اللامتعيّن تماماً ببقيّيته.

من أجل ذلك يبدو "الاستباق" بمثابة تصريف للإمكان الأقصى للموت بوصفه مُحدقاً إحداقاً جذرياً. ومن حيث اللفظ يستعمل هيدغر Vorlaufen للإشارة إلى معنى الاستباق؛ وذلك يعني حرفياً "جرى مسبقاً". الاستباق هو حركة زمنيةّ لمساابقة ما لم يحن وقته بعدُ. أمّا وجه الاصطلاح من الاستباق فهو الاصطلاح بهذا الضرب من اليقين بالموت بوصفه حركة في الزمان نحو النهاية، ولكن بخاصة من حيث تكون هذه النهاية مأخوذة في معنى أنّها قد وقعت بعدُ: إن الاستباق استباق نحو "الفوات" (das Vorbei)(67) الذي يصيب الدازين حين يأخذ أخذاً مطلقاً بأنه وجود-نحو-النهاية. الاستباق إذن ضرب من الاحتمال الأصليّ لإمكانية الموت بوصفها إمكانية حاضرة في كل مرة.

لنقرّ بأنّ معنى الاستباق ما يزال مضطرباً وخاصة إذا اقترن بمعنى الفوات الذي يبدو أكثر من الاستباق غموضاً. وإنّ علينا ألا نفهم استباق إمكانية الموت فهما عامياً أي بوصفه طلباً للهلاك. فإنّ الدازين ليس مدفوعاً براءة الموت بل هو يأخذ إمكانية موته مأخذاً جذرياً: أنه يوماً ما لن يكون هنا حيث هو أي في نمط الوجود الذي يخصّه. إن الاستباق إذن استباق النهاية وعبارة هيدغر هو استباق الفوات. فما هو الفوات؟ - إن من يموت يفوت؛ هذا المعطى الانطولوجيّ اليقينيّ هو الذي يجعل الدازين يستبق في كل مرة نحو موته استباقاً أصلياً. فالموت بما هو نمط أصيل من الفوات لا يعني هنا ذلك الحدث الطبيعيّ في الزمان الطبيعيّ الذي بموجبه يكفّ موجود ما عن الحياة العضوية، بل هو مأخوذ في دلالاته الانطولوجية بوصفه إمكانيةً بدائيةً فيه منها يستقي الدازين معنى وجوده. الموت كإمكانية انطولوجية هو الذي يقع الاستباق نحوه. وهكذا لا يجدر بنا أن نأخذ الفوات كأنه صفة لما مضى وولى: إن الفوات هنا ليس له علاقة بالماضي الطبيعيّ وإنما هو نمط مخصوص من الوجود هو المضيّ الانطولوجيّ للإمكان الأصليّ للدازين. إن الدازين لا يموت إلا في الآتي من الزمان وليس فيما مضى، لكنه يعيش ممانته كأنه قد وقع بعدُ. هذا هو معنى استباق الفوات: إنه كيفية انطولوجية لاحتمال إمكانية الموت احتمالاً زمانياً يجعل الممكن هو منبع معنى الوجود وليس ما هو حاليّ. إن الفوات واقعة مستقبلية وليس صفة للماضي، وذلك طالما أننا لا نموت في الماضي بل في المستقبل. - وبعمامة نحن نفترض أن الاستباق والإحداق والفوات ليست إذا توّملت إلا ثلاثة إنمات زمانية يعتملها هيدغر بدائل فينومينولوجية عن أبعاد الزمان الطبيعيّ التقليديّة أي أبعاد والمستقبل والحاضر والماضي. إن هيدغر يسعى إلى ارتسام إمكانية فهم انطولوجيّ لأبعاد الزمان التقليديّة، وليس إلى تدمير التصور الطبيعيّ للزمان سهلاً.

ولكن حقيق علينا أن نسأل هنا لِمَ هذا الانصراف الهيدغريّ الحادّ إلى مسألة الاستباق وجعلها بؤرة خاصة لتدبّر الدازين للإمكان الأقصى الذي من شأنه، بحيث انقلب الاستباق إلى نمط الوجود الذي منه يستقي الدازين معنى الإحداق أي النمط الانطولوجيّ للحاضر والفوات أي النمط الانطولوجيّ

(66) يقول هيدغر 1925، ص437: "إنّ هذا اليقين، بأنّني أوجد هذا الأمر ذاته ضمن صيرورة مماتي، إنما هو اليقين-الأساسيّ للدازين نفسه وإنه لعبارة أصيلة عن الدازين، في حين أنّ الكوجيطو سوم (cogito sum) ليس سوى ظاهر هذا النحو [من اليقين]".

(67) مصطلح das Vorbei لن يحضر في معجم الوجود والزمان إلا بشكل خافت جداً من خلال فعل vorbeigehen الذي يفيد نفس المعنى (1926: 141، 144).

للماضي؟ - إن هذا موضع لطيف جداً لابد من التمهّل عنده، وذلك أنه إنما ههنا نشأت أطروحة هيدغر الطريفة التي تقترض، على خلاف التصوّر التقليدي، أن المستقبل هو أصل الزمان.
ج- الدازين هو مستقبله:

إن غرضنا الآن هو الفحص عن منزلة مفهوم المستقبل من التأويل الهيدغريّ للمسألة الزمانيّة، وذلك من حيث أنه هو المفهوم الرئيسيّ فيها. فكيف يكشف هيدغر عن منزلة المستقبل من معنى الزمان؟

- لابد أن ننبه إلى الدور الخطير الذي يؤديه مفهوم الاستباق لدى هيدغر (68)، فإن بلورة معنى انطولوجيّ للاستباق هو الذي مكّنه من ترتيب السياق الذي تظهر فيه منزلة المستقبل. إن نمط وجود الدازين "في" الزمان إنما هو إذن محض استباق للإمكان الأقصى الذي يخصّه. ليس الاستباق خروجاً عن الوجود الحاليّ وإنما هو هذا الوجود الحاليّ نفسه. إن الدازين ينطلق في كل مرة من استباق ما وذلك يعني من إمكان جذريّ ما. هذا النحو من الاستباق هو عينه المستقبل. إن نمط وجود الدازين هو بذلك نمط المستقبل. ولكن ما علاقة هذا المستقبل بما درج التصوّر التقليديّ للزمان على تسميته بالحاضر أو بالماضي؟ وبعبارة أخرى ما هي عناصر التأويل الانطولوجيّ لأبعاد الزمان بعامة؟

نحن نعلم أن التصوّر التقليدي للزمان ينظر إلى المستقبل بوصفه "ما ليس بموجود بعد"، كما يفهم الماضي بوصفه "ما لم يعد موجوداً"؛ وحده الحاضر يملك لديه صفة البعد التام (69). ولذلك يفترض هذا التصوّر أن خطّ الزمان يذهب من الماضي باتجاه المستقبل مروراً بالحاضر، وذلك على نحو تكون فيه أبعاد الزمان منفصلة الواحد عن الآخر بشكل مجرد (70). أمّا التأويل الهيدغريّ، فإنه ينطلق من أن المستقبل وليس الماضي هو أصل الزمان. وإبه انطلاقاً من المستقبل إنما يعود الدازين إلى ماضيه وحاضره. بيد أن الأمر لا يتعلق بمجرد قلب هندسيّ لخطّ الزمان بل بإعادة تأويل جذريّ لمعنى الزمان نفسه بما هو كذلك. إن المستقبل بما هو نمط انطولوجيّ ليس بُعداً من أبعاد الزمان الطبيعيّ، وإنما هو سلوك كيانويّ خاص بالدازين. كذلك فإن الماضي والحاضر من حيث هما خاصان بالدازين ليسا بعدين من الزمان الطبيعيّ، بل نمطان انطولوجيان لا معنى لهما إلا بما يستقيدهانه من الوجود-المستقبليّ للدازين. إن الدازين يرجع في كل مرة إلى الحاضر والماضي ولا ينطلق منهما: إن الماضي هنا ليس ما ولى وانقضى بل هو ما يرجع إليه من جهة المسقبل. كذلك ليس الحاضر هو المعنى الطبيعيّ لأن الذي نحن فيه بل هو نمط استحضار الدازين لوجوده انطلاقاً من المستقبل.

(68) يقول هيدغر (1924، ص 18-19؛ ص 44-45): "إنّ الاستباق، من جهة ما يقدم للدازين إمكانه الأقصى، إنما هو النهوض التام بتأويل الدازين. إنّ الاستباق يجتنب في نفسه جهة النظر الأساسية التي عندها يقف الدازين. فيبتين في نفس الوقت: أنّ المقولة الأساسية لهذا الموجود هي الكيف[...]"

إنّ للدازين يوجد عند نفسه على نحو أصيل، يوجد حقاً في كيانه (existent)، عندما يأخذ بهذا الاستباق. فليس هذا الاستباق شيئاً آخر سوى المستقبل الأصيل والوحيد للدازين الخاص. إبه ضمن الاستباق يكون الدازين مستقبله، بحيث أنه إنما في هذا الوجود-المستقبليّ هو يرجع إلى ماضيه وحاضره. إنّ الدازين، متصوراً في إمكانيّة وجوده القسويّ، إنما هو الزمان ذاته، وليس في الزمان. إنّ الوجود-المستقبليّ المخصّص هكذا، من جهة ما هو الكيفيّة الأصيلّة للوجود-الزمانيّ، هو نمط الوجود الخاص بالدازين، والذي فيه ومنه يهتئ لنفسه زمانه. إبه في أخذّي بالاستباق [و] عند الفوات الذي من شأنه، أنا أملك الزمان[...]. وأن لا يكون لي زمان يعني أن لقي بالزمان في الحاضر القبيح لليومي. [أمّا الوجود-المستقبليّ فإنه يهب الزمان، يشكل الحاضر ويجعل الماضي يتعاود بالكيفيّة التي من شأن الوجود-المعيش.

وإذا توّمل ذلك من جهة الزمان فهو يعني: إنّ الظاهرة الأساسية للزمان إنما هي المستقبل. من أجل الإبصار بذلك وليس من أجل تصريفه بوصفه محالاً مثيراً للانهام، ينبغي على الدازين [الموجود] في كل مرة أن يحفظ نفسه ضمن استبقائه. بذلك ينكشف: أنّ الإحاطة الأصليّة بالزمان ليست من القيس في شيء. فإن الرجوع [من المستقبل إلى الماضي والحاضر] ضمن الاستباق إنما هو ذاته كيفيّة الانشغال الذي فيه بخاصة أنا أقيم."

(69) فا: أغسطسونوس، الاعترافات، المقالة XI، الفصول 14، 16، 18، 27-28.

Greisch (70) 1994:321-322.

أما وجه الطرافة الأقصى الذي بلغ إليه هيدغر في هذا الموضوع فهو بلا شك إقراره الحاد بأنّ الدازين لا يوجد "في" الزمان وإنما "هو" الزمان نفسه. إنه قد انزاح بمعنى الزمان من معناه التقليدي أي معنى الظرفية، إلى معنى مبتكر هو معنى الكيفية: ليس الزمان هو ما فيه يوجد الدازين بل هو كيفية وجود الدازين نفسه. بيد أنه إذا كان معنى الكيفية ليس شيئاً آخر غير نمط امتلاك الدازين لزمانه فإنّ الإقرار بأنّ الدازين هو نفسه الزمان يعني بخاصة أنّ امتلاك الدازين لزمانه لا يعني سوى امتلاكه لنفسه (selbst): الزمان هو إذن كيفية امتلاك النفس؛ بل الزمان هو ذات الدازين مادام معنى النفس (Selbst) لا يشير هنا إلا إلى كيفية الوجود. - إنّ هذا هو ما يقصده هيدغر عندما صرّح في خاتمة المحاضرة بهذا القول الطريف:

"إنما نحن نريد أن نعاود السؤال عماداً يكون الزمان زمانياً. إنّ الزمان هو كيفية. فإذا سئل عن الزمان ماذا يكون، فلا ينبغي على المرء أن يتعلّق من غير روية بجواب ما (أنّ كذا أو كذا هو الزمان)، جواب ليس له أن يقول أبداً إلا ماذا ما.

فإذا نحن لا نرى إلى الجواب، بل نعاود السؤال. فماذا يحدث للسؤال؟ إنّه قد تحول. ما هو الزمان؟ قد أصبح: من هو الزمان؟ وبصيغة أقرب: هل نحن أنفسنا الزمان؟ أو بصيغة أقرب أكثر: هل أنا زماني؟ [.. هكذا يكون الدازين موجوداً أسوياً]. " (هيدغر 1924، ص 27؛ ت. فر. ص 52)

إنّ هذا القول تعلق جذريّ على الإقرار بأنّ الدازين لا يوجد في الزمان وإنما هو الزمان ذاته. وهو جذريّ من أجل أنه قد تحول من السؤال التقليديّ "ما هو الزمان؟" (71)، بوصفه سؤالاً يشنق في كل مرة عناصره من قول ما في الطبيعة، إلى السؤال الانطولوجيّ الذي يأخذ الأنا موجوداً مقاماً مخصوصاً لصياغته، والذي أصبح بمقتضى ذلك مصاعاً هكذا صياغة "من هو الزمان؟". إنّ الدازين لا يوجد "في" الزمان؛ هذا إقرار يعني أنه لا يمكننا أن نستفهم عن الزمان كما فعل إزاء موجود من الموجودات الطبيعية. فالزمان ليس موجوداً أصلاً وإنما هو الأنا موجود الخاص بنا. الزمان هو نفسه الأنا موجود؛ وهو نفسه تعني هنا أنه كيفية وجوده: إنّ الأنا موجود يوجد على نمط الزمان. ونلاحظ أنّ هيدغر لا يبقى من المعنى التقليديّ للرابطة "هو" (ist) ومن المعنى التقليديّ للفظه الانعكاس "ذاته" (selbst)، في عبارة "الدازين هو الزمان ذاته"، سوى معنى الكيفية: الزمان كيفية وجود الدازين لذلك هو ذاته. ربّ ملاحظة تجعلنا نحاذر من أنّ نأخذ انزياح هيدغر من سؤال "ما هو الزمان؟" إلى سؤال "من هو الزمان؟" بوصفه مجرد مرور من فلسفة الطبيعة والانطولوجيا التقليدية التي تسندنا إلى فلسفة الوعي ورواسب الانطولوجيا التقليدية التي تتطوي عليها: وبعبارة واحدة إنه ليس نقلاً خارجياً للسؤال من مستوى الجوهر إلى مستوى الوعي. إنّ الدازين ليس وعياً والزمان ليس حالاً من أحوال الوعي.

إنّ الدازين هو الزمان ذاته، ذلك يعني لدى هيدغر أنّ نمط وجود الدازين هو الزمان. ولأنّ الزمان ليس ظرفية وإنما كيفية فإنّ أبعاد الزمان ليست مجرد جهات في أفق بلا وجهة ولا نوء، بل هي تميّز شديداً بكونها تجد في المستقبل مصدرها الخاص في كل مرة. هذا الانزياح بالزمان نحو المستقبل هو التعديل الأساسيّ للانزياح من سؤال "ما هو؟" إلى سؤال "من هو؟": فإنه لم يكن يمكن لهيدغر أن ينزل المستقبل هذه المنزلة لو كان يتحرك في نطاق التصوّر الطبيعيّ للزمان، أي لو كان يفهم المستقبل بوصفه بعداً يشير إلى موجود لم يوجد بعداً أصلاً. إنّ تحويل معنى المستقبل من بعد طبيعيّ إلى سلوك انطولوجيّ هو الذي يجعل هيدغر يُمَاهي بين الزمان والدازين. ربّ مراهة فتحت أمامه إمكانية الانزياح من سؤال "ما هو؟" إلى سؤال "من هو؟": فالزمان الطبيعيّ موضوع للقيس لأنه موجود يسعى التصوّر التقليديّ لتحديد خصائصه بوصفها عناصر ماهيته. "ما هو الزمان؟" إنما يعني ما هي الخصائص الثابتة ومن ثمة "الحاضرة" للموجود أو الموضوع الذي يسمّى بالزمان؟. أما "من هو الزمان؟" فهو سؤال من

جنس آخر: إنه مختلف من أجل أنه يفترض سلفاً سؤالاً خفياً هو هذا: "ما هو نمط وجود من؟" - إن نمط وجود "من" هو نمط وجود الدازين، وإن وجود الدازين هو وجود زمني، ولذلك فإن معنى الدازين ليس أكثر أو أقل من كيفية وجوده، وذلك يعني أنه "هو" نفسه الزمان.

ولكن إذا كان هيدغر لا يفهم معنى "هو" ههنا فهما تقليدياً أي كجملة من الخصائص الثابتة لموجود من الموجودات، فكيف يأخذه إن؟ - نحن نعلم أن الدازين يشتكي في وجوده اليومي بأنه "ليس له الوقت" الكافي لإنجاز هذا الفعل أو ذلك؛ وهو يستند في هذه الشكوى من ضيق الوقت إلى قياس معين لمدة الزمان التي بحوزته (هيدغر 1924، ص 20؛ ت. فر. ص 46). إن الدازين قد يشتكي من ضيق الوقت، لكن ذلك ليس النمط الأصلي من وجوده، فهو يعامل الزمان بوصفه موجوداً خارجاً عنه فيجده ضيقاً أو متطاولاً. إن ضيق الوقت أو تطاوله ليس سوى مشتقة عامية من التصور التقليدي للزمان بوصفه زماناً مقيساً. فإذا أعرضنا عن هذا التصور صار ممكناً أن نفهم ما معنى أن الدازين هو ذاته الزمان. إن "هو" تعني ههنا أن الدازين "يهب نفسه" (sich gibt) زمانه، وإذا وهبت نفسي زمني فذلك يعني أنني أملك (habe) زمني. ما معنى ذلك؟ إن وجه الطرافة ههنا هو أن هيدغر يفهم الفعل sein فهما مبتكراً يحولُه إلى فعل haben وgeben. الوجود يعني هنا العطاء والملك: إن الدازين يعطي نفسه زمانه ويملك زمانه. هذا هو معنى أن يكون الدازين "هو" ذاته الزمان.

إن ذلك يعني أن الدازين وليس الطبيعة هو أصل الزمان (72)؛ وهو أصل الزمان من جهة كونه موجوداً يستمد من استباق إمكانية وجوده القصوى أي إمكانية الموت زمانية. إن الدازين يستيق موته، فإذا فعل ذلك أعطى نفسه معنى الزمان وملكه. فإنه لا يعطي نفسه سوى إمكانية وجوده وهو لا يملك أصلاً سوى إمكانية القصوى. وإن الإمكان هذا هو منبع الوجود اليومي للدازين في الزمان الطبيعي. ولكن من أجل أنه لا يبصر بهذا النوع الأصلي من استباق النهاية فهو لا يرى من الزمان غير الحاضر اليومي؛ ومن قبل أن هذا الحاضر اليومي لا يُنظر إليه إلا بوصفه مقيساً فإن الدازين لا يمل من الشكوى من ضيق الوقت وتطاوله.

خاتمة:

هكذا فإنّ الدّازين يمكن أن يكتشف وجوده الأصليّ عندما يكفّ عن اتّخاذ الحاضر اليوميّ المقيس مقاماً لفهم الزمان، وذلك بالانتباه إلى أنّ المستقبل الانطولوجيّ أيّ المنشغل بمعنى وجوده، هو منبع الزمان. إنّ علاقتنا الأساسيّة بالمستقبل هي الانشغال وليس القيس. وإنّ هذا النحو من الانشغال بإمكانية الموت هو الذي يهب الزمان أيّ كيفية احتمال الحاضر والماضي انطلاقاً من المستقبل. المستقبل يشكل نمط عيش الحاضر ويحدّد وجه معاودة الماضي. بيد أنّ ذلك أمر لا يتّضح كفاية إلاّ بقدر ما نفلح في تخليص الدّازين من هيمنة اليوميّ، وذلك يعني إجراء إصلاح جذريّ لطبيعة الانشغال الذي يوجّهه. إنّ الدّازين اليوميّ هو أيضاً منشغل انشغالاً متصلاً بوجوده. لكنّه على الحقيقة لا يفعل ذلك بشكل أصيل بل في صيغة الهمّ اليوميّ الذي يحركه. والحال أنّ اليوميّ يجهل المستقبل؛ إنّه لا يعرف سوى الحاضر مقاماً. أجل هو يمارس وجهاً ما من الاستباق، لكنّه يفهم الاستباق بوصفه سؤالا عن "المتى" وعن "كم- مازال-من-المدة" التي تفصلنا عن الفوات (هيدغر 1924، ص19؛ت.فر. ص45). إنّ تحرير الدّازين من هيمنة اليوميّ في فهمه للزمانية، وذلك يعني من هيمنة نموذج الساعة، هو مقصد التخريج الانطولوجي لمعنى الزمان. ذلكم هو رهان إشكالية الوجود والزمان التي وجدت في محاضرة 1924 مفهوم الزمان نواتها الفارقة، ونعني بخاصة أنّ السؤال "من هو الزمان" الذي هو نحن هو المدخل السري إلى أيّ فهم لمعقولية وجودنا. إنّ "معنى" وجودنا ننحته في كل مرة من طاقتنا على طرح السؤال "من؟" نكون.

الباب الثاني

هيدغر وإشكالية «الانطولوجيا الأساسية»:

نقد العقل التاويلي

(1926/1925)

تقديم

تكمّن أهمية هيدغر في تجذير طريقة السؤال الحديث عن "الهُو" (das Selbst)، وذلك من خلال انزياح صريح من براديعم الذات الذي ما يزال يتحكّم في "فينومينولوجيا الوعي" الهوسرلية، إلى اضطلاع "كيانوي" بمبحث "إشكالية الهُو" (die Problematik des Selbst)، وذلك بواسطة تغيير في السؤال من صيغة "ما هو؟" الأنا أفكر الديكارتية، والتي تقتض الإجابة "إنه جوهر" / "usiao" اليونان، إلى صيغة استشرّفها نيتشه بشكل متوار هي صيغة "من" هو؟، هي التي وقرت لهيدغر وجه التأسيس الفلسفي للانتقال القاري من التفكير وفقاً للعلاقة ذات/موضوع، إلى استشكال ميدان جديد لمعنى "الهُو"، وهو ما أنجزه هيدغر من طريق تملك كيانوي/هرمينوطيقي غير مسبوق لمسألة "الهُو" العملي لدى كانط (الفصل الرابع).

وإنّه ضمن أفق السؤال "من هو؟" حاول هيدغر في درس 1926/1925، ولكن بخاصة في القسم الأول وبعض فقرات القسم الثاني من الوجود والزمان، أن يرسم ملامح تخريج غير مسبوق لمسألة "المعقولة" (telligibilitätIn ،itommenhenVer ،Vernünftigkeit(73)) في الفلسفة الغربية، يقوم على تأويل "مفهومية" (intelligibilität ،lichkeitndtäersV) معنى الوجود، لا بوصفه "قيومة" (Vorhandenheit) أي "ousia" اليونان و"جوهر" المحدثين، بل انطلاقاً من "الموجود-تحت-اليد" (das Zuhandensein) اليومي حيث تسترجع "الأشياء" معناها الأصلي، أي بما هي "pragmata" اليونان، حيث تعني "ما على المرء أن يفعله ضمن معايشرة منشغلة" (πραξις/براكسيس) (1926: 68). وهنا يتم "نقض" براديعم الذات بواسطة "براغماتية كيانوية" غير مسبوقة (الفصل الخامس).

إنّ تجذير طريقة السؤال عن "الذات" باكتشاف صيغة السؤال "من؟" أو "إشكالية الهُو" (die Problematik des Selbst) بوصفها نمط انتقال من براديعم الوعي إلى براديعم اللغة من أجل إرساء "معقولة الفهم" أو "المفهومية الكيانوية" هو يدل عندنا على أنّ هيدغر قد نهض بصيغة مخصوصة من "المنعرج اللغوي" المعاصر وذلك ليس فقط رغم إعراضه الصريح عن أسلوب "فلسفة اللغة" التحليلية بل أنه اشترط التخلي عن "فلسفة اللغة" بمعناها الأسني من أجل مساعلة "الأشياء ذاتها" (Sachen selbst) (1926: 166). ربّ توجّه أنجزه هيدغر من خلال "نقض" الأطروحة المتحكمة في "المعقولة" الغربية القاضية بأنّ "موضع الحقيقة" (der Ort der Wahrheit) هو "القضية" (Satz)، وذلك بالكشف عن "الحكم المسبق" الانطولوجي الذي تتأسس عليه، والذي يقوم على تأويل ماهية "الإدراك" (noein اليوناني) وماهية "النظرية" (theoria اليونانية) ومن ثمّ وجه "الصلاحية" (gGeltun ،validité) المترتبة عنهما بوصفها بوصفها "حديساً" (auungchAns ،Intuition) (1926/1925: 56-57). وهو ما مكن هيدغر من بلورة مشروع "معقولة هرمنوطيقية" تعيد تأويل "اللوعوس" في أفق "الزمان" الذي يقوّمه، وهو طريق بنّيه هيدغر إلى أنّ كانط قد أشار إليه إشارة متوَعّرة ضمن مسألة "التخطيطية"، لكنّه انحسر دونه لأنّه لم يكن يملك المسلك الوجيه للخوض فيه. وليس ذلك المسلك غير ما حاول هيدغر أن ينجزه من خلال تأويلية الدازين بما هو زمانية، هي ذلك النمط من العناية بأنفسنا الذي يبلغ حالته العليا في ظاهرتين فينومينولوجيتين هما "الوجود-نحو-الموت" و"نداء الضمير" (الفصل السادس).

وإته ضمن هذا السياق البراغماتي/الكيانوي أتى هيدغر إلى استكشاف بنية "الزمانية" الأصلية الخاصة بالهُو بما هو دازين، ضمن أبعادها "الاكستاتيقية" الثلاثة، ألا وهي "المستقبل" و"الكانية" (Gewesenheit) و"اللحظة" (Augenblick). إن الرهان عندئذ هو استكشاف نمط الولوج إلى ظاهرة الزمانية نفسها واستبصار بناها وتبيين وجه تقوّم "هُوية" (Selbigkeit) الدازين من طريقها، وذلك تحديداً من حيث أنّ "الزمانية هي مصدر المعقولية" (temporality as the source of intelligibility) حسب عبارة رشيقة لباحث انغلوسكسوني (74) راهن (الفصل السابع).

الفصل الرابع

هيدغرود إشكالية الوجود، في الفلسفة الحديثة

أو الانتقال من ما هو، الأنا أفكر؟ إلى من هو، الأنا موجود؟

(1926/1919)

"في أول انبثاقه للفينومينولوجيا ولدن التسدد المتعين جهة تملك أصلي جديد لظاهرة التجربة والمعرفة النظريتين (المباحث المنطقية، بمعنى فينومينولوجيا اللوغوس النظري)، كان الظفر بنظرة غير مشوهة للمعنى كما للموضوعات المجربة في هكذا تجارب نظرية، وبعبارة أخرى لكيفية تصيرها تجربة، هدفاً للبحث. بيد أن إمكانية فهم جذري للنزعة الفينومينولوجية إنما يتوقف على [...] أن تصبح جملة التجربة في سياق تحققها العياني على الحقيقة مبصراً بها ضمن الـهـو الكائن كيانه على نحو تاريخي، الـهـو الذي هو في نهاية المطاف ما به يتعلق الأمر بوجه ما في الفلسفة."

هيدغر (مراجعة ياسربرس 1921/1919، ذكره: Thomä 1990: 117)

"إن الموجود إما من ein Wer (كيان)، وإما ماذا ein Was (القيومة بالمعنى الأعم)"

هيدغر (1926: 45)

"ألا تكشف مغالطات (Paralogismen) [العقل المحض الكانطية]، برغم دلالتها الأساسية، عن غياب الأرضية الانطولوجية لإشكالية الـهـو (Problematik des Selbst) من الشيء المفكر الديكارتي (res cogitans) إلى مفهوم الروح الهيجلي؟"

هيدغر (1926: 320)

نَعْمٌ

نحن نعلم أنّ سؤال "ما هو؟" هو اختراع إغريقي(1)، نجم عن طريقة معينة في الاضطلاع بمعنى الوجود وذلك بتأويله على أنه "أوسيا" (ουσια)، خرّجها هيدغر (1926: 25) بوصفها لا تعني أكثر من "القيومة" (Vorhandenheit) متأولة من جهة الزمان بوصفها "شهوداً" (Anwesenheit) (2) هو بدوره لا يفهم إلا من جهة أحد أبعاد الزمان هو "الحاضر" (Gegenwart). ولذلك فإن إخراج المسألة من سؤال "ما هو؟" الإغريقي وطرحها في صيغة سؤال "من هو؟" الحديث، كما يفعل هيدغر في الفقرة 25 من الوجود والزمان (1926: 114-117) هو استجابة دقيقة لمطلب الفلسفة الحديثة في دلالتها السائدة بما هي ميتافيزيقا "الذات" (sujet) : إنّ سؤال "من هو؟" يخرج من البحث عن "ماهية" (ουσια) الموجود أي عن القيومة، وذلك للبدء في مسألة الوجود من زاوية "الهُو" (das Selbst).

بيد أنّ نكتة الإشكال في قراءة هيدغر للفلسفة الحديثة هو أنه يتأول مفهوم "الذات"، الذي وجّهه المباحث الفلسفية من ديكارت إلى كانط، بوصفه صيغة جديدة لمعنى القيومة الإغريقي، إذ لا فرق، لدى هيدغر الأول(3)، بين υποκειμενον الإغريقي و subjectum الحديث (1926: 319) (4). ولذلك فإنّ قارئ الجزء المنشور سنة 1927 من كتاب الوجود والزمان يكتشف للتوّ أنّ أخطر قرار هرمينوطيقي يشدّه هو سعي هيدغر إلى ارتسام معنى للـ"دازين" يخرج في أنّ واحد ليس فقط من مقام "الأوسيا" والقيومة الإغريقي بل وأيضا وبنفس القدر يعتقه من براديجم الذات الحديثة، وذلك ابتغاءً أن يلج به إلى أفق "الهُو" (Selbst) الأصيل المغفول عنه (1926: 316 وما بعدها).

ولكن كيف نفسّر وصف هيدغر (1926: 320) مبحث الذات (Subjekt) من الشيء المفكر الديكارتّي إلى الروح الهيجلي بأنّه صيغة عن "إشكالية الهُو" (die Problematik des Selbst) في نطاق الفلسفة الحديثة، حتى وإن كانت مفقّدة لأسسها الأنطولوجية؟(5)

- نحن نتأول هذا القرار الهرمينوطيقي بأنّه لا يعدو أن يكون "توجيها أنطولوجيا"(6) لتجربة فينومينولوجية، يبدو أنّ أغسطينوس هو من ألقي بذورها في كتاب الاعترافات(7)، ثمّ تداول المحدثون على إثارتها ومعالجتها منذ التأمّلات الميتافيزيقية لديكارت(8) إلى فينومينولوجيا الروح لدى هيجل(9)

(1) عن سؤال "ما هو؟" الإغريقي يرجع بخاصة إلى : أرسطو، مابعد الطبيعة. مقالة الألف الكبرى 987 أ و مقالة الهاء (E) 1026 أ.

(2) هو تخريج نقّلب إلى إحدى الأطروحات الهادية لقليلة لدى هيدغر من البداية إلى النهاية، را: Grondin 1988: 389.

(3) وهو موقف سبقي ساري المغفول لدى هيدغر لثاني (1936/1935 بت ف ص 113، 115)، را: Haar 1975: 478.

(4) را: Gadamer 1989، ص 22.

(5) قا: Marion 1986: 181؛ 1989: 141.

(6) را: Macann 1992، ص 102.

(7) قا: أغسطينوس في الفصل 4 من الكتاب الأول من الاعترافات

(8) علينا أن نعلم أنّ ديكارت لم يستعمل مصطلح "الذات" (sujet) بالمعنى التقني الذي شاع لدى المحدثين ونقده المعاصرون منذ هيجل: فإنّ ديكارت قد استعمل أول الأمر عبارة "الشيء المفكر" (res cogitans) التي لا تخرج عن أنطولوجيا الجوهر اليونانية-العربية في شيء، ولذلك فإنّ إشكاليته لم تصبح طريقة إلا عندما أخذ ينزاح من "الشيء" المفكر إلى "الأنأ" (ego) أفكر. إنّ معنى وجود الموجود بوصفه "هُو" (ipse، αὐτός) لم يتغيّر من أرسطو إلى كانط، فبرغم الزحزحة التي أحدثها ديكارت من أنطولوجية الشيء إلى أنطولوجية الأنأ، هو ما يزال يفهم "الأنأ" (ego) بوصفه "هُو نفسه" (ipse) كما تقول حروف الفقرة 9 من التأمّل الثاني. راجع:

مروراً بكتابات كانط، وبخاصة العملية منها، مثل تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق (10) ونقد العقل العملي، - نعني محاولة إفلات متوعدة من سؤال "ما هو؟" الإغريقي والولوج إلى أفق سؤال "من هو؟" الحديث الذي أصبح نهجاً جذرياً في التفكير مع نيته (1939/1938: 52) (11).

أجل إن ديكارت لم يقف على الاستشكال الزمني لمعنى الذات وذلك بسبب تعويله على معنى "الأوسيا" / الحضور التقليدي (12)؛ لكن ديكارت هو أول من أسس لنقل البحث من سؤال "ما هو؟" إلى سؤال "من هو؟"، وإن كان نقلاً ليس فقط لم يشتغل عليه هو نفسه بما هو كذلك، بل ظلّ بالنسبة له لا يُعبّر عنه إلا في مصطلح أنطولوجية الجوهر التقليدي. وعلى ذلك فإن طرافة هذا النقل تكمن في أنه يساعدنا على بناء فهم دقيق لمعنى الحدائثة وذلك بالكشف عما تتطوي عليه من استشكال خطير لمعنى وجودنا في الزمان، ومن ثمة لمعنى تقوّم هوية الهُو الأصيل بزمانيته. إن الزمان هو نمط وجود مخصوص للذات، كان ديكارت قد مرّ به سريعاً دون أن يستشكال كلّ الصعوبة التي ينطوي عليها. وهو أمر لأن كان هيدغر يفترض أنه تغير مع تخطيطية كانط، فإنه قد بدا لنا أن نقد العقل العملي، وليس نقد العقل المحض، هو الموضوع الذي أفلحت فيه الفلسفة في بلورة سياق إشكالي جديد، يكف ضمنه مفهوم "الذات" (Subjekt) عن التقوّم وفقاً للسؤال الإبيستيمولوجي عن ماهية العقل الإنساني بعامته، ويشير في انبساط أنطولوجي طريف - وهو طريف لأنه يتخذ من "الغرض العملي المحض" مقصده الأسنى - ما فتى ينضج ويتجذّر تحت راية مفهوم "الهُو" (Selbst) الفينومينولوجي، من جهة ما هو أمانة على "ذات غير ذاتية" (tivistica subjecta non-subj) حسب عبارة رشيقة لباحث انغلوسكسوني (13). وذلك أن "نقد الأنا الجوّهر، الأنا النحوي، لا يبطل مسألة الأنا، بل يغيّر موضعها" (14).

- René Descartes, *Méditations métaphysiques*. Edition bilingue. Texte, traduction, objections et réponses présentés par Florence Khodoss (Paris : PUF, Coll. SUP, 1974). Méd. II, §§ 7-9, pp. 40-45.

(9) إته مع هيجل فقط إنما أصبحت لفظة *das Selbst* عبارة اصطلاحية مستقرّة حيث بحثت هيجل ضمن فينومينولوجيا الروح عن "الهُو المغترب" (*das entfremdete Selbst*) و"الهُو الزائل" (*das vergängliche Selbst*) و"هُو نفسه بما هو آخر" (*sich als ein Anderes*) و"الهُو الذي صار شيئاً" (*das zum Dinge gewordene Selbst*) و"الهُو المحض للفرد" (*das reine Selbst des Individuums*) و"هُو الشخص" (*das Selbst der Person*) و"هُو الشعب" (*das Selbst des Volkes*). راجع :

- G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Werke in 20 Bänden. Band 3 (Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1970) S. 361, 385, 395, 465, 515. *Phénoménologie de l'Esprit*. Présentation, traduction et notes par Gwendeline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière (Paris : Gallimard, 1993) pp. 441, 466, 467, 477, 550, 606.

(10) نعني خاصة مفهوم "الشخص" (*la personne*). ففي المقالة الأولى من تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق يراهن كانط على "القيمة الباطنية للشخص (*la valeur interne de la personne*)"، وليس على "الأنا المحض" لكتاب نقد العقل المحض (كانط، ط.ك. IV، 394)؛ كذلك تمييزه للطريف بين "الأشخاص" و"الأشياء" في المقالة الثانية، وهو طريف لأنه صيغة بدالية من التمييز الهيدغري بين الموجود بما هو "من؟" أي "كيان" (*Existenz*) والموجود بما هو "ماذا" أي "قيومة" (*Vorhandenheit*) (1926: 45)؛ قا: كانط (كانط، ط.ك. IV، 428).

(11) قا: يقول هيدغر (1939/1938: 52): "اكتمال الميتافيزيقا الحثية. نفسانيات" نيته بوصفها البسط المطلق والكامل لـ "تأملات في الفلسفة الأولى".

(12) Marion 1986: 180-202، حيث يقدم فحصاً خاصاً ومناقشة داخلية لمعنى "الزمانية القيمومية لـ *ego*" كما خرجاً هيدغر بوصفها "زمانية الحضور". رب مناقشة تهتدي بثلاثة أسئلة: 1- هل حقاً أن لـ *ego* يوجد على نمط القيمومية؟ (ص 185-186)؛ 2- هل يمكن أن نعيّن نمط وجود الموجود بعامته من زاوية الزمان مأخوذاً في معنى زمانية القيمومية؟ (ص 186)؛ 3- هل يمكن "تأييد زمانية وجود الموجود الديكارتيّة انطلاقاً من أبعاد الزمان غير القابلة للرد إلى الحاضر"؟ (ص نفسه). وماريون يجيب هكذا: عن السؤال الأول - وهو الوحيد الذي يهمننا هنا - بالإيجاب: الأنا يوجد طالما هو يفكر (*cogite*)، ولكن مع التدقيق التالي: إن الأنا لا "يقوم" (*subsiste*) في الزمان بل "يدوم" (*dure*)، إن وجوده ليس مجرد "الحضور في الحاضر" بل "الحضور عند نفسه" (*la présence à soi*) (ص 197).

(13) را: Caputo 1978، ص 335.

(14) Haar 1975: 458.

وهو نضج إشكالي لم يكن ليبلغ هالته العليا في تحليلية الدازين ضمن الجزء المنشور من كتاب الوجود والزمان، إلا بفضل حدثين نظريين خطيرين ذهبنا في احتمال سؤال الحداثة الكانطي إلى أقصاه (15)، هما من جهة كتابات هيغل التاريخية وبخاصة فينومينولوجيا الروح، بوصفها أقصى ما يستطيع نموذج الذات - بعد الإصلاح الإشكالي الذي أجراه عليه كانط ضمن نقد العقل العملي - أن يفعله على طريق بلورة إشكالية الهُو، وهو ما يعني أن فينومينولوجيا الروح لا تعدو أن تكون سوى استئناف جذري لإشكالية الهُو العملي الكانطي، وإن كان ذلك بأدوات فلسفة في الزمان لم يكن التأويل المتعالي للهُو يسمح بتداولها؛ ومن جهة انبثاق التفكير النيتشوي (16) كما يعبر عن نفسه بخاصة في أسلوب حدث زرادشت قال، فنيثسه هو الذي يُعدّ بحق أول من اتخذ سؤال "من هو؟" مقاماً صريحاً واستراتيجياً للبحث في معنى الإنساني بعامة متحرراً تماماً من نموذج الذات.

فقد يبدو أن هيدغر الأول لم يفعل في سره غير تجذير إشكالية الهُو الحديثة من طريق هرمينوطيقا المعنى التي افترعها كصيغة من المنعرج اللغوي المعاصر في مصطلح "الفينومينولوجيا المتعالية" التي فرضها هوسرل. وهي مهمة تنطوي بعدُ على "تحويل للتعالية" (phoseormétam medu transcendentalis) كما بسطتها "فينومينولوجيا الوعي" الهوسرلية: إن الرهان هو التحوّل من "الذاتية" إلى "الدازين"، من نظرية المعرفة إلى الانطولوجيا الكيانوية، ولكن مع الاحتفاظ بعين المقصد المتعالي، نعني البحث عن "الأصل" أو "القبلي" الذي يحدد سلفاً "وجهة" الأساس الانطولوجي الذي من شأن الهُو الأصيل المبحوث عنه (17). - ربّ رهان ينبّه باحث قدير مثل توغندهاث (Tugendhat) إلى أنه لم يبلغ إلى كسبه أحد من المتفلسفة المحدثين قبل هيدغر، من حيث أنه ليس فقط قد نجح في تخريج مسألة "العلاقة مع النفس" (t à soirle rappo) بل كون ذلك ما يزال أمراً لم يفهم إلى حدّ الآن (18).

أما مطالب هذا الفصل فيمكن توزيعها إلى خطوتين:

1- هيدغر الأول والمنعطف نحو مسألة "الهُو"؛

2- "نقض" (Destruktion) الصيغة الحديثة لإشكالية الهُو (ديكارت وكانط نموذجاً).

(15) لذلك فإنّ مساهمة هيدغر قد تكمن في إعادة تركيب "الحداثة" في الفلسفة، وذلك بمنحها "بداً آخر" ينقل أفق السؤال من "تاريخ المشاكل" إلى تاريخ الحداثة نفسها. را: Martineau 1982: 150 وما بعدها.

(16) Haar 1992، ص 290.

(17) را: Schürmann 1982: 76-77، 82 وما بعدها؛ قا: Derrida 1998: 25؛ Gadamer 1973: 178.

(18) Tugendhat 1979: 135.

1- هيدغر الأول والمنعطف نحو مسألة "الهو" (1921/1919) :

يتفق الشراح على الدور الحاسم الذي أداه كلٌّ من دلتاي (Dithey) (19) وهوسرل (Husserl) (20) وبوجه ما كيركغارد (Kierkegaard) (21) في مدِّ هيدغر الشاب بالخيوط الإشكالية اللازمة للخروج من ريقَة التقليد الكانطي الجديد الذي كان قد اكتشف من خلاله الطريق إلى "المشاكل الفلسفية بما هي كذلك" (1915ب: 91) (22). إنَّ "تهينة ما مع دلتاي وهوسرل" (t Diltthey und HusserlmiVorbereitung) - في ضوء استعمالات خفية لكتابات كيركغارد ولوثر (1923: 5)، ولكن أيضاً فيشته وهيفل (1915ب: 92) وياسبرس (23) - هي التي مكنته من تحقيق خطوة جديدة نحو أفق إشكاليته اللاحقة (24). هذه التهينة لم تحصل بشكل منفصل بل على نحو مستحدث بحيث أن هيدغر الشاب قد حاول، كما يقول غادمير "تغيير الأساس النسقي والمتعالي لفلسفة أستاذه هوسرل، انطلاقاً من عمل التفكّر التاريخي الذي أمّته دلتاي؛ وذلك على نحو بحيث يُستبظ ضرب من التأليف بين مشكل التاريخية كما يطرحه دلتاي ومشكل المعرفة الخاص بالتوجه المتعالي في أساسه لدى هوسرل" (25).

و إذا علمنا أن مقالة هوسرل الشهيرة "الفلسفة بوصفها علماً صارماً" (1911) - وهي ما هي لدى هيدغر الشاب (1962ب: xv) - قد نقدت دلتاي بشكل مفتوح وحاد (26)، صار علينا أن نسال : ما هو الخيط السري الذي يربط بين دلتاي وهوسرل بحيث مكن هيدغر الشاب من اختراع طريقه الخاص في الفلسفة؟

1-1- المنعطف الهرمينوطيقي نحو «مسألة المعيش» (Frageerlebnis) (درس طوارئ الحرب (1919) :

يذهب غادمير (27) إلى أن الخيط السري الذي يربط بين دلتاي وهوسرل لدى هيدغر الشاب

(19) Pöggeler 1963: 37-47. نلاحظ أن بوغلر - وهو أول من أبرز دور دلتاي - ينزع إلى تحرير هيدغر من "الذئب" الهوسرلي، بحيث لنن كان على بيته من "إعجاب" هيدغر الشاب بالطريق التي قطعها هوسرل من المباحث المنطقية (1901/1900) إلى أفكار (1913) واستعداده إلى قطع نفس الطريق من الفلسفة المتعالية الكانطية الجديدة إلى الفينومينولوجيا المتعالية فهو ينته إلى أن هيدغر قد فضل منذ 1919 الاعتماد على المباحث المنطقية للتمرن على النظر الفينومينولوجي و"التراجع" عن المنعرج الهوسرلي في أفكار نحو إشكالية الأنا المتعالي بوصفه أساساً للفلسفة. هنا يبرز الدور الحاسم لدلتاي: بدلا عن "الأنا المحض" علينا الانطلاق من "الحياة العيانية". وذلك هو ما أخذ به هيدغر (Pöggeler 1963: 93-95).

(20) Thomä 1990: 78 وما بعدها.

(21) في حين أن العلاقة مع هوسرل قد حظيت دوماً باهتمام حاد من قِبَل الدارسين الفينومينولوجيين، وفي حين أن دور دلتاي قد أصبح منذ أواسط الثمانينات أكثر توثيقاً، ينبّه الشراح إلى أن البحوث عن الدور الذي لعبه كيركغارد في توفير منطلق جديد بعد 1916 ما تزال محدودة. يقول تومي سنة 1990: "إن تأثيراً ما لفكر "الكيان" لدى كيركغارد في هذه السنوات الأولى ما يزال إلى حد الآن على قدر من الضحالة من حيث التوثيق بحيث أن الفرضيات إنما هي بالتأكيد إشكالية" (Thomä 1990: 78، هامس 94).

(22) را: هيدغر (1915ب: 92) ضمن لترجمة الذاتية التي أعدها لنيلل التأهيل سنة 1915.

(23) راجع: Kisiel 1993: 137-148.

(24) Thomä 1990: 78 وما بعدها.

(25) Gadamer 1983: 117.

(26) Gadamer 1983: 117.

(27) را:

هو مفهوم "المعيش" (das Erlebnis)(28). وهو أمر يمكن التحقق منه في دروس هيدغر الأولى، بوصفه طريقة قوية لرسم "مسافة عن الكانطية الجديدة لدى ريكارت" (29). إن مطلب "المنعطف نحو الحياة" ("die Wendung zum "Leben") - بعبارة تومى (30) - الذي أشارت إليه خاتمة 1916 قد صار في الدروس الأولى لهيدغر الشاب مهمة مطلوبة لذاتها (1916/1915: 405-411). ففي القسم الثاني من درس طوارئ الحرب (31) سنة 1919، والذي يحمل عنواناً لافتاً للنظر هو "الفيونمينولوجيا بوصفها علماً-أصلياً سابقاً-على-النظري" (32)، جعل هيدغر مطلبه الأول هو "تحليل بنية المعيش" (er Erlebnisstruktur Analyse)، وذلك من خلال سؤال (هل ثمة شيء؟؟ gibt es etwas) يعتبره علامة على أن "اشكاليت(ه) كلها قد بلغت موضعاً حاسماً"، و"أنا نصطدم بمفترق طرق منهجي، حاسم حول حياة الفلسفة أو موتها"، من أجل أنه يخبرنا بين أن ننزل في "الواقعية المطلقة" (absoluten Sachlichkeit) وإما "الفقر إلى عالم آخر، أو بتعبير أدق: على وجه العموم وقيل كل شيء إلى العالم" (1919: 63).

إن هيدغر لنن أخذ عن دلتاي ضرورة الانطلاق من "المعيش"، فهو قد حاول منذ البداية أن يفهم ماهية " (1919: 66) المعيش على نحو لم يبصر به دلتاي. فهو قد انطلق من أن المتفلسف هو "تسأل" (ein Fragen) ومن ثم أن المتفلسف يعيش السؤال قبل أن يكون مشكلاً نظرياً. "إن السؤال معيش" (die Frage ist erlebt) ولذلك فإن المسألة الفلسفية هي أولاً "مسألة المعيش" (Frageerlebnis) (1919: 65). بيد أن الخطر هنا هو أن نخلط بين "المعيش" وبين "النفسي"

ذكره Thomä 1990: 80.

(28) ضمن الرصد التاريخي لتكوّن مصطلح "das Erlebnis" في اللغة الألمانية، الذي أعده كرامر 1972 Cramer : (702-711)، ونشر في المجلد الثاني من المعجم التاريخي للفلسفة (Historisches Wörterbuch der Philosophie) وصار مرجعاً عالمياً حول المسألة، ينبّه المؤلف إلى أن "Erlebnis" و"Erleben" لم يكتسبا معاً وضع المصطلحات الفلسفية إلا في أواسط القرن 19 وارتقيا تبعاً لذلك إلى رتبة المفهومات الأساسية لنظرية المعرفة" (ص 702)؛ لكنه يبين أنه يمكننا رصد "الحظة هرمينوطيقية تأملية" (hermeneutisch-spekulative Moment) لمفهوم المعيش من خلال استعمالات عصر غوته والمثالية الألمانية بعامه لمفهوم "الحياة" (ص 703-704). وعلى ذلك هو يشير إلى أن ثمة في نفس الوقت ما يشبهه "ما قبل لتاريخ الرومانسي-البانتويسوي" لمفهوم "المعيش" عند لكتاب الذين خاضوا خصومة جزرية (انطلاقاً من "تجربة" أو "حياة" استيطيقية أو دينية) ضد عقلانية التنوير والنقدية للكانطية و"ضد التفسير المطلق لدلالة مضمون حياة بواسطة البناء الجدلي لقوامها المفهومي" (ص 704). مثلاً: "إن شلايماخر يعارض لبناء لهيظي للدين المتجلي بـ"التقوى" بوصفها ماهية للتجربة للدينية، التي "متى اعتبرت لذاتها بشكل محض، لا هي معرفة ولا هي فعل، بل تعين للشعور أو للوعي غير المتوسط بالذات" (ص 704)، و"إن ف. شليغل الأخير قد طور "فلسفة في الحياة" بوصفها علماً باطنياً بالتجربة، هو على اللحد من التنضيل الأحادي لملكة لتجريد الجدلي إما يرفع "الحياة الروحية الباطنية، وبالتحديد في ملاتها التام" إلى موضوع وحيد لطريقة للتفكير الفلسفي" (ص 704). وبمتابعة سياق ظهور مصطلح "المعيش" لدى كتاب القرن التاسع عشر (مثلاً لرتز المنطقي) يخلص المؤلف إلى أن مصطلح "Erlebnis" هو مفهوم بعد-هيظي على نحو نموذجي (ein typisch nachhegelscher Begriff) (ص 706). - أما أول من أنجز نظرية في المعيش فهو بلا ريب دلتاي، وذلك في نطاق سعيه إلى إرساء أساس معرفي لمزعم الحقيقة في العلوم الإنسانية (ص 706). هذا الأساس وجده دلتاي في ظاهرة "التاريخية" (Historizität) بوصفها "القاعدة النسبانية-الهرمينوطيقية لبناء العالم التاريخي في العلوم الإنسانية" (ص 707). ومن اللافت للنظر أن كرامر يرصد ظهور مسألة "المعيش" في فيونمينولوجيا هوسرل في نفس الفترة، حيث اكتسب المعيش "وظيفة كلية مشابهة" من خلال مفهوم "المعيش القصدى" (der Begriff des intentionalen Erlebnis) (ص 707-708).

(29) Thomä 1990: 80.

(30) Thomä 1990: 101، 103.

(31) إن عنوان درس طوارئ الحرب سنة 1919 يحمل هو نفسه إشارة مزدوجة إلى هوسرل ودلتاي معاً: "فكرة الفلسفة ومشكل رؤى العالم"، وهو يترجم عن نفسه ضمن للدرس بالعلاقة بين "الفيونمينولوجيا" ومشكل "المعيش"؛ هذه الإشارة المزدوجة التي افتتح بها هيدغر دروس 1919 ستبقى حاضرة إلى كتاب الوجود والزمان الذي يحمل كما ينبّه على ذلك غادمير في نفس الوقت وبشكل مثير "إهداء إلى هوسرل وتكريماً لدلتاي" (1983 Gadamer: 117). - عن عرض مفصل لمواد درس طوارئ الحرب 1919 راجع: Kisiei 1993: 38-59.

(32) العنوان هو :

(hescdas Psychi)، ولذلك فجهد هيدغر قد انصرف ميكرًا للتمييز بين "الذات النفسية" (1919: 64) و"مسألة المعيش" بوصفها الموضوع الأصلي للسؤال الفلسفي (33). هنا يجد هيدغر خيطاً هادياً هو معنى "السؤال" بوصفه نمطاً مخصوصاً وعينياً من "السلوك" هو "السلوك السائل" (das fragende Verhalten) (1919: 66). ومن اللافت للنظر أنّ هيدغر قد اعتمد على المعنى اليوناني للدهشة الفلسفية (θαυμαζειν) لتخريج الدلالة الأصلية للمعيش: فضمن الدهشة أو المعيش هناك "شيء ما" (Etwas) يسأل عنه على المتفلسف أن يبصر به (1919: 67). إنّ ذلك هو ما ينبغي أن نبحث عنه ضمن المعيش. لكنّ هيدغر ينبه إلى أننا نتوقر بعدّ على معطى أو واقعة: أنّ هناك "أنا أسلك إزاء نفسي" (te michalverh ich) (1919: 66، 68) يدعوني إلى أن أفهمه بوصفه يشير إلى نمط من المعيش. إنّ "أنا أسلك إزاء نفسي" لا يعني شيئاً آخر سوى "العيش من شيء ما" (n von etwassein Er-lee)، "الحياة على شيء ما" (zu wasLeben auf et)؛ إنّ مكنم الخطورة هنا هو أن لا نرى في المعيش سوى مظهر الأنا المعزول الذي يعيش: إنّ المشكل هو أنّ المعيش يختصّ دوماً بوجود "أنا" ما، لكنّ هذا الأنا ليس الأنا المعزول لهذا أو ذاك، مثلما أنّ المعيش ليس "موضوعاً" (ein Objekt) يلصق بالأنا كشيء من أشياءه (34). إنّ المعيش يتمّ بعدّ دوماً ضمن "عالم محيط" (Umwelt)، وإنّ "ما هو من العالم المحيط" (das Umweltliche) ليس جملة من الأشياء المنفصلة، بل هو يعني أنني أعيش ضمن عالم معين، "أنّ كلّ شيء عالمي (ftweltha)، "أنّه يتعولم" (es weltet) (1919: 72-73) حسب عبارة سحرت جيل غادمير الشاب.

غير أنّ الأنا أعيش هو يعيش دوماً ضمن الموضوعات المعزولة، حيث ينقلب "العيش من" (einein Er-leb) إلى "عيش-بلا" (in Ent-lebene)؛ هنا لا يكون المعيش سوى "حدث" (ein Vor-gang)، أو عارض يعرض أمام "أناي العارف" (nenden Ichenvor meinem erk)، وليس له من منزلة سوى منزلة "الموجود المعروف" (seinntdas Erkan) الذي يصنعه "السلوك النظري" ويطرحه أمام "الأنا النظري": "وضمن السلوك النظري أنا مولّ وجهي قبلة شيء ما، لكنّ أنا لا أعيش (بوصفي أنا تاريخياً) على هذا العالمي أو ذاك" (1919: 74).

لذلك كما أنّ الأنا الذي يعيش ليس الأنا المعزول بل "الأنا-هؤو" (das Ich-Selbst) (1919: 70)، فإنّ المعيش ليس هذا "حدثاً" (ein Vorgang) الموضوعي بل هو "حدث" (ein Ereignis) يخصني (35).

من أجل ذلك ينتهي هيدغر الشاب في آخر درس طوارئ الحرب سنة 1919 إلى صياغة نمط جديد من "الحدس" أكثر أصالة من الحدس الفينومينولوجي لأنه لا يتعلق بالأشياء نفسها فحسب، في "طابعها المعطى المحض" بل بالأنا التاريخي الذي يعيشها، سمّاه هيدغر باسم مستحدث هو "الحدس

(33) حسب ديتير تومي علينا أن نبصر هنا (1919: 63 وما بعدها) أنّ هيدغر الشاب يستعمل مفهوم المعيش "على نحو خصومي ضد ريكارت" والكانطية الجديدة (1990 Thomä: 81).

(34) يقول هيدغر (1919: 69): "إنّ السؤال هو ما إذا كان يوجد ههنا موضوع بعامّة. فإنّ العيش من (das Er-leben) ليس شيئاً، قد يكون كيانه أو يبدأ أو ينقطع بشكل حاد. إنّ "السلوك إزاء" ليس مقطعاً من شيء، إليه قد نسب "شيء ما" غيره. إنّ العيش والمعيش بما هما كذلك ليسا مقطعين معا كما الموضوعات الموجودة".

(35) يقول هيدغر (1919: 75): "على منصّة المدرس [؟] أنا أوجد هناك بالأنا الذي لي بتمامه، إنّ [صوته] يرن، كما قلنا، إته مديش خاص بي، ومن ثمّ أنا أراه أيضاً؛ بيد أنّه ليس حادثاً، بل هو حدث. (لأحداث، بقية من الحدث في مسألة المعيش). إنّ العيش من لا يمرّ أمامي، كشيء ما، أنا أضعه كموضوع ما، بل أنا نفسي اختصت بالحدث نفسي (ich selbst er-eigne es mir)، والحدث يختصّ نفسه (es er-eignet sich) طبقاً لما بهته. وإذا فهمته فوق ذلك بالتحديق إليه، فإنّني لا أفهمه بوصفه حادثاً سابقاً (Vor-gang)، بوصفه شيئاً، موضوعاً، بل بوصفه [أمراً] جديداً من نوعه، حدثاً [..] إنّ الحدث الخاص (Er-eignis) لا يعني أيضاً كما لو أنني أريد أن أتملك (an-eignen) لنفسي المعيش (Er-lebnis) من خارج أو من أي جهة" "الخارج" و"الدخل" ليس لهما هنا معنى كثير مثل "فيزيائي" و"نفسى". إنّ المعيشات هي أحداث خاصة (Er-eignisse)، من حيث هي تحيي انطلاقاً من الخاص (aus dem Eigenen) وهي لا تحيي الحياة إلا هكذا. (طابع الحدث [هو] بذلك غير معين بعدّ بشكل كامل.)"

الهرمينوطيقي" (rmeneutische Intuitionhe): "إنّ عيش العيش المقتدر، الحامل نفسه في نفسه هو الحدس الفاهم، الحدس الهرمينوطيقي" (1919: 116-117)(36).

إنّ خطة المستقبل هي النهوض بهرمينوطيقا المعيش التي تهدف إلى بيان "عالمية العيش المعيش" (t des erlebten ErlebenseiWelthaftigk) (1919: 117).

2.1- المنعطف نحو مسألة «الهُو» (1923/1919):

أ- "الأنا-الوضعية" (ns-Ichodas Situati):

شرح هيدغر في درس صيف 1919 (حول ماهية الجامعة والدراسة الأكاديمية) في الإيفاء بمطلب هرمينوطيقا المعيش من خلال عدة مفهومية أكثر نضجاً تسعى إلى تأويل طريف لمعنى القصدية الهوسرلي بأدوات غير هوسرلية مثل مفهوم "الوضعية" (die Situation) وبخاصة (37) مفهوم "الأنا-الوضعية" (das Situations-Ich) إلى جانب التمييز الذي تعرضنا له في درس طوارئ الحرب سنة 1919 بين "الحادث" و"الحدث" (1919ج: 205 وما بعدها). - وينبّه المؤرّخون إلى أنّه "من الأرجح" (38) أنّ هيدغر الشاب قد استقى مفهوم "الوضعية" وهذا التوجّه في البحث من قراءته لكتاب كارل ياسبرس علم نفس رؤى العالم الذي خرج في مطلع العام(39). وعنصر الطرافة في درس صيف 1919 المذكور هو أنّ هيدغر قد حاول ضمن استكشاف لماهية الجامعة أن يبيلور معنى مستحدثاً للأنا يخرج من براديفم الوعي الذي ما يزال يهيمن في نطاق الكانطية الجديدة إلى أفق مقام جديد سماه "الأنا-الوضعية" ولكن بخاصة مفهوم "الأنا-الهُو" (das tSelbs-hIch) (1919ج: 208).

لتبيين ذلك ينطلق هيدغر من ربط خفي بين دلتاي وهوسرل وياسبرس في استشكال جامع هو "الوضعية ضمن ترابط الحياة" (Situation im Lebenszusammenhang) (1919ج: 205)(40).

"الوضعية" (ياسبرس) تمكّنا من رسم حقل كياني للـ"معيش" (دلتاي)؛ أمّا معنى المعيش بما هو وضعية فلا يمكن أن نفهمه إلا في ضوء "قصدية" ما (هوسرل). كيف نزحج "الأنا" (هوسرل) من بوتقة الوعي المحض إلى حقل "المعيش" ضمن ترابط الحياة التاريخية التي يسبح فيها (دلتاي)؟ هنا يقدّم مفهوم "الوضعية" (ياسبرس) خيطاً هادياً؛ فالوضعية حدث معيش لكنّه أكثر من ذلك، من حيث أنّه حدث يحدث لي أنا بخاصة(41).

و لكن من أجل أنّ التفلسف الحديث قد قام على "الأنا النظري" فإنّ الأنا التاريخي أو "الأنا-الهُو" المبحوث عنه ضمن المعيش أو الـوضعية إنما يعاني دوماً من "انطفاء طابع الـوضعية" (rsationscharakteitudes S nErlösche) (1919ج: 205) الناتج أساساً عما يسميه هيدغر "نزاع التاريخية عن الأنا" (s Ichdeichung tltgeschichEnie) (1919ج: 206). إنّ السلوك

(36) Greisch 1994 : 25.

(37) Kiesel 1993 : 63.

(38) هو أمر مرجح فقط لأنّ كيمسالي نفسه لا يستبعد أن يكون هيدغر الشاب قد استصلح هذا المصطلح منذ 1918 أثناء قراءته لشلايرماخر (Kiesel 1993 : 505).

(39) Kiesel 1993 : 64.

(40) يقول هيدغر (1919ج: 205): "الوضعية ضمن ترابط الحياة: الـوضعية هي وحدة معيّنة ضمن العيش الطبيعي [...] إنّ في كل وضعية تكون نزعة توحيداً ما قائمة. وهي لا تحتوي على أي لحظات ثابتة، بل على "أحداث". فإنّ حدوث الـوضعية ليس "حادثاً" [...] فالأحداث "تحدث لي". إنّ الصورة الأساسية لترابط الحياة هي التحفيز. إته يلج إلى قلب معيش الـوضعية. [...] وإنّ قصدية كل معيش خاص بوضعية ما إنما تملك طابعاً معيّناً، يصدر من الـوضعية في جملتها." (41) يقول هيدغر (1919ج: 206): "1- كل وضعية هي "حدث" وليست "حادثاً". فما يحدث له علاقة بي؛ إته يقبع في داخل الأنا الخاص. 2- إنّ الـوضعية تملك تماسكاً معيّناً. 3- أنّ الأنا ضمن الـوضعية لا يَنْتَزِعُ. فالأنا لا يحتاج أن يكون تحت النظر، إته يسبح ضمن الـوضعية.

[...] إنّ لكلّ وضعية "مدة" (Dauer). و"المدد" الجزئية للوضعيات المختلفة تنفذ في بعضها البعض (ضمن المحفوظ والحاضر). إنّ الأنا إنما هو ذاته أنا-الوضعية؛ إنّ الأنا "تاريخي"."

النظري قد أدى إلى "قطع العلاقة الحية للأنا مع وضعيته" والحال أن "العلاقة الحيوية للوضعية ليست مجرد وجود موجه نحو مجرد الموضوعات. إن كل معيش هو قصدي، إنه يحتوي على "نظرة إلى" أي شيء "وذلك أن" الأنا-الوضعية، الأنا-أهو (stlbdas Ich-Se)، "الأنا التاريخي" إنما هو وظيفة من شأن "تجربة الحياة" (1919ج: 206-207).

وإنه انطلاقاً من تمييز دلتاي بين "التفسير" (Erklärung) و"الفهم" (Verstehen) (1919ج: 207) أتى هيدغر إلى التمييز الطريف بين نمطين من المعيش، أحدهما "موضوعي" (gegenständlich) أما الآخر فهو "تاريخي" (historisch) (1919ج: 208). هذا المعيش التاريخي لا يمكن أن يُعرف بواسطة البناء النظري للموضوع، وإنما يفرض معنى جديداً للـ"منهج"، بل قل بعيد لفظة "المنهج" (Methode) إلى معناها الأصلي بوصفها "نهجاً" (der μεθοδος، Weg) أو "طريق تقوم سياق أحوال الأشياء" (Sachverhalte) ضمن وضعية الأنا التاريخي (1919ج: 210).

إن المطلوب إذن هو إيضاح "نشوء السلوك النظري" (ie Genesis des d) "إمكانية الانطفاء" (en Verhaltenschtheoretisch) (1919ج: 214) بالتكشيف عما ينطوي عليه المعيش نفسه من أولية للتحرر منه وتأويل المعيش بوصفه "حدثاً" (reignisE) يحدث لي ضمن "الأنا الخاص" (hIcne geins ei) الذي هو "أنا-هو"، دون أي سيادة للأنا النظري. هذا "أهو غير الشخصي، هذا الحدث، هو بذلك الأساس الانفعالي لوجودي الأكثر شخصية" (42).

ب- مصطلح "الكيان" (Existenz):

يمكن اعتبار مراجعة كتاب كارل ياسبرس علم نفس رؤى العالم (43) التي أعدها هيدغر الشاب على الأرجح ما بين 1919 و1921 بمثابة السياق الدقيق الذي أتى فيه إلى تملك مصطلح "الكيان" الكيركفارد (44) وإن في صيغة منقحة من قبيل ياسبرس، وذلك بأدوات هرمينوطيقية اكتسبها من تأويل أرسطو (45). وإن ما حاوله هيدغر هنا هو احترام خطة "النقض الفينومينولوجي" (phänomenologische Destruktion) على إشكالية رؤى العالم التي رسمها ياسبرس: ربّ نقض يميزه بحرص واضح منذ البداية عن النقد الإيجابي لعمل فلسفي ما: بهذا النقض ليس نقد متعالياً بل تاريخياً. إنه لا يكتفي بامتحان إشكالية ما من خلال أطروحاتها وجهازها المفهومي، - بل هو يفهم النقض بوصفه "نقضا تاريخياً للتراث" و"مواجهة أصيلة مع التاريخ الذي هو نحن" (46). ولكن لم "النقض"؟! - لأنّ النقض "مهمة مرادفة لتفسير الوضعية الأصلية التي تحركنا والتي منها تصدر التجارب الأساسية للفلسفة "ولأنّ" اتجاهات الولوج إلى موضوعات الفلسفة إنما ترقد محتجبة وتتطلب نقضا جذريا وإعادة بناء" (47).

(42) Kiesel 1993: 65.

(43) نشر كارل ياسبرس كتاب علم نفس رؤى العالم في سنة 1919. وهو كتاب يكفيه أهمية أنه، كما يقول كيسيل، "سوف يشن فلسفة الكيان (Existenzphilosophie) الألمانية" (Kiesel 1993: 137). أما مراجعة هيدغر فهي بعنوان "ملاحظات حول كتاب كارل ياسبرس علم نفس رؤى العالم":

« Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen »

و هو مخطوط نشره هانس صنار (Hans Saner) سنة 1973 في مونيخ ضمن مجموع كارل ياسبرس في النقاش (Karl Jaspers in der Diskussion) صص 70-100. ثم نُشر سنة 1976 في الطبعة الكاملة المجلد 9، صص 1-44. عن عرض مفصل لمضمون هذا النص راجع: Kiesel 1993: 137-148؛ Barach 1995: 19-33.

(44) يشير جورج شتاينير (Georges Steiner) إلى أن هيدغر الشاب قد اكتشف الطريق إلى كيركفارد ضمن تفسير كارل بارت (Karl Barth) حول رسالة إلى الرومانيين (L'épître aux Romains) الذي ظهر سنة 1918. راجع:

Steiner 1978: ت.ف.ص 99.

(45) Keller 1999، ص 86.

(46) راجع: هيدغر (1921/1919) كما أورده كيسيل (Kiesel 1993: 138) في ترجمة انجليزية.

(47) معطيات الهامش السابق.

إن كتاب ياسبريس هو محاولة على هذه الطريق: فهو يهدف إلى أمرين خطيرين: 1- إرساء نوع من "البيسكولوجيا الأساسية" (لنقل ذلك على غرار الانطولوجيا الأساسية) التي تستطيع توفير تفسير "جملي" (as a Whole) للوجود الإنساني؛ 2- إنشاء "علم نفس لرؤى العالم" يمكن من "أن نقيس" (to pace off) حدود النفس ومن ثم أن نتوقف على أفق واضح ومتفهم للـ[عنصر] النفسي؛ لكن القصد ليس إنتاج رؤية جديدة للعالم، بل محاولة "فهم أي الأوضاع الأخيرة التي يمكن للنفس أن تضطلع بها وأي القوى التي تحركها إلى فعل ذلك" (48).

بم يحتفظ هيدغر الشاب من معجم ياسبريس؟ - إنه يقف عند أمرين يمرّ من أحدهما إلى الآخر: مفهوم "الوضعيات القصوى" (imit situations) (49) ومفهوم "الكيان" (Existenz) (50). إن غرضه هو تجذير توجه ياسبريس نحو اعتبار "الكيان" هو جملة الوجود الإنساني الذي ينبغي أن يصبح خطأ هادياً للتفلسف. وذلك يعني من حيث إشكالية الفلسفة الحديثة أن يعاد استشكل "الأنا موجود" في ضوء تأويل الوجود الإنساني بوصفه "كياتاً" (51). بيد أن ذلك لا يعني أن هيدغر الشاب قد كان على بيّنة من الدلالة الانطولوجية المحصورة التي سيأخذها هذا اللفظ في معجم الوجود والزمان؛ إن ما يزال يفكر مع ياسبريس في نطاق العلاقة الإشكالية بين ظاهرة "الكيان" و"الوضعيات القصوى"، التي تعبّر عن نفسها من خلال نقائض حادة تقابل بين الحياة والموت، والمصادفة والضرورة، والإثم والبراءة (52).

ورغم ذلك فإن ههنا فرقاً جسيماً بين استعمال ياسبريس واستعمال هيدغر لمصطلح "الكيان" الكيركغاردي: فإن ياسبريس لنن أصاب في اعتبار الوضعيات القصوى مثل الذنب أو الموت علامات تصلح لإضاءة معنى الكيان، فهو قد أخذ الكيان على منوال دلالة "الفكرة" (Idea) الكانطية، أي بوصفها مثلاً ضابطاً أو جملة هادية للتفكير، والحال أن هيدغر الشاب قد حاول أن يفهم "الكيان" من وجهة نظر فينومينولوجية بوصفه يشير إلى "إشارة صورية" حول معنى وجود الإنسان العياني مستوفى في معنى "أنا موجود" (53) متولواً، في ضوء تملك جذري لمعنى "النفس"/"الحياة" الأرسطية، بوصفه "حياة عيانية" (54).

إن ما هو أصيل لدى ياسبريس إذن ليس مفهوم "الكيان" المأخوذ عن كيركغارد، بل مفهوم "الوضعيات القصوى" (ionsattusilimit) بوصفها طريقاً لإيضاح عياني لمعنى الكيان. معنى الوضعية القصوى هو "رغبتنا في أن نرى إلى وضعيتنا المتناهية بوصفها كلاً، وأن نتيقن من جملة العالم والحياة" (55). علينا أن نقف عند استعمال هيدغر لمفهوم "الحدود" (limits) فهو يأخذه بوصفه ينطوي في نفسه على مقاومة لاكتناهي. "إن التناقضات إنما تبقى بوصفها نقائض على حدود معرفتنا في وجه الأكتناهيات" (هيدغر 1921/1919) (56). وطرافة الكيان هو كونه يؤدي هنا الدور التأويلي الذي سيؤديه مصطلح "الدازين" انطلاقاً من درس صيف 1923: احتمال دلالة القلق إزاء بُعد الوجود الإنساني بعد الوضعية المتناهية وبُعد جملة الوجود أو الحياة أو العالم. لكن ياسبريس إذا أفلح في أخذ "الحياة بوصفها جملة" (life as a whole) فهو لم يستطع أن يصف ذلك إلا في شكل "مشهد" (as a spectacle) (بعبارة هيدغر) أو في شكل "تجربة أساسية استيطيقية" (aesthetic ic experience) (بعبارة كيسيل) (57).

(48) Kiesel 1993 : 139.

(49) Pöggeler 1992 : 409؛ Gadamer 1973، ص 179.

(50) را: هيدغر (1921/1919) كما جاء في شاهد ترجمه كيسيل (Kiesel 1993 : 139).

(51) را: Kiesel 1993 : 140.

(52) Kiesel 1993 : 140-141.

(53) Kiesel 1993 : 496.

(54) را: Keller 1999، ص 86.

(55) Kiesel 1993 : 140.

(56) ذكره Kiesel 1993 : 141.

(57) Kiesel 1993 : 143.

إن ياسبرس قد خيّر أن يقدّم صيغة "جدلية" بالمعنى التقني الكانطي، أي اعتبار الحياة ضمن الوضعيات القصوى على منوال نشاط العقل المحض إزاء جملة العالم بالسقوط في نقاض أو أوهايم طبيعية بقودها استعمال غير تحليلي للامتناهي؛ فالحياة كيان هو مشهد لا ينقطع من التراوح النقضي بين الوضعيات القصوى. ولكن في حين أنّ ياسبرس قد سعى بذلك حسب كيسيل إلى تطهير المفهوم الكيركغاردني من عناصره اللاهوتية، نجد أنّ غرض هيدغر الشاب هو على الضد من ذلك اجتهاد حاد في تجذير الكيان بإعادة الرواسب اللاهوتية للمتزق الأصلي للحياة إلى حوافزه المحتجبة ضمن التجربة العيانية للأنا الموجود متأولاً هذه المرة بوصفه يعني تحديداً "وجود الّهو" (of ngthe bei the self) أو "أنا نفسي بوصفه هو" (myself as a self). - فالكيان هو حسب هيدغر "طريقة في الوجود"، وتحديدًا في معنى مخصوص للرابطة "هو" (ist) هو معنى "أوجد" (bin)؛ وهذا المعنى ليس بذلك قصداً نظرياً، بل تحقيق لمعنى "أوجد" الذي هو طريقة وجود خاصة بـ"الأنا"؛ هذا الفهم لمعنى "أوجد" بما هي نمط خاص بالأنا هو ما يمكن من الانزياح من الأنا النظري لنظرية المعرفة إلى "وجود الّهو" (the being of the self) الذي هو المدخل الوجيه لمعنى الوجود الإنساني؛ إنّ الكيان كيفية مخصوصة للّهو أو للأنا الذي صار "هو". الكيان هو واقعة "أنتي أمك نفسي" (Ifave myseh)؛ إنّ تجربة أساسية ضمنها أحيط بنفسي بوصفي هو، على نحو بحيث أستطيع أن أسائل عن معنى "أنا أوجد" على نحو ملام للمعنى الذي يخصه؛ والكيان بما هو "ملك الّهو" لا يمكن أن يبرز لنفسه في شكل نسقي بل ينبغي أن يجعل قابلاً للفهم ضمن سياقات تاريخية (58).

ج- "القصدية" (ntentionalitätI) الهوسرلية:

يقوم التأويل الذاتي الذي رسمه هيدغر الأخير (1973: 320-323) على التأكيد على أنّ منطلق هيدغر مغاير تماماً لمنطلق هوسرل. وتتمثل هذه المغايرة في أنّ هوسرل يفهم حضور الموجود بوصفه "محاينة" (Immanenz) ضمن "حقل الوعي"، وهو ما عبّر عنه تعبيراً خاصاً بواسطة مصطلح "القصدية" (59)، في حين أنّ المكسب التأويلي الحاسم لإشكالية الوجود والزمان هو في "كسر حقل الوعي" والانطلاق من "ميدان آخر" غير "الإيفو كوجيطو". إنه ميدان الدازين. وهكذا يخلص هيدغر الأخير إلى تفسير "الدافع" المبكر الذي أخذه من مسألة "القصدية" الهوسرلية بوصفه لم يكن سوى "بحثاً عن الضمنيات الجذرية للقصدية. والحال أنّ التفكير في القصدية من حيث الأساس يعني أن نحدّد موضعها ضمن [العنصر] التوجدي (tatiques-l'ek) الخاص بالدازين (Da-sein) (1973: 322).

إلى أيّ حد يمكننا اليوم أن نواصل الأخذ بهذا التأويل الذاتي؟ هل فعلاً أنّ طريق هيدغر قد كان منذ البداية "طريقاً عبر الفينومينولوجيا إلى التفكير في الوجود" (ein Weg durch die e in das Denken des SeingsiPhänomenolo) كما تقوله رسالة 1962 إلى ريتشاردسن؟ (1962ب: xvii)، أم أنّ "تاريخ النصوص" كما تكونت في تدرّجها العياني قد كان ينطوي على منعطفات سكت عنها هيدغر الأخير؟

يذهب بعض المؤرخين (60) إلى أنّ هيدغر الأخير قد "حذف" (erschlägtntu) أمراً ليس فقط كان قد "احتفى" (gefeiert) به وأعلى من شأنه في السنوات الأولى من تكون إشكاليته، بل قد اشتغل عليه بشكل منهجي.

إذ علينا أن نعمم أولاً أنّ هيدغر ليس فقط قد بدأ في استعمال مصطلح "القصدية" منذ أطروحة 1913 (1913ب: 115-116، 124)، واستمرّ على ذلك ضمن أطروحة التاهيل سنة 1915

(58) Kiesel 1993: 143. را: هيدغر كما ينقله كيسيل (Kiesel 1993: 143-144).

(59) عن تقديم عام لجملة مسألة "القصدية" لدى هوسرل وسياق المناقشة الهيدغرية لها را: Keller 1999: 8-2، 32-38؛ 118-113.

(60) Thomä 1990: 115

(1916/1915: 205, 277, 281, 308, 310, 319)، بل إن أحد مؤرخيه الكبار لا يتردد في اعتباره -انطلاقاً مما يقوله هيدغر نفسه 1916/1915: 281- : "المفهوم الإجرائي لعمل التأهيل في جملته"، حتى وإن كان هيدغر الشاب ما يزال عندئذ تحت نفوذ الكانطية الجديدة (61).

فقد كان هيدغر الشاب على بيّنة من طبيعة المكسب الذي حققه برانطانو (Brentano) ضمن كتابه علم النفس من وجهة نظر امبيريقية، يعني أنه رأى أن "ما هو ماهوي وأصيل في الظواهر النفسية [إما يكمن] في كونها "تحتوي قصدياً في ذاتها على موضوع". [بحيث أن] كل ظاهرة نفسية هي متعلقة بـ "مضمون" ما، ولها توجه قبلة موضوع ما، "تحتته ليس ثمة واقع ينبغي فهمه"، مما يعني أن "الظواهر النفسية تتميز، كما تقدّم، بواسطة توجهها قبلة موضوع ما، بواسطة "اللاكيان القصدي لموضوع ما". (1913: 115-116) (62). وإن غرض هيدغر 1913 هو بيان كيف "أن النزعة النفسانية ليست فقط منطلقاً خاطئاً للسؤال عن موضوع المنطق، بل هي لا تعرف "الفعلية" المنطقية بعامة" (1913: 161)، ومن ثم فإنه ينبغي "أن يقع تجاوز اللاكلسفة التي من شأن النزعة النفسانية" (1916/1915: 205).

في أطروحة التأهيل تتوضّح أكثر فأكثر ملامح تلك المجاوزة. وأول ملح هو ضرورة تخطي مقام "الوعي" (Bewußtsein) الحديث، حيث يقف كل تفسير نفساني لموضوع المنطق، إلى مقام آخر أكثر أصالة، يفترض هيدغر الشاب أن علم النفس الوسيط يحتوي على سياق طريف للنهوض به، من خلاله طرحه للمشاكل المبدئية "بالتوجه إزاءها على نحو موضوعي-نويماطيقي" (gegenständlich-noëmatisch) وهو "حال ساعد بشكل واسع على توجيه النظر نحو ظاهرة القصدية" (1916/1915: 205). إذن كان هيدغر الشاب يفهم القصدية "ضدّ الوعي" (im genteil zum Bewußtsein) الحديث وليس بوصفها دلالة على الوعي، وكان يعول على القصدية للخروج من ريقة فلسفة الوعي، التي تجد في النزعة النفسانية هالة عليا، نحو فلسفة في المنطق أكثر أصالة يبدو أنه يفترض أن تتوفر عليها يقتضي أولاً "طريقة اشتغال مبدئي جديد على السكولانية الوسيطة" (1916/1915: 204).

لذلك كان هيدغر الشاب على بيّنة شديدة من طبيعة الصعوبة التي تواجه مفهوم القصدية: "أن المعنى النويماطيقي"، أن القصدية من حيث هي مرتبطة بالوعي قد لا تقبل الانفصال عن الوعي وعلى ذلك هي ليست متضمنة فيه فعلاً. (1916/1915: 277) (63). فالقصدي ليس مجرد ظاهرة نفسية بل هو "مضمون ومعنى الفعل النفسي؛ إنه وجود ضمن الوعي المعتبر والمفكر، إنه "الموجود الذهني" (ens cognitum)، المفكر فيه، المحكوم عليه" (1916/1915: 277). ولذلك ينتهي هيدغر الشاب إلى الإعلان بلا تردد بأن "اللحظة المعينة للنظام والمميّزة للحقل المنطقي هي القصدية" (1916/1915: 281) وأن "دلالات" الألفاظ "ينبغي أن تُدرك بوصفها مضامين قصدية، بوصفها تنفيذات لأفعال قصدية" (1916/1915: 308)، بحيث "أن ما هو هنا على نحو موضوعي، ومطابق للوعي على نحو قصدي، إنما هو فحسب ما يمكن أن "يُعبر عنه" ضمن دلالات" (1916/1915: 316). وتلك قرارات جاءت مصاغة في مصطلح هوسرلي صريح (1916/1915: 310).

(61) Kiesel (1993: 30-31).

(62) را: هيدغر (1913: 115-116).

(63) علينا أن نحقق هنا إلى دور مسألة "المعنى" في انبثاق مسألة "القصدية" لأن ذلك الدور هو وجه احتمال القصدية لتأمين وجه من الانتقال من إشكالية الوعي إلى إشكالية الوجود أو الدازين. - وهذه الرابطة بين "المعنى" و "القصدية" تثير المتكلسف بالعربية لأن تاريخ مصطلح "Intentio" يثبت "البصمة العربية" (arabische Vorprägung) عليها، إذ أن لفظة "intencio" قد أدت لدى اللاتين ترجمة لفظة "معنى" في نصوص الفارابي من حيث تدل على دلالة "معقول". را:

- ولكن رغم أنّ هيدغر الشاب قد استعمل مصطلح القصدية منذ 1913، فهو لم يبدأ في استثماره على نحو جذري وفي نطاق استشكال يخصّه إلا منذ خطاطة درس 1918/1919 بعنوان الأسس الفلسفية للتصوف الوسيط (64)، حيث نثر على إشكالية جديدة هي "فينومينولوجيا المعيش الديني" (iösen Erlebnissesig Phänomenologie des rel) (1918/1919: 322):
يقول هيدغر (1918/1919: 303): "إنّ الإشكالية والمنهجية الدافعة هي البحث الفينومينولوجي في الوعي الديني"؛ ويقول (ص322): "إنّ القيام بالنفس الذي من شأن المعيش الديني وعالمه إنما ينبغي أن يُستبصر بوصفه قصدية أصلية تماماً مع طابع مطالبة أصلي تماماً"؛ ويقول (ص332): "بذلك فقط يكتسب مفهوم القصدية دلالته القبلية بوصفه عنصراً أصلياً للوعي".
إنّ مشكل هيدغر الشاب سنة 1919 هو: "أنّ المشكل المنهجي الأساسي للفينومينولوجيا" ليس شيئاً آخر سوى "السؤال عن طريقة الكشف العلمي عن دائرة المعيش" (1919: 109). وذلك يعني: كيف يمكن توجيه "الحدس الفينومينولوجي" نحو "حقل المعيش" قصد تحريره من سطوة العقل "النظري" و"وكلّ" "منطقيّة" (Logistizismus) ؟ (1919: 109-110).

هذا التوجّه الأصلي قبيلة "مسألة المعيش" (وليس بعد "مسألة الوجود") يجد حدة خاصة في نص ملاحظات حول علم نفس روى العالم لكارل ياسيرس (1921/1919) حيث نثر على صياغة صريحة لواقعة "المنعطف نحو مسألة الهُو" (65). فهنا يبدو هيدغر على بيّنة من طبيعة التوجّه الجديد الذي يبحث عنه: إنه الخروج من نطاق "فينومينولوجيا اللوغوس النظري" (Phänomenologie des theoretischen Logos)، حيث انحصرت مهمة هوسرل في المباحث المنطقية، إلى البحث عن "إمكانية فهم جذري للنزعة الفينومينولوجية" (die Möglichkeit eines radikalen Verständnisses der phänomenologischen Tendenz)، ونحن علينا أن نقرأ هذا الإعلان بوصفه صيغة بدائية عمّا سيصبح كلمة السرّ في مشروع الانطولوجيا الأساسية، حيث سيعلن هيدغر مرة أخرى سنة 1926، ضمن مقدمة الوجود والزمان بأنه "أعلى من الفعلية، ينتصب الإمكان. وأنّ فهم الفينومينولوجيا إنما يكمن فحسب في الإمساك بها بوصفها إمكاناً" (1926: 38).

إنّ التأويل الذاتي لهيدغر الأخير يضبط معنى هذا الإمكان بوصفه مسألة الوجود، والحال أنّ "تاريخ النصوص" الأولى التي لديها تكوّنت إشكاليته أول مرة تقول شيئاً آخر. إنّ "الفهم الجذري للفينومينولوجيا" المبحوث عنه منذ 1919 ليس التفكير في الوجود بل إعادة التجربة أو المعرفة النظرية إلى "سياق تحققها العياني"، وليس ذلك حسب هيدغر سنوات 1921/1919 سوى "الهُو الكائن كيانه على نحو تاريخي" (historisch existierenden Selbst) بوصفه "الهُو الذي هو في آخر المطاف ما به المتعلّق في الفلسفة" (um welches Selbst es sich letztlich in der Philosophie irgenwie handelt)!

(64) العنوان هو:

- Die philosophische Grundlagen der mittelalterlichen Mystik.

(65) Thomä 1990: 123. يقول هيدغر في نصّه حول ياسيرس (نكره Thomä 1990: 117) [التشديد من عندنا]:
"في أول نبشاة الفينومينولوجيا ولدى التمسك المتعين جهة تملك أصلي جديد لظاهرة التجربة والمعرفة النظريتين (المباحث المنطقية، بمعنى فينومينولوجيا اللوغوس النظري)، كان الظفر بنظرة غير مشوّمة للمعنى كما للموضوعات المجربة في هكذا تجارب نظرية، وبعبارة أخرى لكيفية تصيرها تجربة، هدفاً للبحث. بيد أنّ إمكانية فهم جذري للنزعة الفينومينولوجية إنما يتوقف على [...] أن تصبح جملة التجربة في سياق تحققها العياني على الحقيقة مُبصراً بها ضمن الهُو الكائن كيانه على نحو تاريخي، الهُو الذي هو في نهاية المطاف ما به يتعلّق الأمر بوجه ما في الفلسفة".

إنّ "مسألة الهُو" هي المنبت الفينومينولوجي الأول لهيدغر وليس "مسألة الوجود" (Seinsfrage) التي يبدو ظهورها متأخراً بعض الشيء، حيث لن تصبح مبحثاً صناعياً صريحاً إلا في الفقرات 14-17 من درس صيف 1925. إنّ خطة هيدغر في نصوص 1919/1921 هي كما يصوغها ديتير تومي "الهُو" ضد "الأنا" (Selbst versus Ich) (66). إنّ هيدغر لم يفعل سوى استثمار "القصدية" الهوسرلية للبحث في نطاق مسألة "المعيش" عن تصوّر جديد لمعنى "الهُو" لا يمكن لبراديعم "الوعي" النظري الحديث أن يأتي عليه. وكما يقرر هيدغر في درس 1919/1918 عن التصوّف الوسيط :

"إنّ الوعي لا يوجد دوماً من ناحية تاريخية إلا ضمن لحظة التحقق، [إنه لا يوجد] أبداً في مجرد أنا-التفكير-المحض" (1919/1918: 331) (67).

يبدو بذلك أنّ اعتبار المباحث المنطقية منطلقاً وحيداً لهيدغر الشاب، كما يقول التاويل الذاتي لهيدغر الثاني، هو أمر لا ينطبق على تاريخ النصوص. إنّنا ننقل بذلك خطورة التملك الصامت الذي اعتمله هيدغر الشاب لإشكالية كتاب أفكار (Ideen) الذي ظهر جزء منه سنة 1913 (68). ربّ تملك قد يجعلنا نستبصر نحواً من التنافس الحاد بين "الهُو الكائن" (existierende Selbst) الهيدغري وبين "أنا-التفكير" (Ich-Reflexion) الهوسرلي (69). وذلك يعني أنّ هدف هيدغر سنة 1919 لم يكن "كسر حقل الوعي" كما يقول التاويل الذاتي سنة 1973، بل هو يبحث فقط عن "فهم جذري" ينقل الفلسفة من نطاق "الذات النظرية" إلى "الهُو الكائن على نحو تاريخي". إنّ الغرض هو الانتقال من مستوى "الوعي" إلى مستوى "إشكالية الهُو" التي ينحسر عنها اللوغوس النظري (70).

- إنّه في ضوء ذلك فحسب يمكننا أن نفسّر الاحتفاء الحاد الذي بذله هيدغر في درس صيف 1925 إزاء مفهوم "القصدية". وهو يبرّر هكذا اهتماماً بالأسباب التالية: أ- أنّه واحد من "الاكتشافات الحاسمة" (entscheidenden Entdeckungen) للفينومينولوجيا؛ ب- أنّ الفحص

(66) Thomä 1990: 117 وما بعدها.

(67) را: هيدغر (1919/1918: 331).

(68) هذه الصلة الصامتة مع إشكالية أفكار (1913) أشار إليها هيدغر على نحو خاطف في الفقرة 23 من درس 1926/1925. يقول هيدغر (1925: 283-284): "إنّ ما أمهله كانظ هو الاستفاد الفينومينولوجي والمقولي للأرضية التي يمكن بلا ريب لهذين الجذرين [الحساسية والذهن] أن ينبثقاً منها، وبالحرّي ما يجب أن يتوسط بينهما. وإنّ المثالية القادمة كان ينبغي بالحرّي أن تخطئ هذه المهمة، من قبل أنها هي ذاتها لم تعد تأخذ على عاتقها حصافة ومثانة العمل الذي كان كانظ قد هدى إليه، [ذلك] فإنّ هوسرل هو الذي أبصر لأول مرة بهذه المهمة، ضمن مداها الأساسي ودلائها الكلية، واشتغل عليها ضمن [كتابه] أفكار، التي يخصّصها المرء عن طيب خاطر بوصفها كانظية، والحال أنها من حيث الأساس هي تحديداً أكثر جذرية في ماهيتها مما كان يستطيعه كانظ."

ر: ا: Kontos 1994: 54-53.

(69) يقول ديتير تومي (1990: 122-123): "إنّ 'هُو' هيدغر إنما يتقسم - تبعاً لذلك - نقطة انطلاقه مع 'أنا' هوسرل فإنّه يوجد تناظر ما بين النصوص الأولى لهيدغر وبين [كتاب هوسرل] 'أفكار'... [..] إنّ المرء يمكن أن يجازف بالأطروحة [التي تقضي] بأن كلمة هيدغر [في درس صيف 1927] عن 'التنوير المقلوب للقصدية' هي لا تقراً هنا بوصفها مجرد طرد للذاتية، بل بوصفها مطالبة بـ'تنوير صحيح' للقصدية في معنى المنعطف نحو 'الهُو'."

(70) ذلك ما يبرّر بوجه ما كل من يواصل قراءة هيدغر بواسطة مصطلحات هوسرلية مثل "القصدية" و"الرد الفينومينولوجي"...، را: Brisart 1988، الذي يفسّر "انفتاح الموجود بمعنى القصدية" (ص 33) ويوول "الفهم بوصفه" سلوكاً قسدياً، و"بنية قصدية" (ص 34-35)، ويخرّج مسألة "العودة إلى الدازين" (retour au Dasein) بوصفها "رداً فينومينولوجياً" (ص 39-40، 41-42)، ويفهم الانتقال من "اليومي" إلى "الكيانوي" بوصفها علامة على "ردّ كيانوي" (ص 47). - والحال أنّ هذا النوع من القراءة لهيدغر بوصفها هوسرلياً منتكراً لئن كان يساعد على استكشاف نصوص هيدغر الشاب إبان تكون إشكاليته، فهو لا يمكن إلا أن يعطل اشتغال المصطلح الهيدغري ضمن إشكاليته الخاصة سواء سنة 1926 أو بعد 1936.

عنه هو أمر "لا مهرب منه" (unumgänglich) متى أردنا " أن نصبر بـ"الزمان" على نحو فينومينولوجي"؛ ج- أنه " عند هذه الظاهرة إنما وجدت الفلسفة المعاصرة بالأمس واليوم أيضاً الدافع الأصلي لها"؛ هـ- "أنّ القصدية هي تحديداً ما يمنع تلقياً مباشراً ومنحازاً لما تريده الفينومينولوجيا" (1925: 34).

غير أنه علينا أن نضع في الحسبان أن هيدغر لم يهتم في درس صيف 1925 بمفهوم القصدية إلا من أجل عقد "نقد محايت للبحث الفينومينولوجي" (immanente Kritik der) (phänomenologische Forschung بما هو كذلك (1925: 140 وما بعدها). ربّ نقد يكفيه طرافة أنه هو عينه السياق الدقيق الذي ظهر فيه "السؤال عن معنى الوجود" (die Frage nach dem Sinn von Sein) وانقلب بسرعة فائقة إلى ما صار يُعرف بعبارة "مسألة الوجود" (die Seinsfrage) بوصفها "مسألة أساسية" (eine Fundamentalfrage).

ليس غرضنا هنا عرض مسألة الوجود لدى هيدغر الأول، بل إيضاح كيف أنها نشأت في سياق محدّد هو التساؤل الجذري عن الأساس الانطولوجي لمعنى القصدية الهوسرلية. إنّ الصيغة الأولى للسؤال عن معنى الوجود قد ولدت ضمن محاسبة للفينومينولوجيا من جهة مدى توفرها على مسألة أصيلة لنمط "وجود" الوعي بما هو كذلك (71). هل سال هوسرل عن "وجود" الوعي أم لا حين أعلن أنّ "دائرة الوعي هي دائرة ومنطقة الوجود المطلق"؟ وبعمامة هل طرحت الفينومينولوجيا "السؤال عن الوجود" أم لا؟ هل كان هوسرل على بينة من معنى الوجود الذي يفترضه مفهوم القصدية؟ (1925: 140-141).

إنه من هنا افتتح (72) هيدغر محكمة الوجود وصار مطلوبه هو أن يبيّن أنّ كلّ الفلاسفة لم يطرحوا مسألة الوجود بما هي كذلك. فالأمر لا ينطبق فقط على هوسرل (1925: 147، 157، 159)،

(71) هذا النوع من الصعوبة دفع بعض الشراح إلى إعادة هيدغر ليس فقط إلى إشكالية هوسرل بل إلى رحم إشكالية الذات الحديثة بعمامة، بحيث يحرصون على فهم "الدازين" ضمن علاقة قريبة مع "الذاتية"، وذلك بوصفهما صنفين من الهو متأسسين على حركة واحدة بسميها هيدغر في درس صيف 1927 "الترجع إلى الذات" (Rückgang auf das Subjekt)؛ "إن كان لا يدفع بإيضاح الفعلية والإثنية إلى المركز، حينما يساوي بين الفعلية والإدراك. إنه يبقى منتصباً على أبعد ضفة من حقل الإشكال ومن ثمّ أنّ هذه الصفة تضمحل أيضاً بالنسبة له ضمن اللاوضوح. وعلى ذلك فإنّ وجهة الطريق التي اتخذها، عبر التراجع إلى الذات بالمعنى الأوسع، إنما هي الوحيدة الممكنة والمشروعة." (1927: 103). ر: Caputo 1978، ص 333-334.

(72) يقول هيدغر (1925: 140): "إنّ السؤال بالنسبة لنا سيكون: هل أنه، ضمن هذا الاستتغال على الحقل الموضوعاتي للفينومينولوجيا، الذي هو القصدية، قد تمّ مهنا طرح السؤال عن الوجود الذي لهذه المنطقة، عن الوجود الذي للوعي، وبعبارة أخرى ما معنى هنا الوجود بعمامة، حين يقال إنّ دائرة الوعي هي دائرة ومنطقة الوجود المطلق؟ ما معنى هنا الوجود المطلق؟ ماذا يعني الوجود، حين يقال عن الوجود الذي للعالم المفارق، عن واقع الأشياء؟ هل أنه، ضمن البعد الذي من شأن هذا التفكر الأساسي، الذي تقررت فيه بلورة حقل الفينومينولوجيا، ناحية النظر التي انطلاقاً منها يتكلم عند التقسيم عن دائرتين من الوجود، أي معنى الوجود، الذي يتكلم عنه دوماً، قد وضّح من الجهة التي من شأنه؟ هل أنّ الأرضية المنهجية قد ظفر بها، داخل الفينومينولوجيا بعمامة، حتى يطرح هذا السؤال عن معنى الوجود، الذي على كل تدبّر فينومينولوجي أن يسابق إليه والذي يكمن فيه من غير أن يتكلم عنه. نحن نترك غير مبين ما إذا كان هذا السؤال سوالياً أساسياً أم لا، ما إذا كان ظفر جذري بحقل القصدية ممكناً وله معنى، من دون الطرح الصريح لهذا السؤال والإجابة عنه. ولكن إذا كان السؤال ضرورياً، فإنّ تدبّر الوجود بعمامة هو أكثر ضرورة من ناحية فينومينولوجية ومن ثمّ هو في آخر الأمر إمكانية البحث العينية لهذا السؤال. ولكن بذلك يظهر الموقف إلى حد الآن غير كافٍ من ناحية فينومينولوجية.

نحن نتوقر على الأرضية [اللامرّة] للفحص النقدي عن حقل الموضوع الخاص بالفينومينولوجيا، من جهة ما نباحث عنها إذا كان الوجود الذي للقصدية بعمامة هو مستنطق عن طريق آفاق الفحص الثلاثة هذه: ما هي الأرضية التي انطلاقاً منها يُظفر بحقل الموضوع هذا؟ ما هي سبيل الظفر بهذا الحقل الموضوعاتي؟ ما هي التعيينات التي لحقل الموضوع المعثور عليه جديداً، الذي من شأن الوعي المحض المزعوم؟ نحن نبتدئ من آخر [هذه التعيينات]، من تعيين الوجود الذي من شأن منطقة "الوعي". هل أنّ منطقة الوعي - الوعي المحض - متعيّنة بوصفه حقلاً أساسياً للقصدية في وجودها الخاص وكيف !"

وعلى الذين طوّروا صلة قوية مع الفينومينولوجيا مثل دلتاي (1925: 163، 173) وماكس شيلار (Scheler) (1925: 174)، بل على تقليد فلسفة الوعي الذي رسمه ديكرت مادامت "القرابة" (die Verwandtschaft) بين هوسرل وديكرت ليست تخميناً "عائياً" بل هي علاقة صريحة بحيث هي "جذ هامة بالنسبة إلى الفهم النقدي لطابع الوجود الذي من شأن هذه المنطقة" (1925: 139).

2 - "نقض" (Destruction) الصيغة الحديثة لإشكالية الـهوّ: كإطار نموذجاً (1926/1925):
1.2 - ديكرت وسؤال "من هو؟":

نحن نعلم أنّ ديكرت (74) لم يعرف مسألة "الذات" إلا تحت عنوان "الأنا أفكر" أو "الشيء المفكر"، وعلى ذلك فإنه صار اليوم "نموذجياً" أنّ "عبارة فلسفات الذات مأخوذة بوصفها مرادفة لفلسفات الكوجيطو" (Ricoeur 1990 : 14). إنّ ذلك يعني أننا صرنا لا نستطيع قراءة ديكرت إلا في ضوء التخريج الكانطي لمعنى "الأنا أفكر" بوصفه مستوفى في مصطلح "الذات" (75). - ولكن مادام الأمر يتعلق بالأنا (ego)، ألا يعني ذلك أنّ ديكرت قد أبصر بعدّ بسؤال "من؟" ("qui" "la question") المبحوث عنه، ومن ثمة أنّ تصوّره للشيء المفكر قد انتعق من سطوة أنطولوجية الجوهر ومن ثمة ولج إلى أفق إشكالية الـهوّ التي تجد في الدازين عبارتها المخصوصة؟

- يقول هيدغر (1926: 320) : "الأ تكشف مغالطات (Paralogismen) [العقل المحض الكانطية]، برغم دلالتها الأساسية، عن غياب الأرضة الأنطولوجية لإشكالية الـهوّ (Problematik des Selbst) من الشيء المفكر الديكرتي (res cogitans) إلى مفهوم الروح الهيكلي؟" من ناحية العبارة، نحن نجد أنّ هيدغر (1926: 320) يصف "الشيء المفكر" الديكرتي مثله مثل "الروح الهيكلي" بأنه "هوّ" (Selbst). كذلك يبدو ههنا أنّ نكتة الإشكال في اعتراض هيدغر على الأنطولوجيا الديكرتية تكمن في مسألة فقدان الإيضاح الأنطولوجي الأصيل لأطروحة "أنا أفكر إذن أنا أوجد"، وليس في كون ديكرت لم يبصر معنى "الـهوّ" (1926: 89، 93-94). بيد أنّ تفحص طريقة هيدغر في رسم الفرق بين التحليل الكيانوي، من حيث هو يشتغل على سؤال "من؟"، وبين التحليل العقولي، من حيث هو مؤسس على سؤال "ماذا؟" (1926: 45) (76)، وربطها بنتائج "المناقشة الهرمينوطيقية" لأنطولوجية ديكرت في الفقرة 21 من الوجود والزمان (77)، وخاصة أنّ ديكرت لنن زعم إمكانية حلّ جذري لمشكل "الأنا والعالم" فهو بتولية وجهه قبلة الأنطولوجيا التقليدية، "دون أي نقد موجب لها"، هو قد منع نفسه سلفاً من "بلورة إشكالية أنطولوجية أصلية عن الدازين" (1926: 98)، - إنما يجعلنا نقف على أنّ هيدغر لا يمكن أن يقرّ بأيّ حال من الأحوال بوجود طرح أصيل لإشكالية الـهوّ في أنطولوجية ديكرت (78).

ولذلك علينا أن نحترس من أن نخلط بين سؤال "ما هو الشيء المفكر؟" (79) وبين سؤال "من هو؟" الذي يبدو أنّ نيتشه هو أوّل من فكر في أفقه (80) وصار مع هيدغر الأوّل مقاماً نموذجياً لإعادة بناء إشكالية الـهوّ المبحوث عنها (1926: 10، 45-46؛ § 25، 114-117).. إنّ سؤال

(73) يقول هيدغر (1925: 173): "إنّ دلتاي دون شك لم يطرح مسألة الوجود، وهو أيضاً لا يملك الوسائل لذلك."

(74) عن ملاحح ديكرت في مسيرة هيدغر، ر: Marion 1989: 117 وما بعدها.

(75) راجع مثلاً: كانط، نقد العقل المحض ط.ك: III، 108، 122، 269 (مع الهامش) الخ.

(76) يقول هيدغر (1926: 45) : "إنّ الموجود إمّا من ein Wer (كيان)، وإمّا ماذا ein Was (القيومة بالمعنى الأعم)

(77) ر: Richardson 1986: 75 وما بعدها؛ 85 وما بعدها.

(78) ر: Marion 1989: 130 وما بعدها.

(79) راجع :

- R. Descartes , *Méditations métaphysiques* . op.cit. Méditation II , § 9.

(80) راجع :

- G. Deleuze , *Nietzsche et la philosophie* (Paris : P.U.F., 1962) p. 86-88 .

”من هو؟“ منطوق به في مطلع الفقرة 7 من التأمل الثاني حين تساءل ديكارت قائلاً : ” ولكن أنا، من أكون..؟“ (mais moi, qui suis-je..?). بيد أن متصفح هذه الجملة يكتشف أن عبارة ” moi, qui suis-je“ التي تظهر في الفقرة 7 من التأمل الثاني غير موجودة في النص اللاتيني، وإنما أضيفت إلى النص في ترجمته الفرنسية التي صدرت وراجعها ديكارت نفسه سنة 1647 (81). هل هناك ما يثبت أن هذه الإضافة من وضع ديكارت؟. وهب أن سؤال ”من أكون؟“ هو من صياغة ديكارت فإن المتصفح للتأمل الثاني جميعاً إنما يجد أن ديكارت لا يفكر في سؤال ”من أكون؟“ وفقاً لسؤال ”من هو؟“ الحديث، بل طبقاً لسؤال ”ما هو؟“ الإغريقي. وذلك واضح من طبيعة الصياغات الثلاث التي عقدها ديكارت في الفقرتين 6 و 9 من التأمل الثاني لسؤال ”من أكون؟“، وذلك من جهة ما هي صياغات تجد في سؤال ”ما هو؟“ اليوناني مرجعها الدفين.

هذه الصياغات هي : أولاً : « .. qu'est-ce donc que j'ai cru être » (82)؛ ثانياً : « mais qu'est-ce donc que je suis ? » (83)؛ ثالثاً : « qu'est-ce qu'une chose qui pense ? » (84)

إن ديكارت قد استبدل بذلك سؤال ”من أكون؟“ بأسئلة ثلاثة هي : أولاً ”ما هو [الشيء] الذي اعتقدت أنني هو؟“؛ ثانياً ”ما هو [الشيء] الذي هو أنا؟“؛ ثالثاً ”ما هو الشيء الذي يفكر؟“ بما نخرج من هذه المعطيات؟ - إن ديكارت لا يفهم سؤال ”من أكون؟“ الحديث إلا في أفق الفهم الأنطولوجي الذي يوقره السؤال الإغريقي ”ما هو؟“. ولذلك فإن إعراضه في الفقرة 6 من التأمل الثاني عن السؤال الإغريقي ”ما هو الإنسان؟“ (85) لا يعدو أن يكون تنوعاً أسلوبياً، نعني منهجياً، لم يساعده على التخلص من وطأة سؤال ”ما هو؟“ الذي يقترضه. إن ديكارت على خطورة بحثه في معنى وجود الإنسان بوصفه ”أنا أفكر“ هو لم يقلت إفلاتا أصيلاً، من جهة السؤال، من الطريقة التي اعتمدها أرسطو في رسم مطلوبه في ديباجة كتاب النفس، من جهة ما هو مطلوب يقوم على سؤال ”ما هو؟“ (86). كذلك هو، من حيث الإجابة، ضمن الفقرة 9 من التأمل الثاني عن سؤال ”ما هو [الشيء] الذي هو أنا؟“ بأنه ”شيء يفكر“، إنما هو لم يتخلص جذرياً من المقام الذي اعتمده أرسطو في الإجابة عن ”ما هي النفس؟“ بأن ”النفس هي جميع الموجودات“ (87). إن ديكارت مثله مثل أرسطو يسأل بواسطة سؤال ”ما هو؟“ فإذا أجاب بأن ”الشيء يفكر“ (res cogitans) فهو لا يفهم معنى ”الشيء“ (res) خارج الأنطولوجيا التي يفكر بها أرسطو، نعني انطولوجية الجوهر (1926؛ 89 وما بعدها). (88).

وهكذا فإن ديكارت لنن صاغ سؤال ”من أكون؟“ فإنه قد تراجع عنه واستبدله بسؤال آخر من جنس سؤال ”ما هو؟“ الإغريقي. هذا السؤال الآخر هو سؤال ”ماذا أكون؟“. وبعبارة رشيقة لبول ريكور (89) ، في كتابه الهو نفسه بما هو غيره : إن ديكارت قد بدل سؤال ”من؟“ (qui ?) بسؤال

(81) راجع :

- R. Descartes , *Méditations métaphysiques* . pp. 1-4 et p. 40 , note 4 .

- R. Descartes , *Méditations métaphysiques* . op. cit. Méditation II , § 6 , p. 39 (82)

- Ibid. § 9 , p. 43 . (83)

- Ibid. (84)

- Ibid. § 6 p. 39 . (85)

(86) أرسطو، كتاب النفس. المقالة الأولى الفقرة 1، 402 | 11.

(87) نفسه، المقالة الثلاثة، الفقرة 8، 431 ب 21، وكذلك : لفقرة 5، 430 | 14. - علينا أن ننبه إلى أن هيدغر قد أورد هذه العبارة

الأرسطية في الفقرة 4 من مقدمة لوجود والزمان بوصفها آية على أن ”الأولية الأنطية-الأنطولوجية للذاتين قد أبصر بها مبكراً

وإن من غير أن يدرك للذاتين نفسه ضمن بنيته الأنطولوجية المخصوصة“ (1926؛ 14).

(88) راجع وقارن :

- R. Descartes , *Méditations métaphysiques* . Réponses aux troisièmes Objections , §§ 306-310

(89) انظر :

"ماذا؟" (quoi ?). وهو ما يعني أن "القيومة" (Vorhandenheit) ليس فقط تعين الموجود داخل العالم بل "تتعمس" على الأنا نفسه وتمنعه من الولوج إلى وجوده الخاص (90). كيف نبرّر هذا التراجع؟ - يبدو أن السبب الرئيس في ذلك هو بخاصة القرار النظري الذي صرح به ديكارت القاضي باعتماد "المعرفة" منطلقاً حاسماً للبحث في معنى "الوجود"، وهو ما صرنا نعبر عنه باطروحة "أولية اليبستيمولوجيا" (le primat de l'épistémologie) من جهة ما هي اختيار قامت عليه ظاهرة الفلسفة الحديثة في جملتها (Taylor 1991: 115). أجل، إن فهم المعرفة بوصفها "تمثيلاً" (représentation) (91) (هيدغر 1938: 83-87؛ ت.ف.ص 118-123) قد أحدث، حسب عبارة شارل تايلور، نوعاً من "المنعرج التفكير" (tournant réflexif) في الفلسفة أخرجها من نطاق التصور الأرسطي (92) القائل بأن المعرفة العقلية هي تماهي العاقل والمعقول، أي تقومهما بصورة (eidos) واحدة، وأسس المعرفة على نحو من "معرفة النفس" أو "اليقين" الذي يستمد مشروعيته من ذاته، نعني من "منهج" اخترعه لنفسه طبقاً للطبيعة الخاصة بالعقل الإنساني بعامّة.

- ولكن لِمَ هذا التلفت الهيدغري جهة ديكارت إذن؟ وكيف نفسّر أن ديكارت هو الأول، والوحيد، إذا استثنينا هيجل، الذي خصّص له هيدغر فقرات خاصة في الوجود والزمان (1926: 18ب، 19-20) لمناظرته؟

يقول هيدغر (1926: 45-46) : "ضمن توجيهه تاريخي يمكن لمقصد التحليلية الكيانوية أن يوضّح هكذا: إن ديكارت الذي يسجّل باسمه اكتشاف الـ cogito sum [أنا أفكر أنا أوجد] بوصفه قاعدة انطلاق التسأل الفلسفي الحديث، إنما هو قد باحث عن الـ cogitare [التفكير] الذي من شأن الـ ego [الأنا] - وذلك في حدود معينة. وعلى الضدّ من ذلك فهو يترك الـ sum [أنا أوجد] غير مبين تماماً، والحال أنه [يضيف المترجم الفرنسي هنا لفظة pour lui وهي زائدة] مبدوء به على نحو له من الأصلية عين ما للكوجيطو (cogito). إن التحليلية إنما تطرح السؤال الأنطولوجي عن وجود الـ sum [أنا أوجد]. فإذا تعين هذا، إذن لصار جنس وجود الـ cogitationes [الفكر] قابلاً للإدراك." نحن نعثر ضمن الفقرة 10 من كتاب 1927 إجابة صريحة وحاسمة عن استفسارنا. وتتمثل هذه الإجابة في هذا: أن التحليلية الكيانوية قد تجد مصدرها في ضرب من المعاودة لإشكالية الهو لدى المحدثين؛ ومعنى المعاودة هو إعادة تجذير إشكالية الهو بوصفه مسألة تاه عنها المحدثون منذ ديكارت بسبب التوجّه قبيلة "الأنا أفكر" (cogito) وعدم مسالة "الأنا أوجد" (sum) بوصفه أصل المسألة الأنطولوجية. إن غرض هيدغر ليس فقط تبديل قبيلة البحث الفلسفي بتحريره من سطوة "الأنا أفكر"، أي من تقليد نظرية المعرفة، ورسم قاعدة انطلاق تاريخية جديدة، نعني "غير ديكارتية"، بل وأيضاً الشروع في مسالة لما كان ديكارت قد تركه "غير مبين" (unerörtert)، أي غير موضّح في الموضوع الذي يصدر منه.

وهو موقف تزداد أهميته في كون هيدغر قد عاد ينبّه في الفقرة 43 من الوجود والزمان إلى وجه فهمه:

يقول هيدغر (1926: 211) : "إذا كان يجب أن يصلح الـ cogito sum" [أنا أفكر أنا أوجد]، بوصفه منطلقاً للتحليلية الكيانوية للدائرين، فإنه لا يحتاج إلى قلب فحسب بل إلى تحقيق أنطولوجي-ظاهري جديد لمضمونه. إن الخبر الأول هو بذلك: "sum" [أنا أوجد] أي في معنى :

- P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris : Editions du Seuil , 1990) p. 17 .

(90) Marion 1989: 138.

(91) ضمن حقبة الوجود والزمان لم يكن هيدغر يقرّ للمحدثين بمفهوم جديد للمعرفة، بل ماهية المعرفة هي هي منذ الإغريق: إنها "الحسن" (voeiv) بالمعنى الأعمّ. وإنه على هذا الأساس هو قد نقد معنى "التفكير" لدى ديكارت (1926: 96) ودلالة الجدلية لدى هيجل (1926: § 36، 171). وعلى الحقيقة فلنك افتراض لا يساعدنا على فهم ظهور مشكل "الذات" لدى المحدثين وليس لدى الإغريق.

(92) راجع: أرسطو، كتاب النفس، المقالة الثالثة، 430 أ 20، 430 أ 9، 431 أ 1، 431 ب 20-23، 431 ب 32.

أنا-أوجدفي-عالم. وبوصفي موجوداً على هذا النحو "أنا أوجد" في إمكانية الوجود إزاء سلوكات متباينة (cogitationes) من جهة ما هي طرائق وجود لدى الموجود الذي داخل العالم. على الضد من ذلك يقول ديكارت: إن cogitationes [الفكر] قائمة، وفي هذا يوجد أنا [ego] قائماً معها بوصفه cogotans res [شينا مفكراً] بلا عالم."

إن "أنا أوجد" الديكارتية ليست مأخوذة ضمن التحليل الكيانوي للدازين ضمن فهم للوجود بوصفه "قيومة" (Vorhandenheit)، بل ضمن فهم آخر له بوصفه "زمانية". لذلك فإن "أنا أوجد" متى تُرجمت في مصطلح كيانوي "أنا-أوجدفي-عالم" (Ich-bin-in-ener-Welt)، وليس أنا أوجد بوصفي موجوداً قائماً لأنني "شيء مفكر". إن ديكارت لا يرى مشكل العالم لأنه ما يزال يفكر تحت وطأة انطولوجية الجوهر (1926؛ 92-94). ولذلك فالمطلوب هو تفادي "الإخطأين" (manquements) الذين وقع فيهما ديكارت، ومن ورائه فينومينولوجيا الوعي الهوسرلية: 1- تعويض "الأنا أوجد" بمسألة "اليقين"؛ 2- نقل "اليقين" من "الموضوع" إلى "الأنا" أفكر ومن ثم الخضوع له في نحو من "الانطولوجيا الرمادية" حسب عبارة طريقة لماريون (93).

من أجل ذلك يبدو "الدازين" نتيجة هرمينوطيقية لعملية "نقض" للأنا الحديث وليس افتراضاً من لاشيء (94). إن "الدازين" لا يبطل "التجربة الأصلية" للـ"ego cogito" بل "يعاود" إمكانها الإشكالي على نحو ينكشف معه أن الدازين إنما يحمل الأنا الحديث في بنيته بوصفه "خوراً" (défaillance) ولكن قبل كل شيء "خوره الخاص" (sa propre défaillance)؛ لذلك فإن "نقض" سجن الوعي في الوجود والزمان ليس فقط لا يقضي على الـ"ego" بل ربما هو مكثه من أن "يولد لأول مرة في هيئته الفينومينولوجية الأصلية"، نعني في "الهوية" (Selbstheit) التي لم تعد "تفكيراً" (cogitatio) بل صارت "عناية" (Sorge) و"زمانية" (Zeitlichkeit) (95).

2.2- كانط و«الهُو الحقيقي الذي من شأننا»:

إنه على الرغم من أن كانط قد استعمل، ضمن نقد العقل المحض، مصطلح das Selbst (96) فهو قد ظل ضمن هذا الكتاب، مثل ديكارت، الذي استعمل هو الآخر عبارة ego ipse (97)، بعيداً عن أن يُبصر بإشكالية الهُو كما أخذت في الترائي له أول الأمر ضمن تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق سنة 1785، ثم كما بسطها على صيغة متقدمة ضمن كتابه الكبير الثاني، نعني نقد العقل العملي سنة 1788. ونحن نفحص أولاً عن معنى الهُو ضمن كتاب 1781 وبخاصة كما ناقشه هيدغر في الفقرة 64 من الوجود والزمان؛ ثم نسجل بعض التساؤلات عن دلالة سكوت هيدغر عما يمكن أن نسميه "الهُو العملي" الذي نفترض أن كانط قد أخذ يفكر به، وإن بشكل متوار وغير مطلوب لذاته، ضمن كتابي 1785 و1788.

- قد يبدو واضحاً أن كانط، في نقد العقل المحض، قد رغب عن أي استشكل لمعنى الهُو خارج دلالة "الوعي بالذات" مستوفاة في معنى "الأنا أفكر". وهو يقول: "إني أريد ألا أصير واعياً بنفسي إلا بوصفي مفكراً؛ كيف يكون الهُو الذي يخصني معطى ضمن الحدس، ذلك ما أضعه جانباً" (كانط،

(93) Marion 1989: 132.

(94) نفسه: 141، 147.

(95) نفسه: 157-158.

(96) ذلك منطوق به في مواضع حاسمة عديدة من نص نقد العقل المحض. راجع:

- I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. AK, III, 110 (identischen Selbst) ; 267 (bestimmbaren Selbst), 278 (denkenden Selbst), 279 (eigenes Selbst, Bewusstsein meiner Selbst) ; AK, IV, 227 (A 361) (Identität seiner Selbst), 228 (A 362) (Einheit meines Selbst), 228 (A 363) (die objektive Beharrlichkeit meiner Selbst), 330 (A 365) (Identität unserer Selbst), 240 (A 383) (unser denkendes Selbst), 250 (A 402) (das bestimmende Selbst, bestimmbaren Selbst).

(97) راجع النص اللاتيني ضمن نشرة كودوس التي عليها المعتمد هنا :

- R. Descartes, *Méditations métaphysiques*. op. cit. Méditation II, § 9.

ط.أك. III، ص 279). إن إرادة المعرفة التي سنّها ديكارت (1926: أ46) هي هي الإرادة التي توجّه البحث المتعالي لدى كانط: التفتت عن التساؤل الأنطولوجي عن معنى "أنا أوجد" (sum)، أي عن نمط وجود الهُو، والإقبال بالكلية على تفحص معنى "أنا أفكر" (cogito) بوصفه هو غرض التفلسف.

وإذا كان المتفلسفة قد تعودوا من دهرهم أن يرددوا أنّ كانط قد جعل من السؤال الرابع "ما هو الإنسان؟" (كانط، ط.أك. IX، 24-25) مرجع الأسئلة المتعالية الثلاثة وقبلتها معاً، فإنه يبدو ممّا تقدّم أنّ كانط كان غريباً تماماً عن البحث في معنى "الهُو" من جهة السؤال "من هو؟" الذي اكتشفه نيتشه، بل تابع التقليد الديكارتي الذي ليس له من زاوية نظر إلى مشكل "الهُو" غير دلالة الأنا أفكر التي انقلبت بفعل إرادة معرفة محدّدة إلى بنية قاهرة لمعنى "أنا أوجد" التي تتمخّص عنها (98). إنّ كانط لم ير من "الهُو" من جهة ما هو مستوفى في بنية "الأنا أفكر" سوى وظيفته الإبستمولوجية فحسب.

وإنه من المفيد أن نعرض هنا إلى المناقشة التي عقدها هيدغر ضمن الفقرة 64 من الوجود والزمان للنقد الكانطي للمفهوم التقليدي للنفس؛ ربّ مناقشة قد أدت لديه نحواً من السبيل غير المباشرة للتعميد إلى التخرّيج الكيانوي للهوية التي من شأن الدازين.

ونحن قد يمكن أن نجمع عناصر هذا النقد في الدعوى التالية: أنّ كانط لنن أصاب في الإشارة إلى عدم كفاية التصوّر التقليدي للنفس بوصفها جوهرًا في إيضاح "المضمون الظواهري لقول-أنا"، فإن ذلك لا يعدو أن يكون اعتراضاً على "تفسير للأنا منقوص من الناحية الأنطية"، وليس بعدُ أبداً "تأويلاً أنطولوجياً للهوية" (1926، أ318). ولكن ما الحاجة إلى التفتت جهة كانط؟ - إنّ هيدغر ما كان ليتمهل أمام الفحص الكانطي عن الأنا إلاّ لأنه يقرّ في سياقه الخاص أنّ تحليل الهوية إنما يجد في ظاهرة قول-أنا نقطة بدايته؛ من أجل ذلك هو يفترض أنّ مناقشة الطرح الكانطي للأنا بوصفه "أنا أفكر" إنما هو بمثابة "تدعيم" (Illustration) من شأنه أن يعين على إيضاح إشكالية الهوية التي للدازين (1926، أ319). إن فهم مقصد هيدغر يتوضّح حين نجيب عن هذين السؤالين: أولاً فيم تكمن طرفة كانط؟ وثانياً فيم تتمثل حدوده؟ (99)

(98) وإنه من اللافت للنظر أنّ المترجمين الفرنسيين لم يتردّدوا في إثبات لفظة "أنا" (moi) بدلا من لفظة "هو" (Selbst) دون أن يتوجّسوا من ذلك خوفاً على تحريف المقصد الكانطي. وإذا كان المترجم العربي لكتاب نقد العقل المحض قد انتبه إلى خصوصية معنى "Selbst" بالمقارنة مع معنى "Ich" فهو قد التجأ على الأغلب إلى مصطلح "الذات"، وهو موقف محمود، رغم أنّه قد يدخل بذلك بعض الخلط ما بين "das Selbst" و "das Subjekt"، كما أنه قد أسقط في موضع واحد عبارة Selbst ولم يترجمها (ص 209 من ترجمته). راجع مثلاً:

- Critique de la raison pure. Traduction de : Tremesaygues et B. Pacaud, p. 112 (moi identique), 283 (moi déterminable), 317 (moi pensant), 321 (propre moi, conscience que j'ai de moi-même); et Traduction de : Alexandre J.-J. Delamarre et François Marty. In : Oeuvres philosophiques I, p. 855, AK III, 110 (moi identique), 1052, AK III, 267 (moi-même déterminable), 1066, AK III, 278 (moi pensant); 1067, AK III, 279 (propre moi-même, conscience que j'ai de moi-même), 1439, AK IV, 228 (l'unité de mon moi, la permanence objective de moi-même), 1441, AK IV, 230 (l'identité de notre moi), 1454, AK IV, 240 (notre moi pensant), 1467, AK IV, 250 (moi déterminant, moi déterminable)

- وعن الترجمة العربية: كانط، نقد العقل المحض. ترجمة موسى وهبة (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1988) ص 101 (ذات هي هي)؛ 209 (القابل للتعين)؛ 217 (ذاتي المفكرة)؛ 218 (ذاتي الخاصة، وعي لذاتي). (99) يقول هيدغر " (1926، ص 319-320): "إنّ الإيجابي في التحليل لكانطي إنما هو مضاعف: فمرة هو قد يُصر باستحالة لردّ الأنطية للأنا إلى جوهر، ومرة أخرى هو يثبت الأنا بوصفه "أنا أفكر". بيد أنّه يأخذ هذا الأنا مجدداً بوصفها ذاتاً (Subjekt) ومن ثمّة في معنى لفظولوجي غير مناسب. وذلك أنّ المفهوم الأنطولوجي للذات لا يختصّ هوية الأنا بما هو ذات، وإنما لهوية والاستمرارية لتنين من شأن قائم-الوجود أبداً. لن يعين الأنا لفظولوجياً بوصفه ذاتاً، يعني أنّ يطرح بوصفه قائماً بعدُ أبداً. فيفهم وجود الأنا بوصفه واقع (Realität) لشيئ لمفكر (res cogitans)"

إن معنى الإبصار باستحالة ردّ الأنا إلى جوهر هو أن كاتظ قد أدرك أن الأنا لنن كان يشير إلى " موجود مفكر " (ein denkend Wesen) فإنه ليس شيئاً وإنما وظيفة هي الربط المنطقي. لذلك فإن من فضائل كاتظ أنه لم ينظر إلى الأنا بوصفه أنا امبيريقيا بل حدق به من حيث هو بعد أبداً "أنا أفكر " (Ich denke). إنه قد حاول إلى حد ما أن يصف الأنا وصفاً يكاد يكون فينومينولوجيا وذلك بوصفه مفهوماً أو حكماً وظيفته هي أنه " لا يصلح إلا إلى أن يقدم كل تفكير بوصفه ينتمي إلى الوعي " (كاتظ 1787 ط.اك. III، 263). إنه حسب رسم كاتظي طريف " مركبة كل المفهومات بعامه " (نفسه).

ولكن بأي معنى انحسر كاتظ دون فهم أصيل لمعنى هوية الأنا؟ - يفترض هيدغر أن تعويل كاتظ على مفهوم "الذات" (Subjekt) إنما أسقطه في رواسب الأنطولوجيا التقليدية التي كان قد قطع شوطاً للخروج منها. وذلك أن الذات ليس يعني أكثر مما يعنيه مفهوم υποκειμενον في المصطلح اليوناني : التبدل على ما يوجد "أساساً تحت" (zugrunde) موجود ما. إن الأنا الكاتظي لا يعدو أن يكون "الذات" أو "الإيبوكايمينون" - υποκειμενον الذي يقع "أساساً تحت" كل نحو من الربط أو العلاقة المنطقية بين المفهومات؛ إن الأنا بمثابة "صورة" أو εἶδος يمكن كل متمثل من أن يكون ما هو، أي أن يكون مطابقاً لصورة التمثيل التي يؤديها الأنا أفكر من حيث هو لا يعدو أن يكون " ذاتاً منطقية " (100)(1926، ص319).

من أجل ذلك يذهب هيدغر إلى أن الذات بهذا المعنى لا تفي بمعنى "هوية الأنا" وإنما فقط بالإشارة إلى الداليتين المقومتين لكل موجود قائم الوجود (Vorhandenen) ، يعني "الهوية" (Selbigkeit) و"الاستمرارية" (Beständigkeit). إن ما جعل كاتظ لا يظفر بتأويل أصيل لمعنى الأنا هو أنه كان يفهم الأنا بوصفه ذاتاً، وذلك يعني أنه كان يحاول أن يتأول معنى الأنا كما يتأول أي موجود قائم بالمعنى التقليدي، أي بوصفه جوهرًا، وذلك يعني موجوداً متأولاً من جهة فهم لمعنى وجود الموجود بوصفه "واقعا" (Realität). هذا الفهم لمعنى الوجود هو الذي قام عليه معنى "الشيء المفكر" (res cogitans) لدى المحدثين. وهكذا فإن ما ظفر به كاتظ من إبانة عن الخصائص الظاهرية لقول-أنا، أي خصائص "البساطة" و"الجوهرية" و"الشخصية" (1926، ص318) ها قد أهدرها عندما انزلق في فهم هذا الأنا بوصفه ذاتاً، أي في تأويل هيدغر بوصفه جوهرًا (1926، ص321).

ما هو المغزى الفلسفي لهذا التأويل الهيدغري؟ - إن ذلك هو ما حاول هيدغر أن يوضحه في هامش لا ينافسه في الأهمية إلا الهامش الذي عقده ضمن الفقرة 82 عن هيغل (1926، ص320)؛ قا : (1926: 432). إن خطورة هذا الهامش هو أنه يبدأ بمناقشة أحد شراح كاتظ المعاصرين لينتهي إلى استشكال حاد لطبيعة الفلسفة الحديثة برمتها من ديكارت إلى هيغل.

أما موضوع هذه المناقشة فهو محاولة أحد الشراح ويدعى هايمزوت (Heimsoeth) في كتاب له صدر سنة 1924، بعنوان الوعي بالشخصية والشيء في ذاته في فلسفة كاتظ، أن يخرج مسألة الشخصية بوصفها مسألة "مقولية" (kategoriale). فأطروحته هي أن مقولات العقل النظري يمكن أن تحتفظ بصلاحياتها (Geltung) في نطاق العقل العملي، وذلك بواسطة تطبيق (Anwendung) جديد يكون منفصلاً عن التطبيق الذي توفره العقلانية الطبيعية؛ مثلاً : الجوهر بالنسبة إلى الشخص والبقاء الشخصي، والسببية إلى " السببية عن حرية " .. إلخ. فهذه المقولات تؤدي دور وسيلة تثبيت ذهني (gedankliche) للولوج إلى اللامشروط، وذلك من غير أن تقصد إلى إنتاج معرفة موضوعية. ما هو ردّ هيدغر على هذه الأطروحة؟ (101)

(100) يقول هيدغر (1926، ص319) : " إن "أنا أفكر" يعني : أنا أربط. إن كل ربط هو " أنا أربط". في كل نحو من الضمّ والعلاقة، يقوم الأنا بعد أبداً في أساسه (zugrunde) - υποκειμενον لذلك فإن الذات (Subjekt) "وعي في ذاته" وليس تمثلاً، إنه على الأرجح "صورة" له "

(101) يقول هيدغر (1926، ص320، هامش 1) : " بيد أنه إنما ههنا [تحديداً] يقع القفز ما فوق المشكل الأنطولوجي

يتعلق مطلوبنا هنا بالفحص عن خطة هيدغر في مناقشة ما أتاه بعض المعاصرين من الزج بمقولات العقل النظري في حلّ مشاكل العقل العملي لدى كاتنر. ووجه الطرافة في هذه المناقشة هو أنّ هيدغر لا يقصد إلى مكافحة هذا المسعى بفهم أكثر مطابقة لنصوص كاتنر، بل بنقل المسألة من نطاق "نظرية المعرفة" إلى أفق البحث الانطولوجي. من أجل ذلك هو ينبّه إلى أنّ نكتة الإشكال ليس في مدى احتفاظ المقولات النظرية بصلاحياتها على أرضية العقل العملي ولا في مدى فلاحنا في تطبيقها بشكل جديد على هذه الأرضية، بل بخاصة في طبيعة التغيير الذي يلحقه استعمال هذه المقولات النظرية على إشكالية الدازين.

لنترجم المسألة في مصطلح هيدغر: ليس المشكل لدى كاتنر منهجياً وإنما انطولوجياً: إنّ ما ينقص المقولات ليس كونها نظرية ولا تفي بصلاحية عملية، بل كونها لا تستند إلى إيضاح انطولوجي كاف لدلالاتها. إنّ المرء يقابل بين العقل النظري والعقل العملي كأنّ بينهما فرق ماهوي، والحال أنّهما هينتان لدلالة انطولوجية واحدة هي فهم معنى وجود الموجود بوصفه جوهرًا. إنّهما صادران عن انطولوجية واحدة هي انطولوجية الجوهريّ بعامّة. من أجل ذلك فإنّ أيّ نجاح في فهم "الشخص" العمليّ لدى كاتنر بواسطة تطويع فذ لمقولات العقل النظري عليه، إنّما هو ما يزال بعيداً تماماً عن أيّ طرح جدّي للسؤال الانطولوجي الكيانوي عن معنى "الهُو". إنّ ما يغيب ههنا هو إيضاح أصيل للأرضية الانطولوجية التي يحتاجها كلّ فهم للهو بما هو نمط من الموجود. وذلك لأنّ وجه التفاعل بين النظري والعمليّ يبقى غامضاً؛ كذلك فإنّ الإجابة عن أيّ من السلوكين النظري أم العمليّ هو الذي يعين نمط وجود الشخص إنّما يظلّ مفقوداً. إنّ قصد هيدغر هو أنّ كاتنر لا يتوقّر على إيضاح كاف لطبيعة السلوك الذي من شأنه أن يعيّن دلالة وجود الموجود الذي له جنس وجود الشخص. هل النظريّ هو الذي يعيّن معنى وجود الشخص أم العمليّ؟ أي من آية جهة نحن نستقي الإجابة عن السؤال التالي: "ما هو معنى وجود الشخص؟". إنّ "معقولة" نمط وجود الشخص إنّما تظلّ غامضة التعيّن. وذلك أنّ افتراض وجود فرق نوعي بين المقولات النظرية والمسائل العملية قد نصب ههنا هاوية لا تقطع بين الجهتين. ربّ معقولة لا يمكن أن تتوضّح طبيعتها إلا متى استطعنا أن نوضح بشكل أصيل الأرضية الانطولوجية التي يستمدّ منها كلّ من السلوك النظري والسلوك العمليّ دلالتهم. هذا الأرضية هي السؤال عن معنى وجود الموجود الذي له نمط وجود الشخص. وحسب تأويل هيدغر إنّ معنى وجود الموجود المفترض ههنا في إشكالية كاتنر ليس شيئاً آخر سوى التآول الانطولوجي للموجود بوصفه جوهرًا.

من أجل ذلك هو يفترض أنّ "مغالطات العقل المحض" الكاتنرية إنّما هي آية لطيفة على صعوبة سرية وعميقة تتخرّج ليس فقط تصوّر الكانطي للآنا وإنما تصوّر الحديث للذات بعامّة، - وذلك من جهة ما هو تصوّر يريد أن يتأول معنى الآنا بوصفه ذاتاً، دون أن يدرك أنّ هذه الذات ليس لها من أرضية انطولوجية سوى دلالة الجوهريّ التقليديّة. وذلك حكم ينسحب حسب هيدغر على أفق فلسفة الذات من ديكرات إلى هيغل، من حيث كونها فلسفة لنن قدّمت صنوفاً عدّة من الاستشكال لمعنى الآنا بوصفه ذاتاً فإنّها ظلت جميعاً ترتكز على انطولوجية واحدة هي انطولوجية الجوهريّ، وذلك يعني أنّها لم تغلح في أيّ مرّة في بلورة استفهام دقيق لمعنى "الهُو".

الأصيل. إنّ السؤال الذي لا يمكن أن يبقى خارج [البحث]، هو ما إذا كانت هذه "المقولات" يمكن أن تحتفظ بصلاحية أصلية ولا تحتاج إلا لأن تُطوّق على نحو مغاير، أو ما إذا لم تكن تقلب إشكالية الدازين من أساسها. حتّى لو كان العقل النظريّ مركباً (eingebaut) في العقل العمليّ، فإنّ المشكل الكيانوي-انطولوجي الذي من شأنه هو (Selbst) إنّما يبقى ليس فقط بغير حلّ، بل غير مطروح [أصلاً]. فعلى آية أرضية انطولوجية ينبغي بذلك أن يتمّ "التفاعل" ما بين العقل النظريّ والعقل العمليّ؟ هل السلوك النظريّ [هو الذي] يعيّن طريقة وجود الشخص أم [السلوك] العمليّ أم لا أحد منهما - وعندئذ أيّ [سلوك]؟ ألا تكشف المغالطات، على ما لها من دلالة أساسية، على انعدام الأرضية الانطولوجية التي من شأنه إشكالية الهو من الشيء المفكر الديكراتي إلى مفهوم الروح الهيجلي؟ إنّ المرء قد لا يحتاج أبداً لأن يفكر [على نحو] "طبيعيّ" و"عقلانيّ" (rationalistisch) وعلى ذلك يمكن له أن يظلّ في خضوع لانطولوجية "الجوهريّ"، [خضوعاً] ليس محتوماً إلا من أجل أنّه في ظاهره معلوم بنفسه. "

وحقيق بنا أن ننبه هنا إلى طرافة المناقشة الهيدغرية للنقد المتعالي لمفهوم الأنا الحديث. وذلك أنه يريد أن يتخطى التقابل التقليدي بين العقل النظري والعقل العملي بعامه، من أجل استبصار ضرب من المعقولة يصدر عن جهة هي أكثر أصالة وأشدّ أولية من هذين الصنفين من العقل. إن ما يقع ما وراء هذا التقسيم إلى عقل نظري وعقل عملي هو بالتحديد السؤال الانطولوجي عن جنس وجود الموجود الذي يراد تأويله. وذلك أنه كما يتأول جنس وجود الأنا، كذلك يفهم معنى العقل الذي يتخذ منه هذا الأنا هينة خاصة لنمط التفكير الذي يرتضيه. إن معقولة العقل أكان نظرياً أم عملياً إنما هي تستمد إمكانها الأصلي من نمط السؤال الانطولوجي الذي تفترضه أي من طبيعتها في فهم جنس وجود الموجود الذي هو الأنا أفكر. وهذا الفهم هو حسب هيدغر ليس شيئاً آخر غير الفهم الغربي للوجود بوصفه جوهرًا. وذلك يعني أن معقولة العقل الغربي كما تتجلى في مواضع فلسفة الذات من ديكرت إلى هيجل هي معقولة متأسسة في ماهيتها على انطولوجية الجوهر، وإن كانت هذه الفلسفة لم تشرع في أي مرة في مسالة أصيلة لهذا الأساس الخفي، وذلك على الرغم من كل ما تنطوي عليه المحاولة الكانطية من طرافة في هذا الاتجاه.

إن ما استفاده التحليل الكيانوي من هذه المناقشة لكانط هو بيان الحدود الداخلية لانطولوجية الذات الحديثة، التي تمنعها، من حيث هي انطولوجية تجد في معنى الجوهر أي أساسها الخاص، من الإيفاء بياضاح أصيل لمعنى "الهُو" المبحوث عنه. رب حدود يجمعها هيدغر في :
أ- "إن الأنا ليس "أنا أفكر" فحسب بل "أنا أفكر في شيء ما" (1926، ص 321)؛ ب- أن كانط لم يبصر بظاهرة العالم" (نفسه).

يقرّ هيدغر (نفسه، ص 321) بأن هذين الاعتراضين يتعارضان مع بعض ما يقوله كانط، وذلك عندما ينبّه في الفقرة 16 من نقد العقل المحض إلى "إن : الأنا أفكر ينبغي أن يمكن له أن يصاحب كل تمثلاتي" (كانط، III، 108). وعلى ذلك فإن قول كانط هذا يعاني من صعوبتين في نظر هيدغر : أولاً أنه لا يعني بالتمثلات إلا مضمونا "امبيريقياً"؛ وثانياً أن الدلالة الانطولوجية لهذه "المصاحبة" إنما تبقى بلا توضيح (1926، ص 321). وذلك يعني طبقاً لذيك الاعتراضين أن كانط لنن لم يفصل في الأنا أفكر بين الأنا والتفكير فهو لم ينظر إلى الأنا أفكر في ماهيته التامة بوصفه "أفكر في شيء ما". هذا التفكير في شيء ما هو حسب هيدغر "المسبقة الانطولوجية" التي توارت عن بصر كانط (102). وإن غياب الإشارة إلى "الشيء المفكر فيه" والتركيز على الأنا فقط هو علامة على عدم التحديق بما هو مفترض هنا أي وجود الأنا أفكر في العالم. إن كانط لا ينظر إلى الأنا بوصفه "موجوداً داخل العالم" (ein innerweltliches Seiendes)، والحال أن "قول-أنا، إنما يعني الموجود الذي أنا أوجده أبداً بوصفه "أنا-أوجد في-عالم" (1926، ص 321). إن عدم التحديق بظاهرة العالم جعل كانط لا يفهم التمثلات إلا في معنى امبيريقى، ولذلك هو قد كان متسقاً مع نفسه حين استبعدها من المضمون القبلي للأنا، هذا الاستبعاد للشيء المفكر فيه من معنى الأنا أفكر جعل هذا الأنا يظهر في مظهر "ذات معزولة" (ein isoliertes Subjekt) ليس لها أي تعين انطولوجي (1926، ص 321).

(102) في نسخته الشخصية من الوجود والزمان سجل هيدغر عند عبارة " "المسبقة" الانطولوجية - للـ "أنا أفكر في شيء" بوصفها تعيناً أساسياً للهو " (1926، ص 321) هذا التفسير : " أي الزمانية "، وهذه إشارة خطيرة تعني أن القصد الأسنى لهيدغر هو إخراج إشكالية الهو من أرضية فلسفة الذات التي تجد في "مغالطات العقل المحض" والخلاف حول صلاحية العقل النظري في المسائل العملية لدى كانط حدودها الداخلية، وذلك لطرحها في أفق البحث الانطولوجي الذي لا يحق بمعقولة وجود الموجود الذي هو الهو إلا بالنظر إلى مسالة الزمانية، وذلك ما وراء التقسيم التقليدي بين النظر والعمل.

خاتمة:

يجدر بنا أن نتساءل: لمَ حصر هيدغر علاقة كانط بإشكالية الهُو، ضمن الوجود والزمان، في نطاق نقد العقل المحض؟ ما الذي جعله يسكت عن كانط "الثاني"، تعني ذلك الذي شرع منذ كتاب تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق (103) وطيلة نقد العقل العملي (104)، في البحث عن الملامح غير النظرية ومن ثمة غير الديكارتية، تعني "العملية المحضة" لمعنى "الهُو الحقيقي الذي من شأننا" (notre véritable soi)، كما يقول كانط سنة 1785 ضمن عبارة رشيقة وجدّ نادرة تحت قلمه؟ (105). كذلك: كيف نفسّر سكوت هيدغر عن نظرية كانط في "الشخصية" (1926: 47-48) (106) وبخاصة تحاشيه المثبر للتخريج الكانطي لمسألة "الضمير" المقترنة بها (1926: 293) (107)، والحال أنه كان يمكن أن يعثر فيهما على رافد إشكالي أصيل ليس فقط لتخريج فقرات الفصل 4 من القسم الثاني من كتاب 1927، تعني تلك المتعلقة بمسألة الضمير، بل وبعامّة لبلورة إشكالية الذازين نفسها في جملتها؟ (108)

(103) إن مجرد اعتماد مسألة "الهُو" زاوية نظر لقرءاءة كانط تمكننا من الإصرار للتوّ بحجم الجهد السري الذي يبذله كانط في نصوصه العملية من أجل بناء وصوف أصيلة لما يسميه "القيمة الداخلية للشخص" (كانط، ط.ك. IV، 394؛ ق.أ: ص 428). إته من هذه الزاوية علينا تأويل التمييز الكانطي الشهير بين أخذ الإنسان بوصفه "وسيلة" وأخذه بوصفه "غاية في ذاته" (نفسه، ط.ك. IV، ص 396، 428-434؛ V، ص 131). وإن كان ذلك لا ينفي أنّ كانط لا يهتمّ اهتماماً مطلوباً لنفسه بمعنى "ذاته" (soi) في عبارة "غاية في ذاته"؛ وهو ما يزال يعول على مفهوم "الأنا" و"الذات" (sujet) (ط.ك. IV، ص 414).

(104) ليس من الصدفة في شيء أنّ كانط يعترف، ضمن تصدير نقد العقل العملي، بأنّ أحد الاعتراضين الأساسيين الذين ظهروا ضدّ نقد العقل المحض يتعلق بمعنى "اعتبار المرء نفسه بوصفه نومان (noumène) من جهة ما هو ذات حرة، ولكن في نفس الوقت بوصفه ظاهرة ضمن الوعي الإمبريقي الذي له عن ذاته" (كانط، ط.ك. V، 6). إنّ الاعتراض يخصّ إذن طبيعة العلاقة مع معنى "الهُو"، وليس المضمون المدرسي لأطروحة كانط. ويبدو أنّ كانط لم يبين مصطلح "الاستقلالية" (l'autonomie) إلا لإيضاح طبيعة معنى "الهُو" المبحوث عنه (كانط، ط.ك. IV، ص 433؛ V، ص 33). وإن كان ذلك لا ينفي أنّ كانط لم يكن يستطيع أن يبصر بهيئة أخرى للهُو غير هيئة "الذات" (sujet): إنّ الإنسان "غاية في ذاته" لأنه هو وحده "الذات التي من شأن القانون الخلقى" (كانط، ط.ك. V، ص 132). لذلك بدلا من التركيز على أنّ الاحترام المحض للقانون هو الأخلاق، وفهم القانون في معناه الطبيعي، علينا أن نفهم القانون بوصفه تشريعا كليا للعقل العملي لنفسه ومن نفسه (ط.ك. V، ص 30)، وأنّ نحذق إلى كانط من زاوية حرصه على تأكيد أنّ الواجب هو في الحقيقة "واجب إزاء أنفسنا" (devoir envers soi-même) بقدر ما يكون الاحترام هو نفسه "احتراما من أجل أنفسنا" (respect pour nous-mêmes) (ط.ك. V، ص 158؛ 161).

(105) علينا أن ننبّه مرة أخرى إلى أنّ المترجم الفرنسي، مثلاً ضمن الأعمال الفلسفية الصادرة عن غلابار سنة 1985 (ج II، ص 333)، لا يلتزم بالمصطلح الكانطي بل بيوّله وفقا لقرءاءة ايبستيمولوجية سائدة لنص كانط فهو بدلا من ترجمة مصطلح Selbst بلفظة soi هو يفضل لفظة moi، وذلك أمر كان قد نبهنا عليه فيما قبل عند نقلة نصّ نقد العقل المحض. راجع:

- E. Kant, Fondements de la Métaphysiques des moeurs. AK, IV, 461.

(106) حيث فضل هيدغر مناقشة "التأويل الفينومينولوجي للشخصية" المعاصر له، أي لدى هوسرل وشلبير، بوصفه لا يطرح "السؤال عن" الوجود الشخصي"، "والسبب العميق هو حسب هيدغر التوجّه السابق قبلة الأنتروبولوجيا القديمة (التعريف الإغريقي للإنسان بوصفه حيوانا ناطقا، مع فهم معنى الحيوان بوصفه موجودا قائما) وقبلة المقصد المسيحي (الإنسان بوصفه على صورة الإله). راجع: 1926: 47-49.

(107) يقول هيدغر (1926: 293): "إنّ كانط قد بنى تأويله للضمير على "تمثّل المحكمة" بوصفه خيطا هاديا، فنلك ليس من قبيل الصدفة، بل هو قد أوعز إليه من قبيل فكرة القانون الخلقى - مع أنّ مفهومه للخلقية يبقى بعيدا جدّا عن أخلاق المنفعة والسعداوية (Eudaimonism)". - إنّ هيدغر الذي ذكر كانط إلى جانب هيغل وشوبنهاور ونيشته (1926: 272، الهامش) بوصفه صاحب أحد التأويلات الأساسية للضمير هو قد تحاشى المناظرة معه عند التخريج الكيانوي لمسألة الضمير، ولم نعثر ههنا على نفس الاهتمام الذي لقيه النقد الكانطي لمغالطات العقل المحض حول النفس في الفقرة 64.

(108) علينا أن نشير إلى أنّ هيدغر الثاني قد أخذ في الاستغفال على "الطريق الثاني" نحو إشكالية الهُو لدى كانط، تعني المسألة العملية. وذلك ضمن الفقرات 26-28 من درس صيف 1930، بعنوان في ماهية الحرية الإنسانية. مخدل إلى الفلسفة، وقد

ربما كان ذلك أمانة على تؤثر صامت كان يعبر نصوص حقيقة "الانطولوجيا الأساسية" ومعنى "الدازين" نفسه، بين "ذاتية" إجبارية، حيث أن الدازين إنما يظل رغم كل شيء "هو" (Selbst)، وبين "الطابع اللاذاتي" الذي يقومه بما هو في كل مرة "هنا" مقذوف به في العالم و"انفتاح" و"وجودلدى" العالم. ربّ تؤثر لن يتحرر منه تفكير هيدغر بشكل مقنع إلا بعد المنعرج(109).

صدر بوصفه للمجلد 31 من الطبعة الكاملة سنة 1982، وترجم إلى لفرنسية سنة 1987. ففي هذا الدرس نحن نعثر على توقف صريح أمام ازدواجية الطريق نحو كانط: طريق نقد العقل المحض وطريق نقد العقل العملي، وإته عند أخذ هذه الطريق الثانية عرض هيدغر لمسألة "للشخصية" بوصفها تولف لدى كانط معنى "وجود-الشخص" (l'être-personne) الذي من شأن الإنسان. وهكذا ما عابه هيدغر الأول ضمن الفقرة 10 من الوجود والزمان على التأويل لساند (هوسرل، شيلير) للشخصية من كونه يغفل عن السؤال عن "وجود-الشخص" (Personsein) (1926؛ 47) قد وجده هيدغر الثاني مبسوطا لدى كانط (1930: 261-265؛ ت.ف.ص 243-246).

Caputo (109) 1978، ص 335.

الفصل الخامس

تحليلية الداين اليومي :

« الحضورية » (Anwesenheit) و« المدلولية » (Bedeutsamkeit)

أو البنى الأولية للمفهومية » (die Verständlichkeit) الكيانوية

قراءة لكتاب الوجود والزمان I (§§ 9 - 42) (1926)

" إن الموجود إمّا مَنْ (كيان) وإمّا ماذا (القيومة بالمعنى الأعمّ) " (1926: 45)

" . . إنّ "منطق" الـ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ متجنّر في التحليلية الكيانوية للدانزين " (1926: 160)

" إنّ الهويّة (die Selbigkeit) التي من شأن الهو (Selbst) الكائن على نحو أصيل إنّما هي مفصلة انطولوجيًا كما بهايوية عن تطابق (täitntIde) الأنا الصامد من وراء تعدّد المعيش " (1926: 130)

" صيرُ ما أنت! (werde, was du bist) " (1926: 145)

تقديم

لقد حاولنا فيما سبق أن نرسم الجذور الأولى لنشأة المسألة الزمانية لدى هيدغر، ورأينا أنّ دروس 1919-1923 قد كانت بمثابة محكّ إشكاليّ لامتحان الفينومينولوجيا "الجذريّة"⁽¹⁾ التي جاء هيدغر مناديا بها، مكنه من نحت مصطلح "الزمانية" بوصفه ليس شيئا آخر سوى "معنى-التزمين" الأصليّ للفلسفة نفسها. ورأينا بخاصة أنّ محاضرة جويلية 1924 قد أفضت إلى ارتسام الملامح الأساسية للبرنامج الإشكالي الذي ستشغل عليه الكتابات اللاحقة. - ولكن من أجل أنّ هذا البرنامج لن يكشف عن طرفته التي من شأنه إلا بعد محاولات تنفيذ عديدة تداولت عليها كتابات 1925-1926، فإنه من الخلق بنا أن نفحص عن إشكاليّة هيدغر في قطاعها الأخير كما يعرضها "نص" الوجود والزمان.

ونحن في هذا الفصل مقصودنا الفحص عن طريقة هيدغر في النهوض بذلك البرنامج الإشكالي الذي عيّنه في محاضرة 1924، وذلك بوصفه يجد في مهمة "الانطولوجيا الكيانوية" خطته الخاصة. إنّ الغرض الأسنى هو الإبانة عن الطريق التي اهتدى منها هيدغر إلى نحو من الاستئناف "الهرمينوطيقي" (2) للإشكالية الانطولوجية التقليدية. ونحن نفترض أنّ هذا الاستئناف الهرمينوطيقي يمكن أن يُقرأ بوصفه بحثا طريفا في المعنى الأصلي لمعقوليّة الوجود في الفلسفة الغربية. ربّ مهمة وجدنا أنّ هيدغر قد اضطلع بها من طريق نوع من هرمينوطيقا "الهُو" (3) (Selbst) الأصيل اتخذها

(1) 1993 Kisiel: 116.

(2) من الحيف أن نواصل هنا رد "الهرمينوطيقا" إلى "منبتها اللاهوتي" كما يفعل بعض الشراح الذي يصرون على قراءة هيدغر بوصفه "لاهوتيا": مثلا Crétella 1987، الذي لا يتردد في مقاومة "سوء الفهم الانثروبولوجي (anthropologiste)" لإشكالية الوجود والزمان، بالزعم بأنّ "لاهوت" هيدغر الأول هو "الانطولوجيا الأساسية" تحليلية للكيان (ص13)، والحال أنّ ذلك قد انتهى به إلى الاعتقاد الخطير - أخذ حديثا رواه بوفري عن هيدغر الأخير على علاته - في " أنه لا توجد فلسفة هيدغرية" (ص11)، وماذا يضع مكانها؟ - صيغة "معلمنة" (ص12) من اللاهوت المسيحي!

(3) أخذنا عبارة "هرمينوطيقا الهُو" ((herméneutique du soi)) عن بول ريكور الذي بسط لقول فيها ضمن كتابه الممتين الهُو نفسه بما هو آخر ((Soi-même comme un autre) الذي أصدره سنة 1990 (ريكور 1990: 14، 27، 28 وما بعدها). وهو مصطلح بلغ من الأهمية بحيث لن بعض الشراح قد أخذ يعتمدونه في تفسير نصوص هيدغر نفسه (Greisch 1993: 421، 426-425، 157، 315). بيد أنّ هذا الأخذ الاصطلاحي عن بول ريكور لا يعني أننا سنقدم هنا تأويل ريكوريّ لهيدغر، بل ولا أنّ ريكور نفسه قد قصد في كتابه المذكور مثل هذا التأويل. إتنا بوجه ما نقصد أن نرجع بعض الدين الريكوري لهيدغر، وذلك باستعمال مصطلح لئن كان ريكور هو الذي صاغه فإنه ما كان ليصوغه إلا من أجل أنه استفاد من هيدغر الوجود والزمان ليس فقط إشكالية "الهُو" ((le soi, das Selbst))، من حيث هي مبنية على مجاوزة نفيّة للخصومة الحديثة حول الكوجيطو (نفسه، ص14)، بل حتى السؤال الهادي فيها، نعني "السؤال من؟" ((qui)) بوصفه بديلا فلسفيا عن سؤال "ما هو؟" التقليدي (نفسه، ص28؛ Greisch 1993: 421، 427). بيد أنّ ريكور وإن كان يعترف بأنّ هرمينوطيقا الهُو التي هو مقدم عليها إنما هي "ورثة النقاشات دلالية للفلسفة الأوروبية" (نفسه، ص28) فإنه قد خيّر أن يعتمد، من حيث المنهج، على "تجنيد" التقليد التحليلي في الكتابة للنهوض بمسائل هرمينوطيقا الهُو بدلا من اتباع الأسلوب القاري. وهكذا لئن كانت هرمينوطيقا الهُو لدى ريكور مسألة للنقطة من سياق نقض هيدغر لإشكالية الكوجيطو الحديثة فإنّ لنوات التفكير فيها قد استوردتها من بعض المقاطع المميزة لفلسفة اللغة المعاصرة (نفسه، ص28). إنّ قصد ريكور هو "الانعطاف" ((détour)) بواسطة الفلسفة التحليلية لإنجاز مهمة هرمينوطيقية؛ أما المكسب من هذا الانعطاف فهو تحويل كلّ المسائل المتعلقة بمعنى "الهُو" إلى مسائل لغوية. لذلك هو قد حول السؤال الانطولوجي "من؟" إلى أربعة أسئلة لغوية هي: 1- "من يتكلم؟" ((qui parle))، 2- "من يفعل؟" ((qui agit)) من حيث هو سؤال يأخذ معنى الفعل في دلالة "أفعال الخطاب" (نفسه، ص28-29)، 3- "من يحكي عن نفسه؟" ((qui se raconte))، 4- "من هو الذات الخلقية المسند إليها؟" ((qui est le sujet moral d'imputation)) (نفسه، ص28). - إنّ قصتنا هو أن نعيد مهمة "هرمينوطيقا الهُو" إلى سياقها الأصلي، ونعني اقتراح هيدغر لها في نطاق ما أسماه التحليل الكيانوي للدتين بما هو المعنى المناسب للسؤال عن نمط وجود الموجود الذي هو نحن في كل مرة. وذلك يعني عندنا أنّ

مقاما مستحدثا للسؤال عن "معنى" (Sinn) الوجود، وذلك يعني عندنا كنمط جديد من البحث في "معقولية" (intelligibilité) وجود الموجود بوصفها تحديدا معقولة كيانوية(4). إن المكسب الأساسي لهذه الفترة إنما هو افتراض ضرب مخصوص من معقولة الوجود، أشار إليه هيدغر بعبارة طريفة هي "المفهومية" (eitichkVerständl) حيث تعني نمط استعمال مسألة الوجود ضمن معنى الداين(5)، وذلك ببناء سياق هرمينوطيقيّ جدّ متسق من ناحية تواسج بناء وتلاحمها، وجدّ مفتوح من جهة قدرته على استيعاب مطالب البحث في الانزياح الصعب من إستكشاف بنى الداين إلى إنارة مقام السؤال عن معنى الوجود.

إنّ عرضنا هنا هو تدبّر "تحليلية الداين" بوصفها تنطوي حقا على نمط من "هرمينوطيقا الهو"، وجه الطرافة فيها ليس فقط أنها تمثل نقطة "تجذير" و "تحول"(6) بالنظر إلى تقليد فلسفة الذات الحديثة، بل في كونها بخاصة قد سنت سنة فلسفية هي ليست شيئا آخر سوى التقليد الهرمينوطيقي المعاصر، الذي بات من الجدير بالمؤرخين أن يروا إليه بوصفه ما هو فلسفياً أي بوصفه تقليدا جديدا في النهوض بإشكالية المعقولة في الفلسفة الغربية. - وهو مطلب وجدنا أنّ توغذها (gendhatTu) قد فتح طريقا سالكة إلى الإيفاء به في كتابه الوعي بالذات والتعيين الذاتي (βtsein und uSelbstbew) (mungimestblbsteS) (1979). ورغم أنه يعترف هنا بأنه يقدم على تأويل "تحليلي" لفلسفة "قبل-التحليلية"، فهو يقرّ في نفس الوثيرة بأنّ قصده ليس "دحض" هيدغر بل التنبيه إلى أنه من ناحية "المضمون" قد نجح في إيضاح مسألة "الهُو" الحديثة وذهب إلى ما هو أبعد من فلسفة اللغة التحليلية، لكنه من ناحية "المنهج" هو قد بقي في حدود موقف "وصفي" وأطروحات "حدسية وغير مؤسّسة"؛ وهو لا يتطلب، من أجل الأخذ به، سوى مراقبة بواسطة تحليل اللغة؛ أما اللافت للنظر هنا فهو اعتبار توغذها تطبيق التاويل التحليلي على هيدغر "مشروعا" من أجل أنّ هيدغر نفسه إنما يفهم الفلسفة بوصفها "فهما" و"تبيننا" ويحدّد "المنهج" عنده بوصفه "هرمينوطيقا". ولذلك فإنّ المطلوب هو فقط مراقبة منهجية لما حققه هيدغر بوسائل "غير تحليلية"(7).

وهكذا إذا كان هدف توغذها هو رسم ملامح هيدغر "إيجابي" بواسطة مراقبة "تحليلية" لاكتشافات فلسفية أصيلة وجه الهاشاشة فيها أنها تمتّ بوسائل "هرمينوطيقية"(8)، فإنّ عرضنا هنا هو أن نحاول أن نفتقّب من ذلك طريقة موازية: أن نرسم ملامح هيدغر "إيجابي" ولكن بالوسائل "هرمينوطيقية" نفسها.

- ونحن ننبّه إلى أنّ هيدغر قد قدّم في درس صيف 1925 صيغة أولى عن هرمينوطيقا الهو المشار إليها، وذلك سواء من جهة المسائل أم من جهة الخيط الهادي في معالجتها (1925، §§ 15-35). وهي صيغة أولى فقط، من أجل أنّ المتصفح لكتاب الوجود والزمان يجد للتوّ أنّ موضوعه قائم أساسا

لنهوض بهرمينوطيقا الهو، بوصفها مجازة لطيفة للخصومة الحديثة حول لكوجيطو، والتي استمرت كما يشير ريكور نفسه من تكرات إلى نيتشه (نفسه، ص22)، أمر لا يحتاج الاضطلاع به إلى الانعطاف بواسطة فلسفة اللغة المعاصرة، بل إنّ ذلك ممكن بل ومنسوب إليه على أرضية مولدها، نعني كتاب الوجود والزمان. ر: Greisch 1993: 421 وما بعدها.

(4) إن صفة "كيانوي" ينبغي أن نفهم بوصفها إشارة إلى ضرب من الإيضاح "مابعد-المتعالي" (meta-transcendental) - حسب عبارة طوبيقية سديدة لأنست توغذها - بمعنى هوية الهو، وذلك يعني بوصفه تخطيا لأفق الأطروحة المتعالية الهوسرية، فإنه إذا كان هوسرل يحيل على "ذاتية متعالية" خاصتها هي "البداهة" و"عطاء-النفس المطلق"، فإن هيدغر لا يقبل هذا "العطاء المطلق للنفس" إلا من جهة ما هو "متوسط بواسطة الزمانية الوجدية عبر انفتاح سابق - [هو] عالمه بما هو تاريخ". ر: Tugendhat 1969: 79-80.

(5) ر: Martineau 1982: 163.

(6) Tugendhat 1969: 80، 92. حيث يصف موقف هيدغر بأنه "مرجع متعال محوّل" وأنه "تجذير" للفلسفة الحديثة.

(7) Tugendhat 1979: 135-136.

(8) نفسه: 153.

على استئناف تلك الصيغة وعلى استكمالها وتنسيقها. فإن الفقرات 9-60 من هذا الكتاب إنما هي عبارة عن عرض نسقي لصيغة مستقرة عن المسائل التي كان درس صيف 1925 قد أرسلها على نحو استكشافي وبحثي في أغلب مواضعه. - لذلك فإننا أثرنا، في النهوض بإيضاح شامل للانطولوجيا الكيانوية، أن نعتد اعتمادا أساسيا على "نص" الوجود والزمان، وذلك للاستفادة من نسقيته ونضجه الإشكالي. على أن ذلك لن يمنعا، كما سنرى ذلك في موضعه، من الاستعانة بما تضمنته درس صيف 1925 من إيضاحات لما غمض من ذلك النص، وذلك بقدر ما يمكن للـ"مسودة" أن تضيئ "النص" الذي أتى ناسخا لها، وذلك يعني حتى التنبيه على ما يسكت عنه أو يغير من رأيه فيه.

أما ما ينبغي أن نبدأ به من أجل الاضطلاع بغرضنا، فهو أنه لا بد أن نضع في الحسبان مسائل كتاب الوجود والزمان بوصفها تؤلف جملة واحدة(9)، حتى نظفر بروية جامعة للإشكال الذي نحن بصده. - فأما القسم الأول منه أي "التحليل الأساسي التمهيدي للدازين"، وهو ما يهتمان أسا في هذا الفصل، فإنه يضم أربع مسائل كبرى تكون إذا تفتحت المفاصل الخاصة بالانطولوجيا كما يقترحها هيدغر سنة 1926، وهي: أولا المقام "الكيانوي" للدازين (الفصل 1، §§9-11)؛ وثانيا "الوجودفي-العالم" (الفصول 2-4، §§12-24)؛ وثالثا ضروب "الوجودفي" (الفصل 5، §§25-38)؛ ورابعا مسألة "العناية" (الفصل 6، §§39-44).

إن مطلوبنا في هذا الفصل هو بعامه بيان برنامج الانطولوجيا الكيانوية بوصفها محاولة طريفة لاستكشاف البنى الخفية لمعقولية وجود الموجود الذي هو نحن في كل مرة، نعني معقولية الدازين اليومي؛ وبعبارة أكثر حدة إن قصدنا هو تأويل القسم الأول من الجزء المنشور من الوجود والزمان والفصلين الأول والثاني من قسمه الثاني، بوصفه مقطعا ينطوي على استكشاف غير مسبوق للبنى الأساسية للمعقولية التي تتحكم سلفا في كل فهم لوجود الموجود الذي هو نحن، وذلك بخاصة بوصفها معقولية كيانوية. إن خطتنا في هذا الفصل هي قراءة فقرات القسم الأول (§§9-43) بوصفها، من جهة ما هي إيضاح للدازين اليومي، تعرض تخريجا هرمينوطيقيا للعناصر المكونة للعقل اليومي الذي يشتق منه الدازين كيانويته أي نمط "المفهومية" الذي يستمد منه معنى وجود "الهو" الذي يخصه. وثانيا استكشاف الفصلين الأولين من القسم الثاني (§§46-60) بوصفهما ينطويان على "تأسيس" كيانوي صارم للظاهرتين التين اعتبرهما هيدغر بنيتين هرمينوطيقيتين نموذجيتين عن "مفهومية الدازين"، ونعني "الوجود-نحو-الموت" و"نداء الضمير"، حيث نعره هنا على تخريج طريف لمسألتين نقلهما من الطرح "الأخلاقي" التقليدي إلى مستوى استشكال "هرمينوطيقي" يتأولهما في ضوء براديغم اللغة(10).

أما خطة إنجاز ذلك فهي تبسط على النحو التالي:

(1) من هو الدازين؟ أو الوجودفي-العالم بوصفه فعلا براغماتيا

(9) فا: Keller 1999: 167-168. - إن التأكيد على أن الوجود والزمان هو "جملة واحدة" هو إشارة إلى صعوبة أثارها نقاش انغولسكسوني قاده هيبار دريفوس (Dreyfus) الذي يميز بين "الهرمينوطيقا الموقفة في اليومية" (the provisional hermeneutics of everydayness) في القسم I من الكتاب، حيث يؤدي مصطلح "الهم" (das Man، the anyone) دورا مؤسسا، وبين ما شخّصه في القسم الثاني بوصفه عبارة عن ضرب من "هرمينوطيقا الظنة" (the hermeneutics of suspicion)، حيث يعول هيدغر على مفهوم "الزمانية" للتخلص من هيمنة تأويل "اليومية" في القسم الأول، ولكن على ما يبدو دون أن يوفق في ذلك كثيرا، إذ بقي "الهم" اليومي هو "المصدر الأخير للدلالة والمعقولية (the ultimate source of significance and intelligibility)، وذلك أن "المعقولية الوسطية [أو العادية] (average) ليست معقولية دنيا؛ بل هي فقط تتمد على عدم تأمسها الخاص"، وأن "ما ينصب متخفيا في الفهم اليومي ليس معقولية عميقة" بل "إن الأساس" الأخير للمعقولية هو الممارسات المشتركة فحسب".

(10) Keller 1999: 167 وما بعدها.

(2) معقولة الفهم أو البنى الأولية للمفهومية الكيانوية (الوجدان، الكلام، الفهم)

* * *

§ 1- من هو الدازين؟ أو الوجود-في-العالم بوصفه فعلا براغماتيا

1. 1- الهيئة الكيانوية للدازين:

تتعلق المسألة الأولى التي افتتح بها هيدغر الفصل الأول من القسم الأول من كتاب الوجود والزمان بتحديد معنى "الدازين" (ineDas) (11) وتمييز القول فيه عن الأقوال التقليديّة في "الإنسان" (12)، ومن ثمة بإيضاح الخصائص الأساسية للتأويل الكيانويّ للدازين. بيد أنّ ما يهمنا نحن من هذا الفصل التمهيدويّ هو بعده المنهجيّ أو الاصطلاحيّ: إته ضرب من "المقال في المنهج" (13) الخاص بالتحليليّة الكيانويّة حيث أنّ غرض هيدغر هو تبين "المصطلحات" (14) الأساسيّة التي سينبني عليها من بعد كلّ مفصل من مفاصل إشكاليّته. وهذه المصطلحات هي على التوالي: "الدازين" (einasD) و" الوجود-الخاص-في-كل-مرة" (Jemeinigkeit) و"الكيان" (Existenz) و"الماهية" (ensWe) و"قائم-الوجود" (Vorhandensein) أو "القيومة" (nheitdeanh Vor) و"الأصلالة" (tieEigentlichk) و" اللاأصلالة" (neigentlichkeitU) و"الوسطيّة" (iteDurchschnittlichk) و" أنطوي" (hsconti) و"النطولوجي" (ontologisch) و"كياني" (elliexistenz) و"كيانوي" (existenzial). وما نعتناه بالاستعداد الكيانوي للدازين هو ما قصد هيدغر إلى إيضاحه وارتسامه بهذه المصطلحات (15).

أمّا خطة هيدغر في تحقيق ذلك فهي الانطلاق من تعريف جديد للوجود الذي من شأن الإنسان ومحاولة استخراج نتائجه. وهي تتمثل في اعتبار واقعة "الوجود-الخاص-في-كل-مرة" منطلقا فينومينولوجيا بدائيّا للكشف عن ضرب الوجود الخاص بالإنسان بما هو دازين أي بما هو موجود الوجود له أنّ الوجود هو ما يتعلق به الأمر بالنسبة له في كلّ مرة (16). فالدازين يختصّ بكونه يتخذ من

(11) عن مصطلح "Dasein" لدى هيدغر را: Keller 1999: 99-100؛ Richardson 1986: 13؛ Taminaux 1988: 3-4؛ Derrida 1983: 575-576.

(12) Haar 1975: 476؛ إنّ الأمر يتعلق بإعراض عن الطرح "الانثروبولوجي" لماهية الإنسان فسره بعض الباحثين بالخلفية "الصوفية" لتفكير هيدغر، را: Caputo 1975: 148؛ Courtine 1987/1988: 25.

(13) Greisch 1994: ص 111.

(14) هي "مصطلحات" وليست "مفهومات" بالمعنى المتداول بين المتكلمة. ذلك أنّ مصطلحات هيدغر هي ثمرة اشتغال هر مينوطيقي على قدر عال من الانضباط رب اشتغال حاول بعض الشراح تقنينه. مثلا: 1- أنّ هيدغر يستثمر "اللغة العادية" (منها لفظة Dasein، ولكن أيضا Zeug - أداة، Entwurf - مشروع، Sorge - عناية، Schuld - دين، Gewissen - ضمير...)، 2- هو يركز على "اللغة الأم" وينصت إلى كل ما تنطوي عليه من اشتقاقات ورواسب دلالية؛ 3- يقيم انزياحات طوبيقية ورافية قلبها إلى انزياحات دلالية وإشكالية (مثلا ontisch / existenzial / existenziell)؛ 4- تشويق بعض المترادفات في اللغة العادية وإقامة فروق دلالة وإشكالية بينها (مثلا بين Angst و Furcht، حيث تدلان عادة على الخوف والقلق دون تمييز)؛ 5- استعمال القديم المتروك من جديد (مثلا Befindlichkeit التي هي لفظة يبدو أنها كانت مستعملة في القرنين 16 و 17)؛ 6- توليد معان جديدة ضمن ألفاظ متداولة (مثلا: zeitigen لا يعني في أصله "خلق بنى الزمان" بل "انضج". را: Aler 1972: 15-17؛ Macqarrie 1992: 51 وما بعدها؛ Haar 1983: 9-10).

(15) عن جملة مصطلحات هيدغر الأول ليس فقط كما تتجمع في "نص" الوجود والزمان، بل بخاصة كما تدرجت في النشوء منذ 1919، راجع بخاصة: Kisiel 1993: 490-511؛ Richardson 1986: 13 وما بعدها.

(16) يقول هيدغر (1926، ص 41-42): "إن الموجود الذي تحليله أصبح مهمة إنما نوجده نحن نواتنا في كلّ مرة. إنّ وجود هذا الموجود هو [الوجود]-الذي يخصني في كل مرة. إته في وجود هذا الموجود أنّ يتعلق هذا [الموجود] ذاته بوجوده.

الوجود الأمر الذي يخصه في كل مرة. وذلك يعني أن السؤال عن الوجود ليس سؤالا عن أمر خارج عنه وإنما عن نمط وجوده نفسه. وذلك بخاصة من حيث أن "الدازين" هو الموجود الذي لا يعني لنفسه أكثر من أن "عليه-أن يوجد" (Zusein)(17).

من ذلك يستخرج هيدغر نتيجتين حاسمتين: أولاً "أن" ماهية" هذا الموجود إنما تكمن في أن-عليه-أن يوجد" (1926، ص42)؛ وثانياً " أن الوجود الذي به يتعلق الأمر بالنسبة لهذا الموجود في وجوده هو يخصصني في كل مرة " (نفسه).

ما هو مغزى هاتين النتيجتين؟- إن خطورة النتيجة الأولى أنها تبين هشاشة المصطلحين التقليديين "الإنية" (existentia) "المائية" (essentia) وتستعني عنهما. فالإنية لا تعرف التمييز الحاسم بين ضرب الوجود الخاص بالدازين وضرب الوجود الخاص بالموجودات التي ليست من جنسه؛ من أجل ذلك قرّر هيدغر قراراً اصطلاحياً يقضي أولاً بأن يستعمل بدلا من existentia (الإنية) التقليدية ما يردفها في إشكاليته، وهو يقترح لفظة (18) Vorhandensein (قائم-الوجود) بديلا عنها أي صفة الموجودات التي ليست من جنس وجود الـدازين، وثانياً بأن يخصص لفظة Existenz (19) (الكيان) للإشارة إلى تعين الوجود الخاص بالدازين وحده. أما عن مسألة "المائية" فإن هيدغر قد عمد إلى إرسال إقرار صار مشهوراً، ألا وهو " أن "ماهية" الـدازين إنما تكمن في كيانه" (1926، ص42). ووجه الطرافة هنا هو أن الماهية لم تعد تعني جملة من "الخصائص" (Eigenschaften) المميزة لموجود قائم وإنما صارت تدلّ على "طرق ممكنة في أن يوجد" فحسب (نفسه).

هنا يقف هيدغر على أنه ثمة ضرورة إلى أن يحدّد بأيّ معنى يكون الـدازين وجوده-الخاص وبأيّ معنى هو ينحسر عن ذلك. ونحن نراه قد اعتمد في إيضاح ذلك على أمرين تعرضنا إليهما: أولاً كيف أن الـدازين هو الموجود الذي "يخصني" (sneimi) في كل مرة، والمعنى المهمّ هنا هو معنى "الوجود-الخاص في كل مرة"؛ وثانياً كيف أن الماهية هي "طرق ممكنة" (liche Weisengöm) في الوجود، والمعنى الخطير هنا هو معنى "الإمكان". من هذين المظهرين استخرج هيدغر تحديدين كان لهما وقع واسع الصدى، ألا وهما "الأصالة" و"اللاصالة". فمن أجل أن الـدازين مدعو في كل مرة لأن يكون أحد إمكاناته الأصلية فإنه مدعو أيضاً لأن يختار؛ وربّ اختيار قد يقوده إلى نمط من الوجود "يضيّع" معه وجه الوجود الذي خصّه فيوجد عندئذ وجوداً "غير أصيل" (1926، ص42)(20).

ولكن من أجل أن الـدازين إنما يوجد على الأغلب في وجوده اليوميّ فهو على الأغلب في وجود غير أصيل أي في وجود "لامبال" (indifferent) بالتأويل الانطولوجي لمعنى الوجود الذي يفترضه ذلك الوجود اليوميّ. هذه "اللامبالاة اليومية للـدازين" هو ما يسمّيه هيدغر "الوسطية" (keitchliitDurchschn) (1926، ص43). على أن هذه الوسطية ليست "لاشيئاً" (nichts) وإنما

ومن جهة ما هو موجود هذا الوجود فهو مسلّم لوجوده الذي يخصه. إن الوجود هو ما به يتعلق الأمر بالنسبة لهذا الموجود ذاته في كل مرة "

(17) Taminaux 1988: 4؛ أيضاً: Tugendhat 1979: 150، الذي يعتبر بشكل طريف أن "القضية القوية" لدى هيدغر هي افتراضه بأن "الوجود" في معنى "قائم-الوجود" ليس هو بالمعنى الوحيد للـ"وجود" بل أن هذا المعنى هو مشتق من معنى آخر هو معنى "عليه-أن يوجد" (l'ocà-être, das Zusein)، وذلك بوصفه أول خطوة قطعها الوجود والزمان نحو كسر الرسم السائد ذات/موضوع (ص163).

(18) Richardson 1986: 47-48.

(19) علينا أن نستبصر في مصطلح Existenz معاني الانفتاح والمفارقة، وهو جعل هيدغر يميل بدءاً من 1930 إلى كتابة Ex-sistenz، ر: Taminaux 1988: 4.

(20) عن دلالة "الأصالة" و"اللاصالة" لدى هيدغر، ر: Buckley 1993: 405 وما بعدها.

هي تنطوي "قبليًا على بنية الكيانوية" (tätlistenziaEx) وإن كان ذلك "على نمط للأصالة" و"على نمط الهروب من [ذاته] ونسيان ذاته" (نفسه، ص44). من أجل ذلك ينته هيدغر إلى أن ما يظهر "أنطياً" (ontisch) مظهرًا وسطيًا ويوميًا إنما ينطوي إذا تُفحص "انطولوجيًا" (ntologischo)(21) على بنى أصيلة للذاتين (نفسه).

هنا يبلغ هيدغر إلى بناء المصطلح الذي تحول من بعد إلى العنوان الهادي لتحليلية الذاتين، ونعني مصطلح "الكيانويات" (tenzialenxisE) من حيث هي مقامات أو بنى أساسية للكيان (22) (Existenz) أي لضرب الوجود الخاص بالذاتين والذي لا يشاركه فيه أي موجود آخر؛ وهو يميّزها بشدة عن تعينات الوجود التي من شأن الموجودات التي ليست من جنس الذاتين، والتي يسميها "مقولات" (23)(Kategorien)(24). إنه بفضل ذلك بات ممكناً أن نفصل هنا بين ضربين من السؤال عن الموجود: فإما نقول "من" (wer)(25) هو الموجود؟ وعندئذ تكون الإجابة بتحديد معنى "الكيان" الذي من شأنه؛ وإما أن نسال: "ما" (was) هو الموجود؟ وعندئذ تكون الإجابة بتحديد معنى "القيومة" الذي من شأنه (26). والفرق بين المستويين أن سؤال "من؟" كيانوي، في حين سؤال "ما؟" مقولوي (1926أ، ص45). ربّ خطة رأى فيها بعض الباحثين نحواً من "الثورة الكوبرنيكية" (27) الجديدة في الفلسفة الحديثة.

على أنه يجدر بنا أن نتعرف إلى تمييز آخر لا يقلّ خطورة عن التمييز بين الكيانوي والمقولي، ألا وهو التمييز الدقيق بين ما هو كيانوي (alexistenzi) وما هو كيان (Izielexisten)(28).

إن عزوف هيدغر (29) عن التعريف التقليدي للموجود بمانيته وإتيته قد أفضى به إلى اقتراح

(21) Richardson 1986: 23.

(22) يقول هيدغر (1926أ، ص52-53): "إن الذاتين هو الموجود الذي في وجوده يسلك إزاء الوجود [سلوكاً] فاهماً. وإته بذلك يكون المفهوم الصوري للكيان قد أخبر عنه. إن الذاتين يكون كيانه (existiert). إن الذاتين هو علاوة على ذلك الموجود الذي أوجده أنا ذاتي في كل مرة. وإن من شأن الذاتين الكائن (existierenden) [للوجود]-الخاص في كل مرة (Jemeinigkeit) بوصفه شرط إمكان الأصالة والأصالة. " - علينا أن نبصر هنا بأن "الكيان" مسألة "عملية" في ماهيتها وليست مشكلاً "نظرياً"، را: Tugendhat 1979: 146.

(23) Richardson 1986: 29.

(24) يقول هيدغر (1926أ، ص44): "إن كلّ التفاسير التي صدرت من تحليلية الذاتين إنما هي مكتسبة بالنظر إلى بنية-الكيان (Existenzstruktur) التي له. فمن أجل أنها متعينة انطلاقاً من الكيانوية (Existenzialität)، نحن نسمي طواعي-الوجود التي من شأن الذاتين كيانويات (Existenzialien). وإنها ينبغي أن تُفصل بشدة عن تعينات الوجود التي من شأن الموجود الذي ليس من جنس الذاتين، التي نسميها مقولات (Kategorien)."

(25) يجدر بنا أن نشير إلى أن بن أحمد (Ben Ahmed) 1989: 57 وما بعدها) قد انتبه إلى القيمة الاستراتيجية للسؤال "من؟"، حيث جعل من السؤال "من هو الذاتين؟" الطريق الوحيد للاستفهام عن دلالاته.

(26) Caputo 1978، ص336.

(27) McDonough 1998: 218، 224، 227؛ أيضاً: Tugendhat 1979: 140، حيث يتحدث عن "منعرج متعال".

(28) Richardson 1986: 29.

(29) يقول هيدغر (1926أ، ص12-13): "إن لوجود ذاته، لذات إزاءه يمكن للذاتين أن يسلك بشكل لو بأخر [والذي إزاءه] يسلك دائماً بأي وجه اتفق، نحن نسميه الكيان (Existenz). ومن أجل أن لتعنين-الماهوي لهذا الموجود لا يمكن أن يتم بالإخبار عن مانيّة (Was) كونه واقعاً (sachhaltigen)، ولأن ماهيته إنما تكمن على الأرجح في لآ عليه في كل مرة أن يكون وجوده بوصفه وجوده، فإن لفظة ذاتين هي التي اختيرت بوصفها عبارة وجود محضة لتخصيص هذا الموجود.

إن الذاتين إنما يفهم ذاته دوماً من كيانها، [من] إمكان ذاته، أن يكون ذاته أو لا يكون ذاته. وهذه الإمكانيات إما أن الذاتين قد اختارها بنفسه، وإما أنه قد وقع فيها وإما قد نشأ فيها بعد منذ أول أمره. إن الكيان أكان إمساكاً أم تقويتاً لا يقرّر في كل مرة إلا من قبل الذاتين نفسه. إن مسألة الكيان لا تُصفي دائماً إلا بواسطة فعل الكيان (das Existieren) ذاته. وإن فهم ذاته الذي يهديه عندئذ نحن نسميه [الفهم] الكياني (existenzielle). إن مسألة الكيان هي "شأن" أنطوي للذاتين. فلا يحتاج بذلك إلى الشفافية النظرية التي من شأن البنية الانطولوجية للكيان. إن السؤال عن هذه [البنية] إنما يقصد إلى إيضاح ما يقوم الكيان. ونحن نسمي الاتصال بين هذه البنى [باسم] الكيانوية (Existenzialität). وإن تحليليتها إنما لها

مصطلح "الكيان" بوصفه يدلّ على أنّ وجود الدازين ليس جوهرًا ثابتًا وإنما هو وجود على الدازين أن يسلك إزاءه على هذا النحو أو ذاك في كل مرة. إنّ الكيان يعني أنّ وجود الدازين هو إمكان على الدازين أن يكونه بشكل أو بآخر. هنا يولد مشكل لا بدّ منه: إنّ الدازين هو الوحيد الذي عليه أن يقرّر معنى وجوده. هذا الوجود الذي هو خاص بالدازين هو ما يسمّيه هيدغر الكيان. والكيان هو في بادئ الأمر شأن "أنطوي" أي شأن خاص بوجود اسمه الدازين. والفهم الذي يكوّنه عن نفسه هذا الموجود وجودًا أنطويًا يسمّيه هيدغر الفهم الكياني. ولكنّ الدازين لا يوجد كأيّ موجود قائم آخر، أي لا يوجد وجودًا أنطويًا فحسب، فهو موجود يتميّز أيضًا بكونه يحمل في نفسه "فهما للوجود" بعامّة. إنّ موجود يوجد دومًا على طريقة الوجود "قبل-الانطولوجي" (chisvorontolog) (1926، ص 12). لذلك فالدازين مستعدّ في نفسه للدخول في مساعلة نظريّة ليس عن معنى الوجود بعامّة، أي لخوض بحث انطولوجي بالمعنى الدقيق، وإنما أيضًا في مساعلة عن البنى الموقّمة لوجوده الخاص بما هو كيان. إنّ جملة هذه البنى هو معنى "الكيانويّة"؛ وإنّ تحليل هذه البنى هو الفهم الكيانويّ.

إنّه بهذا عدّة اصطلاحية خاض هيدغر في المسائل اللاحقة.

2. 1- "الحضورية" في العالم بوصفها شبكة "مدلولية":

أ- "الوجود في-العالم" من مشكل "مقولي" إلى مسألة "كيانوية"

إنّ غرض هيدغر في المسألة الثانية يتعلّق باستيضاح ضرب الوجود الخاصّ بالدازين كما هو في وجوده اليوميّ. فيتّضح للتوّ أنّه "وجود في-العالم" (inselt-eIn-der-W) (30). فكيف نفهم هذه العبارة المركّبة؟ - ينبّه هيدغر رأسًا باتّها لننّ كانت ينبغي أن تشير إلى "ظاهرة موحّدة" (1926، ص 53)، فاتّها تتألف من لحظات بنيويّة لا بدّ من استنبصارها فيها، ألا وهي: أوّلا "في-العالم" (وهو عرض الفصل 3 من القسم 1 من الوجود الزمان)؛ وثانيا "الموجود الذي يوجد على نمط الوجود في-العالم في كل مرة" (وهو عرض الفصل 4)؛ وثالثا "الوجود في" (وهو عرض الفصل 5).

أما أوّل سوء فهم يمكن أن يحدث هنا فهو أخذ "الوجود في" (niIn-S) بوصفه مجردَ ظرفيّة طبيعيّة بحيث يعني "في-الوجود" (ni Sein) كما يكون الماء في الكاس. لذلك ينبّه هيدغر إلى أنّ "الوجود في" ليس خاصيّة "مقوليّة" تميّز قائم-الوجود حيث يكون ظرف مكان لموجود قائم الوجود آخر؛ فالوجود في إنما هو "مقام كيانوي" (31) (ein Existenzial) من حيث أنّه يمكن أن يتأوّل بوصفه "وجود-الحدن" (bei nieS) (نفسه، ص 54).

طابع فهم لا كيانيّ (existenziellen) وإمّا كيانويّ (existenzialen). إنّ مهمّة تحليليّة كيانويّة للدازين إمّا هي بالنظر إلى إمكانيّاتها وضرورتها مرسومة سلفا في الهيئة الأنطوية للدازين. "

(30) Richardson 1986: 16.

(31) يقول (1926، ص 54): "إنّ الوجود في إنما يعني على العكس من ذلك هيئة-وجود للدازين وإتّه [مقام] كيانيّ". - من الطريف أنّ هيدغر يخرج من المعنى المكانيّ للفظّة in في الألمانيّ ويعود بها إل معنى أصليّ هو اشتقاقها من innan- الذي يعني habitare وwohnen والسكن في "سكن" و"إباء بالمكان" و"إقام". وذلك كما يخرج من معنى "ich bin" التقليديّ إلى معنى أصليّ هو معنى bei (لندن) بحيث يعني أنا أوجد أنا أسكن العالم، أنا أقيم لدن العالم (نفسه، ص 54). ونحن نجد أنّ "في" في العربيّة لا تعني فقط "الظرفيّة" بل تتضمّن معان كيانيّة من جنس التي ينشّطها هيدغر ههنا، مثل معنى "المصاحبة" فتعني معنى "مع". كذلك فإنّه قد جاء في تفسير الآية "أسكنوهنّ من حيث سكنتم من وجدكم" (القرآن، سورة الطلاق، الآية 6) أنّ معنى "من وجدكم" هو "من مساكمكم". فالوجود قد يعني أيضا السكن والإقامة. را: لسان العرب المحيط، مادة وجد.

وحده الدّازين يوجد لدن العالم أي وحده الدّازين له عالم(32)؛ إنّ أيّ موجود آخر قائم-الوجود "داخل" العالم إنما هو "بلا عالم" (oslwelt)، بمعنى لا يمكنه أن "يوجد لدن" العالم. بيد أنّ وجه الطرفاة في وجود الدّازين هو أنّه ينطوي في نفسه على إمكانيّة "قيومة" داخل العالم تشبه قيمومة الأشياء وليست منها في شيء (نفسه، ص55). من أجل ذلك يميّز هيدغر تمييزاً واضحاً بين "واقعة" (Tatsache) الدّازين وواقعة حجر ما، بين "واقعاتيّة" (sächlichkeitTa) الدّازين وواقعاتيّة الحجر. ربّ اجتهاد بلغ به هيدغر إلى إخراج طريف لمصطلح من مصطلحاته الأساسيّة، ألا وهو مصطلح "العيانيّة" (Faktizität)(33) (نفسه، ص56)(34). إنّ عيانيّة الدّازين هي أنّه يمكن أن يفهم بوصفه محشوراً في "قدر" (chicksGe) واحد مع وجود الموجود الذي يعترضه داخل العالم (نفسه، ص56).

إنّ ما ينبغي أن نحفظ به الآن هو التفريق بين المعنى الكيانوي والمعنى المقوليّ للوجودفي، أي بين المكانيّة الطبيعيّة لقائم الوجود وبين المكانيّة الكيانويّة للدّازين. وإنّه هنا يقم هيدغر مفهوم "الانشغال" (nBesorge) (نفسه، ص57) بوصفه هو نفسه آية أوليّة على مصطلح أكثر خطورة هو "العيانيّة" (Sorge)، والذي هو المقام الكيانويّ الأخير الذي سيبلغ إليه التحليل الأساسيّ الدّازين أي جملة القسم 1 من كتاب الوجود والزمان. لنقل إنّ المعنى البدائيّ للوجودفي إنما هو ضرب من الانشغال؛ لكنّ الانشغال لا يوجد إلا من أجل أنّ الدّازين ينطوي في نفسه على بنية الوجودفي-العالم (نفسه، ص57). إنّ "العالم" إذن قد كفّ عن أن يكون "امتداداً" وانقلب إلى مقام "كيانوي" (ein Existenzial)(35).

ولكن ما بال أغلب متفلسفة العصر يأخذون "معرفة-العالم" (nenndas Welterke) بوصفها المثال الدائم عن ظاهرة الوجودفي؟ (نفسه، ص59). إنّ ذلك يفرض علينا حسب هيدغر أن نقف عند هذه النزعة من أجل الإبانة عن أنّ هذه "المعرفة للعالم" ليست في قرارها سوى "جهة" (tModalität) كيانيّة للوجودفي. ذلك هو غرض الفقرة 13 من الكتاب.

ب- "نقض" براديجم الذات والموضوع: "العالم" ليس "موضوعاً" بل "عالم معنى"

إنّ مكن خطورة في هذا المستوى من التحليل هو تعرّض هيدغر إلى مناقشة حادة للبراديجم المتحكّم في الفلسفة الحديثيّة، ونعني العلاقة بين الذات والموضوع التي بنية "فلسفة الذهن المعاصرة" (36). ربّ مناقشة تتوزّع إلى ثلاث خطوات:

أ) أنّ علاقة الذات والموضوع غير صالحة لتبيّن علاقة الدّازين والعالم(37). قال: "ألا إنّ الذات والموضوع لا ينطبقان بأيّ وجه مع الدّازين والعالم." (نفسه، ص60). إنّ القصد هو أنّ التحليل

(32) بنّيه شارح كبير لنصوص هيدغر (هو كوكلمانس Kockelma,s) إلى أنّ مصطلح "العالم" إنما يؤدي في الوجود والزمان دلالة مرادفة لمصطلح "الوجود". ذكره: Macann :1992: 6.

(33) Richardson 1986: 34.

(34) يقول هيدغر (1926، ص55-56): " [إنّ الدّازين] يمكن مع بعض الحقّ وفي حدود معيّنة أن يتصوّر بوصفه [موجوداً] قائماً فحسب [. . .] بيد أنّ هذا التصوّر الممكن للدّازين بوصفه [موجوداً] قائماً و[موجوداً] قائماً فحسب لا ينبغي أن يُلقي به في خانة واحدة مع وجه من "القيومة" خاص بالدّازين. [. . .] إنّ الدّازين إنما يفهم وجوده الأخصّ في معنى نوع معين من "الوجود-القائم الواقعي". وعلى ذلك فإنّ "واقعاتيّة" الواقعة التي من شأن الدّازين الخاص إنما هي من جهة انطولوجيّة جدّ مبانة للحدث الواقعاتيّ الذي من شأن صخرة ما. إنّ الواقعاتيّة التي من شأن واقعة الدّازين، الذي يوجد كل دازين على منواله في كل مرة، نسميه العيانيّة (Faktizität). "

(35) Taminaux 1988: 7.

(36) Keller 1999: 111 وما بعدها؛ Tugendhat 1979: 163.

(37) عن علاقة الذات والموضوع (Subjekt-Objekt-Beziehung) في كتاب الوجود والزمان، را: 1926، ص59، 216، 388. را كذلك: 1925، ص215-216.

الكيانوي للذازين بوصفه وجودا في-العالم ليس له بأي وجه أي قرابة أساسية مع إشكالية نظرية المعرفة التي تتخذ من علاقة الذات والموضوع نموذجها. وذلك أنّ الذازين ليس "ذاتا عارفة" (erkennende tekSubj) كما أنّ العالم ليس موضوعا "قانما" (vorhanden) أي متوقّما بجملة من "الخصائص" المقولية(38).

ب) أنّ الطرح السائد لمسألة معرفة العالم على أساس علاقة الذات والموضوع يعاني من صعوبة مزمنة هي التقابل غير الأصيل بين "باطنية" الذات و"خارجية" الموضوع(39) (نفسه، ص60-61). وذلك أنّ كلّ المحاولات السائدة لتذليل صعوبة خروج الذات من فلكها المحايث إلى الموضوع الخارجي إنما تشترك جميعا في كونها لا تثير "السؤال عن نمط وجود هذه الذات العارفة، التي يأخذ المرء على ذلك دائما وضمنا طريقة وجودها ضمن غرضه، متى ما تعلق الأمر بمعرفتها" (نفسه، ص60؛ ت. ف. ص95). إنّ ما تسكت عنه جميعا هو كيف يتأسس هذا الطابع "الباطني" للمعرفة على نمط وجود هذه الذات (نفسه)(40).

ج) الإخراج الكيانوي لمسألة المعرفة بوصفها نمطا من الوجود في-العالم (نفسه، ص61-62). إنّ أول صعوبة هنا هي خطر إلغاء مشكل المعرفة أصلا، إذ أنّ الانطلاق من أنّ "المعرفة إنما هي ضرب من وجود الوجود في-العالم" (نفسه، ص61؛ ت. ف. ص95)، يفترض بمعنى ما أنّ المعرفة إنما هي "بعُد لدن عالمها" والحال أنّ الذات لا تعرف العالم إلا بمفارقة. - إنّ طرفة التأويل الكيانوي هو أنّه يأخذ مأخذ الجد أنّ المعرفة هي ضرب من "الوجود بعُد لدن-العالم" (Schon-sein-bei-der-Welt) وجودا هو نحو من "الانشغال" الحثيث بهذا العالم (نفسه، ص61). وإنه هنا إنما يأتي هيدغر بتخريج جدّ طريف لمسألة المعرفة؛ ووجه الطرفة أنّه لا يكتفي بمجرد رفض خارجي للمعنى التقليدي للمعرفة، بل هو يجهد إلى إعادة إخراج هذا المعنى إخراجا كيانويا: إنّ المعرفة ليست "تحديقا (ffenaBeg) باهتا لمحض قائم. فإنّ الوجود في-العالم من حيث هو انشغال إنما هو من العالم المنشغل به في دوار (nmmeenob) " (نفسه، ص61؛ ت. ف. ص96). ما هو معنى هذا الانزياح بمعنى المعرفة من إدراك قائم-الوجود إلى الانشغال بالعالم؟ إنّ المعرفة بالموجود داخل العالم لا تبدأ في الاشتغال إلا عندما يكفّ الذازين عن أي نشاط أداتي أي عن أي انشغال بالوجود تحت اليد، بحيث لا يبقى لديه سوى معنى الإقامة لدن (ch-verweilen-bei Nur-n sda). فإذا لم يبق سوى المعنى الصفر للإقامة في العالم برز العالم في "مثوله (enehAuss، ερειδο) المحض" فيصبح ممكنا عندئذ أن يعتمل لدى الذازين نحو من "التلقّت" (Hinsehen) إلى الموجود الملاقى داخل العالم. هذا التلقّت هو ضرب من "المقام" (Aufenthalt)، وإنه في هذا المقام يتمّ "تلقي" (ehmenrnVe) قائم-الوجود. ربّ تلق لا يمكن أن يكون تأملا خارجيا بل هو نحو من "المخاطبة" (Ansprechen)

(38) را: Keller 1999: 127، 147.

(39) عن منزلة "الموضوعية" في الوجود والزمان، را: Dostal 1985: 76.

(40) من أجل ذلك فإنّ طرفة التأويل الهيدغري لمسألة العالم إنما تظهر خاصة إذا ما قورنت بالتصوّر الحديث للعالم، كما ساد منذ ديكارت أي بوصفه أحد النتائج الأساسية لإشكالية الذات. فالعالم لدى هيدغر لم يعد "شيئا ممتدا" (res extensa) موضوعا أمام ذات عارفة بوصفه "جوهر" أو "موجودا قانما" (Vorhandensein) ليُثمين وجه وجوده، كما لدى ديكارت، وإنما صار مساءلا من جهة "العالم-المحيط" (Umwelt) حيث تسترجع الموجودات معناها اليوناني فتتحوّل من "مجرد أشياء" إلى "براعمات" (πραγματα) أي إلى "ما يصنعه المرء ضمن معايشة منشغلة" (πραξις) (1926، ص68 ح.ت. ف. ص104)، ومن ثمة تبرز للذازين بوصفها موجودات تجد في "الوجود تحت-اليد" (Zuhandenheit) أي في مستعمل-الوجود معناها الخاص. بذلك تصبح عالمية العالم "تعيّنا كيانيا" (نفسه ص88؛ ت. ف. ص126) للذازين وليست خاصية موضوعية للطبيعة بمعناها الحديث. وهي التصوّر الديكارتي لمعنى العالم بلغ من الأهمية لدى هيدغر أنّه سيخصّص له أحد المباحث الثلاثة التي نرزاها لتبيين عالمية العالم (§§198-21). ووجه الأهمية فيه أنّ التأويل الكيانوي بمنافسته "يمكن أن يظهر أشد حسمًا" (schärfer)، وذلك أنّه بمثابة "الحالة المضادة القصوى" له (نفسه، ص88؛ ت. ف. ص127)، في معنى أنّه يوفر "مثالا عن إخطاء مسألة عالمية العالم" (غرايش Greisch 1994، ص143). را: Jelfen 1970، ص67-68؛ غرايش Greisch 1994، ص143-147.

