الحرية

مجلة فكرية مغربية

فصلية

العدد 9 – صيف 2021

الثمن : 30 درهما

من مواد هذا العدد:

الملف: حول مارتن هايدغر

- أي مستقبل لمهنة التدريس؟
- الأصول الفلسفية لفكرة التسامح في الفكر الغربي الحديث
- الجينيالوجيا حسب نيتشه
- رواد التربية عبر التاريخ (أنصار المذهب التطوري – جون ديوي)

الحرية

مجلة فكرية مغربية

مجلة فكرية مغربية فصلية

رقم الإيداع القانونى: 1995/162

رقم ملف الصحافة: 1995/44

العنـوان: شارع طارق بن زياد، تجزئة النصر/المستقبل، رقم 90، تمارة – المغرب

البريد الإلكترونى للمجلـــة: revuealhoria@gmail. com

البريد الإلكترونى لمدير المجلة: hilalmed@gmail. com

مطابع الرباط نت

Imprimerie RABAT NET

Av. Hassan II Cité Al Manar n° 6/3 - Rabat
05 37 20 46 32 - 06 61 20 37 76
imprimerierabatnet@gmail.com

طبع هذا الكتاب بدعم من وزارة الثقافة

هيئة التحرير:

❐ سلمى حمدان ❐ حورية العطاوى

❐ نرجس اليعقوبى ❐ يسرى بنجلون

❐ عزيز لزرق ❐ سعيد عبو

❐ مصطفى الحسناوى ❐ محمد الهلالى

الهيئة الاستشارية لمجلة الحرية:

❐ د. مصطفى أعراب ❐ د. محمد شكرى سلام

❐ د. محمدزرنين ❐ د. فريد بوجيدة

❐ د. وحيد حمزة ❐ د فوزى بوخريص

❐ د. عبد الوهاب الصافى ❐ د. حسن لوكيلى

❐ د. محمد العَلْوى

إدارة النشر والتحرير:

محمد الهلالى

فهرس

الملف: حول مارتن هايدغر

إعداد وتنسيق: د. محمد مزيان

لجنة قراءة مواد الملف:
د. محمد الدكالى – د. محمد البوغالى – د. عبد الجليل أميم – د. يوسف تيبس -د. أحمد الفرحان

– النزعة الإنسانية: مناظرة سلوتردايک/هايدغر
د. محمد مزيان ..... 5.

– هايدغر: ماركس هو الوجه الأقصى لنسيان الكينونة
ترجمة: محمد سبيلا 16

– نيتشه مقابل هايدغر: ملاحظات على تأويل هايدغر لإرادة القوة لإثبات ميتافيزيقيا نيتشه
بروفيسور خليل بنيوسف 21

– هايدغر وأصل العمل الفنى: هايدغر" والشعر(نموذج "هولدرلين")
د. عبد العالى معزوز 27

– تأويل هيدغر لمفهوم " التاريخ " عند نيتشه
د. لحسن تفروت 35

– لغة الفلسفة ولغة السياسة عند هايدغر، أو لماذا سؤال هايدغر والنازية هاجس فرنسى؟
السعيد لبيب 46

– هل كان هيدغر قارئا منصفا لنيتشه؟
د. فوزية ضيف الله 64

– الخلاص بين عقلانية العدمية وسكينة الانتظار
أسماء الهندريس 82

مقالات متنوعة:

– أى مستقبل لمهنة التدريس؟
عائشة أنوس 99

– الأصول الفلسفية لفكرة التسامح فى الفكر الغربى الحديث
جيرار ميرى – ترجمة محمد نجيب فرطميسى 108

– الجينيالوجيا حسب نيتشه
باتريک ووتلين – ترجمة محمد الهلالى 122

– رواد التربية عبر التاريخ (أنصار المذهب التطورى – جون ديوى)
دومنيک أوتافى – كاترين هالبرن
ترجمة: محمد المعزوزى..... 130

النزعة الإنسانية:
مناظرة "سلوتردايك"/"هايدجر"

د. محمد مزيان
جامعة ابن طفيل/القنيطرة

تقصد هذه المقالة إلى بحث الانتقال الذي أحدثه فكر "سلوتردايك" في علاقة بأطروحات فكر الكينونة. نحن نسعى إلى ذلك من خلال تقصي مسألة النزعة الإنسانية عند الفيلسوفين. وفي شأن هذا نقول إن فكر "سلوتردايك" قد سجل "مَا بعديّة" جذرية فتحت أفقا ظل مستعصيا على فكر الكينونة. إن "سلوتردايك" ينتمي إلى رهط ما بعد "هايدجر" من أمثال "أغانبين"، "جلبير هوطوا"، "أنطونيو نيكري"، وليفيناس". . . والمَا بعديّة التي أحدثها هؤلاء ليست زمنية بل مضمونية تمس صيغ تخريج سؤال الفلسفة المعاصرة الذي أسهم "هايدجر" بقوة في بنائه، أي سؤال المعنى في أفق الزمان.

يصدر فكر "سلوتردايك" عن حساسية فلسفية تمتد من "كانط" إلى "هايدجر" مرورا بـ"نيتشه". سعى هذا المدى الفكري وبصيغ مختلفة إلى نقد الحداثة من خلال ما تعتبره ماهيتها الأساس أي العقل الحاسب في أفق اليقين. لذلك ليس صدفة أن كتابه الأول الذي صنّفه كأحد كبار الفلاسفة جاء تحت عنوان "نقد العقل الكلبي". إنه وعلى هدى "كانط" إخراج مستجد لنقد العقل الحديث. لكن "سلوتردايك" الثاني أي صاحب ثلاثية "مجالات" يصدق أن يقال عن فكره أنه متعدد الأرحام، فقد صدر عن مصادر مختلفة، بدءا بفكر النهضة المأخوذ بسؤال الفضاء إلى الأنثروبولوجيا الفلسفية الألمانية في مطلع القرن العشرين مع كل من "ماكس شيلر" و"هلموت بلسنر" و"أرنولد غهلن"، لكن أيضا "النتشوية" الفرنسية وبعض أسماء الفكر النقدي

الفرنسي غير القابلة للتصنيف في أي فرع معرفي معروف من أمثال "جون بودريار" و"بول فيريليو"، وأخيرا الفكر المعماري الأنجلوساكسوني.

إذا كان العنوان الجامع لفكر "هايدجر" هو الكينونة والزمان فإن العنوان الجامع لفكر "سلوتردايك" هو المجال و الزمان. إن فكره هو علم مجال أصبح ممكنا بعد تنشيط مفهوم المكان. تفعيل القوة النقدية للمكان في أفق الزمان أو بحسب عبارة هايدجر في "المساهمات" "المكان-الزمان". يدرك "سلوتردايك" علاقة الإنسان بالمكان كعلاقة ضرورة، ضرورة إبداع المكان لصياغة مجال تصدق عليه صفة المجال الإنساني إذْ وحده الإنسان يختص بالمجال، فالإنسان كائن المجال. وبقدر ما يجد الإنسان نفسه ملقى به نحو إبداع المجال يُنتج المجال الإنسان. إن الضرورة التي تُلحّ على الإنسان إبداع المجال هي ضرورة الإقامة بوصفها صيغة مقاومة من أجل الحياة. لذلك فإن الإنسان، وعلى خلاف مذهب "هايدجر"، ليس "وجودا نحو الموت" بل هو "وجود نحو الإقامة"، أي نحو الحياة.

إن جملة هذه العناصر-المفاهيم هي ما يشكل موضوع فلسفة "سلوتردايك"، أي موضوع علم المجال. وهي مفاهيم تكشف عن هذا العلم كأمر مُلح مترتب عن وضعية إشكالية تنطلق من فرضية أن المجال ليس معطى بل هو بناء. يُبنى المجال تحت صدمة الخارج التي تُكره الإنسان على مواجهة تُشارك فيها التقنية بقوة، مواجهة يمكن التأريخ لها منذ توظيف الحجر إلى حين اعتماد التقنيات الحديثة. يفترض علم المجال، إذن، "مجالا بدائيا" قاصرا على التكيّف مع الخارج ليفتح بذلك الإنسان على ضرورة مغادرة "الخلطة البدائية" بقصد تشكيل المجال. هذا الإنفتاح هو بداية التاريخ الإنساني. إن فلسفة "سلوتردايك"، إذن، هي بمثابة أنطولوجيا-إنسية تستفسر حول الشروط التاريخية الفعلية للنزوح خارج الإطار الأنطولوجي للحيوانية.

وُلد الإنسان بمعية المجال وفي أفق المجال يمكن تقصي ماهية الإنسان. إن هذه الأطروحة التي هي فرضية عمل "ثلاثية" "سلوتردايك" ترتبت عن اللقاء مع "رسالة" "هايدجر" بشأن النزعة الإنسانية. وهي الرسالة التي أرسلها لأحد كبار

شراحه في فرنسا "جون بوفري" جوابا على سؤاله: "كيف يمكن من جديد إعطاء معنى لكلمة "نزعة إنسانية"؟ إن صيغة السؤال هاته وكما لاحظ "سلوتردايك" هي صيغة سؤال على النمط السقراطي حيث السؤال يُضمر الجواب السيء. لا يتعلق الأمر عند "هايدجر" بإعادة تشكيل معنى النزعة الإنسانية، بل بإبراز استحالتها كرؤية أصيلة لنمط مُقام الإنسان. لذلك كانت "الرسالة" بمثابة بيان حقيقة بشأن فكر الكينونة من حيث إنه الأفق الذي يمكن فيه للإنسان أن يحظى بحقيقته الأصيلة.

إن النزعة الإنسانية بما هي تقييم فائق للإنسان فهي تبخيس له، ذلك أن كل تقييم هو تذييت وكل تذييت هو اختزال. إن ما تشترك فيه كل عصور النزعة الإنسانية هو حجب حقيقة الإنسان بقدر ادعاء إبرازها. فالنزعة الإنسانية وقد تم الكشف عنها في أول الأمر على عهد الإمبراطورية الرومانية جهدت من أجل المقابلة بين الإنسان الإنساني والإنسان المتوحش. من ذاك ستصبح ماهية الإنسان هي الإستقواء بقيمة الإنسانية التي هي ماهيته الحق بقصد دفع التوحش. ولم تتخط إنسانية عصر النهضة هذا الأفق النظري-العملي الذي يميز أيضا النزعة الإنسانية للمسيحية والوجودية بل والماركسية، وهي مظاهر مختلفة لنزعة إنسانية تُصر على تقييم عموم الكائن بالنظر إلى قيمة فائقة مفترضة للإنسان. يتعلق الأمر بإرساء مركزية الإنسان وتعزيزها عبر تحديد ماهيته أحيانا في الروح الخالدة وأخرى في العقل أو في كونه شخصا.

إن جملة هذه التحديدات، علاوة على التحديد العلمي من خلال التفسير العلمي لجسد الإنسان، هي وفقا لعبارة "هايدجر" حياد عن كرامة الإنسان. وبوصفها كذلك فإن كل نزعة إنسانية هي بحسب "هايدجر" تتأسس على ميتافيزيقا أو تؤسس ميتافيزيقا. ولا تعني هنا الميتافيزيقا أو التحديد الميتافيزيقي للإنسان غير تحديد ماهية الإنسان بمعزل عن حقيقة الكينونة. والحال إن طرح ماهية الإنسان في أفق سؤال الكينونة هو ما انتهى بـ"هايدجر" إلى أن الإنسان هو موجود منفتح بدالة الكينونة، وبذلك فهو ليس سيّد الكائن ولا-مركز العالم بل هو يقيم بجوار الكينونة، إنه راعيها. مهمة الإنسان، إذن، لكي يُبقي على إنسانية أصيلة هي الانتباه

اليقظ إلى نداء الكينونة. خدمة الإنسان للكينونة وليس ادعاء سموّما للإنسان هو ما انتهى بفكر "هايدجر" إلى إنجاز قطيعة جذرية مع النزعة الإنسانية.

يُثمّن "سلاوتردايك" عاليا الخلخلة التي أحدثها "هايدجر" بمركزية الإنسان، التي انتهت إلى استقواء الإنسان بالإنسان على الإنسان. الاستقواء بقيمة الإنسان وقد صارت قيمة فائقة شَرَطت إمكان الفكر الذي تقوّمت به مختلف الحركات السياسية التي عبثت بمصير الإنسان خلال القرن العشرين أي البلشفية والفاشية والنزعة الأمريكية؛ فالنزعة الإنسانية هي الشريك الطبيعي لكل رعب كان باسم الرفاه الإنساني.

إن التقييم النهائي المشترك للنزعة الإنسانية بين "سلوترداك" و"هايدجر" هو أنها توحش بمظهر إنساني، توحش تحت ذريعة إنقاذ الإنسان. لكن الاتفاق المبدئي بين الفيلسوفين بشأن مقاصد النزعة الإنسانية لم يُلغ نسج مرويات مختلفة حول السيرة الذاتية لماهية الإنسان. فهناك، من جهة، مروية "هايدجر" أي مروية رعاية الكينونة ثم هناك، من جهة أخرى، مروية "سلوتردايك" وهي برأسين إنسانية-جينية واجتماعية-تاريخية. ولا يمكن بأي حال اعتبار سردية "سلوتردايك" مجرد إنجاز مادي مُطعم بوقائع فعلية لسردية "هايدجر" الشعرية الصوفية، بل إن الانتقال الذي يحدثه "سلوتردايك" على هذا المستوى هو انتقال مضموني يسجل فارقا في كيفية الإخراج ما بعد الميتافيزيقي لمسألة ماهية الإنسان.

تُكثّف محاضرة "قواعد من أجل المحمية الإنسانية" الموقف الفلسفي العام لـ "سلوتردايك" بشأن النزعة الإنسانية. إن هذه النزعة بحسبه لها تاريخ كما لها مضمون اجتماعي وسياسي. فبداية تشكلها كان على عهد الإمبراطورية الرومانية التي كانت بمثابة الوسيط التاريخي بين اليونان و أوروبا الحديثة. ويشير الإعمال القوي لمصطلح (humanitas) لدى "شيشرون" إلى تلك الثقافة الإنسية التي بدأت تتخذ الإنسان موضوعا لها وذلك في أفق تحصيل رفعته وتحسين نوعه. إن هذا الأفق هو ما استأنفته النزعة الإنسانية الحديثة التي تتميز بكونها فرضية عمل من أجل وحدة ثقافية وسياسية.

مثّلت النزعة الإنسانية الحديثة حاجة سياسية سعت إلى التوظيف السياسي للثقافية. إنها حاجة سياسية دعا إليها تشكل الدولة الحديثة التي جهدت من أجل تحديد المراجع الثقافية في الأعمال الكلاسيكية التي تدور مدار ترسيخ قيمة النوع الإنساني بالنظر إلى عموم الكائن. أَكرَهت الدولة الحديثة أجيال الشباب على قراءة نفس المرجع والتراسل بشأنه. نشأت النزعة الإنسانية الحديثة، إذن، واشتد عودها بفعل القراءة والمراسلة. وشَرَطَ إمكانَها علاقة الضرورة بين الثقافة والسياسة، ذلك أن التوظيف السياسي للثقافة هو ما جعل من النزعة الإنسانية إيديولوجيا تربوية فعالة خلال بناء الدولة الحديثة إلى حدود منتصف القرن العشرين.

لقد سعت الدولة الوطنية البرجوازية إلى التعبير عن مضمونها الاجتماعي من خلال تنشيط تراث النزعة الإنسانية، فكان أن وحّدت النص الأدبي مُشَكلة بذلك مجتمعا أدبيا له مفعول سياسي، أي جعل المجتمع الأدبي إمكانية سياسية أو مجتمعا سياسيا هو مادة وحدة الدولة الوطنية الحديثة. إن هذا التمفصل بين النزعة الإنسانية كإيديولوجيا تربوية وبين إرساء وحدة الدولة الوطنية هو ما تجلى إذ عرف أوجه مابين حدث الثورة الفرنسية ونهاية الحرب العالمية الثانية.

لاحظ "سلوترديك" أن نهاية النزعة الإنسانية الحديثة رافق تعذر إمكانية العلاقة-الصداقة من خلال الرسالة، أي نهاية المجتمع الأدبي القائم على الرسالة التي لم تعد تشكل وسيلة التواصل الأساس. إن نهاية الرسالة هنا يلزم فهمها بالمعنيين الممكنين، أي نهاية الرسالة كشكل وكمضمون، الرسال كوسيلة للترابط الاجتماعي لكن أيضا الرسالة كوحدة معنى يمكن تبليغه، نشره في أفق خلق وحدة مجموع أدبي بفعالية سياسية. لم تعد هناك رسالة يمكن تبليغها وذلك بقدر ما انتهت الرسالة كشكل لعلاقة اجتماعية ممكنة. محل الكتاب-الرسالة كأداة حلّ الرّاديو سنة 1918 والتّلفزة سنة 1945، وأقوى من ذلك حلول شبكات التواصل الاجتماعي. يسجل "سلوترديك" أن كل هذه الوسائل بوصفها ما بعد رسالية فهي ما بعد إنسانية وبذلك فهي إيذان بنهاية النزعة الإنسانية الحديثة.

إن تاريخ النزعة الإنسانية هو أعقد من أن يوصف من خلال خطية واضحة المعالم، إنه تاريخ متشعب ومتداخل تستأنف من خلاله النزعة الإنسانية مسيرها بعدما يظهر أنها اختفت وانتهت. ففي السنين القاتمة لما بعد 1945 عرف النموذج الإنساني حيوية ملحوظة، ذلك أن عددا كبيرا من رواده رأوا أنه من المناسب ليس فقط قراءة النصوص الرومانية التي يُعاد نشرها، بل أيضا الكتابات التّوراتية لأنها تتطلع إلى إحياء الغرب من خلال النزعة الإنسانية المسيحية. في أجواء هذه العودة القوية للفكر المناضل باسم الإنسان كتب "هايدجر" رسالته الشهيرة.

يذهب "سلوتردايك" إلى أن النزعة الإنسانية تستمد مشروعيتها من الاعتقاد بأن الناس هم حيوانات توجد تحت التأثير، من هنا أهمية إخضاعهم لتأثيرات جيّدة. إن التأثير الذي تسعى النزعة الإنسانية إلى إحداثه هو تعبير على علاقة قوة، تحدي الترويض للتوحش، وهو تحدّ نَشَّطت من خلاله النزعة الإنسانية قواها منذ تشكلها كخطاب، أي كنظام قوة رمزي مع "شيشرون".

مهمة النزعة الإنسانية، إذن، هو الترويض لدفع التوحش، والترويض هو اكتساب يترتب عن القراءة حيث القراءة تلطيف وتهذيب للأخلاق. هكذا انتصب الكتاب بوصفه أداة الأنْسنة الفعالة، إنه المنَاسَبة الحقة لتمرين العقول على التفكير والتروي ومن تم ضبط الأهواء والانفعالات والشَّرَه وهي كلها مظاهر للتوحش.

يظهر، إذن، أن النزعة الإنسانية لها رسالة إنسانية، فهي مِترس كفاح لتحرير الإنسان من ربقة حيوانيته الراسخة واستدراجه إلى جهة الإنسانية. إنها تقدم نفسها، إذن، بوصفها فرصة اللقاء المناسب للإنسان مع ماهيته الإنسانية التي هي أسمى من ماهية عموم الكائن. لكن وحده "نيتشه" رأى مبكرا ما كان وسيظل يعتمل من خبث خلف الوجه الإنساني للنزعة الإنسانية.

إن الترويض، كما استشعر "نيتشه"، ليس واقعة خالصة بل هو مجال صراع محموم سيُطل بظلاله على مستقبل الإنسانية. فقد سبق أن لاحظ "زراداشت" وهو يتجول عبر أرجاء المدينة أنه تم تربية نوع إنساني جديد يخضع طواعية للترويض

وذلك بفضل أسياد قطب التدجين، أي الأساتذة والكهان. إن ما استشرفه "نيتشه" من صراع بين فرقاء الصراع بشأن تحديد مصير النوع الإنساني هو ما يؤكده "سلوتردايك" اليوم في تشريحه للمهمة السرية للنزعة الإنسانية.

إنه في خضم الصراع بين الإنسانويين أي أصدقاء الإنسان كما يظهر، وما فوق-الإنسانيين ينحاز "سلوتردايك" إلى الفريق الثاني حيث ما فوق الإنساني لا تعني داعية التوحش كما ساد في فهم سيء لأطروحات "نيتشه" خلال ثلاثينيات القرن الماضي. إن ما فوق-الإنساني هو ضرب من الإنسان المترتب عن سردية تدبير المتوحد التي نعثر عليها على هامش كل الثقافات كما لاحظ ذلك "ميشال فوكو". ما فوق-الإنساني هو ترتيب لترويض ذاتي، أي ترويض بمعزل عن السلطة. إنه نمط ترويض يضعه "سلوتردايك" رهانا كبيرا للمستقبل إذ استبصر أن المراحل الزمنية الطويلة القادمة ستكون بالنسبة للإنسانية بمثابة مراحل الحسم السياسي المتعلق بالنوع.

يصنف "سلوتردايك" النزعة الإنسانية ضمن تراث الفكر الرعوي الذي ظل يسيطر على الفكر الأوروبي منذ تأملات "أفلاطون" إلى فكر الكينونة. وبذلك فإن نقد "هايدجر" للنزعة الإنسانية لم يضعه خارج أفق الإنسانوية الحديثة. إن ما يجمع فكر الكينونة بالنزعة الإنسانية هو تخصيص الإنسان برسالة وبذلك افتراض طبيعة إنسانية أصيلة وقارة، طبيعة تُوافق المهمة الأبدية المنوطة بها.

إن الانتقال الذي أحدثه "هايدجر" في علاقة بالنزعة الإنسانية هو بحسب "سلوتردايك" انتقال مع البقاء ضمن نفس الحدود، فالانتقال من الأنثروبولوجيا إلى الأنطولوجيا، أي من تعلق الإنسان بالإنسان إلى تعلّقه بالكينونة أو من رعاية الإنسان إلى رعاية الكينونة هو بقاء تحت قبضة الميتافيزيقا.

في جوابه على سؤال "بوفري" ينتهي "هايدجر" إلى الخلاصة التالية: إن معنى النزعة الإنسانية، إذا أُريدَ لنا أن نعيد إعطاءها معنى آخر، فهي تعني أن ماهية الإنسان هي أساسا من أجل حقيقة الكينونة. إن هذه الخلاصة هي النتيجة

الضرورية للمقدمة التي يؤكد فيها "هايدجر" أن ماهية الإنسان تقوم في الوجود المنفتح أي في اكتساب العالم من حيث إنه ما يميز الإنسان عن عموم الكائن.

إن خلخلة "هايدجر" لمركزية الإنسان ضمن عموم الكائن لم يحل دون حيازة الإنسان لتميّز أنطولوجي، فبوصفه كائنا منفتحا فهو بذلك موضع انكشاف المنفتح، أي الكينونة. ما يميّز الإنسان، إذن، هو التطلع إلى المنفَتَح، وهذه الحركة هي ما يفتح حدود المحيط من أجل إقامة عالم ما.

إن إغفال النزعة الإنسانية للكينونة بوصفها شَرْط إمكان الإنسان هو ما يجعلها في نظر "هايدجر" موضع تهمة. لكن تحديد "هايدجر" لمهمة الفكر في استذكار اختلاف الكينونة بقصد الإقامة الأصيلة في العالم هو إرادة تصويب انحراف طال ماهية الإنسان التي زاغت عنها النزعة الإنسانية. لكن تصويب الانحراف هو بحسب "سلوتردايك" الاسم الآخر لوظيفة الترويض التي ميّزت تاريخ النزعة الإنسانية. يتكثف الخطر الذي يشير إليه فكر "هايدجر" في نسيان الكينونة، وستكون مهمة الفكر القادم هو درئ خطر النسيان من خلال ترويض الإنسان على الرعاية، رعاية الكينونة والسكن بجوارها. إن المشترك، إذن، بين فكر الكينونة والنزعة الإنسانية هو أنهما معا فلسفتان للترويض بقصد الرعاية كحل جذري لكل بربرية محتملة.

إن إرادة الإفلات من بقايا الميتافيزيقا العالقة بعدُ بفكر "هايدجر" هو ما دعا "سلوتردايك" إلى تأليف مرويتين متكاملتين في شأن ماهية الإنسان وذلك من خلال تخريج مادي للانكشاف كما صاغه فكر الكينونة.

إن الانكشاف الذي بفضله يكتسب الإنسان العالم وبذلك يتميز عن عموم الكائن هو عند "سلوتردايك" ليس من مستوى أنطولوجي بل أنثروبولوجي له أسسه في تطور النوع. ولعل العداء الجذري لكل أنثروبولوجيا هو ما جعل "هايدجر" يُغفل التاريخ الطبيعي للنوع الذي بفضله أصبح الإنسان كائنا في العالم. التاريخ الطبيعي هو، إذن، مادة المروية الأولى التي مسعاها هو الكشف عن شروط النزوح خارج الإطار الأنطولوجي للحيوانية وانبثاق الإنسان باعتباره كائن المجال.