و"المناقشة" (nheBesprec) عن شيء ما بوصفه شيئاً ما. فإذا ما تُلقِي شيء ما صار ممكناً تعيينه والتعبير عنه وحفظه في شكل "ملفوظ" ما. هذا "الحفظ المتلقي" (vernehmende Behalten) هو المعنى الكيانوي للمعرفة، وهو لا يعدو أن يكون ضرباً من الوجودفي-العالم (نفسه، ص 61-62). - إن النتيجة الحاسمة لهذا التأويل هو التوضيح بأن النمط الأقرب والأول للعلاقة مع العالم ليس "المعرفة" (41) من حيث هي مختزلة في "الإدراك" (42) بمعناه السائد ضمن براديجم الوعي (43)، وإنما هو "الانشغال" (44) المشتغل على هذا العالم من جهة ما يملك ضرب "المعرفة" الذي يخصه (نفسه، ص 67). إن معرفة العالم وجه من وجوه الانشغال بالوجود فيه، وليست نشاطاً نظرياً محضاً قد يمكن استيفاءه من طريقة "موضّعة" (Thematisierung) (45) الموجود. بذلك يتبين أن "المعرفة"، من حيث هي "تمثيل" كما في براديجم الوعي، إنما هي ظاهرة "مشتقة" من ظاهرة أكثر أصالة هي ظاهرة "الوجودفي-العالم" (46).

في هذا المستوى من بحثه ينبّه هيدغر إلى أن معنى الوجودفي-العالم قد بات يتطلب تأويلاً أكثر جذرية، وذلك من قبل أنه صار النقطة التي تنتهي عندها جملة التحليلات السابقة. وإن ذلك هو غرض الفصل الثالث (§§ 14-18).

- إن طرفاً هذه الفصل هو كونه يرسم حداً مبتكراً بين النظرة الحديثة للعالم، من حيث تجد في التصور الرياضي للطبيعة (47) قوامه (48)، وبين التأول الفينومينولوجي لمسألة العالم، بما هو تأول يتخذ من ضرب الوجودفي الخاص بالذازين بنيته. إن الخيط الهادي هنا هو هذا: أن العالم ليس الطبيعة وإنما أمر آخر يجعل من معنى الطبيعة نفسه ممكناً. فالطبيعة تعني "وجود الموجود القائم داخل العالم" (نفسه، ص 63)، ومعرفتها تعني "إيضاح [هذا الوجود] وتثبيته مفهوماً ومقولياً" (نفسه). والحال أن الكشف عن معنى قيمومة الموجود لا تمس ظاهرة "العالم" في شيء. فما هو العالم؟ فيم تتمثل "عالمية" العالم؟

إن أول خطوة يخطوها هيدغر (49) هي بلورة السياق الكيانوي الذي أتى فيه السؤال عن عالمية العالم. والقصد هو أنه إنما من جهة البحث في "الوجودفي-العالم" دعت الحاجة إلى الاستفهام عن معنى

(41) را: Keller 1999، ص 155.

(42) الترجمة المينافيزيقية لمصطلح "das Vernehmen" (كانط).

(43) را: Keller 1999: 155.

(44) Richardson 1986: 17.

(45) نفسه: ص 49، 73، 90-91.

(46) Pöggeler 1989: 12، ولكن علينا التحفظ من طريقة بوغلار في المرادفة بين "اليومي" و"الطبيعي" لدى هيدغر الأول، بوصفها طريقة ناجمة عن نظرة هوسرلية إلى مصطلحات هيدغر.

(47) عن التباس وضع "الطبيعة" في الوجود والزمان، را: Courtine 1988/1987: 31 وما بعدها.

(48) Villela-Petit 1981: 193. عن علاقة هيدغر بالعلم را: Kisiel 1977: 325 وما بعدها؛ وعن تأويله للتصور الرياضي للطبيعة تحديداً، را: Chevalley 1990: 289 وما بعدها.

(49) يقول هيدغر (1926، ص 64-65):

"إن العالم مستعمل بوصفه مفهوماً لظناً ومن ثمة يعني جملة الموجود الذي يمكن أن يكون [موجوداً] قلماً دخل للعالم.

2- يعمل العالم بوصفه حداً انطولوجياً ويعني وجود الموجود المذكور تحت [الصنف] 1. [. .]

3- إن العالم يمكن أن يفهم من جديد في معنى أنطوي، ولكن الآن ليس بوصفه الموجود الذي لا يوجد للذازين بطبيعته والذي يمكن أن يعترضنا داخل العالم، وإنما بوصفه " ما فيه" (worin) "يعيش" دازين عياني ما. هنا تكون للعالم دلالة كيانية قبل-الانطولوجية. عند ذلك تبرز مرة أخرى إمكانيات مختلفة: فالعالم يعني عالم-النحن "العمومي" أو العالم-المحيط "الخاص" والأقرب (للمنزلي).

4- يشير العالم في النهاية إلى المفهوم الانطولوجي-الكيانوي للعالمية (Weltlichkeit). [. .] ونحن نأخذ عبارة العالم مأخذاً اصطلاحياً للدلالة المثبتة تحت [الصنف] 3. [. .]

إن النسبة "عالمي" إنما تعني اصطلاحاً ضرباً من وجود الدازين و[إبست تعني] أبداً ضرب الوجود الذي من شأن الموجود القائم "في" العالم. فهذا نحن نسميه تابعاً للعالم (weltzugehörig) أو داخل-العالم (innerweltlich). "

"العالم". وبما أن الوجود في-العالم تعين كيانوي خاص بالذازين، فذلك ينبغي أن يكون شأن العالم اضطراباً: معنى ذلك أن "العالمية" ليست مجرد خاصية للموجود القائم داخل العالم، وإنما هي مقام كيانوي (ein Existenzial) (نفسه، ص64)، أي هو كيفية خاصة في فهم معنى الوجود في-العالم في كل مرة.

هذا التعدد في معاني "العالم" دفع هيدغر إلى إثبات هذا الإحصاء: إن العالم يُقال على أربعة معانٍ هي إذا تُصَفَّت وُجِدَتْ تستمدّ من التمييز المبتكر بين "الانطوي" و"الانطولوجي" هينتها. على أنه يمكن أن نفضل بين استعمالين مستقلين للفظ العالم لدى هيدغر: أحدهما يأخذ العالم في معناه الحديث، كما استقرّ مع كانط (نفسه، ص65، التعليق ب)، حيث يعني العالم جملة الموجود القائم داخل الطبيعة، وذلك سواءً أخذ مأخذاً أنطويًا، أي بوصفه "موجوداً"، أو مأخذاً انطولوجيًا، أي بوصفه يتعلق بـ"جملة الموجودات بعامة". أما الاستعمال الهيدغري فهو لأن كان يميّز أيضاً بين مأخذ أنطوي ومأخذ انطولوجي في معنى العالم، فإنّه يفعل ذلك في نطاق استشكال مابين تماماً للتصور الذي ساد منذ كانط: إن التناول الفينومينولوجي للعالم يعني إيضاح عالمية العالم بوصفها مستقاة من ضرب الوجود الخاص بالذازين، وذلك أكان هذا الوجود متعلقاً بما هو أنطوي أي بهذا "الذي-فيه" (worin) يعيش الذازين، العالم العمومي للنحن أو العالم-المحيط به مثلاً، أم كان انطولوجيًا، أي متعلقاً بالسؤال عن معنى وجوده بعامة. إن رأس الأمر في هذا الاستحداث الهيدغري هو الكفّ عن فهم العالم من جهة الطبيعة، أي في الكفّ عن أخذ معنى وجود العالم بوصفه "قيمومة"، وفي لغة الانطولوجيا التقليدية بوصفه مبحثاً فيه في سياق إشكالية "الجوهر"، - وذلك باستبصار معنى العالم من زاوية الوجود في-العالم كخاصية كيانوية للذازين. من أجل ذلك يميّز هيدغر بين طريقة الذازين وطريقة أي موجود آخر غيره في الوجود داخل العالم: فإنّه إذا كان الموجود الذي ليس من جنس الذازين موجوداً "تابعاً للعالم" (hörigeweltzu) أو "مداخلاً-للعالم" (innerweltlich) (50) فإنّ هيدغر يضيف، معلقاً في حواشي نسخته الشخصية من الوجود والزمان، أن الذازين إنما هو بالتحديد "متبمّ بالعالم" (welthörig)، وذلك يعني أن العالم ليس عنده مجرد ظرفية أو وعاء له، بل حالاً يتلبّس به ومقاماً كأشدّ ما يكون قريباً يُخرج من طريقه كيانه (1926)، ص64-65). إن "العالم" لدى هيدغر هو دوماً وسلفاً "عالم معنى" (nsen monde de su) وليس موضوعاً "قائماً" (51). إنّه عالم في أفق براديجم اللغة وليس علاقة تمثيلية في براديجم الوعي.

ج- تأويل "الأدوية" (e Zuhandenheitdi) بوصفه صيغة كيانوية من المنعرج البراغماتي في براديجم اللغة المعاصر

لقد كان لا بدّ أن يأتي الاستفهام عن الوجه المخصوص الذي به يكون الذازين "متبمّاً" بالعالم. ومن أجل أنه ليس أقرب للذازين من وجوده اليومي، فإنّ هيدغر قد قرّر أن يأخذ "اليومية الوسطية من حيث هي ضرب الوجود الأقرب (enstnäch) للذازين موضوعاً للتحليلية" (نفسه، ص66) (52). فما هو ضرب الوجود الأقرب للذازين؟

إن جواب هيدغر هو هذا: "إنّ العالم الأقرب للذازين اليومي هو العالم-المحيط (die Umwelt) (نفسه، ص66). وإنّ علينا الآن أن نفحص عن التناول الهيدغري لمسألة "العالم-المحيط" وذلك بوصفه المدخل الوجيه للكشف عن معنى عالمية العالم. أمّا خطة هيدغر فهي تتطوّل من اتّخاذ الموجود المُلاقي في العالم المحيط خطياً هادياً للبحث في معنى العالم. ولكن ما طبيعة هذا الموجود؟ ينبّه

(50) Richardson 1986: 22.

(51) را: Greisch 1987: 55.

(52) عن "اليومية" بوصفها منطقاً حاسماً لتأويل إشكالية الوجود والزمان، را: Richardson 1986: 11 وما بعدها، وخاصة ص 14.

هيدغر إلى أنّ هذا الموجود، من حيث هو غرض لانشغال ما، هو ليس موضوعا (ndGegensta) لمعرفة العالم وإنما هو الموجود "المستعمل" (erauchtebdas G) و"المنتج" (das Hergestellte) (نفسه، ص67). فما هو هذا الموجود؟

هنا يقدم هيدغر على مناقشة طريفة للإجابة التقليدية عن هكذا سؤال، وعني تأويل "الموجود" بوصفه "شيئا" (res). ربّ طرفا تبرز في مظهرين: أولا بالتمييز إلى أنّ فهم الموجود بوصفه شيئا يفترض فهما انطولوجيا معينا لمعنى وجود الموجود هو الاستفسار عنه من جهة خصائص "الجوهريّة" و"المادّيّة" و"الامتداد" و"التجاور"، والحال أنّ هذا النحو من الاستفسار يقوم على حجب مقام الانشغال الذي ينكشف عنده هذا الموجود (نفسه، ص67-68)؛ وثانيا بالتكشيف عن المعنى الأصلي الذي كان الإغريق قد حملوه في الأفق الذي يخصهم للفظ التي كانوا يسيرون بها إلى معنى الأشياء، أي لفظة "πραγματα" حيث تعني "ما على المرء أن يصنعه ضمن معايشة منشغلة" (πραξις) " (53) (1926أ، ص68) (54). بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ الإغريق قد توقروا على نهوض فينومينولوجي أصيل بمعنى وجود الموجود الذي هو داخل العالم (نفسه) (55). من أجل ذلك يشرع هيدغر في الإيفاء بمثل هذا النهوض المطلوب من خلال بلورة تأويل مبتكر – "براغماتي" (56) – لضرب الوجود الخاص بـ"الأداة" (das Zeug) (57) بعامة (نفسه، ص68). ووجه الابتكار أنه لا يقدم مذهبا أداتيا (58) في فهم وجود الموجود وإنما هو قد حول البحث في معنى الأداة إلى تأويل "براغماتي" (59) جذري للموجود الذي هو داخل العالم بوصفه أداة. فما مغزى ذلك؟

إنّ المغزى الانطولوجي لذلك هو أننا لا نحيل على "الأشياء" بل على "الأدوات" (60). وهو ما يتطلب إيضاح ضرب الوجود الخاص بالأداة بعامة، وذلك بوصفه يهينا إمكانا أصيلا للتعرف على معنى العالم. ومن أجل أنّ أي أداة لا "توجد" حقا إلا داخل "جملة-أدوية" (ein Zeugganzes) فإنّ المطلوب قد صار يتعلق بالكشف عن السياق الأدوي الذي تتكشف معه "أدوية" (itZeughaftigke) كلّ أداة. وأول ما يتبادر إلى الذهن هنا هو أنّ كلّ أداة إنما هي صالحة "من-أجل-أن" (um-zu) تُستعمل، وللتوّ تحيل كلّ أداة إلى عدد كبير من الأدوات (نفسه، ص68). وهكذا فإنّ استعمال الأداة وحده هو الذي يكشف عن معنى وجودها. يقول هيدغر: "إنّ نمط الوجود الذي من شأن الأداة، الذي ضمنه تتجلى من ذات نفسها، إنما نحن نسميه [الوجود]-تحت-اليد" (heitdendie Zuhan) (نفسه، ص69).

ولكن كيف يأتي الذازين إلى استبصار هذا النحو من الوجود-تحت-اليد؟ - يميّز هنا هيدغر بين صنفين من السلوك إزاء الموجود، فإمّا أن ننظر إليه بوصفه مجرد "قيمومة" (Vorhandenheit)،

(53) قا: هيدغر 1943/1942: 118-117.

(54) Frank 1986: 43.

(55) قا: Brisart 1988: 39.

(56) عن هذا الترخيخ "البراغماتي" را: Richardson 1986: 12، 16، 50، 71؛ Courtine 1988/1987: 29.

(57) Richardson 1986: 16. – يعتبر باحث انغولسكسوني (1983 Dreyfus) أنّ البحث المركزي للقسم الأول من الوجود والزمان هو أنّ "الأداة التي في المتناول هي من الناحية الانطولوجية أكثر أساسية من الموضوعات القائمة" (ص286)، بل هو يفترض أنّ تحليل هيدغر للأداة في الوجود والزمان هو "بحوز منزلة وسطى في تاريخ وجود الأداة" حيث يؤمّن "الانتقال من الـtechné [اليونانية] إلى التقنية (technique) [الحديثة]، وهي منزلة مماثلة لمنزلة نيكارت في الانتقال من الـtheoria [اليونانية] إلى العلم الحديث." (ص288-289).

(58) قا: Keller 1999: 136-137.

(59) عن دلالة "قراءة البراغماتيّة" لنصوص هيدغر وصعوباتها انظر بخاصة: Rorty 1991: 43 وما بعدها؛ Keller 1999:

156 وما بعدها؛ Richardson 1986: 12؛ Martineau 1982: 169؛ Livet 1993: 323-324، 335 وما بعدها.

(60) Greisch 1987: 56.

وإما أن ننظر إليه بوصفه "أدوية" (Zuhandenheit)(61). وهو يسمي الأول "مجرد-التحديق" (das Nur-hinsehen) في حين أنه يطلق على الثاني اسم "الاستبصار" أو "الإحاطة" (die Umsicht)(62)؛ وفي المصطلح التقليدي يعني ذلك أن السلوك "النظري" لا يتعدى "مجرد-التحديق" إلى الموجود-القائم، في حين أن الانشغال الكيانوي ينفذ إلى الوجودتحت-اليد (نفسه، ص69). من أجل ذلك ينبّه هيدغر إلى أن الدارين لا يمكن له أن يفرغ إلى "معرفة" قائم-الوجود إلا إذا استطاع أن يذهب إلى "ما وراء" (über) الموجودتحت-اليد، فالوجودتحت-اليد هو التعيين الانطولوجي-المقولي للموجود كما هو "في ذاته" (نفسه، ص71).

هل ظهر معنى العالم بعد هذه التوضيحات؟ - ينبّه هيدغر في مفتتح الفقرة 16 إلى أن العالم لنن لم يكن أحد الموجودات داخل العالم، فإنه ليس هنا موجود إلا حيثما يكون هناك عالم (نفسه، ص72). إن مغزى هذا التنبيه هو أنه يشير ضمنا إلى أن معنى العالم ليس يقع خارج سياق الموجود داخل العالم، بل هو لا يستعلن إلا في نطاقه ومن خلاله. غير أن الطريقة التي بها يستعلن معنى العالم في خلال الموجود الذي داخل العالم إنما هي طريقة جدّ طريقة وسمّاها غرايش "مفارقة" (paradoxe)(63). ووجه الطرافة هنا هو أن الوجود الأدويّ للأداة لا يبدأ في "لفت النظر" (das Auffallen) إلا حينما يكفّ عن الاستجابة للغرض الذي أنشئ له منذ أول أمره، أي عندما يصبح "غير قابل للاستعمال" (wendbarveun)؛ حينئذ ينقلب "الوجودتحت-اليد" (itZuhandenhe) إلى "لاوجودتحت-اليد" (ZuhandenheitUn) (نفسه، ص73؛ 1925، ص256).

إن "الاقابلية-الاستعمال" التي تصيب أداة ما ليست مجرد عطل خارجي لموجود قائم، بل هي نحو من "اللقاء المتغير" (egegnenBmodifizierte) بالموجودتحت-اليد (نفسه، ص74)؛ وإن علينا أن نصف بصرامة جملة ضروب هذا اللقاء المتغير بوصفه علامة حاسمة على ظاهرة العالم. وإن هيدغر قد أحصاها في ثلاثة. أما أول ضرب من هذا النحو من اللقاء فهو ظاهرة "لفت النظر" التي تعرّضنا لها هنا حيث تتجم عن عدم قابلية-الاستعمال التي تطرأ على أداة ما. وأما الضرب الثاني فإنه ينتج عن طارئ آخر هو بالتحديد أن "تفتقد" (fehlt) الأداة، أي أن تكفّ عن أن تكون "في-اليد" (handlich) أو "تحت-اليد" (zur Hand)؛ وهو ما يشير إليه هيدغر بعبارة "Aufdringlichkeit"، أي "الشغور" (نفسه، ص73). وأما الضرب الأخير من اللاوجودتحت-اليد ("Unzuhandenes) فإنه لا هو ما هو "غير قابل للاستعمال" ولا هو ما هو "مفقود"، بل هو من قبيل "ما يُعوق طريق" (im liegt eWeg) الانشغال؛ وهو ما يسميه هيدغر "الإعواق" (die Auf ssigkeit) الذي يمنع من إتيان ما يدعو إلى الانشغال بالموجودتحت-اليد (نفسه، ص73-74).

ولكن ما مغزى هذه الضروب من اللاوجودتحت-اليد أي من اللااستعمال للموجود؟ - إن هيدغر إنما يمدّنا هنا بإجابة جدّ مثيرة: فهو يزعم أن الموجودتحت-اليد لنن كان يأخذ مع لفت النظر والشغور والإعواق في فقدان وجودتحت-اليد فإنه إنما لدن آخر تجلّ لهذا الوجودتحت-اليد تتكشف "سمة-العالم التي من شأن الموجودتحت-اليد" (نفسه، ص74)(64). إنه عندما يكفّ الموجود عن أن يكون قابلا للاستعمال يكفّ عن أن يكون بديهياً، أي عن أن يكون موجودا قائما. ومن أجل أن بنية الموجود المستعمل، من جهة ما هو أدويّ، مستمّدة من "الإحالات" (sungeneiVerw)(65) التي

(61) Richardson 1986: 17.

(62) نفسه: 18. أيضا: Taminioux 1988: 8؛ Brisart 1988: 33، 37.

(63) Greisch 1994: 134.

(64) Greisch 1994، ص134-135.

(65) Richardson 1986: 19. - يبدو أن هيدغر قد اعتمد مفهوم "الإحالة" (renvoi) بوصفه بديلا هرمينوطيقا عن مفهوم "المرجع" (référence) المنطقي، إذ أن الوجود والزمان يحتوي نقد متوار لمفومات المرجع الثلاثة: "مناسبة اسم مع

ترتبط بين كل أداة والسياق الأدائي الذي تقتضيه (66)، فإن تعطل الموجود المستعمل أو فقدانه هو أحد مظهر عن وجوده، أي عن إحالته على غيره. إن تعطل أداة واحدة تكفي لجعل جملة الأدوات الأخرى التي تحيل عليها منظورة. وإنه عندئذ وعندئذ فقط يبدأ العالم في الإنشاء عن نفسه (نفسه، ص 74-75). هذا النحو من العالم الذي لا يأخذ في الاعتلان إلا عندما يكف الموجود تحت-اليد عن الحضور ليس عنصرا ينضاف للتو من خارج بل هو "هنا" قبل أي اعتبار للموجود. إنه ما هو "مفتوح" (schlossener) أمام الاستبصار المنشغل بالموجود تحت-اليد في كل مرة (نفسه، ص 75). ليس العالم ملخصا في معنى الوجود تحت-اليد بل على العكس من ذلك هو لا يظهر إلا حينما يجتاح الوجود تحت-اليد ضرباً من "نزع-العالمية" (Entweltlichung) عنه فلا يظهر منه سوى "مجرد-الوجود-القائم" (das Nur-vorhandensei). إن ظاهرة العالم لا تظهر طالما يبرز الوجود تحت-اليد بروزا بديهياً، فعدم ظهور العالم هو شرط إمكان بقاء الوجود تحت-اليد "في ذاته" أي في حالة من "اللافت للنظر" (keutigUnauffällig) و"اللاشغور" (itUnaufdringlichke) و"اللا-إعواق"؛ ولكن من غير أن نغفل عن أن هذه "العبارات السالبة" (privativen Ausdrücke) إنما تشير إلى طابع "موجب" منه يتقوم الوجود الذي من شأن الموجود تحت-اليد (نفسه، ص 75).

وها هو التعريف الذي يخرج به هيدغر: "إن الوجود في-العالم إنما يعني طبقا لما سلف من التأويل: الانهماك غير الموضوعاتي المستبصر في الإحالات المقومة للوجود تحت-اليد الذي من شأن الجملة-الأدوية" (نفسه، ص 76).

إن ما يشد الانتباه في هذا التعريف هو الدور الحاسم الذي يؤديه مفهوم "الإحالات"، من جهة ما هو ما به يتقوم ضرب الوجود الخاص بما هو أدوي بعامته. وإن إيضاح معنى "الإحالات" هو ما تصدى له هيدغر في الفقرة الموالية أي الفقرة 17 من الوجود والزمان.

- إن الغرض هنا هو محاولة استبصار عالمية العالم من جهة ظاهرة "الإحالة" التي ينبني عليها كل سياق أدائي. وللتو ينبه هيدغر إلى أن الإحالة "ظاهرة" كيانوية وليست "ضربا من-العلاقة الكلية" التي يمكن أن تُدرس "صورياً" (67)؛ من أجل ذلك هو يفترض أن عماد الإحالة هو "العلامة" (s ad enchiZe) (نفسه، ص 77). فما هي العلامة؟ - إن العلامة "أداة" (das Zeug)، وذلك يعني أنها أولا موجود تحت-اليد في العالم ضمن سياق أدوي ما؛ إن العلامة لا توجد إلا مستعملة (68). وإن وظيفتها هي "الإشارة" (das Zeigen) (69). ولكن بأي وجه؟ - إن ما منه تتشكل أداة ما هي أنها "إحالة" على، وذلك من حيث أن كل أداة تتطوي على معنى أن الشيء "صالح-لـ" (zu-mU)، من حيث تدل على معنى "الجدوى" (Dienlichkeit). لذلك يقر هيدغر بأن "الإحالة" بما هي إشارة إنما تجد بنيتها في معنى هذه الجدوى (نفسه، ص 78).

موضوع، وعلاقة المناسبة، والعملية التي تبني مرجعية ما، وذلك بإلغاء مشكل "المرجع" ورده إلى مسألة "المعنى" (Livet : 1981 : 304). فالإحالة مبسطة بوصفها "إحالة محضة" في "حركة لكي" (mouvement docun um-zu) مفتوحة أي بلا "مرجع"، أي بلا إحالة على "موجود قائم"، لكنها تتحرك ضمن أفق انفتاح الدازين، أي العالم، الذي هو أفق معنى (نفسه: 306-307، 309).

(66) Keller 1999 : 142.

(67) Greisch 1987 : 57.

(68) يفتح غرايش Greisch (1994، ص 136-137) عند تعرضه لهذه النقطة نقاشا صار مثيرا للجدل منذ فترة، ونعني وجه التشابه الطريف بين تأويل هيدغر الفينومينولوجي لمسألة "العلامة" وبين تناولها البراغماتي منذ بيرس Peirce ولكن أيضا مع فتعشتاين Wittgenstein الثاني. ووجه التشابه هو أن هيدغر مثل البراغماتيين لا يدرس العلامة والإشارة انطلاقا من بنية اللغة وإنما من وظيفة الإشارة التي تؤذيها العلامات عند استعمالها. وذلك يعني أن الاستعمال وحده هو الذي يكشف عن طبيعة العلامات.

(69) Sallis 1970 : 194.

ولكن "ماذا تقول لنا إشارته علامة ما؟" (نفسه، ص79) (70). ينتهي هيدغر إلى التنبية على أن مغزى الإشارة هو تمكين الذازين من "التوجه داخل العالم-المحيط" (نفسه). وذلك يعني أن أداء العلامة هو ارتسام سياق يجعل اللقاء بالوجود تحت-اليد ممكنا. فالعلامة ليست مجرد علاقة بين شينين وإنما هي "أداة ترفع جملة-أدوية ما إلى [مستوى] الاستبصار رفعا صريحا، بحيث يعتلن بذلك في نفس المرة-جنس-العالمية (igkeittβdie Weltmä) الذي من شأن الموجود تحت-اليد " (نفسه، ص80). والقصد الأخير من ذلك هو التوكيد على أن العلامة لا تعمل فقط عمل أداة معزولة وإنما هي بخاصة ظاهرة طريفة من شأنها أن تكشف سلفا عن معنى العالم: فالعالم يوجد "هنا" عند كل منعطف من الموجودات-تحت-اليد، وذلك يعني للتو بأن معنى هذا العالم مكشوف عنه سلفا مع كل سياق أدوي أي ضمن كل جملة معينة من الإحالات (نفسه، ص83).

- ولكن هل يكفي أن نستبصر وظيفة الإحالات في تدبير الوجود تحت-اليد حتى نظفر بفهم صارم للمعنى الكيانوي الدقيق للإحالة؟ - إن الوقوف على هكذا صعوبة هو ما دفع هيدغر إلى إعادة التساؤل في الفقرة 18 عن معنى الإحالة. ربّ تساؤل قاده إلى إقحام مصطلح ليس أقلّ وصف له أنه جدّ متوغّر على الترجمة إلى أي لغة، ألا وهو مصطلح die Bewandtnis (71). ووجه التوغّر فيه (72) هو أن هيدغر يراهن على إمكانية التسلل الهرمينوطيقي الذي يوقره الألماني من المعنى الشائع لعبارات جاهزة مثل "Bewenden haben mit oder bei etwas sein" أو "oder bei s mit etwa" etwas bewenden lassen إلى المعنى الاصطلاحي للفظه Bewandtnis، وذلك يعني من معنى "يجب أن نكتفي بهذا القدر" أو "ينبغي أن نقف عند هذا الحدّ"، إلى معنى "القرينة" من حيث تدلّ على ما يصاحب الشيء ويدلّ عليه. فما معنى "القرينة" (73) ههنا؟

(70) عن التركيز الهيدغري على دور "اللغة"، را: Richardson 1986: 103 وما بعدها.
 (71) Richardson 1986: 19-20. أيضا: Taminaux 1988: 10. - علينا أن ننبه إلى أن هيدغر قد يكون استقى مصطلح Bewandtnis من معجم إميل لاسك (Lask) حيث كان يدلّ على "علاقة كيفية" (qualitative relationship) تشير إلى "اختلاف انطولوجي في الوجود نفسه بين الاسم والمنطقة" وبعبارة أدق "تصلح Bewandtnis بوصفها قرانا بين دائرة الصلاحية ودائرة الوجود" (Validity and the sphere of Being)، را: Motzkin 1989: 186-185.
 (72) عن هذه الصعوبة التي تكتنف مصطلح die Bewandtnis والتي جعلت منه لدى بعض الشراح لفظا "غير قابل للترجمة" انظر: Vezin 1986: 550-551؛ Greisch 1987: 57؛ 1994: 140؛ Kisiel 1993، ص 493؛ Macquarie/Robinson 1962: 115، هامش 2.
 (73) في درس صيف 1927 يظهر مصطلح die Bewandtnis ضمن شرح صريح يجدر بنا الاستضاءة به. راجع خاصة: 1927 ج: 232-234، وشرح الاصطلاحي الذي يقدمه المترجم الفرنسي (1927 ج: 13). يقول هيدغر (1927 ج: 233): "إن كل أداة مفردة إما هي طبقا لما هيها *أداة*... (ein Zeug-zum)، للتقل، للكتابة، للطيور. إن لكل أداة علاقة محايثة بالماذا (wozu) هي توجد ما توجد. إنها دائما شيء *ليكي* (um-zu)، محيلة على *لماذا* ما (ein Wozu). إن البنية المخصوصة للأداة إما هي متقومّة بواسطة مركب من اللكي. إن كل أداة معينة تقيم بما هي كذلك مع أداة معينة أخرى علاقة معينة. [.] إن مع كل موجود تكشف عنه بوصفه أداة، شمة قرينة (Bewandtnis) معينة. إن مركب اللكي إما هو جملة من علاقات لقرينة. [.] إن طابع الأداة إما هو متقومّ بواسطة ما أسميناه لقرينة. [.] إن الأداة إما توجد "لكي". وإن لهذه القضية دلالة انطولوجية وليس فقط أنطوية. [.] إننا لا نستطيع أن نستعمل أداة في عشرة معها إلا متى كنا قد اشترعنا بعد من قبل هذا الموجود على جهة علاقة لقرينة. وهذا لفهم السابق للقرينة، هذا الإشرع للأداة على جهة طابع لقرينة، نحن نسميه قبول الاقتران (das Bewendenlassen). - إن ممكن الصعوبة هو كيفية الجمع بين المعنى الأدني والمعنى "الغائي" في مصطلح Bewandtnis، ولذلك فالحل ليس أن نختار عبارة "غائية" (finalité) كما اضطرر إلى ذلك للمترجم الفرنسي، ذلك لأن هذا الاختيار يفتح الباب على إشكالية غير كيانوية بل تقليدية. مثلا: يأخذ بن أحمد (Ben Ahmed 1989: 75) باختيار Finalité مقابل المعنى Bewandtnis فيساق اضطرارا إلى الحكم على أن هذا المفهوم، مثله مثل "العلامة" (Zeichen)، بأنه "مبتايفريقي"! وهو تخريج غير وارد في لفق هيدغر الأول.

يربط هيدغر (74) هنا بين معنى الإحالة والقرينة بواسطة عملية الكشف: أي أن الموجود يكون مكتشوفاً للذاتين من أجل غاية محددة هي أن يصبح ذا قرينة عنده. إن كل موجود تحت-اليد يحمل "معه" إمكانية أن يُحالَ عليه أي أن يقترن "الدى" الدازين. وهكذا فالقرينة هي وجود الموجود تحت-اليد بوصفه مقترنا بالذاتين أو بعبارة أدق بـ "اليد" (75) ضمن سياق أدوي. هذا الاستقرار الثاوي في كل موجود تحت-اليد هو معنى القرينة. إن من شأن كل موجود مستعمل أن يقترن مع غيره أي أن يحتمل الإحالة بوصفها تجد في معنى القرينة طابع وجودها. فالقرينة ليست مجرد "إرسال" من . . إلى . داخل السياق الذي أقحمت فيه أداة ما(76)، بل هي "اقتران مع . . لدى . . من حيث هو بنية انطولوجية خاصة بالموجود تحت-اليد.

إن القرينة هي نحو من الربط الانطولوجي بين "الكي" (Wo-zu) (77) القصديّة (78) و"من-أجل" (Wo-für) الاستعمالية؛ وإن كل أداة لا تصبح مستعملة كما ينبغي لها إلا إذا توفر قبل ذلك سياق أدوي ما بوصفه "جملة-القرائن" (79) (Bewandtnisganzheit) (80) التي تهئ إمكانية الاستفادة منها. بيد أن الطريف هو أن جملة-القرائن هذه ستكف عن أن تكون قرينة وتتحوّل إلى ضرب آخر من الوجود هو بالتحديد الوجود الذي تدخل العالمية في تقوّمه. هنا يبرز ما يسميه هيدغر "imäre pras d" W-zuo-"" أي هذا الضرب من الـ"الإحالة" البدائي الذي لم يعد قرينة وإنما صار ضرباً من "الذي-من-أجله" (81) (orun-willen W ine) (82)، والحال أن هذا "الذي-من-أجله" هو ما يهم وجود الدازين. وهكذا فخطّة هيدغر هي بذلك ضرب من التدرج في التحليل من إيضاح بنية القرينة بوصفها الطابع الانطولوجي للموجود تحت-اليد إلى الإفصاح عن وجود الدازين نفسه (1926، ص 84).

هذا الإفصاح أناره عندما بيّن أن "الاستقران" أو "قبول الاقتران" (ewendenlassen B) هو أن نترك الموجود تحت-اليد يأتي إلى وجوده بما هو أداة، وذلك بالكشف في كل مرة عن "الموجود" أو

(74) يقول هيدغر (1926: 83-84): "ولكن ماذا ينبغي أن تعني الإحالة إذن؟ - إن وجود [الموجود] تحت-اليد إنما له بنية الإحالة - وذلك يعني: له يملك في ذات نفسه طابع الإحالية (Verwiesenheit). إن الموجود هو بذلك مكتشف عنه من أجل أن يكون، من جهة ما هو هذا الموجود، محالاً على شيء ما. إن له فترانا (Bewenden) مع نفسه لدى شيء ما. فإن طابع-الوجود الذي من شأن [الموجود] تحت-اليد إنما هو للقرينة (die Bewandnis). إن في القرينة يكمن [هذا]: أن يقبل [لشيء] الاقتران مع شيء ما لدى شيء ما. وإن للربطة التي من شأن "مع . . لدى . . ينبغي أن تثبت من جهة لفظة الإحالة. إن القرينة هي الوجود الذي من شأن الموجود الذي داخل العالم، الذي يكون بعد مبسوطاً له في كل مرة منذ أول أمره. إن له معه من حيث هو موجود في كل مرة قرينة. وهذا [الأمر]، أن تكون له قرينة مع . . لدى . . إنما هو التعيين الانطولوجي للوجود الذي من شأن هذا الموجود، وليس تلقلاً أنطياً حول الموجود."

(75) Courtine 1988/1987، ص 30.

(76) ف: Richardson 1963، ص 54-55.

(77) Richardson 1986: 20.

(78) إن ردّ معنى "الكي" إلى ما هو قصدي فحسب جعل بعض الدارسين يقابلون عبارة Bewandnis بلفظة "finalité"، وهو اختيار ممكن إلا أنه يشحن المصطلح الهيدغري بشحنة "تيلولوجية" (téléologique) غائبة في المعنى الكيانوي لمصطلح Bewandnis. انظر مثلاً التنبيهات الهامة التي أسداها المترجم الفرنسي (هيدغر 1927 ج: 13) وكذلك Frank 1986: 49.

(79) Richardson 1986: 21؛ Taminioux 1988: 8.

(80) Greisch 1987: 57.

(81) من المفيد أن ننبه إلى أن الفارابي قد تعرّض في الفقرة 106 من كتاب الحروف إلى جملة معاني مصطلح "الذي-من-أجله" التي يمكن أن تستبصر في أفق الانطولوجيا التقليدية أي انطولوجيا الجوهر أو بعبارة هيدغرية انطولوجيا قائم-الوجود (das Vorhandensein)؛ والطريف هو أن الفارابي يكاد يقترب اقترباً بيتاً من تحليل الوجود تحت-اليد وذلك من فرط انصرافه إلى استنباط معاني "الذي-من-أجله" بوصفها مستقاة من ضروب عدة من استعمال الموجود بوصفه آلة. را: الفارابي، كتاب الحروف، الفقرة 106.

(82) Richardson 1986: 20؛ Taminioux 1988: 9.

عن ضرب الموجود الذي يثوي بعد في الوجود تحت-اليد: فالاستقران هو "قبلي" (83) (apriorische) لأنه يقوم على أن الدازين يلتقي بالموجود تحت-اليد من حيث أن "له بعد في كل مرة-استقراناً ما" (Je-schon-haben-bewendenlassen) له (نفسه، ص 84-85). إن هذا الاستقران يأخذ إحالة الدازين على نفسه، أي على فهم ما لوجوده، مطية لتحقيق نحو من الربط الذي ينجزه الدازين بين "علم-المراد" الذي يحرّكه فهم ما لوجود الموجود وبين "مامعه" (Womit) تتم القرينة، وإنه ضمن هذا الربط تنهياً إمكانية ترك الموجود تحت-اليد يأتي ملاقياً. إن "ماضمينه" (Worin) يحيل الدازين على نفسه من حيث هو مرتبط بـ"ماخوه" (Woraufhin) يكون اللقاء بالموجود على نمط القرينة، إنما هو ظاهرة العالم، وإن ماخوه يحيل الدازين على نفسه هو ما يشكل عالمية العالم (1926)، ص 86). إن "الهم الأساسي هو دوما هم [متعلق] بالتوجه (nioi do orientatucun so)" كما يقول غرايش (84).

إنه ههنا تتكوّن "الموفية" (theitauertrV) الدازين مع العالم (نفسه، ص 86) وإنه ههنا تنبّت إمكانية فهم وجوده في العالم. - في هذا الموضوع بالذات (نفسه، ص 87) يشرع هيدغر في ترتيب وجه القول في المسألة الثانية من الفقرة 18 والتي لم نتعرض فيها إلى الآن سوى إلى مسألة "القرينة"، ونعني مسألة "المدلولة".

د- نقل "المدلولة" (utsamkeit die Bed) من مشكل سيمنطقي إلى مقام كيانوي:

إن ما يقود إلى البحث في "المدلولة" (85) (Bedeutsamkeit) هو أن الدازين يصرف مالوفية عميقة مع العالم ويأخذها مدخلا لفهم الوجود داخله، أي مدخلا للإحالة فيه على نفسه وعلى الموجود-تحت-اليد. ضمن هذا الضرب من الإحالة على نفسه داخل ميدان مالوف هو العالم، تبدأ مسألة الفهم في الاشتغال وإن كان ذلك على نحو بدائي بعد.

(83) من الجدير بنا أن نشير هنا إلى ما يعتمل هذا النحو من تبيين الطابع "القبلي" للاستقران من دلالة زمانية: فإن هيدغر لا يستعمل ههنا عبارة "القبلي" بمعناها التقليدي الذي أعطاه كانط هيئته الخاصة، وإنما هو يستعمله في سياق ما كان قد عرضه في درس صيف 1925 (الفقرة 7، صص 99-103) على أنه "المعنى الأصلي للقبلي"، هذا المعنى الذي غدّ اكتشافه أحد المكاسب الثلاثة للفينومينولوجيا إلى جانب كل من "القصديّة" (1925، صص 34 وما بعدها) و"الحدس المقولي" (1925، صص 63 وما بعدها). ههنا يعني القبلي معنى زمانياً صرفاً: إن القبلي هو "الأول" أو "السابق" ولكن ليس في معنى ترتيب ما للمعرفة أو للموجودات، بل في معنى "أن القبلي هو بالأحرى طابع ما يترتب عن-البنية التي ضمن وجود الموجود، ضمن بنية-الوجود التي من شأن الوجود" (1925، ص 102). أما وجه الطرافة في هذا التخرّج للمسألة فهو أن هيدغر يقصد إلى ربط أصلي بين مفهوم القبلي ومفهوم الوجود من حيث أن اكتشاف أحدهما قد تزامن مع اكتشاف الآخر وذلك منذ بارمنيدس (نفسه). - وإن هذا هو بخاصة ما حاول هيدغر أن يستدركه في تعليق ضمّنه حاشية إحدى صفحات نسخته الشخصية من كتاب الوجود والزمان (1926، ص 85 الحاشية ب و ص 441 ت. ف. ص 123، الهامش ب)، حيث أحال هذه المرة على أرسطو: "πρωτερον τη φύσει" أي "الأول بطبعه" (الطبيعية، مقالة الألف، 1) ولكن بخاصة على قوله "το τι ην ειναι" (مابعد الطبيعة، مقالة الهاء E)، 1025 ب 29 التي يتأولها هيدغر هكذا تاولاً: "الذي قد كان بعد - موجوداً" (das was schon war-sein)، "ما يحضر بعد من قبل في كل مرة" (1926، ص 441)؛ أما عن نقل حرفي يرتضيه مؤرخوا الفلسفة فالذي صنعه إميل بريي Bréhier، وذكره تريكو Tricot منوهاً بفضله: "le fait pour un être de continuer à être" "ce qu'il était perfectum والتي تدل على حال في الحاضر ناتج عن فعل ماض. ووجه الشبه هو أن معنى الوجود إنما هو قبلي في معنى الموجود أي أن الاستقران يأتي موجود تحت-اليد في نطاق العالم-المحيط إنما يفترض سلفاً معنى ما للوجود في العالم وذلك قبل أن يتم التوقر على فهم صريح لمعنى ذلك الوجود. ق.:

- E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*. Tome 1, *L'Antiquité et le Moyen Age*, Paris, 1926, p. 199. - J. Tricot, *Traduction de: La Métaphysique d'Aristote*, Paris, Vrin, 1981, p. 23, note 3.

(84) Greisch 1987: 57.

(85) يبدو أن هيدغر قد استقى مصطلح "Bedeutsamkeit" من منطق إميل لاسك، را: Motzkin 1989: 186.

إنّ علينا أن نحدّد هنا مصطلح "المدلوليّة" وبأيّ وجه هو مقام كيانويّ لبلورة معنى ظاهرة العالم (86). - إنّ المدلوليّة ظاهرة تتعدّى المستوى السيمنطيقى للألفاظ (87) وتتجذّر في الحقل الكيانويّ اليوميّ للذازين؛ ومن حيث هي تأخذ توتوتها ممّا هو يومي، فهي في أوّل الأمر من طبيعة أنطية بل لنقل "براغماتية" (88)، ثمّ تتحوّل من بعد إلى مقام انطولوجي. لكنّ ذلك لا يعني بأيّة حال أنّها مؤسسة على نظرة "أدائية" (89) للغة. كيف ذلك؟

- إنّ المدلوليّة تتشكل من "جملة" الإحالات بين الموجودات تحت-اليد، فتكوّن - من خلال ما يسميه هيدغر "الذي-من-أجله" (Worumwillen) (90) - سياقاً أدويّاً "هولسطينياً" (ictholis) (91) تصبح فيه كلّ أداة قرينة مع الموجود لدى الموجود. إنّ موجود ما لا "يتكتشف" (laypsid) مدلولاً أو ذا دلالة إلا في سياق أدويّ "هولسطيني" هو جملة العالم الذي يعني له، أي لا يقدر ما يكون حملاً لجملة من الإحالات على غيره وعلى نفسه. وهكذا يمكن الجزم بأنّ هيدغر قد استخرج معنى المدلوليّة من تأوّل طريف لمعنى الإحالة (1925، ص 274) (92)، بحيث ليس ههنا دلالة معزولة لشيء معزول؛ إنّ كلّ موجود لا يدلّ إلا يقدر ما يكون علامة حمالة لإحالة ما. بيد أنّ المدلوليّة لا يمكن اختزالها في مجرد

(86) يقول هيدغر (1926، ص 87): "إنّ طابع-العلاقة الذي من شأن هذه العلائق من الإحالة-على-نفسه هو ما نسمّيه دل-على (be-deuten). فضمن المألوفية مع هذه العلائق "يدلّ" الذازين على ذات نفسه، فهو يأخذ في فهم الوجود وممكن-الوجود الذين من شأنه على نحو أصليّ وذلك بالنظر إلى وجوده-في-العالم. إنّ الذي-من-أجله (Worumwillen) يدلّ على صالح-على. (Um-zu)، وهذا [يدلّ على] هنا-على. (Dazu)، وهذا [يدلّ على] ما-لديه (Wobei) الذي من شأن الاستقران، وهذا [يدلّ على] ما-مع (Womit) الخاصّ بالقرينة. إنّ هذه العلائق توجد متواشجة فيما بينها بوصفها جملة أصلية، إنّها توجد بما هي ما هي بوصفها هذه الدلالة-على (Be-deuten)، حيث يأخذ الذازين نفسه في فهم وجوده-في-العالم على نحو أولي. إنّ جملة-العلاقة التي لهذه الدلالة-على، نحن نسمّيها المدلوليّة (Bedeutsamkeit). إنّها ما يشكل بنية العالم الذي فيه يوجد الذازين بما هو كذلك في كل مرة. إنّ الذازين إنّما هو في مألوفيته مع المدلوليّة الشرط الإطبيّ لإمكان مكشوفية الموجود، الذي يلاقي على نمط وجود القرينة (الوجود-تحت-اليد) ويمكن هكذا أن يفصح عن نفسه ضمن الفيّ ذاته الذي يخصّه."

(87) قا: Keller 1999: 137. - كذلك هي ليست "مرجعا" (référéncé) بالمعنى التحليلي. إنّها ليست "مرجعا دلاليا" أو "مرجعا دالا" على موضوع امبريقي من خلال علاقة "تمثيلية". وهو ما يعني أنّ ترجمة Bedeutsamkeit بعبارة "référéncé-sgnifiante" من قبل ديدي فرانك هو اختيار مجلب للالتباس (Frank 1986: 51). (88) Greisch 1994: 141. - في كتابه الحقيقة والتبرير (1999) اتهم هابرماس التقليد الهرمينوطيقي بكونه قد اختزل وظيفة اللغة في بعدها "السيمنطيقى" فحسب مهملا بذلك بعدها "براغماتي". ودافع ههنا عن أطروحة مفادها أنّه "في حين أنّ التحليل السيمنطيقى يتركز على رؤية العالم الثاوية في اللغة، يضع التحليل البراغماتي النقاش موضع الصدارة" (Habermas 1999: 13). إنّ اعتراض هابرماس طريف من جهة مثير للمصاعب من جهة أخرى. فهو بإعادته للتأويل الهرمينوطيقي للغة إلى أصوله "الرومانسية" (Humboldt) هو يكشف عن أمر أصيل اعتراف به هيدغر بنفسه (نفسه)، لكنّه بحصر مساهمة هيدغر في "التحليل السيمنطيقى" للغة بوصفها "انفتاحا على العالم" (نفسه، ص 20) أي بكونه "قد اكتفى بتطوير الخط السيمنطيقى في فلسفة اللغة لدى هومبولدت" (ص 22) هو قد أنكر على هيدغر كلّ إيصال بالبعد البراغماتي للغة، وهذا أمر يسكت عن قسم صريح في "هرمينوطيقا الذازين اليومي" لدى هيدغر الأوّل. لكنّ المثير للانتباه هو أنّ هابرماس يسحب نفس الاعتراض أي إقرار "أولية السيمنطيقا على البراغماتيقا"، على أب التقليد التحليلي نفسه، نعني فريغ (نفسه) (22).

(89) قا: Keller 1999: 137. - إنّ نقل هيدغر للدلالة من مشكل "سيمنطيقى" إلى مشكل "كيانوي" لا يعني أنّه يبشّر بـ"حقل لاسيمنطيقى من دلالة العالم" (nonsemantic field of significance of the world) كما ظنّ شارح انغلوكسوني (يُدعى Charles Guignon)، وذلك "أنّه من الغريب بلاريب أن نتكلم عن حقل لاسيمنطيقى من الدلالة ("Bedeutsamkeit")"، إنّ لم يكن متناقضا"، كما يقول كيلار.

(90) Sallis 1970: 195.

(91) علينا أن نأخذ "جملة الإحالات" مأخذاً "هولسطينياً" (holistic) كما يقول الباحث الانغلوكسوني. عن هذا التبعد "الهولستي" في التحليل الكيانوي للسياق الأدوي بعامة، وحيث يمكن اعتبار هيدغر مفكراً "هولستياً" (holist) را: Keller 1999: 115-116، 141، 144، 149.

(92) يقول هيدغر 1925، ص 274: "إنّ الإحالة التي هي تحت أعيننا بوصفها اللحظة-البنويّة-لملاقاة العالم، هي ما نخصّصه الآن بمعنى أدق بوصفه دل-على! وإنّ بنية-الملاقاة المعنّية هكذا تميّنا من خلال الإحالات بوصفها دل-على إنّما نحن نسمّيها 'المدلوليّة' "

نسق من العلامات والعلاقات، وذلك أن المدلولية هي أولاً نمط من الوجود الخاص بنمط من الموجودات، والعلامة أو الإحالة لا تتدل إلا لأنها تحتل هذا النمط من الوجود بوصفه خاصية كيانوية في هوية الدازين. فما هو نمط الوجود الذي تستوفيه المدلولية؟ - إنه "مكشوفية" (teikarktbecEntd) الموجود الذي داخل العالم، الشرط الوحيد الذي يخرج الدازين من براديعم الوعي - حيث ما يزال الهُو "ملكة" للذات - ويحوّله، تحويلاً بصرياً وطوبيقياً في أن، إلى مفارقة انكشاف/انفتاح لوجود الموجود (93). فالدازين لا يبني دلالة الموجود أو دلالة نفسه بمعزل عن سياق الوجود تحت-اليد الذي يستقرن معه ولديه في كلّ مرة؛ إن دلالاته إنما يستقيها من مدلولية الوجود في العالم الذي ضمنه ينكشف الموجود. فقبل أن تكون هناك دلالة ثمة مدلولية؛ ربّ مدلولية يبدو أنها تثبتت أولاً من مدى مالوفية الدازين مع "العالم-المحيط" (die Umwelt) (94). هذه المألوفية تظهر لأول وهلة في شكل جملة من الإحالات التي تجعل الموجود قابلاً للاستعمال؛ وإن استعمالية الموجود تحول العلاقة معه إلى استقرار معه ولديه. هنا يصبح الموجود قابلاً للانكشاف بوصفه مدلولاً. فالمدلولية من جهة المنبت جملة من الإحالات، أمّا من جهة الوظيفة فهي شرط مكشوفية الموجود داخل العالم. من أجل ذلك تبدو المدلولية همزة تواسج جدّ طريف بين نمط الوجود الخاص بالعالم ونمط الوجود الخاص بالدازين (1925)، ص (276).

إنّ خطورة هذا التخريج هو كونه إجابة حاسمة عن المشكل الهادي للفلسفة المعاصرة، من حيث هي تفلسف في ضوء براديعم اللغة، أي مشكل "الدلالة"؛ وهو خطير لأنه يضع التاويل الفينومينولوجي للمدلولية الكيانوية شرط إمكان لأي فهم "منطقي" أو "السنّي" للدلالة (95).

- ويجدر بنا أن ننبه إلى أن هيدغر قد دخل في هذا الموضوع من كتاب الوجود والزمان (1926)، ص 87-88) بما كان قد بذله بشكل معمق في درس صيف 1925، ونعني خاصّة حرصه على تبيان الأساس الزماني الذي تتشكل من طريقه مسألة المدلولية. فهو قد بين ههنا أن كلّ ضروب استعمال العلامات إنما هي أنحاء من تشكيل الانشغال بالعالم-المحيط أي ضرب "الحضور" (Präsenz) الأولي في العالم (1925، ص 285). من أجل ذلك هو يعتبر أنه لولا أن العالم "حاضر" (anwesend) أي لولا أنه "مفتوح" (ssenloscher) أمام الدازين لما كان هناك علامات أو إحالات (1925، ص 285) ولما كان هناك "كشف" (ntdecken) (96)، ومن ثمة لما كان هناك سلوك "فاهم" لعالمه؛ فالفهم هو فتح لفهم العالم أي لنمط الوجود في الذي من شأن الدازين. إنه ليس ههنا دلالة-على الموجود إلا بقدر ما يكون هناك عالم حاضر. وهكذا ليست "العالمية" غير ضرب مخصوص من "الحضورية" (nheitewesAn) التي تظهر في مظهر "ملاقة" لضرب من الانشغال الفاهم، وليست الدلالات غير بنى الوجود الخاص بالعالم (1925، ص 286).

إنّ طرافة تخريج هيدغر (97) لمشكل المدلولية تكمن في كونه يلقي ضوءً جديداً على علاقة الألفاظ بالدلالات: إن ما يوجد أولاً ليس الألفاظ أو الأصوات بل الدلالات؛ وذلك أنه لا بدّ من الوجود في

(93) Caputo 1975، ص 148.

(94) علينا أن ننبصر بالانزياح البراغماتي/الكيانوي الذي يجريه هيدغر من معنى "العالم الطبيعي" لدى هوسرل إلى معنى "العالم-المحيط" في دلالة "الوجود في-العالم". قا: Pöggeler 1989: 11.

(95) Greisch 1987: 54.

(96) Richardson 1986: 22-23.

(97) يقول هيدغر (1925: 287، 292) "إنّ المدلولية إنما هي في بادئ الأمر ضرب من الحضورية، من خلالها يكون كلّ موجود من العالم مكشوفاً. [...] وعلى الجملة فإنه يمكن أن نقول فيما يتعلق بالمدلولية أنّ الوجود في-العالم من حيث هو فهمٌ منشغل إنما يقبل أن يلقينا متأولاً لنفسه ضمن دلالة-على نفسه. وإنّ هذه الدلالة-على المتأولة للذات لتشكل المدلولية وإتباها هي الحضورية التي للعالم، وذلك من جهة ما هي مكشوفة ضمن انشغال فاهم. إن الحضورية التي للعالم إنما هي عالمية العالم بوصفها مدلولية."

العالم قبل إتيان الخطاب؛ هذا الوجود في العالم هو الحضورية التي منها تتولد إمكانية الدلالات، نعني المدلولية (1925، ص 287-288). ونحن يهتما هذا المقطع من أجل أنه يوضح إلى أي حد يلتزم هيدغر بافتراضه بأن الزمان أفق لتفسير معنى الوجود: إن المدلولية هي معنى الوجود في العالم، وذلك هو ما يجعلها نابعة من الحضورية، وذلك مادام الوجود لا يعني أكثر من الحضور ضمن عالم ما. إن نمط الزمان الذي يستمد منه الوجود معناه هو ما يمد المدلولية ببنيته الخاصة. وإن هيدغر ليأتي ههنا أمرا مبتكرا من حيث أنه أخرج الدلالة من بعدها الصوري الذي أخذ فيه المعاصرون وأقمهما في حقل السؤال عن معنى الزمان نفسه. فلا أحد ينكر طرافة العلاقة بين المدلولية والزمانية، كما بين المدلولية والعالمية، وذلك من فرط الاعتقاد التقليدي بأن المعنى أمر خارج عن المحسوس ومن ثمة عما هو زمني وعما هو طبيعي.

ولكن بأي وجه يفسر هيدغر هذا البعد الزمني للمدلولية والعالمية؟ - لنذكر أن العالم هو أولا جملة من الإحالات الحمالة للدلالات؛ وعليه ليس يمكن أن نواصل الأخذ بالتصور التقليدي للموجود بوصفه جوهر؛ فالموجود في العالم ليس جوهرًا أي موجودًا قائمًا وإنما هو متعين بواسطة إحالة دالة، ومعنى أنها دالة هو أنها تتطوي على ما يسميه هيدغر "معنى-الاستحضار" (onssinniAppräsentat)، استحضار جملة الإحالات التي من سياقها، أي تلك التي تشاركها في دائرة "الحضور-الانشغالي" (Besorgtheitspräsenz) ضمن عالم-العمل الذي يتحرك فيه الدازين؛ فإذا فهمنا الوجود في العالم بوصفه حضورًا وأخذنا المدلولية بوصفها حضورية صار نمط الوجود الخاص بالدازين أي الانشغال الفاهم لوجوده هو "الاستحضار" (Gegenwärtigen) (Appräsentieren) ولكن مع إضافة جذ خطيرة هي "أن هذا الاستحضار ليس شيئًا آخر سوى الزمان نفسه" (1925، ص 292) أي ليس شيئًا آخر سوى معنى الوجود نفسه بوصفه زمانًا.

يقول هيدغر 1925، ص 292: "وكما تم إبرازه بعد فإن كل فهم آخر [للوجود في العالم] إنما يُستنتج من ظاهرة الحضور الذي من شأن المنشغل به بالمعنى الأصيل، أي من تحليل الوجود في-العالم، بمعنى أخص من جهة ما هو انشغال، له نمط وجود ترك-[الموجود]-يصير-حاضرا، - نمط وجود لاقت للنظر، لا يفهم المرء إلا حينما يرى أن هذا التحضير والاستحضار ليس شيئًا آخر سوى الزمان ذاته".

- بعد الفراغ من تبيان "عالمية" العالم-المحيط (§§14-18)، تخللتها مناقشة هرمنيوطيقية للتصور الديكارتي للعالم (§§19-21) هي على أهميتها كانت انقطاعا مؤقتا عن استيضاح سلسلة المقامات الكيانوية، انعطف هيدغر انعطافا لاقتا للنظر نحو مسألة "مكانية" هذا العالم-المحيط وذلك من جهة ما هي مدخل وجيه للبحث في "مكانية الدازين" نفسه.

هـ "المكانية" بوصفها بنية "فهم" قبلية:

إن المطلوب هنا هو هذا: الإبانة عن أن المكان ليس ظرفا طبيعيا وإنما هو مقام كيانوي (98). وذلك يعني أن يوضح أن "ما هو محيط في العالم-المحيط" (das Umhafte der Umwelt)، هو "المكانية" التي من شأن الموجود داخل العالم (99)؛ ولكن بخاصة أن هذه المكانية مستمدة من عالمية العالم وليس العكس أي أن العالم موجود "في" المكان (نفسه، ص 101-102) (100). فإذا أخذنا بهذا

(98) عن مسألة المكان لدى هيدغر نجيل بخاصة على: Vilella-Petit 1981 و Frank 1986.

(99) Vilella-Petit 1981: 196.

(100) هذا النقد الجزري للمفهوم "ديكارتي" للمكان ليس اجتهادا "استطيقيا"، بل هو استشكل طريف وجد فيه بعض علماء

الشرط في تبين المكان بوصفه مقاما كيانويًا للذازين بان لنا المطلبان التاليان: أ- بأي معنى يكون الموجود تحت-اليد مكانيًا؟ (§22)؛ ب- بأي وجه ينطوي الذازين على المكانيّة؟ (§23-24).

أ) بأي معنى يكون الموجود تحت-اليد مكانيًا؟ - ينطلق هيدغر (1926، ص 102-104) (101) من المعنى الدقيق للوجود تحت-اليد (tdenheianZuh)؛ فهذا المعنى يفترض أنّ ما هو "تحت-اليد" (ur Handz's 'ad) ينطوي بعدّ على طابع "القرب" (die Nähe): إنّ الموجود تحت-اليد هو الموجود "الأقرب" (zunächst)، ولا يعني ذلك أنّه "الأوّل" (zuerst) في ترتيب الموجودات، بل يعني أنّه يوجد "بالقرب" (ehän der N) (من نفسه، ص 102). ومن حيث أنّ الموجود تحت-اليد هو مستعمل-الوجود فإنّ الاستعمال لا يلبث أن يعيّن لكلّ أداة "موقعها" (Platz) من السياق الأدويّ الذي تعمل فيه. هذا النحو من احتمال الموجود تحت-اليد للمكانيّة بواسطة الموقع يسمّيه هيدغر "الناحية" (die Gegend) (102): كلّ موقع لا معنى له إلا بقدر ما يقترن (من القرينة) بناحية ما. إنّ وجه العلاقة بين الموقع والناحية هو معنى مكانيّة الموجود تحت-اليد. ومن المفيد أن نناظر (103) بين الطرح الكيانوي والتخصّص المقولي لمعنى المكانيّة: فإذا كانت مكانيّة الموجود تحت-اليد تعني وجه تصريف الصلة بين الموقع والناحية في سياق أدويّ معيّن، أي داخل "فضاء معنى" (ce de aun esp) (sens) ما (104)، فإنّ مكانيّة الموجود قائم-الوجود تعني مجرد "موضع" في الفضاء الطبيعيّ. إنّ ما يميّز مكانيّة الوجود تحت-اليد هو كونها مكانيّة تمنحنا دلالة محدّدة لمعنى "المحيط" في عبارة العالم-المحيط: ليست الإحاطة بالموقع الذي من شأن موجود ما هنا سوى القدرة على "التوجّه في ناحية ما" (ungerte Orientifanhgege) (1926، ص 103)؛ ربّ موقع لا يظهر حقًا إلا بقدر ما لا يكون هذا الموجود في "موقعه" (an seinem Platz) (من نفسه، ص 104).

ب) - بأيّ وجه ينطوي الذازين على المكانيّة؟ - إنّه برغم أنّه كان من الممكن أن ينطلق هيدغر في تخريج مكانيّة الذازين من بنيته الخاصة، أي من استثمار المعنى الكيانوي للـ"هنا" (Da-sein) (105)، فهو قد أتى (1926، ص 104-112) (106) إلى إيضاح مكانيّة الذازين من تفتيق طريق لعبارة الوجود في-العالم بوصفها تنطوي بعدّ على معنى المكان. وذلك يعني عنده أنّه ليس ههنا أيّ إمكان لمكانيّة الذازين إلا على أساس معنى "الوجود في" الذي يقومه. إنّ ذلك يكشف هيدغر عن أنّ مكانيّة الذازين تتجلّى في مظهرين أساسيين هما "الاستيعاد" (Ent-rnungfe) (107) و"التوجيه"

الفيزياء المعاصرة حدسا هاما لبعض مشاكل الفيزياء النظرية، را: Barash 1995: 143-144.

(101) Greisch 1994: 148-149.

(102) يقول هيدغر (1926: 103): " إنّ هذا الذي-إليه-يقصدُ (Wohin) المنظور إليه مسبقًا ضمن الاستعمال المنشغل على نحو مستبصر الذي من شأن الوجود في موقعه-الذي يخصّه (Hingehörens) الأدوات الممكن نحن نسميه الناحية (die Gegend) ". را: Greisch 1987: 59 - Villela-Petit 1981: 195؛ Frank 1986: 68. - عن تغيّر معنى " die Gegend" لدى هيدغر الثاني من معناها "الكيانوي" إلى دلالة "طوبولوجية" راجع: Milet 1996: 591 وما بعدها.

(103) Greisch 1994: 149.

(104) Greisch 1987: 59.

(105) هذا الاستثمار للبنية "المكانيّة" للذازين رغم أنّها مبذولة في الوجود والزمان (1926: 132، 299) فهي لن تأخذ بعدا "طوبولوجيا" إلا لدى هيدغر الثاني. انظر: Frank 18-17.

(106) Gelven 1970: 68-70؛ Greisch 1994: 150-153.

(107) Marion 1989: 144.

(108)(gAusrichtung). فبأي معنى يمثل الاستبعاد والتوجيه ضربين مقومين لدلالة المكانية التي من شأن الدازين؟

حسب خطة هيدغر التي دأب عليها هنا يجدر بنا أن نصبر بالفرق بين التناول العادي للاستبعاد وبين معناه الكيانوي: استبعد لا يعني "نحى جانباً" (nwegstelle)، وهو لا يشير إلى البُعدية (Entferntheit) ولا حتى إلى المسافة (dAbstan)؛ فإن الاستبعاد مقام كيانوي، أي نحو من الوجود-في-العالم الذي يقوده فهم ما للوجود بعامة (1926، ص105)(109).

إن أصل مقالة هيدغر (110) في معنى "الاستبعاد" هو ما تنطوي عليه اللفظة الألمانية Ent-fernung من إمكانية طريفة لقول الضد بضده؛ وأول علامة على ذلك أن هيدغر يرسمها البادئة فيها، أي tEn- منفصلة فيها عن جذر اللفظ أي fernung-: إن المقصود هو مجاوزة المعنى العادي للفظه ngnEntfer الذي يدل على "الإبعاد" و"التباعد"، والنفاذ إلى معنى كيانوي خفي هو fernungtEn- أي "اللا-إبعاد" و"اللا-تباعد". على أن المقصد ليس إظهار الطابع السالب للعلاقة مع البعد وإنما بخاصة التكتيف عن أن Ent-fernung إنما تحتوي احتواء أصيلاً على ضدها أي على معنى Näherung: إن الاستبعاد في ماهيته ضرب من الاستقرب للبعد أي طلب أصيل للبعد حتى يدخل في نطاق القرب! وهكذا فإن الدازين مكاني لأنه موجود "مستبعد" أي طالب للبعد؛ ومعنى الطلب ليس شيئاً آخر سوى الاستقرب. فالقرب نزعة في ماهية الدازين وليس مسافة خارجية يقطعها نحو الشيء الذي ليس هو. وذلك أن نمط احتمال الدازين لوجوده اليومي هو استبصار القرب الذي يجعل لقاءه بالموجود ممكناً في كل مرة. هذا النحو من الاستبصار يتصرف في هيئة تحصيل للبعيد وإعداد له ووضع له تحت اليد.

من أجل ذلك لا ينبغي أن نأخذ الاستبعاد بوصفه "تقدير اصريحا للبعد الذي من شأن [موجود]-قائم" (1926، ص105)، فالبعدية ليست بالضرورة مسافة تقاس: الأولى مقام كيانوي في حين أن الثانية تحديد مقولي(111). إن الاستبعاد والتقريب لا يعينان أكثر مما يعينه لهما انشغال يومي ما. وهكذا

(108) هذا الرد لمكانية الدازين إلى مظهري "الاستبعاد" و"التوجه" يقرر سكوتا حادا حول البعد المكاني للدازين بوصفه "جسداً حياً" (un chair) أي "مجسداً وله جنس" (incarné et sexué). إن الدازين يبدو لدى هيدغر موجوداً "محابداً". ولذلك حكم هيدغر على "تجسد" (Leiblichkeit) الدازين في "جسد حي" له "جنس" (Geschlechtlichkeit) ما، بأنه علامة على "تشتت" (Zerstreuung) (1928: 173). - إنه ضد هذا السكوت الهيدغري عن مسألة "الجسد" (la chair) في تدبير مكانية الدازين إنما حاول ديدي فرانك (1986 Didier Frank) أن يقرأ جملة إشكالية هيدغر من زاوية مسألة الجسد هذه (1986 Frank: 35، 37، 66، 69، 71، 96، 98، 102، 126، 128). إن أطروحة ديدي فرانك على حق إذا كان هيدغر قد فهم "الجسد" بوصفه "موجوداً قائماً" (نفسه: 71)، والحال أن ذلك ليس هو موقف هيدغر: إن فهم الجسد أو الجنس بأنه ضرب من "التشتت" هو نفسه تخريج "كيانوي"، وذلك أن التشتت هو خاصية ملازمة للدازين (1926: 390) يقر بها فرانك نفسه (1986 Frank: 36-38).

(109) يقول هيدغر (1926، ص105): "الاستبعاد يعني إزالة البعد، وذلك يعني [إزالة] البُعدية التي لشيء ما، [وذلك يعني] التقريب. فإن الدازين في ماهيته مُستَبْعِدٌ (ent-fermend)، إنه، من حيث هو الموجود الذي هو هو، يجعل (läßt) الموجود في كل مرة يُلاقى في نطاق القرب. وإنما الاستبعاد يكشف عن البُعدية. إن هذه كما هو حال المسافة تعزّي مقولي خاص بالموجود الذي ليس من-قياس-الدازين. أما الاستبعاد فإنه ينبغي أن يُضبط بوصفه [مقاماً] كيانوياً. إنه فقط من جهة ما يكون الموجود بعامة مكشوفاً عنه للدازين ضمن بُعديته، تصبح "الإعدادات" والمسافات ضمن الموجود الذي داخل العالم في علاقته بموجود آخر [أمراً] متناولاً. [. .]

إن الاستبعاد إنما هو أولاً وغالباً تقريب (Näherung) مستبصر، حمل إلى القرب بما هو تحصيل وإعداد ومملك تحت اليد. [. .] إن في الدازين لتكمن نزعة ماهوية إلى القرب. "

(110) Greisch 1994: 150-152؛ 1986 Frank: 82.

(111) 1986 Frank: 85.

فالفرق أساسي بين المسافات الموضوعية بين الموجودات قائمة الوجود وبين القرب والبعد من حيث هما خاصيتان للموجودات تحت-اليد (نفسه، ص106). ليس الأقرب هو ما يقع على أقل مسافة بل هو ما ينزع انشغالاً ما إلى ملاقاته ضمن العالم-المحيط وفي صلة حادة بالموجودات تحت-اليد (نفسه، ص106-107)؛ كذلك ليس الاستبعاد تحديد "موضع-في-المكان" (elRaumstel)، وذلك "أن الهنا (das rHie) لا تدل على الأين (das Wo) الذي من شأن قائم-الوجود، بل على الساملدنه (das Wobei) الذي من شأن وجود مستبعد لدى. في نحو من الوحدة مع هذا الاستبعاد" (نفسه، ص107). إن معنى الاستبعاد هو ضرب من احتمال المكان من جهة ما يعني الوجود-في-العالم؛ إنه يشير عند الدازين إلى "بُعد [الموجود] تحت-اليد عنه" (نفسه، ص108)؛ بيد أن ذلك يعني أن الدازين لا "يتقاطع" (nkreuzt) أبداً مع هذا الاستبعاد ومع هذا البعد: إن الدازين يحمل في نفسه هذا النمط من احتمال البعد كخاصية كيانوية (نفسه).

ولكن هل يقوم احتمال ما للبعد من غير توجه في المكان؟ - إنه من أجل النهوض بهذا السؤال افترض هيدغر أن الخاصية الثانية لمكانية الدازين هي إلى جانب الاستبعاد خاصية "التوجه" (ngsrichtuAu).

إن خطة هيدغر (112) هي إخراج معنى التوجه في المكان من وجه احتمال الدازين لمعنيي القرب والبعد؛ فليس من معنى لموجود يوصف بالقرب أو بالبعد إلا بالنسبة إلى جهة ما حيث يقبع الدازين مستبصرًا. فالاستبصار وهو نمط الانشغال بالموجودات تحت-اليد لا يحتمل المكان إلا انطلاقاً من ناحية ما، وذلك هو معنى أنه استبصار مستبعد-موجه أي مشتغل على البعد والقرب كضربين من المكانية. وحسب هيدغر يمكن اعتبار العلامات أدوات بواسطتها يفلح الدازين في تصريف وجهات معينة في العالم. كل علامة هي نحو من فتح ناحية للوجود يستبصرها. هنا يأخذ الوجود معنى طرفياً: أن يوجد الدازين معناه أنه يحتمل معنى البعد بواسطة التوجه لتقاء ناحية مكشوفة ضمن انشغال مستبصر.

وحسب غرايش (113) فمن الواضح أن ههنا توازياً بين دلالات المكانية من حيث تُطلق على الوجود الثلاثة للوجود التي أحصاها هيدغر إلى حد الآن: فالقيومة لا تعرف من المكان غير الموضع والمسافة ولا تطابق من المكان غير الفضاء المتجانس؛ في حين أن الموجودات تحت-اليد والأدوات تنطوي على المكانية بوصفها "موقعا" وذلك ضمن "ناحية" بعينها؛ وأما الدازين فهو يتميز بأنه يتقوم في المكان بخاصية "الاستبعاد"، وذلك من حيث هو ينطوي سلفاً على "توجه" ما.

إن مقصد هيدغر هو التنبية على المعنى الكيانوي للتوجه في المكان بوصفه وجوداً-في-العالم. إن اليمين واليسار وجهات في المكان؛ لكن معناها الكيانوي هي أنها وجهات يحملها الدازين معه في كل مرة (1926، ص108). على أن وجه الصعوبة حسب هيدغر هو أن نفهم ذلك بالمعنى الذي أخذه كانط في مقاله المشهورة "ما معنى: أن نتوجه في التفكير؟" (114)، أي "بواسطة مجرد شعور بالفرق بين

(112) يقول هيدغر (1926؛ 108) : "إن الدازين، من حيث هو وجودي مستبعد، يملك في الوقت نفسه طابع التوجيه. فإن كل تقريب يكون قد اتخذ بعد سلفاً وجهة (eine Richtung) ما في ناحية ما، منها يتقرب المستبعد (das Ent-fernte)، من أجل أن يصبح معثوراً عليه هكذا بالنظر إلى ذلك في موقعه. إنما الانشغال المستبصر هو استبعاد موجه. وإنه في هذا الانشغال، نعني في الوجود-في-العالم الذي للدازين ذاته تكون الحاجة إلى "العلامات" قائمة سلفاً؛ إن هذه الأداة تنهض بمهمة الوجهات، الصريحة والسهلة الاستعمال. [...] إنه متى ما وجد الدازين، فإن له بعد في كل مرة، من حيث هو مستبعد-موجه، ناحيته المكشوف عنها. إن التوجيه كما الاستبعاد إنما هما، من جهة ما هما ضربا-وجود من شأن الوجود-في-العالم، مَهْدِيَان سلفاً بواسطة الاستبصار الذي من شأن الانشغال."

(113) Greisch 1994: 152.

(114) را :

- I. Kant , « Was heißt : Sich im Denken orientieren ?(1786) » , in : *Kants Werke. Akademie-*

جهتي"، أي بالاستناد إلى أساس انطولوجي يستمد من "الذات" (jektbSu) قوامه. فاليمين واليسار جهران في الوجودغي-العالم وليسا تابعين من شعور ذاتي (1926، ص109). وذلك يعني أن ما استشرفه كانط استشرافا خاطفا لا يتوضح حق قدره إلا متى وضعناه في سياق التحليل الكياني للتوجه في المكان بوصفه نمطا من الوجودغي-العالم وليس مجرد خاصية لـ "ذات معزولة" (1925، ص320) (115). بيد أنه يبقى أنه يمكننا أن نتأول معنى "الذاتي" بوصفه يدل على "القبلي"، عندئذ يمكننا أن نقر بأن الوجودغي-العالم هو القبلي الذي منه يستقي الدازين نمط توجهه في المكان بعامة (نفسه، ص110).

إن خطة هيدغر تقوم على هذا الافتراض: إن الموجودتحت-اليد مكاني فقط من أجل أن الدازين مكاني؛ لكن الدازين مكاني فقط من أجل أنه قبلاً موجود في عالم محيط. وهكذا فمعنى المكان لا ينكشف أي لا يدخل في افتتاح الدازين في الهنا إلا في داخل شبكة المدلولية التي تكون عالمية العالم. فالمكان ليس مجرد فضاء ثلاثي الأبعاد، على "الوعي" أن "يدركه" (116)، بل هو "ناحية" أو "جهة" (Gegend) بها يتوجه الدازين داخل العالم (نفسه، ص110). رب توجهه لا يعدو أن يكون نحواً من تهيئة الإمكان لملاقاة الموجودات تحت-اليد؛ هذه التهيئة هي حسب هيدغر ضرب من "منح-المكان" (Ra) "eben" g-umein) بسميه بلفظة دقيقة هي "التمكين" (das Einräumen). ومعنى التمكين عنده هو "تحرير [الموجود] تحت-اليد من جهة مكانيته" (نفسه، ص111). فالتمكين مقام كيانيوي يحمله الدازين في صلب وجوده في العالم؛ وإته لا تكون هناك معرفة بالمكان إلا متى تُصَفَّح من جهة هذه المكانيّة التي تطبع الدازين (نفسه).

وإن طرفة التأول الهيدغري للمكان لا تظهر حقا إلا إذا أنصرتنا بالزحزحة التي أجازها على آخر تصور فلسفي وجه فكرة المكان في الفلسفة الغربية ونعني التصور الكانطي (117).

قد يظهر أن هيدغر يحاول هنا أن يستأنف الجهد الكانطي لتأول المكان بوصفه قبلياً، وبوصفه خاصية قبلية في ذات مفهومة انطولوجياً حق الفهم؛ والحال أن الأمر ليس كذلك. فالألفاظ لا تعني هنا ما كانت تعنيه لدى كانط. فالدازين ليس ذاتا حتى ولو فهمت الذات فهما انطولوجياً صحيحاً؛ كما أن القبلي الفينومينولوجي ليس قبلياً متعالياً. إن هيدغر حين يتحدث عن الدازين بوصفه ذاتا فهمت انطولوجياً حق الفهم، فهو لا يفعل غير التجوز في العبارة تجوزاً حتى يجعل العلاقة مع تاريخ المسألة ممكناً؛ أما عن معنى القبلي فإن مرجع هيدغر هنا هوسرل وليس كانط، فإن معنى القبلي هنا زماني وليس متعالياً

Textausgabe , Band. VIII. Abhandlungen nach 1781 (Berlin : Walter de Gruyter & Co. , 1968): 131-147.

- عن دور مقالة كانط هذه وعن دلالتها في تفكير هيدغر من الوجود والزمان إلى درس 1952 ما معنى أن نفكر؟ (Was heißt Denken)، را: Greisch 1987: 59-58.

(115) يجدر بنا أن ننبه إلى أن هيدغر قد سبق له أن خاض في مناقشة محاولة كانط حول معنى التوجه في المكان، وذلك في الفقرة 25 من درس صيف 1925 (322-320). ووجه الطرافة هنا هو أن هيدغر يبلغ في مناقشة كانط في درس 1925 مبلغاً لا يبقى معه أي إمكان لاستئناف أو تأصيل محاولته، والحال أن الفقرة 23 من الوجود والزمان توحى بنحو من ذلك الاستئناف وبخاصة حين أخذ هيدغر في تخريج "الذاتي" بوصفه قد يؤخذ مأخذ "القبلي"، وفي ذلك نقل واضح للمسألة من سياق نظرية المعرفة الذي عمل فيه كانط إلى أفق التحليل الكيانيوي.

(116) Vellela-Petit 1981: 193.

(117) يقول هيدغر (1926، ص111): "إنه لا المكان يوجد في الذات، ولا العالم يوجد في المكان. إن المكان يوجد على الأرجح "في" العلم، من جهة ما يكون الوجودغي-العالم المقوم للدازين قد فتح المكان. إن المكان لا يجد نفسه في الذات، ولا هذه تعتبر العلم "كما لو" كان يوجد في مكان ما، بل إن الذات متى فهمت انطولوجياً حق الفهم، [أي] الدازين، إنما هي مكانيّة بمعنى أصلي. ومن أجل أن الدازين مكانيّ بالمعنى الموصوف، فإن المكان يبين بوصفه القبلي. [...] القبليّة تعني هنا : أوليّة اللقاء مع المكان (بوصفه جهة) ضمن اللقاء داخل العالم مع [الموجود] تحت-اليد في كل مرة".

(1925:101-103)(118). - من أجل ذلك فمعنى المكان ليس صورة قبلية للمحسوسية التي للذات العارفة، بل هو نحو من الوجودي الخاص بالموجود الذي يتقوّم بعالمية العالم المحيط. ليس المكان في الذات معناه أنّ المكان ليس صورة نفسانية لذات معزولة؛ وليس العالم في المكان معناه أنّ المكان ليس ظرفاً طبيعياً للظواهر. إنّ المكان لا يبدأ في الظهور إلا متى أخذ الدازين في التوجّه داخل العالم المحيط، أي أخذ في تدبير جهة الوجودي التي تخصّه. أما بأيّ معنى يكون المكان نحواً من القبليّ فذلك يتمّ من قبل أنّ الدازين لا يخرج إلى المكان بل هو فيه سلفاً في كلّ مرة؛ إنّ المكان يوجد ما إن يوجد عالم محيط. وأولية المكان مستمدة من أوليّة العالم(119). إنه لذلك لا ينبغي أن نحصر مسألة "التوجّه" في حدود السؤال عن مكانية الدازين: إنّ كل البحث الانطولوجي لدى هيدغر يتسدّد نحو حاجة "التوجّه في التفكير" التي أثارها كانط (120).

من أجل ذلك يختم هيدغر الفقرة 24 بنوع من التنبيه إلى محدودية مسألة مكانية الدازين بالنظر إلى مسألة أخطر منها هي السؤال عن المكان في أفق السؤال عن معنى الوجود بعامة: فالسؤال عن مكانية الدازين لا يستوفي السؤال عن معنى المكان بعامة. كذلك فمسألة المكان تتخطى السؤال عن مكانية الموجود-القائم أو الموجودتحت-اليد (نفسه، ص112). إنّ الخوض في ذلك يتطلب مزيداً من التوغّل في استكشاف إمكانات الوجود بعامة.

§ 2 - معقولية الفهم أو البنى الأولية للمفهومية الكيانوية (الوجدان، الكلام، الفهم)

في المسألة الثالثة، أي تلك المتعلقة بضروب "الوجودي" (das In- Sein)، يقصد هيدغر إلى الكشف عن نمط الوجودي-العالم الذي من شأن الدازين من حيث هو موجود يتميّز عن قائم-الوجود (denndas Vorha) بوصفه لا يسأل عنه "ماذا" (was) هو بل "من" (wer) هو (1926:أ، ص114-117). وإنه انطلاقاً من هذا المكسب المزوج أي من جهة تحديد معنى "العالم" بما هو شبكة مدلولية عن الوجودتحت-اليد، ومن جهة أخرى استمارة الدازين بسؤال "من؟" (نفسه، ص 131)، ينخرط هيدغر في استكشاف ضروب "الوجودي" العالم الذي من شأن الدازين. ولكن لنتبّه بدءاً إلى أنّ "الوجودي" ليس من قبيل العلاقة "بين" (zwischen)(121) ذات قائمة وموضوع قائم، وإنما هو يستمدّ معناه من البنية الطريفة للدازين بما هو دازين (Da-sein) أو "موجد" (122):

(118) را: Greisch 1987: 41. - إنّ اللافت للنظر في درس صيف 1925 (الفقرة 7) هو حرص هيدغر على التمييز بين الاستعمال الكناطي لمصطلح "القبلي" وبين استعماله "الفيينومينولوجي" لدى هوسرل: وهنا يذمّه إلى أنّ القبلي لدى كانط قد ظلّ "خاصية في دائرة الذات" وذلك تحت وطأة "إشكالية نظرية المعرفة" التي تميّز كانط، في حين أنه يبيّن أنّ الفيينومينولوجيا هي على الضدّ من ذلك لا تحصر القبلي في الذاتية، ومن ثمّ فالقبلي ليس عنواناً للسلوك بل "عنوان للوجود" (ein Titel des Seins) نفسه. يقول هيدغر (1925:102-103): "إنّ التكشيف الثلاثي عن القبلي: أولاً مداه الكلي ولامبالاته إزاء الذاتية، وثانياً نمط الولوج إليه (مجرد الإدراك، الحدس الأصلي) وثالثاً الإعداد لتعيين بنية القبلي بوصفه خاصية لوجود الموجود، وليس للموجود ذاته، إنما يفتح لنا المعنى الأصلي للقبلي[...]."

(119) Frank 1986: 65.

(120) نفسه: 93.

(121) ينبغي أن ننّبّه إلى أنّ هيدغر قد أخذ بعض الوقت بمعنى الـ "بين" (Zwischen) بوصفه بديلاً بنيويّاً عن "العلاقة" (Beziehung) ذات موضوع، لكنه تراجع عن ذلك معترفاً بأنّ معنى "بين" يتخلله هو أيضاً العيب الأساسي لبراديغم الذات والموضوع أي التقابل بين ذات قائمة من جهة وموضوع قائم من جهة أخرى. والحال أنّ الوجودي هو وحدة كيانوية هي الدازين نفسه بما هو وجودي-العالم (1926:أ، ص132). قا: 1925، ص 346-347، حيث يقول: "إنّه يمكن الآن أن يقال بشكل أوضح: إنّ وجود الدازين ليس من جنس وجود العالم، فلا هو بالوجود-القائم ولا هو بالوجود-تحت-اليد الذي من شأن شبي ما، ولا هو كذلك وجود "ذات" ما، قد ينبغي عننذ أن يؤخذ صورياً وعلى نحو خفيّ مرة أخرى بوصفه وجوداً قائماً. إنّ على المرء أن يقول على الأرجح، إذا كان يجب عليه أن يثبت القبلة جهة العالم و"الذات": إنّ وجود الدازين إنما تحديداً وجود الـ "بين" (Zwischen) الذات والعالم. إنّ هذا الـ "بين"، الذي لا يتولد فقط بلا ريب عن أنّ ذاتاً قد التقت بعالم، إنما هو الدازين ذاته، ولكن أيضاً ليس مرة أخرى بوصفه خاصية ذات ما!" (هيدغر 1925، ص346-347)

(122) "الموجد" عبارة طريفة أطلقها الأستاذ محمد محبوب 1995، استيفاءً لدلالتى لفظة Dasein في ألمانية هيدغر:

"إنّ الموجود الذي هو في ماهيته متقومٌ بواسطة الوجود في-العالم إنما هو ذاته "هنا" في كل مرة" (نفسه: 132)

إنّ بيت القصيد هو معنى "الهنا"، لا من حيث أنّه يشير إلى مجرد المكان وإنما من حيث ما يحيل على ضرب مخصوص من "الانفتاح" (chlossenheitsE)(123) على العالم (نفسه، ص133؛ ت. ف. ص177) هو بوجه ما البديل الكيانوي عن معنى "الوعي" (124). ومن الطريف أنّ هيدغر يأخذ العبارة التقليدية "النور الطبيعي" (ellumen natura) بوصفها آية انطية على بنية انطولوجية عميقة هي بنية الهنا؛ فالقول إنّ الإنسان "متنورٌ" (rleuchtete) لا يعني أنّه من حيث هو وجود في-العالم متنورٌ (gelichtet) من طرف موجود آخر وإنما أنّه "هو نفسه المنارة (Lichtung)" (نفسه، ص133)(125). إنّ الهنا ليس مكاناً مجرداً وإنما هو المنارة التي يحدّق منها الدازين إلى وجوده، وذلك يعني بخاصة "منارة" لاستكشاف "المفهومية" أي نمط اشتغال مسألة الوجود في معنى الدازين (126).

ولكن من حيث أنّ هيدغر قد انطلق من ضرورة تحفّص الدازين في وجوده اليومي وليس فقط في انفتاحه الأصيل على العالم فإنه قد قسّم استكشافه لضروب "الوجود في" إلى طورين: أولاً "التقوم الكيانوي للهنا" أي الفحص عن التعيّنات الكيانوية الأصيلية للدازين من جهة ما هو مكلف سلفاً لأن يكون انفتاحاً أصيلاً على العالم. وثانياً "الوجود اليومي للهنا وانحطاط الدازين" أي تأويل ضرب الوجود الذي عليه الدازين في حياته اليومية.

1. 2- ضروب التقوم الكيانوي للهنا:

أمّا ضروب التقوم الكيانوي للهنا فإنّها تعود أساساً حسب هيدغر (نفسه، ص133، 160؛ ت. ف. ص177، 207) إلى ضربين هما "الوجدان" (itkeBefindlich) و"الفهم" (nehestVer) أضاف إليهما ضرباً أساسياً آخر هو "الكلام" (Die Rede) (نفسه، ص161؛ ت. ف. ص207)، وإن كان قد أحصى علاوة على ذلك ضرباً صغرى مثل "الخوف" (Furcht) و"التفسير" (Auslegung) و"الملفوظ" (Aussage) (نفسه).

دلالة "الوجود" (-sein) و"الهنا" (Da-) أو موضع "انكشاف" وجود موجود ما وإقباله على الموجود "الفاهم" له في إمكانية "العالم" التي تخصه. قال: "لذلك نقترح منذ الآن أن نترجم هذه الكلمة المفتاح في الفكر الهيدغري: (Dasein)، إلى عبارة عربية هي إحداهن تقدم عليه: الموجد. [. .] أي الموجود القادر على الإداء بمعنى [الوجود] والانكشاف إلى نفسه من حيث وجوده" (محبوب 1995: 82-83). - هذا الاستدحاث ليس مصطنعاً في شيء بل هو علاوة على أنّه يفتح في إيضاح البنية الكيانوية الدقيقة (معنى "الانكشاف" في وجهه البصري الذي تحمله عبارة (Erschlossenheit) التي يشرحها هيدغر في مفهوم "Da-sein" (في هذا الرسم الذي يظهر في عناوين الفقرات 29، 31، 34 من كتاب الوجود والزمان قبل أن يصبح مقسوداً لذاته في إشكالية هيدغر الثاني)، هو إحداهن يجد جذور اشتقاقه قوية في عبارة صوفية هي "المواجد" (كذا في الجمع)، عثرنا عليها في آخر نص نظري أساسي للعرب القدامى هو مقدمة ابن خلدون: قال: "وهؤلاء [المتصوفة] يبحثون [. .] بالأنواق والمواجد، ليطلعوا على أنها خالصة من التصبير أولاً؛ فظهر أنّ أصل طريقتهم كلّها محاسبة النفس على الأفعال والتروك، والكلام في هذه الأنواق والمواجد التي تحصل عن المجاهدات؛ ثم تستقرّ للمريد مقاماً، ويترقى منها إلى غيرها." (باب6، فصل17) وجاء أيضاً: "وكذا جاء المتأخرون من غلاة المتصوفة المتكلمين بالمواجد أيضاً، فخلطوا مسائل الفنين [علم الكلام والإلهيات] بفنهم [التصوف] وجعلوا الكلام واحداً فيها كلها." (باب6، فصل27)

(123) Held 1988، ص 312-313.

(124) Tugendhat 1979: 142، حيث يفترض أنّ Erschlossenheit هو بديل هيدغر عن Bewußtsein الهوسرلي.

(125) Kisiel 1970: 156؛ Macquarrie 1992: 54؛ Richardson 1986: 25.

(126) را: Martineau 1982: 163.

أ. الوجدان (Befindlichkeit)

إنّ الدّازين "يجد نفسه" غالباً موجوداً بعدّ في العالم؛ وحسب هيدغر فإنّ المعنى الانطولوجي للوجدان هو " أنطياً أعرف شيء وأكثره يومية"، يعني ما يشير إليه الدّازين اليومي بلفظة "مزاج" أو "حالة" (Stimmung) نفسانية؛ وعلى ذلك فإنّ هيدغر ينبّه إلى أنّ " التّأويل الانطولوجي الأساسي للشعوري (des Affektiven) بعامّة لم يمكن له أن يحقق خطوة تستحقّ الذكر منذ أرسطو" (1926أ: 139). إنّ الوجدان أخطر من أيّ مزاج، فهو تعيّن كيانوي أساسي في صلب وجود الدّازين، دوره هو تمكين الدّازين من أن يقف على "أنه موجود" (daß es ist) سلفاً في العالم. فالوجدان ليس مجرد "إدراك" (perception) (127) موجّه نحو الباطن" (128)، هو علامة على طبيعّة "الهنا" بوصفه حالاً انطولوجياً أوّلياً لم يختره الدّازين وإنما تسلمه من هذا الهنا الذي يخصّه. هذا النحو من التسليم بالوجود- في كما هو أوّل الأمر هو معنى أنّ الدّازين موجود مقذوف به في العالم سلفاً أي موجود يجد نفسه موجوداً بعدّ بشكل ما أي في عيانية سابقة (129).

هل اخترع هيدغر هنا مفهوماً فلسفياً بلا جذور في تاريخ الفلسفة؟ - - علينا أن نحيل هنا على الإيضاحات القيمة التي أثبتتها المترجم الفرنسي فيزان (130) حول دلالة مصطلحي Befindlichkeit و Stimmung كما بسطهما هيدغر في الفقرة 29 من الوجود والزمان. فهو يبيّن أنّ هيدغر يشغل هنا على جملة من التجارب السابقة التي يفترضها المعنى الكيانوي للوجدان، تنطلق من معنى "الانفعال" (παθος) لدى أفلاطون (131) إلى معنى "الاستعداد" (la disposition) لدى ديكرات (132) إلى معنى "القلب" (le coeur) لدى باسكال إلى معنى " الحالة الشعريّة" (la disposition poétique) لدى بودليير (133) إلى معنى "الشعور بوجودنا" (Gefühl unseres Daseins) (134) لدى دلتاي إلى معنى "التعاطف" (la sympathie) لدى ماكس شيلار (135). في كل هذه المرات، يشعر المرء بـ"اللغزية المستحكمة" (unerbittliche Rätselhaftigkeit) لوجودنا في العالم (1926أ: 136).

الوجدان هو كيف يجد المرء نفسه في كل مرة. هو "حال" الدّازين أو "حالتّه" ولكن ليس في معنى أنطوي، أي نفسي، بل في معنى انطولوجي، أي بالنظر إلى الكيفية التي يفهم بها وجوده في جملته. إنّ الانفعال والاستعداد والقلب والحالة الشعريّة والشعور بوجودنا والتعاطف كلّها طرق "عامية" للإشارة إلى المعنى "الكيانوي" للوجدان بما هو نمط من العثور على النفس في "الهنا" أو المكانية الأصلية التي تخصّها. كيف يجد المرء نفسه في العالم في كل مرة؟ - ذلك هو معنى Befindlichkeit (136).

(127) را: Keller 1999 : 129-130.

(128) Greisch 1994 : 181.

(129) يقول هيدغر 1926 أ: 135: "[...] هذا الـ"أنه موجود" نسميه مقذوفية (Geworfenheit) الموجود في هُنا، بحيث أنه يكون الهنا بوصفه وجوداً في-العالم. إنّ عبارة مقذوفية ينبغي أن تدلّ على عيانية التسليم."

(130) Veizin 1986 : 558-560.

(131) أفلاطون، تيتاتوس، 155. هذا الربط بين παθος و Befindlichkeit لدى أفلاطون أخذه فيزان من محاضرة هيدغر الثاني "ماذا تكون-الفلسفة؟" سنة 1955 (1955ب:ت.ف.ص 338).

(132) ديكرات، انفعالات النفس، الفقرة 165. فيزان اجتهده هنا في الاتجاه الذي رسمه هيدغر الثاني سنة 1955 (1955ب:ت.ف.ص 340-341).

(133) بودليير، رسالة 30 ديسمبر 1857 إلى بولي-مالاسي (A. Poulet-Malassis). ذكره: Veizin 1986 : 559.

(134) ذكره هيدغر في: 1926 أ: 249، هامش.

(135) يستثمر فيزان هنا تابين هيدغر لماكس شيلار في درس صيف 1928 (1928ب: 62-64) بوصفه يسمح لنا بأن نقرأ "الوجدان" الكيانوي بوصفه "تعاطف" شيلار وقد " مرّ من خلال مصهر التحليلية الكيانوية" (1986 Veizin : 559).

(136) Richardson 1986 : 32 ; Taminaux 1988 : 13.

إنّ وجه التوجّر في معنى Befindlichkeit هو أنّ هيدغر قد طفق يبحث عنه ويكتشف عنه بواسطة عبارة أخرى سيكون لها دور وأي دور في تفكير هيدغر الثاني، ونعني عبارة die Stimmung (137)، بحيث صار فهم معنى Befindlichkeit مشروطاً بإيضاح صعوبة معنى Stimmung (138)، وذلك ما اتبعه شراح الفقرة 29 من الوجود والزمان. ووجه الصعوبة هو أنّ Stimmung تلتفّ حول دالتين في نفس الوقت ميّزهما ميشال هار تمييزاً جيّداً (139): إحداهما "صوتية" (vocale) أو "طوبولوجية - الوجدان هو "الحال" الذي يخلقها "صوت" (Stimme) الوجود أو الضمير؛ والأخرى "مقامية" أو كيانوية - الوجدان هو "المزاج" الذي "يعدّل" أحوال الدازين بحسب "مقام" واحد. هذا التعيّن الدلالي المتكثّر هو الذي جعل ترجمة مصطلحي Stimmung و Befindlichkeit متعسّرة (140). وذلك علاوة على أنّه يجب الاعتراف بأنّ الدلالة "الكيانوية" (في ثوب "متعال" صريح) قد ظلت غالبية لدى هيدغر الأول، وهو أمر لن يتغيّر إلا بعد درس شتاء 1934/1935 إبان درس حول هلدلين، حيث تأخذ الدلالة الطوبولوجية كلّ مداها.

هل أفلح هيدغر بواسطة مفهوم "الوجدان" أن ينتصر على تلك "اللغزية المستحكمة" المشار إليها؟ - إنه بتحويل شعور المرء بنفسه موجوداً في العالم من الصيغة التي يُطرح بها في نطاق براديفم الوعي، أو بوصفه مستوفى في فينومينولوجيا "الإدراك"، إلى طريقة غير مسبوقّة تخرّج ذلك الشعور تخريجاً "خطابياً" (rhétorique) بالمعنى الأرسطي (1926: 138) (141) أو "سيمولوجياً" حسب تعبير غرايش (142)، - استطاع هيدغر أن يقف خارج بوتقة الإمّية العنيدة "عقلانية" / "لا-عقلانية" (Rationalismus / Irrationalismus):

" كيانويًا-انطولوجيًا، ليس ثمة حقّ مهما كان ضئيلاً، في الحط من "بداهة" [. .] [ظاهرة ما] بالمقايضة مع اليقين الأبودقطيقي الذي من شأن معرفة نظرية لما هو محض قائم (eines [ذلك] التزييف للظواهر (die Verfälschung der Phänomene)، الذي يدفع بها في ملاذ اللامعقول (das Refugium des Irrationalen). وذلك أنّ اللاعقلانية - من حيث هي خصم العقلانية - لا تتكلم إلا حولاً، عمّا تكون [العقلانية] عمياء عنه" (1926: 136).

إنّ طرفا المعنى الكيانوي/الطوبولوجي لمقام "الوجدان" تكمن في كونه قد مكن هيدغر من استشراف ضرب من "المعقولة" تقع ما وراء الإمّية بين العقلانية واللاعقلانية. فالوجدان يهب الدازين "شعوراً" بالوجود في العالم هو أبعد ما يكون عن استنباط "نظري" لكنه أيضاً ليس مجرد "شطح"

(137) Han 1997: 532 وما بعدها.

(138) Richardson 1986: 33.

(139) Haar 1975: 466-467.

(140) Haar 1975: 466.

- كذلك بالنسبة إلى Befindlichkeit، فإنّه برغم وعي غرايش بطبيعة التعدد الدلالي للنظرة Befindlichkeit (وبخاصة توشحها السري مع "مكانية" الدازين ومسألة "الهنا" الكيانوي ومن ثم مع المعنى "الطوبولوجي" الذي سيكتشفه هيدغر الثاني في عبارة Stimmung المرادفة لها، والتي تعني "المزاج" ولكن أيضاً "المقام" - tonalité) فهو قد اكتفى سنة 1994 بإثبات المصطلح التقليدي affection (التي تعود إلى affectio لدى أغسطين)، وذلك على خلاف عمل سابق له (سنة 1987) حيث أشار إلى Befindlichkeit بعبارة situation التي تقي بالدلالة "الطوبولوجية" ولكنها تحدّ من الدلالة "الكيانوية". انظر: Greisch 1987: 61؛ 1994: 176 وما بعدها.

(141) إنّ هيدغر يقرأ كتاب الخطابة (Rhétorique) الأرسطي بوصفه أول "هرمينوطيقا لليومي" (1926: 138) : "إنّ أرسطو قد بحث في الـ [الانفعالات] πᾶσι في المقالة الثانية من كتابه "الخطابة". إنّ هذه [الأخيرة] ينبغي - وذلك على الضدّ من التوجّه التقليدي لمفهوم الخطابة قبلة شيء من قبيل "صناعة تعليمية" - أن تُدرّك بوصفها الهرمينوطيقا النسقية الأولى لليومية التي من شأن الوجود-مع-الأخر. "

(142) Greisch 1987: 61 وكذلك 51، 54، 57.

صوفي(143)، وذلك أنه يعبر عن ضرب من "القبلي الانفعالي" (un a priori pathique)(144) مقوم سلفا لمعنى عالمية العالم، أي لشبكة "المدلولية" التي منها يستمد الدازين وجهته نحو نفسه.

وبعبارة أكثر حدة: إن "الوجدان" هو في أساسه وجدان ضمن لغة ما، مادام الوجدان لا يوجد إلا بقدر ما يقترن على نحو كيانوي أصلي مع الفهم والكلام: "نحن نجد أنفسنا ضمن لغة ما" (we find ourselves in a language)، وذلك يعني أن "الوجدان" غير مبحوث فيه هنا من منظور براديغم الوعي، لأنه ليس مجرد شعور بالحال التي يكون عليها الأنا المعيش، - بل الوجدان هو وجود مقذوف به ضمن وسط لغوي معطى سلفا، وذلك يعني ضمن "وسط مفهومية معين" (a certain medium of intelligibility) سلفا علينا أن نعيه وأن نعانيه (145).

ب. الفهم (das Verstehen)

ولأن هذا الوجدان إنما يقترن دوما بوجه ما من "الفهم" (146) لمعنى الوجود في العالم فإن هيدغر يفترض أن الوجدان والفهم (147) يؤلفان "سويةً بشكل-أصلي" (gleichursprünglich) هذا الوجود في الذي تعبر عنه "الهنا" (نفسه، ص142)(148). ولكن أين يضع الفهم جذوره؟ - ينطلق هيدغر في إيضاح ذلك منطلقا طريفا حيث أنه يأخذ عبارة من اللغة العادية بوصفه آية على طبيعة الفهم. ففي اللغة العادية تعوض عبارة "etwas verstehen" بعبارات "einer Sache vorstehen" و"ihre gewachsen sein" و"etwas können": هذا التعويض يأخذ معنى الفهم بوصفه ضربا من "القدرة على البروز أمام أمر ما" (قدرة على تروّس أمر ما، قدرة على الوجود على رأس أمر ما)، قدرة على "أن يكون ندا له"، "قدرة عليه" (نفسه، ص143). فما مغزى تأويل الفهم بأنه مستمد أصلا من "قدرة" ما؟ - يذهب هيدغر (149) إلى أن ما يقدر عليه الدازين هو عينه وجوده؛ ربّ

(143) Greisch 1994: 183.

(144) تعود عبارة "a priori pathique" إلى ه. مالديني (H. Maldiney) في كتاب بعنوان: *Penser l'homme et la folie* (J. Milon, 1992) p. 401، ذكره: سارج شامبو (Serge Champeau) في مقال نقدي لفت للنظر بعنوان: "هل يوجد قبلي انفعالي؟" (Existit-il un a priori pathique?). را: Champeau 1998: 693. - إن اللافت للنظر في هذا المقال ليس اعتراضه الحاد على زعم هيدغر (أخذا محاضرة 1929 ما هي الميتافيزيقا؟ نموذجا) بوجود ضرب من "الانفعالية المتعالي" (affectivité transcendante) - تجربة "العدم" - القادر على أن يكشف لنا "حقيقة" أو "معنى" وجودنا في العالم، (نفسه: 695-703) - بل بخاصة في كونه يطمح إلى بناء "تيولوجيا (typologie) للمواقف الفلسفية المعاصرة" من تلك "الانفعالية"، حيث يلتقي هيدغر مع فيغنشتاين وكاناب في خاتمة استسكال واحد (703-709 و717-719). إن الكاتب لا يتردد في تسجيل ضرب من "القرابة" (parenté) بين هيدغر وفيغنشتاين فيما يتعلق بخلوصهما إلى إقرار إمكانية وجود لغة "أوبوفاطيقية" (apophatique) (أي مهتدية بالانفعال) تقع ما وراء حدود اللغة "الأبوفاطيقية" (apophantique) (أي مبينة أو جازمة بالمعنى المنطقي التقليدي) (ص703). وإذا كان كاتب المقال يحكم على "الخطاب الأبوفاطيقي" / "الانفعالي بأنه صادر عن لغة لا منطقيّة" (illogique) بالمعنى التقليدي، فهو قد نهنأ إلى وجه "القرابة" بين هيدغر وبين أقصى ما بلغ إليه التفلسف في نطاق براديغم اللغة بالمعنى "التحليلي" على يدي فيغنشتاين، فيما يتعلق بمسألة مركزية في التأويل الكيانوي.

(145) Sallis 1970، ص 199. - أيضا: Aler 1972: 27.

(146) Richardson 1986: 26.

(147) Macann 1992 ج: 225.

(148) Greisch 1994: 187 وما بعدها.

(149) يقول هيدغر (1926 أ: 143، 145): "إن المقدور عليه ضمن الفهم من جهة ما هو [مقام] كيانوي ليس ماذا (Was) ما وإنما هو الوجود بوصفه فعل كيان (Existieren). إن في الفهم يكمن ضرب الوجود الذي من شأن الدازين بوصفه القدرة-على-الوجود (Sein-können). [. . .] إن الدازين هو في كل مرة ما يستطيع أن يكون وكيف يكون إمكانية. [ولكن] لم ينفذ الفهم دوما، عيب كل الأبعاد الماهوية للقابل للامتثال فيه، إلى الإمكانيات؟ من أجل أن الفهم يملك في نفسه البنية الكيانوية التي نسميها المشروع (Entwurf). إنه يشترع وجود الدازين صوب الماحن-أجله-يراد بقدر الأصالة التي يشترع بها] صوب المدلولية من حيث هي العالمية التي من شأن العالم الذي له في كل مرة. إن طابع المشروع الذي من

إقرار وجه الطرافة فيه أنه يمهد سبيلا إلى استخراج الوجه الذي يكون معه الفهم مقاما كيانويًا للهناء الذي يتخذ الدازين نمطا من الوجود في العالم أي نمطا من الانفتاح عليه. هذه السبيل هي التكشيف عن أن من طبيعة الانفتاح أنه "قدرة-على-الوجود" (Seinkönnen)(150)، تخترق كل منفحة إلى أقصى "إمكاناته". وليس الفهم سوى ترتيب وجود الهنا بوصفه "مشروعا" (Entwurf)(151) فيه يبذر الدازين إمكاناته الخاصة بوصفها تعينات كيانوية عيانية. إن البنية الكيانوية للدازين بوصفه فهما هي بنية المشروع. ولكن ليس المشروع بمعناه السائد أي بما هو مجرد "تخطيط" (Plan) وإنما بما هو ضرب من الوجود الذي اتخذ من ممكن-الوجود مقامه الكيانوي (152). وذلك لأن الفهم هو ضرب من "البصر" (die Sicht) بالإمكان بوصفه مشروعا، به يستطيع الدازين أن يتوقر تلقاء نفسه على "شفافية" (Durchsichtigkeit) هي البديل الحق عن المعنى التقليدي الذي تشير إليه عبارة "معرفة النفس" (Selbsterkenntnis) (1926، ص146). إن الجديد الذي أدخله هيدغر في حقل الانطولوجيا هو "بُعد الممكن" (153)، بما هو في قراره ممكن هرمينوطيقي سابق على كل سلوك نظري إزاء الموجود (154).

إن تأخير الكلام في مسألة "الفهم" إلى الفقرة 31 هو إذن إجراء "منهجي" فحسب، وذلك "أن البحث إلى حدّ هذا الموضوع قد اصطدم بعدُ بهذا الفهم الأصلي، من دون أن يجعله يدخل في الموضوع (Thema) صراحة" (1926: 143). إن "الدازين" يتحرك سلفا ضمن "الهنا" بما هو "السابق إلى الفهم" في كل مرة: إن "الفهم" هو سلفا نمط من "الانفتاح" على العالم بوصفه حقلًا من "المدلولية" (Bedeutsamkeit) (نفسه)، يؤدي دور رحم هرمينوطيقي أصلي لكل نظر في الموجود. هذا الرحم الهرمينوطيقي يسميه هيدغر باسم "المفهومية" (die Verständlichkeit)(155).

إن "المفهومية" هي مساهمة هيدغر الأول في تخريج مسألة "المعقولة" كما تبدت له من خلال الصيغة الهرمينوطيقية من المنعرج اللغوي للفلسفة المعاصرة. ولئن كان هيدغر لم يخصّص دراسة

شأن الفهم إنما يشكل الوجود في العالم بالنظر إلى انفتاح هنا بوصفه الهنا الذي من شأن القدرة-على-الوجود. إن المشروع هو الهيئة الكيانوية للميدان (Spielraum) الذي من شأن القدرة-على-الوجود العيانية.

(150) Richardson 1986: 27.

(151) نفسه: 28.

(152) يقول هيدغر (1926، ص145): "إن الفهم من جهة ما هو اشتراع (Entwerfen)، هو ضرب الوجود الذي من شأن الدازين، الذي فيه يكون إمكاناته بوصفها إمكانات."

(153) Taminiaux 1988: 13؛ Greisch 1994: 188.

(154) ينبت جون سالييس (Sallis) إلى وجه من الالتباس في تخريج هيدغر للدلالة الكيانوية لمقام "الفهم": فهو بسطه بطريقتين: 1. الفهم هو "اشتراع لوجود الدازين على / فوق / عند / حول (upon) إمكانات ماء، في معنى ترك الإمكانات تكون إمكانات للدازين"؛ 2. الفهم هو "اشتراع لـ (of) إمكانات" (a projecting of possibilities). الالتباس هو: هل أن الدازين "ذات" تتشئ إمكانات الفهم ومن ثم تتشئ العالم، أم هو "مشروع مقدوف به" في العالم؟ يبدو أن هيدغر يقصد الأمرين معا. - ر: Sallis 1970: 197-198.

(155) تثير لفظة Verständlichkeit في الترجمات الفرنسية والانجليزية التباسا مفيدا لنا هنا، من حيث أن المترجمين يقابلونه بعبارة intelligibility، intelligibilité، وذلك مطلق من جهتين: من جهة أن العبارة اللاتينية الأصلية Intelligibilis تعني "المعقول"؛ ومن جهة أن اللغة الفلسفية الألمانية تتوفر على مصطلح Intelligibilität حيث يعني "المعقولة"، وهي تستعمل للإشارة إلى "التطابق" (αυτο) بين التفكير والوجود لدى بارمنيدس أو إلى نمط وجود "المثال" بوصفه "معقولا" (νοητον) لدى أفلاطون، إلى "الصورة العقلية" (νοητον εἶδος) لدى أرسطو، وأخيرا تحت قلم كانت، حيث يقول "إني أسمي معقولا (intelligibel) الأمر الذي هو، في موضوع [من موضوعات] الحواس، ليس هو نفسه ظاهرة" (ط. لك. III، 366).

- إن وجه الصعوبة هو في التواضع ما بين راسب "المعقولة" الميتافيزيقي (براديفم الوجود والوعي) ومعنى "المفهومية" الهيدغري (براديفم اللغة) في لفظة intelligibilité أو intelligibility. عن التاريخ الميتافيزيقي لمصطلح

Intelligibilité ر: Beierwaltes 1976: 463-564.

موضوعاتية لمعنى "المفهومية" (156)، فإن كتاب الوجود والزمان لا يخلو من إشارات عديدة سواء لدالتها أو للمركب المفهومي والإشكالي الذي تنصرف خلاله. ونحن نحصي من هذه الإشارات ما يلي:

أ- منذ الفقرة 1 (1926: 4) نرى كيف أنّ هيدغر، في سياق امتحانه لمعنى "الوجود" من جهة كونه يُحكم عليه عادة بأنه تصوّر "مفهوم بنفسه" (selbstverständlich)، إنما يجعل من "فهم الوجود" (Seinsverständnis) أرضية منهجية أساسية للبحث، يؤدي فيها الزوج "مفهومية" / "لاحفهومية" (Verständlichkeit / Unverständlichkeit) وظيفية هادية حاسمة؛ ب- في الفقرة 17، وفي نطاق تكشيفه عن نمط وجود "العلامات" (Zeichen)، عن "الأدوية" (Zuhandenheit)، يعتبر هيدغر أنّ المطلب الأساسي من استعمال "العلامات" بما هي موجودات تحت-اليد هو "المفهومية" التي تحققها (1926: 81)؛ وهو مطلب يتكرّر أيضا في الفقرة 18 فيما يتعلق بدلالة "القرينة" التي تخصّص نمط وجود "الأدوات" بعامّة (1926: 86)؛ ج- في الفقرة 21، يقرّ هيدغر بأنّ "نقد انطولوجية العالم الديكارتيّة" لا تكتسب "مشروعيتها" إلا إذا أوضحت تحليلية الدازين "بناها الأساسية" وبخاصة إذا أعطي لمفهوم الوجود أفق المفهومية التي من شأنه (der Horizont seiner möglichen Verständlichkeit) (1926: 100). وهو تخصيص تزداد خطورته حين يُقرأ في ضوء "التعليق" الذي أثبتته هيدغر في نسخته الشخصية مقابل عبارة "Verständlichkeit": "كذا! أجل حيث 'المفهومية' على جهة الفهم بوصفه مشروعاً وهذا [الأخير] بوصفه زمانية اكستاتيقية" (1926: 100، تعليق أ)؛ وهو ما يعني عندنا أنّ "المفهومية" هي "سطح المحايثة" الذي يفترضه كتاب الوجود والزمان؛ د- في الفقرة 32، يعرف هيدغر "المعنى" (وهو مفهوم أساسي في المعقولة الهرمينوطيقية) قائلا: "إنّ المعنى هو ما فيه تحتفظ مفهومية شيء ما" (1926: 151)؛ ومن ثمّ هو يكشف، بأسلوب متعال، كيف أنّ وجهة السؤال عن معنى الوجود لا تتحقق إلا من أجل أنّه "يسأل عن ذات نفسه، من جهة ما هو يقع في قلب مفهومية الدازين (die Verständlichkeit des Daseins)" (1926: 152).

- إنّ طرفة هذا التخرّيج لمعنى "الفهم" لا تكمن فقط في كونه يخرج عن كل توضيح لمعنى الفهم في نطاق براديجم الوعي: أنّ الفهم ليس "جنسا من المعرفة" خاصا بذات متمثلة أو مدركة يمكن تمييزه عن "التفسير"، وأنّه ليس سلوكا نظريا مجردا وأنّه لا يفترض أيّ انفصال "موضوعي" عن الموجود الذي يُراد فهمه، - بل في كونه ينقل مركز التفلسف الحديث من أرض "فلسفة الكوجيطو" التي اشتغل فيها ديكارت وكانط وهوسرل، إلى أرض "الهرمينوطيقا" التي عرفها شلايرماخر من خلال "مهمة الفهم" وحدها وذلك بوصفها "فنّ الفهم" (157). - إنّ تأويل "الدازين بوصفه فهما" (das Da-sein als Verstehen) (158) هو مهمة هرمينوطيقية (159) تنطوي في نفسها على "أفق معقولة" (un horizon d'incelligibilité) (160) غير مسبوق، ينقل الفلسفة المعاصرة من موضعها الديكارتي، القائم على ثنائية "الحس" (Anschauung) و"التفكير" (161) (Denken) (1926: 147)، والذي ما يزال يعمل إلى حدّ هوسرل، إلى ميدان آخر "غير ديكارتي"، أشار إليه شلاميرماخر مجرد الإشارة معترفا بأنّه ما يزال في باب المنشود (162)، وبلغ مع غادمير نضجه "الايستيمولوجي" الذي فرض "الهرمينوطيقا" بوصفها أسلوبا فلسفيا يزعم "الكونية" (163)، وأصبح اليوم مع بول ريكور محاورا عنيدا للتقليد الاتلوسكسوني الراهن.

(156) Keller 1999، ص 179.

(157) Schleiermacher 1833/1805: 49 و 99.

(158) عنوان الفقرة 31 من الوجود والزمان.

(159) Taminiaux 1988: 14.

(160) عن عبارة "أفق المعقولة" (l'horizon d'intelligibilité) را: Taminiaux 1989: 168.

(161) علينا أن نلاحظ الغياب اللافت للنظر لمفهوم "التفكير" في إشكالية هيدغر الأول، حيث أنّ معنى التفكير قد ظهر

"مشقّا" من المعنى الكيانوي لـ "فهم" الذي يملك هنا أوليّة حاسمة. را: Schürmann 1982: 273، هامش 1.

(162) را: Schleiermacher 1833/1805: 99-101.

(163) Gadamer 1965: 330-347.

ومن قبل أن الفهم ينطوي في نفسه على إمكانية "التفسير"، إذ أن "تشكيل الفهم هو ما نسميه التفسير" (نفسه، ص148)، ومن أجل أن الكلام كامن بعد "في أس" (zugrunde) التفسير والتلفظ (نفسه)، فإن هيدغر قد وجد حاجة أصيلة في اعتبار "الكلام" (Rede) (164) تعينا كيانويًا أصليًا بمعية الوجدان والفهم. فبأي معنى يكون الكلام تعينا كيانويًا للهنا؟ - إن دور الكلام هو إعطاء "المفهومية" (Verständlichkeit) للوجودي، أي للهنا، "تمفصله" (Artikulation) الخاص (165). وإن طرفة ذلك هو الكشف عن أن الكلام ليس مجرد تلفظ للغة كجملة من الأدوات للاستعمال، وإنما هو مقام كيانوي مقوم للوجودي-العالم من حيث هو وجود مقذوف به، يعتمل مقذوفيته بوصفها وجه انفتاحه على الموجود الذي في العالم. إن الكلام "مشكل-سلفا" (vorgebildet) بواسطة التقوم الكيانوي للذازين بما هو "هنا" (نفسه، ص162). من أجل ذلك لابد لكل كلام من أن يخرج، نعني أي يكون من قبيل "المعبر-عنه" (das Ausgesprochene) أي معبرًا للخروج إلى الهنا المنفتح (نفسه) (166). ربًا تخريج هو أمارة على كيف "يتأسس البحث الفينومينولوجي" على "الهرمينوطيقا" (167).

وكما رأينا فيما يتعلق بالفهم (1926: 143)، كذلك أمر "الكلام": إن التأخير (168) في تناوله هو موقف "منهجي"، وذلك أن الظواهر السابقة هي توجد سلفا على نحو "الغوي"، مادام هيدغر يفترض صراحة أن "منطق" الـ *λογος* متجذر في التحليلية الكيانوية للذازين (1926: 160) (169). - إننا هنا تحديدًا نحن نعثر على البنية النموذجية للمعقولة لدى هيدغر الأول:

" إن الكلام إنما هو، من ناحية كيانوية، في أصلية مشتركة مع الوجدان والفهم. كذلك فإن المفهومية هي بعد مفصلة دوما قبل التفسير المتملك [لها]. إن الكلام هو تمفصل المفهومية (Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit). [..] وإذا كان الكلام، تمفصل مفهومية الهنا (Verständlichkeit des Da) [مقامًا] كيانويًا للانفتاح، ولكن هذا [الانفتاح] مقوم ابتداءً بواسطة الوجودي-العالم، فإنه ينبغي أيضًا على الكلام أن يكون له نمط وجود عالمي على نحو مخصوص. إن هذه المفهومية الوجدانية (befindliche Verständlichkeit) التي من شأن الوجودي-العالم إنما تعبر عن نفسها بوصفها كلامًا. وتأتي جملة الدلالة التي من شأن المفهومية إلى [حيز] الألفاظ. [..] إن الكلام هو التفصيل "الدال" الذي من شأن مفهومية الوجودي-العالم [..]" (1926: 161)

إن الكلام لم يعد مجرد نشاط من نشاطات الذات، لكنه ليس مجرد جملة من "الأدوات" (170)، بل هو لدى تمفصل أصلي للفهم. إنه شرط إمكان كل دلالة، ومن ثم هو نمط تمفصل "المفهومية" التي

(164) Richardson 1986: 36; Taminaux 1988: 14.

(165) عن هذه المسألة را: Sallis 1970: 195-197.

(166) يقول (1926: 162): "إن المعبر-عنه إنما هو بالضبط الوجودي-الخارج، نعني طريقة الوجدان (المزاج) في كل مرة، التي يبين عنها أنها تمس جملة الانفتاح الذي من شأن الوجودي." "

(167) von Hermann 1990: 316.

(168) Aler 1972: 24.

(169) Greisch 1987: 54.

(170) را: Keller 1999: 136-137. - إن هذا الباحث يساعدنا على أن نحسم هنا صعوبة تطبيق براديجم اللغة على الفهم الكيانوي للكلام وللغة. فهو يريد على الذين يفترضون أن " مصدر المستوى الأكثر أصلية للمعقولة (the source of the most primordial level of intelligibility) " لدى هيدغر هو "اللغة" (ص136). وذلك أن الخطر هنا هو الخلط بين النصور "الأداتي" (instrumental) والنصور "التقومي" (constitutive) أو الكيانوي للغة، والحال أن "هيدغر لا يفكر في اللغة بادئ الأمر بوصفه أداة" (ص137)، وذلك أنه يؤكد على أن " الاستعمال الأداتي للغة إنما يفترض سلفا فهم سابق للموجودات" (ص136)، بل إن هيدغر "يحيل على اللغة بوصفها تملك طابع الدازين" (ص137).

يبني عليها الدازين نمط الھُنا الذي يخصه (171). - وإنه هنا تحديداً يبني هيدغر نموذج "المعقولة" الذي يرتضيه مقصداً لفسافة: إن شينا مثل "المعقولة" أو "المنطق" أو "العقلانية" لا يمكن أن يظهر للدازين إلا في "أفق المفهومية الممكنة له" (Horizont seiner möglichen Verständlichkeit) (1926: 100)، وذلك أن "مفهومية الدازين" (نفسه: 152) تلك هي "مفهومية الھُنا" أو "مفهومية الوجودي-العالم" (نفسه: 161) المتهيكلت سلفاً بواسطة ظاهرة "الكلام". إن "الكلام" (die Rede) هو "الأس الكيانوي-الانطولوجي للغة" (Sprache) (1926: 160) (172). وهكذا فما يبينه "المنطقي" بوصفه "اللغة المثالية" للتعبير عن "القضايا ذات المعنى" ويدافع عنه بوصفه نموذجاً للمعقولة، هو في عيانيته ظاهرة "مشتقة" و"متأخرة" عن سلوك سابق إزاء اللغة هو الكلام بما هو مقام "كيانوي" أي يحتمل حقلاً من "المدلولية" الذي عين سلفاً توجهها ما في الفهم (173).

ضمن هذا النقاش حول نموذج المعقولة، إنما علينا أن نقرأ الفقرة 34 من الوجود والزمان حيث يعين هيدغر الأول خطته في معالجة مسألة "المنعرج اللغوي" للفلسفة المعاصرة. إن الأمر قد تعلق بمعاودة كيانوية للإمكان الإنشائي الذي أثاره ديكارت في الفقرة 6 من التأمل الثاني، حيث أعرض عن تعريف "نفسه" بواسطة العبارة اللاتينية "animal rationale" - "الإنسان العاقل" (174). لكن حيث أعرض ديكارت عن أسلوب السكولانيين في "الخصومة حول الألفاظ" (querelle des mots)، من أجل أن يبني أطروحة "cogito ergo sum" على أساس فكرة "اليقين" (certitude)، - عمد هيدغر إلى تنشيط التعريف اليوناني للإنسان بوصفه εχον λογον ζῶον - "الحيوان القادر على الكلام"، والذي لم تكن العبارة اللاتينية "animal rationale" غير ترجمة حاجبة عن المعنى الأصلي الذي عيّنه اليونان (1926: 165). وهو إجراء علينا قراءته بوصفه آية على انتقال طريف من فهم ماهية الإنسان ضمن براديجم الوعي - بوصفه "كوجيطو" - إلى تخريج لتلك الماهية في ضوء براديجم اللغة - بوصفه ليس فقط "الموجود الذي يتكلم" (als Seiendes, das redet) أو بوصفه "وجوداً في متكلماً" (als redendes In-Sein) (1926: 165)، بل أيضاً وعلى نحو لا يقل أصالة، بوصفه يصرف "إمكانية ماهوية أخرى للكلام، [هي] السكوت (das Schweigen)" (1926: 164).

إنه في ضوء ذلك أتى هيدغر إلى إعادة تخريج "الاعتبار الفلسفي للـ λογος" ومن ثمة لماهية "المنطق" (Logik) في ضوء هذا التخريج الكيانوي (175) لبراديجم اللغة المعاصر بواسطة مسألة "الكلام" (1926: 165) (176). وإن ذلك هو القرار المنهجي الذي تأسس عليه التقليد "الهرمينوطيقي" كما يجد عبارته النموذجية في كتاب غادمير الحقيقة والمنهج (1960).

2. 2- ضروب الوجود اليومي للھنا:

أو الصيغ "اليومية" للمفهومية (القييل والقال، حبّ الاطلاع، الريبة، الانحطاط)

- (171) Aler 1972، ص 27.
 (172) عن الفرق بين "الكلام" و"اللغة" لدى هيدغر الأول را: Keller 1999: 135؛ Aler 1972: 27، 30-31؛ Richardson 1986: 37.
 (173) را: Aler 1972: 37، هامش 43.
 (174) را: ديكارت، التأمل الثاني، الفقرة 6.
 (175) ورغم ذلك علينا أن نبصر هنا أنّ هيدغر لا يختلف عن هوسرل في الإقرار بأنّ "الأساس الأخير للمنطق يحيل على الطابع الانطولوجي للذات نفسها"، ومن ثمّ أن "إيضاح المنطق يحتاج إلى فينومينولوجيا في الذات"، را: Kontos 1994: 78-80.
 (176) وإذ يجب علينا أن نقرأ بأنّ "اللغة" (Sprache) لا تظهر في الوجود والزمان إلا في سياق البحث في الدور الكيانوي لك "كلام" (Rede)، فإن علينا أن نذكر أنّ هيدغر الثاني سوف يرسى مسألة المنعرج نفسها على تخريج "مابعد-ميتافيزيقي" للغة، لن يحتاج عندئذ إلى دور الكلام. را: Sallis 1970: 192-193.

بعد أن كشف هيدغر عن ضروب "التقوم الكيانويّ للهُنا" كما تبرز إذا تتفحصت من جهة الوجود الأصليّ للدّازين أي في ضوء نمك الكيان الذي يخصّه، نراه ينتقل، التّراما هر مينوطيقياً صريحاً بطبيعة التحليل التمهيدّي للقسم الأوّل من الوجود والزمان من حيث يأخذ الدّازين في وجوده اليوميّ الذي هو عليه في كل مرة (1926أ، ص166-167)، - إلى استبصار ضروب الوجود في كما تظهر ضمن "الوجود اليوميّ للهُنا وانحطاط الدّازين". إن الغرض هو معادوة عين التحليلات السابقة ولكن كما يحتملها نمط اليوميّة.

ونحن نلاحظ أنّ هيدغر قد أحصى ههنا من إنمات الوجود اليوميّ للهُنا ثلاثة هي على التوالي "القبيل والقال" (das Gerede) (§35) و"حبّ-الإطلاع" (die Neugier) (§36) و"الريبة" (die Zweideutigkeit) (§37)، ثمّ انتهى إلى الكشف عن القاسم المشترك بينها، أي مقام "الانحطاط" (das Verfallen) (§38). ومن الممكن الاجتهاد (177) (1926أ، ص167) (178) باتّجاه أخذ هذه الإنمات اليوميّة للهُنا بوصفها صيغاً غير أصيلة للمقامات الكيانويّة الأصليّة التي كُشف عنها في الخطوة السابقة بحيث إنّ "الكلام" (Rede) في الوجود اليوميّ هو "القبيل والقال" (Gerede)، و"الفهم" اليوميّ هو "حبّ-الإطلاع"، و"الوجدان" اليوميّ هو "الريبة". ثمّ يخلص هيدغر إلى الكشف عمّا يعتبره جنس الوجود الجامع لهذه الضروب اليوميّة الثلاثة، وهو ما يسمّيه "الانحطاط" (das Verfallen). لنبدأ بالنمط اليوميّ الأوّل أي "القبيل والقال".

أ. القبيل والقال (das Gerede)

إنّ هيدغر يتبنّا لتوّ إلى أنّ عبارة "القبيل والقال" (179) غير مستعملة في "دلالة محقّرة" وإنما تشير إلى "ظاهرة موجبة" بها يتقوم وجود الدّازين (1926أ، ص167) وفيها يكشف البحث الفينومينولوجي عن خصوبته المنهجية (180). ولكن ما هي هذه الظاهرة؟ - إنها تتمثل في نزعة الدّازين اليوميّ إلى استبدال الموجود بـ"ما يُقال" عنه، ولكن مع الحرص على فهم ما يُقال كما يفهمه أي دازين آخر الفهم "نفسه" (dasselbe) وفي السياق نفسه. هذا السياق هو ما يسمّيه هيدغر "الوسطيّة" (Durchschnittlichkeit) أي الوجود في-الوسط أو على نحو متوسّط. ويفترض هيدغر أنّ القبيل والقال لا يأخذ شكل "المقول" (das Geredete) فقط بل أيضاً شكل "المكتوب" (das Geschreibe) فيتعدّى بذلك من المسموع كما من المقروء (1926أ، ص168). أمّا خطر القبيل والقال على الوجود الأصليّ للدّازين فيتجلّى في كونه ليس فقط يتخذ "طابع النفوذ" (autoritativen Charakter) و"الهيمنة" (die Herrschaft) و"العموميّة" (die Öffentlichkeit) بل هو "يلتصق" انفتاح الوجود-في-العالم و"يحجب" الموجود الذي فيه (نفسه، ص168-169)، فينتهي إلى جعل فهم الدّازين فهماً "منبثاً" (entwurzelt) و"مقطوعاً" (abgeschnitten) عن الضرب الأصليّ والأصيل للوجود-في-العالم (نفسه، ص170).

ب. حبّ-الإطلاع (die Neugier)

في الفقرة 36 يفرغ هيدغر إلى تعيين يوميّ آخر هو "حبّ-الإطلاع" (die Neugier) (181). وأهميّة "حبّ-الإطلاع" هو كونه يشكل الصيغة اليوميّة لتعيين كيانويّ أصيل هو "الفهم". وذلك يعني أنّ حبّ-الإطلاع يقوم هو بدوره على ضرب مخصوص من "البصر" (Sicht) بالإمكان الذي بحوزة

(177) هو اجتهاد قام به غرايش (1994، ص216، 224) بالاستناد إلى تساؤل كان هيدغر قد أرسله في آخر الفقرة 34 هكذا: "هل يختصّ هذا [الهُمّ] [das Man] بوجدان مخصوص، وفهم كلام وتفسير خاص؟" (1926أ، ص167).

(178) Greisch 1994، ص216، 220، 223.

(179) Richardson 1986: 41.

(180) Gelven 1970: 115.

(181) Richardson 1986: 42-43.

الدّازين. من أجل ذلك يكشف هيدغر عن تأويل طريف لمعنى حبّ-الإطلاع بالكشف عن معنى "الإبصار" الذي يتأسس عليه (182). وعلى الحقيقة فإنّ وجه الطرافة هو أنّه يتأول حبّ-الإطلاع بما هو تعيّن يوميّ لوجود الدّازين في ضوء قرار هرمينوطيقيّ يعود إلى الإغريق، ألا وهو فهم العلم بالموجود بوصفه إدراكا، وذلك يعني اعتبار الإدراك الذي هو ضرب من الوجود الخاص بالدّازين منطلقا لفهم وجود الموجود.

إنّ حبّ-الإطلاع هو هذا التأويل للعلم بالموجود بوصفه إبصارا، وقد أخذ صيغة تعيّن يوميّ وسطيّ يجد في الانشغال اليوميّ هيئته. فكيف يعمل حبّ-الإطلاع وما هي خصائصه؟ - يقوم حبّ-الإطلاع على انشغال ينزع إلى "الاستقصاء" (das Ent-fernen) أي استشراف إمكانيات جديدة يحرص على بلوغها عازفا عن الموجود تحت-اليد. إنّه لا يرى إلى العالم إلا بوصفه "منظرا" (Aussehen) أي أنّه ينظر للنظر فحسب وذلك أنّ دافعه هو محض حبّ للجديد. من أجل ذلك فإنّ اللحظات المكوّنة لحبّ-الإطلاع هي على التوالي "عدم-الاستقرار" (Unverweilen) و "التشتت" (Zerstreuung) (183) و "الترحال" (Aufenthaltslosigkeit): فحبّ-الإطلاع "غير مستقرّ" لأنّ الجديد يقع دوما خارج العالم المحيط الذي يسكنه، وهو "متشتت" لأنّه يركض أبدا خلف إمكانيات جديدة لا تأتي فينتهي إلى أن يكون "مترحلا" يطلب المستقرّ بكلّ أرض فلا يجد لنفسه مستقرا (184) (نفسه، ص172-173). على أنّ هيدغر يبنّينا إلى أنّ حبّ-الإطلاع ليس له من "الاندهاش" (θαυμαζειν) الإغريقيّ من نصيب: فالاندهاش "تخصّص مستعجب في الموجود" من أجل فهمه في حين أنّ حبّ-الإطلاع لا يستقرّ عند موجود ولا تهّمه معرفته بل "أن يكون قد عرف" فحسب (نفسه، ص172) (185). إنّ الدّازين اليومي هو لذلك، على حبّه للاطلاع، قد يخفي "اللامبالاة" حادة (186).

ج. الرّيبة (die Zweideutigkeit)

بعد حبّ-الإطلاع يكشف هيدغر عن تعيّن يوميّ آخر يسمّيه "الريبة" (die Zweideutigkeit). فما هي منزلته وماهي مقوماته؟ - أمّا منزلته فهي حسب اجتهاد غرايش (1994)، ص224) بمثابة صيغة يومية غير أصيلة عن تعيّن كيانويّ أصيل هو "الوجدان"؛ ولكن ممّا تنجم الريبة؟ - إنّ الريبة تبدأ في الاعتمال في سياق يصبح فيه غير ممكن الفصل بين "فهم أصيل" وفهم غير أصيل لإمكانيات الدّازين (1926، ص173). فالريبة طلب للإمكان ولكن قدر حاجة القليل والقال وحبّ-الإطلاع له (نفسه، ص174). من أجل ذلك تبرز الريبة بوصفها استشعارا أو ترصدًا للإمكانيات الجديدة ولكن من أجل إفراغها من جدتها وخنقها في المهد (187). إنّ الريبة لا تحبّ "الأمر المُجزّ" (realisierte Sache) (نفسه، ص173-174) وإنما استشعاره وترصده فحسب؛ من أجل ذلك فزمان

(182) من الجدير بنا أن ننبّه إلى أنّ اللغة الألمانية لم تساعد هيدغر هنا في تخريج مقصوده، فلغة Neugier لا تتلّ كما يظهر على الإبصار. ولذلك هو قد استند في الحقيقة إلى اللغة اليونانية في تحقيق هذا الاقتران المفترض بين "حبّ-الإطلاع" و "الإبصار" متولا علاقة بينهما بأنّها هي عينها العلاقة بين معنى العلم ومعنى εἰδέναι كما في الجملة الأولى من مقالة الألف الكبرى من مابعد الطبيعة (الألف الكبرى 1، 1980 | 21) أو معنى νοεῖν كما في كلم بارمنيدس (1926، ص171). والمتصفح للغة العربية يجد أنّها تمنحنا إمكانيّة عزيزة لتأول مقصود هيدغر: فالإطلاع مشتقّ فعل "اطلع" الذي يعني معنى لنظر والإبصار: فيقل اطلع لنجرّ نظر إليه حين طلع؛ ومنه أيضا تطلع أي نظر إلى طلعت، واستطلع طلب طلوعه، ولطلعة لرؤية. را: لسان العرب المحيط، مصدر منكر مادة طلع.

(183) Derrida 1983 : 586-588.

(184) تضمينا لقول أبي العتاهية: " طلبت المستقرّ بكلّ أرض *** فلم أجد لي بارض مستقرا". الديوان.

(185) Greisch 1994 : 222.

(186) Gelven 1970 : 116.

(187) يقول هيدغر (1926، ص173): " إنّ كلّ امرئ إنما يكون بعدد استشعر وترصد ما يستشعره ويترصده الآخرون أيضا. هذا الكون بالمرصاد، وعلى الحقيقة بالسماع - فمن "كان بالمرصاد" لأمر ما ومن طريقة أصيلة لا يتكلم عنه - إنما هو للطريقة الأكثر إرباكا، التي فيها تمنح الريبة للدّازين إمكانيات ولكن أيضا لكي نخنقها في المهد. "

الريية سريع ولا يتمهل أمام أي حدث، وذلك أن الجمهور لا ينتظر نضج الأثر، إذ أن كل أثر ناضج سوف يظهر عنده في مظهر حدث متأخر عن آخر المستجدات؛ وإن خطر الريية هو تقديم استشرافات القيل والقال واستشعارات حب-الاطلاع بوصفها "الحدوث الأصلي" (das eigentliche Geschehen) الذي من شأن الدازين، والحال أن الريية هي ضرب الوجود اليومي الذي "يسهو" (versieht) فيه الدازين عن الإمكانيات الأصلية لوجوده (نفسه، 174).

د. الانحطاط (das Verfallen)

هنا يبلغ هيدغر إلى البحث في ما يعتبره ضرب الوجود الذي يشد "مركب-الوجود" اليومي الذي تؤوله ظواهر القيل والقال وحب-الاطلاع والريية - ضرب الوجود هذا هو ما يسميه "الانحطاط" (das Verfallen) (188). فما هو الانحطاط وما هي مقوماته؟ (189) - لا ينطوي الانحطاط على أي "تقييم سالب" فهو أولاً يشير إلى "انهماك" (Aufgehen) شديد للدازين في العالم الذي يشغله انهماكاً يبلغ حد "ضائع-الوجود في عمومية الهم" (1926، ص 175). أما المعنى الكيانوي لهذا النحو من الانهماك والضياح في العالم اليومي فهو ليس شيئاً آخر سوى ما أشار إليه هيدغر من قبل بلفظة "اللاأصالة" (Uneigentlichkeit). إن لأصالة الدازين تعني "أن-لايكون-ذاته" (Nicht-es-selbst-sein)، مع أخذ معنى "لا" السلب مأخذاً موجباً، فالأصالة هنا "إمكان موجب للوجود" (نفسه، ص 176). ووجه الإيجاب هو أن هذا "اللاوجود" (Nicht-sein) لا يعني الانسحاب من العالم وإنما فقدان الضرب الأصلي من وجوده (190)، ذلك الذي لا يوقره غير "الفهم الأصلي الواجد نفسه" (نفسه، ص 177) (191).

من أجل ذلك ينبه (192) هيدغر ضمناً (193) إلى أن الانحطاط ليس "سقطه" (Fall) بالمعنى اللاهوتي (194) من "حالة أصلية" (Urstand) إلى حالة زانفة (195)، وإنما هو "تعيين كيانوي للدازين" (1926، ص 176). رب تعيين يتقوم من أحوال يومية بعينها هي القيل والقال (196) الذي يخلق "بلا قرار" (bodenlos) وحب-الاطلاع الذي يبحث عن مستقر في لامكان والريية التي تجهد إلى خنق الوجود في العالم في ما لا جذر له (نفسه، ص 177).

ولكن ما هي المقومات التي تشد ظاهرة الانحطاط فتجعلها متصلة في ماهية الدازين؟ - يحصي هيدغر أربعة (197) مقومات هي تواليا "الإغواء" (Versuchung) و"التسكين" (Beruhigung)

(188) - يقول هيدغر (1926، ص 175) : " القيل والقال وحب-الاطلاع والريية إنما تحدد طابع الطرق التي ضمنها يكون الدازين يومياً "الهنا" الذي له، الانفتاح الذي من شأن الوجود في-العالم. هذه الطوابع ليست، من حيث هي تعيينات كيانية، قائمة أمام الدازين، إنما تشكل كذلك وجوده. إنه فيها وفي المركب الذي من جنس وجودها ينكشف ضرب أساسي من وجود اليومية، هو ما نسميه انحطاط (das Verfallen) الدازين. "

(189) عين "البنية الكيانوية للانحطاط" : 1992 Macann هـ: 217 وما بعدها؛ Richardson 1986 : 38؛

Taminiaux 1988 : 15 ؛ Brisart 1988 : 39.

(190) علينا أن نقرأ ذلك بوصفه تجذير الموضوع ذات أصول "رومانسية"، قا: Pöggeler 1993 : 232.

(191) Gelven 1970 : 117.

(192) تنبيهها على التنبيه ينبه دريدا إلى أن المهم ليس نوايا هيدغر بل ما تقوله اللغة، ولذلك فإن "المنبت اللاهوتي" أو

"الإيتيقي" يظل راسباً في معنى die Verfallenheit. را: Bernasconi 1978 : 172.

(193) ونحن نذكر أن هيدغر قد تعرض من قبل (1925، ص 391) إلى هذا التنبيه صراحة.

(194) Gelven 1970 : 118.

(195) Greisch 1994، ص 225-226. انظر أيضاً: Caputo 1975 : 149، 158، حيث يرد معنى "السقوط" إلى مرجع صوفي (السيد إيكهارت (Eckhart).

(196) عن دور اللغة هنا را: Macann 1992 هـ: 217.

(197) نلاحظ أن غرايش Greisch (1994، ص 226) لم يثبت من هذه المقومات سوى ثلاثة فهو قد سكت عن "الانزلاق"؛ وأغلب الظن

أنه فعل ذلك لسوء بما فعله هيدغر نفسه في الفقرة 29 من درس صيف 1925 مقدمات لتاريخ مفهوم الزمان (1925، ص 389) حيث

و"الاغتراب" (Entfremdung) و"الانزلاق" (das Verfängnis) (1926، ص178، 180). -
 إنَّ الدَّازينَ إنما يعطي نفسه بنفسه إمكانية الانحطاط أي إمكانية فقدان ذاته في "الهُمِّ" (198) العموميّ
 اليوميّ، فهو بذلك "يهيئ" (bereitet) لنفسه في كل مرة "إغواءً دائماً بالانحطاط. إنَّ الوجودي-العالم
 إنما هو في حدِّ نفسه إغوائيٌّ" (نفسه، ص177). فإذا استبذَّ الإغواء كرسَّ انحطاط الدَّازينَ وجعله يأخذ
 في الاطمئنان بأنَّه على علم بكلِّ شيء. وذلك أنَّ "الوجودي-العالم المنحط من جهة ما هو مغور نفسه
 بنفسه هو في نفس الآن مسكنٌ" (نفسه). الإغواء والتسكين ليسا مع ذلك مدعاةً للثبات بل هما على
 العكس من ذلك يدفعان بالدَّازينَ إلى مزيد من الانحطاط: إنهما مدخل حادٌّ لضرب عميق من
 "الاغتراب" التام عن الذات. "إنَّ الوجودي-العالم المنحط من جهة ما هو مغور ومسكنٌ إنما هو
 مغرَّبٌ" (نفسه، ص178). بيد أنَّ هذا الاغتراب لا يعني طرد الدَّازينَ خارج نفسه لملاقاة الموجودات
 الأخرى وإنما هو يدفعه بحدَّة داخل نفسه أي داخل الوجودي غير الأصيل الذي يشدُّ بعده اليوميّ فإذا
 هو "ينزلق داخل نفسه" (نفسه) لا يجد بما يتمسك من الإمكان الأصيل.

ذكر المقومات الثلاثة الأولى بوصفها "طوبيع ظواهرية لحركية الانحطاط" (نفسه) لكنه لم يتعرض للمقوم الرابع أي "الانزلاق" إلا في
 صيغة فعل (verfängt sich). على أنَّ سكوت غريش Greisch غير مبرر إذ أنَّ هيدغر لنن ذكر المقوم الرابع تذكراً وصفيّاً وليس
 لصطاحياً فهو قد ذكره بوصفه لنتيجة الأخيرة للمقومات الثلاثة الأولى. يقول هيدغر 1925، ص389: "إنَّ لطوبيع لظواهرية لحركية
 الانحطاط، [العصر] الإغوائي والتسكين والاعتراب تبين: أنَّ الدَّازينَ المسلم نفسه للعالم طبقاً لماهيته إنما ينزلق في تشغاله الخاص
 [نفسه]."

3. 2- العناية بما هي وجود الدازين:

نحن نبليغ الآن إلى الفصل الأخير من "التحليل التمهيدي للدازين" أي من القسم الأول من كتاب الوجود والزمان. ومنزلة هذا الفصل جد خطيرة: فهو ليس فقط بمثابة حصر جامع لجملة المكاسب الهرمينوطيقية التي حُصِّلت على مدى الفصول السابقة، بل هو بخاصة التهيئة الأخيرة لإمكانية كشف الستار عن المعنى الانطولوجي الأخص للدازين، أي معنى "الزمانية" وهو ما سيكون غرض القسم الثاني من هذا الكتاب. ونحن يهمننا أن نحدد بأي وجه أفلح هيدغر في هذا الموضوع في تهيئة المجال أمام طرح مسألة الزمانية.

رب تهيئة تبدو لنا قد تدرجت درجات يحسن بنا أن نوضحها في السياق الذي يخصصها؛ فقد بدأ هيدغر بالسؤال عن كيف يمكن استبصار الوجود في-العالم من جهة "الجمالية الأصلية لجملة-بني الدازين" (§ 39)، ثم افترض أن ما منه يمكن الظفر بهذا استبصار هو ظاهرة "القلق" (die Angst) بوصفه "الوجدان الأساسي" للدازين (§ 40)، فإذا أصاب هذا الموضوع كشف عن المقام الكيانوي الذي ظل يوجه كل المقامات الكيانوية السابقة، والذي لم يكن القلق غير هيئته قبل الأخيرة، ونعني مقام "العناية" (die Sorge) وذلك بوصفه "وجود الدازين" بما هو كذلك (§ 41). رب كشف وجد هيدغر نفسه أنه يبقى "متنأ" (fernab) عما في متناول الذهن العامي، "غريباً" (befremdet) عن معارفه الأنطوية، دون الحديث عن "وحشيته" (Gewaltsamkeit) (1926، ص 182-183)، فحاول أن يقلل من تنائيه وغرابته ووحشيته بأن عمد إلى إضافة فقرة (الفقرة 42)، هي لنن كانت "عجيبة" (199) فهي لا تخلو من "أهمية هرمينوطيقية" (200)، حيث قدم "حكاية" (Fabel) (201) قديمة - عبرتها أن الإنسان (homo) لم يُصنع من "تراب" (humus) ولا من "روح" (Geist) وإنما من "العناية" (cura) - على أنه "شهادة قبل-انطولوجية" (ein vorontologisches Zeugnis) لم تلوثها بعد المقاصد النظرية التي طبعت من بعدُ تصورنا للانسان (1926، ص 197).

- أما ما عرضه هيدغر فيما تبقى من هذا الفصل (§§ 43-44)، فهو ليس من جنس التحليل الكيانوي للدازين، وإنما هو ضرب من معاودة البحث من زاوية غير زاوية السؤال عن وجود الدازين؛ وإن غرض هيدغر هنا هو أن يبين بأي وجه "ينبغي" لتحليلية الدازين "أن تهتئ" للإشكالية الانطولوجية الأساسية أي "السؤال عن معنى الوجود بعامة" (1926، ص 183). فقد حاول هيدغر أن يجري نحواً من الامتحان للتحليل الكيانوي للدازين، وذلك بحثاً عن "وعي بالمشكل أكثر نفاذاً" (1926، ص 200) (202)، في ضوء اثنتين من المسائل الانطولوجية التقليدية الحاسمة، هما أولاً مسألة تصور الوجود بوصفه "قيومة" أي باصطلاح الانطولوجيا التقليدية بوصفه "واقعا" أو "عالماً" أو "وجوداً بالفعل" (§ 43)؛ وثانياً مسألة تصور "الحقيقة" بوصفها "مطابقة" (§ 44).

ومن أجل أن غرضنا هنا هو التعرف الصارم إلى تكوّن البنى الكيانوية للهرمينوطيقا لدى هيدغر، فإننا لن نستبصر من مسائل هذا الفصل السادس من القسم الأول من الوجود والزمان إلا ما يخدم ذلك الغرض بعينه. وذلك يعني بخاصة الخطوات التي تدرج بها هيدغر في استكشاف معنى وجود الدازين بوصفه عناية. وهذه الخطوات هي: أ- السؤال عن "جمالية" الدازين؛ وب- إيضاح ظاهرة

133 : 1970 Gelven (199)

241 : 1994 Greisch (200)

(201) هي الحكاية رقم 220 من مجموع حكايات هيغينوس Hyginus. راجع المعطيات التي ذكرها هيدغر 1926، ص 197 الهامش 1. - عن منزلة هذه الحكاية في التحليل الكيانوي را: Aler 1972: 22-23.

243 : 1994 Greisch (202)

"القلق" بوصفها "الوجدان الأساسي" لوجود الدازين؛ وج- الخلوص إلى بيان المقام الكيانوي الأخير
لمعنى وجود الدازين بوصفه "عناية".

أ - السؤال عن جُمليّة الدازين:

إنّ هيدغر يقوم هنا بما يشبه وقفة تأمل فيما تحقق من مسيرة التحليل الكيانوي لضرب الوجود الخاص بالدازين؛ فقد تبين أنّ هذا الوجود ظاهرة معقدة حمّالة أوجه، بذل هيدغر جهدا شديدا في تفصيلها وتبيناتها؛ وهو ما أفضى إلى تقسيم مطلوبه إلى مهامّ منفصلة، تعلقّت أولاً بمعنى عالميّة العالم، ثمّ بعرضين لضروب الوجود في أحدهما يوميّ غير أصيل والآخر كيانويّ أصيل. من أجل ذلك يفترض هيدغر أنّه قد أنّ الأوان لجمع كلمة التحليل الكيانويّ للدازين عند مصدر واحد منه تستمدّ إمكانها، فليس يؤكد أصالة الدازين مثل وحدة ضروب وجوده وعدم شتاته. ومن المفيد أن نشير إلى أنّ بين الفقرة 39 وبين الفقرة 28 صلة منهجيّة دقيقة: إنّ هيدغر إنّما حاول في الموضوعين تأكيد أمر يفترض أنّ الانطولوجيا التقليديّة قد غفلت عنه غفلة مطبقة، وهو ما يشير إليه بعبارة "ظاهرة وحدة-الأصل" (das Phänomen der Gleichursprünglichkeit) (1926: 131) التي تطبع اللحظات الموقّمة للدازين (203). ولكن إذا كانت الفقرة 28 قد تعلقّت بإيضاح "مهمّة تحليل موضوعاتيّ للوجود في" (نفسه، ص130)، ومن ثمة قد انصرفت إلى تفصيل بنى الدازين، فإنّ مقصد الفقرة 39 هو النهوض بتبيين دقيق لظاهرة وحدة-الأصل التي تجمع بين بنى الدازين في جملتها.

فمن البين أنّنا صرنا أمام " كثرة ظواهرية" تهدّد صراحة ببارباك "النظرة الفينومينولوجيّة الموحدّة" (1926، ص180) لها. في هذا السياق أتى هيدغر إلى عرض الفقرة 39 بوصفها تنهض بـ"السؤال عن الجمليّة الأصليّة التي من شأن الجملة-البنويّة للدازين" (نفسه). ولا يُراد بهذا سؤال عرض جملة بنى الدازين بنية بنية، فذلك معاندة، بل البحث عن المقام الذي منه تستمدّ جُمليّتها. إنّ السؤال الهادي ههنا هو: "كيف ينبغي كيانويّاً وانطولوجيّاً أن تُعيّن الجمليّة التي من شأن الجملة-البنويّة للدازين؟" (1926: 181).

يفترض هيدغر أنّ بيت القصيد هنا هو الوحدة الانطولوجيّة بين خاصيّتين موقّمتين للدازين اليوميّ هما "الكيانويّة" و"العيانيّة"، أي بين ما هو الدازين في أصلاته، أي بما هو "مشروع" (الوجدان، الفهم، الكلام) وما هو الدازين في لا-أصلاته، أي بما هو في رتبة "هو-الهمّ" (das Man-Selbst) (القليل والقال، حب-الاطلاع، الريبة، الانحطاط). هنا يشدّد هيدغر سؤالاً هادياً مفصّلاً للسؤال السابق: "هل يمكن أن يتسنى [لنا] أن ندرك هذه الجملة-البنويّة التي من شأن يوميّة الدازين في جُمليّتها؟" (1926: 181). ولكن ما معنى الجمليّة هنا؟ - تعني الجمليّة "وحدة-الأصل" بين بنى الدازين. غير أنّ وحدة-الأصل هذه لا يمكن أن تُبنى بناء كأنّ الدازين هو أحد الموجودات قائمة الوجود، ولا هي نتيجة تراكم. كذلك هي لا تُستتبط من فكرة ما عن الإنسان (نفسه، ص181-182). فما هي خطة هيدغر في تخريج ذلك؟

تقوم حيلة هيدغر في إيضاح جمليّة الدازين على مساعلة الجهة التي منها يستقي معنى وجوده، نعني فهما للوجود بعامة؛ وهكذا فالمطلوب هو البحث عن ضرب الوجدان الذي به يفهم الدازين وجوده كجملة أصليّة واحدة. - هنا يفترض هيدغر أنّ هذا النوع من الوجدان هو ظاهرة "القلق" (die Angst). أمّا كيف سينجز ذلك فهو قد رأى أنّه من الجدير بالبحث أن ينطلق من مبحث سابق هو مبحث "الانحطاط" (Verfallen) وذلك من أجل أن يحدّد القلق بالنظر إلى "ظاهرة نسيبة" (verwandte

(203) يقول هيدغر (1926، ص131): "إنّ ظاهرة وحدة-الأصل التي للحظات الموقّمة لكثيرا ما كانت مهملة ضمن الانطولوجيا وذلك تبعاً لنزعة منهجيّة مطلقة العنان نحو إثبات مصدر لكلّ شيء ولاي شيء عن محض "علة-أصليّة" (Urgrund)".

(Phänomen) لها هي ظاهرة "الخوف" (die Furcht). فالقلق يمكن أن يؤدي حسب هيدغر دور "قاعدة ظواهرية" لاستكشاف جمالية الدازين. وذلك كمدخل أساسي نحو إيضاح أخير لضرب الوجود الذي لا يوقر القلق نفسه عنه سوى ظاهرة أولية. فهذا الضرب الأخير لوجود الدازين هو "العناية" (die Sorge) (1926؛ ص182). ونحن غرضنا أن نتعقب هذه الدرجات من التحليل.

ب - القلق بما هو انفتاح مخصوص للدازين:

إن السؤال الهادي هنا هو هذا: "بأي وجه يكون القلق وجدانا مخصوصا؟" (1926؛ ص184). من أجل إيضاح هذه الكيفية (204)، لابد من استعادة التحليلات السابقة حول "الانحطاط"، وبخاصة ظاهرة "الخوف" كما تتجلى في مظاهر "الهروب" (die Flucht) و"التراجع أمام" (Zurückweichen) و"الإعراض عن" (Abkehr von).

ينطلق هيدغر من النتيجة العامة لتلك التحليلات، ألا وهي أن الدازين اليومي يوحى بأنه منغمس في "الهَم" وفي العالم المشغول به؛ هذا الانغماس الذي يقدم عرضا وافيًا عن "هروب الدازين من نفسه من حيث هو قدرة-على-وجود ذاته أصيلة" (نفسه، ص184). غير أن ما يجدر بنا أن نحتفظ به ليس واقعة الهروب بل أن هذا الهروب ما كان ليحصل لولا أن الدازين يجد فيه وجهًا من البحث عن نفسه: "إنه ضمن ما-منه الهروب يأتي الدازين رأساً "في أثر" نفسه" (نفسه). إن ضرباً معيناً جداً من الهروب هو الذي يضع الدازين أمام نفسه. فما هي خاصيته؟ - إن خاصيته هي أنه يستقي من "الخوف" إمكانيته (نفسه، ص185). ولكن ممّ الخوف؟ - هو خوف ممّا هو "مهذد" (Bedrohlich) لوجودنا. وذلك يعني أن "ما-منه" الخوف هو في كلّ مرة موجود ما داخل العالم (نفسه، ص185) (205). بيد أن الصعوبة تبدأ في الظهور عندما ندرك أن الدازين لا يقف عند الخوف من موجود خارج العالم يهدده؛ إنّه يأخذ في "التراجع أمام" نفسه لسبب آخر غير محدد. إن التراجع أمام نفسه ليس ترجعاً أمام ما هو مخيف، بل هو نمط من احتمال الانحطاط اليومي غير الأصيل. - هنا يقيم هيدغر افتراضه الأساسي:

"أن التراجع الذي في الانحطاط إنما يتأسس على الأرجح في القلق، الذي هو فقط [ما يجعل الخوف ممكناً." (1926؛ ص186).

كيف وضّح هيدغر ظاهرة القلق؟ (206) - بالاعتماد على الإحصاء الذي أثبتته في مستهلّ الفقرة 41 (1926؛ ص191) يبدو أن لحظات هذا التوضيح تعود إلى ثلاث: أ- ما معنى "أن نقلق؟" (das Sichhängsten)؛ وب- ما هو هذا "الذي-منه" (das Wovor) يكون قلق؟؛ وج- ما هو هذا "الذي-من-أجله" (das Worum) يكون قلق؟. ويبدو أن هيدغر (207) قد استعاد عين التمشي الذي أقام عليه إيضاحه لمقام الخوف في الفقرة 30 (208)، ونعني تمييزه هذه الظاهرة إلى ثلاث بني تكشف كلّ واحدة عن وجه منها. فكما تتطوي ظاهرة الخوف على: أ- معنى "أن نخاف" (Sich-fürchten)، وب- "ما-منه" (Wovor) الخوف، وج- "ما-عليه" (Worum) الخوف، كذلك تضمّ ظاهرة القلق: أ- "أن نقلق"، وب- "ما-منه" القلق، وج- "ما-عليه" القلق.

أمّا خطة هيدغر فقد بدأ أولاً بإيضاح "ما-منه" يكون قلق، ثمّ عمد إلى مسألة "ما-عليه" يكون قلق، وإنما بهذين المطلبين ظفر بتبيين جامع للمعنى الدفين للقلق بما هو كذلك. ونحن نأتي الآن على هذه الأطوار من التحليل.

(204) عن المعنى الكيانوي لمصطلح "القلق" را: Macann 1992 هـ: 229؛ ولكن بخاصة: Taminaux 1988: 1 وما بعدها.

(205) Taminaux 1988: 16.

(206) Richardson 1986: 135-136.

(207) Greisch 1994: 231-232.

(208) عن المعنى الكيانوي للـ"خوف" (die Furcht) والفرق بينه وبين "القلق" (die Angst)، را: Taminaux 1988:

17-15؛ وكذلك: Brisart 1988: 47-48.

1) "مامنه" يكون قلقٌ - يبدو أنّ هيدغر (209) قد استشكل مصدر القلق من طريق مكافحة طريفة للقلق مع الخوف تكشف عن أنّ طبيعة مصدريهما مختلفة: إنّ مامنه يكون خوف هو موجود داخل العالم، في حين أنّ مامنه يكون قلق إنما هو "غير متعيّن تماما" (1926: 186). ما هو هذا الذي من شأنه أن يجعل الدّازين على قلق، وهو ليس بموجود متعيّن، أي ليس بموجود تحت-اليد داخل العالم؟ - إنّ فرض هيدغر هو أنّه ليس شيئا آخر غير واقعة الوجود في-العالم نفسه!

ربّ وجه من المسألة وجدنا أنّ هيدغر قد أخذ يعاود إقراره في صيغ متدرّجة على نحو جدّ لافت للنظر. قال في المرة الأولى: " إنّ مامنه يكون قلقٌ إنما هو الوجود في-العالم بما هو كذلك" (1926: 186)؛ ثمّ عاد بعد حين ليضيف: " إنّ ما منه يكون قلقٌ إنما هو العالم بما هو كذلك" (نفسه، ص 187)؛ وأخيرا ختم قائلا: " ما منه يقلق القلق إنما هو الوجود في-العالم ذاته" (نفسه). بأيّ وجه احتاج هيدغر إلى هذه الصيغ الثلاث في إظهار مطلوبه؟ - فبعد أن بيّن أنّ القلق لا يمكن أن يكون مرادفا للخوف، أي أنّه لا يمكن أن يكون ناتجا عن موجود ما داخل العالم، لم يبق أمامه إلا أن يفترض أنّ الوجود في-العالم نفسه هو مصدر القلق. هذا الافتراض أدّى إلى فهم القلق بوصفه حالة خالية من أي سياق أدويّ ومن أي جملة قرآنيّة، ومن ثمّ انز لقا حادا في ضرب من "اللاوطن" (210)؛ أمّا النتيجة الحاسمة لذلك فهي هذه: " أنّ العالم قد أخذ طابع لمدلوليّة تامّة (völliger Unbedeutsamkeit)" (نفسه، ص 186). بيد أنّ ذلك لا يعني تبدّد العالم، فالعالم كان دوما هنا (211) أي مفتحا مانحا للدّازين جهة ما للتوجّه. ولكن هل ما يزال للجهات من معنى؟ - إنّ القلق "لا يرى" (sieht nicht) أنّ ثمة "هناك" (Hier) أو "هناك" (Dort) يمكن الاقتران معه: فإنّ من شأن القلق "اللامكان" (Nirgends)؛ على أنّ اللامكان ليس "الاشيء" (nichts) بل هو ينطوي على "ناحية ما بعامّة، [على] انفتاح ما للعالم بعامّة" (نفسه، ص 186).

إنّ مامنه يكون قلقٌ هو وضع يلتبس بالعالم، فيفقد معه الموجود تحت-اليد كلّ تعيّن وكلّ مدلوليّة. فيفقدان التعيّن يصبح كلّ موجود داخل العالم "الاشيء"؛ وبالخلو من كلّ مدلوليّة يتصير كلّ موجود أدويّ في "اللامكان". ولكن ماذا يبقى عندما تتبدّد الموجودات التي داخل العالم؟ ما الذي يبقى عند امّحاء "إمكانية الموجود تحت-اليد بعامّة" (نفسه، ص 187)؟ - إنّه ما كان ليبقى سوى حضور "العالم نفسه" في عالميّة المطبقة (نفسه، ص 187). إنّ داء القلق ليس هذا الموجود أو ذلك، بل هو ضرب من "اللاشيء" (das Nichts) الذي هو على ذلك ليس عدما مجردا، وإنما هو بعض "شيء-ما" (Etwas)، هو ما يتبقى من إمكانية العالم بعامّة (212).

2) ما عليه يكون قلقٌ - يقول هيدغر :

علام يقلق الدّازين؟ (213) - نحن رأينا أنّ مامنه يكون قلقٌ ليس شيئا آخر سوى العالم نفسه من حيث يوشك أن يتبدّد وليس كذلك. بيد أنّ ما يلتفت الانتباه هنا هو نتيجة هذا "القلق من" العالم: إنّ القلق من العالم، بما هو ضرب من اللاشيء هو نقطة الصفر من معنى "شيء-ما بعامّة"، إنما يؤدي إلى

(209) Taminiaux 1988: 19.

(210) Haar 1975: 469.

(211) Haar 1975: 467.

(212) يقول هيدغر 1926: 1، ص 187؛ ت. ف. ص 236: " إنّ اللاشيء الذي من شأن [الوجود] تحت-اليد إنما يتأسس ضمن "شيء-ما" (Etwas) أصلي، ضمن العالم" [. . .] إنّ قلق-النفس (das Sichhängen) يفتح العالم بما هو عالم أصلا ورأسا.

(213) يقول هيدغر (1926: 187) " ليس القلق قلما من . (Angst vor) فحسب، وإنما من جهة ما هو وجدان هو في نفس الوقت قلق على . (Angst um). إنّ ما-عليه يقلق (abhängstet) القلق، ليس ضرب-وجود وإمكانا معيّنا للدّازين [. . .] إنّ ما-عليه يقلق القلق، إنما هو الوجود في-العالم ذاته. " - ر: Taminiaux 1988: 19.

أمحاء العالم-المحيط وكلّ الموجودات تحت-اليد معه، ومن ثمّة كلّ السياق العموميّ للانحطاط، فلا يبقى من الدازين سوى "ممکن-الوجودفي-العالم الذي يخصّه" (نفسه، ص187). لذلك فإنّ رأس الأمر في القلق هو أنّه "يفرّد" (vereinzelt) الدازين بل يجعله يستقي من "التفرّد" (Vereinzlung) إمكانية وجوده: إنّ القلق هو ما يكشف عنه "بوصفه موجوداً ممكناً" (als Möglichsein) (نفسه، ص188).

وإنّه ليجدر بنا أن ننّه هنا إلى طرافة التمشّي الذي عقده هيدغر في تخريج معنى القلق-على. فقد حاول أن يبيّن أنّ من شأن القلق أن يعيد الدازين إلى نفسه وذلك بقدر ما يجردّه من وجوده اليوميّ. فإذا به لم يعد يفهم العالم في نطاق الهمّ العموميّ الذي يشدّه. عندئذ لن يبقى منه سوى الإمكان الأصليّ لأنّ يوجد؛ هذا الإمكان العاري من كلّ فهم يوميّ للموجودتحت-اليد ولما هو محيط هو النتيجة الحادة للقلق. إنّ هيدغر يعقد هنا وصلاً دقيقاً بين وجدان الدازين نفسه مفرداً وموحوداً، وبين ارتداده إلى نواة وجوده بوصفه ممكن-وجود محض: إنّ التفرّد هو واقعة تعيد الدازين إلى الممكن الأخير الذي يبقى له في كلّ مرة بعد أن يتبدّد العالم المحيط أو يهيمّ بذلك. - بيد أنّ ممكناً الطرافة حقاً في هذا التأوّل لا يظهر إلا عندما يفترض هيدغر أنّه إنما على عتبة هذا النحو من التفرّد الذي يردّ الدازين إلى نقطة الإمكان التي تخصّه، أي على عتبة القلق الأقصى، تتنبّت مسألة الحرية تنبّتاً أصيلاً.

إنّ رصد مسألة الوجود-الحرّ في نطاق مسألة القلق لهو تأوّل ينمّ على طرافة خاصّة (214). ووجه الطرافة أنّ هيدغر قد خرج عن الطريقة السائدة في طرح مشكل الحرية طرحاً يخفقه في ربة ثنائية حادة بين الحرية والضرورة؛ إنّ معنى الحرية لم يعد يُبحث عنه من علاقته بضدّه وإنما من طريق الوجدان الذي يستمدّ منه الدازين ضرب وجوده؛ هذا الوجدان هو القلق. ليس ههنا من معنى للوجود الحرّ إلا بقدر ما يفلت الدازين من وجوده اليوميّ ويعود متفرّداً مرتدّاً إلى نقطة الإمكان العاري من وجوده. فالحرية هي مقام لا يظهر إلا على عتبة تفرّد حادّ هو الإمكان المحض للوجود في العالم. إنّه حين يكفّ الدازين عن الانشغال بما هو موجودتحت-اليد ولا يُبقي في يده سوى إمكانية العالم بعامّة هو يبدأ في استبصار الإمكان الدّفين لنفسه بوصفه هو فحسب. هذا الإمكان الدّفين الذي يسلمه إلى نفسه تسليمًا حاداً هو حرّيته.

ولكن الطريف هو أنّ هذا النحو من الحرية الأصلية ليس خروجاً عن نمط الوجود في العالم بل هو النمط المخصوص لهذا الوجود؛ فليس الدازين وجوداً حرّاً إلا بقدر ما هو مسلمّ نفسه إلى ممكن الوجود الذي هو هو بعدد. إنّ الدازين حين يقف على عتبة حرّيته لا يدخل عالماً لا يعرفه، بل هو يستأنف إمكاناً يثوي فيه منذ أن وجد الوجود الذي يخصّه. إنّ الحرية استئناف للإمكان الأخصّ وليس خروجاً عمّا نوجده بعدد. فالدازين هو دوماً أحد إمكانات وجوده. والحرية إنما هي استعادة حادة للإمكان الأخصّ؛ وهي حادة لأنّ القلق هو مقامها الأصليّ. وهكذا فإنّ ما منه يكون قلقاً ليس شيئاً آخر سوى ما-عليه يكون قلقاً؛ فإمكانية العالم من حيث هي باب الوجود الحرّ هي ما يُقلق وما يُقلق عليه في كلّ مرة. وذلك أنّ إمكانية هذا العالم ليست معطى مفصلاً عن الدازين وإنما هي هيئة الوجود الذي يخصّه. ومن أجل أنّ معنى العالم ما هو سوى وجه الوجود فيه فإنّ توحدّ الدازين هو عينه توحدّ العالم الذي يتقوم به. من أجل ذلك ينّبّه هيدغر إلى أنّ تفرّد الدازين كمدخل حميم نحو ممكن الوجود الأخصّ له أي كمدخل أصيل إلى حرّيته في أن يكون ما هو، هو لنن يظهر في مظهر "وحدانية" (Solipsismus) فإنّ هذه لا تجعل منه

(214) يقول هيدغر (1926، ص188): "إنّ القلق يكشف في الدازين عن الوجود قبيلة ممكن-الوجود الأخصّ له، وذلك يعني الوجود-الحرّ من أجل حرية أن يختار ذاته وأن يدرك ذاته بذاته. إنّ القلق إنما يأتي بالدازين إلى أمام وجوده-الحرّ من أجل... (نزوع إلى(214)). (أصله وجوده بوصفها إمكاناً هو دوماً يوجد بعدد. [. . .] إن ما-عليه يقلق القلق إنما ينكشف بوصفه ما-منه هو يقلق : الوجودفي-العالم. وإنّ الهوية بين ما-منه القلق وما-عليه لتمتدّ على الحقيقة إلى القلق (das Sichhängen) ذاته. وذلك أنّ هذا من جهة ما هو وجدان هو ضرب أساسي من الوجودفي-العالم. "

"ذاتاشينا معزولة" (ein isoliertes Subjekttding)، وإنما هي "وحدانية كيانوية" سرعان ما تضعه أمام عالمه وأمام نفسه (نفسه، ص188). ليس كالتلق مما يكشف لنا عن أخص ما نوجده من الوجود الذي من شأننا (215).

3) القلق ما هو - لقد عرفنا أنّ القلق "وجدان" أساسي للذازين، وهو أساسي من أجل أنه يحقق له ضربا من الانفتاح المخصوص على العالم؛ ورأينا أنّ ماحنه وما عليه يكون قلق ليس شيئا آخر سوى الوجودي-العالم نفسه. ولكن ما هو القلق بما هو كذلك؟ - لا يبدو أنّ الإجابة هن هكذا سؤال هيئة؛ فهيدغر لم يكف عن رسم وصوف مطردة لواقعة القلق، أما من حيث المصطلح فهو لم يكف عن الإشارة إليه بعبارة "الوجدان الأساسي" (1926أ، ص182، 184-185، 187-190) (216). من أجل ذلك يبدو أنّ آخر وصف يقترحه هيدغر لواقعة القلق يمكن اعتباره المعنى الأخير لظاهرة القلق؛ إنّ آخر وصف للقلق هو أعمق وجه من وجوهه، وذلك يعني أنّه أدق دلالة يمكن أن يعدها له. فما هو هذا الوصف الأخير وما هي هذه الدلالة؟ - قد يبدو أنّ هيدغر قد بلغ الغاية في تفتيق معنى القلق عندما أخذ في بسطه بوصفه ضربا من "اللاوطن" (Unheimlichkeit) (217).

إنّ رأس الأمر في معنى القلق (218) هو أنّه ضرب مخصوص من التوحد الذي يسترجع الذازين من نمط وجود الهمّ العمومي ويفتحه على نفسه بوصفه "ليس في بيته" ينخره "اللاوطن" من كلّ جهة. وهكذا فإنّ خطة هيدغر تقوم على تقابل طريف بين نمطين من الوجودي-العالم: أحدهما يوميّ أما الآخر فخاص. ومن أجل أنّ الذازين يوجد على الأغلب في نطاق الوجود اليوميّ للهمّ العموميّ فإنّ هذا الأخير ينتهي بالتحوّل إلى بيت له ووطن. وهذا عمريّ تأويل طريف: فليس من معنى للوطن (219) حسب هيدغر سوى ما يألغه الذازين من السكن "في بيته"، وذلك يعني في موضعه من الهمّ العموميّ الذي يحكمه، هل الوطن إلا سكن عموميّ ومألوفة عمومية. ولكن لم القلق والوطن سكن وإلفة؟ - إنّ القلق ذو دور جدّ خطير فإنّه هو ما يعتق الذازين من ربة الوطن العموميّ ويرده إلى نفسه عارية من كلّ وطن. إنّ القلق يخرج الذازين من بيته اليوميّ ويقذف به في لا مكان. وحيث لا مكان لاوطن. إنّ الذازين يقلق من اللاوطن الذي يتوي فيه. فهو موجود في تراوح حدّ بين خوف من "الضياع" (Verlorenheit) في الهمّ وخوف من "اللابيت" (Unzuhaue) بعامّة؛ ربّ تراوح لا مخرج منه من قبل أنّهما مقومان أساسيان فيه منذ أن كان ما هو (نفسه، ص189). ومن أجل أنّ الذازين في سعي دائم إلى وجوده الأصيل وذلك يعني في مقاومة متصلة لسطوة الهمّ عليه فإنّ اللاوطن ليس ظاهرة عابرة وإنما هو وجدان أساسيّ منه يفتح الوجودي بما هو كذلك. هنا يكشف هيدغر عن مظهر طريف من المسألة: إنّ المألوفة وجه فقط من اللاوطن وليس العكس؛ وذلك يعني أنّ "اللابيت" هو عند الذازين

(215) Richardson 1986: 185-186.

(216) Taminiaux 1988: 20.

(217) Richardson 1986: 136.

(218) يقول هيدغر (1926أ، ص188-189): "في القلق يكون المرء " بلاوطن (unheimlich). وإنّ في ذلك لتعبيرا أولا عن اللاتعيين الأصيل الذي لدنه يجد الذازين نفسه في القلق: اللاتشياء ولامكان. على أنّ اللاوطن (Unheimlichkeit) إنما يعني بذلك في نفس الوقت أنّه ليس في بيته (Nicht-zuhause-sein). إنّ ضمن الإشارات الظواهرية الأولى إلى الهيئة-الأساسية للذازين وتوضيح المعنى الكيانوي للوجودي من حيث اختلافه عن الدلالة المقولية للـ"باطنية" قد عيّن الوجودي بوصفه سكانا لـ... ووجودا مألوفاً مع... وإنّ طابع الوجودي هذا قد جعل من بعد ذلك منظورا بشكل أكثر عينية بواسطة العمومية اليومية للهمّ، الذي يجلب الطمانينة الساكنة، "الوجودي-بيته" (Zuhause-sein) المفهوم بنفسه إلى صلب اليومية الوسطية للذازين. أمّا القلق فإنّه على العكس من ذلك يستردّ الذازين من انهماكه المنحط داخل "العالم". فتهتار المألوفة اليومية في نفسها. إنّ الذازين إنما هو مفرد، لكنه مفرد بوصفه وجودا-في-العالم. إنّ الوجودي يأتي في [هيئة] "الضرب" الكيانوي الذي من شأن ليس في بيته (Un-zuhause). ولاشئ يعنيه الكلام على "اللاوطن" غير ذلك."

(219) عن منزلة "الوطن" لدى هيدغر، ر: Haar 1983: 25، حيث حاول استثمار العنصر "البيوغرافي" في فهم "وطن" الوجود لدى هيدغر؛ أيضا: Brisart 1988: 51.

أكثر أصليّة من الوجود اليوميّ "في-بيته" (نفسه، ص189). وذلك أنّ اللاوطن هو ما يضع الدّازين أمام نفسه وحدها بقدر ما يستردّه من الانحطاط اليوميّ ويجلّي عن أصلته ولأصلته كماكانات وجود خاصّة وذلك من غير أن يعطلّ هذا الوجود-الحرّ العاري أيّ موجودتحت-اليد (نفسه، ص191)(220). - إنّ القلق هو بذلك المقام الكيانوي الذي يستجمع فيه الدازين وحدته البنيوية، غير أنّها وحدة ما هو ببالغ إليها على نحو موجب إلا في ظاهرة "العناية"(221).

ج- مقام العناية:

نحن نلاحظ أنّ خطة(222) هيدغر في تخريج مسألة "العناية"(223) قد قامت على خطوات ثلاث. وهي أولاً تبين كيف أنّ تحليل القلق يؤدي من نفسه إلى مقام العناية؛ وثانياً تحديد معنى العناية وأوليّته؛ وأخيراً عقد مناقشة هرمينوطيقية لبعض المفهومات التي كان من عادة الفلاسفة أو يواشجوا بينها وبين مفهوم العناية. ونحن نعرض لهذه الخطوات تباعاً.

1) ما هي النتيجة الأساسية لتحليل ظاهرة القلق؟ - يجري هيدغر في مستهلّ الفقرة 41 رسداً حاسماً لجملة من النتائج التي بلغها البحث الكيانويّ منها أنّ القلق قد كشف عن الدازين في مختلف طرق وجوده في العالم وذلك أنّه قد أوقفنا على كيانويته وعيانيته وانحطاطه(224)(نفسه، ص191). بيد أنّ النتيجة الحاسمة التي عقد لها هيدغر أهمية بالغة في ترتيب وجه القول في مسألة "العناية" إنما هي أنّ القلق قد أضاء خاصية جدّ طريفة في نمط وجود الدازين ألا وهو أنّه إذا كان "الأمر يتعلّق" (es geht um) بوجوده فإنّ هذا التعلّق لا يعني سوى "الوجود المشترك نحو ممكن-الوجود الأخصّ له" (نفسه، ص191). - إنّ بيت القصيد هنا هو معنى ممكن-الوجود(Seinkönnen) الذي يجعل الدازين مفتوحاً في كلّ مرّة على وجوده بوصفه "مشروعاً". وإنّ خطة هيدغر في تخريج ذلك تتمثّل في محاولة التسرّب من جهة مسألة ممكن-الوجود كخاصية كيانوية إلى استكشاف مسألة العناية.

إنّ نكتة الإشكال تكمن هنا(225) في تفتيق معنى "الوجود في سببق لذاته" من معنى ممكن-الوجود الأخصّ. فإذا أخذنا بأنّ الدازين هو "الموجود الذي يتعلّق الأمر في وجوده بهذا الوجود نفسه" (نفسه، ص191)، وتألّنا تعلق الأمر هذا بوصفه خاصية كيانوية منها يستمدّ الدازين ممكن-وجوده،

(220) فا: 1930/1929 : 21؛ وتعليق غرايش 1992 : 343.

(221) Taminiaux 1988 : 18.

(222) يجدر بنا أن ننبه إلى أنّ طريقة بناء الفقرة 41 إنما تنطوي على شبي من الصعوبة فإنّ القارئ غير المحترس بحسب أنّ غرض هذه الفقرة هو سرد جديد لجملة المقامات الكيانوية التي عرضت سابقاً أي الكيانوية والعينانية والانحطاط. ونحن نذكر هذا للتنبيه على ما وقع فيه الشارح الأمريكي ميخائيل جلفن M. Gelven، حيث انتهى إلى أنّ الفقرة 41 لا تعدو أن تكون عرضاً لخصائص كيانوية سابقة هي على التوالي "الفهم" و"الوجدان" و"الانحطاط" ولم يفعل هيدغر سوى التنبيه إلى أوليّة العناية عليها (جلفن Gelven 1970، ص133-134). والحال أنّ القصد هو محاولة تفتيق معنى العناية من رحم التحليل الكيانوي السابق وليس سرداً جديداً له. وهو ما فهمه جيّد الشارح الفرنسي غرايش، را: غرايش Greisch 1994، ص236-237.

(223) Richardson 1986 : 46-45.

(224) يقول هيدغر 1926، ص191: "إنّ جملة ظاهرة القلق إنما تكشف الدازين بوصفه وجوداً في-العالم كائننا(existierendes) عيانياً(faktisch). فإنّ الخصائص الانطولوجية الأساسية لهذا الموجود هي الكيانوية والعينانية ووجود-الانحطاط. [...] وإته ضمن الوحدة التي [تجمع] بين تعيّنات وجود الدازين المذكورة هذه إنما يصبح وجوده بما هو كذلك مركزاً انطولوجياً. فكيف ينبغي أن نُخصّص هذه الوحدة ذاتها؟"

(225) يقول هيدغر (1926: 191-192): "إنّ الوجود قبلة ممكن-الوجود الأخصّ إنما يعني انطولوجياً: أنّ الدازين هو بالنسبة إلى نفسه في وجوده سابق(vorweg) بعدد دائماً. إنّ الدازين هو دائماً بعدد ما وراء نفسه"، لا بوصفه سلوكاً إزاء موجود غيره، ليس هو هو، وإنما بوصفه وجوداً نحو ممكن-الوجود الذي هو ذاته. إنّ بنية-الوجود هذه التي من شأن "أنّ الأمر يتعلّق به..." في ماهيته نحن نحدها بوصفها الوجود في-سببق لذاته(das Sich-vorweg-sein) الذي من شأن الدازين."

فإنه يتبين بذلك أن الدازين ليس ذاتا معزولة تخرج إلى ملاقة موضوع قائم تلقاءها، وإنما هو موجود يكون في كل مرة قد وجد بعد بهذا الوجه أو ذلك من الوجود أي عيانياً. إن عيانية الدازين هي منبث إمكانية الأولى. ومن جهة هذا الإمكان العياني الذي لم يختره الدازين ولم يختره هو يحتمل كيانويته. هنا يقترح هيدغر معنى طريفاً لمعنى الإمكان العياني: إنه "الوجود-الحر" ولكن متأولاً بوصفه ضرباً من "السبق". إن الحرية نمط من سبق الذات إلى وجه الوجود الذي هي فيه بعد في كل مرة. إن الدازين لا يصبح حراً إلا لأنه يحمل إمكاناً عيانياً للحرية. وبهذا هو "سابق نفسه بعد دانماً". إن "الوجودفي-سبق لذاته" يعني أن الدازين لا يبدأ من صفر أو هو لا يبدأ متى يقرّر ذلك؛ إنه يكون دوماً قد بدأ بعد في كل مرة. إن الدازين هو دانماً محض إيمان، نغني أنه في كل مرة يركب أحد إمكانات وجوده. ومن أجل أنه لا يقصد إلا إلى وجوده فهو يكون قد سبق نفسه دوماً إلى حيث هو قاصد. ولكن ما علاقة هذا الوجود السابق بمسألة العناية؟

(2) إن وجه العلاقة كبير؛ وذلك أن هيدغر لا يعقد للعناية من معنى آخر سوى معنى "الوجود-في-سبق لذاته". فهذا النحو من سبق-الذات ليس سلوكاً معزولاً وإنما يجزّ مع جملة بنى الدازين برمتها. وإن وجه الطرافة هو أن هيدغر قد حاول أن يبين كيف أن جملة البنى الأساسية للدازين من كيانوية وعيانية وانحطاط إنما تقود من نفسها إلى مقام العناية.

بأي معنى تجد العناية في ظاهرة الوجودفي-سبق لذاته مقامها الخاص؟ - إنه من الخلق بنا أن ننبه هنا إلى أن هيدغر (226) لا يقدم إجابة صريحة ودقيقة عن هذا السؤال. وذلك أنه يكاد ينصرف في جملة الفقرة 41 إلى بيان كيف أن بنية الوجودفي-سبق لذاته إنما تستغرق البنى الانطولوجية الثلاث الأساسية التي أسفر عنها التحليل السابق ونعني الكيانوية والعينانية والانحطاط (نفسه، ص 191-192). على أن ذلك لا يعني أن هذه الفقرة لا تتضمن مثل تلك الإجابة. إن هيدغر قد أتبع خطة متوعرة بعض التوعر، وذلك أنه لا يكشف عن معنى العناية إلا بوصفه ما يثوي بعد من وحدة انطولوجية أصيلة في وجود الدازين وذلك من حيث هو الموجود الذي يلتبس فيه الكيانوي والعيناني والعمومي التباساً لا فكاك منه (227). فليس العناية سوى المقام الذي يستمد منه الدازين إمكانية أن يكون كيانوياً وعيانياً وعمومياً في نفس الوقت وفي كل مرة. إن الدازين عناية لأنه مدعو سلفاً إلى أن يضطلع بنمط من الوجود يختص بأنه مركب من بنى ليس من اليسر أن نمسك بخيوطها مجتمعة على نحو أصيل. فالدازين في يوميته خاضع للهّم لكنه يجد من نفسه أنه ذو كيان مفتوح بشكل عياني على إمكانات تخصه في كل مرة. ولذلك عليه أن يتقن فن التواشج بين عموميته وعيانيته وكيانويته. فهو عمومي لأنه دائماً منشغل بالموجود تحت اليد؛ إنه دائماً وجودلدى الموجود؛ وهو عياني لأنه دائماً موجود مقدوف به في عالم لم يختره وإنما يحتمله في كل مرة؛ ولكن عموميته وعيانيته لا تمنعانه من أن يعود إلى نفسه من جهة ممكن-الوجود الذي يولد في أفقه الخاص بوصفه هو وليس أي موجود غيره. إن محاولة احتمال الوجودفي-العالم بوصفه في نفس الوقت انحطاطاً يريد أن يكون كياناً على أرضية العيان هو المعنى المتوعر لسبق الذات. فالسبق هو ضرب من الوجدان الأصيل للانحطاط بواسطة الفهم. الوجدان هو ما نحن، والانحطاط هو ما يفرضه الهّم، والفهم هو ما هو ممكن. ولذلك فسبق الذات له وجهان، أحدهما أصيل

(226) يقول هيدغر (1926: 192): " إن الوجودفي-سبق لذاته لا يعني شيئاً من قبيل نزعة معزولة في ذات بلا عالم، وإنما هو بطبع الوجودفي-العالم [طبعاً]. بيد أن هذا [الأخير] إنما يختص بأنه، مزروكاً إلى نفسه، مقدوف به بعد دائماً في عالم ما. [. .] إن الوجودفي-سبق لذاته يعني متى أدرك على نحو آتم: الوجودفي-سبق لذاته هو بعدفي-عالم (-Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt). [. .] وإنه ضمن الوجودفي-سبق لذاته بعدفي-عالم إنما يكمن في ماهيته متضمناً الوجود المنحط لدن [الموجود] تحت اليد المنشغل به داخل العالم.

بذلك ينبغي أن تُدرك الجمليّة الكيانويّة الصوريّة التي من شأن الجملة الانطولوجية للدازين ضمن البنية التالية: إن وجود الدازين يعني: الوجودفي-سبق لذاته بعدفي (عالم) من جهة ما هو وجودلدى (الموجود الملاقى داخل العالم). وإن هذا الوجود ليستوفي دلالة لفظة العناية، الذي يُستعمل [هنا] استعمالاً انطولوجياً كيانوياً محضاً. "

والآخر غير أصيل؛ فالأصيل هو سبق الذات أي إعادتها إلى نمط الأصالة الذي يخصصها، وذلك بتشيط سواها الدفين عن معنى وجودها، فهو سبق الذات إلى كيانيتها؛ أما غير الأصيل فهو سبق الذات إلى ما هي في كل مرة أي إلى وجودها من حيث هي ذات مقدوف بها في العالم في كل مرة، فهو سبق الذات إلى عيانتها. وإن العناية هي المقام الكيانوي الذي يمكنه أن يحتل هذين الوجهين من وجود الدارين معا.

(3) إن هذا التأول لمعنى العناية بوصفه ضربا من الجمع المتوعر بين الوجودفي (العالم) والوجودلدى (الموجود تحت اليد) من جهة والوجودفي سبق لذاته من جهة أخرى، لا يكشف عن طرافته حقا إلا عندما نتخذ منه وسيلة لمناقشة هرمينوطيقية لبعض المفهومات التي كان من عادة الفلاسفة - فلاسفة الإرادة وفلاسفة الحياة (228) - أن يقيموا بينها وبين مفهوم العناية وشانج تأويل. أما هذه المفهومات فقد ذكر منها هيدغر على وجه الخصوص "الإرادة" (Wollen) و"التشوق" (Wünschen) و"النزوع" (Drang) و"الميل" (Hang). وأما فحوى هذه المناقشة فهو تأكيد هيدغر على الأولوية الحادة للعناية على هذه الظواهر. فكل محاولة إلى رد العناية إلى الإرادة أو التشوق أو النزوع أو الميل إنما "تحقق" (mißlingt) لأنها تغفل وحدة العناية التي لا تتجزأ، وذلك سواء أردتها إلى أفعال جزئية أو بنتها بواسطة التركيب (نفسه، ص 193-194). وذلك أن هذه الظواهر إنما هي إمكانات غير أصيلة قد تدفع الدارين نحو مزيد من الانغماس في عالم الهم اليومي (نفسه، ص 195).

خاتمة:

إنّ طرافة العناية هي أنّها شرط إمكان كيانويّ للوجود-الحرّ بعامة؛ فهو مفتاح ممكن-الوجود الذي بيد الدازين في كلّ مرة. وذلك يعني أنّ العناية مقام قبليّ، ومن ثمة هو "قبل" (vor) كلّ تقسيم لاحق للسلوك إلى "نظريّ" و"عمليّ" (نفسه، ص193). هذه الأوليّة هي التي تجعل العناية مصدرا "سابقا" (früher) على كلّ ضرب من الإرادة أو التّشوّق كما على كلّ صنف من النزوع أو الميل (نفسه، ص194). بذلك يفلح هيدغر في إخراج تأويله لوجود الدازين بوصفه عناية من أفق فلسفة الإرادة وفلسفة الحياة في وقت واحد، بل إنّه يفترض أنّ النظر في "الإرادة" كما في "الحياة" لا يستقيم بشكل أصيل إلا انطلاقا من انطولوجيّة الدازين (نفسه، ص194). وذلك أوّلا لأنّ ظاهرة الإرادة يخترقها بعدد مقام العناية في جملتيه (نفسه، ص 194)؛ وثانيا أنّ التّشوّق من الناحية الانطولوجية يفترض العناية مسبقا (نفسه، ص 195)؛ وثالثا أنّ النزوع والميل هما إمكانان يتجذران في الوجود-المقدّوف للدازين (نفسه، ص 196).

على أنّ الفائدة المنهجية من هذه المناقشة لا تتعدّى الامتحان الهرمينوطيقيّ للتأويل الذي يقودها، وذلك أنّ ظاهرة العناية لم تكشف بعدُ إلا عن جزء يسير من تمفصلها الداخليّ؛ وإنّ في ذلك حسب هيدغر لآية ظاهرة على أنّ السؤال الانطولوجيّ ينبغي أن يستأنف البحث عن "ظاهرة أكثر أصليّة" يكون من شأنها أن تكشف عن مقام العناية في وحدة تركيبه وجملتيه (نفسه، ص196).

الفصل السادس

إتيقا الأصالة

قراءة لكتاب الوجود والزمان II

(1926) (60- 46 §§)

"إنّ هكذا وجوداً نحو الإمكان نحن نحدّه اصطلاحاً بوصفه استباقاً في الإمكان (Vorlaufen in die Möglichkeit). [..] وإبته كلما فهم هذا الإمكان بأقلّ غموضه، كلما نفذ الفهم بأكثر صفاء إلى الإمكان بوصفه إمكان لا-إمكان الكيان بعامة. إنّ الموت من حيث هو إمكان لا يهب الدازين شيئاً يكون له "فاعلاً" (Verwirklichendes) ولا شيئاً يمكن أن يكونه هو نفسه من حيث هو فعليّ (Wirkliches). إبته إمكان لا-إمكان كلّ سلوك إزاء.. وكلّ [فعل] كيان (Existierens). [..] إنّ الوجود نحو الموت من حيث هو استباق في الإمكان إبّما يمكن (ermöglicht) قبلاً هذا الإمكان ويجعله بما هو كذلك [إمكاناً] حرّاً.

"إنّ الوجود نحو الموت إبّما هو استباق في ممكن-وجود السموجود الذي نمط وجوده هو الاستباق ذاته."

هيدغر (1926أ: 262)

"إنّ نداء الضمير إبّما له طابع مناداة الدازين إلى ممكن-وجود ذاته الأخصّ وذلك على جهة الاستدعاء إلى الوجود-المدين (Schuldigsein) الأخصّ له" (1926أ، ص 269)

تقديم

يحمل القسم الثاني من كتاب الوجود والزمان عنواناً لافتاً للنظر، هو "الذازين والزمانية"؛ وهو لافت من أجل أنه يوحي بعدد بأن سقف السؤال عن معنى وجود الذازين هو الظفر بمعنى الزمان. من أجل ذلك يفتتح هيدغر هذا القسم بفقرة (45§) وجه الخطورة فيها هو أنها تعيد ترتيب لعبة الاستشكال الكيانوي الذي وجه مسائل الكتاب إلى حدّ هذا الموضوع. وذلك أنها فقرة تقصد إلى الوقوف على الحدود التي تُحسرُ جملة "التحليل التمهيدي للذازين" (§§9-44) من داخله. ولكن عمّا يمكن لهذا التحليل أن يرتدّ حسيراً وهو قد بلغ إلى فهم جملة بنى الذازين بوصفها تجد في العناية وحدتها الخاصة؟ - إن ما يهزّ هذا التحليل من أساسه هو مثل هذا السؤال الذي طرحه هيدغر: هل فهم الذازين بوصفه عناية هو "تأويل أصليّ (ursprüngliche) لهذا الموجود"؟ (1926، ص 231). إن نكتة الإشكال تكمن هنا في معنى "الأصليّة" (Ursprünglichkeit) هذه. ولكن أتى لنا أن نمثّن ذلك التحليل الذي نفذ إلى نوى الوجود اليومي للذازين وكشف عن بناء الكيانويّة فننكر عليه أصليّته؟

من أجل تدليل هذه الصعوبة عقد هيدغر امتحاناً هرمينوطيقياً لذلك التحليل التمهيدي وذلك بإخضاعه للشروط الثلاثة التي تكونُ وضعية هرمينوطيقية ما بعامّة، ونعني مدى توقّره من حيث هو بحث انطولوجي أي من حيث هو تفسير (Auslegung) (1) أي "بلورة لفهم ما وتملك له" (نفسه، ص 231) على "معطى-أوليّ" (die Vorhabe) و"روية-أوليّة" (ichts die Vor) و"تصور-أوليّ" (der Vorgriff) (2) (نفسه، ص 232). فكلّ بحث أصيل يمكننا حسب هيدغر من الولوج إلى "المعطى-الأوليّ" لموجود ما، اهتداء برؤية-أوليّة له، وذلك للفوز بتصور-أوليّ لمفهومه (نفسه). بيد أن هذا البحث لا يصبح حقاً بحثاً "أصليّاً" إلا إذا توفر على هذين الشرطين: أولاً أن يفلح في جعل "جملة" (das Ganze) الموجود المدروس بمثابة "المعطى-الأوليّ" وليس جزء منه فقط؛ وثانياً أن تنجح "الرؤية-الأوليّة" في استبصار هذا الموجود بالنظر إلى "وحدة" (Einheit) بناه وليس من زاوية هذه البنية أو تلك (نفسه، ص 232).

بعد تحديد طبيعة البحث الهرمينوطيقيّ شرع هيدغر في امتحان التحليل السابق للذازين اليوميّ للنتبّت من مدى أصليّته. إن الروية-الأوليّة التي حكمت ذلك التحليل هي فكرة "الكيان" (die Existenz) التي حدّدت بوصفها "ممكن-الوجود الفاهم"؛ ربّ رؤية تعاني حسب هيدغر من أمرين أولاً أن معنى الكيان هنا هو معنى يوميّ ومن ثمة غير أصيل؛ وثانياً أن ممكن-الوجود لم "ينصهر" (hineinkommen) بعد في فعل الكيان نفسه (نفسه، ص 232-233). كذلك فإنّ المعطى-الأوليّ الذي قام عليه التحليل التمهيدي ليس فيه ما "يضمن" (versichert)، برهانه على اليوميّة، إخضاع "جملة الذازين" (das ganze Dasein) إلى النظر الفينومينولوجيّ (نفسه، ص 233) على نحو لا يخلو من صعوبة صريحة (3).

(1) Richardson 1986 : 30.

(2) Boer 2000، ص 71.

(3) Martineau 1982 : 181. قا

ضمن القسم الثاني الذي عنوانه "الدّازين والزمانية"، سينكبّ البحث(4) من هنا فصاعداً على "تجذير"(5) معنى وجود الدّازين، لا في بناء اليومية وإنما في "وحدة" تعيناته و"جمالية" ضروب وجوده، ومن ثمة ضمن "أصالة" كيانه و"أصلية" دلالاته. فما هي الطريق التي أتبعها هيدغر نحو هذا الهدف؟ وما هي علاماته الأساسية؟

إنّ المتصفح لفقرات هذا القسم يجد أنّ البحث قد مرّ بأطوار يمكن إحصاؤها هكذا إحصاء:

أ- تأوّل ظاهرة الموت تأوّلًا كيانويًا بوصفها يمكن أن تساعد على الإيفاء بأحد الشروط الحاسمة للأصلية، ونعني شرط "الوجود-الجماليّ للدّازين" (§§46-53)؛

ب- تأوّل ظاهرة الضمير بوصفه "هادة" (Bezeugung) "كيانية"(6) (existenzielle) على "ممكن-الوجود الخاص" الذي للدّازين (§§54-60)؛

ج- الكشف عن ممكن-الوجود-الجماليّ الأصليّ بوصفه يجد في معنى "العزم السابق" (die vorlaufende Entschlossenheit) هيئته الخاصة (§62)؛

د- إعادة ترتيب معنى العناية بتجديد النظر في معنى "الهوية" (Selbstheit) ومن ثمة بلوغ الطور الأخير من البحث عن الأصالة والكشف عن الزمانية بوصفها المعنى الانطولوجي الأصليّ للعناية (§§64-65)؛

هـ- الشروع في استكشاف المهام المترتبة عن زمانية الدّازين وأولها معاودة التحليل التمهيدي بواسطة "تأويل زمنيّ" للبنى اليومية للدّازين (§§66-71)؛

و- الانتقال إلى المهمة الثانية، وهي إنجاز تأويل كيانويّ-انطولوجيّ لمسألة التاريخ في ضوء تاريخية الدّازين (§§72-77)؛

ز - الإتيان على المهمة الثالثة والأخيرة، وهي مناقشة فينومينولوجية للتصور العامي للزمان في ضوء مكافحة بين "الزمانية" (Zeitlichkeit) و"الزمانية-الظرفية" (Innerzeitlichkeit) (§§79-81).

أمّا الفقرات التي لم نذكرها (§§45، 61، 63، 78، 82، 83) فهي بمثابة وقفات منهجية لإعادة رصد الظواهر الفينومينولوجية التي كشفت وإعادة تصويب الخطط الهرمونيوطيقية التي توجه البحث فيها.

وعلى ذلك فهذه المسائل يمكن ردّها إلى ثلاثة مواضع جامعة تتدرّج في بسط الأرضية الأصلية للمباحث عنها على نحو طريف، بسطاً يفرضي إلى ثلاثة مهامّ هي كالتالي لها؛ ونحن نجد أنّ تصفح عناوين الفصول الثلاثة الأولى من هذا القسم الثاني تكفي لإيضاح هذه المواضع الفينومينولوجية، في حين يمكننا النظر في العناوين الثلاثة الباقية من رصد تلك المهامّ الهرمونيوطيقية.

فأمّا عناوين الفصول الأولى فهي توالياً "الوجود-الجماليّ الممكن للدّازين والوجود نحو الموت" (الفصل 1)، و"في شهادة من جنس-الدّازين على ممكن-وجود أصيل وفي العزم" (الفصل 2)، و"

(4) يقول هيدغر (1926، ص233): "إنّ التحليل الكيانويّ الذي [أجري] إلى حدّ الآن لا يمكن له أن يرفع دعوى الأصلية. فضمن المعطى-الأوليّ لا يبرز دوماً سوى الوجود غير-الأصيل الذي من شأن الدّازين و[لا يبرز] هذا [الأخير] إلا غير-مجمّل (unganzes). إنه إذا كان يجب لتأويل وجود الدّازين، من حيث هو أساس لبؤرة المسألة الانطولوجية الأساسية، أن يصبح أصلياً، فإنه ينبغي عليها قبلاً أن تحمل وجود الدّازين إلى النور حملاً كيانويّاً وذلك في نطاق أصالته وجمليّته الممكنة".

(5) Taminioux 1988 : 22.

(6) منذ الآن علينا أن نحترس من الخلط بين "الكياني" و"الكيانوي".

ممكن-الوجود-الجماليّ الأصليّ للذازين والزمانيّة من حيث هي المعنى الانطولوجيّ للعناية" (الفصل 3). وأما المواضيع المقصودة فهي أولاً "الوجود-الجماليّ الممكن" (neidas mögliche Ganzs)، و"ممكّن-وجود أصيل" (ein eigentliches Seinkönnen)، و"ممكّن-الوجود-الجماليّ الأصليّ" (das eigentliche Ganzseinkönnen). ولكن ما جدوى هذا التنبيه؟ - إن هذه المواضيع خطيرة من أجل أنها بمثابة علامات فينومينولوجية على ثلاث مسائل يفترض هيدغر أنها تقي بالعرض: فالوجود-الجماليّ الممكن للذازين لا يكشف على الحقيقة إلا إذا أوضحنا نواة ظاهرة الموت ايضاحاً كيانويّاً أي بوصفه "الوجود-نحو-الموت" (das Sein zum Tode)؛ وممكن-الوجود الأصليّ الذي من شأن الذازين لا يشهد له أحسن من ايضاح أصل ظاهرة الضمير (das Gewißen) من حيث هو ليس شيئاً آخر سوى مقام "العزم" (die Entschlossenheit)؛ وممكن-الوجود-الجماليّ الأصليّ مسألة تظلّ تُطلب فلا تُدرك حتى يتأول وجود الذازين بوصفه "عزماً سابقاً"، ومن ثمة يصبح الطريق مفتوحاً إلى أن تتأول العناية تؤولاً يكشف عن أنّ معناها الانطولوجي إنما هو الزمانيّة.

وأما عناوين الفصول الثلاثة الأواخر فهي تواليًا "الزمانيّة واليوميّة" (الفصل 4)، و"الزمانيّة والتاريخيّة" (الفصل 5)، و"الزمانيّة والزمانيّة-الظرفيّة من حيث هي أصل مفهوم-الزمان العامي" (الفصل 6). ربّ عناوين تشير إلى انقطاع النكشيف الكيانويّ والفراغ إلى مهامّ هرمينوطيقية هي لا تعدو أن تكون "توسيعاً" (7) لأغراضه؛ وهذه المهامّ هي: أ- إعادة تأول البنّي اليوميّة للذازين تؤولاً زمانياً؛ وب- إعادة تأول مشكل التاريخ تؤولاً زمانياً؛ وج- إعادة تأول المفهوم العامي للزمان تؤولاً زمانياً.

إنّ عرضنا في هذا الفصل هو استكشاف الفصلين الأولين من القسم الثاني (§§ 46-60) بوصفهما ينطويان على "تأسيس" كيانوي صارم للظاهرتين التين اعتبرهما هيدغر بنيتين هرمينوطيقتين نموذجيتين عن "مفهومية الدازين"، ونعني "الوجود-نحو-الموت" و"نداء الضمير"، حيث نعثر فيهما على تخريج طريف لمسألتين نقلهما هيدغر من الطرح "الأخلاقي" التقليدي إلى مستوى استشكال "هرمينوطيقي" يتأولهما في ضوء برادبغم اللغة (8)، في ضرب من إتيقا الأصالة المؤسسة على شكل غير مسبوق من تأويلية العزم. إنّ مسألتيّ الموت والضمير مطروحتان هنا من حيث أنّهما تمثّلان المطلبين الأخيرين من مطالب الانطولوجيا الكيانوية، وذلك قبل الشروع من بعد ذلك ضمن الفصل القادم في الفحص عن طبيعة العلاقة التي صرفها هيدغر في هذه الحقبة بين هذه الانطولوجيا الكيانوية وإشكالية الزمانية.

* * *

§ 1- الوجود-الجماليّ أو الوجود-نحو-الموت بوصفة أية أوليّة على الأصليّة (die Ursprünglichkeit)

1. ا- «جُمليّة» (die Ganzheit) الدازين بوصفها صيغة هرمينوطيقية عن «كونية» الإنسان العيانية: الموت وليس «اللوغوس» نموذجاً:

إذا كان السياق الذي تُعالج فيه مسألة ما يحدّد بوجه ما طبيعة تلك المعالجة فإنّ علينا أن نجيب في بكر الأمر عن هكذا استفسار: ما الذي أتى بهيدغر إلى الانكباب على مسألة الموت (9)؟ - إنّ عنوان الفقرة 46 (في الامتناع الظاهر لإدراك الوجود-الجماليّ الذي من جنس-الدازين وتعيينه انطولوجيا) يبيّن صراحة أنّ التلقّت إلى مسألة الموت صادر بلا مشاحة عن حاجة داخلية في البحث الكيانويّ نفسه وليس مفروضاً عليه نتيجة أيّ سياق من سياقات الاهتمام التقليديّ بموضوعة الموت. ربّ حاجة هي "الامتناع الظاهر" (die scheinbare Unmöglichkeit) للظفر بتحديد انطولوجي للوجود-الجماليّ للدازين، وذلك كضرب من "المعطى-الأوليّ" الذي يجدر بنا الانطلاق منه. ولكن ممّا يتأتى هذا النحو من الامتناع؟ - إنّ هذا الامتناع ناتج عن المستوى الذي توقف عنده البحث في أمر العناية: فإنّ المتصفح للحظة البنيوية الحاسمة في معنى العناية أي مسألة "التقدّم-على-ذاته" ("Sichvorweg" das) وجدنا أنّ العناية تتعلّق دوماً بضرب من "ممكّن-الوجود"، وذلك يفترض أنّه "يبقى (aussteht) دوماً في الدازين شئياً ما، بوصفه ممكّن-وجود لنفسه لم يصر بعد" متحققاً. وتبعاً لذلك فإنّه يكمن في ماهية هيئة الدازين [نحو من] عدم-الاكتمال الدائم. إنّ اللاجمليّة (die Unganzheit) تدلّ على بقية (einen Ausstand) في ممكّن-الوجود. (1926أ، ص236؛ ت. ص. 289).

ما معنى ذلك؟ - إنّ مقصد هيدغر هو الاعتراف بأنّ مقام العناية كما فسّر سابقاً بعاني من صعوبة حادة وإنّ كانت صعوبة يمكن تدليلها أي هي "ظاهرة" (scheinbar) فحسب؛ فالدازين بما هو عناية أي بما هو يجد في ممكّن-الوجود قوامه، هو مدعوّ إلى أمرين لا يُعين أيّ منهما على استجلاء جمليّة الدازين: إنّه إما إمكان لم يتحقق وإما أنّه لم يعد موجوداً-هنا (Nicht-mehr-da-sein)، وذلك يعني أنّه "يوجد" بقدر ما لا يبلغ إلى "جملته". الوجود = الإمكان = اللاكتمال = اللاجمليّة = امتناع التحديد الانطولوجي (نفسه). ومن أجل أنّ ذلك ليس نقصاً في ملكة المعرفة وإنما هو من صميم وجود هذا الموجود نفسه (نفسه، ص236)، فإنّ الطريق الوحيدة التي تتبدى هنا هي معاودة المساءلة الكيانوية: فإذا كان الدازين يتقوم ضرورة بممكّن-الوجود أي من الـ"ليس-بعد-موجوداً" (das Noch-nicht-sein) وذلك من قبل أنّه يوجد دوماً على نمط "السبق" (das Vorweg)، فإنّ المطلوب هو الظفر بإخراج كيانويّ لكلّ من "السبق" و"الليس-بعد-موجوداً" (نفسه، ص237). ولكن أتى ذلك؟

إنّه هنا تحديداً إنّما ينكشف لنا وجه الحاجة إلى الإقدام على تأوّل معنى الموت. وذلك أنّه هو الوحيد الذي يبدو أنّه يوقر إمكانية طريفة للإبصار إلى الدازين من جهة تسمح بلمّ شتات وجوده في "جملة" واحدة. إنّ خطة هيدغر تتمثل في محاولة التحديق إلى مقومات وجود الدازين لا من ناحية "ما-ليس-بعد-موجوداً" وإنما من زاوية "النهاية" (das Ende) التي تُحدّق به. وذلك يعني أنّه قد خيّر الانطلاق من تأوّل معنى "الجماليّة" (die Ganzheit) من جهة معنى "النهاية" الذي نفترضه. فإذا كانت جمليّة الدازين لا تُبلغ إلا في النهاية فإنّه بات من الخلق بنا أن نستنصر وجوده في اقترانه الظاهر بمعنى "الوجود-في-النهاية" (Zu-Ende-sein) ونسائله من هذه الجهة (نفسه). وذلك يعني النهوض بتأوّل كيانويّ صارم لمفهوم الموت.

(9) عن المعنى الكيانوي للموت ر: Macann 1992 هـ: 229؛ Richardson 1986: 144-145.

إنّ طرفاً ظاهرة الموت هو كونها مستثمرة هنا بوصفها علامة على "جُمليّة" أكثر أصليّة من "الكونيّة" التي تعود الفلاسفة من دهرهم الاحتجاج عليها باللجوء إلى التعريف اليوناني للإنسان بواسطة "اللّوغوس".

ما هي اللحظات الأساسيّة التي قطعها التأويل الهيدغريّ لمسألة الموت؟ - نحن يمكننا أن نوزّع الفقرات التي نذرها هيدغر للإبانة عن مسألة الموت إلى زمرتين. فأما الأولى (§§47-49) فهي نحو من المقال في المنهج الذي يرتب وجه القول في ظاهرة الموت؛ وذلك أنّها تتعلق أولاً بالنظر في مدى "تجريبيّة موت الآخرين" كمسلك ممكن لاستنكاه معنى الموت الذي يخصّنا (§47)، وثانياً بتدبّر المفهومات الضروريّة للقول في الموت، وهي "البقيّة" (Ausstand) و"النهاية" (Ende) و"الجُمليّة" (Ganzheit) (§48)، وثالثاً بـ"رسم الحدود" (Abgrenzung) التي تفصل التحليل الكيانوي للموت عن التآويلات الأخرى لهذه الظاهرة (§49).

ومن أجل أنّ غرضنا هو أساساً تعقب التحليل الكيانويّ لمسألة الموت فنحن لن نتوقف كثيراً أمام هذه الفقرات المنهجية، وستخطاها إلى فقرات الزمرة الثانية (§§50-53)، حيث نعثر على نهوض كيانويّ دقيق وغير مسبوق بمسألة الموت ربّما كان أحد المكتشفات الفلسفيّة الأساسيّة لهيدغر الأوّل ما خلا الزمانيّة. أمّا لحظات هذا التحليل الكيانويّ (10) فهي أربع: أ- ارتسام أوليّ للطريقة التي بها يتصرّف معنى الموت في البنى الثلاث الأساسيّة للذازين أي الكيانويّة والعيانيّة والانحطاط (§50)؛ ب- بيان بأيّ وجه تؤدّي وميّمّة الذازين دور حجاب عن البصر بالمعنى الكيانوي للموت (§51)؛ ج- محاولة اضطلاع فينومينولوجيّ بمسألة "يقينيّة الموت" (§52)؛ د- الكشف آخر الأمر عن المعنى الأصليّ للـ"وجودنحو-الموت" (§53).

ونحن غرضنا الآن أن نأتي على تفصيل هذه المطالب. - على أنه يجدر بنا أن نمهد لذلك باستعادة سريعة للنتائج الأساسيّة للفقرات السابقة. أمّا هذه النتائج فهي ثلاث: - أولاً أن "موت الآخرين" لا يصلح لأن يكون مسلماً لتجريب إمكانية إدراك الذازين في جملته، وذلك أننا لا نصيب من موت الغير سوى أنه قد تحوّل إلى جثّة أي إلى موجودنا (1926أ، ص238)؛ وكما أنه ليس لأحد أن يموت بدلاً عن غيره كذلك ليس لنا أن نجرب موت الغير بوصفه بلوغاً إلى اكتمال أو جُمليّة ما (نفسه، ص239-240). - وثانياً أنّ المعنى السائد لمفهومات "البقيّة" (Ausstand) و"النهاية" (Ende) و"الجُمليّة" (Ganzheit) لا تصلح لأن تكون أدوات دقيقة للنهوض بتبيين كيانويّ لمسألة الموت (نفسه، ص141-142)؛ فمفهوم "البقيّة" يفترض أنّ الذازين من حيث هو ينطوي على معنى "الليس-بعُد"، هو بمثابة "مجموع" (Summe) ينقصه جزء لم يلحق به بعد، والحال أنّ ذلك لا ينطبق على الذازين وإنما على الموجودتحت-اليد؛ إنّ الليس-بعُد يوجد بعد في كلّ مرة في صلب الذازين وليس شيئاً ناقصاً خارجاً عنه (نفسه، ص242-243). ومن أجل أنّ الذازين ليس من قبيل "الثمرة" في شئٍ فمفهوم "النهاية" التي تُخرجه من حال الليس-بعُد لا يدلّ ضرورة على "النضج" أو "الاكتمال": فالموت نهاية لا بمعنى إنضاج ما هو فيجّ أو كمال ما هو ناقص وإنما على نحو أشدّ من ذلك طرفاً (نفسه، ص243-244). فما هو المعنى الكيانوي للنهاية؟ - للإجابة عن هكذا سؤال يفترع هيدغر هنا مسلماً لافتناً للنظر: إنّ الموت ليس "وجوداخي-النهاية" (Zu-Ende-sein) وإنما هو "وجودنحو-النهاية" (Sein-zum-Ende)، وذلك أنّ موت الذازين لا يعني أنه اكتمل أو انسحب أو انتهى في آخر الرحلة، بل هو نمط من احتمال الوجود يحمله الذازين في نفسه منذ أن بدأ يكون ما هو (نفسه، ص245). - وثالثاً وأخيراً أنّ التآويلات الأخرى لظاهرة الموت لا توفر مدخلاً وجيهاً لتعقب معناه الكيانوي، وذلك أنّها لا ترى في مسألة الموت غير فحص عن توقف للحياة أو تأمل أنطوي في الآخرة أو تعليل ميتافيزيقيّ للشّر (نفسه، ص246-248). والحال أنّ الوجود نحو الموت ليس مدعاة للـ"تأمل" بل هو مقام للـ"عزم" (11).

(10) Gelven 1970، ص161.

(11) Richardson 1986: 206.

أما التحليل الكيانوي لمسألة الموت فإنه أبعد ما يكون عن هكذا تأويلات، وذلك أنه يقصد رأساً إلى إيضاح البنية الانطولوجية لهذا "الوجود نحو النهاية" (Sein zum Ende) (نفسه، ص249) الذي يتقوّم به معنى الموت.

2. 1- الموت في مرآة البنى الأساسية للذازين: الإحداق والمقدوفية والانحطاط والقبيل والقال:

إنّ غرض هيدغر في الفقرة 50 هو ارتسام أولي للطريقة التي بها يتصرف معنى "الموت" (12) في البنى الثلاث الأساسية للذازين أي الكيانوية والعينانية والانحطاط. وذلك يعني بالنظر إلى ما سلف البحث في كيف أنّ معنى الوجود-نحو-النهاية وليس معنى "البقيّة" هو الذي يصلح سياقاً لاستبصار بنى الذازين الأساسية. من أجل ذلك يفتتح هيدغر هذه الفقرة بتذكير حاسم بالمعنى الدقيق للعناية بوصفه المقام الجامع لبنى الكيانوية والعينانية والانحطاط (نفسه، ص249-250).

أ. الموت نمط في احتمال الكيان: "الإحداق" (der Bevorstand)

إنّ تأوّل الموت بوصفه وجود-نحو-النهاية وليس وجود-في-النهاية قد هيأ المجال بشكل طريف إلى استكشاف وجه انتظام معنى النهاية في وجود الذازين بوصفها علامة حاسمة على الكيانوية. وإنّ أول دليل على ذلك هو معنى "الإحداق" (Bevorstand) (13) الذي يأتي هنا بديلاً كيانياً عن معنى "البقيّة" (Ausstand) المشار إليه سابقاً.

علينا بدءاً الإبانة عن كيف يلتبس معنى الموت بمعنى الكيان نفسه (14). من أجل النهوض بذلك عمد هيدغر إلى عقد تأوّل طريف لمعنى "الليس-بعُد"، وذلك بإخراجه من مقام "البقيّة" إلى مقام جديد يسميه "الإحداق". فما مغزى ذلك؟ - إنّ اللبس بعُد الأقصى هو النهاية. لكنّ العلاقة مع النهاية ملتبسة: هل هي انتهاء مفاجئ بعد انتظار أم هي نمط من احتمال إمكانية الانتهاء بركبه الذازين منذ أن عرف نفسه؟ هنا يفترع هيدغر معنى كيانياً للنهاية بموجبه يفهم الذازين أنّ نهايته ليست حدثاً لا يأتي إلا متأخراً وإثما على العكس من ذلك وجه من وجوده يتقوّم به تقوّماً في كلّ مرة. إنّ الذازين موجود يتناهى أبداً أي يبلغ نهايته أبداً. بيد أنّ ذلك يعني هذه النهاية "تحقق به" أبداً أي ترتصده كإمكان يخصّه. وهكذا ليس الموت ارتداداً في الوجود إلى أقله، في أرذل العمر، وإثما هو ترديد متواصل لإمكانية الموت. أن يكون الموت إمكاناً خاصاً فذلك يعني أنه جزء أصيل من إمكانية الكيان نفسه. وإثنا ههنا ينكشف وجه من الدلالة غريب: إنّ الموت إمكان خاص لا مندوحة للذازين من "أن يضطلع" (übernehmen) أبداً. إنّ

(12) عن تخريج داخلي لمسألة "الموت" في الوجود والزمان، را: Greisch 1994 : 266-283؛ عن موقف نقدي، را: Schumacher 1999 : 90-94.

(13) Richardson 1986 : 199؛ Taminiaux 1988 : 23.

(14) يقول هيدغر (1926: 250-251): "إنّ الوجود-في-النهاية يعني كيانياً: الوجود-نحو-النهاية. فإنّ اللبس بعُد الأقصى إنما له طابع شيء ما به (wozu) يتعلق (sich verhält) الذازين. إنّ النهاية تُحدّق بالذازين. والموت ليس [موجوداً]-قائماً لم يوجد بعُد، ليس بقيّة أخيرة مردودة إلى الأقل، وإنما هو إحدائق.

[..] إنما الموت إمكان وجود، على الذازين نفسه أن يضطلع به أبداً. فمع الموت يُحدّق الذازين بنفسه (steht bevor.sich). ضمن ممكن-الوجود الأخص الذي له. ففي هذا الإمكان يتعلق الأمر بالنسبة للذازين بالوجود-في-العالم الذي من شأنه فحسب. إنّ موته هو إمكانية أنه لم يعد يمكن-أن يوجد-هنا (Nicht-mehr-dasein-könnens). إنه عندما يُحدّق الذازين بنفسه بوصفه إمكان ذاته هذا، فإنه يُحال بالكلية على ممكن-الوجود الأخص الذي له. مُحديقاً بنفسه هكذا هو تتحلّ فيه كلّ العلائق مع دازين الغير. [..] ومن حيث هو ممكن-وجود لا يستطيع الذازين على ذلك أن يتجاوز إمكان الموت فإن الموت هو إمكانية-لا-إمكانية-الذازين فحسب. بذلك ينكشف الموت بوصفه الإمكان الأخصّ الخلو-من-العلاقة، الذي لا يتجاوز. بما هو كذلك هو إحدائق مخصوص. إنّ إمكانية الكيانوية تتأسس في كون الذازين مفتوح في ماهيته على نفسه وعلى الحقيقة على طريقة سبق لذاته. وإنّ هذه اللحظة البنوية للعناية إنما تجد في الوجود نحو الموت تجسيماً (Konkretion) الأكثر أصليّة."

الموت مهمة كيانوية داخلية وذلك لأنه يفتح الدازين على أحد إمكاناته الأخص. إن الموت بما هو ما- ليس بعداً إنما هو إمكان مُحقق بالذازين؛ ربّ إيمان هو بذلك ممكن وجود لابدّ من احتمالته بوصفه نمطاً أصيلاً من علاقة الدازين مع نفسه.

من أجل ذلك يدفع هيدغر بالتحليل إلى أقصاه حين يبيّن أن الموت هو إمكانية لا-إمكانية الدازين (15). فما معنى ذلك؟- إنّ الطريف هنا هو أنّ هيدغر يفتق معنى الموت من معنى الليس بعداً أي من الإمكان ثمّ هو يعطف ذلك بمحاولة موازية لتفتيق معنى الموت من اللا-إمكان. من هنا أتى هذا الزعم: الموت هو إيمان اللا-إمكان الثاوي في بنية الدازين مُدّ وُجد الوجود الذي له. إنّ علينا أن نأخذ اللا-إمكان هنا ليس بوصفه مجرد سلب أو ضدّ للإمكان، بل بوصفه على الخصوص نمطاً مخصوصاً وأصيلاً من الإمكان نفسه. إنّ اللا-إمكان أحد أوصاف الإمكان وأحد احتمالاته.

هنا ينقلب تحليل الموت إلى رصد لجملة خصائص هذا الصنف من الإمكان الذي يشتقّ من اللا-إمكان قوامه. فما هي خصائصه؟- يحصي هيدغر في هذا الإمكان هكذا خصائص: إنه الأخصّ والخلو من أيّ علاقة مع دازين الغير والذي لا يتجاوز. أمّا مغزى هذا الإحصاء فهو مضاعف: أولاً إيضاح مقومات الإحداق بما هو الاسم العامّ لهذا الإمكان؛ وثانياً الظفر بتوكيد جديد لأصالة مقام العناية الذي ختم به التحليل التمهيدي للذازين، وذلك بالتنبيه إلى أنّ الإحداق ليس شيئاً آخر سوى صياغة أكثر أصليّة للمعنى الأساسي للعناية أي معنى "سبق-الذات": إنّ إيمان الموت بما هو نمط من احتمال الوجود الخاصّ أبداً أي بما هو إحداق مخصوص هو تجسيم أكثر أصليّة لمعنى سبق-الذات الذي يشدّ مقام العناية. - إنّ في ذلك لآية لنا على وجه الاتساق الحميم الذي يربط بين القسم الأول والقسم الثاني من كتاب الوجود والزمان.

ب. الموت واقعة عيانية: المقدوفية (die Geworfenheit)

إنّ فهم الموت بوصفه لحظة أصيلة من معنى الكيان نفسه يجعلنا نتساءل عمّا إذا كان هذا الوجه من الاقتران بين الموت والكيان هو من افتعال الدازين أم هو معطى لا مردّ له أي من صلب الوجود-في-العالم بما هو كذلك؟

ليست إمكانية الموت (16) من الافتعال في شيء؛ وما كان لأحد أن يتزوّد بها كأنّ لم تكن له مدّ صار ما هو في عيانيته. وما هو يعني هنا نمط الوجود-في-العالم العياني الذي به يتقوّم معنى وجوده. إنّ الموت إيمان عياني، ووجه العيانية الأخصّ هو أنّه يكون أبداً قد بدأ في نشر ظلاله على وجودنا مدّ بدأ لنا أننا نوجد. إنّ معنى الإمكان هنا هو نمط من الوجود العياني الذي يكون قد عاصر بداية وجودنا ولم يكن عنها متأخراً لا بزمان ولا بأيّ وجه من الوجوه. فما إن ينخرط الدازين في الكيان حتى يكون موته إمكاناً مفتوحاً. فالموت إيمان أصلي وناقذ المفعول منذ البداية. هذا النحو من الانخراط العياني في الإمكان الملابس لمعنى الوجود في العالم يسميه هيدغر "المقدوفية" (Geworfenheit) (17): فإذا كان الدازين لا يأتي إلى العالم مختاراً بل مقدوفاً به فإنّه لا يموت وقتما يشاء ولو انتحر. وذلك أنّ موته هو إيمان عياني يجره في نفسه منذ أن صار ما هو. وإنّ هيدغر ليجد في وجدان "القلق" (18) أوفر آية على نمط احتمال الدازين لموته كإمكان يُدْف فيهِ قذفاً منذ البداية. فالقلق ليس خوفاً من هذا الموجود أو ذاك

(15) عن تخريج خاص لهذه المسألة، را: Schumacher 1999: 72 وما بعدها؛ Greisch 1994: 281.

(16) يقول هيدغر (1926: 251): "بيد أنّ الإمكان الأخصّ، الخلو من-العلاقة والذي-لا يتجاوز، لم يحصل عليه الدازين بتأخر وبمناسبة في مساق وجوده بل ما إن يكون (existiert) الدازين حتى يكون أيضاً مقدوفاً به (geworfen) بعد في هذا الإمكان [...] وإنّ المقدوفية في الموت إنما تتكشف له بشكل أكثر أصليّة وأكثر نقاداً ضمن وجدان القلق [...] بذلك يتوضّح المفهوم الكيانوي للوفاة (Sterben) بوصفه الوجود المقدوف به نحو ممكن-الوجود الأخصّ، الخلو من-العلاقة والذي-لا يتجاوز."

(17) Richardson 1986: 34.

(18) Taminaux 1988: 23.

بل هو قلق من الوجود في العالم بما هو عيانية تلقاها منذ أول أمره، وذلك يعني من ممكن-الوجود الأخص للذازين. إن القلق من الإمكان الأصلي أي من كونه موجودا مقدوفا به العالم عيانيا هو معنى الموت. إن العلاقة بالنهاية لا تعني الانتهاء في آخر الأمر وبمناسبة خارجة عن نطاقنا بل هي ضرب من الاحتمال العياني لهذا "الوجود المقدوف به نحو النهاية" (نفسه، ص 251). إن المقدوفية تعني بذلك نحواً من العلاقة العيانية مع النهاية بوصفها حاضرة بعد لدينا. والفرق بين المقدوفية والعيانية أن الأولى هي مقدوفية في "العالم"، بينما الثانية هي عيانية "هوَ" اليومي(19).

ج. الموت شكل من "الانحطاط" (das Verfallen)

لقد بقي أن نحدد الآن بأي وجه يتجسم هذا الإمكان العياني الذي يجعل الذازين ملتبسا أبدا بموته. إذ لا بد من طريقة بعينها بها يصرف الذازين إمكانية الموت في كل مرة.

بأي معنى يؤدي الانحطاط دور مقام لظهور معنى الموت؟ - لقد تعرضنا سابقاً إلى معنى الانحطاط(20) ومنزلته من الوجود اليومي للذازين. أما خطة هيدغر(21) من تدبره الآن فهي التنبيه إلى أن الانحطاط يوقر للذازين إمكانية يومية لاحتمال إمكانية الموت وإن كانت إمكانية غير أصلية(22). فالانحطاط ضرب من اللصالة التي تصيب الذازين فتزاح به عن وجوده الأصيل وتقذف به في غياهب الهم الذي لا يمل التحكم فيه. أما كيف يدخل معنى الموت في مقام الانحطاط فهو انجاس ظاهرة الخوف من اللصالة أي من اللوطن التي تنقلب آخر الأمر إلى ضرب حاد من القلق من الوجود في العالم بما هو كذلك؛ عندئذ يصبح ممكناً البصر جلياً بأن المخيف ومن ثمة المقلق ليس هذا الموجود أو ذلك بل إمكانية الوجود نفسها. إن الخوف من اللوطن في صلب العالم اليومي المنشغل به هو آية يومية ومطموسة عن الخوف من اللوطن الأقصى أي من الموت. هنا يصبح الانحطاط شكلاً للموت اليومي أو شكلاً يومياً من الموت وذلك بواسطة الخوف من اللوطن الذي انقلب إلى وجدان أصلي للقلق.

بيد أنه يجدر بنا أن نلاحظ أن توضيحات هيدغر تظل هنا محدودة ويبقى وجه احتمال الانحطاط لمعنى الموت محفوفاً بالغموض. إنه من أجل النهوض بهذا توضيح عقد هيدغر الفقرة 51.

د. الموت في اللغة العادية: "القييل والقال"

في الحياة اليومية يكف الذازين عن أن يكون "ذاته" ويتحول إلى "هُم"؛ ولتوت يكف عن أن يتكلم لغة وجوده ويركب "القييل والقال". إن هذا القيل والقال هو الذي ينبغي أن نسايله للظفر بفهم دقيق للكيفية التي بها يصرف الذازين اليومي والعمومي ظاهرة الموت. أما السؤال الهادي فهو هذا:

"كيف كشف الفهم الواجد نفسه الكامن في قيل الهم عن الوجود نحو الموت؟" (1926)أ، (ص252)

(19) عن توشج الصلة بين المقدوفية والعيانية را: Macann 1992 هـ، ص 225.

- أيضاً: Taminaux 1988: 21.

(20) يقول هيدغر 1926أ، ص 175: "القييل والقال وحب-الاطلاع والريبة إنما تحدد طابع الطرق التي ضمنها يكون الذازين يوميةً "الهنأ" الذي له، الانفتاح الذي من شأن الوجود في-العالم. هذه الطوابع ليست، من حيث هي تعينات كيانية، قائمة أمام الذازين، إنما تشكل كذلك وجوده. إنه فيها وفي المركب الذي من جنس وجودها يتكشف ضرب أساسي من وجود اليومية، هو ما نسميه انحطاط (das Verfallen) الذازين."

(21) يقول هيدغر (1926أ: 251-252): "إن الذازين يتوفى عيانياً، طالما هو كائن كيانه (existiert)، ولكن في أول الأمر وفي أغلب الأمر على سبيل الانحطاط. وذلك أن فعل الكيان (Existieren) العياني ليس فقط على وجه العموم وبشكل لامبال ممكن-وجود في-العالم مقدوفاً به، وإنما هو دائماً أيضاً منغمس بعد في "العالم" المنشغل به. إنه ضمن هذا الوجود لذي.. المنحط إنما يعتن الخوف من اللوطن، وذلك يعني الآن من الوجود الأخص نحو الموت."

(22) Taminaux 1988: 24.

لا بد أن نذكر أن القيل والقال هو مقام الفهم الذي من شأن الدازين اليومي بما هو هُم عمومي. ولذلك فالمطلوب هو استكشاف الطريقة التي منها ينهض الهُم بوظيفة رفع النقاب عن معنى الوجود نحو الموت. إن الموت في الحياة اليومية يبدو "ليس-لافتًا للنظر" (Unauffälligkeit) (نفسه، ص 235؛ قا: ص 72): "هُم يموتون" (man stirbt) (23) في كل حين وفي كل مكان. ولكن من أجل الحديث يتم في ضمير الهُم فإن الذي يموت هو "لا أحد" (Niemand) (نفسه، ص 253)؛ وإن في الحديث عن الموت في صيغة هُم لأبلغ آية على معنى "الريبة" التي كُشف عنها سابقاً (نفسه). ومن أجل أن الذي يموت هو لأحد فإن السمة الأولى للنهوض اليومي بمعنى الموت هي "أن الهُم يعطي الحق ويزيد الغواية (Versuchung) إلى حجب الوجود الأخص نحو الموت" (1926، أ، ص 253؛ ت. ف. ص 308). وأما السمة الثانية فهي أن هذا الحجب المتواصل لإمكانية الموت يبين أن وجه انشغال الهُم بالموت هو "التهدئة (Beruhigung) الدائمة [من روعه] إزاء بالموت" (نفسه، ص 253). إن هذه التهدئة من الروع إزاء الموت إنما تهدف في الحقيقة إلى إخراج القلق من الموت من أفق الدازين وذلك أن "الهُم ينشغل بتحويل هذا القلق إلى خوف من حدث قادم" (نفسه، ص 254)، ومن ثمة ينتهي بجعل الدازين "يعترب" (entfremdet) عن ممكن-الوجود الأخص له.

كيف يحتمل الدازين اليومي إمكان الوجود نحو الموت؟ - إن أبلغ مظهر لهذا الاحتمال هو في رأي هيدغر (24) الهروب الدائم منه والانحياز عنه ما أمكن. الهروب والانحياز وجهان من ركوب الانحطاط العمومي للهُم والغفول عن وجه الأصالة التي من شأن الدازين. فالهروب هو هروب من الهُو الأصيل والانحياز انحياز عنه. ولكن أتى له أن يهرب؟- الهروب يعني لدى الدازين كل نحو من التلفت عن أصالته؛ لذلك فهذا الهروب من الموت هو على وجه الدقة تبديل لمعنى الموت وفهم له على غير وجه الأصالة الذي من شأنه وبسط لحجب موصدة دونه. تبديل المعنى وسوء الفهم والمواراة هي خطط الهُم السرية لمقاومة الوجود نحو الموت والانحصار عليه. هي خطط سرية لأنها غير صريحة؛ فالهُم لا ينتج "تفكيراً في الموت"، إنه لا يريد أن يواجه الموت صراحة أبداً. ورغم ذلك فإن هذا الهُم ينشغل بالوجود نحو الموت على ضرب يخصه. هذا الضرب من الانشغال هو في رأي هيدغر نحو من "اللأمبالاة المطمئنة" (unbehelligten Gleichgültigkeit) إزاء الموت. فكيف يتم له ذلك؟ - لنذكر أن اللأمبالاة ليست انعدام الانشغال بل هي ضرب من الانشغال؛ إنها الانشغال الذي يشتق من الاطمئنان قوامه. ولكن أتى يُطمأن من الموت؟ - إن الاطمئنان من الموت هو في الحقيقة مقاومة صامتة له، وذلك بتحريفه عن معناه وفهمه على نحو لا يفي بأصالته وبشكل يحجبه أصلاً. إن اللأمبالاة هي بذلك تلفت ثلاثي عن الموت: عن معناه الخاص وعن مقامه الأصيل وعن رؤيته في أفق الكيان. ولذلك هي اطمئنان إلى معنى آخر وفي مقام غير أصيل وتطلع له من وراء حجاب.

هذه العناصر المثبوتة يتأولها هيدغر بوصفها "شهادة" على أن الهُم هو أيضاً متعین أبداً بعدُ بوصفه وجوداً نحو الموت. والشهادة هي ما يجعل الإشارة إلى أمر ما ممكنة من غير أن يبرهن على ذلك؛ وذلك يعني أن الشهادة عيانية دائماً. إن الدازين اليومي أي الهُم هو في عيانيته يشهد على أنه هو أيضاً وجود نحو الموت، وذلك طالما هو يهرب من أمام الموت وينحاز من أمامه. وليس يكون هروب أو انحياز من أمام شئ إلا وهو يملك بدء سطوة ما على الهارب والمنحاز. هو تعين بالموت لكنه تعين بالسلب، وذلك أنه لم يكن ناجماً عن "تفكير في الموت" صريح. وهكذا فاللأمبالاة المطمئنة لا يحق لها أن تكون علامة على خلو البال من خطر الموت بقدر ما هي انشغال ملتبس بإمكانه.

(23) Schumacher 1999: 80.

(24) يقول هيدغر (1926: 254-255): "إن الوجود اليومي نحو الموت هو، من حيث هو منقطع، هروب منه دائم. وإن الوجود نحو النهاية إنما له طابع الانحياز عنه المبدل معناه (umdeutenden)، الفاهم له على غير وجهه والمواري دونه حجاباً. [...] بيد أنه مع الخوف المنقطع من الموت تشهد يومية الدازين على أن الهُم نفسه هو أيضاً متعین بعدُ أبداً بوصفه وجوداً نحو الموت، وذلك حتى لا يتحرك صراحة ضمن "تفكير ما في الموت". فبالنسبة للدازين يتعلق الأمر أيضاً ضمن اليومية الوسطية بهذا الممكن-الوجود الأخص، الخلو من-العلاقة والذي لا-يتجاوز، وإن على نمط الانشغال الذي من شأن اللأمبالاة مطمئنة إزاء الإمكان الأقصى لكيانه."

هـ. الانزياح الهرمينوطيقي من "يقين" الأنا أفكر إلى "يقين" الموجود نحو الموت أو مولد "كوجيطو" كيانوي

ما زال التحليل ينكب في الفقرة 52 أيضا على طريقة الدازين اليومي في احتمال معنى الموت، وذلك يعني تحليل ما يرسله جهاز "القليل والقال"، بوصفه وسيلة الهمم العمومي في التعبير عن مشاكله، فيما يخص الوجود نحو الموت. ونحن رأينا أن الهمم يصيغ ظاهرة الموت اليومية بهالة من اللامبالاة المطمئنة وذلك بسعيه الدؤوب إلى تجريد "هم يموتون" (man stirbt) من كل ما يدعو إلى الخوف أو القلق. هذا النحو من محو إمكانية الخوف أو القلق هو حسب هيدغر طريقة مخصوصة في تقديم "يقينية الموت" (Gewißheit des Todes). فما معنى "اليقين" المقصود ههنا وما هي طبيعته؟ ثم بأي وجه تتصرف يقينية الموت في الدازين اليومي؟

إن خطة هيدغر في استكشاف وجه اليقين الخاص بالموت تقوم على خطوتين أولاً هي بلورة وجه القول في معنى هذا اليقين؛ وثانياً امتحان ذلك على نمط احتمال الدازين اليومي لمعنى الموت.

وجه القول في معنى "اليقين" (25) هو تدبير ما له من صلة سابقة مع مفهومين قويتين هما "الحقيقة" و"الوثوق"، وبيان أن اليقين المقصود ههنا لا ينكشف إلا بقدر ما نفلح في استيضاح نمط وجود الدازين. فأما صلة اليقين بالحقيقة فهي تكشف لنا أن كلاً منهما ينطوي على دلالة مزدوجة، وينتظم من نفس الطريق: فكل منهما هو في أصله يدل على "سلوك من شأن الدازين" لكنه في كل مرة يتحول إلى صفة للموجود (1926، ص 256). فالحقيقة في أصلها فعل، إنها "وجودكاشف" (Erschließendsein) لكنها لا تُرى عادة إلا في دلالتها "المشتقة" أي من حيث هي "مكتشفية الموجود" (نفسه)؛ كذلك اليقين، فهو في أصله فعل، إنه "وجودموقن" (Gewißsein)، لكنه سرعان ما ينقلب إلى دلالة المشتقة أي إلى صفة للموجود "اليقيني" (gewisses) (نفسه). وأما صلة اليقين بمفهوم "الوثوق" (die Überzeugung) فهي تقوم أيضاً على اعتبار "الأمر نفسه" (Sache selbst) المكشوف عنه بوصفه حقاً "وثيقاً" (Zeugnis) على ضرب الفهم أي اليقين الذي يجدر به أن يعقده حيال الموجود (نفسه).

إن علينا أن نبيّن بأي وجه ينطوي اليقين بالموت على هكذا تصريف. إنه رغم أن اليقين بالموت ليس عرضاً وإنما هو "يقين للدازين" (Daseinsgewißheit) جدٌ مخصوص (نفسه)، فإن الدازين اليومي يحرص دائماً على "التعظيم" (Verdeckung) عليه، وذلك يعني من جهة الحقيقة أن هذا الدازين يوجد أبداً في نطاق "اللاحقيقة"؛ بيد أن اللاحقيقة لا تعني هنا اللايقين أو الشك وإنما "أن يُعَدَّ حقاً" ما ليس كذلك أي "مالمليس بمطابق" (unangemessenes) (نفسه، ص 257).

"إن اليقين اللامطابق إنما يحتضن (hält) ما هو موقن به في نطاق التعظيم" (1926، ص 257).

إن ما يميّز الدازين اليومي أي الهمم العمومي هو إذن أمر مضاعف: فيقدر ما هو موقن بالموت هو يعتم عليه. ولكن علام يؤسس هذا اليقين؟ - إنه إذا أخذنا الهمم في يوميته فثمة فيه ما يدعونا إلى اعتبار أن هذا اليقين مجرد "يقين امبريقي"، فما أكثر ما يتأكد في كل يوم بأن أحدهم قد مات وأن الموت واقعة تقع أبداً. ولكن لأن كان هذا اليقين الامبريقي نافعاً في تنبيه الدازين إلى الموت فإنه أقل نفعاً في إيضاحه الموت "ما هو" أصلاً (نفسه). وعلى ذلك فإن اليقين الامبريقي بالموت إنما هو من زاوية أخرى "يشهد ظاهرياً" (bezeugt phänomenal) على أن الموت لا ريب فيه من حيث هو الإمكان "اليقين" (نفسه، ص 258). إن اليقين الامبريقي شهادة ظاهريّة على يقينية الموت وإن لم يكن إيضاحاً فينومينولوجياً لمأهيته.

ثمة وجه آخر من نهوض الهمم بيقينية الموت: إن الموت إذا كان حتماً فإنه لم يحدث بعد. إن الموت واقعة مؤجلة دائماً. وإن التأجيل لنوع طريف من التعتيم على الإمكان الأخص للموت:

"إن الهمم إنما يعتم على أخص ما في يقينية الموت، أنه ممكن في كل لحظة. وإلى يقينية الموت ينضم لاتعين مته." (1926أ، ص258)

إن الهمم يحاول أبداً ألا يحدث في وجه الموت، وذلك بدفعه الذائم خارج مداره. إنه ينظر إليه بوصفه حدثاً لن كان يوشك أن يقع فهو لم يحدث بعد. وإن لاتعين متى يحدث هو الخاصية الثانية لهذا الاحتمال اليومي للموت بعد اليقين. بيد أن لاتعين مته لا يعني أنه لاشيء، بل فقط أنه ممكن في كل لحظة. إن لا في اللاتعين ليست مجرد سلب، بل هي تشير إلى حيلة الدازين اليومي في التلفت عن الموت والانشغال دونه (نفسه).

وهكذا فإن الهمم يحتمل الموت احتمالاً مرهقاً بخاصيتين متعاندتين: فهو من ناحية الإمكان يقين لكنه من ناحية المتى لامتعين. وعلى ذلك فإن الدازين اليومي يفلح دائماً في أن يملأ الفراغ الذي يخلفه الموت، وذلك يعني في تجريد اليقين من جدته واللاتعين من حدته. فأما اليقين فيحوّله إلى بديهية عمومية لا تدعو إلى السؤال، وأما اللاتعين فيعيته بواسطة كل المشاغل اليومية.

ورغم ذلك فقد تبين لنا أن الدازين اليومي ليس بعيداً تماماً عن احتمال الوجود نحو النهاية الذي يقوم معنى الموت وإن كان يحرص على التعتيم عليه في كل مرة. وذلك أنه إذا كان الدازين اليومي "يتحاشى" إمكان الموت أبداً فإنه يبقى في قراره "وجوداً لأصيلاً نحو الموت" (ein uneigentliches Sein zum Tode): إن ضعف الاحتمال اليومي للموت يكمن في لأصالته فحسب (نفسه، ص259). والحال أن "الأصالة إنما لها في أساسها أصالة ما [تظلم] ممكنة" (1926أ، ص259).

من أجل ذلك فإن المطلوب فيما يلي هو البحث عن مقام يكون خليقاً بأن يجعل الدازين يعتقد من سطوة اليومية ومن خطة الهمم العمومي في تخريج مسألة الموت، وأن يكشف من ثمة عن المفهوم الكيانوي الأصيل لظاهرة الموت من حيث تجد في معنى الوجود نحو النهاية قوامها.

3. 1 - المعنى الأصيل للـ«وجود- نحو- الموت»: استباق الإمكان أو «الحرية نحو الموت» (Freiheit zum Tode)

لقد بات واضحاً الآن من أي مسلك يجدر بنا أن نأخذ في استيضاح المعنى الأصيل للموت، وذلك بعد أن تم الفراغ من حصر الخصائص الأساسية للموت، ونعني:

"أن الموت من حيث هو نهاية الدازين إنما هو إمكانه الأخص، الخلو من-العلاقة، اليقين وبما هو كذلك اللامتعين، الذي لايتجاوز" (1926أ، ص258-259).

إن مهمة البحث الآن هي بلورة نمط الوجود الذي من خلاله يتمكن الدازين من احتمال إمكان الموت احتمالاً أصيلاً. وإن هذا النمط من الوجود هو ما يسميه هيدغر "الوجود الجملي" المبحوث عنه في هذا الموضوع من كتابه. ونحن نعرف منذ الآن أن معنى الوجود الجملي للدازين قد انكشف مقترناً بتحديد الموت بوصفه وجوداً نحو النهاية.

إن هيدغر قد أتى إلى النهوض بهذا مطلب في الفقرة 53، ونحن نزمع الآن على تفحصها. وأول صعوبة تعترضنا هنا هي كيف نفلح في إخراج الدازين من طابعه اليومي أين هو في أغلب الأحيان مقيم. ولكن أتى لنا أن ننقل البحث من الصراط للأصلي لليومية إلى الصراط الأصيل للوجود

نحو النهاية؟ - إنَّ الحَلَّ الهيدغريّ هو في إجراء "اشتراخ كيانويّ (existenzialer Entwurf) لوجود أصيل نحو الموت" (1926، ص260). فما معنى هذا الاشتراخ؟ وبأيّ وجه هو ينهض بتحديد صارم للبنية الكيانويّة للموت؟

إنَّ الاشتراخ هو فهم للموت بوصفه وجوداً في علاقة حادّة مع الإمكان الأخصّ للذازين دون هروب منه أو تعميم عليه. ولكن ما معنى التعلّق بإمكان ما؟ إنّه ضرب من "الانصراف" (Aussein) الحادّ إليه. على أنّه ينبغي أن نفرّق هنا بين تحقيق الإمكان في سياق الانشغال بالموجود تحت اليد واحتمال الإمكان في نطاق مسألة الموت. وذلك أنّ تحقيق الممكن من حيث هو موجود تحت اليد هو نحو من "محو" الإمكان وذلك بجعله "تحت اليد" أو "متوقّراً" أي "ممكناً... أو "صالحاً لـ.." (um-zu). والحال أنّ إمكانية الموت ليست مطلباً للتحقيق، وذلك أنّ الانتحار يحرم الذازين للتوّ من مقام الكيان الذي فيه وحده يمكن له أن يأتي إلى الوجود نحو الموت. من أجل ذلك فالموت لا "يفهم" ولا "يُرتسم" ولا "يُسلك إزاءه" إلا بوصفه إمكاناً (نفسه 261).

هل يعني ذلك أنّ العلاقة الوحيدة مع الإمكان هي "الانتظار" (Erwarten) (26)؟ - ليس للانتظار أن يفي بغرضنا، وذلك أنّ من طبيعة الانتظار أن يحدّق بالممكن من جهة "متى" و"كيف" يصبح قائم-الوجود عنده. كذلك فإنّ كلّ انتظار يبقى مشدوداً إلى ما هو واقع بعدّ لمقايسة الممكن عليه (نفسه، ص262).

فما هو نمط الوجود نحو إمكان الموت إذن؟ - إنّ الخاصيّة الحاسمة لهذا النمط هو أنّه ينبغي أن يكشف عن الموت في كلّ مرّة بوصفه إمكاناً فحسب، بحيث إنّ العلاقة معه هي أبداً وجود نحو الإمكان.

إنّ غرض هيدغر (27) هنا هو تفتيق معنى طريف للإمكان بحيث يصبح في المقدور أن نفهم طبيعة الصعوبة الخاصة التي تلتبس بإمكانية الموت. - إنّ المطلوب هو أن نكفّ عن النظر إلى الإمكان من زاوية ثنائية الممكن والفعليّ (Wirkliches)، وأن نشرع في استفهامه من جهة الإمكان واللاإمكان (Unmöglichkeit). فالموت من حيث هو نمط من "الوجود نحو النهاية" هو إمكان وجه الوجود له أنّه في عين الوقت لاإمكان. إنّه ما يفتح الكيان على لإمكانيته. إنّ الذازين في كلّ مرّة يستيق إمكانيةً موته، ولكن من غير أن يعني ذلك أنّه يفتعل موته أو يلقي بنفسه إلى التهلكة؛ الاستباق (28) هو أساساً استباق في الإمكان. هذه العبارة الطريفة تعني أنّ الذازين مدّ صار ما هو إنّما هو في استباق دائم لإمكانية موته: إنّه يحمل في نفسه إمكانيةً موته لا كبدرة لم يحن بعدّ زرعها وإنّما كأفق يحدّق منه إلى وجوده أبداً. الاستباق إذن نمط مخصوص من الاستعداد الأصليّ للموت، لكنّه استعداد وجه الخصوصية فيه أنّه استعداد لا يعقبه تحقيق. بل هو استعداد يظلّ أبداً في طور الاستعداد نعني في طور الإمكان.

فإذا صحّ لنا ذلك انكشف من أيّ طريق استعاض هيدغر عمّا اعتاده المتفلسفة من المقابلة بين الإمكان والفاعل بالمواسجة بين الإمكان واللاإمكان: إنّ الاستباق هو نمط ولوج الذازين إلى ضرب الوجود نحو الموت الذي يخصّه، ولكن من جهة ما هو ولوج نحو إمكان الموت هو بعين القدر ولوج نحو لإمكان الكيان. فالموت لا يكون ممكناً إلا بقدر ما يختلط الكيان بعدم الإمكان. إنّ إمكانية الموت هي

(26) Schumacher 1999 : 88.

(27) يقول هيدغر (1926: 262): "إنّ هكذا وجوداً نحو الإمكان نحن نحذه اصطلاحاً بوصفه استباقاً في الإمكان (Vorlaufen in die Möglichkeit). [..] وإنّه كلما فهم هذا الإمكان بأقلّ غموض، كلما نفذ الفهم بأكثر صفاء إلى الإمكان بوصفه إمكان-لا-إمكان الكيان بعامة. إنّ الموت من حيث هو إمكان لا يهب الذازين شيئاً يكون له "فاعلاً" (Verwickelichendes) ولا شيئاً يمكن أن يكونه هو نفسه من حيث هو فعليّ (Wirkliches). إنّه إمكان-لا-إمكان كلّ سلوك إزاء.. وكلّ [فعل] كيان (Existierens). [..] إنّ الوجود نحو الموت من حيث هو استباق في الإمكان إنّما يعنّ (ermöglicht) قبلاً هذا الإمكان ويجعله بما هو كذلك [إمكاناً] حراً."

(28) إنّ الوجود نحو الموت إنّما هو استباق في ممكن-وجود الموجود الذي نمط وجوده هو الاستباق ذاته. (28) Taminaux 1988 : 25.

عدم إمكانية الكيان بعامة. وهكذا فالاستباق في الإمكان هو في نفسه استباق في اللامكان. بيد أن ذلك لا يعني نحواً من التقويت في الكيان سهلاً. إن المقصود هو أن الوظيفة الأساسية للوجود نحو الموت بما هو استباق هو "تمكين" إمكانية الموت نعني جعلها ممكنة بوصفها الإمكانية الأخص التي من شأننا بهذا التمكين تصبح إمكانية الموت إمكانية "حرّة". ومعنى الحرية هنا هو ألا تكون محجوبة بضجيج القبل والقال اليومي لهم حول الموت. إن معنى الحرية هنا كيانوي: إن إمكانية الموت حرّة أي منطلقة إلى نمط الوجود الذي يخصها من غير أن يعتم عليها أو يحول دونها أي وجود عمومي. أما ما يجعل هذه الحرية ممكنة فليس شيئاً آخر سوى الاستباق نفسه: إن الاستباق في الإمكان هو الذي يجعل الولوج إلى الوجود نحو الموت واحتماله على الحقيقة ممكناً. بيد أن هذا الاستباق ليس فعلاً خارجياً نرتقي إليه، إنه على العكس من ذلك نمط وجود حميم لموجود معين هو الدازين.

ولكن إذا كان هذا معنى الاستباق فما هو الدور الدقيق الذي من شأنه في تصريف الخصائص الأساسية المشار إليها سابقاً لإمكان الموت؟ - نحن رأينا إلى هذا الإمكان كيف ينتظم بوصفه الإمكان "الأخص" و"الخلو من-العلاقة" و"الذي-لا يتجاوز" و"اليقيني" و"اللا متعین". إن علينا الآن أن نعرف ما هي مقومات الاستباق حتى يصبح "فهما خالصاً" (reinen Verstehen) لإمكان الموت بخصائصه المشار إليها (نفسه، ص 263).

فأما معنى أن الموت إمكان "أخص" فهو يتوضّح عندما نفهم أنه بالاستباق إنما يبقى الدازين "منتشلاً" (entrissen) من قبضة الهم؛ إن الاستباق ضرب من الانتشال للدازين من الهم الذي يوجد يومياً في نطاقه (نفسه، ص 263). - وأما معنى أن الموت إمكان "خلو من-العلاقة" فالمقصود به هو التنبيه إلى الطابع "المتفرد" (einzelnes) للموت: إنه واقعة لا يشاركنا فيها أحد. ليس في الموت شريك ولا علاقة مع أحد. ولذلك فالاستباق إنما يؤدي دور "التفريد" (Vereinzelnung)، و"إن هذا التفريد إنما هو طريقة في استكشاف 'الهنا' (Da) من أجل الكيان" (نفسه، ص 263). وذلك "أن الدازين لا يمكن أن يكون على الأصالة إلا ذاته" (نفسه). - وأما معنى أن الموت إمكان "لا يتجاوز" فيكشف حين نبصر أن الاستباق هو على عكس الوجود نحو الموت غير الأصيل لا يتحاشى الطابع اللامتجاوز للموت بل هو "يهب نفسه له بحرية" (gibt sich frei für sie) (نفسه، ص 264). رب هبة تجعل الدازين يكتشف "مهمة ذاته" (Selbstaufgabe) فإذا هو قد تخلص من كل "صيغة متخشبة" (Versteifung) عن كيانه (نفسه). وإن الدازين الذي يستطيع أن يحث نفسه من زاوية "النهاية" لهو دازين أفلح في أن يكون دازين جُملياً أي مستجعماً نفسه في ممكن-الوجود الجملي الذي يخصه (نفسه). - وأما معنى أن الموت إمكان "يقين" فهو يتوضّح حين نرى إلى أن "يقينية" الموت منبثقة من "حقيقة" الوجود نحو الموت: فالحقيقة بما هي "انفتاح" (Erschlossenheit) وجود الموجود هي ما يمكن الدازين من جعل الإمكانية اليقينية للموت إمكانية خاصة. إن يقينية الموت معنى لا يستبصر إلا في مقام الحقيقة أي مقام انفتاح الوجود نحو الموت بوصفه ممكن-الوجود الأخص (29). ولذلك فاليقين المقصود ليس "يُحتسب" (errechnet) بواسطة حالات الوفاة التي تعترضنا وذلك أن هذا اليقين لا يتعلق بموجود قائم (نفسه): إن اليقين بالموت يقين "من جنس آخر وأكثر أصلية من كل يقين متعلق بالموجود الملاقى داخل العالم" (نفسه، ص 265). - وأخيراً فإن معنى أن الموت إمكان "غير متعین" (unbestimmt) فهو ينكشف حين نلاحظ من أي جهة يكشف الاستباق أن الدازين من حيث هو وجود نحو الموت هو يفتح "على تهديد" (Bedrohung) دائم منبثق من الهنا نفسه الذي له (نفسه). أما المقام الكيانوي الذي يحتضن هذا التهديد الدائم فإنه مقام "القلق"، فهو وحده الذي يبقى الدازين "أمام العدم" (Nichts) الذي من شأن اللامكان الممكن الذي لكيانه" (نفسه، ص 265-266). وهل اللا متعین إلا احتضان حميم لعدم-الإمكان بوصفه عدماً خاصاً؟

(29) يقول هيدغر 1926، ص 264، ب.ف.ص 319: "إن انفتاح الإمكان إنما يتأسس ضمن التمكين المستيق. فإن يمسك [الدازين] ذاته ضمن هذه الحقيقة، نعني أن يكون موقفاً بالمنفتح (Erschlossenenen)، فذلك هو ما يدعيه الاستباق في بكر الأمر وعلى حق".

- إنَّ المفهوم الأخير الذي يبلغ إليه هيدغر هنا بوصفه التخصيص الدقيق للاشتراع الكيانوي لوجود خاصّ نحو الموت هو مفهوم "الحرية نحو الموت" (Freiheit zum Tode) (نفسه، ص266). فما معنى ذلك؟ - لنسجّل أولاً طرفاة ظهور مفهوم الحرية في هذا الموضوع. ووجه الطرافة أنّ الحرية لا تُحمّل هنا على أيّ محملٍ عمليٍّ بالمعنى التقليديّ؛ إنّها مفهوم كيانوي-انطولوجي صارم. أمّا ما تعنيه الحرية من حيث هي حرية نحو-الموت فهو أنها استباق يكشف للذازين كيف يجدر به أن يفلت من ربة الهُمّ إذا ما أراد لنفسه فوزاً بالإمكان الأخصّ الذي له. وأمّا ملامح هذه الحرية فهي حرية "هوية [من الهوى]، متحللة من أوهام الهُمّ، عيانية، موقنة بنفسها وقلقة" (نفسه).

ولكن ما قيمة هذا الاشتراع الكيانوي للاستباق وإيضاحه بوصفه "تمكيناً للإمكان" (نفسه) الذي يمثله الموت؟ وبعبارة أكثر دقة: "إنَّ الإمكانية الانطولوجية لممكن وجودٍ جمليّ خاصّ بالذازين لن تعني شيئاً طالما أنّ ممكن-الوجود الأنطوي المنبثق من الذازين نفسه لم يُبرهن عليه" (نفسه، ص266). وهكذا بات واجبا على التحليل الكيانويّ أن يخوض فيما يلي بحثاً جديداً عن "شهادة" (Zeugnis) قد يهبها الذازين، لا على نحو كيانوي (existentiell) فقط وإنما "يستوجب"-ها من نفسه، أي تكون "مشهوداً عليها" (bezeugt) من قبل الذازين ذاته (نفسه، ص267).

وهكذا فيعد إيضاح "الإمكانية الانطولوجية" للوجود الأخصّ للذازين بات مطلوباً الآن توفير استبصار دقيق لممكن وجودٍ "مشهود عليه" خاصّ به بعين القدر وفي صلب واحد.

§ 2- الضمير، ممكن-الوجود الأصيل: أو في "شهادة كيانية" (existentielle Bezeugung) على الوجود الأصيل

1. 2- تخريج هرمينوطيقي لـ«صوت الضمير»:

بعد تحليل معنى الموت بوصفه ما يمدّنا بالذازين في جملته (§§46-53 من الوجود والزمان)، يشرع هيدغر منذ الفقرة 54 في عرض مسألة الضمير بوصفها "شهادة" كيانية عن نمط الوجود الأصيل الذي من شأنه (30). إنّ نكتة البحث قد انتقلت بذلك من إبراز طابع الجمليّة إلى التكتيف عن مطلب الأصالة في هذا الموجود الذي هو نحن. ولكن ما وجه الطرافة في هذا الانتقال؟

- إنّ علينا أن ننّبه هنا إلى عودة مسألة هامّة إلى البروز من جديد (هيدغر 1926، ص 267)(31)؛ ونعني مسألة "الهوية" (die Selbstheit): إنه لا يكفي أن يتعلم الذازين من إمكانية الموت أنّه موجود ينهض بوجوده في كل مرة نهوضاً جمليّاً، بل عليه أن ينفذ إلى حيث ينبثق معنى أنّه هو هو؛ ربّ مطلب يتحقق في رأي هيدغر عند مقام الضمير. ولذلك فوجه الطرافة في تأويل هيدغر لمسألة الضمير بوصفها يمكن أن تمدّنا بنحو من "الشهادة" على أصالة الوجود الذي من جنس الذازين، إنّما هو محاولته تخريج الضمير على أنّه ضرب مخصوص من احتمال الهوية التي من شأن الذازين، وإنّ ما يزال احتمالاً أوليّاً. وهو أوليّ ليس فقط من أجل أنّ مسألة الهوية لم تظهر منذ أن لاحت لوحاً سريعاً في الفقرات 25-27 من كتاب الوجود والزمان، وحيث تبيّن أنّ الذازين اليومي لا يعرف من الهوية غير الهُمّ (هيدغر 1926، ص 114-130)، وإنما لأنّ الضمير ما هو سوى مشهد من ظاهرة أكثر أصالة منه لن تأخذ في الانبجاس إلا في الفقرة 65، تعني ظاهرة الزمانية.

وعلى ذلك فإنّ الضمير بحذ ذاته هونمط من الوجود به يستطيع الذازين أن يفلت من ربة الهُمّ وأن ينحت لنفسه وجهاً من الهوية تخصّه. إنه "تغيير كيانوي" (existentielle Modifikation)(32) ينقله من "الهُمّ-الهُمّ" (Man-selbst) إلى "وجود-الهُمّ" (Selbstsein) الأصيل؛ ولذلك فالضمير هو

(30) عن التأويل الكيانوي للضمير را: Macann 1992 هـ: 230-231؛ Taminioux 1988: 26.

(31) Greisch 1994، ص 285.

(32) عن الفرق بين "الكيانوي" و"الكيانوي" قا: Macann 1992 هـ: 218، 236.

قرار واختيار: "قرار ذاتي" (Sichentscheiden) من أجل "استرجاع اختيار" (Nachholen einer Wahl) يكون الهم في كل مرة قد سدّ السبيل إليه، وذلك يعني من أجل "اختيار هذا الاختيار" (Wählen dieser Wahl) مرة أخرى (هيدغر 1926، ص268)(33).

إنّ المطلوب الآن هو التنبية على سبيل الضمير كيف هو يوقر بعد شهادة على نمط الهوية التي من جنس الدازين.

يقول هيدغر: "إنّ ما نزعناه ضمن التأويل التالي بوصفه هكذا شهادة، إنما هو معروف من التفسير-الذاتي اليوميّ للدازين بوصفه صوت الضمير." (هيدغر 1926، ص268)

إنّ معنى التأويل هنا هو تخلص معنى الضمير من كلّ التفسيرات النفسانية أو البيولوجية أو اللاهوتية، والانصراف إلى مباحثة كيانوية لأسسه وبناءه، وذلك في ضوء مقصد انطولوجي-أساسيّ صريح يشدّ هذه المسألة إلى مقام الفلسفة (34) الأخصّ ونعني البحث في معنى الوجود (هيدغر 1926، ص268-269). هنا يبرز الضمير "بوصفه (als) ظاهرة من شأن الدازين" وذلك يعني "يوجد" وهو "واقعة" (Factum) مصاحبة لوجود الدازين في كيانه العياني. بذلك فقط يصبح الضمير قابلاً للتأويل الكيانوي، نعني يصبح مستوفياً للمقام الموجّه للدازين وبناءه الأساسية: مقام "الانفتاح" وبناء الأربع الوجدان والفهم والانحطاط والكلام (نفسه، ص269).

أمّا الخيط الهادي الذي اتّخذ هيدغر وسيلة للنهوض بتأويل الضمير فهو معنى "النداء" (der Ruf) التي تنطوي عليها عبارة "صوت الضمير". ومن البين أننا هنا بصدد استثمار طريف لإحدى البنى الكيانوية المؤلفة لوجود الدازين، ونعني بنية الكلام (die Rede) من حيث أنّ "النداء" هو "ضرب من الكلام" (1926، ص269). ولكن "من ينادي"؟ (35) وما معنى النداء ونحو أيّ طرف وبأيّ وجه يكون نداء؟ - إنّ النداء (der Ruf) إنما هو "دعوة" (der Anruf) الدازين نفسه إلى "ممكّن-الوجود" الذي يخصّه. أمّا وجه النداء فهو "استدعاء" (der Aufruf) الدازين إلى ما يسمّيه هيدغر بعبارة متوعّرة "الوجود-المدين" (Schuldigsein). فإذا تحقّق انكشاف معنى الضمير بوصفه نداء مضاعفاً نحو الوجود الأصيل وعلى نمط الوجود المدين، أمكن حسب هيدغر أن نخلص إلى استبصار صنف الاختيار المبحوث عنه، اختيار وجود-الهُو، وهو ما أشار إليه هيدغر بعبارة طريفة هي العزم (die Entschlossenheit) (1926، ص269-270).

وهكذا فإنّ مطالب هذا المدار من البحث قد تتوزّع كما يلي: أولاً ما هي الأسس الكيانوية والانطولوجية للضمير؟ (55§)؛ وثانياً ما هي الطبيعة الخاصة بنداء الضمير؟ (56§-58)؛ وثالثاً فيم يكمن الفرق بين التأويل الكيانوي والتفسير العامي للضمير؟ (59§)؛ ورابعاً وأخيراً بأيّ معنى يتأول هيدغر "العزم" بوصفه البنية الكيانوية الأخيرة في مقام الضمير؟ (60§).

(33) علينا أن نساءل: إلى أيّ حد استطاعت "فيينومينولوجيا" هيدغر أن تتخلص من أصلها "الكياني"؟ را: Richardson

202: 1986

(34) لقد أثرنا التذكير بذلك أخذاً بالتعليق الذي ضمّته هيدغر لنسخته الخاصة عند عبارة "بحث" التي وردت في نهاية الفقرة

التي اقتطفنا منها الشاهد المذكور. قال (1926، ص444؛ بت.ف.ص.324، الهامش): " هذا [ينتم] الآن بأكثر جذرية

انطلاقاً من ماهية التفلسف."

(35) Taminaux 1988 : 26.

2. 2 - ما هي الأسس (36) الكيانوية والانطولوجية للضمير؟ (§55)

نعني بالأساس الكيانوي ما به يتقوم وجود الدازين بوصفه ليس من جنس الموجودات القائمة داخل العالم؛ وبالأساس الانطولوجي ما به يتقوم الدازين بوصفه الموجود الذي جعل من العناية بالسؤال عن معنى وجود الموجود جزءاً مكوناً لماهيته. ونحن علينا الآن أن نخصص بأي وجه يمكن لظاهرة الضمير أن تؤدي دوراً كيانوياً وانطولوجياً في تقويم وجود الدازين.

أما إيضاح هيدغر لأسس الضمير فنحن يمكن أن نسجل فيه لحظتين: أولاً منزلة القول في مسألة الضمير؛ وثانياً كيف يتأسس الإمكان الكيانوي لولوج الدازين إلى مقام الضمير؟

1) منزلة القول في مسألة الضمير - إن اللافت للنظر هو أن هيدغر قد افتتح القول في الضمير بالتوكيد على أن نقطة الانطلاق في تحليل الضمير هو وظيفة الفهم التي يؤديها: "أته بوجه ما يهب للمرء شيئاً ما للفهم" (1926، ص 270). وذلك يعني أن طرح مسألة الضمير إنما ينقاد رأساً جهة مطلب كيانوي وانطولوجي صريح ألا وهو مطلب الفهم، نعني فهم وجود الموجود. وبالنسبة للدازين يعني ذلك فهم "وجود الهنا" أي الوجود في-العالم الذي يخصه. من أجل ذلك ينبه هيدغر إلى أن الضمير من حيث هو فهم إنما هو بنية من البنى الأساسية للمقام المؤلف لوجود الدازين ونعني مقام "الانفتاح" (Erschlossenheit)، وذلك على قدم المساواة مع البنى التي سبق أن عرضت، وهي بخاصة الوجدان والفهم والكلام والانحطاط.

ولكن ما منزلة القول في الضمير عندئذ؟

يقول هيدغر: "إن تأويل الضمير لن يوسع فقط على الأرجح من التحليل السابق لانفتاح الهنا، وإنما سوف يدركه بأكثر أصلية بالنظر إلى الوجود الأصيل للدازين" (1926، ص 270).

إن اللافت للانتباه في هذا الشاهد هي عبارة "بأكثر أصلية": فإن هيدغر ما فتى ينبه إلى أن الانتقال إلى الكشف عن بنية كيانوية جديدة ليس تطبيقاً على حالة جزئية أو إضافة لحققة أخرى من سلسلة الكيانويات، وإنما هو تدشين لمستوى من المباحثة "أكثر أصلية" من سابقه. ولكن ما هو مقياس الأصلية هنا؟ - إنه ليس شيئاً آخر سوى الوجود الأصيل للدازين نفسه، الذي صار عليه الآن "أن يشهد" (bezeugnen) على وجوده (37). وهكذا فإن علينا أن نوضح بأي معنى يكون القول في الضمير أكثر أصلية أي أكثر فتحاً لانفتاح الهنا الذي منه يستمد الدازين أصلته. ولكن ذلك يستوجب أن نجيب على هذا السؤال: كيف يتأسس الإمكان الكيانوي لولوج الدازين إلى مقام الضمير؟، فليس يمكن أن نفهم وجه أصلية الضمير من غير أن نعرف قبلاً بأي وجه يتسنى للدازين أن يتملك هذا المقام.

2) كيف يتأسس الإمكان الكيانوي لولوج الدازين إلى مقام الضمير؟ - يوضح هيدغر هذا الولوج في لحظتين: أولاً تشخيص الوضع الذي لدنه ينشأ أول الأمر الإمكان الكيانوي للضمير، ونعني وضع الدازين اليومي من حيث هو لا يسمع غير صوت الهُم؛ وثانياً الكشف عن طريقة إفلاح الدازين في اكتشاف صوت الضمير والشروع في الإنصات إليه.

- يذكر هيدغر بأن الدازين اليومي لا يفهم انفتاح الهنا الذي به يتقوم وجوده سوى ممّا يظفر به من الانتشغال بالأداتي بالعالم. إنه يجد نفسه في عالم منشغل به وإته في سياق ذلك هو يفهم إمكانات وجوده. وهكذا فما يعرفه الدازين عن نفسه هو ما يوقره التفسير العمومي للهْم عن هذا الوجود. ولكن ما

(36) من المفيد أن ننبه هنا إلى أن هيدغر (1926، ص 444) قد علق في نسخته الشخصية على عبارة "أسس" (Fundamente) بعبارة "أفق" (Horizont)؛ ونحن قد تناولنا ذلك بالإشارة إلى أن ما قام به هيدغر في الفقرة 55 ليس تأسيساً بالمعنى التقليدي أي تحديداً للمبادئ التي تجعل ظاهرة ما ممكنة أو مبرزة (كما لدى كانط)، وإنما فتحاً للأفق الذي داخله يصبح مقام الضمير مقاماً كيانياً وانطولوجياً بيناً.

الذي يهَيئُ الدازين إلى الأخذ في كل مرة بما يقوله الهمُّ؟ كيف نتأوّل هذا "المعطى-السابق" الذي يوقره الهمُّ والذي ينطلق منه الدازين انطلاقاً اضطرارياً في كل مرة؟

ليس يمكن إذن أن نتعرّف إلى صوت الضمير قبل أن نفلح في التعرف إلى صوت ليس فقط سابق عليه بل هو ما يمنع ظهوره، هذا الصوت الآخر هو صوت الهمُّ (38). فإنّ من خاصية الدازين أن ينصت إلى الآخر، وإته من هذه البوابة اليومية يأتي الهمُّ إلى أذنه. إن الإمكانية الكيانوية للإنصات إلى الغير تتحوّل بذلك رأساً إلى صمم يومي وعموميّ عن نفسه. وهكذا فإنّ المهمة الكيانوية المطلوبة هنا هي تدبير وجه تحرّر الدازين من صوت الهمُّ والانقياد إلى صوت الضمير.

- ولكن كيف يفلح الدازين في الإنصات إلى نفسه أي إلى صوت الضمير وهو بعدُ ودائماً في رتبة صوت الهمُّ؟ للإبانة عن ذلك يذكر هيدغر بأمر خطير: أنّ الدازين موجود ككلام، وإن لم ينطق. وهو لذلك لا يفهم إلا ما يأتيه في مقام الكلام.

ولأنّ النداء (39) يفترض في نفسه بنية الكلام فهو ليس مجرد "صورة" (ein Bild) للتمثيل كما عمد كانط (40) إلى تمثيل الضمير بصورة المحكمة (هيدغر 1926، ص 271)؛ إن النداء هو الصوت الذي لا يحتاج إلى المجاهرة به لأنّ يُسمع. إن النداء هو ما يهبنا إمكانية الفهم؛ على أنها هبة هي للتوّ دعوة واستدعاء. واللافت للنظر أنّ هيدغر يسجّل في هبة الفهم هذه نحواً من "الصدمة" و"الإيقاظ": إنّ النداء لا يأتي من السياق اليوميّ للهمُّ بل من جهة جهد الدازين إلى العودة المتوعّرة إلى نفسه. ربّ عودة هي إذا توملت لا تعني سوى عمليّة "إبعاد" حادّة عن العموميّ (نفسه). من أجل ذلك يبدو أنّ اكتشاف الهو الخاص لا يتمّ إلا بقدر ما يتدرّب الدازين على احتمال البعد، نعني على احتراف الإبعاد كنمط مخصوص من وجود الموجود. إنّ البعد عن اليوميّ هو ما يفتح الأفق لظهور النداء، نعني هو ما يجعل النداء كلاماً في خلاله يكون الانفتاح المؤلف للدازين مفهوماً. إنّ الكلام هو تفصيل الفهم، أمّا النداء فهو إعطاء إمكانية الفهم أي شدّ الدازين إلى نمط الانفتاح الذي يخصّه.

3. 2- نداء الضمير بوصفه مشكلاً هرمينوطيقياً (§§56-58)

أ. نداء الضمير في ضوء براديغم اللغة: "السكوت" بوصفه مقوماً للهُوية

إنّ اللافت للنظر هو أنّ هيدغر قد انصرف بالكلية إلى تبيان طبيعة الضمير بوصفها متهيّكلة تماماً بهيكل الكلام. من أجل ذلك هو قد فتح الفقرة 56، التي نذرنا لاستجلاء "طابع-النداء الذي من شأن الضمير" (هيدغر 1926، ص 272)، بتعيين وجوه إيفاء الكلام بمقام الضمير؛ وهي عنده ثلاثة: أ- ما فيه يُنكلمُ (das beredete Wörter)؛ ب- المتكلم (das Geredete)؛ ج- المجاهرة (die Verlautbarung) (هيدغر 1926، ص 272). هل يتعلق الأمر بنحو من "تطبيق" أبعاد الكلام على ظاهرة الضمير؟ - هذا المنحى قد ذهب فيه غرايش (41)؛ لكنه منحى لا يؤدي إلا إلى تحويل الفقرة 56

(38) يقول هيدغر (1926: 271): "إنّ هذا المعطى-السابق إنما هو ممكن كيانوياً (existenzial) من جهة أنّ الدازين يستطيع، من حيث هو وجوديّ فاهمّ، أن ينصت (hören) إلى الآخرين. فأقداً نفسه في عموميّة الهمُّ وقبيله هو يتصام (überhört)، ضمن الإنصات إلى هو-الهمُّ، عن الهو الذي يخصّه."

(39) يقول هيدغر (1926: 271): "إنّ النداء إنما ندركه بوصفه ضرباً من الكلام. إنّ [الكلام] يفصل المفهوميّة (Verständlichkeit) [...] فإذا تعرّف التفسير اليوميّ إلى "صوت" للضمير، فإنه لم يفكر بتلك في مجاهرة ما، هي لا يُعترّ عليها عياناً قطّ، وإنما "الصوت" مأخوذ بوصفه دعوة-إلى-الفهم (Zu-verstehen-geben)."

(40) رغم أنّ هيدغر قد ذكر هينل بوصفه أحد الأسلاف الذين يرجع إليهم في تأويل مسألة الضمير، وذلك إلى جانب كانط وشوبنهاور ونيشيه (1926، ص 272 الهامش 1) فنحن نلاحظ أنّ الوحيد الذي أتى هيدغر على مناقشته في صلب تحليله لطبيعة الضمير هو كانط.

(41) Greisch 1994، ص 287-288.

إلى معرض للـ"مفارقات"(paradoxes): إن الضمير بما هو كلام هو كلام "بلا موضوع"، "قيمتة الإعلامية.. مساوية للصفر"، و"هو يخرج عن صلاحيات اللغوي"(42).

نحن نفترض أن هيدغر قد قصد إلى أكثر من إثارة بعض المفارقات حول مسألة "نداء الضمير"؛ إنه نهض بتأويل كيانوي دقيق لظاهرة الضمير لا بد من استنباطه في سياقه الخاص. ونحن يمكننا أن نعيّن في الفقرة 56 الأسئلة الثلاثة التي هدت ذلك التأويل. إنها تباعاً:

أ- "ما هو المتكلم فيه ضمن نداء الضمير، نعني [ما هو] المنادى؟" (1926، ص272؛ ت. ف. ص 329)؛ ب- "إلام هو منادى؟" (نفسه، ص273؛ ت. ف. ص 329)؛ ج- "كيف يجب علينا أن نعيّن متكلم هذا الكلام؟ فيم (Was) ينادي الضمير المنادى؟" (نفسه).

إن اللافت للنظر هو طريقة هيدغر في الإجابة عن هذه الأسئلة. فهو قد أردف كل سؤال بإجابة عاجلة وحادة لا بد من الاستفهام حولها. فعن سؤال "ما هو المتكلم فيه ضمن نداء الضمير؟" هو يجيب: "من الواضح [أنه] الدازين ذاته" (1926، ص272)؛ وعن سؤال "إلام هو منادى؟" هو يجيب: "إلى الهو الذي يخصه" (1926، ص273)؛ وعن سؤال "[ب] ما ينادي الضمير المنادى؟" هو يجيب: "على وجه الدقة - [ب] لاشيء" (نفسه).

إن موضوع النداء هو الدازين كما هو في كل مرة أي في بعده اليومي من حيث هو يفهم وجوده في العالم على نمط "هو-الهُم"(das Man-selbst)؛ لكن ما من أجله يكون نداء إتما هو مستوى آخر من وجود الدازين: إنه مستوى "الهُو الخاص" (das eigene Selbst). أمّا مفعول النداء المطلوب فهو إخراج الدازين من صعيد الهُم غير الأصيل إلى مقام الهو الأصيل الذي من شأنه. لكن ذلك لا يتم إلا بإحداث تغيير حاد في طبيعة الفهم الذي يحمله الدازين عن نفسه. فالدازين يتحرك منذ أول أمره ضمن سياق كونه "قدفهم نفسه بعددوما" (das Sich-immer-schon-verstehen)؛ وليس ذلك غير الهُم أي الفهم اليومي (1926، ص272). وعليه فإن دور النداء هو "مناداة" الهُم إلى ذاته. قال: "إنه إتما إلى الهو يكون هو-الهُم منادى" (1926، ص273).

إن طابع-النداء قد توضّح بوصفه يقوم على محاولة إخراج الدازين من مستوى هو-الهُم إلى مقام الهو الخاص. وذلك يعني نقله المتوعّر من الفهم-الذي-له بعددوما-عن نفسه إلى ضرب من الفهم أكثر أصالة من ذلك(43). وهو نقل متوعّر لأنه لا يتحقق إلا إذا أفلح النداء في ألا يدعو في هو-الهُم إلا الهو فحسب تاركاً الهُم يفرق فيما هو يومي. ولذلك فالنداء مطالب لتحقيق ذلك بأن "يقفز" (überspringt) ما وراء التفسير العمومي للدازين بل وبأن "يبدد" (zerstreut) هو-الهُم حتى يفرغ إلى الهو الخاص ليس يقصد إلاه (1926، ص273).

إن الصعوبة التي ما تلبث أن تبرز ههنا هي كيفية إيضاح "المتكلم" (das Geredete) ضمن النداء؛ فماذا يقول نداء الضمير؟ - نحن نبلغ هنا إلى مفصل طريف من تأويل هيدغر لهذه المسألة. فهو لا يتورّع من أن يعلن أن نداء الضمير لا يقول شيئاً! ووجه الصعوبة يكمن في هذا: إنه بعد أن أقام كل تخريجه لظاهرة نداء الضمير على معنى الفهم وفصل هذا الفهم على جهة أبعاد الكلام ها هو ينتهي إلى أن هذا "النداء لا ينادي!!".

ما معنى أن يكون النداء في غنى عن المجاهرة (44)، وذلك يعني في غنى سواء عن "الصياغة اللفظية" (wörtlichen Formulierung) أو عن "التواصل" (Mitteilung) أصلاً؟ - إن هيدغر يعمد هنا إلى استثمار دقيق للتأول الفينومينولوجي لمشكلة الصمت كما سبق وأن تعرّضنا له، حيث رأينا أن الصمت ليس أقلّ من "إمكان ماهوي آخر للكلام" (1926، ص164). وهكذا تصبح طرفة المسألة واضحة: إن نداء الضمير لا يتكلم إلا صمتاً، وذلك أن الصمت لا يعني انقطاع الكلام بل هو إمكان ماهوي من إمكاناته. ومن أجل أن الصمت نحو من الكلام فإن هيدغر يفترض أن نداء الضمير "واضح الدلالة" (eindeutig) وإن كان يمكن الاختلاف في تفسيره؛ ربّ وضوح هو لنن لم يكن في المضمون فهو في "وجهة-السبيل" التي يأخذها النداء (1926، ص274). إنه التنبيه على سبيل الهُو. بذلك يستبين أن "نداء الضمير" لنن كان لا يتكلم إلا "صمتاً" فهو يفترض اللغة ومتهيكلاً بها (45)، ممّا يجعل التحليل الكيانوي للضمير أية نموذجية عن الانتقال الذي حققه هيدغر الأول من براديجم الوعي إلى براديجم اللغة.

- يبدو أنه بات مطلوباً (46) الآن تحديد "ليس فقط من (wer) هو المنادى بالنداء، بل من ينادي هو ذاته" (1926، ص274)؛ وذلك يعني البحث في "من هو" هذا الهُو الذي يفترض هيدغر أنه هو قطب نداء الضمير. لقد سعت الفقرة 57 من الوجود والزمان إلى الإجابة عن هذا السؤال تحت عنوان "الضمير من حيث هو نداء العناية". أمّا خطة هيدغر في النهوض بذلك فهي قد قامت على استشكال الطابع "اللامتعين" للضمير بوصفه ينطوي على "تخصيص موجب" (eine positive Auszeichnung) (1926، ص275) لا بدّ من الإبانة عنه (47).

إن المطلوب (48) هنا هو كيفية الظفر بتحليل كيانوي يوضح "عيانية النداء" (1926، ص275) من حيث هو يظهر لأول وهلة في شكل نداء بلا مناد، فارغ ولا متعين. إن وجه الإيجاب الأولي هنا يكمن في أن الهُو إنما هو بعد "مُصاب" (getroffen) بالنداء على نحو بين وفريد (نفسه، ص274)؛ وذلك يعني أن لاتعين المنادي لا بدّ أن يكون جزء لا يتجزأ من طبيعته: "أنه إنما ما هو كذلك فقط هو يريد أن يكون مسموعاً" (نفسه، ص275). علينا إذن أن نتأول عيانية النداء ومسموعيته المشتقة منه تأوّلًا كيانويًا.

يفترض هيدغر أن "من ينادي" و"المنادى ضمن النداء" إنما هما طرف واحد: "إن الدازين إنما ينادي في النداء نفسه." (نفسه، ص275). هنا مكمن الصعوبة في هذا التأويل. هل يتعلق الأمر بحوار باطني فحسب؟ - إن القول بحوار باطني يفترض أن الدازين هو مجرد صيغة أخرى للذات الكلاسيكية؛ والحال أن التحليل الكيانوي يقصد إلى التحرّر من ربقة تلك الذات، وذلك بالانصراف إلى إيضاح جدّ

(44) يقول هيدغر (1926: 273): "إن النداء في غنى عن المجاهرة، إنه لا يبلغ أصلاً حتى إلى الألفاظ- وهو على ذلك ليس أقلّ من غامض ولا متعين. إن الضمير لا يتكلم دوماً إلا صمتاً. وهو ليس فقط لا يفقد شيئاً من إدراكه، بل هو يحسّر الدازين المنادى والمستدعى [حشراً] في السكوت الذي من شأنه".

(45) Aler 1972، ص33.

(46) يقول هيدغر (1926: 274): "إنه يجدر بنا أن نحفظ [بهذا]: أن النداء، بوصفه ما به نميّز الضمير، إنما هو مناداة (Anruf) هو-الهم إلى الهُو الذي له؛ وبما هو هذه المناداة [هو] استدعاء (der Aufruf) الهُو إلى ممكن وجود ذاته الذي له ومن ثمة [هو] دعوة (ein Vorrufen) للدازين إلى إمكاناته."

(47) حقيق بنا أن ننبه إلى أن هيدغر يأخذ هنا بطريقة هيغلية في تخريج "اللاتعين" بوصفه ينطوي على تعين "موجب"؛ بيد

أن أصالة هيدغر في معالجة السلبية هو كونه يرفض كلّ حلّ جلي لها.

(48) يقول هيدغر (1926: 274-275): "إن الهُو المنادى إنما يبقى في مانتته (Was) غير متعين وفارغاً. [..] وإن المنادي بالنداء وذلك ينتمي إلى طابعه الظواهي-ي-ليترك كلّ إمكانية لأن يُعرف بعيدة عنه تماماً. [..] بيد أن [اللاتعين وعدم إمكانية التعين الأصلي للمنادي ليس بلاشئ (is nicht nichts)، وإنما هو تخصيص موجب".

طريف لبينة "من" ينادي يفتح "الهو" (Selbst) على لطيفة من لطفه، يعرضها هيدغر في عبارة طريفة هي: "إنه ينادى" ("Es" ruft) (49).

إن وجه الصعوبة هنا (50) هو في كيف يمكن أن نكشف عن "من ينادي" ولكن مع الإقرار بأن هذا "المن" يختص في طبيعته بكونه غير متعين. من أجل تذييل هكذا صعوبة افترع هيدغر مقاما طريفا صاغه في عبارة "إنه ينادى" (Es ruft). هذا المسلك يعترضه تفسيران تقليديان متنازعان يسارع هيدغر إلى استبعادهما معا، هما: أولا أن يكون مصدر النداء "شخصا يوجي [وحيا] (الإله)" (sich bekundende) (1926، ص 275)؛ أو، ثانيا، أن نحاول التخلي عن البحث في النداء بوصفه "تعبيرا عن قوة غريبة" والأخذ بتفسير "بيولوجي" لحافز النداء (نفسه). أما حجة هيدغر في استبعاد هذين التفسيرين فهي كونهما يستندان سوية إلى أطروحة انطولوجية لا تعرف من معنى وجود الموجود سوى ما كان "قائم-الوجود" (vorhanden sein): إن النداء ليس "موضوعيا" (objektiv) ولذلك يفترض أنه لا يوجد بنفسه، أي لا يوجد إلا بوصفه تعبيرا عن قوة غريبة أو تعبيرا عن استعداد بيولوجي (نفسه).

إن رأس الأمر الذي ينبغي أن نحفظه هو هذه الملاحظة الظاهرية المضاعفة: إن النداء يقع متي ويقع علي في نفس الوقت، وأن النداء هو أساسا "ظاهرة من شأن الدازين" (1926، ص 276). ونحن رأينا أن الدازين لا يوجد من صفر بل هو أبدا مقذوف به في عبائية الهم اليومي؛ ومن فرط تعوده بهو-الهم هو يظهر دوما في نحو من "الهروب" (die Flucht) الدائم من "صعوبة" أن يكون الهو الذي يخصه. إن عبودية الهم تأخذ شكل حرية مزعومة هي أكثر راحة من الحرية الفلقة للهو الأصيل. إن الدازين ما ينفك يهرب من "غربة" العالم ومن "توحده" فيه. ولذلك يسأل هيدغر سؤالا ليس إنكاريا إلا شكلا: "وماذا لو كان الدازين الواجد نفسه في قاع غربته هو المنادي نداء الضمير؟" (1926، ص 276).

علينا أن نأخذ هنا بجد معنى "الغربة" في العالم؛ وذلك أن هيدغر يفترض أن "الغربة هي على الحقيقة النمط الأساسي المكشوف عنه يوميا للوجود في-العالم" (1926، ص 277). وهكذا يتبين بلا مشاحة أن "من ينادي" الذي يظهر دوما في صيغة "إنه ينادى" قد بات منطوقا به: إنه الدازين. إن الدازين هو من ينادي من قاع غربته في العالم. ولكن ذلك يعني للتو أن الدازين هو من ينادي ومن ينادى معا. فما هي الدلالة الكيانوية لهذه الخاصية الطريفة؟

إن المكسب الأول من تأويل نداء الضمير (51) بوصفه نداء العناية، العناية بممكن-الوجود الذي يخص الهو وليس الهم، هو الاستغناء عن كل تفسير للنداء باللجوء إلى قوى غريبة عن نمط وجود الدازين (1926، ص 278). ووجه الخطورة هنا هو انتهاء هيدغر إلى أن التصور السائد للنداء باعتباره صوتا "كونيا" (allgemeine) أو "ضمير-العالم" (Weltgewissen) إنما لا يعدو أن يكون "صوت الهم" العمومي وغير الأصيل!. وذلك أنه يفترض أن الضمير لا يمكن أن يكون إلا "خاصبي"

(49) نحن نجد في القرآن وجها آخر لهذه الصيغة مثل " فلما أتاه نودي يا موسى " (سورة طه 20) أو " إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسمعوا لى ذكر الله " (سورة الجمعة 62). إن "من" ينادي غير متعين، وعلى ذلك فالنداء يفعل فعله كاشد ما يكون.

(50) يقول هيدغر (1926: 275): " لجل إن النداء على وجه الدقة ليس [وما كان له أن يكون] أبدا من قبلنا [نحن] أنفسنا مخطئا له، ولا معدا، ولا مفغولا عمدا. "إنه" (Es) ينادى، على غير انتظار بل وعلى غير إرادة. كذلك فالنداء لا يأتي بلاريب من طرف آخر، يوجد معي في العالم. إن النداء إنما يقع مني (aus mir) ورغم ذلك علي (über mich). "

(51) يقول هيدغر (1926: 277-278): " إن الضمير إنما يتجلى بوصفه نداء العناية: إن المنادي هو الدازين، القلق في مقذوفيته [كونه] يوجد بعدنى (...). من أجل ممكن-وجوده، إن المنادى هو بذلك هذا الدازين، مستدعى إلى ممكن-وجوده الأخص [كونه] في سياق-لذاته (...). وإن الدازين لمستدعى بواسطة المناداة من الانحطاط ضمن الهم [كونه] بوجود-بذلى العالم المنشغل به. إن نداء الضمير، نعني نداء هذا [الدازين] نفسه، إنما يملك إمكانه الانطولوجي في أن الدازين إنما هو في أس وجوده عناية. "

(meines) (نفسه). ولذلك فالمكسب الأخير لهذا التحليل هو الكشف عن أنّ ظاهرة نداء الضمير هي متأصلةً تأصلاً انطولوجياً في نمط وجود الدازين أي في نمط العناية بممكن-الوجود الذي يخصّه؛ وذلك يعني أنّ نداء الضمير هو "شهادة" (Bezeugung) على ممكن-الوجود الأخصّ الذي من شأنه" (نفسه، ص279).

ب. المناداة والدينونة:

رغم ما سبق من إيضاح، ما يزال مطلوباً أن نسائل عن أمرين: أولاً ما الذي يدعونا النداء إلى فهمه؟ (نفسه، ص279)؛ وثانياً لم تتفق كلّ تفسيرات ظاهرة الضمير على: " أنّ "صوت" الضمير إنما يتحدّث بأوجه عدّة عن " دينونة" (Schuld) "ما" (نفسه، ص280)؟.

من أجل الإجابة عن هذين السؤالين عقد هيدغر الفقرة 58 بعنوان ينصّ عليهما صراحة، هو "فهم-المناداة والدينونة" (1926، أ، ص 280-289).

يقول هيدغر جامعاً المسألة في عبارة واحدة: " إنّ نداء الضمير إنما له طابع مناداة الدازين إلى ممكن-وجود ذاته الأخصّ وذلك على جهة الاستدعاء إلى الوجود-المدين (Schuldigsein) الأخصّ له" (1926، أ، ص269)

يعترف الشراح (52) بما في العبارة الألمانية "die Schuld" (53) من التباس في الدلالة أتى من جهة الترجمة إلى مثار اختلاف في الإيفاء بمعناها(54). لنقل إنّ المطلوب الآن هو أن نستوضح ما هو "معطى" (gegeben) في صلب النداء، وذلك يعني أن نحاول أن نستبصر "ما الذي يدعو النداء إلى فهمه" (1926، أ، ص280). نحن نعلم أنّ نداء الضمير لا يفعل في التصوّر السائد سوى الادعاء بأنّ الدازين "مدين" (55) (schuldig) بشكل ما؛ غير أنّه بهذه الطريقة لا يتوضّح شيء من طبيعة هذا النداء ويظلّ معنى "مدين" من حيث هو "مفهوم كيانوي" في غموضة شديدة (نفسه، ص281). ولذلك ينبغي أن نوضّح أنّ المقصد هنا ليس وصف الطريقة السائدة في فهم نداء الضمير أي بما هو تجربة عيانية كيانية (faktisch-existenziellen) يعيشها الدازين بما هو في ريقه الهُم، وإنما النداء بما هو "شرط إمكان كيانوي" (exitenziellen) (56) هو الذي جعل تلك التجربة اليومية للهَمّ ممكنة (نفسه، ص280).

أمّا الشاهد الذي يدلّنا في رأي هيدغر على أنّ الدازين اليومي يملك بعدّ لمحة ما عن معنى "الدينونة" إنّما هو هذا: " أنّ هذا [الـ] "مدين" إنّما يبرز بوصفه محمولاً على "أنا موجود" (نفسه، ص281). وذلك يعني أنّ الدازين قد يحدث له أن يفهم نفسه من حيث هو موجود على أنّه موجود مدين. وأنّ تُحمّل الدينونة على وجود الموجود فذلك علامة بيّنة على أنّ "مدين" صفة خاصة بالوجود أي أنّها محمول انطولوجي. وعلى ذلك فهيدغر لا يرى إلى هذا الشاهد على أنّه كاف لتبيين المعنى الكيانوي للدينونة.

(52) Greisch 1994، ص285 وخاصة ص 291؛ قارن: Veizin 1986، ص 570.

(53) Richardson 1986: 130.

(54) مثار الاختلاف في الترجمات الفرنسية مثلاً يدور حول ألفاظ يفرضي كلّ منها إلى إثارة صعوبة تأويلية لمقصود هيدغر؛ من هذه الألفاظ نذكر "la faute" (وهو اختيار فزان Veizin) و"la dette" (وهو مذهب مارتينو Martineau) و"la culpabilité" (وهو من اقتراح غرايش وإن كان لم يأخذ به في شرحه لسنصّ الوجود والزمان واقتصر على الانتصار لما ذهب إليه مارتينو).

(55) قد نبرّر اختيارنا لمعنى "الدين" مقابل اللفظة "die Schuld" من جهتين: 1. بإعادة المعنى الكيانوي المقصود إلى مصدره الخفي في المقالة الثانية من جينالوجيا الأخلاق لنيشيه، حيث ينبّه صراحة في الفقرة 4 إلى أنّ الباحثين في نسبة الأخلاق لم يرتابوا حتى في حلمهم من أنّ "المفهوم الأخلاقي الأساسي للـ"ذنب" (Schuld) إنّما يستمدّ أصله من الفكرة المادية جداً للـ"دين" (Schulden)؟؛ 2. أنّ لفظة "الدين" لها وشيجة حاسمة مع لفظة "الدين" في العربية، وذلك قد يكون علامة على مسألة كيانوية لم نفكر بها ويجدر بنا النهوض بها يوماً.

(56) من هذا الموضوع يبدأ الالتباس بين "الكيانوي" و"الكياني" في الاستغال، را: Martineau 1982: 182.

من أجل الظفر بذلك خير هيدغر الانكباب على لفظة "الوجود-المدين" (das "Schuldigsein") نفسها يتفحصها من جهة وجوه استجابتها لذلك المعنى الكيانوي. أما خطة هيدغر في النهوض بذلك فقد تدرجت من إحصاء معنى أول فمعنى ثان فالانتهاء إلى الكشف عن سلوك الدازين يفترض أن ذينك المعنيين ما هما إذا توملاً سوى مظاهر مشتقة منه. - فالمعنى الأول للفظـة "Schuldigsein" هو معنى مشتق من schulden أي "ذان" حيث تعني die Schuld والوجود-المدين هو موجود "له ديون" (Schulden haben) (1926أ، ص281)؛ والمعنى الثاني للوجود-المدين هو "أن يكون جانياً على" (schuld sein an) أي "سبياً" (Ursache) في حدوث شيء ما. وهذان المعنيان يؤلفان حسب هيدغر سلوكاً واحداً بسميه "الإذنب" (sich schuldig machen) سواء أكان ذنباً بالدين أم بالاعتداء على حق ما؛ ربّ سلوك يأخذ بعامة طابع "الإذنب في [حق] الغير" (Schuldigwerden an Anderen) أي أن "يكون-علة" (Grundsein) لنقص لحق دازين الغير (1926أ، ص282).

ولكن هل بلغنا بهذا فحصاً للألفاظ إلى نواة التأويل الكيانوي للضمير؟ أليست الأخلاق هي السياق التقليدي لتخريج هذه الصعوبة؟ - يبدو أن مقصد هيدغر من هذا الفحص لم يكن أكثر من الكشف عن لأصالة تلك المعاني اليومية للوجود-المدين؛ بيد أن اللافت للنظر هو أنه لا يقرب بـ"المطلب الخلقى" (sittlichen Forderung) بهذه الصفة بل يأخذ بوصفه لا يعدو أن يكون "مطـوجود من شأن الدازين"، وذلك يعني ليس فقط رفض التصور الأخلاقي السائد للدين بل افتراض أن هذا التصور نفسه لا بد أن يتأول تأولاً انطولوجياً (1926أ، ص282). إن هيدغر يستبعد كل تصور للدين من جهة "واجب" (ein Sollen) أو "قانون" (Gesetz) ما، وذلك أن الدين ليس "نقصاً" (Mangel)، لأنه لا ينقص إلا ما ينتظر منه أن يكون قائم-الوجود، أما الكيان الذي من شأن الدازين فهو لا يوجد إلا في جملته (1926أ، ص283)

لذلك هو يقرّر أن ينقل الإشكال إلى مستوى آخر:

"إنّ إيضاح ظاهرة-الدين، التي لا تتعلق ضرورة بـ"أخذ دين" واغتصاب حق، لا يمكن أن يُفـلح إلا متى سُئل قبلاً من حيث الأساس عن الوجود-المدين الذي للدازين، وذلك يعني أن تُصوّر فكرة "مدين" انطلاقاً من نمط-الوجود الذي من شأن الدازين." (1926أ، ص283).

هذا القول يفصل القرار الهرمينوطيقي الذي اتخذه هيدغر: أنه ينبغي الكف عن النظر من جهة الدين كمشكل أخلاقي والانخراط في مسألة مقصودة للوجود الذي يُحمل عليه معنى الدين. إن ما يهم في عبارة الوجود-المدين هو الوجود وليس الدين. وذلك أن هذا الدين ليس يمكن أن يعني أكثر ممّا يوحي به نمط وجود الدازين المدين. هذا القرار حسب هيدغر من شأنه أن "يصوّر" (formalisiert) فكرة "المدين" بحيث "تسقط" الدلالات اليومية للدين خارج مدار البحث، وبخاصة أنه ضرب من "النقص" الذي قد ينبغي سدّه (1926أ، ص283). ما هو معنى التصوير هنا؟

يمكن أن نعتبر أنّ هيدغر (57) قد قطع شوطاً خطيراً في مسألة الدازين من حيث هو وجود-مدين: فما يظهر لهمّ بوصفه عبارة عن "نقص" في القيمومة، ما هو يجد في طابع اللبس مقامه الانطولوجي المستور (58). فالوجود المدين هو وجود يتعين من معنى "الليس" الخفي في معنى الدين. الدين نحو من النقص أي نتيجة ما فعل ليس على الموجود. لكنّه ما هو بنقص في ممكن ما، نعني ما هو

(57) يقول هيدغر (1926أ: 283): "وعلى ذلك فإنّ في فكرة "مدين" طابع اللبس (Nicht). إنه إذا كان ينبغي على الـ"مدين" أن يستطيع أن يمين الكيان، فإنه ينبغي بذلك المشكل الانطولوجي [التالي]: [أن نوضح كيانياً طابع-الليس الذي لهذا اللبس، فضلاً عن ذلك فإنه يدخل ضمن فكرة "مدين" ما يعبر عن نفسه سهواً في مفهوم الدين بوصفه "أن يكون جانياً على": أن يكون علة لـ... إن فكرة الـ"مدين" الكيانوية على نحو صوري نحن نعتبها من ثمّ هكذا: أن يكون علة لوجود معين بواسطة ليس - وذلك يعني أن يكون علة لـ"نقص" (Nichtigkeit)."

بحرمان من شيء من شأنه أن يكون فيه. لذلك خيّر هيدغر الحديث عن "الليسية" (59) بدل الحديث عن نقص ما. فالليسية نمط مخصوص من النقص لا علاقة له بالنقص الأنطوي أي نقص هذا الموجود تحت اليد أو ذلك. وهذه الليسية تزداد خطورة عندما تصبح مصدراً لتعيين معنى الوجود: فمن معاني "الوجود-المدين" رأينا أنه يعني "أن يكون علة لـ..". شئ ما. العلة تعني هنا أن يكون الدازين علة لشيء ما بواسطة فعل "ليس" أي أنه يعين معنى وجوده بواسطة كونه "مدينا". الذين هو ليلية ما ما تزال غامضة. فهل أن ذلك ناتج كما لدى الهُم عن عملية استدانة؟

يقول هيدغر: "إن الوجود-المدين لا ينتج أول الأمر عن استدانة (Verschuldung) ما، بل العكس: إن هذه [الاستدانة] لا تكون ممكنة إلا "على أساس" (auf Grund) وجود-مدين أصلي" (1926، ص 284).

إن المطلوب الآن هو تحديد هذا الطابع "الأصلي" للوجود-المدين. إنه مادام الأمر سيتعلق بما هو أصلي في وجود الدازين فإنه ليس ههنا من موضع يُبحث فيه عن ذلك إلا نمط وجود الدازين نفسه. ونمط وجود الدازين هو العناية. والعناية في آخر التحليل تعني هنا أن الدازين يوجد "متروكا" (überantwortet) لنفسه فلا يعني إلا ما يعنيه بوجوده: إنه "علة ممكن-الوجود الذي له"، لكنها علة هي نفسها "علة مقذوف بها" (geworfene Grund)، وهكذا فالخاصية الموجبة للدازين هي أنه ليس يستطيع أبداً أن يصبح سيّداً على علة وجوده (1926، ص 284). ولكن ما معنى "الليسية" (Nichtigkeit)؟ (60)

يقول هيدغر (1926: 284): "لا تدلّ ليلية (Nichtigkeit) أبداً على ليس-فانم-الوجود، [أو] ليس-باقياً (Nichtbestehen)، وإنما تعني [ضرباً من] ليس، يشكله هذا الوجود الذي للدازين، [نعني] مقذوفيته. إن طابع-الليس الذي من شأن هذا الليس إنما يتعين كيانياً [هكذا]: من حيث هو كائن [بوصفه] هو (Selbst) يكون الدازين الموجود المقذوف به بوصفه هو."

يشير هيدغر إلى جهتين من البحث: أولاً أن الليسية تجد في معنى المقذوفية مصدرها الخاص؛ وثانياً أن هذه الليسية في علاقة ماهوية مع بنية الهو الأصيل الذي للدازين. - إن وجود الدازين مقذوف به، وذلك يعني أن الدازين وإن كان علة وجوده فهو لم يختَر هذا الوجود، نعني لم يكن له أن يوجد قبله. إنه علة وجوده بقدر ما هو ممكن وجود الأخص أي بقدر هو اشتراح حادّ للإمكانات التي ينطوي عليها بعد. ولذلك فالليسية ليست اختياراً مجرداً بل هي مغروسة بعد في كل إمكان أي في كل اشتراح. ومن أجل أن الاشتراح يفترض قدراً من "الوجود-الحر" (Freisein) الذي يسمح بالإقبال على إمكان ما والإدبار عن إمكان آخر فإن الحرية تعني أيضاً تحمل عدم اختيار أو عدم إمكانية اختيار إمكان أو آخر. من أجل ذلك فإن الهو الأصيل الذي يؤلف مقام العناية لا يمكن له أن يوجد من غير علاقة سابقة مع هذه

(59) Richardson 1986: 130.

(60) عن الإيضاح الكيانوي لمعنى مصطلح "die Nichtigkeit" / "الليسية" لدى هيدغر الأول، را: Regvald 1986: 103-105. حيث نستفيد ما يلي: 1- "أن المشروع الهيدغري في السلبية قد ظهر في الوجود والزمان" (ص 103)؛ 2- "أن المصطلح المرجعي لكل انبساط سالب إنما تبقى الليسية التي ترسل إشارة إلى الميدان البدني" (ص 101)؛ 3- أن "الليسية" ليست علامة على "عجز" ما، بل هي ما "يؤسس" الدازين (نفسه)؛ 4- أن "الليسية" مصطلح ينطوي على جدة اصطلاحية خاصة: ليس فقط قد كان قليل الاستعمال بل هو ظاهرة لا يمكن "تحذيرها" خشية السقوط في "الفراغ المفهومي لمجرد التعارض" (نفسه)؛ 5- "أن السلبية ليست ليلية (nichtig) بل لها طابع ne pas / ليس (nichthaft)، هي تصاحب الـ "ne pas" / ليس. وهذا يحمل مشكل السلبية إلى ميدان أصلي، هو على ذلك ليس ميدان الأساس" (نفسه)؛ 6- "أن السلبية الهيدغرية لا تهتم بوجود المتوقر بل تنتهي الدازين" (ص 105)؛ 7- "أن الوجود والزمان يقدّم بعداً أنه ضمن كل تأسيس إنما يوجد الوجود بوصفه لا-أساساً (Abgrung)" (نفسه)؛ 8- "أن الأفق الأخير" للسلبية الهيدغرية يترقى نحو الحدث المتملك (Ereignis) ذاته" (ص 110). - على صحة ما ذكره هذا الباحث علينا أن ننبه إلى أن يخلط بين المعنى الكيانوي لليسية في كتاب الوجود والزمان (النقاط 1 و 3-6) والمعنى التفكيكي للسلبية الذي لن يظهر إلا بعد المنعرج (النقطة 2، 7، 8).

الليسيّة الأصليّة التي هي المقدّوفية. وذلك يعني أنّ الدازين لا يكون هو نفسه إلا بقدر ما يفلح في دحر المعنى اللا-أصيل (un-eigentlichen) الذي يفرضه الهمّ عليه (1926، ص285). هذا الدحر لل-أصيل اليومي هو أحد مكاسب الاشتراع أي عملية انتقاء أحد الممكنات التي يُفترض أنّها هي الباب المؤدّي إلى الهمّ الأصيل. الاشتراع والمقدّوفية نمطان متوازيان من الليسيّة: المقدّوفية هي علاقة مع كون الدازين علة وجوده؛ والاشتراع علاقة مع كون الوجود-الحرّ هو الباب المفضي إلى ممكن-الوجود الأخصّ الذي هو الهمّ الأصيل.

يقول هيدغر مستجمعا جملة المكاسب السابقة:

" إنّ العناية نفسها إنّما هي في ماهيتها تعبرها الليسيّة من كلّ جهة. العناية - [أي] وجود الدازين - تعني بحسب ذلك من حيث هي اشتراع مقدّوف به: أن يكون-علة لليسيّة ما (على نحو ليسي). وذلك يدلّ على هذا: أنّ الدازين هو بما هو كذلك مدين، هذا إذا كان التعيين الكيانوي الصوري للدازين بوصفه وجود-علة لليسيّة ما مبرراً بحق." (1926، ص285).

بهذا يتبيّن أنّ ما به يكون هذا التفسير لليسيّة كيانويا (61) هو أنّها مفسّرة بوصفها تجد في معنى الوجود بما هو عناية قوامها الخاص؛ فالليسيّة بما هي بنية مقومة للدازين لا تأتي إلى الدازين من خارج أي من جهة قانون أخلاقيّ أو موجود غائب وإنما هي متأصلة في نمط وجوده من حيث هو عناية بالوجود في العالم. إنّ الدازين مدين أي منطوق على ليسيّة أصيلة فيه، وذلك أتى حدّقنا به: فهو ملتبس بالليسيّة من حيث عيانيته أي من جهة ما هو موجود مقدّوف به في العالم؛ كما أنّه ملتبس بالليسيّة من حيث هو فهم مشترك لإمكانات عليه في كل مرة أن يختار إحداهما دون غيرها. ولكن من أجل أنّ الدازين يبدأ أوّلاً وفي كل مرة بفهم ما هو عليه بعدّ من نمط الوجود اليومي فهو لن يشترع إلا اشتراعا تتخلله المقدّوفية منذ البداية. المقدّوفية هي ليسيّة لأتاه وجود غير مختار؛ والاشتراع هو ليسيّة لأنه وجود مختار. وهكذا فالاشتراع نفسه هو اشتراع مقدّوف به، وذلك بمعنيين: أوّلاً لأنّ الدازين هو موجود عليه أن يختار ضمن أفق من عدم الاختيار الأصلي؛ وثانياً لأنه موجود لن يختار إلا إمكاناً واحداً من جملة الإمكانات التي بحوزته في كل مرة. لذلك فالليسيّة لا ينبغي أن تُفهم على أنّها ضرب من "الحرمان" (Privation) أو "النقص" إزاء "مثال" (Ideal) انحسر الدازين دونه وقد طلبه. وذلك أنّ وجود الدازين هو "بما هو اشتراع ليسيّ بعدّ" (1926، ص285)(62).

كذلك فالدازين لا يمكن أن يُنهض به بأخذه مأخذ "الشر" (Malum) من حيث هو "حرمان للخير" (privatio boni)، وذلك أنّ الخير والحرمان مفهومات صادرة عن انطولوجية القيمومة (نفسه، ص286)، بمعنى أنّ الخير هو حضور ما هو خير والشرّ عدم حضور ما هو خير. والحال أنّ الدازين ليس ممّا هو قائم الوجود بل هو مقام من مقامات الدازين من حيث هو عناية بالموجود. إنّ الدازين لا يصبح مديناً بالمعنى اليومي إلا من أجل أنّه ينطوي على نمط الوجود-المدين على نحو أصليّ.

- إنّ هذا مفصل خطير من تأويل هيدغر لمسألة الضمير وذلك أنّه يلقي نوراً جديداً تماماً على مشكلة التأسيس في الأخلاق بعامة. هل تمّة ضرورة لضرب من "السوعي بالذنب" (Schuldbewußtsein) حتّى يتكوّن معنى الذنب؟ ويظهر الخير والشرّ؟ (63). يذهب هيدغر إلى أنّ

(61) Taminioux 1988 : 27.

(62) يفتح هيدغر هنا قوساً تتعلق بالمعنى الانطولوجي للاتينية (Nichtheit) وحظ الانطولوجيا والمنطق من الفلاح في الظفر بإيضاح كاف لذلك المعنى؛ وما بلغت النظر بخاصة هو تعريجه على "الجدلية" معرّضاً بلجونها إلى "السلب" (Negation) من غير أن "تؤسّس" له جليلاً بوصفه "مشكلاً" بنفسه (1926، ص285-286).

(63) يقول هيدغر (1926، ص286) : " هذا الوجود-المدين الماهويّ إنّما هو على نحو تأسليّ (gleichursprünglich) شرط الإمكان الكيانوي للخير والشر " أخلاقياً"، نعني للخلقية على وجه العموم وتشكلاتها الممكنة عيانياً. فبالخلقية لا يمكن للوجود-المدين الأصليّ أن يُعيّن، وذلك من أجل أنّها هي نفسها تفترضه بعدّ. [...] أكثر من كلّ وعي (Wissen) أصليّة هو الوجود-المدين."

الجهاز الأخلاقي غير مؤهل للنهوض بمشكلة الضمير، وذلك أنه يفترض مستقماً ما يريد أن ينهض به: ليست الخلقية هي ما يجعل الذنب ممكناً بل أن الدازين هو في ماهيته وجود مذنب سلفاً هو ما يجعل الخلقية نفسها ممكنة. وبذلك يتوضح أن الضمير نفسه ليس ممكناً إلا لأن الوجود-المدين هو بعداً مقام أصلي للدازين. فإن نداء الضمير ما هو في قرارته سوى "نداء هذا الوجود-المدين" (1926)، ص 286)، يدعو إلى فهمه.

ربّ دعوة إنما تعني إذا حَققت إثارة حادة للدازين اليومي حتى يستيقظ من "نوم" الدين (نفسه) ويتصدى إلى ممكن-وجوده الأخصّ في نطاق "الغربة" (Unheimlichkeit) التي تحمله في كل مرة إلى أمام "اليسية غير المحجوبة عنه" (1926، ص 287). هنا يثير هيدغر تساؤلاً محرّجاً: "ليس في الاستدعاء إلى الوجود-المدين استدعاء إلى المكر (Bosheit)؟" (1926، ص 287؛ ت. ف. ص 344).

إن معنى الاستدعاء لا يُفهم في رأي هيدغر طالما نحن نحتكم إلى المفهوم السائد "للذنب" وليس إلى المعنى الكيانوي للوجود-المدين. ولذلك هو يقرّر أنّ هذا الفهم ممكن إذا نحن أخذنا في استيضاح الدين بوصفه صيغة أساسية عن "ممكّن-الوجود" الذي يخصّ الدازين: إن الوظيفة الخطيرة للنداء ليست أخلاقية وإنما كيانوية؛ إنها تتمثل في فتح الدازين على ممكن-وجوده الأخصّ في كل مرة.

كيف ترقى هيدغر (64) في إيضاح المعنى الكيانوي للنداء؟ - بالإقرار أولاً بأنّ سماع النداء ليس تلقّ لأمر خارج عن الدازين بل هو فهم لذاته، وليس يعني الفهم لدى هيدغر غير اشتراع الذات؛ وثانياً بأنّ سماع النداء بما هو اشتراع هو في نفسه تحرّر حادّ للنداء وتصدّ لنمط الوجود الذي يدعو إليه؛ وثالثاً بأنّ فهم النداء بما هو نابع عن نحو من التحرّر الأصلي هو اختيار أي قرار لا يلبث للدازين أن يتخذه بنفسه ومن نفسه؛ ورابعاً بأنّ هذا الاختيار للنداء ليس عادة يومية وإنما هو صادر عن إرادة بعينها هي إرادة-أن-له-ضمير (65)، وجه الطرافة فيها أنها تؤدي دور المسبقة الكيانوية التي منها تترغ إمكانية الوجود-المدين؛ وخامساً وأخيراً بأنّ غاية القصد لدى الدازين هي أن يبلغ إلى حيث يمكن للهو الأخصّ له أن يعتمل فيه كإمكان داخلي مختار.

إن معنى المسبقة الكيانوية هنا هو أنّ مشكل الضمير ليس ممكناً إلا لأنّ الدازين ينطوي في تقوّمه الخاص على ظاهرة النداء، نداء الضمير؛ لكنّ احتمال هذا النداء أي سماع الاستدعاء الذي يليه على الدازين ليس ممكناً هو بدوره إلا لأنه يستجيب إلى مطلب كيانوي في الدازين هو أنّه يفهم نفسه بواسطة قدرته على اشتراع ممكن-وجوده اشتراعاً حرّاً. إنّ ذلك هو معنى أنّ فهم النداء هو اختيار. وأساس الاختيار الأصلي هو إرادته أن يكون له ما يختار من الإمكان. لذلك لنز كان لا يمكن اختيار الضمير فإنّه يمكن اختيار فهمنا لنداء الضمير. وليس فهمنا للنداء إلا فهمنا لأنفسنا أي ليس سوى فهم الهو الأخصّ بما هو ليس شيئاً آخر غير ممكن-الوجود الذي يخصّنا.

(64) يقول هيدغر (1926: 287-288): "إنّ السماع الحقّ للاستدعاء إنما يأتي كما إلى فهم-للذات في ممكن-وجوده الأخصّ، يعني إلى اشتراع-الذات قبله أخصّ إمكانية أصيلة لأن يصير مديناً. إنّ ترك-الذات مدعوة سلفاً وفهمه من طريق هذا الإمكان إنما ينطوي في نفسه على تصوير الدازين حرّاً للنداء: التهيؤ لإمكانية أن يصير منادى. إنّ الدازين من جهة ما يفهم النداء لمنصتاً إلى أخصّ إمكان كيانويته قد اختار ذلك بنفسه.

بهكذا اختيار يمكن الدازين نفسه من الوجود-المدين الأخصّ له، الذي يبقى دون هو-الهو موصداً. [...] إنّ فهم النداء هو الاختيار - ليس [اختيار] الضمير، الذي هو بما هو كذلك لا يمكن أن يختار. فما يختار هو [أن] له-ضمير (Gewissen-haben) من حيث هو وجود حرّ من أجل الوجود-المدين الأخصّ. إنّ فهم النداء يعني: إرادة- [أن] له-ضمير (Gewissen-haben-wollen).

[...] إنّ إرادة- [أن] له-ضمير هي على الأرجح المسبقة الكيانية (existenzielle) الأكثر أصلية من أجل إمكانية أن-يصير مديناً عيانياً. إنّ الدازين من جهة ما يفهم النداء إنما يترك الهو الأخصّ يعمل في نفسه (in sich handeln) انطلاقاً من ممكن-الوجود المختار الذي من شأنه "

(65) إنّ ما يلتفت الانتباه هنا هو عبارة "إرادة-أن-له-ضمير"، وبخاصة فعل "الإرادة" (wollen)، وذلك أنه عن محثّ الإرادة ليس ثمة في الوجود والزمان قول كثير. لم انبجست مسألة "الإرادة" فجأة؟ ما هو مغزى هذا التقاطع السريع مع فلسفة الإرادة؟ - إن طرافة هيدغر هو أنه يتأولّ الإرادة هنا بوصفها نمط الفهم الذي من شأن الدازين حين يتصدى لاستدعاء النداء له إلى النهوض بالوجود-المدين الذي يخصّه.

لقد تدرّجنا هنا من السماع إلى الفهم إلى الاشتراع إلى التحرر إلى الاختيار إلى الإرادة، وذلك من حيث هي علامات على الطريق التي يقطعها الدازين في استيضاح نداء الضمير ومن ثمة فهم الوجود-المدين الذي يحرّكه. ولكن ذلك لا ينبغي أن يؤخذ هنا إلا بوصفه طريقة طريفة في تأويل الليسية الأصلية التي تقوم الدازين. ولذلك فإن هيدغر يبنّينا إلى الاحتفاظ بهذا: أن الدازين ليس له نداء الضمير أي ليس له وجود-مدين أصلي إلا بفعل "الأساس الليسي لاشرعاه الليسي"، وذلك أنه موجود يعاني منذ أول أمره من نحو من "فقدان ماهوي للضمير" (wesenhaften Gewissenlosigkeit) (1926، ص288).

ولكن هل يعني ذلك أن نداء الضمير كان بحثاً لدى الدازين عن شيء مفقود أصلاً؟ - للإجابة عن مثل هذا التساؤل يقرّر هيدغر أمرين طريفيين: أولاً أن النداء لن كان لا ينتج "معرفة" فهو ليس مشكلاً "تقدياً" فقط بل هو مقام "موجب" أي كاشف عن نمط محدد من أنماط وجود الدازين؛ وثانياً أن الجدوى الكيانوية من تأويل هذا النداء هو الإبانة عن أنه بمثابة "الشهادة" (Bezeugung) القائمة في صلب الدازين نفسه تدعوه إلى الاضطلاع بممكن-الوجود الأخص له (1926، ص288).

2. 4 - في الفرق بين التأويل الكيانوي للضمير والتفسير العامي له (§ 59)

من أجل أن المتعلق في تأويل نداء الضمير ليس إنتاج معرفة عنه ولا اقتراح قواعد عملية للنهوض به، وإنما استكشافه بوصفه يوفر "شهادة" كيانوية على نمط استدعاء الدازين نفسه إلى ممكن-الوجود الأخص الذي له، فإن هيدغر قد لامس للتو الحاجة إلى عقد فقرة خاصة نذرها إلى مكافحة التفسير العامي للضمير بالتأويل الكيانوي له (1926، §59، ص289-295). ولكن من أجل أن البحث في مسألة الضمير هو "في خدمة المسألة الانطولوجية الأساسية" (نفسه، ص290) يعني بلورة السؤال عن معنى الوجود بعمامة، فإنه قد اكتفى بمناقشة ما يمكن للتفسير العامي للضمير أن "يعترض" (einwenden) عليه من التأويل الكيانوي له (نفسه).

ونحن سوف نكتفي بالتنبية على ما يلفت النظر لدينا في هذه المناقشة. إنها تدور حول أربعة اعتراضات صاغها هيدغر هكذا صياغة:

"1- أن الضمير له من حيث الماهية وظيفة نقدية. 2- أن الضمير يتكلم أبداً بالنسبة إلى فعل معين منجز أو مراد. 3- أن "الصوت" وذلك طبقاً للتجربة ليس مرتبطاً أبداً بوجود الدازين بمثل هذه الجذرية. 4- أن التأويل لا يضع أي اعتبار للأشكال الأساسية للظاهرة، للضمير "السيئي و[الضمير] "الخير"، [الضمير] "المؤتب" و[الضمير] "الصاحي" " (1926، ص290).

من الطريف أن هيدغر قد اختار أن ينهض بمناقشة هذه الاعتراضات بدءاً بالرابع فالثالث فالثاني فالأول. ربّ اختيار نجد له تبريراً في حرص هيدغر على الذهاب قدماً إلى الكشف عن حدود المسبقة الموجهة لكلّ التفسيرات العامة للضمير، نعني التمييز المشهور بين ضمير "سيئي" (bösen) وضمير "خير" (guten) (1926، ص290). كيف ناقش هيدغر هذا الاعتراض؟ - لنن يعترف هيدغر بأن الحديث العامي عن ضمير سيئي هو في وجه منه إقرار بأن ثمة شيء مثل "الوجود-المدين" (نفسه)، فهو يؤكد من جهة أخرى أن الحديث عن ضمير سيئي لا يعني أبداً النفاذ إلى لبّ المشكل، وذلك أن معنى الضمير السيئي مشتقّ من معنى الضمير الخير (1926، ص292)، والحال أن مفهوم الضمير الخير هو نفسه في رأي هيدغر مفهوم متهافت، إذ أنه ليس له من أساس سوى قول كل واحد "أنا خير"، وذلك من شأنه أن يضع الضمير في مزاد "الراء" (Pharisäismus) (1926، ص291).

أمّا الاعتراض الثالث الذهاب إلى أن التجربة اليومية للضمير "لا يعرف" المعنى الكيانوي للوجود-المدين فإن هيدغر لنن بدأ بإقراره فهو ما لبث أن تساءل عن وجهة هذه التجربة اليومية في

تأمين "الأفق الانطولوجي المناسب لتحليل هذه الظاهرة" (1926أ، ص 292-293)، بل وقبل ذلك "ما إذا كان الضمير بعامية يمكن على الحقيقة أن يُبلغ إليه ضمنها" (نفسه، ص 293). وأما الاعتراض الثاني الذي يزعم أن التأويل الكيانوي "يغفل" (übersähe) عن مضمون الضمير أي كونه يتعلق دوماً بفعل منجز أو مراد، فإن هيدغر لئن يعترف بتواتر هذا النحو من النظر إلى الضمير فهو يتساءل ما إذا كان هذا المنحى يمكن أن يترك للنداء إمكانية "أن يهتف" (ausrufen) على النحو الأكمل الذي له (1926أ، ص 293). وأما الاعتراض الأول وهو آخر محطة في هذه المناقشة، والذي يذهب إلى "أن التأويل الكيانوي يجهل الأداء النقدي" في ماهيته" الذي للضمير" (1926أ، ص 294)، فإن هيدغر يعتبر أن إنكار وجود مضمون "موجب" للضمير هو أمر مشروع طالما نحن لا نتوقر على أفق انطولوجي وجيه لاستبصاره (نفسه). والمعنى هو أن الضمير ليس فارغاً من المضمون إلا إذا حدقنا به من زاوية الانشغال اليومي بإمكانيات "الفعل"؛ والحال أن الضمير لا يدعونا إلى هذا الفعل أو ذاك، وذلك "من أجل أنه يستدعي الدازين إلى الكيان، إلى ممكن وجود ذاته الأخص له" (1926أ، ص 294). إن الضمير ليس سالباً ولا موجباً بالمعنى اليومي؛ إنه لا يتعلق بما هو يومي بل بالكيان نفسه (نفسه).

إن مقصد هيدغر (66) هو إثبات أن نداء الضمير لا ينبغي أن يُفحص عن مضمونه بأدوات الانشغال اليومي بالموجود تحت اليد، وذلك أن هذا النداء لا مضمون له من هذه الزاوية؛ لكن الفهم الكيانوي يبين أن النداء وجهاً من "الفعل" لا يمكن للتجربة العامية أن تنصر به. هذا الفعل هو على وجه التحديد "الاستماع" الأصيل للنداء من حيث هو نداء نحو ممكن-الوجود الأخص لنا. بيد أن هذا النحو من "النقد الانطولوجي للتفسير العامي للضمير" (1926أ، ص 295) لا يقصد إلى إصدار حكم على "القيمة الأخلاقية" الكيانية (existenzielle) للدازين اليومي على أساس أن التجربة اليومية لا تتوقر على الأصالة الكيانوية (existenzialen) المطلوبة؛ كما أن الفهم الكيانوي ليس دليلاً على "الجذ" (der Ernst) في النهوض الكيانوي بنداء الضمير، لكنه قد يفتح "إمكانات لفهم كيانوي أكثر أصلية" (نفسه). - ولكن هل كشف هيدغر بهذا تساؤلات عن نواة التأويل الكيانوي لمعنى الضمير بما هو وجود عمدين؟ - يبدو أننا لا نستطيع أن نجزم بذلك. وذلك أن دفاع هيدغر عن التأويل الكيانوي قد اقتصر على إبراز وجوه الالتباس في الفهم العامي لنداء الضمير أكثر من الكشف عن المقام الموجب لهذا النداء. وإته للإفاء بهذا المطلب إنما عقد الفقرة 60 بوصفها الشوط الأخير والحاسم للتبيين عن نكتة الإشكال في التأويل الكيانوي لظاهرة الضمير من حيث هو شهادة على ممكن-الوجود الأخص للدازين، وليس ذلك غير تأويل الضمير بوصفه "عزماً".

2. 5- بأي معنى يتأول هيدغر «العزم» بوصفه البنية الكيانوية الأخيرة في مقام الضمير؟ (§60).

إن عنوان الفقرة 60 لافت للنظر، فهو يبحث في "البنية الكيانوية لممكن-الوجود الخاص المشهود عليه في الضمير" (1926أ، ص 295). وهذا يعني أن هيدغر لم يثبت مفهوم "العزم" في عنوان الفقرة التي ندرها للبحث فيه، وبذلك هولم يذكر هذا المفهوم في أي عنوان من عناوين الفقرات (54-60) التي ضمها تحت الفصل الثاني من القسم الثاني من الوجود والزمان، والذي عنوانه "الشهادة التي من جنس-الدازين على ممكن-وجود خاص والعزم" (1926أ، ص 267). وإذا كان لا يمكن أن يكون الأمر سهواً، فإن تفسيره عندنا هو أن هيدغر لم يقصد بعنوان الفقرة 60 أي "البنية الكيانوية لممكن-الوجود الخاص المشهود عليه في الضمير" سوى مفهوم "العزم". إن العزم هو البنية الكيانوية المبحوث عنها، ما دمنا قد عرفنا فيما سبق معنى "ممكن-الوجود الخاص المشهود عليه في الضمير" الذي من شأن الدازين.

(66) يقول هيدغر (1926أ: 294): "أما بالمعنى الكيانوي فإن النداء الذي يُفهم على الحقيقة إنما يهب [الوجود] "الأكثر إيجاباً" (das Positivste)، بمعنى الإمكان الأخص الذي يمكن للدازين أن يمنحه لنفسه، من حيث هو نداء مُعاد داغ إلى ممكن-وجود ذاته العياني في كل مرة. أن نسمع النداء على الحقيقة إنما يعني أن نأخذ في العمل العياني."

ما هي خطة (67) هيدغر (68) في النهوض بهذا الطلب؟ نحن نفترض أن الفقرة 60 تقبل التقسيم إلى زمرتين من المشاكل، مع تقديم وتذييل. يتعلق التقديم بحصر النتائج الحاسمة للتأويل الكيانوي للضمير، وهي بخاصة ثلاث: أ- أن دور الضمير هو توفير "شهادة" على ممكن-الوجود الأخص للدازين؛ ب- أن الفهم الذي من شأن نداء الضمير هو مفهوم "إرادة-أن-له-ضمير"؛ ج- أن ممكن-الوجود الخاص "المشهود عليه في الضمير" هو ترك الهو الخاص يعمل في ذاته ضمن الوجود-المدين (1926أ، ص 295). وتتعلق الزمرة الأولى من المشاكل (1926أ، ص 295-296) بالبحث في مدى انطباق نتائج التأويل الكيانوي للضمير على البنى الأساسية للمقام الأعم للدازين أي مقام "الانفتاح" أو "الهنأ" في العالم، ونعني بخاصة بنى "الفهم" و"الوجدان" و"الكلام"، فهيدغر لم يعرض للبنية الرابعة أي بنية الانحطاط إلا في موضع لاحق (1926أ، ص 298). أما الزمرة الثانية (نفسه، ص 297-300) فمقصودها هو تبيان مفهوم "العزم" بوصفه المقام الأخير للضمير، وذلك في ضوء احتمال طريف لمسألة "الحقيقة"، التي اعتملها هيدغر بمثابة محك لإضاءة ما يكتنف العزم من تواسج حاد مع مفاهيم "القرار" و"اللاعزم" و"الموقف". وأما التذييل (نفسه، ص 300-301) فهو لافت للنظر، وذلك أن هيدغر قد حاول فيه أن ينهض بنحو من المناقشة الهرمينوطيقية للأطروحة التقليدية التي تقوم على الربط بين مفهوم "العزم" ومشكلة "الفعل" (Handeln) (69). ونحن نوزع التحليل إلى شطرين كبيرين ينطوي كل منهما على عناصر. وهما: أ- ممكن-الوجود الخاص المشهود عليه في الضمير والبنى الأساسية لمقام الانفتاح (الفهم، الوجدان، الكلام)؛ ب- العزم والانفتاح بما هو المعنى الأصلي للحقيقة (القرار، اللاعزم/ اللاحقيقة، الوضعية).

أ- ممكن-الوجود الخاص المشهود عليه في الضمير والبنى الأساسية لمقام الانفتاح (الفهم، الوجدان، الكلام):

إن ما يحتفظ به هيدغر من التحليلات السابقة هو المفهوم الطريف: "إرادة-أن-له-ضمير" (Gewissen-haben-wollen)، وذلك بوصفه النواة الكيانوية لنداء الضمير، ومن ثمة المقام الذي يجدر بنا أن نمتحنه بشكل يبين مدى أصالته. كيف ذلك؟ - نحن نرى أن هيدغر قد انتهج نهجا سبق أن تعرّفنا إليه من قبل، وهو استكشاف مدى انطباق الظاهرة المعنية على البنى الكيانوية المشكلة لمعنى "الهنأ" الذي من شأن الدازين أي مدى إيفانها بمعنى "الانفتاح" الانطولوجي للدازين على وجوده في العالم. أما البنى التي اعتمدها هيدغر في هذا الموضوع فهي الفهم والوجدان والكلام؛ وهي قد أتت في هذه الفقرة مرتبة بحسب خطورة الدور الذي أدته.

(67) نحن نجد أن لباحث التقدير غريش (Griesch 1994، ص 298-304) قد أقام لتبصاحه لمفاصل هذه الخطة على افتراضه بأن مسألة "الشهادة" (attestation, Bezeugung) هي "الظاهرة العليا التي ساقنا التأويل للكيانوي للضمير إليها" (نفسه، ص 298)، وعلى الحقيقة فإن هيدغر قد سبق له أن وضّح هذه الشهادة في مواضع عدة بوصفها لا تأتي إلا من الضمير أو هي لا تعدو أن تكون إياه، وذلك منذ الفقرة 54 وما يليها (1926أ، ص 234، 268-267، 279، 288). (68) يقول هيدغر (1926أ: 295): "هذا [الـ] أن يترك الهو الأخص يعمل في ذاته انطلاقا من ذات نفسه ضمن الوجود-المدين إنما يمثل ظواهرها ممكن-الوجود الخاص المشهود عليه ضمن الدازين ذاته. أما الآن فإنه ينبغي أن نستخرج بنيته الكيانوية."

(69) في تفسيره لهذه الفقرة توقف غريش (Greisch 1994، ص 302-303) عند هذه المناقشة وحولها إلى جزء من عرض هيدغر لمسألة "الوضعية"؛ والحال أن هيدغر لم يعرض إلى مناقشة مسألة "الفعل" إلا بعد أن أنهى تبيان معنى الوضعية وعلاقته بالعزم. إنلك رأينا أن الأمر يتعلق بتذييل شامل للفقرة 60 ولمسألة العزم بعامة وليس بتأويل لمبحث الوضعية من جهة فلسفة الفعل. وهو تذييل رأس الأمر فيه هو إخراج مسألة العزم من إشكالية الفعل التقليدية أصلا، وذلك بإرسال هكذا أطروحة: "إن الدازين من حيث هو ذو عزم [فقط] هو يفعل بعد". (1926أ، ص 300). ونلك يعني أن العزم فعل محض.

1- الضمير والفهم

يكشف هيدغر هنا عن وجه احتمال الضمير للبنية الكيانوية الأولى المفتتاة هنا، أي بنية "الفهم" (70). وإذا كنا نعرف أنّ الفهم نمط من أنماط "انفتاح" الدازين بما هو موجود في العالم فإنّ الجديد هو تخريج الفهم أولاً بوصفه فهماً للمناداة، وثانياً بوصفه نمطاً من الوجود رأس الأمر فيه أنه يوقر "شهادة" ظاهرية على ممكن-الوجود الخاص للدازين. فهم المناداة وجود شاهد على إمكان خاص. وهو يشهد "ظاهرياً" أي بواسطة ظاهرة بعينها هي ظاهرة الضمير. إنّ فهم الدازين للنداء يعني هنا "إرادة-أن-له-ضميراً": لقد كفّ الفهم عن أن يكون استبصاراً للموجود قائم أو لموجود تحت اليد، وتحول إلى اختيار كيانوي لنمط من الوجود الذي يختصّ بكونه يشهد على إمكانية الوجود التي من شأنه. إنّ إرادة أن يكون له ضمير هو ما يجعل الدازين ذا فهم للكيان أي ذا هنا أو ذا انفتاح في العالم، وذلك لأنّ الدازين إنّ يريد فهم النداء هو لا يفهم غير نفسه. إنّ إرادة الضمير هي إرادة فهم الذات. وإته بذلك فقط هو طريقة من طرق تصريف معنى الهنا في العالم أي معنى الانفتاح.

2- الضمير والوجدان

يأخذ هيدغر (71) هنا في تأويل ظاهرة "قلق-الضمير" بوصفها علامة على مقام كيانوي سبق أن تعرّفنا إليه هو مقام القلق. كيف ذلك؟ - إنّ النداء ينبثق حسب هيدغر من جهة معيّنة من وجود الدازين هي تلك التي يكون فيها خاضعاً لربقة الهمّ، حيث يكون قريباً عن نفسه معزولاً عن الهو الأصيل الذي من شأنه. فذلك هو وحده ما يفسر قلق الدازين من نداء الضمير: فإنّ هذا النداء يكشف له للتوّ وبشكل قاطع مدى ابتعاده عن نفسه ومدى عزله إزاء نفسه. ولأنّه موجود له عناية أصيلة بالضمير أي هو يريد من نفسه أن يكون له ضمير فإنّ قلقه من نداء الضمير هو استعداد أصيل فيه: إنه في كلّ مرة "على قلق"، نعني على "أهبة للقلق"؛ هذه الأهبة الأصيلة للقلق هي وجه احتمال الدازين لوجدان القلق في مقام الضمير.

3- الضمير والكلام

نحن نبلغ هنا إلى مفصل تمهّل عنده هيدغر بشكل لافت للنظر؛ والسبب في ذلك بين، ونعني أنّ معنى "نداء الضمير" من حيث يجد في دلالة "النداء" قوامه الخاص، إمّا هو متقومٌ بعدّ بالمعنى الكيانوي للـ"الكلام". ربّ تخريج هو آية عليا على انصياح هيدغر لبراديعم اللغة في استشكله لمعنى الضمير بوصفه شهادة على هوية الهو.

يقول هيدغر (1926: 296): "إنّ اللحظة الماهوية الثالثة للانفتاح هو الكلام. [بيد أنه] لا يقابل النداء من جهة ما هو كلام أصليّ للدازين أي ردّ - على وجه التقريب في معنى حديث مفاوض في شأن ما يقوله الضمير. [..] إنّ النداء يضع أمام الوجود-المدين المستمرّ وهكذا يسترجع الهو من القيل والقال الصاحب لفهامة (Verständigkeit) الهمّ. وطبقاً لذلك فإنّ ضرب الكلام المفصلّ الذي من شأن إرادة-أن-له-ضميراً إنّما هو السكوت (die Verschwiegenheit). وقد خصّص الصمت

(70) يقول هيدغر (1926: 295): "إنّ فهم المناداة من جهة ما هو نمط وجود للدازين إمّا يوقر القوام الظاهريّ المشهود عليه ضمن نداء الضمير. وإنّ الفهم الخاص للنداء نحن خصصناه بوصفه إرادة-أن-له-ضميراً. [..] إنّ إرادة-أن-له-ضميراً من حيث هي فهم للذات ضمن ممكن-الوجود الأخصّ إمّا هي نمط من انفتاح الدازين."

(71) يقول هيدغر (1926: 295-296): "هذا [الانفتاح] متقومٌ، ما خلا لفهم، بواسطة لوجدان والكلام. [..] فما هو لحوال (Stimmung) الذي يقابل هكذا فهماً؟ إنّ فهم لنداء يفتح للدازين الخاص في غربة عزله. وإنّ الغربة المكشوف عنها مع فهم إمّا هي مفتوحة بخاصة بواسطة وجدان القلق الذي من شأنه. إنّ واقعة قلق الضمير لهي تصديقٌ لكون الدازين ضمن فهم لنداء إمّا يضع نفسه أمام الغربة عن ذاته. إنّ إرادة-أن-له-ضميراً إنّما تصبح أهبة للقلق."

(Schweigen) بوصفه إمكاناً ماهوياً للكلام. فمن يريد أن يدعو إلى الفهم وهو صامت، ينبغي " أن يكون له شيء يُقال ". إن الدازين يدعو نفسه ضمن النداء إلى فهم ممكن وجوده الأخص. ومن ثم فإن هذا النداء [نحو من] الصمت. إن كلام الضمير لا يبلغ الجهر أبداً. إن الضمير لا ينادي إلا صامتاً، وذلك يعني أن النداء يأتي من لاصوت الغربية[..]"

إن الرهان الكيانوي هنا هو تأويل نداء الضمير بوصفه يتأسس على الكلام بما هو إحدى البنى الكيانوية للدازين، ولكن مع الافتراض بأن هذا النداء لا يبلغ إلى مستوى النطق به أبداً. كيف يكون النداء كلاماً أصلياً للدازين وهو معنى غير مفصل؟ - إن افتراض هيدغر هو أن الصمت نفسه نمط من الكلام الأصلي للدازين؛ وذلك لأن الكلام المفصل ليس سوى حالة فقط من أحوال الكلام الكيانوي. فالصمت كلام كيانوي وإن كان ليس بكلام مفصل. ما الحجّة على ذلك؟ - إن علينا هنا أن نفرّق بين انعدام الكلام الذي في الحجر مثلاً - وقديماً قيل "ليت الفتى حجراً"- وبين الإمساك عن الكلام. هل النداء إمساك عن الكلام؟ - يفترض هيدغر أن النداء هو من تلقاء نفسه صمت، ولذلك هو ليس مجرد إمساك عن الكلام المفصل، بل هو كلام كيانوي لا ينقطع. هذا الكلام الكيانوي الصامت هو ما يسميه هيدغر "السكوت" (die Verschwiegenheit). - فهذا السكوت ليس نفيًا للكلام المفصل وإنما هو نحو من الاستغناء عنه. إنه بهذا المعنى ينبغي أن نفهم لم ينبّه هيدغر إلى أن النداء لا يقابله أي "رد" (eine Gegenrede). فالرد لا يملك إلا أن يكون كلاماً مفصلاً. والحال أن الضمير لا يفصل شيئاً يمكن التحدّث أو التفاوض في شأنه. نحن لا نتفاوض إلا فيما يُقال؛ أما ما لا يُقال، أي ما يتقوم بالصمت، فهو بمنأى عن كلّ مجاهرة.

بيد أنه لا يجدر بنا أن نفهم من ذلك أن القصد هو تأويل الصمت بعامّة، بل القصد هو محاولة ارتسام السياق الخاص بهذا النداء المخصوص الذي نسميه نداء الضمير. فإن الوظيفة الخطيرة لهذا النداء هي إعادة الدازين إلى نفسه، وذلك يعني إلى غربته في ربة الهم، فيكتشف للتو الوجود-المدن الذي يجره في نفسه. فهو نداء يبني تقابلاً حاداً بين صخب القيل والقال اليومي وصمت النداء الحميم للضمير، بين "فهامة" الهم وهو يتباهى بقدرته على تفسير كل شيء، وبين إرادة-الضمير الغامضة والقلقة(72) التي تحرك الوجود-المدن للهو. ووجه الطرافة هنا هو تأويل النداء بوصفه ليس في حاجة إلى كلام مفصل حتى يشتغل، وذلك من حيث أن عدم الحاجة إلى المنطوق به إنما هي مستمدة من طبيعة "الغربة" في نطاق الهم العمومي؛ فهذه الغربة هي بلا صوت، وهذا اللاصوت أصلياً فيها مادام الدازين اليومي لا يتكلم أبداً، بل هو في استماع دائم لاصوت الهم. فمن فرط الإصغاء إلى الهم يجد الدازين نفسه غريباً عن صوته، ثم في آخر المطاف بلا صوت. من هنا يصبح الكلام المفصل أي الكلام الذي يمكن للقيل والقال أن يخترقه، مقاماً غير مؤهل لاستيفاء النداء. فالسكوت هو نمط كلام الدازين في أفق الغربة حيث لا صوت.

(72) يقول Pöggeler 1989، ص 18: "إن لحظة-الفهم إنما تبقى ضمن إرادة-الضمير بلا هيكل؛ سواء من ناحية تاريخية أم نسقية تم دحر "الطريق الملكي للإتيقا" خارج الفلسفة."

ب- العزم والافتتاح بما هو المعنى الأصلي للحقيقة (القرار، اللاعزم/للأحقيقة، الوضعية):

نحن نخلص الآن إلى الشطر الأكثر طرفا من الفقرة 60 (1926 أ، ص 296-300) ونعني الموضوع الذي ضبط فيه هيدغر أحد المصطلحات الحاسمة في إشكاليته عند هذه الحقبة، ونعني مصطلح "العزم". أما الخطة التي اعتمدها في النهوض بمسألة العزم من حيث هي درجة من الدرجات الحاسمة في بلورة هرمينوطيقا الدازين، فإنه قد يمكن أن نردّها إلى الخطوات التالية: أولاً تحديد معنى "العزم" (نفسه، ص 296)؛ وثانياً تنزيل مفهوم العزم في الإطار الكيانوي الأكبر الذي استند إليه تحليل البنى الكيانوية إلى حد الآن، ونعني مسألة "الحقيقة" بما هي "انفتاح" (نفسه، ص 297)؛ وثالثاً استكشاف المعنى الكيانوي للعزم من حيث المقامات التي يتخذها لدى الدازين، وهي بخاصة ثلاثة "القرار" (نفسه، ص 298) و "اللاعزم" (نفسه، ص 299) و "الوضعية" (نفسه، ص 299-300).

1- ما هو العزم؟

يمكن اعتبار (73) مخطوط تأويلات فينومينولوجية لأرسطو (أكتوبر 1922) النص الذي سُجِّل فيه أول ظهور لمصطلح "العزم" لدى هيدغر، وذلك منذ الصفحة الثانية منه (هيدغر 1922، ص 17). بيد أن هذا الظهور لم يكن أكثر من إثارة جد أولية معنى العزم وذلك بفهمه بوصفه مقترناً بما يسميه هيدغر عندئذ "قوة القدرة على الكشف" (Kraft des Aufschließenkönnens) (74). إن معنى العزم هنا ما يزال غير موجه نحو استشكال انطولوجي خاص. وعلى ما يذكره كيسيل (كيسيل Kiesel 1993، ص 494) فإن هيدغر قد عمد في درس صيف 1924 الذي عنوانه المفاهيم الأساسية لفلسفة أرسطو (75) إلى استعمال مصطلح Entschlossenheit مقابلاً للمصطلح الأرسطي προαιρεσις. أما أول محاولة للنهوض باستشكال معنى العزم بوصفه يمكن أن يفي بنحو من "التأصيل" للزمانية فإن كيسيل قد رصدها في مخطوط نوفمبر 1924 الذي لا نعرف عنه إلا أنه استئناف موسّع لما جاء في محاضرة جوبلية 1924 تحت عنوان مفهوم الزمان. ففي صيغة نوفمبر 1924 من مفهوم الزمان ظهر مصطلح العزم مقترناً بمعنى "الوجود المستقبلي" ومفهوماً بوصفه "مكشوفية مفتوحة على وجدان القلق" (76).

بيد أن قراءة الفقرة 35 من درس صيف 1925 تبين أن هيدغر قد بلغ في نهاية هذا الدرس إلى رصد جد واضح للمعنى الكيانوي المقصود لمصطلح العزم. وهو رصد كيانوي من أجل أنه قد استعمل دلالة العزم في نطاق النظر في ظاهرتين حاسمتين، رأينا خطورتها في الوجود والزمان، هما "ظاهرة إرادة-التوقف-على-ضمير" و "ظاهرة الوجود-المدين" (هيدغر 1925، ص 440). على أنه من الحقيق بنا أن نعترف بأن هيدغر لم يصنع في الفقرة 35 من درس صيف 1925، والتي لا تكاد تجاوز الصفحتين مساحة، سوى استشراف الدور الذي يمكن لمصطلح العزم أن يوديه في بلورة مسألة الضمير، وهذا الدور هو الكشف عن نمط العلاقة التي يجدر بالدازين أن يأتيها إزاء ذات نفسه متى بات عليه أن يمسك بوجوده، ضمن استباق الموت اللامتعيّن والبقيني في أن، بوصفه ممكن-الوجود الذي هو ذاته (77).

(73) Kiesel 1993، ص 494.

(74) يقول هيدغر: "إن الماضي لا يفتح إلا على قدر العزم و[على قدر] قوة إمكان الكشف الذين يتوفر عليهما حاضر ما" (1922، ص 17).

(75) ألقى هيدغر في صيف 1924 درساً بعنوان: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*.

(76) Kiesel (1993، ص 494).

(77) يقول هيدغر (1925، ص 440-441): "إنه باختياري لذاتي من جهة ما هو [اختيار] لإمكاناتي [الخاص] أنا أختار وجودي بنفسي. بيد أن هذا الإمكان، الذي أختاره ضمن استباق الموت، إنما هو [إمكان] بقين ومن حيث هو بقين هو في نفس الوقت لامتعين. إن اختيار-النفس ضمن الاستباق في الإمكان ينبغي، من حيث هو [اختيار] أصيل، أن يأتي تبعاً

ولذلك يمكننا أن نقول بلا مشاحة أن هيدغر لم يظطلع باستشكال دقيق وتام الدلالة الانطولوجية لمصطلح العزم إلا في الفقرة 60 من الوجود والزمان.

من البين أن العناصر الجديدة في حد(78) مصطلح العزم هنا هي بالنظر إلى ما سبق إنما هي عديدة: أولاً أن العزم لا يُنظر إليه كما في مخطوط نوفمبر 1924، أي من جهة وجدان القلق؛ وثانياً أنه لأن كان درس صيف 1925 قد عيّن دور العزم في سياق مسألة الضمير أي في سياق إرادة-التوقر- على-ضمير فإن ذلك التعيين لم يكن قد تبين بعد الاقتران الحميم بين وجدان القلق والفهم بما هو اشتراع- الذات والكلام من حيث هو سكوت. إنه لم يبصر بهذه الوجوه الثلاثة لكيانوية الدازين من زاوية مسألة الضمير أصلاً. - إن معنى العزم في الوجود والزمان هو مركب كيانوي يستجمع على نحو طريف جملة المكاسب الهرميتونية السابقة لفينومينولوجية الدازين؛ وذلك أنه حال بلغ من الأصالة أنه يفور للدازين الهيئة التي تمكنه من أن ينهض بوجوده بوصفه يستمدّ من تجارب القلق (كمقام أصلي للمعنى الكيانوي للموت) والدين (كمقام أصلي لمسألة الضمير) والسكوت (كمقام أصيل للكلام) عناصره المقومة. إن ما يبقى عالماً في الدازين من معنى الموت هو القلق كمنط مخصوص من الوجدان؛ وما يبقى عالماً فيه من معنى الضمير هو الوجود-المدين كمنط مخصوص من احتمال الفهم هو اشتراع-الذات؛ وما يبقى عالماً فيه من نداء الضمير هو السكوت كمنط مخصوص من التعيّن الكيانوي بالكلام. إن العزم هو "اشتراع- الذات السكوت المستعد للقلق على جهة الوجود-المدين الأخص"(1926، أ، ص297).

2- العزم (Entschlossenheit) والافتتاح (Erschlossenheit) أو العزم والحقيقة:

إن مقصد هيدغر هو رفع العزم إلى طور التحديد الكيانوي الذي من شأنه أن يمدنا بالتأويل الانطولوجي الوجيه لمنط وجود الدازين الذي نشير إليه بعبارة الكيان(79). من أجل ذلك هو قد أخذ في الربط بين مستويين من الاستشكال لمعنى العزم: فهو من جهة يستبصر العزم في ضوء الهيئة الكيانوية للدازين، من حيث تجد في الدلالة الكيانوية للهناء، مقامها الخاص؛ وهو من جهة يدفع بمعنى العزم إلى حلبة التأويل الانطولوجي لمسألة "الحقيقة" من حيث هي في صلة عريضة مع معنى الوجود في الانطولوجيا الغربية. ولكن ما الذي يجمع بين هذين الوجهين من البحث؟ - إنه مفهوم "الافتتاح"(80).

يثير هيدغر(81) هنا مشكلين حاسمين يتسدّد نحو توضيح وجه الاقتران الحميم بينهما. الأول هو

لذلك وضمن علاقة وجود مناسبة إلى خصائص الإمكان، وذلك يعني أن لاتعيّن الموت إنما هو مُدرك، متى فهمت الإمكان من حيث هو إمكان لكل لحظة، أي متى كنت عازماً(entschlossen) في كوني-قد-اخترت نفسي مطلقاً. إن اليقين الذي من شأن هذا الإمكان إنما يُدرك متى أهملت دونه كل قوة وجود ممكنة أخرى لذاتي، وذلك يعني متى كان العزم (die Entschlossenheit) تجاه نفسه على نحو بحيث أنه انطلاقاً منه فحسب ينبغي هذا الفعل المتعيّن أو ذلك إن الدازين إذا أخذ نفسه ضمن الاستباق في هذا النحو من العزم المطلق، فذلك يعني: أن الدازين يستطيع ضمن هذا الاستباق إلى موته أن يصبح مسؤولاً عن ذاته بمعنى مطلق. - يبدو بذلك أن هيدغر يمر من العزم/"اختيار-النفوس" (درس صيف 1925) إلى العزم/"الافتتاح" (1926).

(78) يقول هيدغر(1926: 296-297): "إن افتتاح الدازين الكامن ضمن إرادة-التوقر-على-ضمير هو طبقاً لذلك متقوم بوجدان القلق وبالفهم من جهة ما هو اشتراع-الذات على جهة الوجود-المدين وبالكلام من حيث هو سكوت. هذا الافتتاح المخصوص والأصيل المشهود عليه ضمن الدازين نفسه بواسطة ضمير ه - اشتراع- الذات السكوت المستعد للقلق على جهة الوجود-المدين الأخص - نحن نسميه العزم (die Entschlossenheit)."

(79) عن المعنى الكيانوي للعزم ر: Macann 1992 ه: 232.

(80) عن التواضع بين "العزم" (Entschlossenheit) و"الافتتاح" (Erschlossenheit)، ر: Richardson 1986:

194-195.

(81) يقول هيدغر(1926، 297-298): "إنما العزم ضرب مخصوص من افتتاح الدازين. والحال أن الافتتاح قد تُؤوّل من قبل كيانويّاً على أنه الحقيقة الأصلية (ursprüngliche Wahrheit). وهذه ليست في البدء صفة لل"حكم" ولا هي على وجه العموم سلوك بعينه، وإنما هي مقوم ما هو للوجود في-العالم بما هو كذلك. إن الحقيقة ينبغي أن تُصوّر

كيف أن العزم يوفر إمكانية طريفة للبصر بنمط انكشاف "الحقيقة الأصلية" للوجود بعمامة. أما الثاني فيتعلق بالوجه الذي به يؤدي العزم دوراً حاسماً في بلورة "الحقيقة الأصلية" التي من شأن الدازين. علينا أن نستبصر هنا أن هيدغر قد عمد أول الأمر إلى بناء تقابل ضمنى بين عبارتي "حقيقة أصلية" و "حقيقة أصلية"، ثم أخذ من بعد في ارتسام وجه الاقتران بينهما. إن القصد هو بيان وجه الاقتران الحميم بين الأصيل والأصلي في ظاهرة العزم. كيف ذلك؟- يكون ذلك بتأول العزم بوصفه "انفتاحاً". ولذلك فالمطلوب هو أن نفهم من جهة كيف أن العزم نمط أصيل من الانفتاح، انفتاح الدازين على الهنا في العالم؛ ومن جهة كيف أن هذا النحو من الانفتاح في مستوى العزم هو نمط مخصوص من انكشاف المعنى الأصلي للحقيقة.

إن افترض هيدغر بأن التصور التقليدي للحقيقة كصفة للحكم ليس أصلياً وإنما هو مشتق من معنى سابق عليه هو معنى الانفتاح، هو ما يحاول هنا أن يمتحنه على مسألة العزم: فالعزم لا يكون مقوماً ماهوياً للدازين إلا إذا دخل في حقيقته أو في نمط ولوجه للحقيقة، ويعني أن العزم لا يكون حقيقياً إلا بقدر ما يتخذ نمط وجود الحقيقة، نعني الانفتاح، بنية له. فالحقيقة ليست خاصية صناعية للأقوال وإنما هي مقام كيانوي للدازين أي نمط وجود في العالم يخصه. وهكذا فالعزم لا يشير إلى حقيقة أصلية في الدازين أي لا يشير إلى مقوم كيانوي فيه إلا إذا أمكن أن يعبر عن حقيقة أصلية أساسية، نعني متعلقة بوجود هذا الموجود الذي هو دازين، وهو ما يسمّى "الكيان". إن الأصلي والأساسي صفتان لمعنى الوجود، بينما الأصيل صفة للدازين. ولذلك فطرافة العزم هو أنه ينقل الدازين إلى مقام يصبح معه ممكناً ووجيها الربط بين الأصيل والأصلي.

ولكن بأي معنى يكون العزم نمطاً أصيلاً من الانفتاح، انفتاح الدازين على الهنا في العالم؟ - لقد انصرف بقوة إلى تبيان هذا الأمر لما فيه من تبصرة فينومينولوجية بوجاهة الدور الذي يؤديه مفهوم العزم في بلورة معنى الكيان الذي من شأن الدازين. يذكر هيدغر باللحظات المكونة لمعنى الانفتاح، ونعني المقامات الثلاثة المكونة لمعنى الوجودفي-العالم، وهي العالم و"الوجودفي" (das In-Sein) و"الهو" (das Selbst)، وذلك من جهة أن الانفتاح هو ما يجعل الموجود داخل العالم بعمامة يصبح منظوراً، وتصبح معه إمكانية التجارة مع الموجودتحت-اليد والحركة في حقل مدلولية جملة القران داخله واردة (1926، ص 297)(82). هنا يبين أن العزم ليس ظاهرة تعزل الدازين عن عالمه، وتلك إشارة نقدية رقيقة إلى التصور السائد للعزم بوصفه قدرة على الخروج عن الموجود والتعلق بمستطاع يقبع في قيمومة لا تُطال. ووجه هيدغر في ذلك هو أن العزم لا يعدو أن يكون الوجودفي-العالم نفسه بما هو كذلك. وذلك بمعنى أن العزم هو ما يربط الدازين بالجهتين الكبيرين لوجوده أي بالموجودتحت-اليد وبالوجودمع. إن ذلك يعني أن العزم هو المعنى الأصيل الذي يجعل دلالة "الانشغال" (das Besorgen) بالموجود-تحت-اليد ودلالة "الاهتمام" أو "الاعتناء" (die Fürsorge) بالآخرين

بوصفها [مقاما] كيانوياً أساسياً [...].

والآن فإنه قد ظفر مع العزم بالحقيقة الأكثر أصلية(ursprünglichste) من قبل أنها الأصيلية (eigentliche) التي من شأن الدازين. إن انفتاح الهنا إنما يفتح على نحو تأسلي (gleichursprünglich) جملة الوجودفي-العالم في كل مرة، يعني العالم والعالمفي والهو، الذي يوجده هذا الموجود من حيث هو "أنا موجود". [...]

إن العزم، من جهة ما هو وجود-الذات الأصيل، لا يفصل الدازين عن عالمه، ولا يعزله على شكل أنا طائر (ein freischwebendes Ich). وأتى له ذلك - وهو ليس، على الأصالة، من حيث هو عزم أصيل، شيئاً آخر سوى الوجودفي-العالم. إن العزم يحمل الهو على وجه الدقة إلى الوجود المتشغل في كل مرة لدى الموجودتحت-اليد، وينفع به داخل الوجودمع المهتم لئن الآخرين."

(82) - هذا التناوب للوجود بواسطة "الانفتاح" هو الخطوة "ماجدع-الفينومينولوجية" التي ستمكن هيدغر من الذهاب لاحقاً فيما أبعد من أفق هوسرل. ر: 1988 Held، ص 313.

ممكناً، وهو لا يفعل ذلك إلا من أجل أنه في ماهيته الوجه الأكثر تمامية إلى حد الآن من "العناية" (die Sorge) بالوجود في العالم أي بحقيقة الكيان (83).

3 - العزم (Entschlossenheit) قرار (der Entschluß) أو لا يكون:

بعد أن كشف هيدغر عن الدور الطريف الذي يؤديه مفهوم العزم في النهوض بالكيان من حيث هو تصريح مترابط لمقامات العناية بالوجود في العالم والانشغال بالوجود تحت اليد والاهتمام بالغير ضمن الوجود مع، أصبح ممكناً الآن أن يفحص عن مضمون "العزم" (84) بما هو كذلك.

إن مقصد هيدغر (85) هو إيضاح وجه الصعوبة في معنى العزم من حيث أنه ينقوم بعناصر تبدو لبدائي الرأي متباعدة: فالهَم، حيث يقع الدازين عادة، لا يرى إلى العزم إلا بوصفه إرادة تسبق القرار وتسبق الفعل، ومن ثمة فهو درجة سرعان ما تنسحب من وجود الدازين. ولذلك يؤكد هيدغر أن العزم لئن كان دوماً عزمًا عيانيًا ما فهو ليس عزمًا على هذا الفعل اليومي أو ذاك بل هو عزم على الكيان نفسه؛ ولأنه عزم على الكيان وليس على هذا الموجود تحت اليد أو ذاك فهو مصاب أبدأ باللاتعنين من حيث المضمون الكياني. هنا يكشف هيدغر عن الدور الحاسم لمفهوم "القرار": إن القرار من حيث هو قرار كيان هو ما يرفع العزم إلى رتبة التعيين الكياني للكيان. إن القرار هو ما ينقل العزم من اللاتعنين الكياني إلى التعيين الكياني. ولكن كيف يصنع ذلك؟ - إن القرار يعين العزم عندما يشترع بفهمه لوجوده معنى لكيانه؛ وذلك يعني عندما "يفتح" الإمكان العياني الذي من شأن الدازين في كل مرة. تفتيح الإمكان يعني على وجه الدقة جعل الكيان هو مضمون العزم واستبصار الوجود في العالم من خلاله. وإنه يجدر بنا أن ننبه هنا (86) إلى ما في هذا الكشف عن طبيعة التقابل في معنى العزم بين اللاتعنين الكياني والتعنين الكياني من ربط طريف بين مستويين من البحث ظل هيدغر يفصل بينهما إلى هذا الموضع نعني المستوى الكياني والمستوى الكياني، حيث أن العزم يحقق وجهًا حاسمًا من "الاقتران" بينهما.

4- العزم والأعزم أو العزم في اللاحقيقة:

إن إقرار هيدغر بأن اللاتعنين كامن في صلب العزم وذلك من جهة ما هو لاتعنين كياني أصلاً، إنما أدى إلى الوقوف على مفصل طريف من مسألة العزم: أن العزم، من حيث هو ينطوي في ماهيته الكيانية على اللاتعنين، هو ينطوي في نفس الوقت على قدر أصيل من "اللاعزم" (die Unentschlossenheit). بيد أن ذلك يعني إذا أبصرنا بالإشكال من زاوية التواضع بين العزم والانفتاح ومن ثمة بين العزم والحقيقة أمكن القول إن العزم بما هو في نفسه أيضاً لاعزم إنما هو محفوف باللاحقيقة.

(83) Caputo 1978، ص 334-335.

(84) Richardson 1986: 194.

(85) يقول هيدغر (1926: 298): "إن العزم، وذلك طبقاً لماهيته الانطولوجية، إنما هو أبدأ [عزم] دازين عياني ما في كل مرة. إن ماهية هذا الموجود هي كيانه. وإن العزم ليس "بكان" (existiert) إلا من جهة ما هو قرار فاهم مشترك لمداته. ولكن علام يعزم الدازين في العزم؟ قيلة ماذا يجب عليه أن يعزم؟ - إن الإجابة لا يمكن أن يعطياها إلا (nur) القرار نفسه. [...] إن القرار هو وحده، على وجه الدقة، الاستراع والتعيين المُفتَّح للإمكان العياني في كل مرة. إن العزم يختص ضرورة باللاتعنين، الذي يميز كل ممكن وجود عياني مقدوف به من شأن الدازين. وإن العزم ليس بوائق من نفسه إلا بوصفه قراراً. لكن اللاتعنين الكياني (existenzielle) للعزم، الذي لا يتعنين في كل مرة إلا ضمن القرار، إنما له على ذلك تعينه الكياني (existenziale)".

(86) Greisch 1994، ص 301-302.

إن هيدغر (87) يقيم تواشجاً طريفاً بين اللاعزم واللاحقيقة، وذلك من حيث هما نمطان من الانفتاح في مقام الهمّ العمومي. إن القصد هو الإجابة عن هكذا سؤال: متى يمتنع العزم؟ لم يكون لاعزم؟ - في رأي هيدغر العزم غير ممكن إلا لأنه مرتسم سلفاً في التقوّم الكيانوي للدازين، كذلك اللاعزم، إنه مرتسم سلفاً في قوام الدازين اليومي. إن الدازين لا يعزم لأنه خاضع إلى غلبة الهمّ "حيث لا أحد يعزم (88)" (1926، ص 299). وذلك يعني أنّ العزم يتضمّن من نفسه دعوة إلى التخلص من "ريبة" الهمّ وإمساكه عن العزم. إن كلّ عزم هو اعتناق أصيل من "لاعزم الهمّ" حيث يكون كلّ شيءٍ لامعزوماً عليه أي متروكاً إلى تفسيرية عمومية ترسم معنى الأشياء بلا عزم. من أجل ذلك ينبّه هيدغر إلى أنّ الدازين اليومي من جهة ما هو دوماً في مقام الهمّ غير العازم على شيءٍ إنما هو دازين يتحرك في كل مرة في نطاق اللاحقيقة: إنه في اللاحقيقة لأنه في الانفتاح على ذات نفسه، نعني في ربة اللاعزم العمومي للهمّ. ولذلك فالدازين هو في اللاحقيقة مادام في اللاعزم. فقد رأينا أنّ العزم نحو من الانفتاح أي نحو من الحقيقة، وذلك أنّ العزم يهب الدازين "شفافية (Durchsichtigkeit) أصيلة إزاء ذاته" (1926، ص 299)؛ ربّ شفافية يبدو أنّ اللاعزم العمومي ينتهي على الأغلب إلى طمسها ومن ثمّة إسدال حجاب اللاحقيقة عليها.

5- العزم والوضعية (Situation):

نحن نخلص الآن إلى آخر مفصل من مسألة العزم ومن مبحث الضمير بعامة. وهو آخر مفصل من ناحية كونه بمدنا بالصياغة الأخيرة للدلالة الكيانوية للعزم. ربّ صياغة سبقتها محاولات بواسطة الانفتاح ثمّ القرار ثمّ اللاعزم. أما المفهوم الذي من شأنه أن يستجمع جملة هذه التعيّنات بوصفها لحظات مقومة في نفس الوقت لنمط كيان الدازين في مقام العزم فهو ما يسمّيه هيدغر باسم "الوضعية". فما هي الوضعية؟

- نحن نعثر على نهوض مقصود بمبحث "الوضعية" في الضميمة التي ألحقت بدرس صيف 1919 (89) تحت عنوان "في ماهية الجامعة والدراسة الأكاديمية" (1919 ج، ص 205-214)، حيث

(87) يقول هيدغر (1926، ص 298-299): "إن ما نحوه (das Wozu) يكون عزمٌ إنما هو انطولوجياً مرتسم سلفاً ضمن كيانوية الدازين بعامة من حيث هو ممكن وجود على طريقة الاهتمام المنشغل. ولكن بما هو عناية يكون الدازين متعيّناً بواسطة العيانية والانحطاط. متوجها ضمن "هنا" ه، يقف الدازين الدازين على نحو تأسلي ضمن الحقيقة واللاحقيقة. وذلك يصحّ "أصالة" (eigentlich) وبشكل دقيق على العزم كما على (als der) الحقيقة الأصلية. إنه يتملك (eignet sich) لللاحقيقة على نحو أصيل (eigentlich). إن الدازين ليجد أبداً بعد وفي العاجل ربّما مرة أخرى في [نطاق] اللاعزم. وهذا اللفظ يعبر فقط عن الظاهرة التي تُؤكّد بوصفها وجوداً مسلماً لتفسيرية الهمّ الساندة".

(88) يثبت فيزان Vezin في مقابل الألماني "in der sich niemand entschließt" (1926، ص 299) عبارة "حيث لا أحد يتخذ قراراً" [où personne ne prend de décision] (1987، ص 357)، في حين أنّ المترجمين الانجليزيين جون ماكاري (Macquarrie) وإيدوارد روبنسون (Robenson) يخيّران إثبات عبارة "حيث لا أحد يعزم على أي شيءٍ" [in which nobody resolves upon anything] (1962، ص 345). ونحن أخذنا بالاختيار الثاني مع الاستغناء عن عبارة "على أي شيءٍ" غير الموجودة في النص الألماني وغير المحتاج إليها، وذلك لأنّ ذلك أقرب إلى السياق حيث يتعلق الأمر بالعزم وليس بمشكل القرار.

(89) يفترض كيسيال (Kisiel 1993، ص 505) أنّ هيدغر قد أتى إلى مسألة الوضعية بعد قراءته لكتاب ياسبرس الذي صدر سنة 1919 (ولا بدّ أنه يقصد هنا كتاب علم نفس رؤى العالم الذي عقد هيدغر مراجعة هامة له) ووضع مفهوم "الوضعيّات القصوى" (limit situations) في المركز من عملية إيضاح معنى الكيان. وإن كان كيسيال يبنّه للتوّ إلى أنّ هيدغر الشاب قد يمكنه أن يستقى المصطلح منذ 1918 من قراءته لشلاير ماخر (Schleiermacher). كذلك لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هيدغر قد استعمل مصطلح الوضعية في درس شتاء 1919-1920 المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا،

نجد تعريفاً واضحاً لمعنى الوضعية وتأويلها له في ضوء ما يسميه هيدغر عندئذ "الأنا-الوضعية" (das Situations-Ich) (نفسه، ص208). فمن جهة التعريف نحن نلاحظ أنّ هيدغر قد صاغه في سياق نظرة فينومينولوجية لإشكالية الحياة إذ يقرّر أنّ "الوضعية هي وحدة معيّنة ضمن المعيش الطبيعي" و"أنها لا تتضمن أي لحظات ساكنة، وإنما "أحداثاً" (نفسه، ص205). أما من جهة التأويل فإن هيدغر يستفهم عن الوضعية باتجاه قطب إشكالي واضح هو مشكل "الأنا"، وذلك من أجل تأويل طبيعة الأنا بوصفها تنظم من الداخل بمفهوم الوضعية. فإنّ بين القصيد في الوضعية هو في رأي هيدغر الشاب مفهوم "التحفز" (die Motivation)، لكن الحافز والمحفوظ لا يوجدان إلا عبر الأنا (نفسه). وذلك "أنّ كلّ وضعية إنما هي "حدث" (Ereignis) وليس "حادثاً" (Vorgang). إنّ ما يحدث إنما له علاقة معي؛ إنه مقيم داخل الأنا الخاص" (نفسه، ص206). هذا الأنا الخاص الذي يتقوم بمعنى الوضعية هو ما اصطاح هيدغر الشاب على تسميته باسم "الأنا-الوضعية". يقول هيدغر "الأنا-الوضعية: [من حيث هو] الأنا-ذاته، "الأنا-التاريخي"، إنما هو وظيفة من شأن "تجربة-الحياة" (نفسه، ص208).

كذلك لابدّ أن نلاحظ أنّ مصطلح الوضعية قد عاد إلى الظهور في مخطوط أكتوبر 1922 عن تأويلات فينومينولوجية لأرسطو، وذلك في سياق اشتغال هرمينوطيقيّ على مفهوم φρονησις الأرسطي.

يرى كيسيل أنّ أهم ما يُحتفظ به في هذا الاستعمال لمصطلح الوضعية في مخطوط أكتوبر 1922 هو "أنّ هيدغر (90) يميّز "الوضعية" عن "الموقع"، ويجعلها بؤرة الاستبصار المتروفي (phronetic) (1993، ص505) (91). إنّ قيمة هذا التمييز (92) هو التنبية إلى أنّ معنى الوضعية ليس من طبيعة موقعية أو مكانية بالمعنى الطبيعي؛ إنها ليس مجرد موقف للفاعل. بل هي وضعية "عينية ومنظورة بشكل معين"، وذلك يعني أنّها أولاً "ظاهرة" حية وليست "موضوعاً" بلا معيش؛ وثانياً أنّها لا توجد إلا بقدر ما تُستبصر في سياق رؤية تتقوم بجهات الكيان، نعتي "الما من أجله" و"الليم" و"الآن" و"الكيف".

وعلى ذلك فإنّ الفحص عن كتابات هذه الفترة (1923-1925) يلاحظ شبه انسحاب لمصطلح الوضعية من قلم هيدغر، ممّا جعل كيسيل يصرّح بأنّ "المصطلح إنما سيظهر بشكل مفاجئ لاحقاً (late) في السياق الكيرولوجي للوجود والزمان ذاته (ص299) (93). في الواقع إنّ هذا الظهور ليس "مفاجئاً" وإنّ كان "متأخراً" (late). وهو غير مفاجئ بمعنيين أحدهما مباشر والآخر غير مباشر: أولاً

بوصفه خاصية مميزة لما يسميه "عالم الذات" (ط.ك. مج 58، ص 62-63؛ ذكره غرايش 1994، ص 302، الهامش

(4)

(90) يقول هيدغر (1922، ص 35؛ ت. فر. ص 42؛ ت. انغ. ص 381): "إنّ الـ φρονησις تجعل موقع (die Lage) الفاعل في المتأثر ذلك بتحديد الـ οὐ ενεχῶν، السّما من أجله (Weswegen)، ووضع الليم (Wozu) للمعين تماماً، والإحاطة بـ "الآن"، وارتسام الكيف (Wie). إنها تقارب الـ εσχάτων، الأقصى، الذي فيه تبلغ الوضعية (Situation) العينية المنظورة على نحو معين إلى أوجها في كل مرة."

را: Kiesel (1993، ص505).

(92) يجدر بنا أن ننبّه إلى أنّ المترجم الفرنسي جان فرنسوا كورتين (Courtine) قد ثبت لفظاً واحداً لمقابلة die Lage و die Situation، هو لفظ situation (هيدغر 1922، ت. فر. ص 42)، ومن ثمة فهو لم ييصر أصلاً بالتمييز الذي يشير إليه كيسيل هنا. ولذلك فالترجمة الانجليزية هي هنا لوفى من للنقل الفرنسي، وإن كانت أقلّ منها إيفاء بالنص حين تقابل οὐ ενεχῶν في اليوناني و Weswegen في الألماني بلفظة "Why" من غير أيّ تدقيق، والحال أنّ المعنى الأرسطي لهذه العبارة ليس لعة بعلمة وإنما معنى "العة لغائية" على وجه الخصوص، وهو ما نفي به العبارة الفرنسية "l'en-vue-de-quoi". ونحن نجد في كتاب الحروف للفارابي إثباتاً واضحاً لهذا المعنى من خلال مفهوم "الذي من أجله". وعلى ذلك فالتنقل الانجليزي هو ما اعتمد عليه كيسيل في إثبات التمييز بين Situation و Lage، بين الوضعية والموقع.

- قا: الفارابي، كتاب الحروف، الفقرة 106. أرسطو، ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الكبرى، 3، 983 أ، 3؛ ومقالة اللام،

7، 1072 ب3.

(93) Kiesel 1993، ص505.

أن هيدغر قد صاغ منذ الفقرة 45 أي منذ مفتتح القسم الثاني من الوجود والزمان مصطلح "الوضعية الهرمينوطيقية" الذي هو وإن كان من طبيعة منهجية وليس كيانوية، فهو ينطوي على ذلك، من حيث هو مقترح من أجل مهام كيانوية، على خصائص المبحث المفحوص عنه أي خصائص الدازين (1926أ، ص232)؛ وثانياً وهو المعنى غير المباشر، فهو أن هيدغر يلمح إلى حضور "ظاهرة" الوضعية بمعناها الكيانوي في ثانيا التحليل وإن كانت قد "أهملت" (übergangen) من الناحية الاصطلاحية إلى حد الفقرة 60 (1926أ، ص299).

يقول هيدغر: "إنّ التعيين الكيانوي الذي من شأن الدازين المعترزم الممكن في كل مرة إنما يتضمن اللحظات المقومة للظاهرة الكيانوية التي أهملت إلى حد الآن، والتي نسميها الوضعية". (1926أ، ص299).

أمّا الإبانة عن معنى "الوضعية" (94) في الوجود والزمان، فإن هيدغر يأتي عليها في مطلبين أ- أن الوضعية مشوبة بدلالة "مكانية" لابد من حسابها، وذلك أن الوضعية هي معنى "الهناء" في مقام العزم وب- أن نداء الضمير لا "يدعو" على الحقيقة إلا عندما ينفذ إلى ظاهرة الوضعية.

- من أجل إيضاح المطلب الأول يحيلنا هيدغر على ما كان قد بذله من قبل في الفقرتين 23 و24 (1926أ، ص 104 وما يليها)، وهو بذلك يحثنا على استئناف مجهوده السابق للتكشيف عن خصوصية معنى المكان إذا ما أطلق على الموجود الذي من جنس الدازين أي الذي يستمد من العناية بالوجود في العالم ضرب مكانيته. أمّا المطلب الثاني فإن هيدغر قد انصرف فيه إلى استئناف الامتحان الكيانوي لمسألة نداء الضمير وذلك هذه المرة من زاوية ظاهرة الوضعية.

إن ما ينبغي أن نحتفظ به هو هذا التوازي الذي يصرّقه هيدغر (95) بين الوضعية والمكانية. إن مكان الدازين الأعم هو العالم، وهو "يتمكن" (räumt ein) (1926أ، ص299) عندما ينهض بهذا النحو من المكان بوصفه "هناء" يخصه، فإذا أخذ في العناية بهذا الهنا الذي يخصه وقف على معنى "الانفتاح" بوصفه وجه الحقيقة التي من شأن وجوده بما هو كيان وليس مجرد قيام بين الأشياء. ومن أجل أن الوضعية مصطلح وجد هيدغر حاجة للكشف عنه في خضمّ التكشيف عن مقام العزم من حيث هو درجة أكثر أصليّة لمقام الانفتاح فإن الوضعية تنطوي من نفسها على دلالة مكانية، لكنها دلالة أكثر أصليّة من مكانية الهنا السابقة. فما هو وجه المكانية الذي من شأن الوضعية؟ - إن الوضعية مكانية لا تظهر إلا بواسطة العزم وضمن العزم. من هنا هي لا يمكن أن تكون إطاراً قائماً أمام الدازين يأتيه ليدخل في نطاقه كشيء من الأشياء. إن الوضعية ضرب من الهنا الذي يستمد من معنى العزم إمكانيته. فالدازين يكون ذا وضعية عندما يكون معترماً على الانفتاح على الهنا الذي يخصه. - من أجل ذلك يذهب هيدغر إلى أن الوضعية مقام "موصد" في وجه الهم، الذي يجعل الدازين يبرز تحت وطأة "الوضع العام" أي السياق العمومي الذي يعطي لكل شئ مكانه ومكانته مستقاً، وحيث لا يثير الدازين اليومي غير "الفرص" القريبة أي ما يتوقر عليه من معطيات يومية يكفي هين الجهد لتحصيلها.

(94) Richardson 1986 : 201.

(95) يقول هيدغر (1926أ، ص 299-300): "إن في مصطلح الوضعية (Lage) - "كان في وضع" (، إنما ترن دلالة مكانية. ونحن لا ننوي أن نحاول محوها من المفهوم الكيانوي. وذلك أنها تكمن أيضا في "الهنا" الذي للدازين. [..] إن الدازين "يتمكن" من جهة ما هو عياناً ذو كيان. [..] إنه كما أن مكانية الهنا تتأسس ضمن الانفتاح، كذلك الوضعية فإن لها أسسها في [نطاق] العزم. إنما الوضعية هي الهنا المنفتح ضمن العزم في كل مرة، الذي من جهته (als welches) يوجد الموجود ذو الكيان هنا. ليست الوضعية إطاراً قائماً-أماماً [..] فالوضعية لا توجد إلا بواسطة العزم ودخله [..] أمّا الهمّ فإن الوضعية على الضد من ذلك إنما هي من حيث الماهية [دونه] موصدة. إنه لا يعرف سوى "الوضع العام"، ويضع نفسه في [البحت] عن "الفرص" القريبة [..]."

خاتمة:

إن دور العزم هنا (96) هو نقل الدازين من معنى الهنا الذي للموجود بعامة إلى معنى الهنا الذي من شأن الموجود الذي من جنس الدازين أي الموجود الذي هو ذو كيان. إنه بذلك ينقل الدازين من مكانية الهنا إلى مكانية الوضعية (97). لكن هذا النقل يرسم لمستطاع-الوجود حدوداً، إنها حدود الوضعية التي تخصصه. لذلك فإن نداء الضمير ليس يأخذ في المناداة من أي موضع اتفق بل من جهة جدّ معيّنة، هي الهنا الذي قدّم من عزم على الانفتاح في عالم عياني بعينه. هنا نفهم أن نداء الضمير لا ينادي بأي نحو من "مثال الكيان" (Existenzideal) الذي ليس أحدّ بالغة، فكلّ مثال وإن قبيلته الكيان فهو لا يملك إلا أن يكون فارغاً من كلّ مضمون دقيق. إن النداء هو نداء دازين بعينه، وذلك يعني أنه نداء وضعية كيانوية بعينها. فإن ما يجعل النداء ممكناً سلفاً ليس جملة من الذنوب أو الديون، بل بنية راسخة في نمط وجود الدازين في العالم؛ هذه البنية هي كونه قادراً بما هو كذلك على أن يحدّد لنفسه سلفاً إمكانية "كيانه العياني" (1926، ص300). إنه من أجل أن الكيان، أي نمط وجود الدازين، عياني في ماهيته، إنما ثمة ظاهرة مثل نداء الضمير. ومن أجل أن هذه الخاصية العيانية للكيان إنما تبلغ في ظاهرة الوضعية أوجهاً، فإن المقام الأخصّ لنداء الضمير إنما هو مقام الوضعية.

- ولكن هل بلغنا بذلك إلى "المعنى الانطولوجي للعناية" المبحوث عنه إلى حدّ الآن؟ إن هيدغر ينبهنا إلى أن ذلك المعنى/الاتجاه لا نعثر على إيضاح أصيل له إلا ضمن ظاهرة "الزمانية"، ولكن ليس من جهة ما هي أحد انشغالات الدازين اليومي فحسب، بل بخاصة من جهة ما هي الأساس الانطولوجي - "أفق الفهم" الذي من شأن معنى الوجود بعامة- لكل انشغال كيانوي بالهُو الذي من شأننا.

(96) يقول هيدغر (1926، ص300): "إن العزم يأخذ وجود الهنا إلى الكيان الذي من شأن وضعيته. على أن العزم إنما يحدّد البنية الكيانوية التي من شأن قدرة-الوجود الأصيلة المشهود عليها ضمن الضمير، التي من شأن إرادة-التوقر-على-ضمير. [تلك التي فيها تعرّفنا إلى فهم-المناداة (Anrufverstehen) المناسب. بذلك صار واضحاً تماماً، أن نداء-الضمير، متى يستدعي (aufruft) إلى القدرة-على-الوجود، فهو لا بلوغ بمثال كيان فارغ، وإنما يدعو قبلاً (vorrufft) إلى الوضعية".

(97) Kellner 1984: 203، حيث يكشف هذا الباحث عن الدور التأويلي لمصطلح "الوضعية" (Situation) في تخريج مشكل "الهُو" لدى هيدغر وذلك بوصفه نحواً من التجاوز لمفهوم "التقوم" (Konstitution) الهوسرلي.

الفصل السابع

الهوية والزمانية

قراءة في كتاب الوجود والزمان II (§§ 61 - 65، 72 - 81) (1926)

"عائداً - من - جديد على نفسه على نحو مستقبلي، يأخذ العزم نفسه إلى الوضعية استحضاراً. إن الكانوية إنما تصدر من المستقبل، على نحو بحيث أن المستقبل الذي قد - كان (gewesene) (والأفضل [أن نقول] الذي قد - كان - يكون (gewesende) إنما يسرّح الحاضر خارج ذاته. إن هذا النحو من الظاهرة الموحدة بوصفها مستقبلاً كانياً - مستحضراً نحن نسميه الزمانية. إنه فقط من جهة أن الدارين متعين بوصفه زمانية، هو يجعل مستطاع - الوجود - الجمليّ الأصيل والمخصوص [أمراً] ممكناً له هو نفسه. إن الزمانية تتكشف بوصفها المعنى الذي من شأن العناية الأصيلية."

هيدغر (1926، أ، ص 326)

"يشير المستقبل والكانية والحاضر إلى الخصائص الظواهرية التي من شأن "نحو- ذاته" (von zu - sich - Auf) و"العود - إلى" (Zurück auf) و"الملاقاء ل.." (egnenlassensgBe) (von) إن ظواهر نحو.. (zu) وإلى.. (auf) ولدى.. (bei) إنما تكشف عن الزمانية بوصفها الـ νοικτατεκος صيرفاً. إن الزمانية إنما هي "الخارج - عن - ذاته" (ichs - Außer) في ذاته ولذاته. لذلك نحن نسمي الظواهر المخصّصة [بوصفها] المستقبل والكانية والحاضر، أوجد (kstasenE) الزمانية. إنها لم تكن من قبل موجوداً يخرج للثمن ذاته، وإنما ماهيتها هي التزمّن (ggunZeititi) ضمن وحدة الأوجد."

هيدغر (1926، أ، ص 328 - 329)

تقديم

لقد وقفنا من قبلُ على الطريق التي منها أنجز هيدغر ما أشرنا إليه بعبارة "هرمينوطيقا الهو"، وعيننا بذلك خطته - التي شرع في النهوض بها في الفقرات 15 - 36 من درس صيف 1925 وأعطاهها صيغتها الأخيرة في الفقرات 9 - 60 من كتاب الوجود والزمان - من أجل التوقر على استنبصار دقيق لنمط وجود الموجود الذي من شأنه الاضطلاع بالسؤال عن معنى وجود الموجود بعامه، وذلك يعني الموجود الذي الوجود له أنه يضطلع بالبحث الصناعي الذي اصطلح عليه بعبارة "الانطولوجيا". وقد رأينا أنّ نمط وجود هذا الموجود قد أخذ في الانكشاف بوصفه وجوداً - في - العالم في ظاهره لا يزيد على الهُـمّ اليومي لكته إذا تُصَفِّح في وجوده الأصيل، نعني في مقامات كيانه، وُجد ينبثق من ضرب مخصوص من العناية، يفترض هيدغر أنّ ظاهرتي الموت والضمير هما أيتان أصيلتان عن وجه احتماله للهو الذي من شأنه.

وعلى الحقيقة فإنّ هيدغر قد تأوّل ظاهرتي الموت والضمير هاتين في نطاق القسم الثاني من الوجود الزمان والذي عنوانه هو "الدازين والزمانية". إنّ الموت والضمير هما المسألتان التان انتخبهما هيدغر بوصفهما مدخلين "أكثر أصليّة" للولوج إلى موضع الزمانية، وذلك من حيث أنّ الموت هو الأمانة النموذجيّة على "مستطاع - الوجود الجملي" الذي من شأن الدازين؛ كما أنّ الضمير هو العلامة الأكثر شهادة على "مستطاع - الوجود الأصيل" الذي من شأن ذلك الموجود.

إنّ غرضنا الآن هو أنّ نفرغ إلى البحث في الظاهرة التي لم يكن الموت والضمير سوى أمارتين فحسب عنها، وإنّ كانتا "أكثر أصليّة" من البنى الكيانوية الأخرى جميعاً؛ هذه الظاهرة ليست شيئاً آخر سوى الزمانية. وذلك يعني أنّ هيدغر قد "أجلّ" النظر في العلاقة بين الدازين والزمانية، أي في نكتة الإشكال من كتاب الوجود والزمان، إلى حدّ الفصل الثالث من هذا القسم الثاني، وبالتحديد إلى حدّ الفقرة 65 (أي بعد 64 فقرة من التهيئة الفينومينولوجية). فما معنى هذا "التأجيل"؟

علينا أن ننزل بدءً عنوان القسم الثاني من الوجود والزمان: "الدازين والزمانية". ربّ عنوان يبدو أنّه قد انسحب عن الأنظار قليلاً بمقتضى خطة التأجيل الهرمينوطيقية التي انصرفت قبل الخوض في طبيعة العلاقة بين الدازين والزمانية إلى الفحص عن ظاهرتين سبقهما هيدغر قصداً ألا وهما ظاهرة الموت وظاهرة الضمير. وذلك أمر قد قرّره هيدغر ونهض بالحجّة عليه في الفقرة 45، عندما وازن صراحة بين "المعثور عليه" (Gefunden) بفضل التحليل التمهيدي الذي اضطلع به القسم الأوّل وبين "المبحوث عنه" (Gesucht) في أفق كتاب الوجود والزمان في جملته، وهو الإجابة عن السؤال عن معنى الوجود بعامه (1926أ، ص 231). وهي موازنة وجه الأمر فيها أنّها أوقفت هيدغر على محدودية التحليل التمهيدي وعدم كفايته للنهوض بتلك الإجابة، من حيث أنّها لا يمكن أن تدّعي أنّها وقرت "تأويلاً أصلياً" للدازين المكلف بالسؤال عن معنى الوجود (1926أ، ص 231، 232، 233). ولكن ما هي الشروط الأوّلية لهذه "الأصليّة" (Ursprünglichkeit)(1)؟ - إنه التوقر على فهم للدازين يكشف عن

(1) علينا أن نستبصر هنا ما تتطوي عليه عبارة "الأصليّة" (Ursprünglichkeit) من إحالة ضمنية على مصطلح "الأصل" (Ursprung) الهوسرلي ومن ثم، ضرورة، على رواسب فينومينولوجيا الوعي في دلالة ذلك المصطلح. ربّ رواسب يمكن استجماعها في هذا الاعتبار: إنّ هيدغر مثل هوسرل لا يفهم "أصل الزمان" إلا متى فهم "الزمان الأصلي" الذي يتقوّم به معنى "الهو". عن دراسة خاصة لوجوه التماثل بين هيدغر وهوسرل في تخريج دلالة الزمان،

"أصالة" (entlichkeitEig) وجوده و"جمليته" (Ganzheit) (1926أ، ص233). وإن الغرض من توفير تأويل كيانوي لظاهرتي الموت والضمير في الفصلين الأولين من هذا القسم الثاني إنما كان التوفّر على شرطيّ الأصالة والجمليّة هذين، وذلك بالإبانة على أنّ للدازين نمطاً مخصوصاً من "مستطاع - الوجود - الجمليّ - الخاص" (liche Ganzseinkönnentnedas eig) (1926أ، ص234). ربّ خاصية كيانوية (xistenziale) لا تظهر على أشدها إلا في وجه احتمال الدازين لوجوده بوصفه في ماهيته نمطاً من "الوجود - نحو- الموت". وذلك كان مقصد الفصل الأول من هذا القسم الثاني. على أنه ليس ثمة من "شهادة كيانية" (ellistenziexe) على هذا الضرب من مستطاع - الوجود - الجمليّ - الخاص أبلغ في الدلالة من شهادة "الضمير" حين ينكشف في ظاهرة "إرادة - التوفّر - على - ضمير" التي تجد في وضعية "العزم" هالتها العليا.

ولكن هل بلغ هيدغر، وهو يتشدّد في إخراج ظاهرتي الموت والضمير مخرجاً كيانوياً، إلى الذي كان إليه القصد من التّأويل "الأصليّ" لوجود الدازين حتى يستاهل بلا مشاحة عهدة النهوض بالسؤال عن معنى الوجود بعمامة؟ - نحن نجد في الفقرة 45 تلميحاً إلى إمكان جواب وإنّ مؤقتاً.

يقول هيدغر: "إنه بالتدليل على مستطاع - الوجود - الجمليّ الخاص بالدازين إنما يستوثق (versichert sich) التحليل الكيانوي من هيئة الوجود الأصليّ للدازين، على أنّ مستطاع - الوجود - الجملي الخاص قد صار في الوقت نفسه منظوراً بوصفه ضرباً من العناية. بذلك أيضاً قد أمّن (gesichert) على الأرضية الظاهرية الكافية من أجل تحليل أصليّ لمعنى وجود الدازين." (1926أ، ص234).

لكن هيدغر سرعان ما يستدرك قائلاً:

"بيد أنّ الأساس الانطولوجي الأصليّ لكيانوية الدازين إنما هو الزمانية. فإنّ الجملة البنيوية (ukturganzheitSt) المفصلة لوجود الدازين بما هو عناية إنما لا تصبح مفهومة بشكل كيانوي إلا انطلاقاً منها." (1926أ، ص234).

ما الصلة الوجيية بين هذين التصريحين معاً؟ - إنّ ما نخرج به في حدود الفقرة 45 هو هذا: أنه إذا كان إيضاح الموت والضمير قد يكفي لتوفير وجه من "الاستيثاق" (Selbstversicherung) من هيئة الوجود الأصليّ للدازين (أي مستطاع - الوجود - الجملي الخاص) أو وجه من "التأمين" (Sicherheit) على الأرضية الظاهرية الصالحة لتحليل أصليّ لمعنى وجود الدازين (أي مقام العناية)، فإنّ إيضاح معنى الزمانية هو الذي من شأنه أن يكشف عن الأساس الانطولوجي الأصليّ لكيانوية الدازين. إنّ الانتقال من الفحص عن الموت والضمير إلى تأويل الزمانية هو انتقال من مستوى "الاستيثاق" من وجود ما هو أصليّ و"التأمين" على الأرضية الظاهرية لما هو أصليّ إلى مستوى "الفهم الكيانوي" للأساس الانطولوجي لما هو أصليّ. - بذلك يتضح وجه الضرورة في الانصراف إلى البحث في مسألة الزمانية ومنزلته من هرمينوطيقاً الدازين.

إنّ غرضنا الآن قد بات واضحاً: إنّه استكشاف نمط الولوج إلى ظاهرة الزمانية نفسها واستبصار بناها وتبيين وجه تقوّم "هوية" (Selbigkeit) الدازين من طرفها، وذلك تحديداً من حيث أنّ "الزمانية

مثل مسألة "الأصل الفينومينولوجي للزمان" المشتركة بينهما (ص500 - 501)، و"التشابه بين التحليل الهوسرلي للوحدة بين الانطباع الأصلي والاحتفاظ والتوقع ضمن الوعي المطلق والتحليل الهيدغري للوحدة الوجدية بين الاستحظار والاحتفاظ والاشدّاد - نحو (Gegewärtigen - behaltend - gewärtigendes) (ص502)، والتميز الهيدغري على منوال هوسرل لمستويات مختلفة من التزمين للزمان (ص510). را: Bernet 1987: 500 وما بعدها.

هي مصدر المعقولية" (intelligibilityof temporality as the source) حسب عبارة رشيقة
لباحث انغلوسكسوني(2) راهن. وهل ثمة شيء جديد في التخريج الهيدغري للزمان سوى تأويل
"الزمانية بوصفها أفقا لفهم الوجود"؟(3)

أما مواد هذا الفصل فنوزّعها هكذا:

- 1 - ما هي الزمانية؟ أوفي البنى الكيانوية الأصلية للهوية بوصفها زمانية (§§ 61 - 64)؛
- 2 - زمانية الدارين و زمان العالم: الهوية والمعاودة أوفي انطولوجية المستقبل (§§ 72 - 75)
- 3 - "الزمانية الظرفية" بوصفها أصل المفهوم العامي للزمان أو "الموقوتية" و "المدلولية" (§§
81 - 78)

* * *

1§ - ما هي الزمانية؟ أوفي البنى الكيانوية الأصلية للهوية بما هي زمانية؟ (§§ 61 - 65):

إنّ عنوان الفقرة 61 مستجمع وحده للمطلوب بشكل دقيق: إنّه " تخصيصٌ للخطوة المنهجية من تحديد الوجود - الجمليّ الأصيل الذي من جنس الدازين إلى التكتشف الظاهريّ عن الزمانية" (1926أ، ص301). فما هي هذه الخطوة المنهجية؟ - افتتح هيدغر تحليله بآبئات مصطلحين يفترض أنّهما يشيران إلى أخطر نتيجتين فينومينولوجيتين بلغ إليهما الفصلان الأوّل والثاني من هذا القسم الثاني، ألا وهما "الاستباق" (das Vorlaufen) (1926أ، ص 262) بما هو الوجه الأخصّ للوجود - نحو- الصوت، و"العزم" (1926أ، ص 296 - 297) بما هو التأويل الكيانوي للشهادة الكيانية لنداء الضمير. أمّا رأس الأمر في هذا التذكير فالقصد منه هو البحث في إمكانية الربط الهرمينوطيقيّ بين هاتين النتيجتين. ولكن كيف إذا أردنا ألا يكون ذلك على سبيل ربط خارجي؟ - لقد اختار هيدغر ما يعتبره المنهج الوحيد الممكن هنا، ألا وهو الانكباب على مسألة حادة لمفهوم العزم نفسه، ضمن "إمكانه الكيانوي" (1926أ: 306)، بوصفه قد ينطوي في نفسه على وجه الصلة المبحوث عنها مع مفهوم الاستباق (1926أ، ص302، والفقرة 62 ص 305 - 310). بيد أنّ ذلك المنحى إنما يثير صعوبة منهجية لا بدّ من دحرها، ألا وهي أنّ جمع ظاهرتيّ الاستباق والعزم في جملة كيانوية واحدة إنما يشترط للتوابعادة توضيح صارمة لمعنى الوجود الجمليّ للدازين بما هو معنى يجد في فكرة الكيان أساسها (1926أ، ص302)؛ وذلك لا يتمّ دون أن يكشف عن خصوصيّة المنهج الذي من شأن التأويل الكيانوي كشفاً يجدر بنا أن نقف عنده لا وفقة الخمول وإنما من أجل دفع أشدّ حسماً، وذلك أنّ المنهج لا يكون كذلك إلا إذا أعان على استبصار حادّ بهيئة "الموضوع" ونمط وجوده (1926أ، ص303، والفقرة 63 ص 310 - 316). فإذا استقام ذلك بات ممكناً بشكل دقيق الظفر هذه المرة بإيضاح أصليّ لنمط وجود الهو الذي من شأن الدازين من جهة ما يستمدّ من العناية وليس من الهُمّ قوامه الخاص (1926أ، ص 303، والفقرة 64 ص 316 - 323).

- وإتّه في هذا المستوى فقط يأتي هيدغر إلى مسألة دلالة الزمانية بوصفها "المعنى الانطولوجي للعناية" (der ontologische Sinn der Sorge) (1926أ: 323). فبمسألة العناية بما هي النمط المخصوص الذي لوجود الدازين يمكن النفوذ إلى معناه الانطولوجي. وليس ذلك المعنى سوى الزمانية. ولكن ما هو القصد الدقيق لإيضاح الزمانية؟

إنّ ما يفترضه هيدغر سياقاً فينومينولوجياً أولياً خصباً للإيفاء بهذا الإدراك هو بالتحديد مسألة العزم، متأولاً بوصفه "عزماً مستبقاً" (die vorlaufende Entschlossenheit) (1926أ، ص304)، وذلك بوصفه ظاهرة من شأنها أن تكشف عن الدازين في جملته الكيانوية ودلالاته الانطولوجية التي له (1926أ: 303 - 304)(4). وإنّ علينا في الشطر الأوّل من هذا الفصل أن نفحص عن هذه المسائل في مسلكها الخاص.

1-1- العزم المستبق (die vorlaufende Entschlossenheit) (62§):

ينبغي أن نبدأ بالفحص عن عنوان الفقرة 62 التي تهمّنا هنا؛ فهو مصاغ على هذا النحو المخصوص: "في مستطاع - الوجود - الجمليّ الأصيل الكيانوي الذي للدازين من جهة ما هو عزم مستبق" (1926أ، ص305). ووجه الخصوصية هنا تتضمّنه صفة "الكيانية": إنّ المبحث في هذه الفقرة ليس كيانويّاً وإنما كيانياً(5)؛ بل لنقل إنّ رأس الأمر هو في كيفية تحقيق "الاقتران" (der Zusammenhang) بين الشهادة الكيانية للعزم والقوام الكيانوي للاستباق بحيث يتمصّر ضرباً من "الالتحام" (das Zusammenschweißen) بينهما في ظاهرة واحدة (1926أ، ص305). كيف حقق هيدغر طبيعة هذا الاقتران بين العزم والاستباق؟

(4) را: Keller 1999: 176 وما بعدها.

(5) Gelven 1970، ص187.

يبدو أنّ الفقرة 62 تقبل أن تنقسم، ما خلا المدخل، إلى المطالب التالية: أولاً كيف أنّ مسألة العزم، متى "فُكّر فيها حتى النهاية" (zu Ende gedacht)، إنما تؤدّي من نفسها إلى بلورة مسألة الوجود - نحو- الموت من حيث هو الصيغة الكيانية لمقام الاستباق (1926، ص 305 - 306)؛ وثانياً كيف أنّ الاقتران بين العزم والاستباق يبلغ مرتبة الالتحام حين ينكشف بوصفه جملة من "لحظات تمطيط" (Momente der Madalisierung) الأولى بواسطة الثاني (1926، ص 307 - 309)؛ وثالثاً كيف أنّ البحث في طبيعة "الاقتران" بين العزم والاستباق إنما يمكن، من جهة أخرى، من "فهم كيانوي تاماً للاستباق نفسه" (1926، ص 309)، وذلك عندما يحقق مكسباً هرمينوطيقياً حاسماً هو المساعدة على استكشاف كيانوي كافٍ لقدرة الدازين على وجود كيانوي خاص مشهود عليه (1926، ص 309 - 310). ونحن نفحص عن هذه المطالب تبعاً.