هناك مخلوق وُلد مبكرا، وُلد ولادة فائقة أو قبل الأوان، ولادة هي مفعول لإجهاض ناجم عن التوتر القائم بين الداخل والمحيط، بين الرّحم والمحيط. فلم يكن لهذه "الفقاعة البدائية" أن تُرتب العلاقة التي من شأنها مع الخارج بوصفه ما يَسْتنفر ويَصدم، فهي لها شأن بشيء أكبر منها بكثير. إن مجالا ما يَنفجر عندما ينبثق خارجٌ لا يسعه استضافته، وبذلك يُبطل فضائله التحصينية. هذه الهجرة البيولوجية خارج "الخلطة البدائية" هي ما جعل من هذا المخلوق إنسانا.

الإنسان، إذن، هو منتوج لتحوّل في المجال إذ يمكن القول إن مخلوقا قد فشل في محاولة الحفاظ على حيوانيته فشغل محيطه بكثير من عدم الاكتمال الحيواني حيث كان عليه آنذاك أن يجد في الخارج رحما بديلا. وفي سعيه ذاك، وجد الإنسان نفسه في العالم. لقد وجد نفسه ملقى به في العالم يتدبر تحويل المكان إلى إقامة هي بمثابة مجال حصين.

إن الاستقرار الذي يتضمنه فعل الإقامة هو ما يجعل الإنسان موجودا في العالم، بمعنى أنه مكتسب له ومستأثر به دون غيره من الكائنات. يبيّن لنا التاريخ الطبيعي، إذن، أن الاستقرار بما هو تدبير للمجال هو قدوم إلى العالم بموجبه تحولت العلاقة بين الإنسان والحيوان.

الاستقرار في أفق الإقامة هو، إذن، العتبة الفاصلة الواصلة بين التاريخ الطبيعي والتاريخ الثقافي للإنسان. إنها العتبة التي تسجل واقعة الإنفتاح، أي النزوح نحو حركة التاريخ الإنساني حيث يجد الإنسان نفسه في علاقة بالأشياء وذلك بقدر علاقته بنفسه وبالأغيار.

إن الاستقرار، مع ما يرافقه من مستلزمات، هو ما يطبع المروية الثانية، مروية التاريخ الثقافي للإنسان. لقد مثل الاستقرار واقعة ثقافية كبرى، وهو الشرط المادي للتأمل والتنظير، فالتفكير هو مفعول لحياة الاستقرار، حياة المنزل. لكن مهمة التفكير لا تتحدد بوصفها تحديدا للحقيقة، بل إن مدارها هو الحسم والانتقاء، فكل تفكير هو سياسة للنوع. لذلك كان الإنفتاح، قدوم الإنسان إلى العالم مدار صراع وانتقاء.

تسجل هذه الواقعة حدود كل فلسفة رعوية تفترض خيرا مشتركا يجمع إذ يمنع الصراع. إن الدعوة الرعوية تُغفل الصراع ولا تفترضه. الحال، إن السيرة الثقافية للحيوان الإنساني تكشف عن الإنسان كعلاقة قوة تقصد إلى الترويض بغاية التدجين، وهذا ما يطبع بدايات الفكر الغربي كما تعكس ذلك تأملات "أفلاطون" بشأن التربية والدولة.

إن عصرنا بوصفه عصر التقنية هو استئناف لهذا المسعى، مسعى الانتقاء ثم الترويض بهدف التدجين أي الصراع المحموم بشأن تقرير مستقبل النوع البشري الذي ستلعب فيه التقنية دورا حاسما لامجال فيه لقدرة الاختيار الإرادي. لذلك، سيكون رهان المستقبل، بحسب "سلوتردايك"، هو تشكيل قانون صريح للتقنيات الأنثروبولوجية يكون بمثابة قواعد تسمح بإدارة "المحمية الإنسانية". لا تضمر هذه الإدارة أية علاقة رعوية بل إنها ترفع تحدي إدراج منهجية فعالة للترويض الذاتي.

يمكن تشخيص قوى معارك المستقبل بوصفها معارك الحسم بشأن النوع إلى قوتين، قوى الترويض الذاتي في أفق الحياة خارج وهم الرعاية وافتراض طبيعة إنسانية معطاة، ثم قوى السوق حيث تحسين النسل البيوتكنولوجي هو ترتيب محكوم بأفق المنفعة أي أفق الاستفسار حسب عبارة "هايدجر" أو الكشف العنيف عن الكائن وفقا لتعبير "سلوتردايك": هذا الكشف يميز الرأسمالية كغشاء رحم ثقافي بديل. في خضم هذه المعركة ستساهم التقنية وكما كانت باستمرار، مساهمة قوية في إنجاز ماهية الإنسان كسيرورة وفعل عبور دائم.

إن التقنية هنا هي عُدّة وعَتَاد الإنسان وهو في غمرة الانكشاف، فالإنسان بحسب "سلوتردايك" لا يُقبل أبدا إلى العالم وهو عارٍ. بهذا المعنى فإن المرويتين مع أنهما تدوران في فلك سؤال الكينونة أي فجوة الاختلاف الأنطولوجي فإنهما لا يقبلان بوضع التقنية موضع تهمة كما دأب على ذلك فكر الكينونة حيث مأساة التقنية الحديثة هو حرمان الإنسان من وطنه الأصل أي الإقامة بجوار الكينونة.

إن رهط ما بعد "هايدجر" الذي ينتمي إليه "سلوترديك" هو مجرد مقدمة لأجيال قادمة ستغطي القرون اللاحقة التي ستحاور "هايدجر" إن سلبا أو إيجابا، إنها أرهاط سيظل فكر "هايدجر" يَقدم إليها من جهة المستقبل لتكشف باستمرار وبطرق مختلفة عما تنطوي عليه كل دعوة باسم الإنسان والإنسانية من خبث وضغينة ضد الإنسان.

المصادر والمراجع المعتمدة:

- Sloterdijk(Peter), Critique de la raison cynique, Christian Bourgois éditeur, 1987.

.- Sloterdijk (Peter), Après nous le déluge, éditions Payot & Rivages, Paris, 2016

.- Sloterdijk (Peter), La folie de Dieu, Maren Sell éditions, 2008

.- Sloterdijk (Peter), Le palais de cristal, Maren Sell éditeurs, 2006

- Sloterdijk (Peter),la mobilisation infinie,christian BOURGOIS EDITEUR,2000.

-Michaud (Yves), Humain, Inhumain, Trop Humain,Climats, un département des éditions Flammarion, 2002, 2006.

-هايدجر(مارتن)، رسالة حول النزعة الإنسانية، ت. محمد مزيان، منشورات ضفاف، 2015.

المقالات المعتمدة:

-- Sloterdijk (Peter), Régles pour le parc humain, http://multitudes. samizdat. net/Régles pour le parc humain.

- Otero (Marcelo), Anthropotechniques et posthumanisme,

. https: //id. erudit. org/iderudit/32701ac

- Regnauld (Hervé), Le concept de tout est une forme : La pensée spatiale de Sloterdijk Peter, Espacestemps. net.

هايدغر: ماركس هو الوجه الأقصى لنسيان الكينونة

ترجمة: محمد سبيلا

الإحالات المرجعية التي يقدمها هايدغر عن ماركس هي إحالات تقتصر، على وجه الخصوص، على مرجعين: أولهما هو كتاب "مساهمة في نقد فلسفة الحق عند هيجل"، وثانيهما الأطروحة الحادية عشر حول فويرباخ ضمن كتاب "الإيديولوجيا الألمانية". فالإشارات إلى ماركس تلك التي يتضمنها كتاب هايدغر "رسالة حول النزعة الإنسانية" تندرج أيضا ضمن هذا الأفق النصي. في هذا الكتاب يقول هايدغر إن المحاولة الماركسية فكرت في غياب موطن Heimatlosigkeit للإنسان الحديث وافتقاده لموطن قار، وانجثاثه، على أنه بعد أساسي للتاريخ الكوني أي لصيرورة وقدرية الكينونة، وذلك عبر استعمال المفهوم الهيجلي: الاستلاب. كما يحدد هايدغر عبره شروط إمكان قيام "حوار خصب" مع الماركسية وهي التحرر من التمثلات المضخمة عن المادية، وذلك من أجل فهمها كتحديد ميتافيزيقي يظهره حسبه "كل كائن على أنه المادة التي مورس عليها شغل (أو عمل) محدد".

إن كل تميز أو استحقاق لماركس، حسب هايدغر، هو أنه فكر في التاريخ العالمي على أنه "عملية إنتاج ذاتي للإنسان من طرف الإنسان". ومن ثمة فإن ماركس قد عبّر بدقة عن ظاهرة أو سمة لا جدال فيها للعصور الحديثة، مؤداها أن "التقنية والصناعة والتجارة هي ما يحدد اليوم، بشكل بارز، أن كل واقعية الواقع هي نتيجة لعملية الإنتاج التلقائي للإنسان، من طرف ذاته".

هذا التصور للتاريخ العالمي وتأويل وقراءة كينونة الإنسان بهذا الشكل الذي يعطيها أساسا، هو تصور وقراءة لا ترجع فقط إلى مجرد تقديرات واعتبارات واقعية وتجريبية، وذلك لأن ماركس لا يفهم العمل أو الشغل (Travail)} على أنه مجرد نشاط أداتي يقوم به الإنسان، بل يفهمه فهما هيجليا أي بالمعنى الذي ذكره هيجل

في كتابه "فينومينولوجيا الروح" حيث يقدم العمل على أنه "السمة الأساسية للعملية الجدلية التي تحدث وتنجز، بواسطتها سيرورة الواقع، واقعية الواقع".

ومع ذلك، فإن هذا التصور للتاريخ العالمي وتأويل الكينونة المؤسسة للإنسان لا تعود فقط إلى مجرد اعتبارات امبيريقية، إذ أن ماركس لا يتصور العمل ولا يفهمه على أنه مجرد نشاط أداتي يقوم به الإنسان: فهو يتصور العمل بالمعنى الهيجلي الذي يقدمه هيجل في "فينومينولوجيا الروح"، حيث يقدَّمُ العمل من حيث هو "السمة الأساسية للعملية الجدلية إذ تنجز وتكمل صيرورة الواقع واقعية الواقع". وهذا معناه -إذا ما أنصتنا إلى الرسالة الموجهة إلى جان بوفريه من طرف هايدغر - أن العمل هو "عملية التنظيم الذاتي اللامشروط للإنتاج أي أنه التجسيد الموضوعي من طرف الإنسان الذي يستشعر فيها نفسه كذاتية (Subjectivité)".

إن ماركس، وهو يرفض الأطروحة الهيجلية التي تماهي واقعية الواقع بالروح المطلقة وهي تحافظ على ذاتها، كان قد اعتقد أن باستطاعته أن يتحرر من هيجل وذلك بأن يجعل الإنسان - وهو ينتج ذاته عبر عملية إنتاج الطبيعة- هو المبدأ الأساس المحدِّد للتاريخ. لكن ماركس - من خلال هذه العملية- لا يظل فقط سجين ميتافيزيقا هيجل بل يظل أسير الميتافيزيقا كلها. إن عملية الإنتاج (أو صيرورة الإنتاج)، حتى ولو تمت استعادتها وإسنادها إلى الإنسان-المنتج، من حيث هي عملية جدلية، تظل منسوبة إلى عملية التفكير ومن ثمة للفكر، الذي ظن ماركس أنه أعاده إلى مكانه الحقيقي. فهو في ذلك شبيه بموقف نيتشه تجاه أفلاطون. وهكذا يظل ماركس تابعا للنموذج الجدلي الذي لم يقم ماركس إلا بإعادة ترتيب ألفاظه ترتيبا معكوسا فقط.

إن الخلاصة التي ينتهي إليها هايدغر هي أن ماهية التقنية لا يمكن فهمها انطلاقا من الماركسية. وبعبارة أخرى فإن "ماهية النزعة المادية تتخفى أو تتستر في ماهية التقنية"؛ إن ما لم يكن بإمكان ماركس أن يفكر فيه بسبب عدم قدرته على فهم التقنية انطلاقا من تاريخ الكينونة أي من حيث أن التقنية هي ملمح من ملامح

الكينونة في تجليها وفي انسحابها الأقصى، في الجهوزية والقابلية للاستعمال وانتهاء بسيطرة التقنية على العالم.

بعد أن حاولنا القيام بإحاطة وجيزة بنواة التأويل الهيدجري لماركس، نحاول الآن الوصول إلى النقطة التي نود إبرازها. يبيّن هايدغر، في الندوة الجامعية **زاهرينعن**، أن الإنسان - من حيث هو كائن خاضع لقانون الإنتاج - الاستهلاك - هو بالضبط الإنسان الذي فكر فيه ماركس، لكن الإنسان الذي يضعه هايدغر كمقابل وكمضاد له، بشكل جذري، هو الإنسان من حيث أنه كائن - هناك (دازاين)، أي ككيان متخارج ضمن فسحة الكينونة. يرى هايدغر - استنادا على نص وارد في كتاب ماركس "مساهمة في نقد فلسفة الحق عند هيجل" - أن أساس الماركسية هو مفهوم الإنتاج: الإنتاج الاجتماعي للمجتمع، وإنتاج الإنسان لذاته ككائن اجتماعي. وبهذا فإن الماركسية تبدو على أنها الفكر المناسب والملائم للوضعية الحالية اليوم.

إذا أردنا أن نقتنع ونقنع أنفسنا بذلك، فإنه يكفي أن نتطارح التساؤل حول السمة المهيمنة على عصرنا هذا؟. لعل السمة الأساسية المهيمنة على عصرنا هذا هي سيادة وهيمنة مطلب التقدم. هذا المطلب يفرض قانونه الذي لا رجعة فيه على كل الحياة الاقتصادية والاجتماعية: فقانون الإنتاج يتضمن ويضمر قانونا آخر لا يقل قوة وهو قانون الحاجات (أو الحاجيات) المتجددة باستمرار، وهذه الحاجات تتطلب بدورها أن كل جديد يصبح مباشرة وبعد حدوثه شيئا منتهي الصلاحية (Périmé) ومتجاوزا وقابلا لأن يترك مكانه لشيء آخر "أكثر جدة"، وهكذا دواليك بشكل مستمر. وهذا هو نظام مطلب الجدة أو الحاجة المستمرة للجدة الذي مؤداه أن ليس هناك "أشياء" أو موضوعات جديدة بل هناك فقط خيرات أو "مواد استهلاكية" تحت تصرف كل مستهلك، يجد نفسه هو أيضا في نفس الموقع أي قابلا للاستهلاك في سوق الإنتاج والاستهلاك، وتحت نفس الضرورة الاستبدالية. ذاك هو الإنسان الذي هو أصل أو جذر ذاته كما يفكر فيه ماركس: إنه الإنسان في دوامة الإنتاج والاستهلاك، الإنسان الذي يجد نفسه مشدودا إلى شبكة ضاغطة ولا مهرب منها،

شبكة ضاغطة من المطلبيات الاجتماعية والاقتصادية الآمرة، اللهم إلا إذا أقصى من هذه الشبكة أو استطاع أن يتفلت منها بطرق تم اصطناعها.

هذه اللغة (لغة الإكراه والمطلبية والآمرية Impératif) التي تحاول الماركسية أو السوسيولوجيا أن تصف بواسطتها الكيفية التي تفرض بها هذه الإكراهات قانونها على الواقع، تترك مع ذلك هذه الكيفية غير محددة وغير واضحة من حيث تحديداتها الوجودية (الأنطولوجية). فهايدغر يرى هذه التحديدات الأنطولوجية ماثلة فيما يسميه **القشتال Gestell** أي الإرغام أو الإكراه العلمي التقني، من حيث هو النمط الأقصى لتاريخ الميتافيزيقا، أو كيفية تجمع كل أنماط الفرض والإكراه التي تجعل الإنسان هو الخادم الأعمى للإكراهات والضغوطات الاجتماعية-الاقتصادية على عملية الإنتاج-الاستهلاك.

من هذا المنظور، أي منظور قدرية الكينونة Destin de l'être يبدو ماركس لهايدغر على أنه "الموقع أو الموقف الأعمى للعدمية"، أي لاختزال كلية الواقع إلى قانون العمل. [. . .]

لكن يجب علينا قبل ذلك الإلحاح على خصوصية هذا التأويل لماركس. في البداية يظهر أن هذا التأويل ليس تأويلا أصيلا لماركس، بل يبدو تأويلا اختزاليا. وهيدجر لا يرى في الفكر الماركسي إلا حظوظا ضئيلة من المضامين التحررية أو التحريرية، إذ أن أطروحة الإنتاج الذاتي للإنسان وللمجتمع لا تنتج في نظره إلا "مخاطر التخريب الذاتي". كما أنه يرفض أن يرى فيها ملامح الفعل الثوري، وذلك من أجل أن يؤولها انطلاقا من تاريخ الميتافيزيقا "في أفق استرجاع فويرباخ لميتافيزيقا هيجل"، وهو ما يعني أو يماثل ذروة تأكيد الإنسان بواسطة الإنسان، أي بكلمة موجزة، التعبير الأقصى عن نسيان الكينونة أو عن النزعة العدمية (Le nihilisme).

ومع ذلك فإن ماركس - في منظور هايدغر - يعبّر بالضبط عن الوضعية الروحية (أو الفكرية) لإنسان اليوم أي عن علاقته بالكينونة، حتى ولو لم يفكر في الكينونة تفكيرا حقا باعتبارها إقبالا ورفضا. هناك مقطع من بروتوكول جلسة 7

شتنبر 1973 من ندوة **زاهرينغن** يبرز ذلك بوضوح: "إنسان هذا العصر، الإنسان الذي يفهم ذاته ويتصرف من حيث هو أو على أنه منتج لكل واقع، الإنسان الذي يجد نفسه اليوم مشدودا داخل شبكة تصبح خاضعة أكثر فأكثر، لأمريات ولإكراهات اجتماعية-اقتصادية هي، إذا ما نظر إليها من زاوية تاريخ الكينونة، بقايا وتساقطات **للقشتال (Ge-stell)** أي لمتطلبات ولإكراهات القانون التقني العلمي. فهل يستطيع هذا الإنسان أن ينتج هو ذاته الوسائل التي تمكنه من الخروج من الإكراهات التي تمارسها عليه هذه الأمريات والمطلبيات.

مقابل هذا السؤال يستخلص هيدجر استخلاصا سلبيا وذلك لسببين: أولهما أن على الإنسان أن يرفض تعريفه الخاص لذاته بأنه كائن منتج، وثانيهما أن هذا الرفض - الذي يتضمن وضع حدود للاستهلاك والإنتاج – سيولد عنه رفض وإنكار التقدم ذاته. وفي هذا المجال تقوم صوابية الأطروحة الماركسية؛ فماركس قد فكر بصواب في شرط ووضعية الإنسان في الواقع الحالي: أي غياب الوطن أو الاستلاب وفي مكانته كمنتج. لكن من حيث أن ماركس كان ما يزال أسير الميتافيزيقا، فقد كان يعتقد أن باستطاعته أن يعثر على الحل لمشكلة نزع الطابع الإنساني عن الإنسان في جانب السيطرة والتحكم (Maîtrise)، أي في إعادة امتلاك الإنسان لمصيره بذاته هو، بدل أن يبحث عن طريق للتحرر عبر التأمل في الكينونة التي تقدم نفسها في صيغة **قشتال** (أي في صيغة هيمنة تقنية-علمية)، وكذا في صيغة تساؤل حول الكيفية التي يستطيع بها الإنسان أن يتلاءم مع هذا النداء الذي يصله.

Etienne Ganty : Penser la modernité. P. U. N, Namur-Belgique,Université Louvain Lane .

ترجمة: محمد سبيلا

نيتشه مقابل هايدغر
ملاحظات على تأويل هايدغر لإرادة القوة لإثبات ميتافيزيقيا نيتشه

بروفيسور خليل بنيوسف(*)

منذ أواخر حياة نيتشه، تناسلت الشروحات والتأويلات والقراءات المتناولة لمواضيع اهتماماته مقاربة إياها من بعد فلسفي، سيكولوجي، سياسي، أدبي، ديني. وقد تميزت من بين هذه القراءات المتعددة، القراءة التأويلية للفيلسوف الألماني مارتن هايدغر بتحليقها خارج السرب- من خلالها سعيها الدؤوب وحفرها الأركيولوجي عن المسكوت عنه في فلسفة نيتشه، حيث اعتبرت أن نيتشه، وبشكل لاإرادي، يظهر ما لا يبطن. . . وأنه عكس ما يرشح من كتاباته، لم ينسف الميتافيزيقا نسفا ويدكها دكا و يطرقها بمطرقته الشهيرة، بل أكمل ودعم بنيانها وتوج مسيرتها فكان بجدارة واستحقاق وامتياز، خير الناطقين باسمها وخاتم الميتافيزيقيين الغربيين.

سنحاول في هذه المقالة، بإيجاز، تبيان القرائن والركائز التي استند إليها وكذا الكمائن التي نصبها الفيلسوف الألماني الكبير هايدغر لضبط نيتشه متلبسا بالميتافيزيقا "خلسة "معتمدين على اطلاعنا على الأعمال الكاملة لنيتشه وعلى عشرات الكتب والمقالات التي تطرقت إلى فلسفته وبشكل خاص مسألة الميتافيزيقا وإرادة القوة معتمدين بشكل كبير على كتاب :نيتشه فيزيولوجيا إرادة القوة للفيلسوف الألماني، **فولكونك ميلر- لوتر** و كتاب الباحث المغربي **محمد الشيكر**: في الفلسفة الألمانية، هايدغر ضد نيتشه.

تتميز أصالة وفرادة أطروحة هايدغر بتأكيدها مبكرا على الطابع الفلسفي العميق لكتابات نيتشه وتجدره وانخراطه في التاريخ الكبير للميتافيزيقا الغربية،

حيت اعتبر أن هذه الميتافيزيقا المنطلقة مع أفلاطون، قد اكتملت ونضجت واستوت على سوقها على يد نيتشه.

فالميتافيزيقا الغربية، حسب هايدغر تنطلق من الكائن وتسعى للإحاطة به في كليته من خلال استكناه جوهره وماهيته مع نسيان الكينونة. وقد اعتبر هايدغر، أن إرادة القوة كمفهوم توج المسيرة الفلسفية لنيتشه، ما هو إلا إعادة إنتاج جديدة قديمة لماهية كل كائن.

فإرادة القوة النيتشوية، ماهية وحيدة، لا متناهية، مطلقة متعاظمة، مكتفية بذاتها ومريدة لذاتها ومعيدة لذاتها بشكل متطابق (من خلال العود الأبدي). فهي البدء والمنتهى، وإذا كانت إرادة القوة هي ماهية كل كائن وبالتالي فهي العمود الفقري والأساس الذي بني عليه نيتشه ميتافيزيقاه فإن مفاهيم أخرى، كالعود الأبدي، الحياة، العدالة، الحقيقة، الحياة، العدمية، القيم. . . تعتبر دعامات وركائز وواجهات متعددة استكمل من خلالها البنيان.

هذه الأطروحة الجريئة، وغير المسبوقة أحدثت زلزالا عنيفا في الأفهام السائدة حول فيلسوف المطرقة . ولا زالت الهزات الارتدادية لهذا الزلزال الكبير تستشعر في العقل الفلسفي إلى يومنا هذا . وما انتصاب عشرات الفلاسفة والمفكرين لتصويب أو تاكيد او تفنيد هذه الأطروحة، جزئيا أو كليا، إلا دليل آخر على قوة الزخم الذي أحدثته هذه الأخيرة. ويمكن إجمال الخطوط العريضة لأهم المؤاخذات والانتقادات التي وجهت لهذا التأويل ا لهايدغري لإرادة القوة عند نيتشه باعتبارها دليلا على ميتافيزيقيته، في النقاط التالية:

- كل كتابات نيتشه تنتقد بشراسة وجود عالمين مختلفين في طبيعتهما بغض النظر عن تسمياتهما وهما في فلسفة هايدغر، الكينونة والكائن، وبالتالي فنيتشه ينسف الركن الركين والأساس المتين التي تبنى عليه كل ميتافيزيقا.
- إرادة القوة عند نيتشه هي فعل وليست اسما ثابتا قارا خالدا سرمديا.

- إرادة القوة عند نيتشه متعددة ومتفاعلة ومتغيرة وليست وحيدة أصلية، ويعبر عنها احيانا بعبارة إرادات القوة.
- إرادة القوة مشروطة بوجود إرادة قوة أخرى وليست ماهية مطلقة وغير مشروطة.
- إرادة القوة ليست لا متناهية، بل متناهية لأن العالم نفسه متناه عند نيتشه
- إرادة القوة ليست متعاظمة بشكل لا محدودة بل ترتفع وتنخفض وهكذا دواليك
- تفضيل هايدغر المسكوت عنه على المعبر عنه عند نيتشه، يتعارض مع "المنهجية العلمية".
- انتقاء هايدغر لنصوص نيتشه التي تُشتم منها رائحة الميتافيزيقيا وغضه الطرف عن نصوص كثيرة مناهضة للميتافيزيقيا.
- اعتماد هايدغر على كتاب إرادة القوة المنسوب لنيتشه والذي ثبت لاحقا أنه ليس بقلم نيتشه، وأن اخته إليزابيت هي التي فبركته.
- رغم الأهمية البليغة التي يوليها هايدغر للشعر فإنه أهمل هذا البعد الأساسي في كتابات نيتشه وتعامل بحرفية فلسفية صارمة لا مجاز ولا رمز ولا استعارة فيها.
- اعتبار نيتشه أن الحياة، السياسة، اللغة، الفن، الدين، الطبيعة، إرادة الحقيقة، الأخلاق ، الإنسانية. . . ماهي في نهاية المطاف، إلا إرادة قوة ينفي عن ارادة قوة نيتشه الطابع الماهوي، المتفرد والمتعالي على الواقع والمناقض لطبيعته.
- الصيرورة ، عند نيتشه، هي التي تنتج حالات تبدو ثابتة الى حين، ويطلق عليها ، كينونة ، وليست العكس.