- لقد رأينا من قبل كيف أنّ العزم يجد في معنى الوجود - المدين مقاماً خاصاً للاستكشاف، إذ ليس العزم عزمًا إلا من أجل هذا الوجود - المدين الخاص. وهو خاص من قبل أنه "سابق" (vor) عن كل وجود كيانوي لاحق. إنه "ما على جهته يوجد الدازين طالما هو يوجد (solange es ist)" (1926، ص 305). وذلك يعني أنّ العزم إنما يستمدّ قوامه من فهم هذا الوجود - المدين "بوصفه مستمراً" (als ständiges) (1926، ص 305). إنّ العزم يتقوم إذن بعنصرين زمنيين ثابطين في صلب الوجود - المدين ألا وهما السبق والاستمرار. لكنه ليس له أن يقف على هذين العنصرين في الوجود - المدين إلا إذا أتى على إمكانية الوجود التي بحوزة الدازين في جملتها: إنه ينبغي عليه أن يكون قد فهم سلفاً مستطاع - الوجود الذي للدازين فهماً يبلغ "حتى نهايته" (bis zu seinem Ende) (1926، ص 305). هنا يفترق هيدغر منفذاً من مقام الوجود - المدين إلى مقام الوجود - نحو- الموت، وذلك من خلال استشكال طريف لمعنى "النهاية": فالوجود - المدين لا ينكشف في سبقته واستمراريته ويصبح بذلك مطبّعة للعزم إلا بقدر ما نبصر بقدره الدازين على الوجود في جملتها أي حتى نهايتها الخاصة؛ والحال أنّ استبصار وجود الدازين من جهة نهايته إنما يعني أخذه مأخذاً كيانوياً لا مشاحة فيه هو فهمه بوصفه وجوداً - نحو- النهاية، وذلك يعني للتوبوصفه وجوداً - نحو- الموت (1926، ص 305). وإته إنما هنا بالتحديد يبدأ وجه الاقتران بين العزم والاستباق في التجلي.

إنّ علينا أن نحدّق هنا بأمرين في أنّ: أنّ العزم هو ضرب من التدبير للوجود بوصفه إمكاناً كيانياً خاصاً؛ ولكن أيضاً أنّ العزم هو عزم إزاء دَين ما ما ينفكّ الدازين بجره في نفسه منذ أول أمره. إنّ العزم هو إذن نوع من المقام الذي يتحقق عنده الاقتران الحميم بين الوجود والدين في عبارة الوجود - المدين. ولكن ما هي الدلالة الكيانية لذلك؟ - إنّ العزم وجود، بمعنى هو نمط من الفهم يرسم في كل مرة مشروعاً للوجود؛ وإنّ العزم وجود - مدين، بمعنى هو يستمدّ من واقعة الدين بنية وجوده. لذلك يفترض هيدغر أنّ الوجود - المدين هو للدازين بمثابة "الإمكانية الكيانية" (die existenzielle Möglichkeit) لأنّ يكون مديناً وذلك على نحو أصيل أو غير أصيل" (1926، ص 306).

إنّ قصد هيدغر هو استخراج معنى الاستباق من طبيعة ثابوية في العزم نفسه، ألا وهي أنّ وجوده إنما هو بعدد يستمدّ من الدين بنيته: فالدين هو همزة الوصل السريّة بين العزم والاستباق. ولكن بأيّ معنى؟ - إنّ ذلك يتوضّح مدّ نبصر بالصلة الخفية بين كون العزم هو عزم إزاء دين "يتضمّنه [الدازين] في نفسه على نحو أصيل" (1926، ص 306)، وبين كون الوجود نحو الموت هو "الوجود الأصلي" الذي من شأن الدازين " (نفسه). العلاقة بين الدين والموت هي مهد الاقتران المبحوث فيه بين العزم والاستباق، وذلك أنه لئن كان العزم ضرباً من المشروع الذي يرسمه الدازين لنفسه طبقاً لمستطاع - الوجود الذي يخصّه أي طبقاً للإمكانات التي بحوزته، فإنّ الموت هو الإمكان الأكبر الذي يظلّ يشرف على الدازين محدقاً به إحدافاً؛ وذلك يعني أنّ العزم لا يعدوان يكون إمكاناً أصغر، هو اشتراغ فهم بعينه للوجود المدين، يتقوم بإمكان أكبر هو الوجود نحو الموت (1926، ص 306).

ولكن لم هذا التوكيد على مسألة الموت بوصفها شرط إمكان لإيضاح الطبيعة الأخيرة للعزم؟ - إن هيدغر يفترض أن أبلغ ظاهرة في التكشيف عن جمليّة وجود الدازين هي ظاهرة الموت، فالموت هو الذي يسيطر الحدّ الأقصى لإمكانية الوجود في العالم. من أجل ذلك اعتبر أن الوجود نحو الموت هو الوجود الأصليّ الذي للدازين. لذلك فإنّ العزم لا يكون أصيلاً إلا بقدر ما ينهض بالقدرة - على - الوجود التي من شأن الدازين في جملتها أي في أصليّتها. الجمليّة والأصليّة تعني أن ينهض بوجود الدازين بوصفه وجوداً يُعنى بالعالم بوصفه وجوداً ينطوي من نفسه على إمكانية أصيلة هي الدّين كآية مخصوصة على إمكانية أكثر أصليّة منها هي إمكانية الموت. وليس العزم المستبق سوى المقام الذي من شأنه أن يقرن بين هاتين الإمكانيتين، أي بين ما هو أصيل وما هو أصليّ: "إنّ العزم المستبق فقط انما يفهم مستطاع - الوجود - المدين على نحو أصيل وجمليّ، وذلك يعني على نحو أصليّ." (1926، ص306)

- وإنّ علينا أن نفحص الآن عن المطلب الثاني في هذه الفقرة 62، ونعني كيف أنّ الاقتران بين العزم والاستباق انما يبلغ مرتبة الالتحام حين ينكشف بوصفه جملة من "الحظات تتميط" (Momente der Madalisierung) الأولى بواسطة الثاني (1926، ص307 - 309). فأما لحظات التتميط هذه فليست إذا تُصوّحت سوى اللحظات عينها التي رأيناها من قبل عند التكشيف عن الخصائص المقوّمة لمعنى الوجود - نحو- الموت: أنّه إمكان "أخصّ" و"خلو- من - العلاقة" و"لا - يُتجاوز" و"يقين" و"لا - متعين" (1926، ص258 - 259).

إنّ الاستباق جهة للعزم بتلك المعاني جميعاً. - فالعزم هو ما يُخرج الهومن ربة الهُمّ ويعيده إلى نفسه؛ وبصنيعه ذاك هو يعيده إلى مستطاع - الوجود الذي له. لكنّ مستطاع - الوجود هذا لا يصبح "أصيلاً وشقافاً" إلا في مقام فهم للوجود نحو الموت كما نحو الإمكان الأخصّ الذي للدازين (1926، ص307). - كذلك فإنّ العزم من حيث هو يتقوّم في مصدره من مستطاع - الوجود - المدين انما هو "يعزل" (vereinzelt) الدازين ومن ثمة يهبينه إلى الوقوف على استباق الموت بوصفه "إمكاناً بلا - علاقة" (unbezüglichen Möglichkeit) (1926، ص307). وذلك يعني أنّ الدّين انما ينطوي في نفسه على معنى الاستباق؛ إنّ الدّين قابع بعدُ في كلّ إمكانية وجود. - ومن أجل أنّ الدّين هونمط وجود "أولّيّ ومستمرّ" فذلك يعني أنّه إمكان لا يمكن للدازين أن يتجاوزَه (1926، ص307). - كذلك فالعزم ينطوي في نفسه على خاصية أخرى من خاصيات الوجود - نحو- الموت تعني خاصية اليقين: إنّ العزم يضعنا للتو أمام مشكلة حقيقة الكيان الذي للدازين. إنّ الدازين العازم هو موجود مكشوف لنفسه ضمن مستطاع - الوجود الذي يخصّه، وإنّ تملك ما هو مكشوف هو معنى أن يتوقّر الدازين على "الوجود - اليقيني" (das Gewisbsein) الذي من شأنه، أي على "أن - يعدّ - حقاً" (halten - wahr - Für) ما يرى من وجوده (1926، ص307). لكنّ اليقين لا يصبح ملتبساً بالعزم حقاً إلا متى صار هو ما به يتقوّم القرار الذي من أجله يكون عزم. "إنّ يقين القرار انما يعني: أن - يعدّ - نفسه - حرّاً في استرجاعه الممكن [الذي هو] عياناً ضروريّ في كل مرة" (1926، ص308). لذلك يفترض هيدغر أنّ العزم لا يكون أصيلاً إلا متى كان قادراً على استرجاع القرار الذي اتخذه؛ وإنّ العزم لا يأخذ وجوده مأخذ الحقّ إلا بقدر ما يأخذ نفسه مأخذ الموجود الحرّ في استرجاع قراره الذي اعترمه. إنّ العزم "هو العزم الأصيل على معاودة نفسه" (1926، ص308). ومعنى المعاودة هنا هو أنّ يقين العزم بقراره هو يقين "مستمرّ" على نحو يكون فيه الاستمرار ليس شيئاً آخر سوى "الاستباق"، استباق القرار بالحرية في الرجوع عنه. - وأخيراً فإنّ العزم ينطوي على الخاصية القسوى للوجود نحو الموت تعني خاصية اللا - تعيّن على نحو بحيث يجعله متهيكلًا سلفًا بالاستباق. هذا اللا - تعيّن يرصده هيدغر أولاً في كون الدازين متخلّل بعدُ دوماً بما في بنية الهُمّ من لاحقيّة ولا - عزم. لذلك فكلّ عزم مطالب بدءاً باتخاذ قرار يخرج مستطاع - الوجود الذي يخصّه من طابع اللا - تعيّن الأوّلّي الذي فيه. والحال أنّ هذا النحو من اللا - تعيّن لا يتجلّى في أقصى صورته كمثل ما يتجلّى في الوجود - نحو- الموت: إنّ الموت هي "الوضعية -

القصوى" التي يواجه فيها الدازين إمكانية الموت في كل لحظة بوصفها إمكانية يقينية في كل مرة ولكن أيضاً لا - متعينة في كل مرة (1926، ص308).

لقد تبين بذلك أنّ العزم ينزع من نفسه إلى احتمال خصائص الوجود نحو الموت بوصفها خصائص من جنس وجوده فهو عزم يتعلق بالإمكان الأخص، الخلو من العلاقة، الذي لا يتجاوز، اليقين واللامتعين. غير أنه ما كان له أن يحتمل هكذا خصائص إلا بوصفه "عزماً مستبقاً" (1926، ص309).

- إنّ غرض هيدغر فيما تبقى من الفقرة 62 هو أن يبين كيف أنّ البحث في طبيعة "الاقتران" بين العزم والاستباق إنما يمكن، من جهة أخرى، من "فهم كيانوي تماماً للاستباق نفسه" (1926، ص309)، وذلك من قبل أنه يحقق مكسباً هرمينوطيقياً حاسماً هو المساعدة على استكشاف كيانوي كافٍ لقدرة الدازين على وجود كيانوي خاص مشهود عليه (1926، ص309 - 310). إنّ علينا الآن أن نشرح في إيضاح هذا الفهم الكيانوي تماماً لمعنى الاستباق من جهة دلالاته الهرمينوطيقية المشار إليها في مصطلح العزم المستبق.

بعد أن أتى هيدغر على إيضاح وجه احتمال العزم لمعنى الاستباق ما هو ينبّه إلى أنّ الانكباب على الطابع المستبق للعزم إنما كان في نفس الوقت طريقة طريفة لتوضيح معنى الاستباق نفسه بما هو كذلك (1926، ص309). فوجه اقتران العزم مع الاستباق هو أيضاً مدخل وجيه للظفر بفهم كيانوي "تماماً" للاستباق نفسه. ولكن ما معنى أن يوصف هذا الفهم الكيانوي للاستباق بأنه "الفهم التام" (das Verständnis.volle)؟ - ألم تكن التحليلات السابقة من طبيعة كيانوية؟ - بلى، إنّ الفهم الذي وجّه الفقرات السابقة إنما كان فهماً كيانوياً؛ بيد أنّ الجديد في هذه الفقرة 62 هو التنبيه إلى واقعة هرمينوطيقية خطيرة: إنّ التحليلات السابقة كانت بالفعل كيانوية ولكن لم تكن إلا كيانوية. لذلك فإنّ طرافة هذا الاقتران بين العزم والاستباق هو كونه أمانة على مولد تحليل فينومينولوجي لا يقف عند استكشاف البنى الكيانوية كيف تحدّد نمط وجود الدازين في العالم، بل تتعداه إلى البحث في كيف أنّ تلك البنية الكيانوية التي نسميها الاستباق إنما هي في نفس الوقت شهادة على مستطاع - وجود كيانوي لا غبار عليه يجد في ظاهرة العزم هيئته (6). إنّ الاستباق لم يظهر من قبل إلا مظهراً كيانوياً صرفاً أي بوصفه اشتراعاً انطولوجياً خاصاً بالموجود الذي من جنس الدازين، وذلك حين استبصر هذا الموجود من جهة كونه وجوداً نحو الموت. ولكنّ الشبهة التي يجدر بنا دفعها هو أن نستقهم الاشتراع هذا بوصفه شيئاً يُضاف إلى وجود الدازين من خارج كيانه، فليس يوجد الدازين معزولاً عن إمكانات وجوده، فهو يوجد بقدر ما يمكن له أن يوجد. من أجل ذلك يفترض هيدغر أنّ الاستباق ليس هروباً إلى الأمام وإنما هو نمط مخصوص من احتمال إمكان الوجود بوصفه مستطاعاً انطولوجياً خاصاً بالدازين. ولأنّ مستطاع - الوجود الخاص هذا هو وجود مشهود عليه كيانياً، فإنّ الاستباق يكفّ للتو عن أن يكون كيانوياً فقط ويكشف من ثمة عن اقتران حميم يربطه بما هو كيانوي في وجود الدازين. إنّ ما هو كيانوي في الاستباق هو ما يهب نمطاً انطولوجياً لما هو كيانوي في العزم. ولكن من أجل أنّ ما هو كيانوي في العزم هو واقعة مشهود عليها بواسطة الضمير فإنّ الاستباق من حيث هو كيانوي هو مقام مشهود عليه في ما هو كيانوي، وإنّ كان ذلك بطريقة غير مكشوفة في الدازين اليومي. إنّ الاستباق هو إمكان انطولوجي يظلّ على الأغلب "إمكاناً محجوباً" (.. Möglichkeit.verborgene)، لكنه في كل مرة هو إمكان مشهود عليه ضمن العزم المشهود عليه كيانياً؛ إنه دوماً "مشهود عليه مع" (mitbezeugte) العزم المشهود عليه. إنّ أصالة الاستباق لا تظهر إلا بشكل محجوب ولا يكون مشهوداً عليه كيانياً إلا "في معية" العزم.

إنّ النتيجة الفينومينولوجية لكل ذلك هو الوقوف على ظاهرة "العزم المستبق" بوصفه مستطاع - وجود - على - الجملة خاصة بالدازين. وعلى الحقيقة فإنّ هيدغر قد وجد في مصطلح "مستطاع -

الوجود - الجملي الخاص " سياقاً كيانياً صالحاً للربط بين العزم والاستباق: فالعزم لا يقبل من نفسه أن ينتظم في نظم الاستباق الذي هو مستطاع - وجود - جملي خاص إلا من أجل أنه ينطوي في نفسه على ضرب يخصه من مستطاع - الوجود - الجملي الخاص. ولكن لأن " مسألة مستطاع - الوجود - الجملي الخاص إنما هي [مسألة] عيانية - كيانية. [وأن] الدازين يستجيب لها من حيث هو معتزم " (1926، ص309) فإن معنى مصطلح مستطاع - الوجود - الجملي الخاص قد أصابه هنا تغيير حاسم: إنه لم يعد مشكلاً انطولوجياً منهجياً كما من قبل بل استبان بوصفه موافقاً في نفسه لنحو من "الإمكان الأنطي" الذي للدازين (نفسه).

ورغم متانة هذا الفهم الكيانوي لمسألة العزم المستبق، فإن هيدغر ما يلبث أن يستدرك الصعوبات التي ما تزال تكتنف هذا الفهم. وهي صعوبات ليست ناجمة عن تصادم هذا الفهم الكيانوي مع الفهم اليومي فحسب (1926، ص309 - 310)، وإنما تتعلق بطبيعة الموقف الهرمينوطيقي التي أفضى إليه البحث نفسه: فبالرغم من أن العزم المستبق هو أبعد ما يكون عن "مهرب مختلق من أجل" "مجازوة" [مشكل] الموت" (1926، ص310)، فإن هيدغر لا يتردد في التساؤل عن مدى تخلص تأويله من كل راسب "أنطي".

من أجل الكشف عن الضرورة الموجبة لهذه الصعوبات التي ما تزال تحف بالفهم الكيانوي للعزم المستبق نذر هيدغر الفقرة 63 بوصفها نحا من الوقفة المنهجية التي يُراد منها إعادة تفحص مقام البحث وطبيعة الإحراج الذي ينطوي عليه.

2-1- وقفة منهجية - الوضعية الهرمينوطيقية ومشكلة الدور (63):

إن عنوان الفقرة 63 هو التالي: " الوضعية الهرمينوطيقية المظفور بها من أجل تأويل لمعنى الوجود الذي من شأن العناية والطابع المنهجيّ للتحليلية الكيانوية بعامة" (1926، ص310). وذلك يعني أن مقصود هيدغر إنما هو هنا من طبيعة منهجية أساساً. ولقد عودنا أن يعمد في تدبير مسائل الوجود والزمان إلى وقفة منهجية كلما رأى أن وتيرة البحث المنشودة قد صارت مستعصية. فعلاوة على فقرات المقدمة نحن نذكر هنا الفقرات 45 و61 و66 و78 و83. بيد أن الفقرة التي تبدّ هذه الفقرات أهمية، باستثناء الفقرة 63، فهي بلا ريب الفقرة 45 التي عقد فيها هيدغر المهمة التأويلية التي جاءت الفقرة 63 ليس فقط للإعلان على نتائجها وإنما لإعادة هيكلتها شديداً. أمّا تلك المهمة فهي "مهمة تأويل كيانوي أصلي" (1926، ص231) للدازين. وأمّا تلك الهيكلية الجديدة فهي غرض هيدغر من الوقفة المنهجية التي نهض بها في الفقرة 63. وإن عنوانها لمرشد إلى مفاصل مقصدها. فهذا المقصد مضاعف: بيان الوضعية الهرمينوطيقية التي بلغها البحث إلى حدّ هذا الموضع، واستبصار الطابع المنهجيّ المخصوص الذي يميّز التحليل الكيانوي بعامة. ربّ طابع يجد هيدغر أن "مشكلة الدور الهرمينوطيقي" هي خاصيته الحاسمة.

ونحن نفحص عن هذين القصدين تالياً.

أ - الوضعية الهرمينوطيقية لإشكالية الوجود والزمان في الفقرة 63:

إن علينا هنا أن نذكر بمعنى مصطلح "الوضعية الهرمينوطيقية" ثم نفحص من بعد على الوضعية "المظفور بها" (gewonnene) التي يعلن عنها هيدغر في مستهلّ الفقرة 63. ونحن نجد أن هيدغر يحيلنا بنفسه (1926، ص310، هامش 1) على ما ضبطه من دلالة لمصطلح "الوضعية الهرمينوطيقية" (7) كما تقرّرت في الفقرة 45 (1926، ص232). فهذا المصطلح يعني جملة "المسبقات" (Voraussetzungen) التي يقوم عليها البحث الانطولوجي من حيث هو ضرب من "التفسير" (Auslegung)، أي "بما هواشتغال على فهم ما وتملك له" (1926، ص231). أمّا هذه المسبقات فهي في نظر هيدغر ثلاث: أولاً "معطى أولي" (Vorhabe) يكون قد توقّر بعد على الوجود

المفحوص عنه "في جملته"؛ وثانياً "نظرة أولية" (sicht - Vor) تحقّق بنمط وجود الموجود المراد دراسته في "وحدة" بناه؛ وثالثاً "تصوّر أولي" (Vorgriff) هو ما يرسم التصوريّة (die Begrifflichkeit) التي من شأنها الكشف عن بنى الوجود المبحوث عنه "جميعاً" (8).

ولكن رغم هذا الإيضاح الدقيق لمعنى الوضعية الهرمينوطيقية وشروطها كما ورد في الفقرة 45، فإن هيدغر ما يلبث أن يعلن ههنا على أن "التحليل الكيانوي للدازين إنما هو إلى هذا الموضع لا يستطيع أن يرفع دعوى الأصليّة" (1926، ص233). وذلك يعني ههنا أنّ "الأصليّة" (Ursprünglichkeit) لا تتمّ لهذا التحليل حتى يظفر بمقومين أساسيين من مقوماتها هما "الأصالة" (Eingentlichkeit) و(9) "الجمليّة" (Ganzheit) (نفسه).

لذلك فإنّ عودة هيدغر إلى إعادة الفحص عن "الوضعية الهرمينوطيقة" لإشكالية الوجود والزمان في الفقرة 63، لهو أمر ذو دلالة كبيرة. ووجه الدلالة هنا هو إعلان اكتمال شروط "أصليّة" التأويل الكيانوي للدازين. فقد افتتح هيدغر الفقرة 63 بتقرير نتائج تلك المهمة التأويلية التي عقدها في الفقرة 45، معلناً تحققها بعدّ على مدى الفقرات السابقة (§§ 46 - 62). فما هي هذه النتائج؟

- إنّ غرض هيدغر (1926، ص310 - 311) مضاعف: أولاً بيان نتائج المهمة التي عقدها هيدغر في الفقرة 45، وذلك يعني وجوه استجابة التأويل الكيانوي لمعنى وجود الدازين للشروط الثلاثة للوضعية الهرمينوطيقية المطلوبة؛ وثانياً الكشف عن الأطروحة الانطولوجية الهادية لذلك التأويل.

فأمّا عن مجمع تلك النتائج فهو، كما رأينا إلى ذلك في موضعه، الظفر ببيان كيانوي أصليّ لمستطاع - الوجود الذي من شأن الدازين من حيث "جمليّته" (الوجود - نحو - الموت) و"أصالته" (الوجود - المدين) وطابعه "الكيانوي" (العزم السابق). على أن هيدغر لا يكتفي هنا بتذكير خارجي لها، بل هو يحرص على إعادة إنارة وجوه تحققها وذلك من أجل إيضاح طبيعة المكسب الهرمينوطيقي الذي تتطوي عليه. فيبين أنّ مسألة "العزم المستبق" إنما من شأنها أن تقي بمطلب الأصليّة المبحوث عنه، وذلك من أجل أنه يستجيب للشروط الثلاثة لمعنى الوضعية الهرمينوطيقية: فالعزم المستبق هو الظاهرة التي مكنت التحليل من وضع الدازين في صلب "المعطى الأولي" الذي هو هنا مستطاع - وجوده بما هو مأخوذ في "جمليّته"؛ كذلك فالعزم المستبق هو ما مكن من إعطاء "النظرة الأولية" تعينها المطلوب، وذلك بأنّ حدّد الدلالة اللازمة لفكرة الكيان بوصفه مستطاع - الوجود بما هو مأخوذ في "أصالته"؛ وأخيراً فإنّ العزم المستبق هو المقام الذي مكن من التوقّر على "التصوّر الأولي" المنشود، وذلك بأنّ وضّح "كيانويّة" الدازين في خصوصيتها الانطولوجية إزاء كلّ موجود - قائم وأعطاهما تفضلها الكافي.

بيد أنّ هذا الرسم العام لوجوه استجابة العزم المستبق لشروط الوضعية الهرمينوطيقية اللازمة للبحث الانطولوجي بعمامة ولتأويل وجود الدازين بخاصة ليس يتوضّح على حقيقته إلا إذا أبصرنا به في ضوء الأطروحة الانطولوجية التي قام عليها منذ أول أمره. تلك الأطروحة التي أرسلها هيدغر منذ الفقرة 5 من كتابه (1926، ص15) والقائلة بأنّ الأقرب أنطياً هو الأبعد انطولوجياً. فما معنى ذلك هنا؟ لنقل إنّ الأنطّي يعني الوجود اليومي؛ أمّا الانطولوجي فهو يشير إلى فهم - الوجود الأصيل الذي يجدر بالدازين أن يبلغه، وذلك يعني أنّ معنى الوجود لا ينكشف للدازين بوصفه عناية إلا بعد إيصار صارم بالمسافة التي ينبغي عليه أن يقطعها ما بين وجوده اليومي العياني وغير الأصيل إلى وجوده بما هو موجود صار يصرّف معنى وجوده طبقاً للبنى الكيانوية التي يتقوّم بها، والتي تجد في ظاهرة العزم المستبق حلقتها الأخيرة إلى هذا الموضع. إنّه ليس أقرب إلى الدازين من موجوديته العيانية وذلك يعني ليس أقرب إليه من فهمه الأنطّي لنفسه. ومن أجل أنه في كل مرة منغمس في يوميته "منشغل"

(8) عن تعريف "المعطى الأولي" و"النظرة الأولية" و"التصوّر الأولي" في الوجود والزمان انظر: 1926، ص150؛ Kockelmans 1986: 36.

(9) علينا أن نستبصر كل ما فيه هذه "الواو" من صعوبة طوبيقية، را: Martineau 1982: 181.

بموجوديته أي بـ"الوجود المنحط" لدى عالم الهم، فهو ينزح نزوعاً مستمراً إلى فهم الوجود انطلاقاً من الموجود بعامة. وذلك يعني أنه ينزح إلى فهم عنايته بمعنى الوجود على نمط انشغاله بالموجود. لذلك فإنّ هذه النزعة انما تمنع الدازين في كل مرة من استبصار الفهم الانطولوجي الذي يحتاجه للوقوف على الدلالة الأصلية لوجوده. إنّ انشغال الدازين بما هو أنطوي هو ما يجعل المعنى الانطولوجي لوجوده هو الأبعد عن فهمه. إنّ الأمر يتعلّق على الحقيقة بنحومن "الإبعاد". إنّ الوجود المنحط في الهمّ يبعد الانطولوجي، وذلك بوجهين متضافرين: فهو الذي "يتحكّم في" (führt) التفسير اليومي للدازين ويوجب الوجود الأصلي للدازين [حجاباً] أنطويًا" (1926، ص311). الإبعاد تحكّم في الفهم بواسطة القيل والقال اليومي ووجب للأصالة بواسطة الانحطاط. ولكن أليس ثمة وسيلة للانتصار على هذا الإبعاد؟ كيف نجعل الانطولوجي هو الأقرب؟

إنّ هيدغر (1926، ص311) انما يقدّم لنا هنا تحديداً طريفاً لمعنى "العنف": "إنّ العنف الهرمينوطيقي. فكيف حدّده؟ - لقد نبّه أولاً إلى مصدر العنف: فهذا العنف ليس حركة صناعية يضيفها القول الانطولوجي بما هو قول نظري، بل هو ظاهرة "يستوجبها" نمط وجود الدازين من حيث هو متراوح بين قرابة أنطوية وبعد انطولوجي. ثمّ هو يبيّن ثانياً وجه الحاجة إليه: فهو الوسيلة التي تمكن من الانتصار على نزعة الاحتجاب التي تكتنف نمط وجود الدازين وتمكن من الولوج إلى الطابع الأصلي للإشارة الظواهرية إلى هذا الموجود. فالإشارة إلى هذا الموجود بما هو ظاهرة برأسها لا تصبح أصلية إلا بواسطة هذا النحومن العنف. ثمّ نبّه ثالثاً إلى طبيعة هذا العنف: إنّه عنف يتمّ "برغم" نزعة الدازين إلى الاحتجاب بل كنحو من "الردّ" على تلك النزعة. وأخيراً حدّد الخصم المفترض في هذا العنف: إنّ الخصم هنا هو التفسير اليومي للدازين بمزاعم الحقيقة التي له ووهم الاكتفاء بنفسه والسكون الخامل لمقام المعلوم بنفسه الذي يرتكز عليه.

إنّ دور هذا العنف الهرمينوطيقي هو التأويل: إخراج الانطولوجي من ربة الأنطوي الذي يحيط بفهم الدازين لوجوده في كل مرة. إنّه عنف على الفهم إذن، ولكن بفهم أكثر أصلية منه. إنّه فهم انطولوجي للفهم الأنطوي. وفهم الفهم يعني قطع المسافة التي تجعل الانطولوجي هو الأبعد عن فهم الدازين لنفسه. هذا الفهم للفهم هو العنف الهرمينوطيقي. بيد أنّ هيدغر ما يلبث أن يكشف هنا عن كمّ هائل من التساؤلات التي تترك وتيرة التحليل إرباكاً: فإذا كان كلّ فهم انطولوجي هو، بما هو فهم، "اشتراخ" (Entwerfen) على أساس فهم أنطوي سابق عليه ينزح في كل مرة إلى حجب الوجود الأصلي بالوجود اليومي، ألا يوجد ههنا نحومن "الهدى" (Leitung) أو "الترتيب" (Regelung) الخاص؟ (1926، ص312)؛ ما الذي يحقق لهذا الفهم شرط "المقايسة" (Angemessenheit) اللازمة لمطلوبه؟ ما هي "علامات الطريق" (Wegweiser) التي تقود هذا الاشتراخ؟ وماذا لو كان الدازين يخفي "في طريقة وجوده" الوجود الذي يخصّه؟ (1926، ص312).

ذلك باب الأسئلة المرجحة الذي فتحه هيدغر فجأة وعلى مصراعيه.

ب- مشكلة الدور الهرمينوطيقي:

ينطلق هيدغر في تدبّر هذه المشكلة من التذكير ببعض القرارات الفيومينولوجية التي كنا قد رأينا إليها من قبل، والأو هي: أ- أنّ الدازين انما يكون دائماً قد فهم نفسه بعدُ بشكل ما في كلّ مرة؛ ب- أنّ الفهم الأنطوي ينطوي على "ضمنيات" (Einschlüsse) قبل - الانطولوجية؛ ج- أنّ كلّ تسأل انطولوجي للدازين انما هو "مهياً له" (vorbereitet) من خلال نمط وجود الدازين (1926، ص312).

إنّ علينا إذن أن نستبصر هذه الشروط مجتمعة: عيانية الفهم، أي كونه قد وقع بعدُ دائماً على نحو ما؛ والطابع قبل - الانطولوجي للمعنى الأنطوي لوجود الدازين، أي كونه ينطوي على "خلفية" انطولوجية لم تخضع بعدُ إلى قول صناعي؛ واستعداد نمط وجود الدازين إلى المساءلة الانطولوجية. أما

القصد فهو "فتح البعد الجديد - على كل حال الميتا - هرمينوطيقي، لدور حقيقي للكيانوية بما هي كذلك" (10).

إن الوجه الأولي من الصعوبة هنا هو هذا الاقتران الغامض - وهو غامض لأنه سابق على كل قول صناعي، أي عن كل تصور نظري -، بين الأنطوي والانتولوجي، بين الكياني والكيانوي. هذا الاقتران السابق بينهما يجعل البحث عما يشكل ما يسميه هيدغر "الكيان الأصيل" (1926، ص 312) مرتبكا. ووجه الارتباك هو أنه ليس يمكن تصور تحليل كيانوي لوجود الدازين من غير فهم كياني له، والحال أن ذلك قد يعني أن التأويل الانتولوجي لا يعدوان يكون مؤسساً على إمكانات أنطوية (1926، ص 312). وذلك يعني أن نكتة الصعوبة هي هذه: "من أين يستمد الخيط الهادي، إن لم يكن من فكرة "مفترضة" (vorausgesetzten) عن الكيان بعامة؟" (1926، ص 313). إن الخطر هو أن يكون الفهم الانتولوجي مؤسساً على فهم لوجود الدازين استقاه من ملاقاته اليومية للموجود؛ ربّ ملاقة هي تتمّ على الأغلب على طريقة الموجود - تحت - اليد والموجود - القائم أي على طريقة تفهم الكيان بوصفه "واقعا" (Realität). - بيد أن مكسبا كان قد تحقق في أثناء التحليل الكيانوي يجدر بنا أن نذكره: أن الدازين اليومي لا يفهم كيانه على طريقة الموجود - القائم فحسب، بل هو في غضون ذلك يكون دوماً "قد فهم نفسه بعد في كل مرة" (je schon verstanden.hat sich) (1926، ص 313).

إن ذلك يعني أن فهم الدازين لنفسه ينطوي على فكرة ما عن الكيان غير فكرة الواقع؛ وهذا يعني أن فهمه لنفسه بوصفه كيانا يفترض مضمونا انتولوجيا ما وإن لم يتوضّح له بعد؛ وأنه في أفق هذا المضمون يتمّ التمييز بين الكيان والواقع (1926، ص 314). - إنه هنا تولدت ملامح الدور الهرمينوطيقي.

علينا أن نذكر أن هيدغر قد عرض لمسألة "الدور" منذ الفقرة 32 (1926، ص 152 - 153) ونبه هنا إلى أمور ثلاثة: أولاً أن الدور ظاهرة معروفة من قبل، وإن كان الاهتمام بها قد انحصر في سياق التأويل الفيلولوجي؛ وثانياً أن اعتبار الدور في التفسير "دوراً فاسداً" هو سوء فهم شديد لطبيعة الفهم؛ وثالثاً أن الدور قائم في طبيعة الفهم، وذلك من حيث أنه ينجم عن البنية الكيانوية للدازين بما هي "بنية - سابقة" (Struktur - Vor) أي بنية فهم تتقوّم في كل مرة بفهم سابق عليها. أما القرار الهرمينوطيقي الذي اتخذه هيدغر هنا في تخريج هذه المسألة فهو هذا: "إن الأمر الحاسم ليس أن نقلت من الدور وإنما أن نلج إليه من الجهة المناسبة." (1926، ص 153).

فما هي جذة استئناف هيدغر لمسألة الدور في الفقرة 63 وما هي دلالاته (11)؟ - يتكوّن الدور المقصود من مفضلين: أولاً أن فكرة الوجود بعامة لا يُظفر بها إلا بالاشتغال على فهم الوجود الذي من شأن الدازين؛ وثانياً أن فهم الوجود الذي من شأن الدازين لا يُدرك إلا بعد توضيح الدازين في ضوء فكرة الكيان. إن فهم الوجود مشروط بفهم الدازين للوجود؛ لكن فهم الدازين للوجود مشروط بتوضيح الدازين في ضوء فكرة الكيان أي معنى الوجود الذي يخصّه. وذلك يعني بعبارة حادة: فهم الوجود مشروط قبلاً بفهم الدازين؛ وفهم الدازين مشروط قبلاً بفهم الوجود.

إن نكتة الإشكال قائمة في معنى "افتراض - سلفاً" (das Voraussetzen): كيف يحقّ لنا أن "نفترض - سلفاً" فهم الوجود في تأويل الدازين ثمّ نبحث في معنى الوجود انطلاقاً من الدازين؟ يستبعد هيدغر أن يعني الافتراض هنا نحواً من فعل "الاستنباط" (deduzieren) (1926، ص 314)، وينصرف إلى تأويل الافتراض - سلفاً بوصفه من طبيعة الفهم الذي هو خاصة للدازين. هذه الخاصة هي أن الافتراض هنا بمثابة "مشروع فهم" بحيث أن التأويل المشكل للفهم لا يفعل سوى أن يترك الفهم يكشف من نفسه عن هيئة الوجود التي يشير إليها الاشتراع إشارة صورية (1926، ص 314 - 315).

(10) را: Martineau 1982: 171.

(11) عن دلالة "الدور الهرمينوطيقي" را: Herrmann 1990: 317.

إنّ ذلك يعني أنّه ليس ههنا من حيلة لدفع الدور؛ وهذا ينطبق أيضا على كلّ برهنة منطقية. فإنّ الدور في الفهم ليس قائما على قاعدة "منطق النتيجة" لأنّه غير متأسس على خلل في الاستنباط. فإذا طمع "الفهم السليم" (die Verständigkeit) في إلغاء الدور من "الفهم" (das Verstehen) فقد طمع بذلك في إلغاء "البنية الأساسية للعناية" (1926أ، ص315). وذلك أنّ الدازين، من حيث يتخذ من معنى العناية معنى لوجوده، موجود في - سبق دائم لنفسه يشترع لنفسه إمكانات كيانية في كل مرة؛ لكنّ هذا الاشتراح لا يفترض - سلفا دلالة ما للوجود الذي يخصّه. ولأنّ البحث الكيانوي هو نفسه ضرب من ضروب وجود الدازين فإنّ هذا "الاشتراح الماهوي" الذي من شأن الدازين لا يمكن أن يمتنع عن محاولتنا حمله إلى مرتبة المفهوم (1926أ، ص315).

هنا يفيدنا هيدغر تخريجا طريفا لمصدر "اعتراض الدور" من حيث أنّه ناجم عن طريقة الدازين اليومي في "فهم" الموجود: إنّ الدازين اليومي يحتكم إلى "الفهم السليم" الذي لا يفهم الموجود إلا بوصفه واقعة (tatsächlich)، أي بقطع النظر عن "فهم الوجود" الذي يفترضه؛ لذلك يتنبّه هيدغر بعبارة طريفة: "إنّ الفهم السليم يسيى فهم الفهم (Verständigkeit mißversteht das Verstehen)" (1926أ، ص315).

من أجل ذلك بدلا من رفع "اعتراض الدور" ضدّ الطبيعة الهرمينوطيقية للفهم الأصيل يجدر بنا هذا:

"إنّ الاجتهاد ينبغي على الأرجح أن يهدف إلى القفز أصلا وجملة ضمن هذا "الدور"، حتّى نؤمّن بعدّ لأنفسنا منذ مطلع تحليل الدازين البصر التام بالوجود الدّوري للدازين." (1926أ، ص315).

ولكن ما هي الدلالة الدقيقة لهذا القفز ضمن الدور؟ - إنّ ذلك يعني أمرين: أولاً أن نقرّ بأنّ الفهم نمط من الوجود الأساسي للدازين، وليس انشغالا بالموجود تحت اليد معزولا عن فهم الوجود بعامّة، وعبارة تقليدية هوليس أنا نظرياً بلا عالم ما يزال يبحث عن موضوع؛ وثانياً أنّ هذا الوجود منقوّم بوصفه "عناية" (Sorge)، لا بالموجود تحت اليد بل بالوجود في العالم في جملته (1926أ، ص315).

بماذا أفادت الفقرة 63 - لقد أفادتنا بأمرين:

أ - وضّحت الوضعية الهرمينوطيقية التي بلغت تحليلية الدازين، وذلك بأن بيّنت أولاً كيف أنّ ظاهرة "العزم المستيق" هي التي أبلغت الدازين إلى المقامات الثلاث التي لا بدّ للتأويل الكيانوي من التوقر عليها: "المعطى الأوّل" (die Vorhabe) لوجوده و"النظرة الأوّلية" (sicht - die Vor) لأصالته و"الاصطلاح" (Begrifflichkeit) المناسب لفهمه (1926أ، ص316).

ب- فحصت عن "اعتراض الدور" الذي يرفعه "الفهم السليم" في وجه التأويل الانطولوجي لمعنى وجود الدازين، وأبانت عن كيف أنّ الدور الهرمينوطيقي ثا وبعدّ في صلب وجود الدازين بمعنيين: أولاً من جهة أنّ الفهم الأصيل يتقوّم بنحو من "المستيقّات" (Voraussetzungen) التي تؤلّف سلفا وضعيته الهرمينوطيقية؛ وثانياً أنّ "الحقيقة" الانطولوجية التي من شأن التحليل الكيانوي إنما تتشكل على أساس الحقيقة الكيانية الأصلية" (1926أ، ص316).

ولكن من أجل أنّ "الحقيقة الأكثر أصلية" المبحوث عنها في سياق إشكالية الانطولوجيا الأساسية هي "انفتاح معنى وجود العناية" فإنّ هيدغر رأى حاجة ملحّة إلى استئناف النظر في مسألة العناية من أجل الوقوف على "قوام بنيتها بالكلية" (1926أ، ص316). وذلك هو غرض الفقرة 64.

1-3- العناية والهوية (648):

إنّ علينا أن نوضّح لِمَ عاد هيدغر إلى الخوض في مسألة "العناية"، ونحن نعلم أنّه قد بيّن منذ الفقرة 41 بأيّ معنى يتقوّم وجود الدازين بمقام العناية. - لقد استهلّ هيدغر الفقرة 64 بتذكير دقيق بالمطلب الأنطولوجي الذي رسمه منذ مطلع القسم الثاني (الفقرة 45) بوصفه شرط إمكان التوقر على تأويل كيانوي أصليّ للدازين، ونعني التأويل الذي يفلح في الإبانة عن وجود الدازين في جُمليته وأصالته. فما جدوى هذا التذكير؟ - إنّ جدوى ذلك هي التنبيه إلى أنّ كلّ ما ظُفر به من توضيحات على مدى الفقرات السابقة لظواهر الموت والضمير والدين بوصفها ظواهر كيانوية من شأنها أن تلقي ضوءاً قوياً على الدازين في جُمليته وأصالته، إنما هي توضيحات تنتهي كلها إلى إعادة السؤال عن بنية العناية إلى النور (1926أ، ص317). إنّ لمفهوم العناية إذن في تخريج التأويل الأصلي للدازين دوراً لم يقع الكشف عنه بعد.

يقرّ هيدغر منذ البداية بأنّ بنية العناية متهيّنة لهذا الدور بشكل مضاعف: أولاً من حيث أنّ بنية العناية هي "شرط إمكان" (die Bedingung der Möglichkeit) مستطاع - وجود جمليّ للدازين؛ وثانياً من جهة أنّ ظواهر الموت والضمير والدين إنما هي "منغرسَة" (verankert) بعدّ في ظاهرة العناية (1926أ، ص317).

إنّ المطلوب هو إذن أن نقيم السؤال عن طبيعة "الوحدة" التي تشدّ الدازين فتجعل منه دازين جملياً وأصيلاً (1926أ، ص317).

إنّ هيدغر يستعيد هنا فجأة ما كان قد أثاره في الفقرة 25 من إنارة كيانوية لدلالة السؤال "من؟" الذي من شأن الدازين، وحيث أقرّ بأنّ الدازين هو الموجود الذي "له، من حيث هو هو هو (Selbiges) ضمن غيريته المتعدّدة، طابع الهو - نفسه (Selbst)" (1926أ، ص114). ولكن لأنّ الفقرة 25 لا تصيب من وجود الدازين إلا بعده اليومي والعمومي فهي لا تحقّق إلى الدازين إلا في صيغة هو - الهُم (selbst - Man)، ومن ثَمّة "فإنّ السؤال عن الهيئة الأنطولوجية للهوية (Selbtheit) قد بقي بلا إجابة" (1926أ، ص317).

ولكن ما خصوصية استعادة مسألة الهوية في الفقرة 64؟ - لنذكر أنّ قصد الفقرة 25 هو "افتتاح (Ansatz) السؤال الكيانوي عن من التي من شأن الدازين" (1926أ، ص114)؛ لذلك فاستعادة عين المسألة هو بقصد استكمال النظر فيها. ولكن ما هو المكسب الجديد الذي لم يكن في منظور الفقرة 25؟ - إنّه مكسب مضاعف: أولاً الإبانة عن معنى وجود الدازين بوصفه في ماهيته عناية، - ممّا دفع هيدغر إلى الزعم بأنّ عبارة "العناية - بالنفس" (Selbstsorge) إنما هي تحصيل حاصل (Tautologie) (1926أ، ص193) -، وأنّ فهم الدازين بوصفه عناية هي النتيجة التي أفضى إليها القسم الأوّل من كتاب الوجود والزمان؛ وثانياً أنّ جملة الظواهر الكيانوية التي كشفت عنها منذ مطلع القسم الثاني، أي ظواهر الموت والضمير والدين من حيث هي آيات على مستطاع - الوجود الجملي والأصيل الذي من شأن الدازين، إنما تبين أنّها تنغرس كلها في ظاهرة العناية. ما الذي ينتج عن هذه الوضعيّة الجديدة؟ - ينتج عن ذلك "أنّ الدازين بدأ يصبح شفافاً إزاء ذاته بوصفه ما هو في ذاته، في الهُو الذي يخصه" (12)، ومن حيث هو ما يُجاب عنه في السؤال من هو الدازين، هو ظاهرة لا تتوضّح إلا في صلب مسألة العناية.

ما هي خطة هيدغر (1926أ، ص318) في النهوض بإيضاح أصيل للعلاقة ما بين العناية والهوية؟ - يمكن (13) أن نرصد في هذه الخطة الطورين التاليين: أ- عرض النقد الكانطي للمفهوم

(12) را: Kockelmans 1970: 146.

(13) را: Macann 1992 هـ: 232 - 235.

التقليدي للنفس كما يعرضه في فصل "مغالطات العقل المحض" ومناقشته (1926، ص 318 - 321)، وذلك بوصفه "صادرًا عن تجربة قبل - الفينومينولوجية (vorphänomenologischen) أصيلة" (1926، ص 318؛ ت.ف.ب.ص 378)؛ ب- بيان التخرّيج الكيانوي لمسألة الهوية وطبيعية علاقتها بمبحث العناية (1926، ص 321 - 323).

- حقيق بنا أن نذكر أن هيدغر قد قطع خطوات سابقة في بلورة معنى "الهو"، وإن كان ذلك في سياق الإبانة عن الدازين اليومي وليس الأصل. فمنذ الفقرة 9 أشار هيدغر إشارة صورية إلى نمط الوجود الذي من جهته يُبحث عن معنى الدازين، عندما قرّر أن "الموجود إمّا من (ein Wer) [وهو] كيان) وإمّا ماذا (ein Was) [وهو] القيمومة في أعمّ معانيها" (1926، ص 45). كذلك فنحن منذ الفقرة 25 قد شرعنا نستشرف دلالة "السؤال الكيانوي عن منّ التي من شأن الدازين" (1926، ص 114). - وعلى ذلك فإنّ ما بلغه هيدغر في الفقرة 64 إنما يبلغه لأول مرة، وذلك أنه هنا بخاصة هو يخرط في تبيين موجب ومقصود برأسه لمعنى "الهوية" الذي من شأن الدازين، من حيث هو الموجود الذي يُجاب في السؤال عن وجوده "من هو (wer ist)؟" بالإجابة إنه "الهو" (das Selbst) (14).
ولكن ما هو عنصر الجدة في الفقرة 64 وذلك بالنظر إلى ما جاء في الفقرة 25 من حيث السؤال

الكيانوي عن الهُو؟

- علينا أن نعترف بأنّ الفقرة 25 تبيّن تصريحاً ليس فقط أنّ خاصية السؤال الكيانوي هو كونه يجد في "السؤال: منّ هو" (1926، ص 114) هيئته الخاصة، بل أيضاً الوجوه الحاسمة لمعنى "منّ":
أولاً أنّ الدازين هو موجود "خاص بي" (meines)؛ وثانياً أنه من جهة أنطية هو دوماً "أنا هذا الموجود" (نفسه)؛ وثالثاً أنّ هذا الموجود له "طابع الهُو" (den Charakter des Selbst). - وعلى ذلك فإنّ الصعوبة الكبرى التي تنطوي عليها الفقرة 25 هي:

"أنّه من الممكن ألا يكون منّ الذي من شأن الدازين اليومي هو ما أكونه أنا نفسي (selbst) في كل مرة" (1926، ص 115).

إنّ القصد هو أنّ الدازين اليومي مبحث لا يمكن أن نلج إليه بواسطة منهج فلسفة الأنا الحديثة أي منهج "التفكير" (Reflexion) في الأنا من جهة أفعاله، وذلك أنّ هذا "الدازين أولاً وعلى الأغلب ليس هو ذاته" (1926، ص 116). إنّ "المنّ" التي من شأن الدازين إنما تبقى بذلك مشكلة ومتوارية (نفسه). وإنّه من أجل الاضطلاع بتبيين كيانوي لنمط وجود الدازين اليومي من حيث هو "هُو" في هيئة "هُمّ" (كما تقول الفقرة 27)، عقد هيدغر "التحليل التمهيدي للدازين" التي غطى القسم الأول من الكتاب.

- إنّ أهميّة هذا التذكير بمكاسب الفقرة 25 وحدودها إنما تنكشف للتو عندما نرى أنّ هيدغر نفسه ما إن فرغ في الفقرة 64 (1926، ص 321) من مناقشة كانط حتى استأنف النتائج الكبرى للفحص عن "المنّ" الخاص بالدازين اليومي، التي كان قد افتتح الخوض فيها في الفقرة 25. ونعني بخاصة أنّ الدازين يستند على الأغلب إلى "قول - أنا يومي" هو من جهة كونه رأياً أنطياً في وجوده إنما هو على الأغلب "يسهو" (versieht sich) عن نمط الوجود الأصل الذي يخصّه (1926، ص 321). وذلك يعني أنّه في سهودائم عن طبيعته وجوده أي عن كونه "وجوداً - في - العالم" (نفسه). إنّ عدم إبطار كانط بظاهرة العالم إنما هو إذن عنصر مستقرّ في طبيعة الدازين اليومي ومعطى أنطى لا يبدّ من تفسيره بشكل موجب.

إن وجه الصعوبة هو هذا: إن الدازين هو في أغلب وجوده يقول "أنا" لكنه لا يقول أكثر مما يعنيه الهم الذي يحكمه. وذلك يعني أن الدازين لا يمكن له أن يعبر عن "الهُو" الذي يخصه إلا في صيغة الأنا الذي هو "الهُم".

"ضمن "الأنا" يتكلم الهُو، الذي في أول الأمر وعلى الأغلب لست على الحقيقة هُو" (1926، ص322).

ولكن ما الذي يمنع الدازين من أن يكون هو؟ - إنه الانشغال في اليومي. إن الدازين اليومي هو "أنا - أنشغل قد نسي - نفسه" (1926، ص322)، لكنه أيضا ظن بأنه "البسيط الذي هو هو باستمرار، ولكن اللامتعين - الفارغ" (نفسه). إن رأس الإشكال حسب هيدغر هو أن نحاول أن نفهم الطبيعة الانطولوجية للهو الذي يخصنا على أساس هذه الطريقة "الطبيعية" الأنطية في قول - أنا، وذلك يعني أن نعد إلى استفهام إشكالية هو في أفق "مقولي" وليس في الأفق الذي من شأنه أي الأفق الكيانوي (نفسه). إن النظرة اليومية والأنطية والطبيعية للأنا "تغفل" (übersieht) عن مضمونه الظاهري، ولا ترى منه غير تطابقه الدائم مع نفسه؛ لكن هذا "الإغفال" لا يعطي أي حق لتناول مسألة الهوفي أفق مقولي، أي في أفق حيث يظهر في مظهر موجود قائم أو جوهر.

إنه هنا تحديدا يأخذ الفرق بين الكيانوي والمقولي حدته، وذلك بوصفه فرقا حاسما بين نمطين من الفهم لمعنى وجود الموجود الذي هونحن. إن الكيانوي هو الفهم الذي يصدر من جهة "سؤال من هو؟"، في حين أن المقولي يصدر من جهة "سؤال ما هو؟". إنه الفرق بين معقولية تستمد من انطولوجية الجوهر أساسها، وبين معقولية تستقي من انطولوجية الدازين أفقها؛ إنه الفرق بين معقولية "من؟" ومعقولية "ماذا".

ماذا يستفيد البحث الانطولوجي من هذا التنبيه؟ - قد لا يكفي أن نستبعد الأنا اليومي حتى نتحصل على تأويل أصيل للهو، ولكن رغم ذلك نحن قد ظفنا حسب هيدغر بمكسب هرمينوطيقي كبير: إتنا لنن لم نحصل على "حل للمشكل" فقد ظفر بنحو من "تخصيص الوجهة" (die Vorzeichnung der Richtung) التي يجدر بنا أن نسائل قبلتها (1926، ص322). فما هي الملامح الأساسية لهذا التخصص؟

نحن نلاحظ أن هيدغر (1926، ص322) قد استبدل المقام التقليدي لتفسير الأنا - سواء في صيغته القديمة بوصفه جوهر أو في صيغته الحديثة بوصفه subjectum من حيث أنه ليس من فرق انطولوجي بين الجوهر والذات إذ كلاهما يستقي قوامه من معنى "الإسناد" (zugrundeliegen) (υποκειμενον) أو المسند إليه -، وذلك بمقام مستحدث هو البحث في الأنا اليومي الذي لا يمكن أن يفهم إلا من جهة مستطاع - الوجود الخاص بالدازين، وهو ما يعني لديه أن الهو الذي من شأن الدازين لا يمكن أن يُبحث عنه سوى ضمن مستطاع - الوجود بوصفه هو نفسه معنى وجود الدازين. إن الهو هو مستطاع - الوجود الذي يخصني في كل مرة. إن الدازين ليس هو نفسه إلا بقدر ما يحتمل إمكانية الوجود التي يتوفر عليها. هذا الاحتمال لإمكانية الوجود التي تخصه هو معنى العناية. لذلك يقرر هيدغر أن فهم الدازين بوصفه عناية هو السياق الوجيه لإنارة معنى الهو.

إن خصوبة هذا المسعى إنما تظهر في مظهرين متتاليين:

أ - في كونه يساعدنا على إنارة جديدة لأساس انطولوجية الجوهر نفسها، أي معنى القيمومة الدائمة للموجود. إن استمرارية الهو من حيث هي مأخوذة بوصفها تدل على الثبات المفترض للذات في أفق انطولوجية الجوهر إنما هو معطى لا يمكن أن يفهم إلا في ضوء ظاهرة العناية. إن عناية الدازين بمعنى وجوده في كل مرة من جهة ما هو مستطاع - وجود - الهو الذي يخصه هي ما يهبه إمكانية تأويل مطلب الثبات الذي منه يتقوم معنى الذات.

ب- في كون هذا التخريج لمسألة الهُو قد مكن هيدغر من بسط طريف لظاهرة استمرارية الهُو أو ظاهرة الهُو هو بحيث جعلها مدخلاً وجبهاً لمفصل خاص من إشكاليته: إنه إذا كان الهُو مستمداً من مستطاع - الوجود - الخاص فذلك يعني أنّ الدازين لا يطلب الاستمرار في هويته إلا من أجل أنه يحقق من خلالها وجهاً ما من الاستقرار. إنّ استمرارية الهُو تعني أنّ الدازين قد وجد له مستقراً ما في العالم. وذلك يعني أنّ استمرارية الهُو ليست خطأً ميثاقياً عابثاً وإنما ظاهرة في صلب وجود الدازين بما هو عناية. إنه البحث عن مستقرّ يدوم. هذا المعنى المزدوج لاستمرارية الهُوأي الاستقرار والدوام هو إمكان كيانوي أصيل يقف على الضدّ من الهمّ اليومي الذي يشقّ من انحطاط الأنا الأنطوي هويته، أو لنقل لا - هويته. وذلك أنّ ما ينقص الأنا اليومي كي يكون هو أصيلاً هو كونه يعوّض هُوّه بالهمّ فلا يصيب من معنى الهوية إلا اللاهوية. إنّ لاهوية الهُو اليومي المنحط تكمن في أنّ مستطاع - الوجود الخاص لا يستمرّ بل سريعاً ما يسقط في الأنا اليومي غير الأصيل. لذلك يفترض هيدغر أنّ بقاء - الهُو الأصيل ليس يدلّ كيانياً إلا على معنى العزم المستتبّ.

إنّ العزم هو ما يمكن الدازين من أن يستتبّق الإمكان الأقصى لوجوده وأن يحتمله. وإته ضمن القلق من الوجود في العالم بعمامة يسلك الدازين إلى مستطاع - الوجود الخاص به. وهنا لا يقول الدازين "أنا - أنا" (Ich - Ich) بل "إنّه" (ist) (1926، ص 323)؛ وهو يعني "الهُو" الصامت الذي يجرّه في نفسه. وعلى أرضية هذا الهُو الصامت يكتب الأنا كلّ قصصه اليومي. لكنّ خطأ كلّ قول - أنا يومي هو أنّه يحول الهُو إلى "هو - شيء ثابت قائم" (1926، ص 323).

إنّ القصد الأخير لهيدغر هو هذا: ليس الهُو وإنما العناية هي أساس وجود الدازين؛ لكنّ الدازين يحمل في تكوينه الكيانوي ظاهرة استمرار - الهُو الذي ينطوي أيضاً على ظاهرة اللا - هُو. تلك كانت خاتمة الفقرة 64 (1926، ص 323).

وإذا كان ذلك كذلك، أي إذا كانت العناية هي معنى وجود الدازين وليس معنى الهُو الذي لا يعدو أن يكون إحدى ظواهره فحسب، فإنه بات واجباً أكثر من أيّ وقت مضى، وقد أتى هيدغر على فحص كلّ الملامح الأساسية لوجود الدازين، أن يأتي الآن إلى تأويل معنى العناية نفسه، ونعني مسألة الزمانية.

1-4- الهوية والزمانية (65§):

نحن نبلغ هنا على ما يقول أحد الشراح (15) إلى ما يشبه "القلب السري للوجود والزمان". هذا القلب مجمع في عبارة كل عنصر فيها آية على الباقي: فعن سؤال "ما هو معنى العناية؟" يجيب هيدغر: إنه "الزمانية من حيث هي" المعنى الانطولوجي للعناية" (عنوان الفقرة 65). علينا أن نحلل هذه العبارة الجامعة إلى عناصرها ثم علينا أن نفحص عن كل عنصر في سياقه ولكن بخاصة من جهة تواشجه السري مع العناصر الأخرى. ونحن نجد أن هيدغر قد اتبع في بناء هذه الفقرة الأم التدرج التالي:

أ- تخريج مصطلح "المعنى" (1926، ص 323 - 325) بحسب التأويل الكيانوي الذي سبق وأن تعرفنا إليه في غضون الفقرة 32، ولكن بخاصة في ضوء تملك طريف للمعنى الأصلي للفظة "das Wesen" في الألماني (1926، ص 151 - 152).

ب- إيضاح مفهوم "العزم المستقب" بوصفه مدخلا سرياً إلى استبصار ظاهرة "المستقبل" (die Zukunft) و"الكائنية" (die Geweseneit) و"اللحظة" (der Augenblick) (نفسه، ص 325 - 326)، وهي المصطلحات التي استعاض بها هيدغر عن الأبعاد التقليدية للزمان.

ج- تعريف مصطلح "الزمانية" (نفسه، ص 326 - 327).

د- بيان كيف أن ظاهرة العناية تنتظم طبقاً للبنى الخاصة للزمانية انتظاماً "اكستاتيقياً" (ekstatisch) والمنزلة الحاسمة للمستقبل فيه (نفسه، ص 327 - 329).

هـ- الإقرار بتناهي (die Endlichkeit) الزمانية الأصلية وبيان الطابع المشتق لمفهوم لاتناهي الزمان (نفسه، ص 329 - 331).

إن خطورة التخريج الهيدغري لظاهرة الزمانية بوصفها المعنى الانطولوجي للعناية من حيث هي معنى وجود الدازين، هي كونه طريقة طريفة في الإجابة عن سؤال المحدثين: "من هو الإنسان؟". إن أساس وجود الإنسان ليس "أنائية" (Ichheit) مزعومة سواء أخذناها كما فعل القدامى، أي بوصفها جوهرًا أو كما فعل المحدثون، أي بوصفها ذاتًا، وإنما هو ظاهرة الزمانية. إن عدم استبصار إشكالية الزمانية هو الذي يجعل انطولوجية الذات الحديثة في عمى مطبق عن الدلالة الأصلية لهوية الهوالتي من شأن الموجود الذي هو نحن. وهكذا فإن وجه الطرافة في خطة هيدغر هو كونه لا يكتفي بالنتيجه إلى أن أساس وجود الإنسان ليس الذات وإنما الزمانية، بل يبين أيضا أن المعنى الأصلي للـ"هو" هو أمر "لا - ذاتي"، مما صبغ إشكالية الهو عنده بضرب من التوتّر بين "الرحيل عن الديكارتيّة" و"الديكارتيّة المتبقية" (16).

إن تأويل "معنى" وجود الإنسان بوصفه "زمانية" (Zeitlichkeit) وليس "ذاتية" (Subjektivität) هو آية على تحوّل عميق في بنية المعقولة (Vernünftigkeit) أو "المفهومية" (Verständlichkeit) التي يتقوّم بها معنى وجود الموجود الذي هو نحن (17). إننا ننقل في صمت معقد من أرضية فلسفة الذات حيث تكون معقولة الموضوع مستمدة من بنية الذاتية، نعني من مقولات العقل المحض النظري، وذلك إلى أفق التأويل الكيانوي للإنسان بوصفه دازين، وحيث تصبح معقولة الوجود الذي من جنس الدازين مستقاة من نمط فهم هذا الدازين لمعنى وجوده بوصفه عناية، أي لمستطاع - الوجود الذي يخصّه. هذا التحوّل في نوع المعقولة من نطاق الأنا أفكر إلى أفق الدازين الذي يفهم، هو السياق الذي أتى فيه هيدغر إلى استبدال أطروحة المحدثين بأن وجود الأنا ذاتية، بأطروحة مغايرة هي أن وجود الدازين زمانية. هذا الانتقال المتوعّر من أفق الذاتية إلى أفق مسالة الزمانية يتطلب

(15) Greisch 1994:317.

(16) Caputo 1978:335.

(17) Keller 1999:178 - 179.

حسب هيدغر "انضباطاً لا ينفلّ (ungebrochenen Disziplin) في الاستشكال الكيانوي" (1926أ، ص323). إنّ الانضباط يعني هنا التدرّب المضني على نمط جديد من الاستبصار لمعنى وجود الإنسان لم يتعوّده المحدثون، بل هم في عمى عنه من فرط الاحتكام إلى نموذج معقولة يشتقّ من انطولوجية الجوهر بنيتة. إنّ نموذج المعقولة الجديد هو بحث في المعنى وليس بحثاً في الماهية، وذلك لأنّه ينصرف وفقاً لسؤال "من هو؟" وليس طبقاً لسؤال "ما هو؟".

إنّه تحت هدي هذا النحو من النظر نحن مدعوّون الآن إلى الفحص عن مطالب هيدغر في الفقرة 65 من الوجود والزمان.

أ - ما هو "المعنى"؟ - نحو تملك هرمينوطيقي لدلالة اللفظة الألمانية das Wesen:

يبدو أنّ قصد هيدغر هو الكفّ عن أخذ المعنى بوصفه ما يُجاب عنه في سؤال "ما هو؟" التقليدي، والانخراط في استثمار هرمينوطيقي للدلالات الفيلولوجية لللفظة das Wesen (18) في الألماني، وذلك بوصفها تدلّ ضمناً، متى حُملت على الدازين، على بنية زمانية.

قال هيدغر (1926أ، ص323): "إنّ الدازين انما يصبح "ماهياً" (wesentlich) ضمن الكيان الأصلي، الذي يتقوّم بوصفه عزمًا مستبقًا. إنّ هذا الضرب من الأصالة الذي من شأن العناية يضمّن (enthält) بقاء - الهو الذي للدازين وجمليته."

نحن نفترض، وذلك على خلاف ما ذهب إليه غرايش (19)، أنّ هيدغر لم يشرع في الفقرة 65 في تكلم لغة الماهية والماهوي، وذلك أنّ استعماله لصفة "wesenhaft" ههنا لا يعدو أن يكون مشكلة اصطلاحية. إنّ وضع هيدغر لهذه اللفظة بين ظفرين لا يعني سوى هذا: التحويل التأويلي لمصطلح موروث من دلالاته التقليدية إلى دلالة جديدة. وهو صنيع نجده لدى هيدغر في مواضع عدّة من كتابه (خاصة: 1926أ، ص42). إنّ قصده هو التنبية بواسطة "الظفرين" إلى أنّ الدازين ليس "مائية" (Wassein) ولا هو خاصة للموجود "القائم"، بل هو "طريقة في الوجود" (eine Weise zu sein) يستمدّها من كونه يختار في كل مرة، أي يشرع مشروعاً من الإمكانيات وعلى إمكانيات هي نمط العناية بنفسه بوصفه "هُ" (20).

إنّ هيدغر لم يأخذ فجأة في استعمال لغة الماهية والماهوي، كما يرى غرايش، بل هو قد افترع خطة استشكال وجه الطرفية فيها هو الانتقال أصلاً من نطاق البحث في الماهية في بوصفها تعيّنات مقولية إلى أفق البحث في المعنى الكيانوي للماهية (21). ولذلك فإنّ استعمال هيدغر لصفة "الماهوي" ههنا انما جاء في عين الاتجاه الذي كان قد بسطه منذ الفقرة 9، حين قرّر فيم "تكمّن" (liegt) "ماهية" الدازين، ونعني "في - أنّ - عليه - أن - يوجد" (sein - in seinem Zu) و"في كيانه" (in seiner Existenz) (1926أ، ص42). - إنّ ما ينبغي الاحتفاظ به ممّا جاء في الفقرة 9 هو وضع هيدغر لمصطلح "الماهية" بين ظفرين، وذلك لا يعني سوى التحفظ على دلالة هذا المصطلح في الانطولوجيا التقليدية.

كيف نتأول هذا التحفظ؟ - نحن نرى إلى هذا التحفظ بوصفه علامة على تحوّل طريف في المقصد الهرمينوطيقي في تدبّر حقيقة الموجود. إنّه تحوّل من فحص عن وجود الموجود بواسطة السؤال "ما هو؟"، والذي يجد في مصطلح الماهية قوامه الخاص، إلى استقهام عن هذا الموجود من جهة السؤال "من هو؟"، والذي يستقي من مبحث المعنى مقامه المستحدث.

(18) عن رصد خاص لجملة دلالات مصطلح "das Wesen" لدى هيدغر را: Grieder 1988: 183 - 211.

(19) Greisch 1994: 318.

(20) را: Grieder 1988: 185.

(21) Grieder 1988: 185.

فما هو "المعنى"؟ - نحن نذكر أن هيدغر قد ضبط دلالة المعنى في الفقرة 32، فما وجه الحاجة إلى استعمال هذا المفهوم في هذا الموضوع؟

- نحن نستبصر في إيضاح هيدغر (1926أ، ص324) لدلالة "المعنى" وجهاً طريفاً من التأويل للمعنى بالاستناد على نحو مخصوص إلى مفهوم "شرط الإمكان" الكانطي: إنَّ المعنى هو: أ- ما يجعل شيئاً ما قابلاً لأن يفهم؛ ب- ما - عليه يقوم اشتراح بدائي لإمكانية فهم شيء؛ ج- ما يجعل شيئاً ما متصوراً ضمن إمكانه؛ هو ما يمكن. في المعنى إذن بأربعة شروط إمكان: قابلية الفهم (die Verstehbarkeit)، واشتراح الإمكان وإمكانية التصور والتمكين (22). - من أجل النهوض بهذه الدلالات مجتمعة رصد هيدغر عبارة "das Woraufhin"، ما - عليه يقوم فهم ما من جهة الوجود. ولكن ما وجه الخصوصية التي تمكن مصطلح "ما - عليه" من أن يختلف عن مصطلح "شرط الإمكان" الكانطي؟ - إنَّ شرط الإمكان لدى كانط هو مصطلح يجد في مفهوم القبلي قوامه الخاص، والحال أن ما - عليه لدى هيدغر لنن ينطوي على معنى ما من الاستباق فهو من جنس القبلي الكانطي. كذلك فحينما يجهد كانط إلى بيان الأساس القبلي لدلالة "المعرفة" التي من شأن الذهن إزاء الظواهر في تجربة ممكنة، نرى أن هيدغر يحدق من جهة مسألة "الفهم" الذي من شأن السؤال عن معنى وجود الموجود الذي من جنس الدازين. إنَّ شرط الإمكان لدى كانط هو شرط معرفة الموضوعات في حين أن ما - عليه لدى هيدغر هو شرط فهم الموجود الذي هو نحن، وذلك أنَّ شرط الإمكان هو عنصر قائم في بنية الذات في حين أن ما - عليه هو مقام خاص بنمط وجود الدازين بوصفه عناية بوجود الموجود.

إنَّ الموجود لا يصبح قابلاً للفهم إلا متى كان له معنى؛ نحن لا نفهم إلا معنى. إنَّ قابلية الفهم مستمدة من قابلية المعنى. لا يعني إلا ما يقبل الفهم، وما لا يقبل الفهم يوجد خارج إمكان الفهم. من قابلية الفهم يستخرج هيدغر إمكانية الفهم. ولكن ما الذي يخرج الموجود من مستوى قابلية الفهم إلى إمكانية معينة للفهم؟ - إنه ما يسميه هيدغر 'الاشتراح' (der Entwurf). الاشتراح هو وهب الإمكان، إمكان الفهم. إنه ما يهب الإمكان الذي ضمنه يصبح شيء ما متصوراً في الإمكان الذي يخصه. نحن لا نتصور موجوداً، أي نحن لا نعيّن دلالة أوبنية بعينها لموجود ما إلا داخل إمكان انطولوجي لا نخترعه من عدم، بل نستقيه من جهة اشتراح سابق لمعنى وجود الموجود بعامّة. لذلك ليس معنى الموجود ماهية متقرّرة كجوهر ثابت سلفاً بل هونمط الإمكان الموهوب من قبل اشتراح ما.

فما معنى أن يُبحث عن معنى العناية؟ - إنَّ العناية نمط من اشتراح معنى الوجود الذي من شأن الدازين. لذلك فالمعنى لا يصبح منظوراً أي أنَّ الموجود لا يصبح ممكناً فهمه إلا متى اقترن بنمط الاشتراح الذي من خلاله يوجد الدازين. العناية هي في كل مرة أي في كل احتمال لوجود الموجود، نمط من المشتراح. أمّا المعنى فهو ما - عليه يقوم اشتراح ما. فالسؤال عن معنى العناية يُراد به إذن الكشف عن الوجه الذي يكون معه ما - عليه منظوراً ضمن ما هو مشتراح، أي الوجه الذي به يكون المعنى منظوراً في العناية.

ومن حيث أنَّ العناية هي وجود الدازين، أي طريقة تفصل الدازين إلى بنى كيانوية معينة وطريقة توحد هذه البنى في جملة بنوية متواشجة في أن واحدة، فإنَّ المطلوب هو التكتشف عن: ما هو المقام الذي يجعل هذا التفصل وهذا التوحد ممكناً؟ - هذا المقام هو المعنى. وذلك من جهة ما هو ما - عليه الذي من شأن كلّ اشتراح لإمكانية فهم ما قد يتشكل من جهة الوجود. وما يتشكل من جهة الوجود عند الدازين هو استبصار معنى ما للموجود؛ لكنه معنى لا يملكه الموجود بنفسه، وإنما الوجود هو الذي يهب إمكانية فهم الموجود. فليس للموجود من معنى إلا بقدر ما هو مولوج إليه ضمن وجوده، أي أنَّ

معنى الموجود هو ما يستقيه من اشتراع الوجود من إمكان الفهم. إن اشتراع الوجود هو الذي يهب ما - عليه يقوم فهم الموجود. وذلك يعني أنه هو الذي يهب المعنى. هذا الاشتراع للوجود قد استبان للدازين بوصفه عزماً مستقبلاً.

ب- ايضاح مفهوم "العزم المستقبلي" بوصفه مدخلاً وجيهاً إلى استبصار ظواهر "الاستقبال" (die Zukunft) و"الكائنية" (die Gewesenheit) و"اللحظة" (der Augenblick) من جهة ما هي بدائل كيانوية عن الدلالة العامية للمستقبل والماضي والحاضر

بعد ايضاح دلالة "المعنى" وبأي وجه هو يتعلق بمسألة "العناية"، أخذ هيدغر في تدبير السبيل إلى طرح مسألة "الزمانية". وذلك بأن ذكر للتوبان الاشتراع الكيانوي الأصلي للدازين قد انكشف فيما سبق تحت عنوان "العزم المستقبلي". وهكذا صار المطلوب واضحاً، نعني الإجابة عن هذا السؤال: بأي وجه يحتمل معنى الدازين بوصفه عزماً مستقبلاً دلالة الزمانية؟ - للإجابة عن ذلك أخذ هيدغر في استنطاق ظاهرة العزم المستقبلي بوصفه ظاهرة كيانوية تنطوي متى تُصقحت عن الوجوه الأساسية التي تكون دلالة الزمانية، وذلك يعني في عبارات هيدغر "الاستقبال" (die Zukunft) و"الكائنية" (die Gewesenheit) و"اللحظة" (der Augenblick)، وذلك كبداية اصطلاحية طريفة عن المفاهيم التقليدية لأبعاد الزمان أي "المستقبل" و"الماضي" و"الحاضر".

لكن طرفة هيدغر هنا لا تكمن في المصطلح فقط، بل في طريقة استشكال مسألة الزمان ومن ثمة طريقة ترتيب أبعاد هذا الزمان. إن غرضه الأسنى هو الكف عن تدبير مسألة الزمان من جهة مفهوم "الحاضر" كما دأب على ذلك الفلاسفة من أغسطين إلى هيغل وهوسرل (23)، والانخراط في كشف "جمالي" أو "هولسطيقي" عن أبعاد الزمان بوصفه تولف وحدة متواشجة العناصر على نحو أصلي، لكن حيث يتميز كل بعد على نحو لا يقل أصلية (24).

ونحن نأتي على ايضاح الوجوه الثلاثة لمعنى الزمان المشار إليها تالياً.

1- الاستقبال (die Zukunft)

نلاحظ لدى هيدغر، من حيث يفحص عن معنى "المستقبل" (1926، ص 325)، مواضع ثلاثة لا بد من الاستفهام عنها: أولاً كيف يصدر معنى المستقبل كيانوياً؟ وثانياً ما هي بنية المستقبل؟ وثالثاً ما الفرق بين الدلالة العامية والدلالة الكيانوية للمستقبل؟ - نحن نلاحظ أن قصد هيدغر الأسنى هو إثبات نسب كيانوي أصيل لمعنى المستقبل بحيث يصبح المستقبل ظاهرة تصدر من معين الدازين نفسه صدوراً داخلياً. هذا النحو من صدور المستقبل من نمط وجود الدازين نفسه وجده هيدغر في ظاهرة العزم المستقبلي، وبخاصة في معنى الاستباق. فالاستباق هو "وجود - نحو"، وهذا يعني أن نواته لا تتألف من معطى أنطوي، أي من انشغال بوجود - تحت - اليد أو من استبصار لقيومة ما؛ بل إن نواته هو ما يتوقر عليه من الإمكان، إمكان الوجود، أي مستطاع - الوجود الذي يخصه. إن الاستباق من حيث هو عزم على الوجود وعناية به هو احتراف للإمكان بوصفه مستطاعاً خاصاً. إن المستقبل يصدر من الاستباق على نمط الوجود - نحو المستطاع الخاص. ولكن ما هي بنية هذا الصدور؟ - اختار هيدغر للإشارة إلى بنية المستقبل لفظة متميزة هي "zukommenlassen - sich - auf - Sich"، أي "ترك - النفس - تُقبل - على - النفس" (25). إن بنية المستقبل مؤلفة من ثلاثة عناصر: الإقبال - نحو (das Zukommen) والترك أو المطاوعة (das Lassen) (26) ومعنى "النفس" (das Sich). إن المستقبل هو وجود - نحو مستطاع - الوجود الخاص، على نحو بحيث أن الدازين لا يفعل سوى أن

(23) Ricoeur 1984 : 125 - 127.

(24) Keller 1999 : 178.

(25) را: Kockelmans 1970 : 146.

(26) عن معنى "Lassen"، را: Haar 1975 : 459.

يترك هذا المستطاع الخاص يُقبل عليه على الوجه الذي يخصه. ومن أجل أن الدازين لا يهتم ههنا إلا بالإمكان الذي يتوقر عليه فإن المستقبل هو عينه احتمال الإمكان الخاص. إن احتمال الإمكان الخاص هو ترك النفس تُقبل على نفسها في نطاق وجودها الذي يخصها. إن الدازين باستشرافه المستقبل لا يستشرف إلا نفسه. إن بنية المستقبل هي الإقبال، ولكن على نحو لا يُقبل فيه على الدازين سوى الدازين نفسه. وذلك أمر بين حسب هيدغر من الجهتين الحاسمتين للدازين، جهة الكيان (Existenz) كما جهة الوجود نحو الموت (das Sein zum Tode): إن الدازين لا يكون ذا كيان يخصه إلا من أجل أنه موجود إمكان. كذلك هو ليس بمانت، أي ليس بموجود نحو الموت إلا من أجل أنه موجود إمكان. ولكن ما الفرق بين الدلالة الساندة والدلالة الكيانوية للمستقبل؟ - يؤخذ المستقبل عادة بوصفه أنا لم يكن بعد. إن المستقبل هو "ما ليس بعد" (noch nicht). إنه ما لم يصر بعد "فعلياً". يضع هيدغر لفظة فعلياً بين ظفرين، وذلك للتبنيه إلى أن ما هو مفترض هنا هو التصور الانطولوجي للتقليدي لوجود الموجود بوصفه "ما هو بالفعل"، وهو ما اعترضنا من قبل تحت مصطلح "realitas" الذي استعاض عنه هيدغر بمصطلح "قائم الوجود" (das Vorhandensein). والقصد هو أن التصور الساندة للمستقبل إنما يأخذه بوصفه ما لم يصر بعد موجوداً قائماً. وما لم يصر قائماً يمكن أن يصير كذلك مرة أخرى. لذلك فالمستقبل هو ما ليس بعد إلا أنه سوف يوجد (sein wird) ذات يوم. إن المقياس هنا هو القيمومة التي تفرق بين أن قائم بعد وأن ليس بقائم بعد. والحال أن المعنى الكيانوي للمستقبل يستند إلى تأويل انطولوجي مغاير لمعنى وجود الموجود: إن الدازين ليس من جنس الموجودات القائمة بل هو يستمد من العزم المستبق معنى وجوده. لذلك فالمستقبل هو عنده مستمد من نمط استباقه للإمكان، إمكان وجوده بوصفه مستطاعاً خاصاً. لذلك فالمستقبل هو إقبال وليس أنا؛ وهو احتمال مستمر للإمكان وليس ما لم يصر بعد فعلياً. وهو حال كيانوي فيه يكون الدازين فاعلاً للوجود (seiendes) وليس ما سوف يوجد (sein wird). إن المقصد هو أن الدازين لا يكون مستقبلياً خارج وجوده، إنه في كل مرة يستمد من نفسه معنى مستقبلياً وذلك أن المستقبل الأصيل ليس سوى ما يُقبل من داخل النفس بوصفه إمكاناً خاصاً عليه احتمالاً كمستطاع وجود يخصه.

2- الكانوية (die Gewesenheit)

يتعلق الأمر هنا بتخريج المعنى الكيانوي للـ "ماضي" الذي من شأن الدازين. ونحن نلاحظ أن هيدغر قد عاد هنا إلى استنطاق الظاهرة نفسها، نعني العزم المستبق، وذلك بوصفها تنطوي ليس فقط على طريقة صدور معنى "الماضي" ولكن أيضاً على بنيته.

إن طرفة المعنى الكيانوي للـ "ماضي" الذي من شأن الدازين تكمن، حسب هيدغر (1926)، ص326)، في كونه يصدر عن نمط وجوده وليس عن علاقة طبيعية مع الآن الذي لم يعد قائماً. إن "ماضي" الدازين هو أنه قد - كان. وذلك يعني أن طريقة كونه قد كان هي التي تحدد دلالة "الماضي" الذي من جنسه. وطريقة كونه قد كان هي في تأويل هيدغر الوجود - المدين، أي الوجود من حيث هو احتمال للوجود بوصفه وجوداً مقدوفاً به في الإمكان الذي يخصه، أي في العالم. هذا النمط من الوجود هو مدين لأنه متأسس على ليسية أصيلة فيه، أي على أنه في كل مرة ليس هو على نمط الهو الذي يخصه. وهكذا فالكيفية التي يكون بها الدازين قد كان هي الكيفية التي من شأن وجوده مستمد من المقدوفية في العالم ومن ليسية الهوانطامسه في هو - الهم. إن الدازين مدعوفي كل مرة إلى الاضطلاع بوجوده بوصفه وجوداً - مديناً أي مقدوفاً به. لكن هذا الاضطلاع بالدين أو بالمقدوفية ليس ممكناً إلا من أجل أن هذا الدازين يستطيع أن يوجد في المستقبل على نمط وجوده المقدوف به ذاك، أي بالكيفية التي كان بها بعد أبداً. وذلك يعني أن الدازين لا يأتي إلى المستقبل إلا بقدر ما يحتمل معنى كونه قد كان، حيث أن عليه في كل مرة أن يقرن بين "عيانية" الماضي و"كيانوية" الكانوية (27).

إنه هنا بالتحديد نحن نعثر على مقصد هيدغر من نعت الوجود - المدين بأنه *wesenhaft* (ماهوي)، وبعمامة على دلالة مسألة تكلم "لغة الماهية والماهوي" التي أثارها غرايش (28). نحن نفترض أن هيدغر لم يتكلم هنا لغة الماهية أو الماهوي، وإنما انخرط في استثمار هر مينوطيقي طريف لما تتطوي عليه الألفاظ الألمانية من قبيل *Wesen* و *wesenhaft* و *gewesen* و *Anwesen*. فنكتة الإشكال في هذه الألفاظ ليس مصطلح "الماهية" وإنما الدلالة الانطولوجية الثابته فيها: لفظة *das Wesen* التي تُعتمد عادة للإشارة إلى ما يعنيه مصطلح "الماهية" في الانطولوجيا التقليدية هي تُطلق أيضاً على الوجود نفسه. إن *das Wesen* يعني الكينونة والواقع والقيام والطبيعة الخاصة وطريقة الوجود والفعل والخليفة والتركيب والهئية. كذلك يعني *wesend* الموجود أو الكائن؛ بل هناك فعل قديم في الألماني هو *wesen* الذي يعني وجد وكان وحضر.

وهكذا يصبح بيننا أن مقصد هيدغر ليس تحديد "ماهية" الدازين كما تفعل انطولوجية الجوهر، وإنما تنشيط الدلالات الانطولوجية (أي الزمانية) الطريفة التي ينطوي عليها اسم المفعول من فعل الوجود (29): إن *gewesen* هي اسم المفعول من فعل *sein*، وذلك يعني أن "الماهية" (*das Wesen*) الممكنة للدازين متضمنة بعد في نمط وجوده. لكن مطلب هيدغر ليس إثبات هذه "الماهية" بل استكشاف الدلالة الانطولوجية لكون الدازين قد كان بعد في كل مرة. وذلك يعني أن قصد هيدغر ليس تحديد "الماهية" وإنما الكشف عن الماضي الانطولوجي للدازين. ولذلك يجدر بنا أن لا نأخذ نعت *wesenhaft* في معنى "الماهوي" التقليدي بل في معنى "كيانوي"، أي بوصفه يدل على نمط وجود الدازين من حيث هو قد كان بعد في كل مرة. لذلك نقترح أن نقابل لفظة *wesenhaft* لا بلفظة "ماهوي" بل بلفظة "كينوني"، فذلك أقرب إلى مقصد هيدغر. إن الدازين ليس فقط أنا - أوجد، بل هو أيضاً بنفس القدر أنا - كنت - أوجد (*gewesen - ich bin*). والذي يحرك تأويل هيدغر هنا هو بالتحديد معنى *gewesen*، أي معنى "كنت". إن الدازين يوجد من حيث أنه قد كان. و"كونه قد كان" (*sein Gewesen*) هو نمط من الوجود يخصه. إن الماضي ليس أنا لم يعد موجوداً، بل هو نمط من الكينونة (*das Wesen*) يحمله الدازين بعد أبداً. ولأن كونه قد كان هو أمر لا مرد له فإن الدازين لا يُقبل على نفسه في كل مرة إلا وهو يعود للتو من جديد إلى نفسه. إن كل مستقبل هو عودة من الماضي الذي قد كان في كل مرة (30)؛ وذلك يعني أن استباق الممكن، أي فهم الممكن باشرعاه، هو بذلك عود من جديد إلى ما كان (31). لكن العكس صحيح أيضاً: إن الدازين لا يستطيع أن يكون قد كان، أي أن يوجد في كل مرة وجوده الذي قد كانه بعد أبداً، إلا لأنه موجود مستقبلي. إن الدازين يحتمل "الكائنية" (*die Gewesenheit*) من أجل أن هذه الكائنية تصدر من رحم الإمكان الانطولوجي الذي بحوزته، أي من رحم المستقبل الذي يشترعه. إن الماضي إنما يصدر من المستقبل، وذلك أن الدازين من حيث يُقبل على نفسه هو يعود للتو من جديد إليها.

(28) را: Greisch 1994: 318.

(29) قا: هيدغر (1927 ج: 120). را: Grieder 1988، ص 188.

(30) Kockelmanns 1970: 146.

(31) حقيق علينا هنا أن نتساءل من خلال عبارة رشيقة لبوغلار Pöggeler 1989، ص 19: "لم يفتح الباب هنا على مصراعيه لضرب من العودة الرومانسية - الحنينية؟"

3- اللحظة (der Augenblick)

ثمة صعوبة (32) تحفّ بالوجه "الاكستاتيقي" من بُعد "الحاضر" يجدر بنا أن نبكر بالتنبيه إليها. إن هيدغر قد فضّل بلورة معنى هذا "الوجد" على مرحلتين: 1. في بادئ الأمر - أي ضمن الفقرة 65 أين رسم مسألة البنية "الاكستاتيقيّة" للزمانية وحدد "أوجادها" الثلاثة - اكتفى بالإشارة إليه بعبارة "الاستحضار" (das Gegenwärtigen) (1926أ: 326) ولم يقم المصطلح الوجيه - أي مصطلح "اللحظة" - إلا في شكل ظرف وبين ظفرين هكذا "im Augenblick" (1926أ: 328)؛ 2. هو لم يأت إلى بناء مصطلح "اللحظة" إلا بعد عشر صفحات من مكانها المفروض، وضمن فقرة أخرى هي الفقرة 68 (1926أ: 338). ولذلك نحن نساير هيدغر في تقسيم تحليلنا إلى طورين يمهد أحدهما إلى الآخر.

- إن قصد هيدغر هو التنبيه إلى معنى للحاضر لا يطاله التصوّر السائد للحاضر بوصفه أنا. هذا المعنى هو ما يشير إليه أول الأمر بمصطلح الاستحضار (33).

يعني الاستحضار (1926أ، ص 326) علاقة محدّدة للدازين الذي هو ذو عزم مع الموجود - تحت - اليد، وجه الخصوصية فيها أنّها علاقة لا تصطنع ملاقة هذا الموجود ضمن ظرف عام هو الآن الطبيعي، بل تحتل هذه الملاقة بالموجود كما هي، أي ضمن انشغال يستبصر هذا الموجود في عيانيته المحض. وذلك يعني أنّ الاستحضار هو ملاقة الدازين العازم للموجود - تحت - اليد بوصفه موجوداً مشهوداً (Anwesenden)، أي بحسب معنى الكانية (die Gewesenheit) المشار إليها هنا والتي تصرف مع معنى الشهود (die Anwesenheit) صلة سابقة، بوصفه موجوداً يكون قد حضر بعدّ في كل مرة ضمن إمكانية الوجود في العالم التي يستمدّ منها الدازين وجوده. ولذلك فالدازين لا يستحضر الموجود لأنه يوجد في الزمان، بل لكونه قد كان بعدّ مشهوداً لديه ضمن انشغاله بالموجود في كل مرة (34). ولكن أين يشاهد الموجود؟ - إنه ضمن "الوضعية" الكيانوية التي ينطوي عليها ضمنا هنا العياني إنما يأتي الدازين إلى ملاقة الموجود بوصفه مشهوداً. لذلك فالاستحضار موقف كيانوي يمكن أن يُفهم في معنى "ما يجعل" الحضور "ممكناً" (35). وهكذا فالقصد هو أنّ المعنى الشائع للحاضر بما هو أن طبيعياً هو معنى مشتق من معنى أكثر أصالة هو الاستحضار بما هو مقام كيانوي به ينتظم معنى حضور الموجود لدى الدازين. هذا الاستحضار هو حسب هيدغر ضرب من العزم الذي يستبقي معنى وجود الموجود وذلك بالاستناد إلى مشهوديته أي إلى نمط مخصوص من الكانية التي ينطوي عليها المشهود. إنّ الدازين يلاقي الحاضر ضمن كانية ما أي ضمن ماض كيانوي لا بدّ من أن نفهمه بوصفه صادراً عن نمط وجود الدازين بوصفه عزماً مستبقاً.

- إنّ علينا أن نلاحظ في تحليل هيدغر لمعنى "الاستحضار" أنّه قد حصره في سياق "الانشغال" بالموجود تحت اليد ومن ثم أنّه لا يبسط "العزم" الكيانوي إلا من جهة ملاقة الموجود الذي داخل العالم فحسب (1926أ: 326). ربّ صعوبة يبدو أنّ هيدغر قد لمّح إليها حين نَبّه على أنّه إذا كان يمكن الإشارة إلى المعنى الزماني للكيانوية والعيانية بواسطة عبارتي "قبل" و "بعد"، فإنّه لا وجود لإشارة من هذا الجنس بالنسبة إلى "العنصر الثالث المقوم للعناية: الوجود - لدى المنحط..". (1926أ: 328). كيف يفسّر ذلك؟

(32) يبدو أنّ غرايش في تفسيره الكبير لنص الوجود والزمان لم ينتبه إلى هذه الصعوبة؛ برا: 1994: 321، حيث يكتب بتسجيل تخريج هيدغر لمعنى "الاستحضار" بوصفه "المعنى الكيانوي للحاضر"؛ وحين يعود إلى المسألة عند شرح الفقرة 68 (نفسه: 332) هو يكتب أيضاً بتسجيل لزوم التمييز بين حاضر أصيل وحاضر غير أصيل، وذلك دون أن يتساءل عن سبب سكوت هيدغر عن مصطلح "اللحظة" في الفقرة 65 وتأجيل الكشف عنه إلى الفقرة 68.

(33) Richardson 1986: 147.

(34) Kockelmans 1970: 146 - 147.

(35) Ricoeur 1985: 128.

إنّ ذلك لا يدل، حسب هيدغر، أنّ الانحطاط لا يتأسس ضمن الزمانية، بل فقط أنّ "استحضار" الموجود تحت اليد إنما يتجدر ضمن معنى للزمان أكثر أصلية. "إنّ الدازين المعترّم قد استعاد نفسه من الانحطاط، من أجل أن يوجد "هنا"، كلما كان أكثر أصلية، ضمن "لحظة - العين" (im Augenblick) على جهة الوضعية المنفتحة." (1926: 328).

غير أنّ الفقرة 65 لا تفيدنا بأكثر من هذا التنبيه. - إنّ علينا انتظار الفقرة 68 (عنوانها: "زمانية الانفتاح بعامة") والعنصر الأول منها (عنوانها: "زمانية الفهم" - die Zeitlichkeit des Verstehens)، بل وإلى حد الصفحة 337 - حيث ما يزال هيدغر يستعمل "الحاضر" إلى جانب "الكانية" و"المستقبل" - من أجل أن نظفر بإيضاح خاص للوجد الثالث، أي وجد "اللحظة" (Augenblick) بوصفها الحاضر الأصيل (als eigentlicher Gegenwart) (1926: 338)، إلى جانب كل من "الاستقبال" و"الكانية". فما هو المعنى الكيانوي لـ"اللحظة"؟

إنّ البحث في "زمانية الفهم" هو الذي قاد هيدغر (1926: 338) إلى استحداث تمييز لم نقف عليه في الفقرة 65، بين "حاضر أصيل" و"حاضر غير أصيل"؛ فيسمى الأول باسم "اللحظة"، أما الثاني فهو ليس شيئاً آخر غير "الاستحضار". لكن التمييز الأكثر خطورة هنا هو ذلك الذي رسمه للتوبين "اللحظة" و"الآن": إنّ الآن لا يمكن أن يكون منطقاً لتفسير اللحظة: فالآن هو وجود "في الزمان"، لكن اللحظة (36) هي زمانية الفهم الذي يجد في استباق العزم (الاستقبال) والوضعية (الكانية) مقياسها الأكستاتيقي.

بعد إيضاح الدلالة الكيانوية لمصطلحات "المستقبل" و"الكانية" و"اللحظة" صار الطريق مفتوحاً نحو الوفاء بتعريف جامع وصارم لظاهرة "الزمانية".

1-5- تعريف مفهوم "الزمانية":

علينا أن نذكر أنّ دور مفهوم "الزمانية" (37) هو ارتسام وجه الاقتران بين الوجوه الثلاثة لنمط احتمال الدازين لوجوده بوصفه عزمًا مستيقاً، وذلك كتعبير صارم عن معنى العناية. إنّ الزمانية هي المعنى الانطولوجي للعناية، على هذا النحو: إنّ الزمانية هي الظاهرة التي توقّر التحليل الكيانوي للدازين السياق الأنسب للكشف عن وجه ترابط ضروب وجوده المختلفة ومن ثمة عن وجه انتظامها في جملة كيانوية واحدة. إنّ أخطر رهان في طرح مسألة الزمانية هو الإجابة عن هذا السؤال:

"ما الذي يجعل جمليّة الجملة البنيوية المفصّلة للعناية ممكنة ضمن وحدة تفصلها المنبسط؟" (1926، أ، ص324).

إنّ ما كان هيدغر يبحث عنه على مدى الفقرات السابقة، نعني الظفر بإيضاح للمقام الموحد لكلّ ضروب وجود الدازين المتعدّدة أي للمعنى الذي قبلته يستفهم الدازين وجوده (1926، أ، ص324)، قد بدأ في استشرافه الآن في ظاهرة الزمانية.

ومن جهة تاريخ الفلسفة فإنّ هيدغر يثير هنا مشكلة تقليدية هي مشكلة وحدة الزمان، أي أنّه ليس ثمة إلا زمان واحد لأنّ تعدّد الأزمان يهدم إمكانية فهم ماهية الزمان. وهو مشكل كان أغسطين قد حاول حله بواسطة تحويل الحاضر إلى مقام مشترك للماضي والحاضر والمستقبل؛ وما كان كانط قد سعى إلى تجاوزه من طريق الاستطيقا المتعالية، وما عالجه هوسرل بواسطة مصطلحي "الاحتفاظ" (rétention) و"التوقع" (protention) (38). إنّ هيدغر يقدم التأويل الكيانوي للزمانية بوصفه حلاً لمشكلة يبدو

(36) Richardson 1986: 200.

(37) Richardson 1986: 93.

(38) Ricoeur 1985: 49 - 61, 94, 127, 1990Dastur: 67 Keller 1999: 72, 80.

اتها ظلت في رأيه بلا حلّ برغم جهود أغسطس وكانط وهوسرل (39). لذلك هوسمي الزمانية باسم "الظاهرة الموحدة" (40) (einheitliche Phänomen) (1926، ص326). إنّ الزمانية هي ظاهرة موحدة أي مشتركة على نحو أصلي بين الضروب الثلاثة لاحتمال الدازين لوجوده بوصفه عزمًا مستقبلاً (41). فبأي وجه تظهر الزمانية بوصفها ظاهرة موحدة؟

يقول هيدغر: "عائداً - من - جديد على نفسه على نحو مستقبليّ، يأخذ العزم نفسه إلى الوضعية استحضاراً. إنّ الكانسيّة انما تصدر من المستقبل، على نحو بحيث أنّ المستقبل الذي قد - كان (gewesene) (والأفضل [أن نقول] الذي قد - كان - يكون (gewesende)) انما يسرّح الحاضر خارج ذاته. إنّ هذا النحو من الظاهرة الموحدة بوصفها مستقبلاً كانياً - مستحضراً نحن نسميه الزمانية. إنّه فقط من جهة أنّ الدازين متعيّن بوصفه زمانية، هو يجعل مستطاع - الوجود - الجُمليّ الأصيل والمخصوص [أمراً] ممكناً له هو نفسه. إنّ الزمانية تنكشف بوصفها المعنى الذي من شأن العناية الأصيلية." (1926، ص326).

يطرح هذا القول مشكلين: أ - ممّا تتكوّن ظاهرة الزمانية؟ وب - كيف هي مكوّنة؟ - نلاحظ أنّ مفهوم الزمانية ليس ظاهرة بسيطة بل هو ظاهرة مركبة من ضروب ثلاثة من الاحتمال للعلاقة مع الموجود الذي داخل العالم: أولاً أنّ المستقبل هو المقام النموذجي للزمان؛ نحن نأتي إلى أنفسنا في كل مرة من جهة المستقبل، وذلك يعني من جهة المعنى الذي نوجد وجودنا في ضوئه أو قبيلته. وثانياً أنّ الدازين هو في عود مستمرّ إلى نفسه من جهة الماضي ولكن في معنى طريف هو أنّ الماضي ليس أنا لم يعد موجوداً، بل هو ما قد كان في كل مرة، وما فتئ يكون في كل مرة. وثالثاً أنّ الحاضر هو نمط من الاستحضار للطابع المشهود للموجود الذي داخل العالم؛ إنّه تسريح مستمرّ للحاضر كي يوجد، أي كي ينبسط "خارج ذاته" (aus sich)، وينكشف (42).

ولكن كيف تنتظم هذه العناصر؟ - إنّ الزمانية "مستقبل كانيّ مستحضر". ماذا يعني ذلك؟ القصد هو أنّ الزمانية هي الزمان الذي يأتي من جهة المستقبل، ولكنه يأتي محملاً بالماضي الذي يكون قد كان في كل مرة (43)، يأتي لكي يستحضر نمط شهود الموجود الذي في العالم. وإنّ طرافة هذا التخرّيج للمسألة انما تتجلّى بطرق ثلاثة: أولاً هي كونه يضع المستقبل مركزاً للزمان؛ وثانياً كونه يجعل الماضي من حيث هو كانية يأتي من المستقبل؛ وثالثاً كونه يتخلّى تماماً عن نزعة الفلاسفة من أغسطس إلى هوسرل لاعتبار الحاضر هو مركز الزمان، ويعوّضه بضرب من الاستحضار لشهود الموجود ضمن مستقبل يأتي محملاً بالماضي الكيانوي.

- ولكن برغم هذه الإيضاحات فإنّ هيدغر يقرّ بأنه لم يظفر إلى حدّ الآن عن مسألة الزمانية إلا برسم "خام" أو أولي (roh) ما يزال يعاني، نتيجة تضاربه الحادّ مع المعاني التقليدية لمصطلحات "الماضي" (Vergangenheit) و"الحاضر" (Gegenwart) و"المستقبل" (Zukunft) التي "تحاشاها" (eschew)، من غموض أكيد (44). من أجل ذلك هو يدعونا إلى "اشتغال عيني" حقاً على "الظاهرة الأصيلية" للزمانية التي لم تُخصّص إلى الآن إلا لماماً (1926، ص327).

(39) Ricoeur 1985 : 112.

(40) ننبّه إلى أنّ صفة einheitlich انما تفيد معنى الموحّد وليس الموحّد (unificateur) كما ينقل ذلك المترجم الفرنسي فيزان (1986، ص386).

(41) Keller 1999 : 177 - 178.

(42) نفسه.

(43) هل "المستقبل الكاني" هو معاودة كيانوية للـ "تذكر" الأفلاطوني؟ - را: Dostal 1985 : 79.

(44) Keller 1999 : 178.

6-1 - بيان كيف أن ظاهرة العناية تنتظم طبقاً للبنى الخاصة بالزمانية انتظاماً "اكستاتيقياً" (ekstatisch) والمنزلة الحاسمة للمستقبل فيه.

يقصد هيدغر بالاشتغال العيني على ظاهرة الزمانية أن يبين كيف أن بنية الزمانية هي نفسها بنية العناية التي يشكل من خلالها الدازين معنى وجوده في العالم ونمط علاقته بالموجود في العالم. من أجل ذلك هو يقسم عمله إلى خطوتين: أولاً تذكير بالتحديد الكيانوي المفصل لمفهوم العناية؛ وثانياً بيان وجه التواشح الأصلي بين بنى العناية وبنى الزمانية.

لكن صعوبة أخرى ما تزال تسبغ هذا الإيضاح بنحومن الالتباس: فإن عبارات "في - سبق" (Vorweg) و"بعد" (Schon) قد تعني شيئاً آخر إذا ما نُظر إليها من زاوية "الفهم العامي للزمان" (1926، ص 327). فهذا الفهم العامي يجعلنا نأخذ السابق والبعده في معنى لا ينطبق إلا على قائم - الوجود، حيث يعني السابق أو القبل "ليس الآن بعد" - ولكن لاحقاً "Noch" - "aber - jetzt - nicht" - وحيث تعني بعد "لم - يعد - [موجود]" - الآن - وإنما من قبل" (jetzt - mehr - Nicht) (aber früher) (1926، ص 327). لذلك يبنه هيدغر إلى أن "في - سبق" إنما تدل على المستقبل من حيث هو ما يجعل مستطاع - الوجود الذي من شأن الدازين، وذلك يعني كيانيته، أمراً ممكناً؛ كذلك فإن "بعد" إنما تدل على الدازين من حيث هو في كل مرة "مقدوف به" (Geworfenes) في عيانيته، وذلك يعني أن بعد تدل على مقدوفية الدازين بما هو موجود قد كان بعد على نحو ما من الوجود في كل مرة. إن الدازين إنما يجد نفسه مقدوفاً به بعد في العالم على نحو عياني؛ وهذا الوجدان العياني الأولي هو ما يبين أن بعد إنما تشير إلى كانية الدازين، وليس إلى مجرد الماضي الذي لا يعني سوى أن موجوداً قائم الموجود لم يعد الآن قائماً، وقد كان قائماً من قبل (1926، ص 328).

بيد أنه إذا كانت عبارات "السبق" و"البعده" تدل على المعنى الزماني لكل من الكيانوية والعيانية، فإن هيدغر يعترف أنه لا يتوقر على عبارة لائقة للإشارة إلى المكون الثالث للعناية، أي مفهوم "الانحطاط". إن القصد ليس الإقرار بأن الانحطاط لا يتأسس على معنى زماني، بل التعريض على نحو طريف بالتصور التقليدي للحاضر بوصفه لحظة مركزية في مفهوم الزمان. إن هيدغر يبلغ بهذا التعريض أن لا يعترف للاستحضر بما يعترف به لكل من المستقبل والكانية، بل يعمد إلى استنباطه من المستقبل والكانية معاً. إن الاستحضر هو نمط الزمان الذي يتأسس عليه انحطاط الدازين اليومي لدى انشغاله بالموجود تحت اليد أو استبصاره للموجود القائم. ورغم ذلك فإن الاستحضر إنما "يبقى متضمناً (eingeschlossen) ضمن المستقبل والكانية" (1926، ص 328). فالدازين المعتزم لا يأتي إلى الاستحضر الأصلي للموجود إلا "ضمن اللحظة (im Augenblick)" (1926، ص 328) التي يوجد فيها في نطاق "وضعية العزم"، أي في نطاق "الهنا" الذي يكوته المستقبل والكانية.

من ذلك يتبين أمران: أولاً أن العناية مثلما الزمانية ليست "مركبة" (zusammengestückt) من قطع متجانسة بفعل "التراكم"؛ وثانياً، وهذا أمر جليل، أن الزمانية لا "توجد" (ist) كما يوجد أي موجود. "إنها لا توجد، وإنما تتزمن (zeitigt sich). [..] إن الزمانية تزمن وعلى الحقيقة [تزمن] الوجود الممكنة من ذاتها." (1926، ص 328).

- هنا يبلغ التأويل الهيدغري لظاهرة الزمانية ذروته، نعني حدته الاصطلاحية ولكن أيضاً طرفته التأويلية. وإنه لذلك بالتحديد نحن نعثر في هذا الموضع من كتاب الوجود والزمان عن الصيغة الحاسمة التي عيّن بها هيدغر الطبيعة الأشد أصالة للزمانية، ونعني طبيعتها "الاكستاتيقيّة". بأي معنى تتزمن الزمانية أوتزمن؟ - إنها تتزمن وتزمن على نحو "اكستاتيقي". إن علينا الآن أن نفرغ إلى إيضاح هذا التأويل وبيان عدته المفهومية.

يقول: "يشير المستقبل والكانية والحاضر إلى الخصائص الظواهرية التي من شأن "نحو- ذاته" (zu - sich - Auf) و"العود - إلى" (Zurück auf) و"الملاقاة لـ.." (von Begegnenlassens). إنّ ظواهر نحو.. (zu) وإلى.. (auf) ولدى.. (bei) إنما تكشف عن الزمانية بوصفها ال-εκστατικον صريفاً. إنّ الزمانية إنما هي "الخارج - عن - ذاته" (Außer - sich) في ذاته ولذاته. لذلك نحن نسمي الظواهر المخصّصة [بوصفها] المستقبل والكانية والحاضر، أوجد (Ekstasen) الزمانية. إنّها لم تكن من قبل موجودا يخرج للتو من ذاته، وإنما ماهيتها هي التزمّن (Zeitigung) ضمن وحدة الأوجد..". (1926، ص328 - 329).

يشير هذا القول ثلاثة مطالب: أولاً - أصل لفظة εκστατικον ودلالاتها اليونانية الأولى؛ وثانياً - موقعها من إشكالية هيدغر سنة 1926؛ وثالثاً - بأي معنى هي تُحمل على ظاهرة الزمانية.

- بيدوان هيدغر قد عثر على لفظة εκστατικον (45) ضمن المقالة الرابعة من طبيعيات أرسطو (46) (13، 222، اب، 16)؛ على أنه يجدر بنا أن نتّبه إلى أنّ هيدغر قد عنى باللفظ ما لم يعنه أرسطو به، إذ أنّ أرسطو قد قصد به معنى التغيّر الذي هو من شأن الموجودات الكائنة والفاصلة ضمن الزمان، في حين أنّ هيدغر إنما يستثمر هنا دلالة يونانية أخرى هي دلالة "الخروج عن الطور" أو الوجد، وذلك بغاية الاستعانة بها في استجلاء الطبيعة المتمفصلة والدينامية لزمانية الدازين. فما معنى ذلك؟

- إنّ غرض هيدغر هو الكفّ عن النظر إلى المستقبل والكانية والحاضر على أنها أبعاد منفصلة ومتتالية من الآنات، والتصدي لها بوصفها "أوجداء" أو مقامات "الكستاتيقية" (Ekstasen) (47) للزمان، أي بوصفها حركة تزمّن متكوّنة في كل مرة من وجوه زمانية متواشجة بقدر ما هي متمايزة من الداخل، من فرط أنها تصدر عن معين كيانوي واحد هو نمط هوية الدازين (48). بيد أنّه لا ينبغي أبداً أن نأخذ هذه الوجوه الزمانية بوصفها أحوالاً زمانية متعاقبة لذاتية لازمانية، بل إنّ البنية الوجدية للزمانية هو ما يجعل "استمرار - الهو" (ständigkeit - Selbst) (49) (1926، ص323) الذي من شأن الدازين ممكناً (50). وذلك يعني أنّ الطابع الوجدي لزمانية الدازين إنما هو في تواشج مع نمط وجود الدازين نفسه. وهو تواشج سوف يجد له هيدغر في وقت لاحق ضمن درس صيف 1927 (1927، ص377 - 378؛ ت.ف.ص 321 - 320)، تبريراً طريفاً حيث يبيّن أنّ هذا التواشج بين زمانية الدازين ونمط وجوده هو من جنس التواشج بين "Ekstase" و"Existenz" (51): إنّ كلاً من اللفظين مكوّن من البادئة اليونانية "εκ" التي تعني "خارج" و"انطلاقاً من" و"منذ" و"بعد"، وبعبارة تدلّ

(45) Dastur 1990: 71.

(46) يقول أرسطو في الترجمة العربية القديمة لكتاب الطبيعيات: "وكلّ تغيّر فهو بالطبع مزيل؛ وفي زمان يتكوّن ويفسد كلّ ما يتكوّن ويفسد [...] فمن البين إذا أنه هويان يكون سبباً للفاسد أخرى من أن يكون سبباً للكون على ما قلنا أيضاً فيما نقتّم، وذلك أنّ التغيّر بذاته أمر مزيل [...]". (الطبيعيات، 13، 222، ب، 16 - 21). ما يقابل εκστατικον هو مزيل من فعل أزاله عن مكانه أو عن وضعه أي نحاه عنه. ق.ا: Goldschmidt 1982: ص104. في بعض الترجمات الفرنسية يقابل لفظ εκστατικον بعبارة déplacement:

- Aristote, *La physique*. Livre IV, 222b, 16 - 21. Introduction de L. Couloubaritsis et traduction de A. Stevens (Paris: Vrin, 1999)

(47) را: Kockelmans 1970: 147 - 148؛ Keller 1999: 178؛ Richardson 1986: 94؛ Taminiaux 1988: 28.

(48) إنّ "الوجد" - ek - statikon - هو في نفس الوقت "مؤجدة" - en - statikon، كما يوضّح ذلك Martineau 1982: 189.

(49) عن دلالة هذا المصطلح را: Macquarrie 1992: 55.

(50) Dastur 1990: 71.

(51) Dastur 1990: 71؛ Kisiel 1993: 450؛ Greisch 1994: 320.

على معاني الخروج والتباعد والفصل في المكان والزمان؛ ومن الجذر "στασις" الذي يدل على الوضع والموضع والثبات والحال... ولذلك فالعبارتان تشيران في سياقين مختلفين إلى دالتين بينهما قرابة أصلية هي الانزياح عن الحال والخروج عنه أكان مكاناً أم وجوداً أم زماناً. فالوجد انزياح الدازين عن ذاته في الزمان، أما الكيان فانزياح عن ذاته في الوجود. ولذلك فإن الطابع الوجداني للزمانية هو بمثابة شرط إمكان النقوم الكيانوي للدازين بوصفه وجوداً - في - العالم (1927ب، ص378) (52). وذلك يعني أنه علينا أن نستبصر كيف أن الطابع "الاكستاطيقي" للزمان هو علامة بصرية (وليست نفسانية) على افتتاح "الهنا" الكيانوي للدازين أو معنى "عالمية" العالم(53).

- إن علينا الآن أن نوضّح بأيّ وجه يُحمل الطابع الوجداني على الزمانية، وذلك يعني أن نبيّن بأيّ شكل تنتظم ظاهرة الزمانية بالأوجاد الثلاثة، نعني "الاستقبال" و"الكانية" و"اللحظة". إن التحوير الخطير الذي نقل به هيدغر ضروب الزمانية من أبعاد الزمان العامي، أي معاني "قريباً" (Dann) و"وقتنئذ" (Damals) و"الآن" (Jetzt)، إلى أوجاد الزمانية، أي معاني المستقبل والكانية والحاضر، إنما هو كونه قد وضع إصبعه على مظهر جدّ معين في هذه الأوجاد، ألا وهو حركة "الانزياح" في كل مرة: فالمتقبل يكمن في "الإقبال - نحو- ذاته" (sich - in dem Auf - zukommen) من حيث هو "سابق - لذاته"، والكانية في "العودة - إلى" (zu - im Zurück) ضمن "الوجدان"، والحاضر في "الإقامة - لدى" (im Sichaufhalten bei) في "الكلام" عن الموجود بوصفه "استحضاراً" (54). إن حروف "نحو" (zu - Auf) و"عوداً - إلى" (zu - Zurück) و"لدى" (bei) إنما تدلّ على انزياحات قائمة في صلب الزمانية. في كل مرة تنزاح الزمانية "خارج ذاتها" (außer sich) (1927ب، ص376 - 377). لكنّ هذا الخروج عن ذاتها ليس من جنس خروج موجود قائم الوجود عن ذاته، بل هذا الخروج هو تخارج أي تزمّن يصدر من وحدة أصلية لجمع الأوجاد معاً. لذلك فهذا الوجود خارج الذات هو ظاهرة أصلية في الزمانية وليس طارناً(55).

إن قصد هيدغر هو الاستغناء عن أيّ ضرب من "القيومة" التي يمكن أن تتعلق بها زمانية الدازين، ولذلك يفترض أن للدازين هويّة (Selbtheit) من جنس طريف تماماً(56)؛ ووجه الطرافة أن هذه الهويّة هي مستطاع - الوجود الأخصّ الذي للدازين في كل مرة. إنّها هوية مفتوحة انفتاحاً جذرياً على الإمكان الذي لا يتجاوز لـ "لتيسية" الأصلية. ولكن ما علاقة ذلك بالطابع الوجداني للزمانية؟ - إن مقصد هيدغر هو بيان كيف أن الطابع الوجداني للزمانية هو شرط إمكان نمط الهويّة التي من شأن الدازين. إن هويّة الدازين هويّة كيانوية من أجل أن أساسه الانطولوجي هو الزمانية وجديّة. إن الطابع الكيانوي لهويّة الدازين إنما هو صادر من الطابع الوجداني للزمانية. وذلك يعني أن فهم وجود الدازين بوصفه عناية وليس ذاتاً أوجوهاً (1926أ، ص332)، هو ناجم للتو عن أن الزمانية وجديّة وليست ظرفية.

(52) را: Kisiel 1970: 156.

(53) را: Pöggeler 1989: 14.

(54) نفسه: 13.

(55) ورغم أن هيدغر يحرثنا في درس صيف 1927 من أن نأخذ معنى الوجد في دلالاته السائدة، أي الخروج عن الطور من شدة الوله بأمر ما، فإنه لم يتردد في اللجوء إلى عبارة تنطوي على نفس الإحراج هي عبارة "الانجذاب" (die Entrückung). را: هيدغر 1927ب: 377. - هذا النحومن "الانجذاب" هو أقرب خيط بين "لوغوس" و"إيروس" (eros) الذي يسكت عنه هيدغر سكوتاً لافتاً للنظر. فا: Dostal 1985: 78.

(56) يذهب مارتينو إلى أنه ثمة ما يشبه "التراجع" لدى هيدغر "عن ظاهرة الهويّة" بفعل "اعتناق، قد يكون على عجلة من أمره، لإشكالية الزمان" (1982 Martineau: 188 - 189)، وحيث أنه عند "التلقت" نحو تحليل الزمانية، لا يبدو أن هيدغر "يحفظ بمسألة الهويّة في الأفق" ولا يبحث في إمكانية "توحيد" الزمان لكيانوية "الهو" (نفسه). وما يذهب إليه مارتينو لافت للنظر من أجل أنه يشير إلى أطروحة معاكسة لما سيسجّله ريكور (Ricoeur 1985: 114) تحت عنوان "خطة التأجيل" (stratégie de delai)، تأجيل هيدغر للقول في الزمان إلى الفقرة 65 من الكتاب، في نحو من الإجابة الصامتة على تخريج مارتينو. رب إجابة يبدو أنها أقرب إلى نص هيدغر.

- بقي أن ننبيه إلى موقف فينومينولوجي لافت للنظر في الفقرة 65 من الوجود والزمان هو توكيد هيدغر الصريح على "أولية" (ein Vorrang) (57) بارزة للمستقبل في تدبير أوجاد الزمانية. فما هو مغزى هذه الأولية؟ - إننا نستبصر هنا دلالات ثلاث: أولاً التدليل على أن الزمانية لا تتكون من تراكم الأوجاد وتعاقبها بل من كونها تتزمن ضمن وحدة أصلية بين هذه الأوجاد؛ وثانياً إقحام اختلاف أصلي بين الأوجاد داخل ظاهرة الزمانية؛ وثالثاً أن المستقبل يقتدر في بنيته بنمط وجود الدازين من حيث هو عناية تجد في مقام الوجود - نحو- الموت هالته العليا. إن المستقبل هو النمط البدائي من زمانية الدازين، وذلك لأنه هو المقام الأصلي الذي يبني على منواله معنى وجوده بوصفه عناية (1926)، (ص 329 - 330).

إن الدور المنوط بعهدة المستقبل في هذا البناء الوجودي للزمانية هو توفير حركة التزمن التي من دونها تسقط الزمانية في طور الزمان غير الأصيل حيث يفقد المستقبل أوليته؛ إن المستقبل هو الذي "يوقظ" (weckt) الحاضر ضمن كانيته الخاصة (1926، ص 329). ووجه الإيقاظ هنا هو تنبيه الدازين على سبيل الوجود نحو النهاية الذي يخصه. إن المستقبل يوجد دوماً على حدود النهاية، وليس ذلك لأن الدازين ذاهب إلى نهاية بعيدة هو بالغ لها لا محالة، بل من أجل أن الدازين يجزّ نهائته في نفسه في كل مرة. إنه في هذا السياق الأخص ينبغي أن نفهم معنى "تناهي" (Endlichkeit) الدازين: إن الدازين من حيث ما يستمد نمط وجوده من الوجود نحو النهاية، هو "يكون على نحو متناه" (existiert endlich)؛ لكن ذلك يعني للتو أن المستقبل نفسه الذي منه تتزمن الزمانية على نحو بدني، إنما "يتجلى.. بوصفه متناهماً" (..als endliche enthüllt sich) (1926، ص 329 - 330).

1-7- الإقرار بتناهي (die Endlichkeit) الزمانية الأصلية وبيان الطابع المشتق لمفهوم لا تنتهي الزمان.

يشير هيدغر في آخر الفقرة 65 من الوجود والزمان مشكلاً تقليدياً عويصاً، ألا وهو مشكل "لا تنتهي" الزمان: إن الزمان لا ينتهي بنهاية أي موجود، فإن موت الدازين لا يعني انتهاء الزمان ولا بطلان المستقبل. بعد نهاية الدازين سوف يستمر الزمان بلا نهاية. من أجل رفع هذا الاعتراض يعمد هيدغر إلى تأويل طريف لـ "تناهي" الدازين يستمد من الطابع "الليسي" لوجوده شرط إمكانه الانطولوجي (58).

إن فهم تناهي الدازين ومن ثمة تناهي المستقبل بوصفه "انقطاعاً" (Aufhören) هو فهم لا يأخذ في الحسبان طبيعة التحليل الكيانوي للزمانية، بل يفكر في المسألة في لغة فلسفة الطبيعة التقليدية (1926، ص 330). ونقصد بذلك أن الزمانية ليست زماناً بالمعنى الطبيعي، حيث ثمة فاصل بين وقائع الماضي والحاضر والمستقبل بوصفها آتات منها ما فات ومنها ما هو حال ومنها ما لم يأت بعد. فبهذا المعنى الطبيعي حيث يؤخذ الزمان بوصفه جملة من الآتات المتعاقبة بلا حدّ يمكن للزمان أن يكون كما لا متناهياً. لكن مقصد هيدغر هو أن الزمانية بنية أصلية في نمط وجود الدازين بما هو عناية. ولذلك فالمستقبل ليس أنما لم يأت بعد، بل هو ضرب من التزمن انطلاقاً من الوجود نحو النهاية الذي يستمد منه الدازين مشروع وجوده في العالم.

إن طرفة تأويل هيدغر هوكونه قد ذهب في تدبير مسألة تناهي الزمانية إلى حدّ تأسيسها في ظاهرة انطولوجية على قدر عال من الخطورة هي مسألة "الليسية" (die Nichtigkeit). نحن رأينا كيف حدّد هيدغر دلالة الليسية ضمن الفقرة 58 من الوجود والزمان، حيث تعلق الأمر باستجلاء معنى

(57) وهي "أولية" لا تعني أبداً أنه لا دور لوجد "الكانية" مثلاً، فإن "وجد الكانية"، بما هو الشرط الكيانوي لمعنى "الماضي"، هو المقام الخاص بظاهرة "الخوف" وخاصة ظاهرة "التلق" الذي هو نوع من "الماضي الأصيل"، را:

Taminiaux: 1988: 29 - 30.

(58) عن أطروحة "تناهي الزمان" في الوجود والزمان، را: Bouton: 1999: 48 - 51.

الوجود - المدين بوصفه نمطاً خاصاً من الـليسيّة (1926أ، ص283). إنّ القصد هو أنّ التناهي لا يدل على المعنى الطبيعي للنهائية بل أنّ هذه النهاية بالمعنى العامي ليست ممكنة إلا على أساس نمط أصلي من التناهي. هذا التناهي الأصلي هو ضرب من الـليسيّة الأصلية في وجود الدازين. إنّ الدازين متناه من حيث الزمان لأنه يحمل في وجوده ليس انطولوجية يترجمها كما يستطيع في الصيغ الكيانوية لوجوده. ومعنى الـليسيّة هنا هو أنّ المستقبل انما هو ما "يغلق" مستطاع - الوجود الخاص في كل مرة. إنّ اشتراع الوجود بالنظر إلى الوجود نحو النهاية هو تصريف لـليسيّة أصليّة هي التناهي. إنّ الدازين يوجد في كل مرة ضمن احتمال حادّ لوجوده بوصفه وجوداً نحو الموت. إنّ إمكانية الموت أصلية فيه. لذلك فالمستقبل يعمل بعدّ فيه كطريقة داخلية للتزمن، أي للوجود خارج ذاته. التزمن هو الإقبال نحو الذات انطلاقاً من لـليسيّة أصليّة هي إمكانية الموت في كل مرة. بهذا المعنى يكون الدازين متناهيًا في كل مرة، ويوجد المستقبل بوصفه مستقبلاً متناهيًا في كل مرة.

ولكن إذا كان الزمان الأصلي متناهيًا فمن أين أتى مفهوم الزمان اللامتناهي؟- يفترض هيدغر أنّ إغفال الطابع المتناهي للزمانية والتحديد من جهة لانتهاي الزمان هو موقف "يصدر عن الزحف المستمرّ للفهم العامي للزمان" (1926أ، ص330). بيد أنّ ذلك يعني أنّ طرح السؤال عن مصدر الزمان اللامتناهي هو طرح سيئ. إنّ المشكل ليس كيف يمكن للزمان اللامتناهي أن يتحول إلى زمانية أصلية، بل، على العكس، كيف يتولد الزمان غير الأصلي عن الزمان الأصلي؟ كيف يتزمن الزمان اللامتناهي من الزمان المتناهي؟. والقصد هو أنّ الزمان اللا - متناهي هو مفهوم "مشتق" (abgeleitete) (59) عن الزمان المتناهي: إنّ التناهي هو الوضع الأصلي للزمانية (1926أ، ص330 - 331).

§2- زمانية الدازين وزمان العالم أو انطولوجية المستقبل: 1-2- كيف نطرح مسألة «تاريخية» الدازين؟

إنه من أجل أنّ عرضنا ليس شرح كتاب الوجود والزمان برمته بل انتخاب وتوضيح بعض المسائل التي اعتبرها هيدغر مواضع التماس مع إشكالية الزمان لدى هيغل (1926أ، ص405)، فإننا لن نوقف عند الفصل الرابع من القسم الثاني من الكتاب والذي يتعلق بالنهوض بـ"تأويل زمانى للدازين اليومي" (1926أ، ص334) أي بمعاودة زمانية لجملة البنى الكيانوية المكوّنة لنمط انفتاح الدازين على الوجود في العالم، ألا وهي الفهم والوجدان والانحطاط والكلام. وإذا كان المقصد البعيد لتحليل زمانية اليومية هو توفير "المحة (Einblick) أصلية إلى بنية تزمن الزمانية" (1926أ، ص332)، فإنّ بنية تزمن الزمانية انما "تتكشف بوصفها تاريخية الدازين" (نفسه). لذلك نحن سوف نمرّ رأساً إلى الفحص عن بنية تزمن الزمانية بوصفها تاريخية، كما يعرضها الفصل الخامس من هذا القسم الثاني من الكتاب، وذلك حتى نتعرف هنا عن طبيعة التأويل الكيانوي لتاريخية الدازين، من جهة ما هو زاوية النظر التي اعتمدها هيدغر لنقض التصوّر الهيجلي لسقوط الروح في الزمان بوصفه تاريخياً.

إنّ علينا أن نسأل: ما هي الملامح الأساسية للتأويل الكيانوي لتاريخية الدازين؟ وبأي معنى تؤمن التاريخية علاقة كيانوية أصيلة بين زمانية الدازين وزمان العالم؟ وبعبارة جامعة: كيف نطرح مشكل التاريخ طرْحاً كيانويًا؟

يفتح هيدغر الفقرة 72 من الوجود والزمان بالإشارة إلى أمرين خطيرين: أولاً أنّ التحليل الكيانوي ليس له من غرض سوى تهيئة إمكانية للإجابة عن السؤال المتعلق بمعنى الوجود؛ وثانياً أنّ هذا التحليل قد ظلّ إلى حدّ هذا الموضع مهتدياً بجهة واحدة من جهات الدازين هي جهة الوجود نحو النهاية، أي جهة إمكانية الموت، والحال أنّ ثمة جهة أخرى لم يفكر بها هي جهة "البدائية" وجهة

"الولادة" (1926، ص 372 - 373). إن وجه الخطر في هذه الإشارة هي كونها تثير في الحالتين مسألة واحدة هي مسألة "التاريخ". إن التحليل الكيانوي للدازين ليس مطلوباً إلا من أجل أن "فهم الوجود" جزء من هيئة الدازين؛ وإثمه من أجل ذلك افترض هيدغر أن التحليل الكيانوي هو المهمة الأولية التي من شأنها أن تمهد الطريق أمام إنجاز المهمة الثانية لكتاب الوجود والزمان، أي مهمة "نقض تاريخ الانطولوجيا" (1926، ص 15 و 19).

ببداية ما كان لهيدغر أن يعتبر أن إمكان الإجابة عن السؤال عن معنى الوجود متوقف قبلاً على إيضاح نمط وجود الدازين لولم يكن يفترض أن هذا النمط من الوجود إنما ينطوي على خاصية انطولوجية تؤهله للنهوض بتلك الإجابة. وذلك يعني أنه ثمة ترابط أصيل بين مشكل تاريخ الانطولوجيا وتاريخية الدازين أوبين التصور الانطولوجي لتاريخ معنى الوجود والتحليل الكيانوي لتاريخية الدازين.

هذا النوع من الافتراض هو الذي قاد هيدغر إلى ضرورة الإقرار بحدود التحليل الكيانوي للزمانية حتى وإن كان يقرّ في نفس الوقت بأنه لا "يرى أية إمكانية لانطلاق أكثر جذرية للتحليلية الكيانوية" (1926، ص 372). يعترف هيدغر بأنّ ثمة "ارتياباً ثقيلًا" يخيم على التحليل الكيانوي يصوغه كما يلي: "هل فعلاً أنّ جملة الدازين قد أحيط بها ضمن المعطى الأولي للتحليل الكيانوي وذلك بالنظر إلى جملة - الوجود الأصيل الذي من شأنه؟" (1926، ص 372). إن معنى الارتياب هنا هو الإقرار بأنّ جهة ما من وجود الدازين لم تتمّ الإحاطة بها: فالتحليل الكيانوي لم يوضح الدازين إلا من جهة كونه وجوداً نحو الموت، والحال أنه يغفل غفولاً تاماً عن وجوده من جهة الولادة، أي عمّا يسميه هيدغر "الوجود نحو البداية" كعبارة مقابلة للوجود نحو النهاية. فإنه قد قدّم الدازين بوصفه موجوداً لا يوجد إلا "إلى الأمام" (nach vorne)، وكنائه لا "كانية" له (1926، ص 373). إن علينا إذن أن نستدرك هذا الطابع "الأحادي" (einseitig) للتحليل الكيانوي.

يقول هيدغر: "ليس الوجود نحو البداية هو ما بقي مغفولاً عنه فحسب، بل قبل كلّ شيء امتداد (die Erstreckung) الدازين ما بين الولادة والموت" (1926، ص 373).

إنّ القصد ليس إنتاج قول كيانوي في الولادة، بل ترتيب سياق كيانوي للبحث في تاريخية الدازين؛ ولذلك فإنّ رأس الإشكال هو كيف نمسك بطرفي وجود الدازين، بهذا الـ"ما بين" الولادة والموت بوصفه هو ما غفل عنه تحليل كيانوي لم يحدّق إلى حدّ الآن إلا من جهة الوجود نحو الموت. إنّ الغرض ليس إعادة التحليل قبلة الوجود نحو الولادة بل إمساك جملة وجود الدازين بطرفي الموت والولادة معاً.

ومن أجل استجلاء طبيعة هذا الذي "ما بين" الولادة والموت استعاد هيدغر مصطلحاً كان دلّناي (60) قد استعمله وإنّ ضمن تصوّر عامي للزمان، ألا وهو مصطلح "تماسك الحياة" (der Zusammenhang des Lebens) الذي ينطوي على معنى تعاقب المعيش في الزمان (61). إنّ خطة هيدغر هي النهوض بتأويل كيانوي لمعنى "تماسك الحياة" يخرجها من نطاق إشكالية المعيش حيث يحدّق بها دلّناي، وذلك بتجذير المشكل الانطولوجي الذي تقترضه دون أن تبصر به. لذلك يبيّن أنّ تماسك الحياة "لا تتمثل في تعاقب المعيشات" "في الزمان" (1926، ص 373) وذلك أنّ الدلالة الانطولوجية لذلك هي أنه لا يوجد من المعيش إلا "المعيش القائم الوجود" "ضمن الآن في كل مرة" (نفسه). إنّ فهم الحياة بوصفها نحواً من المعيش القائم الوجود "في الزمان" إنما يمنعنا بذلك ليس فقط

(60) استقى هيدغر هذه اللفظة من كتاب دلّناي بناء العالم التاريخي في علوم الروح، انظر:

W. Delthey, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*. Oeuvres 3 (Paris: Ed. du Cerf, 1988) p. 26

من إيضاح أصيل لطبيعة امتداد الدازين ما بين الولادة والموت، بل من استبصار ذلك بوصفه مشكلاً أصلاً (1926، ص 374).

إنّ الدازين أبعد ما يكون عن "مجموع" معيشات لا يوجد منها إلا "المعيش الحالي" أو "الآني" (das aktuelle Erlebnis)؛ إنه لا يملاً "مدة" (Strecke) الحياة بل إنه "يمتدّ" حتى يشكل وجوده بوصفه "امتداداً" (نفسه). إنّ المعنى الكيانوي للولادة هو أنها ليست حدثاً مضى فلم يعد قائماً؛ كذلك الموت، هو أمر لا يمكن أن يُفهم بوصفه ما ليس بعد قائماً. "إنّ الدازين العياني إنما يحتمل كيانه (existiert) بوصفه مولوداً (gebürtig)، وإته من جهة ما هو مولود هو يموت بعداً أيضاً في معنى الوجود نحو الموت" (نفسه). هنا يتبين الدور الخطير لمفهوم العناية: إته المقام الذي عنده يتمّ التوالف بين طرفي الوجود ووسطه؛ إنه ما يجعل "الترباط" بين الولادة والموت ممكناً، أي بين المقدوفية في العالم والوجود نحو الموت المهروب منه، وليس الدازين سوى هذا الـ"بين" (نفسه).

من أجل أنّ "تماسك الحياة" الذي من شأن الدازين لا يمكن أن يُفهم من طريق تأوّل انطولوجي للمعيش بوصفه قائم الوجود، ومن أجل أنّ نمط وجود الدازين هو العناية، ومن أجل أنّ المعنى الانطولوجي للعناية هو الزمانية، فقد بات من الواجب البحث في تخريج لمسألة امتداد الدازين ما بين الولادة والموت على نحو يفى بطبيعته. إته في هذا السياق الدقيق أتى هيدغر إلى طرح مسألة التاريخية. فكيف ذلك؟

إنّ هيدغر يطرح هنا (1926، ص 374 - 375) مشكلاً حاسماً، هو طبيعة الهوية التي من شأن الدازين. ونحن رأينا من قبل أنّ هذه الهوية إنما تستمدّ من العناية قوامها. إنّ مكنم الصعوبة هو هذا: كيف نتأوّل استمرار الـهؤ (die Ständigkeit des Selbst) الذي عيّن بوصفه هو "المن" (das Wer) الخاص بالدازين (1926، ص 317 و 322)، وذلك من غير أن نلجأ إلى فهم استمرارية - الـهؤ (Selbstständigkeit) في معنى القيمومة (Vorhandenheit) في الزمان؟ - يفترض هيدغر أنّ استمرارية - الـهؤ التي من شأن الدازين ليست من جنس الجوهرية التقليدية، وذلك أنها تتأسس ضمن "تزمّن مخصوص للزمانية" (1926، ص 375). هذا التزمّن المخصوص للزمانية هو ما يشير إليه هيدغر بمصطلح "الأروخ" (das Geschehen).

إنّ هيدغر قد حقق بهذا التأويل مكسبين: أولاً أنّ "الموضع" (der Ort) الذي ينبغي أن يُطرح فيه مشكل التاريخ (die Geschichte) لم يعد مبحثاً عنه في نطاق علم التأويخ (die Historie)، بل في نمط تزمّن زمانية الموجود الذي من جنس الدازين؛ وثانياً أنّ إيضاح التاريخية إنما يجب أن يأخذ أساسه من "الزمانية الأصيلة" التي من شأن الدازين (1926، ص 375). ما هي النتيجة المنهجية الأهم لهذا التأويل؟ - ينتج عن ذلك أنّ إيضاح التاريخية مهمة لا يمكن أن تتحقق إلا بواسطة عملية "بناء فينومينولوجي" (phänomenologischen Konstruktion) يفلح في تحرير المعنى الأصيل للتاريخية من هيمنة التفسير العامي والمفهوم العامي للتاريخ، ومن ثمة يتمكّن من تمييز "ما هو تاريخي على نحو أصلي" (1926، ص 375 - 376).

2-2- الفهم العامي لأروخ الدازين بوصفه يجد في «الماضي» مقامه الخاص:

يفترض هيدغر أنه لا يمكننا أن نلجأ إلى الرهان الأخصّ للتأويل الكيانوي للتاريخية إلا إذا قمنا قبلاً بإيضاح للفهم العامي للتاريخ من حيث يُستعمل في تفسير الدازين. وقد أحصى هيدغر في هذا الفهم الدلالات الأربع التالية: أولاً التاريخ هو "الماضي" (Vergangenes)؛ وثانياً هو "الصدور عنه" (die Herkunft aus ihr)، وثالثاً هو "جملة الموجود الذي هو" في الزمان "يتحوّل" من حيث ما يتعلق لا بالطبيعة وإنما بالإنسان، ورابعاً هو "التقليدي بما هو كذلك" (das Überlieferte als solches) (1926، ص 378 - 379). وعلى الحقيقة فهذه الدلالات تُصرّف حسب هيدغر في جهة واحدة هي تأويل الإنسان بوصفه "ذاتاً" للأحداث؛ "بيد أنّ هذه الطريقة في فهم التاريخ بوصفه أروخ الدازين في

الزمن "الماضي" وانتقاله إليه بواسطة التقليد إنما هي لا تمكن من استبصار "بنية أروخ" أحداث التاريخ ولا كيف هي تنتمي إلى طبيعة الدازين (1926أ، ص379).

ننبه بدءاً إلى أن هيدغر يستعمل هنا عبارة لافتة لنا، هي عبارة "يقع" في التاريخ""، وهي لافتة لأنها موزونة على غرار عبارة هيغلية سوف يفحص عنها هيدغر في مفتتح الفقرة 82 من الوجود والزمان، هي عبارة "يسقط في الزمان" (1926أ، ص428). وذلك يعني من جهة مطلوبنا أن هيدغر إنما يصرف هنا وإن ضمناً نحواً ما من المناظرة المستتقة مع أطروحة هيغل التي نفترض أنها هي الصيغة النموذجية للفهم العامي للتاريخ الذي يناقشه هيدغر في هذه الفقرة 73. فما هو بيت القصيد في هذا الفهم العامي وما هي حدوده في إيضاح نمط أروخ الدازين؟

- إن بيت القصيد في الفهم العامي للتاريخ إنما يجد صيغته الخاصة في "الأولية اللافتة للنظر التي للـ'ماضي' ضمن مفهوم التاريخ" (1926أ، ص379). لإيضاح هذه الأولية يضرب هيدغر مثلاً هو نمط وجود "الأثار" في المتحف: فالآثار من جهة هي نتاج "الزمن الماضي"، لكنها من جهة "قائمة في" الحاضر"" (1926أ، ص380). إنها تجمع بين دلالة زمانية هي الماضي ودلالة انطولوجية هي القيمومة في الحاضر. إن ذلك يثير صعوبتين: أولاً ما الذي يجعل من موضوع تاريخي (historischer Gegenstand) موجوداً تاريخياً (geschichtlich)؟ وثانياً هل أن الأثار القائمة في المتحف تعني من حيث وجودها عين ما - كانت؟

من البين أن آثار المتحف قد انسحبت من حيّز الاستعمال؟ ولكن أليس ذلك هو حال أدوات عديدة حالية؟ - إن الاستعمال أو عدم الاستعمال لأداة ما لا يؤلف معنى وجودها، نعني طابعها التاريخي. ما الذي يحول موجوداً تاريخياً إلى موضوع تاريخي؟ "ما الذي" حصل؟" (vergangen)" (1926أ، ص380). هنا يخرج هيدغر المسألة تخريجاً يذكر قارئ فينومينولوجيا الروح (62) بمقطع ينهل من عين المعين: إن ما حول بعض الأدوات إلى آثار هو أنها فقدت "العالم الذي كانت ضمنه منتمية إلى سياق أداتي وملاقية بوصفها [موجودات] - تحت - اليد ومستعملة من قبل دازين كائن - في - العالم ومشغل. [هذا] العالم لم يعد موجوداً" (1926أ، ص380). والقصد هو أن الأثار هي موجودات خسرت السند الانطولوجي الذي كان يوقره العالم اليومي الذي ظهرت فيه. إنها صارت تنتصب أمام أعيننا معزولة عن مدلوليتها الخاصة وذلك أنها تلاقينا خالية من السياق الأداتي الذي تستمد منه تلك المدلولية. إنه لم يبق من وجود تلك الموجودات التي صارت آثاراً سوى معنى الوجود - داخل - العالم (das Innerweltliche)، ولكن في صيغة انطولوجية معينة هي القيمومة (Vorhandenheit). فمن حيث هي أدوات هي قائمة الآن (jetzt)، لكنها من حيث التاريخية هي تنتمي إلى الماضي (1926أ، ص380).

إلى أي مدى يمكننا أن نستثمر هذا التأويل في بيان تاريخية الدازين؟- من البين أن الدازين لا يوجد على نمط القيمومة أو الوجود - تحت - اليد، ولذلك هو أبعد ما يكون عن نمط وجود الأثار. فليس هناك دازين يوجد في الماضي. إن الدازين لا يوجد قائماً بل هو يكون كيانه (existiert)، ولذلك فالدازين الذي لم يعد موجوداً هو لا يمضي بل هو "قد - كان - هنا" (gewesen - ist... da) (1926أ، ص380). من أجل ذلك ينبغي أن نستبصر الفرق الأساسي بين علاقة الدازين بماضيه وعلاقة الأثار بماضيه، نعني بين تاريخية الأثار وتاريخية الدازين. إن ماضي الأثار هو أن لم يعد موجوداً، أما ماضي الدازين فهو كائنية (Gewesenheit) تنتظم وفقاً لتزمن مخصوص هو الوحدة بين أوجاد الزمانية، نعني بين الكائنية والاستحضار والمستقبل.

ولكن السؤال يبقى مطروحاً: كيف نتأول هذه الأولية المفترضة للماضي في فهم التاريخ (1926أ، ص381)؟

إنّ مقصد هيدغر هو وضع الفهم العامي للتاريخ موضع سؤال، وذلك بالتبنيه إلى أنه فهم مؤسس على افتراض أوليّة مزعومة للماضي في دلالاته الزمانية. ولذلك فالتفريق السالف بين "ماضي" (Vergangenheit) الأثار و"كانيّة" (Gewesenheit) الدازين انما كان الغرض منه هو فتح المجال أمام استبصار طبيعة الفرق بين تاريخية الدازين وتاريخية الأثار أي تاريخية الموجود تحت اليد من حيث لا يملك من الوجود إلا القيمة. من أجل الإيفاء بهذا المطلب عمد هيدغر إلى التمييز بين صنفين من التاريخي: أولاً "التاريخي على نحو أولي" (primär geschichtlich) وثانياً "التاريخي على نحو ثانوي" (sekundär geschichtlich) (1926، ص 381). فالتاريخي على نحو أولي هو الدازين؛ أما التاريخي على نحو ثانوي فهو الموجود الملاقي داخل العالم، وليس فقط الموجود - تحت - اليد أي الأدوات، وانما "عالم - الطبيعة - المحيط بوصفه "أرضية تاريخية"" (نفسه).

إنه في هذا السياق بالتحديد أتى هيدغر إلى مصطلح له صلة لاقتة للنظر (63) مع المصطلح الهيجلي، الا وهو مفهوم "التاريخي - العالم" (das Weltgeschichtliche).

قال: "نحن نسمي الموجود الذي ليس من جنس الدازين، الذي هو تاريخي على أساس انتمائه - إلى - العالم، التاريخي - العالم. فيبتين بذلك أن المفهوم العامي لـ "تاريخ العالم" انما هو يصدر من الانتهاء بهذا التاريخي الثانوي." (1926، ص 381).

إن هيدغر يميز بذلك (64) بين ثلاثة أصناف من التاريخي: أولاً التاريخي على نحو أولي، وهو يتعلق بالدازين؛ وثانياً التاريخي على نحو ثانوي، وهو يخص الموجود - تحت - اليد الذي هو ليس تاريخياً إلا بكونه ينتمي إلى سياق أداتي هو الذي يؤلف عالميته، ولأجل ذلك سمي "التاريخي - العالم"؛ وثالثاً تاريخ العالم، وهو يهتم فكرة تاريخ العالم كما أخذ بها المحدثون منذ كانط وهيجل (65)، أي فكرة تاريخ كلي من حيث هو إذا توّمل مفهوم "مشتق" (66) من تاريخية الدازين.

ما هي النتيجة العامة لتأويل نمط تاريخية الموجود - تحت - اليد ممثلاً في وجود الأثار؟ - إن ذلك التأويل انما "يضع موضع الشك" [..] ما إذا كان التخصيص الزماني للتاريخي بعامّة انما يحق له أن يكون موجّهاً على نحو أولي جهة الوجود - في - الزمان الذي من شأن [موجود] - قائم ما." (1926، ص 381). إنّ القصد هو أن الفهم العامي للتاريخ انما ينتظم وفقاً لمفهوم للزمان غير وجيه لأنه زمان لا ينطبق إلا على الوجود القائم. هذا الفهم العامي للتاريخ بوصفه جملة متعاقبة من المعيش، المتأسس على فهم عامي للزمان بوصفه تتالياً من الأناث المتجانسة، المستند هو بدوره إلى تأويل للوجود بوصفه قيمومة، هو الذي أدى إلى تنصيب أوليّة الماضي في المفهوم السائد للتاريخ.

إنّ الموجود لا يصبح تاريخياً بقدر ما يكون ماضياً، والتاريخي ليس تاريخياً بقدر ابتعاده عن "الآن" (Jetzt) وعن "اليوم" (Heute)، وذلك أن التاريخي لا ينتظم بالزمان العامي؛ إنه "لا" في الزمان "ولا لازماني (zeitlos)، بل انما لأنه يكون (existiert) زمانياً على نحو أصلي، هو لا يمكن أن يوجد، طبقاً لماهيته الانطولوجية، كما يوجد [موجود] - قائم "في الزمان"، [موجود] - ماض أم قائم." (1926، ص 382).

إنّ القصد الأسنى لهيدغر من هذا الإيضاح ليس إثبات أن التاريخ خاصية للإنسان، أي إثبات أن الإنسان هو "الذات" (Subjekt) الأوليّة للتاريخ" (1926، ص 382) فهذا أمر معروف لدى المحدثين منذ هيجل، بل التنبية إلى أمرين: أولاً أن طريقة المحدثين في بيان أن الإنسان هو "ذات"

63) Greisch 1994:364 Ricoeur 1985:135.

64) Greisch 1994:364.

65) Ricoeur 1985:135.

66) Greisch 1994:364.

التاريخ هي مؤسسة على "واقعة أنطوية" (ontische Faktum) وليس على إيضاح انطولوجي وجيه؛ وثانياً أنّ الأطروحة القائلة بأنّ "الدازين تاريخي" هي ما تزال في حاجة إلى إيضاح انطولوجي أصيل.

لذلك فالمشكل الأساسي الذي ينبغي أن نبصر به هو هذا: "بأيّ وجه وعلى أساس آية شروط انطولوجية تنتمي التاريخية إلى ذاتية (Subjektivität) الذات "التاريخية" بوصفها هيئة ماهية؟" (1926، ص382).

ما هو مغزى هذا السؤال بالنظر إلى مطلوبنا؟ - إنّ خطورة هذا السؤال هو أنّه يفترض أنّ المحدثين قد ظلوا يقرّرون العلاقة بين الذات والتاريخ، ولكن من غير الفلاح في رسم بيان جذريّ لكيفية دخول التاريخية في تكوين ماهية هذه الذات. هذا يعني أنّ طرح مشكل التاريخ لم يتقدّم خطوة حاسمة منذ هيغل، ممّا يعني أنّ وضع المسألة مع دلتاي أوزيميل (Simmil) أوريكارت (Rickert) (1926)، ص375، أي مع معاصري هيدغر، ما يزال هو نفسه منذ هيغل. من أجل ذلك علينا أن نسجّل استعمال هيدغر لمصطلحات غريبة عن معجمه الكيانويّ، من قبيل "الذات" و"الذاتية"، في الحديث عن التاريخ، وذلك بوصفه تجوّزاً خاصاً في الاصطلاح يكشف عن افتراض معين من جهة الاستشكال. إنّ هيدغر يقرّ من خلال هذا التجوّز في المصطلح بأمرين خطيرين: أولاً أنّ مشكل التاريخ لم يجد بعد معالجة أصيلة للصعوبة الأساسية التي يثيرها في أفق الفلسفة الحديثة بعامّة؛ ولكن ثانياً أنّ نكتة الإشكال في مشكل التاريخ ما تزال منذ هيغل هي نفسها، ألا وهي الظفر بتبيين جذريّ لكيفية دخول التاريخية في ماهية، أي في مصطلح المحدثين، ذاتية الذات التاريخية.

إنّ النهوض بهذه المهمة هو غرض الفقرة 74، التي تعدّ بحق مناظرة صامتة ومستبقة مع التصوّر الهيجليّ للتاريخية.

3-2- التأوويل الكيانويّ للتاريخية أو «الذاتية» (Subjektivität) و«المعاودة» (Wiederholung):

يبدو أنّ هيدغر قد قبل عن المحدثين مبدأ أنّ الإنسان هو ذات التاريخ. ولكن كما تبين بواسطة التحليل الكيانوي أنّ ذاتية الذات الحديثة ليست أصيلة، من جهة ما تستمدّ من الأنا - الجوهر أساسها الانطولوجي، كذلك فإنّ وجه الصعوبة التي يثيرها هيدغر هنا هو أنّ التصوّر الحديث لتاريخية الذات ليس أصيلاً وذلك أنّه تأسس على قرار أنطويّ مستمدّ من فهم عامّي للزمان التاريخي ومن فهم انطولوجي للوجود في التاريخ بوصفه قيمومة. وهكذا فإنّ مهمة التأوويل الذي يقترحه تتمثل في أمرين: أولاً التخلّي عن انطولوجية القيمومة في فهم الوجود في التاريخ، وذلك من خلال امتشاق السؤال "من؟" بوصفه السبيل الانطولوجية المخصوصة للبحث في نمط الوجود الذي من جنس الدازين، وهو معنى أنّ هذا التأوويل هو كيانويّ؛ وثانياً التلقّت عن استعمال الفهم العامّي للزمان في تأوّل التاريخية، وذلك بالاعتماد على الفهم الوجداني للزمانية. إنّ مقصد التأوويل الهيدغريّ للتاريخية هو إبان بلورة فهم لنمط وجود الدازين في التاريخ يكون كيانويّاً (existenzial)، وذلك من أجل أنّه متأسس على فهم وجدني (ekstatisch) لنمط الزمان الذي من شأن التاريخية. بذلك يتوضّح أنّ تأوويل التاريخية ليس سوى "بلورة أكثر عينية للزمانية" (1926، ص382).

بإحالة مشكل التاريخية على السياق الإشكالي للزمانية صار ممكناً الانخراط في استيضاح ظاهرة التاريخية انطلاقاً من المفهوم الذي أتى منه هيدغر إلى استبصار مسألة الزمانية، ونعني مفهوم "العزم المستبق". وهكذا بات المطلوب قابلاً للصياغة هكذا: بأيّ وجه ينطوي العزم المستبق على "أروخ أصيل للدازين" (1926، ص382)؟

في تخريج المعنى الدقيق للتاريخية اعتمد هيدغر على المصطلحات الأساسية التالية: التراث والقدر والمصير والمعاودة. ونحن نفحص عنها تالياً.

أ- التراث (die Überlieferung)

قبل الخوض في مبحث التاريخية برأسه قام هيدغر بنوع من التذكير المركز لجملة المقام الذي بلغته مسألة الزمانية، وذلك للتوكيد بخاصة على طبيعة وجود الدازين بوصفه عزماً مستقبلاً. ومعنى أنه عزم مستقبلي هو أنه يوجد بشكل عياني ومدعو سلفاً إلى احتمال وجوده بوصفه مقنوقاً به في العالم وليس له من سبيل إلى ذلك سوى أن يذهب في الإمكان الأقصى لوجوده بوصفه وجوداً - نحو- الموت، وذلك من خلال اشتراح مستطاع - الوجود الذي بحوزته في كل مرة (1926أ، ص 382 - 383).

ولكن من أين يستمدّ الدازين الإمكانات العيانية لوجوده في كل مرة؟ هل يستمدّها من "مقنوقية الهُو (Selbst) في عالمه" (1926أ، ص 383)؟ - ينهنا هيدغر هنا إلى ضرورة "تأمين (versichern) المفهوم التام" (نفسه) للعناية حتى يمكن البت في هذه الصعوبة. وأهم ما يؤمن معنى العناية المقصود هنا هو إعادة الدازين إلى حيث هوفي كل مرة، نعني إلى رتبة "الهُم" (das Man)، فإنّ "الهُو (das Selbst) إنما هو أولاً وعلى الأغلب مفقود ضمن الهُم" (نفسه). لكن مفهوم الهُم سوف يؤدي هنا دوراً إشكالياً عالياً الخطورة: إنّ الهُم هو المقام العمومي المتوسط لتفسير الدازين الراهن في كل مرة، وذلك يعني أنّ الدازين اليومي أي بوجه ما الفهم الكياني (existenziell)، هو يصدر دوماً من مقام الهُم، وبالتحديد من "التفسيرية الموروثة" (Ausgelegtheit überkommenen) التي هي ما يختار بالنظر إليه أو ضدّه أو معه (نفسه).

إنّ ما علينا أن نبصر به هنا هو جهد هيدغر لاستنباط تاريخية الدازين من بنيته الكيانوية. وهو قد بدأ هنا بتدبّر التاريخية من جهة الكانوية التي يستمدّ منها المعنى العامي للماضي إكناوية. إنّ الكانوية نحو من "الإرث" (das Erbe)، لكنه ليس بارث معطى كموجود قائم، بل هو لا يوجد إلا بقدر ما نخوض معه عملية "استيراث" (ein Sichüberliefern) تحوله إلى مقام كيانوي للدازين (1926أ: 383).

"إنّ العزم، الذي ضمنه يعود الدازين على نفسه.. (نفسه)، هذا الإقرار يعني أنّ هيدغر يفئش في مفهوم العزم عما كانت الفلسفة الحديثة تبحث عنه في مفهوم "التفكير"، نعني نحواً من عودة الهُو على ذاته بقصد الانطلاق منها إلى تدبير ماهيته. ذلك يعني أنّ كانوية الدازين، أي ماضيه الكيانوي، هو خاصية عاملة في نمط وجوده بوصفه عناية، وليس حدثاً كان في أن لم يعد موجوداً. إنّه بذلك فقط يصبح الماضي "إرثاً" كيانوياً، أي مقاماً لاستيراث الإمكانات العيانية التي "يتقلدها" الدازين أي "يتسلمها" طبقاً لطبيعة وجوده بوصفه موجوداً مقنوقاً به في العالم. إنّ الدازين لا يرث إذن سوى مقنوقيته في العالم؛ وهو لا "يتقلد" سوى الإمكانات العيانية التي يتوقّر عليها طبقاً لتلك المقنوقية، ومن ثمة هو لا "يستورث" سوى إمكانات "موروثة" (überkommen) قلماً يعلم بأنّها كذلك (نفسه).

ب- القدر (das Schicksal):

إنّ تخريج هيدغر لمسألة "التراث" بوصفه استيراث الدازين لمقنوقيته داخل العالم قد يوجي بالصعوبة التالية: إذا كان الدازين هو في إمكاناته الخاصة تراثاً فأيّ مكان لمفهوم الاختيار عندئذ؟ - لنذكر أولاً بتبنيبه هيدغر إلى أنّ الدازين لا ينظر "ضرورة" إلى إمكانات وجوده بوصفها "إمكانات موروثة" (1926أ، ص 383)؛ وذلك أنّ الاستيراث ليس فعلاً أداتياً وإنما هو تقوّم كيانوي للموروث. والحال أنّ هذا التقوّم ليس ممكناً إلا متى أصبح الدازين قادراً على احتمال نفسه بوصفه يستمدّ من الإمكان الأقصى لوجوده أي من الوجود - نحو- الموت نمط كيانه الخاص. بذلك يصبح "تتاهي" الدازين مدخلاً وجيبها للكشف عن "قدره" (1926أ، ص 384).

ما هو المعنى الكيانوي للقدر؟- من البين أنّ هيدغر لا يأخذ معنى القدر من أيّ سجلّ أخلاقيّ أو لاهوتيّ، وذلك أنّ قدر الدازين لا هو خارجيّ عن وجوده ولا هو مدعاة إلى احتمال تراجمي، بل هو نمط من الوجود الذي يصدر من طبيعة وجود الدازين نفسه: إنّ الدازين لا ينتظم وفقاً للقدر إلا لأته هو

ذاته "قدر" (1926، ص384). الدازين قدر نفسه. إن ذلك يعني أن القدر هو أساساً علاقة يصرّفها الهو مع ذاته(67)؛ إنها علاقة استيراث نفسه. ولا تعني نفسه هنا سوى جملة الإمكان الكيانوي الذي بحوزته في كل مرة.

من أجل ذلك يشترط هيدغر على من يريد أن يكون قدراً أن يكون أولاً حراً إزاء الموت، فالحرية وحدها تهب الإمكان الأقصى للوجود كما هو، أي كما يتسلمه الدازين من نمط وجوده في العالم، سواء حدثنا به من جهة الوجود - نحو - البداية، أي من حيث مقدّوفيته في العالم، أم من جهة الوجود - نحو - النهاية، أي من حيث تناهيه. إنّ التناهي هو احتمال الوجود - نحو - الموت بوصفه استباقاً مستمراً لإمكانية الموت بوصفها إمكانية "كانية" ثاوية بعدُ في ماهية الدازين(68).

إنّ ما يسمّيه هيدغر باسم "القدر" ليس شيئاً آخر سوى نمط كيان يحتمله الدازين في كل مرة. هذا النمط من الكيان هو "الأروخ الأصلي" للدازين من حيث هو عزم مستقب للموت لكته في استباقه ذلك هو يستورث نفسه كإمكان موروث وهو في حقيقة الأمر إمكان يختاره اختياراً أصلياً. إنّ القدر هو إذن اختيار أصلي للهو من قبل الهو الأصلي نفسه. وهو لا يسمّى قدراً إلا من أجل أنه ينتظم وفقاً لضرب من الاستيراث الكيانوي الذي لا يحدث به الدازين إلا في النذرة. القدر هو بذلك اختيار للتراث بوصفه إمكاناً أصلياً في ماهية الدازين.

ج- المصير (Geschick das):

إنّ فهم الدازين لوجوده بوصفه قدراً، أي نمطاً من استيراث نفسه بوصفه إمكاناً موروثاً ومختاراً بمعنى واحد، هو مقام يمكّنه حسب هيدغر من أن يتحرّر من ربة ظاهرة الموت. هذا التحرّر من الموت يجعل الدازين قادراً على أن يحتمل مقدّوفيته بواسطة تناهيه: أن ينتصر على "اللاقدرة" (die Ohnmacht) [الناجمة] عن كونه متروكاً لذاته" بواسطة "القدرة الفائقة" (die Übermacht) لحيثيته المتناهية" (1926، ص384). وحده الاختيار القدري يحرّر الدازين من متروكيته لنفسه ويرفعه إلى مقام الحرية، أي يؤهّله إلى الاضطلاع بوضعيته الكيانوية في وجه كل نحو من المصادفات.

ولكن من أجل أنّ الدازين ليس فقط وجوداً - في (Sein - das In) (1926 § 12) أو وجود - الهو (das Selbstsein) (1926 § 27)، بل هو أيضاً وبنفس القدر وجود - مع (das Mitsein) (1926 § 26)، فإنّ ثمة وجهاً من وجود الدازين لا يبلغه معنى القدر (das Schicksal)؛ هذا المعنى هو ما يسمّيه هيدغر باسم "المصير" (das Geschick). فما هو معنى المصير؟

إنّه إذا كان القدر هو "الأروخ الأصلي" للدازين الكامن ضمن العزم الأصلي، فإنّ المصير هو "أروخه [من حيث هو] أروخ - مشترك (ein Mitgeschehen)"، وذلك يعني، إذا توّمل، "أروخ الملة، [أروخ] الشعب (das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes)" (1926، ص384). بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ المصير هو مجموعة من الأقدار الفردية، بل فقط أنّه "ضمن الوجود - المشترك في العالم نفسه وضمن العزم على إمكانات معيّنة، تكون الأقدار موجّهة سلفاً بعدُ" (1926، ص384). إنّ معنى المصير إذن هو ما به يتوجّه قدر كلّ دازين سلفاً بعدُ، وذلك من قبل أنّه صادر من طبيعة وجود الدازين نفسه بوصفه في حدّ ماهيته وفي كل مرة وجوداً - مع لا يمكن أن توصله إلا بوصفه "الترّمّن الأصلي للزمان بوصفه تاريخية" (69).

علينا أن ننبّه هنا إلى أمر لاقت للنظر في عرض هيدغر لمعنى المصير: إنّه إشارته في صلب الوجود والزمان إلى مسألة من شأنها أن تحيل القارئ على كتابات فترة العمادة سنة 1933.

(67) Greisch 1994: 365.

(68) Pöggeler 1989: 13.

(69) Pöggeler 1989: 13.

يقول: "إنه ضمن التواصل وضمن النضال فحسب انما يصبح اقتدار المصير حرّاً. إن المصير القدري للدازين ضمن "جيله" ومعهم هو الذي يصنع الأروخ الأصيل التام الذي من شأن الدازين" (1926أ، ص 384 - 385)

يقرّ الشراح (70) بصعوبة فهم هذا الإقرار، وذلك سواء بسبب غموض معنى "التواصل" (Mitteilung) أو بسبب غرابة مفهوم "النضال" (Kampf) في هذا الموضع وعسر ترجمته. وعلى الرغم من وجهة الاعتماد على مصطلح "الجيل" الذي أخذه هيدغر عن دلتاي في تخريج هذه الصعوبة، وفهم المصير بوصفه القدر الذي من شأنه جيل ما، ورغم طرافة استغلال مفهوم الجيل من قبل ريكور لبناء وساطة بين الزمان الفينومينولوجي للذات وزمان العالم الخلومن الذات والقائم من ثمة على مفهوم الجيل (71)، فنحن نفترض أن مكن الصعوبة لا ينكشف بمجرد فهم إحالة هيدغر على مفهوم الجيل لدى دلتاي، بل في كيفية الاستفهام عن طبيعة الدور الفينومينولوجي لمفهوم المصير في إيضاح مسألة التاريخية.

إنه يمكن تأويل معنى "الجيل" بوصفه طريقة طريفة في الإشارة إلى ما أشار إليه هيدغر في تصدير فلسفة الحقّ بعبارة "ابن عصره": إن كلّ دازين هو ابن عصره. وذلك يعني أن قدره الكيانوي انما ينطوي منذ أول أمره على مصير تاريخي. ولذلك فدور مفهوم المصير هو توفير همزة وصل داخلية بين تحليل العزم المستقبّ بوصفه زمانية والسؤال عن بنية تزمّن هذه الزمانية بوصفها تاريخية. إن القدر هو بذلك المقام الأخير من التحليل الكيانوي للعزم المستقبّ لأنه هو ما يؤهّله إلى الدخول في أفق المصير من حيث هو المقام الأخصّ للتاريخية. إن المصير وليس الجيل هو ما يربط بين تاريخية الدازين وتاريخ العالم الذي هو موجود فيه. - إنّه من أجل ذلك نحن نرى إلى هيدغر كيف استأنف فجأة البحث في كيفية صدور معنى القدر من معين النقوم الكيانوي للدازين بوصفه زمانية، وذلك قصد التوكيد على أن الدازين لا يكون تاريخياً إلا من أجل أنه ذو قدر كيانوي، هو نفسه مستمدّ من كون الدازين ذا زمانية وجدية (1926أ، ص 385).

د- المعاودة (die Wiederholung):

يمكننا أن نرصد في الاستعمال الهيدغريّ لمفهوم "المعاودة" (72) دلالتين مختلفتين وإن كانتا غير منفصلتين. أمّا الاستعمال الأول فهو "منهجي" أو هرمينوطيقي، حيث يعني استئناف السؤال عن معنى الوجود (1926أ ص 2 - 3، 8، 26) أو إنجاز التحليل الخاص بالدازين انطلاقاً من "الأسّ الأنطولوجي الأصيل والأعلى" (1926أ ص 17، 234)، وذلك من أجل "أنّ نظهر أنطولوجياً على نحو أكثر شفافية [عملية] الاكتشاف [التي تتمّ] بشكل أنطوي" (1926أ ص 51). وهو معنى عمّمه هيدغر ليبدل بعمامة على "إعادة أكثر أصليّة للتحليل الكيانوي" (1926أ ص 305، 331 - 333)، وذلك من زاوية مسألة الزمانية (1926أ ص 304).

وأما الاستعمال الثاني فهو فينومينولوجي أو كيانوي، حيث تتعلق المعاودة بالدازين نفسه، إنّها "معاودة ذاته" (Wiederholung ihrer selbst) (1926أ ص 308). ونحن نجد أنّ هيدغر قد تدرّج في إيضاح هذه الدلالة كما يلي: ففي مستوى تفسير الدازين بوصفه عزمًا مستقبّاً تعني المعاودة حرية الدازين في "استرداد" (die Zurücknahme) نفسه بواسطة اليقين الذي يوقره قرار ما (1926أ ص 308). وهو معنى دقّه هيدغر في الفقرة 68، حين أخذ في تبين الدلالة الزمانية للعزم المستقبّ: فالاستباق هو "عودة على ذاته الأخصّ المقدّوف به في توحّده"، وذلك من أجل تمكين الدازين من "أن يستطيع أن يضطلع بالوجود الذي هو بعدّ" (1926أ ص 339). الموجود الذي هو بعدّ أي كيفية

"وجدان" (die Befindlichkeit) الدازين لنفسه في كل مرة، يعني زمانياً "الكانية" (die Gewesenseit). لذلك يقول هيدغر: "إنّ الوجود - الذي - كان (sein - Gewesen) الأصيل نحن نسميه المعادة" (1926أص339). فمعنى المعادة إذن هو أنّ "ماضي" الدازين لا يسقط في "النسيان" (die Vergessenheit) وإنما يقع "استرداده" ضمن مستطاع - الوجود الأخصّ للهو الذي هو الدازين (نفسه). هنا يؤدّي مفهوم المعادة دوراً مناظراً لدوري كلّ من الاستباق والاستحضار: فإنه إذا كان الفهم للأصيل يتزَمّن بوصفه "انتظاراً" فإنّ الفهم الأصيل "استباق"؛ وإذا كان الانحطاط للأصيل يتزَمّن بوصفه "لا استقراراً" (das Unverweilen) (1926أص347) فإنّ الانحطاط الأصيل يمتشق الحاضر بوصفه "الحظة" (der Augenblick)؛ كذلك إذا كان الوجدان للأصيل "نسياناً" فإنّ الوجدان الأصيل "معادة" (1926أص350) (73).

- وهكذا صار بيتاً أنّ طبيعة استعمال هيدغر لمفهوم المعادة في الفقرة 74 التي تهَمنا هنا هي فينومينولوجية وهرمينوطيقية في أن. فإنه في سياق إيضاح كيفية انتظام معنى القدر وفقاً للبنية الوجدية لزمانية الدازين إنما أتى هيدغر إلى إقرار مفهوم المعادة. أمّا البنية الوجدية التي يتعلّق بها الأمر هنا فهي بلا ريب بنية "الكانية" (die Gewesenseit)، أي نمط احتمال الدازين لـ"ما - كان" احتمالاً مستقبلياً، على نحو يمكنه من تحمّل مقدوفيته تعني الإمكانية الموروثة لوجوده، ومن ثمّة "يكون موجوداً [وجود] للحظة" (augenblicklich) من أجل "زمانه" (seine Zeit) (1926أص385).

بالاستناد إلى هذا النمط الوجديّ من احتمال الكانية أخذ هيدغر في التّكشيف عن وجوه تآصل معنى المعادة في نمط وجود الدازين. ربّ تآصل يبدو أنّه ثلاثيّ: أولاً في طبيعة معنى العزم بما هو عزم "عائد على نفسه"؛ وثانياً في صلب معنى التراث بما هو كانية؛ وثالثاً ضمن معاني القدر والمصير من جهة ما هما صادران من كون المستقبل هو مركز الزمانية التي من شأن الدازين.

- يقول هيدغر: "إنّ العزم العائد على نفسه والوارث لنفسه إنما يصير بذلك إلى معادة لإمكانية كيان موروثه." (1926أص385)

ماذا نفهم من هذا الإقرار؟- إنّ البنية الوجدية التي يتعلّق بها الأمر هنا هي بلا ريب بنية "الكانية" (die Gewesenseit)، أي نمط احتمال الدازين لـ"ما - كان" احتمالاً مستقبلياً، على نحو يمكنه من تحمّل مقدوفيته تعني الإمكانية الموروثة لوجوده، ومن ثمّة "يكون موجوداً [وجود] للحظة" (augenblicklich) من أجل "زمانه" (seine Zeit) (1926أص385). لكنّ بيت القصيد هنا هي عبارة "العائد على ذاته" (auf sich zurückkommende). إنّ مفهوم العودة - على - الذات، ومن ثمّة مفهوم المعادة نفسه، يؤدّي هنا عين الدور الذي يؤدّيه مفهوم "التّفكر" (Reflexion) في تدبير التّصوّر الحديث لذاتية الذات. كيف يسيطر الدازين على "ماضيه" الكيانوي؟ - إنّه يفعل ذلك بواسطة المعادة كنمط كيان أصيل فيه. تعني المعادة هنا العودة على الذات لاستيرات الكانية التي تخصها؛ وذلك يعني العودة على الذات لتملك مستطاع - الوجود الذي يتوقّف عليه الدازين في كل مرة. إنّ الدازين لا يعاود سوى مستطاع - وجوده بوصفه إمكانية كيان موروثه في معنى مخصوص تماماً للارث هو استيرات المقدوفية الأصلية داخل العالم.

- لذلك يعلن هيدغر: "إنّما المعادة هي التراث الصريح (ausdrückliche Überlieferung)، وذلك يعني الرجوع إلى إمكانات الدازين الكانيّ (dagewesenen)" (1926أص385). بيد أن القصد ليس معادة "الماضي" الطبيعي للدازين ولا شدّ "الحاضر" إلى ما يشبه الماضي "المرمّم" (das Überholte)، بل "معادة الممكن" (1926أص385 - 386). ما معنى

(73) لأن كان لا يجب أن نأخذ "المعادة" هنا بوصفها وجهاً من "الانعكاس للحنين الرومانسي للماضي"، كما ينبه إلى ذلك بعض الباحثين (Gillespie 1989: 39)، فإنّ الأصل الرومانسي - التأملي لمسألة "العودة - إلى - الذات" لا يجبر بنا أن نستبعدا استبعاداً تاماً.

معاودة الممكن؟— إن معنى الممكن نفسه هنا قد تحول من نطاق انطولوجية الجوهر، حيث يعني الممكن ما لم يقع ولكنه قد يقع، إلى أفق التحليل الكيانوي، حيث صار يعني مستطاع - الوجود في كل مرة. إن المعاودة تتولد عن مستطاع - الوجود، نعني عن "اشتراع" الدازين "لذاته" (Sichentwerfen) انطلاقاً من كانيته. إنها لذلك بمثابة "إجابة" (Erwiderung) على إمكانية الوجود بما هي مقنوفية داخل العالم؛ ومن حيث هي إجابة هي ناجمة عن "قرار" (Entschluß) استيراث مضاعف يتخذه الدازين في نحو من الحرية الجذرية تجاه موته؛ وهو مضاعف لأنه كما هو قرار لمعاودة ممكن الوجود الكاني أي استيراث المقنوفية داخل العالم، هو أيضاً مواجهة لوجود اللحظة قصد "استنكار" (der Widerruf) المعنى الذي يعطيه "الحاضر" لظاهرة "الماضي"؛ من أجل ذلك لا تطمع المعاودة في الظفر بالماضي ولا تلمح إلى بلوغ تقدم ما، وذلك أن المعاودة هي متمرس كيانوي ضمن "اللحظة" التي يتوقر عليها الدازين في أفق البنية الوجدية لزمانيتها، نعني ضمن أفق تصدّ، معزوم عليه سلفاً، للكانية، ومن ثمّة للتراث، من جهة المستقبل (1926أص 386).

- إن هذا النحو من ملاقة الكانية من جهة المستقبل هو الذي يمكن هيدغر من استبصار دلالة طريفة تماماً للمعاودة بوصفها تستمدّ من المعنى الكيانوي للقدر ومن ثمّة للمصير قوامها. لذلك هو يقول: "نحن نخصّص المعاودة بوصفها الضرب (Modus) الذي من شأن العزم المستورث لذاته، الذي بواسطته يكون الدازين كيانه على وجه صريح بوصفه قدراً" (1926أص 386). إن اللافت للنظر في هذا الموضوع هو إيضاح قدر الدازين بوصفه "التاريخية الأصلية" (eigentliche) (نفسه ص 385) بل و"التاريخية الأصلية" (ursprüngliche) (نفسه ص 386) التي من شأنه. هذا التصيب لمعنى القدر في صلب التاريخيّة ناجم عن طبيعة الزمانية بوصفها تجد مركزها في جهة المستقبل. إن القدر هو الأروخ الأصلي للكيان الذي ينبس من مستقبل الدازين" (1926أص 386). ولكن ماذا تعني المعاودة هنا؟— إن المعاودة هي نمط من العزم الذي يأخذ على عاتقه أن يستأنف كانيته بوصفها تثبت في أرض المستقبل ويقطفها بوصفها نبتة مستقبلية. وهذا وضع ناتج عن كون الدازين في قرارته هو وجود - نحو - الموت، أي هو موجود يحتمل زمانيته بوصفها زمانية متناهية. إن هذا التناهي الأصلي هو "العلة الخفية لتاريخية الدازين"، وليس مجرد المعاودة (1926أص 386). ومن أجل أن الدازين هو أيضاً وجود - مع فإن قدره ليس معزولاً عن مصير الآخرين، أي عن الملة التي يوجد - معها. هذا يعني أن المعاودة هي أيضاً للتومعاودة لمصير ما، يشارك فيه الدازين ويوجد من خلاله. إن معاودة قدر (74) دازين ما هي في نفس الوقت معاودة مصير ملة ما، وذلك للتواشج السابق بين كلّ دازين والإرث الذي يشارك فيه. "إن المعاودة وحدها هي التي تجعل للدازين تاريخه الخاصّ مكشوفاً" (1926أص 386). وذلك يعني أن المعاودة ليست مجرد تكرار لقيمة ما بل هي، من حيث هي موقف كيانوي، أروخ حرّ وتملك لهذا الأروخ يستمدّ من البنية الوجدية للزمانية مقامه المخصوص (نفسه).

يعترف هيدغر بأنه لم يهتم إلى حدّ الآن إلا بما يسميه "التاريخية الأصلية للدازين" (1926أص 386)؛ وذلك يعني أنه لم يوضح بعد طبيعة ولا نمط تكون ولا وجهة "التاريخية غير الأصلية" (نفسه ص 387) التي هي المرتع اليومي للدازين. وهو يجمع هذا الانحسار في المصاعب التالية: أولاً إلى أي مدى يمكن تأويل "تماسك" (Zusammenhang) الدازين من الولادة إلى حدّ الموت من جهة مفهوم القدر؟ وثانياً ألا يؤدي الاستناد إلى مفهوم العزم إلى ردّ القرار الكيانوي بالمعاودة إلى مجرد "معيش"؟ وثالثاً ليس من الحقيق علينا أن نعترف بأن التحليل الكيانوي قد أهمل إلى حدّ الآن الشطر الانطولوجي المتعلق بحياة الدازين من جهة الفهم العامي للتاريخ؟

إنه للنهوض بتدليل داخلي لهذه المصاعب انما نذر هيدغر الفقرة 75.

4-2- بأي معنى تؤمن التاريخية علاقة كيانوية أصيلة بين زمانية الدازين وزمان العالم؟ (§75)

إن نهاية الفقرة 74 توحى بأن الفقرة 75 إنما مقصودها هو إيضاح طبيعة "التاريخية غير الأصلية" (1926ص387) وحدود وجهاتها. وهكذا فإنّ المشكل قد يصبح ما يلي: كيف نتأول ضرورة الإقرار بأنّ "فعل الكيان (das Existieren) غير الأصلية" مثله مثل الكيان الأصلية هو كيان تاريخي. ومن ثمة كيف نفرق على نحو وجيه بين الأصالّة والتاريخية؟ - للإيفاء بذلك وضع هيدغر مصطلح "التاريخية غير الأصلية".

علينا أن ننبّه هنا إلى أنّ دور مصطلح "التاريخية غير الأصلية" هو الظفر بطرح وجيه لمسألة العلاقة المتوعّرة بين "تاريخية الدازين وتاريخ - العالم" (عنوان الفقرة 75)، أو بعبارة أخرى بين التاريخية الأصلية والتاريخية غير الأصلية. لذلك يفتح هيدغر الفقرة 75 بتذكير حادّ بأهمّ ملامح الفهم اليومي للدازين وبخاصة من حيث أنّه ينطوي على صعوبتين أساسيتين: أولاً أنّه يجد في "الكيان غير الأصلية للهمّ" العمومي الإجابة النموذجية التي تخصّه عن سؤال "ما" (was) هو الموجود الذي هو موضع الانشغال اليومي؟ (1926ص387 - 388)؛ وثانياً أنّ الفهم اليومي لأن كان من جهة أنطوية أمراً "مبتدلاً" (trivial) فهو من ناحية انطولوجية "ليس شفافاً" (durchsichtig) أبداً" (نفسه ص 388). ولكن ما جدوى هذا التذكير بالفهم اليومي للدازين؟

إنّ قصد هيدغر مضاعف: من جهة الكشف عن انحسار التصورّ المعاصر لمنزلة الذات في تفسير التاريخ ومن ثمة لتفسير التاريخية بوصفها "التعاقب المعزول - تيارات المعيش" ضمن الذات الفردية" أو "التتالي الحرّ للمعيش الذي من شأن "الذوات" أو "التشابك" (Verkettung) بين الذات والموضوع" (1926ص388)؛ ومن جهة أخرى يبيّن كيف أنّ تاريخية الدازين إنما هي غير مؤسسة على براديعم الذات وإنما على طرح جديد لمسألة العالم (نفسه).

إنّ الفرضية الموجهة هنا هي إدراج مسألة العالم بوصفها المقام الذي ينبغي أن يُطرح فيه مشكل التاريخ وذلك من حيث هو أساساً مشكل انطولوجي.

وذلك يعني أنّ ما غفل عنه المعاصرون في تفسيرهم للتاريخ بما هو "زمان العالم" هو مفهوم العالم نفسه. إنّ الصعوبة التي يعاني منها التصوّر المعاصر للتاريخ هي أنّه لا يستطيع المرور من زمانية الدازين إلى زمان العالم من غير أن يفرض براديعم المعيش على مسار التاريخ. والحال أنّ المنشود هو فهم التاريخية من زاوية المشكل الانطولوجي الذي تقترضه.

يقول هيدغر: "إنّ أروخ التاريخ إنما هو أروخ الوجود - في - العالم. وإنّ تاريخية الدازين هي في ماهيتها تاريخية العالم، التي تنتمي على أساس الزمانية الوجدية - الأفقية إلى زمنها." (1926ص388)

إنّ زمان العالم لا ينتصب في وجه زمانية الدازين كموجود قائم، بل هو نمط من أنماط تلك الزمانية. من أجل ذلك فالانتقال من زمانية الدازين إلى زمان العالم هو انتقال داخلي، أي هو تغير في صلب تلك الزمانية نفسها. وذلك يعني أنّه مبرّر سلفاً من أجل أنّه يملك بعدّ شروط إمكانه وبنية تحقّقه في طبيعة تلك الزمانية. إنّ نمط وجود الدازين هو الذي يجعل السؤال عن معنى التاريخ ممكناً، وذلك أنّ السؤال عن التاريخ هو صادر من تلقائه عن تاريخية الدازين.

بذلك صار مطلوباً إيضاح صعوبتين: أولاً ما الفرق بين العالم والطبيعة؟ وما منزلة الطبيعة من زمان العالم؟ وثانياً ما هي وجوه تقوّم الدازين بتاريخيته؟

يفترض هيدغر أنّ مجرد وجود الدازين على نحو عياني إنما يكفي لظهور موجود داخل العالم قابل للكشف؛ ربّ افتراض وجه الخطورة فيه هو كونه يجعل الطبيعة برمتها موجودة على أساس وجود الدازين وفي ضوء نمط هذا الوجود: بهذا المعنى "حتى الطبيعة إنما هي تاريخية" (1926ص388). إنّ طرافة هذا التأويل لنمط وجود الطبيعة تكمن في الكفّ عن التحديق إليها من جهة

التصور الحديث لها، الذي سنه ديكرارت وأقره كانط، وذلك بوصفها "امتداداً محضاً" أو "موضوعاً" قائماً لتقاء "أنا" أو "ذات" تشكلها وفقاً لمفهوماتها. إن هيدغر يؤول الطبيعة كما يؤول أي موجود - تحت اليد، أي بوصفها تستمد معناها عند الدازين من نمط الانفتاح الذي تنكشف فيه وتوجد من خلاله؛ لذلك تظهر الطبيعة هنا بوصفها "منظر أ" أو "ميداناً للسكن والاستغلال" أو "مسرحاً للمعارك" أو "مكاناً للعبادة" (1926، ص388).

وهكذا يتبين أن تاريخ العالم ليس تاريخاً "خارجياً" في مقابل تاريخ "داخلي" للنفس بل هو ما يسميه هيدغر "التاريخي - العالم" (Geschichtliche - das Welt) (1926، ص389) أي التاريخي من حيث هو تاريخي بالعالم (75) الذي يستمد منه نمط وجوده ومن ثمة دلالاته. فالطبيعة تاريخية مثل أي موجود - تحت - اليد فقط من أجل أنها توجد على نمط وجود الموجود الذي هو داخل العالم، الذي يستمد من نمط وجود الدازين مكشوفيته، يعني دلالاته الانطولوجية. وعلى ذلك فالطبيعة لا توجد على نمط وجود الدازين ومن ثمة لا تحتل نفس النمط من التاريخية.

لذلك ينبغي أن نميز حسب هيدغر بين دالتين لعبارة "التاريخي - العالم": إحداهما تخص العالم نفسه من جهة ما يحتمل نمطاً مخصوصاً من الأروخ؛ فالتاريخي - العالم يعني "أروخ العالم ضمن وحدته الماهوية، الكاننتية (existenten) مع الدازين" (1926، ص389). لكنه قد يعني أيضاً، إذا ما أطلق على الموجود الذي داخل العالم، "الأروخ" المداخل - للعالم (innerweltliche) الذي من شأن [الموجود] - تحت - اليد و[الموجود] - القائم" (نفسه). بيد أنه ليس ههنا بين النمطين من الأروخ فاصل؛ إتهما ينكشفان معاً ليس فقط من قبل أننا لا نستطيع أن نكشف عن الوجود - في - العالم دون أن نكشف عما هو موجود داخل العالم، وإنما أيضاً لأن العالم لا يكون تاريخياً إلا "بوصفه عالم الموجود الذي هو داخل العالم" (نفسه).

هنا يثير هيدغر مشكلاً طريفاً: أن التصور التقليدي للحركة بوصفها نقلة في المكان غير صالح للإيفاء بهذا التأويل للأروخ: إن "حركية الأروخ" إنما تبقى في ضوء ذلك التصور "الغزاً" (نفسه). ودون الطمع في الظفر بإجابة شافية عن هذا المشكل يأخذ هيدغر في "حصر (umgrenzen) الدائرة التي من شأن الظواهر" (1926، ص389) المبحوث فيها. ومعنى ذلك هو أن يحاول بيان المقام الانطولوجي الأصح للحوض في تأويل كيانوي لحركية الأروخ وبيان وجوه تحققها.

إن مقام تأويل المعنى الأصيل لحركية الأروخ هو زمانية الدازين؛ وإن وجوه تحققها ليست شيئاً آخر سوى وجوه احتمال الدازين للتاريخي - العالم الذي ينطوي عليه في كل مرة، أي على جهة الوجود اليومي الذي هو عليه أولاً وعلى الأغلب. لذلك فالتاريخي - العالم يظهر بادئ الأمر في مظهر الموجود - القائم؛ وإثـه في غياب مساءلة خاصة إنما هو يبقى خارج المدار (1926، ص389). وخطة هيدغر هي أن سير نمط وجود الدازين اليومي هو الذي من شأنه أن يمكننا من إيضاح إمكانية اهتدائه إلى المعنى الأصيل للتاريخي - العالم والتخلص من ربة التاريخية غير الأصيلة للهـم العمومي.

يقرّ هيدغر بأن الدازين اليومي هو دازين "مشئت" (zerstreut)، ومصدر تشنته هو أنه يحاول في كل مرة أن يضطلع بتاريخه وقدره انطلاقاً من الانشغال بالموجود - تحت - اليد؛ ولكن من أجل أن الانشغال اليومي لا يزيد التشئت إلا حدة فإن الدازين مدعو في كل مرة إلى "أن يستعيد نفسه" (sich zusammenholen)، "إذا ما أراد أن يعود إلى نفسه" (1926، ص390). هنا نفهم حاجة البحث إلى مفهوم "التماسك" (Zusammenhang)، تماسك الحياة، الذي استعمله دلنـاي: إن السؤال عن وحدة الدازين وتماسكه هو أقصى ما يبلغه "أفق الفهم" الذي يقوم على التاريخية غير الأصيلة من استعادة للدازين من تشنته اليومي (نفسه). لذلك فالمطلوب من التأويل الكيانوي هو تجذير هذا المنحى بوضعه في المقام الأخص له، ألا وهو بالكف عن تصور تماسك الدازين بالاستناد إلى براديجم المعيش، معيش

"الذات" (das Subjekt)، والانخراط في إيضاح لطبيعة "الهُو" (das Selbst) الأصل الذي يشدّ الدازين.

لذلك ينبّه هيدغر إلى أنّ هيمنة مفهوم الذات في تفسير تماسك الدازين انما "يتأسس ضمن اللاعزم، الذي يشكل ماهية لا - استمرار الهُو" (1926أص390). اللاعزم يعني هنا مقام التثبّت اليومي للدازين؛ واللا - استمرار يعني عدم قدرة الدازين على استعادة ذاته في حال التثبّت اليومي. إنّ لا - استمرار الهُو في نطاق اليومي هو استمرار هُو - الهُم في توجيه تفسير الدازين لمعنى وجوده انطلاقاً من انشغاله اليومي. إنّ الدازين اليومي لا هُو له بل له هُم يوجّه نظرتّه إلى ذاته سلفاً.

وهكذا فالمطلوب هو بيان كيف أنّ "عزم الهُو" (die Entschlossenheit des Selbst) هو الهيئة الأصلية لما يسمّيه هيدغر "الاستمرار الممتدّ" (die erstreckte Ständigkeit) الذي ضمنه يحتمل الدازين نفسه بوصفه قدراً، أي نهوضاً أصيلاً بالمولد والموت وما "بينهما" بواسطة المعاودة؛ الاستمرار الأصلي هو وجود الدازين "على نحو لحظي" (augenblick) بالنظر إلى التاريخي - العالم الذي يخصّ وضعيته في كل مرة (1926أص390 - 391). على نحو لحظي بمعنى من طريق نحو من المعاودة للإمكانات الكانية "بلا توسط"، وذلك في ضوء التزام حادّ بالمستقبل، أي في ضوء اصطلاح صارم بالكيان بوصفه يجد في نمط الوجود - نحو - الموت إمكانيته القصوى (نفسه).

"إنّ العزم انما يمثل وفاء الكيان إزاء الهُو الذي يخصّه (zum eigen Selbst)" (1926أص391). الوفاء يعني كيانياً أن يقبل الدازين بخوض غمار القلق الكيانوي إزاء موته وذلك بوصفه الشرط الوحيد لحيته الأصلية. هنا تكون التاريخية الأصلية "لحظة مستبقة - معاودة" (نفسه) للقدر الخاص، مستبقة للوجود - نحو - الموت، ومعاودة للكانية من حيث هي مقنونة عيانية داخل العالم. إنها "معاد" (Wiederkehr) الممكن (نفسه) من جهة أنّ الإمكان لا يعود إلى الكيان إلا "متى كان الكيان من حيث هو قدرّي - لحظي مفتوحاً له ضمن المعاودة ذات العزم" (نفسه).

ولكن من أجل أنّ الدازين اليومي هو دوماً في ربة الهُم بلا عزم، فإنّ التاريخية غير الأصلية التي يتقوم بها انما هي أبعد ما تكون عن إمكانية استبصار "الإمتداد الأصلي للقدر" الذي من شأن الدازين الأصلي، إنه يظلّ في كل مرة دونها "محبوباً" (verborgen) (1926أص391).

إنّ هذه الواقعة الفينومينولوجية هي التي دفعت هيدغر إلى تخصيص الفصل السادس من القسم الثاني من الوجود والزمان إلى بيان ما يسمّيه الزمانية الظرفية أو الوجود - في - الزمان، من حيث هونمط الزمان الذي يتقوم به الدازين اليومي.

§3 - "الزمانية الظرفية" (die Innerzeitigkeit) بوصفها أصل المفهوم العامي للزمان: "الموقوتية" و"المدلولية" (§§78 - 81) أو نقد المعقولية اليومية

يعترف هيدغر في مفتتح الفقرة 78 بأنّه لن استطاع التحليل الكيانوي إلى حدّ الآن أن يقيم "الحجّة" (Erweis) على أنّ الزمانية هي معنى وجود الدازين وكيف أنّ التاريخية انما هي من طبيعة زمانية فهو قد انحسر دون أمور ثلاثة: أولاً أنه "تمّ بقطع النظر عن "واقعة" (Tatsache) أنّ كلّ أرُوخ انما يجري "في الزمان" (in der Zeit)" (1926أص404)؛ وعبارة "في الزمان" ينبغي أن تؤخذ هنا من زاوية التوازي المحرج الذي تصرّقه ضمناً مع عبارة "الوجود في" (Sein - das In) العالم التي عرضنا لها في الفقرات 28 - 38 (76). وثانياً أنه سكت إلى حدّ الآن عن أنّ الدازين، من حيث هو دوماً دازين عياني، هو لا يعرف التاريخ إلا بوصفه "أرُوخاً" "داخلاً - الزمان" (innerzeitiges)، ومن ثمة أنه يجب أن يُعترف بـ "حق" التفسير "الأنطوي - الزماني للتاريخ"

اعترافاً "صريحاً" (ausdrücklich) وذلك بواسطة "تحليل أساسي" (نفسه)؛ وثالثاً أنه لم يأخذ في الاعتبار "واقع" (das Faktum) أن الدازين، وذلك قبل أي بحث صناعي، إنما هو "يحتسب بواسطة الزمان" ويتوجه قبلته "(nach ihr)" (نفسه).

إن هذه الأسباب مدعاة قوية إلى التمهّل أمام الطريقة اليومية في اعتبار الزمان وإلى الفحص عن طبيعتها. من أجل ذلك يعتبر هيدغر أن النهوض بإيضاح صناعي لمعنى "الزمانية الظرفية" (die Innerzeitigkeit) التي يدبّر من خلالها الدازين اليومي دلالاته الزمانية إنما هو نحو من تدارك الطابع "غير المكتمل" (die Unvollständigkeit) (1926أص404) للتحليل الزماني السابق الذي لم يأخذ بعين الاعتبار ذلك المنحى. أمّا فيما يخصّ غرضنا فليس أقلّ الأمارات على أهمية هذا المطلب عندنا أنه في سياق البحث الهيدغري في أصل المفهوم العامي للزمان واستجابة إلى حاجة هر مينوطيقية تنتمي إلى صلب التحليل الكينائي لزمانية الدازين، إنما أتى هيدغر إلى ضرورة مناقشة التصوّر الهيجلي للزمان ولطبيعة العلاقة بين الزمان والروح بوصفه الصيغة النموذجية للتعبير عن معنى الوجود "في الزمان" المشار إليها (1926أص405).

أمّا خطة هيدغر في النهوض بإيضاح دقيق لظاهرة "الزمانية الظرفية" فنراها تتمثل في الإجابة عن الأسئلة التالية:

أ- ما هي البنية الكينائية التي تدبّر ظاهرة الوجود "في الزمان"؟

ب- كيف يتزمّن الدازين بحيث يمكنه التعلق بالوجود - داخل - الزمان؟

ج- بأي معنى يمكن القول إن المفهوم العامي للزمان إنما يصدر عن الوجود - داخل - الزمان؟

ونحن نتعقب فيما يلي هذا خطوات هيدغر في الإيفاء بهذه المطالب.

3-1- الانشغال (das Besorgen) والموقوتية (die Datierbarkeit):

حقيق علينا أن ننتبه هنا إلى أنّ مسألة الزمانية الظرفية، أي مسألة الوجود "في الزمان"، إنما تجد في سياق السؤال عن الدازين اليومي مقامها الخاص. إنّ التنبيه على اللفظة الألمانية جدّ هامّ هنا: وذلك أنّ Innerzeitigkeit منحوتة من جهة على التدلّيل على معنى البادئة inner - التي تشير هنا إلى معنى "الداخل"، وبعمامة إلى ما تعنيه "في" في العربية من معنى الظرفية؛ ومعنى الظرف هو "وعاء كلّ شيء" وما هو "موضع لغيره" (77)؛ ومن جهة على معنى "zeitigkeit" أي على الإشارة إلى طابع ما هو حادث في الزمان بعمامة، حيث يبدو أنّ هيدغر يستثمر هنا معنى الظرف zeitig من جهة دلالاته على وقت معلوم يُفترض أن يقع فيه حدث ما أي أن يكون ظرف زمان لموجود ما.

إنّ القصد هو أنه علينا الانطلاق من الوجود الذي يوجد فيه الدازين اليومي أولاً وعلى الأغلب، أي من كونه موجوداً "مقنوّفاً به متروكاً للـ"عالم"، ينحط منشغلاً به" (1926أ، ص406). إنّ الدازين اليومي هو أولاً وعلى الأغلب موجود يأتي إلى "هنا"، أي إلى "الوجود في" العالم، ضمن انشغال بالموجود داخل - العالم الذي هو نفسه مقذوف به، وضمن انحطاط غالب داخل الهمّ يمنعه في كل مرة عن اعتناق الهو الأصيل الذي من شأنه. إنّ الظرف اليومي للدازين، أي اليوميّة (die Alltäglichkeit) بعمامة، هو ما ينبغي علينا هنا أن نكشف عنه بوصفه نحواً من الوجود - في الذي لم يعد مبحوثاً فيه بوصفه وجوداً - في - العالم، كما رأينا ضمن التحليل التمهيدي للدازين (§§ 12 وما بعدها)، بل بوصفه وجوداً "في الزمان"، أي بوصفه "زمانية ظرفية".

وهكذا فالمطلوب هو إيضاح: بأي وجه يتأسس الانشغال اليومي للدازين بالموجود الذي هو داخل العالم على ظاهرة الزمانية بوصفها زمانية ظرفية؟

يعمد هيدغر هنا إلى اشتغال فينومينولوجي طريف على ما تصرّفه اللغة العادية من تعابير لتدبير تفسير يوميّ لجهة الانشغال بالموجود الذي داخل العالم انشغالا زمنياً. فالدازين هو أولاً وعلى الأغلب دازين عياني منغمس في انشغال عمومي بالموجود - تحت - اليد، وهو انشغال لا يتمّ من دون لغة يومية تؤمّن اتصالاً ناجعاً بهذا الموجود. ولكن من أجل أنّ هذا الدازين هو موجود يجد في الزمانية المعنى الانطولوجي لعنايته بالوجود في العالم، فهو يصرف جملة من العبارات التي تمكنه من قول الموجود الذي داخل العالم طبقاً لطبيعته بوصفه عناية. قول الموجود يعني هنا الانشغال به في معنى تقييده بالحساب (Verrechnen) والتخطيط والاحتياط (Vorsorgen) والوقاية (Verhüten)، وذلك بواسطة عبارات عادية من قبيل "إنّ" (dann) و"من قبل" (zuvor) و"الآن" (jetzt) و"في مرة فارطة" (damals) (1926أص406).

يتمثل التخريج الفينومينولوجي للصعوبات التي تثيرها هذه اللغة العادية في قول الانشغال بالموجود - تحت - اليد انشغالا زمنياً في الكشف عن البنى الزمانية التي ينتظم وققها هذا الانشغال.

يقول هيدغر: "ضمن" "إنّ" "يعتبر الانشغال عن نفسه بالانتظار، [أمّا] ضمن" "في مرة فارطة" "فبالاحتفاظ، [وأمّا] ضمن" "الآن" "فبالاستحضار" (1926أص406)

الانتظار والاحتفاظ والاستحضار جهات ثلاث أساسية لتصريف الانشغال بالزمان الذي "فيه" يتمّ التعلق بالموجود - تحت - اليد. علينا أن نستقرئ من وراء هذه العبارات العادية أبعاد الزمان الثلاثة التقليدية: "إنّ" تدلّ على المستقبل، ومن ثمّة فهي لا تعني على الأغلب أكثر من "ليس بعد الآن" (das "jetzt noch nicht")؛ "أمّا" "في مرة فارطة" فتدلّ على الماضي، ومن ثمّة هي لا تعني أكثر من "لم يعد الآن موجوداً" ("jetzt nicht mehr" das). كذلك "الآن" فهي تدلّ على الحاضر (1926أص406). لكنّ بيت القصيد هنا إنما هو هذا الدور القاهر الذي يؤديه مفهوم "الآن" في استجلاء دلالتى "إنّ" و"في مرة فارطة": ليس بعد الآن مثل لم يعد موجوداً الآن هما المستقبل والماضي من حيث هما مفسّران بواسطة الحاضر. "إنّ الاستحضار إنما له وزن خاص" (1926أص407).

إنّ النتيجة التي يخرج بها هيدغر من هذا التأويل الفينومينولوجي للغة العادية في قول الانشغال بالزمان اليومي هي صياغة مفهوم "الموقوتية" (die Datierbarkeit).

إنّ الموقوتية هي قابلية الموجود - تحت - اليد لأن يصير بواسطة الزمان اليومي موقوتاً. لكن من أجل أنّ هذا "التوقيت" (die Datierung) هو نمط من الانشغال وليس عملية حسابية فهو يتمّ بقطع النظر عن أيّ نوع من "الوقت التقويمي" ("Datum" ein kalendarisches) (1926أص407)(78). ولكن ما هو أساس هذا التوقيت وما هو مصدر هذه الموقوتية؟

نحن نعثر هنا على أمارة حاسمة على أنّ طرفة هرمينوطيقا الهو التي سنّها هيدغر في الجزء المنشور من الوجود والزمان إنما تكمن في تجذيرها لإشكالية الذات الحديثة بتأويلها في ضوء مسألة الزمانية، وليس على خروج مجرد وحاد عنها. ففي بحثه عن أساس الانشغال اليومي بالزمان بوصفه يقوم على التوقيت وعن مصدر الموقوتية بوصفها البنية النموذجية لذلك الانشغال، لم يجد هيدغر أفضل من الإحالة على بنية "الهو" الذي من شأن الدازين بوصفه أساساً ومصدراً للتوقيت والموقوتية. فهو يفترض أنّ "المخاطبة" (Ansprechen von) المفسّرة للموجود إنما هي في نفس الوقت "تعرب أيضاً عن نفسها" (mit ausspricht sich)، ولكن بخاصة من جهة أنّ هذا الإعراب عن نفسه هو تعبير عن "الوجود لدى" (Sein bei) [الموجود] - تحت - اليد" (1926أص407 - 408). في حديثه عن الموجود لا يقول الدازين غير نفسه، نعني سوى نمط انشغاله بهذا الموجود من حيث هو موجود - تحت - اليد. إنّ

نمط وجود الدازين هو إذن أساس الانشغال بالزمان اليومي بوصفه توقيتاً، ولذلك أيضاً هو مصدر موقوتية الموجود - تحت - اليد. إن نمط وجود الدازين المقصود هنا هو "الاستحضار" (das Gegenwärtigen) (1926ص408). بل إن الدازين اليومي لا يعرف معنى للزمان آخر غير هذا النحو من الاستحضار، أي هذا التدبير للزمان بواسطة معنى الآن، وذلك يعني أن الزمانية لا تُعرف لدى الدازين اليومي إلا في شكل انشغال بالزمان لا يعرف من معنى الزمان غير الاستحضار (1926ص408).

وعلى ذلك فإن هيدغر ينبّه إلى أن موقوتية "الآن" و"إذن" و"في مرة فارطة" إنما هي بمثابة "الانعكاس" (der Widerschein) عن الهيئة الوجدية للزمانية" (1926: 408)، وذلك يعني أنها لن كانت تتعلق بالموجود - تحت - اليد وتتنظم ضمن اليومية فهي تتأسس بدورها ضمن الطابع الوجداني للزمانية. ولكن من أجل أنها انعكاس فقط فهي بمثابة "إشارة أصلية للزمان" - أصلية والأحرى أن نقول حسب تنبيه هيدغر في نسخته الخاصة، "الأشدّ قرباً" (nächste) (1926: 408 و445) وليس تحقّقاً أصيلاً له. إن الموقوتية إشارة جدّ قريبة إلى الطابع الوجداني للزمانية الدازين ولكن في اللغة العادية للدازين اليومي حيث ليس هناك أيّ تدبير صناعي للأوجداد بما هي كذلك.

- وإنّ طرافة هذا التأوّل تزداد جلاء عندما نرى كيف أنّ هيدغر لم يتوقف عند تبيان الموقوتية في مستوى زمان الانشغال بالموجود - تحت - اليد فقط بل تخطاه إلى الفحص عن استتباع هذه الموقوتية إذا نظرنا إليها من زاوية مسألة التاريخية، خاصة إذا علمنا أن الزمانية الظرفية والتاريخية متاصلتان في زمانية الدازين.

إنّ الاستحضار للموجود بواسطة الآن والقبل والبعد إنما يفضي إلى إحداث نحو من "الأثناء" (das Inzwischen) يفهمه الانشغال من غير تدبير صناعي بوصفه "فترة" (die Spanne)، هي علامة على "التمتدّد" (Erstrecktheit) الوجداني للزمانية التاريخية" ولكن من دون أن يُعترف بها بما هي كذلك (1926: 409). بواسطة الاستحضار "يعطي" الدازين لنفسه "الزمان"، لكن هذا الزمان المعطية لنفسه إنما يبقى بالنسبة له زماناً "متوارياً" (verdeckt)، ومن ثمّة زماناً غير خطّي، أي غير مؤلف من "تيار متواصل من الأناث" (1926: 410) (79)، وذلك من أجل أنّه ينطوي في نفسه على نحو من "الثقوب" (die Löcher)، أو هو "زمان متقوب" (gelöcherten Zeit) بالنسيان، فيه "نسي [الدازين] نفسه" (1926: 409 - 410). وعلى ذلك فهذا الزمان "غير المتماسك" (unzusammen) والمتقوب ليس "تفتيتاً" (Zerstückelung) وإنما ضرب من الزمانية الوجدية المتمدّدة التي هي مفتحة بعدّ أبدأ" (1926: 410). فهذا الضرب من الزمانية هو نمط زمانية الدازين اليومي من حيث هو دازين في حال من "اللاعزم" الذي يستمدّ منه "الكيان غير الأصيل" قوامه (نفسه).

ولكن على الرغم من أن الانشغال اليومي هو انشغال دائم بالزمان فهو يعاني دوماً من كونه "يضيّع. وقته" (seine Zeit verliert). و"ليس له وقت"، وذلك على خلاف الكيان الأصيل الذي "لا يضيّع الوقت أبداً" و"دوماً له الوقت" (1926: 410).