مصطلح "الحياة" التي يستعمله نيتشه في التعبير عن إرادة القوة وعن الوجود الكلي الفاعلي، يبنيه نيتشه على أساس دراسته للعلوم الطبيعية والبيولوجية خاصة كتاب **ويليام رو** : وصراع الأجزاء في الجسم، وعلى وأطروحته التي لم تكتمل : الغائية منذ **كانط** . بينما يجتث هايدغر كلمة الحياة من أرضها الخصبة والحية والعلمية ويهربها إلى آفاق متعالية، متوارية لا تبدو للناظرين.

- أكد نيتشه، في أكثر من شذرة، على أنه يستعمل لغة فلسفية جديدة خاصة به، للدلالة على معاني جديدة لم يسبق إليها غيره ، وتتمثل هذه اللغة الجديدة بشكل خاص في تضمين كلمات ومصطلحات قديمة إيحاءات و معاني وإشارات جديدة. . . وهو مالم يأخذه هايدغر بعين الاعتبار، حيث انتقى بعض مصطلحات و تعابير نيتشه و شرحها بنفس معانيها المتداولة في الحقل الفلسفي. وأكثر من ذلك حاكم مصطلحات نيتشه (الميتافيزيقا مثلا) بمعناها المستجد في فلسفته لا في فلسفة نيتشه.

هذه جملة من أهم الملاحظات و الانتقادات التي وجهت إلى هايدغر وهي رغم وجاهة ودقة الكثير منها لا تلغي عمق تساؤله الفلسفي حول مدى تأثر نيتشه بالميتافيزيقا ولكنها تجعل، على الأقل، اعتبار نيتشه ميتافيزيقيا خالصا وخاتم الميتافيزيقيين محل شك وريبة، الى أن تكشف دراسات لاحقة عكس ذلك.

لهذه الاسباب وغيرها، يمكن القول مع **انجيلا كريم ماريبتي** إن نيتشه الهايدغري يمكن من نواح عدة أن يفيدنا في التعرف، ليس على نيتشه، بل على هايدغر نفسه والتساؤل مع **إيمانويل سالانسكيس** : إذا كانت الفلسفة حسب نيتشه، تاريخ معنى وتشريع، ألا يمكن اعتبار منهجي هايدغر ونيتشه متصادمان لأنهما تشريعان غير متطابقين.

في الختام، ومن بين شذرات عديدة لنيتشه تتطرق لموقفه المناهض للميتافيزيقا باستثناء ميتافيزيقا الفنان، اخترنا هاتين الشذرتين اللتين تبينان

انجـذاب جـل الفلاسـفة الى الميتافيزيقـا (هايـدغر لـيس اسـتثناء) وذلـك لأسـباب غير عقلانية !

- الاعتقـاد المركزي للميتافيزيقيا هـو الاعتقـاد في تنـاقض القـيم، وحتى الـذين هـم أكثر حـذرا لـم يتطـرق شـكهم إلى هـذه النقطـة _ هنـا كانـت العتبـة وكان الحـد الاقصى لشكهم بمن فيهم أولئك الذين أقسموا على الشك في كل شيء وهذا في إشارة الى **ديكارت**.
- لا وحدات نهائية دائمة، لا ذرات، لا جوهر فرد، هنا أيضا "الكائن" نحن الـذين اقحمناه (لأسباب عملية، تطلعية، نفعية).

المصادر والمراجع المعتمدة:

1- محمـد الشـيكر ، في الفلسـفة الألمانيـة : هايـدغر ضـد نيتشـه منشـورات الـزمن 2013

2-Muller – LAUTER wolfgang, Nietzche physiologie de la volonté de puissance,Trad j,champeaux, Paris, Allia, 1998

3-Nietzche, Friedrich, œuvres philosophiques complètes,Gallimard.

4-MONTEBELLO, pierre,Nietzsche la volonté de puissance PUF -2001

5-ASTOR, dorian, DICTIONNAIRE NIETZCHE œuvre collectif, bouquins, 2017

6-HAAR, Michel, Nietzsche et la métaphysique,Gallimard 1993

7-Heidegger, Martin,Nietzche ,Gallimard 1971.

8-HEIDEGGER, martinchemins qui ne mènent nulle part, GALLIMARD, 1986

9-MARIETTI, Angèle krèmer,Nietzsche et les enjeux de la fiction

l'HARTTMAN, 2009

10-GARNIER, Jean,le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzche,Semil, 1996

11-Denat, céline,Nietzsche Généalogie d'une pensée,Belin, 2016

12-Nietzsche, friedrich, LA TELEOLOGIE depuis KANT, ETEROPIA France 2017

13- SALANSKI, Emmanuel,Nietzche Heidegger et la question du prétendu biologisme. Fondation Thiers – CNRS Laboratoire SPHERE

14-STIEGLER, Barbara, Nietzche et la biologie ,PUF - 2001

15-ROUX, WILHELM,La lutte des parties dans l'organisme,éditions métériologique – 2013

16- MONTINARI MAZZINO,La volonté de puissance n'existe pas

Editions de l'éclat, 1999

(*) بروفيسور خليل بنيوسف: أستاذ التعليم العالي سابقا بكلية الطب بالرباط (أخصائي أمراض الجلد حاليا)، باحث في فلسفة "نيتشه"

هايدغر وأصل العمل الفني
"هايدغر" والشعر: نموذج "هولدرلين"

د. عبد العالي معزوز

ماهية القول الشعري

يمكن القول إن الفن مدخل أساسي لفهم فلسفة "هايدغر"، ويحظى الشعر من الفنون أجمعها بمرتبة أثيرة في فلسفته، خاصة إذا علمنا أنه اعتبر القول الشعري مفتاح الكينونة. الشعراء هم حرّاس الوجود ورعاته كما تُبيّنُ عبارة: "وأما ما يبقى فَيُؤَسِّسُهُ الشعراء".

أحْدَثَ لقاء هايدغر بشعر "هولدرلين" هَزَّةً وزِلْزَالاً في فكره، وقاده إلى ما سَيُعْرَفُ فيما بعد بالانعطاف، وألْهَمَهُ ابتداعَ رؤيةٍ جديدةٍ للوجود بدلاً من الموجود، وأسعفه في ملامسة المعضلة التي قضَّتْ مَضْجَعَ المُحْدَثِينَ ألا وهي معضلة أفول الآلهة واختفائها من العالَم المُعاصر، كما نبَّهَتْهُ أشعارُهُ إلى تلمُّس الحاجة إلى لاهوت الإله الأخير.

اهتم "هايدغر" بشعراء كثيرين من أمثال "تراكل" و"ريلكه "و"ستيفن جورج" ولكنه اعتنى منهم بصفة خاصة بـ"هولدرلين، وبأناشيده: مثل "جرمانيا" و"نهر الراين" وخصَّص له دراسة سنة 1936 بعنوان "هولدرلين وماهية الشعر".

قَارَبَ "هايدغر" ماهية الشعر بِرَدِّها إلى عنصرين أساسين في فلسفته في الفن، وهما السماء والأرض، والحوار بين الآلهة والفانين.

لم يهتم "هايدغر" بأشعار "هولدرلين" من زاوية مؤرخ للأدب أو متخصِّصٍ في النقد الأدبي أو مُحَقِّقٍ للنصوص الشعرية، وإنما من زاوية الفيلسوف المنشغل

بقضية الفكر وبالتجربة الفكرية لهذا الشاعر الذي أطلَقَ نداءً لم يُلتَقَط بَعْدُ، ولم يُحْفَلْ به لحدِّ اليوم، وما زالَ ينتظِرْ مَنْ يُدرِكُ دلالاته العميقة. من أهم أشعار "هولدرلين" المُرْسِلة لنداء الوجود هذا، أشعاره بعنوان "مرثيات" (Elégies)، وقصيدته بعنوان "خبز وخمر". يُعْتَبَرُ "هولدرلين" في نظر "هايدغر" ليس شاعرا فحسب وإنما شاعر الشعراء.

إن "هولدرلين"، بخلاف أقرانه من الشعراء، يُشَعْرِنُ الشعر، ويرقى به إلى مرتبة الوجود، ومن ثم لم يحفل بالشعر نظْماً وصنعاً وإنما ماهيةً . ما قام به أكثر من ذلك إنه سَمَا بالشعر إلى مرتبة الوجود. إن الشاعر الحقّ هو الذي يتلقَّفُ نِدَاءَ الوجود، وَيَسْتَقْبِلُ وَمَضَات الألوهية، ويستلهم العلامات التي ترسلها الآلهة للبشر.

"إن الشعر هو تأسيس الوجود في اللغة"، أليس "هولدرلين هو القائل: "ما يبقى يُؤَسِّسُهُ الشعراء" وما يبقى هو الوجود. لكن من أين تتأتَّى للشعر هذه القوة على الإفصاح عن الكينونة؟ تتأتَّى له هذه القوة من قدرته على تسمية الأشياء، وعلى منح الأشياء أسماءها وبالتالي مَنْحهَا وُجُودَها. إنَّ القول الشعري يؤسِّسُ كينونة الإنسان. بمقدار براءة الشعر تكون خطورته لأنه يُفْصِحُ عما هو أساس ألا وهو الكينونة أو الوجود، وعلى رأسها كينونة الكائن- هنا أيْ الإنسان. الإنسان هو الكائن الذي يقطُنُ شعريا هذا الوجود. مسكن الإنسان الوحيد هو الإقامة الشعرية في الوجود، بفضلها يكون قريبا من الأشياء ومن الآلهة معاً.

إن الشاعر هو رسول أو مبعوث أو همزة وصْلٍ بين الآلهة والبشر، ينقل إليهم ما يتوصَّلُ به من إشراقات إلهية. قوة التسمية هي ما يملكُهُ الشعر. التسمية هي ما يمنحُ للموجودات وجودها.

يرتبط الشعر في منظور "هيدغر" بالمصير والقدَر، وأي مصير وأيُّ قدر؟ إنه قَدَرُ الغرب ومصيره. يُعبِّرُ شعر "هولدرلين" عن وحدة المصير والقدَر الغربيْن اللذين بواسطتها يخرج الوجود إلى مرحلة جديدة من تاريخه. إن شعره يحفل بالأسى على أفول الآلهة وانسحابها من العالَم المُعاصر، ومرثياته بمثابة حداد على هجران الآلهة

ومغادرتها لعالَمِنَا إلى حدِّ وصْفِهِ بأنه شاعر الآلهة المختفية. ويُعبّرُ "هولدرلين" عن ذلك بقوله إننا قَدِمْنا نحن المُحْدَثين إلى العالَم متأخرين عن الموعد وبَعْدَ فوات الأوان، أيْ بعد مغادرة الآلهة للعالم واختفائها منه. نحن البشر بعد أن تخلّي الآلهة عنَّا صرنا في ضيق وشدة من أمرنا، صرنا في حالٍ أشبه ما يكون بالخطر المحدق، والاستغاثة بما يمكنُهُ إنقاذنا من حالة الضياع التي نحياها.

رغم نبرة الحزن والأسى والحسرة على ما فات وانقضى، فإن أشعار "هولدرلين" تهيئ الأرض للآلهة القادمة، من أجل إنقاذ الإنسان المُعاصر من ضياعه، وانتشاله من تَيْهِهِ، ومَدِّ قارب النجاة إليه. ذلك ما تعبّر عنه أشعاره الموجودة تحت عنوان "نَهْرُ الراين" و"العودة".

ينتهي الشعر والفكر بالالتقاء فيما بينهما في نهاية المطاف، وإن كان كل من الشاعر والفيلسوف يسكن في قِمَّتَيْ جبلٍ متفرقتين. فهما أقرب إلى بعضهما من أي شيء آخر. القول الشعري يعبَّر عن الحقيقة بقدر ما تُعَبّرُ المفاهيم الفلسفية عنها. المُفَكّرُ يُفْصِحُ عن الوجود ويُعبّرُ عنه، والشاعر يُفصِحُ ويُعبّرُ عن المقدَّس.

مركزية المقدس في فكر هايدغر

عكس ما يمكن أن توحي به فلسفة "هايدغر" من أنها فلسفة لم تُعْنَ بسؤال الإله أو بعبارة أخرى أنها فلسفة مُلِحِدة، أولت عناية خاصة بعد مرحلة الانعطاف، وبعد كتاب "الوجود والزمان"، لسؤال الألوهية، أو لقضية المقدَّس.

انطلاقا من عبارة "كرستيان دي بوا" (Christian Dubois) المفكر يعبّرُ عن الوجود، والشاعر يعبّرُ عن المقدَّس، تظهر الحاجة إلى حوار الفكر والشعر، أو إلى ضرورة لقاء فلسفة هايدغر وأشعار "هولدرلين". كل أشعار "هولدرلين" وأناشيده لا تحفل بأسماء الآلهة فحسب وإنما يُسْتَشعَرُ فيها بغياب الآلهة أو حَسْرَة على انسحابها. وهذا المقدَّس بمعنى من المعاني هو الوجود أو الكينونة، وكلاهما طَالَهُمَا النسيان في الشعر وفي الفلسفة. ما انفَكَّ "هايدغر" ينبّهُ إلى نسيان الوجود في

الفلسفة والفكر، وما انفكَّت أشعارُ "هولدرلين" تُذكِّرنا بهذا الخطر المحذق المتمثَّل في انسحاب المقدس ومغادرته لِعَالَمِنَا المعاصر.

ما العمل إذن؟ توجيه الفكر إلى استذكار الوجود المنسيّ في ثنايا الميتافيزيقا، واستلهام أشعار هولدرلين وأناشيده لإدراك أهمية استعادة المقدَّس.

في محاضرته حول "المقدس" في قصيدة "نهر إستر" (Ister) يتناول "هيدغر" دلالة المَوْطِن الأصلي. يُعتَبَرُ النهر شعريا ملاذ الإنسان ومأْواهُ، ومَوْطنه ومسكنه. هذا الملاذ والموطن والمسكن ليس قنطرة وعبورا إلى عالم آخر أو عالم علوي، بالمعنى الذي توحي به الرؤية المسيحية، وإنما مكان مقدَّس بحدِّ ذاته. يختصر النهر دلالة السفر والإقامة معا، الترحال والتَّوطُّن. يحدس الشاعر في قصيدته المثال الإغريقي حيث البحث عن اقتراب البشر من الآلهة، الآلهة نفسها التي غادَرَتْ العالم الحديث اليوم. يعود إلى الشاعر إحياء العلاقة بالمقدَّس لأنها هي المدخل الضروري لعلاج حالة القنوط والضيق التي يعيشها الإنسان المعاصر.

مفهوم الرباعي

لا يُثارُ سؤال الفن وماهية المقدَّس عند "هيدغر" بدون استحضار مفهوم الرباعي (le quadriparti). وبناء على هذا المفهوم المُبْتَدَع يوضِّحُ "هيدغر" كيف يرَكِّبُ العمل الفني في ذاته أربع مكوِّنات، ويكون بمثابة نقطة التقاء بين الآلهة والفانين عموديا، وأفقيا بين السماء والأرض. الفن مُرَكَّبٌ من المقدَّس والدنيوي، والتقاء بين الخلود والزوال، العبور والتوطُّن. الفن يتلقَّى ومضات من السماء من أجل التَّوَطُّن في الأرض. والإنسان هو مَنْ يقيمُ شعريا في الأرض أكثر من إقامته جغرافيا أو معماريا.

الرباعي كما يُعَرِّفُهُ "هيدغر" هو إنقاذ للأرض، واستقبال للسماء، وانتظار للآلهة، وإشارة للفانين (البشر). أدرج "هيدغر" مفهوم الرباعي في معرض حديثه عن الإقامة والسَّكن في العالم. كما اقترن "الرباعي" عنده بسؤال المعمار: بماذا تُفَسَّرُ أزمة السَّكَن في العالَم المعاصر؟ هل تعود إلى سوء البناء وعشوائية المدن، أم إلى

الشعور بضياع موطن الإنسان في العالَم؟ علما بأن الإنسان هو الذي يشعر دون غيره بالحاجة إلى الإقامة في العالَم شعريا وانسجاما مع نداء الحقيقة والوجود.

ماهية اللغة

إنَّ نَظْرَة "هيدغر" للقول الشعري ولِمَدَى دُنُوِّهِ من الحقيقة تنطبق على نظرته للغة بصفة عامَّة، ويعتبرها أكثر من مجرَّد أداة تواصلٍ، أو جهاز تبليغ. إن مرتبتها أسمى من ذلك، وهي بالأحرى تعبير عن حقيقة وجودنا وكينونتنا. فهي تفوق مجرَّد تعبير عن دواخلنا، واستخراج ما هو مَكْنُونٌ في بَوَاطِنِنَا، أو مَحْضَ انتقال من الجوانية إلى البرَّانيَّة. ثم ليست اللغة نشاطا إنسانياً أو فاعلية بشرية، بل إن الإنسان وهو يتكلَّم فهو تجسيد للوجود أو بعبارة أخرى الوجود يتكلَّم في الإنسان من خلال اللغة. إن التصوُّر التواصلي للغة لا يعدو أن يكون تصوُّراً أداتيا لها، ويُغْفَلُ في نهاية المطاف بُعْدُها المُقدَّس من حيث كوْنِهَا واسطة بين الآلهة والبشر، بين الخالدين والفَانِينَ. يتناول في كتابه (acheminement vers la parole) اللغة بما هي لغة بصرف النظر عن وظائفها التواصلية والتعبيرية، وذلك في سبيل الارتقاء بها إلى مستوى الوجود. تقتضي هذه المقاربة الأنطولوجية للُّغَةِ أو للكلام توجيه الانتباه إلى ما يجعلُ اللغة لغةً، وما يجعل الكلامَ كلاماً، والاهتمام ليس بِمَنْ يتكلَّم أو الذات المُتكلِّمة، وإنما بالمُعبَر عنه في الكلام، والمُتكلَّم عنه في اللغة (le parlé) حيث يقول "هايدغر" في هذا السياق: "إن ما يتكلم في اللغة بكيفية خالصة هو القصيد"(1) .

إن ما هو جوهري في الكلام أو في القول الشعري هو فعلُ التسمية، والتسمية هنا لا تعني مجرَّد نِسْبَة اسم إلى شيء أو إلى مُسَمًّى، بل استدعاء للحضور، ودعوة للمثول، واستدعاء للظهور والانكشاف، وجعْلِهِ أقرب إلينا، وأدنى منَّا. وفي هذا المعنى اعتُبِرَ الكلام واللغة مسكناً للوجود. لا ينظر "هايدغر" إلى اللغة بمعزل عن ماهيتها، ولا الكلام بمعزل عن ماهيته، ولا القول بمعزل عن جوهره. قَوْلُ ما هو أساس ذلك هو ماهيته اللغة: وقول ما هو أساس هو نداء الوجود واستدعائه للحضور والظهور والانكشاف.

في نقد الإستتيقا

ينتقد "هايدغر" المقاربة الجمالية للفن لأنها تنظر إليه كَمُهَيِّجٍ للانفعالات، ومُذْكٍ لحدَّة المشاعر، ولا تنظر إليه سوى من خلال قِيَم الذوق والحساسية، وتُعيدُ فيه كل شيء لذاتية الفنان، ولحياته الداخلية وهي بالتالي مُقَارَبة أدنى إلى التصور الرومانسي للفن. ليس الفن بحاجة إلى مقولات الإستتيقا، ولا إلى مفاهيم فلسفة الجمال. إنهما ابتكار حديث مندرج ضمن نظرية المعرفة والأخلاق والميتافيزيقا. نشأت الإستتيقا في أحضان الميتافيزيقا.

يتطلَّبُ نقد الإستتيقا مراجعة محدودية مفاهيمها ومقولاتها، والتي في أغلب الأحيان تنهضُ على ثنائيات ونقائض أقل ما يُقال عنها أنها ناقصة مثل التمييز بين الذات والموضوع، الشكل والمضمون، الظاهر والباطن، الجوهر والعرَض. هنا يمكن التذكير بنقائض الكانطية، وبالأضداد الهيغلية، وغيرها.

إن العمل الفني وحدةٌ لا تنقسم، وهو لا يُحيلُ في نفس الآن إلى ذاته، وإنما إلى شيء خارج ذاته، إلى نمط ما للوجود.

أصل العمل الفني

العمل الفني أو الأثر الفني انكشاف للوجود، وانجلاء مُعَيَّن للحقيقة. تكمن ماهيتُهُ في تهيئ الأرضية، وتمهيد الطريق لانكشاف الحقيقة. وجدير بالذكر أن للفن علاقة وثقى بالمقدس، فهو من جهة إرساء للعالم، وإقامة على الأرض وتوطّن. "في إطار إرسائه للعالم يستقدم العمل الفنيّ الأرض"(2).

من المنتوج أو المُنْتَج (le produit) - كما يفضل المشارقة- ينتقل إلى مفهوم الشيء (la chose)، كِلاَ المُنْتَجَيْن شيء، فهل هذا يكفي هذا الانتقال؟ هنا يدلُّ مفهوم الشيء على كل ما ليس لا شيئا، على كل ما ليس عدما، إذن الشيء يدل على كل موجودٍ كيفما كان يتساوى في ذلك الله وكل شيء. إن العمل الفني أو الأثر الفني هو كل ما هو موجود و ليس معدوما. فهل تقدَّمنا في تعريف ما هو العمل الفني؟ قطعا لا. لقد بقينا في مستوى شيئية الشيء و لم نتقدّم قيد أنملة.

لمفهوم الشيء دلالات هيمنت على الرؤية الغربية أو لنقل هيمنت على الميتافيزيقا الغربية. الشيء إما يكون جملة من الصفات العائدة إلى حامل أو يكون صورة ومادة، أو يكون مخلوقا. رغم كل محاولات التعريف هذه، ظل مفهوم الشيء مستعصيا على التعريف الفلسفي على مرِّ العصور وهو ما يستدعي إعادة التفكير في مفهوم الشيء انطلاقا من رؤية أخرى أو من منظور آخَر.

في الحقيقة مارست الميتافيزيقا نوعا من التعسُّف على الشيء من خلال إخضاعه للزوج الميتافيزيقي صورة ومادة. ينبغي التساؤل من وجهة أخرى، ومن رؤية مغايرة عن ماهية المُنْتَج: بعبارة أخرى و في هذا المقام، ما ماهية زوج الأحذية كما هو ماثل أمامنا في لوحة **فان خوغ**؟. هل هو مُحدَّد في مجرد نفعه، وفي محض استعماله؟ إن الأمر مشكوك فيه. فزوج الأحذية المُصوَّر والمُلوَّن مقطوع الصلة بالاستعمال، لا وَحَل، ولا تُربة، ولا عشب.

أما إذا أَوَّلْنَا زوج الأحذية داخل العمل الفني فيمكن استنتاج ما يلي: إن **زوج** الأحذية يَشِي بنداء الأرض، وبِقَلَقِ الخَطْو، وبميلاد وتَفَتُّقِ الزَّرْع. هذا هو اللامرئي في لوحة فان غوخ. ثمة عناصر يقترحها **هيدغر** لتأويل الأثر الفني تتمثل في: الأرض والعالم. إن زوج الأحذية فوق كونها مجرد شيء أو منْتَج تدلُّ على (. . .) و تشيرُ إلى (. .) انفتاح الوجود. و لكن من أجل أنْ نتفادى أيَّ استنتاج متسرّع لابد من الإقرار والاعتراف بأنّ زوج الأحذية يَشِي ويدلّ على الانتماء إلى الأرض. هنا تكمن صلابة وجوده. ينبغي الذهاب أبعد من مستوى ماهية وجود المنتَج أو المنتوج أي لابدّ من التساؤل عن فنية زوج الأحذية كما هي ماثلة أمامنا في اللوحة المذكورة آنفا.

يصير السؤال كالآتي: ما العمل الفني بصرف النظر عن شيئيته وكذلك عن إنتاجه؟

إن العمل الفني هو ما به ينفتح الوجود، وينجلي، وينكشف: الانجلاء والانكشاف هو ما يكوّنُ ماهية العمل الفني. من ثم يمكن استنتاج أن الفن بصفة

عامة هو العمل أو الأثر من جهة، وهو كيفية انكشاف الوجود أو الموجود: "إن ماهية الفن ستؤول في النهاية إذن إلى ما يلي: انبساط وانكشاف حقيقة الموجود. "

الهوامش:

1-Martin Heidegger : Acheminement vers la parole. Page 18

2-Martin Heidegger : l'origine de l'œuvre de l'art. Chemins qui ne mènent nulle part. Gallimard 1962. Page 35

تأويل هيدغر لمفهوم " التاريخ " عند نيتشه

د. لحسن تفروت

يتعلق موضوع هذا النظر بمقاربة تناول مارتن **هيدغر** Heidegger (1889-1976) لمفهوم "التاريخ" عند فريدريك نيتشه Nietzsche(1844-1900)، قراءة وتأويلا، من خلال مؤلف "**تأويل لثاني الاعتبارات في غير الأوان** "([1]) وهو النص المعروف بـ"**منفعة ومساوئ الدراسات التاريخية للحياة** "([2]). هذا المؤلف الذي يختلف عن الاعتبارات الثلاث الأخرى، والتي خصصت لشخصيات دافيد شتراوس David Strauss و شوبنهاور Schopenhauer و فاغنر Richard Wagner ([3])، حيث أن الاعتبار الثاني خصص لمفهوم فلسفي ملازم للنظر الفلسفي وذو أبعاد متعددة بدل المؤلفات الأخرى التي اهتمت بشخصية وحيدة خاصة.

أما مقاربة **هيدغر** لهذا المتن النيتشوي فمزدوجة، فهي تجمع بين القراءة البيداغوجية لتقريب النص النيتشوي المخصص للتاريخ والموجه لطلبة الجامعة من جهة، ثم تأويل هذا النص ونقد بعض مقتضياته من جهة أخرى.

♦ أستاذ الفلسفة بجامعة القاضي عياض، مراكش، المغرب

[1]- Heidegger, Martin , Interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche, Gallimard, 2009

[2] - Nietzsche, F, « De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie » (1874)

تجدر الإشارة الى أن هذا الكتاب تمت ترجمته مؤخرا إلى اللغة العربية تحت عنوان:
نيتشه فريدريتش، محاسن التاريخ ومساوئه، ترجمة: رشيد بوطيب، منتدى العلاقات العربية و الدولية –قطر، السنة: 2019، الطبعة الأولى.
لكن الملاحظ أن العنوان فيه تضارب فى الترجمة، حيث أن المترجم نفسه اعتمد عبارة مخالفة فى ترجمته، حيث عبارة: "حول منافع ومضار التاريخ على الحياة". فى موقع آخر. انظر مقال للمترجم " نيتشه: عن مرض إسمه التاريخ" . بوطيب رشيد. مجلة العربي الجديد. 31 أغسطس 2018.

[3] - الاعتبارات الثلاث هي:

- Nietzsche, F « David Strauss, sectateur et écrivain » (1873)
- Nietzsche, F « Schopenhauer éducateur » (1874)
- Nietzsche, F « Richard Wagner à Bayreuth » (1876)

هذا التناول ليس غريبا فهو يتأسس على اهتمام **هيدغر** بدراسة **نيتشه** عامة والتي امتدت لسنوات عديدة. كما أن اختيار مفهوم " التاريخ " هو همّ قديم وامتداد لموضوع سابق تم التطرق له بإيجاز في مؤلف "الكينونة والزمان"([1]) خاصة التأسيس لعلاقة الدازين Dasein بالتاريخانية Historicité والزمانية Temporalité .

أما مؤلف **هيدغر** حول تأويل " التاريخ " عند **نيتشه**، فيتضمن عدة دروس ألقيت حلال الموسم الدراسي 1939/1938. وعددها 15 درسا، خصص كل درس منها لأحد مفاهيم المتضمنة في كتاب نيتشه. أما تدوين مضمون كل درس فجاء على شكل ملخصات بثلاثة أشكال: النقط التي سجلها **هيدغر** نفسه والتي قدمها أمام طلبته، وملخصات هذه الدروس بقلم **هيدغر** الابن Hermann Heidegger، إضافة لملخص لكل درس يقدم كل مرة باسم أحد الطلبة كتقرير عمّا قدمه الدرس. نحن إذن أمام ثلاث مستويات من الكتابة، هذه المستويات تولد التعدد في التأويل ما بين النص الأصلي وفهم النص من أطراف متعددة. وهذا التعدد لن يكون إلا إغناء لتأويل هيدغر للمتن النيتشوي حول مفهوم التاريخ.

تتضمن قراءة هيدغر لكتاب "منفعة ومساوئ الدراسات التاريخية للحياة " ثلاث مستويات:

- الهدف العام لهذه الدروس والخيط الناظم لها.
- شرح وتقريب المفاهيم الأساسية في مؤلف نيتشه.
- نقد هيدغر لبعض أفكار نيتشه حول التاريخ.

ويمكن تقريب ذلك كما يلي:

1 – أهداف التأويل الهيدغري للمتن النتشوي حول "التاريخ":

يوضح هيدغر في مطلع مؤلفه، وعبر ملاحظاته الأولية، أهداف عمله، الذي هو قراءة وتأويل لنص نيتشه حول " التاريخ". هذه الأهداف تتحدد في ثلاثة:

[1]- هيدغر مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى 2012.

1- تمهيد لتكوين المفاهيم الفلسفية.
2- قراءة وتأويل نص مخصوص هو " منفعة ومساوئ الدراسات التاريخية للحياة ".
3- تيسير العبور للولوج والدخول لفلسفة نيتشه أمام الطالب والدارس للفلسفة.

يؤكد هيدغر أن الهدف الأول من هذه الدروس([1])، هو تمهيد لتعلم التفكير أو المدخل لاكتساب التفكير، فالإنسان يتعلم في كل لحظة يمارس فيها عملية التفكير. فبمجرد أن نساهم في تطوير مجال معين أو موضوع محدد، فإننا نكون جزءا مفكرا في كل محاولة لضبط هذا المجال، كما أن كل محاولة لتحديد موضوع خاص يساهم بالضرورة في تعلم التفكير، لكن تعلم التفكير لا يعني أي تفكير، كما لا يعني التفكير المطلق أو التفكير بإطلاق. فالتفكير المطلق إن لم يعتبر مستحيلا، فهو غير ذي جدوى. لذا فعندما نتحدث عن التفكير، فإننا لا نقصد الفكر بصفة عامة، أي فكر بدون موضوع ولا معلم ثابث ولا نقطة انطلاق، أي فكر غير محدد. فما يقصده هيدغر بالتفكير هو التفكير بمعنى أقوى، المعنى المحايث للفظ، فلفظ الفكر يعني فكر أولئك الذين نسميهم مفكرون، على نفس الشاكلة التي نتحدث بها عن الشعراء مثلا.

يتعلق الأمر بتعلم التفكير عند هيدغر بالتفكير على طريقة الكبار، أي أن نفكر على طريقة المفكرين، علما أن القدرة على التفكير على شاكلة المفكرين لن يجعل صاحبه إلا مفكرا وفيلسوفا، فالفيلسوف لا يتحصل على هذه الصفة بمجرد أن ينعته الغير بها. فإما أن يكون المرء فيلسوفا أو لا يكون. كما أن التموقع في أحد الطرفين، ضمن أحد طرفي هذا الزوج الاختياري(فيلسوف أو غير فيلسوف)، هو الذي يجعل الإنسان كما هو.

ما يقصده هايدغر بالتعلم، أو إرادة التعلم، ومنه تعلم التفكير، هو شيء يحضر قبليا، شيء ترسخ في الفكر، فكر المفكرين، في "ورشتهم اللامرئية "، في معمل تكوين المفاهيم الفلسفية. وهذا التمهيد لهذا التكوين، تكوين المفاهيم الفلسفية

[1] - Heidegger, Martin , Interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche, Gallimard, 2009, p 18.

وتعلّم التفكير، يمنح القدرة على التفكير كما هو عند المفكرين، على نهج المفكرين، وليس التفكير بالطريقة العادية.

أما بالنسبة للهدف الثاني، هدف قراءة وتأويل النص النتشوي، لمؤلف مخصوص ومحدد وهو المتضمن لمفهوم واحد حول " التاريخ "، فالغرض منه هو تعلم تفكير المفكرين بحصر مجال التفكير، بدلا من التيه في العموميات. أي التفكير مع مفكر خاص، بصحبته في انسيابه. فليست المهمة هي فقط دراسة مؤلف نيتشه كما نفعل عادة، أي الدراسة الفارغة من كل حركية، بل بالعكس، فاصطحاب مفكر ليس التكرار الأعمى لفكر نسقي، لفكر مؤسس في هذا المؤلف، لكن القراءة والتأويل هي أن نأخذ هذا الفكر كفرصة للمساءلة، للحوار، علما أن شرط هذا الحوار هو احترام هذا الفكر والالتزام بتفسيره، ثم تجاوزه بالتأويل. والحقيقة أنه لا توجد طريقة أخرى للقاء أصيل بفكر مفكر سوى الصراع الذي يجعل هذا الفكر موضع سؤال. وهذا ما يظهر من خلال الهدف الثالث.

يبيّن الهدف الثالث أن إرادة تعلم التفكير لا بد أن تنطلق من قراءة وتأويل نص محدد، نص بعينه، بشكل يجعله موضوع سؤال. فغرض هيدغر هو إلقاء نظرة أولية على فلسفة نيتشه، حيث أن الفيلسوف نيتشه ليس مجرد مفكر عادي، مجرد مفكر من بين المفكرين الألمان الكبار. لذلك فالاهتمام به ليس بغرض الموضة النمطية، هنا وهناك. إن ما يميّز نيتشه هو كونه آخر مفكر في تاريخ الفلسفة الغربية، إلى اليوم. ولا يقصد بالأخير أنه ظهر مؤخرا، ولكنه يمثل نهاية الفلسفات السابقة عليه.

التفكير في نيتشه ومصاحبته والسير معه لبعض الخطوات، هو توقف عند الفلسفة الغربية المحكومة بالميتافيزيقا. فنيتشه مفكر كبير، وما فكر فيه واستشكله يعتبر ذا أهمية قصوى رغم أن حياته الشخصية التي عاشها كفرد لم تكن ذات أهمية. لهذا فأول سؤال يطرحه هيدغر قبل التأويل هو: من هو نيتشه؟

حياة نيتشه لها انعكاس على فلسفته، لذلك فالاقتراب منها يمكن أن يميط اللثام عن بعض عناصر فلسفته. أليس هو الذي يصرح: " باعتباري نبتة، فقد ولدت قرب حقول الأموات، وباعتباري إنسانا، فقد ولدت في منزل كاهن".

2 – تقريب هيدغر لمفهوم " التاريخ " في المتن النيتشوي: المقتضيات واللوازم.

يتضمن مؤلف هيدغر **" تأويل لثاني الاعتبارات في غير الأوان "** مجموعة من المحاور التي تفكك النص النيتشوي حول " التاريخ " والتي تحاول شرح المضامين والتعليق عليها ونقد بعض لوازمها. ومن ذلك مثلا:

أ – ملاحظات أولية: وخصصت لتحديد الأهداف التي من أجلها تمت صياغة هذا العمل.

ب – تصور الإشكال الأساسي المتعلق بالتمفصل: التاريخ- الحياة. ولقد أفاض هيدغر في شرح ما هو غامض في نص نيتشه، ومنه:

- (التاريخي - اللاتاريخي- الفوق التاريخي وعلاقتهما بالتاريخ).
- (تحديد ماهية الإنسان المؤسسة على معيار الحيوانية ورسم الحد الفاصل بين الحيوان والإنسان)و (تحيد التاريخي في علاقته بالنسيان والتذكر)
- (الانسان والحضارة والشعب)
- (النظرة للعالم والفلسفة)

ج – الأنواع الثلاثة للتاريخ:(سؤال ماهية التاريخي، بمعنى ماهية التاريخ: الأثري والتقليدي والنقدي).

د – الحياة وعلاقتها بأنواع التاريخ الثلاثة.

هـ – الأنواع الثلاثة للتاريخ وسؤال الحقيقة التاريخية وعلاقتها بالماضي.

و – الكائن البشري والمعرفة التاريخية والزمانية. ومنها: العدالة والموضوعية والحياة كأفق، ثم ميتافيزيقا نيتشه والحياة والكينونة. سؤال الإنسان: اللغة والسعادة- السعادة والدازين Dasein والحياة.

ولما كان عمل هيدغر هو عبارة عن دروس يتواصل فيها المدرس مع المتلقين الطلبة، حيث تهدف هذه الدروس إلى شرح مضمون المتن النيتشوي حول "التاريخ" بغرض تعلم التفكير الفلسفي وتكوين المفاهيم الفلسفية، فقد تدرج هيدغر بأسلوب بيداغوجي في شرح وتفسير مفهوم "التاريخ" عند نيتشه وتبسيطه. ولقد جاءت دروسه في تدرجها عبارة عن مقاربات تربط المتلقي بالنص وتقربه من المتن بأسلوب الأستاذ، بطريقة منهجية - بيداغوجية. هذه القراءة التي تتقاسمها دروس هيدغر في مؤلفه حول " التاريخ " عند نيتشه، تناولت عدة مفاهيم، منها:

- **الحياة وعلاقتها بالتاريخ:** كما هو بيّن في عنوان مؤلف نيتشه **"منفعة ومساوئ الدراسات التاريخية للحياة "**، توقف هيدغر في مواقع كثيرة من دروسه ليبين كيف أن نيتشه ينتصر للحياة كمعيار لتقويم فائدة ومضار التاريخ للإنسان، فردا وجماعة. والحياة المقصودة هي الحياة كما نعيشها وليس الحياة كما هي متمثلة في عالم الماوراء. إنها الحياة الفيزيولوجية والتي يشكل فيها الجسد الخيط الناظم، وليست الحياة المتعالية بالمعنى الأفلاطوني أو الكانطي مثلا. فالحياة تحتاج إلى التاريخ، لكن" يتوجب أن نفهم في وضوح أن الحياة تحتاج إلى خدمة التاريخ، كما أن الإفراط في استعمال التاريخ يضر بالكائن الحيّ".

- **التخمة التاريخية([1]) كمرض:** يقف هايدغر عند ظاهرة الإفراط في استخدام التاريخ والجمود عليه، هذا الإفراط تتولد عنه التخمة التاريخية التي سماها نيتشه بالمرض التاريخي. بالمعلوم أن التاريخ، بالنسبة إلى نيتشه، يمثّل ضرورة وفي الآن نفسه عائقا. هذا العائق هو المرض التاريخي الذي عانى ومازال يعاني المجتمع الألماني، كما الحضور المفرط للتاريخ يضرّ بالحياة، ويضعف الشخصية الفردية والجماعية، ويؤسّس لوهم العدالة عبر القول بالموضوعية التاريخية. فتوقف هيدغر عند قضية " الموضوعية "، وتبيان كيف أن نيتشه ينتقد التاريخ باعتباره معرفة موضوعية، هو الذي يجعل التاريخ في قبضة

[1] - l'excès des études historiques.

الميتافيزيقا حيث طلب نيتشه تجاوز هذه المعرفة الموضوعية إلى معرفة أخرى تؤسّس لذاكرة مضادة، للذاكرة باعتبارها سجنا للفكر، وقتلا للحياة.

- **أنواع التاريخ عند نيتشه:** من بين النقط التي نالت حظا وافرا من التفسير من طرف هيدغر نجد أنواع التاريخ. هذه الأنواع التي حصرها مؤلف نيتشه في ثلاثة أنواع: التاريخ الأثري والتاريخ التقليدي و التاريخ النقدي. فالأثري والتقليدي يؤكّدان الاستعمال الإيجابي والمنتَج للتاريخ بالنسبة إلى الحياة، حيث يمنحان الناس الشجاعة والقدرة على المقاومة، وعلى النقيض منهما، لا ينظر التاريخ النقدي إلى الماضي باعتباره أمراً إيجابياً، بل باعتباره سلبياً ومدمّراً. ففي الوقت الذي يستخلص التاريخ الأثري من الماضي أبطاله الكبار. المنتصرين والمغامرين . معتبراً إياهم مصدر إلهام بالنسبة إلى الحياة، وفي الوقت الذي يُحوّل التاريخ التقليدي الماضي إلى مصدر للهوية وشد لُحمة الجماعة، فإن التاريخ النقدي لا يرى للماضي أيّة خدمة يُمكن أن يُقدمها للحياة، ولهذا يعمد إلى تدميره. وكل ذلك بخلاف التاريخ النقدي الذي يسمح لنا بالتحرّر من ثقل الماضي، خصوصاً أمام خطر أن ينتهي التاريخان، الأثري والتقليدي، في حال إساءة استعمالهما، إلى نوع من الجمود. وفي إطار شرحه للنوع الأول يقول نيتشه " ينتمي التاريخ، على نحو خاص، إلى الإنسان الفاعل والقويّ، ذلك الذي يقود معركة كبيرة، والذي يحتاج إلى نماذج يقتدي بها، وإلى مُعلمين ومُعزين لا يجدهم بين معاصريه وفي حاضره. أما التاريخ التقليدي ففيه نوع من الولاء المطلق للتاريخ على شاكلة التقديس، حيث نجد أن الإنسان يتصور نفسه ليس حكمًا على التاريخ؛ بل منقادًا له وليس فاعلًا بل مفعول به، ولديه ولاء مطلق للأفكار والأماكن التاريخية. ونظرا لعيوب ومساوئ هذين الصنفين، وبما أن الحياة بالنسبة لنيتشه تحتاج للتاريخ، فبجانب التاريخ الأثري يقترح نيتشه نوعا ثالثا هو التاريخ النقدي الذي تتمثل مهمته في محاكمة كل الماضي، فهو ينادي بتاريخ نقطة البدء فيه هي الحياة وغايته خدمتها. فيُحاكم التاريخ انطلاقًا من سؤال أساسي: ما الذي يمكن أن يقدمه لحياتنا هنا- والآن؟ يقول نيتشه "إن الإنسان يحتاج إلى امتلاك القوة

واستعمالها من حين إلى آخر من اجل تحطيم ماضٍ ما ونقضه حتى يتمكن من الحياة. إنه أمر يحققه عبر جرّ هذا الماضي إلى المحكمة، والتحقيق معه بصرامة قبل أن يُصدر حكمه عليه في النهاية. إنها ليست العدالة هنا من تُحاكم وتحُكم، ولا حتى الرحمة من تنطق هنا بالحكم، ولكنها الحياة وحدها". وهنا تكمن أهمية الحياة في قبول أو رفض أحد الأنواع الثلاثة للدراسات التاريخية.

- **التاريخي واللاتاريخي والفوق تاريخي:** يتوقف هيدغر عند التمييز النيتشوي بين هذه الأنواع الثلاثة، ومن خلالها يميز بين الإنسان والحيوان. فنيتشه يفرق بين الحيوان والإنسان من خلال معطى الذاكرة والنسيان، وذلك باعتباره أن الإنسان ككائن تاريخي له ذاكرة مستمدة من الماضي، عكس الحيوان الذي يعد كائن لا تاريخي، كائن بدون ذاكرة. لذلك فدور الفيلسوف هو التفكير في التاريخ النقدي بالشكل الذي يخدم الحياة. فالحيوان يكون سجين اللحظة، الذي يمتصه الوقت بسرعة، أي أن الحيوان ينسى دائما كل الأحداث في حينها، فهو بدون ماض، لذلك فهو كائن لا تاريخي. وهذا ما يجعل الحيوان يختلف عن الإنسان. هذا الأخير الذي تعتبر الذاكرة سجنا له، إنه لا ينسى كما هو الأمر عند الحيوان. ورغم أنه يبدو كائن تاريخي، فبالنسبة للإنسان يكون التاريخي واللاتاريخي حاضران معا وهما في علاقة تبادلية. ومن خلال العلاقة بين التاريخي واللاتاريخي تتضح علاقة الذاكرة والنسيان بالسعادة. فنيتشه يعتقد أن الحيوانات تعيش سعيدة أكثر من الإنسان، لإنها كائنات لا تاريخية؛ فهي تعيش الحاضر، يمتصها الوقت، لا تتعلق بالماضي، وبعيشها في الحاضر تتحرر من هيمنة الذاكرة. أما الكائن البشري فغير قادر على نسيان كل ماضيه، حتى وإن أمكن أن يتناسى بتجاوز بعض من ذكرياته.

3 - نقد هيدغر لمفهوم " التاريخ " ولوازمه عند نيتشه:

إن الطريقة التي اتبعها هيدغر في هذه الدروس هي تتمة لما بدأه في مؤلفه " الكينونة والزمان ". حيث بيّن أن السؤال عن التاريخ يمكن ان نفكر فيه انطلاقا من ترابط الزمانية والتاريخانية، وليس في العلاقة مع الحيوانية وفي العلاقة مع الحياة

كما تناوله نيتشه. هنا أيضا يحاول هيدغر من جديد التمييز بين التاريخ Historie والبحث التاريخي Geschichte. كما تجدر إلى أن اهتمام هيدغر بالتاريخ والتاريخانية والزمان والزمانية يعود إلى مؤلفه "الكينونة والزمان "؛ فقد خصص الفصل الخامس من هذا الكتاب لموضوع " الزمانية والتاريخانية " وعلاقتهما بالدزاين، كما أومأ فيه إلى التصور النيتشوي للتاريخ. وقد أشار لتصوره للتاريخانية بالقول: " لا يحق لنا أن نبحث عن الدازين في فن التأريخ باعتباره العلم الذي يدرس التاريخ. . . والطريقة التي بها يكون التاريخ موضوعا لا تقبل أن تستمد الا انطلاقا من كينونة الأمر التاريخاني، من التاريخانية ومن تجذرها في الزمانية ". ([1])

فتحليل تاريخانية الدازاين يسعى إلى أن يبيّن أن هذا الكائن ليس زمانيا، من أجل أنه يقف في التاريخ، بل بالعكس أنه لا يوجد ولا يستطيع أن يوجد على نحو تاريخاني، إلا من أجل كونه أساس كينونته على نحو زماني. ولهذا فمن بين دلالات عبارة "التاريخ"، التي لا يقصد بها لا العلم بالتاريخ ولا أيضا التاريخ باعتباره موضوعا بالضرورة، يجب علينا أن نأخذ تلك التي يفهم على أساسها هذا الكائن باعتباره ما مضى. بل إن التاريخاني باعتباره ما مضى له أيضا دلالة مقابلة في تأثير سلبي أو إيجابي على الحاضر. كما إن التاريخ أيضا لا يعني الماضي في معنى ما مضى ولكن في الانحدار منه، فما له تاريخ إنما يقف في صيرورة ما.

حسب هيدغر، إن خطأ نيتشه هو اعتباره التقسيم الثلاثي للتاريخ لا يتم انطلاقا من التاريخانية ولكن من الحيوانية. كما أنه إذا كان التاريخ يمكن أن يقدم منفعة ما، بمعنى إذا كانت الحياة في حاجة لعلم التاريخ ، فذلك راجع فقط لكونه غير تاريخي.

وإذا كانت، أيضا، الأنواع الثلاثة للتاريخ يمكن مساءلتها من حيث الفائدة – المنافع – والسلبيات – المساوئ -، فإن هذه الأنواع هي قبل كل شيء " طرق للحياة التاريخية باعتبارها معرفة الماضي في خدمة الحاضر والمستقبل. وهي التي تجعل

[1] - " الكينونة والزمان "، مرجع سابق، ص 646,

التاريخ يجد وحدته الأصيلة في الربط بين الحاضر والمستقبل والماضي، أي في علاقة مع ما نسميه الزمن.

ويمكن إيجاز نقد هيدغر لمفهوم التاريخ عند نيتشه في الملاحظات التالية:

- اعتبار معيار الانطولوجية التي هي التاريخانية والزمانية الإنسانية، بحيث يمكن أن نبحث فيها إمكانية التاريخ Historie والبحث التاريخي Geschichte[1] .
- اعتبار الإنسان حيوان خاص كما روج له نيتشه، هو موضوع قديم للفكر الغربي. ولقد سار نيتشه على هذا النهج حيث صرح أن الإنسان هو الحيوان الذي لم تحدد بعد هويته.
- عند ما يحدد نيتشه ماهية ما هو تاريخي انطلاقا من العلاقات مع ماضي الإنسان والحيوان، فانه وقع في فخ الفكر الغربي التقليدي، فخ الميتافزيقا الغربية.
- إن الحيوان لا يمكن أن يعتبر كائنا لا تاريخيا حسب هيدغر، لأن هذه الإمكانية لا توجد ليكون كائنا تاريخيا، فاعتباره لا تاريخي لا تعني أي شيء بالنسبة للحيوان كما لا تعني أي شيء للإنسان.
- لما لم تكن للحيوان علاقة مع التاريخ، لأنه ينسى دوما وفي الحال كل ما يقع له، كذلك من جانبه الإنسان يمكنه أن يكون لا تاريخي بممارسته قدرته على النسيان. فالإنسان يعرف فعلا فن القدرة على النسيان، بل يمتلك القدرة على النسيان. هذا الشرط ضروري بالفعل حسب نيتشه.
- ليس بالانطلاق من تعريف التاريخانية أو عدم التاريخانية أو اللاتاريخانية يجب أن نبحث عن جواب حول ماهية التاريخ، فنيتشه يختار أو يأخذ كنقطة انطلاق التساؤل عن الحيوانية، عن الحياة عوض أن يتساءل عن ماهية الإنسان.

[1] - Jaran, François – « De la différence entre l'histoire comme événement et l'histoire comme science chez Heidegger », KLĒSIS – REVUE PHILOSOPHIQUE : SPÄTER HEIDEGGER/ 2010 = 15

- إن العلاقة مع الحياة، وليس العلاقة مع ماهية الإنسان، هي موضوع التساؤل في هذا النص النيتشوي. لهذا يقترح هيدغر بالنسبة له أن نفكر في التاريخ انطلاقا ممّا يميز الكائن البشري.
- إن البحث التاريخي عند هيدغر يمكن بدون شك أن يحدد انطلاقا من ماهية الإنسان.
- بالنسبة للأنواع الثلاثة للتاريخ فإن تاريخانية لدازين هي العلاقة التي يعرفها نيتشه دون أن يصرح بها.
- يُوضح هيدغر أن كل نوع من الانواع الثلاثة للتاريخ تقابل اكتشافات زمانية خاصة بالدازين.