نحن نعتز هنا على علامة حاسمة على طريقة هيدغر في معالجة الصعوبات الفينومينولوجية بتحويلها إلى صعوبات كيانوية، أي بإحالتها على نمط وجود الهو الأصيل الذي من شأن الدازين: إنّ الكيان الأصيل لا يضيّع الوقت لأنه يختصّ دوماً من جهة الحضور بـ"طابع اللحظة" (1926: 410). اللحظة، من جهة ما هي مقام لوضعية كيانوية بعينها، هي معاودة لكانية ما ضمن أفق استقبال لمستطاع - الوجود في كل مرة. بذلك هي توفر للدازين "قدراً" بعينه، أي "استمراراً تاريخياً للهو" (geschichtlichen Ständigkeit des Selbst) (1926: 410).

ولكن إذا كان الدازين اليومي لا يعرف هذا النحو من الاستمرار التاريخي للهو على جهة القدر، فإنه يتوقر على طريقة أخرى لتدبير "الوجود - مع (Mitseins) الآخرين" الذي من شأنه؛ وهو ضمن هذا الوجود - مع يصرف نمطاً مخصوصاً من "المفهومية (Verständlichkeit) العمومية والمتوسطة" التي هي مرجع وجوده اليومي (1926:410). إنَّ الآن اليومي هودوما أن عمومي، وإنَّ ذلك يعني أنَّ الزمان اليومي هو زمان "معلن" (veröffentlicht) أو معمم، لكن لا يدعي الدازين اليومي أنه زمانه "الخاص" (seine)، فهو ينشغل به بلا هوادة و"يقتنصه" (nützt) و"يحتسب بواسطته" (1926:411).

3-2- ما معنى الوجود «في - الزمانية»؟ (die Innerzeitigkeit)

لقد رأينا في الفقرة 79 من الوجود والزمان كيف أنَّ الانشغال اليومي بالزمان، وذلك كما تقول اللغة العادية، هو سلوك لا يعرف هوية مستمرة وانما هو مصرف وفقاً لنمط وجود الدازين العياني بوصفه هو غير أصيل مثقوباً بنسيان نفسه مجروراً في خضمَّ الهُمِّ العمومي. وقد رأينا أنَّ هذا الوضع ليس تفتيتاً للزمان بقدر هو نمط مخصوص من الوجود مستقرَّ في هيئة الدازين اليومي ممَّا يعني أنه ينطوي على "مفهومية" (Verständlichkeit) (1926:410) خاصة هي مرجع الدازين في تدبير تفسير يومي لكيانه، بل هي نحو من "العقل اليومي" الذي يفكر من خلاله.

في الفقرة 80 يشرع هيدغر في استدراك ما بقي "غير متعين" (unbestimmt) في التحليل السابق، وخاصة "بأي معنى" "يوجد" (ist) الزمان العمومي المُعرَّب عنه، وهل يمكن بعامَّة أن يُخاطب بوصفه موجوداً (seiend) (1926:411)؛ وذلك يعني من جهة الاصطلاح الفلسفي السائد: هل أنَّ الزمان العمومي قابل لأن يُفسَّر في نطاق إشكالية الذات والموضوع، بوصفه يوجد في الذات أو يوجد في الموضوع، أم أنه ينبت ما وراء نطاق هذه الإشكالية؟ - إنَّ رهان التحليل الكيانوي هو تجذير المسألة بحيث يكشف انحسار إشكالية الذات والموضوع عن أيِّ إبطار أصيل بماهية الزمان العمومي.

هذا التشخيص قاد هيدغر إلى تعيين المطالب التالية: أ- ما هو أساس الزمان العمومي؟ (1926:411 - 412). ب- نشوء وبنية الزمان العمومي (1926:412 - 415). ج- ما هي المنزلة الكيانوية لمسألة "قيس الزمان" التي يقوم عليها التصوُّر السائد للزمان؟ (1926:415 - 418). د- بأيِّ وجه يبدو جهاز الذات والموضوع غير صالح للإيفاء بتبيان أصيل لمعنى الزمان العمومي من حيث هو زمان العالم؟ (1926:419 - 420).

ونحن علينا أن نفحص عن هذه المطالب الثلاثة في السياق الذي يخصها.

- إنَّ البحث في أساس الزمان العمومي مسألة تضطرنا إلى استيضاح صعوبتين: أولاً ما هو شرط إمكان ظهور الزمان العمومي؟ وثانياً بأيِّ معنى يُقال عن موجود ما بأنه موجود "داخل - الزمان" (80)؟

إنَّ قصد هيدغر من البحث في شرط إمكان الزمان العمومي هو بيان كيف أنَّ الزمان العمومي لا يوجد "على نحو إضافي" (nachträglich) وبالمناسبة (gelegentlich) (1926:411)، بل هو نابع من طبيعة وجود الدازين نفسه. بقي أن يبيِّن بأيِّ وجه يتم ذلك. يفترض هيدغر أنَّ الدازين موجود "مفتوح بعددوما" ومن ثمة هو يقيم كيانه على "تفسير فاهم" لوجوده: الانفتاح الأصلي لوجوده والتفسير والفهم المترد كيانه هما عاملان يؤهلان الدازين سلفاً إلى "الانشغال" بالزمان ومن ثمة إلى "أن يعمَّ (veröffentlicht)" الزمان، أي أن "يتوجَّه قبلته (richtet sich nach ihr)" بوصفه زماناً "متوقراً سلفاً (vorfindlich)" لدى كلِّ واحد من الناس (1926:411). وإنه حقيق بنا أن نستبصر ما يشير إليه

هيدغر ضمناً من تواشج بين الطابع "العمومي" (öffentlich) للزمان وبين الطابع "المنفتح" (erschlossen) للدازين بما هو "هنا" كيانوي: إنَّ الزمان لا يكون "عمومياً" أي من شأن الدازين "اليومي"، إلا من أجل أنَّ هذا الدازين هو بعدُ دوماً "منفتح" على العالم.

وذلك أنَّ "تعميم الزمان" (die Veröffentlichung der Zeit) حال كيانوي وليس قراراً نظرياً؛ وذلك يعني أنه يجد شرط إمكانه في نمط وجود الدازين نفسه بوصفه "انفتاحاً" و"هنا" كيانوياً. إنه ليس قرار نظرياً لأنه لا يستمد إمكانه من مجرد توقيت الأحداث كما تحصل في العالم المحيط، وذلك أنَّ هذا القرار نفسه غير ممكن إلا في "أفق انشغال ما بالزمان"، وبخاصة في أفق ضرب مخصوص من احتمال ذلك الانشغال؛ هذا النمط المخصوص هو حسب هيدغر طابع وجود الدازين الذي بموجبه هو منذ أول أمره "يكون كيانه" (existiert) بوصفه مقذوفاً به ومنحطاً، ممَّا يدفعه في كل مرة إلى الانشغال بالزمان "في شكل حساب للزمان" (Zeitrechnung) (1926:411).

إنَّ مطلب هيدغر هنا هو في بيان كيف أنَّ بين "حساب الزمان" وبين "الانشغال بالزمان" صلة سابقة لا يدركها القرار النظري. هذه الصلة هي من طبيعة كيانوية، وهي تتمثل في "أنَّ مقذوفية الدازين هي الأساس في أن "يكون ثمة" ("es gibt"). زمان عمومي" (1926:412). وذلك أنه يفترض أنَّ حساب الزمان ليس مجرد "تكميم الزمان" ومن ثمة لا يبرره مجرد تطبيق الأعداد على التوقيت، بل هو موقف يجد جذوره في طبيعة الدازين من حيث هو موجود يختص بكونه "دازين حاسباً للزمان" (mit der Zeit rechnenden Daseins) (1926:412:81).

إذا وقفنا على الطريق التي منها يتأسس الزمان العمومي، صار ممكناً لنا أن نستفهم بشكل دقيق عن معنى أن يكون موجود ما، غير الدازين، موجوداً "داخل - الزمان".

إنَّ ما يحرك هيدغر (1926:412) هنا هو توفير أرضية فينومينولوجية أصيلة لتأويل الزمان العمومي، وذلك ببيان أمرين: من جهة أنَّ الزمان العمومي ليس زماناً أصلياً بل هو مشتقٌّ من زمانية أخرى هي التي تؤسسه؛ وثانياً تمييز هذه الزمانية التي يتأسس عليها الزمان العمومي تمييزاً اصطلاحياً لافتاً للنظر عن زمانية الدازين.

ففيما يتعلق بالأمر الأول، فإنَّ المطلوب هو بيان كيف يتولد الزمان العمومي تولداً ظواهرياً عن نمط معين من الانشغال بالزمان هو الانشغال بما يحدث "في - الزمان" على شاكلة ما يوجد "في - العالم". وهذا يعني أنَّ الزمان العمومي ظاهرة كيانوية وليس مشكلاً نظرياً محضاً. والنتيجة العامة لذلك هي أنَّ هيدغر يفترض أنَّ الزمان العمومي لا يفهم حقاً إلا إذا نزلناه ضمن نمط الزمانية الذي يجعله ممكناً، وهذا النمط هو حسب هيدغر ما يسميه الوجود - داخل - الزمان أو "الزمانية الظرفية" (die Innerzeitigkeit). إنَّ الزمان العمومي مشتقٌّ من الوجود - داخل - الزمان بعامه من جهة ما هو نحو من الزمانية الظرفية التي هي كالوعاء الذي يوجد داخله نمط من الموجود هو الموجود الذي ليس من جنس الدازين، أكان هذا الموجود هو الموجود - القائم (Vorhandenes) أم الموجود - تحت - اليد (Zuhandenes).

(81) لو صغنا المسألة صياغة "ايبستيمولوجية" لقلنا، حسب عبارة الأستاذ حمادي بن جاء بالله في كتابه مساعلة الزمن المطلق في المقاربة ايبستيمولوجية التاريخية (تونس: مركز النشر الجامعي: 2001، ص 74): "كيف يجب أن يكون تصورنا للزمن حتى تكون قوانين نيتون صحيحة؟". والحقيقة أنَّ هذا السؤال ليس ايبستيمولوجياً فقط بل هو ميتافيزيقي أيضاً: إنَّ عبارة "تصورنا" هي كاتظية جداً، ومن ثمَّ هي تصدر عن نظرة إلى الموجود تتم وفقاً لبريدغم الذات، حيث لا يمكن أن يكون "العلم" هو الفلسفة الحققة كما يتصور الوضعيون، بل لا يمكن أن يكون إلا، كما يقول المؤلف "انمونجاً" أو "مثالاً" للاحتذاء" و"مجرد" مؤتمر" على ترابط شروط التجربة العلمية والمعرفة الانطولوجية كما يقول هيدغر باعتبار أنَّ كليهما المعتمدة فيه على قبليات العقل المحض بما هي شروط بناء التجربة وانشاء موضوع التجربة في آن واحد" (ص 253).

أما فيما يتعلق بالأمر الثاني، فإن هيدغر قد عمد، من أجل إيجاد تمييز اصطلاحى صارم بين زمانية الدازين وزمانية الموجود الذي ليس من جنس الدازين، إلى تخصيص لفظة Innerzeitigkeit للدلالة على نمط الزمان الخاص بالموجود الذي ليس من جنس الدازين، تمييزاً له عن الزمانية (Zeitlichkeit) التي من شأن الدازين. وإذا كانت زمانية الدازين تجد في العناية بالوجود - في العالم معناها الانطولوجي، فإن الوجود - داخل - الزمان إنما يجد هذا المعنى في واقعة الانشغال بالموجود الذي هو داخل العالم وليس هو من جنس وجود الدازين.

- إن علينا الآن أن نبين نشوء وبنية الزمان العمومي، وذلك بعد أن تعرفنا إلى كيفية تأسيسه ضمن الهيئة الكيانوية للدازين.

إن الزمان العمومي ظاهرة تنشأ ضمن سلوك الدازين وليس خارجه؛ فالدازين من حيث هو عناية بوجوده في العالم هو مدعو بنفس القدر في كل مرة إلى الانشغال بالموجود داخل العالم بعامة أكان قائماً أم تحت - اليد. ربّ انشغال يجعل الدازين يستتظر مستطاع - وجوده - في - العالم على نحو بحيث هو "يحتسب" و"يضع في الحساب" ("rechnet" "mit dem und auf das") ما يكون معه على قرينة (Bewandnis) ما، أي ضمن علاقة أداتية ما (1926:أ:412).

وإنه من اللافت للنظر أنّ هيدغر يأخذ الدازين "البدائي" (1926:أ:415) لوحة هادية لتفسير وجه احتمال الدازين اليومي للزمان العمومي. إنّ القصد هو أنّ الدازين البدائي قد احتمل نمطاً من "الحساب الطبيعي" للزمان" (1926:أ:415) وذلك قبل اختراع الساعات. إنّ أداة حساب الزمان عند الدازين البدائي هي الشمس: فالشمس تظهر هنا بوصفها ضرباً من "الوجود - تحت - اليد" الذي بواسطته يمكن للدازين أن "يوثق" (datiert) الزمان اليومي بوصفه في كل مرة "زماناً ل..". (Zeit zu..) فعل شيء ما (1926:أ:412).

إنّ قصد هيدغر هو أنّ الدازين إنما يأتي إلى الزمان العمومي ضمن "العالم الأدايتي" (die Zeugnwelt) الذي هو مدار انشغاله في كل مرة. إنه يطوّع "عالم الطبيعة المحيط" (die Umweltnatur) طبقاً لشروط العالم الأدايتي الذي يقترن بالموجود من خلاله، فيترجم الوجود الطبيعي (الشمس) إلى وجود - تحت - اليد، ترجمة تسمح له بأن يحول حركة الأجرام إلى توقيت يومي (الساعة).

يقول هيدغر: "إنه بهذا التوقيت العمومي، الذي فيه يشير كلّ امرئ إلى وقته (seine Zeit)، يمكن لكلّ امرئ في نفس الوقت أن "يحسب" (rechnen)، وأن يستعمل مقياساً (Maß) متوقراً على نحو عمومي" (1926:أ:413).

إنّ قصد هيدغر هو أنّ الدازين مؤهل سلفاً تأهيلاً كيانوياً إلى أن يكون له زمان عمومي؛ إنّه من جهة ما هو موجود منشغل بالموجود داخل العالم هو موجود "واهب لنفسه الزمان"، ومن جهة ما هو موجود واهب لنفسه الزمان هو موجود مهياً لاعتمال ظاهرة "الساعة" (die Uhr): إنّ الساعة موجود - تحت - اليد لتوقيت الزمان، لكنها ظاهرة لم تكن ممكنة لولا توقّر أمرين سابقين: من جهة لو لم يكن الدازين يستبصر الموجود داخل العالم بوصفه يؤلف عالماً أداتياً مُسقاً، فإنّ أداتية الساعة صفة كيانوية ثابرة في صلب الدازين نفسه وليس اختراعاً تقنياً مصطنعاً؛ ومن جهة أخرى، لو لم يكن الدازين ينطوي من نفسه على إمكانية الانشغال بحركة موجود مثل الشمس انشغالاً وجه الطرافة فيه أنه يقابل "العودة المنتظمة" للأجرام بضرب مخصوص من "الحضور المنتظر"؛ إنّ زمانية الدازين بما هو موجود يفهم وجود الموجود بوصفه حضوراً - لدى ويقبل على ممكن الوجود بوصفه انتظاراً ل.. هو ما يؤهله لتوفير شرط إمكان ظهور "الساعة" كآلة للتوقيت، بل و"قابلية - انكشافها" (Endeckbarkeit) (1926:أ:413).

ولكن كيف يتقوّم الزمان العمومي من حيث هو "الزمان المُعرَبّ عنه ضمن الانشغال (die im Besorgen ausgelegte Zeit)" (1926:414)؟ - يؤكد هيدغر على الطابع الأداتي لهذا الزمان العمومي: إنه في كلّ مرة "زمان ل.."، ومن ثمة هو في كلّ مرة زمان "مناسب" (geeignet) أو "غير مناسب" (ungeeignet) لفعل شيء ما؛ ذلك يجعل الدازين لا يفهم الزمان، أي لا ينشغل به إلا بوصفه "زمانا في علاقة مع من - أجل ما (ein Wozu)" ومن ثمة ضمن مستطاع - الوجود الذي من شأن الدازين؛ إن "علاقة - من - أجل" التي بها يتقوّم الزمان العمومي ذات خطورة بالغة، وذلك أنها حسب هيدغر هي التي ألفت في الفقرة 18 (1926:87) معنى المدلولية (die Bedeutsamkeit) التي هي قوام عالمية العالم (1926:414).

إن بنية الزمان العمومي (1926:414) مستمّدة إذن من طابع العالمية التي يتقوّم بها هذا الزمان. ونحن رأينا في الفقرة 18 من الوجود والزمان كيف أنّ الدازين اليومي يتحرك ضمن سياق أداتي مؤلف من جملة من العلاقات الرابطة بين الموجودات - تحت - اليد، وأنّ جملة تلك العلاقات تؤلّف بنية العالم أو عالمية العالم، أي حقل المدلولية الذي يجد فيه الدازين سبل فهم الموجود (1926:87). إن الجديد هنا هو بيان كيف أنّ الزمان العمومي يوقر البنية العلائقية نفسها التي وقرتها المدلولية: إنه دائما "زمان في علاقة" مع "من - أجل ما"؛ فإذا أخذنا هذا الزمان العمومي بوصفه علاقة معتمّة انكشف لنا في شكل أفق جامع هو أفق العالم. بذلك يتوضّح لنا معنى عبارة "زمان العالم": إنها لا تعني زمان الطبيعة بمفهومه التقليدي، وإنما الزمان العمومي الذي يؤلّف عالمية العالم من حيث أنّ هذا العالم خاصية كيانوية للدازين وليس موجوداً قائماً. إنّ الزمان العمومي هو "زمان العالم" ليس لأنه موجود داخل العالم كأبي موجود قائم، وإنما من أجل أنه خاصية تنتمي إلى بنية العالم الذي يؤلّف معنى الدازين بوصفه أولاً وقبل كل شيء "وجوداً - في - العالم".

وهكذا نخلص إلى التحديد البنيوي الأتمّ لمفهوم الزمان العمومي: إنه زمان "موقوت (datierbar)، ذو مددٍ (gespannt)، عمومي، ومن حيث أنّ بنيته هي هذه البنية، هو ينتمي إلى العالم نفسه" (1926:414).

- إنّ علينا الآن أن نجيب عن هذا السؤال: ما هي المنزلة الكيانوية لمسألة "قيس الزمان" (die Zeitmessung) التي يقوم عليها التصوّر السائد للزمان؟ (1926:415 - 418). فإنّ الدازين اليومي لا ينفكّ يحذق بالزمان من طريق الساعة وهو لا يعرف من معنى للزمان إلا وهو مقيس. إنّ خطة هيدغر في بيان المنزلة الكيانوية لظاهرة قيس الزمان تتمثل في استيضاح قيس الزمان لا بوصفه مشكلاً تقنياً بل من جهة ما هو ظاهرة كيانوية خاصة بالدازين ومن ثمة نجد في نمط وجوده العياني شرط إمكانها. إنّ أساس قيس الزمان هو تجذير عملية تعميم الزمان بنقلها من مستوى الساعة الطبيعية للشمس إلى ساعة تقنية من غير المساس بطبيعة الأساس الكيانوي للزمان العمومي، نعني أنه مؤسس على معنى الوجود - تحت - اليد بعامة. وهكذا يفهم هيدغر عملية "قيس الزمان" بوصفها لا تعدو أن تكون سوى "التعميم الصريح للزمان المنشغل به"، ومن ثمة فإنّ المطلوب قد أصبح هذا: أن نبين أنّ قيس الزمان "متأسس" ضمن زمانية الدازين، وأن نحدد نوع التزمّن الذي من شأنه (1926:415).

إنّ الساعة هي "ما يمكن من حساب - الزمان العمومي" (1926:415)، وذلك يعني أنّها تتأسس ضمن نمط من زمانية الدازين هو زمان الانشغال، وذلك من حيث أنّ ما هو "عمومي" إنما يستمدّ شرط إمكانه من "انفتاح الهمّ" (die Erschlossenheit des Da) الذي من شأن الدازين بما هو وجود - في - العالم.

هذا الإقرار جعل هيدغر يتجرأ على هكذا تساؤل: "أين هو إذن الزمان الذي نقرأه بوجه ما مباشرة على 'ساعة الشمس' ولكن أيضاً على كلّ ساعة جيب؟ [بل] ماذا تعني قراءة الوقت؟ (Zeitablesung)" (1926:415).

إن قصد هيدغر هو التنبيه إلى أن الزمان المقيس لا وجود له بذاته، بل هو مفعول كيانوي لزمانية الدازين. وذلك يعني أن قراءة الساعة ليست في أساسها مشكلا تقنياً أو حسابياً، أي ليست تعقباً نظرياً مجرداً لحركة رقاص الساعة، وإنما هو موقف زمني نابع من الدازين الذي هو موجود لا يحتسب الزمان إلا بقدر ما يهب لنفسه الزمان. لذلك يفترض هيدغر أن كل قراءة للوقت على الساعة لا تعني في الواقع سوى القول جهراً أو سراً "الساعة الآن كذا"، وبقوله "الآن" في كل مرة يهب الدازين لنفسه زماناً ما: "إن التوجه المحذق إلى الساعة قبلة الزمان إنما هو في ماهيته قول - الآن (sagen - ein Jetzt)" (1926:416).

ولكن ما معنى "قول - الآن"؟ - إن قول - الآن ليس مجرد تسجيل نظري للآن الحاضر، بل هو "تفسير" للآن بوصفه ضرباً من "الإحضر" الذي يتوقر على كل خصائص الزمان العمومي من "موقوتية" و"تمدد" (أي التآلف من مُدَد منفصلة) (Gespanntheit) و"عمومية" و"عالمية"؛ إنه إحضر هو في نفس الوقت "انتظار" (Gewärtigen) لما سيأتي و"احتفاظ" (Behalten) بما مضى (1926:416). وهكذا يصبح تأول هيدغر لظاهرة القيس أكثر وضوحاً: إن القيس لا يعدو أن يكون تحديداً لـ "كم - من - مرة" (oft - das Wie) "كان ثمة" "شهود" (Anwesenheit) لمقياس الساعة، وذلك أن "القيس يتقوم زمانياً ضمن استحضار (Gegenwärtigen) المقياس المشهود ضمن الامتداد المشهود" (1926:417). ومعنى الاستحضار هنا هو فهم مقياس الساعة ومن ثمة فهم الزمان العمومي انطلاقاً من معنى وجود الموجود بوصفه قائم - الوجود، أي موجوداً "خلواً من التغير" (die Unveränderung)، وقابلاً للإحضر في كل مرة، وذلك يعني قابلاً لأن يفهم على جهة الآن. وهكذا فقيس الزمان هو عملية تتم ضمن تعميم للزمان بوصفه "الآن" القابل لأن يلاقى دوماً ومن قبل كل واحد من الناس؛ وهو أن يظهر أول الأمر غالباً في شكل "كثرة من الآنات القائمة - الوجود" (1926:417).

بيد أن فهم الزمان المقيس بوصفه جملة من الآنات القائمة - الوجود إنما يثير العلاقة المشكلة دوماً بين الزمان والمكان: فالقائم - الوجود يوجد دوماً في مكان معين، وذلك أن قيس الزمان لا يصبح مقاساً لكل الناس إلا إذا كان هناك مقياس قائم - الوجود في موضع بعينه. من أجل رفع هذه الصعوبة يتبهننا هيدغر إلى أن ارتباط الدازين بالمكان ليس مشكلاً مكانياً بل هو موقف مؤسس على الزمانية. فإن طبيعة وجود الدازين بوصفه عناية ومن ثمة بوصفه زمانية هو ما يمكنه من "استكشاف - المكان" (die Raumerschließung) وذلك بخاصة من طريق نمط معين من الانشغال بالزمان هو التوقيت. إن المكان إنما هو مستعمل بذلك سلفاً ضمن مطلب متعلق بالزمان المنشغل به، فهو موزع دوماً بين "هناك مكشوف عنه" و"هنا من جنس الدازين" (1926:417). إن قيس الزمان ليس إضفاء للطابع المكاني على الزمان بسبب أنه مقيس بواسطة الأعداد والعلاقات المكانية، وإنما هو في كل مرة متأسس على عملية "إحضر (Gegenwärtigung) مخصوص" للآن القائم - الوجود (1926:418).

- وهكذا نخلص إلى الإجابة عن السؤال الأهم في هذا المستوى من البحث، ألا وهو: بأي وجه يبدو جهاز الذات والموضوع غير صالح للإيفاء بتبيان أصيل لمعنى الزمان العمومي من حيث هو زمان العالم؟ (1926:419 - 420).

يصوغ هيدغر أطروحته كالتالي: إن الزمان "الذي فيه" يوجد الموجود داخل العالم لا هو "موضوعي" ولا هو "ذاتي" بل هو "أكثر موضوعية" من أي موضوع ممكن و"أكثر ذاتية" من أي ذات ممكنة، وذلك لأنه "سابق" على كل ذاتية وموضوعية (1926:419).

ما هو سند هذه الأطروحة؟ - هذا السند هو أن هيدغر لا يفهم من معنى "الموضوع" أو معنى "الذات" إلا معنى "الموجود - القائم" (das Vorhandensein)، فالموضوع هو عنده "الوجود - القائم - في - ذاته" (sein - vorhanden - sich - das An) الذي من شأن الموجود الملاقي داخل العالم، "أما الذات فهي "الوجود - القائم" (das Vorhandensein) والوقوع (Vorkommen) ضمن ذات ما" (1926:419).

بذلك نفهم مقصد هيدغر من أن زمان - العالم هو أكثر موضوعية من أي موضوع ممكن، مثلما هو أكثر ذاتية من أي ذات ممكنة: فزمان - العالم أكثر موضوعية من كل موضوع في معنى أن زمان العالم ليس كامناً فقط في طبيعة ذات عارفة كما كان يرى كانط، بل هو موجود بعد في أفق العالم الذي ينشغل به الدازين البدائي من حيث هو أولاً وعلى الأغلب دازين عياني ويومي؛ إن زمان العالم زمان عمومي أي مفتوح ومطروح بعد دوماً في سماء الدازين وذلك في شكل ساعة طبيعية تصبغ الموجودات بضرب من الموقوتية المباشرة؛ إن زمان العالم ليس موضوعاً يُنشأ في لحظة ما، بل هو يكون دوماً قد "تموضع" (objiciert) بواسطة انفتاح العالم الذي من شأن الدازين أي صار ملقى به في أفق الدازين اليومي. كذلك فإن زمان العالم أكثر ذاتية من أي ذات (Subjekt)، في معنى أن زمان العالم هذا هو مقوم أساسي لنمط "الهوية" (die Selbstheit) التي من شأن الدازين، والتي رأينا أنها لا تقف عند معنى القيمومة التي تشد مفهوم الذات بل تختص بنحو من الوجود هو العناية بالوجود في العالم. إن فهم وجود "الهو" العياني للدازين بوصفه في ماهيته "عناية" هو ما يجعل زمان العالم أكثر ذاتية من كل ذات، وذلك أنه أكثر تجزراً في ضرب الهوية التي من شأن الدازين. إن هوية الدازين عناية ومن ثمة زمانية، في حين أن ذاتية الذات انما تستمد من معنى الوجود - القائم قوامها الخاص.

إن المطلوب ليس أن نجعل زمان العالم "يتبحر" (verflüchtigt) في الذات ولا أن نجعله "يتسبؤ" (verdindlicht) في الموضوع، بل أن نحاول أن نفهم "كيف يتصور الدازين "الزمان" [تصوراً] نظرياً وذلك انطلاقاً من فهم - الزمان الأقرب إليه"، ولكن بخاصة "بأي وجه يحجب مفهوم الزمان هذا وهيمنته عليه إمكانية أن يفهم ما هو معنى فيه (Gemeinte) من طريق الزمان الأصلي، وذلك يعني بوصفه زمانية" (1926:420). إن القصد من ذلك هو أخذ مسألة الوجود - داخل - الزمان (die Innerzeitigkeit) منطلقاً "لإيضاح نشوء مفهوم الزمان العامي" (1926:420).

4-3- الهُو اليومي والمفهوم العامي للزمان:

يبدو أن هيدغر قد اتبع في إيضاح نشوء المفهوم العامي للزمان كما يبسطه في الفقرة 80 من الوجود والزمان خطوتين أساسيتين: أولاً بيان أن المفهوم العامي للزمان هو "زمان - الآن" (die Jetzt - Zeit) (1926:420 - 421)؛ وثانياً الكشف عن المعقولين الكيانويين المقومين للمفهوم العامي للزمان، وهما "التسطيح" (die Nivellierung) و"التعتيم" (die Verdeckung) (1926:422 - 428). ونحن نقصد إلى الفحص عن هذين المطلبيين.

- من أجل بيان المفهوم العامي للزمان بدأ هيدغر برسم مفهوم "الاستحضار" (das Gegenwärtigen) بوصفه قطب الرحي في تدبير الانتشغال اليومي بالزمان وذلك من جهة ما هو زمان عمومي (1926:420 - 421). واللافت للنظر في ذلك هو أن هيدغر قد بنى الصعوبة التي يثيرها تعريف المفهوم العامي للزمان بوصفها صعوبة صادرة من نمط سلوك الدازين اليومي وليس من أي تصور فيزيائي له. إن نمط وجود الدازين بوصفه متأسساً على انفتاح العالم، وعلى الهنا في العالم هو الذي يجعل الزمان اليومي المنشغل به زماناً عمومياً. والزمان العمومي هو الزمان الذي فيه يحتسب الدازين الزمان ويتوجه قبلته بوصفه زماناً مقيساً بالساعات أي زماناً متدبراً بواسطة الوجود - تحت - اليد ومن أجله. التوجه قبلة الزمان هو سلوك يجد في استعمال الساعة مقامه. أما احتساب الزمان فهو تعقب مواضع رقص الساعة واستحضارها في كل مرة. ومن أجل أن هذا الاستحضار وجدّي فهو يقوم بواسطة تواشج داخلي مع الاحتفاظ والانتظار: "إن هذا الاستحضار يتزمّن ضمن وحدة الأوجاد التي من شأن احتفاظ منتظر" (1926:420). إن الدازين يحتفظ بـ"المرّة الفارطة" بواسطة استحضار الآن الذي فات، وذلك يعني أنه "مفتوح وهو يقول - الآن تلقاء أفق القبل (Früher)، وذلك يعني تلقاء الآن - الذي لم - يعد - موجوداً؛" كذلك هو ينتظر "إن" بواسطة استحضار الآن الذي لم يكن بعد، وذلك يعني من جهة الوجود أنه "مفتوح وهو يقول - الآن على أفق البعد (Später)، وذلك يعني تلقاء الآن - الذي ليس - بعد" (1926:421).

ليس الزمان اليومي إذن سوى استحضار الآن بحسب كونه موجوداً أو لم يعد موجوداً أو ليس بعدُ موجوداً. واستحضار الآن بتعقب مواضع رقاص الساعة هو معنى حساب الزمان. من أجل ذلك يعرف هيدغر الزمان اليومي بأنه الزمان "المعدود" (das Gezählte) على أساس استحضار الآن الذي يبلغه رقاص الساعة طبقاً لحركته المنتظمة، وذلك في تواشج صارم مع الاحتفاظ بالآن الذي كان قبلُ وانتظار الآن الذي ليس بعدُ (1926:421).

ولكن ألا يستعيد هيدغر هنا المفهوم التقليدي للزمان كما يجد في الرابعة من طبيعيات أرسطو مرجعه الغالب؟ - أجل إن هيدغر يعترف دون مواربة بأن تأويله للزمان العامي "ليس شيئاً آخر سوى التفسير الكيانوي - الانطولوجي للتعريف الذي أعطاه أرسطو عن الزمان: [...] (82)" "إن ما هو الزمان تخصيصاً هو المعدود بحسب الحركة الملاقية في أفق القبل والبعد" (83) (1926:421).

ومعنى التفسير الكيانوي - الانطولوجي هنا هو بيان نمط فهم الوجود الذي يسند هذا التعريف للزمان، فكيف يتم الأمر لدى أرسطو؟ حسب هيدغر "إن تأويله للزمان إنما يتحرك على الأرجح ضمن توجه الفهم "الطبيعي" للوجود" (1926:421). إن هيدغر لا يبين في هذا الموضوع ما يقصده بالفهم الطبيعي للوجود، لكنه يحيل على ما سبق أن بيّنه في الفقرة 6 من مقدّمة الوجود والزمان، من أن هذه الدلالة ليست سوى أخذ الوجود بوصفه "شهوداً" (Anwesenheit)، وذلك من جهة "أن الموجود إنما هو ضمن وجوده مدرك بوصفه "شهوداً"، وذلك يعني أنه مفهوم بالنظر إلى ضرب معين من الزمان هو "الحاضر" ("Gegenwart" die (1926:25)). إن فهم الموجود بوصفه ما هو حاضر في كل مرة، أي بمصطلح التحليل الكيانوي بوصفه قائم - الوجود (vorhandensein)، إنما هو ما يسند التعريف الأرسطي للزمان بأن المعدود بحسب حركة الآن قبلاً وبعداً. إن الزمان هو الآن المعدود احتفاظاً به في أفق القبل وانتظاراً له في أفق البعد.

أما عنصر الطرافة في تأويل هيدغر هنا، فهو يكمن في سعيه إلى بيان كيف أن الاستعمال اليومي للساعة هو قد تأسس انطولوجياً ضمن فهم معين للوجود بوصفه حضوراً؛ وذلك أن حساب الأتات غير ممكن من دون استحضار الآن بوصفه مدركاً بوصفه أنا مشهوداً أي حاضراً ضمن وجوده. فحركة رقاص الساعة مثلها مثل حركة الأجرام هي حركة أتات معدودة من أجل أنها تكرر عین القيمة في كل مرة. في كل مرة يظهر المعدود في شكل هذا القول: "الآن" كذا من الوقت أو "الآن" - لم يعد - بعدُ" أو "الآن - ليس - بعدُ". وفي كل مرة نحن نفترض أن الآن يعني انطولوجياً الموجود الحاضر. لذلك يسمي هيدغر زمان العالم المنشغل به يومياً بواسطة الساعات هو "الآن" (die (Zeit - Jetzt (1926:421)). ومن حيث أن الماضي ليس سوى "الآن - الذي - لم - يعد - موجوداً" مثلما أن الآتي هو "الآن - الذي - ليس - بعدُ - موجوداً" فإن "الزمان إنما يبدو للفهم العامي للزمان بوصفه تتابع (eine Folge) الآن "القائم" باستمرار ماضياً وقادماً. إن الزمان مفهوم بوصفه تعاقباً (ein Nacheinander)، بوصفه "تيار" (Fluß) الآن، بوصفه "مجرى (Lauf) الزمان" (1926:422).

- كيف يمكن الحكم على هذا الفهم العامي للزمان؟ - يفترض هيدغر أن هذا الفهم العامي للزمان لا يكشف عمّا ينطوي عليه من وجهة إلا إذا فحصنا عنه في ضوء التحديد الكيانوي للزمان اليومي بوصفه "زمان - العالم"، وذلك يعني بوصفه زماناً صادراً من الهيئة الزمانية الوجدية التي من شأن موجود بعينه هو الدازين رأس الأمر في كيانه هو الوجود - في - العالم. ونحن رأينا أن زمان - العالم الذي يؤلف دلالة الوجود - في - الزمان الذي يستمدّ منه الدازين اليومي نمط انشغاله بالزمان، إنما يتقوم بخاصيتين حاسمتين، ألا وهما "الموقوتية" (die Datierbarkeit) و"المدلولية" (die

(82) قولة أرسطو اليوناني: الطبيعيات Δ 219، 11 ب I ومابعدها.

(83) ترجمة هيدغر في الألماني لقولة أرسطو.

(Bedeutsamkeit). الموقوتية بمعنى أن كل زمان هو "زمان صالح لفعل شيء ما"، هو "وقت" موقت؛ والمدلولية في معنى أن كل موجود داخل العالم هو على قرينة مع سياق أداتي منه يستمد دلالاته، ومن ثمة أن كل "أن" هو في كل مرة "مناسب" أو "غير مناسب" (1926:422).

إن أطروحة هيدغر في تخريج الحكم على وجهة الفهم العامي للزمان تتمثل في أن هذا الفهم العامي للزمان انما "يُخطئ" (fehlt) الموقوتية والمدلولية على حد سواء" (1926:422) إخطاءً مضاعفاً؛ فهو من جهة "يعتم" (verdeckt) على هاتين البنيتين، بحيث لا يترك لهما مجالاً لأن "تبرزوا للعيان"؛ ومن جهة هو "يسطح" (nivelliert) الهيئة الوجدية الأفقية للزمانية التي عليها تتأسس موقوتية الآن ومدلوليته، بحيث تصبح الأناث "مقطوعة" (beschnitten) عن تلك الموقوتية والمدلولية فإذا هي "تصطف" (an .reihen sich). فقدّم الزمان في شكل خط متعاقب من الأناث المتجانسة (1926:422). أما عن وجه التواشج بين آليتي الفهم العامي للزمان هاتين، فإن تسطيح زمان العالم وتحويله إلى زمان خطي هو وسيلة الفهم العامي للزمان في التعطيم على خاصيتي زمان العالم الأساسيتين أي الموقوتية والمدلولية. وهكذا فإن علينا أن نستبصر وجه التقابل الذي بصرفه هيدغر بين زمان العالم والمفهوم العامي للزمان، من جهة، وبين خاصيتي زمان العالم أي الموقوتية والمدلولية وآليتي الفهم العامي للزمان أي التعطيم والتسطيح، من جهة أخرى.

ما هو معنى التعطيم (die Verdeckung)؟ - إن ما يدفع الدازين نحو التعطيم عن خصائص زمان العالم هي نزعة اليومية إلى كونه لا ينشغل إلا بما يظهر له في أفق انشغاله بالموجود - تحت - اليد والموجود - القائم؛ وفي هذا الأفق لا يظهر الأناث إلا على نمط ظهور الموجود المنشغل به، أي على نمط القيمومة (1926:422): إن الأناث نفسها تظهر بوصفها "قائمة - مع" (mitvorhanden) الموجود، بحيث لا تملك الأناث من دلالة لظهورها سوى مثل هذه العبارة: "الموجود يلاقينا والآن أيضاً (und auch) [يلاقينا]" (1926:423). ما هي النتيجة الكيانوية لهذا التوجه العامي في فهم الزمان في شكل أنات منظور إليها من جهة انطولوجية لا تفهم من معنى وجود الموجود سوى القيمومة؟ - هذه النتيجة هي بالتحديد فقدان هذه النظرة العامية للزمان إلى ما به تستبصر خصائص زمان العالم مثل العالمية والمدلولية والموقوتية، وذلك يعني أن هذه الخصائص انما تبقى بالنسبة لها "معتماً عليها" تعتماً لا يفعل التوجه السائد في التخصص المفهومي للزمان سوى أن يجعله "مرسّخاً أكثر" (noch verfestigt) (1926:423).

إن التوجه السائد انما يأخذ الأناث بوصفها نحواً من الموجود - القائم "في الزمان" الذي يمكن أن نشير إليه في كل مرة بعبارة "الآن". ففي كل أن هناك أن قائم، بحيث أن الآن انما هو مطروح دوماً "بوصفه هو" (Selbiges als)، ضمن قيمومة محضة، وذلك بالرغم من أن كل أن لا ينفك يضمحل في إقباله أن وما ينفك يقبل في اضمحلاله أن آخر؛ إن هو هوية الآن انما هي مستمدة انطولوجياً من ضرب من "الشهود المستمر لذاته" (die ständige Anwesenheit seiner selbst) وذلك من وراء "هذا المتبدل" (dieses Wechselnde) الذي لا يبقى في آن واحد؛ وفي تأويل هيدغر إته انما في أفق هذا الفهم العامي للزمان أتى أفلاطون (84) إلى تعريف الزمان بوصفه "صورة الأبدية" (das Abbild der Ewigkeit) (1926:423).

انطلاقاً من هذا التأويل أخذ هيدغر في مناقشة الأطروحة الموجهة للفهم العامي للزمان، ألا وهي القول بأن الزمان "لامتناه" (unendlich)، وذلك بوصفها علامة حاسمة على المكانة المركزية لنزعة "التسطيح" في التفسير السائد للزمان. إن فهم الزمان بوصفه جملة من الأناث التي لا تنقطع انما يفترض أن هذه الأناث متجانسة، ومن ثمة أنه ليس ههنا بداية أو نهاية؛ وذلك ليس ممكناً حسب هيدغر إلا "على أساس التوجه قبيلة [ما - هو] - في - ذاته معلق - في - الهواء من شأن تيار - من - الأناث قائم - الوجود،

حيث تكون ظاهرة الآن بتمامها معتمداً عليها (verdeckt) بالنظر إلى الموقوتية والعالمية والتمدد والعمومية التي من جنس - الدازين، وأنزلت [إلى رتبة] (herabgesunken) مقطع نكرة" (1926:424). التسطیح هو تنزيل الزمان إلى رتبة آفات قائمة تؤلف تياراً لا ينقطع بلا بداية ولا نهاية والزرع بأن ذلك هو الزمان وأنه لا متناه.

ولكن ما هو أساس هذا التسطیح لزمان العالم؟ - كما رأينا دائماً يفترض هيدغر أن كل ظاهرة انما تجد في نمط وجود الدازين أساسها الخفي. وتسطیح الزمان لا يشد عن هذه القاعدة الانطولوجية. فإن الدازين اليومي من حيث هو دوماً منغمس في انشغاله بالموجود داخل العالم من أجل الهروب من الموت ولقت نظره عن أن الكيان الأصيل هو وجود - نحو - الموت بوصفه نمط احتمال المستقبل، انما هو في كل مرة يوجد ضمن زمانية غير أصيلة؛ ورأس الأمر في الزمانية غير الأصيلة هو التلقت الحاد عن "التناهي" الذي يتأسس عليه معنى الزمانية الأصيلة؛ هذا التلقت عن تناهي الزمان يعزّز نزعة الدازين إلى الأخذ بمذهب لاتناهي الزمان والنظر من خلاله. وهذا اللاتناهي المظنون انما يجد في الطابع اللامنت للهّم سابقاً صالحاً (1926:424). وهكذا "فإن المرء لا يعرف سوى الزمان العمومي، الذي، من حيث هو مسطح، ينتمي إلى كل واحد وذلك يعني [لا ينتمي] إلى أحد" (1926:425).

بيد أن ذلك لا يعني أن الدازين هو "هم" ومن ثمة ليس ينطوي على أي احتمال عيني للزمان؛ فالدازين اليومي يعاني من واقعة الموت ومن ثمة من العناية بالمستقبل على طريقته. إنه هذا الدازين اليومي يعبر دوماً عن نمط احتمال له للزمان بعبارة "الزمان يمضي" (die Zeit vergeht) أو الوقت يمر. إن الزمان عنده هو بخاصة زمان يمر؛ ولذلك فإن نمط احتمال الآتي هو "الانتظار"، انتظار الآن الذي لم يمر ولم يمض بعد. ولذلك فإن هذا الزمان هو دوماً "زمان هارب" (flüchtige Zeit) مبني على "معرفة" سطحية" (Wissen "flüchtigen") بموتنا: إن فهم الزمان بأنه زمان هارب ماض وبأنه "مضي" "في ذاته" ("an sich" ein Vergehen)، انما هي طريقة الدازين اليومي والعمومي في التعبير عن "تناهي" زمانية الدازين (1926:425). كذلك فإن الإقرار بالطابع "اللاارتدادي" (nichtumkehrbares) للزمان هو علامة أخرى حاسمة على أن تناهي الزمانية انما هو ثاو في أعماق الفهم العامي للزمان (1926:426).

من أجل ذلك لا يجد هيدغر حرجاً في الإقرار بمشروعية الفهم العامي للزمان (1926:426)، ولكن على نحويين في نفس الوقت طبيعة الحق الذي يعود للفهم العامي للزمان وحدوده. فهذا الفهم له "حق طبيعى" في أن يظهر مادام نابعاً من نمط وجود الدازين اليومي وليس أمراً نظرياً مصطنعاً. لكن هذا الحق ليس له من صلاحية إلا داخل أفق الفهم الانطولوجي الذي جعله ممكناً، أي داخل فهم لوجود الموجود بوصفه قيمومة، وهو الفهم المسيطر في نطاق اليومي. فإذا ادعى هذا الفهم التوقر على المفهوم "الحقيقي" للزمان فقد خرج عن صلاحيته وصار مزعماً نظرياً فحسب (1926:426).

خاتمة:

من أجل بيان الحدود التي لا يمكن للفهم العامي للزمان أن يتخطاها عمد هيدغر في خاتمة الفقرة 81 إلى إقامة تقابل حادّ بين المفهوم العامي للزمان بوصفه نموذجاً عن الزمان غير الأصيل والزمانية الأصلية بوصفه الهيئة الأساسية لما يسمّيه "الزمان الأصلي" (die ursprüngliche Zeit) (1926: 426-427). وذلك يعني من ناحية منهجية أنّ التأويل الكيانوي يمكننا من أن "نرى" (sehen) ظاهرتيّ التعتيم والتسطيح التين يقوم عليها الفهم العامي للزمان، ومن أن نكشف عن "مصدر" (die Herkunft) هذا "التعتيم المسطح" وعن "الضرورة العيانية" التي تحكمه، حتى يمكن لنا في النهاية أن نرسم "حقّ" الفهم العامي للزمان وحدود هذا الحقّ (1926: 426). أمّا عن عناصر التقابل التي أقامها هيدغر بين الفهم العامي والفهم الأصيل للزمان فهي تعود إلى ثلاثة أمور أساسية. الأمر الأوّل يتعلق بمدى المرور من فهم إلى آخر: فإذا كان الفهم العامي لا يبلغ الفهم الأصيل بحيث أنّ الزمانية إنما تظلمّ دونه "موصدة" (unzugänglich)، فإنّ العكس ممكن بحيث أنّ الفهم الأصيل يستطيع أن يدرك الحقّ الطبيعي للمفهوم العامي للزمان بل ويرسم حدوده (1926: 426). أمّا الأمر الثاني فيهمّ مركز الزمان في الحالتين: فإذا كان مركز الزمان العامي هو الآن الحاضر فإنّ مركز الزمانية الأصيل هو المستقبل (1926: 426-427). وأمّا الأمر الثالث والأخير فهو أشدّ فائدة: إنه يبيّن وجوه التقابل العيني بين الفهم العامي والفهم الأصيل للزمان. ووجوه التقابل تعود إلى ثلاثة بحسب عدد أبعاد الزمان. فهناك أولاً التقابل من جهة المستقبل: إنّ المستقبل في الفهم العامي هو "أنّ لم يحن بعد"، أمّا في الزمانية الأصيل فهو "استقبال" وجدي للـ"كانية" في صلب "اللحظة"؛ كذلك فإذا كان الفهم العامي لا يرى في الماضي سوى "الآن الذي مرّ" فإنّ الفهم الأصيل للزمان إنما يحتمله بوصفه "كانية" وجدية أي مفتوحة على المستقبل في تواسج اللحظة؛ وأخيراً فإنه إذا كان الفهم العامي لا يعرف الحاضر إلا في شكل أن قائم فإنّ الزمان الأصيل يقدّم الحاضر بوصفه لحظة تولد انطلاقاً من المستقبل على أساس كانية توجد بعدّ في كل مرة (1926: 427).

الباب الثامن

فلسفة الإله الأخير

الفصل الثامن

هيدغر الثاني ومسألة تاريخ الو - جود:

كيف العبور إلى الفكر ما - بعد - الميتافيزيقي؟

(1938/1927)

"إنّ عصر "الأنساق" قد ولى. لكنّ عصر إقامة كينونة الموجود انطلاقاً من حقيقة الوجود لم يحن بعد"

هيدغر، إسهامات في الفلسفة (عن العهد) (1938/1936)، الفقرة 1

"أنّ نحمل إلى اللغة في كل مرة إقبالَ الوجود هذا، الباقي وفي بقائه ينتظر الإنسان، هي القضية الوحيدة للفكر. وإبته من أجل ذلك إنما يقول المفكرون الماهويون الهو هو (das Selbe) دوماً. بيد أنّ ذلك لا يعني: المطابق (eicheldas G). أجل، إتهم لا يقولون ذلك إلا لمن قبل بأن يفكر على إثرهم. إنّ الفكر من جهة ما يتنبّه إلى قدر الوجود، مدكراً على نحو تاريخاني، هو قد تحالف بعدُ مع اللانق (das Schickliche) الذي هو من جنس القدر. أن نأوي إلى المطابق ذلك ليس بخطر. أمّا أن نجازف في الشقاق من أجل أن نقول الهو هو، فذلك الخطر."

هيدغر (1946؛ 170-169)

"إنّ العهد كان مسؤولاً"

القرآن، سورة الإسراء، 17

تقديم

يبدو أن درس صيف 1927 قد شكّل انزياحاً خطيراً في مسيرة هيدغر التي دشنتها بدروس 1919 تحت هدي مفهوم "الحسد الهرمينوطيقي" في مختلف الصيغ التي أخذها، مثل "الهرمينوطيقا الفينومينولوجية" أو "هرمينوطيقا العيانية" أو "هرمينوطيقا الدازين" أو "هرمينوطيقا اللوغوس"...، وذلك عندما وقف هيدغر على الصعوبة والحدود الداخلية لبرنامج "الانطولوجيا الأساسية" التي رسم ملامحها في مطلع 1926 ضمن "مقدمة" كتاب الوجود والزمان، حيث أثبت في خطة الكتاب، بعد القسم الأول ("التحليل الأساسي التمهيدي للدازين") والقسم الثاني ("الدازين والزمانية")، قسماً ثالثاً بعنوان لافت للنظر - لأنه بمثابة قلب صريح لعنوان الكتاب -، هو "الزمان والوجود" (1926: 39). هذا "القلب" الموعود "تحبس قوله" (versagt) عن مطلوبه بسبب أنه، حسب تاويل هيدغر الثاني، أراد بلورة "فكر متخلّ عن الذاتية" لكنه ما زال يعوّل في هكذا مهمة على "اللغة الميتافيزيقا" (Sprache der Metaphysik) (1946: 68)، والمقصود بخاصة هو المصطلح "المتعالي" للانطولوجيا الأساسية، بحيث وجد نفسه لم ينتج غير "تأييد" آخر "للذاتية"⁽¹⁾. منذئذ انخرط هيدغر في معركة "المنعرج" (die Kehre) - وهو مصطلح ظهر منذ درس صيف 1928 - على مرحلتين:

1- في مرحلة أولى، أخذ هيدغر يحاول، منذ درس صيف 1927، احتمال صعوبة المنعرج من الداخل، سواء بـ"اشتغال جديد" (neue Ausarbeitung) (1927 ج: 1) على مسألة "الزمان والوجود" (القسم الثالث من الجزء الأول من الوجود والزمان)، وذلك من خلال خيط هاد جديد لم يدخل في معجم كتاب الوجود والزمان، نعني مشكل "الاختلاف الانطولوجي" (ontologische Differenz) والمكاسب الهرمينوطيقية الناجمة عن ذلك وخاصة تجذير مسألتي "المفارقة" (Tranzsendenz) و"التناهي" (Endlichkeit)، وهو ما مكّنه من بلورة صيغة أكثر صرامة لخطة القلب المنشود هي الانتقال من "زمانية الدازين" (Zeitlichkeit des Daseins) إلى "دهرية الوجود" (es Seinsd Temporalität)؛- أو من طريق نوع من الاستشكال هو من جنس المهمة الثانية التي وعدت بها الفقرة 6 من الوجود والزمان، نعني "مهمة نقض تاريخ الانطولوجيا" (1926: 19)، ولكن هذه المرة ليس في شكل "نقض" (Destruktion) أو "مباينة" (Abhebung)، بل في شكل "مجاورة" (Überwindung) (كما في درس صيف 1927) ولكن بخاصة في شكل "مناظرة" (Auseinandersetzung) (2) (كما منذ درس صيف 1929، ولكن على وجه التحديد في درس 1930/1931). ففي هذين الدرسين، - الأولى مناظرة مع أقطاب "المثالية الألمانية" مجتمعين (فيشته وشيلنغ وهيغل) والثاني مناظرة مع فينومينولوجيا الروح حصراً، - والذين تمّ في منطقة أشرنا إليها بعبارة "المنعرج الأول"، لمحنا لدى هيدغر نحواً من النقد الذاتي للانطولوجيا الأساسية ولكن بواسطة التراجع إلى السؤال عن أساس "تاريخ الميتافيزيقا".

2- في مرحلة ثانية بدأت سنة 1936، وجمع قطافها في كتاب إسهامات في الفلسفة (عن العهد) (ilosophie (Vom EreignishBeiträge zur P) ،استطاع هيدغر "الثاني" (وهذه

(1) را: Pöggeler: 1963: 244.

(2) علينا أن نأخذ عبارة "Auseinandersetzung" في معنى "المعركة الحاسمة" (décisive-confrontation)، را:

التسمية تأخذ الآن دلالتها الدقيقة) أن ينجز آخر الأمر حركة "المنعرج" المنشود، ولكن هذه المرة في صيغة جديدة، لم تعد تتعلق بالانتقال من أفق "زمانية الدازين" إلى نطاق "دهرية الوجود"، بل بمسألة أكثر أصلية هي العبور من طريق "الانطولوجيا الأساسية" (3) إلى طريق "تاريخ الوجود"، وذلك بواسطة مهمة طريفة تماماً تصبح فيها الفلسفة نمطاً مخصوصاً من الفكر ما - بعد - الميتافيزيقي هو "المناظرة بين البدء الأول والبدء الآخر" (Auseinandersetzung zwischen dem ersten und dem anderen Anfang)، وحيث يعني "البدء الأول" جملة "تاريخ الميتافيزيقي" من أفلاطون إلى نيتشه، في مقابل "البدء الآخر" الذي يُشار به عندئذ إلى نمط تفكير "لم يعد ميتافيزيقياً"، من أجل أنه عبر من تراث "السؤال الهادي" (Leitfrage) - "ما هو الموجود؟" - إلى "السؤال الأساسي" (Grundfrage) - "كيف يكون الوجود؟". وهنا صار التفكير ضرباً من "التبيين" بالمعنى الطوبويقي للعبارة الألمانية rterungöEr، أي "الموقفة" (ituations)، موقفة "غير المفكر فيه" و"غير المصاغ" (locinformulé) في موضعه من طوبولوجيا تاريخ الوجود(4).

- ولكن: كيف الإفلات من براديعم الذات؟ أو بأي معنى يتسنى لهيدغر أن يتأول المناظرة مع الميتافيزيقياً بوصفها "مناظرة مع إمكانية الدازين الخاص" (Auseinandersetzung mit einer Möglichkeit des eigenen Daseins) (1929:ب: 344) في كل مرة؟ - هذان السؤالان متواشجان من الداخل، من حيث أنهما تعبيران متوازيان عن صعوبة واحدة. إن "هرمينوطيقا الدازين" لئن وصفها هيدغر الثاني، ضمن رسالة في الإنسانية، يكونها "ذلك التفكير الآخر المتخلي عن الذاتية (ivität verlassenden Denksktdieses anderen, die Subje)" (1946: 68)، فبأنه علينا أن نميز بين "التخلي" (Verlassen) و"المنعرج" (die Kehre): إن التخلي عن براديعم الذات لا يعني التحرر من وطأته. رب وطأة من اليسير أن نجد أثرها في عنوان الجزء الأول من الوجود والزمان: "تأويل الدازين بوصفه زمانية وتفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن الوجود" (1926: 41). إن هيدغر قد أراد التخلي عن الذاتية بواسطة "لغة الميتافيزيقي" المتعالية التي تسربت إليه من "فينومينولوجيا الوعي" الهوسرلية. ولذلك فإن الفشل البيوغرافي للمعنى المنهجي "المنعرج" هو انتصار فلسفي للشعور المعاصر بضرورة التحرر من براديعم الوعي والانتقال إلى براديعم اللغة، وذلك يعني عندنا أن مشكل "المنعرج" لدى هيدغر ينبغي أن يؤوّل في تواشج جوهرى مع مشكل "المنعرج اللغوي" المعاصر، من جهة ما هو مشكل يتعلق بانحسار "لغة الميتافيزيقي" المتعالية (أي فلسفة الوعي) ولكن عدم التوفر بعد على لغة التفكير "ما بعد المتعالي"، ومن ثم "ما بعد الميتافيزيقي"، لأنه حقق الانتقال من "السؤال الهادي" عن وجود الموجود إلى "السؤال الأساسي" عن الوجود بقطع النظر عن الموجود (الفصل الثامن).

إن علينا أن نسال: ما معنى أن نتوجه في "فكر العهد" أو كيف نتفلسف بعد "أن ولى عصر الأساق" وقيل أن يحل "عصر إقامة كينونة الموجود انطلاقاً من حقيقة الوجود"؟ - هذان السؤالان صادران من معين واحد في صيغتين مختلفتين، هما "المنعرج"، وهي الأشهر، و"اللعبة"، وهي أكثر لطافة. غير أنهما تدرجان جميعاً في حركة المنعرج "الثاني"، بعد 1936، من الأفق الكيانوي/ المتعالي لمشروع "الانطولوجيا الكيانوية" إلى طوبيقا "تاريخ الوجود" (Geschichte des Seyns)، وهو ما عبر عنه هيدغر تارة بمسألة "المنعرج من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية" (في درس 1937/كما 1938) (الفصل التاسع)؛ وطوراً بعبارة "المنعرج في

(3) Pöggeler 1963: 249.

(4) Zarader 1990: 113.

العهد" وضمانه الست "الصدى" (der Anklang) و"اللعبة" (das Zuspiel) و"القفزة" (die Zukünftigen) و"التأسيس" (die Gründung) و"المستقبليين" (der Sprung) و"الإله الأخير" (das letzte Gott)، الضميمة الجامعة لها (الفصل العاشر).

ولذلك فقد يمكن الافتراض بأن دلالة المنعرج إنما تجد بنيتها اللطيفة ضمن ما عيّنته الفقرة 88 من كتاب إسهامات في الفلسفة (عن العهد) تحت عبارة "اللعبة" (das Zuspiel) (1938/1936: 176)، يعني لعبة "المناظرة بين البدء الأول والبدء الآخر" (Auseinandersetzung des ersten und anderen Anfangs) (نفسه: 186)، لعبة "العبور من السؤال الهادي (ما هو الموجود؟، السؤال عن الموجودية، الوجود) إلى السؤال الأساسي: ما هي حقيقة الوجود؟ (الوجود والوجود هما هوهو وعلى ذلك في الأساس مختلفان)" (نفسه: 171). وهي مهمة لنن نذر لها هيدغر صراحة جملة مناظراته مع "المفكرين الماهويين" من ما قبل السقراطيين إلى نيتشه من جهة كونهم "يقولون دوماً الهو هو" حسب عبارة رسالة في الإنسانوية، - فهي ما تنفك تسري في صمت سواء في تخريج المنعرج في حقيقة الماهية أو ضمانم المنعرج في العهد بوصفه الرافد السري لفكر تاريخ الوجود.

الفصل الثامن

المنعرج الأول

من زمانية الدازين إلى دهرية الوجود (1930/1927)

"إنّ المرء إذ يفهم المشروع المسمّى في الوجود والزمان بوصفه طرحاً متمثلاً، فهو يأخذه بمثابة إنجاز للذاتية ولا يفكر فيه، كما يمكن لـ"فهم الوجود" وحده أن يفكر فيه ضمن "التحليلية الكيانوية" للـ"وجود - في - العالم"، بوصفه الصلة الاكستاتيقية بخلوة الوجود. إنّ التتميم (Nach-vollzug) والافتقاء (Mit-vollzug) الكافي لهذا التفكير الآخر، المتخلي عن الذاتية، إنما قد تعسّر بلا ريب، من قبل أنه، عند نشر "الوجود والزمان"، قد وقع التحقظ على القسم الثالث من الجزء الأول، "الزمان والوجود"-: قا: "الوجود والزمان" (ص39). ههنا انعرج الكل على نفسه. إنّ القسم المشكل قد تحقّق عليه، من أجل أنّ الفكر قد انحبس (tversag) عن القول الكافي لهذا المنعرج ولم يدرك ضالته بمساعدة لغة الميتافيزيقا (Sprache der Metaphysik)."

هيدغر (1946: 66-69)

"ينكشف [مما سبق أنّ]: المشكل الأساسي للميتافيزيقا إنما يتطلب ضمن تجذيره وتكليله تأويلاً للدازين بوصفه زمانية، انطلاقاً منه قد يجب أن يتوضّح الإمكان الداخلي لفهم الوجود وبالتالي للانطولوجيا - ولكن ليس من أجل أن تصير هذه الإمكانية الداخلية معلومة لاغير، مفهومة هي لا تكون على الأرجح إلا ضمن التحقيق، بمعنى ضمن الاشتغال على الإشكالية الأساسية نفسها (...). إنّ هذه الجملة من التأسيس والاشتغال على الانطولوجيا إنما هي الانطولوجيا الأساسية؛ وهي: 1- تحليلية الدازين و2- تحليلية دهرية الوجود. بيد أنّ هذه التحليلية الدهرية إنما هي في نفس الوقت المنعرج (die Kehre)، الذي ضمنه تعود الانطولوجيا ذاتها صراحة إلى الأنطيقا الميتافيزيقية حيث تقبع ضمناً بشكل دائم. إنّ الأمر يتعلق، من خلال حركية التجذير والتكليل، بحمل الانطولوجيا إلى الانقلاب (Umschlag) الكامن فيها. فإنما ههنا يتمّ الانعراج (das Kehren)، وينتهي الأمر إلى الانقلاب ضمن الميتونطولوجيا."

هيدغر (1928ب: 201)

تقديم

لقد اعتاد الشراح الاعتماد في تخريج مسألة "المنعرج" على ما صرح به هيدغر، ضمن رسالة في الإنسانيوية، من أن محاضرة في ماهية الحقيقة التي ألقاها منذ سنة 1930 والتي لم تُنشر إلا سنة 1943 إنما "تهب استشرافاً معيناً نحو فكر المنعرج من "الوجود والزمان" إلى "الزمان والوجود" (1946: 68-69)؛ لكن المتصفح لهذه المقالة، كما هي على صيغة 1943⁽⁵⁾، لا يعثر على طرح صناعي ينهض بمشكل الانعراج من الوجود والزمان إلى الزمان والوجود، ولا على مصطلح "المنعرج" نفسه⁽⁶⁾. علاوة على هذه الصعوبة، نحن نجد أن رسالة 1962 إلى رينشاردن إنما تثير تحيراً مشابهاً، وذلك عندما تطرح مشكل التاريخ لوقت حدوث المنعرج، وتذهب إلى أن المنعرج قد وقع قبل إثارة الحديث عنه لأول مرة ضمن رسالة في الإنسانيوية المنشورة سنة 1947 بعشر سنين، ملمحاً إلى درس شتاء 1937/1938 بوصفه مرجع المنعرج (1962: ب: xxiii-xvii؛ ت.ف. 184-189)⁽⁷⁾.

فهل يتعلّق الأمر بـ"منعرجين" وليس بمنعرج واحد كما يفترض بعض الشراح(8)؟

- إته على الرغم من أن هيدغر لم يشر إلى انحسار القسم الثالث من الوجود والزمان ضمن نصّ منشور إلا في وقت جد متأخر، ونعني ضمن رسالة في الإنسانيوية (1946: أ: 68-69) فحسب، فإنّ الدراسات الهيدغريّة باتت على بيّنة اليوم، بفضل ما نُشر من دروس ضمن الطبعة الكاملة، من أنّ انخرام كتاب 1927 إنما كان ينبئ عن تحول هو من الطرافة والخطورة بحيث أخرج هيدغر من الأفق المتعالي لتحليليّة الدازين، وقذف به عنيفاً في دوامة ضرب من الاستشكال جديد. وعلى عكس ما هو مأمول، فإنّ الطبعة الكاملة لم تنبسط مشكل المنعرج بقدر ما زادت تعقيداً وحدة خاصة. وذلك أنّ دلالة المنعرج قد أخذت تتغيّر شيئاً فشيئاً من معناها السائد، أي معناها البيوغرافي الذي يشير إلى "فشل" (9) مشروع الوجود والزمان، كما توحى بذلك رسالة 1946، حيث يعيّر هيدغر عن المنعرج تارة في معنى "انحباس القول" (Versagen) (1946: أ: 68)، وطوراً في معنى نحو من "التعثر" (das Scheitern) (1946: أ: 112) - ربّ تشخيص هو أمارة حاسمة على أثر براديجم اللغة (10) على مسألة

(5) ذلك يصحّ على محاضرة في ماهية الحقيقة كما نُشرت سنة 1943 وكما تُرجمت إلى الفرنسية، لكن الأمر سوف يتغيّر في الطبعة الثانية سنة 1949، حيث يضيف هيدغر "تنبيهاً" (Anmerkung) يتحدث فيه صراحة عن مشكل المنعرج (1930/1943/1949: 28-29). ونحن نعثر على نقل فرنسي لهذا التنبيه الذي سقط من الترجمة الرسمية لدى: Grondin 1987: 30-31.

(6) Grondin 1987: 29.

(7) Grondin 1987: 21، 28، 76.

(8) راجع: Grondin 1987: 94 هامش 6؛ von Herrmann 1989: 49؛ Greisch 1992: 336.

(9) Grondin 1987: 81؛ Dastur 1990: 94.

(10) Rorty 1991: ب: 97-98.

- عن موقف هوسرل المشار إليه، را: Husserl 1993: 14، 15، 47، 48. عن فحص خاص عن هذه المسألة:

- Denis Souche-Dagues, « La lecture husserlienne de *Sein und Zeit* », in: Edmund Heusserl,

"المنعرج" (11) - وذلك إلى مشكل بنيوي ثاو في صلب مسألة الوجود نفسها، يكاد ينتصب كالرحى التي تدور حولها كل مباحث هيدغر "الثاني" (12) بعامة (13).

لذلك فإن التأول - الذاتي (14) الذي ضبطه هيدغر فيما يتعلق بتوقيت المنعرج، ضمن رسالتي 1946 و1962 قد خضع منذ عقدين وحسب توالي نشر مخطوطات هيدغر إلى مراجعة شديدة. أما الرهان فهو مزيد التعرف إلى السياق الدقيق لهذا التأول - الذاتي، حتى نعلم وجه الصرامة الذي من شأنه فإنه يبدو أن المنعرج الذي يحيل عليه هيدغر في رسالة 1946 بوصفه يجد ضمن مقالة في ماهية

Notes sur Heidegger (Paris: Minuit, 1993)pp. 119-152

(11) يقول هيدغر (1946: 66-69): "إن المرء إذ يفهم المشروع المسمى في الوجود والزمان بوصفه طرحاً متمملاً، فهو يأخذه بمثابة إنجاز للذاتية ولا يفكر فيه، كما يمكن لـ "فهم الوجود" وحده أن يفكر فيه ضمن "التحليلية الكيانوية" للـ "وجودي - العالم"، بوصفه الصلة الاستطابقية بخلوة الوجود. إن التتميم (Nach-vollzug) والافتقار (Mit-vollzug) الكافي لهذا التفكير الأخر، المتخلي عن الذاتية، إنما قد تعسر بلاريب، من قبل أنه، عند نشر "الوجود والزمان"، وقع التحفظ على القسم الثالث من الجزء الأول، "الزمان والوجود". قأ: "الوجود والزمان"، ص39. وهنا انعرج الكل على نفسه. إن القسم المشكل [لفظة "المشكل" ساقطة في ترجمة مونيبي R. Munier الفرنسية] قد تُحفظ عليه، من أجل أن الفكر قد انحبس (versagt) عن القول الكافي لهذا المنعرج ولم يدرك ضالته بمساعدة لغة الميتافيزيقا (Sprache der Metaphysik). - انظر بخاصة: Sallis 1970: 191-192.

(12) آثار التمييز الذي افترعه ريتشاردسن (Richardson 1963: 243-245؛ 623-628) بين هيدغر I وهيدغر II حفيظة عديد الباحثين (Haar 1975: 464؛ Schürmann 1982: 28) فأعرضوا عنه. والحال أن علينا أن ننبه إلى امرين: 1_ من جهة التأول الذاتي: أن هيدغر نفسه قد وجد أن "التمييز بين "هيدغر I" و"هيدغر II" مبررٌ (berechtigt) فقط شريطة التنبه دوماً إلى أنه: انطلاقاً مما هو مفكر فيه تحت I فحسب إنما يصبح ما يدعو إلى التفكير تحت II مولوجاً إليه. لكن I لا يصبح ممكناً إلا إذا كان متضمناً في II. " (1962: xxiii؛ ف.ب.ص 180. 2- من جهة الطابع الإنجازي لذلك التمييز: حيث أنه من اللافت للنظر أن الباحثين (مثل ميشال هار) الذين يرفضون التمييز بين هيدغر أول وهيدغر ثان هم ليس فقط يحتفظون بمصطلح "المنعرج"، مما يصبغ رفضهم ببعض الغموض، بل هو ينقادون من ناحية تنفيذية إلى استعمال عبارة مثل "هيدغر الأخير" و"هيدغر قبل-الأخير" (Haar 1975: 482، 475).

(13) بل قد يبدو المنعرج - متى أخذ في معنى "أزمة" الإنسانية الغربية، أي بوصفه "منعرجاً معاصراً" - في مظهر تجرية خاصة بـ "جيل" من المفكرين الذين يتكلمون "لغة الأنظمة الحقبية غير الإنسانية"، يضم هيدغر إلى جانب ماركس ونييتشه. وهذا هو رأي باحث في الهيدغريات قدير مثل شورمان. را: Schürmann 1982: 59، 47-70، 61.

(14) عن خطورة "التأول-الذاتي" الهيدغري من حيث أنه ينطوي هو نفسه على "عنف" داخلي، را: Schürmann 1982:

الحقيقة بعض الاستشراف له ،أي ما كان يشير إليه مصطلح المنعرج كما صيغ في عهد الانطولوجيا الأساسية (القسم الثالث الموعود من كتاب 1927 ودرس صيف 1928) ليس هو نفسه المنعرج المشار إليه في رسالة 1962 بوصفه يجد في درس 1938 / 1937 تعبيراً خاصاً عنه، بل هو مبادئ له في دلالاته أشد المبادئ (15).

- لا ريب أنّ مشكل المنعرج إنما يضرب بجذوره إلى بنية الوجود والزمان نفسه: إنه ثار بعدُ في ما وعد به القسم الثالث من الجزء الأول من كتاب 1927 من انقلاب طريف من الوجود والزمان إلى الزمان والوجود (1962ب: xvii؛ ت.ف. 185) (16). فليس من الصدفة أنّ هيدغر لا يثير مسألة المنعرج في رسالتي 1947 و1962 إلا ويصوغها صيغة تتعلق بالانتقال من الوجود والزمان إلى الزمان والوجود (1946 أ: 68-69؛ 1962 ب: xviii-xvii؛ ت.ف. 185). ويبدو أنّ الأمر قد بات يتعلق منذ درس صيف 1927، الذي عدّ من قبل هيدغر نفسه نحواً من "الاشتغال الجديد على القسم الثالث من الجزء الأول من الوجود والزمان" (17) (1927ب: 1؛ وكذلك: 1926 أ: 41)، ولكن بخاصة ضمن درس صيف 1928، الذي نعثر فيه على أول صياغة صريحة لمصطلح "المنعرج" (die eKehr)، بما يمكن اعتباره بعدُ هو المقصود من المنعرج في عهد مشروع "الانطولوجيا الأساسية"، حيث يدلّ على الانعطاف من "تحليلية الدازين" إلى "تحليلية دهرية الوجود" (Analytik der des SeinstTemporalität) (1928ب: 201) (18).

- بيد أنّ الطبعة الكاملة إنما توقّر اليوم عناصر أكثر خطورة من أجل الوقوف على ما تتطوي عليه تنبيهات هيدغر ضمن رسالتي 1946 و1962 من غموض والتباس: ورأس هذه العناصر الخطيرة ينبغي أن نضع أولاً مخطوط إسهامات في الفلسفة (في العهد) (19)، التي اشتغل عليها هيدغر بداية من 1936 وفرغ منها سنة 1937، باستثناء الفقرات 257-258 التي أضيفت سنة 1938 (20)؛ وثانياً درس 1938 / 1937 مسائل أساسية في الفلسفة. "مشاكل" مختارة من "المنطق" (21)، وهو درس وجه الأهمية فيه ليس فقط في كونه قد ذكره هيدغر في رسالة 1962 إلى ريتشاردسن بوصفه هو مرجع المنعرج (1962ب: ix-xvii)، بل هو في نفسه، حسب شارح كبير في حجم فون هرمان ومحقق مخطوط 1938 / 1936، بمثابة "امتداد جوهرية" لما جاء ضمن إسهامات في الفلسفة (22). أمّا ممكن

(15) را: Herrmann von 1989: 49.

(16) Sheehan 1984: 48.

(17) الإشارة هي (1927 ج: 1).

« Neue Ausarbeitung des 3. Abschnitts des I. Teiles von "Sein und Zeit" »

(18) Sheehan 1984: 48-49؛ Grondin 1987: 74-75؛ Herrmann von 1989: 49.

(19) العنوان في الألماني هو:

- *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*

(20) Herrmann von 1989: 47.

(21) العنوان في الألماني هو:

- *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*

(22) Herrmann von 1989: 48.

الخطورة في هذين النصين الذين يجعلان من سنة 1936 تاريخاً لافتاً للنظر (23)، فهو أهما ليس فقط ينطويان على صياغة صريحة لمصطلح "المنعرج" (1938/1936: § 255؛ 1938/1937: 46-47)، كما هو حال درس صيف 1928 من قبل، بل بخاصة كونهما يطرحان مشكل المنعرج طرحاً مستحدثاً تماماً: إن المنعرج لم يعد يعني، كما هو الأمر في أفق الانطولوجيا الأساسية، ذلك الانعراج المأمول من زمانية الدازين إلى دهرية الوجود (24)، بل أخذ في الإشارة إلى نحو تعريف من "العبور" (Übergang) إلى البدء الآخر" (1938/1936: § 89) الذي يقبع ما وراء سلطان "البدء الأول" الذي أخذ اسم الميتافيزيقا (نفسه: §§ 86-87)؛ وبعبارة درس 1938/1937 إته المنعرج الذي كان من المفترض أن يتم في أفق محاضرة 1930 في ماهية الحقيقة (1930/1943: 28/29-1949)، من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية، وحيث "تتعرج مسألة الحقيقة - من جهة ما تُسأل بوصفها مسألة أساسية - في ذات نفسها ضد نفسها" (1938/1937: 47). وبعبارة طريقة أطلقها غرايش، إنما الأمر يتعلق بضرب من "ما - بعد - منعرج جديد" (kehre-ta new pos) (25)، هو عبارة عن فك ارتباط حاسم بين تفكير يعول على "فهم النفس" (compréhension de soi) في تخريج "مفهومية" الوجود وتفكير أخذ يسائل "الحقيقة" بوصفها الأصل الجذري لإمكانية التفكير في الوجود (26).

وبعامة نحن نستطيع بذلك أن نميز في معنى المنعرج لدى هيدغر "الثاني" بين دالتين مختلفتين ولكن غير منفصلتين: دلالة ذات طبيعية منهجية، كان هيدغر قد خطط لها بنفسه لدن بناء مسائل كتاب الوجود والزمان سنة 1926 بناء "متعالياً" (27)، في نحو من المعادة المجذرة لحركة "الثورة الكوبرنيكية" (28) الكانطية، وظلّ يفكر بها أثناء الدروس القريبة كما هو الحال في درسي صيف 1927 وصيف 1928؛ ودلالة إشكالية، لأنها تنبع من نمط إشكال الوجود نفسه، سماها هيدغر ضمن مخطوط إسهامات في الفلسفة تسمية طريفة هي "المنعرج في العهد" (im Ereignis die Kehre) (1938/1936: § 255)، بوصفه هذه المرة مظهراً داخلياً مقوماً لما يسميه هيدغر في نفس المخطوط باسم "تاريخ الوجود" (die Geschichte des Seyns) (نفسه: § 57)، وهو ما حمله سنة 1949 على عقد محاضرة تحت عنوان المنعرج، صرفها إلى النهوض بتأويل أساسي لظاهرة المنعرج بوصفها ظاهرة تتخطى في ماهيتها مستوى الضرورة المنهجية أو الواقعة البيوغرافية، وذلك أنّ المنعرج إنما هو في قراره "منعرج نسيان الوجود" (Die Kehre der Vergessenheit des Se) (نفسه 1949هـ: 71؛ ت.ف. 147). وإته انطلاقاً من هذا المستوى الجديد، حيث بات هيدغر يفكر في نطاق تواز طريف بين المعنى ما - بعد - الميتافيزيقي للوجود بوصفه "عهداً" (Ereignis) ومعناه

(23) Pöggeler 1959: 297؛ Greisch 1992: 321.

(24) Gillespie 1989: 40.

(25) Greisch 1992: 332.

(26) Sallis 1986: 256 و160.

(27) Pöggeler 1959: 282. را:

(28) وهو ما يجعل من المنعرج الأول عبارة عن "ثورة كوبرنيكية" مقلوبة. را: Wiehl 1984: 273؛ Schürmann

الميتافيزيقي الأخير الذي يعبر عن أعتى شكل من نسيان الوجود في عصر التقنية بوصفه "قشتال" (Gestell)، إنما خاض هيدغر محاضرة 1962 متجشماً مرة أخرى محنة المنعرج من الوجود والزمان إلى الزمان والوجود. وإته لذلك علينا أن نأخذ "المنعرج" بوصفه "حركة تفكير" وليس "قلبا جديليا" لطرح سابق(29) أو تخليا عن السؤال الأساسي للوجود والزمان كأن الأمر يتعلق بـ"مجرد قلب ميتافيزيقي" (ngduysische Wenhmetap)(30).

إن السؤال الهادي ضمن المنعرج المنهجي الذي خطط له منذ 1926 هو التالي: كيف يمكن الانعراج من "زمانية" (Zeitlichkeit) الدازين إلى "دهرية" (Temporalität) الوجود؟(31)؛ أما السؤال الناظم للدلالة الإشكالية من المنعرج الذي دشّنه هيدغر انطلاقاً من سنة 1936 فهو: بأي معنى يكون المنعرج جزء مقوماً لظاهرة تاريخ الوجود نفسه؟ وإن الفرق الجوهرى بين دالتي المنعرج هاتين إنما يكمن في كون المنعرج الأول(32) قد فكر فيه ضمن نطاق مشروع الانطولوجيا الأساسية، التي لم تستطع أن تتخطى لغة تحليلية الدازين حيث انكشف من بعد أنها ما تزال تعاني من رواسب غليظة من لغة الميتافيزيقا (الطابع المتعالي للسؤال)، في حين أن المنعرج الثاني إنما قد طرح ضمن أفق تاريخ الوجود(33) (حيث يتخذ السؤال طابعا طوبولوجيا)، وذلك بوصفه الباب الأصيل للنهوض بمطلب العبور من البدء الأول الذي يؤلفه تاريخ الميتافيزيقا إلى البدء الآخر الذي يهب فكر العهد إكانه الأصلي(34). إن هيدغر قد انتقل من منعرج خطط له ضمن الفكر المتعالي الذي ما يزال ينظر إلى الوجود نظرة "أفقية" إلى منعرج يتخذ من فكر العهد، أي من الفكر(35) "ما - بعد - الميتافيزيقي" مقاما له.

إن وجه الصعوبة هنا هو في استبصار هذين الأمرين: من جهة، أن المنعرج ليس تخليا عن جهة نظر الوجود والزمان، ومن جهة، أن المنعرج هو "قفزة" خارج ميدان الانطولوجيا الأساسية لأنها ما تزال تتكلم "لغة الميتافيزيقا". لذلك حقيق علينا أن نعتبر أن كتابات هيدغر الثاني هي تفكير "في حركة المنعرج" (r) (ersalevin the movement of) وليس تفكيراً "بعد المنعرج"، - "فإن لذنو دلالة - كما يقول جون سالييس - أن هيدغر لا يتكلم عن التفكير بعد المنعرج (after the reversal)، بل، بدلاً من ذلك، عن فكر المنعرج (ing of reversalkthin)".(36)

(29) Gadamer 1973 :178.

(30) Sinha 1989 :107.

(31) Schürmann 1982 :251.

(32) "الأول" أو "المبتدئ" أو "الوليد" (incipient) حسب عبارة دفيد فرال كرال. را: Krell 1991 :287.

(33) Pöggeler 1989 :28-29.

(34) von Herrmann 1989 :49 وما بعدها.

(35) حسب شورمان، قد يمكن تلخيص "المنعرج" في انتقال نكتة الإشكال من "الدازين" إلى "الفكر" أو من "الوجود-هنا"

(l'être-là) إلى "الأثر" (l'oeuvre)، را: Schürmann 1982 :174، 75.

(36) Sallis 1970 :202-203.

ونحن لن ندرس في هذا الموضوع إلا الصيغة الأولى من المنعرج، أي المنعرج في أفق الأنطولوجيا الأساسية أو من زمانية الدازين إلى دهرية الوجود؛ أما الصيغة الثانية من المنعرج، نعني المنعرج في عهد تاريخ الوجود أو العبور من البدء الأول إلى البدء الآخر، فنحن تاركوه إلى موضعه من البحث.

أما مطالب هذا الفصل فنستجمعها في العناصر التالية:

1- نشوء "إشكالية الدهرية" وملامح الخروج من أفق "زمانية الدازين" إلى "دهرية الوجود" (1926/1925)؛

2- الصيغة الأولى من "المنعرج" في أفق الانطولوجيا الأساسية (1930/1927)

§1- نشوء "إشكالية الدهرية" وملامح الخروج من أفق "زمانية الدازين" إلى "دهرية الوجود" (1926/1925)؛

1-1- ظهور لفظة "Temporalität" في درس شتاء 1926-1925:

يشير مؤرخو (37) المتن الهيدغري إلى أن أول استعمال للفظ Temporalität إنما يعود إلى درس شتاء 1926-1925 (1926-1925: 199)، وبالتحديد إلى حصّة يوم 11 جانفي 1926 من هذا الدرس (38)، على أنهم ينبهون للتوّ إلى أنّ الاصطلاح الدقيق لهذا المفهوم ليس فقط لم يتقرّر قبل الفقرة 5 من مقدّمة الوجود والزمان (1926 أ: 19)، بل لم يأخذ مضمونا مفصّلا إلا في درس صيف 1927 (1927: ب: §§ 20-22).

ولكن ما هي دلالة هذا التمييز بين ظهور اللفظ وتقرّر المصطلح؟- إن المقصود هو أنّ التباين المفهومي بين لفظتي Temporalität و Zeitlichkeit إنما هو أمر لم يبدأ في الاشتغال بشكل حاسم إلا في سياق مجاوزة أفق تحليلية الدازين. وهو جهد يبدو أنه قد بدأ ينبجس في واقع الأمر وإن بشكل جدّ خافت عندما أخذ هيدغر في استعمال لفظة Temporalität منذ درس شتاء 1926-1925، استعمالاً عاماً تكون الظواهر بموجبه "مخصّصة بواسطة الزمان" (1926-1925: 199) تخصّيصاً انطولوجياً أصلياً. وإنه في سياق اجتهاد حثيث لتمييز الدلالة الأصلية للزمانية (keitchZeitli) عن الفهم "الطبيعيّ" وقبل الفلسفيّ" للزمان إنما أتى هيدغر إلى إدراج تمييز لفظيّ بين temporal و tlichize، أي بين ما يحدث "في-الزمان" (itin der Ze)، وهذا هو شأن قائم - الوجود (inseVorhanden)، وبين ما هو "مخصّص بواسطة الزمان" (durch die Zeit charakterisiert)، وهذا هو شأن الوجود بعامّة (1926/1925: 199).

(37) Sheehan 1984: 45؛ Kiesel 1993: 505.

(38) Sheehan 1984: 45.

يقول هيدغر: "إن الإشكالية الكرونولوجية، أي التدليل على الزمنية (39) (Temporalität) ضمن سلوكات الدازين ذاته، ليست لذلك بقبالة للتنفيذ إلا متى انعتق المرء قبلا من هذا المفهوم التقليدي للزمان" (1925-1926: 205).

على أنّ اللافت للنظر هو أنّ هيدغر لنن زهد، ضمن درس 1926/1925، في استعمال اللفظة الألمانية zeitlich واستعاض عنها بلفظة دخيلة هي emporalt، فإنه لم يفعل الأمر نفسه لا إزاء لفظة Zeit ولا إزاء Zeitlichkeit، بل إنّ صفة zeitlich ما تلبث أن تعود إلى الاشتغال. فلفظة Zeit بقيت هي اللفظة الأساسية للإيفاء بالمعنى الفلسفي للزمان، على خلاف ما سيحدث مثلا في درس صيف 1927؛ أما عن لفظة tZeitlichkeit، فنحن نلاحظ أنّ هيدغر رغم حرصه على تحاشيها طيلة القسم الثاني من درس 1926-1925 وعلى استبدالها بلفظة Temporalität، فإنه قد انتهى في الفقرة الأخيرة من هذا الدرس إلى المرادفة بينهما! - فإن معنى الزمنية - Temporalität في درس 1926-1925 إنما هو تدقيق طريف لدلالة الزمانية - Zeitlichkeit وليس خروجاً عنها. فالمقصود هو الكف عن فهم "الزمان" (tlchize) كما يظهر من عبارة "في الزمان" (in der Zeit) (1925-1926: 199)، وذلك من أجل استبصار "الزماني" (temporal) من حيث هو "طابع" أو "بنية" أو "تعيّن" يخصّص ظاهرة ما بدءاً بالدازين نفسه! (40) - إنّ بيت القصيد هنا هو أنّ استعمال هيدغر لللفظة Temporalität في درس 1926-1925 ليس حكراً على معنى الوجود، كما سيقتضيه الأمر بدءاً من "مقدمة" الوجود والزمان، بل هو على الأرجح حكر على الدازين مثلما يتجلى ذلك في الفقرة 37 من هذا الدرس (41) (1926-1925: 409)، حيث ينتقي الفرق بين دلالتَي Temporalität وZeitlichkeit، أي بين الزمانية والزمنية، بوصفهما تشيران إلى وجود الدازين لا بما هو "وجود في الزمان" (der-Zeit-In-sein) وإنما من جهة ما هو "متعيّن" بواسطة "الزمان" ("durch" die Zeit bestimmt)، بل أكثر من ذلك بوصفه "هو ذاته الزمان" (1925-1926: 409). هذا التعيّن بواسطة الزمان هو "العناية" (die Sorge) بحيث إنّ تعريف الزمانية والزمنية هو نفسه (1926/1925: 410-413) (42).

وبعامة فإنّ ظهور عبارة Temporalität في الفقرة 15 من درس شتاء 1926-1925 لا يعني أنّ هيدغر قد أخذ منذذ في بلورة مسألة "دهرية الوجود" (Temporalität des Seins)، وذلك أنّه ما يزال في ذلك الموضوع يستوضح معنى Temporalität من جهة التعيّن الزماني للدازين بما هو عناية، وليس رأساً من جهة السؤال عن الوجود بما هو كذلك، أي في اختلافه الانطولوجي عن الموجود. ربّ

(39) لقد اخترنا أن نثبت لفظة "الزمنية" مقابلاً للفظـة Temporalität، وذلك تمييزاً لفظياً واصطلاحياً مؤقتاً عن لفظة "الزمانية" التي نستعملها للدلالة على لفظة Zeitlichkeit، عند ترجمة مصطلح هيدغر ضمن درس 1926/1925؛ وذلك أنّ هذا التمييز لم يظهر إلا ضمن درس 1926-1925 هذا، بل لم يكون نسقياً، وذلك أنّه تصرف هرمينوطيقي داخل اصطلاح واحد، ألا وهو محاولة الفصل في معنى الزمان بين دلالاته "الطبيعية"، أي الزمان من حيث هو ظرف للأحداث، وبين دلالاته الفينومينولوجية بما هو "بنية" مخصوصة للوجود الذي من شأن الدازين. إنّ الفرق بين Zeitlichkeit وTemporalität لا يصبح حاسماً إلا في مقدمة الوجود والزمان: ما هنا تصبح Temporalität عبارة خاصة ليس لها مع الزمانية من قرابة؛ هذه العبارة هي "دهرية" الوجود.

(40) Kiesel 1993: 505.

(41) حيث يقول هيدغر (1925-1926: 409) [التشديد من عندنا]: "وفي النهاية فقد تهيأ لنا بذلك أن نجيب عن السؤال الذي بدأنا به: السؤال عن الطابع الزماني للقول في "العالم"، ولكن من حيث يكون القول مفهوماً بوصفه وجوداً للعالم. إنه يحجب السؤال الأساسي في نفسه: [السؤال] عن زمنية (Temporalität) الدازين ذاته بما هو وجود للعالم".

(42) يقول هيدغر (1925-1926: 410-413): "إنّ الزمانية (Zeitlichkeit) إنما هي أساس إمكانية هذه البنى التي من شأن العناية ذاتها [...] - العناية ليست ممكنة إلا فيما توجد، وذلك من جهة ما يكون وجودها هو الزمان ذاته - بوصفه استحضاراً أملاً. على أنّ الاستحضار إنما هو المعنى الزمني (temporale Sinn) للوجود لدى العالم؛ [أن يكون] سابقاً نفسه ضمن الوجود - لدن، هذا هو الاستحضار الأملاً - زمانية معيّن للزمان، تشكل وجود الدازين".

سياق قد جعله في النهاية يتخلى عن هذا الاستحداث ويستعيد استعمال عبارة Zeitlichkeit بوصفها المصطلح المناسب للتهوض بضرب "التزمّن" الخاص بالذازين.

من أجل ذلك فإنّ علينا أن ننطلق من أنّ الفقرة 5 من الوجود والزمان هي أول نصّ يشرع فيه هيدغر في الاشتغال على ما تشير إليه ههنا عبارة "Temporalität des Seins" (1926:أ: 19). فما هو المقصود بهذه العبارة؟

1-2- "إشكالية الدهرية" (Temporalität) في مقدمة كتاب الوجود والزمان (1926):

من أجل أن نقف على المنزلة الخطيرة التي من شأن مصطلح Temporalität في إشكالية كتاب الوجود والزمان، لابدّ علينا أن نفحص عنها ضمن خطته الأصلية، وذلك كما يعلن عنها عنواننا الجزأين الذين يفترض أنّهما سيكوّنان معا جملة الكتاب ما أنجز منه وما بقي على سبيل الوعد: فعنوان الجزء الأول هو "في تأويل الذازين من جهة الزمانية (ichkeit|Zei) وتفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن الوجود"؛ أما عنوان الجزء الثاني فهو "الملاح الأساسية لنقض فينومينولوجي لتاريخ الأنطولوجيا اهتداءً بإشكالية الدهرية (alitärTemp)" (1926:أ: 39).

قد يقال إنّ مصطلح Temporalität لا يظهر إلا في عنوان الجزء الثاني، ومن ثمّة فليس في النصّ المنشور من كتاب 1927 ما يتعلّق بهذه المسألة، إذ هي من قبيل المأمول فحسب. هذا النحو من التقوّل يغفل عن أمرين: أولاً عن معنى الشطر الثاني من خطة الجزء الأول أي مهمة "تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن معنى الوجود"؛ وثانياً عمّا أثبتّه هيدغر من تبيين حاسم لمعنى Temporalität في الفقرتين 5-6 من مقدّمة الكتاب.

- بيد أنّ الخوض في هذه المسألة يحتاج إلى تذكير بجملة من المواضيع التي تتحكم سلفاً في محاولات الشراخ لتخريج هذه المسألة. من هذه التنبّهات:

أ- أنّ نصّ 1927 لم يتخطّ المطلبين الأولين من الشطر الأول من عنوان الجزء الأول من الكتاب، ونعني "التحليل الأساسي التمهيدي للذازين" (الوجود والزمان، I.1)، و"الذازين والزمانية" (الوجود والزمان، 2.I) بينما نجده قد انحسر دون مطلبه الأخير، نعني "الزمان والوجود" (الوجود والزمان، 3.I)، وذلك علاوة على احتجاب الجزء الثاني في جملته. وهو ما يجعل كتاب 1927 "مخروماً بشكل مضاعف" (43).

ب- ما أثبتّه هيدغر في حاشية نسخته الشخصية من كتاب 1927 تعليقا على شطريّ عنوان الجزء الأول من الوجود والزمان. فعن الشطر الأول، أي "تأويل الذازين من جهة الزمانية (Zeitlichkeit)" هو يقول: "هذا [الشطر] فقط ضمن هذا القسم المنشور" (1926:أ: 41)؛ أما عن الشطر الثاني، أي "تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن الوجود"، فهو يكتب: "قا. عن هذا درس ماربورغ سداسية صيف 1927 (المسائل الأساسية للفينومينولوجيا)" (1926:أ: 41).

ج- إشارة هيدغر في أول هامش من درس صيف 1927 إلى أنّ هذا الدرس إنما هو "بلورة جديدة للقسم الثالث من الجزء الأول من الوجود والزمان" (1927:ب: 1).

د- إقرار هيدغر في رسالة في الإنسانوية (1946أ: 68) بأن عدم نشر القسم الثالث من الجزء الأول من الوجود والزمان، أي قسم "الزمان والوجود" إنما هو بسبب عدم إفلاح "الفكر المتخلى عن الذاتية" في تحقيق "المنعرج" من "الوجود والزمان" (وهو ما يبدو أنه تحقق في القسمين الأولين) إلى "الزمان والوجود" (وهو عرض القسم الثالث).

هـ- وأخيراً التأول الذاتي لهيدغر في رسالة 1962 إلى ريتشاردسن المعلنة إعلاناً مريباً "أنّ الزمانية (Zeitlichkeit) الوجدية - الأفقية الموسومة في الوجود والزمان ليست بعدُ بأيّ وجه خصيصة الزمان المبحوث عنها المناسبة لمسألة الوجود" (1962ب: XIII).

كيف السبيل إلى تخريج مسألة "الدهرية" في كتاب 1927؟- نحن نلاحظ أنّ بعض الشراح قد اتبعوا في ذلك أمرين: أولاً أنهم قرؤوا الشطر الثاني من عنوان الجزء الأول، أي "تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن الوجود"، على أنه علامة على مضمون القسم الثالث من هذا الجزء والذي لم يُنشر، نعني القسم الذي عنوانه "الزمان والوجود" (44)، وذلك يعني الشروع في ترصد كلّ المواضيع التي توحى داخل كتاب 1927 بأنّها تؤدي دوراً ما في الإبانة عمّا قصد إليه الشطر الثاني من عنوان الجزء الأول أي "تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن الوجود" (45). وثانياً دفعوا بإحالة هيدغر لهذا الشطر الثاني من الجزء الأول على درس صيف 1927 إلى أقصاها وذلك بالانخراط في قراءة هذا الدرس بوصفه "بلورة جديدة للقسم الثالث من الوجود والزمان" كما يقول هامش درس صيف 1927، وذلك يعني "إعادة بناء" (reconstruire) القصد الذي كان يحرك قسم "الزمان والوجود" بقدر ما يرتسم ذلك في الفقرات الأخيرة من درس صيف 1927 حيث سيتعلّق الأمر صراحة بمسألة "الدهرية" (46).

من أجل ذلك لابدّ من التدرّج في تبیین مسألة الدهرية تدرّجاً يفضي بنا من الصيغة البرنامجية التي تمذنا بها الفقرتان 5- 6 من مقدّمة الوجود والزمان، إلى الصيغة المفصلة التي يحاول درس صيف 1927 أن يظفر بها، حتّى نستطيع آخر الأمر أن نصيبت مضموناً إشكاليّاً محدداً لمصطلح "المنعرج" في حقبة الانطولوجيا الأساسية، وذلك كما يعبر عنه صراحة الدرس الأخير من فترة ماربورغ، نعني درس صيف 1928. فإذا تيسر ذلك، نحن نختم هذا الفصل برصد أهمّ المكاسب الهرمينوطيقية التي رافقت الاشتغال على مشكل المنعرج ما بين 1927 و1930، ونعني بخاصة مسألتي "المفارقة" و"التناهي".

- بعد تبیین السياق الإشكالي الذي أتى هيدغر من طريقه إلى استكشاف مسألة الدهرية يبدو أنّه بات من الخليق بنا أن نخوض للتوّ في الفحص عن هذه المسألة كما أعلنت عنها مقدّمة كتاب 1927، إعلاناً هو لنن كان بمعنى ما برنامجياً فهو قد قطع شوطاً حاسماً في بلورة البنى العامة للمنعرج المفترض من الوجود والزمان إلى الزمان والوجود.

يقول هيدغر: "إنّ "الزمان" يعمل منذ أمد بعيد بوصفه مقياساً انطولوجياً أو بالأحرى أنطياً للتفريق الساذج بين الجهات المختلفة للموجود. فيحدّ المرء بين الموجود "بزمان" (zeitlich) (حوادث الطبيعة وأحداث التاريخ) وبين الموجود "بلا زمان" (unzeitlich) (العلاقات المكانية والعديّة). [..] إنّ "الزمان"، وذلك بلا ريب في أفق الفهم العامي للزمان، كإنما قد سقط "من نفسه" في هذه الوظيفة الانطولوجية "المفهومة من نفسها" وبقي عندها إلى اليوم.

((44))- ر: 1984 Sheehan: 41.

((45))- 1984 Sheehan: 44-43.

((46))- 1984 Sheehan: 47؛ 1987 Grondin: 68-69 وما بعدها.

في مقابل ذلك ينبغي أن نبين على أرضية السؤال المفصل عن معنى الوجود أنه وكيف أنه إنما في ظاهرة الزمان، إذا استُبصرت وتوضّحت على الوجه الذي من شأنها، تتجدر الإشكالية المركزية لكل انطولوجيا.

[..] بيد أنّ "زمني" (zeitlich) لم يعد يمكن أن يعني عندئذ "أن يوجد في الزمان". كذلك "اللازماني" (das Unzeitliche) و"فوق الزماني" (das Überzeitliche) إنما هو بالنظر إلى وجوده "زمني". وليس ذلك مرة أخرى من طريق سلب لما هو "زمني" من حيث هو موجود "في الزمان"، وإنما في معنى موجب ينبغي بلا ريب أن يوضّح أولاً. إنه من قبل أن عبارة "زمني" (zeitlich) قد احتجزت بفعل الاستعمال قبل الفلسفي والفلسفي للغة في الدلالة التي ذكرناها ومن قبل أن العبارة مدعوة أيضاً في المباحث التالية إلى دلالة أخرى، فإننا نسمي تعيين - المعنى الأصلي للوجود وخصائصه وضروبه من جهة الزمان تعيينه الدهري (temporale). إن المهمة الانطولوجية الأساسية لتأويل الوجود بما هو كذلك إنما تتضمن بذلك في نفسها بلورة دهرية الوجود (Temporality des Seins). فإنما في عرض إشكالية الدهرية تُعطى الإجابة العينية عن السؤال عن معنى الوجود." (1926: 18-19)

إنّ اللاتف للنظر في هذا القول هو أنه يستعيد السياق عينه الذي اعترضنا في الفقرة 15 من درس شتاء 1925-1926، ونعني ضرورة التمييز الاصطلاحي بين لفظتي zeitlich وtemporal. فما هو الفرق بين الموضوعين؟ وبخاصة ما هي الجذّة التي أضافها نصّ الوجود والزمان؟

إنّ علينا أن نستبصر هنا الفرق بين سياقين إشكاليين أشار إليهما هيدغر بعنوانين متباينين: ففي الأول يتعلّق الأمر بما يسمّيه "الكرونولوجيا الفينومينولوجية" (phänomenologische Chronologie) (1926-1925: 199)، بينما غرض الثاني هو بلورة ما يشير إليه بعبارة "إشكالية الدهرية" (Problematik der Temporalität) (1926: 23، 25). أجل، إنّ ههنا قاسماً مشتركاً مضاعفاً بين هذين السياقين: أولاً أنّهما يستندان بلا ريب إلى تمييز اصطلاحى واحد هو التمييز بين لفظي zeitlich وtemporal والانتصار إلى الثاني على الأول؛ وثانياً أنّهما يصدران عن موضع من البحث كان فيه هيدغر ينبّه إلى عدم كفاية المفهوم التقليدي للزمان للنهوض بتأويل أصيل لمعنى الوجود. إنّ هذا النحو من الاشتراك بين السياقين قد يجعلنا نفترض أنّ الفقرة 15 من درس 1925-1926 إنما هي مسوّدة أولى (47) عمّا سيطرعه هيدغر في الفقرة 5 من كتاب 1926؛ أو أنّ "إشكالية الدهرية" إنما هي معاودة مؤسّلة لما كانت تشير إليه "الكرونولوجيا الفينومينولوجية" من إمكان يُطلب ولا يُدرك.

على أنّ هذا النحو من الافتراض على وجاهته لا يساعدنا كبير مساعدة في الظفر بتبيين حاسم للفرق بين الموضوعين. لذلك يجدر بنا أن نقول إنّ درس 1925-1926 لم يكن على بينة من إشكالية دهرية (Temporalität) الوجود بما هو كذلك، وإنّ كان قد توقّر على مدخل أساسي للكشف عن "دهرية" (Temporalität) الدازين بما هو عناية. إنّ ما كان هيدغر غافلاً عنه في درس 1925-1926 هو بخاصة طرافة التفريق الأصلي بين معنى الزمان كما يعتمل في ضرب الوجود الخاص بالدازين، وبين معنى الزمان من حيث هو أفق للسؤال عن معنى الوجود بعامّة. وبعبارة حادة إنّ ما لم يكن منظوراً في ذلك الدرس هو مقصد الانزياح الخطير من مستوى الشرط الأول إلى مستوى الشرط

(47) أو "نواة" (Kern) ذلك التخريج كما يذهب إلى ذلك Pöggeler 1989: 17، الهامش 4، حيث يفترض أنّ القسم III

الموعود ي الوجود والزمان قد أخذ "نواته" إبان درس شتاء 1925/1926، ضمن تمكّن نظرية التخطيطية الكانطية. والحال

لنّ درس 1925/1926 ما يزال بعيداً عن التفريق الطوبقي بين زمانية الدازين ودهرية الوجود.

الثاني من عنوان الجزء الأول من كتاب 1927، أي من "تأويل الدازين من جهة الزمانية" إلى "تفسير الزمان بما هو الأفق المتعالي للسؤال عن الوجود".

- إن هذا النحو من الانزياح المأمول هو بيت القصيد في إشكالية الدهرية، وذلك أنه هو الذي يعطي دلالة محددة لعنوان القسم الثالث من الوجود والزمان، من حيث هو عنوان يقلب الإشكال من بحث في الوجود (الدازين Dasein) والزمان (الزمانية Zeitlichkeit) إلى بحث في الزمان (الدهرية Temporalität) والوجود (Sein)(48).

ولكن ماذا كان قصد هيدغر من هذا الانزياح؟- إن العنوان المفترض للجزء الثاني من كتاب 1927، أي "الملاح الأساسية لنقض فينومينولوجي لتاريخ الانطولوجيا اهداءً بإشكالية الدهرية"، ينطوي على إشارة حاسمة نحو الإجابة عن تساؤلنا. إن ما كان يبحث عنه هيدغر من وراء تحقيق الانقلاب من مستوى "الوجود والزمان" (أي مستوى تأويل الدازين من جهة الزمانية) إلى مستوى "الزمان والوجود" (أي مستوى تفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن معنى الوجود) إنما هو الظفر بطريقة أصيلة لـ "نقض تاريخ الانطولوجيا". إن الغرض البعيد من كتاب 1927 هو إذن نقض تاريخ الانطولوجيا وليس مجرد نظرية جديدة في الزمان.

وإته من اللافت للنظر أن هيدغر لم يفصل في مقدمة الوجود والزمان من إشكالية الدهرية إلا بقدر حاجته إلى الإبانة عن الخطة العامة لمهمة نقض تاريخ الانطولوجيا بوصفه المهمة الثانية الأساسية (بعد تحليلية الدازين) التي نُدر لها الكتاب. فما هي دلالة إشكالية الدهرية كما تظهر في سياق الكشف عن مهمة نقض تاريخ الانطولوجيا؟

ولكن إذا كان قسم "الزمان والوجود" المكلف بهذا مهمة لم يُشر فكيف يمكن لكتاب 1927 أن يساعدنا؟ - يبدو أن هيدغر قد اكتفى في مقدمة الوجود والزمان، وفي بعض المواضع الأخرى من فصوله، بالكشف عن الخيط الهادي لإشكالية الدهرية موجلاً الخوض فيها إلى موضعه. فما هو هذا الخيط الهادي؟

يقول هيدغر: "إته ينبغي بادئ ذي بدءاً وذلك طبقاً للنزعة الموجبة للنقض أن نقيم السؤال عما إذا كان، وإلى أي حد، قد جُمع في مجرى تاريخ الانطولوجيا بعامة بين تأويل الوجود وظاهرة الزمان بشكل موضوعاتيّ وعما إذا كانت إشكالية الدهرية اللازمة لهذا الأمر قد فُصّلت على نحو مبدئيّ أو أمكن أن تُفصل. [...] بعبارة أخرى إن النقض يرى نفسه مكلفاً بمهمة تأويل أرضية الانطولوجيا القديمة في ضوء إشكالية الدهرية. إته يصبح بيتاً عندئذ أن التفسير القديم لوجود الموجود موجّه جهة "العالم" وبكلمة أخرى جهة "الطبيعة" بالمعنى الأوسع وأنه في الواقع يكتسب فهم الوجود انطلاقاً من "الزمان". وإن الوثيقة القصوى على ذلك - وإن كان ذلك فحسب - إنما هي تعيين معنى الوجود بوصفه παρουσία, وبكلمة أخرى ουσια, وهو ما يعني انطولوجياً ودهرياً "الحضور" (Anwesenheit). إن الموجود مدرك ضمن وجوده بوصفه "حضوراً"، وذلك يعني أنه مفهوم بالرجوع إلى ضرب معين من الزمان، [هو] "الحاضر" (Gegenwart).

(48) را: Pöggeler 1989: 17، الهامش 4: "الدهرية" ليست الزمان من حيث هو زمانية الدازين، بل الزمان بما هو

أفق تفصيل معنى الوجود ضمن جهات الوجود المختلفة."

إن إشكالية الانطولوجيا الإغريقية إنما ينبغي عليها مثل إشكالية كل انطولوجيا أن تأخذ خيطها الهادي من الدازين ذاته. إن الدازين، أي وجود الإنسان أكان ذلك في حدّه العامّي أم الفلسفي، مُحدّد بوصفه $\epsilon\chi\omicron\nu\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \zeta\omega\omicron\nu$ ، الحيّ الذي يتعيّن وجوده بقوة النطق. إن $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ (قا. 7§، ب) هو الخيط الهادي للظفر يبني الوجود التي من شأن الموجود العارض ضمن المخاطبة والمناقشة. [..] إن $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ ذاته، وبكلمة أخرى $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ - مجرد إدراك شيء ما قائم في محض قيمومته (Vorhandenheit)، [هد] الذي اتّخذهُ بعدُ بارمنيدس رابطة هادية لتفسير الوجود - إنما يملك البنية الدهرية للـ"استحضار" المحض لشيء ما. إن الوجود، الذي ينكشف فيه وله والذي هو مفهوم بوصفه الموجود الأصلي، إنما يتلقّى تبعاً لذلك تفسيره بالرجوع إلى - الاس - تحضار (Gegen-wart)، بمعنى أنه متصورٌ بوصفه حضوراً (ουσια). (1926 أ: 23-25)

يتبيّن من هذا النصّ أنّ موضوع إشكالية الدهرية هو الخوض في جمع موضوعاتيّ صارم بين تأويل الوجود وظاهرة الزمان. وذلك اعتماداً على الخيط الهادي التالي: الفهم التقليدي لمعنى الوجود بوصفه حضوراً. أمّا خطة النقض فهي ليست شيئاً آخر للتوّ سوى محاولة الكشف عن الاقتران المطموس بين فهم الوجود الذي وجّه الانطولوجيا التقليديّة أي "أوسيا" (ουσια) وبين معنى الزمان الذي قام عليه ذلك الفهم أي "الحاضر". - إن علينا أن نستفسر هنا عن طبيعة التبدّل الذي أجراه هيدغر على المعنى التقليديّ لمفهوم "أوسيا" حتى يصبح آية على الاقتران المبحوث عنه بين الوجود والزمان. فمن البين أنّ المتفلسفة قد تعودوا من دهرهم أن يقابلوا لفظة "أوسيا" الإغريقيّة بلفظة "substantia" (وما عرفة العرب تحت لفظة "الجوهر")، وذلك كدلالة خاصة لما يشير إليه وجود الموجود (قا. هيدغر 1926 أ: 89-90). ولكن ألا يعني الجوهر ما هو قائم بنفسه لا يحتاج في وجوده إلى شيء آخر خارج عنه (هيدغر 1926 أ: 92)؟ فكيف أتى هيدغر من هذه الطريق إلى إثارة مسألة الاقتران الحميم بين الوجود والزمان؟

إنّ خطة هيدغر هي ارتسام خيط هرمينوطيقيّ يربط في اليوناني بين "أوسيا" (ουσια)، "باروسيا" (παρουσια)، ويكشف في اللاتيني عمّا وراء المعنى الاصطلاحي لمفهوم "substantia" من دلالة أصلية مطموسة هي معنى "sub-stare" أي "القيام - تحت"، فينتهي إلى التنبية إلى أنّ المعنى المشترك بين ουσια وπαρουσια وsubstantia إنما هو معنى "القيومة"، وهو ما يؤدّيه اللفظ الألماني "Vorhandenheit". إن تأويل وجود الموجود بوصفه ουσια أو παρουσία أو substantia هو حسب هيدغر آية بيّنة على أنّ معنى الوجود مستمدّ من معنى الحضور (49). فالقائم بنفسه ليس شيئاً آخر عنده سوى الموجود الحاضر الذي لا يكون "القول" ($\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$) سوى "أن يدرك" (Vernehmen) كما "هو" أي كما "يحضر" بنفسه من غير حاجة إلى شيء خارج عنه.

إنّ هيدغر قد تلتقت عن المعنى الاصطلاحي لمعنى وجود الموجود بوصفه جوهرًا وذلك من أجل الكشف عن الدلالة الدهرية الدفينة التي يفترضها. إن ουσια من حيث تدلّ على معنى وجود الموجود أي قيامه بنفسه، هي ترجمة دهريّة لدلالة زمنيّة. وبكلمة أخرى إنّ فهم الوجود بوصفه حضوراً هو معنى دهري مشتقّ من فهم للموجود بالرجوع إلى بعد من أبعاد الزمان هو الحاضر. ولكن أين تتمّ هذه الترجمة الدهرية؟ - إنها تتمّ في "القول" من جهة ما هو "إدراك" لقيومة الموجود كما هو.

(49) وهي أطروحة من الأطروحات القليلة سوف تبقى في تفكير هيدغر مستقرّة بعد المنعرج كما كانت قبله، را: Grondin

وإنَّ خطورة التأوّل الهيدغري وطرافته لتكمن في هذا التحديق المبتكر لمعنى القول في الموجود بوصفه إدراكاً للحضور. فإذا كان وجود الموجود لا يعني أكثر من حضوره فليس من دلالة لإدراكه غير "استحضار" وجوده المحض. إنَّ تأويل "القول" بوصفه "استحضاراً" وتفسير "الإدراك" بوصفه "حداً" (هيدغر 1926أ، ص 171) إنما هما وجهان من عملة واحدة.

وهكذا فإنَّ إشكاليّة الدهرية من حيث هي بلورة للاقتران الدفين بين تأويل الوجود وظاهرة الزمان إنما تنتهي إلى نتيجة مضاعفة جدّ خطيرة: فمن جهة هي تنبّه إلى أنّ فهم الوجود الذي انبنت عليه إشكاليّة الانطولوجيا التقليديّة منذ الإغريق هو في أصله فهم دهرى مضموس يستمدّ معنى وجود الموجود من حضوره؛ ومن جهة أخرى هي تكشف عن أنّ المعنى الأصليّ للوغوس الغربى من حيث هو منذ بارمنيدس "إدراك" (νοεῖν) إنما هو "الاستحضار" (Gegenwärtigens). - إنَّ الغرض هو كشف الصلة بين الوجود والحضور، وبين الإدراك والاستحضار، أي بين الفهم الانطولوجي والدلالة الدهرية الذين تحكّما في رسم إشكاليّة الفلسفة منذ الإغريق - الفلسفة بما هي اضطلاع متواتر بالسؤال عن الموجود بما هو موجود.

هل هناك آثار لإشكاليّة الدهرية في القسمين الأوّلين من كتاب 1927؟

- نحن نجد أنّ شيهان (50) قد ارتسم بشكل قدير جملة من المواضيع اعتبرها "إلماعات" (hints) أو إشارات خفيّة إلى ما يمكن أن يكون عليه مضمون القسم الثالث غير المنشور. وهو يقسمها إلى أربع مجموعات تؤلّف كل واحدة خطوة من الخطوات المقترضة من ذلك القسم. بيد أنّ تصفح مجموعة الخطوة الأولى (1926أ: 231، 437) يجد أنّ شيهان قد جرّها بعيداً عن سياقها القريب حيث لا تؤدّي غير دور منهجيّ فحسب، فهي لا تشير إلى أنّ الحضور هو الأخطوط الأفقيّ لتأويل الوجود (51) وإنما فقط كيف أنّ التكتشف عن الأفق الذي يمكن أن يظهر فيه الوجود يشترط قبلاً إيضاح فهم الوجود الذي من شأن الدّازين (1926 أ، ص 231) وكيف أنّ الإبانة عن التزمين الأصيل الذي تنتج عنه زمانيّة الدّازين هي التي تمكّن من استبصار معنى الوجود بعامّة (1926 أ: 437). إنَّ الرّأي عندنا أنّ هيدغر لم يشرع ههنا في أيّ نهوض أساسيّ في تأوّل معنى وجود الموجود بوصفه حضوراً، اللهمّ إلاّ تعريضاً في موضعين آخرين لم يشر إليهما شيهان هما 1926 أ: 418 و 423. وهو تعريض فقط لأنّه يقوم على ربط بين الحضور ومفهوم "الآن" (Jetzt) من غير أيّ استشكال يُذكر.

على أنّ النظر في المجموعة الثانية من هذه الإشارات الخفيّة يبيّن أنّ شيهان قد أصاب أيّما إصابة في ترصد آثار إشكاليّة الدهرية في الجزء المنشور من كتاب 1927 فإنّ هيدغر ما فتى ينبّه إلى ضرورة "معاودة" دهرية للتّحليل الزمانيّ لوجود الدّازين (1926 أ: 231، 333) (52). كذلك فإنّ

(50) Sheehan 1984: 43-44.

(51) Sheehan 1984، ص 43.

(52) قد يبدو بذلك أنّ هيدغر قد كان على بيّنة من صعوبات معنى لفظة Dasein ما استعملها سنة 1926؛ ربّ صعوبات أحصاها توغندهات كما يلي: 1- أنّ Dasein لفظ "إشكالي" وليس بيدهيّ الدلالة؛ 2- هو علامة على "انحباس" ما داخل "الترات"؛ 3- هو ينطوي بعدّ على معنى "مركزيّة الأنا" (egocentrisme) لدى المحدثين. ويضيف توغندهات خاصية

أخرى لا نأخذ بها، هي "التقتر" اللفظي. ر: Tugendhat 1979: 142.

المواضع التي "تلمح" (allude) إلى ما بعد القسمين 1 و2 من الوجود والزمان إنما هي كثيرة، مثلاً: كيف أن للزمان نمط الوجود الذي يخصه (1926أ: 406)؛ والتوكيد على أن الموجود إما "من" (Wer) (فهو كيان Existenz) وإما "ماذا" (Was) (فهو قيمومة Vorhandenheit) (نفسه: 45)؛ والتمييز بين الأنطقي والتاريخي (نفسه: 403)؛ وإيضاح الدلالة الأصلية للسلب والسلبية (نفسه: 286).

في الخطوة الثالثة يتعلق الأمر بضرورة "معاودة مجددة" (eine erneute Wiederholung) للتحليل الكيانوي للدازين على أرضية إشكالية الدهرية أي في عين المقام الذي تُنجز فيه "مناقشة أساسية لمفهوم الوجود" (1926أ: 333). وهنا يصرح هيدغر دون مواربة أن التحليل الزماني للدازين إنما يبقى في غياب إيضاح تام لمعنى الوجود عملاً "غير كامل" (unvollständig) ومحاطاً بوجه من "اللا وضوح" (Unklarheit) (نفسه).

وأما الخطوة الرابعة، فهي بلا شك أقل الخطوات الأربع مدعاة للتخمين وذلك أن هيدغر قد أعلن عنها صراحة (1926أ: 357): فإذا كانت الفقرة 7 قد نُذرت لإيضاح "المفهوم الأولي للفينومينولوجيا" (نفسه: 34) فإن الفقرة 69 تبصرح بأن هذه المباحث تهَيء "لإشكالية مركزية، ضمنها فقط تكون فكرة الفينومينولوجيا مفصلة، وذلك على خلاف المفهوم الأولي المبين أثناء التقديم" (نفسه: 357). لنقل إن هذه الخطوة من طبيعة منهجية وهو أمر وجه الطرافة فيه أنه يتفق كثيراً من جزء غير يسير من درس صيف 1927 (53) الذي وسمه هيدغر بأنه نحو من "البلورة الجديدة" لإشكالية هذا القسم غير المنشور من الوجود والزمان.

لقد أن الأوان لأن نتفحص درس صيف 1927 هذا حتى نختبر إلى أي مدى هو يستجيب إلى صفة "البلورة الجديدة" لإشكالية "الزمان والوجود" من حيث تجد في دهرية الوجود موضوعها الأخص.

§ 2- الصيغة الأولى من مسألة "المنعرج" في أفق الانطولوجيا الأساسية (1927/1930)

1-2- الزمانية والدهرية في درس صيف 1927 أو في مقام الاختلاف الانطولوجي:

ينطلق هيدغر في ترتيب إمكانية الخوض في إيضاح وجه تقوّم الوجود بمعنى الزمان، ضمن درس صيف 1927، من عين الخطة التي انطلق منها في مقدّمة الوجود والزمان: أنه ليس هنا من طريق تؤدّي إلى معنى الوجود بعامّة سوى تحليلية الدازين. فمعنى الوجود ليس شيئاً غريباً علينا اصطناعه نظرياً بل هناك دوماً فهم ما للوجود "يقبع عند أساس كلّ سلوك إزاء الموجود"؛ والحال أن هذا النحو من السلوك هو ما "يخص" (eignen) الموجود الذي هو نحن أي "الدازين الإنساني" (menschlichen Dasein) (1927ج: 21). من ذلك يخرج هيدغر بنتيجة حاسمة صاغها صياغة طريفة: "إن فهم الوجود إنما له هو ذاته نمط وجود الدازين الإنساني" (1927ج: 21). هذا يعني أن فهم الوجود لا يجد قراره في الوجود بل في الدازين، ومن ثمة أن للدازين "أولية مخصوصة" (einen ausgezeichneten Vorrang) (1927ج: 26) في حقل البحث الانطولوجي. وذلك أنه "ليس هنا من وجود إلا متى يكون (existiert) فهم للوجود أي دازين" (1927ج: 26).

(53) Sheehan 1984: 44.

(54) علينا أن ننبه إلى أن هذه الجملة قد سقطت من الترجمة الفرنسية (1927ج: ت.ف. 34). وهذا نصّها في الألماني:

- « Das Verstehen von Sein hat selbst die Seinsart des menschlichen Daseins.

للتعبير عن هذا الوضع الطريف يستعمل هيدغر فعلين دقيقين هما voraussetzen وfordern: إن تحليل فهم الوجود "يفترض" (voraus setzt) تحليل سلوك الدازين (1927 ج: 21)، ولذلك فإن بلورة "السؤال الأساسي عن معنى الوجود بعامة" "يتطلب" (fordert) تحليلية الدازين، وهو ما يعني صراحة أن الانطولوجيا محتاجة في النهوض بها إلى "أساس أنطوي" (ein ontisches Fundament) يبين بلا مشاحة أن الآثار الفلسفية هي من "عمل حرية الدازين" التي تجد في الزمانية والتاريخية قوامها (1927 ج: 26).

بعد الفراغ من إثبات وجه التلازم بين فهم الوجود وتحليل الدازين، صار الطريق إلى إيضاح وجه تقوّم معنى الوجود بمعنى الزمان مفتوحاً، وذلك من حيث أنه قد توضّح من قبل أن الزمانية إنما تؤلف المعنى الأصلي لوجود الدازين بما هو عناية، والحال أن الدازين هو الموجود الذي يختصّ بأن فهم الوجود هو نمط من السلوك يخصّه.

يقول هيدغر: "إذا كانت الزمانية تؤلف معنى الوجود الذي من شأن الدازين الإنساني، وإلى هيئة وجود الدازين إنما ينتمي فهم الوجود، فإنه ينبغي أيضاً على فهم الوجود هذا ألا يصير ممكناً إلا على أساس الزمانية (Zeitlichkeit). من ذلك يتولد الأمل في تصديق ممكن للأطروحة [القائلة]: إن الأفق الذي منه يصير شيء ما مثل الوجود بعامة مفهوماً، إنما هو الزمان. نحن نتأوّل الوجود انطلاقاً من الزمان (Zeit) (الدهر (tempus)). وإن التأويل لهو [تأويل] دهري. وإن الإشكالية الأساسية للانطولوجيا كما لتعيّن معنى الوجود انطلاقاً من الزمان إنما هي [إشكالية] الدهرية (Temporalität). (1927 ج: 22)

يمكن اعتبار هذا القول بمثابة الخطة العامة لما يعتزم عليه هيدغر من تأوّل لمعنى الوجود في أفق الزمان، ومن ثمة لمعنى المنعرج المفترض من تحليلية الدازين إلى السؤال الأساسي عن الوجود، أي المنعرج من مقام الوجود والزمان الذي وجد في الدازين والزمانية هيئته الخاصة إلى مقام الزمان والوجود الذي يؤمّل فيه أن يأخذ هيئة تفسير الوجود في أفق الزمان.

- علينا أن نعترف بأننا إلى حدّ الآن لم نتخطّ مستوى التحليل الذي ضبطه هيدغر في مقدّمة كتاب الوجود والزمان. لذلك يجدر بنا أن نسأل: ما هو عنصر الطرافة في درس صيف 1927؟

إنه حقيق بنا أن نقرّ، مع شارح كبير مثل شيهان (55)، بأن درس صيف 1927 لم يذهب إلى ما هو أبعد من كتاب 1927 إلا قليلاً (56). بل إن هذا الشارح يؤكد أن متصقح درس صيف 1927 لن يعثر على شيء من التخطّي لمستوى كتاب الوجود والزمان إلا في بعض الصفحات الأخيرة منه، وتحديداً عند الصفحات 441-445، وإن كان ينبّه مع ذلك إلى أن ما قطعه هيدغر من خطوة في هذا الاتجاه إنما يظل "مدعاة للاحتراس" بل و"متردداً" (57).

(55) را: Sheehan 1984: 56.

(56) قا: Pöggeler 1989: 17، الهامش 4، حيث يعتبر أن درس صيف 1927 لم يفلح في تخريج "دهرية الوجود" إلا "بشكل جنيني" (in einer embryonalen Weise).

((57)) - را: Sheehan 1984: 56.

ومع ذلك، نحن يمكننا أن نحصر هذه الطرافة المأمولة في مسألتين لم يتعرّض لهما كتاب 1927، ألا وهما: أولاً خوض مناقشة مركزة للأطروحات التقليدية عن الوجود بوصفها أطروحات "ليست صدفة في شيء بل تصدر عن النسقية الداخلية لمشكل الوجود بعامة" (1927 ج: 25)، وذلك يعني افتراض تواشج صارم بين تاريخ الانطولوجيا وتمفصلات مشكل الوجود؛ وثانياً افتراع "مشكل الاختلاف الانطولوجي" (das Problem der ontologischen Differenz) بين الوجود والموجود، وذلك بوصفه المشكل الأساسي الأول من مشاكل الانطولوجيا التي تجد شرط إمكانها في بيان دهرية الوجود (1927 ج: 22-23). ونحن نفحص عن هاتين المسألتين تباعاً.

أ- في التساوق الفينومينولوجي بين تاريخ الانطولوجيا وبين النسقية الداخلية لمشكل الوجود:

إنّ اللافت للنظر هنا هو أنّ درس صيف 1927 قد نذر الجزء الأول منه (1927 ج: 35-320) إلى "مناقشة فينومينولوجية - نقدية" للأطروحات التقليدية الأساسية حول الوجود وذلك بخاصة بوصفها "تصدر" (1927 ج: 25) عن النسقية الداخلية لمشكل الوجود. إنّ خطورة هذا التمشي هو كونه لم يعد ينطلق من تحليلية الدازين ذهاباً إلى تاريخ الانطولوجيا، كما هو الحال في خطة كتاب 1927، بل هو على العكس من ذلك (58) يفتتح البحث بمناقشة الأطروحات الحاسمة لتاريخ الانطولوجيا بوصفها ليست إذا توّملت غير "إمكانات ومصائر" (Möglichkeiten und Schicksale) ثابرة بعد في نمط "كيان" الدازين، بحيث أنّ تاريخ الانطولوجيا يمكن أن يكون منطلقاً أصيلاً من أجل أنه صادر في جوهره من "زمانية" الدازين ومن ثمة عن "تاريخيته" (1927 ج: 26). لكن هيدغر لا يقيم هذا التواشج بين زمانية الدازين وبين تاريخ الانطولوجيا إلا من أجل بيان تواشج أكثر طرافة - هو رأس الأمر هنا - ما بين تاريخ الانطولوجيا وبين "النسقية الداخلية لمشكل الوجود"، أي بين تاريخ المشكل وبنية المشكل.

إنّ هيدغر يحصي أربع أطروحات حول الوجود هي على التوالي: 1- الأطروحة الكانطية القائلة بأنّ "الوجود ليس بمحمول فعلي"؛ وأطروحة الانطولوجيا الوسيطة القائلة بأنّ الموجود متقوم بالمانيّة (das Was-sein , essentia) والإثنية (das Vorhandensein , existentia)؛ وأطروحة الانطولوجيا الحديثة القائلة بأنّ "الجهات الأساسية للوجود هي وجود الطبيعة (res extensa) ووجود الروح (res cogitans)"; وأطروحة المنطق بالمعنى الواسع القائلة بأنّ الموجود يمكن أن يفحص عنه بواسطة الرابطة الوجودية "هو" يقطع النظر عن نمط وجوده (1927 ج: 20). بيد أنّ الخطير في هذا الإحصاء هو تقديمه بوصفه نابعا من بنية مشكل الوجود بعامة وليس مجموعة جهود فلسفية منفصلة. كيف ذلك ؟

يأخذ هيدغر في بيان التواشج بين تاريخ مشكل الوجود وبنية هذا المشكل بإثارة أربع مشاكل يفترض أنّ تلك الأطروحات التقليدية حول الوجود لم تكن سوى تعبيرات اضطرارية عنها. هذه المشاكل هي: أولاً "مشكل الاختلاف الانطولوجي" بين الوجود والموجود؛ وثانياً "مشكل التمفصلات الأساسية للوجود" (59)؛ وثالثاً "مشكل التحويرات الممكنة للوجود في جهات وجوده"؛ ورابعاً "مشكل طابع - الحقيقة الذي من شأن الوجود" (1927 ج: 25).

إن هيدغر يوحى بأنه إنما أتى إلى صياغة مشكل الاختلاف الانطولوجي في أعقاب مناقشته للأطروحة الكانطية القائلة بأن "الوجود ليس بمحمول فعلي" (60)، وذلك أن هم هيدغر ليس في الصيغة الموجبة للقولة الكانطية، بل في صيغتها السالبة، حيث أن "ما أراد كانط قوله في الأساس إنما هو: أن الوجود ليس الموجود" (1927 ج: 77). لكن ما انحسر دونه كانط هو أن يعالج هذا السؤال الآخر: "ما معنى: أن الوجود ينتمي إلى الموجود؟" (1927 ج: 22). إن معنى الوجود لا يتوضّح إلا بقدر ما نفلح في رصد طبيعة اقتران معنى الوجود بالموجود ومن ثمة وجه اختلافه عن الموجود. بل أطرف من هذا أن هيدغر يعيد مفهوم "النقد" الكانطي إلى معناه الأصلي أي اليوناني، إلى معنى "الفصل" و"التفريق" (die Scheidung) (das Unterscheiden, κρινειν)، بحيث أن المطلوب هو "التفريق (die Scheidung) gehen ... aus dem Gebiet) الوجود والموجود" (1927 ج: 22)، و"الخروج عن نطاق الموجود (des Seienden heraus)، وذلك يعني أننا نتخطاه (übersteigen) ونتعالى (transzendieren) الوجود والموجود" (1927 ج: 23). بذلك فقط يكتسب مصطلح "العلم المتعالي" (transzendente Wissenschaft) دلالة الأصلية بوصفه نمطا من "المفارقة"، وحيث ينقلب "الاختلاف الانطولوجي" إلى "اختلاق متعال" (61). إن مشكل الاختلاف الانطولوجي إنما يشير إلى كيف يمكن أن "تتخطى الموجود من أجل أن نبلغ إلى الوجود"؛ ربّ مقام يبدو أنه بقي دون كانط موصداً (1927 ج: 23).

كذلك فإن أطروحة الانطولوجيا الوسيطة من حيث تفترض أن كلّ موجود إنما يُقال على جهتيّ المائيّة والإثنيّة، إنما هي تثير من حيث لا تدري مشكلاً انطولوجياً أصيلاً هو "مشكل التمثيل الأساسي للوجود" (1927 ج: 24). وهو وضع لا يبدو أن أطروحة الانطولوجيا الحديثة المؤسسة على الذات والموضوع قد خرجت عنه خروجاً جذرياً (1927 ج: 173-176). أما أطروحة المنطق فهي تتعلق أساساً بمشكل الطابع الحقيقي للوجود، وذلك أن معنى الوجود لا يوجد إلا ضمن فهم ما لوجود الموجود أي ضمن "انفتاح مخصوص" (spezifische Erschlossenheit) للموجود، والحال أن الحقيقة ليست سوى نمط هذا الانفتاح (1927 ج: 24-25).

بيد أنه يجدر بنا أن ننبه إلى أن المناقشة الفينومينولوجية - النقدية لتاريخ الانطولوجيا قد ظلّت موجّهة في لحظاته الأربع بمفهوم هوسرليّ عريق هو القصدية (1927 ج: 80 وما بعدها؛ 158 وما بعدها؛ 229 وما بعدها؛ 295 وما بعدها) (62). فالاعتراض على أطروحة كانط يقوم على أن ردّ كانط لمعنى الوجود إلى معنى الوضع، وضع الموجود بواسطة الإدراك، هو موقف يظلّ غير مؤسس كفاية إذا هو لم

(60) Sheehan 1984: 46. يقول كانط: "إن الوجود (Sein) كما هو بيّن ليس بمحمول فعلي، بمعنى مفهوم شيء ما يمكن أن يُضاف إلى مفهوم شيء ما. إنه مجرد وضع (Position) شيء أو تعيينات معيّنة لذن ذاتها. وفي الاستعمال المنطقي ليس هو سوى رابطة حكم. إن القضية: إن الإله على كل شيء قدير، إنما تنطوي على مفهومين لهما موضوعاها: الإله والقدرة على كل شيء؛ وإن اللفظة: هو (ist)، ليست بعدّ محمولاً زائداً، وإنما فقط ما يضع المحمول على جهة الإضافة (beziehungsweise) مع الموضوع" راجع:

- Critique de la raison pure, op. cit., p. 1214-1215 (AK III, 401). Cf. - L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu (1763). Texte présenté, traduit et annoté par Sylvain Zac. in: Œuvres philosophiques I, op. cit. pp. 323 sqq. (AK, II, 70 sqq).

(61) فَا: Macann 1992: 136.

(62) Sheehan 1984: 56-51; Greisch 1994: 455 وما بعدها.

يبين بنية وجود الإدراك. وهو ما حاول هيدغر أن يقوم به بإيضاح عميق لمشكل القصدية. وهي خطة طبقها هيدغر على بقية الأطروحات المناقشة. إن ما يعوزها جميعاً هو التكتشف الأصيل عن القصدية بإعادتها إلى مشكل المفارقة الذي تقتضيه، إلى نمط الوجود الأصيل الخاص بالدازين.

ب- في " مشكل الاختلاف الانطولوجي":

1. في إمكان المشكل:

إنه لئن كان يمكن لقارئ درس 1926/1925 أن يعثر على عبارة " فرق انطولوجي أساسي" (1926/1925: 58)، ولنن كان يصعب علينا أن ننكر استعمال هيدغر لعبارة "الاختلاف الانطولوجي" (63) ضمن كتاب الوجود والزمان، وإن بصيغ لفظية مابينة بعض الشيء مثل "الفرق الانطولوجي" (der ontologische Unterschied) (1926: 56) أو "التفريق الانطولوجي" (ontologische Unterscheidung) بين الكيان والواقع" (1926: 314) أو "الفرق بين الكيان والواقع" (der Unterschied von Existenz und Realität) (1926: 313) أو "الفرق بين الوجود الذي من شأن الداين الذي هو ذو كيان والوجود الذي من شأن الموجود الذي ليس من جنس الداين" (1926: 436-437) أو " "الفرق" بين "الوعي" و"الشيء" (64) " (1926: 437)، أو "التفريق بين الجهات المختلفة للموجود" (1926: 18) أو "التفريق بين "الطبيعة والروح" (1926: 89)، -- فإنه ليس أقل صعوبة أن نأخذ في مقابل ذلك بما يزعمه بعض الشراح (65) من أن مشكل "الاختلاف الانطولوجي" (die ontologische Differenz) إنما هو بعد المقام الذي يتحرك ضمنه كتاب 1927 (66). ربما كان القسم الثالث الذي يخل به هيدغر عن النشر قد أصاب شيئا من مشكل الاختلاف الانطولوجي، ومن ثمة أن كتاب الوجود والزمان قد كان يتضمن خوضاً صناعياً في هذه المسألة كما نرى ذلك في شهادة بعض معاصريه مثل ماكس مولر (67). بيد أن عدم التوقر على نص هذا القسم الثالث الذي استحوذت عليه النار يجعل كل بحث في هذه الناحية مطلباً مهزوزاً. لذلك لا

(63) عن نهوض شامل بمسألة "الاختلاف الانطولوجي" في المتن الهيدغري بعامه، را: Ben Ahmed 1989.

(64) استعمال الظفرين من قبل هيدغر، وذلك دليل على أن هذه المفهومات لا تترجم إشكاليته.

(65) Marion 1989: 181. راجع المناقشة الصارمة التي عقدها غرايش لأطروحة ماريون ضمن: Greisch 1994: 473-474.

(66) Greisch 1994: 473.

(67) حيث يذكر ماكس مولر (Max Müller) في كتاب له صدر بهيدلبرغ سنة 1964 بعنوان الفلسفة الوجودية في الحياة الروحية للعصر الحاضر (Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart) صص 66-67، أن هيدغر قد صرح له بأنه كان ينوي أن يدرس ضمن القسم الثالث غير المنشور ثلاثة وجوه من الاختلاف هي على التوالي أولاً الاختلاف "المتعالي" أو الانطولوجي بالمعنى الضيق (أي الاختلاف بين الموجود وموجوديته)؛ والاختلاف "من جهة المفارقة" (transzendenzhaft) أو الانطولوجي بالمعنى الواسع (الاختلاف بين الموجود والوجود)؛ وأخيراً الاختلاف "المفارقة" أو اللاهوتي بالمعنى الضيق (الاختلاف بين الإله والموجود والموجودية والوجود). ذكره: شيهان (Sheehan 1984: 36-37) وغرايش (Greisch 1994: 474).

مناص لنا من اعتبار درس صيف 1927 المرجع الأول (68) الذي ظهر فيه أول نهوض صناعي مطلوب لذاته بمسألة الاختلاف الانطولوجي، بل إن علينا أن نعترف بأنه حتى درس صيف 1927 لنن كان قد صاغ مفهوم "الاختلاف الانطولوجي" فإنه لم يطورَه بما فيه الكفاية (69).

- أما وجه الطرافة الحاسمة لدينا في مشكل الاختلاف الانطولوجي فهو كونه المشكل الأول من المشاكل الأربعة التي تؤلف برنامج الانطولوجيا بعامة، المشكل الأول الذي وجد هيدغر أنه آية صارمة على الطريق التي منها تكون الفلسفة "علماً بالوجود" (Wissenschaft vom Sein) (1927 ج: 22). وذلك يعني أن مشكل الاختلاف الانطولوجي إنما هو المشكل النموذجي للنهوض بتفسير الوجود في أفق الزمان ومن ثمة بيان المنعرج المنشود من زمانية الدازين إلى دهرية الوجود.

ونحن نجد أن هيدغر قد تدرّج في استجلاء هذا المنعرج ضمن الفصل الأول من الباب الثاني من درس صيف 1927، وهو فصل عقده لتبيين مشكل "الاختلاف الانطولوجي". والمتصفح لهذا الفصل يلفيه قد ضمّ المباحث الأربعة التالية: أولاً الزمان والزمانية (1927 ج: 324-388)؛ وثانياً الزمانية والدهرية (1927 ج: 389-429)؛ وثالثاً الدهرية والوجود (1927 ج: 429-452)؛ وأخيراً الوجود والموجود أو الاختلاف الانطولوجي (1927 ج: 452-469).

يمكن الحكم على المبحثين الأولين بأتهما، كما يقول شيهان "مشاركان في مادة" (co-extensive) القسمين الأولين من كتاب الوجود والزمان (70). وإن كان درس صيف 1927 لا يشير آية إشارة إلى "المعاودة الثانية لتحليلية الدازين" الموعودة ضمن كتاب 1927 (71)، فنحن نفترض أن الأمر يشبه أن يتعلق فعلاً بنحو من "المعاودة" لتحليلية الدازين، ولكن من وجهة نظر إشكالية الدهرية. وقد يبدو لنا أن معنى المعاودة "الثانية" إنما يشير هنا إلى البحث في بنى الدازين، لا بقصد بيانها في حدّ

(68) في أطروحة بعنوان "فكر الاختلاف حسب م. هيدغر" (La Pensée de la différence selon M. Heidegger)، نوقشت في جامعة تونس سنة 1989، استطاع يوسف بن أحمد أن يقدم تخريجا جيداً لمسألة "الاختلاف الانطولوجي" في نص الوجود والزمان، حين بين "غياب الاختلاف من حيث هو مفهوم صريح ومسألة مُصاغة" (Ben Ahmed 1989: 35 وما بعدها)، ولكن مع الإشارة إلى أن "فكر الاختلاف بشكل الصعوبة الأساسية في الوجود والزمان" (ص40). هذا التمييز الطريف بين مشكل "الاختلاف الانطولوجي" و"فكر الاختلاف" بوصفه "صعوبة أساسية"، مكنه من جهة، من إثبات "غياب" المشكل مفهوماً ومسألة في نص الوجود والزمان، ولكن من جهة، من "تتكيف" إشكالية الوجود والزمان في ضوء "الاختلاف" بوصفه "الصعوبة الأساسية" التي ترهقه متى نظرنا إليه من زاوية "فكر الاختلاف" لدى هيدغر الثاني. - بقي أن نثبت تحفظنا على طريقة بن أحمد في قراءة هيدغر الأول بواسطة هيدغر الثاني، فذلك لا يساعدنا على استيضاح "نشوء" إشكالية هيدغر الأول في تعرجاتها الخاصة، وهو ما يؤدي إلى إغفال "تاريخ النصوص" من فرط الاحتكام إلى "التأول الذاتي" لهيدغر الثاني.

(69) ر: Sheehan 1984: 61.

(70) Sheehan 1984: 46.

(71) Sheehan 1984: 47.

ذاتها كما في تحليلية كتاب 1927، وإنما بقصد بيان وجه الاختلاف الانطولوجي الذي يحمله الدازين في فهمه للوجود، إذ يفترض هيدغر افتراضاً صارماً بأن "الفرق بين الوجود والموجود، وإن كان غير معروف صراحة، إنما هو هنا كامن ضمن الدازين وضمن كيانه. إن الفرق هو هنا، بمعنى هو يملك طريقة وجود الدازين، هو ينتمي إلى كيانه" (1927 ج: 454).

إن ما تغيّر هنا هو الوجهة الهرمينوطيقية: إنها لم تعد الدازين رأساً، بل صارت الوجود. لذلك يتدرّج درس 1927 في تبيان "مشكل الاختلاف الانطولوجي" خطوات أربعة: أولاً الخطو من "الفهم العامي للزمان" كما يجد في طبيعيات أرسطو صيغتها الخاصة إلى "العودة إلى الزمان الأصلي" من حيث هو يتقوّم بطابع "المفارقة" لدى الدازين (1927 ج: 362 ومابعداها)؛ وثانياً من زمانية الدازين، من جهة ما هي زمان فُذ من المفارقة، مفارقة الهو للموجود في نطاق الوجود - في - العالم، إلى دهرية الوجود، حيث يؤخذ الزمان بوصفه "أفقاً" لفهم الوجود بما هو كذلك (1927 ج: 389 ومابعداها)؛ وثالثاً من الدهرية بما هي أفق إلى فهم الوجود بوصفه زماناً؛ ورابعاً من الموجود إلى الوجود، حيث يصبح الاختلاف الانطولوجي مشكلاً صريحاً (1927 ج: 452).

- يشير شيهان إلى أنه مع الخطوتين الثالثة والرابعة فقط إنما يبدأ هيدغر في "الاشتغال من جديد" على ما سمّاه المخطط الأصلي لكتاب 1927 باسم "الزمان والوجود"، وإن كان الذهاب إلى ما هو أبعد من الوجود والزمان قد جاء جُذ محدوداً (72). - نحن مطالبون باستكناه هذا العنصر الضئيل من الجذّة بوصفه يتمثل في مسألة أساسية واحدة هي: كيف يكون الزمان، من حيث هو دهرية، أفقاً لفهم الوجود؟ وذلك بوصفه السؤال الهادي الذي قاد هيدغر إلى اكتشاف "مشكل الاختلاف الانطولوجي".

2- بأي معنى يكون الزمان أفقاً لفهم الوجود؟

علينا أن نعترف بأننا إلى حدّ الآن لم نحدّد تحديداً صارماً معنى "الزمان" المقصود في هكذا عنوان، ومن ثمة أنه ما يزال يعوزنا عنصر أساسي في تخريج مشكل الاختلاف الانطولوجي، وذلك يعني أنّ مفهوم "الدهرية" نفسه ما يزال عارياً من التعيين الدقيق. ومن أجل أنّ بيت القصيد في خطة هيدغر هو إيضاح وجه الاقتران السري بين زمانية الدازين ودهرية الوجود، فإتّه ما يزال علينا أن نوضّح كيفية انتقال البحث من مستوى الدازين إلى مستوى الوجود. وبمعنى ما يبدو أنّ رأس الأمر في تخريج هذه المسألة إنما يكمن في مفهوم "الأفق"، وذلك يعني أنّه ينبغي علينا فيما يلي أن نبيّن معنى ودور مفهوم الأفق في تخريج وجه تقوّم فهم الوجود من خلال الزمان.

نحن نلاحظ أنّ هيدغر لم يفعل إلى نهاية الفقرة 19، والتي تعلقت ببيان الانتقال من نطاق الفهم العامي للزمان إلى مفهوم الزمان الأصلي، سوى التذكير بما تحقق بعد في كتاب 1927 من اكتشاف عن "الطابع الوجداني والأفقي للزمانية" (der ekstatische und horizontale Charakter der Zeitlichkeit) التي من شأن الدازين. ونحن يهتّمنا في هذه العبارة مفهومي "الوجد" و"الأفق": فإنّ المنعرج ليس سوى الانتقال من زمان الدازين، من حيث هو مؤلف من الأوجاد الثلاثة، نعني المستقبل والكانية واللحظة، إلى زمان الوجود من حيث هو أفق لفهم هذا الوجود. نحن ننقل إذن من زمان الوجد إلى زمان الأفق، أو من زمان متقوّم بالوجد الذي به ينهض الدازين بنمط كيانه، إلى زمان "مشكل للأفق" (1984 Sheehan: 46) الذي ضمنه يتمّ فهم الوجود.

ومن قيل أننا قد عرضنا من قبل للطابع "الوجداني" (ekstatisch) للزمان، ورأينا أن هيدغر إنما يفهمه في معنى "الخروج - عن - الذات الأصلي" ("Außer-sich" "das ursprüngliche") (1926: 329)، وذلك تحت هدي نحو من القرابة السرية بين الوجد (Ekstase) والكيان (Existenz) من حيث يدلان جميعاً على أن الدازين ليس له باطنية مغلقة أو محايثة لنفسها بل هو محض خروج - عن - الذات، من فرط أنه في قراره "هنا" مفتوحة على العالم أو قادت من الانفتاح كمنط وجود في العالم، (1927 ج: 377) - فنحن نصرّف همتنا هنا إلى تحديد مصطلح "الأفق" مادام معنى الدهرية متقوّماً به.

إنه على الرغم من أن استعمال هيدغر لمفهوم "الأفق" إنما يعود ليس فقط إلى دروسه الأولى بل إلى فترة تكوّنه الفينومينولوجي (73)، فإنه يبدو أن الأفق لا يصبح مصطلحاً خاصاً بإشكالية الدهرية إلا في الوجود والزمان حيث أن عنوان القسم الأول من الكتاب هو "تأويل الدازين على جهة الزمانية وتفسير الزمان بوصفه الأفق المتعالي للسؤال عن الوجود" (1926 أ: 41).

نحن نعلم أيضاً منذ مقدّمة كتاب 1927 أن الأفق هو ما "منه قد يجب علينا أن ندرك وأن نحدّد المعنى" (1926 أ: 5). وما منه علينا أن ندرك وأن نحدّد معنى الوجود هو الزمان: فالزمان هو "أفق فهم الوجود" (1926 أ: 17). والمطلوب في إشكالية الدهرية، وهو ما كان من المفترض أن يفهم به القسم الثالث غير المنشور، هو "تفسير أصلي للزمان بوصفه أفقاً لفهم - الوجود انطلاقاً من الزمانية بوصفها وجود الدازين الفاهم - للوجود" (1926 أ: 17). ونحن نعلم أيضاً منذ الفقرة 69 من كتاب الوجود والزمان أن هيدغر قد صاغ، ضمن بنائه للطابع الوجداني لزمانية الدازين، مصطلحاً حاسماً هو مصطلح "الأخطوط الأفقي" (das horizontale Schema) بوصفه "جهة" أو "إلى أين" (ein Wohin) معيّنة تتجه نحوها أوجد الدازين (1926 أ: 365). إن كلّ وجد زمني يدفع بالدازين نحو جهة من الكيان أي من العناية بالوجود - في - العالم مخصوصة: إن "إلى أين" الخاصة بالمستقبل الكيانوي هي "يقصد ذاته" (Umwillen seiner)؛ وإن "إلى أين" الكائنية هي "ما - إزاءه" (das Wovor) تتمّ المقذوفية أو "فيم" (das Woran) تكون المتروكية؛ وأخيراً فإن "إلى أين" الخاصة بالحاضر هي "لكي" (das Um-zu) أو يصلح - لـ.. التي تقود التجارة مع الموجود - تحت - اليد (1926 أ: 365). إن دور مفهوم الأخطوط الوجداني هو بيان كيف "أن الأوجد ليست مجرد جذوب" (74) (Entrückungen) إلى. بل إنما ينتمي لكلّ وجد "إلى أين" [معين] (1926 أ: 365). وذلك يعني أن "الأفق الوجداني" هو ما يحمي الوجد من أن يكون ذهاباً إلى نحو من "العدم" أو "اللامتعين"، وذلك بأن يختط له "أخطوطاً" (Schema)، أي "توسّماً تخطيطياً" (eine schematische Vorzeichnung) (1927 ج: 435) للجهة التي يتجه نحوها (75).

(73) Kisiel 1993: 499-500. عن مفهوم "الأفق" لدى هوسرل راجع:

- Ideen I, § 27, 44, 47. Méditations Cartésiennes, § 19.

(74) عن الدلالة الصوفية لمفهوم "الجذب" راجع: - ابن عطاء الله السكندري، كتاب الحكم، إعداد وتقديم مع ترجمة انجليزية دكتور عبد الحميد صالح حمدان (القاهرة: مكتبة مدبولي، د.ت.) § 150، ص 42 (من النص العربي) وص 45 (من الترجمة الانجليزية).

(75) Dastur 1986: 102-103؛ Milet 1996: 581-583.

ولكن كيف انتقل هيدغر من وصف الأخطبوط الوجدية لزمانية الدازين إلى معالجة دور الزمان بوصفه أفقا لفهم الوجود، أي إلى طرح مشكل الدهرية؟- نحن نلاحظ أن هيدغر قد اعتمد في تخريج مشكل الأفق على ثلاثة مفهومات أساسية هي الوجد والفهم والمفارقة (76). وتلك مسائل ثلاث تدرج في بيانها.

نحن نعلم مما تقدم معنى الوجد وكيف ينتظم الطابع الوجدي - الأفقي لزمانية الدازين. لذلك فإن ما يظل غير واضح هو معنى مفهومي الفهم والمفارقة ودورهما في بلورة مشكل الأفق. - إن هيدغر ينطلق من الافتراض بأن الزمان هو أفق فهم الوجود. ولكن من أجل أنه يفترض أيضا أن الزمان لا ينكشف إلا في نطاق مشكل الزمانية التي بها يتقوم وجود الدازين، وأن فهم الوجود هو خاصية انطولوجية مقومة لوجود الدازين، فإنه ينتهي بلا مشاحة إلى أن المطلوب، من أجل بيان وجه تقويم معنى الوجود في أفق الزمان، أن يجد الإيضاح الكافي لوجه الانتقال من زمانية الدازين إلى دهرية الوجود، ومن ثمة من فهم الدازين لوجوده إلى فهمه لمعنى الوجود على الجملة. إن المطلوب إذن هو ارتسام الطريق الواصل في كرة واحدة بين زمانية الدازين ودهرية الوجود، وبين فهم الكيان الخاص بالدازين وفهم الوجود على الجملة.

يقول هيدغر: "إن الزمانية (Zeitlichkeit) هي شرط إمكان فهم الوجود على الجملة؛ فإن الوجود مفهوم (verstanden) ومتصور (begriffen) انطلاقاً من الزمان. ومتى عملت الزمانية [عمل] هكذا شرط، نحن نسميها الدهرية (Temporalität) " (1927 ج: 389).

من أجل أننا نملك بعداً تعريفاً للزمانية فإن المطلوب هنا هو السؤال عن معنى "فهم الوجود" (Seinsverständnis)، وذلك كمدخل للبحث في معنى الدهرية، أي معنى أن تكون الزمانية شرط إمكان للنهوض بذلك الفهم للوجود. يتجه جهد هيدغر نحو إقصاء المعنى السائد للفهم، حيث يؤخذ ضمن التقابل الذي أشاعه دلتاي بين الفهم والتفسير (1927 ج: 389)، وبيان كيف أن الفهم هو أولاً وقبل كل شيء "سلوك إزاء الموجود" (ein Verhalten zu Seiendem) (1927 ج: 390)، ونحن عرفنا من قبل أن الفهم هو مقام كيانوي مؤلف لكيان الدازين. لكن الإقرار بأن الفهم هو مقوم أصلي لوجود الدازين إنما يعني للتو أن الدازين هو دوماً ذو فهم للوجود، "يقطع النظر عما إذا كان الدازين يحترف (treibt) علماً [قائماً] على التفسير أو الفهم" (1927 ج: 390). إن القصد هو أن الفهم ليس إمكاناً منطقياً فارغاً

(76) نحن لا نحسب مفهوم "القصدية"، ضمن هذا الإحصاء، قصداً، وذلك أن هيدغر لئن كان يسعى إلى تمكك هذا المفهوم لهوسرلي الحريق تملكاً يكشف عما فيه من إمكانات هرمينوطيقية أصيلة، وخاصة معنى "التعلق بشيء ما" (das Sichbeziehen auf etwas) و"التوجه نحو شيء ما" (das Sichrichten auf etwas) (1927 ج: 446-447)، وذلك يعني بخلصه من عمليتي "التنوير" (Subjektivierung) و"الموضوعة" (Objektivierung) (1927 ج: 84-94) اللتين تزدان القصدية إلى مجرد علاقة بين "ذات قائمة وموضوع قائم" (1927 ج: 446)، ولئن كان قد اعتمد عليه اعتماداً حاداً في مناقشة الأطروحات الانطولوجية للتقليدية الأربع التي عرض لها في القسم الأول من درس صيف 1927 (1927 ج: 80 وما بعدها؛ 158 وما بعدها؛ 229 وما بعدها؛ 295 وما بعدها)، فنحن نفترض أن مفهوم القصدية يظل، على ذلك، راسباً هوسرلياً أي راسباً من رواسب فلسفة الوعي التي تجذب إشكالية هيدغر إلى الوراء أكثر مما تساعد على النفاذ إلى مقام أكثر أصالة. ومن اللافت للنظر أن هيدغر لا يعرض للقصدية على الأغلب إلا بوصفها "مشكلاً" ما يزال مطروحاً (1927 ج: 90-91؛ 447؛ 1986 Dastur: 100 والهامش 26)، وبخاصة بوصفها مقاماً لنحو من النقاش الضمني مع هوسرل (1927 ج: 84-94؛ 1986 Dastur: 99) أكثر منها مسألة فينومينولوجية مطلوبة لذاتها مثل الزمانية أو المفارقة. والخيط لناظم لهذا النقاش الضمني هو بلا ريب التنبيه إلى أن الفهم "العامي، أي الهوسرلي" (1986 Dastur: 100) للقصدية ما يزال بعيداً عن أن ينفذ إلى المعنى الأصلي للمشكل الذي تتطوي عليه، وليس ذلك المعنى سوى "المفارقة" من حيث هي المقام الذي ينتظم عنده للطابع الوجدي - الأفقي لزمانية الدازين؛ وإن القصد السري هو أن الفهم الهوسرلي للقصدية لا يملك تأسيساً انطولوجياً كافياً (1927 ج: 378-379؛ 447-448).

من كل مضمون انطولوجي، بل هو ينتظم وفقاً لنمط كيان الدازين بوصفه موجوداً "يتعلق الأمر بوجوده"، وذلك يعني أنّ الفهم هو مستطاع-الوجود الأخصّ الذي يجعل الدازين يتمتع بحريته الأصلية على أن يكون من هو (1927 ج: 391). ومعنى أن يكون الدازين من هو، هو "أن يشترع نفسه ضمن إمكان ما" (sich entwerfen auf eine Möglichkeit)، وإثمه ضمن "المشروع" (im Entwurf) فحسب إنما يكون ثمة إمكان كيانوي أصيل، أي إمكان أصيل للفهم، أي للنهوض بمستطاع-الوجود الأخصّ الذي للدازين (1927 ج: 392).

ولكن ما شأن هذا الفهم الآخر المخصوص الذي يحمل اسم "فهم الوجود" (1927 ج: 393)؟ - ينطلق هيدغر من أنه تحت كل سلوك إزاء الموجود إنما يقبع سلفاً "فهم ما للوجود"، أي "فهم وجود خاص بالكيان بعامة" (1927 ج: 390؛ 395). وذلك يعني أنّ فهم الدازين لكيانه إنما يجد بعد شرط إمكانه في فهم ضمنى للوجود في جملته. إنّ الدازين ليس بأي وجه "أناذاتاً معزولاً" (ein isoliertes Ich-Subjekt) (1927 ج: 394) بل هو دوماً وجود في العالم ووجود لدى الموجود تحت-اليد أو الموجود-القائم ووجود مع الآخرين، وإثمه في جميع ذلك يستند إلى فهم ما للوجود في جملته. أما وجه الطرافة الأخصّ في ذلك فهو افتراض هيدغر بأنّ الدازين "من حيث هو مشروع، ليس فقط يفهم الموجود انطلاقاً من الوجود بل، من جهة ما يكون الوجود نفسه مفهوماً، هو قد اشترع الوجود أيضاً بما هو كذلك بوجه من الوجوه" (1927 ج: 396). ومن أجل "أنّ الوجود ليس يُفهم إلا متى كان مشترعاً باتجاه شيء ما" (1927 ج: 396)، ومن أجل أنّ فهم الدازين إنما هو متقوم بالاشترع الذي يقوم هو بدوره على الطابع الزمني للكيان، فإن شرط إمكان فهم-الوجود ليس شيئاً آخر سوى الزمانية (1927 ج: 397).

إنّ المطلوب بذلك هو النهوض بنحو من "التأويل الزمني للفهم" (1927 ج: 406) حتى يصبح ممكناً الإبصار بكيف يكون الزمان أفقاً لفهم الوجود. نحن نعلم أنّ الدازين إنما يوجد في كل مرة ضمن سياق أدويّ هو الذي يؤلف إمكانية العالم الذي بحوزته؛ فمع كلّ موجود تحت-اليد يقيم الدازين علاقة بعينها، وإنّ كلّ موجود تحت-اليد صالح لغاية ما. وليس العالم سوى "المدلولية" التي تشكلها هذه العلاقة مع الموجود تحت-اليد (1927 ج: 419). من أجل ذلك فالدازين يأتي إلى كلّ فهم ضمن سياق أدويّ، أي ضمن عالم أو مدلولية سارية سلفاً. بيد أنّ الدازين لا يفهم، حين يفهم الموجود، موجوداً غريباً عنه أو معزولاً عنه في "موضوعية" مفترضة؛ وذلك أنّ العالم "لا يوجد إلا من جهة ما يكون هناك دازين"، إذ أنّ "فهم العالم وفهم الدازين هما فهم الذات (Selbstverständnis)؛" إنّ "هوية" (die Selbsttheit) الدازين ليست "ذاتاً" مثلما أنّ العالم ليس "موضوعاً"، بل العالم والهوية متوحدان ضمن بنية الوجود في-العالم؛ إنّ الهوية لا تعني هنا سوى "أنّ الأمر، بالنسبة للموجود، إنما يتعلق، ضمن هذا الوجود، بمستطاع وجوده ذاته" (1927 ج: 422).

يفترض هيدغر أنّ ما يمكننا من استيضاح هذا التواشج بين الهوية والعالم في تركيبية الدازين بوصفه وجوداً في-العالم هو مفهوم "المفارقة" (die Transzendenz). إنّ طرافة هذا المصطلح هو أنّ هيدغر يأخذه في دلالاته الأصلية حيث يعني معنى "تخطى" (hinüberschreiten) و"مر" (passieren) و"عبر" (hindurchgehen) و"جاوز" (überrufen) في العربية؛ ومن خلال هذه المعاني يعلن هيدغر: "إنّ الدازين هو المفارق" (1927 ج: 423). ولكن علينا ألا نأخذ معنى "المفارق" في الدلالة الفلسفية العامية حيث يعني "الموجود الماورائي" (das jenseitige Seiende)، أي الإله، أو كما في نظرية المعرفة كلّ ما هو خارج فلك الذاتية، فعلى الحقيقة ليس من مفارق سوى الدازين (1927 ج: 424).

ولكن بأي معنى؟ - إن علينا أن ندقق في دلالة "المفارقة" كما يخرجها هيدغر في درس صيف 1927، فهو في واقع الأمر يركز نكتة التأويل على البادئة (-trans) حيث تعني في اللاتيني معنى "ما وراء" الشيء ومعنى "الجانب الآخر" من الشيء، أي دلالة التخطي والتجاوز، لكنه يبدو غير حافل بالجذر الثاني للكلمة، أي جذر scendere - الذي يعني "علا" و"صعد" و"تسلق". وبوجه ما إذا كان رأس الأمر في مفهوم "المفارقة" التقليدي هو فعل scendere -، فإن بيت القصيد في المعنى افيونمينولوجي للمفارقة حسب هيدغر هو البادئة -trans، أي دلالة التجاوز والتعدي. لذلك لئن كان من المفيد أن نستفيد من المصطلح التقليدي "المفارقة" في الإيفاء بمصطلح Transzendenz، فإنه علينا ألا نغفل عن كون هيدغر لا يستعمل هذا اللفظ في دلالاته التقليدية بل في معنى مستحدث أساسه هو ما تفيد به البادئة -trans من معنى المجاوزة.

بهذا المعنى ينبغي أن نفهم عبارته: "إن الدازين هو المفارق"، في معنى أن الدازين مطالب بتجاوز الموجود نحو العالم الموجود فيه حتى يتمكن من فهمه. إن العالم يتجاوز الموجودات التي فيه لأنه سابق عليها في تركيبية الدازين. فالعالم ليس مجرد قيمة بل هو "يكون كيانه" (existiert) أي يحتمل معنى الكيان الذي يتقوم منه الدازين. وإن المفارقة هي نمط الكيان النموذجي. إن العالم نفسه مجاوزة مطردة نحو.. وذلك من حيث هو نمط وجود الدازين (1927 ج: 424-425).

إنه لا يهمننا هنا البحث في هوية الدازين أو كيفية تأسيسها على معنى المفارقة، ذلك يخرج عن مطلبنا في هذا الركن، بل إن وكنا هو بيان الدور الذي يؤديه معنى المفارقة في أن يكون الزمان أفقاً لفهم الوجود.. وهذا هو جواب هيدغر:

" إن الطابع الوجداني للزمان إنما يجعل طابع-التجاوز المخصوص الذي من شأن الدازين والمفارقة ومن ثمة أيضاً العالم [أمراً] ممكناً". (1927 ج: 428).

إن الدازين من حيث هو وجودي-العالم هو موجود يتألف وجوده من هوية متخارجة في ماهيتها أي تستمد من الوجود في الخارج إمكانها؛ إن الدازين ليس أنا مغلقاً بل هو نحو من "الهُو" (das Selbst) مفتوح بطبيعته على ما هو خارج عنه. فالدازين مؤلف في كل مرة من الوجود "تجاه-ذاته" (Zu-sich) والوجود "مع-الغير" (Mit-Anderen) والوجود "الدى-[الموجود]-القائم" (Bei-vorhandenem)؛ وهذه البنى الثلاث تشكل معنى "الوجودي" (das In-sein) التي منها يتألف مقام الوجودي-العالم (1927 ج: 428).

بيد أن بيت الإشكال في هذه الهيئة الكيانوية هو أنها لا تشتغل إلا على أساس التوزع الوجداني لزمانية الدازين أي طبقاً للمقامات الثلاثة التي عرفناها تحت عنوان "المستقبل" و"الكانية" و"الاستحضار". إن الأوجاد هي التي تهب للدازين المقامات التي يصرف من خلالها وجوه "المجاوزة" التي من شأنه، المجاوزة نحو ذاته (المستقبل) والمجاوزة نحو الموجود القائم (الاستحضار) والمجاوزة نحو الماضي (الكانية)؛ إنه بهذا المعنى يكون الطابع الوجداني للزمان هو ما يجعل طابع المجاوزة المؤلف للدازين ممكناً (1927 ج: 428).

وبعامة علينا استبصار التدرج الهيدغري من "فهم الوجود والاشتراخ قبلة الوجود" إلى "فهم الوجود والاشتراخ قبلة الزمان"، وهو اشتراخ اجتهد هيدغر في تخريجه في هذا الموضع من خلال

عبارة أفلاطون الشهيرة "ما وراء الوجود" (epekeina tes ousias) (77)، على نحو يبين أن "ما يوجد وراء الوجود وما يحيله هيدغر على epekeina هو الزمان" (78). إنّ المعنى البدائي للمفارقة التي يبحث عنها هيدغر (79) هو ما أشار إليه أفلاطون في مقام آخر بعبارة epekeina tes ousias الأفلاطونية، ولذلك فالتأويل يعني هنا كيفية الانتقال من مستوى epekeina التي ما تزال تحت وطأة البحث عن "شرط إمكان معرفة" الموجودات إلى Transcendenz الكيانوية التي وقفت على معنى الزمان الذي تتقوّم به، وهي كيانوية لأنّ الموجودات لا تفارق بل "الهو" وحده هو ما يفارق (80). - ربّ تخريج يبدو أنه قد كشف عن حدود التحليل الوجودي للزمانية ويهيئ إلى تعميقه، أي تعميق إمكانية الانزياح من الزمانية إلى الدهرية (81).

- عند عتبة هذا التوضيح يشرع هيدغر، ضمن الفقرة 21 من درس صيف 1927، في الفحص عن العلاقة بين الدهرية والوجود، أي عن دور الزمان بوصفه أفقاً لفهم الوجود. - يفترض شيهان (82) أنّ فحص هيدغر عن العلاقة بين الدهرية والوجود هو تحديداً ما يدشن "الاشتغال الجديد" على إشكالية "الزمان والوجود" التي انحسرت عند نشر كتاب 1927، وإن كان هذا الشارح الكبير يؤكد أنّ ما حققه هيدغر أبعد من الوجود والزمان هو زهيد جداً. إنّ علينا أن نكشف عن طريقة هيدغر في إخراج دور الزمان بوصفه أفقاً لفهم الوجود حتى نستطيع أن نحكم على مدى طرافة درس 1927.

((77)) - أفلاطون، الجمهورية، 509ب: "ما وراء الوجود" وهو يعني به مثال الخير. - επεκεινα في اليوناني ظرف وحرف يفيدان معنى "ما وراء" و"أبعد من". عن تملك هيدغر للإمكان الإشكالي الذي أشار إليه أفلاطون بعبارة επεκεινα της ουσιας، را: Dostal 1985: 62، 68-75، 71، 69؛ Greisch 1992: 346-349.

((78)) - را: Dostal 1985: 75؛ Bianco 1989: 203.

((79)) - يقول هيدغر (1927 ج: 404): "إنّ ما نبحت عنه إنما هو الـ επεκεινα της ουσιας. إنّ هذا الـ επεκεινα هو بالنسبة لأفلاطون شرط الإمكان لكل معرفة". را: أيضاً 1928 ب: 144، 237؛ 1932/1931: 95-117.

((80)) - يقول هيدغر (1927 ج: 425): "إنّ المفارق ليس الموضوعات - فالأشياء لا تستطيع أبداً أن تفارق ولا أن تكون مفارقة - وإنما "الذوات" في معنى الدازين المفهوم انطولوجيا على نحو صحيح هي مفارقة، أي هي ما يتخطى نفسه عبر نفسه وإلى ما وراء نفسه (80). إته من أجل أنّ الدازين متقوّم بواسطة الوجود في العالم، فإته موجود هو ضمن وجوده يوجد ما وراء نفسه. إته لبنية وجوده الأخصّ إنما ينتمي الـ επεκεινα. إنّ [فعل] للمفارقة لا يعني فقط ولا أوّل الأمر تعلق ذات ما بموضوع ما، وإنما المفارقة تعني: أن يفهم المرء نفسه انطلاقاً من العالم" (1927 ج: 425). - επεκεινα في اليوناني ظرف وحرف يفيدان معنى "ما وراء" و"أبعد من".

(81) - Dostal 1985: 75.

(82) - Sheehan 1984: 47.

3. "المضارع" (Paezens) بوصفه أخطوطاً أفقياً لوجد الاستحضار:

نحن نعرف ممّا سبق أنّ معنى الدهرية هو الزمانية من حيث توّدي دور شرط إمكان لفهم الوجود (1927ج: 389)، وأنّ المطلوب، من أجل التكشيف عن هذا الدور الدهري للزمان، هو تعقب زمانية الدازين على نحو بحيث ينكشف لنا كيف أنّ زمانية الدازين إنما تمكن من أن نستبصر وجه تقوّم الوجود بالزمان ومن ثمة بأيّ وجه يمكن للزمان أن يكون أفقاً لفهم الوجود (1927ج: 324-325). إنّ ذلك يعني أنّ منزلة مفهوم الزمانية إنما هي منزلة مضاعفة: فمن جهة تحليل الدازين هي مقوّم كيانوي لكيانه؛ ومن جهة السؤال عن معنى الوجود هي "أفق" دهري لفهم الوجود. بيد أنّ الطابع المضاعف لمنزلة الزمانية ليس علامة على تفكّكها، وإنما هو آية على التعقد الداخلي لإشكالية الدهرية. فلا ينبغي أن نغفل عن نواة هذه الإشكالية، ألا وهي أنّ معنى الأفق الدهري للوجود متقوّم في إمكانه بالهينة الانطولوجية للدازين، إذ أنّ فهم الوجود ليس مشكلاً نظرياً بل تعيّن داخلي ملازم لكيان الدازين بوصفه وجوداً في العالم. إنّ الأفق الدهري هو أولاً "إلى-أين" خاصة بكلّ وجد من أوجد الدازين؛ إنّ الأفق هو بعبارة طريفة "الأخطوط الأفقي للوجد" (1927ج: 429) الذي هو ما يجعل فهم الوجود ومن ثمة معنى الوجود ممكناً في كل مرة.

إنّ إمكانية حمل الزمانية على الدازين والوجود في نفس الوقت، تارة بوصفها مقاماً كيانوياً، وطوراً بوصفها أفقاً دهرياً، هو ما يفسّر كيف أنّ هيدغر لا يتردّد في حمل مصطلح الدهرية على الدازين. قال:

" إنّ الأمر يتعلق بتصور كيف أنه، على أساس الزمانية المؤسسة لمفارقة الدازين، إنما تجعل دهرية الدازين فهم الوجود ممكناً." (1927ج: 429)

فالدهرية هي زمانية الدازين ولكن من حيث ما هي مأخوذة بوصفها أفقاً لفهم الوجود. لنقل إنّ الدهرية هي الزمانية من جهة ما هي مأخوذة بوصفها "شرطاً متعالياً" لفهم الوجود (83). إنّ طرافة هذا الحمل للدهرية على الدازين من شأنها أن تحمّل مفهوم الدازين معنى خطيراً: ليس الدازين هنا "الهُو" الكيانوي الذي تفرقتنا إليه في خضمّ تحليلية الدازين ضمن كتاب 1927 بوصفه زمانية؛ بل إنّ الدازين قد أخذ يظهر لنا في مظهر مقام انطولوجي ليس من فائدة لتقوّمه الكيانوي إلا توفير شرط إمكان متعال يجعل من إيضاحنا لكيفية أن يكون الزمان أفقاً لفهم الوجود ممكناً. إنّ المرادفة التي تعود عليها هيدغر في عهد تكوّن إشكالية الوجود والزمان بين الدازين والإنسان قد بدأت تهتزّ (1925أ: 349)؛ إنّ المشكل لم يعد متعلقاً باستكناه وجه تقوّم هوية الدازين، بل صار متوجّهاً بخاصة نحو استبصار بأيّ معنى يكون الزمان - من جهة ما هو مكتشف عنه بوصفه زمانية الدازين - أفقاً دهرياً لفهم الوجود. إنّ علينا أن نعرف هنا أنّ "فهم الوجود إنما هو نفسه تعيّن لوجود للدازين" (1926أ: 440) كما يقول تعليق شخصي لاحق لهيدغر على نسخته الخاصة (84).

- ومن أجل أنّ التجربة الأولية للدازين مع الموجود هي تجربة تتخذ من معنى الوجود بوصفه قيمومة مقامها النموذجي، ومن أجل أنّ المعنى الأولي للزمان هو من ثمة مشتق من هذا التصوّر التقليدي للوجود، ممّا جعله يفهم بوصفه هو نفسه موجوداً- قائماً (1927ج: 384-385)، فإنّ هيدغر قد

اختار أن يكتفي، ابتغاء تكشيف وجه تقوّم فهم الوجود بالزمان بوصفه أفقا دهريا، أي في لغة الدازين بوصفه أخطوطا أفقيا، بتوجيه جملة جهوده نحو إيضاح فهم معين للوجود، هو فهم الوجود الذي من شأن الموجود-القائم، بوصفه حالة نموذجية عن فهم الوجود في أفق الزمان (1927ج: 429).

يقول هيدغر: "نحن نحاول [النهوض بـ] تأويل دهرّي للوجود الذي من شأن [الموجود]-القائم أول الأمر، الذي من شأن [الوجود]-تحت-اليد، ونبيّن على سبيل المثال بالنظر إلى المفارقة، كيف يكون فهم الوجود ممكنا دهريا. فإنه بذلك يبرهن على وظيفة الزمان بوصفه تمكينا (Ermöglichung) لفهم الوجود" (1927ج: 431)

يبدو أنّ علينا أن نأخذ عبارة "بالنظر إلى المفارقة" بوصفها علامة على طبيعة الخطة المعتمدة: إنّ مطلوب هيدغر هو بيان بأيّ وجه يكون الزمان أفقا لفهم وجود الموجود الذي يتخذ من القيمومة معنى خاصا له، وذلك انطلاقا من مقام المفارقة. إنّ ذلك يعني أولا بيان كيف أنّ القيمومة هي نمط من الفهم للوجود-في-العالم، وثانيا كيف أنّ فهم العالم، من جهة ما هو مفارقة، هو متّصل في البنية الوجدية-الأفقية لزمانية الدازين (1927ج: 429-430).

لقد رأينا أنّ العلاقة مع الموجود-تحت-اليد تتمّ في كل مرة ضمن تجارة يومية مع الموجود، وذلك يعني ضمن سياق أو مركب أدويّ يعطي لكلّ موجود-تحت-اليد، من حيث هو أداة، أدويته أو وظيفيته أي وجه القرينة (die Bewandtnis) التي من شأنه (85) (1927ج: 233). وهكذا فكلّ استعمال للموجود-تحت-اليد إنما يقوم على "تحسّب" أو "توقع" (Gewärtigen) نمط القرينة التي من شأنه: إنّ استقرار أداة ما، أي إنّ ترك الأداة تأتي إلى قرينتها ضمن سياق أدويّ معين، هو توقع لنحو من القرانئية لدى الموجود-تحت-اليد، أي هو استقرار للموجود ولدى الموجود بواسطة وظيفية ما؛ بمثل هذه المصالحة نحن "نحتفظ" (behalten) بنمط وجود الأداة بوصفه "ماجه" (das Womit) تكون تجارة فاهمة مع الموجود (86).

(85) - يقول هيدغر (1927ج: 233): "إنّ كلّ أداة مفردة إنما هي طبقا لهايتها/أداة... (ein Zeug-zum)، للتنقل، للكتابة، للطيران. إنّ لكلّ أداة علاقة محايثة بالماذا (wozu) هي توجد ما توجد. إنها دائما شيء ليكني (um-zu)، مُحيلة على لماذا (ein Wozu). إنّ البنية المخصوصة للأداة إنما هي متقومة بواسطة مركب من اليكني. إنّ كلّ أداة معينة تقيم بما هي كذلك مع أداة معينة أخرى علاقة معينة. [...] إنّ مع كلّ موجود تكشف عنه بوصفه أداة، ثمة قرينة (Bewandtnis) معينة. إنّ مركب اليكني إنما هو جملة من علاقات القرينة. [...] إنّ طابع الأداة إنما هو متقوم بواسطة ما أسميناه القرينة. [...] إنّ الأداة إنما توجد 'لكي'. وإنّ لهذه القضية دلالة انطولوجية وليس فقط أنطوية [...] إنّنا لا نستطيع أن نستعمل أداة في عشرة معها إلا متى كنا قد اشتَرعنا بعد من قبل هذا الموجود على جهة علاقة القرينة. وهذا الفهم السابق للقرينة، هذا الاشتراع للأداة على جهة طابع القرينة، نحن نسميه الاستقرار (das Bewendenlassen)." (86)

(86) - يقول هيدغر (1927ج: 415-416 و432): "إنّ ترك-[الموجودياتي-إلى]-اقتراجه (das Bewendenlassen)، بمعنى إنّ فهم القرينة، الذي يجعل استعمال أداة ما بعامة ممكنا، إنما هو توقع حافظ (ein behaltendes Gewärtigen)، ضمنه تكون الأداة بما هي معينة مستحضرة (gegenwärtig). إنه ضمن الاستحضار المتوقع-الحافظ إنما تلاقينا الأداة، وتكون شاهدة (anwesend)، وتأتي إلى واجهة-المتوقع (Gegen-wart). [...] إنّ الألفة الأصلية مع الموجود إنما تكمن ضمن الاستعمال الملائم له. إنه يتقوّم بالنظر إلى زمانيته ضمن استحضار حافظ-متوقع للسياق الأدويّ بما هو كذلك."

بهذا الشكل يفترض هيدغر أنّ استقرار أداة ما، أي أنّ ترك الموجود يأتي إلى أفق الأداة التي هي نمط وجوده الأصلي بالنسبة لنا، هو بذلك سلوك مؤسس على هيئة زمانية. فنحن لا نستعمل أداة من الأدوات إلا بقدر ما نتوقع منها أدوية ما، أي نمطاً معيناً من الوجود هو جاهزيتها للاستعمال في ضوء "كي" (um-zu) معينة، أي في ضوء "جدوى" أدائية أو وظيفية معينة. لكنّ هذا التوقع ليس عدماً أو لا تعيناً هاماً، بل هو يستند للتوّ إلى نمط مخصوص من "الاحتفاظ" بجدوى الأداة، أي بطابع الـ"ما-به" يكون ثمة صلاحية ما، أي دلالة انطولوجية خاصة تستوفي وجود الأداة أي أدويتها. إنّ التوقع والاحتفاظ هما بذلك نمطان من "الاستحضار" للأداة ضمن سياقها الانطولوجي الخاص، أي ضمن أدويتها. إنّ الأداة لا تصبح قابلة للاستعمال الملائم لها إلا متى كنا مبصرين للتوّ بالسياق الأدي المقوم لنمط وجودها. هذا الإبصار السابق هو استحضار متوقع للصلاحية وحافظ لجدوى ما-به تكون صلاحية الأداة. إنّ التجارة اليومية مع الموجود ليست مجرد تحديد "أنطي" (1927ج: 416) لنحو من "الغاية" التي لا تكون عندها الأداة غير "وسيلة" بلا دلالة خاصة؛ بل إنّها تقوم على دلالة انطولوجية هي الاستحضار لنمط وجود الموجود-تحت-اليد الذي يشكل معنى الأداة.

بيد أنّ هذا الاستحضار ما يزال حسب هيدغر غير موضّح بشكل أصلي،، وذلك أنّه "يحيل هو نفسه على زمانية أكثر أصليّة [منه]" (1927ج: 417). وتلك الزمانية الأكثر أصلية هي شرط إمكان مثل ذلك السلوك الانطولوجي الذي يستمدّ من الاستحضار نمط العلاقة مع الموجود-تحت-اليد. علينا ألا نخلط هنا بين الموجود-تحت-اليد (das Zuhandensein)، أي نمط وجود الأداة، وبين قائم-الوجود (das Vorhandensein). فالموجود-تحت-اليد ليس بالضرورة موجوداً قائم-الوجود بشكل دائم ضمن العالم-المحيط؛ بل أيّ أداة يمكن أن تغيب عن أعيننا بعض الوقت، وعلى ذلك فإنّ هذا الوجود "الذي-ليس-تحت-اليد (das Abhandene) ليس سوى ضرب من الذي-تحت-اليد (das Zuhandene)" (1927ج: 432).

يقول هيدغر: "[..] إنّ الأداة (Zuhandenheit) واللاأداة (Abhandenheit) هما تحويلات معينة لظاهرة أساسية، نحن نخصّصها بشكل صوري بواسطة الشهود والغياب وبعامّة بوصفها المضارع (Praesenz)(87)". (1927ج: 433)

يلتجى هيدغر هنا أيضاً، كما فعل من قبل حين أشار إلى نمط الزمان الخاص بالوجود بلفظة tempus، وإلى زمانية الوجود بلفظة Temporalität (1927ج: 22)، إلى المعجم اللاتيني لتمييزه عن المعجم الألماني (1927ج: 433)، فيستعمل للدلالة على معنى "المضارع" لفظة Praesenz. وكما رأينا إلى الفرق بين Zeit الخاص بالدازين، و tempus الخاص بالوجود، وإلى التباين بين Zeitlichkeit الخاصة بالدازين و Temporalität الخاصة بالوجود، فإنّ علينا الآن أن نستبصر وجه استمارة Praesenz عن معنى Gegenwart.

(87) - نذكر بأنّ Praesens مستقاة من اللاتيني حيث هي في صيغة اسم فاعل praesens وتعني معنى être en avant في الفرنسية ولذلك يمكن أن نقابلها بلفظة "المضارع" الذي يدلّ على معنى الحال والاستقبال.

نحن نعلم أنّ هيدغر قد خرّج الفهم العامي للزمان بوصفه يتأسس على أنّ "الحاضر" (Gegenwart) يستمدّ من معنى "الآن" (das Jetzt, vuv) قوامه التقليدي، ولذلك هو يعرف الزمان بأنه "تعاقب الأناث الذي لا يقبل الارتداد" (1927ج: 434). بيد أنّ التحليل الكيانوي قد بيّن أنّ الدازين لا ينتظم وفقاً للفهم العامي للزمان، بل هو يتقوّم بزمانية لا تتألف من الأناث المتجانسة بل من ثلاثة أوجاد تتخذ من المستقبل مركزها، وذلك يعني أنّ الدازين يتوقر على معنى آخر للحاضر، هو الاستحضار، أو ما يسمّيه هيدغر "اللحظة" (der Augenblick) الكيانوية (1927ج: 434). ومن أجل أنّ زمانية الوجود، أي معنى الدهرية، أي معنى الزمان من حيث هو أفق لفهم الوجود، إنما لا تأتي إلى العبارة إلا ضمن إيضاح صار لزمانية الدازين، وبخاصة طابعها الوجداني، فإنّ علينا أن نسلم منذ الآن بأنّ ههنا فرقاً أساسياً مضاعفاً بين معنى "الحاضر" ومعنى "المضارع": أولاً بين المضارع والحاضر في معنى "الآن" العامي؛ وثانياً بين المضارع والاستحضار في المعنى الكيانوي لوجود اللحظة.

فإذا كان الحاضر، من جهة ما هو الآن، هو الزمان أو ظرف الزمان الذي يوجد "فيه" الموجود تحت-اليد والموجود-القائم، أي إذا كان الحاضر "وجوداغي-الزمان" (die Innerzeitigkeit)، فإنّ المضارع هو "شرط إمكان فهم الموجود تحت-اليد بما هو كذلك" (1927ج: 434). كذلك إذا كان الحاضر في معنى الاستحضار ظاهرة زمانية وجدية مقومة للدازين، فإنّ المضارع ليس بظاهرة وجدية، وذلك أنه أفق هو ما يجعل فهم وجود الموجود ممكناً (1927ج: 435).

وعلى ذلك فإنّ هيدغر لا يقصد إلى الفصل بين الحاضر والمضارع فصلاً نظرياً، بل هو على العكس من ذلك يسعى لبيان وجه التواشج الأصليّ بينهما: إنّ الحاضر، من حيث هو "وجد" (Ekstase)، هو ما يفترض المضارع من حيث هو "أفق" (Horizont). وبيان ذلك أنّ كلّ وجد من أوجاد زمانية الدازين هو عبارة عن جذب إلى جهة ما؛ هذه الجهة هي الأفق الدهري للوجود. فالحاضر الكيانوي هو استحضار مؤلف لطابع المفارقة التي تشكل مقام الوجود في-العالم الذي يقوم وجود الدازين بوصفه كيانياً؛ ربّ استحضار لا يستحضر ما يشترعه من ممكن-الوجود إلا إذا توقر على مقصد أو جهة وبعبارة واحدة على أفق دهري يمدّه بفهم الوجود الذي يحتاجه. وحسب هيدغر فالاستحضار لا يشتغل إلا "صوب شيء مثل المضارع" (1927ج: 435).

بذلك يتوضّح أنّ البنية الوجدية لزمانية الدازين هي شرط الإمكان المتعالي (88) الذي يجعل معنى المضارع أي أفق فهم الوجود الأدوي بوصفه زماناً، أي مقام الدهرية ممكناً (89). فالوجد، من

(88) - يفترض شيهان أنّ درس صيف 1927 ربّما كان آخر استشكال يحاول فيه هيدغر أن يفكر في دلالة الوجود في نطاق الاشتغال المتعالي (1984: 61).

(89) - يقول هيدغر (1927ج: 435): "إنّ وجد الحاضر انما هو بما هو كذلك شرط إمكان "ما وراء ذاته" معيّن، إنشروط إمكان [المفارقة، والمشروع صوب المضارع. ومن جهة ما هو شرط إمكان الـ"ما وراء ذاته" فإنّ له في نفسه هو نفسه توسّم تخطيطي للـ"إلى أين" يكون هذا الـ"ما وراء ذاته". إنّ ما يقبع ما وراء الوجد بما هو كذلك على أساس طابع الجذب الذي له وما هو متعيّن من قبله ما وراءه، وتحديدًا، إنّ ما يعيّن الـ"إلى أين" الذي من شأن الـ"ما وراء ذاته" بما هو كذلك بعمامة، انما هو المضارع بوصفها أفقا. إنّ الحاضر يشترع نفسه في ذات نفسه على نحو وجدّي على جهة المضارع. فليس المضارع مطابقاً للحاضر، لكنّه، من جهة ما هو تعيّن أساسي للأخطوط الأفقي لهذا الوجد، هو بشكل بنية الزمان التامة التي

حيث هو مؤسس على المفارقة، هو جذب إلى جهة أو قبلة، أي إلى "ما وراء ذاته" في كل مرة؛ في هذا الجذب نحو جهة ما ونحو "إلى أين" ما، يرتسم هيدغر معنى المضارع بوصفه أفقاً دهرياً. وذلك يعني أن الوجد يحتوي مسبقاً على توسم تخطيطي للأفق هو ما يمكن الحاضر، نعني نمط استحضار الموجود-تحت-اليد، من أن يتوجه صوب المضارع. إن المضارع هو ما يهب الأخطوط الأفقي الذي يجذب داخله وجد الحاضر في كل مرة. وإن المضارع من حيث هي أخطوط زمني للوجد هو ما يشكل ليس فقط بنية الحاضر بل بنية المستقبل والكانية أيضاً، وذلك يعني بنية الزمان على الجملة.

"إن المضارع هو الأخطوط الأفقي الذي من شأن الوجد الذي يعين على نحو بدائي ترمز زمانية التجارة مع الموجود-تحت-اليد" (1927 ج: 438). إن هذا التعريف يفترض أن معنى وجود الموجود-تحت-اليد هو معنى زمني، ألا وهو معنى المضارع؛ لكن هذا المعنى ليس اصطناعاً نظرياً، بل هو "متجلّ بعدُ ضمن مشروع-الذات الذي من شأن الزمانية" (1927 ج: 438-439) أي من شأن الدازين بما هو زمانية.

ولكن هل استوفينا بذلك المعنى الجذري للمضارع؟ - يقرّ هيدغر بأن ظاهرة المضارع أكثر ثراء من أن نحيط به للتو، ولذلك يقترح أن نحاول الولوج إليه "بطريقة ملتوية" (auf einem Umweg) (1927 ج: 43+9). - وإته هنا إنما يبرز لنا ملمح خطير من تفكير هيدغر في هذه الحقبة: إنه الاعتماد بشكل جذري، وليس من "طريق ملتوية" كما قد يظهر لأول وهلة، على مسألة "السلبية" في تخريج معنى الزمان ومن ثمة معنى الوجود (1927 ج: 439-443).

لقد رأينا من قبل كيف أن غياب أداة ما لا يعني عدم وجودها بالنسبة لنا، إذ أن "الذي-ليس-تحت-اليد (das Abhandene) ليس سوى ضرب من الذي-تحت-اليد (das Zuhandene)". (1927 ج: 432). بيد أن هذا الإقرار لم يجد سياقاً صالحاً لفهمه إلا الآن: فالذي-ليس-تحت-اليد إنما هو حاضر سلفاً ضمن المركب الأداتي الذي ينتمي إليه، وذلك يعني أنه هو أيضاً تحت-اليد. إن الطريف هنا هو أن الموجب موضّح انطلاقاً من السالب، بيد أن ذلك يعني للتو أن استحضار الأداة يمكن أن يتواشج مع ضرب من الغياب الأصيل لهذه الأداة؛ ربّ غياب هو بوجه من الوجوه نمط خاص من الحضور. وهكذا فالسلب، سلب أداة ما، ليس افتعالاً نظرياً، بل هو خاصية انطولوجية في نمط وجود الأداة، نعني غياب الأداة عن أعيننا، ولكن ليس عن المركب الأداتي الذي تعمل فيه. إن السلب إذن كامن في نمط استحضارنا للموجود-تحت-اليد، أي في ماهية الزمانية نفسها. ومعنى السلبية هنا، من حيث هي بالمعنى الزمني، ضرب من الغياب، إنما يتمثل أول الأمر في أن الموجود-تحت-اليد هو في التجارة اليومية معه يمرّ من غير كبير احتفاء به، إنه مطبوع بطابع "الوجود الذي لا يقع تحت نظر" بوصفه كذلك، وذلك من فرط أن التجارة مع الموجود اليومي هي تجارة "خالية من أي اضطراب" (Ungestörtheit) (1927 ج: 439) (90). وعلى ذلك فليست كل الأدوات حاضرة في كل مرة؛ إن أداة ما يمكن أن تغيب أي

من شأن الحاضر. والنتيجة نفسها تنطبق على الوجدان الآخرين، المستقبل والكانية (المعاودة، النسيان، الحافظة)."

(90) - يقول هيدغر (1927 ج: 439): "إن كلّ ما هو موجب إنما يصبح واضحاً بخاصة انطلاقاً مما هو سالب. إن العطل التي تجعل ذلك كذلك، نحن لا يمكننا الآن أن نتعقبها. إنها تكمن - لنقل ذلك عرضاً - في ماهية الزمانية وفي السلب المتجدّر فيها. ومتى توضّح الموجب انطلاقاً من السالب بخاصة، فإن ذلك يعني هذا بالنظر إلى المشكل الذي يهتما: أن التأويل الدهري لللائية إنما ينبغي أن يقبل، ضمن معنى الوجود الذي من شأنه، أن يتمّ ضمن التوجه قبلة اللائية على نحو أكثر وضوحاً.

أن توجد بوصفها ما ليس تحت-اليد، وأن "تعدّنا" (fehlen) تُطلب فلا تُدرك، أي أن توجد على نمط "الفقد" (das Vermissten) (1927 ج: 440-441)؛ وإن المطلوب هو أن نجيب عن هكذا تساؤل: " كيف يكون سلوك من هذا الضرب ممكناً انطولوجياً؟ آية [زمانية] هي زمانية الفقد؟" (1927 ج: 441).

إنّ الفقد أبعد ما يكون عن "انعدام الاستحضار" (ein Nichtgegenwärtigen) بل هو فقط "لا-استحضار" (ein Ungegenwärtigen)، هو إذا نُصِّح وُجد أنه ضرب معيّن من الاستحضار ومن احتمال الحاضر، وذلك يعني أنّ الفقد ليس فقداناً حاداً لكلّ أفق زمني بل هو يملك هو أيضاً أفقاً زمانياً للحاضر وللضارع وإن كان أفقاً محوياً، ومن ثمة أنه علينا الحديث عن "وجد اللااستحضار"؛ فإنّ وجد اللااستحضار هو الذي يحول المضارع إلى "غيبية" (Absenz) بواسطة الفقد (1927 ج: 441-442) (91).

هل بلغنا الغاية في تفسير معنى الزمان بوصفه أفقاً لفهم الوجود؟ - يبدو أنّ الطريق ما تزال بعيدة. فهيدغر يعترف أحر الأمر أنّ فهم طبيعة هذا التحويل للمضارع إلى غيبية إنما يشترط أن نوضّح قبلاً معنى تحويل المضارع إلى "اللا" (Nicht) الذي يشدّ معنى اللااستحضار، ومن ثمة لمعنى السلبية في تواجدها الأصلي مع الزمان (1927 ج: 442). يقول: "نحن لسنا على أهبة بعد بما فيه الكفاية للتوغّل في هذا [الأمر] المظلم" (1927 ج: 443).

هل يكون جهد هيدغر قد أصبح بذلك مطالباً بالتوجّه أكثر فأكثر نحو تملك هذا النحو من "الغيبية" التي صارت تطبع أفق الوجود؟ - إنّ شيهان يفترض أنّ "التمكّك الموجب للغيبية" إنما هو معنى "المنعرج" (92).

2.2- ظهور مصطلح "المنعرج" في درس صيف 1928:

إنّه لذو دلالة أنّ هيدغر لم يعرض إلى "المنعرج" في السير العادي لدرس صيف 1928، وإنما ضمن "ملحق" (Anhang) منفصل نذره للنظر في "تخصيص فكرة انطولوجيا أساسية ووظيفتها" (1928 ب: 196). ووجه الدلالة هنا أنّ النظر في الانطولوجيا الأساسية بوصفها مشكلاً بذاته، قد جاء مستقلاً عن موضوع الدرس الذي بقي متواجداً بين خطة هيدغر الأصلية بوصفه "منطقياً"، أي مواصلة تقليد "المباحث المنطقية" - وهو ما خصص له المقدّمة والقسمين الأول والثاني إلى حدّ الفقرة 9 من الدارس (1928 ب: 1-171 و 280-284)، وبين استئناف ورشة الوجود والزمان أي متابعة الاشتغال على تحليلية الدارين - وهو ما نذر له الفقرة 10 من القسم الثاني وكامل القسم الثالث (1928 ب: 171-195 و 203-280). إنّ عقد فحص منفصل لمعنى "انطولوجيا أساسية" (هكذا في صيغة نكرة) ووظيفتها هو إجراء لاقت للنظر لأنه يكشف عمّا كان يعانیه هيدغر من توتّر إزاء معنى المشروع الذي أعلنه كتاب 1927 ومنزلته وماله. من أجل ذلك نحن نفترض أنّ هذا "الملحق" المذكور

ومن أجل فهم هذا التخصيص للأدوية انطلاقاً من اللادوية، ينبغي علينا أن ننتبه إلى: أنّ الوجود، الذي يعترضنا ضمن التجارة اليومية، إنما له بطريقة رائعة طابع [الوجود] الذي لا يقع تحت نظر (Unauffälligkeit).

(91) - يفترض شيهان (1984 Sheehan: 59) أنّ جهد هيدغر في تأصيل إشكاليته ضمن درس صيف 1927 إنما يتوقف

هنا.

هو نحو من الوقفة المنهجية التي حاول فيها هيدغر إيضاح طبيعة المقصد الذي حرّكه نحو عقد القسم الثالث غير المنشور من كتاب 1927. إن هذا الملحق إنما يجعل درس صيف 1928 بدوره "اشتغالا جديداً على القسم الثالث من الوجود والزمان" وأن هذا التنبيه لا ينطبق فقط على درس صيف 1927.

إنه من هذه الزاوية علينا أن نقف على ظهور مصطلح "المنعرج" في درس صيف 1928 وبخاصة ضمن هذا الملحق المنفصل.

- علينا أن ننبّه على أنّ هيدغر قد افتتح هذا الملحق برصد مهمة من مهامّ الانطولوجيا الأساسية تلتبس بمعنى المنعرج حتى تكاد أن ترادفه، ألا وهي مهمة "الانقلاب" (der Umschlag). ولذلك فإنّ علينا أن نبداً أولاً بالفحص عن هذه الدلالة المتشابهة للمنعرج ثم نفرغ من بعد ذلك إلى تبين مصطلح المنعرج نفسه، لاسيما وأن مصطلح المنعرج إنما يظهر في عين النطاق الذي تدبّر فيه هيدغر مفهوم الانقلاب.

يقول هيدغر: "نحن نفهم تحت [عبارة] انطولوجيا أساسية وضع أسس الانطولوجيا على الجملة. وإلى ذلك ينتمي: 1- التأسيس المكتشف عن الإمكان الداخلي لمسألة الوجود بوصفها المشكل الأساسي للميتافيزيقا - تأويل الدازين بوصفه زمانية؛ 2- شرح المشاكل الأساسية المقررة ضمن مسألة الوجود - العرض الدهري لمشكل الوجود؛ 3- تدبير الفهم الذي لهذه الإشكالية عن نفسها ومهمتها وحدودها - الانقلاب" (1928ب:196).

إن يهتما من هذا التعريف الجامع للانطولوجيا الأساسية ما يضيفه بالنسبة إلى التعريف الوارد من قبل ضمن كتاب 1927 من صرامة أو وحدة غرض، بل بخاصة السياق الذي أتى منه هيدغر إلى مسألة المنعرج. ووجه الطرافة هنا هو عثورنا أول الأمر على مفهوم بدائي يشبه أن يكون مرادفاً للمقصود من المنعرج، وما هو بمنعرج، ألا وهو مفهوم "الانقلاب" (der Umschlag): إن الانقلاب هو الدرجة الثالثة من درجات الانطولوجيا الأساسية، وذلك بعد تأويل الدازين بوصفه زمانية، والعرض الدهري لمشكل الوجود. إن الانقلاب هو "تدبير الفهم الذي لهذه الإشكالية [أي إشكالية الانطولوجيا الأساسية] عن نفسها ومهمتها وحدودها". بذلك يتوضّح أن الانقلاب هو نحو من القول البعدي في إشكالية الانطولوجيا بعامة.

بيد أنّه علينا أن ننتبه إلى أنّ الانقلاب المأمول غير قابل للتصوّر من دون الخطوتين السابقتين عليه، أي من غير تحليلية الدازين ومسألة الوجود. إنّه لا يمكن أن يتمّ إلا بالنظر إليهما أو كنتيجة لهما. من أجل ذلك يسارع هيدغر إلى التذكير بأمرين خطيرين: أولاً أنّ الانطولوجيا الأساسية لا تطرح من المشاكل إلا ما ينتمي إلى "الماهية الميتافيزيقية للدازين"، وثانياً أنّ "الملاحم الأساسية لهذه الإشكالية إنما تنصّح عن نفسها منذ بدء" الفلسفة الغربية على الجملة (1928ب:196-197)(93). بذلك توفّر

(93) - يقول هيدغر (1928ب:196-197): "مع هذه الانطولوجيا الأساسية وبواسطتها نحن لا نتصوّر، وبلا ريب من زاوية نظر معيّنة، سوى الحياة الداخلية والخفية للحركة الأساسية للفلسفة الغربية. ولقد رأينا بأوجه عدّة إلى الملاحم الأساسية لهذه الإشكالية كيف تنصّح عن نفسها منذ البداية. وإنّه حقيق بنا أن نحملها إلى النور بقدر ما يكون إدراك ذلك ممكناً، وليس أن نتركها تقبع في اللامبالاة؛ وليس ذلك على الحقيقة لأنّ هذه المشاكل قد لويست بعدُ من قبل وباستمرار، ليس بسبب قدمها البعيد، وإنما على العكس، من أجل أنّ الانطولوجيا الأساسية إنما تترك مشاكل هي في إشكالياتها تنتمي إلى كيان الإنسان، إلى الماهية الميتافيزيقية للدازين، كما قد تبين لنا."

هيدغر على التبرير الأصلي للخطوتين الأوليين من الانطولوجيا الأساسية: فهي تفترض تحليلية الدازين، لأن المشاكل التي تطرحها تتعلق بكيان الدازين نفسه من حيث هو ذو ماهية ميتافيزيقية، أي من جهة ما هو موجود لا يفهم وجوده بمعزل عن فهم وجود الموجود بعامة؛ وهي تستلزم العرض الدهري للوجود، من أجل أن هذه المشاكل التي تنتمي إلى ماهية الدازين هي قبل ذلك المشاكل التي طُرحت منذ الإغريق وتشكلت بموجبها الحركة العامة للفلسفة الغربية أي تاريخ الانطولوجيا بعامة.