المراجع:

-Heidegger, Martin , Interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche, Gallimard, 2009.

- Nietzsche, F, « De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie » (1874)

-Jaran, François – « De la différence entre l'histoire comme événement et l'histoire comme science chez Heidegger », KLĒSIS – REVUE PHILOSOPHIQUE : SPÄTER HEIDEGGER/ 2010 = 15

- هيدغر مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى

لغة الفلسفة ولغة السياسة عند هايدغر، أو لماذا سؤال هايدغر والنازية هاجس فرنسي ؟

السعيد لبيب

ربما لم يؤثر كتاب فارياس "هايدغر والنازية"[1] على تلقي هايدغر أكثر منذ أطروحة ونصوص فيليب لاكو-لابارث وجون-ليك نانسي، بحيث صار الربط بين هايدغر والنازية شيئا عاديا وهو الأمر الذي هيمن، بالأخص في السنين الأخيرة على الفكر الفرنسي بعد صدور الدفاتر السوداء، فأمسى سهلا الحديث عن *تفاهة* هايدغر[2]. فقد حاول لاكو-لابارث إثبات أن هايدغر خلط فعلا بين لغتين، السياسية والفلسفية، على شكل مَزْجٌ لم يكن "عَرَضيا" ولم يقتحم الفكر عنوة، بل إنه خلط

---

[1] ***Heidegger et le nazisme***, Verdier, 1987

[2] إن فكرة "شعب" في "*الدفاتر السوداء*" لهايدغر وفي غيرها من الكتب لا تعني عرقا، بل قوة روحية أو كقوة بدء تاريخاني، قوة تحتوي على ضرورة بدء جديد، أي لابد من وجود شعب قادر على ضمان هذا البدء مثلما كان عليه الشأن في البدء الأول بفضل الاغريق، إتمام الهدم الكامل للبدء الاغريقي يحتوي بدوره على شعب خاص هو الشعب اليهودي" Cf, **Jean-Luc Nancy**, ***Banalité de Heidegger***, Galilée, 2015,P19-22. لكن حتى ولو ظل الفيلسوف يرفض المذهب النازي إلا أن الشعب اليهودي "لعب دورا أساسيا وأوليا في اجتثاث الوجود déracinement de l'être إنه السبب المسؤول عن انحطاط الغرب أو على الأقل يعرض صورة-نمطا، شكلا، مظهرا أكثر خصوصية" (Ibid.P26) وينقل نانسي عن الدفاتر قول هايدغر: "إن الحاجة إلى الأرض Le sol سمة اليهود هي التي تقودهم إلى عدم التعلق بأي شيء" (P34). بهذا يصير اليهودي علامة على فقدان الهوية وعلى التعرف وتقبل الذات، لكن من أين يأخذ هايدغر هذه الصورة عن اليهودي: ببساطة من الخطاب السوقي والتافه والبذيء والمبتذل الذي يتداول في أوروبا والذي تغذى من كتاب بئيس هو "بروتوكولات حكماء صهيون". لكن هايدغر يعرف جيدا، حسب نانسي، كيف يجمع التافه لغايات سامية وكيف يتقاسم مع روح عامة بالنسبة إليها يجسد اليهود التسطيح الذي يلتهم العالم (PP39-40). بهذا فتدمير الشعب اليهودي يمكنه أن يكون شيئا مأمولا وقد يكون من جهة ثانية برنامجا حتميا للتدمير الذاتي للغرب. فبالمحو الذاتي لمن-لا-أرض-له Sans-sol يمكنه أن يأتي نصر "التاريخ على من-لا-تاريخ-له sans-histoire. وبهذا يمكن فهم الصمت الجاف والعنيف، بتعبير نانسي، على معسكرات الإبادة وصمته على حرق كنائس اليهود ومهاجمة متاجرهم في المدن الألمانية وطرد طلبتهم وأساتذتهم من جامعة فريبورغ (P74).لم يكن هايدغر فقط مضادا للسامية بل أراد أن يفكر إلى أقصى حد في ضرورة أساسية وتاريخانية-مصيرية destinale لضد السامية وحتى النقلة التي تحول من خلالها هايدغر من العنصرية إلى "ميتافيزيقا الأعراق" لم تغير الشيء الكثير"(P76).

خرج من ميدان السياسة التي لا تتوقف عن تهديد التفكير. لذا لا يمكن الحديث عن الخطأ بصدد الالتزام الساسي لهايدغر، كان يمكن أن يكون ذلك خطأ لو لم تُحَمَّل النازية كل هذه الآمال التي رآها فيها هايدغر، بالأخص "في علاقتها بمصير ألمانيا والغرب"[1]. ففي سنة 1933 لم ينخدع هايدغر، لكنه في سنة 1934 عرف أنه قد انخدع، ليس حول حقيقة النازية لكن حول واقعها"[2]، يعني في تفعيل المبادئ وتطبيقها. والدليل هو الرسالة(التي يستشهد بها دريدا)التي بعثها هايدغر إلى الرئاسة الأكاديمية لجامعة Albert-Ludwig في نونبر من سنة 1945[3].

في الرسالة اتهام واضح للنزعة البيولوجية عند روزنبرغ Rosenberg، وتفاهة الأطروحات العرقية. وهي دليل يشجع على ضرورة الحذر، عند ليوتار (في نص اشكالي وعميق عنوانه "هايدغر و"اليهود""), من "الخلط وصنع كتلة شاملة بين الفكر الهايدغيري و"سياسته"، أي مع السياق التاريخي-الاجتماعي الذي عاش فيه. بحيث ينبغي ألا ننسى أن الفكر يتجاوز سياقاته، لكنه ليس مستقلا عنها، بل بالعكس، إنه يكتشف تبعيته ويتساءل عنها بعناد". فما يميز الفكر الهايدغيري هو قدرته على إعادة قراءة سياقه-على شكل إعادة قراءة ملحة، "أي أنه لا يكون فكرا دون أن يتشكل انطلاقا من وعي بسياقه الذي اختار الانخراط فيه". إنه يشتغل مثل الأنامنيز

---

[1] *La fiction du politique (Heidegger, l'art et la politique)* Associations des publications. Strasbourg 1988P23. Cf, Lacoue-Labarthe, Philipe, Nancy, Jean-Luc, *Le mythe Nazi*. L'aube,1991

[2] *La fiction du politique*, Ibidem. P24

[3] " اعتقدت أن هتلر، بعد أن تحمل سنة 1933 مسؤولية كل الشعب، سيتجرأ على الانفصال عن الحزب ومذهبه، وأن كل شيء سيسير صوب تجديدٍ وتوحيدٍ لصالح الغرب. أعترف أن هذا الاعتقاد ظهر لي أنه خطأ، بعد أحداث 30 يونيو1934[ليلة السكاكين الطويلة*La nuit des longs couteaux*].لقد تدخلت فعلا سنة 1933 لأقول نعم للحزب الوطني-الاشتراكي(وليس أبدا للنزعة الوطنية).ولا للأسس الفكرية والميتافيزيقية التي على أساسها تقوم النزعة البيولوجية لمذهب الحزب، لأن مفهوما الاشتراكي والوطني، كما أراهما، لا يدلان أساسا على هذه الإيديولوجية البيولوجية والعرقية".
Cité *in* Derrida, Jacques*, La main de Heidegger* (Geschlecht) *in Heidegger et la question*, Flammarion 1990, P181 ; Cf *Cahier de l'Herne (Heidegger)*,1983, P105

Anamnèse[1]، أي على شكل "نسيان ما يختفي في تقليد الكتابة والتفكير في الغرب الأوروبي، لذلك تسمى هذه العملية بالتفكيك"[2]. يعني أن الأنامنيز إعادة قراءة تحافظ على الإغواء الذي تمارسه هذه اللغة الغربية والشاسعة والمتناقضة، كانفعال بقي لا واعيا في الفكر، ومن بينه فكر هايدغر نفسه. فالكتابة الهايدغرية، التي لازمت وعاصرت إعادة القراءة هذه، هي محاولة "ضد-الإثارة والإغراء" الذي مارسته هذه اللغة(. . .)عبر تغيير مسارها، غاياتها، ومُرْسَلِها عبر لحم وتفتيت الكلمات التي سُلِّمت لها وتفكيك تراكيبها، واغتصاب المعاني التي محاها العمر وذهب أثرها بسبب الاستخدام الطويل"، نموذج ذلك مفهوم "فيزيقا" في "مدخل إلى الميتافيزيقا"[3]حيث حاول تحرير اللسانين الإغريقي والألماني من الترجمة والفهم أو الوعي اللاتيني، أي تحرير الفلسفة(أو الألسن الفلسفية)من التأثير الروماني.

بهذا يرفض ليوتار أن نستنتج من الخلط بين اللغتين، السياسية والفلسفية، مجرد انخراط سياسي فقط، لكنه ترجمة للأعراض التي يعانيها الفكر الغربي ويكابدها منذ أن "ضيع عظمة البدء" لذلك تملك تيمة النسيان مكانة مركزية في فكر هايدغر. ومن تم "يكشف الأنامنيز الهايدغري في هذا اللسان الذي هو الفلسفة الأوروبية، عن نفس التنظيم ونفس النزوع(في وجود وزمان) نحو اكتشاف محنة الفكر". بهذا يمكن القول أن فكر هايدغر يسقط بدوره ضحية هذا اللسان الذي أراد التحرر منه، بل إنه يكرر أعراض المرض نفسه. رغم أن الأمر يتعلق عند هايدغر "بكشف ما تحجبه أيضا حركة الكشف[4]التي تتكرر منذ أفلاطون ونيتشه في

---

[1] إن لفظ أو مفهوم Anamnèse من الألفاظ التي تصعب ترجمتها بسهولة. وتعني تذكر ما هو ماض، أو العودة إلى الماضي. وتعني في المسيحية الصلاة التي تقام في قداس من أجل تذكر حياة المسيح، أما في التحليل النفسي وعلم النفس فتدل على ذاكرة المريض وسوابقه المرضية التي تسمح بتشخيص نوعية المكبوت أو الاضطراب النفسي، بغية تحرير الشحنة العاطفية الجاثمة على النفس. لكن احتفظنا بالكلمة دون ترجمة وذلك لتمييزها عن المصطلح التحليلي الاستذكار la Remémoration وعن التذكر la réminiscence عند أفلاطون. لأن دلالتها عند ليوتار أقرب من معنى الحفريات أو الأركيولوجيا كما عند نيتشه وفوكو، واللامفكر فيه عند هايدغر.

[2] ***Heidegger et « les juifs »***, Galilée, 1988, PP97-98

[3] ***Introduction à la métaphysique***, Gallimard, 1967, P26sqq

[4] **Dévoilement**.

التقليد(الغربي)، والعمل على إسماع أن الحقيقة ليست هي ما نعتقد أننا كشفناه" لأن هناك شيئا ما منسي ولا يقبل التعبير عنه ولا تسميته، بل إننا نخونه كلما اعتقدنا أننا قد عبرنا عنه. فالمنسي في "الفكر، أي في الفلسفة الميتافيزيقية (وفيزيائية) لا يمكن عرضه"[1]، بسهولة ويسر وإنما هو مطلب ومطمح كل فكر بما هو فكر.

يتعلق الأمر بالنسبة إلى هايدغر، بحسب هذا الطريق التائه في غابة التقليد(الغربي)، إسماع أن كل فلسفة بمقدار ما تقدم من جواب لهذا النداء، إلا وتتيه هي نفسها حينما تقدم فيه شهادة على ذلك(بل وضدها أيضا). فتجربة من هذا الشكل ليست سوى بمثابة"وهم ترسندنتالي"، حينما نظن أنه بإمكان نمط التفكير الغربي ترجمة السمو والانحطاط، اللذة والشجن التي تعترض الفكر. فمهمة الفكر هي"التفكير وفضح الخديعة. . . يعني إعادة فتح "الدازين" على أصالة هذه الإمكانية التي هي أن تكون دوما "حرا-من أجل "الذي"، وهو عين ما يكشفه القلق أمام اللاشيء واللامكان" الذي قذف فيه الدازين "خارج ذاته". فما يهم مثلا في "وجود وزمان"، هو الميزة التي منحها للمستقبل كزمنية ممكنة[2]، أي كوجدي[3] وحرية، "فموضوعات القرار والمصير والفعل المهيمنة في هذا الكتاب، تمت إعادة فحصها، مثل ستارات، ستارات-ذاكرات (لأنها تخبّئ خلفها أشياء وأحداثا تطردها الذاكرة والوعي)، في ضوء "إيبوخية "الوجود"[4]. لهذا يبدو أمرا طبيعيا أن فكر هايدغر مقاومة لما ينساه الفكر، و"الانعطاف" إنما مرحلة أرقى في مجابهة هذا النسيان ذاته.

إن الانعطاف في "فكر هايدغر، أي "الانعطاف" في مقاربة سؤال الوجود (والشيء) الذي صاحب اللحظة "السياسية" وتبعها عن قرب، بمثابة تأمل أنامنيزي، بحسب ليوتار، ومراجعة لما قد كان في سياسة هايدغر"، لكنه تأمل لا يبتغي إنكارا ولا تصحيحا لما تم التواطؤ عليه مع النازية سنة 1935. فتعبير "الحقيقة الداخلية وعظمة الحركة (وهو المصطلح الذي يستخدمه الحزب النازي)"المعلن عنه في 1935،

---

[1] ***Heidegger et « les juifs »***PP98-99

[2] **Temporalité du possible**

[3] **Ek-stase.**

[4] Ibid. PP99-101

تمت إعادة تأكيده ونشره من جديد[1]. السؤال بأي حركة يتعلق الأمر، بأيّ حقيقة، وبأيّ جوانية أو حميمية محايثة، وبأيّ عظمة؟ "لا أطرح هذا السؤال، يقول ليوتار، من أجل تقليص العار أو الخطأ(كما يقولLacoue-Labarthe)، لجعله متفهما، يعني يقبل الصفح، ومن تم نرافع من أجل تمكينه من ظروف التخفيف. لقد قلت إن فكرا من هذه القيمة لن يستفيد من ظروف تخفيف. . . (لأن ذلك معناه)أن فكرا غير مألوف استسلم لإغراء التقليد "البسيط"، "وأنه ترك ذاته تنصاع للانحطاط[2]"، الشيء الذي يتطلب أنامنيزا آخر لهذا الفكر. الشيء الذي يشهد عليه النص الفلسفي، والسياق الاجتماعي-السياسي-التاريخي الذي هو أيضا نص بتوقيع النازية، والذي كان مبررا للنصوص "السياسية" "لهايدغر"[3]. وهو نفس ما يقرره هابرماس[4] حينما تساءل كيف أمكن لكاتب "وجود وزمان" (وهو الحدث الفلسفي الأهم بعد فينومينولوجيا هيغل) ولمفكر من هذه المرتبة أن ينحط إلى مستوى عالَمِ فِكرٍ أَوَّلِيٍّ وتافه.

يعود هذا الانحدار في منطق التحليل الوجودي-الأنطولوجي[5]، إلى عيب في إتمام "الهدم أو التفكيك وإعادة الكتابة" التي وعد بها هايدغر، ليسقط الدازين هنا في اللاأصالة[6]"، الشيء الذي كان بمثابة تخلف "في فكر ظل متشبثا إلى نهاية المطاف بإعادة تأكيد الحقيقة الداخلية وعظمة الحركة". "هذه الحركة ليست هي ما نسميه "نازية" كإيديولوجيا وتنظيم، كدعاية واستيلاء على الرأي بواسطة التهديد

---

[1] "(...)هذا هو ما نسميه فلسفة. وبالأخص ما انتشر في السوق اليوم كفلسفة للوطنية-الاشتراكية، والتي لا علاقة لها مع الحقيقة الداخلية وعظمة هذه الحركة(يعني اللقاء والترابط بين التقنية المحددة عالميا والإنسان الحديث)والتي تصطاد في الماء العكر لهذه "القيم" وهذه "الشموليات"***Introduction à la métaphysique***, P202 وقد أعاد هايدغر نشر هذا النص دون تعديل سنة 1956

[2] **Déchéance.**

[3] ***Heidegger et « les juifs »***. PP 103-104

[4] ***Penser avec Heidegger contre Heidegger ?*** in ***Profils philosophiques et politiques***, Gallimard ,1974, P90.

[5] **Existentiale-Ontologique.**

[6] **L'inauthentique.**

والرعب"[1]بل إنه تنازل اضطر إليه هايدغر لصالح الفكر(حماية الجامعة والفكر)كما قال مبررا *خطاب الرئاسة* في حواره مع Der spiegel.

فإذا وسم هايدغر "الحركة" بحقيقة داخلية فذلك لأنها مختبئة إذن، وليست معروضة على منصات، حقيقة تصير عظمة، يعني أصالة، لكن لا يعني ذلك أنه من الضرورة أن تكون في صف الحزب النازي: "فلا يمكن لهذا الفقر الفكري، أي النازية، سوى أن يطلى بالمساحيق ويَتِيه بالقلق الأصيل "الذي يتحدث عنه هايدغر. لذلك فكر، أمام هذه الحركة التي تخرج من القلق الذي لا يحتمل، قلق أن تجد نفسك مرميا بها أمام اللاشيء، فَكَّرَ في ضرورة وجود "معرفة"من أجل أن تقودنا، معرفة عبرها يتحرر "الشعب"، وأن يسترجع إرثه وتقليده الذي ليس شيئا غير استشراف(وانقذاف)[2] بشكل أصيل اتجاه المقبل"[3].

بهذا لا ينبغي التنقيب عن "نازية هايدغر" على نمط فارياس Farias الذي انطلق من فرضية أن خطاب الرئاسة بمثابة "برنامج عمل". فتحليل الممارسة السياسية والعلمية لمارتن هايدغر إبان رئاسته يمكن أن يتمم ويؤكد معناه في الخطاب"[4]. فلم يكن هايدغر نازيا على شاكلة Rosenberg أو Krieck أو Goebbels. ففي سياق هذا القلق الذي لا يحتمل، والذي يضم "المصير-المشترك(كما يذكر في وجود وزمان)، يتوجه، بل قل إنه يرمي ذاته بشدة، أكثر بعدا عن النازية. "فالصرامة" وأيضا "القوة" التي لم يتوقف عن الحديث عنها ليست تلك الخاصة بالضابط والجندي بفيلق الحماية SS البئيس، إنسان متعال-مشوه[5] الذي يرتدي أحذيته الجلدية ذات الكعب العالي ويدخن أفضل أنواع السيجار، يمارس الاستعراض أمام صفوف "النفايات السجنية". كما لا يكفي "تفسير" تطرفه الثوري والصراعات التي اصطدم فيها مع Rosenberg وBaumler وKrieck، أو من خلال تعاطف قديم

---

[1] ***Heidegger et « les juifs »***. P105
[2] ***Se pro-jeter.***
[3] Ibid. P106
[4] ***Heidegger et le nazisme***, Op.cit, P121
[5] **Faux surhomme.**

وأعمق مع SA لروهيم Röhm والمنظمات الطلابية التي تراقبها سنة 1933، كما لا يكفي أيضا تفسير انسحابه من المشهد سنة 1934 على أنه استراتيجية الحذر التي أملاها إقصاء هذا الانشقاق "الصارم"(داخل الحزب)[1].

ولهذا لا يمكن، كما يميل البعض، استنباط "نازية" محتملة لهايدغر من "وجود وزمان" لأن ذلك سيكون شبيها بتحقيقات قضايا موسكو الشهيرة، كما أنه ليس يقينا أن "وجود وزمان" مؤلف غير سياسي، بدعوى أن الكتاب لا يمنح "أي معيار لقيادة و قياس الانتقال من اللاأصالة إلى الوجود الأصيل". وهذه اللا-سياسة هي ما يجعل هذا العمل "مسؤولا بشكل سلبي عن الالتزام السياسي لهايدغر". بحيث يصعب استنباط اللا-سياسة من كتاب خصص كل الجزء الثاني للسلطة التي للدازين-وخصوصا هذا المصير المشترك المسمى شعبا-من أجل الانفلات من اللا-أصيل والانفتاح على المقبل من مصيره"، عبر معرفة وكشف ما كان عليه ككائن"، وهو ما يسمى تاريخانية، وهي المعرفة التي لا تمنح برنامجا سياسيا، لكن مشروعا أصيلا"[2].

لذلك يلزم التمييز بين سياسة في الفكر، أي ما يضيفه الفكر لذاته من أجل أن يقوم بالسياسة، لأنها تنقصه، وما يفتقده الفكر ذاته وينساه، وهو ما يقوده إلى أن يسمح بممارسة هذه السياسة ويبررها. ومنه لابد من قراءة النصوص السياسية لسنوات النضال(1933-1934)-مثل خطاب الرئاسة، وخطاب العمال 30 أكتوبر 1933[3]-لأنه من المستحيل عدم الانتباه في هذه النصوص لأثر "وجود وزمان"، مثل الأهمية التي منحها رئيس الجامعة المناضل لسؤال المعرفة"[4]. فكل عمل ودفاع مثلما

---

[1] ***Heidegger et « les juifs »***, P106

[2] Ibid. P109-110

[3] ""على كل عامل، في شعبنا، أن يعرف لماذا وبهدف ماذا يوجد هنا حيث يقف. بفضل هذه المعرفة الحية والحاضرة دوما فقط يمكن لحياته أن تتجذر في الكل الذي هو الشعب، وفي مصير هذا الشعب...ولا فرق بين معرفة عملية-يدوية ومعرفة علمية...لهذا يلزم بناء "جسر حي "بين العامل اليدوي والعامل المثقف...تعني معرفة: أن نكون سادة متحكمين Maîtres في الوضعية التي وضعنا فيها"***Ecrits politiques(1933-1966)***,Gallimard, 1995,PP138-139

[4] ***Heidegger et « les juifs »***. P111

هو الأمر بالنسبة لكل نشاط إنساني مؤسس على معرفة، يقول هايدغر معلقا على خطاب الرئاسة[1].

إن هذا الانشغال بالمعرفة ليس مجرد فكرة لابد وأن يتشبث بها كل مهني يعمل في مجال التفكير والجامعة. لأن الصراع على جبهة "العلم" التي التزم بها "هايدغر" هدفها محاربة تهديدين: التسييس التافه للمعرفة والتدريس من طرف النازيين، ثم الحفاظ خارج كل حركة، كل أزمة وكل قلق، على حريات "المعرفة والتدريس، يعني ضمان وجود جامعيين أحرار، "فالخطر الأول إذن يريد أن يصير كل شيء سياسيا، حتى المعرفة ذاتها، أما الخطر الثاني فيقول إنه لا وجود مطلقا للسياسة في المعرفة"[2]. فخطاب الرئاسة، كما يؤوله Palmier، يتضمن نقدا للجامعة في تفتيتها للمعرفة، دون إغفال عرض رؤية وبرنامج جديد على الجامعة أن تعود إليه إذا ما أرادت لعب دور جديد ومنسجم مع مهمتها، وماهيتها، وهذا كله في لحظة دراماتيكية[3] من تاريخ

---

[1] "سؤال: لازلنا نعتقد أنه توجد نبرة جديدة في خطاب الرئاسة حينما قلت فيه، في شهور بعد أن عين هتلر مستشارا للرايخ، "بعظمة ومجد الفجر الجديد" -هايدغر: نعم، اعتقدت بذلك (P94)- طبعا، لكن يلزم على الإثبات الذاتي، تزامنا مع ذلك، أن يطرح مهمة استرجاع، خارج التنظيم التقني للجامعة فقط، معنى جديدا الذي يمكنه أن ينبثق من التفكير في تقليد الفكر الأوروبي الغربي.-سؤال: لقد فهمنا من ذلك أنه من الممكن بالنسبة إليك أن تستعيد الجامعة صحتها في تحالف مع الوطنية-الاشتراكية؟-ليس ذلك صحيحا تماما، يجيب هايدغر، لم أقل تحالفا مع الوطنيين الاشتراكيين. بل على الجامعة أن تجدد ذاتها من خلال تفكيرها الذاتي ومن خلال هذه الطريقة أن تضمن الموقف الحاسم ضد تسييس العلم" ***Only a god can save us, Der Spiegel's interview with Martin Heidegger***, in ***The Heidegger Controversy***, **Wolin,Richard**,The Mit press,London ,1993, P96

[2] ***Heidegger et « les juifs »***.PP112

[3] يلخص Palmier أفكار خطاب الرئاسة في خمس نقط:1-الرئاسة مهمة، التزام شخصي روحي لا يأخذ معناه إلا إذا شكل الطلبة والأساتذة جماعة تتجذر s'enracine في الماهية الحقيقية للجامعة، لأنها هي التي تُكوِّن قادة وحراس الشعب الألماني انطلاقا من المعرفة.2-ينبغي فهم معنى العلم الذي تمنحه الجامعة انطلاقا من الفلسفة الاغريقية ومساءلة الانسان الغربي في مواجهة الكائن في شموليته...يجب أن نجد من جديد في تحديد العلم الذي توفره الجامعة عظمة البدء.3-هذا لا يكون ممكنا إلا حينما تعي الجامعة دورها الروحي...4-ليست الجامعة مفصولة عن الأمة، إنها منغرسة في مصير الشعب، في كل حالاته الشعبية. انطلاقا من هذا، على تجذر الوجود الطلابي أن يساهم في المستقبل عبر ثلاث خدمات: خدمة المعرفة، خدمة العمل، خدمة الأسلحة.5-بعد قبول الجامعة لمهمتها الروحية، آنذاك يمكنها أن تأكد تثبت بذاتها S'auto-affirmer" ***Heidegger et le national-socialisme***, in ***L'Herne-Heidegger***, P340

ألمانيا وأوروبا. لكن بعد الفاتح من يناير لسنة 1933[1] أدرك هايدغر بشكل خالص أن آماله بإصلاح الجامعة وإنقاذ شيء ما بفضل الوطنية-الاشتراكية كانت فارغة. فحينما طلب منه تعديل العمداء الذين اختارهم الحزب النازي قدم استقالته، عشرة أشهر فقط بعد بداية رئاسته. مع العلم أن خطاب الرئاسة ينخرط في الاستمرارية النظرية[2] التي، انطلاقا من"صراع الكليات"Conflit des facultés لكانط، عرضت في نصوص هامبولت وشيلينج وهيغل، مشاريع لأدوار الجامعة والمعرفة، وليس كما ظن فارياس[3] أن الحزب النازي وإيديولوجييه قد أحسوا بالاضطراب لأنهم لم يُؤسسوا"نموذجا لإصلاح الجامعة الذي يسمح بفعل منسجم ومتناسق"، فكان أن لبى هايدغر هذه الرغبة وهذا النداء.

بالنسبة إلى هذه المعرفة الأصيلة التي هدف الرئيس هايدغر الدفاع عنها، نجده في محاضرة Tübingen، يقول"كل معرفة إلا وتتخذ شكل تساؤل(. . .)أن تسأل هو أن تسير دوما في المقدمة، أن تلتحم بالمقبل. أن تعلّم، يعني أن تسمح بالتعلم، يعني أن تدفع نحو التعلم. . . التعلم ليس هو التلقي، لكن، في العمق أن تمنح ذاتك لنفسها، أمنح ذاتي في امتلاك أكبر لنفسي، أمنح ذاتي ما يوجد في عمق وجودي، ما أنا كائن عليه سابقا وما أحافظ عليه بشكل ثمين". هذا المصير، الصارم في هذه المعرفة، لا يمكنه أن يتحدد إلا كمصير-مشترك، انقذاف-مشترك" مصطلح، نقصد به، يقول هايدغر في "وجود وزمان"، حدوث أو صدور[4]الجماعة والشعب. فالتعلم، هو أن تمنح ذاتك في تشييد امتلاك أصيل لوجودها كعضو من شعب، والوعي بالذات كمالك-مشترك لحقيقة الشعب في دولته"[5]. الملاحظ أن التناوب بين النص الفلسفي والنص السياسي على استخدام المصطلحات نفسها[6]، لا يعني إسقاط

---

[1] Ibid., P343

[2] **Vaysse, Jean-Marie**, ***Heidegger et l'essence de l'université allemande***, in ***L'Herne-Heidegger***,P379 sqq.

[3] ***Heidegger et le nazisme***, P 110

[4] **Provenir.**

[5] ***Conférence de Tübingen***, Cité in **Farias, Victor**, ***Heidegger et le nazisme***, P161

[6] ***Heidegger et « les juifs »***.P115

مجال التفكير على مجال الممارسة" بشكل ميكانيكي، كما يظن فارياس، "فسياسة" هايدغر، كما يسميها ليوتار، نفسها هي"القرار الأخير، كما شكلها في فكره، التي من خلالها يحدد الشعب إحدى الإمكانيات التي منها: ينقذف نحو الأمام ويخدم المعرفة التي تكشفها إعادة قراءة التراث والتقليد. بحيث يكون الرئيس-كما في خطاب الرئاسة-هنا هو المرشد لعملية التعلم، القارئ المجدد باعتباره هو منجز خدمة هذه المعرفة"، [1]، كخدمة وكإرشاد، وتكون الجامعة الألمانية الجديدة الوطنية-الاشتراكية هي قمة المجتمع الحديث، وكما يضيف فارياس، "كمركز عصبي حيث يصدر القانون الروحي للشعب"[2].

لكن القيادة والتوجيه ليس تلاعبا كلبيا بالجماهير(التي هي كلمة غريبة على هايدغر)من طرف قائد، كما أنها ليست شبيهة بالمدينة الأفلاطونية[3] كما يعتقد Lacoue-Labarthe. فليست "الأفكار" الأفلاطونية هي ما ينقص المعرفة عند **الفوهرر**، لكن المدينة والجمهورية الأفلاطونية[4]، الشكل الذي به يكون الوجود-المشترك الذي نسميه بسياسة هو ما ينقص الجماعة المسماة شعبا. يقول هايدغر في ندائه لانتخاب هتلر يوم 12 نونبر 1933"لقد دُعي الشعب الألماني للاقتراع من طرف الفوهرر لكن ذلك ليس طلبا من القائد موجه نحو الشعب، بل العكس إنه يمنح للشعب الإمكانية الأكثر مباشرة للقرار الحر الأكثر سموا، حيث سيقرر الشعب بكامله، إذا كان يريد دازينه الخاص أو لا يريده. في الغد لن يختار الشعب شيئا أقل من مستقبله"[5]. يمكن حسب ليوتار الإحساس بأثر Carl Schmitt في هذا الإقرار (الثيولوجيا السياسية)حيث توجد الصيغة الشهيرة:"الحاكم ذو السيادة (أو العاهل) هو ذلك الذي يقرر في حالة الاستثناء"[6]. لكن الفرق بين التصورين، هو أن الثاني

---

[1] Ibid. PP115-116

[2] ***Heidegger et le nazisme***, P118

[3] **Basiléa**

[4] **La Politéa**

[5] Cité *in* ***Heidegger et « les juifs »***.PP116-117

[6] ***Political theology, Four chapter on the concept of sovereignity***, tr.G.Schwab, University of Chicago Press, 2005, P5

ثيولوجي سياسي(كاثوليكي) يحدد ويقرر من هو الصديق ومن هو العدو (الشيطان)، حيث يتعلق الأمر بعملية إقصاء واحتفاظ ونبذ. أما الأول فهو فكر لا يصل إلى "القرار" و"الشعب" إلّا عبر هدم عنيد لمقولات الأنطولوجيا-اللاهوتية والسياسية. أما الشعب الذي يناديه هايدغر ليس ذا سيادة لأنه سيقرر، كما أن هتلر لا يعد قائدا (فوهررا) إلا بمقدار محافظته وإرجاعه للشعب تلك القدرة على معرفة من هو، من بين كل الإمكانيات الآتية، أي أن "وجوده-الأساسي، في قراره". [1] يبقى أن القيادة، مثل القرار والصرامة، والشعب مثل العمل، كلها كلمات تظهر مفيدة بالنسبة إلى هايدغر من أجل أن يحصل على تفويض من السلطات وأن يجازف معها: لذلك قال في حواره مع Der Spiegel" حينما قبلت الرئاسة، كنت أعرف بوضوح أنني لن أخرج منها بدون مجازفة".

هكذا يكون هايدغر قد فكر بدوره في السياسة بمنطق "إغريقي-مسيحي: إغريقي من خلال مفهوم الدولة والقرار، و منظور مسيحي من خلال تاريخ غائي. فقد فحاول هايدغر من خلال تحليل التاريخانية والوجود-المشترك، الحفاظ على هذه الأسئلة خارج المقولات الميتافيزيقية، لكن هناك حركة قوية تحرك الشباب الألماني، وهناك أزمة تضرب ألمانيا منذ سنوات، لذلك جعل هايدغر في عمق هذا القلق واليأس الذي يضرب فئة الشباب، خصوصا الطلابية منها، الجامعةَ في خدمة *الحركة* من أجل الحفاظ على أصالتها. ولا يمكن تحديد توجيه فعل المعرفة هذا إلا انطلاقا من تحليل وجودي-أنطولوجي للوجود-المشترك. فالحزب النازي في السلطة ويزعم أنه يقوم بهذا الدور، لهذا نجد تحولا مزدوجا في فكر هايدغر: عليه أن يتمم تحليله الفلسفي من خلال "آليات" أو مفاهيم برغماتية (سياسية) تسمح له بأن يجد له موطئ قدم في الفلك السياسي كما هو موجود في الواقع حتى وإن لم يتفق معه. ومادام هذا الأخير محكوم من طرف الإيديولوجيا النازية، فسيكون هايدغر بالتالي مجبرا على تنازلات لصالح المقولات الإيديولوجية[2] للحزب التي هي تعبير مبتذل وخليط من موتيفات من

[1] ***Heidegger et « les juifs »***, P118
[2] **Idéologèmes.**

الميتافيزيقا الغربية في التاريخ والسياسة، كما أكد ذلك بالمي Palmier ولاكو-لابارث Lacoue-Labarthe سلفا. لذلك فخطاب الرئاسة يقدم دليلا صارخا على هذا التحول، فلن ينقد الشعب الألماني من الدمار إلا وسائل المعرفة والعمل والدفاع عن وجوده-المشترك، من هنا الخدمات الثلاث: الجامعة، منظمة العمال(=التعاونية) والجيش. هذه المكونات ليست سوى شكل ميتافيزيقي قديم لتمثل الجماعة السياسية في الغرب منذ أفلاطون كتوزيع للقوة إلى معرفة وإنتاج ودفاع[1]، الشيء الذي يجعل هايدغر قريبا من إيديولوجيات الميتافيزيقا الغربية التي حاول هدمها.

ربما يكون الدليل الذي يقترحه دريدا، برهانا على هذا التنازل: فقد ظل هايدغر يستخدم مفهوم "الروح" Geist بين معقوفتين، لكن مع خطاب الرئاسة، اختفى التردد في استخدام الكلمة حينما قال: "الروح التي تتأكد من خلال التأكيد-الذاتي للجامعة الألمانية". حيث أن التأكيد-الذاتي هو إثبات للروح من خلال القيادة، التي هي توجيه روحي، طبعا، لكن القائد-وهنا رئيس الجامعة-يقول إنه لا يستطيع أن يقود إلا إذا كان هو نفسه موجها(مُقَادا)من طرف نظام الصرامة، أي الصلابة الموجهة لِمَهَمَّة روحية"[2]، فلا تكون الجامعة كذلك "إلا حينما تتمكن من إذاعة القدرة على التشريع الروحي المتجذر في ماهية العلم"[3]، لمنح قوى للعالم الروحي للشعب.

يستنتج دريدا Derrida من خطاب الرئاسة ثلاثة عناصر أساسية:

أولها أن الروح هي التي تخط علاقة الوحدة بين مختلف مجالات الوجود، الوجود الذي يصبح موضوع مسؤولية، أي الوحدة بين العالم والتاريخ وإرادة الماهية وإرادة المعرفة، ووجود الدازين في تجربة السؤال.

ثانيها أن هايدغر بهذه المسؤولية يعمل على بث بعد روحي في[4] الحزب الوطني-الاشتراكي، ويمكننا أن ننتقده مثلما انتقد هو نفسه نيتشه على تمجيد روح

---

[1] ***La terre n'a pas de chemins par elle-même***, in **Moralités postmodernes**. PP97-99

[2] ***Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais***. Flammarion 1990, PP44-46

[3] Cité par **Derrida**. ***Heidegger et la question***, P51

[4] **Spiritualiser.**

الانتقام". لكن كان بإمكانه، من جهة أخرى أن يُكَفر عن هذه الروحنة، لكن "يظهر أن هذا الخطاب يمتاز بأنه لا ينتمي ببساطة إلى المعسكر الإيديولوجي الذي داخله نستدعي قوى ظلامية، قوى ليست روحية، لكنها طبيعية وبيولوجية وعرقية وبحسب تأويل لا روحي "للأرض و الدم".

آخرها هي الروح الأخرى التي ناداها هايدغر في حديثه عن مصير الغرب، الذي رأى أنه موجود في "قوة روحية"[1]. لهذا يلاحظ Derrida أن "الصراع ضد الشمولية-النازية، الفاشية الخ، يتم تحت اسم الروح وحرية الروح وتحت اسم أكسيوماتيك-مثل تلك المسماة ديمقراطية أو "حقوق الإنسان"-فكلها تعود بشكل مباشر أو غير مباشر إلى هذه الميتافيزيقا، ميتافيزيقا الذاتية"، لذلك هناك عودة الميتافيزيقا، في خطاب هايدغر، والروح Geist هي الشكل الحاسم لهذه العودة كشبح، كما أنها إضافة الضامن للنازية"[2].

يؤكد Derrida أيضا أنه يمكن فهم خطاب الرئاسة على أنه يقطع مع خدمة معينة، خدمة السياسة، فالتوجيه الحر الذي يتحدث عنه ليس مجرد قيادة Fuhrung وليس تبعية. بحيث يمكن أن نستشف نقد الحزب من خلال نقد السوكلائية، ونقد التعليم التقني والتكوين المهني"[3]. ولكن نجد أن هذا الخطاب يضم تشخيصا جيو-سياسيا، فالشعب الألماني "شعبنا"، هذا "الشعب الميتافيزيقي "هو الأكثر روحانية والأكثر تعرضا للخطر، لأنه بين المطرقة والسندان، في وسط جيرانه

---

[1] Ibid. PP51-53، يبدأ هايدغر نصه Chemins d'explication بالاستغراب الذي يبديه الناس عن صعوبة التفاهم بين الشعبين الجارين (فرنسا وألمانيا)على الرغم من أنهما ساهما مع في التشكل التاريخاني والروحي للغرب. "فالمهمة الحالية(التاريخية)لهذه الشعوب الصانعة للتاريخ هو أن "تنقد الغرب".ليس حفاظا على ماض لكن من أجل "تبرير مجدد للتاريخ الخاص الماضي والحاضر للشعب". لهذا "فالتفاهم الأصيل بين الشعوب الغربية هو الكفيل بمنع الاجتثاث والمحنة التي تهددها"(...)"[على شكل]تفاهم تاريخي مبدع، يبدع مصير الشعوب...يتضمن هذا الفهم معرفة وتقديرا للوجود اليومي، البسيط للشعوب...ونبرات الروح الأساسية...التي تكتسب شكل مرجعها وقوتها المهرة في الآداب الكبرى، الفنون التشكيلية والفكر الأساسي للشعب، يعني في الفلسفة" ***Chemins d'explication***,1937,in ***L'Herne-Heidegger***, PP 59-60

[2] ***Heidegger et la question***, PP53-54

[3] Ibid. P57

الأوروبيين، روسيا وأمريكا، كما أنه هو الشعب الوحيد الذي له "القرار الكبير "الذي يهم مصير أوروبا"[1]. هناك أيضا مؤشر آخر على عمق هذا الطابع التقديسي، يجده Derrida في صلة القرابة التي يضعها هايدغر بين اللغتين الألمانية والإغريقية. كل لغة لا تفكر إلا حينما يكون موضوعها هو الوجود، نداء الوجود أو حينما تفهم ذاتها، أو بالأحرى حينما تكون منادىً عليها من طرف الوجود. ويستشهد Derrida بقول هايدغر في Der spiegel"إن الفرنسيين يؤكدون له هذه القرابة بين الإغريقية والألمانية. فحينما يرغبون بالتفكير يتحدثون الألمانية، مما يؤكد أنهم لا يصلون للتفكير في لغتهم"[2].

---

[1] Ibid. PP58-59."إن أوروبا التي في عماء لا شفاء منه، إلى درجة أنها اليوم قد تطعن ذاتها بذاتها، مأخوذة اليوم بين كلاب روسيا من جهة وأمريكا من جهة ثانية. فروسيا وأمريكا معا، من وجهة نظر ميتافيزيقية، الشيء نفسه، السعار المشؤوم للتقنية المندفعة، والتنظيم بدون جذور للإنسان المعياري. وفي زمن الذي فيه حتى البقعة الصغيرة من العالم غدت خاضعة لهيمنة التقنية، وأصبحت مستغلة اقتصاديا، حيث صار كل حدث أو مكان أو لحظة مفتوحا أمامنا لنعيشه، بحيث يمكننا أن نحيا في الزمن نفسه انفجارا ضد ملك في فرنسا وحفل سانفوني في طوكيو، حينما لا يكون الزمن سوى سرعة، لحظية وتزامن ، وأن الزمن كصدور Pro-venanace إختفى من كينونة L'etre-là كل الشعوب، حينما يعد الملاكم الانسان العظيم في الشعب، وأن يعد اجتماع حشود من الناس نصرا، آنذاك حقا، وفي فترة مماثلة، يكون السؤال: "من أجل أية غاية؟-الى أين نسير؟-وماذا بعد؟، دوما حاضر، وعلى نمط طيف، يخترق كل هذا السحر (...)إننا مقبوض علينا في كلاب. شعبنا، مادام يوجد في الوسط، يرزح تحت ضغط هذا الكُلَّاب الأكثر عنفا، إنه الشعب الأغنى من بين جيرانه، وأيضا الأكثر تعرضا للخطر، ومع كل هذا الشعب الميتافيزيقي(الذي أتمم نيتشه وهيغل ميتافزيقاه). لكن انطلاقا من هذه المصير Destination، الذي لا ننفلت من تهديده، لن يصنع هذا الشعب مصيرهDestin، إلا حينما يصنع في ذاته صدى وإمكانية لرجع صدى من أجل هذا المصير، وإلا حينما يفهم إرثه[تقليده]بشكل مبدع. كل هذا يفترض أن هذا الشعب...يعرض-خارجيا S'ex-pose ذاته في الميدان الأصيل originaire حيث يسود الوجود، وفي ذلك يعرض صدور[انبثاق] pro-venance الغرب، انطلاقا من مركز صدوره[نبوعه]المستقبلي. فإذا ما أردنا ألا يندثر القرار Décision العظيم الخاص بأوروبا، فلن يكون ذلك أبدا إلا من خلال نشر لقوى جديدة، روحية، باعتبارها مصدرية Proventielles، خارجة من هذا المركز، [الذي هو المكان]حيث على هذا القرار أن يتحقق"P48-50, ***Introduction à la métaphysique***

P87, ***Heidegger et la question***[2]، "سؤال: لقد حددت على الخصوص مهمة خاصة للألمان؟. هايدغر: نعم، في الحوار مع هولدرلين. س: هل تعتقد أن للألمان سمة خاصة بالنسبة إلى هذا الانعكاس؟ هايدغر: في رأيي توجد علاقة باطنية للغة الألمانية مع لغة الاغريق وفكرهم. هذا مأ أثبته لي اليوم مرة أخرى الفرنسيون، فحينما يبدؤون في التفكير، فإنهم يتحدثون الألمانية، متأكدين من أنهم لن يستطيعون القيام به في لغتهم الخاصة. س: هل تحاول أن تقول لنا أنه لذلك كان لك تأثير غريب على البلدان الرومانسية، خصوصا الفرنسيين؟.هايدغر:لأنهم يرون أنهم بدون بوصلة في العالم المعاصر رغم كل عقلانيته العظيمة حينما ينهار فجأة فهم أصل بداية العالم في الوجود. فلا

لقد أخذ هايدغر سريعا مسافة مع ما هو قائم، حيث شرع منذ 1934، من خلال إعادة قراءة نيتشه وهولدرلين، في إعادة البحث عن مهمة التفكير، ليس في النازية، ولكن أيضا في التزامه لخدمة المعرفة من أجل صرامة وقرار الشعب، لكن فيما ينتمي إلى إخفاء(عبر الفعل، الإرادة والثورة)الشيء الذي لا يمكن نسيانه. لكن "الخطأ" الهايدغيري الفعلي يوجد خارج هذا الضعف الملاحظ في صرامة الهدم، والصمت عن الإبادة ليس فلتة تفكيكية. الشيء الذي يكرر هذا المنسي القديم جدا[1] الذي لا تحمله الفلسفة فقط، لكن في الفكر الغربي الأوروبي. بل إن هذا الضعف يستمر حتى بعد "الانعطاف" نفسه، الذي جاء رغم ذلك ليضع فن الشعر Dichtung محل القرار، حيث أبدل تحقيق المصير بانتظار إله مخلص[2]. مما يعلن في منظور ليوتار "حدود الخزان الأنامنيزي"[3] عند هايدغر.

لهذا ليس الخطأ في الروح (أو حتى العمل)، بل في التفكيك ذاته، فالمقاربة "الوجودية-الأنطولوجية"، هي نفسها التي جعلت هايدغر يبقى خارج السؤال الذي توقظه "قضيته" اليوم. تبعده هذه المقاربة عن هذا السؤال المسمى منذ أدورنو "بأوشفيتز"، لم يقل أي شيء ولم يكن له شيء ليقوله. هذا النقص في فكر هايدغر، لا يعود إلى أهمية ومكانة الفن في "الانعطاف" وبعده. فهذه المكانة التي للفن هي التي تتحكم في الدافعين الأساسيين لصمت هايدغر عن الإبادة، التي هي خطأه الفعلي[4]. الدافع الأول هو أن الفن كما تم التفكير فيه منذ الإغريق، دوما محاكاة. محاكاة إما سيئة أو جيدة للماهيات عند أفلاطون، أو محاكاة تتحول إلى ملحق للطبيعة عبر محاكاتها، مثل أرسطو، كما فهمه هايدغر، إضافة إلى أن هذا التحليل لمكانة الإبداع كان لابد أن يقوده إلى التفكير الكانطي في العبقرية والاستتيقا الرومانسية. أما الدافع

يمكن لأحد أن يترجم الفكر بشكل أفضل، تماما مثلما تستعصي ترجمة الشعر. يمكن، على أقصى تقدير، لأحد ما أن يحيط به. فبمجرد ما أن يقوم أحد ما بترجمة حرفية إلا وكل شيء يتغير".***Only god can save us,Der Speigel interview with M.Heidegger***, in ***The Heidegger controversy***,P113

[1] **l'Immémorial.**

[2]"ليست الفلسفة قادرة على تحقيق تحول سريع للواقع الحالي للعالم. هذا لا ينطبق فقط على الفلسفة لكن على كل الفكر والاجتهاد الانساني .فقط إله يمكنه أن ينقذنا. الامكانية الحصرية التي بقيت لنا هي الاعداد لنوع من التأهب، من خلال الفكر والفن Poetry، لظهور إله أو لغيابه في زمن الانحطاط، ففي غياب هذا الرب نهار" Ibid.P107

[3] ***Heidegger et « les juifs »***. PP121-122

[4]Ibid. P123

الثاني، كما حدده لاكو-لابارث، فيحتل المجال "السياسي" الذي منذ بدايته عند الإغريق، هو فن، أي "تشكيلا" لشعب تبعا لفكرة أو مثال لعيش-مشترك عادل[1]، أو تطويرا لنموذج أرقى انطلاقا من بذرة أو شكل موجود سلفا، حيث نسمح للفاعل السياسي بأن يعمل على تفتيق هذه "العبقرية" أو هذه الروح. فتصير النازية إذن، هي هذا الظهور والإعلان عن هذه الإستتيقا المطبقة على الشعب. بل، كما يتصور لاكو-لابارث، تصبح السياسة إستتيقا، مثل تجربة البرنامج الفاغنيري عن"العمل الفني الشمولي"، الشيء الذي يكشف أن السياسة في ماهيتها ومنذ بدايتها الغربية، إنما هي عمل فني محاكاتي.

من هنا يستنبط بشكل طبيعي أن ثورة سياسية ما، لا تأخذ على عاتقها مهمة تشكيل الشعب بحسب نموذج جديد، أو مجرد مثال مأخوذ عن نموذج جماعة ما، لكن "كيف يجب تشكيل هذا النموذج نفسه"، أي البحث عن طريقة لتشييد هذا المثال، مثلما هي حالة أرسطو حينما أزاح المفهوم الأفلاطوني للمحاكاة. إن "الثورة حتى ولو كانت راديكالية، ليست في عمقها إلاَّ عودة لهذا التشكيل على نمط ونموذج معين ولأجل هذا التشكيل نفسه، إنها عودة الأول من خلال الثاني، الذي هو عودة للثاني عبر الأول، نفس الشيء يتكرر في الآخر"[2]، والمقصود من هذا عودة الإغريقي-الألماني. وبالأخص حينما نكون في زمن النزعة العدمية، حيث لا يستدعي البناء السياسي سلطة نموذج ميتافيزيقي، و"أفكارا" و"طبيعة" و"صدقا" و"صوابا" أو "خيرا إلهيا" أو "مُثُلا عقلية". لأن المنابع الفلسفية قد جفت وانتشر القلق أمام العدم الذي يضرب أوروبا الحديثة ويصيبها بالعقم، وتحديدا ألمانيا، الأكثر مركزية لأنها الأكثر هشاشة، والأكثر قبولا لحداد الأمم الأوروبية. هكذا ظهرت الحاجة إلى تخييل سياسي على شكل "خرافة كلية"، أي أسطورة، من "خيال كلبي وبمذهب عضوي(ذي نزعة عرقية وبيولوجية)، الذي يتخذ اسم النازية. فتكون الأسطورة" شكلا من البحث عن النصيحة(الوصية)من الإغريق، فيما يخص كيفية تشييد شعب، لكن فقط من الإغريق قبل ميلاد الفلسفة، حيث لم يلبس التشكيل بعد أشكال الخطاب

[1] Ibid. PP123-124
[2] Ibid. P125

والسياسة، لكنه يمارس في" ميدان "شعب ما قبل-منطقي وما قبل-سياسي[1]، لذلك كان هولدرلين هوميروس الألمان[2].