وهكذا كما أنه ثمة ضرورة ملحة لتحليل نمط وجود الدازين والتكشيف عنه بوصفه زمانية، كذلك هناك ضرورة لا تقل إلحاحاً لمساءلة تاريخ الانطولوجيا والكشف عن دهرية الوجود. - ونحن يهّمنا هنا بخاصة أن نصرف اهتمامنا إلى الخطوة الثانية من الانطولوجيا الأساسية، أي خطوة العرض الدهري للوجود، وذلك أن الخطوة الثالثة، أي خطوة الانقلاب، إنما تتمّ انطلاقاً من هذه الخطوة الثانية وبالنظر إليها(94).

(94) - يقول هيدغر (1928ب: 197 و 199): " إن الانطولوجيا الأساسية ليست دوماً سوى معاودة هذا القديم، المتقدّم بيد أن هذا [الأخير] نحن لا نثورّته نحن أنفسنا ضمن المعاودة إلا إذا نحن وهنأه من بعد إمكانية أن يتحول. إذ أن ذلك إنما تقتضيه هذه المشاكل نفسها طبقاً لماهيتها. إن ذلك يملك أساسه، كما سيُتحقق منه، ضمن تاريخية فهم الوجود. وإته لأمر خاصي أنه ينبغي على التراث [...] أن يتحول ضمن المعاودة...]".

ليس [أن] القديم يجب أن يتجاوز - إذا ما كان ثمة من هذا المنظور محلّ للـ "نقد" (وهو أمر ليس في [المقام] الأول، لكنه على ذلك مطلوب مع هذه الوضعية) -، بل أن الوكلاء السيئين له يجب أن يكافحوا. بيد أن ذلك لا يحدث إلا من جهة ما نبذل وسعنا في أن نتوفر لهذه المشاكل الأساسية، بمعنى للـ *metaphysica naturalis* الكامنة في الدازين ذاته، على فرصة سانحة للتحويل. إن ذلك إنما أفهمه تحت [عنوان] نقض التراث...]".

ولأته ليس ثمة وجود، إلا بقدر ما يكون بالتحديد ثمة بعد أيضاً موجود، فإن في الانطولوجيا الأساسية إنما تقبع كامنة نزعة إلى تحول ميتافيزيقي أصلي، هو لا يصبح ممكناً، إلا متى يكون الوجود مفهوماً ضمن إشكاليته التامة. إن الضرورة الباطنة لأن ترتدّ الانطولوجيا في هذا الاتجاه، عن الموضوع الذي خرجت منه، يمكن للمرء أن يوضّحه من طريق الظاهرة الأصلية للكيان الإنساني: أن الموجود "إنسان" إنما يفهم الوجود؛ وفي فهم الوجود يكمن في نفس الوقت تحقيق الفرق بين الوجود والموجود؛ إته ليس ثمة وجود إلا عندما يفهم الدازين الوجود. وبعبارة أخرى: إن إمكانية أن ثمة وجوداً ضمن الفهم، إنما تملك، كمسبقة لها، الكيان العياني للدازين، وهذا بدوره الوجود-القائم العياني للطبيعة. وبالتحديد إته بتبين ضمن أفق مشكل الوجود المطروح بشكل جنري، أن كلّ ذلك لا يكون منظوراً ولا يمكن أن يكون مفهوماً بوصفه وجوداً، إلا متى كان ثمة بعد كلبية ممكنة من الموجود.

من هنا تتكشف ضرورة إشكالية أصيلة تتخذ عندئذ من الموجود في جملة موضوعاً. إن طرح-الإشكال الجديد هذا إنما يقبع في ماهية الانطولوجيا ذاتها وينكشف انطلاقاً من انقلابها، من *μεταβολη* الذي لها. وهذه الإشكالية أنا أسمىها بوصفها ميتونطولوجيا (*Metontologie*). وههنا في ميدان السؤال الميتونطولوجي-الكياني يوجد أيضاً ميدان ميتافيزيقي الكيان (وههنا فقط تقبل مسألة الإتيقا أن تُطرح). "

يدعونا هيدغر في هذا الموضوع (1928ب: 197 و199) إلى ثلاثة جهات خطيرة: أولاً أن أرضية البحث عن معنى الانقلاب المقصود هي التراث؛ وثانياً أن رأس الأمر في معاودة التراث هو تحويله ونقضه؛ وثالثاً أن القصد هو الانقلاب من الانطولوجيا إلى "الميتونطولوجيا".

علينا أن ننسب إلى المغزى العميق لأي تخط لمستوى تحليلية الدازين والاستناد أساساً إلى تاريخية فهم الوجود: فذلك يعني أن الأفق المتعالي المبحوث عنه في عنوان الجزء الأول من الوجود والزمان هو مطلب قد أخذ يخرج عن نطاق سؤال "من؟" الحديث، ويُنْجِه نحو تاريخ الانطولوجيا بوصفه الأرضية الأكثر وجاهة للسؤال عن الوجود. إنه عنوان الانتقال من زمانية الدازين إلى تاريخية الوجود. بيد أن نكتة الطرافة في هذا التلفت من الدازين إلى الوجود إنما هي أن العلاقة مع التراث قد تغيّرت هي نفسها بشكل جذري من مجرد التاريخ إلى مستوى نمط مستحدث تماماً من "المعاودة" هو ما يسمّيه أيضاً باسم "النقض" (Destruction)، والدور المخصوص لهذا النقض هو كونه ليس مجرد تحطيم للتراث بل هو منح هذا التراث إمكانية أن يتحول من نفسه! وذلك يعني أن شرط إمكان النقض بما هو معاودة أصيلة للممكن الجوهرى للتراث إنما هو متضمّن بعدّ ضمن هذا التراث منذ البداية.

بيد أن ذلك لا يعني أن الأمر يتعلّق بمجرد استبدال لمشكل الدازين بمشكل الوجود، بل بخاصة بطبيعة انتقال معقد من مستوى من الإيضاح إلى مستوى آخر أكثر منه أصالة. فاعتبار التراث هو أرضية البحث في مسألة الوجود لا ينفي أن هيدغر لا يتصوّر أن السؤال عن الوجود ممكن من غير تحليل الدازين بوصفه زمانية. وذلك أن تاريخية فهم الوجود، أي مباحثة الوجود في أفق الزمان هو مطلب لا يمكن أن نفي به من دون فهم الدازين بوصفه زمانية. إن تاريخ الانطولوجيا إذن ليس تاريخاً لمسائل بلا روح، بل هو استيضاح لعين المسائل التي تنطوي عليها الماهية الميتافيزيقية للدازين.

يفترض هيدغر أن الوجود لا يُفهم بلا دازين؛ وذلك يعني أنه ليس ثمة وجود ليفهم إلا من أجل أنه ثمة موجود يفهمه. والدور المخصوص للدازين هو كونه الموجود الذي يتمّ لديه الفرق بين الوجود والموجود. إنه مقام الاختلاف الانطولوجي. إن خطورة ذلك هي أن التفلسف الأصلي لا يمكنه أن ينكر أنه يتمّ دوماً انطلاقاً من "إمكانات عيانية"، وذلك يعني من إقرار صارم بواقعة "تناهي الدازين" (1928ب: 198). ولذلك فالانطولوجيا، أي البحث في معنى الوجود بعامّة، إنما تحمل في نفسها نزعة إلى "تحول ميتافيزيقي أصلي"؛ هذا التحول هو أن ترتدّ من مستوى الوجود إلى مستوى الموجود. والمقصود بالموجود هنا ليس فقط الدازين بل الموجود في جملته. أجل إن الدازين يفهمه للوجود هو يهب إمكانية أن يكون ثمة (es gibt) وجود. لكن ذلك يعني أن معنى الوجود والانطولوجيا بعامّة هما أمران غير ممكنين من دون دازين يفهم الموجود في جملته. إن الدازين يبدأ بفهم نفسه ثمّ يفهم موجودية الموجود على الجملة ثمّ هو يسمح بطرح السؤال عن معنى الوجود بما هو كذلك. بذلك يتوضّح أن مشكل الوجود لا يصبح منظوراً إلا إذا اقترن بمبحث آخر تكون مهمته دراسة جملة الموجود بعامّة.

من أجل ذلك يفترض هيدغر أن الانطولوجيا مدعوة من نفسها إلى نحو من "الانقلاب" (Umschlag، μεταβολη) (95) من التعلّق بالوجود بما هو كذلك إلى الفحص عن الموجود في جملته. وهو يسمّي هذا النحو من الاستشكال باسم جديد هو الميتونطولوجيا، يبدو أنه نحتة نحننا انطلاقاً من اللفظة اليونانية μεταβολη (96).

ولا ينبغي أن نفهم من الميتونطولوجيا نحواً من "الأنطيقا الإجمالية" (eine summarische Ontik) التي تأتي لتجمع العلوم الجزئية في علم عام، أو لتؤسس نحواً من "صورة العالم" (ein Weltbild) أو "رؤية العالم"، وذلك أنّ هذه الإشكالية الجديدة ليست ممكنة إلا على أساس الانطولوجيا وبالنظر إليها(97).

وقد يمكن إحصاء أربع خصائص مقومة لمعنى الميتونطولوجيا(98)، فهي تتميز بكونها: من جهة الموضوع تتخذ من "الموجود في الجملة" (das Seiende im Ganzen) أو من "كلية ممكنة من الموجود" (eine mögliche Totalität von Seiendem) "موضوعاً" (zum Thema) (1928ب: 199). وهي من جهة شرط الإمكان تتم "في ضوء الانطولوجيا وبالنظر لها" (1928ب: 200). وهي من جهة الانبجاس إنما تصدر عن نحو من "التجذير" للانطولوجيا بحيث تندفع من نفسها نحو ضرب من "الانقلاب" الذي تحمله في نفسها (1928ب: 200). وأخيراً هي من جهة النتيجة إنما تكون "ميداناً ميتافيزيقياً الكيان (حيث يمكن لمسألة الإتيقاف أن تُطرح)" (1928ب: 199). إنّ "الميتونطولوجيا هي في أن وراء الوجود (epekeina tes ousias) وبعد (meta) معالجة الوجود." (99)

- من أجل ذلك ينبّه هيدغر إلى أنّ الانطولوجيا الأساسية، من حيث هي تحتاج إلى تحليلية للدازين، ليست في شيء نحواً من "الصناعة" التي تأتي لتسدّ ثغرة نظرية بقيت منقوصة في "نسق للفلسفة مظلون" (1928ب: 200)، وذلك أنّ الانطولوجيا عنوان لسلوك متجذّر في كيان الدازين نفسه وأثر صادر عن ماهيته الميتافيزيقية. وإته لذلك بخاصة لن يبلغ أحد إلى هذا السلوك ولن يُكتب لأحد هذا الأثر إلا بقدر ما يتوقّر قبلاً عن "فنّ الكيان" (die Existierkunst) الذي يمكنه من التطلع إلى الانطولوجيا بوصفها مهمة لا مندوحة عنها (1928ب: 201) (100).

(97) - يقول هيدغر (1928ب: 200): "الميتونطولوجيا ليست ممكنة إلا على أساس إشكالية انطولوجية جذرية وبالنظر إليها وفي وحدة معها؛ وبالتحديد إنّ تجذير الانطولوجيا الأساسية إنما يفتق انقلاب الانطولوجيا المشار إليه انطلاقاً منها هي نفسها. فما نفضله هنا بشكل ظاهري بواسطة "الصناعات" وما نفهمه بواسطة العناوين، إنما هو واحد - تماماً مثلما أنّ الاختلاف الانطولوجي ظاهرة أو الظاهرة الأصلية للكيان الإنساني ! أن نفكر في الوجود بوصفه وجود الموجود وأن ندرك مشكل الوجود على نحو جذري وكلّي إنما يعني في عين الآن أن نتخذ من الموجود في ضوء الانطولوجيا في جملتها موضوعاً."

(98) McNeill- 1992 :74.

(99) Dostal - 1985 :75.

(100) - يقول هيدغر (1928ب: 201): "نحن لا نحتاج إلى التحليلية بعامة فحسب، بل إته ينبغي علينا دائماً بمعنى ما أن نتوهم وكأنّ المهمة التي بها المتعلق هي [المهمة] الوحيدة والضرورية مطلقاً. إته وحده من يفهم فنّ الكيان هذا [يستطيع] أن يتناول [الأمر] المُدرك بوصفه [الأمر] الوحيد ضمن ما يفعله مطلقاً وأن يكون مع ذلك واضحاً في أثناء ذلك حول تناهي هذا الصنيع، وحده يفهم الكيان المتناهي ويمكنه أن يأمل أن يحقق شيئاً ضمن هذا [الكيان]. إنّ فنّ الكيان هذا ليس تفكرافي-الذات [..] وإنما هو فقط وضوح الفعل ذاته، واقتناص الإمكانيات الأصلية."

- إنَّ التصد من تنصيب مهمة الانطولوجيا في فنّ الكيان وليس في نسق صناعي، هو التنبيه إلى أنَّ الانقلاب المأمول في صلب الانطولوجيا مطلب وجه العسر فيه هو كونه يستلزم تحوُّلاً في الانطولوجيا يكون في عين الآن تحوُّلاً في ماهية الدازين نفسه، وذلك من حيث أنَّ البحث الانطولوجي ليس مشكلاً نظرياً مجرداً بل هو في آخر المطاف نمط وجود لموجود بعينه هو الدازين.

إنه في هذا السياق الدقيق الصعوبة إنما أتى هيدغر إلى افتراع مصطلح "المنعرج" لأول مرة ضمن درس صيف 1928.

يقول هيدغر: "ينكشف [مما سبق أنَّ]: المشكل الأساسي للميتافيزيقا إنما يتطلب ضمن تجذيره وتكليه تأويلاً للدازين بوصفه زمانية، انطلاقاً منه قد يجب أن يتوضَّح الإمكان الداخلي لفهم الوجود وبالتالي للانطولوجيا - ولكن ليس من أجل أن تصير هذه الإمكانية الداخلية معلومة لاغير، مفهومة هي لا تكون على الأرجح إلا ضمن التحقيق، بمعنى ضمن الاشتغال على الإشكالية الأساسية نفسها (التي عُرضت قبلاً ضمن المسائل الأربع الكبرى (101)). إنَّ هذه الجملة من التأسيس والاشتغال على الانطولوجيا إنما هي الانطولوجيا الأساسية؛ وهي: 1- تحليلية الدازين و2- تحليلية دهرية الوجود. بيد أنَّ هذه التحليلية الدهرية إنما هي في نفس الوقت المنعرج (die Kehre)، الذي ضمنه تعود الانطولوجيا ذاتها صراحة إلى الأنطيقا الميتافيزيقية حيث تقبع ضمناً بشكل دائم. إنَّ الأمر يتعلق، من خلال حركة التجذير والتكليل، بحمل الانطولوجيا إلى الانقلاب (Umschlag) الكامن فيها. فإنما ههنا يتمَّ الانعراج (das Kehren)، وينتهي الأمر إلى الانقلاب ضمن الميتونطولوجيا.

إنَّ الانطولوجيا الأساسية والميتونطولوجيا هما في وحدتهما إنما تتشكلان مفهوم الميتافيزيقا. بيد أنَّ ما يعبر عن نفسه ههنا ليس سوى تحول المشكل الأساسي للفلسفة نفسها، الذي تعرَّضنا له بعدُ فيما سبق وضمن المقدِّمة بواسطة المفهوم المضاعف للفلسفة من حيث هي *πρωτη φιλοσοφία* و *θεολογία*. وإنَّ هذا هو التجسيم العيني الذي من شأن الاختلاف الانطولوجي، بمعنى التجسيم العيني لتحقيق فهم الوجود. وبعبارة أخرى: إنما الفلسفة هي التجسيم المركزي والكامل للماهية الميتافيزيقية للكيان." (1928ب: 201).

علينا أن نقدّر ندرة هذا النصِّ حقَّ قدرها، وذلك أنه يبدو أنه النصُّ الوحيد المعاصر لكتاب الوجود والزمان الذي نعثر فيه على مصطلح "المنعرج" (die Kehre) (102)، - هذا المصطلح الذي ظلت رسالة 1946 في الإنسانوية أول أثر منشور يخوض فيه صراحة إلى عهد قريب. بيد أنَّ نصَّ 1928 ليس مع ذلك فرصة سهلة لالتقاط معنى المنعرج لدى هيدغر، فهو قد جاء مشوباً بنفس القدر من الغموض الذي اعتاد هيدغر إضفائه على أحاديثه في المنعرج. ورأس الغموض في حديث 1928 عن المنعرج مضاعف: أولاً هل ثمة فرق جوهري بين "المنعرج" وبين التحوُّل المأمول في مسار الانطولوجيا الذي أشار إليه بواسطة مفهوم "الانقلاب"؟! وثانياً ما منزلة مبحث "الميتونطولوجيا" من مشكل المنعرج؟

نحن نلاحظ أنَّ برنامج الانطولوجيا الأساسية يوشك أن يكون هو عينه ما جاء في خطة كتاب الوجود والزمان: فهو مكونٌ من تحليلية الدازين بوصفه زمانية (وهو ما يقابل القسمين الأولين من كتاب

(101) - تلك المسائل الأربع التي كان من المفترض أن تكون موضوع درس صيف 1927، ألا وهي أولاً "مشكل الاختلاف الانطولوجي" بين الوجود والموجود؛ وثانياً "مشكل التفضلات الأساسية للوجود"؛ وثالثاً "مشكل التحويرات الممكنة للوجود في جهات وجوده"؛ ورابعاً "مشكل طابع الحقيقة الذي من شأن الوجود" (1927 ج: 25).

(1927) ومن تحليلية دهرية الوجود (وهو ما كان موضوع القسم الثالث الذي انخرم دونه البحث). إن الأهم هنا هو أن تحليلية دهرية الوجود هي مطية المنعرج. إن الخط العام لإشكالية هيدغر لم يتغير.

بيد أن بقية النص إنما تضيف بلا مشاحة تخريجاً جديداً لمضمون عنوان القسم الثالث المنخرم، أي للمقصود من عنوان "الزمان والوجود": فإذا كنا نعلم منذ مقدّمة الوجود والزمان أن إشكالية الدهرية إنما تشير إلى مهمة تفسير الزمان بوصفه أفقاً لفهم الوجود، ومن ثمة كيف أن الوجود متقوم بالزمان، - أي إذا كنا نعلم أن معنى المنعرج هو الانعراج من تأويل الدازين بوصفه زمانية إلى تفسير الزمان بوصفه أفقاً لفهم الوجود، فإن الجديد في درس صيف 1928 هو بخاصة بيان بأي وجه يقود ذلك إلى إحداث تحوير جذري وكنّي على هيئة الانطولوجيا نفسها. في هذا السياق أعطى هيدغر أيضاً للكيفية التي يتم بها المنعرج أي لكيفية تحقق تحليلية دهرية الوجود: نحن لا نحلل الطابع الدهري للوجود، بمعنى لا نحلل كيفية تأدية الزمان لدور الأفق في فهم الوجود إلى عناصرها المكونة، إلا بقدر ما نقر بضرورة تحول جذري وكنّي في بنية الانطولوجيا نفسها، ألا وهو الكشف المنطوق به عما تنطوي عليه الانطولوجيا من "أنطيقا ميتافيزيقية" بشكل غير منطوق به. وذلك يعني الكشف عما تنطوي عليه الانطولوجيا، من حيث هي تهتم بمعنى الوجود بما هو كذلك، من تدليل ضمنّي على معنى الموجود.

إن الأنطيقا ثاب بعد في الانطولوجيا، وليس مجرد عنصر غريب عنه قد يجب استبعاده. إن الجديد هو إلقاء نظرة موجبة عن مهمة العودة من مستوى النظر في الوجود إلى مستوى النظر في الموجود. ومعنى الأنطيقا الميتافيزيقية هو القول في الموجود على الجملة أي في موجودية الموجود. وذلك يعني أن الانطولوجيا تحتوي بشكل غير صريح على إمكان القول في الموجود يجدر بنا أن نلتقطه على نحو أصيل. هذا النحو الأصيل هو الإقرار بأن الانطولوجيا مدعوة إلى الخضوع إلى تحول عميق في بنيتها؛ هذا التحول هو الاحتمال الداخلي للانقلاب الكامن فيها سلفاً من الوجود إلى الموجود - الانقلاب إلى ميتونطولوجيا.

إن معنى المنعرج في نص 1928 هو إذن انعراج الانطولوجيا نفسها إلى الأنطيقا، أي تحول القول في الوجود بما هو كذلك إلى القول في الموجود على الجملة. فهل يعني ذلك أن المنعرج إنما يستوفي دلالاته الاصطلاحية في معنى انقلاب الانطولوجيا إلى أنطيقا؟ - لا يبدو أنه يمكن الجزم بذلك رغم نزعة بعض الشراح إلى أخذ الانقلاب بوصفه "منعرجاً في الميتونطولوجيا" (103)، أي إلى شيء من الترادف بين الانقلاب والمنعرج (104). ولذلك يجدر بنا أن نأخذ بالتخريج الذي ضبطه باحث قدير مثل غروندان (105) من أن الميتونطولوجيا ليست مطابقة للمنعرج، ومن ثمة أن الانقلاب هو أمر ناتج عن المنعرج. إن القصد الأصلي للمنعرج هو الكشف عن الزمان بوصفه أفقاً لفهم الوجود، وإن درس صيف 1928 لم يخرج عن ذلك مادام يفسر تحليلية دهرية الوجود بوصفها "هي في نفس الوقت المنعرج" (1928: ب: 201). لكن الجديد هو الإشارة إلى أن المنعرج هو ما في نطاقه يتم ارتداد الانطولوجيا إلى الأنطيقا الميتافيزيقية التي تقف عندها دوماً بشكل غير مصرح. إن هذه الإشارة طوبولوجية: إنها تتبّه إلى أن المنعرج هو "الموضع" الذي يتم فيه انقلاب الانطولوجيا إلى ميتونطولوجيا. وهذا يعني أن الانقلاب هو تحول داخلي في بنية الانطولوجيا من مستوى الوجود بما هو كذلك إلى مستوى الموجود على الجملة، أما المنعرج فهو مشكل آخر، ألا وهو إنجاز تحليلية دهرية

(103) - را: McNeill 1992: 76.

(104) - Greisch 1994: 483.

(105) - Grondin 1987: 77.

الوجود حيث ليس للموجود أي دور فيه. لنقل إن المنعرج مشكل انطولوجي في حين أن الانقلاب مشكل ميتونطولوجي، أولهما يتعلق بمشكل الوجود في حين أن الثاني يتعلق بالموجود.

3.2- المكاسب الهرمينوطيقية لهيدغر في أفق المنعرج الأول ومن زاوية المناظرة مع هيغل:
"المفارقة" و"التناهي" (1930-1927)

ما هي هذه المكاسب؟ - إنها على الحقيقة كثيرة. ففيما يتعلق بمقالة في ماهية العلة، علينا أن نذكر خاصة بالمكاسب التالية: أ- "أن" أساس الاختلاف الانطولوجي "بين الوجود والموجود هو" مفارقة الداين " (die Transzendenz des Daseins) (1929 هـ: 16؛ ت.ف.ص 101)؛ ب- أننا متى أردنا أن نتكلم في مصطلح الفلسفة الحديثة أمكن القول أن "المفارقة تخصص ماهية الذات، وهي البنية الأساسية للذاتية (Grundstruktur der Subjektivität) "، وبعبارة كيانوية "إن المفارقة تقوم الهوية (Selbstheit)" (نفسه: 19؛ ت.ف.ص 105-106)؛ ج- أن هيدغر يسمي "ما نحوه يفارق الداين بما هو كذلك العالم"، ويعين "المفارقة بوصفها وجودا في-العالم" (نفسه: 20؛ ت.ف.ص 107)؛ د- "أن التخطيط نحو العالم هو الحرية ذاتها (der Überstieg zur Welt ist die Freiheit (selbst (نفسه: 43؛ ت.ف.ص 142)؛ هـ- "أن الحرية بما هي مفارقة (die Freiheit als Transzendenz) ليست "نوعاً" خاصاً من العلة، بل هي أصل العلة بعامه" (نفسه: 44؛ ت.ف.ص 143-144)؛ و- "أن ماهية تهاهي (das Wesen der Endlichkeit) الداين إنما تتكشف ضمن المفارقة كما ضمن الحرية من أجل العلة" (نفسه: 54؛ ت.ف.ص 158).

ضمن مقالة في ماهية الحقيقة نحن نعثر على مكاسب من نفس الجنس: أ- "إن وطن الحقيقة ليس من حيث الأصل هو القضية" (1930/43؛ 13؛ ت.ف.ص 172)؛ ب- "أن ماهية الحقيقة هي الحرية" (das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit)؛ ج- "أن الحرية قد تعينت بوصفها حرية من أجل المتجلي (das Offenbare) ضمن المنفتح" (نفسه: 15؛ ت.ف.ص 175)؛ د- "أن الحرية تتكشف الآن بوصفها ترك الموجود يوجد"؛ هـ- "أن ترك-الوجود-يوجد، أي الحرية، هو في ذاته متعرض (aus-setzend) [له]، متوجد (ek-sistent)" (106) (نفسه: 16؛ ت.ف.ص 176)؛ و- "أن التوجد (Ek-sistenz) المتجد في الحقيقة بوصفه حرية هو التعرض (die Aus-setzung) إلى الاحتجاب الموجود بما هو كذلك" (نفسه: 17؛ ت.ف.ص 177)؛ ز- "أن الإنسان المتوجد وحده هو تاريخي. وأن "الطبيعة" ليس لها تاريخ (die "Natur" hat keine Geschichte)" (نفسه: 17؛ ت.ف.ص 178)؛ ص- "أن الإنسان يتوجد، معناه: أن تاريخ الإمكانيات الماهوية للإنسانية التاريخية هي محفوظة (verwahrt) له ضمن رفع الحجاب عن الموجود في جملته" (نفسه: 18؛ ت.ف.ص 179)؛ ع- أنه "ضمن فكر الوجود إنما يأتي التحرر (Befreiung) التاريخي-الأساسي للإنسان بوصفه توجداً إلى [طور] الكلمة" (نفسه: 26؛ ت.ف.ص 189).

(106) - ضمن مقالة عن ماهية الحقيقة (Vom Wesen der Wahrheit) أخذ هيدغر في التحوير الجغرافي (graphique) لبعض مصطلحات ما قبل المنعرج، مثل كتابة Ex-sistenz بدلاً من Existenz و In-sistenz كمقابل لها، وهو تحرير يوحى، حسب غادمير، بأن "تغييراً حاسماً قد حدث في مفهوم "الماهية" والذي نجم عن نقض التراث الميتافيزيقي اليوناني". را: Gadamer 1973: 179.

لكنّ التبصّر في طبيعة هذه المكاسب المختلفة يسمح لنا بردها إلى مكسبين تأويليين حاسمين هما:
 أ- بلورة مفهوم مستحدث لمعنى "المفارقة" (107) بوصفها البنية الخاصة بهوية الهُو الخاص بالدازين؛
 ب- استكشاف غير مسبوق لمفهوم "التناهي" مكن من ترسيخ الأطروحة الأشدّ توَعراً لدى هيدغر
 الثاني، نعني أطروحة "تناهي الوجود" (108).

أ- المفارقة:

إذا تصقحنا درس المبادئ الميتافيزيقية للمنطق تبين لنا أنّ هيدغر قد عرض فيه إلى الفحص عن
 معنى "المفارقة" (109) في أربع فقرات متتالية، يبدو أنه قد أزمع فيها على تناولها من جملة الوجوه
 التي قد يجب على الباحث أن يعتبرها منها، وذلك يعني أكانت "مشكلاً" (1928ب: 10§) أم "مفهوماً"
 (1928ب: 11§) أم علاقة أساسية (1928ب: 12§) أو ظاهرة قائمة برأسها (1928ب: 13§). ولكن
 من أجل أنّ مقصدنا ليس الإتيان على جملة هذه الوجوه إتياناً مذهيباً، فنحن سوف نقصر هنا على
 التصدي إلى ما به يتقوم مطلوبنا فحسب. ربّ مطلوب كنا قد انقدنا إليه في سياق المقابلة التي ارتسمها
 هيدغر ما بين القول بالإطلاق والقول بالمفارقة، أفقا وجيهاً للتهيؤ الحاسم للمناظرة مع هيغل.

أمّا الخيط الهادي في فحصنا عن معنى المفارقة وعن نوع المقام الذي يفترضه، فنحن نحاول أن
 نخطه بهكذا سؤال: ما هو وجه الطرافة الذي في مسألة "المفارقة" (Transzendenz) بحيث يمكن
 لهيدغر أن يرفعها موضعاً أساسياً للانفراق عن المشكل الهيجلي بما هو مشكل يجد أنه ينحصر رأساً في
 حركة "الإطلاق" (Absolvanz)؟ وهو سؤال من شأنه، إذا ما فرغنا من تدبّره، أن يهيئ تهيئة واسعة
 للخوض، فيما لحق، في الاستفهام عن التقابل الأكبر بين هيدغر وهيغل من حيث هو تقابل حادّ بين فلسفة
 في التناهي وفلسفة في اللاتناهي.

إنّ علينا أن نحدّد الآن جملة المطالب التالية بوصفها هي عينها المطالب التي قادت هيدغر في
 تبينه لمعنى المفارقة: 1- ما هو السياق الذي طرح فيه هيدغر مسألة المفارقة؟ 2- ما هو الغرض
 الإشكالي الذي كان يوجهه؟ 3- ما هي الدلالة اللغوية والاصطلاحية لمفهوم المفارقة؟

فأمّا عن السياق الذي قاد هيدغر إلى طرح مسألة المفارقة فهو سياق مخصوص من الحقيق بنا
 التنبية عليه: إنه سعيه إلى الإفلات من رتبة إشكالية الذات والموضوع من حيث هو يحرص على
 التفتين إلى هشاشتها وإلى ضرورة "التجاوز" (Überwindung) 'الكلّي' لهذا الموقف" (1928ب:
 9§ص168)؛ ربّ ضرورة هي إحدى النتائج الكبرى لإشكالية الوجود والزمان (1928ب:
 9§ص164).

(107) - عن الدور المركزي لمفهوم "المفارقة" في أفق المنعرج الأول را: Macann 1992: 121-122، وخاصة ص

132.

(108) - را: Grondin 1987: 84-85؛ 1988:.

(109) - علينا ألا نأخذ "المفارقة" هنا بوصفه مجرد نقيض للـ"محايدة" كما هو صنيع "المفارقة الميتافيزيقية" بل إنّ

المفارقة لدى هيدغر "لا دلالة لها إلا دخل المحايدة وعبرها"، را: Sinha 1989: 110.

إنّ هذا لهُو الأفق (110) الذي ينبغي أن يُوضع فيه الإشكال الذي اضطلع به كتاب الوجود والزمان، فتصبح بذلك مسألة المفارقة خيطاً هادياً لتأوله. وذلك هو بالتحديد ما جهد هيدغر الى إنجازه صراحة في ضرب من التأول الذاتي الذي من شأنه أن يساعدنا أيّما مساعدة في إعادة ترتيب النظر الى ذلك الكتاب، وذلك من زاوية الخطورة الفلسفية التي تخصّه (1928ب: 10§ص171-195).

ولكن ما هو معنى المفارقة من حيث هي مفهوم بعينه؟ نحن نجد أنّ هيدغر قد قدّم إجابة مفصلة عن ذلك في الفقرة 11 من درس صيف 1928 هذا. أمّا خطته في تفصيل تلك الإجابة فإنّها قد تدرّجت من عرض الدلالات التي شاعت لدى جمهور الفلاسفة والتنبيه على هشاشتها (1928ب: 204-207)، إلى استئناف الأفق الكانطي بوصفه قد انطوى بعدُ على بعض من السلوك الأصليّ إلي طرح مشكل المفارقة (1928ب: 208-210)، ومن ثمّة إلى إيضاح المعنى الأصليّ للمفارقة من حيث هي مسألة انطولوجية لم يتوقّف التقليد الفلسفي إلى الاضطلاع بها على نحو جذري (1928ب: 210 وبعدها).

إنّ هدفنا القريب إنّما هو تحصيل فهم جامع لدلالة المفارقة حتى نستعمله في تدبير المسألة التي تهتمنا أعني مسألة المناظرة مع المشكل الهيجلي من جهة ما يجد في معنى "الإطلاق" هيئته الخاصة.

ما هي المفارقة إذن؟ - ينبه هيدغر (111) إنّها مقام انطولوجي، وليست مشكلاً معرفياً أو لاهوتياً

(110) - يقول هيدغر (1928ب: 170): "إنّ مشكل المفارقة هذا ليس مطابقاً لعلاقة الذات والموضوع، وأما هو، من حيث الترجمة والجنس، أُنْتد أصليّة، فإنّه يقترن للتوّ بمشكل الوجود بعامة (...).

وإنّ مشكل المفارقة لهُو على العموم غير مطابق لمشكل القصدية (Intentionalität). فهذه، من جهة ما هي مفارقة أنطوية (ontische)، ليست ممكنة إلا على أساس المفارقة الأصلية: [على أساس الوجود في-العالم. هذه المفارقة الأصلية هي التي تجعل كلّ علاقة قصدية بالموجود ممكنة."

(111) - يقول هيدغر (1928ب: 211-212): "ليست المفارقة رابطة بين دائرة داخلية ودائرة خارجية [...] ولكن أيضاً ليست المفارقة بادئ الأمر رابطة عارفة من شأن ذات ما إزاء موضوع ما [...]

بل على الأرجح إنّ المفارقة هي 1. الهيئة الأصلية التي من شأن ذاتية الذات. إنّ الذات تفارق (transzendiert) بما هي ذات، ولا تكون ذاتاً إذا هي لم تفارق. فإنّما وجود-الذات يعني أنّ تفارق. وذلك يعني أنّ الدازين لا يكون كيانه (existiert) سهلاً ثم هو يقوم عرضاً بتعدّد (einen Überschritt) ما، بل إنّ [فعل] الكيان (Existieren) إنّما يعني أصلاً أنّ يتعدّى. وإنّ الدازين ذاته لهُو التعدّي. إنّ في ذلك ليكن [هذا]: أنّ المفارقة ليست أيّ سلوك ممكن اتفق (من بين سلوكات أخرى ممكنة) من شأن الدازين إزاء موجود غيره، وإنما هي الهيئة الأساسية التي من شأن وجوده، [و] التي يمكن له على أساسها، بادئ بدء، أنّ يسلك إزاء الموجود. إنّهُ فقط من أجل أنّ الدازين يوجد في العالم بوصفه كائنات كيانه، هو يمكن له أن يتعلم أن يسلك إزاء الموجود على هذا النحو أو ذلك وأن يناظر نفسه معه [...]

2. إنّ المفارقة لا تعني تعدّي حاجز ما، قد يحبس الذات توّاً في محبس ما، بل إنّ ما يُتعدّى، هو الموجود نفسه، الذي يمكن أن يصبح متجلياً للذات، وذلك بخاصة على أساس المفارقة التي من شأنه [...]

إنّ ما يتعدّاه الدازين ضمن المفارقة التي له، ليس هو بذلك فجوة أو حاجزاً "بين-ه" هو ذاته وبين الموضوعات، بل تحديداً إنّ الموجود، الذي لذته يوجد الدازين أيضاً من حيث هو [دازين] عياني، هو ما تمّ تعدّيه من قِبَل الدازين. [...]

3. "إلى أين" تفارق الذات بما هي ذات، ليس بموضوع، ليس هو هذا الموجود أو ذلك بعامة [...]. إلى أين يفارق الدازين، إنّما ذلك هو ما نسميه العالم.

4. وإنّه من أجل أنّ المفارقة إنّما هي التي تصنع الهيئة الأساسية للدازين، تنتمي إلى وجوده منذ بدائه وليست سلوكاً مضافاً إليه فحسب، ومن أجل أنّ هذا الوجود الأصليّ للدازين من حيث هو تعدّد، هو يتعدّى إلى عالم ما، نحن نخصّص الظاهرة

الأساسية للمفارقة التي من شأن الدازين بعبارة: الوجود في-العالم."

(112). ولذلك فرأس الامر في تأول هيدغر لمعنى المفارقة هو هذا القصد الصريح إلى وضع انفارقة في قلب الأفق الذي يكون فيه الدازين دلالة وجوده أي في قلب علاقته بذاته وبالموجود بعمامة في نفس الآن. وإن اللافت للنظر أن هيدغر إنما يحتفظ هنا بدلالة "الذات" (Subjekt) و"الذاتية" (Subjektivität)، والحال أنه لا يكف عن التعريض بأشكالية العلاقة بين الذات والموضوع (1928ب: 164-165؛ 169-170..)، بل هو لا يتورع عن المرادفة في بعض المواضع ما بين "ذاتية الذات" و"الهئية الأصلية للدازين" (1928ب: 205). وإن ما يهتما هنا هو هذا الإقرار بأن المفارقة إنما تؤلف نواة الوجود الخاص بالهو (Selbst) أكان معتبراً على جهة الدازين أو أي هئية فلسفية أخرى. ربّ تخريج هو عند شرّاح هيدغر انعتاق من التصور القسدي للذات الذي يحبسها في ربة المحايثة (113). وإته في هكذا مقام علينا أن نفهم تعريف هيدغر بـ"القسدية" بوصفها لا تعدو أن تكون "مفارقة أنطية" ومن ثم مشتقة من "مفارقة أصلية" سابقة عليها (114).

إن المطلوب الآن هو تبين دلالة المفارقة بحدّ ذاتها. وما يتوضّح من قول هيدغر المذكور هو أنّ المفارقة إنما تعني "التعدّي" (das Überschreiten). وكما ينبّه الى ذلك هيدغر نفسه (1928ب: 204) يرجع فعل transzendieren الالمانى الى الفعل اللاتيني transcendere الذي يتضمّن معاني التعدّي والتخطي والتجاوز. إن ذلك يعني أنّ ما يقصده هيدغر من المفارقة هو ما يلي: أنها ضرب من الوجود الخاص بالذات حيث تتعدّي نفسها وتتعدّي الموجود بعمامة في نفس الآن. إته في هذا التعدّي إنما ينكشف معنى الذات ومعنى الموجود. التعدّي هو علاقة بموجها تسلك الذات إزاء نفسها وإزاء الموجود. ولكن بأي معنى يمكن لهيدغر أن يبلغ بالمفارقة مبلغاً صارت معه الحدّ الخاص بذاتية الذات أصلاً؟ أي ما الذي حركه الى إقرار المفارقة معنى للوجود الذي من شأن الذات وذلك يعني عنده من شأن الدازين؟ بل "إلى أين" (wohin) يفارق الدازين؟

إنّ الموجود لا يتجلّى في أي موضع اتفق وإنما هو يتجلّى في هذا "الأين" المخصوص الذي نسميه العالم. ولذلك فمعنى التعدّي لا يمكن أن يتعلّق بهذه العلاقة أو تلك، مع هذا الموضوع أو ذلك، بل التعدّي له دلالة مشتقة من دلالة الوجود الذي تفلح ذات ما في تدبيره بوصفه ضرب الوجود الذي يخصّها أي ما منه تستمدّ وجودها. إنّ التعدّي هو إذن سلوك أصلي في كلّ تدبير للوجود، وذلك من أجل أنه ما يمكن من التوجّه نحو ذلك النحو من الوجود والتلقت عن نحو آخر. إته حركة تجاه الموجود وليس شكلاً من الانفلات من قيد ما. ولأنه كذلك هو ليس غفولاً عن الموجود أو إعراضاً عنه، وإنما هو إقبال حاسم عليه. بيد أنه إقبال يختصّ بكونه يصدر عن نحو جذري من الحرية إزاءه. إنّ تجلّي الموجود لا ينفصل إذن عن مفارقة الذات له. وذلك أنّ الموجود لا يفتح أمام الذات إلا بقدر ما تحتل من المفارقة له.

إته هنا فقط يبلغ هيدغر في تبينه لدلالة المفارقة المبلغ الحاسم: إنما المفارقة هي ليست شيئاً آخر سوى المعنى الأصلي لوجود الإنسان في العالم (115)، أو هو بنية السلوك إزاء الموجود وإزاء

(113) - 1988 Held : 312-313.

(114) - 1985 Dostal : 78.

(115) - يقول هيدغر (1928ب: 212-213): "إلى أين" تفارق الذات بما هي ذات، ليس بموضوع، ليس هو هذا الموجود أو ذلك بعمامة [..] إلى أين يفارق الدازين، إنما ذلك هو ما نسميه العالم.

[..] وإته من أجل أنّ المفارقة إنما هي التي تصنع الهئية الأساسية للدازين، تنتمي إلى وجوده منذ بدائه وليست سلوكاً مضافاً إليه فحسب، ومن لجل أنّ هذا الوجود الأصلي للدازين من حيث هو تعدّي، هو يتعدّي إلى عالم ما، نحن نخصّص الظاهرة

"الذات" بعامية من حيث أن ذلك السلوك هو ضرب مخصوص من الوجود في العالم. فإن العالم هو المجال الأصلي للسلوك تجاه الموجود ومن ثمة المجال الأصلي للمفارقة التي تأتي هنا لتعطي مدلولاً محصوراً لعبارة الوجود في-العالم المثيرة (116).

ب- التناهي:

إن مسألة "التناهي" (die Endlichkeit) حاسمة بمعنيين: من جهة كونها الأساس الفلسفي الذي يجعل هوية الذازين ممكنة بوصفها "زمانية"، وهو ما أناره هيدغر من طريق إيضاحات كيانوية حاسمة مثل أن الذازين من حيث هو "موجود نحو-الموت" هو "لا يملك نهاية" بل هو "يوجد كيانه بوصفه متناهيًا" (existiert endlich) وأن المستقبل من حيث هو "الظاهرة البدائية للزمانية الأصلية"، هو "متناه" (1926: 330-331)؛ و من جهة أخرى، كونها المدخل السري والأولي إلى الحقبة الثانية من مسيرة هيدغر، تعني إشكالية "تاريخ الوجود"، وذلك انطلاقاً من استبصار هيدغر المبكر، ومنذ الفقرة 65 من الوجود والزمان، إلى أطروحة "تناهي الزمان الأصلي" (die Endlichkeit der ursprünglichen Zeit) التي تعود إلى الظهور بشكل لافت للنظر في إثنتين من التساؤلات الثلاثة التي ختم بها هيدغر الجملة الأخيرة من كتاب 1927 (1926: 437) (117)، على نحو يوحي منذئذ بإقرار ضمني بالأطروحة اللاحقة الخاصة بمسألة "تناهي الوجود" (die Endlichkeit des Seins) التي ستصبح الخيط الرفيع الذي يشد استسكالات هيدغر الثاني عن حقيقة الوجود.

في ضوء هذه الأهمية المزدوجة لمسألة "التناهي" يجدر بنا أن نفهم افتراض أحد الشارحين الذين انكبوا على مسألة "المنعرج" لدى هيدغر، بأن "شرارة المنعرج يجب أن تكون مبحوثاً عنها ضمن تجذير فلسفي للتناهي" (118)، وذلك يعني أن مسألة التناهي يمكن أن تؤدي دور خيط هاد لاستكشاف "فشل" هيدغر في تخريج قسم "الزمان والوجود" من الجهة المنسودة، أي من جهة التدليل على "تناهي الوجود" نفسه بعد الإقرار بأطروحة "تناهي الزمان الأصلي" منذ الفقرة 65 من الوجود

الأساسية للمفارقة التي من شأن الذازين بعبارة: الوجود في-العالم."

(116) - ينبه الشراح إلى أن هذا النحو من التدبير لمعنى "العالم" في ضوء مسألة "المفارقة" هو خطوة حاسمة خارج مستوى الوجود والزمان، حيث لا نعثر على قول مؤصل في المفارقة بل على فهم كيانوي للمفارقة في ضوء التراث "المتعالي" (كانط / هوسرل). عن "المصادر المتعالية لنظرية هيدغر في المفارقة" را: Macann 1992 د: ص 122-128.

(117) - يقول (1926: 437): "هل يقود طريق ما من الزمان الأصلي إلى معنى الوجود؟ هل يتجلى الزمان ذاته بوصفه أفقاً للوجود؟"

(118) Grondin 1987: 81؛ 1988: 381-400، حيث يخرّج مسألة "المنعرج" بوصفها "تجذيراً للتناهي" (radicalisation de la finitude) (ص 381) في معنى الانتقال من تدبير معنى "التناهي" في مقابل "اللاتناهي"، كما هو الحال في حقبة الوجود والزمان، إلى استكشاف مقصود لـ"تناهي الوجود" (finitude de l'écêtre) ذاته (ص 398).

والزمان. علينا أن نلاحظ أولاً غياب (119) صياغة صريحة لأطروحة "تناهي الوجود" في الفقرة 65 المشار إليها. قد يكون ثمة مانع منهجي لإرسالها في هذا الموضع المخصّص صراحة إلى الدفاع عن أطروحة أنّ "هوية" الدازين هي "زمانية" من خلال أطروحة مساعدة هي تناهي الزمان الأصلي الذي انطلاقاً منه يتّرمّن المستقبل، الظاهرة البدائية لزمانية الدازين. لكن الأمر قد يصبح أكثر من مانع منهجي إذا وجدنا أنّ درس صيف 1927 (1927 ج: 387، 437) وبعد أن أخذ في تجذير ما بلغ إليه في الفقرة 65 من كتاب 1927 من تواشج بين "الهوية" و"الزمانية"، ما يزال يتوجّس من مشكل التناهي:

"إنّ السلسلة المشار إليها سابقاً من المشاريع المنبثقة بوجه ما من بعضها البعض: فهم الموجود، اشتراع الوجود، فهم الوجود، اشتراع الزمان، إنما تملك نهايتها ضمن أفق الوحدة الوجدية للزمانية. نحن لا يمكننا هنا أن نعلل ذلك بشكل أكثر أصلية، إذ ينبغي علينا عندئذ أن ننخرط في مشكل تناهي الزمان" (1927 ج: 437).

إنّ اعتراف هيدغر هذا بجسامة مشكل تناهي الزمان والمسجّل في الفقرة 21 وقبل الأخيرة من درس صيف 1927 يبيّن إلى حد كبير كيف أنّ ما جاء في الفقرة 65 من الوجود والزمان بشكل خاطف وتقريري عن تناهي الزمان الأصلي قد كان يخفي في واقع الأمر صعوبة أرقت مضجع هيدغر ولم يجد لها تديلاً أصيلاً. إنّه لم يجد هنا الطريق التي تقود من "تناهي الزمان الأصلي" إلى "تناهي الوجود".

ومن جهة مطالب المناظرة الهيدغرية مع هيغل علينا أن نسجّل هنا أنّ الصعوبة التي كانت تورق هيدغر في الفقرة 65 من كتاب 1927 والفقرة 21 من درس 1927 قد كانت في المرتين مصحوبة باستحضار حاسم لصعوبة جدّ متواشجة مع مشكل "التناهي": "إنّها مشكل "السلبية". في الفقرة 65 من كتاب 1927 كان الرهان هو بلورة تناهي الزمان الأصلي ضد أطروحة الفهم العامي للزمان التي تقوم على أطروحة "لاتناهي الزمان" و"تواصل الزمان"، بحيث يقرّ هيدغر بأنّ "تناهي الزمان لا يصبح منظوراً تاماً إلا عندما يكشف عن "الزمان اللامتناهي"، حتى يُعارض به" (1926 أ: 330-331). أمّا في الفقرة 21 من درس صيف 1927 فإنّ هيدغر يضيف إلى الواقعة الفينومينولوجية الحاسمة القاضية بأنّه من أجل أنّ الزمانية متناهية إنما يكون الزمان غير الأصيل في معناه العامي زماناً لامتناهياً (1927 ج: 387)، بأنّ ينبّه إلى أنّ "اللاتناهي" هو خاصية في الزمانية نفسها. إنّ اللافت للنظر هنا هو أنّ هيدغر ليس فقط سرعان ما يعتذر عن الخوض في مشكل التناهي متعللاً بأنّ ذلك يقتضي الخوض في مسألة عويصة مثل مسألة الموت (1927 ج: 387)، بل بخاصة أنّ اعترافه بتوعر مشكل التناهي يقترن هنا أيضاً بتصرف مماثل إزاء مشكل "السلبية": "فما إن يقرّ بأنّ السلبية خاصية ملازمة للزمانية حتى يعتذر عن الخوض فيها (1927 ج: 439).

لذلك يبدو أنّ توفير معالجة أصيلة لمشكل التناهي هو ما أصبح محرّكاً حاسماً لهيدغر بعد 1927، وهو ما أخذ في التوضّح بشكل بين تماماً في كتابات 1929: فقد يمكن أن نعتبر 1929 سنة التجذير الواسع لمسألة التناهي، وذلك للأسباب التالية: أ- أنّ النتيجة الحاسمة لكتاب كانط ومشكل الميتافيزيقا هو إيراد حادّ لمشكل التناهي (1929 ب: §§ 39-41)، بحيث أنّ المكسب الأكبر له لا يعدو أن يكون تدبيراً أصيلاً لمعنى التناهي، لا من خلال التحليل "الكينائي" فقط كما في الفقرة 65 من كتاب 1927، بل من طريق تنقيب "تاريخاني" عن الإمكان الإشكالي الأصلي له كما استبصره كانط وتراجع

(119) - ينبّه غروندان (1987 Grondin: 84-85) إلى الوضعية الخاصة لمفهوم "التناهي" في الوجود والزمان: فهو من جهة، غائب عن العدة المفهومية لكتاب 1927 كما بسطها هيدغر في المقدمة، لكنه من جهة أخرى يؤدي دوراً حاسماً في

بلورة الوجود الأصيل للدازين، كما نرى ذلك في القسم الثاني من الكتاب، والمقصود هو الفقرة 65.

عنه (1929ب:ت.ف.ص271) في فجر المثالية الألمانية؛ ب- أن محاضرة ما هي الميتافيزيقا؟ (120) إنما تقدّم، من خلال مساءلة غير مسبوقة لمفهوم "العدم" بوصفه يجد في "القلق" مقامه الأساسي(1929د:ت.ف.ص57 وما بعدها)، خطوة حاسمة على طريق إيضاح "ماهية السلب المتجدّر" في ماهية الزمانية، وذلك بوصفها تقع على الخط الممتد منذ قسم "الزمان والوجود" المسحوب(121)؛ ج- أن درس 1930/1929 قد ارتقى بمشكل التناهي إلى مستوى العنوان المبحوث فيه هكذا: المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا (العالم – التناهي – التوحد)(122). وذلك علاوة على أن حضور مسألة التناهي في بقية إنتاج هذه الحقبة الحرجة، سواء في صيغة صريحة، كما في درس صيف 1929 عن المثالية الألمانية (مثلاً: 1929أ: 36، 38، 45، 46، ..)(123)، حيث لا يتردد هيدغر في تنصيب التناهي بوصفه "ماهية الدازين"(124)، بل وإعلان "تناهي الدازين بوصفه الحدوث الأساسي للميتافيزيقا"(1929: 47)، أو في صيغ إشكالية أخرى مثل مسألة "الضلال" (die Irre، das Irren)، كما ضمن محاضرة في ماهية الحقيقة (1943/1930: 23-26؛ ت.ف.ص 186-189)(125)

(120) - 1988 Grondin : 398.

(121) - 1987 Grondin: 83.

(122) - عنوان درس 1930/1929 هو:

- *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit.*

(123) - يقول هيدغر في درس صيف 1929 بعنوان المثالية الألمانية (1929أ: 36، 38): "الميتافيزيقا التقليدية: معرفة الموجود في الجملة انطلاقاً من العقل المحض. للتأسيس الكانطي: نقد للعقل المحض، بمعنى تعيين ماهية ماذا يكون عقلنا المتناهي في ذاته، وماذا يستطيع بما هو كذلك من جهة ما هو متناه. [...]".

عقل ينتمي إلى ماهيته أن يسأل هكذا بخصوص نفسه، هو في ذاته متناه، يريد أن يصبح مطمئناً أكثر على تناهيه الخاص. عن تناهي العقل إنما السؤال هو ماذا يمكن أن يكون، عن ماهية تناهي الإنسان [إنما السؤال هو] على أي أساس يمكن أن يكون إنساناً فحسب."

(124) - هيدغر (1929أ: 45-46): "ماهية الدازين (التناهي) بالنظر إلى مسألة الوجود. [...] إن الزمان هو ذاته الماهية الأشد حميمية لتناهي الدازين."

(125) - يقول (1943/1930: 23؛ ت.ف.ص186): "إن الإنسان يصل. إن الإنسان لا يسعى للتو في الضلال. إنه لا يسعى أبداً إلا في ضلال، من أجل أنه يقيم في-الكيان (in-sistiert) متوجّداً (ek-sistent) ومن ثم هو يقبع بعد في الضلال. [...] إن الضلال ينتمي إلى الهيئة الحميمة للدازين، التي ضمنها ترك الإنسان التاريخي."

خاتمة:

قد يجدر بنا أن نتساءل: ليس في ذلك علامة واضحة على إشكالية "المنعرج الثاني" أي على المرور من أفق الانطولوجيا الأساسية إلى ميدان تاريخ الوجود؟

- أجل إن محاضرة 1929 ما هي الميتافيزيقا؟ إنما تحتوي على نهوض طريف بمسألة العدم والسلبية - إحدى المسائل الحاسمة في كتاب إسهامات في الفلسفة - التي رأينا أنّ درس صيف 1927 قد انحسر دونها وحيث اعترف هيدغر بالحاجة إليها حتى يهتدي إلى إيضاح أصلي لمعنى أن يكون الزمان أفقاً لفهم الوجود، لكن هيدغر، وذلك من حيث أنه قد عزف عن التصوّر التقليدي (المنطقي) للسلب وبنى مسألة السلبية على أساس مقام كيانوي عتيق هو مقام "القلق"، لا يحدّق بمشكل "الماهية" في هذه المحاضرة إلا في ضوء نمط استشكال الدازين بوصفه المقام الذي يأتي منه الإنسان إلى السؤال عن الميتافيزيقا (1929 ج: ت.ف. 48، 53، 57-59، 62-67، 72) (126).

كذلك فإنّ درس شتاء 1930/1929 بعنوان المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا لئن كان قد انتهى إلى التشكيك في نضج الطريقة التي طرح بها مشكل الاختلاف الانطولوجي بل وإلى استشراف إمكانية "العزوف عن كلّ انطولوجيا في معناها الحقيقي بوصفها مشكلاً ميتافيزيقياً سيّئ الطرح" (1930/1929: 522)، فإنّ المفاهيم الأساسية التي دار حولها مدار الاستشكال ههنا، أي العالم والتناهي والتوحّد، إنما هي "مقامات أساسية" (tonalités fondamentales) مقومة لموجود نموذجي هو الدازين (1930/1929: ت.ف. 22-24).

كذلك فإنّ درس صيف 1930 في ماهية الحرية الإنسانية قد يمكن اعتباره آخر محاولة جذرية للتفكير في نطاق إشكالية الانطولوجيا الأساسية ومن ثمة آخر صيغ التأوّل الذاتي، التي دشنتها درس صيف 1927، للحقبة التي بناها كتاب الوجود والزمان (1930: ت.ف. 80، 115-119) بما نُشر منه، أي تقليد التحليل الكيانوي، وما لم يُنشر، أي مشكل المنعرج إلى دهرية الوجود. ويكفي أن ندلل على ذلك بأمارتين ناصعتين: أولاً مواصلة التمسك بمسألة "فهم الوجود"، ومن ثمة مواصلة التمسك بالسؤال عن "معنى الوجود"، مطلباً للبحث الانطولوجي وبمشكل الزمان أفقاً متعالياً لتقوم هذا الفهم (1930: ت.ف. 48-52، 74، 120-130)؛ وثانياً مواصلة اعتبار إشكالية الدازين مدخلاً نموذجياً للنهوض بذلك المطلب الانطولوجي، حيث أنّ فهم الوجود لا يحدث إلا ضمن إمكان الدازين، وإن كان قد أدخل بعض التحوير على صياغة مفهوم "الدازين الإنساني" فصار يتحدث عن "الدازين في الإنسان"

(126) - نحن نجد أنّ فون هرمان (Von Herrmann 1989 ب: 66) يقرأ محاضرة 1929 كنصّ يندرج في أفق مسألة تاريخ الوجود، أي في سياق المنعرج الثاني وليس في أفق الانطولوجيا الأساسية والمنعرج الأول، وذلك من حيث أنّ هيدغر قد أتى ههنا على صياغة "مبدأ الماهية" (Wesenssatz) الذي متى أخذ في ضوء تاريخ الوجود تعلق بمسألة تجميع العلوم تحت لواء الجامعة معتمداً على هذه الجملة: "إنّ تجرّد العلوم في الأساس الماهوي الذي من شأنها لم يعد حياً" (1929 ج: ت.ف. 48). بيد أنّ متصقح ما قبل هذه الجملة وما بعدها يجد أنّ هيدغر لا يقصد من "الأساس الماهوي" سوى المقام الكيانوي للدازين (1929 ج: 48-50)، وليس ماهية الوجود بما هو كذلك كما هو الشأن في إسهامات في الفلسفة (1936-1938) التي يحتكم إليها فون هرمان في قراءة محاضرة 1929.

(1930:ت.ف.52، 120-128، 134-135، 140). ربّ توجّه جعل هيدغر لا يرى "ماهية التاريخ بالمعنى الأصيل" سوى "طابع حدوث الدازين في الإنسان" (1930:ت.ف.169).

بذلك قد توضّح معنى "المنعرج" في أفق انحسار مشروع الانطولوجيا الأساسية ووظيفته في تدبير إشكالية هيدغر ما بين 1927 و1930 بوصفها اشتغالا على الانتقال من زمانية الدازين إلى دهرية الوجود.

الفصل التاسع

دلالة المنعرج من السؤال عن ماهية الحقيقة

إلى السؤال عن حقيقة الماهية في درس شتاء

1938/1937

"نحن نسأل عن مسألة الحقيقة، بمعنى نحن نسأل عن ماهية الحقيقيّ. ونحن لا نبحث عن "حقائق" جزئية، بل عن ماهية الحقيقة. ولدن بسط هذا السؤال نحن الآن قد بلغنا موضعا حيث ينبغي علينا عن حقيقة الماهية أن نسأل. إن كل هذا لمُعز: إن السؤال عن ماهية الحقيقة إنما هو في عين الآن وفي ذاته السؤال عن حقيقة الماهية. إن مسألة الحقيقة - مُساءلة بوصفها مسألة أساسية - إنما تتعرج في ذات نفسها ضدّ نفسها. هذا المنعرج، الذي نصطدم به ههنا، إنما هو الأمانة على أننا نأتي إلى فلك سؤال فلسفيّ أصيل. أمّا ماذا يكون أمر المنعرج، وقيم هو نفسه متأسس، فنحن لا نستطيع الآن، بسبب أننا نكاد نلج في ساحة الاعتبار الفلسفيّ، أن ننتيجه. إن [شينا] واحدا هو واضح: إذا كان ينبغي على كل فكر فلسفيّ أن يتحرك ضمن هذا المنعرج على نحو لا مردّ له بقدر ما يفكر على نحو أكثر أصليّة، أي بقدر ما يأتي على نحو أكثر قربا إلى ما هو مفكر فيه ومفكر فيه في الفلسفة منذ أول أمرها وفي كل وقت، فإنّ المنعرج ينبغي أن ينتمي على نحو ماهويّ إلى ما فيه وحده تعتبر الفلسفة نفسها. (الوجود (as Seynd) بما هو عهد)."

هيدغر، درس شتاء (1938/1937: 47)

"إنّ الفلسفة هي المعرفة غير المفيدة ولكن ذات السيادة بماهية الموجود. إنّ السيادة تتأسس ضمن الطرح المفكر للهدف من كل اعتبار. ولكن أيّ هدف يطرح تفكيرنا؟ [..] إنّه حين يبحث الألمان عن هذا الهدف وطالما هم يبحثون عنه، هم أيضا قد عثروا عليه بعد. وذلك أنّ هدفنا هو البحث ذاته. [..] إنّ البحث ذاته هو الهدف وفي نفس الوقت ما يُعثر عليه. [..]"

إنّ هكذا سوّالا عن حقيقة الوجود هو المعرفة ذات السيادة، هو الفلسفة. ههنا يقوم السؤال بعدّ مقام المعرفة، وذلك [..] أنّ الجواب ليس يمكن أن يكون شيئا آخر سوى الخطوة الأخيرة ضمن سلسلة الخطوات الطويلة التي من شأن سؤال مؤسس في نفسه. ففي ميدان البحث الأصيل أن نجد ليس أن نتوقف عن البحث، بل هو هالته القصوى."

هيدغر (1938/1937: 5)

تقديم

ولكن لِمَ درس 1938/1937 بالتحديد؟ - نحن يمكننا أن نبرّر هذا الاختيار من خارج الدرس المقصود ومن داخله. فمن خارج، علينا أن نذكر أنّ هيدغر الأخير ليس فقط قد صرّح ضمن رسالة 1962 إلى ريتشاردسن بأنّه لنن "كان قد تكلم حرفياً عن المنعرج لأول مرة ضمن "رسالة في الإنسانية" [سنة 1947]"، فإنّ "المسألة المفكر فيها تحت اسم "المنعرج" إنما تحرك فكر (ه) بعدُ عشرَ سنين قبل 1947" (1962ب: xvii؛ ت.ف. 184-185)، بل هو قد استشهد صراحةً بنصّ اقتطفه من درس 1938/1937 (1938/1937: 214) "يدلّ" (belegen) تدليلاً اصطلاحياً وإشكالياً به على ذلك (1962ب: xxi؛ ت.ف. 187). أمّا من داخل الدرس، فنحن نعثر في أحد المواضيع منه على إشارة لافتة للنظر إلى كون هذا الدرس إنما يتحرك بعدُ في أفق "الكلمة الهادية" لتفكير هيدغر منذ 1936 أي كلمة "العهد" (Ereignis)، وبعمامة في أفق مخطوط إسهامات في الفلسفة (1938/1936: 47، 90) وهو ما نبّه عليه محقق مخطوط "العهد" لدى هيدغر الثاني، يعني فون هرمان (annrrm Hevon) 1. هكذا يتبرّر لنا تبرّراً مضاعفاً الخوض في بيان الصيغة الثانية من المنعرج في مسيرة هيدغر انطلاقاً من درس 1938/1937. وإنّ علينا أن نستبصر دلالة المنعرج من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية بوصفها طريقة مستجدة في النهوض بمطلب المنعرج الاستراتيجي من الوجود الزمان إلى الزمان والوجود (1962ب: xvii؛ ت.ف. 185).

أمّا كيف توسّل هيدغر طريقه إلى بيان دلالة المنعرج المأمول فقد يمكن أن نشير إلى درجات البحث التالية:

1) نقل مسألة الحقيقة من نطاق "مشكل منطقي" إلى أفق "السؤال الأساسي (Grundfrage) للفلسفة" أو ما معنى تخريج "السؤال الأساسي" عن ماهية الحقيقة بوصفه "اعتباراً تاريخانياً" (geschichtliche Besinnung)؟

2) "المنعرج من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية".

§ 1- السؤال عن الحقيقة بوصفه "اعتباراً تاريخانياً":

1.1- نقل "الحقيقة" من نطاق "مشكل منطقي" إلى أفق "سؤال أساسي للفلسفة":

يفترض هيدغر بشكل مثير أنّ الفلسفة، ليست فقط "العمل المفكر الأقصى للمفهوم"، بل هي بنفس القدر تصدر عن "أرفع مقام (2n Stimmungeshöh) (1938/1937: 1)، فهي ليست شأننا راجعاً إلى "الذهن الحاسب" (erstandV der rechnende) (نفسه: 5)، بل هي، حسب عبارة طريفة، "التحفظ" (die Verhaltenheit) 3 من موجودية الموجود (نفسه: 2) 4. - إنّ نمطا ما من السلوك إزاء الوجود هو الذي يجعل السؤال عن ماهية الفلسفة ممكناً. هذا السلوك هو تحفظ جذري قوامه "الرهبنة"

1- را: von Herrmann 1989 ب: 48.

2- علينا أن نصر هنا بما يثيره هيدغر في لفظة "Stimmung" من تقابل ضمنى بين دلالتى المزاج (بالمعنى الكيانى، 1926: 134) والمقام (بالمعنى الموسيقى، 1955ب: ت.ف.ص. 337). عن وظيفة هذا المفهوم في إشكالية هيدغر الثاني انظر الفصل الموالي. عن دراسة خاصة لمصطلح "die Stimmung" لدى هيدغر الثاني انطلاقاً من درس 1938/1937 راجع: Stenstad 1991: 77 وما بعدها.

3- يقول هيدغر (1938/1937: 2): "إنّ هذا المقام الأساسي الذي من شأن (der) الفلسفة، نعني الفلسفة المستقبلية، نحن نسميه، إذا كان يجب أن يقال عن ذلك بعامة شيء ما بلا توسّط: التحفظ (die Verhaltenheit). إنّه فيه يوجد متحدين ومجتمعين على نحو أصلي: الرهبنة من الأمر الأشدّ قرباً وطفيلية، أنّ الموجود يوجد (ist)، وفي عين الآن، الخشبة من الأمر الأشدّ بعداً، أنّ الوجود يكون (west) ضمن الموجود وقيل كل موجود. إنّ التحفظ هو ذلك المقام، الذي لا تتجاوز فيه كل رهبنة ولا تُنحى جانباً، بل هي بواسطة الخشبة تُحفظ وتُصان. إنّ التحفظ هو المقام الأساسي للصلة مع الوجود، ففي هذه الصلة تصبح محبوبة ماهية الوجود أكثر شيء أهلاً لأن يُسال عنه."

1989 Guest - 4: 61.

(das Erschrecken) من أن لا يوجد (ist) سوى الموجود، و"الخشية" (die Scheu) أو الاستحياء من أن الوجود (das Seyn) 5 "يكون" (west) قبل كل موجود (نفسه: 2) 6. إن الفلسفة لا يحق لها بذلك أن تركز في البحث عن "ماهية الحقيقة" إلى ما يوقره "المنطق"، مأخوذا بوصفه "معرفة باللوغوس وحيث يفهم هذا الأخير بوصفه القول"، من تعريف سواء للماهية أو للحقيقة، وذلك أنهما من جهة ما هما مسألتان منطقيتان شأن يتعلق ببنية "القول"، بحيث أن الحقيقة ليست سوى "سداد القول" (edie Richtigkeit der Aussag)، وحيث أن "القول هو بذلك مقرّ الحقيقة وموضعها" (1938/1937: 8). إن المطلوب هو الإبصار بأن ماهية الحقيقة ليست مشكلا منطقيا وإنما ينبغي أن يُبحث فيها "انطلاقا من المسألة الأساسية للفلسفة" (1938/1937: 11) أي "السؤال عن حقيقة الوجود ذاته - وليس هذا الموجود أو ذلك ولا جملة الموجود" (1938/1937: 4). - بذلك يتبين أن طريقة النهوض بالسؤال عن ماهية الحقيقة لا يمكن أن يكون مجرد "الفحص التاريخي" (ische orthis Betrachtung) لأراء المتقدمين، وإنما خوض "مناظرة تاريخانية" (geschichtliche rsetzungndeAuseina) مع الفلسفة الغربية" بعامّة، وذلك بواسطة ما يسميه هيدغر "الاعتبار التاريخاني" (ngnugeschichtliche Besin) (1938/1937: 11 وما بعدها، 35 وما بعدها). فما هو الاعتبار التاريخاني؟ وبأي وجه يكون اعتبار ماهية الحقيقة تاريخانيا؟

ينطلق هيدغر من أنه "بحسب عمق تاريخ شعب ما إنما يوجد هناك أو يُفتقد لدن بدنه المعين لكل شيء شعر الشعراء وفكر المفكرين، [توجد أو تُفتقد] الفلسفة" (1938/1937: 2). ذلك يعني أن "الحقيقة" ليست شأنًا خاصًا بظاهرة "العلوم"، بل إن هذه العلوم ينبغي تحريرها من "عبودية" الموضوع الحديثة، وإعادتها إلى المعين الذي تصدر عنه أي ذلك النمط الطريف من "السؤال عن حقيقة الوجود" (ص4)، وإن هذا النوع من السؤال الغالب هو الفلسفة، ليس فقط من جهة ما تستمدّ غلبتها من كونها هي "الطرح المفكر للهدف من كل اعتبار"، بل من جهة كون "الهدف" المبحوث عنه هو "البحث ذاته" (ص5) 7.

5 - يفرّق هيدغر بين "das Sein" (الرسم السائد) الذي ما يزال تحت وطأة ميتافيزيقا الذاتية، وبين "das Seyn" (الرسم المتروك) الذي يراهن عليه لتحقيق "المنعرج" من ماهية الحقيقة إلى حقيقة الماهية (1996 Kovacs: 30-32).
6 - عمد هيدغر هنا أيضا إلى تشييط فعل ذي استعمال قديم هو "wesen" (كان) للدلالة على معنى وجود الوجود، وذلك لتميزه عن معنى وجود "الموجود"، وهو الفرق بين أن الموجود "يوجد" (ist)، أي هو قائم ومعنى أن الوجود "يكون" (west)، أي هو ينبسط وينتشر ويفتح قبل كل موجود (1938/1937: 2). الانبساط والانتشار والتفتح (déploiement, emerge unfolding) هي المعاني التي صارت اليوم أداة تخريج دلالة "wesen" و"Wesung" لدى هيدغر الثاني. مثلا: 1991 Emad: 18 وما بعدها؛ 1991 Stenstad: 75؛ 1993 Richardson: 35-36 هامش 2؛ 1996 Kovacs: 28.

وإنه في ضوء هذا الإجماع العالمي على مقصود هيدغر من عبارة die Wesung نحن نقترح العودة هنا - مهتدين بما قدمه جيرار غاست (1989 Guest: 37) من إيضاحات نحوية عن أصول لفظة "Wesung" في فعل "wesen" - إلى "كان" في صيغتها الثامنة حيث تدل على التكون والحدوث والنمو، ولكن أيضا على معاني "الحال" و"الاستقبال" و"الدوام والاستمرار" و"المكان". أمّا حجتنا في ذلك فهي أن هيدغر - كما يتجلى ذلك في مقالة 1939 في ماهية ومفهوم Φυσικ - لا يفعل هنا سوى استعادة الدلالة الأصلية لعبارة φυσικ اليونانية الدالة لا على المعنى الحديث للطبيعة بل على "الكون" أو "الكيونة" بما هي تفتح للكانات ونموها وإقامتها ومنبتها والمكان (1939: 1؛ ت.ف.ص 582). وهو ما كان العرب قد استبصروه حين ترجموا عنوان كتاب أرسطو φυσικη ακροασικ بعبارة "سمع الكيان"، ومن المؤسف أن هذا الأمر لم يصل إلى هيدغر الذي وقف عنده وكان أحدا لم يستبصره من قبل (فا: 1939: 489). وعلينا أن نلاحظ أن هيدغر الأخير (1953 ج: ت.ف.ص 41؛ 1953 ب: ت.ف.ص 55) قد ذهب إلى حد إعادة wesen إلى المعنى الأصلي للفظه wahren التي تفيد معنى "الدوام" ولكن أيضا "السكن". وهو ما جعل شراح هيدغر يبحثون عن دلالات طوبولوجية مثل "المقام" و"الدوام" و"السكن" في عبارة "die Wesung des Seyns" (1989 Guest: 38؛ 1993 Fédier: 18). وهذا اجتهاد تحمله لفظة "كان" في العربية: أليست عبارة "المكان" مشتقة من فعل "كان"؟

7 - يقول هيدغر (1938/1937: 5): "إنّ الفلسفة هي المعرفة غير المفيدة ولكن ذات السيادة بماهية الموجود. إنّ السيادة تتأسس ضمن الطرح المفكر للهدف من كل اعتبار. ولكن أيّ هدف يطرح تفكيرنا؟ [...] إنه حين يبحث الألمان عن هذا الهدف وطالما هم يبحثون عنه، هم أيضا قد عثروا عليه بعد. وذلك أنّ هدفنا هو البحث ذاته. [...] إنّ البحث ذاته هو الهدف وفي نفس الوقت ما يُعثر عليه. [...]".

أما الأطروحة النقدية التي تقود هيدغر هنا فهي: أن "الحقيقة من حيث هي" مشكلٌ من شأن "المنطق" (السداد في القول (Richtigkeit der Aussage) إنما تحجب رؤية ماهية الحقيقة" (ص 7). لماذا! لأن "المنطق"، من جهة ما هو "صناعة" (ein Fach) مدرسية، قد قام على فهم "اللوغوس" بوصفه "إخبار" (eine Aussage) لا حقيقة له إلا بقدر ما يكون "مسدداً نحو الموجود" (sich im Sagen) (auf das Seiende gerichtet)، وبقدر ما "يتسدد في الكلام جهة الموجود" (tethnach - dem Seienden ric 8؛ وإته إنما من أجل ذلك تقرر، حسب هيدغر، أن "السداد (Richtigkeit) في الإخبار - يعني بالنسبة لنا ومنذ القديم [معنى] الحقيقة (ahrheitW)" (ص 8). - إن طريقة معينة في تخريج معنى "اللوغوس" هو ما جعل "مشكل" الحقيقة ينقلب إلى "خاصية مميزة لهذا اللوغوس"، ومن ثم إلى "مشكل من شأن المنطق"، وبعبارة راهنة إلى "نظرية معرفة"، حيث لا تعني الحقيقة أكثر من أن معرفة ما "تصلح" (gilt) بوصفها معرفة، وذلك أمر ليس بجديد بل تقرر منذ الإغريق (ص 9) وهو واقع مشهود لدى المحدثين مثل كانط وهيجل ونييتشه (ص 10). إن الجميع يشتركون في أمر حاسم أن "الإخبار هو مقرّ الحقيقة وموضعها" (ص 8، 14).

و هكذا يخلص هيدغر إلى النتيجة الحاسمة: أن "الحقيقة هي منذ القديم "مشكل منطقي"، لكنها لم تكن مسألة أساسية للفلسفة" (ص 10). وإن وجه الخطورة الأكبر في كل منطق هو كونه "يوجب رؤية ماهية الحقيقة"؛ إن المطلوب هو "ضرورة تسأل أصلي" عن ماهية الحقيقة يكف عن البحث عن الحقيقة بوصفها مشكلاً منطقياً وبيادر إليها بوصفها "مسألة أساسية" (Grundfrage) للفلسفة، أي أن ينطلق من الإقرار بأن "الحقيقة يجب قبل كل شيء أن تُؤهل انطلاقاً من الأساس (aus dem Grund) بوصفها ما هو أهل - لأن يُسأل عنه (Frag-würdige)" (ص 12)، وذلك يعني أن يخوض "مناظرة تاريخانية" (nandersetzunggeitliche Ausicgesch) مع تاريخ الحقيقة السائد إلى حد الآن، من أجل أن "السؤال عن الحقيقة اليوم إنما ينطوي في نفسه على المناظرة مع الفلسفة الغربية كلها" (ص 11).

2.1 - السؤال الأساسي عن ماهية الحقيقة بوصفه "اعتباراً تاريخانياً" (geschichtliche

(gsinnunBe):

- برغم أن السمة الغالبة لإنسان اليوم هو، حسب هيدغر، كونه "قد دخل في عصر اللاسؤال (tFraglosigkeit) التام عن كل شيء"، وأن على الفلسفة أن تبذل جهداً عملاقاً لإعادة السؤال عن الحقيقة إلى خانة "ما هو أكثر شيء أهلاً لأن يُسأل عنه" (das Fragwürdigste) (ص 13)، فإن هيدغر يفترض بلا كلل أن وراء كل "مشكل منطقي" تقبع "مسألة أساسية للفلسفة لم يُسأل عنها بعد" (ص 8). وإن أهلية السؤال عن الحقيقة تكمن في أن التصور التقليدي للحقيقة بوصفها مشكلاً منطقياً يفتقر إلى سؤال أساسي عن الحقيقة (ص 14). - أما أول أمانة على أهلية السؤال عن الحقيقة فهي أن تصوّر "الحقيقة بوصفها السداد في تمثيل (enlltersoV) الموجود" (ص 14)، إنما يصدر عن أفق وجود لا يحدق به وعلينا أن نكشف عنه. إن واقع الأمر هو أن الموجود، من أجل أن يُتمثل، "ينبغي أن يفتح (muß offenliegen)"، أي أن يظهر ضمن "ميدان" (ein Bereich) هو نفسه ينبغي أن يفتح ليس فقط للتمثيل، بل للإنسان المتمثل المسدّد نفسه نحو الأشياء؛ وبذلك يعيد هيدغر معنى الحقيقة بوصفها "سداداً" إلى ما يسميه هنا "انفتاحاً رباعياً (e vierfache Offenheit): 1- [انفتاح

إن نطرح البحث ذاته بوصفه هدفاً، يعني: أن نسمر بدايةً ونهايةً كل اعتبار ضمن التسأل عن حقيقة الوجود ذاته - وليس هذا الموجود أو ذلك أو كل موجود. إن عظمة الإنسان إنما تقاس بحسب ما يبحث عنه، وبحسب الإحاح [في نفس الأمر]، الذي بمقتضاه يبقى هو الباحث.

إن هكذا سؤالا عن حقيقة الوجود هو المعرفة ذات السيادة، هو الفلسفة. ههنا يقوم السؤال بعد مقام المعرفة، وذلك [...] أن الجواب ليس يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى الخطوة الأخيرة ضمن سلسلة الخطوات الطويلة التي من شأن سؤال مؤسس في نفسه. ففي ميدان البحث الأصلي أن نجد ليس أن نتوقف عن البحث، بل هو ارتفاعه الأقصى."

8 - التسدّد نحو "الموجود" هو هنا كناية عن معنى "المرجع" (référence)، وهو ما رفضه هيدغر منذ الوجود والزمان، حيث عوضه بمسألة "الإحالة" بما هي حركة داخل فضاء معنى، ر: Livet 1981: 311.

الأشياء، 2- [انفتاح] الميدان الذي بين الشيء والإنسان، 3 - [انفتاح] الإنسان نفسه بالنسبة للشيء،
4- [انفتاح] الإنسان للإنسان" (ص19)؛ هذا الانفتاح الرباعي هو "فضاء اللعب" (Spielraum)
(ص19) و"الأرضية" التي من شأن الحقيقة بوصفها سدادا، أي أنّ هذا الانفتاح هو "ما يمكن"
(Ermöglichung) الحقيقة من أن تُفهم بوصفها سدادا (ص20).

وإنه ضمن هذا الانفتاح يجدر بنا أن نتدبر صلة الإنسان بالوجود، لا بوصفها علاقة تمثيلية كما
اعتاد المحدثون تصوّر ها، بل بوصفها المقام الذي تحدت فيه "ماهية الإنسان" (das Wesen des
Menschen) نفسه (ص 20-21)، يعني تحديده بوصفها "حيوانا ناطقا" (voeχ λογον ζπρον)
(animal rationale das)، وهو ما صار سائدا تحت عنوان "الكائن الحي العاقل" (s Seiehdende Vernehmen ebarlunmitte
das) (Lebewesen)، حيث لا يعني "العقل" (die Vernunft) غير "سماح الموجود بلا توسط" (das
Jzوره في اللغة العادية بوصفه في أصله "تلقيا/سماعا" (Vernehmen) للموجود، وليس علاقة
صورية به بوصفه موضوعا يطبق عليه مقولاته. لكنّ أهم نتيجة من جهة "الاعتبار التاريخاني" هي
ليس فقط أنّ تصوّر الحقيقة بوصفها سدادا هو قديم قدم تعريف الإنسان بوصفه حيوانا "عاقلا"، بل أنّ
كلّ منهما يبدو تابعا لآخر على نحو لا نستطيع البتّ فيه (ص21).

في هذا السياق الدقيق، اكتشف هيدغر الطريق إلى تحويل الاهتمام بالحقيقة من "مشكل منطقي"
إلى "مسألة أساسية": "إنّ ما هو أهل لأن يُسأل عنه" في التصور السائد للحقيقة بوصفها سدادا هو أن
نبحث في "أساس إمكان كل سداد" (r Grund der Möglichkeit aller Richtigkeitde)، وهكذا
"إذا سلأنا عن هذا الأساس الذي من شأن السداد، فإننا نسأل عن الحقيقة في معنى مسألة أساسية"
(ص21). أمّا ماذا يكون هذا الأساس فإنّ أولّ أمارة عنه هنا هي ذلك "الانفتاح الرباعي" الذي في ميدانه
يمكن لشيء مثل الموجود ولطرف مثل الإنسان أن يدخل في صلة سماع أصلي. إنّ "الانفتاح هو أساس
السداد" (ص21) المسؤول عنه. ولكن هل عرفنا بذلك "ماهية الحقيقة"؟ - علينا أن نقرّ بأنّ هذا الأمر
"يبقى مظلما" (ص22).

و هو سيبقى مظلما طالما نحن لم ننقل "أهلية السؤال" عن الحقيقة من مستوى "السؤال عن
الحقيقة بوصفه" "مشكلا منطقيًا" فحسب" إلى مستوى "السؤال عن الحقيقة بوصفه [الأمر] [السؤال
chstelidas Frag) الذي من شأن تاريخنا إلى حد الآن و] [الأمر] الذي هو أكثر شيء أهلا لأن يُسأل
عنه (ragwürdigsteFdas) الذي من شأن تاريخنا مستقبلا" (ص25). إنّ ذلك أمر يستدعي ما يسميه
هيدغر باسم "الاعتبار" (die Besinnung) (ص26). - "الاعتبار التاريخاني" في ماهية الحقيقة يعني
معنيين معا: "البحث عن الحقيقة" (it suchenhedie Wahr) ولكن أيضا "اعتبار ذاتي لماهية
الحقيقي" (uf das Wesen des Wahrena Sichbesinnensda) (ص27). ولكن ما معنى
"الماهية" (s Wesenda) هنا؟ نحن ما نزال نفهم مصطلح "الماهية" كما تقرّر في تاريخ الحقيقة
الغربي، أي أولا "أنّ هذا الذي يعيّن كلّ الجزئيات تحت الكلي هو ما يسميه المرء منذ أمد بعيد الماهية"
(ص28)، وثانيا أنّ "هذا الكلي هو مُدرّك ومعبر عنه ضمن المفهوم (fim Begriff)" (ص29).

هل هذا هو ما نقوم به فعلا حين نتفلسف؟ هل مطلوبنا هو تحصيل "الكلي المفهومي للحق"؟ إنّ
علينا أن نساءل "عما إذا كنا قد عينا ماهية شيء ما على نحو كاف، إذا نحن سويناه مع المفهوم"
(ص30). - يفترض هيدغر 9 أننا باعتمادنا على السؤال عن أساس إمكان ماهية الحقيقة طريقة في
لسلوك المتفلسف، "نحن قد قررنا الأمر بعدُ على نحو مغاير" (ص29). فإنّه "ضلال كبير" (ein
großer Irrtum) أن "ترديد الحق"، هذا الحق المتمثل أو ذاك، بمعزل عن "الانشغال بالحقيقة"،
والحال أنّ الحقيقة هي "ماهية" الحق؛ لذلك علينا أن نخير بحدّة بين لعبة "المفهومات الفارغة"

9 - يقول هيدغر (1937/1938: 29): "بيد أنه من جهة أننا نسأل هنا على نحو فلسفي والفلسفة هي المعرفة بماهية
الأشياء، نحن قد قررنا الأمر بعدُ على نحو مغاير. فمن جهة التفلسف نحن نعتبر أنفسنا بماهية الحق، ونحن نقيم عند الأمر
الذي لا يشغل هؤلاء الذين يريدون الحق".

"والتعريفات" طريقا لفهم الحقيقة وبين التراجع إلى "الأمر الأكثر ماهوية" (sentlichsteWedas) في معنى الحقيقة أي "أساس إمكان السداد" الذي يوجّه فهمنا للحقيقة إلى حد الآن (ص30-31). إن من يريد أن يصطدم بما هو ماهوي في معنى الحقيقة عليه أن يقوم بنحو من "التراجع إلى الأساس" (Rückgang auf den Grund)، "أساس إمكان تصوّر الحقيقة بوصفها "سدادا في القول"، وذلك بوصفه خطوة "الاعتبار التاريخاني" التي "تجعلنا نتحرّر منه" (machen uns so von ihr frei) (ص31). الأساس هو "الانفتاح" الذي فيه يظهر معنى الحقيقة بوصفها "سدادا في القول"، لذلك فذلك "التراجع إلى الأساس" هو "تراجع إلى ذلك الانفتاح" (ص31) الذي قام "تخصيص الحقيقة بوصفها مطابقة التمثيل للموضوع" (ص32) على طمسه. وهو قد أفلح في طمسه لأنه دخل منذ أمد بعيد في باب "المفهوم بنفسه" (tändlichersdas Selbstve) الذي "يتبين بلا تفكير"، لكن "المفهوم بنفسه" لا يمكن أن يصلح "منطلقا لتأسيس" الحقيقة (ص32-33).

ما هو المنطلق الأصيل للكشف عن نمط "تأسيس" معنى الحقيقة بوصفها "سدادا في القول"؟ - هنا ينهنا هيدغر إلى أنه علينا أن نميّز بين "الفحص التاريخي" (ghistorische Betrachtun) عن آراء القدماء في الحقيقة كما تقرّرت منذ أرسطو وبين "الاعتبار التاريخاني" (Besinnunghechtlichigesc) في ماهية الحقيقة. إن الاعتبار ليس مهمة تاريخية بل هو يهدف في حد ذاته إلى الاعتناق من "الساند إلى حد الآن" (das Bisherige) في تصوّر الحقيقة بوصفه "بلا أرضية" (bodenlos)؛ لكنه لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا بقدر ما ينطلق من الإقرار بأنه "من الحقيق أن نسأل انطلاقا من ضرورات اليوم والمستقبل التي تخصّتنا" (ص33). وبعبارة أدقّ إذا كان الرهان الأخص للفحص التاريخي هو "تقديم الماضي، كما كان" (wieellen, ustdas Vergangene darz) (ص34)، فإن "الاعتبار التاريخاني" يتوجّه "قبلة المسقبلي بوصفه هو بداية كل تاريخ" (ص25). - ومن المفيد أن نسجّل هنا التقابل الذي يستثمره هيدغر بين اللفظة اليونانية "ιστορειν" و"10 وبين العبارة الألمانية "hteicGesch"، بحيث يجعل الأولى مرادفا لمعنى "Historie" الدالة على صنف من المعرفة يقوم على "الاستخبار" (Auskundschaften) و"الاستكشاف" (Erkundung) للحدث الماضي انطلاقا من الحاضر (ص34)، في حين أنّ الثانية هي أية على ضرب طريف من "الصلة بالتاريخ" هي "الاعتبار"، أو بالمعنى الحرفي (Be-sinnung) "التمعن"، أي كما تقول حروف الكلمة الألمانية، "اقتفاء المعنى" (Eingehen auf den Sinn)، معنى التاريخ لا بما هو سرد لما وقع بل بما هو نمط مخصوص من وجود الموجود هو "الأروخ" (das Geschehen)، الذي هو خاصة الإنسان (ص36) 11.

إنّ الجديد بالنسبة إلى ما رأيناه في الوجود والزمان هو أنّ "المعنى" هنا في أفق المنعرج الثاني ليسا مقاما كيانويا للذازين صادرا من بنية "الفهم" السابق الذي يحرّكه، بل هو حسب هيدغر "الميدان

10 يقول هيدغر (1938/1937: 34-35): "[...] وذلك أنّ لفظة "تاريخي" إنما تعني أيضا: ιστορειν - استخبر. "للتاريخ" و"التاريخي" إنما يعني لذلك بالنسبة لنا: استطلاع الماضي انطلاقا من دائرة نظر الحاضر. [...] وبلا ريب كلّ ماضي يقبل أن يتّقدّم إلى كل عصر على نحو مطابق لذلك العصر. إنّ في ذلك ليكن الطابع المرحج لكنّ فحص تاريخي." 11 - يقول هيدغر (1937/1938: 35-36): "بيد أنّ الفحص التاريخي لا يستوفي الصلة الممكنة بالتاريخ، ويبلغ ذلك قبرا بحيث هو يمنع تلك [الصلة] ويقطعها. إنه لشيء مغاير في ماهيته للفحص التاريخي، ذلك الذي نسميه الاعتبار التاريخاني. [...] إنّ لفظة "تاريخاني" تعني الأروخ، للتاريخ ذاته بوصفه موجودا. أمّا لفظة "تاريخي" فتعني صفا من المعرفة. ونحن لا نتحدث عن فحص تاريخاني، بل عن اعتبار. Be-sinnung: اقتفاء معنى ما يتأرخ (Sinn des Geschehenden)، [معنى] للتاريخ. "المعنى" يعني هنا: الميدان المفتوح للأهداف، والمقاييس، والدوافع، وإمكانات الفصل والقدرات - كل ذلك ينتمي إلى الأروخ على نحو ماهوي.

إنّ الأروخ من حيث هو فن وطريقة في الوجود إنما يخصّ الإنسان فحسب. إنّ الإنسان له تاريخ، من أجل أنه وحده يمكنه أن يوجد على نحو تاريخاني، بمعنى يمكنه أن ينتصب في هذا الميدان المفتوح من الأهداف والمقاييس والدوافع والقدرات [...] وحده الإنسان هو تاريخاني - من جهة ما هو ذلك الموجود، الذي، من حيث هو عرضة للموجود على الجملة، هو، ضمن مناظرته مع هذا الموجود، يملك الاختيار في صلب الضرورة. إنّ كلّ موجود غير إنساني هو بلا تاريخ، على أنه يمكنه، في معنى مشتق، أن يكون تاريخانيا وهذا أمر ضروري، من حيث أنه ينتمي إلى دائرة هذه المناظرة التي للإنسان مع الموجود."

المفتوح" (offene Bereichder) الذي لدنه ينكشف البحث عن ماهية الحقيقة (ص36)12. إن طرافة تخريج "المعنى" بوصفه "ميدانا مفتوحا" هو اعتبار "المستقبل" وليس "الماضي" مركزاً التاريخ: "إن الأروخ وما يتأرخ في التاريخ هو أولاً ودائماً المستقبلي [...] إن المستقبلي هو بداية كل تاريخ" (ص36). ولكن من أجل أن "البدني هو أكثر شيء احتجاجياً" فإن "الصلة الأصلية والأصلية بالبده هي لذلك [العنصر] الثوري الذي بواسطة الانقلاب على المعتاد هو يحرر القانون الخفي للبده مرة أخرى" (ص37).

- بعد تقرير الفرق بين الفحص التاريخي وبين الاعتبار أو التمعّن التاريخي، علينا أن نفهم الآن كيف استثمر هيدغر ذلك في تبين ماهية الحقيقة. ينبّه هيدغر إلى أن اتخاذه أرسطو منطلقاً أصيلاً للبحث في ماهية الحقيقة ليس من باب الفحص التاريخي بل هو من باب التمعّن التاريخي (ص44). وذلك يعني أن العنصر الإغريقي الذي نناظره ليس "ماضياً" ولا هو "حاضر" بل هو "مستقبلي ومن أجل ذلك هو فوق-التاريخي، [أي هو] تاريخاني" (ص44). إن ماهية الحقيقة ليست "مفهوماً" تمثلياً بل هي نمط معين من "الأروخ"، لا نستطيع أن نوضحه إلا متى أفلحنا في استكشاف ذلك "التاريخ المحجوب الذي من شأن "ماهية" الحقيقة" (te des "Wesens" der cheschiorgene Gdiese verb) (ص44).

2§ - المنعرج من السؤال عن ماهية الحقيقي إلى السؤال عن حقيقة (ماهوية) الماهية: نحن نعثر على ثلاث إشارات إلى فكرة "المنعرج" (e Kehredi) في المجلد 45 من الطبعة الكاملة التي ضمت درس 1938/1937. في الموضوع الأول عيّن هيدغر بنية المنعرج بوصفه تحولاً من السؤال عن ماهية الحقيقي 13 إلى السؤال عن حقيقة أو ماهوية الماهية (1938/1937: 46)؛ أما في الموضوع الثاني فقد أشار إلى نتيجة حاسمة لواقعة المنعرج عما سماه "اعتبار" تاريخ الحقيقة، ألا وهي كيف تظهر "بداية" الفكر الغربي و"نهايته" في ضوء المنعرج؟ (1938/1937: 126). أما الإشارة الثالثة فقد وردت في "ملحق" (Anhang) على قدر عال من الأهمية لطوله وعمق الاستشكالات التي ينطوي عليها (1938/1937: 191-227)، وهي تتعلق بإلقاء نظرة مستحدثة تماماً على معنى "الإنسان" في ضوء المنعرج (ص214). - إن جهدنا سينصرف بخاصة إلى إيضاح بنية المنعرج وما ينتج عنها من مسائل حاسمة في تشكيل فضاء تفكير هيدغر الثاني.

1.2 - نحو معنى آخر لمصطلح "das Wesen": أو كيف يتحرك الفكر ضمن المنعرج؟ يقول هيدغر (1938/1937: 46-47): "فيم تكمن ماهية الماهية أو، كما نقول، الماهوية؟ إنّ الماهوية تشير إلى ما هي الماهية بما هي كذلك بخاصة ضمن الحقيقة. إنّها تحّد حقيقة الماهية. نحن إنما نبحث بلا طائل عن تعليل لتعيّن الماهية - كما في واقع الحال لتعيّن ماهية الحقيقي-، متى كنا لا نعرف ماذا يكون بعامة المطلوب تعيينه والمطلوب تعليله ضمن تعيينه، [ماذا تكون] الماهية ذاتها، في الحقيقة. [...] نحن نسأل عن مسألة الحقيقة، بمعنى نحن نسأل عن ماهية الحقيقي. ونحن لا نبحث عن "حقائق" جزئية، بل عن ماهية الحقيقة. ولدن بسط هذا السؤال نحن الآن قد بلغنا موضعاً حيث ينبغي علينا عن حقيقة الماهية أن نسأل. إنّ كلّ هذا لمُعزّز: إنّ السؤال عن ماهية الحقيقة إنما هو في عين الآن وفي ذاته السؤال عن حقيقة الماهية. إنّ مسألة الحقيقة - مُسألة بوصفها مسألة أساسية - إنما تنعرج في ذات نفسها ضدّ نفسها. هذا المنعرج، الذي نصطدم به ههنا، إنما هو الأمانة على أننا نأتي إلى فلك سؤال فلسفي أصيل. أمّا ماذا يكون أمر المنعرج، وفيم هو نفسه متأسس، فنحن لا نستطيع الآن، بسبب أننا ما نكاد نلج في ساحة الاعتبار الفلسفي، أن نتبينه. إنّ [شينا] واحداً هو واضح: إذا كان ينبغي على كلّ فكر

12 - را: Pöggeler 1959، ص 295.

13 - "الحقيقي" أي الموجود الذي تربطنا به علاقة "مرجعية"، ولذلك فالمنعرج هنا هو إعراض عن "المرجعية" بعامة؛ ربّ مرجعية ربما كانت ما تزال ترق معنى "الإحالة" في الوجود والزمان بفعل الإحالة على الدارين، وهو ما تغيّر بعد 1936. Livet 1981: 311.

فلسفي أن يتحرك ضمن هذا المنعرج على نحو لا مردّ له بقدر ما يفكر على نحو أكثر أصليّة، أي بقدر ما يأتي على نحو أكثر قربا إلى ما هو مفكر فيه ومفكر فيه في الفلسفة منذ أول أمرها وفي كل وقت، فإنّ المنعرج ينبغي أن ينتمي على نحو ماهويّ إلى ما فيه وحده تعتبر الفلسفة نفسها. (الوجود das Seyn) 14 بما هو Ereignis".

لا نحتاج إلى التنبيه إلى ما ينطوي عليه هذا الشاهد الحاسم من صعوبة، على أنها غير مفتعلة، وذلك أنها منتصبة في صلب الإشكال المبحوث فيه نفسه. فالصعوبة التي تمنع من تبيين وجه التواشج بين السؤال عن ماهية الحقيقة والسؤال عن حقيقة الماهية هي تحديدا بنية المنعرج المقصود. ولذلك فليس من تذييل لتلك الصعوبة إلا بالاعتراف بها بوصفها عنصرا مقوماً للمفكر فيه، وليس حاجزا قد نفلح في استبعاده. وبعمامة يمكننا أن نفكك المشكل المطروح إلى هذه العناصر: أولا السؤال التقليدي عن ماهية الحقيقة؛ وثانيا واقعة أنّ الإجابة عن السؤال التقليدي عن ماهية الحقيقة يتطلب قبلا أن نتوقّر على معنى الماهية؛ وثالثا أنّ اشتراط التوقّر على معنى الماهية قبل الإجابة عن السؤال عن ماهية الحقيقة يعني أنّ علينا أن نخرج من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية.

إنّ هيدغر لا يرتب هذه المطالب بهذا الشكل إلا من أجل أن يكشف بادئ ذي بدء عن تهافت الطريقة التقليدية في طرح المسائل الفلسفية ومعالجتها. وهي طريقة وجه التهافت فيها أنها تفترض أنه يمكنها استيفاء معنى الماهية في التعريف، وبعمامة في المفهوم الكلي، والحال أنها لا تتوقّر قبلا على إيضاح أصيل لقوام هذا التعريف أو المفهوم الكلي. وهكذا بدلا من الانطلاق من التعريف التقليدي للماهية بوصفه معلوما بنفسه ينبّه هيدغر إلى ضرورة أن نبدأ، قبل الإجابة عن السؤال عن ماهية الحقيقة، بتفحص سابق لمعنى الماهية نفسها، فإنّ فهما لمعنى الماهية، أي أنّ سؤالنا عن حقيقة الماهية، هو الذي يحدّد سلفا طبيعة إجابتنا عن السؤال عن ماهية الحقيقة. بذلك ينقلب السؤال من سؤال عن ماهية الحقيقة إلى سؤال عن حقيقة الماهية.

إنّ نكتة الطرفة هنا هو تشوير هيدغر لمصطلح "الماهية" 15 (das Wesen)، ليس فقط بالمقارنة مع التدبير الميتافيزيقي له من أفلاطون إلى هوسرل بل بالنظر إلى ما كان يفهمه هيدغر الأوّل نفسه في عهد الانطولوجيا الأساسية 16. والخيط الهادي لفهم وجه الجدة هنا هو مرة أخرى معنى الزمان: فإذا كانت "الماهية" تدل في التقليد الميتافيزيقي على معنى "الزمني" أو واقع أبدي يكون دوما هو هو، أي إذا كان المعنى الميتافيزيقي للماهية هو "الهوية" أو "التطابق" (Identität)، كما يشرح ذلك جيّدا درس صيف 1928 انطلاقا من ليبنتز (1928ب: 47، 49-50، 64)، - فإنّ رهان هيدغر في درس 1937/1938 هو الكشف عن الزمانية الثابته في معنى هذه الماهية 17. - أما طريقة هيدغر في تخريج هذا المعنى "الزمني" للماهية فهي تتمثل في إعادة لفظة "das Wesen" إلى الفعل الذي صدرت منه أول مرة، أي فعل "wesen" الذي تشير المعاجم الألمانية إلى أنه استعمال قديم يدلّ على معنى "وُجد" (sein)، بقيت آثاره في ألفاظ كثيرة مثل Anwesenheit (الشهود، الحضور) وden Anwes (حاضر، موجود) وAnwesen (الملكية، الضيعة) وAbwesenheit (الغياب) وendwes (غائب، غافل، ساه) وverwesen (انحلّ، أدار، وظيفة) وwesungerV (الانحلال،

14 - في درس 1937/1938 نلاحظ أنّ هيدغر لم يعد يكتب لفظة "das Sein"، كما اعتاد كتابتها منذ إرساء "السؤال عن الوجود" في دروس فترة الانطولوجيا الأساسية، بل هو قد عاد إلى رسم قديم للفظّة الألمانية كما استعملها هيغل وأقطاب المثالية الألمانية، أي هكذا "das Seyn"، والمعزى هو للتخلي عن "das Sein" بسبب ما يرهفها من دلالة تعود إلى ميتافيزيقا الذاتية التي لم يتخلّص منها برنامج الانطولوجيا الأساسية. إنّ حقيقة "الوجود" (das Seyn) مسألة تقع ما وراء تحليلية الدارين، في حين أنّ معنى "الوجود" (das Sein) هو شرط إمكان متعال لفهم "هوية" الدارين.

15 - عن الصعوبات المرهقة لترجمة لفظة das Wesen الألمانية خاصة لدى هيدغر الثاني إلى لغة أخرى را: Emad 1992: 75، هامش 2.

16 - Grondin 1987: 113-114.

17 - عن دلالات مصطلح "الماهية" لدى هيدغر الثاني، راجع على وجه الخصوص: Grieder 1988: 188 وما بعده، وهو المرجع في هذه المسألة؛ وكذلك: Kiesel 1970: 162.

الإدارة). ولكن إذا كان هيدغر الأول قد استثمر لفظة Anwesenheit للتدليل على أن تاريخ الانطولوجيا، من جهة ما قام على تأويل "وجود الموجود" بوصفه "οὐσία"، إنما قد ظل يتحرك تحت وطأة فهم الوجود انطلاقاً من ضرب معين من الزمان هو "الحاضر" (die Gegenwart) (1926): (25) ومن ثم أنه أغفل البُعد الأصيل للزمان أي بُعد المستقبل، - فإن هيدغر الثاني قد صرف جهده منذ 1936 إلى تخريج لفظة "wesen" بوصفها تدلّ على النمط الأصيل من الوجود، ولكن ليس في معنى "الحضور" بل في معنى جديد يشير إليه هيدغر في مواضع أخرى بلفظة منحوتة خصيصاً، هي die Wesung 18- وهو ما حاولنا أن ندركه بلفظة "الكينونة".

إن الهدف هو "التمعنّ في ماهية الحقيقي" (Wesen des deufdie Besinnung a) (ahrenW) (1938/1937: 47). وللتوّ يتوضّح أنّ ما هو "إشكالي" (fraglich) هنا ليس "الحقيقي بما هو كذلك" بل إنّ أداة السؤال نفسها، أي ما نسميه "ماهية"، هو أمر يجدر بنا أن ننسأل عنه: فيقدر ما يظهر معنى الحقيقة بوصفها "سدّاداً في القول" معلوماً بنفسه ومدعاة للتساؤل ي نفس الوقت، يبدو معنى "الماهية" هو أيضاً معلوماً بنفسه ومدعاة للتساؤل معاً؛ إننا في كل زعم حول معرفة ماهية الدولة أو ماهية الحياة أو ماهية التقنية نحن نترك معنى الماهية في باب "السكوت الساكت" (stillschweigend) (ص48). كيف نتغلب على هذه الصعوبة؟

يقترح هيدغر أن نأخذ "التمعنّ التاريخاني" في التحديد الأرسطي لمعنى "الماهية" طريقاً نهدي به نحو النهوض بالسؤال عن حقيقة الماهية (ص48، 57). وتبعاً لذلك هو يحصي لدى أرسطو أربع معانٍ 19 هي على التوالي: 20: أ- "الكلي" (einmedas Allge)، أو "العام" (das Überhaupt) بحيث "إنّ الكلّ" (das Ganze) الذي ينطوي في نفسه على كل فردي، يسمّى ολον. وتبعاً لذلك فإنّ الماهية هي ما يصلح لكثيرين: το καθολου" (ص58)؛ ب- "الجنس" (die Gattung) το (γενος)؛ وهو لفظ يحرص هيدغر على إعادته إلى دلالاته الأصلية حيث يدل على "الجنس" (das Geschlecht) في معنى "الجيل" من الناس، و"السلالة" (die Abstammung) و"المنبت" (die Herkunft) (tnfHerku)، مؤكداً على أنه إنما هيمنة المنطق هي التي أدت إلى نقل γενος من معنى "المنبت" إلى معنى "الجنس الكلي" (ص58)؛ ج- "ماذا كان الوجود" (das was-es-war-Sein) ην ιτ το، (ειναι)؛ فإذا كانت الماهية هي "مصدر" وما منه نشأ الموجود، أمكن عندئذ أن تعني "ماذا" (was) "كان" (rwa) هذا الموجود من قبل أن "يوجد" بوصفه موجوداً "فردياً"، فإنّ "الماهية هي مدركة من قبل أرسطو بوصفها ذلك الوجود (ειναι) الذي من شأن الموجود الفردي، ماذا كان (ην τι) - الفردي - بعدُ قبل أن يصبح هذا الفردي" (ص59)؛ د- "ما هو كامن في الأساس" (runde ugwas z) (ποκειμενον، liegt)؛ وهذا المعنى هو نتيجة للتخصيصات الثلاثة السابقة، بحيث أنّ "كل هذه التعيينات لماهوية الماهية، το καθολου (العام)، το γενος (المنبت)، (ماذا كان الوجود)، إنما تصوّر الماهية بوصفها هذا الذي يكمن من قبل الشيء الفردي وفي أساسه -، / υποκειμενον" (ص59).

ما هي النتيجة الحاسمة التي يخلص لها هيدغر بعد هذا التمعنّ في التعريف الأرسطي للماهية؟ - أنّ تخصيص الماهية بواسطة "الكلي" "لا يمكن له أن يكون التخصيص الأصيل للماهية، بل هو ليس على الأكثر سوى تابعة (die Folge) للماهية" (ص61)، وذلك أنّ "الكلية والصدق على الكثير ليس هو ما هو ماهوي في الماهية، بل هو تعين تابع فحسب" (ص64). كيف ذلك؟ من أجل أنّ الإغريق لم يفهموا من معنى "الماهية"، طبقاً لطريقتهم في الإجابة عن سؤال "τι νιεστ - ما هو هذا؟"، سوى معنى "ειναι τι το - ما هو" أو المانية. ولكن ما معنى "المانية"؟! هي

18 - نعتز على مصطلح die Wesung ضمن "الملحق" الذي نجده مضموماً إلى درس 1938/1937. را: 1938/1937: 203، 193. وانظر: Grieder 1988: 193.
19 - راجع أرسطو، ما بعد الطبيعة. مقالة الزاي، 3، 1028 ب 33.
20 - قا: Grieder 1988: 191.

ليست سوى تعيين أنّ هذا الموجود هو "ما" (was) هو "شاهد دوما" (ständig anwesend)، أي "الدائم" (das Beständige) في شهوده؛ ولكن عن معنى "الما" (das Was) ذاته، هم لا يملكون أيّ إيضاح أصيل (ص61). إنّ الإغريق لم يبصروا من معنى "الماهية" سوى أنّ العام يصدق على الأفراد من أجل أنّ ثمة شيئا يبقى "هو هو" (ein Selbiges) وفيه تكمن الماهية (ص64). ما هو معنى هذا "الهو هو"؟ ومعنى هذا الما-هو (seindas Was)؟ "عن ذلك لم يعد يظهر أنه توجد إجابة ممكنة" (ص64).

ما هي نتائج الإيضاحات السابقة؟ - إنّ هيدغر قد دافع هنا عن ثلاثة دعاوى: 1. أنّ "الماهية" تُصنع ولا يُعثر عليها كواقعة؛ 2. أنّ الحقيقة الماهية لا تُعلل بأيّ علة ولا "تطابق" أيّ معطى بل هي نفسها اللغة الأصلية لكلّ تحليل؛ 3. أنّ حقيقة "الوقائع" تستمد أساسها من حقيقة "الماهية". ثلاثة دعاوى هي ثلاث حجج ضد أطروحة الحقيقة/الاسداد من أجل تأصيل أكثر جذرية للسؤال عن ماهية الحقيقة بواسطة المنعرج ضمن حقيقة الماهية 21. - إنّ ممكن الصعوبة في الفهم اليوناني لمعنى الماهية هو حسب هيدغر أنه يفتقد إلى "تأسيس" صارم لتعيين ماهية الحقيقي بوصفها "سدادا في القول"، وإنه انطلاقا من ذلك يخوض هيدغر استشكالا على قدر عال من الطرافة لمعنى مصطلح die Begründung، يمثل خطوة حاسمة في بلورة بنية المنعرج ومسيرة هيدغر الثاني بعامه.

2.2- دلالة جديدة لمسألة "التعليل" (Begründung):

ينطلق هيدغر من سؤال هاد لخطة الاعتبار التاريخاني: "كيف يعلل أرسطو التعيين الماهوي للحقيقي في معنى السداد في القول؟" يجيب عنه بالسلب: "أنه لا يوجد أيّ تعليل" (ص71). كيف ذلك؟ - إنّ الإغريق لم يفعلوا غير اعتماد "اللوغوس" (λογος) بنية للكلام على "الصادق" و"الكاذب"، ومن ثمّ أنّ تعيين الماهية ليس سوى وصف بنية القول على الموجود. إنّ اللوغوس هو "مقرّر إمكان" الصدق والكذب ومن ثمة هو "موضع الحقيقة" من جهة ما هي "سدادا في القول" (ص71). 22. انطلاقا من ذلك يقيم هيدغر تقابلا طريفا بين أن يكون تعيين الماهية "مقولا" (ausgesprochen) وبين أن يكون "معلّلا" (begründet) (ص71، 72) أي معادا إلى علة إمكانه. إنّ المطلوب ليس الاقتصار على اعتبار "اللوغوس" بنية للماهية، بل "تأسيس" (Gründung) إمكان ماهية الحقيقة. ذلك ما فرغ إليه هيدغر وهو على بيّنة من جسامته الزعم الفلسفي الذي هو مقبل عليه (ص73) 23.

إنّ رأس الأمر هنا هو التحرر من الدلالة السائدة للتعليل، حيث هي لا قوام لها إلا ما تستقيده من معنى اللوغوس. فالتعليل هو لدى الإغريق "تعليل للقول" (Begründung der 24 Aussage)، على أنّ ذلك لا يعني سوى "أن يُشار إلى العلة، وأن يُدلّل على الشيء الذي عليه يستند المقول في مطابقته للصحة (سداده). وتبعاً لذلك يقوم التعليل الأصيل على أن يُقدّم ويبين ذلك الذي عنه (würüber) يقول القول شيئا ما. وعليه ينبغي أن يُقدّر ما إذا كان المقول مطابقا للأمر (سديدا)" (ص73). - هذا "الذي عنه" القول هو "الواقعة" (die Tatsache)، ممّا يعني أنّ التعليل لا يعني هنا سوى التدرج من "الواقعة" (مثلا: هذا المدرج المضاء الآن) إلى "الجملة-الواقعة" (Tatsachen-Satz) (القول المطابق للواقعة هو نفسه واقعة) ومنه إلى "الجملة-الماهية" (Wesens-Satz) (أنّ الحقيقة هي السداد في القول) (ص77). بذلك يتوضّح أنّ تأسيس الماهية ينطوي على "صيغة خاصة" (eine Bewandtnis)

21 - را: Grieder 1998: 191.

22 - يحيل هيدغر هنا على: أرسطو، ما بعد الطبيعة. مقالة الهاء (E) 4، 1027ب وما بعدها.

23 - يقول هيدغر (1937/1938: 73): "ببدي أنه ربما كنا نبحث تحت لفظة "تعليل" عن شيء لا يحقّ عند وضع الماهية أن يُبحث عنه، ولا أن يُدعى. فهل يكون [الأمر] الماهوي في المعرفة والسلوك إزاء الموجود، ذلك البصر السابق بـ"المثال" ووضع الماهية، بلا علة واعتباطاً؟

إنّ الوقت قد حان لأن نسال عما نفهمه إن تحت [لفظة] "تعليل" (Begründung).

24 - عن التمايزات بين "Gründen" (تأسيس) و"Ergründen" (سبر الأساس) و"Begründen" (علل)، را: Ben Ahmed 1989: 174.

هي "من جنس مغاير" لدلالة تعليل المعرفة على أساس "الوقائع" (ص79) أو "الألفاظ" (ص80). إن معنى الماهية "غير تابع" لبنية اللفظ التي تتغير من لغة قوم إلى أخرى؛ وإذا كان صحيحا أن "التسمية والقول الأصليين هما بلا ريب الوضع الأصلي للماهية" فذلك لا يتم من خلال "الاتفاق والتصويت بل عبر القول المهيمن المرجع" (ص80).

إن هدف هيدغر هو تعليق الطابع البديهي لمعنى الماهية وتجزير الصعوبة التي تكتنفها حتى تعود ضربا من "اللغز" (das Rätsel) الكامن في مشكل الماهية نفسه (ص81). معنى اللغز هنا هو أن ماهية الأشياء بقدر ما يبدو أننا نعرفها نحن لا نعرفها؛ هذا الضرب من "سوء المعرفة الدائم (ständige Verkennung) للدنوّ الذي لماهية الأشياء" هو على ذلك ليس "نقصا" (ein Mangel) بل إنما فيه تكمن "العظمة الممكنة للإنسان" من جهة ما هو مُقيم دوما "بين الوجود والظاهر (zwischen dem Sein und dem Schein)، وحيث أن الأقرب هو الأبعد والأبعد هو الأقرب" (ص82).

2. إن صعوبة مزدوجة تطلع علينا: "كيف ندرك الماهية وكيف نعلل هذا الإدراك للماهية؟" (ص83). إن إجابة هيدغر هي: "إن إدراك الماهية هو نمط من "الإنتاج" (Hervor-bringung) للماهية. طبقا لذلك ينبغي بذلك أيضا لنمط "التعليل" للماهية ولطرح الماهية أن يتهيأ" (ص83). كيف "أنتج" اليونان معنى الماهية؟ - إن أفلاطون مثلا قد عيّن الماهية بوصفها "المثال" (ἰδέα) أي ما يجعل الموجود يمثل أمام النظر؛ إن "ما هو" (Was es ist das) الموجود يأتي أمام النظر، يتخذ "منظره" (sein Aussehen) و"هينته" (seine Gestalt) و"تركيبته" (sein Gefüge): بذلك يتبين أن الماهية لا تتحدد بمطابقة الواقعة الفردية القائمة بل بالعكس أن الواقعة، الطاولة مثلا، لا يمكن أن نتصورها من دون "المثال الذي يُحتذى" (das Vor-bild) قبلا؛ إن المثال، النموذج، القدوة، هو ما يشكل إمكانية أن ننظر إلى الشيء الفردي، أي "المثال" (die Idee) الذي هو "الماهية" (ص84). "أن يُنتج" (Hervor-bringen) يعني في حروف اللفظة الألمانية "أن يحمل" (bringen) الشيء "إلى الخارج" (hervor-) وإلى النور وإلى الظهور؛ لذلك ليس تحديد "ماهية" الموجود بوصفه "مثالا" لدى أفلاطون سوى عملية "إبصار الشيء سلفا" (das Im-voraus-Sichten) و"حمل الشيء نحو البصر" (das Zu-Gesicht-Bringen)؛ ولذلك فإن المطلوب هو "أن نفهم "الإنتاج" على نحو إغريقي" (ص84).

إن الخيط الهادي في هذا الفهم هو أن ننقل معنى "الإنتاج" من دلالة صناعية إلى دلالة بصرية: نحن لا نعمتل الماهية ولا نصنعها كأي مصنوع فردي بل نحن "تحملها إلى النور"، "نتنظرها"، فإذا بنا نعرث عليها(ص85) 25. إن إنتاج الماهية هو "نتنظر" (ein Er-sehen) لها في الموجود. التنتظر يعني أن نحمل ما هو للإبصار إلى قابلية الإبصار وأن نتنظره هنا؛ وذلك لا يتم من غير دور حاسم لظاهرة "النور": إن إنتاج ماهية الموجود هو حمل له إلى ناحية النور حتى يصبح قابلا للإبصار، ثم تنتظره هناك. ما هو "منتج" (hervor-gebracht) هو ما هو "ملقى في النور" (ans Licht gestellt)، الذي

25 يقول هيدغر (1937/1938: 84-85): "وعلى ذلك فإن إدراك الماهية إنما هو أيضا بالنسبة للإغريق إنتاج/حمل-إلى-الخارج (ein Hervor-bringen). إنه ينبغي فقط، من أجل أن نعرف ذلك، أن نفهم "الإنتاج/الحمل-إلى-الخارج" على نحو إغريقي. "إنتاج" الماهية/حملها-إلى-الخارج يعني [...] أن الماهية ليست مباحثا عنها انطلاقا من الحالات الفردية بوصفها الكلي الذي من شأنها؛ إن لها أصلها الخاص (seinen eigenen Ursprung). وإذا نحن نتكلم عن الإنتاج، نحن نفكر في [معنى] عمل وصنع موضوعا فرديا. لكن ذلك ليس مقصودا تحديدا؛ بل Hervor-bringen - ونحن نستعمل هذا اللفظ عن قصد - ينبغي أن يؤخذ هنا مأخذا لفظيا (wörtlich). إن الماهية محمولة إلى الخارج (hervor-gebracht)، مستخرجة (hervor-geholt) من اللامعروفية والمحبوبية. إلى الخارج - إلى أين؟ إلى النور؛ إنها قد حملت إلى البصر. هذا الحمل إلى البصر هو ضرب خاص من النظر (Sehen). [...] نحن نسمي هذا النظر، الذي يحمل لنفسه [الموجود] ذاته الذي هو للإبصار [يحملة] إلى قابلية الإبصار أول الأمر ويتنظره، [باسم] التنتظر (das Er-sehen). هذا الإنتاج ليس في شيء من [معنى] عمل وصنع - هكذا هو على ذلك [ضرب من] العثور (ein vorfinden)".

هو الصلة الخفية بين "العين" التي لا تنتظر إلا ضمن النور، والموجودات التي لا يمكن لنا أن نرى إليها إلا في "مجال الرؤية" (Blickkreis) (ص85).

إنّ النتيجة الحاسمة لهذا التحقيق هو أنّ "التعليل" بما هو "إنتاج" ليس "تسُدًا (Sichrichten) قبلة شيء ما"، بل هو "تنظر في الماهية"/"دخول في نظر الماهية" (Er-sehen des Wesens)، في معنى "استكشاف طلعة" (das Herausstellen des Anblickes) الموجود، نمط طلوعه كموجود، في معنى "تطلع في"/"دخول في طلعة" (ein Er-blicken) إمكانية انكشاف وجود الموجود: إنّ ماهية الموجود تتراوح على نحو أصلي لدى الإغريق ما بين النور والظلمة، إنها منذ أول أرمها في "نصف نور أصيل" (in einem eigentümlichen Zwielficht) (ص85). - وانطلاقاً من الافتراض بأنّ الماهية لا "تُصنَع" بل هي "متنظرة" (er-sehen) و"محمولة إلى الخارج" (hervor-gebracht)، يبلغ هيدغر إلى هذا الزعم الرائع: "إنّ تنظر الماهية هو ذاته تأسيس الأساس (Gründung des Grundes)" (ص86). إنّ ذلك اعتراض جذري على أن يكون التأسيس مستمداً من معنى "السداد": إنّ الحقيقة بوصفها سدّاداً في القول هي رهينة "التسّد" (das Sichrichten) قبلة موجود قائم، "والحال أنّ معنى "التنظر" (das Er-sehen) 26 لا يترك مجالاً لأيّ مقايضة مع موجود معطى 27.

- ذلك أمر يدفعنا شديداً إلى اكتشاف أمر آخر أكثر خطورة: إنّ لفظة "التعليل" (Be-gründung) في معناها السالف - أي بوصفها "الإسناد المبرهن على [موجود] قائم" (ص95) - لم تعد كافية 28؛ فبدلاً من البحث عن "تعليل" الماهية بشيء ما، كما هي عادة الميتافيزيقا من جهة ما هي "إرادة علة" (volonté de fondement) 29، علينا أن نقبل بالسؤال عن نمط "تأسيس" (Gründung) الماهية نفسها لنفسها بوصفها هي نفسها "تأسيس الأساس" المبحوث عنه (ص86). - إنّ "التأسيس" نمط وجود خاص بالماهية نفسها، وليس تدخلاً نظرياً فيها. كيف ذلك؟

3.2 - من "السداد" (Richtigkeit, ομοιωσις) إلى "اللاحتجاب" (α-ληθεια, Unverborgenheit) أو تنظر لامحجوبة الموجود بوصفه أساس ماهية الحقيقة بوصفها سدّاداً.

إنّ إعلان ضرورة الانتقال من المعنى التقليدي لخطّة "التعليل" (Begründung) - أي "الإسناد المبرهن على قائم ما"، إلى المعنى الماهوي للتأسيس لا يعني أنّ فهم القدماء لماهية الحقيقة بوصفها "سدّاد في القول" كان "بلا أساس" (grundlos) بل أنّ هذا الفهم كان هو نفسه نمطاً معيّنًا من "وضع-الأساس" (Grund-legung) علينا أن نحترز من سطوته على تفكيرنا (ص95). - هنا يفترض هيدغر أنّ هذا الاحتراز لا يتحقق إلا إذا كفنا عن السؤال عن ماهية الحقيقة دون أن نفهم أولاً ما نقصده بلفظة "الماهية"، وذلك يقود من نفسه، متى كان سؤالاً فلسفياً، إلى "المنعرج" (die Kehre) من "السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية" (ص47، 56، 95). ما الذي يبرر هذا الانعراج؟

يقول هيدغر (1938/1937): "إنّ مسألة الحقيقة - متى سُئلت بوصفها مسألة أساسية - تتعرج في ذات نفسها ضد (gegen) ذات نفسها" (ص47)؛ "فمن حيث أننا نسأل عن ماهية الحقيقة ونريد أن نعلل التعيين الماهوي للحقيقي، نحن مدفوعون (getrieben) داخل السؤال عن حقيقة الماهية"

26 - را: 1988 Grieder: 192. - يبلغ هذا الباحث هنا إلى تساؤل خطير، من حيث يشير ضمناً إلى هذا: هل أنّ الدازين هو الذي "يقوم" ماهية الموجود أو أنّ "التنظر" هو مقام يقع ما وراء الانطولوجيا الأساسية؟ وعبارة نقدية: هل تحرر هيدغر الثاني من البراديجم المتعالي أم لا؟

27 - يقول هيدغر (1938/1937: 86): "إنّ تنظر الماهية ليس معللاً (begründet)، بل مؤسساً (gründet)، بمعنى محققاً على نحو بحيث أنه يحمل نفسه بنفسه إلى الأساس، الذي يضعه. إنّ تنظر الماهية هو ذاته تأسيس الأساس. - طرح ما يجب أن يكون الأساس، υποκειμενον، إنّ التنظر من حيث هو الحمل-نحو-الخارج المؤسس للماهية بوصفها مثالاً هو بذلك υποθεσις - طرح مانية الموجود ذاته بوصفه أساساً."

28 - را: 1998 Ijsseling: 391-390.

29 - را: 1989 Ben Ahmed: 156.

(ص56)؛ "إنّ السؤال عن ماهية الحقيقة هو - وما يزال ذلك على سبيل الادعاء (behauptungsmäßig noch) - السؤال عن حقيقة الماهية" (ص95).

- علينا أن نسجل الطابع الاضطراري ومن ثم الإشكالي لواقعة المنعرج (1937/1938: 95). ربّ اضطرار وإشكال دفعا هيدغر إلى أن يطالعنا في الفقرة 25 من درس 1938/1937 بإقرار لا يقل طرافة عن الوجه المشار إليه من "المنعرج" من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية: إنه يعلن أنّ "هذه العلاقة تصلح أيضا في حالة العكس (Umkehrung): إنّ السؤال عن حقيقة الماهية هو في نفس الوقت السؤال عن ماهية الحقيقة" (ص95). ما طرافة ذلك؟ إنّ القصد هو أنّ معنى معينا للحقيقة هو الذي قاد الإغريق إلى طريقة معينة في تحديد "ماهية" الحقيقة، ومن ثم، إلى فهم معين للتأسيس الفلسفي: فإنّ فهم "ماهية" الحقيقة بوصفها "سدادا في القول" أدى إلى فهم "التأسيس" بوصفه لا يعدو أن يكون "تسددا نحو.." (ein Sichrichten nach..). فإذا أعدا "الماهية" إلى دلالتها الأصلية، أي دلالتها البصرية بوصفها "المثال" (die Idee) و"المنظر" (der Anblick) الذي بحسبه يدخل الموجود في "منظوريته" (in seiner Gesichtetheit) 30 التي هي وحدها ما يجعل منه موجودا "متنظرا" (er-sehen) من قبلنا، - تبين لنا أنّ "تحديد الماهية ينبغي أن يختصّ بنمط آخر (ein andere Art) من الحقيقة" (ص95-96).

فقد يبدو أن تحديد الماهية هو "إنتاج" في معناه الأصلي بوصفه "حملا إلى الخارج" (ein Hervor-bringen)؛ وإنّ علينا أن نحدّد من أين؟ وإلى أين؟. يفترض هيدغر أنّ الأساس الخفي لفهم الحقيقة بوصفها سدادا في القول هو فهم بصري للحقيقة بوصفها "لاحتجابا" 31 (φυσικῶς ، Aufgang) 32 (αληθεια، Unverborgenheit) ولوجود الموجود بوصفه "تقفا" (ein Entbergen) التي تمنع الموجود من أن يُترك إلى قابلية الإبصار التي تشكل دلالته (1938/1937: 96-3397)؛ وكذلك (1938/1937: 98-99-34).

30 - إنّ الأمر يتعلق بضرب من التأويل "البصري" (optique) للوجود بوصفه "منظرا"، را: 115: 1987 Boutot وما بعدها.

31 - يبدو "اللاحتجاب" بوصفه ضربا من "اللامرّج" (la non-référence) الذي يقاوم "المرجعية الذاتية" التي تتأسس عليها دلالة "الحقيقة/السداد"، والتي تبلغ مداها في "القشّال"، را: 310-311.

32 - علينا أن نلاحظ أنّ αληθεια قد أخذت هنا بُعدا "طوبولوجيا" ولم تعد سوكا "كيبانويا" للدائرين، بل صارت مطروقة بوصفها مشكلا ووجودا تاريخانيا (seynsgeschichtlich)، بمعنى بوصفه "المنارة/الخلوة" التي يتفتح فيها تاريخ الوجود بوصفه "حضور". إنّ الأمر يتعلق ببسط التواضع الطوبولوجي بين lethein، حجب alétheuein، كشف، ضمن انجاسة "الحضور" في خلوة الوجود بوصفه عهدا. را: 210-213: Schürmann 1982.

33 - يقول هيدغر (1938/1937: 96-97): "إنّ إدراك الماهية هو حمل-إلى-الخارج، وعلى الحقيقة بالمعنى الإغريقي لاستخراج والحمل-إلى-الخارج. من أين؟ انطلاقا من المحجوب. إلى أين؟ إلى اللامحجوبة، من أجل طرحه بوصفه لا محجوبا. إنّ تنظر الماهية يعني: أن نطرح اللامحجوب الذي للموجود، الموجود في لامحجوبيته، أن نرفعه إلى الكلم المسمّي، بحيث نجعله في [مستوى] الحال ومن ثمّ أن نتركه يمثل في قابلية الإبصار التي من شأن المعرفة الماهوية.

إنّ اللامحجوب يسمى في اليوناني το αληθες، واللامحجوبة تسمى في اليوناني αληθεια. نحن نترجم هذا [اللفظ] منذ أمد بعيد بواسطة Wahrheit و veritas. إنّ "حقيقة" تحديد الماهية هي، متى فكر فيها في اليوناني، لامحجوبة مانية الموجود. لكنّ لامحجوبة، منظورية الموجود هي [بالمعنى] الأفلاطوني ال-idea.

إنّ الموجود في موجوديته (ουσια) هو، على نحو مختصر وأصيل، لامحجوبة الموجود ذاته. [...] ومن أجل أنّ الموجود، متى جُربّ على نحو يوناني، يوجد بما هو كذلك بوصفه φυσικῶς، بوصفه تقفا (Aufgang)، فإنّ ال-αληθεια، اللامحجوبة إنما تنتمي إلى الموجود بما هو كذلك. وإنّ لذلك ينبغي أن يكون إدراك (das Erfassen) الموجود بما هو كذلك رفعا للحجب (ein Entbergen) (نزع المحجوبة).

34 - يقول هيدغر (1938/1937: 98-99): "إنّ أساس السداد (ομοιωσις) إنما هو ال-αληθεια، لامحجوبة الموجود. ماذا يعني الآن هذا - ληθεια - α، لامحجوبة الموجود؟ لاشيء آخر على ذلك سوى أنّ الموجود ذاته بما هو

ذلك مقام ينبّه هيدغر إلى أنه لا اللفظ اللاتيني veritas ولا اللفظ الألماني Wahrheit بقادر على استيفائه (ص98)، وذلك فليس من طريق إلى استيضاحه غير السؤال الفلسفي. - إن المقام الأصلي للسؤال عن ماهية الحقيقة هو "انفتاح" (die Offenheit) الموجود للبصر به، من حيث أنه العبارة الموجبة لتخريج معنى "اللامحجوبية" (ص98). إن رهان الفلسفة 35 هو استعادة ذلك النحو من "انفتاح الموجود" الذي تشوّف إليه الإغريق من خلال معنى الـ αληθεια، لكن اللغة اللاتينية بترجمة αληθεια بلفظة veritas قد حالت دون الإبصار به، بحيث هي "دمرت كلّ صدَى (Anklang) للماهية الأصلية للحقيقة بوصفها αληθεια، صدَى هو أيضا قد فُيع تماما بواسطة اللفظ الألماني Wahrheit [..] إن ما تنظره الإغريق وجربوه من قبل، لم يعد ذا صلاحية، [بل] هو قد طُمِر" (ص100). وهو أمر يتساوى فيه نيتشه مع توما الإكويني (ص102).

و لكن حذار من أن نعتقد في أنّ الغرض هو مجرد "ترجمة لفظية" بحيث أنّ الخدمة الكبيرة التي قدمها كتاب الوجود والزمان هي إعادة المعنى الحرفي اليوناني في لفظة αληθεια إلى العمل؛ إنّ الأمر يدعونا إلى تغيير أكثر خطورة من تبديل الألفاظ (ص101). إنّ الأمر يتعلق بتغيير طريقتنا السائدة في كتابة تاريخ الحقيقة. فنحن نأخذ كالمعلوم بنفسه أن نطبّق فهمنا للحقيقة بوصفها سدادا في القول على معنى الحقيقة لدى الإغريق، والحال أنهم لا يرون في الحقيقة إلا نمطا من اللاحتجاب (ص100).

علينا أن نحمل أنفسنا من هذا "القلب للأمر" (Verkehrung) الذي جعلنا نحاول أن نفهم "المفكرين الأوائل للإغريق" من خلال هذا التعيين المتأخر للحقيقة بوصفها سدادا في القول، فنحكم عليهم بأنهم "كانوا ما يزالون ينفصم التعبير وعاجزين عن إدراك ماهية الحقيقة و"مشكل" المعرفة والحكم [المنطقي] على نحو كاف؛" ربّ طريقة تجعل "الولوج إلى الماهية الأصلية للحقيقة مسدودا" (ص101). لذلك فإنّ الأمر الفلسفي العام هنا هو حسب هيدغر "ضرورة السؤال عن ماهية الحقيقة انطلاقا من بدء تاريخ الحقيقة" (ص108 وما بعدها)، وليس من نهايته.

4.2 - الماهية والبدء:

إنّ نتيجة مزدوجة بلغ إليها هيدغر من جملة الاستشكالات السابقة: من جهة، أنّ الماهية الأصلية للحقيقة هي ما يسميه "الانفتاح" (die Offenheit) 36؛ ولكن من جهة أخرى، أنّ تاريخ الحقيقة الغربي في جملته إنما "يتحرّك تماما ضمن تصوّر الحقيقة بوصفها سدادا (Richtigkeit)" (ص117) وذلك على أساس "سوء معرفة (Verkenning) لماهيتها" و"نسيان (Vergessen) للمفهوم البدني (anfänglichen) للحقيقة" (ص106).

- ولكن لأنّ انحراف الحقيقة من معناها الأصلي (قابلية الموجود للانفتاح Offenbarkeit des Seienden، اللامحجوبية) إلى دلالتها المتداولة (السداد في القول، مماثلة Angleichung والتمثيل مع الموجود (ص108)) هو حدث نظري يمكن أن نورّخ له انتقال الفكر اليوناني إلى الفكر الروماني والمسيحي ومن ثم الحديث (ص105)، - فإنّ "الخطوة القادمة" (ص107) لا يمكن أن تكون إلا تدخلا

كذلك ليس مغطى وليس مغلقا، ومن ثم مفتوحا (offen). إنّ انفتاح الموجود يتأكد بوصفه أساس إمكانية السداد. [..] وإته ينكشف الآن أنّ الإغريق قد عرفوا بعد انفتاح الموجود هذا، بل أنهم نهضوا بدعوى الـ αληθεια، لامحجوبية الموجود، بوصفها الماهية الأصلية للحقيقي."

35 - عن هذا الانتقال من المعنى "الميتافيزيقي" للـ "حقيقة" بوصفه "سدادا" إلى دلالتها "الوجودية/التاريخانية" بوصفها "αληθεια"، را: 1990 Maly: 27 وبخاصة ص 35.

36 - يقول هيدغر (1938/1937: 105): "هل أنّ αληθεια عند الإغريق شئى آخر غير ما نسميه نحن الانفتاح؟"

«Was ist die αληθεια der Griechen anderes als das, was wir die Offenheit nennen?»
- عن دلالة مصطلح "الانفتاح"، وخاصة التدرّج في تكشيفه من "انفتاح الموجود" (die Offenheit des Seienden) إلى "الانفتاح نفسه" (die Offenheit selbst)، را: 1990 Maly: 40-38.

مستحدثا في تاريخ الحقيقة، وذلك يعني لدى هيدغر إعادة تخريج جذرية لمعنى "زمان" الحقيقة في أفق الثقافة "الغربية".

علينا أن نحترز من أن لا نرى في مساعلة هيدغر لماهية الحقيقة سوى "نقد" (Kritik) للتصور التقليدي لها، فالأمر يتعلق بخطة أكثر خطورة: إن الأمر يتعلق بما يسميه هيدغر "تغيير اتجاه" (das Einschwenken) تفكيرنا وتساونا عن الحقيقة نحو بدء تاريخ الحقيقة (in den Anfang der Geschichte der Wahrheit)، الذي مازلنا نحن (wir) اليوم نقف فيه" (ص108). إن الخطر لا يخص "صناعة" تاريخ الفلسفة بل بما نحن "أبناء اليوم" (Heutigen) و"الغرب" (das Abendland) في جملته لا فرد أو شعب أو أمة بعينها (ص109).
و لذلك فالمطلوب ليس استرداد "خسارة" صناعية بل الإقرار بأن "اللاخسران والحفاظ" (die Bewahrung) على الماهية الأصلية للحقيقية (للـ αληθεια) إنما هو ضرورة، وأنه ينبغي علينا من ثم أن نستردّ المخسور" (ص109).

و لكن كيف تستطيع "نحن" ما أن تستردّ "المخسور" نعني أن تستردّ "الماضي" الذي لا يعود؟- علينا ألا نقرأ هذا التوجّه في السؤال على أنه توجّه "خنيبي"، بل بوصفه نمطا من "المسؤولية" (بمعناها الحرفي أي احترام السؤال سلوكا) الجذرية التي يصرفها الفيلسوف إزاء عصره.
كيف نفهم هذا التوجّه في طرح مسألة الحقيقة؟ - ينبّه هيدغر 37 إلى أن أفق بحثه لا هو "تاريخية" (Historismus) يحركها "الاتصاق بالماضي"، ولا هو "رومانسية" (Romantik) مستترّة" ولا هو "ميول" إنسانية" (humanistischen) إلى الإغريق" (ص109). وهو على بينة من أن مقصده قد يظهر للمعاصرين في مظهر "هروب خارج الضرورة المرجحة لنا وعمى" (eine Blindheit) بإزاء الحاضر وفرار من المستقبل" (ص110) 38.

إنّ المشكل الأساس هو: كيف نعيد كتابة تاريخ الحقيقة في ضوء تغيير اتجاه تفكيرنا نحو البدء الأصلي لماهية الحقيقة بوصفها افتتاح الموجود وليس السداد في القول؟ لكنّ الإجابة عن هكذا سؤال تقتضي اختراع معنى جديد تماما لمفهوم "البدء" في الفلسفة بعامّة. وإنّ ذلك هو ما أقدم عليه هيدغر بحرص بالغ.

إنّ طرافة هيدغر 39 هو كونه قد جعل السؤال عن البدء شرط ضرورة مسألة الحقيقة. كيف يبرّر هذا الموقف؟ - إنّ الأمر يتعلق بمفارقة: أنه برغم مرور ألفي عام من الزمان الطبيعي على بدء تاريخ الحقيقة "الغربي"، "نحن لم نأت إلى بدء هذا التاريخ بعد"، وذلك "لأننا نحن أيضا لا نوجد بعدُ لدن التاريخ ونحن نسقط (verfallen) دوما مرة أخرى ودوما من جديد في الفحص التاريخي" (ص111). إنّ البدء المبحوث عنه لا يمكن أن يُعرف من خلال علم التاريخ، لأنه لا يحدث في الزمان الطبيعي. وذلك أنّ اكتشاف الإغريق في لحظتهم "البدئية" لمعنى الحقيقة بوصفها αληθεια، ثم كونهم لم يأتوا

37 - يقول هيدغر (1938/1937: 109): "نحن لا نريد على ذلك - ولا يمكننا أيضا - أن نعيد التاريخ إلى الورا، بل ينبغي علينا أن نفكر وأن نعمل انطلاقا من الضرورة الآتية وذلك يعني المقبلة التي تخصنا. إذ نحن - ليس الفرد أيا كان ولا المجموعات مهما كانت أيضا، وليس الشعوب والأمم والدول الفردية ذاتها، بل الغرب، بواسطة الصدمات (الحرب العالمية، الثورات العالمية)، بواسطة هذا الذي عنه كانت تلك [الحروب والثورات] استنباغات تاريخية فحسب، إنما قد اصطدم بالسؤال عما إذا كان ما يزال يقف ضمن الحقيقة، بل عما إذا كان ما يزال يريد وما يزال يستطيع أن يريد الحقيقة بعامّة."
38 - أليست هذه التهم، وبخاصة مسألة "العمى" لسياسي، هي عينها التي وجهها المعاصرون لهيدغر 1933 أو هيدغر "النازي"؟ فقد يمكن قراعتها على أنها استنباق فلسفي للإجابة عن سؤال بيوغرافي سوف يصبح بعد الحرب محورا خطيرا للتعامل مع فلسفة هيدغر في جملتها. قا: 1938/1937: 53.

39 - يقول (1938/1937: 110): "بيد أنه علينا [..] أن نتمنّى في ما قلناه وربما لأول وهلة زعمناه فقط عن البدء (Anfang) لذي من شأن تاريخ الفكر الغربي: أنّ البدء قد يكون هذا الذي هو متصور سلفا في المستقبل على نحو غير مبسوط في عظمته [الخاصة]، أنّ العودة إلى البدء إنما قد يمكن أن تكون طبقا لذلك قفزا، بل القفز الأصلي في المستقبل، وبلا ريب فقط تحت شرط واحد هو أن نبدأ فعلا بالبدء (Wirklich mit dem Anfang anfangen)."

إلى تصوّر الحقيقة بوصفها سدادا في القول إلا في وقت جد متأخر عند "نهاية فلسفتهم الكبرى - في تفكير أفلاطون وتعاليم أرسطو- (ص111)، - هو حدث ينتمي إلى تاريخ ماهية الحقيقة وليس إلى الزمان الطبيعي. وعلى الرغم من أن أهمية المعرفة التاريخية "لا جدال فيها" (unbestreitbar) فإنّ التمتع التاريخي الذي لا يصدر إلا من خلال "التسأل الخاص" (ص111)، هو وحده الكفيل بالاضطلاع بمشکل البدء من أجل "صيانة" الماهية الأصلية للحقيقة.

هل يتعلق الأمر بمجرد استعادة صناعية اللحظة الإغريقية؟ - ينبّه هيدغر إلى أن الإغريق لئن "جرّبوا" معنى الحقيقة بوصفها ἀληθεια فهم لم يخوضوا مسألة جذرية لماهيتها: "إنّ ἀληθεια قد بقيت بالنسبة لهم ما لا يسأل عنه (das Fraglose)" (ص112) من فرط بداهته. إنّ "هذه الحادثة" (dieses Geschehnis) من حيث هي منبت بدء تاريخ الحقيقة قد ظلت أمرا "مطمورا" يجدر بنا أن نحرره (ص112). ولكن لئن كان معنى الحقيقة بوصفها ἀληθεια لم يطمر تحت وقع تصوّر الحقيقة بوصفها سدادا في القول إلا لأنّ "ماهية ال-ἀληθεια لم تكن مبسّطة على نحو أصلي كفاية ولم تكن ضمن انبساطها متأسّسة بقوة كفاية"، فإنّ الأخطر من ذلك هو أنّ "طمّر الماهية البدئية للحقيقة بوصفها لامحجوبية ليس الماضي في شيء بل هو حاضر للتو وفاعل" في فهمنا السائد للحقيقة⁴⁰، وإن كان "يعبر الفضاء الزماني لآلاف السنين" وعلى نحو "جدّ صامت" (ص113). تلك هي الأمانة المتوعّرة لمصطلح "تاريخانية الوجود" لدى هيدغر الثاني من جهة ما هي ثمرة المنعرج خارج أفق الانطولوجيا الأساسية حيث تعمل "تاريخية 41 الدازين" 42.

التمتع التاريخاني (وليس التاريخي) هو أن نتراجع إلى "بدء التمتع الغربي في الحقيقة" بوصفه "ما حدث بدنياً وما يزال يحدث" (ص113). إنّ وجه الطرافة في خطة هيدغر هو هذا الربط غير المسبوق بين "البدء" و"المستقبل" في فهم ماهية الحقيقة: إنه يفترض أننا لا نستطيع "أن نكون مستقبليين" (zukünftig zu sein) من دون أن نفلح في وضع أنفسنا في "الوضع الذي يمكن من أن نبدأ بالبدء" (ص114). إنّ البدء هو ما "جرّبه" الإغريق و"زعموه"، لكنهم "لم يسانئوه"، و"لم يؤسسوه"، ليس لنقص في آلتهم أو عجز عن السؤال، بل لأنّ ذلك هو عظمتهم (ص114-115). لكنّ غرض التمتع التاريخي ليس "تفسير الماضي" بل تهيئة مقام لل-نحن" التي تخصّنا: "كيف نقف نحن (wir) نحو الحقيقة وضمن الحقيقة؟" (ص115). "نحن" مشحونة هنا بمعنى "المستقبل": فما هو حاسم في البدء الإغريقي هو كونه "يقف بالنسبة لنا (für uns) دوماً ومرة أخرى أمامنا (uns vor)" (ص115). إنّ وجه الطرافة هنا هو أنّ هيدغر قد استعاض عن مفهوم "الماضي" بمفهوم "البدء" معلنا أطروحة رشيقة: "الماضي لاشيء، البدء كلّ شيء" (ص123).

إنّ تجريب الإغريق لمعنى الحقيقة بوصفها لا محجوبية لئن كان لا يمكن الظفر به بواسطة "التعريفات" النظرية لمفهوم الحقيقة، فهو شرط إمكان أي فهم أصيل "للحدث الأصلي لبداية التاريخ الغربي": إنّ معنى "تاريخ الغرب" (die Geschichte des Abendlandes) رهين الإبصار بحادثة الأليثيا لدى الإغريق (ص115). ولكن إلى أي مدى نتوقر على هذا النحو من الإبصار؟ - يلجأ هيدغر الثاني إلى مجاز كان هيدغر الأول قد اعتمد عليه في تخريج الدازين اليومي، هو مجاز "السقوط" (der Abfall): إنّ "النهاية (das Ende) التي نقف فيها اليوم ليست شيئاً آخر غير السقوط عن ذلك البدء" (ص115). لكنّ غرض الفلسفة ليس أن تستعيد زمان الإغريق بل أن تُعدّ إلى "بدء آخر": فإنّ

40 - يقول هيدغر (1937/1938: 113): "إنّ حادثة طمّر ال-ἀληθεια البدئية هذه ما تزال توجد وتحدث في كل مكان حيث تكون الحقيقة بوصفها سدادا ذات صلاحية."

«Jenes Geschehnis der Verschüttung der anfänglichen ἀληθεια ist noch und geschieht überall, wo die Wahrheit als Richtigkeit in Geltung ist.»

41 - "تاريخي" و"تاريخاني" لفظان يقابلان العبارة الألمانية geschichtlich: لكن "تاريخي" يقابل geschichtlich في سجل الانطولوجيا الأساسية أي لدى هيدغر الأول، وفي معنى "كياتوي"؛ في حين أنّ تاريخاني يقابل geschichtlich في نطاق تاريخ الوجود أي لدى هيدغر الثاني، وفي معنى "طوبولوجي".

42 - را: Herrmann: 1990: 321.

الإشراف على (das Überwachsen) البدء لا يحدث إلا ضمن بدء آخر (in einem anderen Anfang das) (ص116). "الإشراف" على البدء هو في حروف اللفظة الألمانية "النبت ما وراء" البدء، وما نبتت ما وراء البدء الأول هو البدء الآخر. إن المطلوب هو استبصار "ما لم يحدث" (Nichtgeschehene) لأنه ضمن "حدث ما هو ماهوي" يكون ما لم يحدث أكثر ماهوية مما حدث (ص123).

5.2 - البدء الأول وماهية "اللوغوس": من "العقل" (die Vernunft) إلى "التلقي" (das Vernehmen) الأصلي للموجود أو "الاندھاش" (θαυμαζειν) من وجود الموجود بوصفه المقام الأساسي للـ"الفكر البدني".

إن "إتمام" (die Vollendung) السؤال عن ماهية الموجود قد عيّن للإغريق مهمة خاصة هي ما يسميه هيدغر "معاناة البدء الأول" (das Aushalten des ersten Anfangs) (ص136). وإن طريقة الإغريق في الإجابة عن السؤال الهادي "ما هو الموجود؟" أي "الاعتراف (Anerkenntnis) بالموجود بما هو كذلك في موجوديته" (ص138)، قد اقترنت من الداخل بطريقة معيّنة في تعيين ماهية الإنسان بواسطة "اللوغوس" خرّجها هيدغر تخريجا طريفا.

إن ما يعنيه تعيين ماهية الإنسان بواسطة "اللوغوس" (λογος) لدى الإغريق هو مختلف تماما عما يعنيه المعاصرون بعبارة "الحيوان العاقل" (das vernünftige Lebewesen). إن بين "اللوغوس" اليوناني الأصلي و"العقل" (Vernunft, ratio) الحديث فرقا حادا لا بدّ من إيضاحه. فالإغريق حين يسأل عن الموجود لا يريد أن يعرفه بوصفه "موضوعا" أنشأه إنشاء، بالمعنى الكانطي، بل هو قد "اعترف بالموجود بما هو كذلك" بوصفه "φύσις" أي كائنا ينمو ويفتتح. "الاعتراف" (Anerkenntnis) هو ضرب من "المعاناة" (das Aushalten) لحقيقة الموجود في معنى الأليثيا. الاعتراف بمعاناة لمعنى ما لا يحتجب، وليس استيلاء "مقوليا" على الموضوع "القائم" بواسطة موضوعيته، من فرط نسيان راسخ للاختلاف بين الموجود والوجود نفسه.44

إن طرفة إثارة هيدغر الثاني 45 لمشكل الدلالة الأصلية للفظـة λoγoς في اليوناني، في درس 1937/1938، تمكن في محاولته تخريج جامع لمركب اصطلاحى لم يعد يعول على الدور الكيانوي لـ"أفق الفهم" الخاص بالدازين، والذي انبنى عليه السؤال عن الوجود في نطاق الانطولوجيا الأساسية، - بل يتخذ من بنية الـ αληθεια (اللامحجوبية) محورا لتخريج معنى "الموجود" بوصفه φύσις (بوصفه "كوننا" بالمعنى الأصلي في العربية حيث يعني "الحدث" والتولد) وبسط معنى الـ λoγoς بوصفه " تلقيا" (ein Vernehmen) 46 و"حفظا" (ein Bewahren) للموجود في موجوديته.47

43 - را: 1936/1935: ت.ف.ص 75-76.

44 - عن مساعلة التعيين الميتافيزيقي للإنسان "حيوانا عاقلا" بوصفه تعيينا قام على نسيان الاختلاف الانطولوجي، را: 1989 Ben Ahmed: 248.

45 - را: 1959 Pöggeler: 306-307.

46 - نحن نعتمد في تخريج معنى das Vernehmen على جهة معنى "التلقي"، على هيدغر 1952: ب. ت.ف.ص 165. وعلى Schürmann 1982، ص 218-221، وخاصة ص 272.

47 - يقول هيدغر (1937/1938: 139): "إذّ ماذا يستوجب الاعتراف بالموجود بما هو كذلك ضمن الطابع الأساسي للـ φύσις αληθεια الذي من شأنه؟ لاشيء أقلّ من الموقف الأساسي للاحتتمال البسيط للموجود في موجوديته، وبالتالي ضمن الواحد الذي يميّن الموجود بما هو كذلك. بذلك توجّب انطلاقا من هذا الوضع الأساسي للإنسان إزاء الموجود بما هو كذلك أن تتعيّن في نفس الوقت ماهية الإنسان بوصفه ذلك الموجود الذي في وسط الموجود بترك هذا الأخير في جملته يأتي قبيلته، من أجل أن يتلقاه (vernehmen) وأن يحفظه (bewahren) في دوامه ومشهوديته وهيبته وحدوده، في لامحجوبيته. لذلك قد تعيّن الإنسان، في وحدة مع بدء الفكر هذا ذاته، [بوصفه] هذا الموجود الذي يملك خصوصيته في أن يكون متلقي الموجود بما هو كذلك (der vernehmung des Seienden als solchen).

هذا التلقي (dieses Vernehmen) يسمى باليوناني νοεiv - νοϋς وهذا الضمّ والجمع الأصلي للموجود، الذي انطلقا منه يوجد ما هو في الواحد، ev، من قبل، يسمى باليوناني λεγειν، قرأ 47 (zusammenlesen)، λoγoς. إن هذا التلقي هو بعين الضدّ من مجرد احتمال شاقّ فحسب، إنه على الأرجح النهوض والتوقف الدائم في المشهودية، التي من خلالها تحديدا يُعاد الموجود ذاته إلى ذات نفسه. إن التلقي، νοεiv، إنما هو ترك الـ φύσις بسود، أو، كما نقول أيضا،

إنه ضمن هذا المركب الأصلي (لامحجوبية/كون/تلقّ 48/حفظ) إنما أتى اليونان إلى اختراع ماهية الإنسان بوصفه الموجود الذي يقف "في وسط الموجود" من أجل أن "يترك الموجود يوجد قبالاته"، وبكلمة واحدة "من أجل أن يتلقاه وأن يحفظه" في لامحجوبيته. الإنسان موجود قادر على اللوغوس إنما يعني في أصله "هذا الموجود الذي يملك خصوصيته في أن يكون متلقي الموجود بما هو كذلك (der vernehmende des Seienden als solchen)" (ص 139).

هنا يبلغ هيدغر الثاني إلى تخريج مستحدث لمعنى الـ *λογος* ومن ثمّ لمعنى "العقل" كما هو مبذول في اللفظة الألمانية *die Vernunft*. فإذا كان هيدغر الأول قد "نقض" المعاني التقليدية للوغوس بوصفه "عقلا وحكما وتصوّرا وحذا وعلّة وإضافة"، بإثارة معناه الأصلي بوصفه "*δηλον*" ("إجلاء *offenbar machen* ما عنه في الكلام يكون "الكلام") و "*αποφανσις*" (جعل الشيء مبصّرا *ein Sehenlassen* بالإبانة عنه) لما هو "محبوب" (*verborgen*) حتى ينكشف في الـ *αληθεια* (اللامحجوبية) التي تخصّه، فهو لم يقف من حيث الأساس إلا على الدلالة "البصرية" للوغوس (1926: 32-33). إن دلالة أخرى قد تشوّف إليها سنة 1926 لكّته لم يفرغ إليها بما هي كذلك، ألا وهي فهم اللوغوس بوصفه "تلقيا للموجود" (*Vernehmenlassen des Seienden*) 49، وتخريج الـ *λογος* بوصفه "يمكن أن يعني *Vernunft*" (1926: 34). علينا أن نلاحظ أنّ هيدغر يرسم *Vernunft* بأحرف مائلة، أي هو لا يقصد المعنى السائد (المنطقي) للعقل، بل اللوغوس بوصفه "تلقيا" (*Vernehmen*) 50 للموجود، وليس "حكما" منطقيا عليه.

إن تلك الوظيفة الأخرى للوغوس بوصفه "تلقيا" هي الوظيفة الطبولوجية 51 التي انكبّ على تخريجها هيدغر الثاني 52. أمّا الجديد لديه، فهو معاضدة الوظيفة "الكشفية" (البصرية) للوغوس بوظيفة أخرى لا تقلّ خطورة عنها، ألا وهي الوظيفة "الطوبيقية" 53: إن *λεγειν* لم يعد يعني "الإبانة" (*αποφανισθαι*) فقط، بل صار يدل أيضا على معنى "جمع" (*Sammeln*) 54 و"ضمّ البعض إلى البعض" (*Zusammennehmen*) و"قرأ" 55 (*zusammenlesen*). اللوغوس هو "جمع أصلي

تحديدا يُعاد الموجود ذاته إلى ذات نفسه. إنّ التلقي، *voeiv*، إنما هو ترك الـ *φύσις* يسود، أو، كما نقول أيضا، ترك الموجود يوجد في ما هو موجود فيه. إنّ الإنسان هو متلقي الموجود، الحافظ لموجوديته، وذلك يعني لحقيقته. إنّ ضمّ الموجود وجمعه في الواحد، الذي هو - الموجود -، الـ *λογος*، إنما هو ليس لمأخرا لشتات الموجود الفردي، بل التجميع الأصلي المتصوّر سلفا لكل [موجود] ملاق للواحد، حتى يكون موجودا، من خلاله عندئذ يصبح الموجود الفردي بما هو كذلك بادئ ذي بدء قابلا للإبصار".

48 - علينا أن نأخذ لفظة "التلقي" في العربية القرآنية، من قبيل "فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه" البقرة 37؛ وكذلك قا: النور 15، الأنبياء 103، ق 17. التلقي يفترض انفصالا طوبيقيا ومقدوفية وحفظا للبعد معا. قا: "مرج البحرين يلتقيان، بينهما برزخ لا يبغيان" (الرحمان، 19).

49 - هنا نعثر في ترجمة فيزان على ملامح الصعوبة التي تكتنف العبارة الألمانية "*Vernehmenlassen*" فهو ينقلها هكذا: "*donner accueil à l'écétant dans la perception*": إن فيزان لم يستطع أن يهمل معنى "الإدراك" (الحسي) (*perception, Vernehmen*)، والحال أنّ مطلوب هيدغر في الفقرة 7 من كتاب 1927 ليس ردّ اللوغوس إلى الإحساس (*αἰσθησις*) بل بيان كيف أنّ اللوغوس ليس هنا "الموضع الأول للحقيقة"، مادام الإحساس هو أيضا "حقيقي" (*αληθης*) على نحو أصلي، أي يفي بدلالة "الكشف" (*entdecken*) عن الموجود في لامحجوبيته، مثلا "البصر يكشف عن الألوان والأذن تكشف عن الأصوات". *Vernehmenlassen* يعني تحديدا "*donner accueil*" فحسب لأن الأمر لا يتعلق بمشكل "الإدراك" الحسي أصلا، وذلك في معنى الاستقبال بواسطة الأذن أي "التلقي" من حيث هو إصغاء لصوت الموجود، أي ترك الموجود يأتي في مقامه الخاص.

50 - قا: Emad 1992: 73-74.

51 - عن المعنى "الطبولوجي" للوغوس لدى هيدغر الثاني، را: Schürmann 1982: 212-216.

52 - ربّ تخريج قد يبدو خطوة عملاقة خارج أفق "مركزية اللوغوس" (*logocentrisme*) التي يتهمه بها دريدا. را: Bernasconi 1978: 172.

53 - قا: Pöggeler 1959: 306.

54 - قا: Emad 1992: 72, 74.

55 - قرأ في العربية تعني أصلا: جمع الشيء وضمّ بعضه إلى بعض. وهو معنى *zusammenlesen* في الألماني.

للموجود" تحت "وحدته التي له من قبل" (1937/1938: 139). البُعد الطوبقي هنا يتمثل في "التوقف الدائم في المشهودية، التي من خلالها تحديدا يُعاد الموجود ذاته إلى ذات نفسه" (نفسه). إن هيدغر لم يعد يركز على الدلالة البصرية للمحجوبة الموجود، كما في الفقرة 7 من كتاب 1927، بل صار يشغل أساسا على "الإقامة" (das Stehenlassen) ضمن "مشهودية" (Anwesenheit) الموجود حتى يأتي إلى لقائنا، حتى يمكن أن "نتلقاه" 56. وهكذا بدلا من إخضاع الموجود إلى "نور" اللوغوس الأوفنطقي، كما لدى هيدغر الأول، تكمن وظيفة "التلقي" (das Vernehmen)، - من حيث هو الدلالة الطوبقية الثاوية في الـ $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ اليوناني (أي "الإدراك" المستقرئ/الجامع لملاحج الموجود)، - في "ترك الـ $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ يسود، أو، كما نقول أيضا، ترك الموجود يوجد في ما هو موجود فيه" (نفسه). ربّ تخريج يؤدي إلى إدخال تعديل جوهرى على التعريف اليوناني للإنسان بوصفه "حيوانا ناطقا": إن التأويل الهيدغري هو أن "الإنسان هو متلقي الموجود، الحافظ لموجوديته، وذلك يعني لحقيقته" (نفسه). إن اللوغوس هو "تلق" و"حفظ" للموجود في لمحجوبيته، وذلك يعني في "مشهوديته" أي في "انفتاحه". إن بذلك فقط يصبح الموجود "قابلا للإبصار" (sichtbar) (نفسه)، ولكن ليس بفعل دور (متعال) للدازين (كأنه "ذات") بل بوصفه "ترك الوجود يوجد" (Sein-lassen) 58، فسح المجال (وهي عبارة طوبولوجية طريفة) أمام وجود الموجود.

إن ما فعله هيدغر الثاني هو تجذير اتجاه في البحث (البُعد الطوبقي) كان برنامج تحليلية الدازين تمنع عنه (بسبب البُعد البصري). إن هيدغر الأول قد اشتغل على تأويل ماهية الإنسان اتّخذ من معنى معين للوغوس قوامه؛ ربّ اشتغال كان مقاومة جوهرية لبراديعم الوعي الحديث بواسطة تجذير هرمينوطيقي لمعنى اللوغوس الذي يعتمده الدازين اليومي في فهم وجوده، وذلك بإثارة وظيفته البصرية الأصلية التي وجدها ثاوية في الدلالات المطمورة لمصطلحات يونانية أساسية مثل $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ و $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ و $\phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ و $\alpha\pi\omicron\phi\alpha\nu\sigma\iota\varsigma$. أما هيدغر الثاني فإنّ غرضه هو تجذير تلك الوظيفية البصرية للوغوس اليومي بواسطة اشتغال طوبقي على ماهية الإنسان في نطاق "المنعرج" من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية.

هذا الاشتغال الطوبقي للوغوس 59 مكن هيدغر من افتراض وجود "تحول من القدر الماهوي البدني للإنسان لأن يكون متلقيا للموجود، إلى التعيين الماهوي للإنسان بوصفه حيوانا عاقلا" (ص140). من "المتلقي للموجود" (Vernehmer des Seienden) تحول الإنسان إلى "الكانن الحي العاقل" (das vernünftige Lebewesen، animal rationale). أما في مستوى اللوغوس فالتحول تمّ من "التلقي" (Vernehmung) و"الاستجماع" (Versammlung)، إلى معنى الـ ratio الروماني-اللاتيني من حيث هو في سرّه مفعول تاريخاني للفهم المسيحي-اليهودي للـ "إله" بوصفه "لوغوس" 60. إن وجه الطرافة هنا هو افتراض هيدغر الثاني 61 بأنّ الفهم المتداول للإنسان بوصفه "حيوانا عاقلا" ليس "معلوما بنفسه" (selbstverständlich) إلى الحد الذي نظنه، بل هو قد قام على "تحول"

56 - را: Couloubaritsis 1986: 265، حيث يخرّج معنى legein بوصفه نحوا من "القطف"، قطف الوجود.

57 - Schürmann 1982: 218. - يحيل شورمان هنا على: 1952ب: ت.ف.ص 165.

58 - عن معنى "Sein-lassen" را: Haar 1975: 459-461. كذلك: Grondin 1988: 394، حيث يبسط دلالة Gelassenheit (را: مقالة 1955) بوصفها المعقول "الإتيقي" لترك الموجود يوجد في تناهيه.

59 - Schürmann 1982: 266.

60 - Souche-Dagues 1999: 24 و 38.

61 يقول هيدغر (1937/1938: 140): "إنّ الإنسان هو ذلك "الحيوان" الذي يملك خاصته في أن يتلقي (vernehmen) الموجود، والذي ملكته الأساسية هي السماع والاستجماع، $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ و $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ، المنقول رومانيا-لاتينيا إلى Homo est ratio . animal rationale. نحن تعودنا من دهرنا أن نترجم - الإنسان هو الكائن الحي العاقل. إن هذا هو تصوّر الإنسان الذي ما يزال ذا صلاحية إلى اليوم، إلى اليوم نحن نحقق من جهة هذا الازدواج في الإنسان. نحن نأخذ مرة بوصفه حيوانا، [على نحو] "بيولوجي"، ونحن نستشهد على عقله (seine Vernunft) ومعقوليته (Vernünftigkeit) ونجعل العقل، و"المنطق"، مقياسا لفعله. نحن نعتبر الإنسان "عرقيا" (rassisch)، ونحن نشترط أن تكون سياسته "عقلية ومنطقية". إن الإنسان هو الحيوان العاقل."

(eine Wandlung) من فهم "بدني" (anfänglich) لماهية الإنسان بوصفه "المتلقي والحافظ للموجود" (Vernehmer und Bewahrer des Seienden) (ص141)، إلى فهم "تراثي" صار كالتقاب الذي يحجب ذلك العنصر البدني. إن المطلوب الطوبقي هو إقامة هذا السؤال: "كم يبعد (wie weit entfernt) هذا الكائن الحي العاقل وفهم ماهيته عن المقام البدني، الذي طرح للإنسان في بدء الفكر على نحو مفكر؟" (ص140). إن التصور السائد لماهية الإنسان ليس "خاطنا" بل هو "بعيد" عن "التعيين البدني للإنسان" (die anfängliche Bestimmung des Menschen).

هذا البعد عن البدء هو ما يجدر بالفلسفة أن ترفعه. ذلك يعني أن تبين بأي وجه "تحول التلقي إلى عقل (das Vernehmen wurde zur Vernunft) 62 وهذا [الأخير] إلى ملكة للنفس، التي هي تابعة للبدن" (ص140).

هنا نحن نعثر على نقد هيدغري لطريف للـ "العقل الحاسب" (die rechnende Vernunft) لأن كان على قرابة لافتة للنظر مع إشكالية مدرسة فرنكوفورت فهو أكثر منها ماهوية مادام يقصد إلى تخريج جديد لتاريخ ماهية الحقيقة انطلاقاً من عنصرها البدني (ص141). - إن طرفاً هذا النقد "البدني" لهيئة العقل 63 في عصر التقنية، للعقل بوصفه "آلية" (Machenschaft) 64، هو كونه يتم تحت قلم هيدغر الثاني الذي خيم على فهمنا له مشكلان عويصان لا مخرج منهما إلا بعد وكد شديد: نازيته وصوفيته في أن واحداً!. "النازية" أي تدبير ماهية الإنسان بوصفه "عرقاً"، هو الطور الأقصى من "آلية العقل الحاسب" 65، و"الصوفية" بوصفها التلقّت الجذري نحو العنصر "البدني" لتاريخ ماهية العقل بوصفه "تلقّي الموجود والحفظ عليه". لنقل كأن هيدغر الثاني يسعى إلى مقاومة "نازيته" بـ"صوفيته". إنه يقاوم تصور الحقيقة بوصفها سداداً، من جهة أن "السداد" (die Richtigkeit) مفهوم يجد أساسه في ظاهرة "الآلية" (die Machenschaft) (ص149)؛ كذلك هو يقاوم تصور الإنسان بوصفه عقلاً، من أجل أن "المعيش" الحديث ليس سوى صيغة مما أرساه ديكرت من خلال "يقين الأنا" (die Ichgewißheit) (ص149). ربّ مقاومة هي أبعد ما تكون عن رفض "عامي" لعصر التقنية، مادام هيدغر يؤسس ذلك على تأويل متماسك كفاية عن دلالة "العلم الحديث" و"التقنية" التي صارت ترجمته التاريخانية 66.

62 - Schürmann 1982: 221.

63 - يقول هيدغر (1938/1937: 141-142): "إنّ العقل (Die Vernunft) يضطلع بنفسه بتخطيط العالم وإعداده وإيأته (Machen). إنّ الموجود لم يعد $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ بالمعنى اليوناني، بل الـ "الطبيعية"، بمعنى ما هو مستولى عليه ضمن إدراك حسابي مختلط له مسبقاً وما هو موضوع في سلسلة الاختياطات الحسابية. إنّ العقل أصبح الآن عقلياً أكثر فأكثر دانماً، وكل الموجود [أصبح] آليته (Machenschaft)، هذا اللفظ مفهوم بالمعنى الماهوي وليس التحقيري. إنّ الإنسان قد أصبح أكثر حذقاً وأكثر كياسة، لكنه في نفس الوقت أكثر عامية وأشدّ صغاراً. إنّ الفرص والإمكانات التي ضمنها أقمّ آليته في اللعب، قد صارت بفعل هذه [الآلية] ذاتها بلا حدود. كل ذلك لا يستبعد بل يستوجب بخاصة أن كل ما يتعارض مع العقل الحاسب، الخالي من العقل، بمعنى ما هو غير قابل للحساب من قبّله، إنما يفرض نفسه (zur Geltung kommt) على طريقته وبلا ريب داخل ميدان آلية العقل. [...] بل أكثر من ذلك: إنّ الآلية، مثلاً الإنجازات الهائلة للتقنية، قد صارت هي ذاتها "المعيش" الأكبر، والمعيشات تلتبس شكل الآلية. [...] إنّ المعيش قد صار آلية [...] المعيش بوصفه آلية والآلية بوصفها معيشاً [...] الابتعاد الأقصى عن وضع الموجود المؤسس على نحو بدني."

64 - عن Machenschaft - الآلية أو التسخير التقني، را: Schürmann 1982: 223.

65 - سوف يتحدث هيدغر الأخير عن العقل التقني بوصفه "Angriff" - "هجمة" على الموجود، را: Schürmann 1982: 215، هامش 6.

66 - يميّز التأويل الهيدغري لـ "عصر التقنية" بثلاثة إقرارات: 1- الانتقال من الفيزياء الرياضية الكلاسيكية، حيث تمّ تحويل "الشيء" إلى "موضوع"، إلى الفيزياء النووية المعاصرة (ممثلة في لحظة الميكانيكا الكوانتية التي نشأت ما بين 1925 و1927)؛ 2- تغيير دلالة "الموضوعية" واتحلال العلاقة ذات/موضوع تحت وقع التصور الذي فرضته النظرة النووية للموجود؛ 3- امتحاء الفرق بين الفيزياء الرياضية الكلاسيكية والفيزياء النووية المعاصرة تحت وقع ماهية التقنية التي انتهت إلى بناء "عالم الصورة" (Weltbild) حيث لا نعثر إلا على الماهية الميتافيزيقية للحدث. را: Chevalley 1990: 289-291.

- من هنا أخذ هيدغر في التفقش عن "تصور أصلي (einem ursprünglichen Begreifen) للبدء الأول"، وذلك تحت وطأة أمر فلسفي أساسي هو: "أته ينبغي أن يكون هناك ضرورة مرة أخرى بل وحتى بدء مرة أخرى، ولكن [بدء] آخر" (ص143). أما أول ملامح هذا "التصور الأصلي" فقد وجدها هيدغر في ظاهرة كان قد لمح طرافتها في الفقرة 36 من كتاب الوجود والزمان (1926؛ 172)، دون أن يقف عندها، نعني ظاهرة "الاندهاش" (θαυμαζεν) (1937/1938: 155 وما بعدها). ربّ اندهاش لنن خرج عن "منطق" الحقيقة الميتافيزيقي، فهو قد يكون "نمطا من التفكير الذي في واقع الأمر ينصف الظواهر الأصلية وإن في حدود معينة" 67.

إن "ضرورة" (die Notwendigkeit) السؤال عن العنصر البدني للفكر الغربي إنما تصدر لا محالة هي نفسها عن "ضّر" (eine Not) ما في تدبيرنا لماهية الحقيقة (ص150)؛ هذا "الضّر" الأصلي هو "لا معرفة" بما هو "خارج" الموجود وما هو "داخله"، بل فقط بـ"البين بين" (das Zwischen) الفاصل ما بين ما يوجد وما لا يوجد أو "الفضاء-الزمان" (Zeit-Raum) الذي يؤلف "وسط" (das Inmitten) الموجود (ص152). هذا الضّر الأصلي هو "طريقة للوجود" (eine Art des "Seyns") وليس مشكلا راجعا إلى الإنسان (ص152-153). إن نصيب الإنسان هو أن يصرف نمطا من "المقام" (Stimmung) إزاء هذا "البين" و"الوسط" و"فضاء اللعب الزماني" (Zeit-Spiel-Raum) الذي يمنحه "الوجود" حتى يظهر الموجود واللاموجود: هذا "المقام الأساسي" (Grundstimmung) هو ما كان اليونان 68 قد أشاروا إليه بوصفه "أصل الفلسفة"، نعني ظاهرة "الاندهاش" (θαυμαζεν، das Er-staunen) (ص155).

إن الاندهاش هو "المقام الأساسي لفكر البدني" (ص159). إته يقع في "البين بين" الفاصل بين ما هو "غير مألوف" وما هو "مألوف" من أمر الموجود في جملته (ص168)؛ إته اندهاش كلي من أنّ الموجود "موجود بما هو موجود" (ov η ov to)؛ "بما هو" (als, qua, η) هو "البين بين" (das Zwischen)، "المنفتح" (das Offene) حيث يصبح الموجود "منظورا" أي ينخرط في "لعبة وجوده" (in das Spiel seines Seins) (ص169). - إن استعادة اندهاش الفكر البدني من أنّ الموجود موجود هي وحدها ما يمكن الإنسان الذي وقف على أنه أساسا "دا-زين" (Da-sein) أي مقام انفتاح على موجودية الموجود (ص154)، من أن يفلح في التسلل إلى "ضرورة وضّر" البدء الأول الذي قاد إلى فهم الحقيقة بوصفها "لا احتجاج". إن السؤال المفكر مطالب بأن يرفع النقاب عن الاندهاش الأصلي لأنه سبيل أصيلة لرفع النقاب عن الأساس الخفي لتصورنا الحالي للموجود؛ هذا الأساس هو "تخلي الوجود عن الموجود" (das Seinsverlassenheit des Seienden)، الذي يعني في نفس الوقت "الغياب التام للسؤال عن الوجود" (völlige Fraglosigkeit des Seyns) (ص185). من أجل درء "تخلي الوجود" (die Seinsverlassenheit) على الإنسان أن يقرّ بأنه ليس فقط "الحافظ (der Wahrer) للموجود غير المحجوب، بل [أيضا] حارس (der Wächter) انفتاح الوجود" (ص190).

إته هنا تحديدا ينكشف ملمح من معنى "المنعرج": إن الإنسان مطالب بأن يكف عن التفكير في نفسه على نحو انثروبولوجي، وأن ينخرط في الاضطلاع بماهيته في صلة حادة بالوجود، وذلك يعني حسب هيدغر "ضمن المنعرج (in der Kehre): الوجود وحقيقته في صلة مع الإنسان. إفته مع تعيين ماهية الحقيقة إنما يتوجب أيضا التحويل الضروري للإنسان. إتهما نفس الأمر" (ص214).

6.2 - نهاية البدء الأول وتهينة البدء الآخر: الدور الحاسم لهلدلين ونيتشه

إن النتيجة الحاسمة لدرس 1938/1937 هي ترتيب مقام فلسفي (ص120) غير مسبوق ل طرح مسألة "المنعرج" على نحو يتخذ من "تاريخ ماهية الحقيقة" (die Geschichte des Wesens der

(Wahrheit) (ص119) مقاما خاصا، ومن مسألة "نهاية البدء الأول" لتاريخ الحقيقة في أفق الغرب و"تهيئة البدء الآخر" مهمة هادية. - إن خطة هيدغر 69 سنة 1937 مزدوجة: من جهة، رسم الدلالة الجذرية لمعنى "أن نقيم في ميدان هذه النهاية، التي هي نهاية البدء الأول" (ص125)؛ ومن جهة، بلورة الطريق إلى معنى "أن نريد تهيئة البدء الآخر" (ص124). وبعبارة حادة هو اختط لنفسه خطوتين معا: من جهة، تخريج دلالة "نهاية الغرب" (das Ende des Abendlandes) وليس "زوال" (der Untergang) الغرب، كما تتكشف من "تجربة النهاية" لدى هلدلين ونيثشه (ص126)؛ ومن جهة، التهيؤ لضرورة "أن نبدأ بالبدء وأن نجاوز النهاية" (ص127) بوصفه المطلب الأقصى للفلسفة في "المنعرج" (ص126).

إن ذلك قد مكن هيدغر الثاني من بلورة معنى مستحدث لمفهوم "النهاية": فإذا كان هيدغر الأول قد رصد فيه دلالة كيانوية، تقوم على تناول معنى "نهاية" الدازين في صلة حكيمة مع واقعة "النتاهي"، فإن هيدغر الثاني قد فثق في معنى النهاية دلالة طوبيقية طريفة، حيث نحن نتحرك "في ميدان هذه النهاية" (Bereich jenes Endes im) بوصفها موضعا مخصوصا لتدبير مسألة الوجود بعامة (ص125) بحيث أن النهاية لم تعد نهاية الدازين، بما هو "موجود للموت"، بل صارت "نهاية الغرب" (das Ende des Abendlandes) في جملته (ص126). - لكن هذا الدلالة الطوبيقية تتطوي هي نفسها على معنيين للنهاية: من جهة، أنها "نهاية البدء الأول" (das Ende des ersten Anfanges) الذي اخترعه الإغريق؛ ومن جهة، أنها تعني "جريان وتيهان كل أفاعيل تاريخ الفكر الغربي إلى حد الآن" (ص126). هذا التمييز يعني أن النهاية ليست "مجرد انقطاع القوة البدنية ولا تراخيها" (نفسه). فالنهاية "ميدان" ضمنه تمت "تجربة" (Erfahrung) من نوع نادر هي تلك التي عاناها نيثشه وهدلرين (ص125-127).

إن فلسفة نيثشه 70 وشعر هلدلين 71 موضعان حاسمان من أجل أنهما قد توقرا على دالتين هما شرطان لا مندوحة منهما لفهم طريق "المنعرج": من جهة، أنهما قد عرفا من المعنى الإغريقي للبدء معرفة هي "أكثر أصلية" من كل عصر سابق (ص126)؛ ومن جهة، أن "الفعل الماهوي" لهذين المؤلفين "لم يبدأ بعد أبدا" (ص125). - إن مهمة هيدغر الثاني 72 قد صارت واضحة وضوحا مزدوجا: من جهة، أن يعتبر أعمال نيثشه وهدلرين هي "تجربة نهاية" البدء الإغريقي بوصفه "البدء الأول" الواقعة "تاريخ الغرب" 73 من جهة ما تحدد في نمط "تاريخ ماهية الحقيقة"، ومن جهة، أن يستمد منها "الحق في اشتراط البدء بالبدء" (ص126) ومن ثم تهيئة "البدء الآخر".

69 - يقول (1938/1937: 124): "نحن ينبغي علينا هنا أن نتمعن في بدء الفكر الغربي وفي ما حدث فيه ولم يحدث، من أجل أننا نقف عند النهاية - عند نهاية هذا البدء. وذلك يعني: نحن نقف أمام الحسم ما بين النهاية وجريانها الذي ربما ملأ قرونا أخرى - وبين البدء الآخر، الذي لا يمكن أن يكون إلا لحظة، يحتاج التهيؤ لها تلك الأناة التي لا طاقة للـ"مقتاتين" ولا للـ"مشتامين" عليها أبدا."

70 - إن احتمالا جزريا لأثر نيثشه على ماهية الفكر الغربي ساعد على "قذف" (propel) هيدغر من أفق "المنعرج الأول" أو "المبتدئ" (incipient)، حسب عبارة كرال (1930/1927) إلى نطاق "المنعرج الثاني" (بعد 1936). را: Krell 1991: 287.

71 - عن دلالة تأويل هيدغر لهلدلين، را: Pöggeler 1993: 232-234. وكذلك: Gadamer 1980: 188، حيث يقرون بين اكتشاف هيدغر للمكانية "التاريخانية" لشعر هلدلين مع مشروعية المناظرة الهيدغرية مع هيغل: أن العلاقة هيدغر/هدلرين تبرير داخلي غير مباشر للعلاقة هيدغر/هيغل.

72 - يقول هيدغر (1938/1937: 125): "نحن نقف في ميدان هذه النهاية، التي هي نهاية البدء الأول. في هذا المعنى لا تدل النهاية على مجرد انقطاع أو تراخي القوة البدنية. بل بالعكس: إن النهاية التي من شأن تاريخ فاعل وماهوي لا يمكن أن تكون هي ذاتها إلا ماهوية. في هذا المعنى للـ"نهاية" علينا أن نتصور فلسفة نيثشه ضمن عظمتها وهيئتها الفريدة من نوعها والغريبة - رب فلسفة، لم يبدأ أبدا فعلها الماهوي بعد. إن عظمة النهاية لا تكمن فقط في ماهوية إتمام الإمكانيات الكبرى، بل في نفس الوقت ضمن القوة على تهيئة الانتقال إلى [مقام] آخر تماما."

73 - بوصفه "أفلاطونية"، وذلك يعني بوصفه "ميتافيزيقا" و"علمية" - اصطلاحات أخذت تترادف تحت قلم هيدغر بعد 1936 -، را: Schürmann 1982: 231 وما بعدها.

- لكن نكتة الإشكال في كل ذلك ليس الأخذ بـ"موضة" (Mode) نيتشه وهلدلين أو توفير معرفة "تاريخية" بأعمالهما (ص126-127)، بل الافتراض بأن "تجربة النهاية" كما "جربها" نيتشه وهلدلين، مثلها مثل إرادة "تهينة البدء الآخر" التي يرنو إليها هيدغر في حرص سري، إنما هما حدثان "ينتميان إلى المنعرج" (ص126) 74 وليسا مطلبين تاريخيين. وذلك يعني أن الإحالة على هلدلين ونيتشه ليست من قبيل البحث عن "سند السلط [المعرفية]" (Berufung auf Autoritäten)، فهما يظهران هنا 75 بوصفهما "علامة (Hinweis) على المهام غير المستوفاة وغير المعروفة بعدُ أبداً، ومن ثم أيضاً بلا ريب بوصفهما دليلاً (Anzeichen) على أننا أبعد ما نكون عن أن نسرد "تاريخاً خاصاً للفلسفة" على نحو "دغمائي" (ص127).

74 - يقول هيدغر (1938/1937: 126): "إن الاثنين، التمتع في البدء الأول وتأسيس النهاية التي له والتي هي من جنس عظمته، إنما ينتميان معا إلى المنعرج."
 75 - علينا أن ننبه على أن هذا التقدير المتساوي لنيتشه وهلدلين سوف يتغير لاحقاً: إذ نرى في درس 1942/1941 كيف سيعمد هيدغر إلى الزجاج بنيتشه في بوتقة الميتافيزيقا الحديثة، حيث يصبح هو آخر ميتافيزيقي ذاتية، في حين أن هلدلين سيبقى وحده "الأمارة على مجاوزة كل ميتافيزيقا" (1942/1941: 143). انظر: Pattison 2000: 165-166.

خاتمة:

إن نيتشه، مثله مثل هلدلين ولكن "على نحو مغاير" (ص135)76 - حاسم فقط من أجل أنه هو "النهاية" وأنه انطلاقاً منه ينبغي أن نفكر في "الانتقال" إلى "طريقة أخرى" في البدء (ص133)77. لكن الفكر الغربي لم يتشوّف إلى حدّ الآن إلى استقهام "النهاية الأصيلة" (das eigentliche Ende)، بمعنى الصدى العظيم لعظمة البدء" وهو ما نجد في أعمال هلدلين "دليلاً تاريخانياً عنه" (ص134)78. إن هدف هيدغر هو رصد "نهاية البدء الأول" في فكرة "الغرب" ومن ثمّ التهيؤ إلى خوض "البدء الآخر". ربّ مهمة لم يعثر لها في الفكر المعاصر على نصير79. بيد أنه علينا أن نقرّ بأنّ هذا الأسلوب "الاستطيفي" في تخريج ملامح "البدء الآخر" لا ينبغي أن يحجب عنا الأصل التاريخي للجهة التاريخانية التي يرسمها هيدغر الثاني. إن "تاريخ الوجود" في حقبة مولد ظاهرة "الغرب" (منذ نهاية القرن الثامن عشر) قد يوفّر لنا أقداراً صامتة يجدر بنا أن ننصت إليها: إن هيدغر يقع في منطقة التمرد "الرومانسي" على عصر "التنوير" وبخاصة على "نظرية التقدم" (Fortschrittstheorie) التي قُتحت صفحة التاريخايات (historicismes) المعاصرة. ولذلك فإنّ تخريج هيدغر لـ "تاريخ الوجود" الغربي بوصفه "تاريخ انحطاط" (Geschichte des Verfalls) هو "ضديد لنظرية التقدم" التنويرية، ومن ثمّ ينبغي أن يُعاد في أصله التاريخاني إلى منبته الرومانسي80 بوصفه "قدر الوجود" الذي بذله وسعه في تملكه ومعاودته وذلك يعني بنفس القدر "تفكيكه" والتحرر منه.

76 - را: Haar 1992: 291.

77 - يقول هيدغر (1938/1937: 133): "إنّ نهاية البدء الأول لتاريخ الفلسفة الغربية هذه هو نيتشه؛ انطلاقاً من هنا وانطلاقاً من هنا فقط ينبغي أن يُستكشف عمله مستقبلاً، إذا كان يجب أن يصير ما ينبغي أن يكون في نفس الوقت بوصفه هذه النهاية - النقلة" (der Übergang). [..] إن نيتشه هو بالمعنى الماهوي نهاية الفلسفة الغربية."

78 - وهكذا إذا كانت العلاقة مع نيتشه سوف تنقلب سريعاً إلى "مناظرة" فإنّ الصلة مع هلدلين ستظلّ إلى النهاية نحو من "الصحة" الدانية. را: Krell 1991: 277.

79 - يقول هيدغر (1938/1937: 134): "نحن أبناء اليوم نقف[..] في دائرة ضباب هذه النهاية الجارية للفكر الغربي وليس بعد في دائرة نفوذ النهاية بالمعنى الأول. وذلك أنه لو جاءت إلى هناك، لرحفنا حالاً إلى النقلة؛ لكنني لا أرى في ميدان الفكر، بقدر ما ينبغي أن نتكلم عن ذلك، آية أمارة في أي مكان على أنّ خطوة ما على المنعطف (Bogen) الكبير لجسر المستقبل قد تمّت على نحو مفكر، ولا أيضاً قد أريدت فحسب."

80 - را: Pöggeler 1993: 232، حيث يذكر شاهداً طريفاً ينسبه إلى بعض مؤرخي الفلسفة الألمانية (هم: Ritter-Schüler وRobert Speamann وKarlfried Gründer)، الذين حاولوا أن يرسموا خط مضادة التنوير من الرومانسيين إلى هيدغر، على نحو استراتيجي جدّ خطير. يقول الشاهد: "مُصاعاً من قبيل روسو، كامناً لدى هر دار، مسبقاً لدى شلر، مرثاة لدى هلدلين، إعلاناً لدى نوباليس، مقروناً بترميم سياسي لدى ف. شليغل، إنما مركز كل رومانسية منذذ هو: أنّ الأصل الخلاصي قد وُجد يوماً ما. [لكنه] صار متروكاً ومخوّن العهد ومنسياً. وأن تكون المسيحية وأوروبا العصر الوسيط هي الكلّ الأسطوري أو الحياة التامة أو حضرة الوجود، الخ، أو أن يكون العود مأمولاً أو منظماً، مستوجباً أو محضراً له ضمن الفكر الفناكر، فإنّ ذلك لدى نوباليس و[..] وف. نيتشه و[..]م. هيدغر هو الرسم نفسه للانحطاط (das gleiche Schema des Verfalls)."

الفصل العاشر

«المنعرج في العهد» - من البدء الأول إلى البدء الآخر

أو

فلسفة الإله الأخير ضمن كتاب إسهامات في الفلسفة

(1938/1936)

"العهد (Ereignis): الكلمة الهادية لتفكيري منذ 1936"

هيدغر (ط.ك. ج9: 316)

"إنّ عصر "الأنساق" قد ولى. [لكنّ] عصر إقامة (uungbaEr) هيئة ماهية (tWesensgestal) الموجود انطلاقاً من حقيقة الوجود لمّا يأت بعد"

هيدغر (1938/1936: 5)

"نحن نتغلغل في فضاء-الزمان الذي من شأن القرار حول هروب الآلهة وقدمها. ولكن كيف ذلك؟ إذا أصبح الواحد أو الآخر حادثة مستقبلية، فهل ينبغي على الواحد أو على الآخر أن يعيّن/نبرة الانتظار البناء؟ أم أنّ القرار هو فتح فضاء-زمان آخر تماماً من أجل، أجل، من أجل حقيقة الوجود المؤسسة لأول مرة، [نعني] العهد؟"

هيدغر، (1938/1936: 405)

تقديم

يتعلق الأمر فيما يلي بتعقب ما سماه فون هرمان "الطريق الثاني لهيدغر" بعد طريق الانطولوجيا الأساسية، أي طريق "الاشتغال على مسألة الوجود في ضوء تاريخ الوجود"⁽¹⁾ وليس انطلاقاً من تحليلية الدازين⁽²⁾. ربّ طريق⁽³⁾ أتى إليه هيدغر بعد وقوفه على إمكانية التمييز بين صنفين من "البدء" الفلسفي في مسرح الفكر الغربي: "البدء الأول"، وهو يعني بذلك ذلك الفكر الذي اشتغل على "السؤال الهادي" (die Leitfrage) للميتافيزيقا أي السؤال عن موجودية الموجود، وبلغ مع نيئشه "تجربة النهاية" التي من شأنه؛ و"البدء الآخر"، ويشير بهذا عبارة إلى ذلك النوع من الفكر الذي يفلح في التراجع إلى حدّ مساءلة "أساس" إمكان الميتافيزيقا نفسها، ومن ثمة الانخراط في الاشتغال على "السؤال الأساسي" (die Grund-frage) (4) الذي من شأنه أن يهيئ لنا ليس فقط توضيحاً أصيلاً لدلالة الميتافيزيقا وسؤالها الهادي، بل بخاصة "نقطة تاريخانية من البدء الأول إلى البدء الآخر"⁽⁵⁾. إنّ خاصة السؤال الأساسي أنه لم يعد يعول على سؤال "ما هو" مادام سؤال "الماهية" هذا لا يفهم "الماهية" (das Wesen) إلا في معنى "الهوية" (tätitIden) الثابتة أو "التطابق" اللازماني الذي من شأن موجود "قائم" (1937/1938: 61)، - لذلك هو قد قام على تخريج للمعنى الأصلي لعبارة das senWe الألمانية أعادها إلى دلالتها المطمورة، التي تكمن بعد في فعل wesen (كان) الذي صار متروكاً: إنّ السؤال الأساسي ليس سؤال "ماهية" (das Wesen) بالمعنى المنطقي التقليدي، بل هو سؤال "كينونة" (die Wesung) (6) لا يفهم إلا في ضوء تاريخ الوجود. وإنه هنا تولد التمييز الرشيق بين أن "الموجود يوجد" (das Seiende ist) وأنّ "الوجود يكون" (stwes Seyn ad) قبل كل موجود" (1937/1938: 2).

إنّه من أجل النهوض بهذا إشكال إنما ألف هيدغر ما بين 1936 و1938 كتاب إسهامات في الفلسفة (في العهد) [gnis]eir Philosophie (Vom ErzuBeiträge) الذي وصفه بوغلار بأنه "العمل الرئيسي الحقيقي" ("das 'eigentliche Hauptwerk'" لهيدغر⁽⁷⁾)، وقدمه محققه فون هرمان بأنه "البلورة الثانية" (zweite Ausarbeitung) لمسألة الوجود⁽⁸⁾، وعُدّ من قبل عديد الشراح "أهم كتاب كتبه هيدغر بعد الوجود والزمان"⁽⁹⁾ أو هو "الكتاب الثاني" له⁽¹⁰⁾، وأول علامة واضحة على المنعرج⁽¹¹⁾. ربّ إجماع لم يُخرج عنه إلا فيما ندر⁽¹²⁾. - ولكن من أجل أنّ هذا الكتاب "قد كُتب

(1) von Herrmann 1989 اب: 46.

(2) را: Herrmann 1989: 511.

(3) عن دلالة "الطريق" لدى هيدغر الثاني، را: Herrmann 1990: 312، 322؛ Emad 1992: 65.

(4) عن الفرق الطوبولوجي بين "السؤال الهادي" و"السؤال الأساسي" لدى هيدغر الثاني، را: Zarader 1986: 24.

(5) von Herrmann 1989 اب: 45-46.

(6) عن دلالة مصطلح die Wesung لدى هيدغر الثاني، را: Grieder 1988: 193-194.

(7) ذكره: Thomä 1990: 761.

(8) Herrmann 1989: 511؛ 1990: 324.

(9) Guest 1989: 25.

(10) Fédier 1993: 26؛ Kovacs 1996: 20.

(11) Richardson 1993: 35.

(12) نحن ننكر كمنال خاص على ذلك العمل الضخم الذي أنجزه ديتر تومي (Thomä 1990) اعتماداً على ما يسميه منهج "تاريخ النص" (Textgeschichte) (ص763). فهو يحكم على كتاب إسهامات بأنه "محاولة غير ناضجة من أجل صيغة شاملة ثانية" (ling Totalisierung) "als verführter Versuch einer Zweiten Totalisierung" لجملة إشكالية هيدغر بعد الصيغة الشاملة التي عقدها في الوجود والزمان (1990: 761). فهو يفترض أنه بالمقارنة مع طريقة تأليف الوجود والزمان أو بعض

تحديداً من أجل الأيُنشر" (13) فهو يقيم علاقةً طريفةً بينه وبين درس 1938/1937، "التهئية المباشرة لفهم-ه]" (14) و"الصدى العمومي الوحيد لعمل هيدغر المعاصر له في إسهامات" (15). إنَّ الفرق بين "اللامنثور" من جهة- بوصفه يحمل "علامة" خاصةً ينبغي أن نساائلها(16)- و"المدرّوس" أو "المنثور" من جهةٍ أخرى، يأخذ هنا طابعاً نموذجياً: إنه بعبارة الغزالي الفرق بين "المضنون به على غيره أهله" وبين ما من شأنه أن يُصرّح به للجمهور. إنَّ دروس هذه الحقبة هي بمثابة "إدراكات برانية (exoterische Fassungen) عن مجاري الفكر المبسوطة على نحو باطني (esoterisch entfalteteten) ضمن الإسهامات" (17).

بيد أنّ ذلك لا يعني بأيّ وجه أنّ نمطيّ الاشتغال، بين التفكير "المتوحد" في إسهامات والتفكير "العمومي" في الدروس، "منفصلان على نحو هرمسي" (18) أو بينهما "عزل هرمسي" (hermetic isolation) كما يقول كوفاكس(19)- وإن كان من الشراخ من لم يتورّع عن وصف لغة إسهامات بأنها "هرمسية" (hermetisch) أو "باطنية" (erischeso)(20)- بل هما متواشجان على نحو "منهجي" (21). ربّ تواشج لا يبدو أنه يتوضّح من خلال الزوج براني/باطني، بل من طريق استيضاح متأنّ لدلالة ضمن هيدغر بكتاب العهد عن النشر. - ربّ ضمن كان هيدغر الثاني يكرّسه بشكل واع تاماً(22)، بحيث إذا كان غرض "الدروس" هو تهئية الطلبة إلى الولوج إلى طبقة التفكير البدنية التي مكنت "الإغريق" من التنبيه على سبيل القول في "الموجود بما هو موجود"، فإنَّ غرض إسهامات في الفلسفة هو من طبيعة "أكثر جذرية": إنه الذهاب الطوبولوجي(23) إلى ما هو أبعد من التهئية التي تحقّقها الدروس وذلك يعني الانخراط "المتوحد" في تخطّ غير مسبوق، بمعنى ما بعد-الميتافيزيقي(24)،

نصوص محاضرات ومحاولات يكون من الحيف أن نعتبر إسهامات هو "العمل الرئيسي" لهيدغر كما فعل بوغلاز، إذ أنّ كتاب إسهامات هو عنده "مشروع أكثر منه عملاً"، وذلك أنه من "زاوية نظر" تاريخ النصّ "هذا النوع من "الأعمال" ليس "مستعجلاً"، بل هو "مادة" فلسفية لعمل قادم (ص763)، وفي أحسن الأحوال هو "طور وسيط" (ein Zwischenstadium) لمرحلة لن تبدأ إلا بدء من 1949 (ص711). إنه ذو "طابع تحضيريّ" (vorbereitenden Charakter) لأنه لا يعدو أن يكون "عبوراً" فقط إلى فكر آخر (ص765-766). - بيد أنّ تخريج تومي لدلالة كتاب إسهامات ومنزلته ليس وجيهاً لثلاثة أسباب على الأقل: 1- أنه لم يقف عند الطرافة الخاصة لأسلوب كتابته، أي أمام المعنى لندقيق لمصطلح "الضمائم" (die Fügungen) (ص762-763)؛ 2- أنه يزعم أنّ كتاب إسهامات قد بقي "غير مبال" (unempfindlich) بالمنطف نحو الفن بعد 1933 (ص764)، وهذا غير صحيح لأنَّ إحالات هيدغر على محاضرة 1935 في أصل العمل الفني صريحة (1936/1938: 55، 184، 191، 295، 327، 345، 356، 390، 392، 503-506)؛ 3- أنّ حرصه على ردّ إشكالية إسهامات إلى محنة 1933 جعله لا يتردد في تأويل مسألة العهد بوصفها "بديلاً" تاريخياً عن الاشتراكية-القومية"، ومن ثمّ هو يمنع نفسه سلفاً من الإنصات إلى هذه المسألة في انتظامها الخاص(ص767).

33: 1995 Esposito (13)

513: 1989 Herrmann (14)

39: 1995 Esposito (15)

27: 1993 Fédier (16)

119: 1990 Gander (17)

28: 1993 Fédier (18)

26: 1996 Kovacs (19)

4: 1992 Macann؛ 21: 1991 Emad؛ 119: 1990 Gander (20)

22: 1996 Kovacs (21)

(22) يذكر فرنسوا فدي (Fédier) أنّ هيدغر قد قال يوماً في إحدى ندوات طور (Thor) - دون أن يحدد السنة 1966 أو 1968 أو 1969؟

- هذه العبارة: " عن قضايای الخاصة أنا لم أتكلّم في الدروس أبداً (Von meinen Sachen habe ich nie in den Vorlesungen gesprochen) " (Fédier: 1993: 28).

306: 1959 Pöggeler (23)

316: 2000 Greisch (24)

للأفق الإغريقي نفسه (25). وذلك على نحو تخلي فيه هيدغر الثاني عن كل من "الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا" واستعاض عنهما بـ"التفكير على جهة تاريخ الوجود" بوصفه أمانة متمنعة عن "علاقة تأويلية" من نوع جديد (26).

إنّ غرضنا هنا هو أن نرسم لوحة عامة عن أخطر المكاسب التي حققها هيدغر في هذا المنعرج الثاني من مسيرته، حتى نستطيع من بعد أن نراقب وجوه الاستفادة من ذلك في مناظرة هيغل في "عهد" المنعرج الثاني. أما مواد هذه الفقرة فنوزعها كما يلي:

1- كتاب إسهامات في الفلسفة: بنيته ومقامه؛

2- ما هي وجوه حقيقة الوجود بوصفه "عهداً"؟

* * *

§ 1- كتاب إسهامات في الفلسفة: بنيته ومقامه:

يذهب أحد الذين نذروا جهداً خاصاً لاستجلاء دلالة كتاب إسهامات في الفلسفة في الدراسات الهيدغرية الأمريكية⁽²⁷⁾ إلى أنّ المقطع الأول من الكتاب، أي الذي عنوانه "نظرة سابقة" (Vorblick) (§§ 1-49)، قد تضمنت جملة من "التوجيهات" (Weisungen)⁽²⁸⁾ التي عيّنت طبيعة الفهم المطلوب لمقصد الكتاب (29). أمّا أخصّ هذه التوجيهات فهي: أ- أنّ التفكير الأصلي في الوجود بوصفه "عهداً" ليس مبحثاً "صناعياً" بل هو "سبيل-في-الفكر" (Gedanken-gang) (30)؛ ب- أنّ تلك السبيل لا تنكشف إلا متى توقرت الفلسفة على "المقام الأساسي" (Grundstimmung) الذي من شأنه (31)، وهو ما يفترض أنه مستوفى في ما يسمّيه باسم "التحفظ" (die Verhaltenheit)؛ ج- أنّ بنية عرض كتاب إسهامات في الفلسفة تتسم بطرافة خاصة، جمعها هيدغر في عبارة "الضمانم" (edi Fügungen). ونحن نفحص عن هذه المسائل الثلاث مبتدئين بالأخيرة منها باتجاه الأولى.

1.1- بنية الكتاب:

يفترض فون هرمان (32) أنّ عرض هيدغر في هذا الكتاب (33) هو فهم نمط وجود "الوجود بوصفه عهداً" (das Seyn als Ereignis). ولكن من أجل أنّ هذا الطريق الثاني في طرح مسألة الوجود يؤخذ من "تاريخ الوجود" (Seinsgeschichte) مطيّة خاصة، فهو لا يزعم أنه يقدم "الإضمامة الحرة" (ie Fugeredie f) لحقيقة الوجود - فالفكر ما يزال "في طريقه" إلى هكذا مقام - بل يقترح بلورة متشعبة لمسألة الوجود تأخذ شكل "مخطط" (Aufriß) من "سنة" (34) مقاطع أساسية متواشجة يسبقها "استطلاع" (usblickenravo) وتلحق بها "الفتاتة" (Rückblicken).
فإلى جانب "السابق إلى النظر" (der Vorblick) - تكشف عن جملة المقاطع المكوّنة لمسألة "العهد" من جهة "منظور أولي وتحضيري ومستقبقي" (35) (§§ 1-49)، نحن نجد:

(27) Emad 1991.

(28) يقول هيدغر (1938/1936: 7): "إنّ هذا القول المفكر إنما هو توجيه ما (eine Weisung). هو [توجيه] يبين [المدى] الحرّ الذي من شأن احتجاب حقيقة الوجود في الموجود بوصفه [أمراً] ضرورياً، دون أن يكون ذلك أمراً [يؤمر] (ein Befehl)".

(29) Emad 1991: 15 وما بعدها.

(30) von Herrmann 1990: 324.

(31) Pöggeler 1959: 305.

(32) von Herrmann 1989: 511-512.

(33) نُشر كتاب إسهامات في الفلسفة سنة 1989، خمسيناً عاماً بعد تأليفه ومائة عام بعد مولد هيدغر، ويظهره دشنتت الطبعة الكاملة نشر نصوص القسم الثالث من برنامجها (von Herrmann 1989: 511).