بقي أن نتساءل عن سبب تحول قضية هايدغر إلى قضية فرنسية؟ لماذا كل هذا الاهتمام بفكر هايدغر في جانبه السياسي؟ يلاحظ هابرماس أنه في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، دخل الكثير من الطلبة إلى "وجود وزمان" عبر "الوجود والعدم"، ومن خلال مسرحية: الذباب "Les mouches"، على شكل "نهضة هايدغيرية انطلاقا من روح المقاومة"[3]السائدة آنذاك في أوساط الإنتلجنسيا الفرنسية. ويستغرب هابرماس كيف أمكن أن يكون هايدغر هو هذا المنبع المتناقض لفكر المقاومة، على الرغم من أنه يحمل كثيرا من التيمات النازية. من جهته، يعتقد Richard Wolin، أن مكانة هايدغر في السياق الفرنسي الذي واكب ظهور كتاب فارياس، سقطت في "منطق التعويض" الذي طبع مشكلة التعاون مع المحتل النازي عوض مقاومته. حيث حاول الإعلام الفرنسي بعث الشرف الوطني من خلال الكشف

---

[1] ***Heidegger et « les juifs »***.Ibid.

[2] "بالنسبة إلي يعد هولدرلين الشاعر الذي يوجه للمستقبل، الذي يترقب الرب(وليس مجرد شاعر من قضايا تاريخ الأدب)" ***Only a God can save us***, in ***The Heidegger controversy***, P112."(...)هولدرلين، شاعر العمل[الفني]الذي مازال على الألمان إيفاءه حقه" ***L'origine de l'œuvre d'art***, in ***Chemins***, P89."إن الشعراء هم الذين، في قولهم، يعلنون الوجود المستقبلي لشعب في تاريخه والذين من المحتم أننا نجهل كيفية الاستماع اليهم. هولدرلين شاعر من هذا النوع، حيث تستفيق في قصيدته النبرة الأساسية الأقصى والأكثر نضجا...والذي يشيد المكان الميتافيزيقي لمستقبل وجودنا التاريخي". ***Les Hymnes de Hölderlin, la Germanie et le Rhin***, Gallimard, P139 , 1988.إن تواطؤ هايدغر مع النازية، حسب لاكو-لابارث (***Heidegger la politique du poème***, Galilée,2002) قاده بشكل عبثي نحو تصحيح الوطني-الاشتراكي من خلال الاعتماد، بتهور، على قراءة جد موجهة لهولدرلين، وهي في العمق غير صائبة وغير سليمة حتى ولو كان هولدرلين يسمح بها في مستوى معين. لذا فقراءة هذا الشاعر وحتى تراكل Trakl تحمل نحو، ما يسميه لاكو-لابارث، إعادة خلق الأساطيرremythologisation(في مقابل أدورنو-في النظرية الاسثتيقية-الذي ستصير فك العالم من سحريته démythologisation)، لأن ماهية الفن هي Dichtung(الشعرية)، وماهية الشعرية هي الكلام(أو اللسان)وماهية اللسان والكلام هي الأسطورة Sage.فتكون بالتالي ماهية الفن هي الأسطورة.(P70)إضافة إلى أن المتحكم في الفهم الهايدغيري للشعر هو الرومانسية النظرية(P128).وحتى إنكار(وانسحاب)السياسة عند هايدغر يتم وفق ماهية وأصل السياسة، بل وطبقا لما يسميه لاكو-لابارث بمبدإ-السياسة l'archi-politique، لذا وبعد هزيمة 1945 لا يدل رفض النزعة الانسانية لصالح أصل ومبدأ-الإثيقا l'archi-ethique سوى على فهم أصيل للإيثوس(P161).

[3] ***Profils philosophiques et politiques***, P103

عن الكثير من الأسرار الدرامية التي تهم "النازيين و/أو المتعاونين معهم من الفرنسيين"[1]، فكان أن أصبح هايدغر ضحية هذه الحسابات.

بينما الجواب الذي يقترحه ليوتار، هو أن الفرنسيين "حساسون أكثر من الآخرين، لكونهم يؤكدون -منذ زمن طويل(مع Rimbaud, Mallarmé, Flaubert, Proust, Bataille, Artaud, Beckett) في ما يسمونه "كتابة"- على أن الأدب لم يكن أبدا موضوعه الحقيقي سوى الكشف، التمثيل والاستحضار في كلمات ما ينقص التمثيل، والتعبير عما لا يمكن التعبير عنه، والتفكير فيما لم يفكر فيه، أي ما تم تناسيه. وهو منسي لأنه لا وجود لشيء تم تخزينه في ذاكرة، ومن تم لا يمكن تذكره إلا كمنسي، أي لا نستعيده إلا كمنسي. لذلك "فالفلاسفة" في فرنسا، وفي أماكن أخرى بالتأكيد، فهموا ما ينبغي البحث عنه في نصوص هايدغر "وأن السبب بالتحديد يعود لاهتمام الفرنسيين" بفكر الماضي العريق، ولأن هذا البحث ناجم عن علاقة معقدة بتاريخ "سياسي تميز بشنق ملك"[2]، كتاريخ مكبوت، مطرود خارج الوعي، تاريخ بدأت به الثورة[3]. هكذا يظل هايدغر، في تاريخ الغرب المعاصر، هو هذه القارة الفلسفية التي لا يمكن أن تستمر الفلسفة بدونها اليوم، فله القدرة على التعبير عن عصره ولكن أيضا عن كل عصور الفلسفة، ففلسفته لا تختزل فقط أزمات الفكر الغربي، بل تختزل اليوم تقريبا كل ما يجب التفكير فيه، خصوصا أمام هذه الأزمات (الاقتصادية والسياسية والتقنية والإعلامية) التي تضيق من هامش الفكر وتجعله تابعا لأشياء خارج الفكر.

---

[1] ***French Heidegger wars***, in ***Heidegger Controversy***, P275

[2] ***Heidegger et « les juifs ».*** PP16-17

[3] "إننا نحن الفرنسيون لا نفكر في الفلسفة أو الأدب أو السياسة بدون أن نتذكر أن كل ذلك كان في الحداثة تحت علامة جريمة وقعت في فرنسا 1792.حينما قتلنا ملكا شجاعا محبوبا الذي كان تجسيدا للمشروعية Légitimité(بالمعنى الذي قصده هيغل حينما قال أنه على السلطة المشروعة أن تتجسد في فرد).لا يمكننا أن لا نتذكر أن هذه الجريمة شيء مرعب. فحينما نريد التفكير في السياسة نعلم أن سؤال المشروعية يطرح في كل لحظة، مهما كانت طبيعة الحدث. لذلك ليس غريبا أن تكون هناك العديد من الدساتير التي مرت على فرنسا منذ الثورة. والحالة ليست هي نفسها في أمريكا. الأمر نفسه بالنسبة إلى الأدب. فالكتابة مرتبطة عند الفرنسيين بذاكرة هذه الجريمة. فحينما يتحدثون عن الكتابة فإنهم يقصدون ما يعد بالضرورة جرما في الكتابة. الشيء الذي ننساه حينما نشرع في الحديث عن الكتابة بمصطلحات أكاديمية" ***Discussion entre Jean-François Lyotard et Richard Rorty***, in ***Critique N°456(La traversée de l'atlantique)***,Mai 1985,PP581-584

هل كان هيدغر قارئا منصفا لنيتشه؟

دة. فوزية ضيف الله
(جامعة تونس المنار)

لعلّ السؤال عن إمكانية قيام قراءة منصفة لنيتشه هو سؤال مردود علينا منذ البدء، لأنّ كلّ "تأويل" هو "تحويل" للمعنى المقصود (الذي يقصده صاحب النصّ الأصليّ) نحو المعنى المفهوم (الذي يعنيه المؤول) ضمن سياقات الفهم التي يحدّدها القارئ. معنى ذلك أنّ القراءة التأويلية من جهة ماهي توجّه نحو النصّ المقروء وفق المنظورية التي تشير إلى موقع القارئ أثناء القراءة وتحدّد زاوية النظر المتاحة للتأويل، إنّما هي من الأمور التي لا تبدو على غاية من اليسر والبداهة. وفي هذه الحالة يصعب أن تتوافق منظورية القارئ مع منظورية المقروء، وهو ما يؤدي إلى تقاطع المنظوريات وتداخل زوايا النظر إلى الحدّ الذي يجعل من القراءة التأويلية ضربا من ابتداع نصّ مغاير لنصّ الانطلاق. ولعلّ أبرز مثال على ذلك قراءة هيدغر لنيتشه التي أسالت حبرا كثيرا وأحدثت جدلا كبيرا بين الفلاسفة والشرّاح، ذلك أنّ القرابة الفكرية بين الفيلسوفين حالت دون إمكان تحقّق شرط "الغيرية" في القراءة، فلا نكاد نبصر "مسافة تأويلية" في نمط القراءة الهيدغرية لنيتشه: بل إنّنا عندما نقرأ ما كتبه هيدغر في دروسه حول نيتشه، نلمح هيدغر نيتشويّا أو نيتشه هيدغريّا. غير أنّنا لا نرى من نيتشه إلاّ ما يراه هيدغر، بحيث يتراءى لنا "نيتشه آخر" في صورته التي ابتدعها هيدغر نفسه. يتعيّن علينا في هذا العمل مراجعة القراءة الهيدغرية لنيتشه من جهة كونها قراءة لم تنصف نيتشه رغم جديتها وغزارتها. فإن كانت كلّ قراءة تأويليّة تمثّل إشكاليّة بحالها وإن كانت لا تعالج مشكلا. فإذا كانت قراءة نيتشه تمثّل مشكلا بحدّ ذاتها، فما بالنا بقراءة –قراءة تقرأ- نيتشه؟

I- نيتشه مشكل قراءة: "صراع التأويلات".

لقد تواترت القراءات للأثر النيتشويّ منذ ما يناهز نصف قرن فتداخلت وتضاربت، فكان تعدّد التأويلات عائقا أمام فهم فلسفة نيتشه. خصّص كارل لُفيت (Karl Löwith)[1] ملحقا لكتابه الذي نشر في فترة حدوث القطيعة مع أستاذه هيدغر (1934) نيتشه وفلسفة العود الأبديّ Nietzsches Philosophie der Ewigen) (Widerkehr des Gleichen يعدّد فيه مختلف المفكّرين والشرّاح والقرّاء اللّذين عمدوا إلى تناول الأثر النيتشوي طيلة الفترة الممتدّة من 1894 إلى 1954[2]. ويمكن أن نذكر بوملار (A. Bauemler) في كتابه (Nietzsches, der Philosoph und Politiker) الذي صدر سنة (1931)، كارل يسبرس في كتابه Nietzsche, Einführung in das) (Vertännis seines Phiolosophierens المنشور سنة (1936) وهيدغر الذي خصّص كمّا هائلا لقراءة الأثر النيتشوي (من 1935 إلى 1955) كما لو أنّ القراءات السابقة عليه قد حفّزته لتصحيح ما تمّت نسبته إلى نيتشه وفلسفته. يكتفي كارل لويث بذكر قرّاء نيتشه بدءا بلو أندرياس-سالومي (Lou Andreas-Salomé)[3] التي قامت

---

[1]- لقد تنكّر كارل لويث لأستاذه هيدغر وحصلت بينهما القطيعة خلال صدور كتابه "نيتشه وفلسفة العود الأبديّ"، حتّى أنّه لا يذكره في كتابه الآخر "من هيغل إلى نيتشه" (1941) الذي تعرّض فيه إلى تاريخ الفكر الألمانيّ خلال القرن التاسع عشر. فجعل من نيتشه وهيغل مركز اهتمامه الأكبر، وأهدى كتابه هذا إلى هوسرل. انظر: Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, Tel, 1969.

[2] - Karl Löwith, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, traduit de l'allemand par Anne-Sophie Astrup, Belgique, Clamann-lévy, 1991, p.237.

[3]- تجدر الإشارة على أنّ كتاب لو أندرياس-سالومي لا يعدّ شرحا للأثر النيتشوي فحسب، إذ كانت للفيلسوف علاقة شخصيّة ربطته بأندرياس الفتاة الروسيّة الأصل. التقى بها نيتشه سنة 1882 في منزل صديقه بول ري (Paul Rée) في روما. لقد أدّت نشأة هذه العلاقة بين سالومي ونيتشه إلى ظهور هذا الكتاب "نيتشه من خلال آثاره"، كما ساهمت في تأجّج أفكار الفيلسوف. غير أنّ ملامح هذه العلاقة لم تكن سعيدة بل متعكّرة في مجملها. تقرّ لو أندرياس في كتابها حول نيتشه أنّه كان يبحث عن حقيقة متأسّسة على نوازع الروح (الجسد) وتشرح طبيعة آثاره انطلاقا من تزامنها مع الرسائل المتبادلة بينهما. غير أنّنا نستغرب حديثها عن وجود "نسق " في فكر نيتشه والحال أنّه يعادي فكرة النسقيّة أصلا، كما تؤكّد أنّ آثاره الأخيرة ترمي إلى البحث في "نظريّة المعرفة". انظر:

Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, texte établi et présenté par Ernst Pfeiffer, Notes de Thomas Pfeiffer, Traduit de l'allemand par. Jacques Benoist-Méchin,

بنشر كتاب نيتشه من خلال آثاره (Nietzsche in seinen Werken) سنة 1854 وصولا إلى هيدغر. غير أنّه لا يذكر ويليام ديلتاي (1833-1911 (Dilthey) كقارئ لنيتشه خاصّة ضمن كتابه عالم الروح (Welt Geistige Die)[1]. تواصلت قراءات نيتشه ما بعد هيدغر مع جيل دلوز (1925-1995) الذي أصدر كتابه الأوّل حول نيتشه (Nietzsche)سنة 1956 وكتابه الثاني (Nietzsche et la philosophie)سنة 1962 ، ميشال فوكو(1926-1984) الذي كان قد نشر مقالا حول نيتشه سنة 1971 "نيتشه، الجينيالوجيا، التاريخ" (1961)[2]، فضلا عن كونه يعتبره أحد فيلسوفيه الأساسيين. أمّا داريدا (1930-2004) -المتأثّر بالفلسفة الهيدغريّة خاصّة- فقد كتب أساليب نيتشه (les Styles de Nietzsche) ونشر سنة 1972، ولايزال الأثر النيتشوي مؤثّرا في قرّائه إلى اليوم، ونضرب مثالا على ذلك ما خصّصه جياني فاتيمو (G. Vattimo) لنيتشه[3].

ردّت بعض القراءات الموجهة لغايات سياسية وايديولوجية مثل قراءة بوملار "إرادة الاقتدار" إلى النزعة البيولوجيّة وأُوّلت على أنّها تشرّع لانتقاء العناصر ومنع الضعفاء والمرضى من التناسل والتكاثر[4]. فصارت فلسفة نيتشه - التي قامت بقراءة الحضارة قراءة جينيالوجيّة- موظّفة لتبرير قيام الأنظمة النازيّة. لقد اختلط الحابل بالنابل، فلم نعد نتحدّث عن "نيتشه واحد" بل عن "نيتشه المتعدّد" انطلاقا من

Revue et complétée par Olivier Mannoni, Préface et Notes traduites par Olivier Mannoni, Paris, Bernard Grasset, 1992, pp.127-200. Et : Rüdiger Safranski, *NIETZSCHE Biographie d'une pensée*, Traduit de L'allemand par Nicole Casanova, Paris, SOLIN, ACTES SUD, Chap. XII, p.229.

-[1] W. Dilthey, *Le monde de l'esprit*, Trad. M. Remy, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, pp. 370-371.

[2]- « Hommage à Jean Hyppolite », Paris, P.U.F, 1971, pp.145-172. Cité par : Patrick Wotling, *Lectures de Nietzsche*, Paris, Le Livre de Poche, 2000, Préface, p.20. Cet article de Foucault et republier dans « Lectures de Nietzsche », pp.103-130.

[3]- Gianni Vattimo, *Introduction à Nietzsche*, Paris, Le point Philosophique, 1991. Et *Les aventures de la différence*, Paris, Les Editions de Minuit, 1985.

[4]- Stigler Barbara, *Nietzsche et la biologie*, Paris, P.U.F, 2001, p.87.

تعدّد منظوريّات القراءة ومقاصد التأويل[1]. يقول نيتشه: " (. . .) إنّه لمن باب الفطنة لديّ أن أكون متعدّدا، وأن أحتلّ مواقع عديدة من أجل أن أصبح واحدا، كي أنتهي إلى هذا الكيان الموحّد(. . .) "[2] .

II - نيتشه، مشكل أثر:

أوّل ما يمكن أن نلوم عيه هيدغر هو اعتباره أنّ كلّ ما نشره نيتشه بنفسه "خارجا عن الأثر (Vordergrund) "وأنّ المعطى النيتشوي الأصيل كامن في آثاره المتخلّفة (Nachlass)[3] ، دون أن يبيّن للقارئ ما الذي يجعل من "ولادة التراجيديا" مثلا " خارجة عن الأثر"؟ هذا الموقف الذي يتبنّاه هيدغر يمثّله أيضا ويزرباخ (F. Würzbach) الذي يعتبر أنّ ما نشره هيدغره بنفسه لا يتضمّن إلاّ جملة من الوعود التي لم تتحقّق، أو تمثّل "بذرة لم تنبت بعد"[4].

لقد أصرّ هيدغر على قراءة نيتشه من خلال أثره المتخلّف إرادة الاقتدار(1901)، المسمّى كذلك بالأثر المشروع(Œuvre-projet)، في حين أنّ أغلب

---

[1]- Jean-François Balaudé, *Lectures de Nietzsche*, Paris, Livre de Poche, 2000, « Avant-propos », p.7.

[2] - نيتشه ، **هذا هو الإنسان**، "معاينات غير معاصرة"، ترجمة على مصباح، الطبعة الأولى، بيروت، منشورات الجمل، 2004، فقرة 3، ص.93 .

[3] - Heidegger, *Nietzsche I*, Trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 2001, p.18: "Tout ce que Nietzsche a publié lui-même, n'appartient qu'au « hors d'œuvre », Soit également le premier de ses ouvrages, La Naissance de la tragédie à partir de l'esprit de la musique, 1872. La philosophie proprement dite de Nietzsche, il faudra la chercher dans les écrits «posthumes ».

[4]- F. Würzbach, *Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches*, (L'Héritage de F.N), Graz (Autriche), Pustlet, 1943, Préface, p. X: « Les œuvres finies et publiées par Nietzsche lui-même ne sont que des promesses... Il nous a laissé le plan approximatif de l'arrangement (Nietzsche, *Volonté de Puissance*, trad. G. Bianquis, Paris Gallimard, 1947...)...mais le grain n'a jamais germé. Leur noyau est encore vivant, et l'œuvre présente est un essai pour favoriser sa germination et son développement en lui créant un climat spirituel, c'est-à-dire un ensemble naturel ; fruit d'un arrangement rempli de sens (...)», Charles Murin, *Nietzsche problème, généalogie d'une pensée*, Paris, J.Vrin, les presses de l'Université de Montréal, p. 37.

ناشري آثار نيتشه قد أنكروا انتماء هذا الأثر إلى نيتشه أصلا (شليشته)، ولا نعثر على هذا الأثر ضمن نشرة الأعمال الكاملة التي قام بها كلّ من جيورجيو كولي (Giorgio Colli) ومازينو مونتيناري (Mazinno Montinari)، بل إنّ مونتيناري نفسه كان قد نشر كتابا في هذا الغرض عنوانه "إرادة الاقتدار" لا توجد (La volonté de puissance N'EXISTE pas)[1]، كما لا يذكر جيورجيو كولي هذا الأثر في تقديمه لجملة الأثر النيتشوي ضمن كتابه كتابات حول نيتشه[2]. يكتب بيير منتيبيلو (Pierre Montebello) في كتابه نيتشه وإرادة القوّة متحدّثا عن موقف ناشري آثار نيتشه: أنّ" (. . .) نيتشه لم يؤلّف الكتاب المعروف باسم "إرادة القوّة". فهذا الكتاب ليس سوى تركيبا متعسّفا لفقرات ظهرت بعد وفاة نيتشه، ونشرت من طرف (هينريش كوسليتس Heinrich Koseliz) (المعروف باسم بيتر غاست Peter Gast) و(إليزبث فورستر-نيتشه Elisabeth Forster –Nietzsche)، وهو تركيب لم يسمح لأصحابه، بأيّ حال من الأحوال، بإعادة ترتيب "العمل الأساسيّ" لنيتشه لسبب وحيد، هو أنّ هذا الأخير كان قد هجر مشروعه بين 26 أوت و3 سبتمبر 1888 تقريبا"[3].

فلماذا تخلّى نيتشه عن أثره إرادة الاقتدار؟ ولماذا يصرّ هيدغر على جعله الأثر الأكثر أساسيّة؟

يمكن أن يفسّر تخلّى نيتشه عن هذا الأثر هو كون فكره لا ينسجم مع روح النسق ولا تتضمّن فلسفته مركزا واحدا أو مبدأ موحّدا، وقد كان نيتشه يتحاشى النسق والنسقيّة رغم خشيته أن يكون هذا النسق الذي يتحاشاه متخفّيا وراء هذا

[1] - Mazzino Montinari, "*La volonté de puissance » N'EXISTE pas*, traduit de l'italien par Frazzi et Michel Valensi, Edition préparée et postfacée par Paolo D'loria, Paris, L'Eclat, 1996.

[2]- Giorgio Colli, *Ecrits sur Nietzsche*, traduit de l'italien par Patricia Farazzi, Paris, L'Eclat, collection Philosophie imaginaire, 1996.

[3]- بيير منتيبيلو، **نيتشه وإرادة القوّة**، ترجمه وقدّم له جمال مفرّج، بيروت، لبنان، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، 2010، المقدّمة، ص.61.

الأثر نفسه [1]. حيث يكتب مقدّما لكتابه الذي تخلّى عنه: " إنّي أحذّر من كلّ الأنساق وأتحاشاها. لكن النسق الذي تحاشيته قد يكون متخفّيا وراء هذا الكتاب (. . .)"[2].

غير أنّ برنارد بوترا (Bernard Pautrat) يتحدّث في مؤلّفه حول نيتشه (Versions du Soleil, Figures et système de Nietzsche)عن وجود نسقية في فلسفته مثلما يشير إلى ذلك عنوان الكتاب نفسه، ويفصح بوتو في مقدمة هذا الكتاب عن رغبته في إعادة النظر في البعد النسقي للأثر النيتشوي الذي يتميز بمقام شكلاني متحرّر .(Le statut formel libéré) هذا الأسلوب المتحرّر والمتفرد لدى نيتشه يصبح مشجعا لبوتو للتساؤل عن: هل قلب نيتشه الأفلاطونية فعلا؟ هل عمد إلى قلب الميتافيزيقا الغربية عامة أم أدّى إلى اكتمالها[3]؟ كذلك فإنّ جون فرنسوا ماتي (Jean-François Mattéi)يتحدّث عن فكرة النظام في فلسفة نيتشه ضمن كتابه (*L´ordre du monde,Platon-Nietzsche-Heidegger*).

أمّا هيدغر فقد كان يصرّ على جعل هذا الأثر أساسيّا ومركزيّا لدى نيتشه لأنّه يريد أن ينظّم فلسفته وفق "كلمات أساسيّة" تكون إرادة الاقتدار الأكثر أساسيّة من بين هذه الكلمات، فكما جعل هذا الأثر مركزيّا، جعل كذلك إرادة الاقتدار متميّزة عن سائر الكلمات الأخرى، فتكون "أولى الكلمات الأساسيّة" و"الكلمة الأكثر أساسيّة" لأنّها تربط بين عناصر فلسفته المختلفة. لعلّ توجّه هيدغر لإرادة الاقتدار هو اقرار ضمني بضرورة "التوجّه نحو المركز لوصف وفهم وإدراك الكلّ "استجابة لإحدى القواعد التأويليّة التي وضعها شلاير ماخر، لكن يبدو هاهنا أنّ الانسجام التأويليّ بين قصد الفيلسوف وفهم القارئ له لم يتحقّق ما دام النصّ النيتشوي في مجمله يعادي النسق والنسقيّة، إذ اختار نيتشه أسلوبا يميّزه في الكتابة ويميّزه في الفكر على حدّ السواء، "ويتلاءم مع فكره التلقائيّ، لقد كان نيتشه يترك الفكرة تظهر تلقائيّا،

---

[1] - بيير منتيبيلو، **نيتشه وإرادة القوّة**، ص.62.

[2] - Nietzsche, *Fragments Posthumes XIII*, §9, (188), Cité par بيير منتيبيلو، **نيتشه وإرادة القوّة**، ترجمه وقدّم له جمال مفرّج، ص.62.

[3] - Bernard Pautrat, *Versions du Soleil, Figures et système de Nietzsche*, Paris, seuil, 1971, p.9.