(34) الرقم "سنة" ذكره هيدغر نفسه في الفقرة 39 من كتاب إسهامات، وليس من وضع المحقق، بحيث أنّه رغم أنّ الكتاب مؤلف من ثمانية أقسام (سنة مقاطع مع مدخل وشبه خاتمة) فإنّ المدخل (I- Vorblick) وشبه الخاتمة (viii - Das Seyn) لم يحسبهما هيدغر عند رسم ملامح الكتاب (1938/1936: 6، 9، 81-82). بل إنّ شبه الخاتمة لها قصة خاصة سردها المحقق في التذييل الذي عقده عند نشر الكتاب سنة 1989: فهو قد وجد أنّ التخطيط الأصلي للكتاب قد جعل عبارة das Seyn عنوان القسم الثاني منه، لكنّ ملاحظة لهيدغر بتاريخ 1939/5/8 تستدرك منبهة إلى أنّ das Seyn بوصفه عنواناً للقسم الثاني ليس "سديداً" (richtig) متى كان يُراد له أن يكون "محاولة لإدراك الكل مرة أخرى"؛ في ضوء ذلك أصبح das Seyn عنوان القسم الثامن من الكتاب (von Herrmann 1989: 514-515). ولكن من أجل أنّ هيدغر لم يذكر das Seyn في مخطط الفقرة 39 بوصفه قسماً بنفسه وأنّ تاريخ كتابته قد تأخرت وحدها حسب المحقق (نفسه) إلى سنة 1938، فقد وُضع هذا القسم بمثابة الخاتمة لجملة الكتاب.

(35) راجع: Emad 1991: 17. يبيّن هذا الباحث إلى أنّ معنى "Vorblick" (نظرة سابقة أو "السابق إلى النظر" على وزن عبارة الجاحظ "السابق إلى القلب") مختلف عن معنى "Überblick" (نظرة شاملة) لأنّ المقصود ليس تقديم نظرة عامة عن موضوعات الكتاب؛ ومختلف عن معنى "Ausblick" (نظرة مستشرقة) لأنّ هذا المقطع لا يقيم موضوعات الكتاب انطلاقاً من وجهة نظر البداية؛ كما هو مختلف عن معنى "Einleitung" (المقدمة) لأنّه لن يحكي جملة أطوار العمل كما تتدرّج من فصل إلى آخر. إنّ "السابق إلى النظر" هو ما يكشف عن شهود الوجود بوصفه عهداً من منظور أولي وتحضيري ومستقبقي.

أولاً - "الصدى" (der Anklang) - هو صدى الوجود في حالة "الضرر" (36) (die Not) الذي يخلفه "تخلي الوجود" عن الموجود (§§ 50-80)؛ ثانياً - "اللعبة" (das Zuspiel) - لعبة البدء الأول والبدء الآخر (§§ 81-114)؛ ثالثاً - "القفزة" (der Sprung) - هي النقلة إلى ميدان "الو-جود" (§§ 115-167)؛ رابعاً - "التأسيس" (Gründung) - هو إرساء مفكر لأساس "حقيقة" الو-جود من خلال تنصيب الإنسان نفسه في "الدازين" (§§ 168-247) (37)؛ خامساً - "المستقبلون" (die Zukünftigen) - حيث يتعلق الأمر بتهيئة قدوم مفكري المستقبل (§§ 248-252)؛ سادساً - "الإله الأخير" (totG das letzte) - حيث يبلغ بحث هيدغر عن "البدء الآخر" أقصى مبلغ له (§§ 253-256)؛ وأخيراً نجد ما أثبتته هيدغر تحت عنوان "الوجود" (das Seyn) وما جعله المحقق ضرباً من المخرج (38) من غياهب ضمائم العهد (§§ 257-281) (39).

إن ما رسمه هيدغر هنا هو "خطاظة" (der Aufriß) كتاب إسهامات في الفلسفة. ولكن حذار من أن نأخذ هذه المقاطع بوصفها "متوالية من الدراسات المختلفة حول موضوعات مختلفة"، وذلك أن الأمر يتعلق بمطلب يقع ما وراء كل موقف "صناعي": إن الرهان هو "تهيئة العبور" من البدء الأول إلى البدء الآخر. "إنها خطاظة فضاء لعبة الزمان، التي تخلق وحدها حقل تاريخ العبور" (1938/1936: 6) (40). إن المطلب "طوبولوجي" وليس موضوعاتياً (41).

2.1 - أسلوب الكتابة: "الضمائم" (Fügungen)

إن ما يثير حقاً هو أسلوب التأليف الذي اتبعه هيدغر: فهو لنن ذكر بعض الشراح بأسلوب جوامع الكلم (ismesoraph) على طريقة نيتشه، ولنن بدا للبعض الآخر بوصفه لا يعدو أن يكون "حشداً من "الشذرات" ("Bruchstücken" lune Ansammei) (42)، أو أنه ليس من جوامع الكلم في شيء (43)، فهو في حقيقته قد اختط لنفسه طريقة مستحدثة في الكتابة يمكن أن نجتهد في تخصيصها من خلال استعمال موسّع لما سمّاه هيدغر باسم "الضمائم" (die Fügungen) الست الكبرى أي "الصدى" و"اللعبة" و"القفزة" و"التأسيس" و"المستقبلين" و"الإله الأخير"

(36) علينا أن نبصر مراوحة هيدغر من "Notwendigkeit" إلى "Not" - من "الضرورة" بمعناها المنطقي إلى "الضرر" في معناه الأصلي أي من اللزوم المنطقي إلى الفقر والخصاصة وضيق الحال في مستوى معنى الوجود. (37) يقول هيدغر (1938/1936: 9): "صدى الوجود (Der Anklang des Seyns) بوصفه [صدى] الامتاع. لعبة التسال عن الوجود. إن اللعبة هي أولاً لعبة البدء الأول، ومن ثمّ تحمل هذه [اللعبة] البدء الآخر إلى اللعب وانطلاقاً من هذه اللعبة المتبادلة ينجم التحضير للقفزة. القفزة في الوجود. إن القفزة تقفز هاوية التمزق ومن ثمّة فقط ضرورة التأسيس التي من شأن الدزين المعين انطلاقاً من الوجود.

تأسيس الحقيقة بوصفها حقيقة الوجود (الدازين) (das Da-sein).

(38) هذا المخرج هو أبعد ما يكون عن "خاتمة موجزة" (concluding résumé) كما يظنّ بعض الشراح (Richardson 1993: 37)، بل هو "التفاته" (Rückblicken) (Herrmann 1918: 9198؛ Gander 1990: 118) من داخل حقل كينونة الوجود بوصفه عهداً بعد "القفزة" في حقيقة الوجود و"تأسيس" الدازين الملائم لقدوم "المستقبلين" الذي يهيئون نزول ركب "الإله الأخير" في حضن "الإفكار" الأصلي للوجود.

(39) راجع: Herrmann 1989: 511-512؛ 1989: ب: 47.

(40) يقول هيدغر (1938/1936: 6): "إنها خطاظة فضاء لعبة الزمان، هذا الذي يخلق وحده حقل تاريخ العبور بوصفه حقله، من أجل الحسم فيما يخصّ فاقد المستقبل، بمعنى الذين ليسوا دوماً إلا "أبديين"، والمستقبلين، بمعنى أصحاب المرة الواحدة."

(41) (1938/1936: 7): "إن ما يقال، هو مساعلاً ومفكر فيه ضمن "لعبة" البدء الأول والبدء الآخر معاً انطلاقاً من "صدى" الوجود في الضرر [الناجم عن] تخلي الوجود [عن الموجود] من أجل "القفزة" في الوجود نحو "تأسيس" حقيقته بوصفها تهيئة للـ"مستقبلين" الذين من شأن "الإله الأخير"."

(42) مواقف ذكرها: Thomä 1990: 762.

(43) يذهب ديتير تومي إلى أنّ هيدغر - في معنى نقدي - لم يكن ماهراً في جوامع الكلم" (er war kein Aphoristiker) ومن ثمّ أنّ أسلوب إسهامات يترك انطباعاً بالركود الأسلوبية، وإن كان قد أشار، من جهة أخرى، إشارة هامة إلى أنّ ما لا يمكن إنكاره هو أنّ نصوص هيدغر تبقى "متقنة التركيب" (gut "Komponiert") (Thomä 1990: 763).

(1936/1938: 81). لذلك يمكن أن نتجوّز ونقول أن الكتاب مؤلف من 281 "ضميمة" صغيرة متفاوتة تفاوتاً يعبر في كل مرة عن التعرّج الخاص بكل مشكل. إن تعدّد وتفاوت وانقطاع الفقرات عن بعضها بعضاً هي أمارات على ما تتطوي عليه فكرة "العهد" من غموض أصلي واعتياص على التصنيف الفلسفي التقليدي. وهكذا بدلاً من عرض معالجة "نسقية" (1938/1937: 144) لمسألة الوجود، انخرط هيدغر في رسم جملة من "المواضع" (Topoi) (44) المتحركة، وراء وأماماً، اهتدى لاحقاً إلى وسمها باسم "طوبولوجيا الوجود" (sie des SeynopolTo) (45) (هيدغر 1947؛ 1955: ت.ف.ص 234) (46).

فماذا يعني هيدغر بعبارة "الضميمة" (47) (die Fügung) (48)؟ - نحن نعثر لدى باحث أمريكي هو برفيس إمداد (49) على تخريج دقيق لهذه المسألة (50). فهو يتساءل أولاً ما إذا كان الأمر يتعلق بمجرد بديل "شعري، مجازي، خيالي" أكثر عمّا نسميه عادة باسم "الفصول"، لكنه سرعان ما ينيّه إلى أن عبارة "Fügung" (وهو يترجمها مؤولاً هكذا joining/fitting) (51) تعني أمراً طريفاً يبسطه كالتالي:

"Fügung/ضميمة هي ذلك الجزء من إسهامات في الفلسفة الذي يقول ما هو للقول على نحو بحيث يساوق (52) / يضمّ الأجزاء الأخرى، دون نوع الربط "النسقي" الذي يربط فصلاً بآخر. في كل Fügung/ضميمة ثمة شيء يمضي حتى يجعل هذه الـ Fügung/الضميمة مناسبة لأن تنفسح للأجزاء الأخرى وأن تضمّها. إن كل جزء ينفصح هكذا للأجزاء الأخرى بحيث تصنع معاً Füge: إضمامة. إن الخاصية الدقيقة لكلّ Fügung/ضميمة تكمن في كونها لا هي شذرة غير تامة تحتاج إلى Fügungen/ضمائم أخرى من أجل التمام ولا أن كلّ الـ Fügungen/الضمائم معاً تشكل التمام المتحقق ضمن بنية الفلسفة الحديثة المسماة "نسق"." (53)

إن هيدغر لئن كان على بينة من أن الخصم "الأسلوبي" الذي يواجهه كتابة "الضمائم" هو "النسق" (54)، فهو ينيّه صراحة منذ الفقرة الأولى من الكتاب إلى "أن عصر "الأنساق" قد ولى. [لكنّ عصر إقامة (Erbauung) الهيئة الماهوية للموجود انطلاقاً من حقيقة الوجود لمّا يأت بعد" (1938/1936: 5). إن طريقة "الضمائم" ليس اختياراً "منهجياً"، أي خطة قرّرتها ذات عارفة تنشئ "موضوعاتها" وتسود عليها، بل هي نوع من الكتابة أملاه وضع الإشكال المفكّر فيه: إنّه إشكال لم يعد ممكناً التعبير عنه في لغة "النسق"، لكنّه لم يصبح بعد متيسراً صياغته انطلاقاً من "حقيقة الوجود".

(44) عبارة Esposito 1995: 33.

(45) عن البعد "الطوبولوجي" لمسألة العهد وذلك بوصفه الطابع الحاسم ما بعد-الكيانوي لتكبير هيدغر بعد المنعرج الثاني، را: Schürmann 1982: 24، 30، 53-55، 99، 105-106، 178، 196 خاصة.

(46) Guest 1989: 26.

(47) علينا أن نفكر هنا بشكل خافت "ضميمة" ابن رشد وانضمامها السري إلى إشكالية فصل المقال.

(48) قا: Couloubaritsis 1986: 257، الهامش 9.

(49) Emad 1991: 28-29.

(50) راجع أيضاً: Fédier 1993: 30-31؛ Richardson 1993: 37؛ Esposito 1995: 43؛ Kovacs 1996:

27.

(51) وهو اختيار في الترجمة أصبح معمولاً به في الدراسات الهيدغرية باللغة الانجليزية. مثلاً: Kovacs 1996: 21.

(52) علينا أن نذكر جملة الفارابي " فإنّ الحق يساوق الوجود، والحقيقة قد تساوق الوجود، فإن حقيقة الشيء هي الوجود الذي يخصه" (آراء أهل المدينة الفاضلة).

(53) Emad 1991: 28.

(54) وهو ما نجد بعبارة نفسها في درس 1938/1937 حيث يقول (1938/1937: 144): "إن عصر "أنساق" الفلسفة قد ولى بلا رجعة".

« Das Zeitalter der "Systeme" der Philosophie ist endgültig vorbei. »

- أيضاً: Grosos 1998: 730-731؛ 81؛ 1938/1936.

قد تذكّرنا "الضمائم" (Fügungen) بما يُنسب إلى كانط تحت عنوان "التفكرات" (xionenleRef)، لكنّ أمراً حاداً يفصل بين النوعين من الكتابة: إنّ "تفكرات" كانط هي قرارات نقدية تدور في فلك براديجم الذات، في حين أنّ "ضمائم" هيدغر هي تعرّجات خاصة بأشكال يدور في براديجم اللغة. إنّها شكل طريف من التفكير بلا ذات. ولكن لماذا فضّل هيدغر الإشارة إلى "النسق" بالذات كخصم أسلوبه؟ - إنّ تمييز طريقة "الضمائم" عن بنية "النسق" تحيلنا عرضاً على مفهوم "اللحظات" (die Momenten) لدى هيغل: فإذا كانت "كلّ واحدة من الضمائم الست مفكراً فيها من قبل هيدغر على وجه الخصوص، من أجل أن يجعل فينومينولوجياً حركة العهد أكثر جلاء" (55)، مثلما أنّ كلّ "الحظة" في حركة المفهوم هي تعيّن خاص لطور تأملي بعينه وتعبير عن حركة كل "المنطق" معاً، فإنّ "الضمائم" ليست في شيء جملة من "اللحظات" أو "التعيّنات" (nBestimmung) التأملية لمسار "المفهوم" نحو المعرفة المطلقة، كما في منطق هيغل، وذلك أنّ "الانتقال" من ضميمة إلى أخرى لا يتم وفق "روابط خطية"، بل إنّ كل ضميمة "تصبح جزء من، تتضمّن في،" وحدة متمفصلة" (56)، وذلك بحسب خاصية "الثنائية" تعتمد لعبة الاحتجاب واللاحتجاب، لم يكن هيغل ليبصر بها بحكم طبيعة "المطلق" الذي لا تعني "حقيقته" غير "اليقين اللامتاهي بذاته"، أي الصيغة القصوى من "يقين الأنا الأوفر" الحديثة (57).

1-3- "المقام الأساسي" (timungsGrund) للعهد: "التحفظ" (Verhaltenheit):

نحتاج هنا إلى تدقيق مصطلحين أساسيين هما "gunmmSti" و "teiVerhaltenh". وهما أساسيان لأن هيدغر نفسه قد حرص في مواضع عديدة على تقديم القول فيهما أو في أحدهما بوصفه ما يمكن من الولوج إلى فسحة الاستشكال أو المحاوراة المطلوبة (مثلاً: 1938/1937: 1-2؛ 1938/1936: §§ 6، 13؛ 1955: ب: ف. ص 337-338).

أ- مصطلح "المقام الأساسي" (Grundstimmung):

فيما يتعلّق بمصطلح "Stimmungied" (58) علينا أن نذكر أنّ هيدغر الأول قد عرض له في نطاق الانطولوجيا الأساسية، عند إيضاح مقام "الوجدان" (teiBefindlichk)، حيث اعتبر عندئذ (1926: أ: 134) أنّ المعنى الانطولوجي للوجدان هو من الناحية الأنطية لا يعدو أن يكون ظاهرة "المزاج" (Stimmung) أو "الهيئة النفسية" (mmtseintidas Ges) اليومية للدازين. غير أنّ ما كان في الفقرة 29 من الوجود والزمان دالاً على "أعرف شيء وأشدّه يومية [من الناحية] الأنطية" (1926: أ: 134)، قد انقلب في كتاب إسهامات في الفلسفة (1938/1936) إلى مشكل ماهوي يتصلّ بمدى استعداد الفلسفة نفسها للنهوض بمسألة الوجود. نعني بذلك أنّ هيدغر الثاني لا يستعمل مصطلح "Stimmung" كما استعمله هيدغر الأول: إنه ليس فقط لم يعد ينظر إليه "من ناحية أنطية"، بل هو لم

(55) Esposito 1995: 43.

(56) Kovacs 1996: 27.

(57) نحن نجد صيغة "غير هيدغرية" ولكن ما أقربها إلى وصف أسلوب "الضمائم" لدى كاتب عربي معاصر هو محمود المسدي حين قال، مقدّماً كتابه... تأصيلاً لكيان: "فإن أنت [...] أخذت جملة من المقالات مضمومة بعضها إلى بعض في كتاب، تصورت لك أحياناً مجموعة متكلفة متناثرة الأجزاء مختلفة العناصر واهية الأوصال. [...] وبعد فهذه [...] صحائف كتبت على وجه الدهر مختلفات، تمحيصاً للرأي والتعبير وحفاظاً لعهد الفكر جلّاله [...] في فترات توالت وتباعدت في الزمان العديد، وتقاطعت متصلة في امتداد سؤال واحد لا يزال حتى اليوم ينشد جوابه. ومن أقدم القدم كان السؤال "لزوم ما لا يلزم" في كيان الإنسان" (تونس: مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، د.ت.) ص 5-6 [التشديد من عندنا].

(58) عن دراسة خاصة لمصطلح "die Stimmung" لدى هيدغر الثاني كما تبدو من خلال كتاب إسهامات في الفلسفة راجع: Gander 1994: 15-31؛ Haar 1975: 461، 466، 471.

يعد يحدق من زاوية إشكالية الدازين كمدخل تأويلي إلى مسألة الوجود؛ إنه على خلاف ذلك صار يتدبر معنى هذا المصطلح من زاوية "تاريخ الوجود". فماذا تغير؟ هل هو مجرد انتقال من معنى "أنطي" إلى معنى "تاريخي"؟

ليس الأمر كذلك. إنه يتعلق بقفزة خطيرة من مستوى الانطولوجيا الأساسية إلى مستوى تاريخ الوجود، ومن ثم من مستوى تخريج "كيانوي" لمعنى "mmungtiS" بوصفه دلالة أنطوية ويومية عن المعنى الانطولوجي للوجدان، إلى مستوى "طوبولوجي" يحمل دلالة من جنس آخر تماماً (59). فما هي هذه الدلالة الجديدة؟ - إنه إذا كان هيدغر الأول قد انطلق من المعنى "الأنطي واليومي" للفظه Stimmung حتى يستخرج الدلالة الكيانوية لمصطلح Befindlichkeit (60)، فإن هيدغر الثاني قد اشتغل على ما يوفره "تاريخ الوجود" من استبصار لنوع الـ Stimmung التي من شأنها أن تؤمن الصلة بالوجود، وهو ما يفترض أنه وجده مستوفى في مفهوم νιθαυμαζε (الاندهاش) كما اعتلمه أفلاطون وأرسطو (1938/1937: §§ 36-38؛ 1955: ب.ت.ف.ص. 338-340). إن νιθαυμαζε (الاندهاش) هو "أصل الفلسفة" ولكن في معنى لم يعد يمكن للدلالة الأنطوية واليومية للفظه Stimmung الألمانية أن تؤديه. إن لفظه Stimmung لم يعد يمكن أن تعني "المزاج" أو "الحالة النفسية" التي من شأن الدازين اليومي، والتي منها قد يستشرف السبيل إلى المعنى الكيانوي المشار إليه بمصطلح "الوجدان".

هنا علينا أن نستبصر تواجداً أصلياً في لفظه Stimmung بين ثلاثة معان على الأقل: المعنى الأصلي، حيث أن الجذر هو die Stimme التي تعني الصوت والمناداة والهاثف، وهي إمكانية أخذ هيدغر في الاشتغال عليها منذ درس شتاء 1935/1934 (1935/1934: 79)؛ والمعنى النفسي، حيث تدل Stimmung، كما سَجَل ذلك منذ الفقرة 29 من كتاب 1927 (1926: أ. 134)، على "المزاج" و"الشعور" و"الهئية النفسية"، والمعنى الموسيقي (61) (1955: ب.ت.ف.ص. 337)، حيث تشير لفظه die Stimme إلى "النبرة" (der Ton ، tonle) وتدل لفظه die Stimmung على معنى "المقام" أو "النغمية" (tonalité) و"الانتلاف" (l'accord) و"التعديل" (réglage)، ومنه "عدل الأوتار" (die Saiten stimmen). إن Stimmung هي بذلك "صوت" و"مزاج" و"انتلاف".

إن القاسم المشترك بين هذه المعاني البدائية الثلاثة هو وجود "الصوت"، كيفية ما في تدبير الصوت. كيف نديّر ما أشار إليه هيدغر مرة (1943: أ. 81) بعبارة "الصوت غير المسموع للوجود" (lautlose 'imme des Seins)؟ - إن العبارة التي من شأنها أن تجمع "الصوت" الفيزيائي و"المزاج" النفسي و"الانتلاف" الموسيقي هي عبارة "المقام" (62). المقام هو طبقة الصوت ومزاجه وانتلافه. كيف استثمر هيدغر هذه المعاني المتواشجة؟ - يمكن أن نسجل في مسيرة هيدغر استعمالات

(59) ذلك يعني مثلاً أن اعتماد فيزان (1986: 558-559) في تخريج معنى "Befindlichkeit" كما بسطه هيدغر الأول في الفقرة 29 من كتاب الوجود والزمان (1926: أ. 134)، على محاضرة هيدغر الثاني ماذا تكون- الفلسفة؟ سنة 1955 (1955: ب.ت.ف.ص. 337-338) هو موقف تأويلي مثير لمصاعب الخلط بين استعمال هيدغر لنفس المصطلح قبل وبعد المنعرج.

(60) يذهب بعض شرّاح هيدغر (1994 Gander) إلى أن هيدغر الأول قد عرف نوعاً من "المقام الهادي" (Leistung) من خلال ما كان يسميه "الوجدان الأساسي" (Grundbefindlichkeit)، الذي كان يؤمن وظيفته مشكل "القلق" (die Angst): إن "القلق" هو "المقام الهادي للتفكير الانطولوجي-الأساسي" لهيدغر الأول؛ لكن مع الانتباه إلى أن غرض هيدغر الأول هو بيان "العلاقة بين القلق والكيان" (Angst und Existenz)، في حين أن صلة الوجود الأصلية التي من شأن القلق هي في الوجود والزمان غير مبنية من طرف هيدغر، ولا يمكن له، بسبب أن [تلك الصلة] طبقاً للمسألة هي تنتمي إلى القسم الثالث الموعد [أي] الزمان والوجود" (1994 Gander: 18-19).

(61) عن تخريج خاص لهذا المعنى "الموسيقي" لمصطلح Stimmung، ر.أ: Han 1997: 535-536.
(62) علينا أن نفكر بالقول مأثور: "لكل مقام مقال" - المقام هو "الموضع" ولكن ليس كل موضع مقاماً. إن موضعاً معيناً للكلام هو مقام المقال. لنكمل: و"لكل مقال مقام" أي "صوت" أو "طبقة" أو "نبرة" خاصة. هناك تواجش بين "الطوبيقي" و"الموسيقي" في معنى المقام، إلى حدّ دفع بعض شرّاح هيدغر إلى وصف حركة كتاب إسهامات في شكل "ضمائم" (Fügungen) بأنها "سيمفونية" (symphony). ر.أ: Richardson 1993: 37.

مختلفة للفظة "Stimmung"، هي:

1- المزاج بالمعنى الأنطوي أو الكيانى، وهو ما أشار إليه لماماً في الفقرة 29 من كتاب الوجود والزمان (1926: 134)؛ 2- الحال بالمعنى الانطولوجي أو الكيانوي، وهو ما اكتشفه هيدغر في درس شتاء 1930/1929، حيث يكشف (ويبدو أن ذلك يتم لأول مرة) عن ملامح "الحال" الأخص للجهـد الفلسفي، التي تتمثل في "انشداد" (saisissement) الدازين إلى ما هو متصور في المفهومات والألفاظ و"اليقظة" (locéveil) له و"المحافظة" (le maintien) عليه (1930/1929: ت.ف.ص 23-24)؛ 3- "المقام" بالمعنى الموسيقي، وهو ما استحدثه هيدغر في الفقرة 8 من درس شتاء 1934/1935، انطلاقاً من اشتغال طريف على جذر لفظة "Stimmung" في الألماني أي معنى "الصوت" (die Stimme)، حيث تعني Stimmung طبقة الصوت التي منها يتشكل موضع القول الشعري (1934/1935: 79)؛ 4- بيد أنه برغم أن مفهوم "Grundstimmung" قد اصطلحه هيدغر في درس 1934/1935، فهو ما يزال يحرص على التحديق إلى مسألة الوجود (Seyns)، وهذا الرسم نعثر عليه أيضاً في هذا الموضوع، (1934/1935: 80) من زاوية البحث في "ماهية الدازين الإنساني" (نفسه)؛ 4- إنه ضمن كتاب إسهامات في الفلسفة ودرس 1937/1938 (1938/1937: 1-2) فقط تأخذ دلالة "المقام الأساسي" وجاقتها الخاصة، ثم تصبح مكسباً مستقراً في النصوص اللاحقة مثل درس شتاء 1941/1942 (1941/1942: 71-72) ومحاضرة 1955 ماذا تكون- الفلسفة؟ (1955: ت.ف.ص 337).

و إنه من أجل أن كتاب إسهامات في الفلسفة ينبغي أن يُقرأ بوصفه "المنعرج" الأكبر الذي أخرج هيدغر من طريق الانطولوجيا الأساسية إلى طريق "تاريخ الوجود"، فقد يمكن دون معاندة أن نأخذ مصطلح Stimmung في معنى "المقام" الذي يمكن من استشراف السبيل إلى معنى الوجود بوصفه "عهداً". رب سبيل في التأمل هو أقصى ما بلغه هيدغر الثاني. - إن هيدغر ينطلق من ملاحظة أولية: أنه من دون "مقام أساسي"، "يساء فهم" ما تقوله الفلسفة لأنه سيبقى "قرعة من المفاهيم والقشور اللغزية" (1936/1938: 21). وذلك لأن "المقام الأساسي، على ذلك، يهب نبرة (stimmt) الدازين ومن ثم التفكير بوصفه اشتراعاً لحقيقة الوجود ضمن الكلمة والمفهوم" (1936/1938: 21)؛ 65).
هكذا يفترض هيدغر في الفقرة 6 من كتاب إسهامات في الفلسفة أنه كما كان "الاندهاش" (das Er-staunen) هو المقام الأساسي الذي عنده تولد "البدء الأول"، فإن "التوجس" (das Er-ahnen) هو المقام الأساسي الذي من شأنه أن يهيئنا لاستشراف "البدء الآخر" (1936/1938: 20). لكن علينا

(63) را: هيدغر (1929/1931: 23-24).

(64) يقول هيدغر (1934/1935: 79-80): "[..] هل نحن سهونا وأخطانا القراءة بالكلية من أجل أننا ما نزال نستعجل كثيراً أن نمسك (greifen) بمضمون ملموس؟ بدلاً من أن نتصور (begreifen) أن الموضوع و"الهنا" (der Ort und das 'da') الذي انطلاقاً منه يتكلم الشاعر، لا يمكن أن يُجرب إلا انطلاقاً من وجهة تاريخ (Geschehensrichtung) القول الشعري؟ إن الأمر كذلك بالفعل. فبرغم التهيئة المتعددة الوجوه السديدة جداً (schon recht)، هذه العبارة ساقطة في الترجمة الفرنسية)، نحن لم نتدبر بعد أن صوت (die Stimme) القول ينبغي أن يكون صدقاً (gestimmt sein) لكون الشاعر يتكلم من مقام (Stimmung) ما، مقام يعين نبرة (be-stimmt) الأساس والقاعدة ويعبر صدقاً (durchstimmt) الفضاء الذي انطلاقاً منه والذي ضمنه يرسي القول الشعري وجوداً (ein Sein) ما. هذا المقام نحن نسميه المقام الأساسي للشعر. بيد أنه بالمقام الأساسي، نحن لا نقصد نبرة شعور (Gefühlsbetontheit) متارجحة، تصاحب القول فحسب، بل إن المقام الأساسي يفتح العالم، الذي في القول الشعري يستقبل بصمة الوجود (das Gepräge des Seyns). وقبل أن نتدبر ماهية المقام الأساسي بخاصة، حتى نتصور لدنه شيئاً ما ماهية الدازين التاريخي الإنساني، نحن نريد أن نبرز ما يباين (zur Abhebung bringen) المقام الأساسي لشعر "جرمانيا"."

(65) (1936/1938: 21-22): "إن المقام الأساسي، على ذلك، يهب نبرة (stimmt) الدازين ومن ثم التفكير بوصفه اشتراعاً لحقيقة الوجود ضمن الكلمة والمفهوم.

إن المقام هو رذائ [من] رجة الوجود بوصفه عهداً ضمن الدازين. الرذائ: ليس بوصفه مجرد اضمحلال وانطفاء، بل بالمعنى: بوصفه احتفاظاً بالشرارة في معنى منارة الهنا طبقاً للتشقق التام للوجود.

[..] إن المقام الأساسي يعني بالنسبة لنا: الرهبة، التحفظ، الخشية، الإيجاس، التوجس."

ألا نأخذ "التوجس" في معناه السائد، كأن يوجس القلب فزعاً مما لم يأت بعد، بل التوجس المقصود هو من نوع بحيث "يعبر مسافة (durchmißt) الزمانية كلها ويقدرها: لعبة الزمان - الفضاء التي من شأن الهنا "den Zeit-Spiel-Raum des Da" (1938/1936: 22)، حيث تتشكل فسحة وجود الإنسان. إن القصد هو أنّ الانتقال من نطاق "البدء الأول" للفكر الغربي، أي نطاق "الفكر الميتافيزيقي"، إلى "البدء الآخر"، أي إلى فكر "لم يعد ميتافيزيقياً" (hr metaphysisch istmenicht) (1942/1941: 99)، - لا يصبح سائناً إلا متى توفّر "المقام الأساسي" الذي عنده تتمكن الفلسفة من الفوز بإمكانية التفكير في الوجود من حيث يوجد، لا من جهة أيّ موجودية، أي بوصفه "عهداً". هذا "المقام" ليس "مزاجاً"، لتدبير الموجود بوصفه "معيشاً" (Erlebnis)، كما يكرّر ذلك هيدغر (1938/1936: 21، 33؛ 1942/1941: 71)، بل طريقة مخصوصة في "سماح" ما يبلغنا من "الصدى" (der Anklang) الذي يرسله "الوجود" من وراء حجب موجودية الموجود (66). "المقام" هو "سمع" الوجود (67). بهذا المعنى يمكن لهيدغر أن يفترض أنّ مطلوب الفلسفة الأوكد هو التوقّر على "المقام الأساسي الذي من شأن البدء الآخر" (Anfangs) (1938/1936: 21، 22). أين يمكن أن نعثر على هذا النوع من "المقام"؟ - في الدارين! ولكن حذاري من أن نفهم بذلك أنّ الدارين قادر على اختراع "المقام" كما تفعل "الذات" الميتافيزيقية؛ إنّ "المقام" هو "توجس" يهيئ الدارين لسماح صوت الوجود، حيث لا يوجد سوى الموجود (1938/1936: 22).

ب- مصطلح "التحفظ" (die Verhaltheit):

لقد عرضنا من قبل لمصطلح "die Verhaltheit" (التحفظ (68)) ضمن فحصنا لدرس 1938/1937 (1938/1937: 2) (69) دون أن نقف عنده بخاصة. ربّ وقفة يبدو أنها باتت هنا متأكدة. فما يعني هيدغر من تخصيص "المقام الأساسي" للفلسفة بكونه "تحفظاً"؟ - يمكن رصد خصائص دلالة مصطلح "التحفظ" (70) لدى هيدغر الثاني من ثلاث جهات هي الفلسفة ومن يتفلسف والمسألة المتفلسف فيها. هذا الفحص يقودنا إلى تمييز الخصائص الثلاث التالية: 1- التحفظ هو "أسلوب الفكر البدني" (der

(66) Haar 1975: 461.

(67) إبتا نعثر هنا على دلالة خاصة لطريقة العرب في فهم العنوان اليوناني لكتاب الطبيعة الأرسطي، أي نقله له بعبارة "سمع الكيان" (في العربي) المنسوج على منوال "شعماً كياناً" في السرياني، وهي تعريب لليوناني: Fusiki akroasis أي "السمع الطبيعي"، ولكن أيضاً على خيط تأويلي صالح لقراءة هيدغر نفسه حيث أنّ تأكيده على جعل شرط التفكير في الوجود بما هو وجود هو توفير "المقام" أي طبقة الصوت اللازمة لـ "سماعه"، بحيث ينقلب التفكير في الوجود إلى "سمع" للوجود. راجع: أرسطوطاليس، الطبيعة. تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة: 1964) ج 1، ص 1؛ الخوارزمي الكاتب، "الحدود الفلسفية"، ضمن "عبد الأمير الأعمى، المصطلح الفلسفي عند العرب (تونس: الدار التونسية للنشر، 1991) ص 240.

(68) لقد وجدنا لفظة "التحفظ" لافقة باحتمال معنى die Verhaltheit من أجل أنها لفظة ليست متداولة فقط بل أيضاً عاملة بعد في نصوص فلسفية عربية قديمة وإن كان ذلك بدلالة تحرك في نطاق الفكر الميتافيزيقي، مثلاً في الطب الروحاني لأبي بكر الرازي وفي دلالة الحائرين لموسى بن ميمون. راجع: أبو بكر الرازي، الطب الروحاني. ضبطه وقدم له سليمان سليم البواب (مشق/بيروت: منشورات دار الحكمة، 1986) الفصل 3، ص 58. وموسى بن ميمون، دلالة الحائرين. تحقيق حسين آتاي (دم.: مكتبة الثقافة الدينية، د.ت.) ص 16، 30، 71.

(69) يقول هيدغر (1938/1937: 2): "إنّ هذا المقام الأساسي (Grundstimmung) الذي من شأن (der) الفلسفة، نعني الفلسفة المستقبلية، نحن نسميه، إذا كان يجب أن يقال عن ذلك بعامّة شيء ما بلا توسط: التحفظ (die Verhaltheit). إنّه فيه يوجد متحدّين ومجتمعين على نحو أصلي: الرهبة من الأمر الأشدّ قرباً وطيفلية، أنّ الموجود يوجد (ist)، وفي عين الآن، الخشية من الأمر الأشدّ بعداً، أنّ الوجود يكون (west) ضمن الموجود وقبل كل موجود. إنّ التحفظ هو ذلك المقام، الذي لا تتجاوز فيه أيّ رهبة ولا تتخى جانباً، بل هي بواسطة الخشية تحفظ وتضمن. إنّ التحفظ هو المقام الأساسي للصلة مع الوجود، ففي هذه الصلة تصبح محجوبة ماهية الوجود أكثر شيء أهلاً لأنّ يُسأل عنه." (70) عن دلالة مصطلح "die Verhaltheit" - "التحفظ" بوصفه "مقاماً أساسياً" لدى هيدغر الثاني انظر: Emad 1991: 17، 23-27؛ Gander 1994: 22-24؛ Esposito 1995: 43؛ Kovacs 1996: 19.

(I des anfänglichen Denkenstis (Bereitschaft) الدازين، الأقوى والألطف في نفس الوقت، من أجل التّصّل في العهد (die Er-) (eignung)، التّصير مقدّوماً ضمن الانتصاب الأصيل داخل الحقيقة التي من شأن المنعرج في العهد (نفسه 34)؛ و-3 هو "سبّر" (Ergründung) لأساس الدازين، أي للعهد، ومن ثمّ "تأسيس" (Gründung) للدازين ضمنه (نفسه، ص 34)(72). إنّ هذا التّخريج لمعنى "التّحفظ" بوصفه "المقام الأساسي للبدء الآخر" قد مكن هيدغر الثاني من إلقاء ضوء جديد على معنى "العناية" (rgedie So) الذي شدّ عليه هيدغر الأول الفهم الكيانوي للدازين بوصفه زمانية. هذا الضوء الجديد هو تخريج "التّحفظ" بوصفه "أساس" معنى "العناية" (1938/1936: 35)(73).

هذا النحو من الاستشكال منح مفهوم "الدازين" دلالة مستجدة من جهتين: من جهة الرسم ومن جهة الوظيفة. من جهة الرسم نلاحظ أنّ هيدغر انتقل من رسم "الدازين" (Dasein)، "الهُو" (das Selbst) الأصيل الذي عرضته تحليلية الكيان في الجزء المنشور من الوجود والزمان (1926؛ 38، 436)، إلى رسم "الدازين" (Da-sein)(74)، "الهُنا" (das Da) الذي عنده تفتّح للإنسان فُسحة الصلة بالوجود.

أجل إنّ رسم "دازين" (Da-sein) ليس غريباً عن هيدغر الأول إذ هو قد أثبتته في الوجود والزمان ضمن عنوانين الفقرات 29 (Befindlichkeit ss Da-sein) و 31 (n eidas Da-s) (als Verstehen)، و 34 (eDa-sein und Red). ونعني بذلك أنّ الدلالة "الموضعية" في معنى "الدازين" هي أساسية لدى هيدغر الأول أيضاً كما لدى هيدغر الثاني. إنّ الدازين في المرتين "موجد" أي "مكان وجود" الموجود الذي يدعى الإنسان. لكنّ دلالة "الهُنا" (ad das) مختلفة ما بين 1926 و 1936: ففي 1926 هي دلالة "بصرية" تجد قوامها في معنى "النور الطبيعي في الإنسان" (lumen) (naturale im Menschen) الذي ابتدع منه هيدغر المعنى الكيانوي لمفهوم "Lichtung" – المنارة، أي "الانفتاح الماهوي" الذي به يتشكل "الوجود في-العالم" للموجود الذي ينحت كيانه من "فهم الوجود" على نحو يخصه (1926؛ 133، 170). أمّا في سنة 1936 فإنّ "Da-" في لفظة "Da-sein" هي دلالة "طوبولوجية" أدّت هي نفسها إلى إجراء تحويل دلالي خطير على مفهوم "Lichtung" الذي لم يعد ممكناً أن يؤخذ في معنى "المنارة" فقط، بل صار يشير إلى ضرب من "الخلوة" (75)، أي "المنفتح" الذي عنده يأخذ الوجود في الشهود بوصفه عهداً.

(71) يقول هيدغر (1938/1936: 33): "التّحفظ" (Die Verhaltenheit). هو أسلوب الفكر البدني فقط من أجل أنه ينبغي أن يصبح أسلوب وجود الإنسان المستقبلي، المتأسس ضمن الدازين، بمعنى هو يعبر صدى (durchstimmt) هذا التأسيس ويحتمله. التّحفظ – بما هو أسلوب – [هو] اليقين بالذات الذي من شأن التقدير المؤسّس والمداومة المضنية للدازين. إنه يعين نبرة (bestimmt) الأسلوب، من أجل أنه المقام الأساسي (die Grundstimmung)."
(72) يقول هيدغر (1938/1936: 34): "إنه المقام-الأساسي، من أجل أنه سبّر" (Ergründung) لأساس الدازين، للعهد، ومن ثمّ هو يهب نبرة (stimmt) تأسيس (Gründung) الدازين."

(73) يقول هيدغر (1938/1936: 35): "إنّ التّحفظ هو أساس العناية. إنّ التّحفظ الذي من شأن الدازين هو وحده يعطّل (begründet) العناية بوصفها الإقامة-الملحة (Inständigkeit) المعانية للهُنا."

(74) في معنى طوبولوجي أساسي، را: Beaufret 1981: 214.
(75) نحن ندين بهذا الاختيار الاصطلاحي الطريف إلى: محمد محبوب 1995، الذي اهتدى إليه ضمن تعقب خاص لإشارات هيدغر الأخير إلى معنى Lichtung في مقالة 1964 "نهاية الفلسفة ومهمة الفكر". يقول: "إنّ المنفتح الذي تعتمل ضمنه كل التأسيسات الميتافيزيقية من غير انتباه هو ما يقبل هيدغر على بلورته ضمن مفهوم الخلوة (Lichtung) الذي يشير – ضمن نموذج الغاب الكثيف إلى المنفتح الذي تفرج فيه هذه الكثافة على نحو يصبح فيه ملعباً للنور والظلال، للصوت ولصدى الصوت." (محبوب 1995: 123).

إنّ "الدازين" قد صارت له سنة 1936 وظيفة جديدة (76)، انطلاقاً من كونه قد أصبح مفهوماً مستدعى إلى الاشتغال لا في نطاق مطالب الانطولوجيا الأساسية، أي مساعلة الوجود من جهة "فهم الوجود" الذي يحمله الدازين عنه سلفاً، ضمن "انفتاح" (Erschlossenheit) العالم، بل في مواضع تاريخ الوجود، حيث علينا أن نساأل عن حقيقة الوجود من جهة شهوده بوصفه عهداً. في هذا الصدد يصبح الأمر متعلقاً بنمط طريف من العلاقة بين "الدازين المتعهد" (ereignetes Da-sein) و"الوجود بوصفه عهداً" من خلال ما يسميه هيدغر "صلة المنعرج" (kehriger Bezug) (1938/1936: 7). وحسب بعض الشراح فإنّ الدازين قد يعني في كتاب إسهامات دلالتين لا تتفصلان: الدازين من جهة كونه متعهداً من قبل الوجود، والدازين من جهة كونه متعهداً بالوجود (77).

1-4- حركة الإشكال: "العبور" من "السؤال الهادي" (itfrageLe die) إلى "السؤال الأساسي" (ge Grundfraied) أو من "البدء الأول" إلى "البدء الآخر"

إنّ وظيفة "التحفظ" بوصفه "مقاماً أساسياً" هي بخاصة تمهيد المجال لإنجاز نمط مستحدث من الفلسفة يختصّ بكونه يتمّ "في عصر العبور من الميتافيزيقا إلى الفكر على جهة تاريخ-الوجود (im Zeitalter des Übergangs von der Metaphysik in das seynsgeschichtliche Denken)" (1938/1936: 3). وإنّ هذا النحو من "العبور" هو الخيط الناظم لإشكالية هيدغر الثاني بعد 1936. كيف ذلك؟ - إنّ هيدغر ينطلق من افتراض هادٍ هو أنّ التفكير في الوجود ليس "ميداناً للدراسة" (1938/1936: 5) بل هو "سبيل في-الفكر" (danken-gangeG) (78) من خلاله يقع اجتياز "حقل كينونة الوجود" إلى إمكانية الفوز بطابع "العهد" الذي يخصّه. وذلك أمر يدعونا إلى إجراء تغيير جذري على معنى "التفكير" نفسه: إنه يقودنا إلى مجال لا مكان فيه لما "يوصف" أو "يُفسّر" أو "يُعلن" أو "يُعلم"، بل هو مجال لنمط من "القول" (Sagen) البدني القادر على "تجميع" الوجود في "الصدى الأول" عنه والذي لا وسيلة إلى اعتناقه غير "التسأل" (das Fragen) بوصفه "الفعل" (das Handeln) الوحيد والأصيل في ميدان "ما هو أكثر شيء أهلاً لأن يُسأل عنه" (das

(76) إنّ الفرق بين تخريج "بصري" لمعنى "الدازين" سنة 1926 وتخريج "طوبولوجي" له سنة 1936 هو افتراض يواصل بعض الشراح مقاومته من أجل إثبات "تواصل" (continuité) بين كتاب الوجود والزمان وكتاب إسهامات في الفلسفة. إنّ جيرار غاست (1989 Guest: 32-33) يواصل طريقة استفادة فرنسوا فيزان من مكاسب هيدغر الثاني في ترجمة بعض المصطلحات الحاسمة لدى هيدغر الأول، ومفهوم الدازين واحد منها. إنّ "تاريخ النصوص" كما هي في أوانها يبيّن أنّ هيدغر كان يستعمل عبارات "الهنا" و"الانفتاح" (Erschlossenheit) ولكن في معنى بصري هو "الانكشاف" في صدى دقيق لتأويل "الحقيقة" بوصفها "لا-احتجاباً". إنّ هيدغر الثاني وحده أصبح قادراً على الاشتغال الصارم على الدلالة "الطوبولوجية" لعبارة "الدازين". إنّ القصد ليس أنّ جيرار غاست لم يبصر بالبعد الطوبولوجي للهنا لدى هيدغر الثاني، فذلك أمر أكد عليه صراحة، بل كونه لا يتردّد في سحب هذا التخريج الطوبولوجي على معنى الدازين لدى هيدغر الأول، والحال أننا نفترض أنّ طابع "الهنا" سنة 1926 ما يزال "بصرياً"، أو هو على الأقل، ليس "طوبولوجياً" إلا في معنى بصري: إنّ "النور الطبيعي في الإنسان" هو الذي يجعل منه دازين أي "منارة" تتوزر أي "تفهم" معنى وجوده داخل "انفتاح" أي "انكشاف" العالم الذي يخصّه (1926: أ: 133).

(77) Emad 1991: 22.

(78) يقول هيدغر (1938/1936: 3): "إنّ الفكر المقبل (Der künftige Denken) هو سبيل في-الفكر، عبره يُجتاز حقل كينونة (Wesung) الوجود المحجوب إلى حد الآن فيضاً بذلك لأول مرة ويُقال في طابع العهد (Ereignischarakter) الأخص له."

"عهداً". أما الطريق إلى ذلك النحو من القول فيسميه هيدغر "التمعن التاريخاني" (geschichtliche nunginBes (1936، 1938: 4-5). إن التمعن هو اشتغال "الفكر العابر" (s übergängliche da) (Denken) على تاريخ ماهية/كينونة الوجود (1938/1936: 6) (80).

و لكن ما الذي يهتئ هذا النحو من "التمعن"؟ - إنه هنا يبرز الدور الحاسم لمفهوم "التحفظ" بوصفه "المقام الأساسي" للتفلسف باتجاه مسألة الوجود بوصفه عهداً: إن التحفظ هو الفكر السائل الذي يفلح في القبض على ما هو أكثر شيء لأن يُسأل عنه والاحتفاظ به عند نفسه، وليس ذلك سوى أن "الموجود يوجد (ist)" وأن "الوجود يكون (west)" (1938/1936: 7) (81) بوصفه عهداً. إن الفكر السائل مطالب بأن يكون "متحفظاً" على ما هو أكثر شيء أهلاً لأن يُفكر فيه لأن هذا الذي هو أكثر شيء أهلاً لأن يُفكر فيه ليس "موضوعاً للدراسة" يقبع أمامنا دون أي مقاومة، بل هو "حقل" لا نصيب منه إلا "إيماء الإيماء البعيد" (inkesW neseieiterwinken W das) (1938/1936: 4). إن ترصد هذه الإيماء البعيدة من أجل "التحفظ" عليها هو وحده ما يمكن من استبصار خيط "العبور" من البدء الأول إلى البدء الآخر للفكر. إن علينا أن نسأل: فيم تكمن هذه "الإيماء"؟ - يبدو أن تلك الإيماء ثاوية في فهم الإغريق لمعنى حقيقة الوجود بوصفها αληθεια (82)، وذلك يعني "احتجاب حقيقة الوجود في الموجود بوصفه أمراً ضرورياً" (1938/1936: 7، 11). إن احتجاب حقيقة الوجود في الموجود قد بلغت مع عصر التقنية (83) هالتها العليا: حقيقة الوجود نفسها قد صارت "تمنع وينبغي أن تمنع" (βmund verweigern u verweigert) إمكانية "التعهد" (die Er-eignung) التي تقتضيها "كينونة الوجود بوصفه عهداً" (1938/1936: 8) (84).

و لكن من أجل أن عصر التقنية يستمد ماهيته من نمط تدبير البدء الأول لحقيقة الوجود فإن علينا أن نأخذ التفكير في الوجود بوصفه ينبغي أن يكون أول ما يكون "فكراً بدنياً" (anfängliches Denken) أي يتأصل في ماهية البدء الأول، ولكن أيضاً "فكراً عابراً" (nkens Deergänglichebü) من أجل أن الرهان هو تدبر العبور من نطاق "البدء الأول" للفكر إلى مدى "البدء الآخر" (85). إن

(79) يقول هيدغر (1938/1936: 5): "بيد أنه في حقل ما هو أكثر شيء أهلاً لأن يُسأل عنه (Im Reich des Fragwürdigsten) لا يمكن للفعل أن يكون إلا تسألاً لا مثيل له."

(80) يقول هيدغر (1938/1936: 6-5): "إن الفكر ضمن العبور إنما يضع الكائنية الأولى التي من شأن وجود الحقيقة [العنصر] المستقبلي الأقصى الذي من شأن حقيقة الوجود ضمن اللغة التي هي نصف نفسها ويحمل فيها ماهية الوجود غير المسألة إلى حد الآن إلى [حيز] الكلم. ففي معرفة الفكر العابر يبقى البدء الأول حاسماً بوصفه الأول ويكون على ذلك متجاوزاً بما هو بدء."

(81) يقول هيدغر (1938/1936: 7): "إذا وُجد (ist) الموجود، فإن الوجود ينبغي أن يكون (wesen). ولكن كيف يكون (west) الوجود؟ ولكن هل يوجد الموجود؟ انطلاقاً من ينحسم الفكر ههنا، إن لم يكن انطلاقاً من حقيقة الوجود. بذلك لم يعد يمكن لهذا [الأخير] أن يفكر فيه (gedacht) من جهة الموجود، إنه ينبغي أن يتم أفكاره (erdacht werden) انطلاقاً من ذاته."

(82) Emad 1991: 20.
(83) يبدو أن استشكل ماهية "التقنية" قد بدأ منذ 1935، را: 1936/1935: بت. ف. ص. 51؛ وقا: Chevalley 1990: 289 وما بعدها.

(84) يقول هيدغر (1938/1936: 8): "إنه إذا كان العهد يشكل كينونة الوجود، فما أقرب خطر كونه يمنع وينبغي أن يمنع التعمد (die Er-eignung)، وذلك أن الإنسان قد صار لا يقوى أن يصبح دازين، من قيل أن الجبروت المنحل القيود الذي من شأن الهرولة المجنونة ضمن الهائل قد غلبت على الأمر تحت مظهر "العظمة".

(85) Emad 1991: 19. - قد يمكن اعتبار مسألة "البعث الأول" و "البعث الآخر" في كتاب محمود المسعدي، حدث أبو هريرة قال (تونس: 1972) بمثابة "شهادة قبل-انطولوجية" (ein vorontologisches Zeugnis) - حسب عبارة طريفة وردت في الفقرة 42 من الوجود والزمان (1926: 197).

- عما تومي إليه مسألة "البدء الأول" و "البدء الآخر" لدى هيدغر الثاني. راجع أيضاً: المسعدي، ... تأصيلاً لكيان (تونس: نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، د.ت.) ص 69: "خذاً كتاب "حدث أبو هريرة قال" وانظروا

هيدغر قد أعطى لهذا العبور من البدء الأول إلى البدء الآخر بنية طوبيقية لافتة هي العبور من "السؤال الهادي" (die Leitfrage) إلى "السؤال الأساسي" (die Grundfrage) (1938/1936: 74). إنه انتقال من "فكر الوجود" (das Denken des Seins)، الذي يجد بنيته في كل "انطولوجيا" ظهرت إلى حد الآن، إلى "إفكار الوجود" (das Er-denken des Seyns) (1938/1936: 456)، أي الدخول والتأصل في التفكير (86) في كينونة الوجود بوصفه عهداً (87).

إن وجه الطرافة هنا هو أنّ الفلسفة مطالبة بتأمين مهمتين متواشجتين: التأصل في البدء الأول وتحضير النقلة إلى البدء الآخر. كيف ذلك؟ يفترض هيدغر أنّ ذلك يتم حين نأخذ في تحويل "تاريخي ومفهومي" للسؤال الهادي "ما هو الموجود؟"، الذي رسم تاريخ الميتافيزيقا، إلى السؤال الأساسي "كيف يكون الوجود؟" (1938/1936: 6) (88). لكن ذلك لا ينبغي أن يؤخذ بوصفه مشكلاً صناعياً، أي منهجياً، بل بوصفه مشكلاً متعلقاً بنمط "الدازين" الملائم لهذا مطلب: إنّ الدازين هو مرة أخرى مدخل الإنسان إلى احتمال الفيلسوف الذي يقود إلى قول حقيقة الوجود.

§ 2- ما هي وجوه "كينونة الوجود (eysns esd die Wesung) بوصفه عهداً" (als (Ereignis)؟

1.2- كيف نقول معنى "gniseiEr"؟ أو "كيف لا ينبغي أن يُفكر في

"reignisE" (89)

يمكن اعتبار مقالة جيرار غاست (90)، التي أعدّها عند ترجمة محاضرة كان فون هرمان قد ألقاها بمناسبة تحقيقه ونشره لكتاب إسهامات في الفلسفة (91)، بمثابة بحث (92) نموذجي في جملة الصعوبات التي تثيرها عبارة "das Ereignis" متى أخذ الواحد على عاتقه أن ينقلها إلى لغة لا تتوقر سلفاً على الرحم الاشتقاقي الذي ولدت منه. إنّ أبسط صيغة للصعوبة التي تحفّ بترجمة لفظة Ereignis إلى لغة غير الألمانية - تساوت في ذلك الفرنسية أو الانجليزية مع العربية - هي كونها تحتل دالتين إحداهما تداولية والأخرى أصلية (اشتقاقية) بينهما افتراق حاد. فمن جهة، تعني Ereignis في الألمانية المتدولة معنى "الحدث" (Event, Événement) أو "الحادثة"، وقد تعني ما تعنيه عبارة "حوادث الدهر" في العربية؛ لكنهما من جهة الاشتقاق لم تأت إلى احتمال معنى "الحدث" إلا من طريق

أين ابتداءً وأين انتهى. انظروا كيف أنّ الحديث الأول كان "حديث البعث الأول" في معنى الولادة، والحديث الأخير كان بعنوان "البعث الآخر" الذي هو أيضاً في معنى الولادة، ولكن في عالم آخر وينوع من الكيان آخر.

(86) نأخذ "أفكر" (er-denken) في وزن أفعال من حيث يدلّ على معنى الدخول في الحال، مثل أمسي إمساء أي دخل في المساء وأصبح إصباحاً أي دخل في الصباح. الإفكار هو الدخول في الفكر، أي التأصل فيه.

(87) Emad 1991: 22.

(88) Emad 1991: 19.

- يقول هيدغر (1938/1936: 6): "إنّ سؤال الوجود هو السؤال عن حقيقة الوجود. فمتى أنجز وتُصوّر على نحو تاريخي هو يصير على الضد من سؤال الفلسفة عن الموجود (السؤال الهادي (Leitfrage)) إلى حد الآن، إلى السؤال

الأساسي (Grundfrage)".

(89) هيدغر، 1962: 58.

«...wie das Ereignis nicht zu denken ist.»

(90) انظر:

- Gérard Guest, «L'aîtrée de l'être. Avertissement du traducteur», in: *Cahiers philosophiques*, 41 (décembre 1989): 25-43.

- انظر أيضاً الإيضاحات التي أضافها فرنسوا فيدي (1993 Fédiér: 31-33) تعقيباً على عمل جيرار غاست المذكور.

(91) انظر في نفس المجلة ونفس العدد:

-Friedrich-Wilhelm von Herrmann, «La fin de la métaphysique, et le commencement. A propos du "tourmant" de Heidegger», in: *Cahiers philosophiques*, 41 (décembre 1989): 45-72.

(92) راجع أيضاً: 1970 Kisiel: 165-164؛ 1981 Beaufret: 229-227؛ 1986 Verstraeten: 116-114.

جذر قديم هو لفظة Eräugnis، من فعل eräugen (تعين الشيء أي أبصره) المبني انطلاقاً من لفظ as d Auge الذي يعني "العين" (1957: 24؛ ت.ف.ص. 270)(93)، بحيث يصبح ممكناً القول إن eräugen يعني ما يحدث أي ما يظهر ويتجلى ويقع أمام العين أي عياناً (94). إن Eräugnis هو "العيان" (95)، أي "الحدث" الذي صار متعيّناً أي معابئاً بالأعين، ظاهراً متجلياً واقعاً، والحدث الذي صار أمراً "محدثاً" أي بارزاً للعين من فرط جدته أو طرافته.

غير أن الصعوبة تأخذ منعطفاً آخر تماماً حين نأخذ في الحسبان أمرين آخرين: أولاً - الانزلاق الدلالي اللاحق من eräugnen (عاين) إلى ereignen (خصّ) (1959: 247؛ ت.ف.ص. 96)، بحيث أن isgnErei قد صارت تُقرأ في صلة حادة مع دلالات أفعال مثل eignen (ناسب وخصّ وكان قادراً على أمر ما)، aneignen (تملّك وحصل واكتسب)، zueignen (نسب إلى وحمل على وأهدى)، وعبارات مثل eigen (خاص)، igentliche (أصيل)، Eigentum (الملكية)، teiEighen (فرادة)، mEigenhei (منزل خاص)، Eigenschaft (خاصية). وثانياً دلالة حرف الافتتاح "er-" في لفظة eignis-rE، فهو يعني في الألماني بخاصة معنى "الأصل" و"الدخول في الحال" (97)، وما ما تؤديه عبارة "heraus aus" الدالة على الانطلاق من "الأصل" ومقتربة بمعنى "الحركة من العمق" أو الحركة نحو الأصل وعبير الأصل (98).

بذلك صار مفهوم Ereignis اشتغالياً خفياً ومدروساً على ثالث دلالي من المتعسر تجميعه في لفظة واحدة، لأنه هو نفسه تولّد عن استعمال متداول واشتقاق متروك وانزلاق صوتي في أن. إن Ereignis هو:

- "حدث" "كينونة الوجود" "die Wesung des Seyns" الذي يتحرك ضمن فسحة "تاريخ الوجود"؛ لكن من يأخذ Ereignis في الدلالة المتداولة للفظ "الحدث" (99) - أي "الواقعة" في الزمان الطبيعي - هو يثير صعوبة قاهرة أمام من يطرق "ميدان" الـ Ereignis ويجعلنا غير مهتئين لفهم عبارة مثل "die Kehre im Ereignis" - "المنعرج في العهد" - الفوز الأكبر في ضميمة "الإله الأخير" ضمن إسهامات في الفلسفة (100)؛

- هو "عيان" يعاين نمط وجود الوجود (معنى "الكينونة" "esungW die")، لكن في معنى للعين لا علاقة له بالطرح الميتافيزيقي لمشكل الإبصار أو الحدس أكان حسياً أم عقلياً؛ إن "المعاينة" هنا ذات وظيفة "طوبولوجية" (101) وليست "بصرية". إنها تشكيل للـ "منفتح" (das Offene) الذي فيه يأتي الـ Ereignis، وهو ما يشير إليه معنى "الخلوة" (Lichtung) لدى هيدغر الثاني؛ ولذلك كل بحث

(93) يقول هيدغر (1957: 24): "إن لفظة Ereignis مأخوذة من اللغة المولدة. Er-eignen يعني أصلاً: er-äugen، بمعنى أن يلحظ [الشيء]، أن يستدعيه من خلال لحظه، أن يتعيّنه".

(94) تعني "حدث" في العربية "وقع"، ومنه أحدث أي أوجد وابتدع. ولذلك يعني الحدث "الأمر المنكر الذي ليس معتاداً" أي "البدعة"، والحادثة هو "الشيء أول ما يبدو"، أي "الجديد"، والحادثة من الأمر "أولّه وابتدأه". وحادث السيف أي جلاه وحدث خبز.

(95) "عيان" من "عاين عياناً ومعاينة" الشيء رآه بعينه. ولقيه "عياناً" أي "مشاهدة".

(96) يقيم هيدغر صلة بين eignen، eignen (اختصّ، كان مخصوصاً،ناسب) وبين sich zeigen (بان وبرز) و sich bezeichnen (وسم، علم من العلامة، أشار) (1959: 247؛ ت.ف.ص. 247).

(97) راجع:

- F. Bertaux, E. Lepointe, *Dictionnaire Allemand – Français* (Paris : Hachette, 1968)p. 349.

(98) را: Emad :1991 :22.

(99) قا: Grondin :1988 :392.

(100) هي الصعوبة التي تظن تحف بكل نقل لمعنى Ereignis بواسطة اللفظة التي تقابلها في اللغة اليومية أي "الحدث" (Event, événement)، بحيث يتم قراءة هيدغر الثاني في ضوء "تاريخية" (Historicisme) قاهرة حاول هو أن يحد منها بكل الوسائل. وهو اختيار دارسين هيدغريين مثل: Guest :1989 :34؛ Crétella :1992 :158.

هذا الاختيار حذر منه هيدغر الأخير بشكل حاد في مواضع عدة. انظر بخاصة: 1962: 58-59.

(101) Kisiel :1970 :162.

عن "صوفية" (Mysticism) لدى هيدغر الثاني (102) هو ما يزال يفهم "isEreign" في معنى "بصري" وليس في معناه "الطوبولوجي"، بحيث يحرم المصطلح الهيدغري بعنف من أصلاته "ما بعد الميتافيزيقية" ويردّه إلى تجربة أنطولوجية ما تزال تحتكم إلى براديغم الموجود الذي سيطر طيلة الحقبة اليونانية-العربية من تاريخ الميتافيزيقا (103)؛

- هو "خاصة" الصلة بين "الوجود" و"الدازين" (معنى "صلة المنعرج (iger Bezughrke)، الخاصة التي لا تتبسط إلا عند "المقام الأساسي" للفكر البدني، أي مقام "التحفظ" الذي من شأنه بسط "صلة المنعرج" التي "تضم" بين الدازين والوجود؛ لكن حذار من أن نأخذ "الخاصة" هنا في معنى "الخاصية" (Eigenschaft) التي تقوم مفهوم "الشيء" الميتافيزيقي أو "الملكية" (umEigent) التي من شأن "الذات" الحديثة، فذلك يصعب عبارة Ereignis (104) بضرب من الغموض الذي تزداد خطورته بقدر ما يظهر على فكر ما علامات الرزوح الخفي تحت روايب براديغم "الذات" الحديث (105). مثلاً: إن الترجمة الفرنسية لآخر أكبر نصّ أساسي لهيدغر الأخير، أي مقالة الزمان والوجود لا تخلو من هكذا غموض، حيث أنّ فرنسوا فيدي (Fédier) قد فهم/ترجم مصطلح ngeiE بوصفه يعني "faire propriété anir à soi-même en svad" (1962: 59، 63)، كما يفهم/يترجم Ereignen بوصفه يدل على "reopvement qui fait advenir à soi le prule mo" (نفسه: ص 61). إنّ إقحام مسألة "الهو" (le soi) في نص هيدغر دون داع خاص هو إجراء خطير لأنّ موضع القول في "الهو" هنا هو "الدازين" من حيث يحتمل سؤال "من؟" (Wer?) هو وليس "ما" (Was?) هو الشيء الذي يفكر؟ على عادة المحدثين، وهو نمط من السؤال لا يقود إلا إلى معنى "الذات" بوصفها "شيئاً" أو "جوهرًا".

- غير أنّ نكتة الإشكال في معنى Ereignis ليس في العثور على ما يقابلها في اللغات الأخرى، بل في تهيئة لغة ما للتصدّي لهذا الذي تشير إليه هذه العبارة الهادية: كيف تقول هذا الذي هو "حدث" في تاريخ الوجود لا يؤخذ إلا "عياناً" لدن خلوة الوجود بوصفه "خاصة" الدازين الذي أقام عند صلة المنعرج من البدء الأول إلى البدء الآخر؟ - بذلك يتوضّح هذا: أنه لا يفلح في ارتسام دلالة Ereignis إلا من توفّر على استشكل ملانم لثلاثة مفهومات مصاحبة له ألا وهي "gunWes" و" "Lichtung" و" "seinDa". وهو مركب اصطلاحى متوعر الضبط في عبارة واحدة حاول هيدغر الثاني أن يستدعينا إلى التفكير في ملامحه من خلال اجتهادات في الأسلوب، مثلاً كتابة "الضمامن" (nFügunge)، أو في الرسم، مثلاً رسم Seyn بدلاً من inSe، أي دون انطلاق من "الموجود"، ورسم eins-Da بدلاً من Dasein، أو في الاصطلاح مثلاً استحداث عبارة "فضاء-الزمان" (-der Zeit) (Raum).

(102) Caputo 1975: 169 وما بعدها.

(103) هذا النوع من الحرمان العنيف يظلّ متضمناً في كل تأمين لمعنى Ereignis من طريق معنى "العين" فيها. وهو أمر جلي في محاولة جريئة أقدم عليها الكاتب المغربي طه عبد الرحمان حين اقترح نقل Ereignis بلفظة صوفية هي "العينية" ضمن كتابه: فقه الفلسفة 2. القول الفلسفي. كتاب المفهوم والتأثيل (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999): 309-319.

(104) من هذه الزاوية رأى البعض أنّ Ereignis هو لدى هيدغر الثاني ما يناظر مفهوم Eigentlichkeit - الأصالة - لدى هيدغر الأول، ر: Caputo 1975: 163.

(105) هذا النوع من الغموض الخطير يلبس الاختيار الأكثر انتشاراً اليوم في الدراسات الهيدغرية، نعني ترجمة Ereignis بواسطة لفظة مشتقة من معنى das Eigene - الخاص. وهو ما تقرر في الفرنسية والإنجليزية انطلاقاً من الجذر اللاتيني "proprius" غالب الأحيان، وبواسطة لفظة "own" الإنجليزية في بعض الأحيان. مثلاً في الفرنسية: من خلال عبارات Copropriation (1957: ت.ف.ص 270)، l'acpropriement (1962: 57-63)؛ أو في الإنجليزية: appropriation، appropriation (1991 Emad) 15، 22، 23، 27؛ وفي أحيان قليلة من خلال لفظة "own-ing"، مثلاً لدى: Boer 2000: 144، 147، 149. لكن ثمة من يبنه إلى أمر خطير: أنّ Er-eignis لا تعود إلى eigen إلا في الظاهر فقط، وأنّ مبحث "الخاص" و"الخاصية" ينبغي أن يكون في المحل الثاني، أمّا المحل الأول فهو من نصيب "Er-äug-nis" - "العيان" الذي هو "رحم المعنى" (la matrice de sens) الذي يكفل لنا فهم ما يشير إليه Ereignis: "إنّ Ereignis يعني "الحركة التي تقود إلى الرؤية، ما يجعل رؤية ما ممكنة، ما يظهر ويجعل [الأشياء] تتجم مرة أخرى"، ولذلك أيضاً هو "لا يسمي الحدث، بل ما يجعل أنّ ثمة حدثاً" (Fédier 1993: 32).

ولكن هل يعني ذلك أن لفظة Ereignis غير قابلة للترجمة أصلاً؟ - إنه لنن كان هيدغر الأخير لم يتردد في التلميح إلى ذلك سنة 1957 في محاضرة مبدأ الهوية (dentität r Satz derDe) (106)، فإن المشتغلين بالفلسفة في اللغات الأخرى، غير الألمانية، لم يسكرو أنفسهم عن ركوب هذه القابلية "القليلة" للفظ Ereignis لأن تُترجم إلى لغات لا تربطها بها صلة الرحم، وذلك كما ركبها هيدغر نفسه حين اشتغل طيلة حياته على الألفاظ اليونانية مثل *αληθεια* أو *λογος* أو *φυσικ* والقائمة طويلة (107). - قد لا يخلو الأمر من "إهانة" (108) لغوية لمن يفكر في لغة لا تستطيع سلفاً أن تقي بما تتوقر عليه لغة أخرى بوصفه "لفظاً هادياً في خدمة الفكر" (als Leitwort im Dienst des (sDenken (1957: 25)). وقد تحاول لغة ما أن ترفع عن نفسها هكذا إهانة سواء بأن تتراوح في الإشارة إلى معنى Ereignis باللفظين المتحدر منهما اللفظ الألماني، نعني مرة بوصفه "حدثاً" ومرة بوصفه "خاصة" (109) أو بأن تحت تحت مركباً اصطلاحياً منهما في نفس الوقت، نعني "الحدث المخصص" (t that appropriatesenev) (110).

- إنه ليس ثمة مخرج يدرأ مظاهر الصعوبة والغموض والحرمان التي رصدناها في الترجمات السائدة لمصطلح Ereignis إلا بأن نضطلع بمهمة "الترجمة" بالمعنى الذي مارسه هيدغر نفسه ضمن مقالة في ماهية ومفهوم الفيزيس أي ما يمكن أن يحمل اسم "الترجمة المفكرة" التي تعني أمرين معاً: من جهة الإقرار بأننا "لا نملك أي لفظة للتفكير ضمن عبارة واحدة" (1939: ت.ف.ص 514) في ما يشير إليه مصطلح isEreignis؛ ولكن، الانخراط للتو، من جهة أخرى، في "محاولة" أو "مغامرة" (111) استدعاء معنى Ereignis المتوَعَر على اللغات جميعاً، في لغة كانت قد سبقت الألمانية في خوض غمار احتمال ما عنته اليونانية في أول الوقت الفلسفي للغرب. - هذا النحو من الترجمة المفكرة نحن وجدنا أن أحد المشتغلين بالهيدغريات في العربية (محبوب 1995) قد أشار إليه إشارة وعُد بقيت هي نفسها

(106) يقول هيدغر (1957: 25؛ ت.ف.ص 270): "إن لفظ Ereignis يجب الآن، من حيث هو مفكر فيه من طريق القضية (Sache) المشار إليها، أن يتكلم بوصفه لفظاً هادياً في خدمة التفكير. وبما هو لفظ هادٍ مفكر فيه على هذا النحو هو لا يقبل أن يترجم أكثر مما يقبل اللفظ الهادي اليوناني *λογος* أو طاو (Tao) الصيني." (107) إن هيدغر لم ينتج ترجمات بالمعنى المحترف لنصوص الفلاسفة اليونان، لكنه أول وأكثر من حول الفلسفة إلى احتراف جذري للترجمة بوصفها عملاً مفكراً مطلوباً لذاته. مثلاً هو قد عمل طيلة حياته على *αληθεια* اليونانية بواسطة الكلم الألماني: من الوجود والزمان *α-ληθεια* أو *Unverborgenheit* - لامحجوبة - بوصفها *Entdecktheit* - مكشوفة من حيث أن "الكشف" - *das Entdecken* - هو "طريقة وجود من شأن الدازين"، (1926: 219-220) إلى درس 1938/1937 *αληθεια* أو *Unverborgenheit* بوصفها "انفتاحاً" - *Offenheit*، (1938/1937: 105)؛ بل هو قد جازف ضمن مقالة "في ماهية ومفهوم الـ *φυσικ*" (1939) بتقديم "ترجمة" (وصفت بأنها "بربرية") لواحد من النصوص الأرسطية الأكثر حسماً (السمع الطبيعي، مقالة الباء، 1). راجع: 1939: ت.ف.ص 490-491، هامش المترجم). كذلك: Emad 1992: 58 وما بعدها.

(108) را: Guest 1989: 34.
(109) Kovacs 1996: 19، 22: هذا الشارح الهيدغري الكبير لا يتردد في المراوحة بين "event" (ص 19) و"appropriation" (ص 22) أو في المرادفة الصريحة بينهما (ص 22).
(110) مثلاً Richardson 1993: 36؛ Kisiel 1993: 494. - كيسيال، هذا المؤرخ الكبير وصاحب النفوذ العلمي الحاسم حول نصوص هيدغر الأول والذي يتميز هنا بكونه يذهب إلى أن مصطلح Ereignis قد أخذ في الاشتغال في معجم هيدغر منذ درس طوارئ الحرب سنة 1919 (1919: 69، 75)، - يترجم لفظة Ereignis بعبارة مركبة هي "properizing event" أو "appropriating event". وهو اختيار يلجأ إليه من يحرص على عرض إشكالية Ereignis دون تحمل مسؤولية تأويلية إزاءها. وهو اليوم أمر شائع سواء في الدراسات الهيدغرية بعامة. مثلاً: Dubois 2000: 165 ("l'événement approprié")؛ Kolb 1986: 159 (Propriative event)؛ Schmidt 1988: 166-167 (the event of appropriation)؛ Pattison 2000: 181 (the event of appropriation).

(111) إن لفظتي "المحاولة" (der Versuch) و"المغامرة" مستعملتان هنا في معناهما القوي لدى شراح هيدغر: مثلاً وصف فون هرمان لكتاب إسهامات بأنه "محاولة" (Herrmann 1989: 511) أو اقتراح فيزان مقابلة مصطلح "Geschehen" في الوجود والزمان بلفظة "aventure" (Vezin 1986: 45).

"موعداً" للفكر أي "عهداً" (112)، انطلاقاً من تخريجه لمسألة الوجود في النصوص الأخيرة لهيدغر مثل الزمان والوجود (1962) ومحاضرة نهاية الفلسفة ونهاية الفكر (1964). قال: " فالوجود لا ينتشر إلا كاحتجاب وإذن فهو لا ينتشر، والزمان لا ينتشر كحاضر وإنما كعدم حاضر. لذلك فلا شرط لاجتماع الزمان والوجود: بل هو العهد بينهما (Ereignis): الزمان والوجود يتعاهدان" (113).

إن Ereignis هو "العهد". قد يُقال إن هذا الاختيار ليس أصيلاً إلا بقدر ما يحتمل الطبقات الدلالية الثلاث التي ضمّتها هيدغر لمصطلح Ereignis، نعني معاني "الحدث" (Ereignis) في اللغة العادية) و"العيان" (Eräugnis) اللفظة الأصلية) و"الخاص" (das Eigene) (114). - وبالفعل فإن لفظة "العهد" في العربية لا يبعد أن تقي بدلالة "الحدث" أو الوقوع في الزمان أو الزمان الحادث، كما لا يبعد أن تدل على "الرؤية" أي "العيان"، أو على المعرفة الخاصة بالشيء أو الموضوع أو الشخص من جهة تخصّه (115)، فهذه كلها معانٍ مفررة في استعمال لفظة "العهد" في النصوص العربية الأساسية (116).

بيد أن ما هو حاسم في لفظة "العهد" ليس كونها تحتوي في دلالاتها التداولية، أي ضمن اللغة العادية، على ما أشار إليه هيدغر الثاني بواسطة عبارة Ereignis، فذلك يبطل وجه التفلسف الذي يدعونا إليه؛ إذ أن القصد ليس إثبات قدرة اللغة العربية في حقلها التداولي الخاص على الإيفاء بما يزعم هيدغر أنه غير قابل للترجمة إلى أي لغة غير الألمانية، فهذه على غوايتها جهد خطابي غير مفكر. بل إن غرضنا فلسفي أولاً وأخراً، وليس ذلك سوى المشاركة التأويلية في احتمال فلسفي عالمي لإشكالية هيدغر الثاني وتملكها بما هي إمكانية تاريخانية ضمن تاريخ الحقيقة للإنسانية الحالية، لا رجعة عنها لمتفلسفة العصر أجمعين.

(112) الموعد في العربية يعني الوعد ومكان الوعد وزمان الوعد ولكن أيضاً العهد!
(113) محجوب 1995: 127.

- العهد هو عهد "بين الزمان والوجود" وليس عهداً بين "الإنسان والوجود" كما يرى باحث انغلو سكوني، هو دنيس شميدت، حيث يفهم العهد بوصفه " وقوع هذا الحدث الذي من شأن التخصيص المتبادل بين الإنسان والوجود" (the happening of this event of mutual appropriation of man and being). را: Schmidt 1988: 167.
(114) يحصي أحد الباحثين الفرنسيين (Verstraeten) خطابين جسيمين في كل الترجمات الفرنسية لمصطلح Ereignis: 1- أنها كلها " لا تستطيع أن تقول وحدة الحدث وفعل التخصيص الذين ينطق بهما هيدغر في "Ereignis"; 2- أنها لا تثبت الفرق بين Ereignis ومعنى الزمان الذي يشير إليه هيدغر بمصطلح "القرب" (proximité)، بحيث تسقط في الخلط بين Zeit و Ereignis، ويُحدّث عندئذ عن "زمان حدثي" كما لدى شورمان مثلاً. را: Verstraeten 1986: 115-116.

(115) جاء في شرح المختار من لزوميات أبي العلاء لأبي محمد عبد الله بن محمد السيّد البطلبوسي (تحقيق وتقديم دكتور حامد عبد المجيد. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1991) ما يلي: " وقد طال عهدي بالشباب وغيّرت عهود الصبا للحدائث عهود)

يقول: ما عهدته من حوادث الدهر، أذهب عني ما كنت عهدته من أمر الصبا. ويجوز أن يريد بعهود الصبا، منازلته التي عهد فيها أحبته وولده، لأن العهد يكون المعرفة بالشيء، ويكون المنزل الذي عهد فيه الشيء، ويكون الانتقاء، ويكون الزمان الذي وقع فيه العهد. وأصل العهد، المصدر من عهدته، ثم سمي به الزمان والمكان. (ص 137-138). نلاحظ أن الشارح قد أفادنا دلالات كثيرة للفظ "العهد" (الحدث، المعرفة الخاصة بالشيء، المنزل المعهود، الانتقاء في معنى قوله عهدي به كذا، الزمان) لكننا لا نعتز على إيضاح خاص لما يقيمه المعري في البيت الشعري من لعبة أصيلة بين ثلاثة معانٍ للعهد: "العهد" بمعنى اللقاء (طال عهدي به أي بعد لقائي به في الزمان وانقطعت رويته) و"العهد" بمعنى الحدث الزمني الذي فات (عهود الصبا)، وبين "العهد" بمعنى "الوفاء" أو "الميثاق" (أن الحدائث قد غيّرت ما بينه وبين عهود الصبا من "عهود" أي من ذكرى خاصة ووفاء خاص ووعد خاص وميثاق خاص وذمة خاصة ومودة خاصة)

(116) "العهد" في القرآن مأخوذ في معاني كثيرة لافتة للنظر: 1- "عهد إلى" أي أمر وأوصى (آل عمران 183، البقرة 125)؛ 2- "عاهد" أي أخذ على نفسه ميثاقاً (البقرة 28، الرعد 20)؛ 3- "العهد" أي الزمان ("أطفال عليكم العهد أم أردتم أن يحل عليكم غضب من ربكم" طه 86). أما تدبير العهد فقد توزّع بين 1- "الوفاء بالعهد" (النحل 91، البقرة 177، الأنعام 152)؛ 2- "صدق المعاهدة" (الأحزاب 15)؛ 3- "رعاية العهد" (المؤمنون 8، المعارج 32)؛ 4- "يكون عهد" (التوبة 7)؛ 5- "نوال العهد" (البقرة 124)؛ 6- "مساغة العهد" ("إن العهد كان مسؤولاً" الإسراء 34، و" وكان عهد الله مسؤولاً"، الأحزاب 15)؛ 7- "نبذ العهد" (البقرة 100)؛ 8- "نقض العهد" (البقرة 27، الرعد 25).

لذلك فإن ما دعانا إلى الأخذ باختيار "العهد"، مقابلاً مفكراً للمصطلح Ereignis، هو تأويل معين لإشكالية هيدغر الثاني في جملتها، وليس أيّ حسّ مهني في الترجمة بمعناها السائد. - إن إشكالية هيدغر الثاني هي أجراً محاولة فلسفية معاصرة لإعادة رسم تاريخ الحقيقة على نحو يحرر ماهية الفكر من أعمق وأخفى عائق كتلها إلى حدّ الآن، ألا وهو الهيئة الانطولوجية المتأصلة في ذلك التاريخ. ولذلك فمسألة تخريج "كينونة الوجود بوصفه عهداً" لا معنى لها إذا لم نفهم في ضوء هذا الرهان: مجاوزة خط الأفق الانطولوجي للفكر الحالي للإنسانية نحو ما يدعو هيدغر مقام "الإله الأخير". ولكن من أجل أننا نفترض أن هيدغر لا يتخطى الأفق الانطولوجي إلى مقام الإله الأخير إلا من خلال تجذير غير مسبوق لذلك الأفق في صدوره الخاص وتحرر داخلي أصيل من تاريخ الحقيقة الذي استقر باسمه، فنحن وجدنا في لفظة "العهد"، - المحملة في العربية بالدلالة الروحية لعبارتني "العهد القديم" و"العهد الجديد" - نموذجاً رشيقياً لإعادة هيدغر الثاني إلى الرحم الانطولوجي لمبنته اللاهوتي وتعقب آثار اعتناقه المتوغر والمعقد منه، ولكن أيضاً ملامح تأصله الاضطرابي فيه(117).

نقل بشكل مؤقت: إن Ereignis ضرب من "العهد" في ثلاثة معان: أولاً بما هو "حدث"، كما يقول جيرار غاست(118) لا يخلو من "كشف" (Révélation)(119)، أي من "وحي" بالمعنى الكتابي، فهو "حدث يوحي" أو "يكشف" كينونة الوجود؛ ثانياً بما هو "رؤية" أو "عيان" (Er-augnis) للذي لا ينكشف إلا "كشفاً"؛ وثالثاً هو "ميثاق" من حيث قد يفني بمعاني eigner, igneuez, gneneian أي اختصّ شيئاً ما بشيء ما، ضمّه إليه ووصله به وجعل بينه وبينه مناسبة وصلة، أي "وثاقاً" و"ثقة" و"ميثاقاً"(120). يُقال استوثق من الأموال أي شدد في التحفظ عليها. "التحفظ" (nheiteVerhal) هو المقام الأساسي للعهد، وليس ببعيد أن يكون ذلك هو سرّ ترادف "التحفظ" و"التعهد" في لغة الضاد. إن "العهد" هو على الأخص، كما كان قد صاغ ذلك محمد محبوب قاصداً متسدداً(121)، "عهد بين..."، "الزمان والوجود يتعاهدان" مع أخذ صيغة الفعل في المتني في رحم المعنى (كما في سورة "الرحمان") وليس في مجرد مثوية، ضرب مخصوص من "الانتماء الجامع(rogethet the belonging) بين الفكر والوجود"(122)، حيث لا معنى للفكر إلا أنه زمان نفسه.

2.2- "ضمانم" الوجود بوصفه "عهداً":

1- "الصدى" (der Anklang): أو "العهد"(Ereignis) في هيئة "الجد" (Enteignis).

نحن نعتز لدى شارح أمريكي (123) على تخريج خاص لدلالة "الضميمة" الأولى من سمفونية إسهامات في الفلسفة، تعني ضميمة "الصدى"(124)، صدى الوجود كما هو راهناً، أي الوجود في حقبة "تخلي الوجود" (Verlassenheit des Seins) عن الموجود، المتأتي هو نفسه من طريق "الضّر" (die Not) الذي يخلقه "نسيان الوجود" (eithSeynsvergessen)(125). ووجه الطرافة

(117) Gadamer 1989: 27-28.

(118) Guest 1989: 35.

(119) Martineau 1982: 154. قا:

(120) Guest 1989: 35. را:

(121) محبوب 1995: 127.

(122) O'Leary 1992: 245؛ Verstraeten 1986: 119.

(123) Emad 1991.

(124) انظر أيضاً: Gander 1990: 121؛ Richardson 1993: 37؛ Esposito 1995: 45.

(125) يفتتح هيدغر الضميمة الأولى من كتاب إسهامات هكذا (1936/1938: 107):

"صدى [عنوان الفقرة 50]

كينونة الوجود

في تخريجه يكمن في كونه يفترض أن مقصد هيدغر من ضميمة "الصدى" هو البداية ليس بمعنى "العهد" (as Ereignis)، فذلك ما لا يتوضح لأول وهلة وما لا يُعرض في شكل قضايا، بل بمعنى "الجحد" (snias Enteigd)(126)، أي جحد(127) الوجود والانغماس في تدبير الموجود(128).

وبالرغم من أن هيدغر لم يسم هذا الوضع المخصوص في كتاب إسهامات باسم "isgnEntei"(129) - "الجحد"، فإن الشارح الأمريكي على إقراره بغياب المصطلح ههنا، هو قد آمن حضوره انطلاقاً من فعل enteignen المستعمل في الكتاب مصرفاً في موضعين حاسمين من إشكاليته(1938/1936: 120، 231)، وتخرجه بوصفه العنوان السري للضميمة الأولى التي عرضها هو إيضاح "صدى الوجود بوصفه Enteignis"(130). - إن الصدى هو صوت ما لا يكشف عن نفسه. إنه ليس سوى "الإيماءة" (inkW der) التي تومئ من وراء حجاب (1938/1936: 4). ويفترض برفيس إمداد(131) أن هذه الإيماءة لها اسم هو τοαληθες/اللامتجب، وإن حدود الإغريق أنهم خبروا اللامتجب بوصفه لا يعني سوى "موجودية" الموجود، وذلك من غير أي مسألة لها باتجاه الو-جود نفسه بقطع النظر عن أي موجود.

لكنّ عرض هيدغر ليس إثبات حدود فهم الإغريق لمعنى الوجود، فهم يظنون عنده أقرب الذين استبصروا الطريق المبحوث عنه هنا، بل إنه يقصد إلى إيضاح مشكل أكثر جذرية: إنه امتناع الوجود نفسه(132) عن أن يأتي للتو بوصفه عهداً (1938/1936: 8)(133). رب امتناع ليست ظاهرة

انطلاقاً من تخلي الوجود
عبر الضّرّ القاهر
لنسيان-الوجود."

« Anklang
der Wesung des Seyns
aus der Seinsverlassenheit
durch die nötigende Not
der Seynsvergessenheit. »

(126) علينا أن ننبّه أنّ عبارة "Enteignis" قد وردت مسجّلة في هامش الصفحة 189 من النسخة الشخصية من الوجود والزمان (1926: 189 تعليقاً، 443).

- عن مصطلح "الجحد" (Enteignis) انظر أيضاً: Esposito 1995: 45: " هنا تكتمل الميتافيزيقا فعلاً مع ما كان نيتشه قد سماه أول الأمر "عدمية"، وما أصبح بالنسبة إلى هيدغر الموضع الذي عنده يمكن للتخلي بما هو كذلك أن يُصدّي، اللحظة التي فيها يُخلّفنا العهد العهد بوصفه جحداً (das Ereignis uns vereignet als Enteignis)."
(127) ينطوي "جحد" في العربية على داليتين حاسمتين هنا: فعلاوة على تناظره مع فعل "عهد"، هو يأتي في صيغتين لافتتتين: 1- جحدّ في معنى "كفر به" و"كذب به"؛ وعلينا أن نأخذ ذلك في علاقة أصلية مع معنى "الحقيقة" في دلالتها اليونانية: كفر يعني في أصله ستر وغطى والكفران هو ستر نعمة المنعم وجحدها؛ 2- جحد بمعنى قلّ، يُقال عام جحدّ أي قليل المطر، وجحدت الأرض ببست وخلت من الخير، وهو لدى هيدغر يشير إلى معنى "القلّة" (die Not) أو "الضرّ" الذي يخلفه "تخلي الوجود" عن الموجود.

(128) Emad 1991: 15؛ Boer 2000: 147.

(129) علينا الإشارة إلى أنّ هيدغر قد أثبت عبارة Enteignis في طرة إحدى صفحات نسخته الشخصية من الوجود والزمان (1926: 189، أ) بسطاً خاطفاً لمعنى Un-zu-hause - اللاوطن أو الـ "ليس-عندنفسه" كما عرضت له الفقرة 40 من الكتاب حيث يتعلّق الأمر بالمعنى الكيانوي لظاهرة "القلق". لكنه قد استعمل أيضاً عبارة "fie Enteignung" وفعل "sich enteignen" ضمن محاضرة "الزمان والوجود" (1962: 64) وفصل "مجازة الميتافيزيقا" من مجموع محاولات ومحاضرات (1946/1936: 90) ومحاضرة "اللغة" (1950: 32) من مجموع التنبيه على سبيل اللغة (Unterwegs zur Sprache). ر: Guzzoni 1962: 75، 96-97؛ Schürmann 1982:

178 وخاصة ص 262.

(130) Emad 1991: 15، 31.

(131) Emad 1991: 30.

(132) حيث أنّ المسؤول عن "نسيان الوجود" لم يعد "الفكر" / "الدازين، بل صار "الوجود" نفسه، ر: Zarader

1986: 20.

"التقنية"، من جهة نظر تاريخ الوجود، غير هالته العليا(134)، وهو ما يشير إليه كتاب إسهامات بمصطلح "الهائل".

"الهائل" (135) (das Riesige) هنا كناية عن وجود الموجود بوصفه تقنية: إن ما يمنع الوجود من أن يأتي في تفنحه الخاص أي بوصفه عهداً هو كون الإنسان لم يعد يقوى على أن يحتمل معنى وجوده بوصفه دارزين أي نمط تأسيس كينونة الوجود بوصفه عهداً. وهو لم يعد يقوى من أجل أنه "مغلوب" بمظهر "الكم" الذي تحققه التقنية من خلال هيئة "الهائل". إن عصر التقنية هو عصر "الهائل" من حيث هو وجه التعبير الأخير الذي توفقه ظاهرة "الفيزياء" (136) المعاصرة، عن ظهور الوجود في هيئة "الجدد"، نعني "تخلي الوجود" عن الموجود؛ ربّ تخلّ كان قد بدأ منذ أمد بعيد. - بذلك يبدو أن الفقرات التي نذرنا هيدغر لتخريج معاني ضميمه "الصدى" قد تقبل أن تتوزع على النقاط التالية: أ- "تخلي الوجود" (Seinsverlassenheit) (§§ 50-60)؛ ب- "التبدير" (Machenschaft) (137) (§§ 61-72)؛ ج- "العلم" الحديث في ضوء "تخلي الوجود" عن الموجود (§§ 73-80).

إن تخريج معنى "الصدى" بوصفه الوجود بوصفه "جدداً" يمدنا بالخيط الحاسم هنا: إن معنى "تخلي الوجود" هو "الجدد"؛ هذا الوضع غير الأصل يجعل كلّ تفكير في وجود الموجود لا يعدو أن يكون "تبديراً" أي تفكيراً في الموجود بوصفه "مصنوعاً" مقطوعاً عن الوجود وليس "إفكاراً" (Er-denken) في كينونة الوجود أي دخولاً في العهد أو "تعهداً" (Er-eignung). هذان المشكلان معا يلقيان ضوءاً قاتماً على مصير "العلم" في عصر التقنية: إنه نمط من التفكير الذي صار في "خطر" أكثر من أي وقت، لأنه لا يكشف إلا عن نمط وجود الموجود بوصفه موجوداً "مجدوداً" (enteignet) من قبل الوجود (1938/1936: 120، 231) لكنه "صدى" لمجيبه ضمن تاريخ الوجود. وهو ازدواج سوف يحتفظ به هيدغر ضمن محاضرة 1962 الزمان والوجود (138) في دلالة مصطلح "das Gestell" (139) الذي سيبينه اصطلاحاً بدءاً من 1949، رغم أنه قد اهتدى إليه عفواً منذ 1936 ضمن نصّ أصل العمل الفني (1936/1935: 52؛ ت.ف.ص 71)(140).

لذلك فإن المطلوب هو أن نبصر "صدى الوجود بوصفه امتناعاً ضمن تخلي الوجود عن الوجود" (1938/1936: 108)(141). إن تخلي الوجود عن الموجود قد "حدث لأول مرة في

(133) را: de Boer 2000: 147.

(134) يقول (1938/1936: 8): "إنه إذا كان العهد يشكل كينونة الوجود، فما أقرب خطر كونه يمنع وينبغي أن يمنع التناصل في العهد (die Er-eignung)، وذلك أن الإنسان قد صار لا يقوى أن يصبح دارزين، بسبب أن العنف الجارف لجنون الهائل قد غلبه تحت مظهر "الكم"."

(135) اخترنا لفظه "الهائل" مقابلاً لما يشير إليه هيدغر بلفظة das Riesige اهداء، مرة أخرى، ببعض إجتهدات محمود المسعدي في وصف "سلطان العقل" التقني، "ولو أدى ذلك إلى فرقة الكرة الأرضية وإفناء البشرية في يوم قيامة هول" أو "قد يبدو لهم من العسير في عصر الذرة وعصر القوات الآلية الهائلة [...] أن يحمل الحديث عن الأدب وما إليه أو الفكر والفلسفة وما إليهما محمل الواقعية والجد" (... تأصيلاً لكيان، مصدر مذكور ص 97 و 116) [التشديد من عندنا].

(136) را: Chevalley 1990: 308-311.

(137) Caputo 1975: 159.

(138) Guzzoni 1962: 63.

(139) عن هذا الازدواج في معنى "Gestell"، را: Schürmann 1982: 179، هامش 3.

- كذلك: Grondin 1988: 390 والهامش 24؛ Couloubaritsis 1986: 274-282.

(140) را: هيدغر (1936/1935: 52؛ ت.ف.ص 71).

- قا: هيدغر 1960: 95.

(141) إن بعض الشراح (Esposito 1995: 45) يستجمع جملة دلالات الضميمة الأولى من سيمفونية العهد في عبارة

"صدى الوجود بوصفه امتناعاً" (Der Anklang des Seyns als der Verweigerung) "اهداء بما فعله هيدغر نفسه في الفقرة 3 من إسهامات (1938/1936: 9).

المسيحية وعقيدتها، حيث أن كلّ موجود يُفسّر في أصله بوصفه *ens creatum* (موجوداً مخلوقاً)، وحيث يكون الخالق هو [الموجود] الأكثر يقيناً، وكل موجود هو فعل هذه العلة الأولى الأكثر موجودة" (1938/1936: 110). هذا التخلي كرسه انتقال الموجود لدى المحدثين من معنى "الموجود المصنوع (*gemachte*) من قبيل الرب الخالق" إلى معنى "الموضوع" (*Gegenstand*) الذي تتشبهه "أعضاء الإنسان" (*Gemächte des Menschen*) والذي لا يعدو أن يكون وجوده هو "موضوعيته" أي "صورته المنطقية" (1938/1936: 111). ولكن حذار من أن نظنّ أنّ هذا التخلي هو مجرد "سقطه" عن وضع رفيع، بل إن ذلك هو "التاريخ الأول للموجود، تاريخ البدء الأول" (نفسه) الذي ينبغي على التفكير أن يضعه في موضعه من السؤال عن الوجود. إن "الضّر" الذي يلحق بتفكيرنا في الوجود هو أن "يظهر الموجود بوصفه موضوعاً و[قائماً] أمام-اليد، كأن الوجود ليس بكانن (*nicht west*)" (1938/1936: 115). - لكن ذلك يعني أنّ التماس ما بين "العهد" (*Ereignis*) و"القشّال" (*Gestell*) (142) هو ممكن الصعوبة في تفكير هيدغر الثاني وما عليه تتوقف "معقولة" الأفق الإنساني في جملة الاحتمال الهرمينوطيقي لعصر التقنية.

2- "اللعبة" (*das Zuspil*) أو "مناظرة في ضرورة البدء الآخر انطلاقاً من الطرح الأصلي للبدء الأول":

"اللعبة" (*spielZus ad*) (143) هو اسم الضميمة الثانية (144) من ضمانم كينونة الوجود بوصفه عهداً. إنها لعبة "المناظرة بين البدء الأول والبدء الآخر" (1938/1936: §§ 92, 106). ومن أجل استبصار ذلك علينا أن نحترس من أمرين: أولاً علينا ألا نفهم بذلك أنّ غرض هذه الضميمة هو "تأريخي" أو هي تهينة لتوفير "تسوق جديد" (*neuen System*) (145) (1938/1936: 169)؛ وثانياً علينا ألا نفكر في مهمة البدء الآخر في معنى الاعتراض "ضدّ الميتافيزيقا" (*gegen die ysikphatM*)، فكل محاولات إبطال الميتافيزيقا، بما في ذلك الوضعية، هي "تردّ الفعل" (*reagieren*) ومن حيث هي "ارتكاسية" (*re-aktiv*) هي "تبقى تابعة للميتافيزيقا في أساسها ومن ثمة هي نفسها ميتافيزيقا" (1938/1936: 173). - إنّ خطة هيدغر تكمن في ما يسميه "التمنّع التاريخاني بوصفه لعبة" (*geschichtliche Besinnung als Zuspil*) (نفسه: 169). أمّا أسلوب هذا التمنّع فهو "التفكير على جهة تاريخ-الوجود" (*seyngeschichtliches Denken*) (نفسه: 170). لذلك نذر

(142) عن "التماس" أو "الفصل المشترك" بين "العهد" و"القشّال" لدى هيدغر، را: Janicaud 1991: 135.

- كذلك: Couloubaritsis 1986: 278 وما بعدها؛ Verstraeten 1986: 118.

(143) تعني لفظة *das Zuspil* في اللغة اليومية ما تعنيه لفظة "التمريرة" (*la passe*) في العربية المولدة، أي تمرير الكرة إلى لاعب آخر. وفي العربية القديمة يمكن أن تعني "لاعب" أحداً أي لعب معه، و"العب" أحدهم أي جعله يلعب أو جاء بما يلعب به. ومن أجل تخطي الدلالة اليومية حاول شراح هيدغر (بغير الألمانية) أن يشيروا إلى معنى *das Zuspil* بعبارة مثل "ce qui vient se jouer" - ما أخذ في اللعب (Guest 1989: 47)، "prélude" - "تقسيم" هو تمهيد للعزف (Dubois 2000: 165)، "Interlude" - لحن إضافي يُعزف بين أجزاء مسرحية أو قداس، و"forthplay" - لعب وشيك (Richardson 1993: 37، Kovacs 1996: 27). - *das Zuspil* هي "تمريرة" الكرة بالمعنى الرياضي من لاعب إلى آخر، ولدى هيدغر هي "تمرير" مسألة الوجود من البدء الأول إلى البدء الآخر. أفكار الوجود هو إذن "العبة" تمرير مسألة الوجود من تاريخ البدء الأول إلى طوبيقا البدء الآخر. راجع أيضاً: Maly 1989: 46-47، 58.

(144) عن منزلة الضميمة الثانية، ضميمة "اللعبة"، ودلائنها ضمن حركة كتاب إسهامات انظر: Gander 1990: 121؛ Esposito 1995: 46.

(145) إنّ الأمر لا يتعلق بإنشاء "لوحة مقولات" متعالية جديدة: إنّ محاولة "استنباط/تسويق" مقولات تفكير هيدغر الثاني - وهو سلوك أعطاه شورمان صيغة صناعية مثيرة - ليس فقط قد يخل بالتمييز ضبطه هيدغر الأول بين "المقولات" والمقامات "الكيانوية" (1926: 44)، بل قد لا يؤمن - وذلك رغم الجهد التأصيلي الذي نراه لدى شورمان مثلاً - المعنى التاريخاني الذي افتقره هيدغر في مقالة "الفيزيس لدى أرسطو" (1940) حين نشط "المعنى قبل-الاصطلاحي" للفظه *κατηγορία* أي المعنى قبل-الأرسطي (1939: ت.ف.ص 505-506). را: Schürmann 1982: 189، هامش 2، وخاصة ص 196 والهامش 3.

هيدغر جهده إلى الإيفاء بصنفين آخرين من "السؤال" – السؤال الهادي والسؤال الأساسي – والأرجح أن نقول من "المقام" – "المقام الهادي" (ngmuLeitstim) و"المقام الأساسي" (Grundstimmung) (1938/1936: 107، 146، 395، 147): من جهة، السؤال عن "تاريخ الميتافيزيقا" بوصفه "تاريخ البدء الأول" للفكر (§§ 84-83، 87-88، 93، 95-105، 107-114)؛ ومن جهة، السؤال عن "العبور إلى البدء الآخر" حيث يكفّ الفكر عن الخضوع لسطوة البدء الأول، أي حيث يتم المرور إلى فكر "غير ميتافيزيقي" (§§ 81-82، 85-86، 90-92، 94، 106).

1. "تاريخ الميتافيزيقا" بوصفه "تاريخ البدء الأول":

إن "رأي كلِّ ميتافيزيقا حول الوجود" ينطلق من مسلمة هي أنّ الوجود يمكن أن نعثر عليه في الموجود ومن ثمّ أنّ التفكير في الموجود يقودنا إلى التفكير في الوجود (نفسه: 170). لذلك كانت نقطة البداية هي محاولة ربط الموجودات بموجود يكون هو "السبب الأول" لها، بحيث لا يعني "الموجود" سوى "المسبّب" (verursacht) (اليونان) أو "القائم أمامنا بوصفه موضوعاً als neVorhande Gegenstand (الحدثاء)" (نفسه: 171). على ذلك قامت كل الفلسفات منذ الإغريق، بحيث إنّ لا تعني عبارة "تاريخ البدء الأول" لدى هيدغر شيئاً آخر سوى "تاريخ الميتافيزيقا" (die Geschichte der Metaphysik): بيد أنّ ذلك لا يعني جرد "المذاهب" (enhrLe) بعد "نهاية" كلِّ ميتافيزيقا، بل القصد هو رصد "السؤال الهادي" – سؤال "ما هو الموجود؟" – لكل اضطلاع ميتافيزيقي وبسط ماهيته أمام التفكير (نفسه: 175، 148). ربّ "موجود" قد استقرّ منذ أفلاطون بوصفه "εἶδος" و"αὐσι"، مثلما استقر معنى "التفكير" الميتافيزيقي نفسه في معنى "οἶνυ" و"λόγος" و"ἰδεῖν" الذي تحوّل من بعد إلى الدلالة السائدة لمفهوم "العقل" (Vernunft ed) بوصفه ما به تُعيّن موجودية الموجود (ص 197) بحيث أنّ تاريخ الميتافيزيقا قد ظلّ دوماً تحت هيمنة الأفلاطونية (149) (ص 196، 216) التي نجد صيغتها "الحديثة" في المثالية الألمانية (نفسه: 215). ربّ تاريخ يفترض هيدغر أنّه يقبل أن يخصّص تحت عنوان "الوجود والتفكير" (kenenSein und D) (نفسه: 196، 216): "الوجود" أي "موجودية" الموجود في جملته، و"التفكير" أي "تمثيل" (enllste-rVo) الموجود بعامّة و"استحضاره" (wärtigungenGeg) بوصفه "مشهودية قائمة" (teständige Anwesenheit) (ص 196) (150). بذلك يعلن هيدغر دون موارد أنّ "التفكير هو الخيط الهادي للسؤال الهادي للفلسفة الغربية" (نفسه: ص 198). إنّ ما كان أفلاطون قد أشار إليه بوصفه "القيد" (σῦγγον) الذي يربط بين "النفْس" (ψυχη) و"الحقيقة" (αληθεια) قد أصبح لدى ديكارت في صيغة أكثر حدة "العلاقة ذات/موضوع" (نفسه: 198). إنّ عبارة "أنا أفكر" الحديثة قد صارت "أساس موجودية الموجود" بحيث صارت "الهوية" – تطابق التفكير والوجود – هو التعيين الماهوي للموجود بما هو كذلك. تبعاً لذلك صارت الهوية هي الهوية "العارفة لذاتها" ضمن وجودها من حيث هو مفكر فيه. "انطلاقاً من ذلك ينبغي أن نتصوّر، لماذا تكون المعرفة ذاتها هي أساس الموجودية ومن ثمّ الموجود الأصلي، لماذا حسب هيدغر تكون المعرفة المطلقة هي الفعلية المطلقة" (نفسه: 199).

(146) يقول هيدغر (1938/1936: 107): "المقام الهادي (Leitstimmung) للصدى: الرهبة والخشية، ولكن من جهة ما يصدران أبداً عن المقام-الأساسي للتحفظ."

(147) عن تخريج خاص للفرق بين "المقام الهادي" و"المقام الأساسي" راجع: Gander 1994: 23

(148) يقول هيدغر (1938/1936: 175): "إنّ تاريخ البدء الأول (..) هو تاريخ الميتافيزيقا. [...] إنّ الميتافيزيقا ضمن تاريخها لا تصبح منظورة إلا متى تصوّر سؤالاها الهادي وأتى الفحص عن السؤال الهادي إلى بساط البحث."

(149) Maly 1989: 61. – عن تخريج خاص للتأويل الهيدغري لمنزلة أفلاطون في تاريخ الوجود من جهة ما هو علاقة على انحطاط ما أدى إلى مولد ظاهرة "العدمية" في شكل "الميتافيزيقا"، را: Boutou 1987: 125 وما بعدها.

(150) يقول هيدغر (1938/1936: 197): "إنّ التفكير هو هنا "voeiv" و"λόγος" و"ἰδεῖν"، العقل بوصفه السلوك الذي منه وضمن ميدانه، ودون أن يكون ذلك معللاً على نحو كاف، يتمّ تعيين الموجودية. [...] ومن هذه الزاوية فإنّ كلّ إدراك وتعيين (كلّ مفهوم) للموجودية وللوجود هو تفكير."

2. "العبور إلى البدء الآخر":

إنّ ما هو طريف هو أنّ هيدغر يختط طريقة إفكار الوجود بوصفه "عبوراً" (ngÜberga)، ولا يخفى ما في هكذا عبارة من "صدى" نيتشوي (151). إنّ فكر البدء الآخر فكر "عابر" من مقام إلى مقام ينبّه هيدغر إلى أنّه قد شرع في التدرّب على احتماله منذ محاضرة ما هي الميتافيزيقا؟ التي لا تُفهم حقّ أصلاتها إلا بوصفها أول محاولة لتسطير ذلك الحقل الذي يؤدي إلى العبور إلى البدء الآخر (1938/1936: 171) (152). إنّ العبور هو معنى طوبولوجي قبل كل شيء: إنّ نقلة من مقام "السؤال الهادي" ما هو الموجود؟ الذي لا يظال من معنى "الوجود" سوى "الموجودية" (Seiendheit) إلى "السؤال الأساسي" المبحوث عنه الذي من شأنه أن يعزف عن الاكتفاء بالموجودية جواباً عن معنى "الوجود" (Sein) ويلج إلى حيث يستطيع الفكر أن يشترع معنى الوجود بوصفه "الوجود" (ynSe) الذي يفتتح فيما أبعد من الموجود. إنّ محاضرة ما هي الميتافيزيقا؟ لأن لم تكن تبصر بهذا المدى فهي قد كانت "تتساءل بعد انطلاقة منه" (sie fragt schon aus diesem her) (1938/1936: 171).

لكن علينا أن نحترس من أن نأخذ "الفكر العابر" نحو البدء الآخر بوصفه نمطاً آخر من "الوضعية" (Positivismus): فهو لا يستند إلى أي "معادة" (nerschaftGeg) ضدّ "الميتافيزيقا" بل هو يرمي إلى "مجازة" (Überwindung) للميتافيزيقا انطلاقة من أساسها" (ص173) (153). إنّ حجة الفكر العابر هو أنّ "كل ضرب من الميتافيزيقا يوجد [اليوم] في النهاية وينبغي أن يوجد"، وليس ذلك من أجل أنّها قد صارت "لا نقدية" (unkritisch) بل بخاصة من أجل أنّ نمط السؤال الهادي الذي قام عليه البدء الأول والخيط الهادي الذي عول عليه، أي مفهوم "التفكير"، لا يمكن من أن نقيم السؤال عن الوجود المبحوث عنه (ص172-173). كذلك علينا أن نحترس من أن نظنّ بأنّ الكلام عن نهاية الميتافيزيقا هو نفص الفلسفة دها من أمر "الميتافيزيقا"، بل إنّ الغرض هو "بعين الضد": أن تصبح الميتافيزيقا مسألة ضمن "العبء لا إمكانية ماهيتها" (in ihrer Wesensunmöglichkeit zugespielt) (Wesensunmöglichkeit zugespielt) ومن ثم أن تخوض الفلسفة "العبء ما وراء (tielhinübergesp) "الميتافيزيقا" في بدنها الآخر" (ص173).

- علاوة على هذا البُعد الطوبولوجي للعبور، علينا أن نبصر بُعداً آخر: إنّ تخريج اللعبة بين البدء الأول والآخر بوصفه تجاوراً أصلياً بينهما. هذا التجاور الأصلي هو ما تشير إليه لفظة عربية قديمة بطرافة خاصة هي "الاستلعب": يُقال "استلعبت النخلة أي اطلعت طلعا وفيها بقية من حملها الأول". zuspieren يعني هنا استلعب في معنى أنّ الفلسفة مدعوة إلى أن تكشف "ما هيّا بعد تاريخ الميتافيزيقا بوصفه مدفوناً وغير قابل لأن يُعرف من قبلها هي ذاتها ومن ثمّ: يستلعبه" (1938/1936: 174) (154). إنّ تاريخ الميتافيزيقا "يستلعب" (zuspiziert) أمراً ما في بدايته - أي يلعبه من خلال معاني حرف "zu-" أي "الاتجاه" و"النزوع" و"النسبة" و"التواصل" و"الإضافة" و"الخلق" - دون أن يكون قادراً هو نفسه على "معرفة" شئاً أمر "مدفون" (Ungehobenes) - غير مستخرّج وغير منهوض به - في بداية

(151) يقول نيشته في الفقرة 4 من "استهلال زرادشت": "إنّ ما هو عظيم في الإنسان هو كونه جسراً وليس هدفاً: إنّ ما يمكن أن يُحبّب في الإنسان هو كونه عبوراً (Übergang) وزوالاً (Untergang)". - را: Haar 1992: 292. (152) يقول هيدغر (1938/1936: 171): "إنّ التعمّد Zueignung الأصلي بالبدء الأول (وذلك يعني بتاريخه) إنّما يعني تثبيت القدم ضمن البدء الآخر. وهذا يتمّ ضمن العبور من السؤال الهادي (ما هو الموجود؟، السؤال عن الموجودية، الوجود) إلى السؤال الأساسي: ما هي حقيقة الوجود؟ (الوجود Sein والوجود Seyn هو هو هو وعلى ذلك هما مختلفان من حيث الأساس).

هذا العبور، متى تُصوّر على نحو تاريخي، هو المجازة Überwindung وبلاريب الأولى والممكنة أولاً لكلّ "ميتافيزيقا". إنّ "الميتافيزيقا" قد صارت الآن لأول مرة قابلة لأن تُعرف في ماهيتها، وضمن الفكر العابر يسقط كل كلام عن "الميتافيزيقا" في اللبس".

(153) Maly 1989: 57.

(154) هو عنوان الفقرة 86 من إسهامات:

تاريخ الميتافيزيقا، وهو مدفون ويظل مدفونا بسبب أنه "غير قابل لأن يُعرَف" (Erkennbares) من طريق الميتافيزيقا. وعلى ذلك هو لا يوجد خارجها، بل هو منها وإليها. إنه طلع آخر بجوار حملها الأول. هذا ما يعنيه مصطلح "das Zuspield" - ما هو "مستلعب" في تاريخ الميتافيزيقا أي ما تهيئه بعد بنفسها بوصفه ما هو مدفون وغير قابل لأن يُعرَف من طرفها هي ذاتها. إن العبور إلى البدء الآخر ليس إمكانا غريباً عن تاريخ الميتافيزيقا، بل هو "طلع" أطلعت من نفسها، وفيها بقية من "حملها الأول". إنه عبور ثانو بعد في تاريخها من "الحمل الأول" إلى "الطلع" الطالع في غير "وقته". هذا التراوح أو التزامن الأصلي ولكن أيضاً الملتبس بين "الحمل الأول" وبين "الطلع" الآخر هو معنى "اللعبة" (das ielspZu) بين البدء الأول والبدء الآخر.

الحمل الأول هو هذا "أنّ الموجودية هي مشهودية" (die Seiendheit ist Anwesenheit)، أما الطلع الآخر فهو هذا "أنّ الوجود هو احتجاب نفسه" (Seyn ist Sichverbergen sda) (ص174). كيف نستقهم معنى "العبور"؟ - الفكر العابر هو الذي يبحث عن إمكانية البدء الآخر في داخل تاريخ الميتافيزيقا نفسه. هو ذاك الذي يفتش في تربة الميتافيزيقا عن النبتة الأخرى التي تطلع فيها بلا زارع ولا راع. هذه النبتة الأخرى هي "البدء الآخر"، ولكن بوصفه أمراً قد "تقرّر" (senosbeschl) وهنا بعد انطلاقة من حقيقة الوجود، بوصفه ما كان "يتعهد" (eignet hatersich) ضمن تاريخ الميتافيزيقا؛ ولذلك فإنّ ما تعنيه ضميمية "اللعبة" (das Zuspield) هو أن تستكشف ما كان يُلعب في بداية تاريخ الميتافيزيقا دون لاعبين، أي هو بحث عما هو "قبل-اللعبة" (das Vorspiel)، ما هو سابق على لعبة "العهد ذاته بوصفه كينونة الوجود (das Vorspiel des Er-aignisses selbst als der nsg des SeyunWes) (ص174). والغرض هو إعادة تاريخ الميتافيزيقا إلى "أساسه المدفون" (in ihrem ungehobenen Grund) (نفسه).

إنّ دلالة الضميمية الثانية هي أن نحاول أن نستبصر "صدى" الوجود في البدء الأول، ولكن بوصفه موضع استطلاع لنمط من التهيئة السرية والملغزة للبدء الآخر.

"إنّ تاريخ-الوجود إنما يُلعب بالكليّة ضمن "العبور" ما بين هذين الصنفين من البدء وهو لا يتماهي بالتاكيد مع البدء "الأخر"، كانّ هذا الأخير هو موضع التذكّار، على الضد من الميتافيزيقا، مفهومة بلا قيد أو شرط بوصفها موضع النسيان. إنّ تاريخ الوجود إنّما هو تحديداً التصور-المشترك لهذين الموضوعين، مرجعهما الضروري المتبادل، تلك "اللعبة" التي بالتحديد من حيث هي "تصدر من البدء الآخر"، هي تساوي "مجازة الميتافيزيقا انطلاقة من أساسها"، بمعنى انطلاقة من نهايتها." (155)

إنّ معنى "اللعبة" قد أصبح أقلّ غموضاً، في معنى أنّ الغرض هو استجلاء نحو من التجاور الخفي بين البدء الأول والبدء الآخر في قدر الميتافيزيقا نفسها. ومعنى اللعب هو أنّ الفكر لا يملك "موضوع" البدء الآخر، كما تملك "الذات" الحديثة موضوعها، بل إنّ دوره هو فسح المجال لظهور تلك الحركة الحرة التي تجعل تاريخ الميتافيزيقا يأتي إلينا وفقاً لقواعد ظلت متوارية عن كل ادعاءات "المنهج" اللاحقة. إنّ الميتافيزيقا لا تبلغ إلى ماهيتها إلا إذا تجاوزت ما تقوله عن نفسها إلى ما هو محجوب في أساسها، "لكنّ المجازة لم تعد هنا [نحواً من] المفارقة للموجود إلى جهة الوجود (هكذا (φυσικα ατ μετα)، بل العبور في ماهية الوجود ذاته" (156).

هنا نستلمح دلالة أخرى لضميمة "اللعبة" هي تدبير النهاية: فليس العبور إلى البدء الآخر ممكناً بلا اضطلاع مطلوب بذاته بما تثيره مسألة "نهاية الميتافيزيقا" (das Ende der Metaphysik) من خطورة خاصة. ربّ تدبير يقوم على أنّ تملك "النهاية" هو المنطق الوحيد للمستقبل (1936/1938:

(176)(157). كيف تندبّر معنى "نهاية الميتافيزيقا"؟ - توقّر الفقرة 88 من إسهامات اتجاهاً هاماً في الإجابة (158):

"إنّه في دائرة هذه المهمة تتدرج الدروس "التاريخانية".
أن نجعل التشكيكية المتعددة لمنطلق سؤال ليبينتز والتي لم يُسبر غورها بعدُ منظورة وعلى ذلك بدلاً من monas نفكر في Da-sein،
أن نستأنف خطوات كانط وعلى ذلك أن نتجاوز المنطلق "المتعالى" بواسطة الدايزين،
أن نتابع تسأل شيلنغ عن مسألة الحرية ولكن أن نضع "جهات" السؤال على أسس أخرى،
أن نحمل نسقية هيغل إلى الهالة العليا وعلى ذلك أن نفكر على نحو مضاد تماماً،
أن نخاطر بالمناظرة مع نيئشه بوصفه الأقرب إلينا وعلى ذلك أن نتبين أنه يقف كأبعد ما يكون عن مسألة-الوجود.

أولئك هم السبل الوحيدة التي هي في ذاتها مستقلة وعلى ذلك متواشجة، من أجل ألا يلعب في المعرفة دوماً إلا الواحد الأحد: أن كينونة الوجود إنما تحتاج إلى تأسيس حقيقة الوجود وأن هذا التأسيس ينبغي أن يتم بوصفه دايزين، الأمر الذي به تكون كل مثالية ومن ثمة الميتافيزيقا السائدة إلى حد الآن والميتافيزيقا بعامة متجاوزة بوصفها انبساطاً ضرورياً للبدء الأول، الذي يرتدّ هكذا من جديد إلى الظلمة، من أجل ألا يُتصور إلا من طريق البدء الآخر بما هو كذلك "

إن يهمنّا هنا أن نبسّط تأويلات هيدغر لتقليد الفلسفة الألمانية من ليبينتز إلى نيئشه، بل بخاصة فهم معنى أن تتدرج الدروس "التاريخانية" في باب ضميمة "اللعبة" (elpidas Zus)، التي هي كما رأينا وجه من وجوه كينونة الوجود بوصفه عهداً. إن "المناظرة" مع هذا التقليد هي إذن مطية من مطايا تاريخ الوجود وليست حاجة تاريخية. إن "عصراً" من عصور تاريخ الوجود هو الذي أملى ليس فقط الحاجة إليه بل حتى نمط النهوض به. ولأن هيدغر يقدّم التقليد الألماني من ليبينتز إلى نيئشه بوصفه جملة من "السبل المستقلة والمتواشجة" في أن فإنّ علينا أن نحترس من أن لا نمسك بالدلالة "التاريخانية" بعبارة "نهاية الميتافيزيقا": إن "النهاية" هنا "موضع" في تاريخ الوجود وليس وقتاً معيّنًا من الزمان الطبيعي للجامعة أو للغرب. ولأنه موضع في تاريخ الوجود فهو لا يمكن أن يُفكر فيه انطلاقاً مما يقوله عن نفسه بل انطلاقاً من المجال الذي فسحه له تاريخ الوجود حتى يظهر (159).

إن تدبير النهاية هو "العبور إلى البدء الآخر"، ولكن في معنى دقيق هو "فصل" (eine ungidSche) ما بين انبجاس الوجود وانبثاق تأسيس حقيقته من الدايزين وبين كل تحصيل وتعقل للموجود، لكن هذا الفصل ليس حدثاً يمكن أن نوقته: "إنّ العبور إلى البدء الآخر إنما هو محتوم، وعلى ذلك نحن لا نعلم إلى أين نذهب، ولا متى تصير حقيقة الوجود إلى حق ولا انطلاقاً مما يستمدّ التاريخ بما هو تاريخ الوجود صراطه الأشدّ شقاء واقتضاباً" (1938/1936: 177).

ج- "القفزة" (der Sprung) في الوجود بوصفه عهداً:
يشير هيدغر إلى معنى "القفزة" (160) في الفقرة 115 - أول فقرة من الضميمة الثالثة من

(157) يقول هيدغر (1938/1936: 176): "أن نصوّر نيئشه بوصفه نهاية الميتافيزيقا الغربية، ليس ذلك ثبناً تاريخياً لما يقع من ورائنا، بل هو المنطلق التاريخاني لمستقبل التفكير الغربي."

(158) عن بسط خاص لدلالة هذه الإجابة، را: Greisch 1992: 335.

(159) يقول Esposito 195: 46: "عندما يفكر البدء الآخر في الحقيقة بوصفها حقيقة الوجود (و ليس فقط بوصفها حقيقة الموجود، كما تفعل الميتافيزيقا) فهو يفكر في الوقت عينه في "الوجود ذاته بوصفه وجود الحقيقة، بمعنى بوصفه العهد المنعرج في ذاته": وهب-النفس بوصفه سحب-النفس، المجاوزة بوصفها تعطيل. إنّ نهاية الميتافيزيقا لا ينبغي أن يُفكر فيها من طريق الميتافيزيقا، بل على الأرجح من طريق هذه "النهاية" ذاتها، فإنّه بذلك فقط، من جهة ما يفكر المرء في تخلي-الوجود بما هو كذلك، يمكن لما يتخلى وما هو متخلى عنه، أن يُفكر فيه. إنّ للعبة تنتمي بذلك حركة انعراج، وذلك لأنّ الوجود ذاته هو ما يعود من الموجود نحو ذات نفسه؛ بيد أن "نحو ذات نفسه" هذا لا يوجد قبل العودة، إن لم يكن ذلك بوصفه ما يسحب نفسه، بوصفه ما يتخلى، بوصفه ما يترك نفسه للنسيان "

(160) عن معنى ضميمة "القفزة" انظر: Fédiér 1993: 29-30؛ Esposito 1995: 47-48؛ Richardson

إسهامات – هكذا: "القفزة هي المخاطرة بتوغّل أول في ميدان تاريخ-الوجود" (1938/1936: 227). كيف نفهم هذه الإشارة؟ - إن لنا في اللفظة الألمانية der Übergang - "العبور"، تحضيراً لطيفاً لاستبصار معنى "القفزة": إنها تعني في قلم هيدغر "الذهاب" (der Gang) إلى "ما وراء" (über) عتبة التفكير الميتافيزيقي. الذهاب إلى ما وراء ما هو مذهب إليه عادة في فكر ما هو خروج عن عتبة الذهاب نفسها؛ إنه صار عبوراً إلى فكر آخر. نحن لا نعبر إلا ما لم يعد ممكناً أن نذهب فيه. كل سنة قائمة هي "ذهاب" إلى ما سنتت إليه منذ أول أمرها. كذا الميتافيزيقي: ذهاب دائم إلى غايتها. ولكن حذار من أن نفهم بذلك الانتقال الكرونولوجي إلى "مرحلة لم توجد بعد" (Periode noch nicht gewesene)؛ فالقصد هو العبور "في ميدان آخر تماماً من التاريخ" (in einen ganz anderen Bereich der Geschichte) (1938/1936: 227).

لكن "العبور" (der Übergang) ليس "القفزة" (der Sprung): إن العبور هو "مسافة الاستعداد للقفزة" (der Anlauf für den Sprung) (1938/1936: 228). أما القفزة فأمر آخر (1938/1936: 228-229) (161). وبعبارة طوبيقية يفترض هيدغر أنّ الوجود والزمان قد كان على نحو خافت "العبور" الذي يهين شديداً لانتقاط معنى "القفزة" في الوجود، وإن كان معاصروه لم يروا فيه غير شكل من "فلسفة الكيان" (Existenzphilosophie) (162) (1938/1936: 234).

إن معنى "القفزة" هو الانتقال الحاد من صفة إلى صفة أخرى. وهو لفظ اختاره هيدغر لتسجيل أمر حاسم: أنّ مجاوزة الميتافيزيقي لا يتم من غير "قفزة" خارج ميدانها. إنه لا يمكن أن نتحرر من السؤال الهادي "ما هو الموجود؟" إلا بأن نطرح سؤالاً أساسياً آخر تماماً، وهو "آخر" من أجل أنه لم يأت امتداداً للسؤال الأول بل بالقفز خارج نطاقه. هذا الوجه الطوبيقية حاسم هنا: إن المطلوب هو المغامرة بالارتقاء في حقل السؤال عن الوجود بقطع النظر عن الموجود. ربّ مغامرة هي "قفزة" من نطاق "البداية الأولى" إلى ميدان "البداية الآخر" لا بد لها من تهيئة متوعّرة، ألا وهي "الفكر العابر": فالعبور هو "الاستعداد للقفز"، وذلك يعني أنّ بين البداية الأولى والبداية الآخر ثمة "مسافة" لا بد من استبصارها واحتمالها. من أجل ذلك ينبه هيدغر إلى أنّ البداية الآخر "متباعد باستمرار عن الأولى" (ständig überholter vom ersten)، أي أنّ الرهان ليس "التجاوز" فقط بل احتمال "البعد" أو "المسافة" التي تمتد بين نهاية البداية الأولى وميدان البدء الآخر.

إن القفزة في ظاهرها "أكثر المواقف لا مبالاة" (das Rücksichtsloseste) إزاء الموجود، لكنّها في صميمها هي "خشية" (die Scheu) كاشد ما يكون من "كينونة الوجود بوصفه عهداً". إنه بواسطة القفزة فحسب تستطيع "إرادة التحقّظ" التي تشكل المقام الهادي للقفزة أن تتخطى ما هو إرادي فيها، فتلج عندئذ (بالمعنى الطوبيقية والزمني معاً) إلى "الإلحاح" الذي "يقيم في" (die Inständigkeit) نمط مخصوص من "معاناة" الوجود هو معاناة الخيط الرفيع بين ما هو أشدّ ما يكون قريباً وما هو أشدّ ما يكون بعداً، لعبة القرب والبعد الخفية التي تتبدّى من خلال "انحباس صوت" (die Versagung) الوجود الذي سيبقى "متردداً" طويلاً من وراء جلبة الكلام الميتافيزيقي عن موجودية الموجود.

1993: 37-38 Gander؛ 1994: 27-28 Kovacs؛ 1996: 23 و28؛ 1995: 161-163.

(161) يقول هيدغر (1938/1936: 228-229): "إنّ التمتع "الانطولوجي-الأساسي" (وضع أساس الانطولوجيا بوصفه مجاوزتها) هو العبور انطلاقاً من نهاية البدء الأول نحو البدء الآخر. لكنّ هذا العبور هو في نفس الوقت مسافة الاستعداد للقفزة، التي من طريقها وحدها يمكن لبدء ما ولاسيماً [للبدء] الآخر أن يبدأ بوصفه [بدء] متباعداً (überholter) باستمرار عن الأولى."

(162) وهو ما شاع في العربية تحت عنوان "الفلسفة الوجودية".

- إن القفزة (163) أكثر من عبور: "إن القفزة هي تفتح (Er-sprungung) الاستعداد للانتماء إلى العهد" (1938/1936: 235). ولكن أين يتم مثل هذا الاستعداد؟ يعلن هيدغر دون مواربة أن "القفزة الأشد أصالة واتساعاً هي [قفزة] التفكير" (1938/1936: 237). علينا ألا نرى في هكذا إعلان تراجعاً إلى التعويل الميتافيزيقا على "التفكير" في فهم وجود الموجود؛ فالقفزة، من جهة ما هي "تفكير"، لا ينبغي أن تُفهم في معنى سلبي بوصفها عدم إمكانية الاستنباط أو بوصفها نقصاً في الأدلة (164). إن هيدغر يستعمل لفظة "Denken" في معنى "غير ميتافيزيقي" والأحرى أن نقول لم يعد ميتافيزيقا: إنه لا يعني أن ماهية الوجود قابلة للتعيين بواسطة التفكير بما هو "إخبار" (Aussage) عن الموجود القائم، بل أنه فقط "ضمن المعرفة بالعهد" (im Wissen um Ereignis) يمكن عبور تشققات الوجود على الجملة وأن تُقدّر إمكانات احتجاب الحقيقة في الموجود (1938/1936: 237). وعلينا أن نفهم "القفزة" بوصفها "المشروع الأقصى لماهية الوجود" (1938/1936: 230). هذا المشروع لم يختره الدازين بل هو "المشروع المقذوف به" (der geworfene Entwurf) له، وهو مدعو إلى إنجازهِ على نحو مخصوص تماماً:

"القفزة (المشروع المقذوف به)

هي إنجاز مشروع حقيقة الوجود في معنى التجنّد ضمن المنفتح، على نحو بحيث أن القاذف بالمشروع من جهة ما هو مقذوف به هو يجرب على نفسه، بمعنى يتأصل في-العهد (er-eignet) عبر الوجود. إن الانفتاح عبر المشروع لا يكون بما هو كذلك إلا متى يحدث بوصفه تجربة المقذوفية ومن ثمة [تجربة] الانتماء إلى الوجود. ذلكم هو الفرق الماهوي على الضد من كل ضرب من المعرفة [التي تكون] متعالية فحسب بالنظر إلى شروط الإمكان" (1938/1936: 239).

إن التلفت الحاد عن الأسلوب المتعالي للفلسفة الحديثة هو قرار يأخذ هنا كل مداه: إن الإنسان لم يعد منظوراً بوصفه "ذاتاً عارفة" لا ترى غير موضوعاتها؛ إنه مقام يقع ما وراء كل "ذاتية" (ص259). إن علينا أن نصر مدى القفزة من نطاق "الذات" السائدة على الموجود إلى الإنسان "حارس حقيقة الو-جود": إنه الخروج من تاريخ فلسفات "اليقين" إلى ميدان "تاريخ آخر" هو تاريخ "حراسة" (die Wächterschaft) الوجود (ص240). هذا النحو من الحراسة البدنية للوجود هو ما يهيئ "القفزة في الوجود بوصفه عهداً" (ص278). إنها القفزة من نطاق التعويل على "جهات" (Modalitäten) القول في الموجود بوصفه جوهرًا إلى طوبيقاً التفكير في "تشقق الوجود" (die Zerklüftung des Seyns)، أي أنماط "الاحتجاب" (das Sichverbergen) التي تشكله، بوصفه عهداً (ص278-279). لكن التلفت عن الأفق "المتعالي" لفلسفات الذات، لا يعني بأي وجه القفز خارج دائرة الإنسان: إن القفزة ضرب من المنعرج الماهوي في تدبير ماهية الإنسان. وذلك بالكشف عن لعبة "الاحتياج" و"الانتماء" بين الإنسان والوجود:

"إن الوجود يحتاج الإنسان من أجل أن يكون، وإن الإنسان ينتمي إلى الوجود، حتى يُتمّ تعيينه الأقصى بوصفه دازين" (1938/1936: 251) (165).

(163) يقول (1938/1936: 227): "إن القفزة، الأمر الأشد مخاطرة ضمن مجرى الفكر البدني، إنما تترك وترمي كل ما يحدث وراءها ولا تنتظر شيئاً مباشرة من الموجود، بل يصدر الانتماء إلى الوجود قبل كل شيء ضمن كينونته التامة بوصفه عهداً. إن القفزة تظهر هكذا في مظهر لامبالاة قصوى وعلى ذلك هي تستمدّ مقامها تحديداً من تلك الخشية [...]، التي ضمنها تتخطى إرادة التحفظ نفسها إلى الإلحاح-المقيم في (Inständigkeit) معاناة القرب الأشد بعداً الذي من شأن انحباس-الصوت (Versagung) المتردّد."

(164) Esposito 1995: 47.

(165) نفسه.

هل يعني "احتياج" الوجود إلى الإنسان أنه "تابع" (abhängig) له؟ - علينا أن نتحدث بالبحري عن أن الوجود "غير معلق" (Ab-hängigkeit) (166) على الإنسان: إن "احتياج" الوجود هو احتياج هو ما يمكن المحتاج إليه من أن يرتقي إلى أساس وجوده وأن يعيده إلى "ذاته" (zu seinem Selbst)، أي هو ما يمكن الإنسان من "الانتماء" إلى أساس وجوده، وذلك "أن تراوح الاحتياج والانتماء هذا هو ما يشكل الوجود بوصفه عهداً، وأن نرفع ذبذبة التراوح إلى بساطة المعرفة وأن نؤسسه ضمن الحقيقة التي تخصه، هو أول ما يلزمنا من ناحية الفكر." (1938/1936: 251).

د- "التأسيس" (die Gründung): "الدازين" هو "من" يؤسس حقيقة الوجود ضمن "فضاء الزمان" الذي من شأن تاريخ الوجود بوصفه عهداً

نحن نجد بعد أن هيدغر قد وَّزَع فقرات ضمنية "التأسيس" (167)، الرابعة من سمفونية العهد، إلى خمس جمل، أعطاها العناوين التالية: أ- "الدازين ومشروع الوجود، Da-sein und Seinsentwurf" (§§ 168-186)؛ ب- "الدازين، Das Da-sein" (§§ 187-203)؛ ج- "ماهية الحقيقة، Das Wesen der Wahrheit" (§§ 204-237)؛ د- "فضاء-الزمان بوصفه بُعد-الأساس، Der Zeit-Raum als Ab-grund" (§§ 238-242)؛ هـ- "كينونة الحقيقة بوصفها حجباً، Die Wesung der Wahrheit als Bergung" (§§ 243-247). وعلى ذلك فالمفهوم الرئيس في هذه الضميمة هو "الدازين" (das Da-sein) بالرسم المميز الذي له في هذه الحقبة، وبخاصة ضمن مركب اصطلاحى مجرد معنى مثل "die Lichtung" (§§ 204-207، 209، 217-226) أو مستحدث مثل "der Zeit-Raum" (§§ 238-242). ولذلك فنحن نصرف جهننا أساساً إلى إيضاح الاستعمال الجديد لهذا المصطلح في طويبقا تاريخ الوجود بعد أن رأينا سابقاً وظيفته في أفق الانطولوجيا الأساسية.

1- من هو "الدازين" في إسهامات؟

علينا أن نلاحظ أن هيدغر لم ينتظر حتى الفقرة 168، التي دشّن بها فقرات الضميمة 4 من إسهامات، حتى يبسط دلالة الدازين؛ بل نحن نعثر منذ الفقرة 3 على بسط خاطف لمعنى "الدازين" هكذا: "تأسيس الحقيقة بوصفها حقيقة الوجود (الدازين)" (1938/1936: 9)؛ ربّ بسط يتحول في الفقرة 5 إلى "حدّ": "إنّ التأسيس الخاص لفضاء-الزمان هذا يسمّى: دازين" (ص17) (168). على أن معنى الدازين هنا يظلّ محفوراً بالغموض. - إنّ ما هو لافت للنظر منذ هذه الفقرات الأولى من كتاب إسهامات هو استبصار جذّة مثيرة في استعمال هيدغر لمصطلح "دازين"، توفّر لأول مرة سياقاً صارماً لتجذير تمييز طوبوغرافي بين Dasein و Da-sein لم يتعدّ في الوجود والزمان مستوى الاستثمار الهرمينوطيقي للصيغة الفيلولوجية للفظه Dasein في الألمانية (الوجود والزمان، §§ 29، 31). إنّه تجذير يكفّ عن المرادفة الكيانوية بين "الدازين" (Dasein) و"الإنسان" (169)، كما في أفق الانطولوجيا الأساسية، ويأخذ في احتراف تفريق طوبولوجي بين "الإنسان" و"الدازين" (Da-sein) في ميدان تاريخ الوجود. إنّ المقصود هو أنّ الإنسان لا "يوجد" (ist) بوصفه "دازين" بل هو "يكون" (west) بوصفه "دازين". ولكن "من" (wer) يكون "الدازين" إذن؟

يفتح هيدغر فقرات الضميمة الرابعة من إسهامات بهذا تحديد لمعنى "الدازين": "دازين يعني التعهّد في العهد بوصفه ماهية/كينونة الوجود. بيد أنّه إنّما على أساس الدازين فحسب يأتي الوجود إلى الحقيقة" (1938/1936: 293).

إنّ الجديد هنا هو فهم الدازين انطلاقاً من العهد، وليس محاولة فهم معنى الوجود، كما هو الحال في أفق الانطولوجيا الأساسية، انطلاقاً من الدازين، الموجود الذي اخُصّ بالسؤال عن معنى وجوده. هذا

(166) يبدو أنّ هيدغر هنا يأخذ حرف الصدر "ab-" في معنى "اللفني".

(167) عن دلالة ضمنية "التأسيس"، الضميمة الرابعة ضمن إسهامات، انظر: Richardson 1993: 38-51؛ Esposito 1995: 48-49؛ Gander 1990: 122؛ 1994: 29-30.

(168) يقول (1938/1936: 17):

« Eigene Gründung dieses Zeit-Raumes heißt : Da-sein. »

(169) قارن: الفقرة 11 من إسهامات.

الانزياح الطوبويقي جعل الفرق بين الدازين والمفهوم التقليدي للإنسان بوصفه حيواناً ناطقاً يزداد حدة: فالدازين لا يعني "الإنسان القائم" (vorhandenen Mensch) بل هذا النمط المخصوص من وجود الإنسان الذي اضطلع بنفسه بوصفه "الباحث عن الوجود" (der Sucher des Seyns) و"الراعي لحقيقة الوجود" (der Wahrer der Wahrheit des Seins) و"الساهر على صمت مرور الإله الأخير" (der Wächter des Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes) (ص294). - هذه المهام هي التي تهتئ الإنسان كي "يكون" (west) دازين، ويكف عن أن "يوجد" (ist) كالحجر، حيث يسود "منع-الصلة" (der Entzug) بالوجود (ص293). إنه بهذه المعاني منضمة يكون الدازين "تعهداً" أي "تأصلافي-العهد" (Er-eignung)، ومن ثمة يصح اعتباره "تأسيساً" (Gründung): "إنّ الدازين هو أساس الوجود-الإنساني المستقبلي الكائن [كينونته] ضمن التأسيس". (ص294). إن معنى "التأسيس" هو بعمامة "اشتراح حقيقة الوجود" (ص295). هنا ينبغي على الدازين أن يحول معنى وجوده، أي "العناية" (die Sorge)، إلى "تعهد" (Er-eignung)؛ ذلك يعني أن عليه أن ينزاح من "الزمانية" (Zeitlichkeit) إلى "الدهرية" (Temporalität)، وإن فهم الزمانية على أساس الدهرية هو فهمه بوصفها "حقيقة الوجود" (ص294-295).

يعترف هيدغر بأنه في أفق الوجود والزمان بقي الدازين قابلاً في مظهر "انثروبولوجي" و"ذاتوي" و"فرداني"، وإن كان في حقيقته هو بعين الضد من ذلك، ويعتبر أنّ ذلك هو "استتباع ضروري للتحويل الحاسم لـ"مسألة-الوجود" من السؤال الهادي إلى السؤال الأساسي" (ص295). كذلك هو ينبّه من فهم عبارة "الوجودفي-العالم" على أنها قد تعني "العالم المسيحي" (das christliche saeculum) وإنكار الإله أو الإلحاد؛ إنّ القصد هو فهم العالم انطلاقاً من ماهية/كينونة الحقيقة كما تنكشف عند "الهنا" التاريخاني للإنسان بوصفه دازين (ص295). ولذلك فإنه يقيم انزياحاً طوبويقياً من معنى "الدازين" في نطاق البدء الأول، أي معنى "الإنية" (existentia)، أو في مصطلح هيدغر "الشهود" (Anwesenheit)، إلى معنى "دازين" في موضع البدء الآخر، حيث يعني تحديداً "وجود الهنا" (das Sein des Da) (ص170).

إنّه من أجل أنّ الدازين في معنى البدء الآخر لم يعد خاصية من شأن موجود عارض لنا في العالم، ولا هو خاصية موجود يتخذ من هذا الموجود العارض لنا في العالم موضوعاً له، فإنه لا يعني مجرد خاصية للإنسان بمعناه التقليدي (ص296-297، 299). إنّ الدازين في معنى البدء الآخر هو "وجود الهنا" من حيث هو نمط من اللااحتجاب/الانفتاح الذي عنده يأتي الوجود بوصفه عهداً. ولذلك فالإنسان ليس "دازين" بل عليه أن يصبح، أن "يكون" دازين، وذلك بقدر ما يفلح في أن يصير "الساهر على حقيقة الوجود"؛ هذا السهر على حقيقة الوجود هو ما يجعل الإنسان في صلة ماهوية مع الدازين:

"وعلى ذلك فإنّ الدازين والإنسان يظلان في صلة ماهوية، من جهة ما يعني الدازين أساساً إمكان وجود الإنسان المستقبلي، وإنّ الإنسان يوجد على نحو مستقبلي، من جهة ما يضطلع بأنّ عليه أن يوجد الهنا [..]" (ص297).

2. الدازين و"الخلوة" (Lichtung):

إنّ هيدغر يبذل هنا جهداً خاصاً (171) لتبيين الدلالة الحاسمة لمصطلح "الهنا" (das Da): إنّه يخرج شيئاً قسبياً من سجلّ البدء الأول، حيث يدل على "الحضور"، إلى دلالة طوبويقية تقتزن بمعنى "الانفتاح" (die Offenheit) هو ميدان إتيان الوجود بوصفه عهداً. لذلك ينبّه هيدغر إلى أنّ الإنسان لا

(170) يقول هيدغر (1936/1938: 296): "إنّ الدازين (Das Da-sein) ليس جهة الوجود بالفعل الذي من شأن كل موجود، بل هو ذاته الوجود الذي من شأن الهنا. لكنّ الهنا هو انفتاح الموجود بما هو كذلك في جملته، أساس αληθεια المفكر فيها على نحو أكثر أصلية. إنّ الدازين هو طريقة في الوجود، هي، من حيث "هي" الهنا (..) هي الموجود الوحيد طبقاً لهذا الوجود المخصوص وبوصفها هذا الوجود (الكائن الذي من شأن كينونة الوجود)". (171) إنّه جهد يظل محفوفاً بصيغة "صوفية" لأن كان من المكابرة أن ننكر ما فاتّه من المفيد أن نضعها في موضعها من إعراب الفكر في الوجود. را: Caputo 1975: 150.

يعثر على "الهُنا" الذي من شأنه عرضاً (ص297)، لأن معنى sein في Da-sein ليست مستعملة في معنى البدء الأول بوصفه تدل على معنى "حدث" (vorkommen)، بل صار يعني "المعاناة الملحة بوصفها تأسيس الهُنا" (ص298). ما معنى ذلك؟

"ضمن الاستعمال الساري إلى حد الآن تعني [لفظة] Dasein [شينا] من قبيل وُجد قائماً هنا وهناك، وقع في أين ومتى ما.

[أما] ضمن الدلالة المقبلة الأخرى فإن "وُجد" لا يعني وقع، بل معاناة الإقامة بوصفها تأسيساً للهنا. إن الهُنا لا يبدل على أيّ هنا وهناك معيّن في كل مرة، بل يُصَدُّ منه خلوة الوجود (die des Seyns Lichtung) ذاته، الذي انفتاحه هو وحده ما يهيئ مكاناً لكلّ هنا وهناك ممكن [...].

إن الدازين [هو] المعاناة الملحة للخلوة، بمعنى للـ[عنصر] الحرّ، غير الممنوع، التابع للهنا، حيث يحجب الوجود نفسه." (ص298).

إن الدازين هو إذن معاناة للهنا الذي يحمله في نفسه بوصفه نمط "المكان" الأصلي الذي يهب كلّ هنا أو هناك بالمعنى التقليدي موضعاً من الوجود. بذلك يقدّم هيدغر وجود الدازين بوصفه "Inständigkeit" (172)؛ ربّ لفظة تعني في اللغة العادية معنى "الإلحاح"، لكنها تعني في معنى البدء الآخر معنى "الإقامة الشديدة" داخل حقل "الهنا" الأصلي الذي على ركحه يظهر الإنسان. فعلياً أن نفهم "الإلحاح-المقيم بوصفه حقل الإنسان المؤسس ضمن الدازين" (ص298). - إنه إذا كانت الإشارة الأولى إلى الدازين بوصفه مؤسساً لحقيقة الوجود ضمن الوجود والزمان قد انحسرت في السؤال عن الوجود في الإنسان، وحصرت معنى الدازين في العلاقة مع الوجود في الإنسان، فإنّ كتاب إسهامات يقدّم الهُنا المشكل لمعنى الدازين بوصفه "خلوة من أجل الاحتجاب (الوجود)" (das Da als Lichtung für) "das Sich verbergen (das Seyn)" (ص299). معنى ذلك أنّ الهُنا ليس مجرد "العلاقة" بين الإنسان والوجود، بل هو "البين" (das Zwischen) الذي يبسطه الوجود بوصفه الحقل المفتوح للموجود بعامّة حيث يأتي الإنسان:

"إنّ الهُنا متعمّد به من قبيل الوجود، وإنّ الإنسان من حيث هو الساهر على حقيقة الوجود هو تبعاً لذلك متعمّد به ومن ثمة هو تابع للدازين على نحو فريد مخصوص" (ص299).

في هذا السياق تحديداً علينا أن نفهم استعاضة هيدغر عن عبارة "الدازين الإنساني" (menschliches Dasein) التي اعتمدها في الوجود والزمان بعبارة طريفة أدق منها هي "الإنسان ضمن الدازين" (der Mensch im Da-sein) أو "الدازين" الذي من شأن "الإنسان" (das Da-) (sein "des" Menschen) (ص301). إنّ الجديد هو الطابع الطوبقي لمعنى دازين: إنه لا يشير إلى موجود بعينه بل هو "مكان" بالمعنى الاشتقاقي للفظ العربية أي "موضع كون" الشيء. وهو ما حاول هيدغر أن يخرج من خلال لفظ ألماني مضاد هو das Weg-sein أي معنى أن يكون الشيء مفقوداً أو ضائعاً أو بعيداً، أن لا يملك المرء نفسه، أن يخرج عن طوره:

"الدازين: احتمال انفتاح الاحتجاب. الفاعل: احترام انغلاق اللغز وانغلاق الوجود، نسيان الوجود." (ص301). بحيث أنّ "الفاعلين هو العنوان الأكثر أصلياً للأصالة التي من شأن الدازين" (ص324).

إنّ احتمال انفتاح الاحتجاب هو احتمال كينونة الوجود بوصفه عهداً. لكنّ يعني في المقابل أنّ "الهنا يتعمّد ضمن العهد" (ص328). إنّ الهُنا بهذا المعنى تحديداً هو "خلوة الاحتجاب" (die Lichtung des Sichverbergen) التي يعمل داخلها التفكير في معنى البدء الآخر. بذلك علينا أن نبصر خيط الانزياح الطريف لدى هيدغر من معنى αληθεια إلى معنى دازين (ص329-330) (173): إنّ الهُنا في الدازين هو انفتاح وهو موضع انفتاح عنده فقط ينبغي أن يأتي احتجاب الو-

(172) را: Dastur 1994: 242.

(173) يقول هيدغر (1936/1938: 335) "إنّ اللامحورية، من جهة ما هي انفتاح الموجود في جملته والانفتاح من جهة ما هو كذلك، الذي من شأن حجب (الوجود) لنفسه وهذا [الأخير] بوصفه دازين، ينبغي أن تؤسّس وأن يسبّر

جود بوصفه عهداً، ومعنى أنه ينبغي أن يأتي في حقل الـهنا الخاص بالإنسان هو أن الوجود لا يأتي إلى الظهور إلا حاجباً نفسه وراء حجاب الموجودية؛ وأن "يكون" (west) الدازين معناه أن يجعل من "الـهنا" خلوة لاحتجاب الوجود (174) بوصفه عهداً (175).

3. الدازين والتأسيس:

إن اللافت للنظر حقاً هو ظهور مشكل "التأسيس" في هذا الموضوع، حيث يوشك أن ينزلق التفكير في البحث الميتافيزيقي في العلل. بيد أن هيدغر سرعان ما يفاجننا بطريقة مستحدثة في الاضطلاع بمعنى "التأسيس": إن الدازين هو الأساس الذي عنده يأتي الوجود إلى معنى الحقيقة. "الدازين يعني التعهد في العهد بوصفه كينونة الوجود. بيد أنه إنما على أساس الدازين وحده يأتي الوجود إلى الحقيقة (ص293).

علينا أولاً أن نضع في الحسبان أن الدازين لا يصبح متاحاً إلا من خلال "قفزة" في ميدان الوجود، وذلك يعني أن التأسيس ليس طرْحاً للموجود القائم على أساس قائم، بل إن التأسيس هو قفز في الوجود (176)، وليس معطى في الدازين اليومي، ذلك أنه في أغلب الأوقات ليس "دازين" (Da-sein) أصلياً بل هو "فاغزين" (Weg-sein) غير أصلي. إن فهم التأسيس بوصفه قفزة في ميدان الوجود يبين أن الوجود والدازين يتبادلان التأسيس على نحو أصلي: إن القفزة في ميدان الوجود هي نوع من الإلقاء لمشروع (der Entwurf) حقيقة الوجود، لكن "لقاذف" (der Werfer) بالمشروع، أي الدازين، هو نفسه "مقذوف به، متعهد به من قبل الوجود" (ص304). إن "هوية" (die Selbsttheit) الدازين تتمثل بذلك في "الانتماء إلى الوجود بوصفه مشروعاً مقذوفاً به" (177) من قبل الوجود نفسه (178).

هذا التضايغ بين الوجود والدازين يشحن مفهوم التأسيس بدلالاتين متواشجتين:

"التأسيس (Gründung) (179)

هو مزدوج الدلالة:

1- الأساس يؤسس، يكون بوصفه أساساً (..)

2- هذا الأساس المؤسس يُبلغ إليه ويُضطلع به بما هو كذلك.

سير-الأساس (Er-gründung) [يعني]:

1- أن نترك الأساس يكون بوصفه مؤسساً؛

2- أن نبني عليه بوصفه أساساً، أن نضع شيئاً ما على الأساس.

إن التأسيس الأصلي للأساس (1) هو كينونة حقيقة الوجود؛ الحقيقة هي الأساس بالمعنى

الأصلي. [..]

تحت عنوان "تأسيس" ما هو مقصود بادئ الأمر وطبقاً للتواشج مع "القفزة" (هو الدلالة 2. أ) (وب)، ولكن لهذا السبب تحديداً هو ليس فقط على علاقة مع 1، بل هو متعين/يأخذ مقامه (bestimmt) من هناك. (ص307)

ما نخرج به هو هذا: أن "التأسيس" (Gründung) هو أيضاً "سير-لأساس" (Er-gründung) وليس وضعاً لقيمومة على قيمومة أخرى سابقة عليها. أن سير الأساس معناه أن "نترك الأساس يكون" (Grund wesen lassen) (ص321، هامش). إن فهم تأسيس الدازين بوصفه سير-لأساس معناه أن الدازين لا يقوم بالتأسيس كما يقوم به موجود قائم، ولا كما يؤديه "أنا" متعال من خلال نمط ما من اليقين.

غورها.

(174) Caputo 1975: 150.

(175) را: Richardson 1993: 41.

(176) نفسه: 39.

(177) Richardson 1993: 39.

(178) Herrmann 1990: 318.

(179) عنوان الفقرة 187 من إسهامات.

فالدازين هو "استقرار الهُنا" (Beständnis des Da) (ص320) ضمن خلوة الاحتجاب التي تشكل حقيقة الوجود. وهنا يترأى معنى التأسيس بوصفه سبباً للأساس:

"أن نسبر غور أساس حقيقة الوجود ومن ثم هو نفسه: أن نترك هذا الأساس (العهد) ذلك (den) الأساس يوجد من خلال استقرار الدازين، طبقاً لذلك يتحوّل سبر الغور إلى تأسيس الدازين بوصفه سبر غور الأساس: [سبر-غور] حقيقة الوجود." (ص307)

إن اضطلاع الدازين بالتأسيس وإتيان الوجود من خلاله هو أمر واحد (180). ولكن من أجل أن التأسيس ليس امتلاكاً كسولا للأسس الأولى بل هو سبر للأساس المتحجب في حقيقة الوجود، فإن هيدغر يندفع نحو مفاجأة أخرى هي اعتبار "غياب-الأساس (der Ab-grung) (181) هو الكينونة الأصلية للأساس" (ص379). وهو أمر ملتبس من جهة التفكير التقليدي (182). إن فهم التأسيس بأنه سبر للأساس هو إقرار خافت بأن نمط كينونة الأساس هو "البقاء بعيداً" (das Weg-bleiben) عن الدازين، وهو بعد لا يَنْتَصِرُ عليه إلا متى استطاع الدازين أن يصبح دازين، أي متى أفلح في معاناة الهُنا بوصفه خلوة احتجاب الوجود التي هي الموضوع الوحيد لكيونة الوجود بوصفه عهداً.

"إن غياب-الأساس هو الكينونة الأصلية للأساس. وإن الأساس هو ماهية الحقيقة. [...] ما هو غياب-الأساس؟ ما طريقته في التأسيس؟ [...] إن غياب-الأساس هو التحجيب الواهب للخلوة الأولى من حيث الماهية، [هو] كينونة الحقيقة" (ص379-380)

و لكن أين وكيف يتشكل "غياب-الأساس" الذي منه يستمدّ تأسيس الدازين إمكانه؟

4. الدازين و"فضاء-الزمان" (der Zeit-Raum):

في هذا الموضوع الدقيق يجدر بنا أن نستفهم عبارة هيدغر المثيرة "فضاء-الزمان" (der Zeit-Raum). ما معنى أن يقول هيدغر: "إن التأسيس الخاص لفضاء-الزمان هذا يسمّى دازين" (ص17). - إن هيدغر يخرّج المسألة بهذا عنوان: "فضاء-الزمان بوصفه غياب-الأساس" (als der Ab-grund (ص371). ما معنى ذلك؟ - هنا يؤدي المعنى الطوبقي للدازين، المعنى الطوبقي للـ"هُنا"، دوراً استكشافياً حاسماً: إن "فضاء-الزمان" هو نمط مخصوص من "اضطمام الهُنا" (Fügung des Da)، أي معنى أن يكون الدازين كينونته بوصفها إضمامة واحدة (ص371)، برغم كونه يتحرك في ميدان يشتبك فيه النزاع بين "التحجيب" و"الخلوة" في حقيقة الوجود. لكن ذلك يعني بنفس القدر أن "فضاء-الزمان" ليس خاصية للدازين معزولة عن الوجود، بل هو قاسم مشترك بين الدازين والوجود: "إن فضاء-الزمان إنما ينتمي إلى الحقيقة في معنى التّأصل في كينونة الوجود بوصفه عهداً" (ص372).

ينبه هيدغر إلى أن الدلالة التقليدية لمفهوم "المكان" و"الزمان" لا تسعفنا هنا في شيء، إنها غير مؤهلة لاستيضاح ما تشير إليه عبارة "فضاء-الزمان" (ص372-373). وهو لا يجد مدخلاً لتقريب منهل هذا المصطلح سوى عبارة "die Augenblicks-stätte" أي "مواقع-اللحظة"؟. إن هوية الدازين هي "بسط فضاء-الزمان انطلاقاً من مواقع-اللحظة" (ص375) التي عندها يضطلع الدازين بخلوة الوجود من خلال "غياب-الأساس" الذي يحول التأسيس إلى سبر للأساس. - علينا ألا نفهم "الزمان" بالعودة إلى "أنا" ما، كما علينا ألا نفهم "المكان" بالعودة إلى "شيء" ما؛ فالزمان هنا ليس "أناثياً" (ich-haft) أو

(180) Richardson 1993: 40.

(181) لا ينبغي أن نأخذ "الغياب" بالمعنى الميتافيزيقي أي عدم حضور الموجود أماننا، بل "الغياب" يعني هنا "انقباض" (le retirement) الذي هو "انقباض بلا قاع، بمعنى بلا حد، بلا نهاية، انقباض يقبض بلا انقطاع"، لكنه لا يخلف "الفراغ" بل يمارس جذباً خاصاً للفكر. ولذلك فإن Ab-grund مكتوبة على نحو علينا أن نبصر فيه المسافة والابتعاد، وهو ما تنطوي عليه اللفظة العربية "غياب" من حيث أن فعل "غاب" يعني "بُعد عنه وبأينه" ويعني "استتر عن العين" و"سافر عن بلاده" و"غيبه" أي "البعده". را: Panis 1986: 61-62.

(182) Kiesel 1970: 158.

"ذاتياً"، كما أن "المكان" ليس "شيئاً" (dinghaft) أو "موضوعياً": إن فضاء-الزمان ينتمي إلى ماهية/كينونة الحقيقة في شكل "التأسيس الخالي من الأساس الذي من شأنه هنا" (ص376).

إن القصد هو التمييز بين البحث في مفهومي "المكان" و"الزمان"، كما في تاريخ البدء الأول، وبين السؤال عن "فضاء-الزمان" الذي لا ينكشف إلا في ميدان البدء الآخر (ص375، 377). إن فضاء-الزمان هو "الأصل" الذي يستمد منه مفهوم المكان والزمان دلالتهم بما هما "قابلان للتمثيل" (-vor-stellbar) أي قابلان للاستحضار على عادة البدء الأول. إن فضاء-الزمان (der Zeit-Raum) لا شأن له مع المعنى التمثيلي السائد للزمان (Zeitraum) في معنى المدة الزمانية، أي الآن المتصل لوقت معلوم، ولا هو مزوجة موضوعية أو ذاتية بين المكان والزمان (ص377-378). إن الخيط الحاسم لفهم "فضاء-الزمان" هو مفهوم "غياب-الأساس" (183) (der Ab-grund)، من جهة ما هو "الكينونة الأصلية لأساس":

"إن غياب-الأساس هو الوحدة الأصلية للمكان والزمان، هذه الوحدة الموحدة، التي لا تتركهما يختلفان إلا في انفصالهما.

غير أن غياب-الأساس هو أيضاً قبلُ الماهية/الكينونة الأصلية للأساس، لفعل التأسيس الذي يخصه، لماهية/كينونة الحقيقة.

ما هو غياب-الأساس؟ ما طريقته في التأسيس؟ إن غياب-الأساس هو البقاء بعيداً الذي من شأن الأساس. [...]

إن غياب-الأساس هو غياب-الأساس. (ص379).

إن فضاء-الزمان هو ما عنده يشتبك "الأساس" مع "غيابه" (معنى Ab-)، أي مع "امتناع الأساس" (Versagung des Grunds)، أي امتناع الأساس عن أن يوجد كمجرد موجود أعلى. لذلك فإن امتناع الأساس أو غياب-الأساس هو ما عنده "ينفتح الفراغ الأصلي، وتحدث الخلوة الأصلية" (ص380) التي عندها يأتي الوجود إلى كينونته. إن غياب-الأساس سابق على كل أساس، لأنه يتجدر في تربة حقيقة الوجود بوصفه احتجاجاً. لذلك فالتأسيس هو قبلُ تجربة غياب-الأساس من خلال سبر الأساس الذي هو مقام التحفظ على خلوة الوجود. إن كل أساس لا يظهر إلا على أرضية غياب-الأساس. لكن ما يعيق هنا هو أن "غياب-الأساس" (Ab-grund) هو على الأغلب "مؤه" أو "منزاح من موضعه" (verstellt) من خلال "اللا-أساس" (der Un-grund)؛ وعلى ذلك فغياب-الأساس ليس اللا-أساس، وذلك أن غياب-الأساس متأصل في "الأساس-الأصلي" (der Ur-grund) لحقيقة الوجود وانفتاحه هنا والدازين، أي في "العهد" (184). فما أهمية غياب-الأساس إذن؟

(183) يبدو أن مفهوم "غياب-الأساس" (Ab-grund) يؤدي ضمن ميدان تاريخ الوجود دوراً طوبيقياً مناظراً للمفهوم "الأوجد" في أفق *الانطولوجيا الأساسية*. لكن ذلك لا يعني، كما يذهب إلى ذلك شورمان، أن "المنعرج" قد وضع حدًا لتلك العلاقة الجذرية بين الزمان والوجود. وأن التجدر الاستطائقي للزمان في الإنسان لم يعد يستطيع أن يكون أصلياً مادام الحضور يملك تاريخاً" (Schürmann: 1982: 67). إذ أن في هكذا زعم إهمالاً لكل ما في معنى "فضاء-الزمان" من خطورة خاصة على مسألة "العهد".

(184) يقول (1938/1936: 381-380): "إن الحقيقة تتأسس بوصفها حقيقة العهد. هذا [الأخير] متصور بذلك من طريق الحقيقة بوصفها أساساً: الأساس-الأصلي. إن الأساس-الأصلي لا يفتح بوصفه احتجاجاً إلا ضمن غياب-الأساس على أن غياب-الأساس إنما هو منزاح من موضعه تماماً بواسطة اللا-أساس. [...]

إن الأساس-الأصلي، المؤسسة، هو الوجود، ولكن الكائن أبداً ضمن حقيقته. وكلما سبر-غور الأساس (ماهية/كينونة الحقيقة) على نحو أكثر أساسية، كلما كان الوجود على نحو أكثر ماهوية/كينونية.

بيد أن سبر-الأساس الذي من شأن الأساس ينبغي أن يخاطر بالقفزة ضمن غياب-الأساس وأن يتأصل في قيس غياب-الأساس ذاته وأن يجتاز.

إن غياب-الأساس بما هو البقاء بعيداً الذي من شأن الأساس في معناه المسمى إنما هو الخلوة الأولى للمنتفع بوصفه

إنّ القصد هو أنّ "الأساس يحتاج إلى غياب-الأساس" (ص 381) حتى يكون. لذلك على الدازين أن يأخذ احتجاب الوجود نفسه عن الموجود هو أمارة على كينونة لا تظهر لنا إلا متى توفّر اضطلاع أصيل بالاحتجاب بوصفه نمطاً مخصوصاً وفريداً من "الخلوة": إنّ حقيقة الوجود تواسج طريف بين "الاحتجاب" (das Sichverbergen) و"الخلوة" (die Lichtung) (185). لكنّ هذه الخلوة لا تحدث إلا ضمن الاحتجاب متى اضطلع به بوصفه نمطاً مخصوصاً من الحقيقة. إنّ علينا أن نفهم الحقيقة بوصفها "تحجيباً وهايا للخلوة" (als lichtende Verbergung) التي هي وحدها ما يمكن، أي يهب "فضاء-الزمان" الذي يمكن من، أن يتحفظ الدازين على كينونة الوجود بوصفه عهداً (ص 381)، ومن ثمّ أن يكون ما هو بخاصة (186).

هنا يؤدي مفهوم "غياب-الأساس" دوراً حاسماً: إنّ غياب-الأساس هو "الخلوة الأولى بوصفه 'خلاء'" (die erste Lichtung des Offenen als der "Leere") (ص 380). "الخلاء" ليس العدم الميتافيزيقي، بل هو نمط من "الخلاء الزماني-المكاني" (die zeit-räumliche Leere) الذي عنده يأتي الدازين إلى التحفظ على كينونة الوجود بوصفه عهداً.

هـ- الضميمة الخامسة: "المستقبلون" (die Zu-künftigen)

1. "من" هم؟

خصّص هيدغر لاستجلاء معنى ضميمة "المستقبلين"، الخامسة من سمفونية العهد، خمس فقرات فحسب (§§ 248-252)، لا تعدو الأخيرتان منها أن تكونا ربطاً خاطفاً مع مسألة "الدازين" السابقة وضميمة "الإله الأخير" اللاحقة. وبحسب طبيعة أسلوب الضمان، لم تخل الأقسام السابقة، وبخاصة القسم التمهيدي، من إشارات حاسمة إلى دلالة "المستقبلين". فنحن نعثر منذ الفقرة الأولى من إسهامات ليس فقط على ثبت عنوان "المستقبلين" في خطة الكتاب بل أيضاً على رسم خاطف لمعنى "المستقبلين" من خلال تقابل بينيه هيدغر بين "اللامستقبلين" (die Zukunftslosen)، أي "الأبديون" (die "Ewigen") دوماً وبين "المستقبلين" (die Zukünftigen) أي "المتفردون"، من لا عهد لنا بهم، فرادى عصرهم، ويتامى دهرهم، وبعبارة حرفية "أصحاب المرة الواحدة" (die Einmaligen) (1938/1936: 6) (187). في الفقرة الثانية من الكتاب يدعوهم هيدغر باسم "العابرين" (die Untergehenden) الذين يحتاجهم الوجود في طور "الفكر العابر" من البدء الأول إلى البدء الآخر، من حيث أنهم هم "المؤسسون" لحقيقة الوجود (ص 7). في الفقرة الخامسة يسميهم

''خلاء''

ولكن أيّ خلاء يقصد هنا؟ ليس ذلك [الحيز] غير المشغول الذي من شأن أشكال النظام والأطر من أجل [الموجود] القائم القابل للحساب الذي من شأن المكان والزمان، وليس غياب [الموجود] القائم ضمنهما، بل الخلاء الزماني-المكاني، الانفراج الأصلي ضمن الحرمان غير المستقر."

(185) أحصى شورمان (Schürmann 1982: 47، هامش 1) أربع دلالات للفظ "Lichtung" لدى هيدغر كلها مرتبطة بفهم الحقيقة بوصفها أليثيا، لا-احتجاباً. وهذه الدلالات هي: 1. "الانفتاح الذي يشكله الوجود في-العالم حيث أنّ الوجود الذي هو نحن هو "الها" الذي يمكن للموجودات أن تتبدى فيه" (بجيل شورمان هنا على: 1926: 133). 2. بعد انحسار الإحالة على الدازين، أصبحت "الخلوة" خاصة الفيزيس بدل الإنسان؛ 3. دلالة تتعلق بتاريخ الوجود، حيث يتحدث هيدغر عن "تاريخ خلوات الوجود" (1957/1956: 41؛ ت.ف.ص 286)؛ 4. هي دلالة "لاخارخية"، حيث يشير هيدغر إلى أنّ "الخلوة هي المنفتح لكل ما هو حاضر أو غائب" (1964: ت.ف.ص 127). - في واقع الأمر يمكننا رد هذه الدلالات الأربع إلى اثنتين فقط: واحدة "كيانوية" (في أفق تحليلية الدازين)، وهي تقابل رقم 1 في إحصاء شورمان، والثانية "طوبولوجية" (في نطاق تاريخ الوجود)، وهي تضم الدلالات 2-4 المشار إليها.

(186) Janicaud 1991: 132.

(187) يقول هيدغر (1938/1936: 6): "إنه رسم أولي لفضاء-لعبة-الزمان (Zeit-Spiel-Raumes)، التي يخلقها تاريخ العبور بوصفها حقله الخاص، من أجل أن يقرّر بحسم انطلاقاً من قانونه الخاص بين فاقد-المستقبل (Zukunftslosen)، بمعنى الذين ليسوا دوماً سوى "أبديين"، والمستقبلين، بمعنى أصحاب المرة الواحدة (die Einmaligen)".

"القلائل" (die Wenigen) و"النادرين" (die Seltenen)، ليس قلة أو ندرة العدد (ص97)، بل قلة "السؤال" عن حقيقة الوجود وندرة "التوحد" قصد التصدي لكيونة الوجود بوصفه عهداً (ص11).

في الفقرة 45 تبلغ الوصوف السابقة مرتبة عليا من التدقيق، حيث يخصّص "المستقبلين" في مقابل "المتأخرين" (die Späteren) "أي الذين لم يعد لهم شيء أمامهم ولا وراءهم" (ص96)، بوصفهم "أولئك المتوحدين القلائل" الذي يؤسسون "المواقع" (die Stätten) و"اللحظات" (die Augenblicke) المناسبة لتأسيس حقل الوجود وتاريخانية الدازين وحقيقة الوجود (ص96)(188)، و"أولئك المنتظمين وفيري العدد" الذين، "انطلاقاً من تأسيسات المتوحدين" هم "يستشعرون في صراعهم قوانين تحويل الوجود وحفظ الأرض واشتراع العالم" (ص96). ربّ متوحدين يتحولون آخر المطاف إلى "شعب" (ein Volk)(189) فريد من نوعه:

"هذا الشعب هو في أصله وتعيّنه فريد طبقاً لفرادة الوجود ذاته، الذي حقيقته أنّ عليه أن يؤسس مرة ما من أجل مواقع فريدة ضمن لحظة فريدة." (ص97)

2. كيف نهيتي من أجل قدوم "المستقبلين"؟

إنّ "المستقبلين" (die Zu-künftigen) هم "المقبلون" (die Künftigen) (ص395) من جهة الفكر العابر من البدء الأول إلى البدء الآخر في تدبير مسألة الوجود. لكنّ هؤلاء لا يأتون عرضاً، بل ينبغي أن "نهيتي" (vorbereiten) لقدومهم شديداً:

"هؤلاء المستقبلين يجدر بنا أن نهيتي لهم. ربّ تهينة تخدم الفكر البدني من جهة ما هي تأصل في سكوت العهد. غير أنّ التفكير ليس سوى طريقة ما عند القلائل الذين يؤصلون القفزة ضمن الوجود." (ص395)

كيف ذلك؟ - يشترط هيدغر أن يتوقّر بدياً "المقام الأساسي للمستقبلين" (die Grundstimmung der Zukünftigen)، ولا يقصد بذلك سوى ما عرضنا له قبلاً تحت اسم "التحفظ" (die Verhaltenheit)، وإن كان هذه المرة ينبغي أن يؤخذ حسب تنبيه هيدغر في "الملاء التام لأصله"، من أجل أنه يهيب أكثر من كل ما سبق للولوج إلى "إفكار العهد على نحو تاريخاني" (ص395-396). - أمّا السبيل الحاسمة لهذا النحو من التحفظ فهو ضرب من "المعرفة التاريخية الأصلية" (eine eigentliche geschichtliche Erkenntnis)، حيث ينحسم "التاريخ المقبل" (die künftige Geschichte) (ص396). وإنّ الدرس الأعلى لهذه المعرفة التاريخية هو هذا: "إنّ ساعتنا هي عصر العبور" (ص397)(190). هنا انقلبت ضميمه "المستقبلين" إلى نمط طريف من إتيقا المستقبل، تتخذ من مفهوم "العبور" (der Unter-gang) خيطاً هادياً لها. فبمجرد أن نفهم التفكير

(188) يقول (1938/1936: 96): "أولئك المتوحدون القلائل (Jene wenigen Einzelnen) الذين، ضمن الصراط الماهوي للدازين المؤسس (الشعر - الفكر - الفعل - التضحية)، يؤسسون سلفاً، لحقول الوجود، المواقع واللحظات [التي من شأنها]. إتهم يخلقون بذلك الإمكانية الماهوية من أجل الحجب المختلفة للحقيقة، التي ضمنها يصبح الدازين تاريخانياً."

(189) يبدو أنّ معنى "الدازين" قد أخذ يشير في كتابات هذه الفترة إلى هُو "شعب" أو "ملة" وليس "هُو" موجود متوحد كما في الوجود والزمان، را: Schürmann 1982: 189-190، 286. (190) يقول (1938/1936: 397): "إنّ وقتنا هو عصر العبور."

العبور (Unter-gang)، مقصوداً في معناه الماهوي، هو الذهاب (der Gang) نحو التهيؤ المكتوم للمقبلين، للحظة والمواقع، الذين ضمنهما يقع القرار في شأن قدوم وتخلّف الآلهة. هذا العبور هو البدء الأشدّ أولية. [...] إنّ العابرين (die Unter-gehenden) في المعنى الماهوي هم أولئك الذين يسرون تحت الآتي (المقبل) ويضخون من أجله بأنفسهم بوصفهم أساسه المقبل وغير المنظور، [أولئك] المقيمون بإلحاح فيه، الذين يتعرضون للسؤال بلا توقف.

إنّ عصر العبور ليس قابلاً للمعرفة إلا للتابعين. كلّ الآخرين ينبغي عليهم أن يتخوفوا من العبور ولهذا السبب أن يتكروه وأن يتكروا له. فهو عندهم ليس سوى ضعف ونهاية. "

بوصفه تفكيراً عابراً نبدأ في استبصار معنى الاستقبال أي تهيئة مجال إقبال المُقبلين، وذلك يعني حسب هيدغر تهيئة "الموقع" الفريد و"اللحظة" الفريدة التي تناسب إمكانية التحفظ على حقيقة الوجود من خلال الدازين المؤسس الكفيل بالتأصل في العهد بواسطة السؤال.

لذلك ليس العبور انتقالاً مؤقتاً أو عرضياً من طور إلى طور بلا أي طرفة خاصة؛ بل العبور هو البدء الأشد أولية لمن يفكر على سبيل التأصل في فكر العهد (das Erdenken des Ereignisses) (ص396). "العابرون" هو المستقبليون الأوائل، البديون المطالبون أنفسهم بأن "يسيروا تحت" (unter-laufen) المُقبلين ولما يصلوا، لأن ساعتنا ليست بالنسبة لهم إلا بمثابة "ماقبل-التاريخ" (die Vorgeschichte) الذي سيدوم طويلاً (ص99) (191). ولكن هل بمستطاع كل أحد أن يكون من "العابرين"؟ - ينه هيدغر إلى أن "عصر العبور لا يعلمه إلا التابعون" (ص397). "التابعون" (Zugehörigen) هم حرفياً "المنتمون إلى" حقيقة الوجود. رب انتماء لا ينسئ إلا من خلال السؤال كمنط أساسي من السلوك. لذلك هو يصرح بأن "العابرين هم السائلون أبداً" (ص397). السؤال عن حقيقة الوجود هو النمط الأصلي من "البحث" (das Suchen) الذي يجدر بالإنسان الذي احترف السكن لدن النزاع الذي يدور في فسحة حفظ الأرض واشتراخ العالم. لكن البحث لا يعني "مجرد عدم التوقر بعد" (ein bloßes Nochnichthaben) على شيء ما، بل "البحث هو في ذاته مستقبلي وهو إتيان-إلى-قرب الوجود. والبحث يحمل الباحث أولاً إلى ذات نفسه، بمعنى إلى هوية الدازين، حيث تحدث خلوة الموجود وتحجبيه" (ص398). هذا النوع الفريد من البحث الذي هو غاية نفسه هو، حسب هيدغر، الصراط الأصلي الذي ينبغي على "شعب" (192) ما أن يحتمله على نحو جذري، أي أن يجعله المقام الذي يمكن تاريخه من أن يُفتح فيه إمكانية ظهور "الإله الأخير" (ص397). وهو لا يرى مثالا على ذلك غير شعر هلدراين (ص401).

و- ضميمة "الإله الأخير" (der letzte Gott): "الأخر تماماً إزاء الآلهة التي قد كانت، وبخاصة إزاء الإله المسيحي"

إنه لئن لم يُخصَّص هيدغر لتبيين معنى الضميمة السادسة والأخيرة من سمفونية العهد، ضميمة "الإله الأخير" (193)، سوى أربع فقرات فقط من إسهامات (§§ 253-256)، فهو لم يؤجل الكلام فيها سهلاً. إن ذلك ينبغي أن يؤخذ في صلة متينة بمعنى ضميمة "المستقبليين"، من جهة ما هم مخصَّصون بوصفهم "مستقبلي الإله الأخير" (die Zukünftigen des letzte Gottes) (1938/1936): 399 (194)، ولكن أيضاً بوصفهم المكلفين باحتمال جملة مطالب الضمانم السابقة من "الصدى" إلى "التأسيس". إن ضميمة "الإله الأخير" هي نفسها قد جاءت في الموضع "الأخير" (195) من طويقاً تاريخ الوجود بوصفه عهداً، وإن في ذلك لدلالة يجدر بنا استخراجها. رب مهمة نوزعها في المطالب

(191) يقول (1938/1936: 99): "إن كل هذه الإمكانيات ما يزال لها على الأرجح [نحو من] ما قبل-التاريخ الطويل، الذي ستبقى فيه غير معروفة وقابلة لأن يُساء فهمها."

(192) Schürmann 1982: 189-190.

(193) عن مسالة "الإله الأخير" ضمن كتاب إسهامات في الفلسفة يُرجع بخاصة إلى: Esposito 1995: 33-60; Dastur 2000: 203-204.

(194) يقول (1938/1936: 398-399): "الدازين، ماذا هو غير تأسيس وجود هذا الموجود، [تأسيس] مستقبلي الإله الأخير.

إن ماهية/كينونة الشعب إنما تتأسس ضمن تاريخانية المنتمي بنفسه انطلاقاً من الانتماء إلى الإله (Zugehörigkeit) (zu dem Gott).

(195) عن معنى "der letzte" - "الأخير"، را: Krell 1991: 287, 288. حيث يبسط وجوه الدلالة القريبة لهذه اللفظة، وإن في سياق آخر (حيث أطلقها هيدغر على نيتشه)، - بوصفها قد تعني 1. "the most recent" - "آخر صيحة" / "le dernier cri"; 2. "the ultimate" - "الأفضل"; 3. "the final" - "النهائي". غير أنه لا يبدو أن واحدة من هذه الوجوه قد تتساوق ما تشير إليه عبارة "الإله الأخير"، حيث أن "الأخير" ينبغي أن يؤخذ في جهة تاريخ الوجود وطريقة كينونة الوجود بوصفه عهداً، أي في معنى تاريخاني وطوبولوجي معاً.

التالية: أ- من هو الإله الأخير؟ ب- هل الإله الأخير هو العهد نفسه؟ أو ما معنى "المنعرج في العهد" في ضميمة الإله الأخير؟

1- من هو "الإله الأخير"؟

إن المتصفح للضميمة السادسة من إسهامات يتوقف لا محالة أمام فاتحة هذا القسم من الكتاب: "الأخر تماماً إزاء التي كانت، وبخاصة إزاء المسيحي" (Der ganz Andere gegen die) (Gewesenen, zumal gegen den christlichen) (1938/1936: 403).

من هو الإله الأخير؟ - سؤال صار يجدر أن نصرّفه من جهتين: أولاً بأيّ معنى هو مغاير تماماً للآلهة السابقة وبخاصة للإله المسيحي؟ وثانياً ما منزلة هذا الإله بعد إعلان نيّشه عن "موت الإله" المسيحي هذا؟ وثالثاً من أيّ طريق أتى هيدغر الثاني إلى مسألة الإله الأخير؟

- "الإله الأخير" فيما أبعد (196) من "الإله المسيحي" - أشار هيدغر إلى الآلهة السابقة بعبارة "die Gewesenen" - الآلهة التي "قد كانت" أو "الكانيون". كلّ إله "قد كان" (gewesen) من قبل هو مقصود هنا، أكان إغريقياً أم كتابياً (نسبة إلى ديانات الكتاب). لكن هيدغر قد خصّص هنا الإله "المسيحي". وبما أنّ ميدان البحث هنا هو تاريخ الميتافيزيقا، وليس تاريخ الأديان، فإنّ تخصيص الإله المسيحي يوحى ضمناً بأنّ هذا الإله ليس سوى الصيغة النموذجية من الإله الميتافيزيقي الذي دار حوله التفكير في أفق الغرب، أي الإله/الموجود الأسمى أو العلة الأولى؛ بحيث أنّ "هيمنة الإله بوصفه الموجود الأسمى، في مقابل العالم، إنّما تنتصب بالنسبة لهيدغر كلية وتحديدًا في صدى مع تمثيلات المنطق، مع أقيسة العلم، مع احتمالات التقنية، لأنّ كل هذه الظواهر ليس فقط تتبني على نسيان للوجود، بل هي في نفس الوقت تحول دون أن يُعرف بما هو كذلك." (197). إنه لذلك تحديداً تعني أطروحة "نهاية" تاريخ الميتافيزيقا ضرورة "نهاية" المسيحية نفسها، إذ أنّ هيدغر يفترض تشابكاً حاداً بين مصيرهما: إنه يقيم توازياً صريحاً بين "الإخطاء المسيحي لحقيقة الوجود بالكلية" وبين انقلاب الميتافيزيقا لدى المحدثين إلى "ثقافة" هي "تثبيت لتخلّي الوجود عن الموجود" (1938/1936: 228) (198).

فمنذ درس 1930/1931، حول فينومينولوجيا الروح لهيغل، وقف هيدغر على الأصل الانطوثولوجي (199) للميتافيزيقا الغربية، على نحو مكث من إعادة تخريج طبيعة العلاقة بين الميتافيزيقا اليونانية واللاهوت المسيحي على نحو أكثر طرفاً: فالأمر لا يتعلق بمجرد تأثير لاهوتي مسيحي في بنية الانطولوجيا اليونانية، بل إنّ الانطولوجيا اليونانية نفسها تتطوي على ماهية انطوثولوجية منذ أول أمرها، وإنّ ذلك هو الذي جعل ظهور اللاهوت المسيحي نفسه ممكناً. إنّ هذا الاكتشاف الخطير هو الذي

(196) عبارة "فيما أبعد من" ندين بها إلى اجتهاد طريف أقدم عليه صالح مصباح في نطاق اشتغاله على طرفة سينوزا بالنسبة إلى المقام الفلسفي المعاصر.

(197) Esposito 1995: 51.

(198) Esposito 1995، ص 50: "من هو هذا الإله، الذي يتقدّم عبر الأمارات ضمن فكر الوجود ويلج هنا بوصفه [إله] الأخير؟ قبل كل شيء، لم يعد هذا الإله الميتافيزيقا، وذلك يعني بالنسبة إلى هيدغر، أنه لم يعد يستطيع أن يكون إله المسيحية. فإنّ نهاية الميتافيزيقا ينبغي أن تقع عنده موقع نهاية المسيحية، وذلك من أجل أنّ الميتافيزيقا إنّما هي داخل هذه [المسيحية] وليس ضدها - كما يفترض المرء عادة - قد تحولت إلى عدمية. إنّ سيادة الإله من جهة ما هو الموجود الأعلى، في مقابل العالم، إنّما يقع بالنسبة إلى هيدغر بالكلية ضمن تصادٍ مع تمثيلات المنطق، مع أقيسة العلم، مع تحكيمات التقنية، وذلك لأنّ كل هذه الظواهر ليس فقط ترتكز على نسيان للوجود، بل هي على الأرجح إنّما تعطل في نفس الوقت أنّ يُعرّض عليه بوصفه كذلك. ففي معنى ما قد يمكن أن تمثل المسيحية بالنسبة إلى هيدغر إعادة الصياغة العدمية للميتافيزيقا اليونانية في التفكير الحديث (و بما هو كذلك)، وعلى نحو أدقّ أيضاً الموضوع الحقبّي الذي عنده صارت الميتافيزيقا "ثقافة"."

(199) تبدو "الانطوثولوجيا" بوصفها الهالة القصوى من خطة "التعليل" التي يتقوم بها المعنى الميتافيزيقي للوغوس؛ إنها نحو من "المرجعية الذاتية" للوجود والموجود وللوجود على الوجود. را: Livet 1981: 311-312.

فرض على هيدغر التخلي عن "الإلحاد(200) المنهجي" (l'athéisme méthodologique) الذي تميّز به كتاب الوجود والزمان والانخراط في مباحثة شديدة عمّا يجعل القول في الإله ممكناً(201).

إن هيدغر قد أخذ يسعى منذئذ إلى الاعتناق من تقليد تدبير ماهية اللوغوس اليوناني في صلة جذرية مع الروح المسيحي الذي بلغ مع هيغل هالته العليا الموجبة، عندما حول الميتافيزيقا إلى "انطو-ثيو-لوجيا" (Onto-Theo-Logie) أو إلى "بانثيوسية" (Pantheismus). من أجل ذلك بخاصة هو يبنّيه منذ البدء إلى أن "الإله الأخير" هو "الأخر تماماً إزاء الآلهة التي-قدكانت، وبخاصة الإله المسيحي": إن كلّ قول فلسفي في الإله هو قول انطو-ثيو-لوجي سلفاً، وذلك يعني عنده أنه ينتهي من نفسه إلى التلبس بهيئة الإله المسيحي. إن فاتحة ضميمه "الإله الأخير" لا يجب أن تُفهم بوصفها إعلاناً لاهوتياً متتكرراً، ولا بوصفها راسباً انطو-ثيو-لوجياً عنيداً، بل باعتبارها أجراً محاولة للعبور خارج "العبء" الإله/الموجود الأسمى الذي يلعب دور "العلّة الأولى"(202) في الفلسفة ودور "الخالق" في أديان الكتاب، بواسطة عبور مفكر من أفق البحث الميتافيزيقي عن العلل إلى البحث ما بعد الميتافيزيقي في "تاريخ الوجود" بوصفه عهداً.

"إن الإله الأخير يملك فرادته الأكثر تفرّداً وينتصب خارج ذلك التعيّن المسطور الذي تقصده عناوين "المونوثيوسية"، "البانثيوسية"، و"الأثيوسية". إن "المونوثيوسية" وكلّ أصناف "الثيوسية" لا توجد إلا منذ "الأبولوجيتيقا" اليهودية-المسيحية، التي تأخذ "الميتافيزيقا" بوصفها مسبقة مفكرة. فموت هذا الإله تسقط كلّ الثيوسيات وتصبح أثراً بعد عين." (1938/1936: 411).

إن غرض هيدغر هو الخروج(203) من تقليد "التمسيح الطويل للإله" (die lange Verschristlichung des Gottes) الذي قامت عليه الخطة الروحية للغرب إلى الانخراط في بحث آخر وأكثر أصلية(204) عن معنى "الإلهي" (205) في السياق الذي تشير إليه فكرة "فرار الإله وقدمه"

(200) لقد ظهر هيدغر إبان التلقي "الوجودي" (existentialiste) لإشكاليته "بوصفه واحداً من المفكرين الإلحاديين لعصرنا" (als einen der repräsentativen atheistischen Denker unserer Epoche)، كما لدى سارتر (1982: 271)، والحال أنه علينا أن ننتبه إلى أن دعوة هيدغر الثاني إلى تبني "وجودي-تاريخي" (seynsgeschichtlich) لميدان "الإلهي" لا تنطوي على أي إلحاد (athéisme) بالمعنى اللاهوتي أو الأخلاقي لهذا المصطلح، وهو ما دفع أحد صحابة هيدغر، هو غادمير، إلى القول - ضمن مقالة يعترف كاتبها بأن عنوانها "البُعد الديني لدى هيدغر (die religiöse Dimension in Heidegger) يشبه نوعاً من "الاستفزاز" أو "التحدي" (Herausforderung):- "وعلى ذلك إنني أود أن أبين، أن هكذا فهما لهيدغر بوصفه مفكراً ملحداً لا يمكن أن تتأني إلا من طريق تملك لفلسفته يبقى خارجاً عنه" (نفسه).

(201) Dastur 2000: 202.

(202) Marion 1979 - من المثير أن ماريون يتأول القول الميتافيزيقي في الإله بوصفه "وثنية" (idolâtrie): الوثن (Idolole) ليس صورة كاذبة للإله بل هي وظيفة خاصة بالدازين في علاقته بالإلهي، في حقبة ما (ص 50-51). وأول وثنية يبدو أنها تحققت مع الميتافيزيقا، حيث أن "الإلهي لا يظهر إلا ضمن الاختلاف الانطولوجي غير المفكر فيه بما هو كذلك، بمعنى ضمن هيئة العمق المؤسس، المطلوب لتأمين الموجود" (ص57) أو "الوثن المفهوم" (ص59). لكن اللاتق هو أن ماريون يفترض أن ينشأ بعبارة "موت الإله" وهيدغر بمبحث "الإلهي" الذي لا يمكن أن يظهر إلا في خلوة الدازين هما أيضاً "وثنيان" (ص64). - عن مناقشة لأطروحة ماريون، را: Vilella-Petit 1980: 75 وما بعدها. قارن أيضاً: Pöggeler 1963: 292.

(203) يقول غادمير (1982: 284): "وهذا، في النهاية، ليس بمساعدة اللاهوت، بل بالتلق عنده وضمن التلق عن الميتافيزيقا و"الانطولوجيا" المهيمنة على اللاهوت، إنما بحث البُعد الديني لدى هيدغر عن اللغة التي تخصه. وهو قد وجدها، بقدر ما وجدها، عبر اللقاء الجديد مع نيته وعبر فكّ عقدة لسانه الذي حدث له عبر تفسير شعر هلدراين."

(204) يبدو أن جنور هذا التأسيس موجودة لدى السيد إيكارت (Eckhart)، را: Beaufret 1980: 27.

(205) قد نستفيد من تمييز طريف تهبه اللغة اليونانية بين الإله أو "الإلهي" (θεός) وبين ما هو "إلهي" (θεϊον). عن هذا التمييز كما هو مطبق على عتبة يونانية هي تمايز قول أفلاطون في "الإلهي" بين الجمهورية وطمبوس، را: محمد محبوب، مدخل إلى تاريخ الفلسفة القديمة (تونس: المركز القومي للبيداغوجي، 1997)، حيث يقول: "فكان الأمر واقع بين تصوّرين للإله، أحدهما مُعرض عن العالم، يحمله توّهب، وجموع، واندفاع (ορμη) فيهبج على الإلهي

(Flucht und Ankunft des Gottes) المقتبسة من عبارة "فرار الآلهة" التي بسطها هلدلين (1938/1936: 24) (206). إن تعميم تمسيح الإله وتثبيته بوصفه صلة نموذجية بالموجود قد طمس الشروط الأولية التي تمكن من الولوج إلى حقل انبساط إمكانية ظهور ما هو إلهي؛ وهي حسب هيدغر في إسهامات ظاهرة رسختها عادة تمثل صورة الإله والآلهة من خلال مقولة "المفارقة" (die Transzendenz) سواء أخذنا بها إيجاباً على الطريقة المسيحية بوصفها قوام معنى "الإله" أو جحدناها واستعضنا عنها بمقولة "الشعب" بوصفه "هدف التاريخ"، وذلك أن "رؤية العالم" المضادة للمسيحية (gegenchristliche) ليست لامسيحية (unchristlich) إلا في الظاهر فحسب" (1938/1936: 24). إن "المفارقة" سواء أكانت دينية أم تاريخية فهي تعني "فكرة" (eine Idee) أو "قيماً" (Werte) أو "معنى" (ein Sinn) (207) يجب أن يتحقق بواسطة "الثقافة" (Kultur)؛ إن المفارقة سواء كانت في شكل "المسيحية" أو "الثقافة" إنما تؤدي إلى بناء "رؤية للعالم" واحدة هي رؤية العالم الحديثة، التي لم تعد تستطيع أن تنهض إلى مستوى "القرار" المنشود للأفكار في كينونة الوجود بوصفه عهداً (1938/1936: 25).

- "الإله الأخير" فيما أبعد من "موت الإله" لدى نيتشه - إن استقهام معنى "الإله الأخير" لا يتم من غير إحالة مركزة على مسألة "موت الإله" التي ابتدعها نيتشه (1938/1936: 411؛ قأ: 1943ب) (208)، تماماً مثلما أنها لا يمكن أن تفهم من غير إحالة سابقة على الصيغة البانثيوسية للإله في أفق المثالية الألمانية وذلك بوصفها الصيغة "الموجبة" من الصيغة "السالبة" التي يوقرها نيتشه من خلال مقولة "موت الإله"، التي لا تعدو أن تكون تحويلاً لواقعة موت الإله "المسيحية" إلى مشكل "انطولوجي" جذري، هو رحم ظاهرة "العدمية" (209). إن "بانثيوسية" المثالية الألمانية مثلها مثل "عدمية" نيتشه وتلاميذه هي صادرة من رحم انطولوجي واحد وفي شكل واحد هو شكله المسيحي. - إن الخروج من حقبة "تمسيح الإله" الطويلة تعني بنفس القدر حسب هيدغر الثاني الخروج المزامن من حقبة "الثقافة" التي فرضتها خطة الحدائث والتي لا تعدو أن تكون في سرها عملية "علمنة" عيفة تمت بمقتضى انزياح داخلي من نطاق اللاهوت إلى أفق الحدائث بواسطة الأساس الانطولوجي لكليهما. إن رأس الصعوبة هو "أتنا لن نعد نملك التجربة المسيحية للإله. كما أتنا لم نعد نملك أيضاً التجربة الإغريقية للإلهي" (210). - من أجل ذلك علينا ألا نخلط بين حقبة "الإله الأخير" وعصر "موت الإله". إن "موت الإله" لا تعني سوى نهاية "كل الثيوسيات" (alle Theismen) التي وقع إنتاجها بغرض الدفاع الكلامي عن الأفق اليهودي-المسيحي لمعنى الإله. "وبموت هذا الإله تسقط كل الثيوسيات في خبر كان (dahin)" (1938/1936: 411). إن الإله الأخير ليس إلهاً "أخلاقياً" لأنه لا يأمر وينهى، فهو "إله الشاعر، وليس إله الوحي" (1953هـ: 336) (211)، لأنه لا ينكشف إلا منسحباً (212). إن معنى "الإله الأخير" يقع فيما

(θεος) بتجميع "إلهي" (θειον) ينتصر إلى الجميل وبالجميل (καλος)، فلا حسابان فيه ولا اعتبار للأشياء، وإنما فيه ازدياد بها واحترار لها واستصغار (..). وأما الثاني فيعود إلى الأشياء ليعتبرها [..] فهل يتعلق الأمر [..] بمعنيين اثنين يتحوران حول الإله، فيعين لحدّهما الإله ويعين الثاني الإلهي (θειον) شرطاً لكون الإله إلهاً؟ وما هذا الإلهي في الحقيقة إلا مكان (τοπος) يجتج إليه العقل، "طيار النفس" "تجنّحاً"، و"يغتذي" ممّا فيه عقل كلّ إله. (ص 37-38). - ولعمري إن السيد محبوب، وبنوما إشارة إلى مسألة "الإلهي" لدى هيدغر الثاني، هو قد أصاب من الدلالة التي يشير إليها هيدغر بعبارة "الإله الأخير" فصل الخطاب، نعني أن "الإلهي" هنا هو "طوبوس" (topos) وطوبولوجي وليس مشكلاً "لاهوتياً".

(206) Dastur 2000: 203.

(207) "المعنى" من جهة ما هو "تفضيل للحضور ونسيان للاختلاف" بين الموجود والوجود، را: Ben Ahmed 1989: 93.

(208) Esposito 1995: 52؛ Dastur 2000: 203.

(209) Krell 1991: 280.

(210) Fédiér 1980: 39.

(211) را: Dastur 1994: 243، حيث نعرش على هذه الباحثة القديرة في الدراسات الهيدغرية على تمييز طوبوغرافي طريف بين الإله "اللاهوتي" (théologique) والإله "الإلهي" ("divin" Dieu)، الأول مشكل يندرج في نطاق

أبعد من واقعة "موت الإله" النيتشوية، وذلك أن نيتشه ما يزال يتحرك في أفق براديجم الذات التي تصاهي بين "الوجود" و"الإرادة"، بين إرادة الوجود وإرادة الاقتدار. صحيح أن الإله الأخير يحيل بوجه ما على محنة موت الإله لدى نيتشه، لكن غرض هيدغر ليس تحطيم الأصنام مرة أخرى، وذلك يعني عدم التحرر الجذري من أفق تلك الأصنام، بل سبر "أخرية" (die Letztheit) الإله "الأخير" في الجهة التي يرسمها تاريخ الوجود بوصفه عهداً، أي تتبثق "الأخرية" من "تناهي" الوجود، ومن طوييقاً "النهاية" التي صار "الموت" فيها سمة تاريخانية وطوبولوجية معاً (213). – بيد أنه علينا أن نتساءل: لم سكت هيدغر عن الوجه "الموجب" من معنى الإلهي لدى نيتشه؟ (214)

- أسلاف الإله الأخير لدى هلدراين – علينا أن نقف هنا على دلالة صيغة الجمع التي أشار بها هيدغر إلى الآلهة "التي قد كانت" (die Gewesenen) (1938/1936: 403). ربّ دلالة تقودنا في متن هيدغر إلى جهة مناجاة شعر (215) هلدراين حيث استبصر تناوياً لمعنى الإلهي لم ير مثله لدى المحدثين. لذلك فإنّ ضميمته الإله الأخير (216) ليس فقط ينبغي أن تحيل على فكرة "فرار الآلهة" لدى هلدراين، كما أحالت على الباثوثيوسية المثالية-الألمانية أو موت الإله النيتشوية، بل هي تفترضها وتتملكها وتتوَّثب انطلاقاً منها، بوصفها أطرف ما توفّر عليه السابقون. فيم يتمثل ذلك؟ - إن اسم هلدراين (217) يشير، إلى جانب كيركغارد ونيتشه، إلى منطقة متوعّرة من "التاريخ المتحجّب للقرن التاسع عشر" حيث حدث وتغيّأ شيء لم يخضع للإيضاح بعد، ليس لأنّه قد "مضى"، بل لأنّه "ما يزال بالنسبة لنا مستقبلياً بعد" (1938/1936: 204). في هذا السياق تحديداً علينا أن نفكّر عن دين الإله الأخير لآلهة هلدراين. إنّ طرافة هلدراين تكمن في كونه قد فتح طريقاً غير مسيحي في الإشارة إلى الإلهي اقتبسها من تخريجه لدلالة آلهة الإغريق من خلال فكرة "فرار الآلهة" في العصر الحديث (218).

إنّ هيدغر قد اقتبس من هلدراين تخليه عن فكرة "التجلي" (Offenbarkeit) المسيحية واستعاضته عنها بفكرة "الاحتجاب" (das Sichverbergen): إنّ الغرض هو بسط بُعد إلهي لا يتجلّى إلا من خلال الاحتجاب وفي شكل "حرمان" (219).

"لاهوت العقيدة" (théologie de la foi) أمّا الثاني فهو من شأن "ثيولوجيا/الوهية الفكر" (théologie de la pensée) (ص 242-244).
(212) Dastur 2000: 204.

(213) Esposito 1995: 52: "لكن أكثر من حركة نيتشه المحطمة للأصنام، التي يتبعها التبخيس النهائي للقيم المفارقة بامتياز، يريد هيدغر على نحو أكثر جزرية أن يقود نهاية الإله هذه إلى "ماهيتها/كينونتها" من جديد، وذلك يعني بالذات على جهة مروره غير القابل للإدراك عبر الوجود. بذلك يبقى نيتشه في عيني هيدغر على صلة وثيقة بالأفق الذي أراد تحطيمه، من جهة كونه يركّز الحركة الميتافيزيقية الأساسية في معنى مقلوب: العالم الحق ضد العالم الظاهر، قلب القيم، سيادة الإرادة. إنّ غرض هيدغر هو، على الضد من ذلك، أن ينجز هذه النهاية، ولكن ليس بأن يعوّض الإله بقدره أخرى أعلى منه (تعني بإرادة أعلى منه)، وكذلك ليس بمجرد عجز الدازين الإنساني. إنّ متناهي الوجود الذي من شأن هذا الأخير ليس سوى التأسيس لتناه أكثر جزرية، ذلك الذي من شأن الوجود ذاته. إنّ تناهي الوجود هو المنطلق الحقيقي لـ "أخرية" الإله. إنّ "الأخير" هو الإله الذي هو موسوم بالموت على نحو لا يتجاوز، ليس فقط في شكل قلب للماهية الميتافيزيقية للذي هو "أخير" مع ما هو "الأعلى" على نحو أنظي، بل بوصفه الأمانة على التخلف الأصلي للوجود".

(214) Haar 1992: 298.

(215) ما منزلة "الشعر" ههنا؟ - Caputo 1975: 170.

(216) علينا أن نشير - كما يقول غادمير - إلى أن "الأخير من الهمة العالم القديم قد كان بالنسبة إلى هلدراين هو المسيح، الأخير الذي قد أقام "بين بني الإنسان". Gadamer 1982: 285.

(217) عن دلالة تأويل هيدغر لهلدراين، را: Pöggeler 1963: 293 وما بعدها؛ 1993: 332-334.

(218) Dastur 2000: 203: "هلدرلين هو من حاول فعلاً أن يقيم الصلة بين تعدد تجليات الإلهي الذي تشهدّه الديانة اليونانية وبين هذا الإله الوحيد الذي يمثله المسيح، وهو بذلك من لم يعد يُحيل بُعد الإلهي على نحو أحادي إلى المسيحية وحدها. والحال أن الأمر يتعلق لدى هيدغر بأن يُعثر على فضاء جديد لتجلي الإلهي في مقابل "التمسيح الطويل الأمد للإله" الذي يشكل دعامة تراش[نا] نفسها".

(219) Dastur 2000: 203.

2. هل "الإله الأخير" هو "العهد" نفسه؟ أو ما معنى "المنعرج في العهد" (die Kehre im Ereignis) في ضميمة الإله الأخير؟

إن المكسب المخصوص الذي ظفر به هيدغر من مناجاة هلدلين هو مكسب طوبولوجي أساساً: إنه نحت فضاء ظهور حرّ لمعنى الإلهي لا يدين في شيء إلى الوجه الانطوثلوجي للإله، سواء أكان في صيغته البانثوسية (المثالية الألمانية) أو العدمية (نيتشه)، بل بالتحرك تجاه الميدان المحجوب الذي خرجت منه فكرة "هروب الآلهة" (Flucht der Götter) كما عنت لهلدلين:

"نحن نتغلغل في فضاء-الزمان الذي من شأن القرار حول هروب الآلهة وقدمها. ولكن كيف ذلك؟ إذا أصبح الواحد أو الآخر حادثة مستقبلية، فهل ينبغي على الواحد أو على الآخر أن يعين/نيرة الانتظار البناء؟ أم أن القرار هو فتح فضاء-زمان آخر تماماً من أجل، أجل، من أجل حقيقة الوجود المؤسسة لأول مرة، [نعني] "العهد" (1938/1936: 405)

ولكن حذار من أن نأخذ فكرة "هروب الآلهة وقدمهم" في معنى المنطقة التي وقف عندها مفكرو "النهاية"، نهاية تاريخ البدء الأول، وهم حسب الفقرة 105 من إسهامات ثلاثة هلدلين وكيركغارد ونيتشه (ص204). إن ما يرنو إليه هيدغر ليس ما رآه هلدلين من خلال عبارة "هروب الآلهة"، بل ما توارى خلفه وغاب عنه. إن "هروب الآلهة" لا تعني عند هيدغر "نهاية" الآلهة، وذلك أن "الإله الأخير" ليس آخر قومه من سلسلة من الأرباب التي انقرضت. إن عبارة "الإله الأخير" ليست "حطاً من شأن الإله" (eine Herabsetzung des Gottes) ولا هي "مجرد التجديف عليه" (die Lästerung schlechthin)؛ بل هي طريقة طارفة في احتمال جذري للقرار حول الآلهة وبخاصة حول "ماهية/كينونة فرادة ماهية الإله في أقاليمها" (ص406). إن معنى "الأخير" ليس يفهم من جهة الانقطاع والنهاية" بل من جهة "القرار الأقصى والخاطف في شأن الأعلى" (ص407).

إن هيدغر لا يفكر من جهة معنى "النهاية" (das Ende) بل من جهة معنى "الامتناع" أو انحباس القول (die Verweigerung)، امتناع الوجود عن أن ينكشف بنفسه وأن لا ينكشف إلا محتجباً. لذلك ينبّه هيدغر منذ الفقرة الثانية من ضميمة الإله الأخير:

"إنه لا هروب ولا قدوم، كذلك ليس ثمة هروب وقدم، بل [أمر] أصلي، [هو] ملاء جُود (Gewährung) الوجود ضمن الامتناع. وهنا يتأسس أصل الأسلوب المستقبلي، بمعنى [أصل] التحفظ ضمن حقيقة الوجود.

إن الامتناع هو الشرف الأعلى للعطاء والسمة الأساس لحجب-النفس، الذي يشكل تجليه الماهية/الكينونة الأصلية لحقيقة الوجود. بذلك فقط يصبح الوجود الغرابة ذاتها، الصمت الذي من شأن مرور الإله الأخير". (1938/1936: 405).

إن غرض الفلسفة ليس إنتاج "علة أولى" جديدة، لأن الإله الأخير ليس إلهاً مؤسساً للموجود، بل هو فقط "إله لا يفعل سوى أنه 'يمر'" (220) في فضاء-الزمان الذي يكفل تعهد الدازين بحقيقة الو-جود. بدلا من "الأمر" الأخلاقي الذي يعيش في صلب القيم وخطاب "الوحي" الذي يسكن المعابد، يأتي الإله الأخير في فضاء حرّ من كل أمر وكل وحي؛ إنه لا يدعونا إلا إلى حماية الصمت الذي يمرّ فيه: إن "الدازين متعهد به ضمن الوجود بوصفه تأسيساً لحراسة هذا الصمت" (ص406)، الذي يهب "مرور الإله الأخير" (Vorbeigang des letzten Gottes). إن بناء مسألة الإله الأخير على معنى "المرور"

يحرر معنى الإلهي من فكرة "اللانهاية الإلهية" (I'infintude divine) المسيحية (221)، ويصرفه إلى جهة حيث "ينكشف التناهي الأشد حميمية للوجود: ضمن إيماء الإله الأخير" (ص410)(222).

هنا تعترضنا صعوبة حادة: هل الإله الأخير هو العهد ذاته؟ - إن هذا التوجس مشروع لأن هيدغر قد استبق الإجابة عنه قائلا: "إن الإله الأخير ليس العهد ذاته" (ص409)(223). إن هذا التنبية لا يُفهم حقاً إلا متى أخذنا مسألة "المنعرج في العهد" مأخذها الطوبولوجي المرسوم. ولذلك يبدو أن الفقرة 255 من إسهامات هي مفتاح كل الكتاب: "إن العهد يملك حدوثه/أروحه الأشد حميمية ومداه الأوسع ضمن المنعرج." (ص407).

كيف ذلك؟ - علينا أن نأخذ عبارة "المنعرج في العهد" (224) بوصفها تعني هنا "المنعرج الكائن ضمن العهد" (die im Ereignis wesende Kehre)، وليس منعرجاً من قيمة معطاة إلى مقام العهد (225): إن الدازين يتحرك ضمن خلوة الوجود حيث يقيم العهد منذ البداية. ولذلك يفترض هيدغر أن المنعرج في العهد هو "الأساس الخفي" لكل محاولات الانعراج السابقة التي كان سعى إلى إنجازها في نطاق السؤال الهادي، أي ضمن تفكير لم يغادر بعد بشكل حاسم أرضية تاريخ البدء الأول للفكر الغربي، وهو ما كان قد تجلى لقارئ الوجود والزمان من خلال مشكل "الدور في الفهم" (ص407).

نحن نبلغ الآن إلى ما يسميه هيدغر "المنعرج الأصلي ضمن العهد" (die ursprüngliche) (Kehre im Ereignis) (226)، فماذا يعني ذلك؟ - يقصد هيدغر أن الدازين وحده لا يمكن له أن يأتي إلى هويته. ولذلك علينا أن نقبل بأن الوجود وليس الدازين هو الذي يعلم الإنسان (227) كيف يأتي إلى الهنا الأصلي الذي يخصه، أي كيف يفلح في أن يكون "دازين". ليس الدازين ذاتاً تتشئ الموجود كموضوع بل هو لا يقيم من الصلة مع الموجود إلا ما تسمح به الخلوة التي تهبها حقيقة الوجود، أي بقدر ما يكون "متعهداً" به من قبل الوجود وبقدر ما يكون "متحفظاً" على حقيقة الوجود وراعياً لها (228). إن المنعرج يكشف حاجة العهد للدازين حتى يبلغ نداءه إلى الإنسان ولكن أيضاً بنفس القدر وفي عين الأوان حاجة الدازين للعهد حتى يدخل في حقل خلوة الوجود، حيث يتلقى النداء. إن نداء العهد وحده هو

(221) Dastur 2000: 204.

(222) Grondin 1988: 396.

(223) يقول (1938/1936: 409): "الإله الأخير (Der letzte Gott).

إنه يملك كينونته في الإيماء، إلى وقوع القوم أو تخلفه، كما إلى هروب الإله الذي قد كان وتحولته المتحجب. إن الإله الأخير ليس هو العهد ذاته، لكنه محتاج له بوصفه الذي إليه ينتمي مؤسس الهنا." »

(224) von Herrmann 1990: 325، وخاصة ص 327-328.

(225) إن الأمر لا يتعلق بـ"منعرج" في تاريخ الوجود، را: (Umkehrung) ميتافيزيقي (كما هو حال ماركس إزاء هيجل أو نيتشه إزاء

أفلاطون) بل بـ"منعرج" في تاريخ الوجود، را: 1975: 459.

(226) يقول هيدغر (1938/19836: 407-408): "ما هو هذا المنعرج الأصلي ضمن العهد (ursprüngliche) (Kehre im Ereignis)؟ إن وقوع الوجود بوصفه تعهد الهنا هو فقط ما يحمل الدازين (Da-sein) إلى ذات نفسه ومن ثم إلى إنجاز (تحجيب) الحقيقة المؤسسة بالحاح مقم في الموجود، الذي يجد موقعه ضمن الاحتجاب [الواقع] في الخلوة الذي من شأن الدازين. [...]

و ضمن المنعرج: ينبغي على العهد أن يحتاج إلى الدازين (Dasein)، ومحتاجاً إليه هو يضعه في النداء، ويحملة بذلك تلقاء مرور الإله الأخير.

إن المنعرج يكون (west) ما بين النداء (إلى التابع) والمنتمى (المنادى عليه). إن المنعرج هو منعرج حضاد. [...]

من هنا تأخذ كل لغة للدازين أصلها وتوجد لهذا السبب ضمن ماهية/كينونة السكوت.

إن المنعرج "هو" (ist) بذلك السيادة العليا من جهة ما هو المنعرج-المضاد حول تلقت (Zukehr) وهروب الإله الذي قد كان. إن الإله الأقصى يحتاج إلى الوجود.

إن النداء هو وقوع وتخلف ضمن سرّ التعهد.

ضمن المنعرج تتلاعب إيماءات الإله الأخير بوصفها وقوعاً وتخلفاً من شأن قدوم والآلهة وهروبها وموقع سيادتها. "

(227) في هكذا مقام يتولد ضرب من "الإنسانوية العليا". را: Caputo 1975: 163.

(228) Pöggeler 1959: 296.

الذي يمكن الدازين من التقاط إيماءة الإله الأخير. لذلك فالمنعرج الكائن ضمن العهد هو وحده ما يحمل الدازين إلى واجهة مرور الإله الأخير في خلوة الوجود (229). إن المنعرج في العهد هو كينونة تنتشر ما بين النداء الذي يرسله الوجود وبين الدازين المنادى عليه بوصفه من ينتمي سلفاً إلى حقيقة الوجود. لذلك فالمنعرج هو تبادل لمساحة ومسافة "البين" (das Zwischen) الذي يربط بين الدازين والوجود، أي فضاء-الزمان حيث يتشكل كل قول ولكن أيضاً كل سكوت.

لكنّ المنعرج هو في نفس الوقت "منعرج مضاد" (Wider-kehr) "عن تلتقت (230) (Zukehr) الإله الذي قد كان وهوبه" (408).

(229) قد يصعب هنا التواري الذي يرسمه بعض شراح هيدغر بين "تفكير العهد" وتجربة "الصوفيين". را: Caputo 1975: 162.
(230) معنى zukehren في الألماني هو التفتت إلى وأدار وجهه نحو أو عن وأطلّ على.

خاتمة:

بذلك يبدو المنعرج في العهد ميداناً مزدوجاً للانعراج عن الإله الذي "قد-كان" وانعراجاً إلى إيماءة "الإله الأخير". إن الإله الأخير لا يظهر إلا ماراً وضمن إيماءة تمرّ كلمح البصر في خلوة الو-جود. وإنه إما في ماهية/كينونة تلك الإيماءة الخاطفة يحدّد الاقتراب الحميم من الإله الأخير مع الابتعاد الأقصى عنه. تلك الإيماءة تبين أنّ الكينونة القصوى للوجود تتطلب سلفاً "الفاقة" (die Not) الأكثر حميمية التي يخفيها "تخلي الوجود" (die Seinsverlassenheit) عن الموجود (ص408). وهنا أيضاً "تكنم في عين الوقت الماهية/الكينونة الأكثر احتجاجاً ليس (das verborgenste Wesen des logische) (Nicht) (ص410)، الذي ينبغي أن نأخذ هنا لافي دلالة "السلب المنطقي" (Verneinung)، بل في دلالة "الامتناع" (die Verweigerung)- امتناع الوجود عن الظهور في شكل الموجود:

"إنّ الابتعاد الأقصى للإله الأخير ضمن الامتناع إما هو قرب فريد من نوعه، صلة لا يجب أن تُشوّه أو تُنحى بواسطة آية "جدلية" (Dialektik)(231). [..] وهنا لا يحدث أيّ دخول في-الخلاص (Er-lösung)، بمعنى رمي بالإنسان في [حقل] الأساس، بل تنصيب للماهية/الكينونة الأكثر أصلية (تأسيس-الدازين) ضمن الوجود ذاته" (1936/1938: 412-413).

إن علينا أن نستبصر وهنا الطابع "العلماني" (232) بالمعنى الجذري لهذا النحو من المقام لدن إيماءة الإله الأخير. ربّ طابع هو الضامن الوحيد الذي يحفظ تفكير هيدغر الثاني من شبهة أيّ "صوفية" في غير وقتها(233).- ربّ مطلب سوف يعمل هيدغر الأخير على تخريجه من خلال اشتغال غير مسبق - لنقل "ميتارومانتسي" (méta-romantique) - على "اللغة" بوصفها ميدان "التجمّع في نطاق العهد" (Versammlung in das Ereignis)(234). "اللغة" هي موضع الرهان الأخير لتفكير هيدغر الثاني، ولكن اللغة من حيث هي ميدان "تاريخاني" مغاير تماماً للظاهرة "الألسنية" أو "القضوية"/"التحليلية" التي سادت تحت عنوان التقليد الانغلو-سكسوني. إنّ "العهد" لا يمكن أن يُصاغ في "قضية": إنّ كلّ تفكير "قضوي" هو ممنوع سلفاً من "الإفكار في العهد"(235).

(231) فَا: Gadamer 1973: 177.

(232) رغم إنكار هيدغر لذلك را: Beaufret 1980: 20-21. -را: بخاصة Crétella 1987: 11-12، الذي يؤكد أنّ هيدغر قد ظلّ يفترض أنّ السؤال "اللفظي" عن الوجود لا يُفهم" إلا بوصفه سؤالاً "هرمينوطيقياً" عن "معنى" الوجود: من جهة أنّ أصل المشكل عنده "لاهوتي" و"مسيحي" مصدرأ ومالاً، بحيث أنّ " ماهية المسيحية يمكن ويجب حسب هيدغر أن يُعاد حدّها من حيث هي فضاء للعب - فضاء الحق - في التأويل: فضاء علماني (espace laïque) في قصده، فضاء حرية من أجل التفكير".

(233) را: Caputo 1975: 170.

(234) Janicaud 1991: 130-131.

(235) را: Couloubaritsis 1986: 280, 296.

"إنّ وقتنا هو عصر العبور.

العبور (Unter-gang)، مقصوداً في معناه الماهوي، هو المسير (der Gang) نحو التهيؤ المكتوم للمقبلين، للحظة والموقع، الذين ضمنهما يقع القرار في شأن قدوم الآلهة وتخلّفها. هذا العبور هو البدء الأشدّ أولية. [..]

إنّ العابرين (Unter-gehenden die) في المعنى الماهوي هم أولئك الذين يسرون- تحت الآتي (المقبل) ويضحون من أجله بأنفسهم بوصفهم أساسه المقبل وغير المنظور، [أولئك] المقيمون بالباح-فيه، الذين يتعرّضون للسؤال بلا توقف. إنّ عصر العبور ليس قابلاً للمعرفة إلا للتابعين. كلّ الآخرين ينبغي عليهم أن يتخوفوا من العبور ولهذا السبب أن يتكروه وأن يتكروا له."

هيدغر (١٩٣٨/١٩٣٦: ٣٩٧)

"إنّ هيدغر هو، في الواقع (على ما أرجو) الرومانسي الأخير (letzter Romantiker)"

حنا أندرت (١٩٤٨؛ ذكره: Trawny: ٢٠٠٠: ٩٤)

لقد حاولنا في هذا العمل، في نحو من "التفكير-مع" (Mitdenken)⁽¹⁾ هيدغر، أن ندرس إشكاليته من خلال اقتفاء خيطين من البحث متواشجين، هما مسألتنا "الزمانية" من جهة، و"المعقولية" من جهة أخرى.

و لأن ما يتهدد كل دراسة تاريخية (historiographique)(2) هو إنتاج معرفة بلا تفكير، ولأن رهان الفلسفة هو في كل مرة شروط بمدى قدرتها على الجمع المتوغل غالباً بين ما ينبغي أن نعرفه و"ما يدعو إلى التفكير فيه"، فإبتنا وجدنا أنه لا مخرج من الطابع التاريخي لتاريخ الفلسفة إلا متى اتخذ من التفلسف المعاصر له جهة نظر حاسمة. وذلك يعني: أن دراسة نصوص هيدغر لا يمكن لها أن تتخطى حدود "التأول الذاتي" إلا متى ما تُرجمت - دون تحريف لإشكاليته ومصطلحها - في لغة الفلسفات الراهنة التي ظهرت من خلال خطة لا غبار عليها، ألا وهي "التفكير مع هيدغر ضد هيدغر" التي أطلقها هابرماس الشاب سنة 1953 وأخذ بها أبيل وغيره من بعد. ربّ خطة لم نجد صياغة لتخريجها أفضل من فرضية البراديغمات الثلاثة (نعني "براديغم الوجود" اليوناني و"براديغم الوعي" الحديث و"براديغم اللغة" المعاصر) التي ارتسم ملامحها رورتي في كتابه الفلسفة ومرآة الطبيعة (ror of NatureirPhilosophy and the M) (1979)(3) والتي ترجمها هابرماس، ضمن كتابه الفكر ما بعد الميتافيزيقي (La pensée Nachmetaphysisches Denken, métaphysiquetpos) (1988)، وذلك على خطى أبيل (4) الذي مهد الطريق، في مسألة "تغيير في البراديغم مقرون بالانتقال من فلسفة في الوعي إلى فلسفة في اللغة" (5)، على نحو يحول النظرة السائدة إلى مهمة تاريخ الفلسفة عموماً، وطريقتنا في دراسة نصوص هيدغر خصوصاً، تحويلاً طريفاً. وهي طريقة قد تحررنا من اللجوء إلى التقابل الاستطقي بين أن ندرس مؤلفاً من جهة اللافكر فيه في خطابه (كما يزعم ذلك هيدغر) أو من جهة ما فكر فيه فعلاً (كما يفعل هيغل) (6).

نحن نقصد بذلك أن نخرج إشكالية هيدغر بوصفها ظاهرة نبنت نبتاً طبيعياً ضمن أرضية الفلسفة المعاصرة من حيث هي متهيكلية بمسألة الانتقال من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة. ذلك عندنا تصرف منهجي في المعنى الهيدغري لمصطلح "الوضعية الهرمينوطيقية" نحاول أن ننزاح به قليلاً من منطق "التأول الذاتي" الذي ما يزال "فيونومينولوجياً" بوجه ما (كما نرى إلى ذلك لدى باحث كبير مثل تامينيو (7)) إلى منطق "تاريخ النصوص" لو قرنت في أفق الانتظار المعاصر وليس الهيدغري حصراً، بحيث يصبح ممكناً أن نفهم مصطلحات "المعطى السابق" (Vorhabe) و"النظرة السابقة" (Vorsicht) و"التصور السابق" (Vorgriff) على نحو ما بعد-هيدغري.

بذلك فقط قد يتخلص مصطلح هيدغر من غرابته وتكف "مسألة الوجود" عن أن تكون عنواناً صوفياً، ويصبح ممكناً امتحان تأويله للتراث "العقلاني" الغربي على نحو "موجب". إن هيدغر مصطلحاً ومسألة وتأويل هو ابن شرعي لبراديغم اللغة المعاصر في صيغته القارية/الهرمينوطيقية، وإبه لذلك فقط هو يملك "نظرية" في المعقولية بالمعنى الذي اشتراطه أبيل وهابرماس أي نظرية تتوفر على شروط المعقولية الفلسفية الأربعة، يعني: 1. "المعنى" أو "المفهومية" (intelligibilité)؛ و2. "الحقيقة"؛ و3. "الصدقية" (sincérité) أو "الأصالة" (thenticité)؛ و4. "السداد" (justesse)

(1) Marx 1961 : 18.

(2) إن الصعوبة في علاقة هيدغر مع الفلاسفة هي: كيف يحترف "تاريخ الفلسفة" بوصفه "فيلسوفاً" وليس بوصفه مجرد "مؤرخ" (historiographe)؟ فإذا نظرنا من زاوية الباحثين الذين نحن، صارت الصعوبة هكذا: كيف يمكننا أن نجمع

بين "الوفاء للنص الهيدغري والإبقاء في موضعه على مسافة معينة"؟. ر: Boutot 1987 : 6-7.

(3) ر: Rorty 1979 : 350-531.

(4) ر: Apel 1992/1967 : 343-349.

(5) ر: Habermas 1988 : 42، وخاصة ص 52-57.

(6) Boutot 1987 : 16.

(7) Taminaux 2000 : 40.

أو "الأساس الإتيقي" (8). إن المتن الهيدغري يتوقر من نفسه وعلى نحو أصيل على اصطلاح موجب ومتسق ببرنامج "معقولة هرمينوطيقية" تتأول "المعقولة" في "أفق الزمانية"، - قد يكون لها دور ما في توجيه المنعرج اللغوي المعاصر نحو إعادة تأهيل إحدى أكبر التجارب الفلسفية القارية التي كان كارناب قد أقصاها وسدّ الطريق نحو الاستفادة منها منذ مطلع ثلاثينات القرن الماضي، وهو توجه في البحث لم يصبح ممكناً اليوم إلا بعد أعمال آبل ورورتي وبفضلها.

لكن قراءة هيدغر في ضوء المنعرج اللغوي ليس مطلباً تاريخياً بل هو محاولة تهيئة داخلية لامتحان فلسفته من زاوية التوجه الراهن نحو إقامة فلسفة اللغة ما بعد-التحليلية وما بعد-الفيومينولوجية معاً، التي تكون في صميمها فلسفة "حوار" / dialogue (غادمير) (9) و"حادثة" / conversation (رورتي) و"نقاش" / discussion (آبل، هابرماس) في فضاء عمومي أفلح في تملك المكاسب المدنية للحادثة وتحويلها إلى حريات تواصلية هي فكرة "الإنسانية" القادمة.

- ومن أجل أن مقصدنا هو إيضاح نسقي لإشكالية "المعقولة" في أفق مسألة "الزمانية" في صلب إشكالية هيدغر نفسها، - فإتينا قد صرفنا جهدنا إلى تعقب النماء الخاص للمبحث الهيدغري بوصفه ليس فقط حلقة شديدة الارتباط بالمنعرج "الرومانسي" في الفلسفة الألمانية منذ كانط (10)، بل وبخاصة بوصفه نموذجاً حاسماً على بنية الفكر الفلسفي المعاصر من جهة ما هو متيهكل من الداخل بما سماه هابرماس "تغيير البراديفغ الذي يمثله الانتقال من فلسفة في الوعي إلى فلسفة في اللغة" (11). هذا النماء الخاص يجد خيطه الهادي منذ 1919 (1919ب: 131) في اسم "الهرمينوطيقا الفيومينولوجية" (ogische Hermeneutikphänomeno) (12) في مختلف أطوارها التي انتهت لدى هيدغر الأول إلى التماهي مع برنامج "الانطولوجيا الأساسية" (1926/1919)، ثم انعطفت لدى هيدغر الثاني إلى ما أطلق عليه شورمان "الفيومينولوجيا الطوبولوجية"

(8) Apel 1988: 21، هامش 11.

- Habermas, J, *Sociologie et théorie du langage*, op. cit. pp. 107 ; *Logique des sciences sociales et autres essais*, op. cit. p. 285.

(9) Gadamer 1965: 18.

(10) في كتاب صدر سنة 1984 بعنوان فكر اللغة. اللغة ولفن لدى فيكو، هامان، هومبولدت وهيجل (Denken der Sprache (Günter Wohlfart) أن يقرأ هيجل في ضوء المنعرج اللغوي. وإن ما هو لاهت للنظر في هذه القراءة هو كونها تتشّن نفسها باستبعاد

نظرة "التحليلية" لإشكالية اللغة، ثم تسعى إلى بلورة "فلسفة لغة" (eine Sprachphilosophie)، يطلق عليها اسم "فلسفة لغة تأملية جدلية" أو يفترض أنها تعمل بعد شكل أصيل في كتابات قارية تمتد من فيكو (10) إلى هيجل، عبر هامان وهومبولدت، وهي سلسلة يمكن أن نضيف إليها هرذر ومن العصر الحاضر هيدغر، وذلك برغم تنبيهه على أن هؤلاء لكتاب لم ينتجوا "فلسفة لغة" بالمعنى الصناعي. أما المسألة الهادية في "فلسفة اللغة" لعقوبة هذه فهي تنور، حسب لمؤلف، حول نقض "التمثل الطبيعي للغة بوصفها مجرد أداة" وبلورة "مفهوم غير ذاتي عن اللغة" بوصفها "علائقاً طبيعياً (natürliches Kunstwerk)" (Wohlfart 1984: 9).

- بيد أن المكسب النظري لكتاب فوفارت هو أنه يقدمه بوصفه مساهمة في إيضاح "التداخل المتبادل (gegenseitige Durchdringung) الذي لم يفرغ منه بعد فعلا بين الفلسفة النسقية من كانط إلى هيجل من جهة وبين التمتع في اللغة من هامان إلى هومبولدت من جهة أخرى" (نفسه: ص 11). وذلك يعني أن قصده لبعيد هو الفلاح في الكشف عن طبيعة لتواشج بين "المثالية الألمانية" من جهة و"الرومانسية" من جهة أخرى، وذلك بوصفهما ظاهرتين يمكن تأويلهما في ضوء "فلسفة لغة" ثابوية في أساسهما، ينبه المؤلف إلى أنها مبانة لفلسفة اللغة في معناها "التحليلي". وهكذا بدلا من تطبيق نظرة الانطولوجيا لسونية للغة على التراث اللغوي القاري، كما يفعل هابرماس، حاول المؤلف أن يعود إلى الطبيعة الخاصة بتلك التراث واستخراج "فلسفة اللغة" التي تخصه. رب فلسفة لغة وجد المؤلف أن "إيضاح للعلاقة بين اللغة ولفن" (ص16) في التقليد الألماني هو سبيل وجيهة لبلورتها.

(11) Habermas 1988: 13 وكذلك ص 42.

(12) يميل بعض شراح هيدغر إلى استعمال عبارة "فيومينولوجيا هرمينوطيقية"، مثلا استعمال كوكلمانس المتواتر لعبارة "hermeneutic phenomenology"، را: Kockelmans 1986: 33، 43، 46، 49، 50، 52، 69، 70، 71. وكذلك: Pöggeler 1963: 255. لكن ذلك ليس قاعدة، راجع مثلا: Taminiaux 2000: 44، الذي يعود إلى الاستعمال الأصلي لدى هيدغر الشاب.

"المنعرج" (Die Kehre) من "زمانية الدازين" (Zeitlichkeit des Daseins) إلى "دهرية الوجود" (snSei sTemporalität de) محرّكا حاسما لمباحث هيدغر، نغني منذ درس صيف 1927.

ففي نطاق البحث الذي اشتغل فيه هيدغر الأول (1919-1926)، تجلّت "الهرمينوطيقا الفينومينولوجية" تحت أوجه عدة:

1- بما هي "تفسيرات فينومينولوجية" (gische Explikatephänomenol) للـ"دينية المسيحية الأصلية" بوصفها "تعييش الزمانية بما هي كذلك" (lebt die Zeitlichkeit als solche) "ضمن درس شتاء 1921/1920 (1921/1920: 80)؛

2- بما هي "تزمين كياني" (existenzielle Zeitigung) للفلسفة من خلال تملك "الكيروس" اليوناني أو "لحظة النقاش الأصيل"، كما في درس 1922/1921؛

3- بما هي "هرمينوطيقا العيانية" (Hermeneutik der Faktizität)، حيث تمّ اكتشاف قارة "اليومية" (Alltäglichkeit) بوصفها مقوماً حاسماً لمعنى وجود "الدازين"، في درس صيف 1923؛

4- بما هي "هرمينوطيقا الدازين" (Hermeneutik des Daseins) ضمن القسم المنشور من الوجود والزمان (1926أ: 436)، حيث استطاع هيدغر بلورة منعطف "كيانوي" في "إشكالية الهُو" الحديثة، وذلك حين أفلح في تجذير الربط التخطيطي الكانطي بين "الزمان" و"الأنا أفكر" على نحو وجه الطرافة فيه أنه ينقل ذلك المشكل التخطيطي من أرضية العقل النظري إلى أفق العقل العملي، وانتهى إلى تحويل العلاقة مع الموجود من "سلوك نظري" إزاء "الموجود القائم" إلى "انشغال" (Besorgen) بالوجود في العالم و"استبصار/إحاطة" (Umsicht) بالموجود تحت اليد لا بوصفه "شيئاً" (res، Ding) بل بوصفه، حسب المعنى اليوناني الأصلي للفظّة "الشيء"، $\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ (14) أي "ما على المرء أن يفعله ضمن معايشة منشغلة" ($\pi\rho\alpha\epsilon\gamma\iota\varsigma$) (1926أ: 68)، و"استقران/قبول الاقتران" (Bewendenlassen) بالسياق الأدوي للما من أجله اليومي (15)، و"حضورية" لدى "مدلولية" العالم واحتمال لـ"مكانية" سابقة داخل "ناحية" الموجود الذي من جنس الدازين، و"انفتاح" على مقومات "الهنا" الكيانوية (الوجدان والفهم والكلام) التي يشكل معها "مفهومية الدازين" (Verständlichkeit des Daseins) واليومية (القيّل والقيل وحب الاطلاع والريية والانحطاط)، ولكن مع الحساب بأن "عملية الدازين" لا تتكشف إلا في ظاهرة "العناية" (Sorge) التي هي "المعنى الاطولوجي للزمانية" (der ontologische Sinn der Sorge).

5- بما هي "هرمينوطيقا اللوغوس" (Hermeneutik des $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$)، التي لنن أعلن عنها هيدغر في الفقرة 6 من الوجود والزمان (1926أ: 25)، فقد اشتغل عليها هيدغر من درس طوارئ الحرب 1919، حيث صاغ مصطلح "الحدس الهرمينوطيقي" (hermeneutische Intuition) (1919أ: 117)، ودرس 1922/1921 تأويلات فينومينولوجية لأرسطو حيث بلور ملامح الانتقال من اللوغوس/التعريف إلى اللوغوس/الكلام العياني للدازين اليومي تحت عنوان "المنطق الكياني"

نشر على الصيغة الجينية (1924/1923: 13-41) من العنصر ب ("مفهوم اللوغوس / Der Begriff des Logos") من الفقرة 7 من الوجود والزمان (1926: 32-34). وإن هرمينوطيقا اللوغوس هذه هي التي استعملها هيدغر، ضمن درس شتاء 1926/1925، لتحرير "السؤال عن الحقيقة" (die Frage nach der Wahrheit) من أطروحة "الحقيقة-القضية" (die Satz Wahrheit) المتأسسة على المماهة غير المساءلة للعقل الغربي بين "التفكير" و"الحدس" (noein)، وذلك من خلال تمييز رشيقي بين "بوصفه الأبوفنطريقي" ("Als" apophantisches) الذي "يشيء" الموجود و"بوصفه الهرمينوطيقي" ("Als" hermeneutisches) الذي يفترض أن "اللغة" هي بنية الوجود ومن ثم أنها مقام "كيانوي" للدازين (1926/1925: 151).

أما لدى هيدغر الثاني، فقد أخذ مدار البحث ينعطف من النزعة "التعالوية" (transcendentalisme) (16) للانطولوجيا الأساسية إلى "طرق مختلفة من نزاع التعالي" ("détrancendentaliser" manières de) حسب عبارة طوبيقية طريفة نحتها هابرماس (17). إن البرنامج الجديد منذ درس صيف 1927 هو الانخراط في خطة الفلسفة المعاصرة في "نزع التعالي عن الذات" (détrancendentaliser le sujet) (18) التي دشنتها هيغل. أما وجوه نزع التعالي لدى هيدغر الثاني، وهو ما يقابل بشكل ما دلالة مصطلح "المنعرج" ومهمة "الفيونمينولوجيا الطوبولوجية" التي تشتغل عليه، فقد يمكن إحصاؤها في الملاحح التالية:

1. عنوان القسم الثالث من الباب الأول من الوجود والزمان بعنوان "الزمان والوجود" (Zeit und Sein) (1926: 39)، وهو المعنى "المنهجي" من المنعرج الذي انحسر دونه البحث فضن به عن النشر؛

2. نشوء "إشكالية الدهرية" ورصد إمكانية الخروج من أوجاد "زمانية الدازين" (Zeitlichkeit des Daseins) إلى أفق "دهرية الوجود" (Temporalität des Seins) في مقدمة كتاب الوجود والزمان نفسه (1926: 19)؛

3. اكتشاف مشكل "الاختلاف الانطولوجي" (ontologische Differenz) بوصفه المقام الوجيه لتخريج الانتقال من الطابع المتعالي لزمانية الدازين إلى الأفق ما بعد-المتعالي لدهرية الوجود (ضمن درس صيف 1927)؛

4. ظهور مصطلح "المنعرج" (Kehre) لأول مرة في درس صيف 1928، وذلك بوصفه "انقلاباً" (Umschlag)، ضمن أفق فهم الوجود، من "الانطولوجيا" (Ontologie) – القول في الوجود- إلى ضرب من "ما بعد-الانطولوجيا" أو "الميتونطولوجيا" (Metontologie) – القول في الموجود على الجملة. ولكن لأنه لا ينبغي أن نرادف بين هذا "المنعرج في الميتونطولوجيا" (19) الذي ما يزال حسب غروندان ملحقاً ببرنامج الانطولوجيا الأساسية (20) وبين المعنى الطوبولوجي للمنعرج في دلالاته المستقرّة بعد 1936،.. فقد أخذنا بتسمية ما حدث إبان انحسار إشكالية الانطولوجيا الأساسية

(16) قا: 1982 Schürmann: 76 وما بعدها.

(17) Habermas: 1999: 125.

(18) "منزوع التعالي" (détrancendentalisé) أو "ما بعد-ذاتي"، را: Held: 2000: 30، حيث يشير إلى أننا ندين لهيدغر بكوننا بلقنا " لأول مرة إلى فهم ما بعد-الذاتي للوجود في ذاته"، أي في لغة الفيونمينولوجيا للـ "أشياء ذاتها".

(19) را: McNeill: 1992: 76.

(20) Grondin: 1987: 77.

ما بين 1927-1929 باسم "المنعرج الأول" تمييزاً عما سيكون "المنعرج الثاني" بعد اكتشاف مسألة "العهد" بدءاً من 1936؛

5. تجذير السؤال عن مسألة "المفارقة" بوصفها أقصى ما يجود به تخريج كيانوي لـ "إشكالية الهُو" اهتدى إلى ضرورة الانعراج من البحث في تناهي الدازين إلى السؤال عن "تناهي الوجود" نفسه، و"المفارقة" و"التناهي" هما المكسبان الهرمينوطيقيان الحاسمان لتجربة "المنعرج الأول" (1927-1929)؛

6. إنجاز خطة المنعرج التي انحسر دونها البحث في مقالة "عن ماهية الحقيقة"، "من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية" (1938/1937: 47, 56, 95)، ضمن درس 1938/1937، حيث يتم نقل مسألة الحقيقة من مشكل "منطقي" إلى أفق "سؤال أساسي للفلسفة" مأخوذة بوصفه حارسة السؤال عن الوجود بوصفه عهداً، وذلك بواسطة نحو من البحث يسميه هيدغر "الاعتبار / التمعّن التاريخي" (geschichtliche Besinnung) تمييزاً له عن كل "فحص تاريخي" (historische Betrachtung) (1938/1937: 11 وما بعدها، 35 وما بعدها)، حيث أنّه إذا كان الفحص التاريخي يريد استحضار الماضي "كما كان" (wie es gewesen ist) فإنّ التمعّن التاريخي يتوجّه "قِبلة المستقبل" بوصفه هو بداية كل تاريخ" (ص 25). ربّ تمعّن قاد هيدغر إلى الانتقال من مستوى "الماهية" (das Wesen) بالمعنى الميتافيزيقي - أوسيا / الحضور - إلى "الكينونة" (Wesung) في معنى "لم يعد ميتافيزيقياً" هو تأسّل الوجود ضمن تاريخ الحقيقة بوصفه عهداً، والانتقال من "التعليل" (Begründung) الميتافيزيقي للموجود إلى "تأسيس" لا-ميتافيزيقي لغياب الأساس (Ab-grund) الذي يشد معنى الوجود بوصفه عهداً (ص 86)، والانتقال من "الحقيقة" / "السداد" (Richtigkeit) إلى الحقيقة / الأليثيا أو اللااحتجاب (Unverborgenheit) (ص 96-97) وهو ما مكّنه من تجذير منعطف من اللوغوس / الإدراك أو العقل إلى اللوغوس: "التلقي" (das Vernehmen) الأصلي للموجود بوصفه "اندهاشاً" (θαυμαζειν) من وجود الموجود هو علامة الفكر "البديني" (139).

7. النجاح آخر الأمر في تحقيق المنعرج "الثاني" أو الحقيقي من الأفق المتعالي للتولوجيا الأساسية - سواء في فترة تكوّنها (1919-1926) أو في فترة أزمتها (1927-1930) - إلى طوبولوجيا تاريخ الوجود بوصفه عهداً، وذلك كما هو معروض بخاصة ضمن كتاب بخل به هيدغر عن النشر ولم يظهر إلا سنة 1989، نعني إسهامات في الفلسفة (عن العهد) / Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). وهنا ينتقل هيدغر من مسألة "أصل/أساس" الميتافيزيقا من خلال "السؤال الهادي" (die Leitfrage) "ما هو الوجود؟" إلى التأسّل ضمن "السؤال الأساسي" (die Grundfrage) "ما هو الوجود؟"، وذلك تهيئة لما يسميه "العبور" من "البدء الأول" (أي تاريخ الميتافيزيقا من أفلاطون إلى نيتشه) إلى "البدء الآخر" (وهو ما استشرفه المفكرون السابقون على سقراط دون بلوغه).

- علينا أن نتساءل: ما هي دلالة هذه النتائج بالنظر إلى هموم الفكر الفلسفي الراهن؟ قد يكون من المفيد أن نهتدي في تخريج هذا المطلب بالطوبيقا التي استجمع هابرماس بواسطتها ملامح إشكالية "الفكر ما بعد الميتافيزيقي" والتي تدور عنده حول تجذير الانتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة بواسطة ما يسميه "المنعرج البراغماتي" في فلسفة اللغة المعاصرة (21). فتحت عنوان "أفق الحدائث يغيّر موضعه" (l'horizon de la modernité se déplace) (22)، رصد هابرماس في الفكر المعاصر نحواً من

"القطيعة مع التراث" عبّر عن نفسه من خلال أربعة "موضوعات" أو "كلمات مفاتيح"، هي على التوالي: 1- "الفكر ما بعد الميتافيزيقي"؛ 2- "المنعرج اللغوي"؛ 3- العقل المُوَقَّع ("raison située) في اللغة؛ 4- "قلب أولية النظر على العمل، وبعبارة أخرى مجاوزة مركزية اللوغوس" (23).

إنّ ثمة دواعٍ عديدة للافتراض بأنّ الملامح الأربعة للتوبيقا التي رسمها هابرماس إنما تنطبق دون مشاحة كبيرة على عمل هيدغر، ليس فقط على النصوص النسقية لهيدغر الأول بل على الكتابات "الشذرية" للثاني أيضاً.

فإذا كان "الفكر ما بعد الميتافيزيقي" يتميّز حسب هابرماس: أ- بالتخلي عن "المفهوم الأمفاطيقي/ المغالي للنظرية" (concept emphatique de la théorie) الذي يريد "أن يجعل معقولاً/مفهوماً" (rendre intelligible) ليس فقط العالم بل بنية الإنسان أيضاً انطلاقاً من لغة صورية موضوعية، وهو ما أدى إلى النزعة "الوضعية"، سواء كانت معلنة (كارناب) أو متوارية (هوسرل الأول، البنيويون)، "لاستيعاد الفكر الفلسفي للصرامة النموذجية للعلوم"؛ وب- التوفّر على "تصوّر أكثر مرونة لما يمكن أن يدعى لقب العلم" (24).- فإنّ هيدغر قد اجتهد منذ درس طوارئ الحرب 1919، من خلال فكرة "الفلسفة بوصفها علماً- أصلياً" (als Urwissenschaft) - في نحو من الرد (25) الصريح على مقالة هوسرل (1911) "الفلسفة بوصفها علماً صارماً" (als strenge Wissenschaft)- حيث يعلن أنّ رهان البحث الفينومينولوجي هو الولوج إلى ما هو خارج سلطان "النظري" (das Theoretische)، أي إلى "السابق على النظري" (das Vortheoretische) حيث ما تزال "الحياة العيانية" حرة من أيّ قوالب مثالية (1919: 49,59,63-48 وما بعدها)، وبدلاً من "الأنا أفكر" (cogito) هو قد طفق يشغل على عيانية "الأنا أعيش" (Ich erlebe) بوصفه رحماً للسلوك المتفلسف بوصفه "سلوكاً مسانلاً" (1919: 66-65) يذهب إلى حدّ وضع "أولية النظري" (der Primat des Theoretischen) موضع سؤال (1919: 84 وما بعدها). أمّا طوبولوجيا "تاريخ الوجود" بوصفه عهداً فهي تراهن صراحة على مسألة "مجاوزة الميتافيزيقا" (die Überwindung der Metaphysik) - وهو عنوان مخطوط لهيدغر بتاريخ 1939/1938 - حيث نقرأ تحت قلم هيدغر: "إنّ مجاوزة الميتافيزيقا إنما علينا أن نحتملها على نحو تاريخاتي بوصفها تهيئة للبدء الآخر، بمعنى للدخول في التسأل عن حقيقة الوجود" (1939/1938 ب: 97).

و إذا كان هابرماس يعني بـ"المنعرج اللغوي" سنة 1988 عملية "تغيير البراديم الذي يمثله الانتقال من فلسفة في الوعي إلى فلسفة في اللغة"، وذلك عندما كتبت "العلامات اللغوية" عن أنّ تظهر في مظهر مجرد "أدوات ولواحق للتمثلات" ومن ثمّ "اكتسب العالم الوسيط للدلالات الرمزية قيمة خاصة" (26)، وإذا كان لم يجد سنة 1988 في إشكالية هيدغر غير صيغ من صيغ "التلفت نحو اللامعقول" - مثل "العقيدة الفلسفية" لدى ياسبرس أو "النشاط التفكيكي" لدى دريدا، وذلك "بوصفها تفكيراً صوفياً في الوجود" (comme pensée mystique de l'Être).- فإنّ هابرماس نفسه سوف يعترف سنة 1999 بأنّ "هيدغر، وهو يتذكّر هوبولد والتراث الهومبولدي - ذلك الذي يقوم على لغويات متوجهة نحو المضامين- قد كان الأول في فهم الطابع البراديمي للهرمينوطيقا" (27).

في جهة النظر هذه بدا لنا أنّ "هرمينوطيقا الدازين" لم تكن غير صيغة قارية - موازية لصيغته "التحليلية" - من "المنعرج اللغوي" المعاصر، كما خرج هابرماس، نعني بوصفه انتقالاً من فلسفة في الوعي إلى فلسفة في اللغة. فقد رأينا أنّ وجه الاعتراض الهيدغري على فينومينولوجيا الوعي لدى هوسرل والتراث الديكارتية من ورائه هو أنّ الفلسفة الحديثة لن قامت على مبدأ "أنا أفكر إذن أنا أوجد" (cogito ergo

(23) نفسه، ص 12.

(24) نفسه، ص 12-13.

(25) ر: Gadamer 1982: 275.

(26) Habermas 1988: 13.

(27) Habermas 1999: 11.

(sum) فإنها قد انصرفت إلى بناء "يقين" الأنا أفكر تاركة معنى "أنا أوجد" (sum) دون أيضاح. هذا التلقت نحو "معنى وجود" الأنا أوجد، جعل من مسألة "معنى الوجود" تنبجس بوصفها مطلباً يقع خارج أفق فلسفة الوعي بما هي كذلك، وذلك أنه يقوم على تمييز ميدني بين المعنى "المقولي" (kategorial) لوجود الموجود بوصفه "ماذا" (ein Was) والمعنى "الكيانوي" (existenzial) للموجود بوصفه "مَنْ؟" (ein Wer) (1926: 45). وهو توجهٌ يزداد حصافةً ونضجاً انطلاقاً من درس صيف 1934 عن المنطق بوصفه السؤال عن ماهية اللغة (Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache)، حيث يقوم هيدغر بإعادة اكتشاف "براديمم اللغة" في درس صيف 1934 (المنطق بما هو السؤال عن ماهية اللغة – Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache)، من خلال الانعطاف الحاسم من السؤال الكيانوي/الانطولوجي الأساسي عن "الكلام" (Rede) في تحليلية الدازين إلى تدبير سؤال طوبولوجي مستحدث عن ماهية اللغة لا "اللغة بوصفها موضوعاً لفلسفة اللغة" (Sprache als Gegenstand der Sprachphilosophie) أو الأسنئية من جهة ما هي صناعة من الصناعات النظرية مثل "فلسفة الدين" و"فلسفة التاريخ" و"فلسفة الدولة"، بل انطلاقاً من الوقوف على أن اللغة ميدان "عنه نحن لا نملك إلى حد الآن أي مفهوم"، ومن ثم أن اللغة ليس "ميداناً خاصاً" (Sondergebiet) للبحث الفلسفي بل على العكس من ذلك "أنه إنما فقط انطلاقاً من فهم كاف للغة – تنبثق الفلسفة" (1934: 14-15)، التي تجد نفسها مكلفة آخر الأمر بتأويل "الشعر بوصفه اللغة الأصلية" (1934: 170) المبحوث عنها. وهو أمر يجد وجهته الإشكالية الحاسمة ضمن درس شتاء 1935/1934 عن هلدراين، حيث يتم اكتشاف معجم "فكر العهد" (برغم أن مصطلح "العهد" نفسه ما زال يم يظهر بعد) مثل الصلة السابقة إلى اللغة بين "الفكر" (Denken) وما هو "على جهة الفكر" (denkerisch) و"الشعر" (Dichten) وما هو "على جهة الشعر" (dichterisch) (1935/1934: 5)، و"وجود الإنسان بوصفه حديثاً" (Sein des Menschen als Gespräch) (نفسه: 68) و"المقام الأساسي" (die Grundstimmung) (نفسه: 78) وميدان "المقدس" (das Heilige) (ص 83) و"انعدام الآلهة" (Götterlosigkeit) (ص 97) و"الزمان التاريخاني" (geschichtliche Zeit) (ص 104) و"التمييز بين البشر والآلهة بوصفه تأسيساً لميدان الوجود بعامة" (als Stiftung des Bereichs des Seyns überhaupt) (ص 165).

فيما يتعلق بمفهوم "العقل المُوَقَّع" (la raison située) (28)، المقوم الثالث للفكر ما بعد الميتافيزيقا في طوبيقا هابرماس، فإن هذا الأخير يقر صراحة بأنه "باسم التناهي والزمانية والتاريخية منعت الفينومينولوجيا ذات النزعة الانطولوجية العقل من صفاته الكلاسيكية، [بحيث] أن الوعي المتعالي قد دُعي إلى التعتين في براكسيس العالم المعيش وأن يتحقق ضمن تجسيدات تاريخية" (29). إن فضل هيدغر يتمثل في "تبيين" (Er-örterung) (30) معنى "العقل" بالمعنى الطوبولوجي الذي تنطوي عليه اللفظة الألمانية، أي معنى تنزيل العقل في "موقعه" (Ort) من معنى الوجود في-العالم، بحيث أن "موقعة" (Erörterung/situation) (31) العقل لا تعني "تطبيقه" "الغيف على" "المعطي" من خلال التوتثر المنهجي بين "الصلاحية" (validité) و"العينية" (factualité)، بل التكتشف تالياً عن حقل "المدلولة / Bedeutsamkeit" (1926: 87) الذي يتحرك فيه ("هنا" بوصفه "انفتاحاً" دلاليًا على الموجود)، وعن "أفق المفهومية" (32) الذي يتشكل منه (1926: 100)، وعن "اللغة" التي يتكلمها ومن ثم يتقوم بها من جهة ما هي "الأساس الكيانوي-الانطولوجي" (1926: 160) لمعنى الوجود في العالم الذي يخصه بوصفه "الموجود الذي يتكلم" (als Seiendes, das redet) (1926: 165)، وعن ضروب "اليومية" التي

(28) Grondin 1986: 27، حيث يورد عبارة هابرماس "Vernunft sitzt in der Sprache"، "العقل يستقر/يقعد في اللغة".

(29) Habermas 1988: 13.

(30) يقترح غرايش مقابلاً لمصطلح Eroerterung عبارة "localisation pensante"، را: Greisch 1980: 180.

(31) قا: هيدغر، 1953: د: 41-42؛ را: Marx 1916: 16؛ Pöggeler 1963: 384، 399-400؛ Vattimo 1971: 113.

Zarader 1990: ص 113.

(32) Taminaux 1989: 168. horizon d'intelligibilité". را:

ينفخ فيها على نحو غير أصيل غالب الأحيان في ضرب من "العقل/الهَمّ اليومي" المتقوم بظواهر القيل والقال وحب الاطلاع والريبة والاحطاط (1926: 167 وما بعدها)، وبخاصة عن "الدور الهرمينوطيقي" الذي يفترضه كل فهم يريد أن يستعمل الفهم نفسه لأيضاح "المسبقات" التي تحكم عمله سلفاً (1926: 152-153)، وخاصة ص (314-315)، ومن ثم عن نمط "العناية" (Sorge) بالنفس السابق على العقل/الذات (-raison) (sujet) لأنها ينفذ إلى دلالة "الزمانية" (Zeitlichkeit) الأصلية التي يستمد منها ذلك العقل/الذات الأساس الانطولوجي لمعقوليته.

ذلك يعني أن "الموقعة" الأخيرة للعقل "المتعالي" الحديث قد تمت على يدي هيدغر حين بين أن مقومات المعقولة الأربعة (1. المعنى/المفهومية، 2. الحقيقة، 3. الصدقية، 4. السداد، 5. justesse/الأساس الإيتيقي) إنما تظل ادعاءات صلاحية مجردة من كل تأسيس فلسفي إذا نحن لم نفهم: - أن "المعنى" ليس مجرد مفعول سيمنطقي للألفاظ المستعملة بل هو "ما عليه يقوم (das Woraufhin) الاشتراع البدائي للفهم من جهة الوجود [..] فمتى قلنا: إن الموجود "له معنى"، فذلك يعني أنه صار مولوجاً إليه في وجوده" (1926: 324)؛ - وأن "الحقيقة" ليست مجرد "مطابقة" بين "الحكم والشئ" (1926: 215)، بل هي ضرب من الـ"هنا" (ein Da) الأصلي الذي يوجد فيه "الهو" (das Selbst) الذي هو نحن، وذلك أن "الدازين يوجد" ضمن الحقيقة" ("Dasein ist "in der wahrheit") (1926: 221)؛ بحيث أن الحقيقة لا توجد هي بدورها إلا بما يوجد به الدازين نفسه من "افتتاح" (Erschlossenheit)، أي من "مكشوفية" (Entdecktheit) للموجود داخل العالم، و"مقدوفية" (Geworfenheit)، أي كون "الدازين يوجد بعدُ أبداً بوصفه لي (meines) وذلك في عالم معين ولدن دائرة معينة من موجودات معينة داخل العالم" (1926: 221)، ومن "اشتراع" (Entwurf)، نعني كونه "يمكن أن يفهم نفسه انطلاقاً من "العالم" والآخرين أو انطلاقاً من مستطاع وجوده الأخص" (1926: 221)، و"انحطاط" (Verfallen)، حيث أن "الذاهب في الهَمّ يعني هيمنة التفسيرية العمومية" (1926: 222) وبين كيف أن معنى وجود الدازين إنما يحمل في نفسه دلالة "اللا حقيقة" (die Unwahrheit) مأخوذة هنا بوصفها نحواً من "التعليق" (Verschlossenheit) و"الإخفاء" (Verdecktheit) و"المحجوبة" (Verborgenheit) (1926: 222). - وأن "الأصالة" (Eigentlichkeit) ليست خاصة "مقولية" في الموجود القائم بل هي في الدازين تعني "أن يختص نفسه" (sich zueignen) بإمكان وجوده بوصفه "خصوصيته" (Jemeinigkeit) التي يتقوم بها من جهة ما يقول "أنا أوجد" (1926: 42)، وهو ما يجد في معنى "العزم" (Entschlossenheit) مطية انكشافه المخصوص بوصفه "الوضعية" (Situation) الكيانوية للدازين في كل مرة (1926: 299-300)، من جهة ما هو "موجود أصيل للموت" (1926: 259) - وأخيراً أن "الأساس الإيتيقي" ليس مشكلاً "أخلاقياً" ينحصر في واجب أو قانون ينبغي الخضوع له بل هو متجذر في ضرب من "الدين" الانطولوجي السابق على كل سؤال أخلاقي: إن الدازين هو في كل مرة "وجود مدين" (Schuldigkeit) مدعو إلى من خلال ما يسمى "تداء الضمير" إلى تسديد دينه الانطولوجي أي استرداد أصلاته التي يكون قد خسرها في كل مرة تحت هيمنة "الهَمّ" اليومي العمومي بواسطة ضرب مخصوص من "العزم" على احتمال معنى "وجود الهُو" (Selbstsein) الذي يخصه سلفاً (1926: 268-270).

وقد نلاحظ أن "موقعة" العقل قد أخذت، لدى هيدغر الثاني، منحى طريفاً: إنها موقعة من النوع الذي يفترضه هابرماس خاصاً بفلسفة اللغة، نعني موقعة العقل "في اللغة"، وذلك يعني ضمن "شكل للحياة" (forme de vie)، حسب عبارة أطلقها فيفتغشتاين ونشرها آبل وهابرماس، قائم على علاقة مخصوصة مع العالم المعيش من خلال أفعال الكلام، أي من خلال علاقة "إنجازية" (performative) (33) باللغة. فإن هيدغر يعلن "أن السؤال عن ماهية اللغة هو السؤال الأساسي والسؤال الهادي عن كل منطق، ويمكن للمرء أن يحد المفهومات عندئذ كما يريد" (1934: 13) - إن اللغة هي التي تحدد معنى العقل وليس العكس. بل أكثر من ذلك: إن هيدغر الثاني قد استبصر البعد "الإنجازي" للكلام وبخاصة بوصفه ما يحدد وأقعة التفكير نفسها: "إنه

من الضروري أن نوضح ماذا يكمن [من معنى] في أن صناعة المنطق، من جهة ما يصلح/يملك صلاحية علم عن التفكير، إنما يدرك التفكير في واقع الأمر بوصفه *λογος*. التفكير متى فهم في معنى الكلام (Reden) - إن هذا الأمر اللافت للنظر إنما هو حاسم بالنسبة لنا. فإن التفكير مظفور به هنا في معنى الكلام والتكلم."

أما مسألة قلب العلاقة التقليدية بين النظر والعمل (34) فإبنا ننبه إلى أن ما همنا في كتابات هيدغر ليس "مسألة الوجود" (Seinsfrage)، سواء في تلقينا "العامي" الأول بوصفها علامة على فلسفة "وجودية" (existentialisme) (35)، أو في صيغتها "العالمية" كما تبنيها الدراسات "الملتزمة" الشارحة لنصوص هيدغر انطلاقاً من الطبعة الكاملة، - بل كونه قد انخرط منذ وقت مبكر في إشكالية "إعادة تأهيل الفلسفة العملية" التي كان كانط قد وقع منعطفها المتعالي - نعني بذلك أقصى ما يوفره براديجم الذات - بواسطة إعلان "أولية العقل المحض العملي في ارتباطه بالعقل التأملي" (36). رباً إعلان قد نجد آثاره في مواضع عديدة من نصوص هرمينوطيقا العيانية التي تمتد من 1919 إلى 1926، والتي تبلغ صيغة كيانوية نهائية في العنصر ب من الفقرة 69 من الوجود والزمان بعنوان "المعنى الزماني لتحويل نمط الاشغال المستبصر إلى كشف نظري للموجود القائم داخل العالم" (1926: 356)، وهو ما ينجزه هيدغر من خلال: أ- بيان "النشوء الانطولوجي للمسلك النظري" (ontologischen Genesis der theoretischen Verhaltung)؛ ب- السعي إلى بلورة "مفهوم كيانوي عن العلم" (einen existenzialen Begriff der Wissenschaft)؛ ج- "أن الأمر الحاسم في "تكون" السلوك النظري قد يكمن بذلك في اضمحلال العمل (Verschwinden der Praxis)؛ د- أنه من أجل تحويل الموجود إلى "موضوع" (Objekt)، من أجل "موضعة" (Objektivierung) الموجود، من خلال عملية "إخضاع [الموجود] القائم للدراسة" (Thematisierung des Vorhandenen)، "ينبغي أن تكون مفارقة الدازين قاعدة للوجود العملي" لدى [الموجود] تحت اليد" (1926: 257-364).

إن النتيجة الحاسمة هنا، كما صاغها باحث إيطالي هو المسؤول راهناً عن ملف تخريج إعادة التأهيل الهيدغرية للفلسفة العملية الأرسطية (37)، نعني فرانكو فولبي (Volpi)، هي هذه: تأويل "الدازين بوصفه براكسيس" (Dasein comme praxis) (38)، وذلك يعني، حسب عبارة تامينيو (Taminiaux)، على أساس "إعادة تملك نوعية للتمييز اليوناني بين *πραξις* و *ποιησις*" (39) و "ثيوريا" (theoria)، أي بين "الإشياء" بما هو نمط تدبير الموجود بواسطة *τεχνη*، وهو ما يقابل نمط تدبير "الأدوية" (Zuhandenheit) لدى هيدغر، وبين "العمل" بما هو نمط تدبير الموجود من جهة ما "يملك غايته في ذاته" وفي نجاح "عمله"، وذلك بواسطة "الفرونيزيس" (phronesis)، وهو ما يقابل التحليل الكيانوي للدازين بما هو "عناية" (Sorge)، وبين "النظر" بما هو نمط تدبير طريقة وجود موجود، بواسطة المعرفة بما هي *σοφία*، وهو ما يقابل نمط معرفة "القيومة" (Vorhandenheit) لدى هيدغر (40).

وبإته إنما في إطار قلب العلاقة التقليدية بين النظر والعمل، يجدر بنا أن نفهم طرافة مسألة هيدغر لماهية التقنية، وأطروحته القاضية بأن "القشّال" (Gestell) هو الدرجة الأخيرة من حغب "تخلي الوجود"

(34) Schürmann 1983: 451-453.

(35) يفترض مارتينو (Martineau 1982: 159) أن "التلقي الوحيد" بالمعنى الجاري لإشكالية الوجود والزمان هي المدرسة "الوجودية". وهو افتراض وجه الخطورة فيه أنه يؤدي إلى التساؤل عما إذا لم تكن "قراءة" هيدغر التي انبسطت ما بين 1960 و1980 متخلفة بوجه ما عن موقف الوجودية.

(36) كانط، ط. 1، ص 119.

« Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen. »

(37) Schürmann 1982: 45-46.

(38) Volpi 1988: 1، وخاصة ص 14-15.

(39) Taminiaux 1988: ب، 110.

(40) Volpi 1988: 15.

(Seinsverlassenheit) عن الموجود؛ ربّ طرفاً تكمن بخاصة ضمن اضطلاع طوبولوجي غير مسبوق بدلالة "الإيتوس" (ηθος) متاولاً بوصفه نمطاً من "المقام" حيث يأتي الدايزين إلى خلوة الوجود بوصفه عهداً(41): "إنما يعني الإيتوس ηθος مقاماً، موضعاً ما للسكن. إنّ اللفظ يشير إلى الجهة المنفتحة، حيث يسكن الإنسان. المنفتح في مقامه إنما يجعل ما يقبل من ماهية الإنسان يظاهر، ولدن قدومه هو يتبواً جواره. إنّ مقام الإنسان يحضن ويحفظ إقبال هذا الذي ينتمي إلى الإنسان في ماهيته" (1946؛ 144-145). بذلك قد يتوضّح أنّ السؤال الطوبولوجي عن معنى "سكن" (42) الإنسان في العالم/المنفتح إنما هو في كينونته ضرب من السؤال "الإيكولوجي" (écologique) (43) عن مستقبل العنصر "الإنساني" بعامة في عصر "القشتال" من جهة ما هو في نفس اللحظة والموقع أقصى ابتعاد عن بدء العهد وأقرب موضع للعبور نحوه. وهو ما يبلغ في دلالة مصطلح Gelassenheit (44)/"الطمأنينة" بوصفها الموقف الملائم لتلقي فكر العهد، ومن ثمّ بوصفها مطلباً يقع خارج مدار أيّ ضرب من "الرجاء" (l'espérance) (45).

(41) را: Held 2000: 33-35، حيث يكثف عن صلة خفية بين Kairos و Ethos تشدّ تفكير هيدغر الثاني حول النزاع التاريخي بين "السماء" /الكيروس من جهة و "الأرض" / الإيتوس من جهة أخرى، النزاع الذي يتلاعب عنده تاريخ "الوجود" في "ناحية" (Genend) الدايزين.

(42) قا: هيدغر 1951أ.

(43) سؤال "إيكولوجي" وليس نزعة "إيكولوجية" (écologisme) هي من زاوية نظر هيدغر لا يمكن أن تكون سوى "نتاج ثانوي لميتافيزيقا التمثيل" (1983 Janicaud: 285 وما بعدها). عن إمكانية قراءة هيدغر بوصفه "إيكولوجياً"، را: Pattison 2000: 205-210. – على أنّ أفضل تخريج داخلي لوجه "الجوار" (die Nachbarschaft) بين "تفكير هيدغر والإيكولوجيا" قد نعثر عليه في مقالة 1987 Padrutt، حيث استخرج علاقة هيدغر الأخير بالمسألة الإيكولوجية من طريقة استشكاله لمعنى "السكن" (das Wohnen)، من منطلق أنّ "السكن في العالم هو على نحو تأسلي سكن في اللغة" (das Wohnen in der Welt ist gleichursprünglich ein Wohnen in der Sprache) (ص 43)، ومن ثمّ "أنّ تفكير هيدغر بالمعنى الواسع هو إنباء عن-السكن [في العالم]، قول في السكن الذي من شأن الإنسان. بالمعنى اليوناني يعني سَكَنَ oikos – oikeo هو المنزل وتدبير المنزل – ويعني قال باليوناني legein. القول في-السكن هو إيكولوجيا (Wohn-Sage ist Öko-logie)". (ص 44).

وهو قول إيكولوجي يعبر عن نفسه، حسب المؤلف، من خلال ثلاث فِكر أساسية تطبع تفكير هيدغر: 1- موقف "الاستحفاظ" (Zurückhaltung) الفينومينولوجي على المعنى الأصيل للموجود (47-48) و 2- موقف "الانزياح من الذات الموضّعة إلى الدايزين" (ص 49) و 3- موقف "المنعرج عن نسيان الوجود" (ص 53).

(44) هيدغر 1955 ج.

(45) Greisch 1980: 174-177. قا: Haar 1983 ج: 336.

فهرس بېليو غرافي

مختصرات عامة

ط. ك. ((GA): الطبعة الكاملة (Gesamtausgabe) لمارتن هيدغر.	
مج : مجلد.	مج :
نفسه : المصدر نفسه.	نفسه :
سابق : مصدر سابق.	سابق :
ت : ترجمة.	ت :
فر : فرنسية.	فر :
انغ : انجليزية.	انغ :
ص : صفحة.	ص :
قا : قارن.	قا :
را : راجع.	را :

I - المصادر: آثار هيدغر:

- 1- Heidegger (Martin), 1912a: Das realitätsproblem in der modernen Philosophie, in: Frühe Schriften, GA 1(1978)1-15.- Martin Heidegger, « The problem of Reality in modern philosophy ». Translated by Philip J. Bossert, in: Journal of the British for Phenomenology. Vol. 4 No. 1 (January 1973) 64-71.
- 2- 1912 b: Neuere Forschungen über Logik, in: GA 1(1978)17-43.
- 3- 1913a: Nikolai v. Bubnoff, Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit [مراجعة كتاب], in: GA 1 (1978) 46.
- 4- 1913b: Die Lehre vom Urteil im Psychologismus, in: GA 1 (1978)59-188.
- 5- 1914: Charles Sentroul, Kant und Aristoteles [مراجعة كتاب], in: GA 1 (1978) 49-53.
- 6- 1915a: Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, in: GA 1 (1978) 413-433 - «The concept of Time in the Science of History ». Translated by Harry S. Taylor and Hans W. Uffelmann, in: Journal of the British Society for Phenomenology Vol. 9 No. 1 (January 1978): 3-10.
- 7- 1915b: Curriculum Vitae, in: Hugo Ott, Martin Heidegger. Eléments pour une biographie. Traduit de l'allemand par Jean-Michel Beloeil (Paris: Payot, 1990) 90-92.
- 8- 1915/1916: Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus⁽⁴⁶⁾, in: GA 1 (1978) 189-411. - Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, traduction et présentation par Fl. Gaboriau (Paris, Gallimard, 1970).
- 9- 1918/1919: « Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik » [تجزئة مسودة درس لم ي], in, Phänomenologie des religiösen Lebens, GA 60, (1995) 301-337.
- 10- 1919 a: « Die Idee der Philosophie und Weltanschauungsproblem » [درس], in: Zur Bestimmung der Philosophie, GA 56/57 (1987) 1-117.
- 11- 1919b: Phänomenologie und transcendente Wertphilosophie [درس], in: GA 56/57 (1987)119-203.
- 12- 1919 c: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums [درس], in: GA 56/57 (1987) 205-214.

(46) ناقش هيدغر هذه الأطروحة سنة 1915، ثم نشرها في كتاب لأول مرة سنة 1916 مع بعض التحويرات

- 13- 1920/21: Einleitung in die Phänomenologie der Religion [درس], in: GA 60 (1995) 1-156.
- 14- 1921a: Augustinus und der Neuplatinismus [درس], in: GA 60 (1995) 157-299.
- 15- 1921b: « Brief an Karl Löwith 19. August 1921 », in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg Band 2. Im Gespräch der Zeit. Herausgegeben von Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990) S. 27-32.⁽⁴⁷⁾
- 16- 1921/22: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung [درس], in: GA 61(1985).
- 17- 1922a: « Lettre à Karl Jaspers du 27 juin 1922 », in: Martin Heidegger, Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963. Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris: Gallimard, 1996)21-25.
- 18- 1922b: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). - Interprétations phénoménologiques d'Aristote. Texte original et traduction française par J.-F. Courtine (Trans-Euro-Repress Mauvezin, 1992). - « Phenomenological Interpretations with Respect to Aristotle: Indication of the Hermeneutical Situation by Martin Heidegger », translated by Michael Baur, in: Man and World 25 (1992) 355-393.
- 19- 1923: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) [درس], in: GA 63 (1988)
- 20-1923/24: Einführung in die die phänomenologische Forschung [درس], in: GA 17 (1994).
- 21- 1924: Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft [محاضرة] (Max Niemeyer Verlag.Tübingen. 1989). - Martin Heidegger, « Le concept de temps.1924 ». Traduit par Michel Haar, in: Cahier de L'Herne. Martin Heidegger (Editions de L'Herne, Paris 1983a, Le Livre de poche, 1983b) 33-54.
- 22- 1924/25: Platon: Sophistes [درس], in: GA 19 (1992)
- 23- 1925a: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs [درس], in: GA 20 (1979a, 1988b).
- 24- 1925b: « Lettre à Karl Jaspers du 10. 12. 1925», in: Martin Heidegger,

(47) عثرنا على ترجمة جزئية لهذه الرسالة ضمن شاهد مطول أثبتته غرايش في كتابه القيم الانطولوجيا و الزمانية

Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963. Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris: Gallimard, 1996) 49-50.

25- 1925c: « Lettre à Karl Jaspers du 16 déc. 1925 », in: Martin Heidegger, Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963. Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris: Gallimard, 1996) 51-52.

26- 1925/26: Logik. Die Frage nach der Wahrheit [درس], in: GA 21 (1976).

27- 1926a: Sein und Zeit⁽⁴⁸⁾ (Niemeyer, Tübingen 1993 q). – Être et Temps. Traduit en français⁽⁴⁹⁾ par Emmanuel Martineau (Édition Authentica, 1985) et François

(48) نحن ننبه إلى أن المجلد رقم 2 من الطبعة الكاملة قد استأنف نشرة ماكس نيميار (الطبعة 15) كما هي. وقد فضلنا أن نتبع في الإحالة على نص الوجود و الزمان طريقة وجدنا أن جلّ الشراح قد أخذوا في إرسائها بين أهل الصناعة، إلا وهي الاقتصار على ذكر صفحات النشرة الألمانية التي صارت كالمرجع الوحيد لغيرها في كل لغة، لاسيما وأنّ الترجمتين الفرنسية والانجليزية التّين اعتمدنا عليهما في قراءة النص الأصلي قد توطأتا على ذكر ترقيم تلك النشرة في الطرة من صفحاتهما (مثلا: Dubois 2000: 62، هامش 2).

(49) أثارت ترجمة كتاب الوجود و الزمان إلى الفرنسية جملة من المشاكل: فهي قد بدأت سنة 1937 في شكل فصول منترعة (حيث نقل هنري كوربان الفقرات 46-53 و 72-76 من الكتاب ضمن مجموع جعله تحت عنوان ما هي الميتافيزيقا؟) ثم ظهرت سنة 1964 في صيغة جزئية (حيث اقتصر المترجمان رودولف بواهم (Rudolf Boehm) و ألفونس دي فالنس (Alphonse de Waelhens) على نقل المقدمة و القسم الأول فقط من الكتاب، أي "التحليل الأساسي التمهيدي للدازين" (§§ 1-44)، وبقيت أعمال زميليهما جان لوكسروا (Jean Lauxerois) و كلود روالس (Claude Roëls) مسودة). لكن إعداد ترجمة كاملة و وفيه للنص الألماني سنة 1985 لم يمه متاعب التلقي الفرنسي لكتاب الوجود و الزمان إذ أن صاحب الترجمة، إيمانويل مارتينو (Emmanuel Martineau) لم يكن يملك التفويض القانوني للقيام بذلك، و هو ما كانت دار غاليمار، شركة النشر التي اشترت حقوق نشر الطبعة الكاملة في فرنسا، قد أعطته لأحد تلاميذ جان بوفري (Jean Beaufret)، مهندس التلقي الفرنسي لهدغر منذ رسالة في الإلساتية سنة 1946، هو فرنسوا فيزان (François Vesin)، ممّا حكم على ترجمة مارتينو بأن تبقى "منوعة من البيع". و هكذا فإنّ فيزان هو الذي تمتع بحق توفير ترجمة فرنسية كاملة لكتاب الوجود و الزمان، حيث صدرت سنة 1986 عن دار غاليمار، مهداة كما هو منتظر لمن يدين له بذلك الحق، أي جان بوفري، و بوصفها "الترجمة الرسمية" حسب عبارة جان غرايش. لكن كسب الحق القانوني لا يعني ضرورة التوقر على الأحقية العلمية للقيام بذلك، حيث بات من عادة بعض شراح هيدغر و مترجميه الفرنسيين الحاليين أن يحيلوا على ترجمة مارتينو رأسا، و ذلك مع الإشارة صراحة إلى أن ترجمة مارتينو تبتز

Vein (Paris: Gallimard, 1986). Being and Time. Translated by John Macquarrie & Edward Robinson (New York: Harper & Row Publishers, 1962).

- 28- 1926b: Die Grundbegriffe der antiken Philosophie [درس], in: GA 22 (1993).
- 29- 1927a: « Lettre à Karl Jaspers du 18. IV. 1927 », in: Martin Heidegger, Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963. Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris: Gallimard, 1996) 67.
- 30- 1927b: « Théologie et Philosophie », en appendice in: Ernst Cassirer. Martin Heidegger, Débats sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) (Editions Beauchesne, Paris, 1972) 101-121.
- 31- 1927c: Die Grundprobleme der Phänomenologie [درس], in: GA 24 (1975a, 1989b).- Martin Heidegger, Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie. Traduit par Jean-François Courtine (Gallimard, Paris, 1985).
- 32- 1927d: « Seconde version de l'article " Phénoménologie" », in: Cahier de L'Herne. Martin Heidegger (1983b). 55-64.
- 33- 1927e: « Lettre à Husserl du 22 oct. 27 », in: Cahier de L'Herne. Martin Heidegger (1983b) 66-69.
- 34- 1927/28: Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, [درس] in: GA 25 (1977a, 1987b). - Martin Heidegger, Interprétation phénoménologique de la " Critique de la raison pure" de Kant. Traduit par Emmanuel Martineau (Gallimard, Paris, 1982).
- 35- 1928a: « Recension de Ernst Cassirer: " Das mythische Denken" ». Traduction de J.M. Fataud, in: Ernst Cassirer. Martin Heidegger, Débats sur le Kantisme et la Philosophie. (1972) 85-100.
- 36- 1928b: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz [درس], in: GA 26 (1978a, 1990b).
- 37- 1928c: Partie d'une Lettre du 30 mai 1928 à Matthäus Lang, in: Hugo Ott, Martin Heidegger. Eléments pour une biographie. Traduit par Jean-Michel Beloëil (Paris: Payot, 1990)pp. 57-58.
- 38- 1929a: Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Probleme der Gegenwart [درس], in: GA 28 (1997).
- 39- 1929b: Kant et le problème de la métaphysique. Introduction et traduction

- de l'allemand par Alphonse de waelhens et Walter Biemel (Gallimard, Paris, 1953a, Coll. Tel 1981).
- 40- 1929c: « Lettre à Karl Jaspers du 25. VI.1929 », in: Martin Heidegger, Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963. Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbart (Paris: Gallimard, 1996) 110-111.
- 41- 1929 d: « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in: Questions I et II (Gallimard, 1968a, Coll. Tel, Paris, 1990b) 47-72.
- 42- 1929e: Vom Wesen des Grundes (Vittorio Klostermann, Frankfurt 1973f). « Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou "raison" », in: Questions I et II (1990b) pp. 85-158.
- 43- 1929/30: Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde. Finitude. Solitude. Traduction de (Gallimard, Paris, 1992).
- 44- 1930: De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie. Traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau (Gallimard, Paris, 1987).
- 45- 1930/31: Hegels Phänomenologie des Geistes [درس], in: GA 32 (1980a, 1988b). La "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel. Traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau (Gallimard, Paris, 1984).
- 46- 1930/1943: Vom Wesen der Wahrheit (Vittorio Klostermann, Frankfurt, sechste Auflage 1976)⁽⁵⁰⁾. « De l'essence de la vérité ». Traduit par A. de Waelhens et W. Biemel, in: Questions I et II (1990b) 159-194.
- 47- 1931: Aristoteles: Metaphysik IX [درس], in: GA 33 (1981a, 1990b). Traduit
- 48- 1931/32: Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet [درس], in GA 34 (1988).

(50) علينا أن نسرد الظروف التي حقت بهذا النص، كما أوضحها هيدغر، و ذلك لخطورته في تخريج مسألة "المنعرج". فهو نص محاضرة القيت في خريف و شتاء 1930 و صيف 1932، لكن الطبعة الأولى له لم تظهر إلا سنة 1943، وقد جاءت تضم "نصًا منقحا عديد المرات" (mehrfach überprüften Text)، كما يقول هيدغر في إشارة مرجعية لاحقة أثبتتها، كما يبدو، في طبعة 1954. أمّا فيما يخص مسألة المنعرج فإن هيدغر، إبان الطبعة الثانية للنص سنة 1949، قد أضاف إلى "الملاحظة" (Anmerkung) التي يختم بها نص المقالة، مقطعاً من فقرتين نَبّه على أنه غائب في الصيغ الأولى للنص (1949/1943/1930: 28-4، 29)؛ هذا المقطع أسقطه المترجمان الفرنسيان، لكنه على غاية من الأهمية لفهم دور هذا النص في ترتيب مسيرة هيدغر الثاني. و نحن نعثر على ترجمة فرنسية له لدى غروندان (1987 Grondin: 31) الذي ندين له بالإبصار بأهمّة تلك الإضافة و علاقتها بمسألة المنعرج و بدرس 1938/1937.

- 49- 1933: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. L'Auto-affirmation de l'université allemande. Texte original et traduction par G. Granel (éd. T. E. R. 1982).
- 50- 1934: Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache [درس], in: GA 38 (1998).
- 51- 1934/35: Hölderlins Hymnen " Germanien" und " Der Rhein" [درس], in: GA 39 (1980a, 1989b). - Les Hymnes de Hölderlin: La Germanie et le Rhin. Traduit de l'allemand par François Fedier et Julien Hervier (Gallimard, Paris, 1988).
- 52- 1935: Introduction à la métaphysique. Traduit de l'allemand par Gilbert Kahn (Gallimard, Paris, 1967a, Coll. Tel 1994b).
- 53- 1935b: « Lettre du 17 juillet 1935 à Henri Corbin », in: Henri Corbin. Cahier de L'Herne (Paris: Edition de L'Herne, 1981): 318-319.
- 54- 1935/36: Qu'est-ce qu'une chose ? Traduit de l'allemand par Jean Reboul et Jacques Taminiaux (Gallimard, Paris, 1971).
- 55- 1935/36 b: « Der Ursprung des Kuntswerks », in - Holzwege (Vittorio Klostermann, Frankfurt 1950a, 1963d) 7-68. - « L'origine de l'oeuvre d'art ». Traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, in: Chemins qui ne mènent nulle part (Gallimard, Paris, 1962a, Coll. Tel 1992b) 13-89.
- 56- 1936a: « Hölderlin et l'essence de la poésie ». Traduit par H. Corbin, in: Approche de Hölderlin (Gallimard, Paris, 1962a, 1973b).
- 57- 1936b: Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine. Traduit de l'allemand par Jean-François Courtine (Gallimard, Paris, 1977).
- 58- 1936c: « Lettre du 14 novembre 1936 à Henri Corbin », in: Henri Corbin. Cahier de L'Herne (Paris: Edition de L'Herne, 1981): 319.
- 59- 1936d: « Lettre du 11 juillet 1936 à Henri Corbin », in: Henri Corbin. Cahier de L'Herne (Paris: Edition de L'Herne, 1981): 319-320.
- 60- 1936/37: Der Wille zur Macht als Kunst [درس], in:- Nietzsche. Erster Band (Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961) 11-254. « La Volonté de puissance en tant qu'art ». Traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, in: Nietzsche I (Gallimard, Paris, 1971) 11-199.
- 61- 1936/38: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), in: GA 65 (1989a, 1994b).
- 62- 1936/46: « Dépassement de la métaphysique », in: Essais et Conférences. Traduit de l'allemand par André Préau et préfacé par Jean Beaufret (Gallimard, Paris, 1958) 80-115.

- 63- 1937a: « Chemins d'explication. 1937 », in: Cahier de L'Herne. Martin Heidegger, op. cit. 71-77.
- 64- 1937b: Nietzsches metaphysische Grunglegung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen [درس], in: - Nietzsche. Erster Band, (1961) 255-472. Traduction française: « L'Eternel Retour du Même », in: Nietzsche I, (1971) 201-366.
- 65- 1937c: « Lettre du 15 mars 1937 à Henri Corbin », in: Henri Corbin. Cahier de L'Herne (Paris: Edition de L'Herne, 1981): 320.
- 66- 1937/38: Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte " Probleme" der "Logik" [درس], in: GA 45 (1984a, 1992b).
- 67- 1938: « Die Zeit des Weltbilds », in: Holzwege (1950a) 69-104. Traduction française: « L'époque des "conceptions du monde" », in: Chemins.. (1992b) 99-146.
- 68- 1938/1939: Besinnung, in: GA 66 (1997).
- 69- 1938/1939b: « Die Überwindung der Metaphysik », in: GA 67 (1999): 1-174.
- 70- 1938/1941: Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität, in: GA 68 (1993) 1-61.
- 71- 1939a: « Ce qu'est et comment se détermine la Φύσις ». Traduit par F. Fedier, in: Questions I et II (1990b) 471-582.
- 72- 1939b: « Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht » [درس] in: Nietzsche. Erster Band (1961) 7-29. Traduction française: « L'Eternel Retour du Même et la volonté de puissance », in: Nietzsche II (1971) 7-27.
- 73- 1939c: « Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis » [درس], in: - Nietzsche. Erster Band (1961) 473-658. Traduction française: « La volonté de puissance en tant que connaissance », in: Nietzsche I (1971) 367-510.
- 74- 1939/40: « Comme au jour de fête ». Traduit par M. Deguy et F. Fédier, in: Approche de Hölderlin (1973b).
- 75- 1940a: Nietzsche. Der europäische Nihilismus [درس], in: Nietzsche. Zweiter Band (1961) 31-256. Traduction française: Nietzsche II (1971) 29-203.
- 77- 1940b: « Nietzsches Metaphysik »⁽⁵¹⁾ [درس لم يُنجز], in GA 50 (1990) 1-87.

(51) كان هيدغر قد أعد هذا الدرس لإلقائه في شتاء 1941-1942 لكنه استعاض عنه بدرس عن هلدلين، ثم نشره في "صيغة منقحة" (überarbeitete Fassung) ضمن المجلد الثاني من كتاب نيتشه وترجم إلى الفرنسية عن هذه النشرة.

- Aussi: Nietzsche. zweiter Band (1961) 257-333. Traduction française: « La métaphysique de Nietzsche », in: Nietzsche II (1971) 205-266.
- 78- 1930/31-1940: « Platons Lehre von der Wahrheit », in: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus" (Verlag A. Francke AG., Bern, 1947) 5-52. - « La doctrine de Platon sur la vérité ». Traduit par André Préau, in: Questions I et II (1990b) 423-469.
- 79- 1941a: « Die Metaphysik als Geschichte des Seins », in: Nietzsche. Zweiter Band (1961) 399-454. Traduction française: « La métaphysique en tant qu'histoire de l'être », in: Nietzsche II (1971) 319-363.
- 80- 1941b: « Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik », in: Nietzsche. Zweiter Band (1961) 458-480. Traduction française: « Projets pour l'histoire de l'Être », in: Nietzsche II (1971) 367-387.
- 81- 1941c: « Die Erinnerung in die Metaphysik », in: Nietzsche. Zweiter Band (1961) 481-490. Traduction française: « La remémoration dans la métaphysique », in: Nietzsche II (1971) 389-399.
- 82- 1941d: Grundbegriffe [درس], in: GA 51 (1981a, 1991b).
- 83- 1941e: « Extraits des manuscrits préparatoires au séminaire consacré à Schelling durant le semestre d'été 1941 », in: Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine (1977) 283-325.
- 84- 1941/42: Hölderlins Hymne "Andenken" [درس], in: GA 52 (1982a, 1992).
- 85- 1941/43: « Extraits des notes de séminaire (1941-1943) », in: Schelling..(1977), op. cit. 326-334.
- 86- 1942 a: Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels "Phänomenologie des Geistes" (1942), in: GA 68 (1993) 63-146.
- 87- 1942b: Hölderlins Hymne "Der Ister" [درس], in GA 53 (1984a, 1993b).
- 88- 1942/43b: Parmenides [درس], in: GA 54 (1982a, 1992b).
- 89- 1943a: - « Posface à "Qu'est-ce que la Métaphysique ?" ». Traduit par Roger Munier, in: Questions I et II (1990b) 73-84.
- 90- 1943b: Nietzsches Wort "Gott ist tot" », in: Holzwege (1950) 193-247. - « Le mot de Nietzsche "Dieu est mort" ». Traduit par Wolfgang Brockner, in: Chemins.. (1992b) 253-322.
- 91- 1943c: « Souvenir ». Traduit par J. Launay, in: Approche de Hölderlin (1973b)
- 92- 1943d: - « Retour ». Traduit par M. Deguy, in: Approche de Hölderlin (1973b)

- 93- 1943e: « Heraklit. Der Anfang des abendländischen Denkens » [درس], in / GA 55 (1979a, 1987b, 1994c) 1-181.
- 94- 1943f: « Aléthéia (Héraklite, fragment 16) », in: Essais et Conférences (1958) 311-341.
- 95- 1944a: « Logik. Heraklits Lehre vom Logos », in: GA 55 (1979a, 1987b, 1994c) 183-402.
- 96- 1944b: « Logos », in: Essais et Conférences (1958)249-278.
- 97- 1944/45a: « Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten »⁽⁵²⁾ [درس منخرم], in: GA 50 (1990) 89-160.
- 98- 1944/45b: Feldweg-Gespräche (1944/45), in: GA 77 (1995).
- 99- 1944/46: « Die geschichtliche Bestimmung des Nihilismus », in: Nietzsche. Zweiter Band (1961) 335-398.- « La détermination ontologico-historiale du nihilisme », in: Nietzsche II (1971) 267-318.
- 100- 1945a: « Lettre du 4 novembre 1945. Au Rectorat académique de l'Université Albert-Ludwig ». Traduit de l'allemand par J. -M. Vaysse, in: Cahier de L'Herne. Heidegger (1983b) 393-400.
- 101 - 1945b: - « Brief an Beaufret vom 23. November 1945 », in: Lettre sur l'humanisme. Texte original et traduction par Roger Munier (Aubier-Montaigne, Paris, 1964a, 1983c) 180-185.
- 102- 1946a: Brief über den " Humanismus" - Lettre sur l'humanisme. Texte allemand traduit et présenté par Roger Munier. Collection Philosophie de l'Esprit Bilingue (Paris: Aubier, 1983)
- 103- 1946b: « Wozu Dichter ? », in: Holzwege (1950)248-295. - « Pourquoi des Poètes ? », in: Chemins..(1992b) 322-385.
- 104- 1946c: « Der Spruch des Anaximander », in: - Holzwege (1950) 296-343. - « La parole d'Anaximandre », in: Chemins..(1992b) 387-449.
- 105- 1946/1948: « Das Wesen des Nihilismus », in: GA 67 (1999): 175-267.
- 106- 1947: L'expérience de la pensée (Aus der Erfahrung des Denkens). Traduit par A. Préau, in: Questions III et IV (Paris: Gallimard, Collection Tel, 1966a, 1990) 17-39.

(52) يذكر المحقق أنّ هذا الدرس قد "انخرم تبعاً لتدخل الحزب في أواسط نوفمبر 1944 عند ساعته الثانية. وهو في نفس الوقت الدرس الأكاديمي الأخير للمؤلف بوصفه مدرّساً رسمياً ذا كرسي". (ط.ك. مج 50، ص

- 107- 1949a: « Introduction. Le retour au fondement de la métaphysique ». Traduit par Roger Munier, in: Questions I et II (1990b) 23-45.
- 108- 1949b: « Das Ding »⁽⁵³⁾, in: Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949, GA 79 (1994) 5-23.
- 109- 1949/50: « La chose », in: Essais et Conférences (1958) 194-218.
- 110- 1949c: « Das Ges-tell »⁽⁵⁴⁾, in: GA 79 (1994) 24-45.
- 111- 1949/53: « La question de la technique », in: Essais et Conférences (1958)9-48.
- 112- 1949d: « Die Gefahr », in: GA 79 (1994) 46-67.
- 113- 1949e: « Le tournant ». Traduit par Jean Lauxerois et Claude Roëls, in: Questions IV (Gallimard, Paris, 1976) 142-157.
- 114- 1950a: « Lettre à Karl Jaspers du 8 avril 1950 », in: Martin Heidegger, Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963. Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbert (Paris: Gallimard, 1996)
- 115- 1950b: « La parole ». Traduit de l'allemand par François Fédier, in: Acheminement vers la parole (Gallimard, Paris, 1976) 11-37.
- 116- 1950c: « Hegels Begriff der Erfahrung », in: Holzwege (1950) 105-192.- « Hegel et son concept de l'expérience ». Traduit de l'allemand par Wolfgang Brockmeier, in: Chemins..(1992b) 147-252.
- 117- 1951a: « Bâtir habiter penser », in: Essais et Conférences (1958) 170-193.
- 118- 1951b: «...L'homme habite en poète... », in: Essais et Conférences (1958)224-245.
- 119- 1951c: « Sur un vers de Mörike. Correspondance entre Martin Heidegger et Emil Staiger 1951 ». Traduit de l'allemand par Jean-Marie Vaysse et Luc Wagner, in: Cahier de L'Herne. Martin Heidegger (1983b) 79-95.
- 120- 1951d, « Logos (Héraclite, fragment 50)», in: Essais et Conférences (1958)249-278.
- 121- 1951/52: Qu'appelle-t-on penser ? (P.U.F., Paris 1959a, 1988e).

(53) استأنف هيدغر هذا النص سنة 1950 في صيغة مزيدة نشرها سنة 1954 ضمن مجموع محاولات ومحاضرات.

(54) وقع استئناف هذا النص سنة 1953 في صيغة مزيدة ونشر ضمن مجموع محاولات ومحاضرات.

- 122- 1952: « Moira (Parménide, VIII, 34-41) », in: Essais et Conférences (1958)279-310.
- 123- 1952b: « Que veut dire "penser" ? », in: Essais et Conférences (1958) 151-169/
- 124- 1953a: « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », in: Essais et Conférences (1958)116-145.
- 125- 1953b: « Science et méditation », in: Essais et Conférences (1958)49- 79.
- 126- 1953c: « La question de la technique », in: Essais et Conférences (1958)9-48.
- 127- 1953d: « La parole dans l'élément du poème. Situation du Dict de Georg Trakl ». Traduit par Jean Beaufret et Wolfgang Brockmeier, in: Acheminement vers la parole (1976) 39-83.
- 128- 1953e: « Dialogue avec Heidegger. Compte rendu d'une session de l'Académie évangélique, début décembre 1953, à Hofgeismar. ». Traduit par J. Greisch, in: Heidegger et la question de Dieu (Paris: Grasset, 1980): 334-336.
- 129- 1953/54: « D'un entretien de la parole ». Traduit par F. Fédier, in: Acheminement vers la parole (1976) 85-140.
- 130- 1955a: « Zur Seinsfrage » (Vittorio Klostermann, Frankfurt A. M. 1956a, 1977d). - « Contribution à la question de l'être ». Traduit de l'allemand par Gérard Granel, in: Questions I et II (1990b) 195-252.
- 131- 1955b: « Qu'est-ce que la philosophie ? ». Traduit par Kostas Axelos et Jean Beaufret, in: Questions I et II (1990b) 313-346.
- 132- 1955c: « Sérénité ». Traduit par A. Préau, in: Questions III (Gallimard, Paris 1966).⁽⁵⁵⁾
- 133- 1955/56: Le principe de raison. Traduit de l'allemand par A. Préau (Gallimard, Paris 1962).⁽⁵⁶⁾

(55) الطبعة الألمانية هي:

- « Gelassenheit » [Rede vom 30.10.1955], in: *Gelassenheit* (Neske, Pfullingen 1957) 9-28.

(56) الطبعة الألمانية هي:

- *Der Satz vom Grund* [درس] (Neske, Pfullingen 1957).

- 134- 1956: « Zusatz », in: Der ursprung des Kuntswerks (Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1960)87-92. - « Supplément », in: Chemins.. (1992b)93-98.
- 135- 1956/57: « Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik », in: Identität und Differenz (Verlag Günther Neske Pfullingen 1957a, 1978f) 31-67. - « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique », in: Identité et Différence. Traduit par André Préau, in: Questions I et II(1990b) 277-308.
- 136- 1957 a: « Der Satz der Identität »⁽⁵⁷⁾, in: Identität und Differenz (1957) 9-30. - « Le principe d'identité », in: Identité et Différence. Traduit par André Préau, in: Questions I et II(1990b) 257-276.
- 137- 1957b: « Der Satz der Identität », in: Bremer und Freiburger Vorträge. GA 79 (1994) 115-129.
- 138- 1957c: « Vorwort », in: Identität und Differenz (1957)7-8. - « Avant-propos » à: Identité et Différence, in: Questions I et II (1990b) 255-256.
- 139- 1957d: « Principes de la pensée ». Traduit par F. Fédier, in: Cahier de L'Herne. Martin Heidegger (1983b) 97-112.
- 140- 1957e: « Hebel, l'ami de la maison ». Traduit par J. Hervier, in: Questions III (1966).
- 141- 1957/58: « Le déploiement de la parole ». Traduit par F. Fédier, in: Acheminement vers la parole (1976) 141-202.
- 142- 1958a: « Le mot ». Traduit par F. Fédier, in: Acheminement vers la parole (1976) 203-223.⁽⁵⁸⁾
- 143- - 1958b: « Hegel und die Griechen », in: Wegmarken.GA 9 (1976)427-444 - « Hegel et les Grecs ». Traduit par J. Beaufret et D. Janicaud, in: Questions I et II (1990b) 347-374.
- 144- 1959a: « Le chemin vers la parole ». Traduit par F. Fédier, in: Acheminement vers la parole (1976) 225-257.
- 145- 1959b: « Terre et ciel de Hölderlin ». Traduit par F. Fédier, in: Approche de Hölderlin (1973b).

(57) ننبه إلى أن الطبعة الكاملة قد أصبحت توفّر الآن في المجلد 79، وذلك ضمن "محاضرات فرايبورغ

1957"، النسخة الأولى من هذه المقالة وهي ما تزال في صيغة المحاضرة.

(58) الطبعة الألمانية هي:

- 146- 1959c: « Esquisses tirées de l'atelier ». Traduit par Michel Haar, in: Cahier de L'Herne. Martin Heidegger (1983b) 361-364.
- 147- 1960: « Supplément », à « L'origine de l'oeuvre d'art », in: Chemins, op. cit. pp.93-98.
- 148- 1961: « La thèse de Kant sur l'Être ». Traduit par Lucien Brauen et Michel Haar, in: Questions I et II (1990b) 375-422.
- 149- 1961b: « Vorwort »: Nietzsche. Erster Band op.cit. 9-10. – « Préface »: Nietzsche I. Op.cit. 9-10.
- 150- 1962a: « Zeit und Sein ». Texte original et traduction française par François Fédier, in: L'endurance de la pensée (Plon, Paris, 1968) 12-69.
- 151- 1962aa: « Temps et Être ». Traduit par François Fédier, in: Questions IV (Paris: Gallimard, 1976): 12-48.⁽⁵⁹⁾
- 152- 1962b: « Vorwort ». German Text and english translation, in: William J. Richardson, Heidegger. Through Phenomenology to Thought (Martinus Nijhoff, The Hague, 1ère éd. 1963, 2ème 1967b) viii-xxiii.- « Lettre à Richardson ». Traduction française par Jean Lauxerois et Claude Roëls, in: Questions IV (1976) 176-191.
- 153- 1962c: Langue de tradition et langue technique. Traduction et postface par Michel Haar (Bruxelles: Editions Lebeer Hossmann, 1990).
- 154- 1963, « Mon chemin de pensée et la phénoménologie ». Traduit par Jean Lauxerois et Claude Roëls, in: Questions IV (1976) pp.160-175.
- 155- 1964a: « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée ». Traduit par Jean Beaufret et François Fédier, in: Questions IV (1976) 107- 139.
- 156- 1964b: « Quelques indications sur des points de vue principaux du colloque théologique consacré au "Problème d'une pensée et d'un langage non-ob-jectifs dans la théologie d'aujourd'hui" » ; in: Ernst Cassirer, Martin Heidegger, Débat sur le Kantisme et la Philosophie, op. cit. pp. 121-131.
- 157- 1966a: « Martin Heidegger interrogé par Der Spiegel ». Traduction et notes de Jean Launay, in: Ecrits politiques 1933-1966, par Martin Heidegger (Paris: Gallimard, 1995): 239- 272.
- 158- 1966b: « Séminaire du Thor 1966 ». Rédacteur Jean Beaufret, in: Questions IV (1976) 197-212.

(59) نحن نحيل على هذه النشرة لأنها تضمنت مقطعا لم تتضمنه النشرة الأولى سنة 1968 المشار إليها. المقطع

- 159- 1967a: « La provenance de l'art et la destination de la pensée ». Traduit par Jean-Louis Chrétien et Michele Reifenrath, in: Cahier de L'Herne. Heidegger (1983b) 365-380.
- 160- 1967b: « En mémoire de Iocami quœétait Hans Jantzen (20 février 1967) ». Traduction de François Vezin, in: Cahiers Philosophiques 66 (mars 1996): 111-113.
- 161- 1968: « Séminaire du Thor 1968 », in: Questions IV (1976) 213-258.
- 162- 1969a: « Séminaire du Thor 1969 », in: Questions IV (1976) 259-306.
- 163- 1969b: « L'art et l'espace ». Traduit par F. Fédier et J. Beaufret, in: Questions IV (1976) 98-106.
- 164- 1969c: « Entretien du Professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger », in: Cahier de L'Herne. Heidegger (1983b) 381-389.
- 165- 1972: "Vorwort" zu: Frühe Schriften, in: GA 1 (11978)55-57.
- 166- 1973: «Séminaire de Zähringen», in: Questions IV (1976) 307-339.

المراجع - II

1 - باللسان الأجنبي

1. ALEKSIC, Branko (1999), « Epilogue au rapprochement de Lukacs et Heidegger par Goldmann », in: Archives de Philosophie 62 (1999): 735-745.
2. ALER, Jan. (1972), « Heidegger's conception of language in Being and Time », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume III: Language (London: Routledge, 1992) 14-38.
3. APEL, Karl Otto (1988), « Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité. Le défi d'une critique totale de la raison », in: Le Débat, n° 49 (mars-avril 1988): 141-163.
4. ----- (1967), « Wittgenstein and Heidegger: language games and life forms ». Translated from the German by Christopher Macann, in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Volume III: Language, op. cit. pp.341-374.
5. ----- (1990), « Constitution du sens et justification de la validité. Heidegger a-t-il dépassé la philosophie transcendantale par sa conception de l'Histoire de l'Être' ? ». Traduit de l'allemand par Denis Dumas, in: Les Etudes philosophiques 3 (1990): 373-396.
6. AUBENQUE, Pierre (1990), « Le débat de 1929 entre Cassirer et Heidegger », in: Ernst Cassirer. De Marbourg à New York. L'itinéraire philosophique (Paris: Les Editions du Serf, 1990): 81-93.
7. BARACH, Jeffrey Andrew (1995), Heidegger et son siècle. Temps de l'Être, temps de l'histoire (Paris: P.U.F.).
8. BAST, Rainer A. / DELFOSSE, Heinrich P. (1979), Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers ' Sein und Zeit'. Band 1 Stellenindizes, Philologisch-kritischer Apparat (Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag).
9. BEAUFRET, Jean (1973), Dialogue avec Heidegger. T.2, Philosophie moderne (Paris, Les Editions de Minuit).
10. ----- (1980), « Heidegger et la théologie », in: Heidegger et la question de Dieu. Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris: Bernard Grasset, 1980):19-36.
11. ----- (1981), « En chemin avec Heidegger », in: Heidegger. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983): 205-231.

12. BEIERWALTES, W. (1976), « Intelligibel, das Intelligible, Intelligibilität », in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie Band 4: I-K* (Basel/Stuttgart: Schwabe & Co., 1976): 463-465.
13. BEN AHMED, Youssef (1989), *La pensée de la différence selon Heidegger. Thèse de troisième cycle* (Tunis).
14. BERNASCONI, Robert (1978), « The transformation of language at another beginning », in: MARTIN HEIDEGGER. *Critical Assessments. Volume III: Language*, op. cit. pp.168-189.
15. ----- (1999), « "We Philosophers": Barbaros mēdeis eisitō », in: *Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger*. Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston: Northwestern University Press, 1999): 77-96.
16. BERNET, Rudolf (1987), « Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger », in: *Revue philosophique de Louvain*, Novembre (1987): 499-521.
17. ----- (1988), « Transcendance et intentionnalité: Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d'une ontologie phénoménologique », in: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988):195-215.
18. BESNIER, Jean-Michel (1993), *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine. Figures et oeuvres* (Paris: Grasset).
19. BIANCO, Franco (1989), « Heidegger und die Fragestellung der heutigen Hermeneutik », in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers, II. Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990): 198-209.
20. BIEMEL, Walter (1972), « Poetry and language in Heidegger », in: MARTIN HEIDEGGER. *Critical Assessments. Volume III: Language*, op. cit. pp. 223-246.
21. ----- (1987/1988), « Zu Heideggers Deutung der Ister-Hymne. Vorlesung S.S. 1942, GA53 », in: *Heidegger Studies Vol. 3 / 4* (1987/1988): 41-60.
22. ----- (1992), « Heidegger im Gespräch mit Hegel: Zur Negativität bei Hegel », in: *Man and World. An International Philosophical Review*, vol. 25, Nos. 3-4 (1992): 271-280.
23. BIRAULT, Henri (1978), *Heidegger et l'expérience de la pensée* (Paris: Gallimard).
24. BOER, Karin de, (2000), *Thinking in the Light of Time. Heidegger's Encounter with Hegel* (Albany: State University of New York).

25. BOLLNOW, O.F. – RITTER, J (1972), « Colloque Cassirer – Heidegger. Davos, printemps 1929 ». Traduit de l'allemand par P. Aubenque, in: Ernst Cassirer. Martin Heidegger, Débats sur le Kantisme, op. cit. pp.28-51.
26. BOURGEOIS, Bernard (1991), Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel (Paris: Vrin).
27. BOUTON, Christophe (1998), « Eternité et présent selon Hegel », in: Revue philosophique, n° 1 (1998): 49-70.
28. ----- (1999), « "Que m'est-il permis d'espérer ?": le problème de la finitude du temps chez Kant et Heidegger », in: Archives de Philosophie 62 (1999): 47-69.
29. ----- (2000), Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Iéna (Paris: Vrin).
30. BOUTOT, Alain (1987), Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme (Paris: Presses Universitaires de France).
31. BRAUER, Oscar Daniel (1982), Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte (Stuttgart: frommann-hozboog).
32. BRISART, Robert (1988), « Remarques sur la conception de la réduction phénoménologique chez Heidegger », in: Figures de la Finitude. Editées par G. Florival (Paris: Vrin / Louvain-la-neuve:Librairie Peeters, 1988): 33-52.
33. BRITO, Emilio (1993), « Deux théories de l'esprit: Hegel et Schleiermacher », in: Revue philosophique de Louvain, n° 89, Fev. (1993): 31-65.
34. ----- (1997), « Le sacré dans le cours de Heidegger sur "L'Ister" de Hölderlin », in: Revue Philosophique de Louvain, tome 95 n° 3 (1997): 395-436.
35. BROCKARD, Hans (1970), « Heideggers Hegel-Interpretation », in: SUBJEKT. Versuch zur Ontologie bei Hegel (München und Salzburg: Verlag Anton Pustet).
36. BRÖCKER, Walter (1965), « Hegel zwischen Kant und Heidegger », in: Auseinandersetzungen mit Hegel (Frankfurt A. M.: Vittorio Klostermann, 1965): 7-32.
37. BROGOWSKI, Leszek (1997), Dilthey. Conscience et histoire (Paris: PUF, Coll. Philosophies).
38. BRONK, Andrzej (1989), « Der hermeneutische Objektivismusbegriff », in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers, II. Im Gespräch der Zeit (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990): 210-219.

39. BRUZINA, Ronald Charles (1989), « Gegensätzlicher Einfluß - Integrierter Einfluß: Die Stellung Heideggers in der Entwicklung der Phänomenologie », in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers, II. Im Gespräch der Zeit (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990): 142-160.
40. BUCKLEY, R. Philip (1993), « La notion d'authenticité chez Husserl et Heidegger », in: Philosophiques, Vol XX, n° 2 (1993): 399-421.
41. CAPUTO, John D. (1975), « Meister Eckart and the later Heidegger: the mystical element in Heidegger's thought », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume II: History of Philosophy.. op. cit. pp. 130-177.
42. ----- (1978), « The question of being and transcendental phenomenology: reflections on Heidegger's relationship to Husserl », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume II: History of Philosophy.. op. cit. pp.326-344.
43. CARNAP, R. (1931), « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », tr.fr. in: Antonia Soulez, Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits (Paris: P.U.F., 1985): 153-179.
44. CASSISER, Ernst (1931)⁽⁶⁰⁾, « Kant et le problème de la métaphysique. Remarques sur l'interprétation de Kant proposée par M. Heidegger ». Traduit par P. Quillet, in: Ernst Cassirer. Martin Heidegger, Débats sur le Kantisme, op. cit. pp.53-84.
45. CHAMPEAU, Serge (1998), « Existe-t-il un a priori pathique ? », in: Archives de Philosophie 61, Cahier 4 (octobre-décembre 1998): 693-725.
46. CHEVALLEY, Catherine (1990), « La physique de Heidegger », in: Les Etudes philosophiques, n° 3 (1990): 289-311.
47. CHRETIEN, Jean-Louis (1983), « La réserve de l'Être », in: Heidegger. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne): 233-260.
48. CLAEGER, U. (1976), « Intentionalität », in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Band 4: I-K (Basel/Stuttgart: Schwabe & Co., 1976): 475.
49. COLLIOT-THELENE, Catherine (1999), « Logique et langage. L'idéalisme subjectif », in: Archives de Philosophie 62, Cahier 1 (janvier-mars 1999): 17-45.

(60) ظهر المقال لأول مرة في: الدراسات الكانطية (Kantstudien)، العدد 36 (1931) ص ص 1-26.

50. CORBIN, Henri (1976), « De Heidegger à Sohrevard. Entretien avec Philippe Nèmo », in: Henry Corbin, Cahier de L'Herne (Paris: Editions de L'Herne, 1981): 23-37.
51. ----- (1978), « Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique », in: Henry Corbin, Cahier de L'Herne (Paris: Editions de L'Herne, 1981): 38-56.
52. CORSET, Paul (1993), « Wilhelm Dilthey: le pacte moderne entre l'œpistémologie et l'œherméneutique », in: Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison (Paris: Beauchesne, 1993): 127-149.
53. COULOUBARITSIS, Lalbros (1986), « Technè ancienne et technique moderne selon Heidegger », in: Revue de philosophie ancienne, tome IV, N° 2 (1986): 253-297.
54. COURTINE, J.-F. (1988), « Le préconcept de la phénoménologie et de la problématique de la vérité dans Sein und Zeit », in: Heidegger et l'œidée de la phénoménologie, par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988):81-106.
55. ----- (1987/1988), « Donner/Prendre: La Main », in: Heidegger Studies Vol. 3 / 4 (1987/1988):25-40.
56. ----- (1993), « Phénoménologie et/ou ontologies herméneutiques », in: Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison (Paris: Beauchesne, 1993): 151-175.
57. ----- (1995), « Histoire et destin phénoménologique de l'intentio », in: L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives. Textes réunis et présentés par Dominique Janicaud (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1995) 13-36.
58. ----- (1996), « Les "Recherches logiques" de Martin Heidegger: De la théorie du jugement à la vérité de l'œêtre », in: Heidegger 1919-1929 De l'œherméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris: Vrin, 1996): 7-31.
59. ----- (1983), « Phénoménologie et science de l'œêtre », in: Heidegger. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983): 181-201.
60. CRAMER K. (1972), « Erleben, Erlebnis », in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Vol. 2 (Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1972) S. 702-711.
61. CRETELLA, Henri (1987), « La théologie de Heidegger », in: Heidegger Studies Vol. 6 (1990): 11- 25.
62. ----- (1992), « Le chemin et les tournants », in: Heidegger Studies Vol. 8 (1992): 147-163.

63. DALLMAYR, Fred (1989), « Adorno and Heidegger », in: *Diacritics*, Vol. 19, N° 3-4 (1989): 82-100.
64. DASTUR, Françoise (1989), « Heidegger und "Logischen Untersuchungen" », in: *Heidegger Studies* Vol. 7 (1991): 37- 51.
65. ----- (1990), *Heidegger et la question du temps* (Paris: Presses Universitaires de France).
66. ----- (1994), « Heidegger et la théologie », in: *Revue philosophique de Louvain*, n° 2-3 (1994): 226-245.
67. ----- (1996a), « L'étude des théories du jugement chez le jeune Heidegger », in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3 (1996): 303-316.
68. ----- (1996b), « Le projet d'une "chronologie philosophique" et la première interprétation de Kant », in: *Heidegger 1919-1929 De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein* (Paris: Vrin, 1996): 113-129.
69. ----- (2000), « Le "dieu extrême" de la phénoménologie. Husserl et Heidegger », in: *Archives de Philosophie* 63 (avril-juin 2000): 195-204.
70. DAVID, Pascal (1995), « A Philosophical Confrontation with the Political », in: *Heidegger Studies* Vol. 11 (1995): 191-204.
71. DAVIS, Steven (1987/1988), « The Most Beautiful Gift », in: *Heidegger Studies* Vol. 3 / 4 (1987/1988): 7-13.
72. DECKER, James T. (1986), « L'écho de Parménide ». Traduit de l'anglais par H. et F. Wybrands, in: *Les Etudes philosophiques* 1 (1986):1-13.
73. DERRIDA, Jacques (1968), « Ousia et grammé. Note sur une note de Sein und Zeit », in: *Marges de la philosophie* (Paris: éd. Minuit, 1972): 31-78.
74. ----- (1987), *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais* (Paris: Flammarion/Champs, 1990).
75. ----- (1983), « Geschlecht. Différence sexuelle, différence ontologique », in: *Heidegger. Cahier de L'Herne* (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983): 571-595.
76. ----- (1998), « Le temps des adieux. Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou », in: *Revue philosophique*, n° 1 (1998): 3-47.
77. DI CESARE, Donatella (1996), « Jaspers, Heidegger et le langage », in: *Archives de Philosophie* 59 (1996): 381-401.
78. DONOUGHO, Martin (1999), « Hegel's Art of Memory », in: *Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger*. Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston: Northwestern University Press, 1999): 139-159.

79. DOSTAL, Robert J. (1985), « Beyond being: Heidegger's Plato », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume II: History of Philosophy.. op. cit. pp. 61-89.
80. DOTY, Stephen C. (1991), « Reading Strategies: Hearing Echoes », in: Heidegger Studies Vol. 7 (1991):127-135.
81. DOVE, Kenly Royce (1971), « Hegel's phenomenological method », in: G.W.F. HEGEL. Critical Assessments. Edited by Robert Stern. Vol. III, Hegel's Phenomenology of Spirit and Logic (London and New York: Routledge, 1993)pp. 17-38.
82. DREYFUS, L. Hubert (1983), « De la techné à la technique. Le statut ambigu de l'ustensilité dans l'Être et le Temps », in: Heidegger. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983): 285-303.
83. ----- (1993), « Agir, intentionnalité et être-au-monde », in: Philosophiques. Revue de la Société de Philosophie du Québec, Vol. XX, N° 2 (Automne 1993): 285-302.
84. EMAD, Parvis (1991), « The Echo of Being in Beiträge zur Philosophie - Der Anklang: Directives for its Interpretation », in: Heidegger Studies Vol. 7 (1991): 15-35.
85. ----- (1992), « Thinking more deeply into the question of translation: essential translation and the unfolding of language », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Volume III: Language, op. cit.pp. 58-78.
86. ENGELHARDT, P. (1976), « Intentio », in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Band 4: I-K (Basel/Stuttgart: Schwabe & Co., 1976): 466-474.
87. ESPOSITO, Costantino (1995), « Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers "Beiträge zur Philosophie" », in: Heidegger Studies Vol. 11 (1995): 33-60.
88. FAYE, Jean-Pierre (1992), « Heidegger and the thing », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Vol. IV, op. cit. pp. 17-32.
89. FEDIER, François (1980), « Heidegger et Dieu », in: Heidegger et la question de Dieu. Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris: Bernard Grasset, 1980):37-45.
90. FEHER, Istvan M. (1992), « Lask, Lukacs, Heidegger: the problem of irrationality and the theory of categories », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume II: History of Philosophy.. op. cit.373-405.

91. FISETTE, Denis (1993), « Les cours de Marbourg et la phénoménologie », in: *Philosophiques. Revue de la Société de Philosophie du Québec*, Vol. XX, N° 2 (Autonne 1993): 303-321.
92. ----- (1993b), « Les Suites de la phénoménologie », in: *Philosophiques. Revue de la Société de Philosophie du Québec*, Vol. XX, N° 2 (Autonne 1993):247-265.
93. FØLLESDAL, Dagfinn (1993), « Le rôle de l'action dans la constitution du monde chez Husserl et Heidegger », in: *Philosophiques. Revue de la Société de Philosophie du Québec*, Vol. XX, N° 2 (Autonne 1993): 267-284.
94. FRANK, D. (1986), *Heidegger et le problème de l'espace* (Paris: E. de Minuit).
95. FRUCHON, P. (1977), « Pour une herméneutique philosophique », in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 4/ 1977, pp. 550-566.
96. GADAMER, Hans Georg (1965, 2 éd.), *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (Paris: Éditions du Seuil, 1976).
97. ----- (1976), « Hegel's "inverted world" », in: G.W.F. HEGEL. *Critical Assessments*, Vol. III, op. cit. pp. 131-147.
98. ----- (1973), « Heidegger et le langage de la métaphysique », in: *L'Art de Comprendre. Ecrits I, Herméneutique et tradition philosophique*. Traduction de l'allemand par Marianna Simon (Paris: Aubier Montaigne, 1982): 175-184.
99. ----- (1980), « Hegel et Heidegger », in: *L'Art de Comprendre. Ecrits I, Herméneutique et tradition philosophique*. Traduction de l'allemand par Mariana Simon (Paris: Aubier Montaigne, 1982): 185-200.
100. ----- (1992), « Heidegger's "theologische" Jugendschrift » - « Un Ecrit "théologique" de jeunesse de Heidegger ». Préface à: M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*. Edition bilingue. Traduit de l'allemand par J.-F. Courtine (Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1992) pp. 9-15.
101. ----- (1970), « Signification de la "Logique" de Hegel », in: *L'Art de Comprendre. Ecrits I, Herméneutique et tradition philosophique*. Traduction de l'allemand par Marianna Simon (Paris: Aubier Montaigne, 1982): 201-223.
102. ----- (1973), « Les fondements philosophiques du XX siècle ». Traduit de l'allemand par Brigitte Puccinelli, in: *La sécularisation de la pensée. Recherches réunies sous la direction de Gianni Vattimo* (Paris: Editions du Seuil, 1988) 197-217.

103. ----- (1982), « Die religiöse Dimension in Heidegger », L'Héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier Directeur des Archives de Philosophie (Paris: Beauchesne Editeur, 1982):271-286.
104. ----- (1983), « Heidegger et l'histoire de la philosophie ». Traduit de l'allemand par Catherine Perret, in: Heidegger. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983): 115-130.
105. ----- (1985a), « Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik », in: Gesammelte Werke. Band 2. S.3-23.
106. ----- (1985b), « Destruktion und Dekonstruktion », in: Gesammelte Werke. Band 2. S.361-372.
107. ----- (1989), « The beginning and the end of philosophy ». Translated from german by Christopher Macann, in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume I: Philosophy (London and New York: Routledge, 1992) 16-28.
108. ----- (1977), « Philosophie et poésie », in: Revue de Métaphysique et de Morale, n° 4 (1996): 451-459.
109. GANDER, Hans-Helmuth (1990), « Wege der Seinsfrage. Aus Anlaß der 100. Wiederkehr des Geburtstages Martin Heideggers veröffentlichte Texte aus dem Nachlaß », in: Heidegger Studies Vol. 6 (1990): 117-129.
110. GASCHE, Rodolphe (1989), « "Like the rose- without why": Postmodern Transcendentalism and Practical Philosophy », in: Diacritics, Vol. 19, N° 3-4 (1989): 101-113.
111. GEIMAN, Clare Pearson (1995), « From the Metaphysics of Production to Questioning Empowering: Heidegger's Critical Interpretation of the Platonic and Aristotelian Accounts of the Good », in: Heidegger Studies Vol. 11 (1995): 95- 121.
112. GELVEN, Michael (1970), Être et temps de Heidegger. Un commentaire littéral. Traduit par Catherine Daems / Christine Defrise, Maryse Hovens/Philippe Hunt (Bruxelles: Pierre Margada, Editeur, 1987).
113. GELY, Raphaël (1997), « La possibilité d'une phénoménologie de la perception chez Heidegger », in: Revue philosophique de Louvain, tome 95, Numéro 4, Novembre (1997)pp. 731-737.
14. GENS, Jean-Claude (1995), « Compte Rendu de: Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, par M. Heidegger, Gesamtausgabe, tome 59 (V. Klostermann: 1993, 202 p.) », in: Revue de Métaphysique et de Morale, N° 1 (1995), pp. 136-138.

115. GERAETS, Théodore F. (1976), « Dialectique et interrogation », Archives de Philosophie 39 (1976): 269-283.
116. GETHMANN-SIEFERT, Annemarie (1989), « Heidegger and Hölderlin: the over-usage of 'Poets in an impoverished time' », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Volume III: Language, op. cit. pp.247-276.
117. GILLESPIE, Michel Allen (1989), « Temporality and History in the thought of Martin Heidegger », in: Revue Internationale de Philosophie. Numéro Spécial: Heidegger (1889-1989), n° 168, (1989/1): 33-51.
118. GILSON, Bernard (1986), Présentation de: G.W.F. Hegel, La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling (Paris: Vrin)pp. 7-79
119. GIOVANNANGELI, Daniel (1993), « Finitude et altérité dans l'esthétique transcendantale », in: Revue philosophique de Louvain, n° 89 (fév. 1993): 14-30.
120. GOLDMANN, Lucien (1973), Lukacs et Heidegger. Fragments posthumes établis et présentés par Youssef Ishaghpour (Paris: Editions Denoël / Gonthier).
121. GONDEK, Hans-Dieter (1996), « Das Übersetzen denken: Übersetzen und Übersetzen », in: Heidegger Studies Vol. 12 (1996): 37-55.
122. GÖRLAND, Ingrid (1988), « Nachwort der Herausgeberin » in, M. Heidegger, Hegels Phänomenologie des Geistes, op. cit. pp. 217-221 ; La 'Phénoménologie de l'esprit ' de Hegel, op. cit. pp. 229-233.
123. GOUX, Jean-Joseph (1989), « Politics and modern Art – Heidegger's Dilemma », in: Diacritics, Vol. 19, N° 3-4 (1989): 10-24.
124. GREISCH, Jean (1980), « La contrée de la sérénité et l'horizon de l'espérance », in: Heidegger et la question de Dieu. Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris: Bernard Grasset, 1980):168-193.
125. ----- (1983), « Hölderlin et le chemin du sacré », in: Heidegger. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983): 543-567.
126. ----- (1985), L'âge herméneutique de la raison (Paris: Les Éditions du Serf).
127. ----- (1987), La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots (Paris: Beauchesne).
128. ----- (1990), « Empêchement et intrigue. Une phénoménologie pure de la narrativité est-elle concevable ? », in: Etudes phénoménologiques, N° 11 (1990): 41-83.

129. ----- (1992), « Looking metaphysics in the face », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume I: Philosophy, op. cit. pp. 330-353.
130. ----- (1993a), « Vers une herméneutique du soi: la voie courte et la voie longue », in: Revue de Métaphysique et de Morale, N° 3 / 1993, pp. 413-427.
131. ----- (1993b), « Avant-propos », de: Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison (Paris: Beauchesne, 1993): 5-17.
132. ----- (1993c), « Herméneutique et métaphysique », in: Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison (Paris: Beauchesne, 1993): 403-433 ?
133. ----- (1994), Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit (Paris: P.U.F.).
134. ----- (1996), « La "tapisserie de la vie", le phénomène de la vie et ses interprétations dans les Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920) de Martin Heidegger », in: Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris: Vrin).
135. ----- (2000), « Bulletin de philosophie. La Gesamtausgabe de Heidegger (1997-1998). De "l'onto-logique" à l'Ereignis », in: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, tome 84, N° 2 (avril 2000): 299-325.
136. GRIEDER, Alfons (1988), « What did Heidegger mean by 'Essence' ? », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume I: Philosophy, op. cit. pp.183-212.
137. GRONDIN, Jean (1986), « De Heidegger à Habermas », in: Les Etudes philosophiques 1 (1986): 15-31.
138. ----- (1989), « Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers », in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers, II. Im Gespräch der Zeit (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990): 163-178.
139. ----- (1984), « Réflexions sur la différence ontologique », in: Les Etudes philosophiques, n° 3 (1984): 337-347.
140. ----- (1987), Le Tournant dans la pensée de Martin Heidegger (Paris: P.U.F.).
141. ----- (1988), « La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger », in: Revue de Métaphysique et de Morale, N° 3 (1988), pp. 381-400.

142. ----- (1990), « L'œuniversalisation de l'œherméneutique chez Hans-Georg Gadamer », in: Archives de Philosophie 53 (1990): 531-545.
143. ----- (1996), « L'œherméneutique dans Sein und Zeit », in: Heidegger 1919-1929 De l'œherméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris: Vrin, 1996): 179-192.
144. ----- (1999), « La définition derridienne de la déconstruction. Contribution au rapprochement de l'œherméneutique et de la déconstruction », in: Archives de Philosophie 62 (1999): 5-16.
145. GROSOS, Philippe (1998), « Du ΣΥΣΤΗΜΑ à la constitutio. Note sur le stoïcisme », in: Archives de Philosophie, 61 (1998): 727-742.
146. Gudopp, Wolf-Dieter (1983), Der junge Heidegger. Realität und Wahrheit in der Vorgeschichte von 'Sein und Zeit' (Berlin: Akademie-Verlag).
147. GUEST, Gérard (1989), « L'âître de l'êtré. Avertissement du traducteur », in: Cahiers Philosophiques 41 (décembre 1989): 25-44.
148. ----- (1989b), « Anbase - Acheminement vers l'amont de la 'présupposition' - Le chemin de Sein und Zeit », in: Heidegger Studies Vol. 5 (1989): 79- 133.
149. ----- (1991), « La Phénoménologie de Wittgenstein », in: Heidegger Studies, vol. 7 (1991): 53-74.
150. ----- (1992), « L'Origine de la Responsabilité ou De la 'Voix de la Conscience' à la Pensée de la 'Promesse' », in: Heidegger Studies Vol. 8 (1992): 29-62.
151. Guzzoni, Alfredo (1962), « Protocole d'œun séminaire sur la conférence "Temps et Être" », in: Questions IV (Paris: Gallimard, 1976)pp. 52-97.
152. HAAR, Michel (1975), « La Pensée et le Moi chez Heidegger: les dons et les épreuves de l'œÊtre », in: Revue de Métaphysique et de Morale, n° 4 (1975): 456-484.
153. ----- (1980), « Structures hégéliennes dans la pensée heideggerienne de l'Histoire », in: Revue de Métaphysique et de Morale I (1980): 48-59.⁽⁶¹⁾

(61) تُرجم هذا المقال / المرجع إلى الانجليزية سنة 1999، و نُشر مع إضافة بعض التقسيمات المفيدة، بعنوان:

154. ----- (1983a), « Avant-propos », in: Heidegger. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983):7-11.
155. ----- (1983b), « La biographie reléguée », in: Heidegger. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983):21-29.
156. ----- (1983c), « Le tournant de la détresse », in: Heidegger. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983): 331-358.
157. ----- (1992), « Critical remarks on the Heideggerian reading of Nietzsche », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Vol. II, op. cit. pp. 290-302.
158. ----- (1995), « Prolégomènes à une "Déconstruction" de l'intentionnalité husserlienne », in: L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives, op. cit. pp.171-180.
159. ----- (1996), « Le moment (καιρος), l'instant (Augenblick) et le temps-du-monde (Weltzeit) [1920-1927] », in: Heidegger 1919-1929 De l'œrherméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris: Vrin, 1996): 67-90.
160. HABERMAS, Jürgen(1953), « Penser avec Heidegger contre Heidegger », in: Profils philosophiques et politiques. Trad. Fr. (Paris: Gallimard, 1974): 89-99.
161. ----- (1985), Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences. Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (Paris: Gallimard, 1988).
162. HAEFFNER S. J., Von Gerd (1993), « Christsein im Denken. Zu Heideggers Kritik der "chrislichen Philosophie" », in: Theologie und Philosophie, 68. Jahrgang. Heft 3 (1993): 1-24.
163. HAN, Béatrice (1997), « Au-delà de la métaphysique et de la subjectivité: musique et Stimmung », in: Les Etudes philosophiques, n° 4 (1997): 519-539.
164. HELD, Klaus (1988), « Heidegger and the principle of phenomenology ». Translated from german by Christopher Macann, in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume II: History of Philosophy.. op. cit. pp.303-325.
165. ----- (2000), « Le chemin de Heidegger vers les "choses mêmes" », in: Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deutsche und französische Phänomenologie. Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels (eds./Hrsg.) (Paris: LœHarmattan): 17-37.

166. HERRMANN, Friederich-Wilhelm von (1976), « Posface [au tome 2 de l'Édition Intégrale] ». Traduit par Fr. Vezin, in Martin Heidegger, Être et Temps (Paris: Gallimard, 1986):509-512.
167. ----- (1989a), « Nachwort des Herausgebers », in: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), op. cit. pp. 511-521.
168. ----- (1989b), « La fin de la métaphysique et l'autre commencement de la pensée. A propos du "tournant" de Heidegger ». Traduction de Gérard Guest, in: Cahiers Philosophiques 41 (décembre 1989): 45-72.
169. ----- (1989c), « 'The flower of the mouth': Hölderlin's hint for Heidegger's thinking of the essence of language ». Translated from the German by Parvis Emad and Kenneth Maly, in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Volume III: Language, op. cit. pp.277-292.
170. ----- (1990), « Way and method: hermeneutic phenomenology in the thinking of the history of being ». Translated by Parvis Emad, in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume I: Philosophy, op. cit. pp.310-329.
171. ----- (1997), « Nachwort des Herausgebers », in: Besinnung, GA, Bd 66 (1997) 429-437.
172. HORSTMANN, Rolf-Peter und TREDE, Johann Heinrich (1971), « Editorischer Bericht », in: Hegel, Gesammelte Werke. Band 7. Jenaer Systementwürfe II (Hambourg: Felix Meiner Verlag) 354-367.
173. HOTTOIS, Gilbert (1979), L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine. Causes, formes et limites. Préface de J. Ladrière (Éditions de l'Université de Bruxelles).
174. ----- (1989), Du sens commun à la société de communication. Études de philosophie du langage. Moore, Wittgenstein, Wisdom, Heidegger, Perelman, Apel (Paris: Vrin).
175. HÜBNER, Hans (1999), « Martin Heideggers Götter und der christliche Gott: Theologische Besinnung über Heideggers "Besinnung" (Band 66) », in: Heidegger Studies. Volume 15 (1999): 127-151.
176. HUMPHRIES, Ralph (1999), « Analytic and Continental: The Division in Philosophy », in: The Monist, Vol. 82, N°. 2 (April 1999): 253-277.
177. IJSSELING, Samuel (1988), « The end of philosophy as the beginning of thinking », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Volume I, op. cit. pp. 383-397.
178. JACERME, Pierre (1987/1988), « A propos de la traduction française de ' Être et Temps' », in: Heidegger Studies Vol. 3 / 4 (1987/1988): 155-199.

179. ----- (1989), « Heidegger en question », in: *Revue philosophique*, n° 1 (1989): 93-100.
180. JAMME, Christoph (1996), « Être et Temps de Heidegger dans le contexte de l'histoire de sa genèse », in: *Heidegger 1919-1929 De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein* (Paris: Vrin, 1996): 221-236.
181. JANICAUD, Dominique (1975), *Hegel et le destin de la Grèce* (Paris: Vrin).
182. ----- (1983), « Face à la domination. Heidegger, le marxisme et l'écologie », in: *Heidegger. Cahier de L'Herne* (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983): 477-495.
183. ----- (1984), « Phénoménologie, conscience naturelle et conscience technique », in: *Phénoménologie et métaphysique*. Publié sous la direction de J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour (Paris: P.U.F., 1984): 105-124.
184. ----- (1985), *La puissance du rationnel* (Paris: Editions Gallimard).
185. ----- (1991), *A nouveau la philosophie* (Paris: Editions Albin Michel): 121-149.
186. JERVOLINO, Dominico (2000), « Herméneutique et traduction. L'autre, l'étranger, l'hôte », in: *Archives de Philosophie* 63 (2000): 79-93.
187. KELKEL, Arion L. (1980), *La légende de l'Être. Langage et poésie chez Heidegger* (Paris: Vrin).
188. KELLER, Pierre (1999), *Husserl and Heidegger on Human Experience* (Cambridge: Cambridge University Press).
189. KELLNER, Douglas (1984), « Authenticity and Heidegger's challenge to ethical theory », in: MARTIN HEIDEGGER. *Critical Assessments*. Vol. IV, op. cit. pp. 198-213.
190. KERCKHOVEN, Guy Van (1989), « Die Konstruktion der Phänomene des absoluten Bewußtseins. Martin Heideggers Auseinandersetzung mit dem Denken Edmund Husserls », in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers, II. Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990): 55-70.
191. KISIEL, Theodore (1970), « The language of event: the event of language », in: MARTIN HEIDEGGER. *Critical Assessments*. Volume III: Language, op. cit. pp. 151-167.
192. ----- (1977), « Heidegger and the new images of science », in: MARTIN HEIDEGGER. *Critical Assessments*. Vol. IV, op. cit. pp. 325-341.
193. ----- (1993), *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press).

194. ----- (1996), « L'indication formelle de la facticité: sa genèse et sa transformation », in: Heidegger 1919-1929 De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris: Vrin): 205-217.
195. KOCKELMANS, Joseph J. (1970), « Heidegger on time and being », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume I: Philosophy, op. cit. pp.141-169.
196. ----- (1985a), Heidegger on Art and Art Works (Dortrecht: Martinus Nijhoff Publishers).
197. ----- (1985b), « Heidegger on metaphor and metaphysics », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Volume III: Language, op. cit. pp.293-320.
198. ----- (1986), « On the hermeneutic Dimensions of the natural sciences », in: Etudes phénoménologiques, tome 11, N° 3 (1986): 33-81.
199. KOJEVE, Alexandre (1947), Introduction à la lecture de Hegel (Paris: Gallimard).
200. KOJEVE, Alexandre (1956), Le concept, le Temps et le Discours. Introduction au Système du Savoir (Paris: Gallimard, 1990).
201. KOLB, David (1986), The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and After (Chicago and London: The University of Chicago Press).
202. ----- (1999), « Circulation and Constitution at the End of History », in: Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger. Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston: Northwestern University Press, 1999):57-76.
203. KONTOS, Pavlos (1994), « Heidegger, lecteur de Husserl. Logique formelle et ontologie matérielle », in: Revue philosophique de Louvain, tome 92 n° 1 (Février 1994): 53-81.
204. KOVACS, George (1987/1988), « The Ontological Difference in Heidegger's "Grundbegriffe" », in: Heidegger Studies Vol. 3 / 4 (1987/1988): 61-74.
205. ----- (1989), « On Heidegger's Silence », in: Heidegger Studies Vol. 5 (1989): 135-151.
206. ----- (1996), « An Invitation to Think through and with Heidegger's Beiträge zur Philosophie », in: Heidegger Studies Vol. 12 (1996): 17-36.
207. KOYRE, Alexandre (1934), « Hegel à Iéna », in: Etudes d'histoire de la pensée philosophiques (Paris:Gallimard, 1971)pp. 147-189.
208. KRELL, David Farrell (1991), « The last thinker of the West », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by

- Christopher Macann. Volume II: History of Philosophy.. op. cit. pp.277-302.⁽⁶²⁾
209. LABARRIERE, Pierre-Jean (1979), « La sursomption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue. Comment gérer cet héritage hégélien ? », in: Revue de Métaphysique et de Morale, n° 1 (1979): 92-100.
 210. LACROIX, Alain (1997), Hegel. La philosophie de la nature (Paris ; P.U.F.).
 211. LARRAIN, Juan de Dios Vial (1991), « Temps et Métaphysique. Hommage à Pierre Aubenque ». Traduit de l'espagnol par A. Tordesillas et P. Rodrigo, in: Les Etudes philosophiques 3 (1991): 335-354.
 212. LAUGIER, Sandra (2001), « Charité, traduction radicale et prélogicité », in: Revue de Métaphysique et de Morale, n° 1 (2001): 63-83.
 213. LE LANNOU, Jean-Michel (1992), « Heidegger, vacuité et passivité », in: Critique, n° 546 (1992): 887-899.
 214. LEBRUN, G (1972), La patience du concept. Essai sur le discours hégélien (Paris: Gallimard).
 215. ----- (1983), « Hegel lecteur d'Aristote », in: Les Etudes philosophiques, n° 3 (1983): 329-347.
 216. LEGROS, Robert (1980), Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique. En appendice: Le Fragment de Tübingen (Bruxelles: Editions Ousia).
 217. LIVET, Pierre (1981), « Heidegger: la référence et la différence », in: Les Etudes philosophiques, n° 3 (1981): 303-319.
 218. ----- (1993), « Structure noématique et transcendance du Dasein », in: Philosophiques. Revue de la Société de Philosophie du Québec, Vol. XX, N° 2 (Automne 1993):323-346.
 219. LOSCERBO, John (1989), « The Co-enactment of Heidegger's Being and Time: F.-W. von Hermann's Elucidations of its "Introduction" », in: Heidegger Studies Vol. 5 (1989): 183-200.
 220. LOWIT, A. (1982), « Heidegger et les Grecs », in: Revue de Métaphysique et de Morale 1 (1982): 104-126.
 221. LÖWITH, Karl (1941), De Hegel à Nietzsche. Traduit de l'allemand par Rémi Laureillard (Paris: Gallimard, 1969).

(62) توجد ترجمة فرنسية لهذا المقال ظهرت منذ 1983 ، را:

222. MACANN, Christopher (1986), « Deux concepts de la transcendance », in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1 (1986): 24-46.
223. ----- (1992), « Genetic phenomenology: towards a reconciliation of transcendental and ontological phenomenology », in: MARTIN HEIDEGGER. *Critical Assessments*. Edited by Christopher Macann. Volume I: Philosophy, op. cit. pp. 94-116.
224. ----- (1992a), « Introduction » to: MARTIN HEIDEGGER. *Critical Assessments*. Edited by Christopher Macann. Volume I, op. cit. pp. 1-15.
225. ----- (1992b), « Genetic phenomenology: towards a reconciliation of transcendental and ontological phenomenology », in: MARTIN HEIDEGGER. *Critical Assessments*. Edited by Christopher Macann. Volume I, op. cit. pp. 94-116.
226. ----- (1992c), « Hermeneutics in theory and practice », in: MARTIN HEIDEGGER. *Critical Assessments*. Edited by Christopher Macann. Volume II: History of Philosophy.. op. cit. pp.222-245.
227. ----- (1992d), « The essence of transcendence », in: MARTIN HEIDEGGER. *Critical Assessments*. Volume III: Language, op. cit. pp.121-150.
228. MACANN, Christopher (1992e), « Who is Dasein? Towards an ethics of authenticity », in: MARTIN HEIDEGGER. *Critical Assessments*. Volume IV, op. cit. pp. 214-245.
229. MACQUARRIE, John (1992), « Heidegger's language and the problems of translation », in: MARTIN HEIDEGGER. *Critical Assessments*. Volume III: Language, op. cit. pp.50-57.
230. MAKKREEL, Rudolf Adam (1989), « Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens: Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt », in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers, II. Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990): 179-188.
231. MALABOU, Catherine (1995), « L'avenir de Hegel ou la plasticité temporelle en dialectique », in: *Hegel Aujourd'hui. Coordination scientifique Pierre Verstraeten* (Paris: Vrin, 1995): 225-232.
232. ----- (1996), *L'avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique* (Paris: Vrin).
233. ----- (1996b), « Négatifs de la dialectique entre Hegel et le Hegel de Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève », in: *Philosophie, Hegel: études*, n° 52 (Paris: Minuit, 1er décembre 1996) pp. 37-53.
234. MALY, Kenneth (1989), « Reading and thinking: Heidegger and the hinting Greeks », in: MARTIN HEIDEGGER. *Critical Assessments*. Edited by Christopher Macann. Volume II: History of Philosophy (London: Routledge, 1992) 37-60.

235. ----- (1990), « From Truth to Αληθεια to Opening and Rapture », in: Heidegger Studies Vol. 6 (1990):27-42.
236. MARCUSE, Herbert (1932), L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité. Traduit de l'allemand par Gérard Raulet et Henri-Alexis Baatsch (Paris: Gallimard, Tel, 1991).
237. MARION, Jean-Luc (1979), « La double idolâtrie. Remarques sur la différence ontologique et la pensée de Dieu », in: Heidegger et la question de Dieu. Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris: Bernard Grasset, 1980):46-74.
238. ----- (1980), « Løcangoisse et lœcennui. Pour interpréter "Was ist Metaphysik ? " », in: Archives de Philosophie 43 (1980): 121-146.
239. ----- (1983), « Du Pareil au Même, ou: comment Heidegger permet de refaire de l'histoire de la philosophie" », in: Heidegger. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983): 131-160.
240. ----- (1986), Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne (Paris: P.U.F.).
241. ----- (1989). Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie (Paris: P.U.F.).
242. MARQUET Jean-François (1996), « Naissance et développement dœun thème: lœisolement », in: Heidegger 1919-1929 De lœherméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris: Vrin, 1996): 193-204.
243. MARTINEAU, Emmanuel (1980), « Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps. Note sur "Grundprobleme der Phänomenologie" de Heidegger (§ 19) », in: Archives de Philosophie 43 (1980): 99-120.
244. ----- (1982), « La modernité de "Sein und Zeit". Réflexions au lendemain dœun cinquantenaire manqué », in: La provenance des espèces (Paris: P.U.F., 1982): 149-205.
245. MATTEI, Jean-François (1986), « Le crépuscule de la philosophie: Heidegger et Platon », in: Les Études philosophiques 1 (1986): 33-57.
246. McCUMBER, John (1999), « Transforming Thought », in: Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger. Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston: Northwestern University Press, 1999):1-25.

247. MCDONOUGH, Richard (1998), « The Question of Being, the Nature of Life, and Heidegger's Mystical Theology », in: *Idealistic Studies* Volume 27, Number 3 (Fall 1998): 217-238.
248. McMANUS, Denis (1999), « The Rediscovery of Heidegger's Wordly Subject by Analytic Philosophy of Science », in: *The Monist*, Vol. 82, N° 2 (April 1999): 324-346.
249. MCNEILL, William (1992), « Metaphysics, Fundamental Ontology, Metontology 1925-1935 », in: *Heidegger Studies* Vol. 8 (1992):63-79.
250. MEULEN, Jan van der (1953), *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch* (Meisenheim / Glan: Westkulturverlad).
251. MEYER, Michel (1989), « De Aristote à Heidegger », in: *Revue Internationale de Philosophie*. Numéro Spécial: Heidegger (1889-1989), n° 168, (1989/1): 142-159.
252. MILET, Jean-Philippe (1996), « Horizon et contrée chez Heidegger », in: *Archives de Philosophie* 59 (1996): 577-606.
253. MIZOGUCHI, Kohei (1987), « An Interpretation of Heidegger's Bremen lectures: towards a dialogue with his later thought ». Translated by Carl Becker, in: MARTIN HEIDEGGER. *Critical Assessments*. Edited by Christopher Macann. Volume I: *Philosophy*, op. cit. pp.370-382.
254. MOHANTY, J. N. (1988), « Heidegger on logic », in: MARTIN HEIDEGGER. *Critical Assessments*. Volume III: *Language*, op. cit. pp. 93-120.
255. MOTZKIN, Gabriel (1989), « Emil Lask and the Crisis of Neo-Kantianism. The Rediscovery of the Primordial World », in: *Revue de Metaphysique et de Morale*, n° 2 (1989):171-190.
256. MOUTSOPOULOS, Evanhélos A. (1997), « Le statut philosophique du Kairos », in: *Les Figures du Temps*. Sous la direction de L. Couloubaritsis et J. J. Wunenburger (Paris: PUF, 1997): 49-56.
257. MOYSE, Danielle (1992), « La Morale Bouleversée: La Question de l'Ethique chez Martin Heidegger », in: *Heidegger Studies* Vol. 8 (1992): 103-121.
258. MURRAY, Michael (1978), « Heidegger and Ryle: tow versions of phenomenology », in: MARTIN HEIDEGGER. *Critical Assessments*. Volume III: *Language*, op. cit. pp. 321-340.
259. NEGRI, Toni (1991), « L'antimodernité de Spinoza », in: *Les Temps Modernes*, n° 539, 46eme Année (juin 1991): 43-61.
260. NEISSER, Joseph Ulric (1999), « On the Use and Abuse of Dasein in Cognitive Science », in: *The Monist*, Vol. 82, N° 2 (April 1999): 347-361.

261. NITTA, Yoshihiro (1989), « Der Weg zu einer Phänomenologie des Unscheinbaren », in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers, II. Im Gespräch der Zeit (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990): 43-54.
262. O'LEARY, Joseph Stephen (1980), « Topologie de l'Être et Typologie de la révélation », in: Heidegger et la question de Dieu. Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris: Bernard Grasset, 1980): 194-237.
263. ----- (1992), « Theological resonances of Der Satz vom Grund », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume I: Philosophy, op. cit. pp.213-256.
264. Ott, Hugo (1988), Martin Heidegger. Eléments pour une biographie. Traduit de l'allemand par Jean-Michel Beloeil (Paris: Payot, 1990).
265. OUDEMANS, Th. C. W. (1990), « Heideggers "logische Untersuchungen" », in: Heidegger Studies Vol. 6 (1990): 85-105.
266. PADRUTT, Hanspeter (1987), « Heideggers Denken und die Ökologie », in: Heidegger Studies Vol. 6 (1990): 43-66.
267. PANIS, Daniel (1986), « La question de l'être comme fond abyssal d'après Heidegger », in: Les Etudes philosophiques 1 (1986): 59-78.
268. ----- (1991), « Vers une pensée plus originelle du pourquoi », in: Heidegger Studies Vol. 7 (1991): 111-124.
269. PATTISON, George (2000), The Later Heidegger (London: Routledge Philosophy Guidebooks).
270. PHILONENKO, Alexis (1988), Introduction à: Hegel, Foi et Savoir. Traduction par Alexis Philonenko et Claude Lecouteux (Paris: Vrin)pp. 9-87.
271. PICHE, Claude (1986), « Le schématisme de la raison pure. Contribution au dossier Heidegger-Kant », in: Les Etudes philosophiques 1 (1986): 79-99.
272. PIERSON, Dominique (1990), « Sur l'habitation poétique de l'homme », in: Heidegger Studies Vol. 6 (1990): 107-113.
273. PINKARD, Terry (1999), « Analytics, Continentals, and modern Skepticism », in: The Monist, Vol. 82, N° 2 (April 1999): 189-217.
274. PIROTTE, Dominique (1999), « Alexandre Kojève lecteur de Heidegger », in: Les Etudes philosophiques, n° 2 (1999): 205-221.
275. PLANTY-BONJOUR, Guy (1984), « Une phénoménologie sans phénomène », in: Phénoménologie et métaphysique. Publié sous la direction de J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour (Paris: P.U.F., 1984):57-78.
276. ----- (1993), Le projet hégélien (Paris: Vrin).
277. PLOTNITSKY, Arkady (1998), « Points and Counterpoints: between Hegel and Derrida », in: Revue Internationale de Philosophie, Vol. 52, n° 205 (3/1998): 451-476

278. PÖGGELER, Otto (1959), « Being as appropriation ». Translated by Ruediger Hermann Grimm, in: MARTIN HEIDEGGER. *Critical Assessments*. Edited by Christopher Macann. Volume I: Philosophy, op. cit. pp.279-309.
279. ----- (1963), *La pensée de Martin Heidegger. Un cheminement vers l'être*. Traduit de l'allemand par Marianna Simon (Paris: Editions Gallimard, 1967).
280. ----- (1982), « Heidegger und das Problem der Zeit », *L'Héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier Directeur des Archives de Philosophie* (Paris: Beauchesne Editeur, 1982):287-307.
281. ----- (1984), « Phénoménologie et logique selon Hegel », in: *Phénoménologie et métaphysique*. Publié sous la direction de J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour (Paris: P.U.F., 1984): 17-36.
282. ----- (1988), « Temporale Interpretation und hermeneutische Philosophie », in: *Revue Internationale de Philosophie*. Numéro Spécial: Heidegger (1889-1989), n° 168, (1989/1): 5-32.
283. ----- (1990), « Einleitung », in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers, II. Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990):9-26.
284. ----- (1992), « Does the saving power also grow ? Heidegger's last paths », in: MARTIN HEIDEGGER. *Critical Assessments*. Edited by Christopher Macann. Volume IV, op. cit. pp. 407-427.
285. ----- (1993), « Hölderlin, Schelling und Hegel bei Heidegger », in: *Hegel-Studien*. Band 28 (Bonn: Bouvier Verlag) 327-372.
286. POREE, Jérôme (1993), « Phénoménologie, herméneutique et discours philosophique », in: *Archives de Philosophie* 56, 1993, 389-415.
287. POTEPA, Maciej (1993), « Herméneutique, dialectique et grammaire chez Schleiermacher », in: *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison* (Paris: Beauchesne, 1993): 101-125.
288. POULAIN, Jacques (1982), « L'entretien de l'herméneutique avec la modernité. Les vingt dernières années de philosophie allemande », in: *Les Etudes philosophiques*, N° 2 (1982), pp. 217-226.
289. PROTEVI, John (1990), « The Stilling of the Aufhebung: Streit in "The Origin of the Work of Art" », in: *Heidegger Studies* Vol. 6 (1990): 67-83.
290. RADLOFF, Bernhard (1987), « Das Gestell and L'écriture: The Discourse of Expropriation in Heidegger and Derrida », in: *Heidegger Studies* Vol. 5 (1989): 23-46.

291. RADRIZZANI, Ives (1996), « Genèse de l'œsthetique romantique. De la pensée transcendante de Fichte à la poésie transcendante de Schlegel », in: Revue de Métaphysique et de Morale, n° 4 (1996): 471-498.
292. REGVALD, Richard (1986), « Heidegger et l'œclaircissement de la négativité », in: Les Etudes philosophiques, n° 1 (1986): 101-111.
293. RENAUT, Alain (1977), « La fin de Heidegger et la tâche de la philosophie: de Heidegger à Hegel », in: Les Etudes philosophiques 4 (1977): 485-492.
294. RICHARDSON, William J. (1963), *Through Phenomenology to Thought* (Martinus Nijhoff, The Hague, 1967).
295. ----- (1993), « Dasein and the Ground of Negativity: A Note on the Fourth Movement in the Beiträge-Symphony », in: Heidegger Studies, vol. 9 (1993): 35-52.
296. RICHARDSON, John (1986), *Existential Epistemology. A heideggerian Critique of the Cartesian Project* (Oxford: Clarendon Press).
297. RICHIR, Marc (2000), « Métaphysique et phénoménologie: Prologomènes pour une anthropologie phénoménologique », in: *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deutsche und französische Phänomenologie*. Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels (eds./Hrsg.) (Paris: L'œHarmattan): 103-128.
298. RICHTER, Ewald (1989), « Heideggers These vom "Überspringen der Welt" in traditionellen Wahrheitstheorien und die Fortführung der Wahrheitsfrage nach "Sein und Zeit" », in: Heidegger Studies Vol. 5 (1989): 47-78.
299. RICOEUR, Paul (1980), « Note introductive », in: Heidegger et la question de Dieu. Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris: Bernard Grasset, 1980): 17.
300. ----- (1983), *Temps et Récit 1. L'intrigue et le récit historique* (Paris: Editions du Seuil).
301. ----- (1985a), *Temps et Récit 3. Le temps raconté* (Paris: Editions du Seuil).
302. ----- (1985b), « Le statut de la Vorstellung dans la philosophie hégélienne de la religion », in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (Paris: Seuil, 1994) pp. 41 sqq.
303. ----- (1990), *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil).
304. RIEDEL, Manfred (1989), « Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers », in: Heidegger Studies Vol. 5 (1989): 153-172.
305. RIVELAYGUE, Jacques (1969), « Le phénomène romantique en philosophie », in: *Les Études philosophiques*, n°2, avril-juin (1969): 187-198.
306. ----- (1990), *Leçons de métaphysique allemande. Tome I. De Leibniz à Hegel* (Paris, Bernard Grasset).

307. ----- (1992), *Leçons de métaphysique allemande. Tome II. Kant, Heidegger, Habermas* (Paris, Bernard Grasset).
308. ROCKMORE, Tom (1982), « Le Kant de Heidegger. Remarques sur l'anthropologie philosophique », in: *L'Héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier Directeur des Archives de Philosophie* (Paris: Beauchesne Editeur, 1982): 239-253.
309. ----- (1990), « Herméneutique et épistémologie. Gadamer entre Heidegger et Hegel », in: *Archives de Philosophie* 53 (1990): 547-557.
310. RODRIGO, Pierre (1990), « Heidegger Lecteur d'Aristote: ΔΥΝΑΜΙΣ et ΕΝΕΡΓΕΙΑ sous le regard phénoménologique (GA, XXXIII / Mét. θ 1-3) », in: *Les Etudes philosophiques* 3 (1990): 353-372.
311. ROMANO, Claude (2000), « Où est passé le passé? De la possibilité d'une phénoménologie du temps », in: *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deutsche und französische Phänomenologie. Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels* (eds./Hrsg.) (Paris: L'Harmattan): 295-326.
312. RONELL, Avital (1989), « The Differends of Man », in: *Diacritics*, Vol. 19, N° 3-4 (1989): 63-75.
313. RORTY, Richard (1979), *L'homme spéculaire* (titre original: *Philosophy and the Mirror of Nature*). Traduit de l'anglais par Thierry Marchaisse (Paris: Editions du Seuil, 1990).
314. ----- (1982), *Consequences of Pragmatism* (Essays: 1972-1980) (New York: Harvester Wheatsheaf). – *Conséquences du pragmatisme*. Traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti (Paris: Editions du Seuil, 1993).
315. ----- (1991a), *Essais sur Heidegger et autres écrits*. Traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti (Paris: P.U.F., 1995).
316. ROSEMANN, Philipp W. (1993): « Penser l'Autre: théologie négative et "postmodernité" », in: *Revue philosophique de Louvain*, n° 90 (Mai 1993): 296-310.
317. ROVATTI, Pier Aldo (1986), « La déclinaison de la métaphore chez Heidegger ». Traduit de l'italien par Charles Aluni, in: *La sécularisation de la pensée. Recherches réunies sous la direction de Gianni Vattimo* op. cit. pp. 65-83.
318. RUGGININI, Mario (1996), « La finitude de l'existence et la question de la vérité: Heidegger 1925-1929 », in: *Heidegger 1919-1929 De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein* (Paris: Vrin, 1996): 153-177.

319. SALLIS, John (1970), « Language and reversal », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Volume III: Language, op. cit. pp.190-211.
320. ----- (1988), « Imagination and the meaning of Being », in: Heidegger et l'idée de la phénoménologie, par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988):127-144.
321. ----- (1986), *Délimitations. La phénoménologie et la fin de la métaphysique*. Traduit de l'anglais par Miguel de Beistegui (Paris: Editions Aubier, 1990).
322. ----- (1989), « Heidegger und die Dekonstruktion », in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers, II. Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990): 257-272.
323. ----- (1995), « Intentionnalité et imagination ». Traduit de l'anglais par Miguel de Beistegui, in: *L'intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*, op. cit. pp.87-107.
324. SCHALOW, Frank (1995), « The Question of Identity and Its Recollection in Being's Historical Unfolding », in: *Heidegger Studies Vol. 11* (1995): 151-165.
325. SCHMIDT, Dennis J. (1988), *The Ubiquity of the Finite. Hegel, Heidegger and the Entitlements Philosophy* (Cambridge/Massachusetts: The MIT Press).
326. ----- (1989), « In Heidegger's Wake: Belonging to the Discourse of the "Turn" », in: *Heidegger Studies Vol. 5* (1989): 201-211.
327. ----- (1999), « Ruins and Roses: Hegel and Heidegger on Sacrifice, Mourning, and Memory », in: *Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger*. Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston: Northwestern University Press, 1999): 97-113.
328. SCHÜBLER, Ingeborg (1995), « Phänomenologie der Zeit », in: *Heidegger Studies Vol. 11* (1995): 205-225
329. SCHUMACHER, Bernard (1999), « La mort comme la possibilité de l'impossibilité d'être. Une analyse critique de Heidegger », in: *Archives de Philosophie tome 62 cahier 1* (1999): 71-94.
330. SCHÜRMAN, Reiner (1982), *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir* (Paris: Editions du Seuil).
331. ----- (1983), « Que faire à la fin de la métaphysique ? », in: *Heidegger. Cahier de L'Herne* (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983): 449-476.
332. Schüsseler, Ingrid (1993), « Nachwort der Herausgeberin », in: *GA, Band 68*, op. cit. pp. 151-154

333. SEBA, Jean-Renaud (1980), « Histoire et fin de l'histoire dans la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel », in: *Revue de Métaphysique et Morale*, n° 1 (1980): 27-47.
334. SENA, Marylou (1995), « The Phenomenal Basis of Entities and the Manifestation of Being According to Sections 15-17 of Being and Time: On the Pragmatist Misunderstanding », in: *Heidegger Studies Vol. 11* (1995): 11-31.
335. SHEEHAN, Thomas (1984), « 'Time and Being', 1925-7 », in: MARTIN HEIDEGGER. *Critical Assessments*. Edited by Christopher Macann. Volume I: Philosophy, op. cit. pp. 29-67.
336. ----- (1988), « Hermeneia and Apophansis: The early Heidegger Heidegger on Aristotle », in: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988):67-80.
337. SINHA, Debabrata (1989), « Zu Heideggers Wendung der anthropologischen Frage », in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers, II. Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990): 100-111.
338. SOUCHES-DAGUES, Denise (1979), « Une exégèse heideggerienne: le temps chez Hegel d'après le § 82 de " Sein und Zeit" », in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 1979/1, pp. 101-120.
339. ----- (1992), « The dialogue between Heidegger and Hegel ». Translated from French by Christopher Macann, in: MARTIN HEIDEGGER. *Critical Assessments*. Volume II: History of Philosophy.. op. cit. pp.246-276.
340. ----- (1999), *Du Logos chez Heidegger* (Grenoble: Éditions Jérôme Millon).
341. STANGUENEC, André (1990), « Néokantisme et Hégélianisme chez Ernst Cassirer. "A propos du problème du système des formes culturelles" », in: Ernst Cassirer. *De Marbourg à New York. L'itinéraire philosophique* (Paris: Les Editions du Serf, 1990): 55-67.
342. STEINER, Georges (1978), *Martin Heidegger*. Traduit de l'anglais par Denys de Caprona (Paris: Champs / Flammarion, 1981)
343. STENSTAD, Gail (1990), « Thinking (Beyond) Being », in: *Heidegger Studies Vol. 6* (1990):143-151.
344. ----- (1991), « Attuning and Transformation », in: *Heidegger Studies Vol. 7* (1991): 75-88.
345. ----- (1996), « The Turning in Ereignis and Transformation of Thinking », in: *Heidegger Studies Vol. 12* (1996): 83-94.
346. STRAUSS, Léo (1993), « Une introduction à l'existentialisme de Heidegger », in: *La renaissance du rationalisme politique classique* (Paris: Gallimard, 1993): 77-99.

347. STRUBE, Claudius (1996), « Die existenzial-ontologische Bestimmung des lumen naturale. Klaus Held zum 60. Geburtstag », in: Heidegger Studies Vol. 12 (1996):109-119.
348. TAMINIAUX, Jacques (1976), Introduction à: Système de la vie éthique (Paris: Payot) pp. 1-104.
349. ----- (1977), Le regard et l'exédent (La Haye: Martinus Nijhoff).
350. ----- (1988b), « Poiesis et Praxis dans l'articulation de l'ontologie fondamentale », in: Heidegger et l'idée de la phénoménologie, par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988):107-125.
351. ----- (1988), « La phénoménologie de l'angoisse dans Sein und Zeit », in: Figures de la Finitude. Editées par G. Florival (Paris: Vrin / Louvain-la-neuve:Librairie Peeters, 1988): 1-32.
352. ----- (2000), « De l'héritage heideggerien », in: Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deutsche und französische Phänomenologie. Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels (eds./Hrsg.) (Paris: L'Harmattan): 39-63.
353. TAYLOR, Charles (1991), « Le dépassement de l'épistémologie ». Traduit de l'anglais par Jacky Marsaux, in: J Poulain (sous la direction de), Critique de la raison phénoménologique (Paris: Les Editions du Cerf, 1991) pp. 115-135.
354. THOMÄ, Dieter (1990), Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).
355. THOUARD, Denis (2000), « Friedrich Schlegel entre histoire de ma poésie et critique de la philosophie », in: Littérature, n° 120 – Déc. (2000)45-58.
356. THURNHER, Rainer (1992), « Gott und Ereignis - Heideggers Gegenparadigma zur Onto-Theologie », in: Heidegger Studies Vol. 8 (1992):81-102.
357. TRAWNY, Peter (2000), « Die unscheinbare Differenz. Heideggers Grundlegung einer Ethik der Sprache », in: Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deutsche und französische Phänomenologie. Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels (eds./Hrsg.) (Paris: L'Harmattan): 65-102.
358. TREDE, Johann Heinrich / HORSTMANN, Rolf-Peter (1971), « Editorischer Bericht », in: G.W.F. Hegel, Gesammelte Werke Band 7, op. cit. pp. 354-367.
359. TUGENDHAT, Ernst (1969), « Heidegger's idea of truth ». Translated from the German by Christopher Macann, in: MARTIN

HEIDEGGER. *Critical Assessments*. Volume III: Language, op. cit. pp. 79-92.

360. ----- (1979), *Conscience de soi et autodétermination*. Traduit de l'allemand par R. Rochlitz (Paris: Armand Colin, 1995).
361. VAN DIJK, R.J.A. (1991), « Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger », in: *Heidegger Studies* Vol. 7 (1991): 89-109.
362. VATTIMO, Gianni (1971), *Introduction à Heidegger*. Traduit de l'italien par Jacques Rolland (Paris: Les Editions du Cerf, 1985).
363. ----- (1985), *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*. Traduit de l'italien par Charles Aluni (Paris: Editions du Seuil, 1987).
364. ----- (1986b), « Métaphysique, violence, sécularisation ». Traduit de l'italien par Charles Aluni, in: *La sécularisation de la pensée. Recherches réunies sous la direction de Gianni Vattimo*, op. cit. 85-107.
365. VAYSSE, Jean-Marie (1983), « Heidegger et l'essence de l'Université allemande », in: *Heidegger. Cahier de L'Herne* (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983): 497-512.
366. VEDDER, Ben (1996), « Die Faktizität der Hermeneutik: Ein Vorschlag », in: *Heidegger Studies* Vol. 12 (1996): 95-107.
367. VERGOTE, Henri-Bernard (1982), *Sens et répétition. Essai sur l'ironie kierkegaardienne* (Les éditions du Cerf).
368. VERSTRAETEN, Philippe (1986), « Le sens de L' Ereignis dans Temps et Être », in: *Les Etudes Philosophiques* 1 (1986): 113-133.
369. VEZIN, François (1986), *Traduction et Annexes à la Traduction de: Martin Heidegger, Être et Temps* (Paris: Gallimard, 1986).
370. VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (1976), « L'interprétation hégélienne du Timée, ou la philosophie de la nature », in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 3 (1976): 376-395.
371. VILLELA-PETIT, Maria (1980), « Heidegger est-il "idolâtre" ? », in: *Heidegger et la question de Dieu. Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary* (Paris: Bernard Grasset, 1980): 75-102.
372. ----- (1986), « Heidegger, Platon, et les Grecs », in: *Revue de philosophie ancienne*, tome IV, N° 2 (1986): 231-252.
373. ----- (1981), « L'espace chez Heidegger: quelques repères », in: *Les Etudes philosophiques*, n° 2 (1981): 189-210.
374. VOLPI, Franco (1988), « Dasein comme praxis: L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote », in: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, par F. Volpi, J.-F. Mattéi, Th. Sheehan et autres (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988): 1-41.

375. ----- (1996), « La question du $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d'Aristote », in: Heidegger 1919-1929 De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein (Paris: Vrin, 1996): 33-65.
376. ----- (2001), « Heidegger et la romanité philosophique », in: Revue de Métaphysique et Morale, n° 3 (2001): 5-18.
377. Vukicevic, Vladimir (1988), *Logik und Zeit in der phänomenologischen Philosophie Martin Heideggers (1925-1928)* (Hildesheim.Zürich. New York, Georg Olms Verlag).
378. WAHL, Jean (1974), *Etudes kierkegaardianes* (Paris: Vrin).
379. WALDENFELS, Bernhard (2000), « Répondre à l'autre. Eléments d'une phénoménologie responsive », in: *Phénoménologie française et phénoménologie allemande. Deutsche und französische Phänomenologie. Eliane Escoubas & Bernhard Waldenfels* (eds./Hrsg.) (Paris: L'Harmattan):357-374.
380. WATSON, Stephen, (1989), « On the errance of Dasein », in: *Diacritics*, Vol. 19, N° 3-4 (1989): 49-61.
381. WHITE, David A. (1989), « Poetry and Thinking: Heidegger and the Question of Rightness », in: *Revue Internationale de Philosophie. Numéro Spécial: Heidegger (1889-1989)*, n° 168, (1989/1): 64-79.
382. WHITE, Stephen K. (1989), « Heidegger und die Spuren einer postmodernen, praktischen Philosophie », in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers, II. Im Gespräch der Zeit* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990): 296-324.
383. WIEHL, Reiner (1984), « Heidegger, hermeneutics and ontology », in: MARTIN HEIDEGGER. *Critical Assessments*. Edited by Christopher Macann. Volume I: Philosophy, op. cit. pp.257-278.
384. WISSER, Richard (1986), « Appropriation et discernement », in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1 (1986): 3-23.
385. WOHLFART, Günter (1984), *Denken der Sprache. Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber).
386. WOLIN, Richard (1990), *La politique de l'Être. La pensée politique de Martin Heidegger*. Traduit de l'anglais par Catherine Goulard (Paris: Editions Kimé).
387. WRATHALL, Mark A. (1999), « The Conditions of Truth in Heidegger and Davidson », in: *The Monist*, Vol. 82, N°. 2 (April 1999): 304-323.
388. WRIGHT, Kathleen (1999), « Heidegger on Hegel's Antigone: The Memory of Gender and the Forgetfulness of the Ethical Difference », in: *Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger*. Edited by Rebecca Comay and John McCumber (Evanston: Northwestern University Press, 1999): 160-173.

389. ZARADER, Marlène (1986), « The mirror with the triple reflection », in: MARTIN HEIDEGGER. Critical Assessments. Edited by Christopher Macann. Volume II, op. cit. pp. 17-36.
390. ZIAREK, Krzysztof (1989), « The reception of Heidegger's thought in american literary

2- باللسان العربي:

- 391- عبد الغفار مكاوي (1977)، مارتن هيدجر، نداء الحقيقة. ترجمة وتقديم ودراسة (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر).
- 392- بنعبد العالي، عبد السلام (1985)، هايدغر ضد هيغل. التراث والاختلاف (بيروت: دار التنوير).
- 393- محجوب، محمد (1995)، هيدغر ومشكل الميتافيزيقا (تونس: دار الجنوب).
مصادر فلسفية كلاسيكية ومعاصرة:
(1) باللسان العربي:
- 394- أرسطو، الطبيعة، ترجمة اسحاق ابن حنين وتحقيق عبد الرحمان بدوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984).
- 395- ----، في النفس. ترجمة اسحاق ابن حنين وتحقيق عبد الرحمان بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات، ط. 1980، 2).
- 396- ابن خلدون، المقدمة (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1960)
- 397- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق مورييس بويج، مج 1، مقالات الألف الصغرى والألف الكبرى والباء والجيم (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1938)؛ مج 2، مقالات الدال والهاء والزاي والحاء والطاء (بيروت: دار المشرق، ط. 2، 1967).
- 398- ----، الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، نقله من اللاتينية إلى العربية الأستاذ ابراهيم الغربي (تونس: بيت الحكمة قرطاج، 1997)
- 399- ابن سينا، الشفاء. الإلهيات. تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد (القاهرة: الهيئة العامة بشؤون المطابع الأميرية، 1960)
- 400- ----، الشفاء. الطبيعيات، 1- السماع الطبيعي. تحقيق سعيد زايد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973).
- 401- الأعمش، عبد الأمير، المصطلح الفلسفي عند العرب. نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها. دراسة وتحقيق وتعليق (تونس: الدرا التونسية للنشر، 1991) (63).
- 402- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي (بيروت، دار المشرق، 1968)
- 403- ----، كتاب الحروف. تحقيق محسن مهدي (بيروت، دار المشرق، ط. 1990، 2).
- 404- الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: 1950).
- (2) باللسان الأجنبي:

1. APEL, Karl-Otto (1988a), Discussion et responsabilité I. L'Éthique après Kant. Traduit de l'allemand par Chr. Bouchindhomme, M. Charrière et R. Rochlitz (Paris: Les Éditions du Cerf, 1996).
2. ---- (1988b), Discussion et responsabilité II. Contribution à une éthique de la responsabilité. Traduit de l'allemand par Chr. Bouchindhomme et R. Rochlitz (Paris: Les Éditions du Cerf, 1998).

(63) وهي تضم رسائل لكل من جابر ابن حيان والكندي والخوارزمي وابن سينا والغزالي والأمدي.

3. ----- (1994a), *Le Logos propre au langage humain*. Traduit de l'allemand par M. Charrière et J.-P. Cometti (Paris: Les Éditions du Cerf).
4. ----- (1994b), *Éthique de la discussion*. Traduction de l'allemand par M. Hunyadi (Paris: Les Éditions du Cerf).
5. ARISTOTE, *L'organon*, I-II, III, IV, V, trad. par J. Tricot (Paris: Vrin 1987, 1989, 1990, 1992).
6. -----, *La Physique*. Traduction, présentation, notes, bibliographie et index par P. Pellegrin (Paris, GF, 2001).
7. -----, *La Métaphysique*, 2 tomes, trad. par J. Tricot (Paris: Vrin, 1981)
8. AUGUSTIN, Saint, *Les Confessions*. Traduction, préface et notes par Joseph Trabucco (Paris: GF-Flammarion, 1964).
9. AUSTIN, J.L. (1962), *How to Do Things with Words*. Trad. Fr. *Quand dire, c'est faire* (Paris: Le Seuil, 1970)
10. DECARTES, R., *Méditations métaphysiques*. Texte, traduction, objections et réponses présentés par F. Khodoss (Paris: P.U.F., coll. SUP, 1974)/
11. DELEUZE, Gilles (1969), *Différence et répétition* (Paris, PUF).
12. DELEUZE, G. / GUATTARI, F. (1991), *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Paris: Minuit).
13. DERRIDA, Jacques (1967), *L'écriture et la différence* (Paris: Editions du Seuil).
14. ----- (1972), *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit).
15. ----- (1967), *De la Grammatologie* (Paris: Minuit).
16. DUMONT, Jean-Paul (1991), *Les écoles présocratiques* (Paris: Gallimard, Folio/Essais).
17. EISLER, Rudolf (1994), *Kant-Lexicon*. Edition établie et augmentée par Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo (Paris: Gallimard).
18. FOUCAULT, Michel (1983/1984), *Dits et écrits IV* (Paris: Gallimard, 1994).
19. HABERMAS, Jürgen (1988), *La pensée postmétaphysique*. Essais philosophiques. Traduit de l'allemand par R. Rochlitz (Paris: Armand Colin, 1993).
20. ----- (2001), *Vérité et justification*. Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz (Paris: Gallimard).
21. HARDT, Michael, NEGRI, Antonio (2000), *Empire*. Traduit de l'américain par Denis-Armand Canal (Paris: Exils Editeur).
22. JASPERS, Karl (1928), « Lettre à Martin Heidegger du 8/7 1928 », in: *Martin Heidegger, Correspondance avec Karl Jaspers 1920-*

1963. Traduit de l'allemand par Claude-Nicolas Grimbart (Paris: Gallimard, 1996) 91.
23. ----- (1933), « Thèses relatives à la question du renouveau de l'Université ». Traduit de l'allemand par Pascal David, in: Cahiers Philosophiques 66 (mars 1996): 52-75.
24. KANT, Emmanuel, **Oeuvres philosophiques I. Des premiers écrits à la Critique de la raison pure.** Edition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, avec, pour ce volume, la collaboration d'Alexandre J.-L. Delamarre, Jean Ferrari, Bernard Lortholary, François Marty, Jacques Rivelaygue, Sylvain Zac (Paris: Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1980).
25. -----, (1786), « Was heißt: Sich im Denken orientieren ? », in: Kants Werke. Akademie-Textausgabe, Band. VIII. Abhandlungen nach 1781 (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968): 131-147. – « Que signifie s'orienter dans la pensée ? », in: Vers la paix perpétuelle et autres textes. Traduction par Jean-François Poirier et Françoise Proust (Paris: GF-Flammarion, 1991): 53-72.
26. ----- (1800), Logique. Traduction par L. Guillermit (Paris: Vrin, 1970).
27. NIETZSCHE, Le gai savoir. Introduction et traduction par P. Klossowski (Paris, Club Français du Livre, 1957)
28. PLATON, La République, trad. par R. Baccou (Paris: GF, 1966)
29. -----, Le sophiste, trad. Par E. Chambry (Paris: GF, 1969)
30. REINHOLD, K.L. (1801), Eléments d'un Tableau de la Philosophie au début du XIXe siècle (extraits). Traduction par Bernard Gilson, in: G.W.F. Hegel, La Différence entre les Systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling (Paris:Vrin, 1986) pp. 81-97.
31. RORTY, Richard (1967), The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method. Edited and with an introduction by Richard Rorty (Chicago and London: The University of Chicago Press) pp. 1-39.
32. SCHLEIERMACHER, Friederich D. E., (1805/1833), Herméneutique. Traduction et introduction de Marianna Simon. Avant-propos de Jean Starobinski (Paris: Éditions Labor et Fides, 1987).
33. SLOTERDIJK, Peter (1983), Critique de la raison cynique. Traduit de l'allemand par Hans Hildenbrand (Christian Bourgeois éditeur, 1987).
34. STRAUSS, Leo (1948), « Letter to M. Alexandre Kojève: N.Y. 22.8.48 », in: Leo Strauss, On Tyranny, including the Strauss-

-
- Kojève Correspondence (U.S.A.: Victor Gourevitch and Michael S. Roth, 1991): 236-239, 251-252, 313-314
35. TREMESAYGUES, A. et PACAUD B., 1984, Traduction de Kant, Emmanuel, Critique de la raison pure. (Paris: Quadrige / PUF, 10^{ème} éd.).
 36. TRICOT, J. (1981), « Introduction, Notes et Index Rerum » de: Arsitote, La Métaphysique. Tome I et II (Paris: Vrin, 1981).
 37. WITTGENSTEIN, Ludwig (1921), Tractatus logico-philosophicue. Logisch-philosophische Abhandlung (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1963) ; trad. P. Klossowski (Paris: Gall., 1961).
 38. -----, (1951), Investigations philosophiques. Trad. P. Klossowski (Paris: Gall., 1961).

فهرس المواد

- المقدمة : هيدغر في ضوء المنعرج الهرمينوطيقي للفلسفة المعاصرة.....٧
- تمهيد : الطرح الهرمينوطيقي لمسألة المعقولية لدى هيدغر: "الزمانية" (Zeitlichkeit ، temporalité) بديلا عن "الذاتية" في تخريج مسألة "المعقولية" (rationalité ، Vernünftigkeit)٩
- § ١- شروط إمكان "المعقولية الهرمينوطيقية" لدى هيدغر بوصفها انتقالا "براغماتيا" من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة ١٢
- § ٢- المقامان الأساسيان للمعقولية الهرمينوطيقية : "المفهومية" (Verständlichkeit) لدى هيدغر الأول و " الاعتبار " (Besinnung) لدى هيدغر الثاني ٢٠
- أ- "المفهومية" (intelligibilité ، Verständlichkeit) بوصفها خيطا ناظما لـ "هرمينوطيقا اللوغوس" لدى هيدغر الأول أو التفلسف في نطاق براديغم اللغة تحت هدي السؤال الهرمينوطيقي-الكيانوي "من يفهم؟" ٢٠
- ب- هيدغر الثاني و معقولية "الاعتبار" (Besinnung) بوصفها البنية الأساسية لـ "فكر تاريخ الو-جود" (das seynsgeschichtliche Denken) أو التفلسف تحت هدي السؤال الطوبولوجي " من أي موضع نفكر؟" ٢٥
- § ٣- "الزمانية" بديلا عن "الذاتية" في فهم "المعقولية" : أو الزمان بوصفه "الأفق المتعالي" (der transzendente Horizont) للمفهومية لدى هيدغر الأول و "العهد" (das Ereignis) بوصفه فضاء-زمان لـ "اعتبار" تاريخ الوجود لدى هيدغر الثاني..... ٣٠
- أ- الزمان بوصفه أفقا متعاليا للمفهومية لدى هيدغر الأول (١٩١٩-١٩٢٦)..... ٣١
- ب- العهد (das Ereignis) بوصفه فضاء-زمان لـ "اعتبار" تاريخ الوجود (١٩٣٦/١٩٣٨)..... ٣٤
- § ٣- خطة الكتاب ٤٠
- الباب الأول : جذور إشكالية هيدغر أو هرمينوطيقا العقل اليومي (١٩١٩-١٩٢٤) ٤٣
- تقديم : ٤٥
- الفصل الأول - الملامح الأولى للمنعطف الهرمينوطيقي لدى هيدغر (١٩١٠/١٩٢٤)..... ٤٧
- تقديم ٥٠
- § ١- "الزماني" و "الروحي" لدى هيدغر الشاب : "طبقة لاهوتية-رومانسية" خفية من المنعرج

- ٥٥.....الهرمينوطيقي (١٩١٠-١٩١٦).....
- ٥٥.....١-١، "الكتابات الأولى" : "بداية طريق" إلى "الوجود واللغة".....
- ٥٦.....٢-١، "مباحث منطقية" هيدغرية أم "كتابات الشباب اللاهوتية" ؟.....
- ٦٢.....٣-١، هل يمكن الحديث عن "منعطف رومانسي" ("romantischen Wendung") لدى هيدغر الشاب؟.....
- ٦٤.....§ ٢-٢ نحو استشكل أكثر جذرية لماهية اللوغوس (١٩١٩-١٩٢٤).....
- ٦٤.....١-٢، الانتقال الهرمينوطيقي من "اللوغوس/التعريف" إلى "اللوغوس/الكلام العياني" (١٩٢٢/١٩١٩).....
- ٦٤.....٢-٢، الملامح العامة لمهمة "نقض" المنطق التقليدي: نحو "هرمينوطيقا الـ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ " (تقرير (١٩٢٢).....
- ٦٥.....٣-٢، ما هي "الهرمينوطيقا" ؟ إجابة درس صيف ١٩٢٣.....
- ٧١.....٤-٢، ما هو المعنى الأصلي للوغوس ؟ إجابة درس ١٩٢٣/١٩٢٤.....
- ٧٢.....أ- "الفينومينون" : الحضورية ولعبة النور والظلمة.....
- ٧٦.....أ-١، ما هو "اللوغوس" ؟.....
- ٨٢.....خاتمة.....
- ٨٣.....الفصل الثاني- نشأة مسألة "الزمانية" لدى هيدغر الشاب: المسيحية الأصلية بوصفها نموذجاً تاريخياً لمسألة الزمانية(١٩١٩/١٩٢١).....
- ٨٦.....تقديم.....
- ٨٨.....§ ١-١، نشأة مسألة "الزمانية" (١٩١٩/١٩٢١).....
- ٨٨.....١-١، الزمانية والعيانية الأصلية (١٩١٩/١٩٢٠).....
- ٩٠.....٢-١، الزمانية نموذج المسيحية الأصلية (١٩٢٠/١٩٢١).....
- ٩١.....أ- الزمانية والعنصر التاريخي والإشارة الصورية.....
- ٩٤.....ب- الزمانية والمسيحية الأصلي.....
- ٩٥.....١- التصير.....
- ٩٦.....٢- انتظار الرجعة.....
- ٩٧.....٣- البشارة.....
- ٩٨.....٤- الكيروس.....
- ٩٨.....§ ٢- "التزمين الكياني" للفلسفة: "الكيروس" أو "الحظة النقاش الأصلي"

- ٩٩.....(١٩٢٢/١٩٢١).....
- ١٠٠..... ١,٢- بناء الإشكال
- ١٠٢..... ٢,٢- تزمين فهم التعريف
- ١٠٣..... ٣,٢- تزمين الملك الأصيل
- ١٠٤..... ٤,٢- تزمين المشكلية
- ١٠٦..... خاتمة
- الفصل الثالث- اكتشاف "اليومية" أو الانزياح من السؤال " ما هو الزمان؟" إلى السؤال " من هو الزمان؟" (١٩٢٤/١٩٢١).....**
- ١٠٧.....
- ١١٠..... تقديم.....
- ١١١..... § ١- "هرمينوطيقا العبانية" أو نقد الفهم اليومي
- ١١١..... ١,١- "تفسيرية الراهن
- ١١٣..... راهنية الماضي
- ١١٣..... ب- أطروحة شينغلر.....
- ١١٥..... ٢,١- ما هي "اليومية" ؟
- ١١٥..... ١- الدازين و الوجودفي كل مرة.....
- ١١٦..... ب- طوبيقا الفهم اليومي : العمومية و القيل والقال و الوسطية و الهم
- ١١٨..... ٣,١- اليومية و الزمانية
- ١١٩..... ١- حب الاطلاع.....
- ١٢٢..... ب- الانشغال.....
- § ٢- الانزياح من السؤال "ما هو الزمان؟" إلى السؤال "من هو الزمان؟" (محاضرة ١٩٢٤)**
- ١٢٤.....
- ١٢٥..... ١,٢- سؤال أغسطس " ما الزمان" ؟ : نحو معاودة السؤال
- ١٢٩..... ٢,٢- الدازين و الزمان.....
- ١٢٩..... ١- الاقتران بين الأنا موجود و الوجود-الزمانى.....
- ١٣١..... ب- استباق الموت أو الوجودنحو-النهاية.....
- ١٣٤..... ج- الدازين مستقبله.....
- ١٣٧..... خاتمة

- تقديم : ١٤١.....
- الفصل ٤- هيدغر و "إشكالية الهُو" : الانتقال من " أوسيا" (الأنا/الجوهر) إلى " دازين" (من؟ الكيانوي) (١٩٢٦/١٩١٩)..... ١٤٣
- تقديم..... ١٤٦
- § ١- هيدغر الأول و المنعطف نحو مسألة "الهُو" (١٩٢١/١٩١٩) ١٤٩
- ١,١- المنعطف الهرمينوطيقي نحو "مسألة المعيش" (درس طوارئ الحرب ١٩١٩)..... ١٤٩
- ٢,١- المنعطف نحو مسألة "الهُو" (١٩٢٣/١٩١٩)..... ١٥٢
- أ- "الأنا-الوضعية"..... ١٥٢
- ب- مصطلح "الكيان" ١٥٣
- ج- معنى "القصدية" ١٥٥
- § ٢- "نقض" الصيغة الحديثة لإشكالية الهُو : كاتنط نموذجا (١٩٢٦/١٩٢٥) ١٦٠
- ١,٢- ديكارت و السؤال "من هو؟"..... ١٦٠
- ٢,٢- كاتنط و "الهُو الحقيقي الذي من شأننا"..... ١٦٣
- خاتمة..... ١٦٩
- الفصل الخامس- تحليلية الدازين اليومي: "الحضورية" (Anwesenheit) و "المدلو ١٧١الية" (Bedeutsamkeit) أو البنى الأولية لمعقولية "الفهم" (Verstehen): قراءة لكتاب الوجود و الزمان I (§§ ٩-٤١) (١٩٢٦)..... ١٧١
- تقديم..... ١٧٤
- § ١- "الحضورية" (Anwesenheit) و "المدلولية" (Bedeutsamkeit) : البنى الأولية للـ "مفهومية" أو معقولية الفهم
- ١,١- الهيئة الكيانوية للدازين..... ١٧٧
- ٢,١- "الحضورية" في العالم بوصفها شبكة "مدلولية"..... ١٨٠
- أ- "الوجودخي-العالم" من مشكل "مقولي" إلى مسألة "كيانوية"..... ١٨٠
- ب- "نقض" براديجم الذات و الموضوع : العالم ليس "موضوعا" بل "عالم معنى"..... ١٨١
- ج- تأويل "الأدوية" (die Zuhandenheit) بوصفه صيغة كيانوية من المنعرج البراغماتي في براديجم اللغة المعاصر..... ١٨٤
- د- نقل "المدلولية" من مشكل "سيمنطقي" إلى مقام كيانوي ١٩٠
- هـ- "المكانية" بوصفها بنية "فهم" قبلية..... ١٩٣

- § ٢ - ضروب " الوجودفي " : أو البنى الأولية للمفهومية الكيانوية (الوجدان، الفهم، الكلام)..... ١٩٨.
- أ- ضروب التقوم الكيانوي للهنا..... ١٩٩.
١. الوجدان..... ٢٠٠.
٢. الفهم..... ٢٠٢.
٣. الكلام..... ٢٠٥.
- ٢- ضروب الوجود اليومي للهنا : أو الصيغ اليومية للمفهومية (القبيل و القال، حب-الاطلاع، الرتبة، الانحطاط)..... ٢٠٦.
١. القبيل و القال..... ٢٠٧.
٢. حب-الاطلاع..... ٢٠٧.
٣. الرتبة..... ٢٠٨.
٤. الانحطاط..... ٢٠٩.
- § ٣ - "العناية" بما هي "وجود الدازين"..... ٢١١.
- أ- السؤال عن "جُمليّة" الدازين..... ٢١٢.
- ب- "القلق" بما هو انفتاح مخصوص للدازين..... ٢١٣.
- ج- مقام العناية..... ٢١٧.
- الفصل السادس : إتيقا الأصالة. قراءة لكتاب الوجود و الزمان II (§§ ٤٦-٦٠)..... ٢٢١.
- § ١ - "الوجود-الجُملي" أو الوجود-نحو-الموت بوصفه آية أولية على "أصلية" الدازين..... ٢٢٧.
- أ- جُمليّة الدازين بوصفها صيغة كيانوية عن "كونية" الإنسان: الموت و ليس اللوغوس نموذجاً..... ٢٢٧.
- ب- الموت في مرآة البنى الأساسية للدازين: الإحداق، المقذوفية، الانحطاط، القبيل و القال..... ٢٢٩.
١. الموت نمط في احتمال الكيان : الإحداق (der Bevorstand)..... ٢٢٩.
٢. الموت واقعة عيانية: المقذوفية (die Geworfenheit)..... ٢٣٠.
٣. الموت شكل من الانحطاط (das Verfallen)..... ٢٣١.
٤. الموت في اللغة العادية : القبيل و القال (das Gerede)..... ٢٣١.
٥. الانزياح الكيانوي من يقين الأنا أفكر إلى يقين "الأنا أموت" : مولد "كوجيطو" جديد..... ٢٣٢.
- ج- المعنى الأصلي للـ "وجود-نحو-الموت" : استباق الإمكان أو "الحرية نحو الموت" (die Freiheit zum Tode)..... ٢٣٤.
- § ٢ - الضمير بما هو ممكن-الوجود الأصلي: أو في "شهادة كيانية" (existenzielle Bezeugung)

- على الوجود الأصيل ٢٣٧
- ١- تخريج هرمينوطيقي لـ "صوت الضمير" ٢٣٧
- ب_ ما هي الأسس الكيانوية و الانطولوجية للضمير (§ ٥٥) ٢٣٩
- ج- نداء الضمير بوصفه مشكلا هرمينوطيقيا (§§ ٥٦-٥٨) ٢٤٠
١. نداء الضمير في ضوء براديجم اللغة: "السكوت" بوصفه مقوما للهوية ٢٤٠
٢. المناداة و الدينونة ٢٤٤
- ٢،٣- في الفرق بين التأويل الكيانوي للضمير و التفسير العامي له (§ ٥٩) ٢٤٩
- ٢،٤- بأي معنى تأول هيدغر معنى "العزم" بوصفه البنية الكيانوية الأخيرة في مقام الضمير (§ ٦٠) ٢٥٠
- أ- ممكن- الوجود الخاص المشهود عليه في الضمير و البنى الأساسية لمقام الانفتاح (الفهم، الوجدان، الكلام) ٢٥١
١. الضمير و الفهم ٢٥٢
٢. الضمير و الوجدان ٢٥٢
٣. الضمير و الكلام ٢٥٢
- ب- العزم و الانفتاح بما هو المعنى الأصلي للحقيقة (القرار، اللاعزم/اللاحقيقة،الوضعية) ٢٥٤
١. ما هو "العزم" ؟ ٢٤٥
٢. العزم (Entschlossenheit) و الانفتاح (Erschlossenheit) : أو العزم و الحقيقة ٢٥٥
٣. العزم (Entschlossenheit) و القرار (Entschluß) أو لا يكون ٢٥٧
٤. العزم و اللاعزم أو العزم في اللاحقيقة ٢٥٧
٥. العزم و الوضعية ٢٥٨
- خاتمة ٢٦١
- الفصل السابع - الهوية و الزمانية . قراءة لكتاب الوجود و الزمان II (§ § ٦١-٦٥، ٧٢-٨١) (١٩٢٦)
- ٢٦٣
- تقديم ٢٦٦
- § ١- ما هي الزمانية ؟ أو في البنى الكيانوية الأصلية للهوية بما هي زمانية (§ § ٦١-٦٥) ٢٦٩
- ١،١- "العزم المستبق" (die vorlaufende Entschlossenheit) (§ ٦٢) ٢٦٩
- ١،٢- وقفة منهجية - الوضعية الهرمينوطيقية و مشكلة الدور (§ ٦٣) ٢٧٣

- أ- الوضعية الهرمينوطيقية لإشكالية الوجود و الزمان في الفقرة ٦٣ ٢٧٣
- ب- مشكلة الدور الهرمينوطيقي ٢٧٥
- ٣،١- العناية و الهوية ٢٧٨
- ٤،١- الهوية و الزمانية (§ ٦٥) ٢٨٢
- ٢- ما هو "المعنى" ؟ نحو تملك هرمينوطيقي لدلالة اللفظة الألمانية "das Wesen" ٢٨٣
- ٣- في إيضاح مفهوم "العزم المستبق" بوصفه مدخلا وجيها إلى استبصار ظواهر "الاستقبال" (die Zukunft) و "الكانية" (die Gewesenheit) و "الاستحضار" (das Gegenwärtigen) من جهة ما هي بدائل كيانوية عن الدلالة العامة للـ "مستقبل" و "الماضي" و "الحاضر" ٢٨٥
١. الاستقبال ٢٨٥
٢. الكانية (die Gewesenheit) ٢٨٦
٣. اللحظة (der Augenblick) ٢٨٨
- ٥،١- تعريف مفهوم "الزمانية" ٢٨٩
- ٦،١- بيان كيف أن ظاهرة العناية تنتظم طبقا للبنى الخاصة بالزمانية انتظاما "اكستاتيقيا" و المنزلة الحاسمة للمستقبل فيه ٢٩١
- ٧،١- الإقرار بـ "تناهي" (die Endlichkeit) الزمانية الأصلية و بيان الطابع المشتق لمفهوم "الـ-تناهي" الزمان ٢٩٤
- § ٢- زمانية الدارين و زمان العالم : أو في انطولوجية المستقبل ٢٩٥
- ١،٢- كيف طرح مسألة "التاريخية" ؟ ٢٩٥
- ٢،٢- الفهم العامي لـ "أروخ" الدارين بوصفه يجد في "الماضي" مقامه الخاص ٢٩٧
- ٣،٢- التأويل الكيانوي للتاريخية : أو "الذاتية" و "المعاودة" ٣٠٠
- أ- التراث (die Überlieferung) ٣٠١
- ب- القدر (das Schicksal) ٣٠١
- ج- المصير (das Geschick) ٣٠٢
- د- المعاودة (die Wiederholung) ٣٠٣
- ٤،٢- بأي معنى تؤمّن التاريخية علاقة كيانوية أصيلة بين زمانية الدارين و زمان العالم ؟ ٣٠٦
- § ٣- "الزمانية الظرفية" (die Innerzeitigkeit) بوصفها أصل المفهوم العامي للزمان : "الموقوتية" و "المدلولية" ٣٠٨
- ١،٣- الانشغال (das Besorgen) و الموقوتية (die Datierbarkeit) ... ٣٠٩

- ٢,٣- ما معنى "الزمانية الطرفية" ؟ ٣١٢
- ٣,٣- الهُوَ اليومي و المفهوم العامي للزمان ٣١٧
- خاتمة ٣٢١
- الباب الثالث: فلسفة الإله الأخير. هيدغر الثاني و مسألة تاريخ الوجود: كيف العبور إلى الفكر ما بعد-الميتافيزيقي ؟ (١٩٣٨/١٩٢٧) ٣٢٣
- تقديم : ٣٢٨
- الفصل الثامن- "المنعرج" الأول من "زمانية الدازين" إلى "دهرية الوجود" أو ملامح انحسار مشروع "الانطولوجيا الأساسية" (١٩٢٨/١٩٢٧) ٣٣١
- تقديم ٣٣٢
- § ١- نشوء "إشكالية الدهرية" و ملامح الخروج من أفق "زمانية الدازين" إلى "دهرية الوجود" (١٩٢٦/١٩٢٥) ٣٣٧
- ١,١- ظهور لفظة " Temporalität " في درس شتاء ١٩٢٦/١٩٢٥ ٣٣٧
- ٢,١- "إشكالية الدهرية" في مقدمة كتاب الوجود و الزمان (١٩٢٦) ٣٣٩
- § ٢- الصيغة الأولى من مسألة "المنعرج" في أفق الانطولوجيا الأساسية (١٩٣٠/١٩٢٧) ٣٤٥
- ١,٢- الزمانية و الدهرية في درس صيف ١٩٢٧ أو في مقام "الاختلاف الانطولوجي" ٣٤٥
- أ- في التساوق الفينومينولوجي بين "تاريخ الانطولوجيا و بين "النسقية الداخلية لمشكل الوجود". ٣٤٧
- ب- في "مشكل الاختلاف الانطولوجي" ٣٤٩
١. في إمكان المشكل ٣٤٩
٢. بأي معنى يكون الزمان "أفقا" لفهم الوجود ؟ ٣٥١
٣. "المضارع" (Praezens) بوصفه "أخطوطا أفقيا" من شأن وجد الاستحضار ٣٥٧
- ٢,٢- ظهور مصطلح "المنعرج" في درس صيف ١٩٢٨ ٣٦٣
- ٣,٢- المكاسب الهرمينوطيقية لهيدغر في أفق المنعرج الأول و من زاوية المناظرة مع هيغل :
- "المفارقة" و "التناهي" (١٩٣٠/١٩٢٧) ٣٦٩
- أ- "المفارقة" (Transzendenz) ٣٧٠
- ب- "التناهي" (Endlichkeit) ٣٧٣
- خاتمة ٣٧٧
- الفصل التاسع - هيدغر الثاني و معقولية "الاعتبار" (Besinnung) أو دلالة "المنعرج من السؤال عن ماهية الحقيقة إلى السؤال عن حقيقة الماهية" في درس ١٩٣٧/١٩٣٨ ٣٨١

- تقديم..... ٣٨٢
- § ١- السؤال عن ماهية الحقيقة بوصفه "اعتبارا تاريخانيا" ٣٨٤.
- ١,١- نقل "الحقيقة": من نطاق "مشكل منطقي" إلى أفق "سؤال أساسي للفلسفة"
- ١,٢- السؤال الأساسي عن ماهية الحقيقة بوصفه "اعتبارا تاريخانيا" (geschichtliche (Besinnung).
- § ٢- المنعرج من السؤال عن ماهية الحقيقي إلى السؤال عن حقيقة (ماهوية) الماهية..... ٣٨٧
- ١,٢- نحو معنى آخر لمصطلح "das Wesen": أو كيف يتحرك الفكر ضمن المنعرج؟..... ٣٨٧
- ٢,٢- دلالة جديدة لمسألة "التعليل" (Begründung) ٣٩٠
- ٢,٣- من "السداد" (Richtigkeit ، ομοιωσις) إلى "اللاحتجاب (α-ληθεια ، Unverborgenheit): أو تتنظرُ لامحجوبة الموجود بوصفه أساس ماهية الحقيقة بوصفها سداد
- ٣٩٢
- ٢,٤- الماهية و البدء ٣٩٤
- ٢,٥- البدء الأول و ماهية "اللوعوس": من "العقل" (die Vernunft) إلى "التلقي" (das Vernehmen) الأصلي للموجود: أو "الاندهاش" (θαυμαζειν) من وجود الموجود بوصفه
- المقام الأساسي للـ"فكر البدني" ٣٩٧
- ٢,٦- نهاية البدء الأول و تهيئة البدء الآخر: الدور الحاسم لهلدلين و نيتشه ٤٠١
- خاتمة ٤٠٤
- الفصل العاشر- "المنعرج في العهد": من البدء الأول إلى البدء الآخر أو من "الانطوثولوجيا" إلى
- "الفكر البدني" ضمن كتاب إسهامات في الفلسفة (عن العهد) (١٩٣٦/١٩٣٨)..... ٤٠٥
- تقديم..... ٤٠٨
- § ١- كتاب إسهامات في الفلسفة: بنيته و مقامه ٤١١
- ١,١- بنية الكتاب ٤١١
- ١,٢- أسلوب الكتابة: "الضمائم" (die Fügungen) ٤١٢
- ١,٣- "المقام الأساسي" (Grundstimmung) للعهد: "التحفظ" (die Verhaltenheit)..... ٤١٤
- أ- مصطلح "المقام الأساسي" (Grundstimmung) ٤١٤
- ب- معنى "التحفظ" (die Verhaltenheit) ٤١٧
- ١,٤- حركة الإشكال: "العبور" من "السؤال الهادي" (Leitfrage) إلى "السؤال الأسا ٤١٩سي"
- (rundfrage) ٤١٩

§ ٢- ما هي وجوه "كينونة الوجود بوصفه عهدا" (die Wesung des Seyns als Ereignis)

- ٤٢١.....
- ١,٢- كيف نقول معنى "Ereignis" ؟ أو "كيف لا ينبغي أن يُفكر في Ereignis" ؟..... ٤٢١
- ٢,٢- "ضمانم" الوجود بوصفه "عهدا" ٤٢٦
- أ- "الصدى" (der Anklang) : أو "العهد" (Ereignis) في هيئة "الجحد" (Enteignis) .. ٤٢٦
- ب- "اللعبة" (das Zuspield) : أو "مناظرة في ضرورة البدء الآخر انطلاقا من الطرح الأصلي للبدء الأول" ٤٢٩
١. "تاريخ الميتافيزيقا" بوصفه "تاريخ البدء الأول" ٤٣٠
٢. "العبور إلى البدء الآخر" ٤٣١
- ج- "القفزة" (der Sprung) في الوجود بوصفه عهدا ٤٣٤
- د- "التأسيس" (die Gründung) : الدازين هو "من" يؤسس حقيقة الوجود ضمن "فضاء-الزمان" الذي من شأن تاريخ الوجود بوصفه عهدا ٤٣٦
١. "من هو" الدازين في إسهامات ؟ ٤٣٦
٢. الدازين و "الخلوة" (Lichtung) ٤٣٧
٣. الدازين و التأسيس ٤٣٩
٤. الدازين و "فضاء-الزمان" (der Zeit-Raum) ٤٤٠
- هـ- "المستقبلين" (die Zu-künftigen) ٤٤٢
- ١- "من" هم ؟ ٤٤٢
٢. كيف نهى من أجل قدوم "المستقبلين" ؟ ٤٤٣
- و- ضميمية "الإله الأخير" (der letzte Gott) : "الآخر تماما إزاء الآلهة التي قد كانت، وبخاصة إزاء الإله المسيحي" ٤٤٤
- ١- من هو "الإله الأخير" ؟ ٤٤٥
٢. هل "الإله الأخير" هو "العهد" نفسه ؟ أو معنى "المنعرج في العهد" (die Kehre im Ereignis) ٤٤٩
- خاتمة ٤٥٢
- الخاتمة العامة : "التفكير مع هيدغر بعد هيدغر" أو من "قصص الوجود" إلى "آداب المناظرة" ٤٥٣
- فهرس بيليوغرافي ٤٦٥
- فهرس المواد ٥١٥

من هو هيدغر بالنسبة لنا؟ وأنى له أن يكون محاوراً مفيداً لعقول مرهقة بالأحداث غير الفلسفية؟ هكذا قد تتساءل ذوات لم تخض بعد أي محاسبة تاريخية لنفسها. أجل، إن خطط ذاتيتنا ما تزال في مأمن مُريب من كل أسئلة جذرية حول صلاحيتها في عصر الفصل عن تراثها بلا رجعة. لكن رهان الإنسانية الحالية، في سعيها الواضح إلى بلورة فهم للحداثة يجعلها وضعا مدنياً كونياً، هو بالتحديد ألا تترك أحداً خارجها، فإن العقل البشري قد اندفع منذ قرنين في نقد لا مشروط لنفسه. لم يعد ممكناً لأية ثقافة أن تستثني أو تعفي نفسها من مشقته.

إن طرافة هيدغر هو كونه قد وفّر المحكّ السريّ لكل أواليات نقد العقل التأويلي المعاصر، وذلك في المستويين الحاسمين لهذا النقد:

١. بما هو تأويلية للفهم اليومي لأنفسنا، انطلق من التجربة المسيحية الأصلية نحو تجذير فلسفة الذات الحديثة، بنقل ماهية العقل من أنماط الوعي إلى أسئلة اللغة. ربّ تأويلية تبين كيف أنّ إنسانيتنا لا تعدو أن تكون كياناً ملقى به في العالم، ليس له من وجهة سوى تحويل قلقه من اليومي إلى عناية أصلية بزمانيته، أعني بحريته: ليس الإنسان كوجيطو بلا حياة يومية، وإنما هو مشروع فهم لمعنى هذا المكان في العالم، يستمدّ من يقينه بموته ومن نداء الوجود فيه، نمطاً عالياً من العزم على الحقيقة لا تفلح أية سلطة في طمسه.

٢. بما هو تأويلية لتاريخ الوجود. وقد أخذ لبوس تراث حدّد سلفاً كل وجوه علاقتنا بميدان الحقيقة، بحيث لا نستطيع أن نتملك منه إلا ما يمكننا أن نخترعه في الفضاء الذي يهبه لنا حدث الوجود بوصفه عهداً خاصاً متوازياً مع الوجود. عندئذ يكشف لنا هيدغر عن وجه من العقل لم يعرفه دعاة الحداثة: إن العقل أخطر من أن يُردّ إلى مجرد حساب، لأنه في الإنسان ينبع من نمط من التلقي الأصلي للموجود تحت وقع اندهاش جذري من حدث الوجود. وبدلاً من «التعليل» لكل شيء، يقترح هيدغر أن ننحو بالعقل إلى قبيل من «الاعتبار»: أن نتدرب كيف نتلقاه من الداخل، في ذلك الفضاء الذي تشكلت فيه اللغات الكبرى للإنسانية الحالية، وهنا فقط حيث يمكن لشيء من قليل الآله أو المقدس أن يرنو إلينا.

وما العقل إذا لم يكن فنّ الفهم الأصيل لأنفسنا؟ أو لم يكن فنّ الاعتبار الجذري للموجود في أفق تاريخ الحقيقة الذي تقوله اللغات ولم يتكلمه البشر بعد إلا لماماً؟ ولكن من نحن؟ هل تهيأنا جيداً لهذا أسئلة؟ -نحن «العابرون الذين يسيرون تحت الآتي، ويضحون من أجله بأنفسهم بوصفهم أساسه المقبل وغير المنظور، المقيمون فيه بإلحاح الذين يتصدون للسؤال بلا توقف؟ هل نحن أبناء فكر العبور؟ إن عصر العبور لا يقبل أن يعرفه إلا صحابته. أما الآخرون فعليهم أن يتخوفوا من العبور ولهذا السبب أن ينكروه وأن يتنكروا له.