ثمّ يدوّنها كما تخطر لذهنه"[1]. فهل نتكلّم عن إخفاق للفهم فعلا عندما ينعدم الانسجام بين القارئ والمقروء على حدّ تعبير غادامير[2]؟

لقد كان نيتشه نفسه على بيّنة من أنّه فيلسوف "سابق لأوانه" وأنّه "سيولد بعد الممات" طالما أنّ ما يكتبه "سابق لعصره" ولم يلاقي آذانا صاغية في عصره[3]. إلاّ أنّ ذلك لا يعني أنّ فكر نيتشه يتجلّى فيما خلّفه ونشره بعده فحسب. فإذا كانت فلسفة نيتشه "سابقة لأوانها" فذلك يعني أنّها "لازمنيّة" فما يولد قبل الأوان يظلّ مقروءا حيّا بعد الممات. لم يكن نيتشه يطمع في وجود من يسمعه ويفهمه في زمنه إلاّ أنّه كان متيقنّا أنّه سيأتي زمن تؤسّس فيه "كراسي جامعيّة لتأويل زرادشت ."

III-إشكاليّات القراءة الهيدغرية لنيتشه:

لقد ظهرت أهمّ القراءات لنيتشه في الفترة الممتدّة من 1930- 1940، بيد أنّ قراءة هيدغر من أكثر القراءات التي أحدثت جدلا كبيرا لدى الفلاسفة، المفكرين والشراح، سواء كانوا معاصرين له أو لاحقين عليه، بيد أنّ هذا الجدل كان "مكرّا مفرّا"، "مقبلا حينا ومدبرا أحيانا". فصارت القراءة الهيدغرية، بين "مدّ وجزّ". فتمرّد عليه البعض من طلبته وتنكّروا له (جون فال، حنّا أرنت وكارل لفيت)، وانتقده شرّاح آخرون (ميشال هار، ايريك بلوندال، انجال كريمار ماريتي). تؤكّد أغلب هذه الانتقادات أنّ هيدغر يقرأ نيتشه انطلاقا من مشكل الوجود الذي أرّقه. لكنّ هذه القراءة لا تتلاءم مع نيتشه نفسه. وأنّه أحدث تحويرا على "كلمات نيتشه الأساسيّة" وأخرجها من إطارها فصيّرها "متصلّبة" بعد أن كانت تنبض حياة.

---

[1]- جمال مفرّج، تقديم كتاب بيير منتيبيلو، **نيتشه وإرادة القوّة**، ص12.

[2]- غادامير، **فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف**، ترجمة محمد شوقي الزين، بيروت، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، 2006، ص.41.

[3]- - نيتشه ، **هذا هو الإنسان**، " ما الذي يجعلني أكتب كتبا جيّدة؟"، فقرة 1، ص.65: " أنا شيء وكتاباتي شيء آخر. و قبل أن أتكلّم عن كتبي لا بدّ من كلمة هنا عن مسألة فهم أو عدم فهم كتاباتي. سأفعل ذلك بما يناسب الأمر من عدم اكتراث؟، ذلك أنّ هذه المسألة ما تزال سابقة لأوانها كليّا. وأنا بدوري سابق لأواني، هناك أناس يولدون بعد الممات (....)".

تتلخّص القراءة الهيدغرية لنيتشه في النقاط التالية:

أوّلا: ينتظم فكر نيتشه انتظاما ميتافيزيقيّا توافقا مع الفكر الغربي ككلّ منذ أفلاطون، وتتحدّد الميتافيزيقا هاهنا على أنّها نظر في "حقيقة الموجود من جهة ماهو كذلك في كليّته".

ثانيا: لقد صارت ميتافيزيقا نيتشه متجلية في "كلمات أساسيّة" منذ صدور كتابه فجر (1881)، أي منذ أن تجلّت لدى الفيلسوف "رؤية العود الأبديّ". هذه الكلمات تعبّر عن فكره وتوضّح انتماءه للميتافيزيقا التي يريد أن يغادرها.

ثالثا: يؤكّد هيدغر أنّ فهم فلسفة نيتشه مشروط بفهم "كلماته الأساسيّة" الخمس في ارتباطها الضروريّ أي من جهة كونها تتوافق مع الأقسام الخمسة لماهيّة الميتافيزيقا.

رابعا: يقرأ هيدغر نيتشه من خلال "مشكل الوجود" الذي أرّقه، ويعيّن انتماءه للميتافيزيقا الغربية التي عملت على الاهتمام بالموجود و"نسيان الوجود". لم يتفطّن نيتشه في تصوّر هيدغر لضرورة طرح "سؤال الوجود"، لأنّه كان قد حدّد الإجابة عنه مسبقا قبل الشروع في السؤال: "الموجود هو قيمة". عمدت إرادة الاقتدار إذن إلى تأويل "الوجود" على أنّه قيمة، لذلك ارتبط هذا التأويل باستحالة إدراك الوجود في حدّ ذاته. لذا لم تتمكّن ميتافيزيقا نيتشه من تجاوز العدميّة، بل أفضت إلى إكتمال العدميّة الأصيلة من جهة كونها تصدر عن إرادة الاقتدار.

خامسا: يصرّح هيدغر أنّ قراءته لنيتشه هي تصدّ للقراءات الإيديولوجيّة (بوملار ويسبرس) وردّ على كلّ الادعاءات التي نشأت في ظروف معتّمة، عاشتها ألمانيا في الثلاثينات.

يوضّح هيدغر أنّه فهم فلسفة نيتشه هو رهين فهم ما تعنيه "كلماته الأساسيّة" في ارتباطها الضروريّ لكن الفكر النيتشوي لا يمكن أن يتلخّص في "كلمات أساسيّة" ففكره ليس فكرا "أساسيّا" بل هو "فكر الهوامش" . كما أنّ اختزال فلسفة نيتشه في جملة من الكلمات الأساسيّة وجعلها تنتظم انتظاما ميتافيزيقا هو ضرب من "تجميد"

لهذه الفلسفة العاشقة للحياة والراقصة رقصة ديونيزوس. نيتشه ضدّ المسيح هو ضدّ النظام، هو فيلسوف اللانسق، "حرفته تحطيم الأصنام". لا يمكن حشر فكره في شكل أيقونات وقوالب جاهزة ولا يمكن شلّ حركة فكره الحافلة بالحياة وبالحبّ. ابتدع نيتشه أسلوبا في الكتابة يخصّه ويميّزه وأسلوبا في الفكر، لا يكون شبيه أحد ويعلم حقّ المعرفة أنّه متفرّد كفيلسوف ومتفرّد كإنسان يعادي كلّ ماهو مألوف وكلّ ماهو "تقليد" يعادي فلسفة "القوالب الجاهزة" ويعادي ميتافيزيقا أفلاطون فكيف يصبح عند هيدغر "آخر الميتافيزيقيين"؟

هذا الفهم المثاليّ لا يُوافق عليه نيتشه نفسه ولم يتصوّر نيتشه يوما أنّه سيقرأ قراءة مثالية. يكتب نيتشه في هذا هو الإنسان: "كلّ من يعتقد أنّه فهم شيئا من كتاباتي فقد فهم منّي ما فهم طبقا لصورته الخاصّة، وفي أغلب الأحيان شيئا مناقضا لي تماما مثل اعتباري "مثاليّا" أمّا من لم يفهم منّي أيّ شيء فقد أنكر حتّى مجرّد أن أدخل في الحسبان". (ص 67 "ما الذي يجعلني أكتب كتبا جيّدة")

فلماذا تظلّ القراءة الهيدغرية لنيتشه مشكلا[1]؟

[1]- - لقد شرع هيدغر في قراءة نيتشه منذ أن كان طالبا (ما بين 1910- 1914)، وهي الفترة التي شهدت ظهور النشرة الثانية من آثاره المتخلّفة (Nachlass) التي عنونت إرادة الاقتدار(Der Wille zur Macht, 1906). تعرّض هيدغر إلى ذكر نيتشه لأوّل مرّة في أواخر كتابه الوجود والزمان (Sein und Zeit, 1927)، لكنّه مارس الصّمت عنه إلى حدود 1935 عندما شرع في إلقاء دروس حوله من 1936 إلى 1946 في جامعة فريبورغ، حيث خصّص ستّ ندوات لدراسة آثاره نشرت سنة 1961 في أصلها الألماني، ثمّ نشرت ترجمتها الفرنسية سنة 1971. أمّا اللّحظة الموالية التي اهتمّ فيها هيدغر بنيتشه تتمثّل في محاضرة 1943 "كلمة نيتشه لقد مات الإله" المنشورة ضمن شعاب (Holzweg) سنة 1950، ثمّ "ما الذي يدعى فكر؟" (Was heisst Denken,1954) ومحاولته "من هو زرادشت نيتشه؟" (1953) والمنشور ضمن محاولات ومحاضرات (Vorträge und Aufsätze, 1954). كان هيدغر منهرا بالأسلوب النيتشوي إلى حدود 1920 وهو ما يظهر في تقرير "تسجيله بالتأهيل الجامعيّ" (1915-1916) حيث يؤكّد على وظيفة الفلسفة من جهة ماهي "قيمة من أجل الحياة". لقد كان نيتشه محور اهتمامه ضمن قراءات فريبورغ (1928 -1944) في حين نّه لا يظهر في قراءات ماربورغ نظرا لشروعه في قراءة أرسطو وكانط وهوسرل (1923-1928)، وهكذا فإنّ التقاء هيدغر بنيتشه كان جليّا في الثلاثينات والأربعينات وبداية الخمسينات. لقد سخّر هيدغر لنيتشه كمّا هائلا من الدروس، المحاولات والمحاضرات، حيث شرع في إلقاء دروسه حول نيتشه تزامنا مع ظهور كتاب كارل يسبرس سنة 1936، وهو الأمر الذي فتح له المجال لتدريسه في الجامعة الألمانية. يصرّح

يفسّر هيدغر إقدامه على قراءة نيتشه بضرورة تبرئته من النازيّة، فقد وضّح مقصده من الاهتمام بقراءة نيتشه ضمن رسالته إلى رئاسة جامعة فريبورخ سنة 1945، حيث يقول: "لقد قمت منذ 1936 بسلسلة من الدّروس والمحاضرات حول نيتشه (. . .) تقدّم بطريقة أكثر وضوحا تفسيرا ومقاومة روحيّة. ففي الحقيقة، ليس لنا الحقّ في إلحاق نيتشه بالقوميّة الاشتراكيّة، (. . .). لكن التفسير الميتافيزيقيّ لنيتشه في أرفع مستوياته هو التفسير مع العدميّة، من جهة تجليّه الأكثر وضوحا في الشكل السياسيّ للفاشيّة. "[1]

لعلّ ما يزيد الأمر تعقيدا هو قضيّة علاقة هيدغر بالنازيّة التي أحدثت ضجّة كبرى، ساهم فيها ف. فرياس في كتابه (هيدغر والنازيّة)، هابرماس في كتابه (الأثر والالتزام)، ج. م. باليمي في كتابه (المؤلّفات السياسيّة لهيدغر)، م. دي كونديالك، كارل لويث، إيريك فايل وآخرين ممّن أرادوا تشويه صورة الفيلسوف هيدغر وطمس تألّقه الفكريّ، وقد اعتمدوا على خطاب الجامعة الذي ألقاه هيدغر في 27 ماي 1933 عندما كان رئيسا لجامعة فريبورغ.

غير أنّ مقصدنا في هذه المداخلة لا يكمن في مقاضاة هيدغر سياسيّا، أو البحث فيما يمكن أن يورّطه أو يبرئه من النازية، ولكنّنا نقصد تتبّع مسار القراءة التي خصّصها لنيتشه من جهة ما لم تفلح في إبانته لمّا أسكنت فيها ماهو متدفّق وأوجدت "مشكلا للوجود" لا يبدو أنّه موجود أصلا عند نيتشه، وحوّلت هاجس القيم إلى هاجس أنطولوجي وصيّر نيتشه "آخر الميتافيزيقيين" والحال أنّ "فيلسوف

هيدغر أنّ قراءته لنيتشه هي تصدّ للقراءات الإيديولوجيّة (بوملار ويسبرس) وردّ على كلّ الإدعاءات التي نشأت في ظروف معتّمة، عاشتها ألمانيا في الثلاثينات، بحيث:

- تسمّي "إرادة الاقتدار" (Der Wille zur Macht) وجود الموجود،
- تحدّد "العدميّة"(Nihilismus) تاريخ حقيقة الموجود،
- يعبّر "العود الأبديّ" (Die ewige Widerkehr des Gleichen) عن الطريقة التي يكون بها وجود الموجود،
- يكون "الإنسان الأرقى" (Der Übermensch) خاصيّة الإنسانيّة في تعلّقها الضروريّ بكليّة الموجود،
- ويمثّل "العدل"(Die Gerechtigkeit) حقيقة الموجود من جهة ما هو إرادة اقتدار".

[1]- *Cahier de L'Herne Heidegger*, 1983, P.102. Cité par Michel Haar, « Nietzsche : une lecture ambivalente », in Magazine Littéraire, Mars-Avril 2006, Hors-série, N° 9, p.54.

المطرقة" أعلن مغادرته الميتافيزيقا مبدعا لفكره مجالا حيّا تعبره "كلماته" في عود أبديّ؟

فهل كان هيدغر فعلا على حقّ عندما أقدم على مساءلة فلسفة نيتشه انطلاقا من "مشكل الوجود"[1]؟ لماذا لم يكن هيدغر قارئا منصفا لنيتشه رغم جديّة قراءته وغزارة ما كتبه حوله؟

وهل كان نيتشه على حقّ عندما قال: "لا أثق في القرّاء مطلقا. فكيف سيمكنني أن أكتب لقرّاء ما"؟

يتعيّن علينا في هذه المداخلة مراجعة القراءة الهيدغرية لنيتشه وتبيان الاحراجات النظرية التي وقعت فيها لمّا عمدت إلى قراءة "كلماته" استنادا إلى "مشكل الوجود".

IV - إنزلاقات التأويل الهيدغري لنيتشه:(Les glissements)

1) الانزلاق التأويليّ الأوّل: هيدغر يقرأ نيتشه قراءة أنطولوجية، وفق مشكل الوجود:

لم يكن هيدغر قارئا منصفا لنيتشه لأنّه كان قارئا انتقائيّا: انتقائيّا في ما يقرأه من نيتشه وانتقائيّا في ما يضعه من فهم، فكان أن اعتمد مثلا في قراءته لنيتشه على جملة الآثار المتخلّفة متبنيّا الموقف المدافع عن أنّ فلسفة نيتشه الأصليّة كامنة ضمن هذه الآثار المتخلّفة، وكان يقرأ هذه الآثار وفق منظورية أنطولوجيّة، أي كما أراد هو أن يقرأه. فكان يعتقد أنّه يفهم نيتشه الفهم الذي ينبغي له أن يكون لكنّه كان يقرأه وفق ما يراه هو.

أراد هيدغر أن يجعل فلسفة نيتشه متعلّقة بـ"مشكل الوجود" الذي أرّقه من جهة أنّ "كلماته الأساسيّة" ساهمت في تعميق "نسيان الوجود" عندما أدارت ظهرها

[1] -Jean Wahl, « Nietzsche et la pensée contemporaine », *Bulletin de la Société Française d'Etudes Nietzschéennes*, Paris, N° 2, Mars 1963, p.2,

للوجود وصوّبت نظرها نحو الموجود الذي حوّلته إلى "قيمة". يتصوّر هيدغر أنّ نيتشه أخفق في التفريق بين "الوجود" والموجود"، ولم يتبيّن الفرق الأنطولوجي بينهما، فكان أن اهتمّ بالموجود الذي عيّنه "إرادة اقتدار" وجعل الوجود يسقط في طيّ النسيان. لذلك يرجعه لميتافيزيقا التي انبنت على فكرة نسيان الوجود والتحدث عنه بملفوظ "الموجود". فكيف يجعل نيتشه متحدّثا عن "الوجود" محوّلا منطوقه في الأخلاق والقيم إلى منطوق في الوجود والموجود فتصبح إرادة الاقتدار الخاصيّة الأساسيّة لكلّ موجود في حين أنّ سؤال الوجود بالنسبة إلى نيتشه هو تحريف جذريّ (falsification radicale) لكلّ ما هو طبيعيّ ولكلّ ما هو واقعيّ[1]؟

لقد نشر جون فال بعد سنتين من صدور دروس هيدغر نيتشه في مجلّدين، مقالا يراجع فيه جملة الهفوات التي وقع فيها هيدغر أثناء قراءته لفلسفة نيتشه. يستغرب جون فال لوم هيدغر لنيتشه لعدم اهتمامه اهتمامه بالموجود إلاّ من جهة الإشارة على أنّه إرادة اقتدار، والحال أنّ الفكرة الأكثر ثقلا بالنسبة إلى نيتشه ليست الوجود وإنّما "العود الأبديّ". كما يلاحظ جون فال أنّ هيدغر لا يرى في الترابط الحاصل بين إرادة الاقتدار والعود الأبديّ سوى فكرة الوجود، بما معناه أنّ نيتشه يفكّر في الوجود بطريقة مخالفة، فيتصوّره على أنّه الزمان. فعندما يكتب نيتشه "أن نضع في الصيرورة خاصيّة الوجود، تلك هي أعلى إرادة اقتدار"، فإنّ هيدغر يؤوّل ذلك كالتالي:" الصيرورة لا تكون إلاّ عندما تُؤسّس في الوجود من جهة ما هو وجود". لا يقبل جون فال هذا الانزياح التأويليّ ويقدّم في المقابل الفهم يتصوّر أنّه يمكن أن يكون الأقرب لما قصده نيتشه، لكنّه لا يفلح كثيرا في ذلك: " لقد فقدت الصيرورة كلّ خاصيّة للدّوام وينبغي أن نتحدّث عن العود الأبديّ حتّى نعطيها سمة الوجود التي لا تمتلكها في ذاتها"[2] .

---

[1]- Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 24, p.181: " (...) Les Juifs sont le people le plus étonnant de l'Histoire universelle, parce que, placés devant la question de l'être et du non-être, ils ont, en pleine conscience et avec une résolution qui fait peur, préféré l'être à tout prix, ce prix, ce fut la Falsification radicale de toute nature, de tout naturel, de toute réalité (...) ».

[2] -Jean Wahl, « Nietzsche et la pensée contemporaine », *Bulletin de la Société Française d'Etudes Nietzschéennes*, Paris,N° 2, Mars 1963, pp.1-2-3.

يتصوّر هيدغر أنّ القراءة الجيّدة هي التي لا تكتفي في نظره باستخراج المعنى من النصّ الأصليّ، بل تضفي عليه –من عندها- "لا شعوريّا" إيحاء آخر. فلا تتمثّل مهمّة المؤوّل عند هيدغر في فهم النصّ فهما يتفوّق عن فهم صاحبه، بل يقرّر أن عليه أن يفهمه في "غيريّته" فهما مغايرا للذي قصده صاحبه [1].

إلاّ أنّ نيتشه نفسه يتساءل في أفول الأصنام: "من أدراكم أنّني أتمنّى أن أُقرأ اليوم؟ (فقرة 51 ص 145)، وينبّه إلى ضرورة فهمه كنيتشه لا كنيتشه آخر: "اسمعوني (. . .). لا تخلطوا بيني وبين شخص آخر!" (هذا هو الإنسان، فقرة 1، ص7(

نقرأ في تقديم الترجمة العربيّة لكتاب داريدا حول نيتشه (EPRONS, Les Styles de Nietzsche) أنّ هيدغر "الذي كتب عن نيتشه، لم يقل فيه ما كان يجب قوله، لم يغص في الأعماق، كان هناك الحضور الميتافيزيقي في كتابته عنه، وبالتالي فإنّ الكينونة لم تبح له بسرّها الذي راهن عليه، وهو في هذا المنحى يعتبره ميتافيزيقيّا، كما لو أنّ فيلسوف (الكينونة والزمان)، جرّاء انهماكه بهاتين المسألتين الأشدّ تعقيدا من كلّ المسائل التي تعرّض لها: الكينونة وما يصله منها بنا كبشر، والزمان وما يصله منّا كبشر، لم يفلح في القبض على ما يريد، (. . .)"[2]، ويردّ مترجم النصّ المذكور عدم تمكّن هيدغر من الإمساك بمعاني فلسفة نيتشه الأصليّة إلى تعلّقه الحميمي بهذا الفيلسوف فـ"هوانا بشيء ما يبعدنا عن الحقيقة"[3].

2) الانزلاق التأويلي الثاني، قراءته للإنسان الأرقى:

يعتبر ميشال هار (Michel Haar) أنّ قراءة هيدغر لنيتشه رغم طابعها الإجماليّ والدّقيق، فإنّها تظلّ محدودة لكونها تتضمّن هنات عديدة وأفهاما سيّئة. يتجلّى سوء

---

[1]- Heidegger, "Le mot de Nietzsche Dieu est mort" in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, p.258.

[2]- جاك دريدا، المهماز، **أساليب نيتشه**، ترجمة عزيز توما وابراهيم محمود، تقديم ابراهيم محمود، سوريا اللاذقيّة، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2010، المقدّمة، ص.15.

[3]- المصدر نفسه، الموضع نفسه.

الفهم أساسا في صورة "الإنسان الأرقى" التي تمثّل النقطة القصوى لتقاطع القراءة السياسيّة بالقراءة الميتافيزيقيّة، رغم تشديد ميشال هار على التصريحات الهيدغرية المتكررة التي توضّح أنّ الغاية من الشروع في إلقاء دروسه حول نيتشه منذ 1936 هي تبرئته من التهم النازيّة. فليس من باب الصّدفة أن يخصّص هيدغر كمّا غزيرا من النصوص وحظّا وفيرا من الزمن لقراءة نيتشه. فهذه القراءة لها مقاصد سياسيّة إلى جانب المعاني الفلسفيّة، على غرار قراءته لهولدرلين .(Hölderlin) يبدو أنّ السؤال المتعلّق بمعنى "الإنسان الأرقى (Le Surhomme) "على غاية من العسر نظرا لكونه يختزل الأسئلة الكانطيّة الثلاث في سؤال واحد :

السؤال الميتافيزيقي: ما الإنسان؟

السؤال السياسيّ: ما هو الحكم(gouverner)؟ من ينبغي أن يحكم البشر ووفق أيّة مبادئ؟

السؤال عن مستقبل الإنسان والسياسة: أيّ نمط من الإنسان سيحكم الأرض[1] ؟

تتمثّل إجابة نيتشه عن هذه الأسئلة الثلاث في أنّ "السياسة الكبرى وحكم الأرض هما على غاية من القرابة"، أمّا مبادئ الحكم فهي غير موجودة أصلا[2] .

يلاحظ ميشال هار أنّ درس هيدغر حول "ميتافيزيقا نيتشه" المنشور في المجلّد الثاني يسم الإنسان الأرقى بخاصيّة إنسانيّة صرفة (انظر الصفحات: 134، 168، 169، 225، 249، 250). حيث يكتب هيدغر على سبيل المثال: "تشير عبارة الإنسان الأرقى إلى ماهيّة الإنسانيّة الحديثة". (نيتشه 2، ص. 250.) فيتصوّر هيدغر أنّ " الإنسان الذي يتوافق مع الموجود من جهة ما هو مفكّر فيه على أنّه إرادة اقتدار

[1]- -Michel Haar, *La fracture de L'Histoire, Douze essais sur Heidegger*, Paris, Jérome Million, Collection, Krisis, 1994, pp.157-159.

[2]- Nietzsche, *La Volonté de Puissance II*, § 978, p.353, Cité par Michel Haar, *La fracture de L'Histoire, Douze essais sur Heidegger*, p.159 : « La grande politique, le gouvernement de la Terre sont tout proche : manque absolu de principes pour cette éventualité ».

وعود أبديّ للهو هو يسمّى "الإنسان الأرقى". (نيتشه 2، ص. 134.) يعني ذلك أنّ هذا الإسم لا يدلّ على وجود لا يمكنه أن يكون إنسانيّا البتّة (نيتشه 2، ص. 225.). والحال أنّ نيتشه يضع حدّا فاصلا وتقابلا صريحا بين "الإنسان" و"الإنسان الأرقى"، وبين "الإنسان" و"الإنسان الأخير :(le Dernier Homme)" فزرادشت معلّم "الإنسان الأرقى" لا ينفكّ عن ترديد قوله "أنا أعلّمكم الإنسان الأرقى، الإنسان هو شيء ما ينبغي تجاوزه(. . .)"، الإنسان هو حبل ممتدّ بين الحيوان والإنسان الأرقى (. . .) ومن الخطر أن نقف في نصف الطريق أو أن نلتفت إلى الخلف(. . .) فما هو عظيم في الإنسان، هو كونه جسرا لا هدفا: ما يمكن أن نحبّه في الإنسان، هو كونه معبرا وانحدارا" [1].

فلماذا يصرّ هيدغر على إرجاع "الإنسان الأرقى" إلى ماهو إنسانيّ وجعله اكتمالا لما يسمّيه نيتشه "الإنسان الأخير"[2] في حين أنّ نيتشه يوضّح المعنى الأصيل لعبارة الإنسان الأرقى ضمن أثره هذا هو الإنسان ويشدّد على كونه نقيض للإنسان؟ حيث يكتب نيتشه في الفقرة الأولى من "ما الذي يجعلني أكتب كتبا جيّدة أنّ "عبارة "الإنسان الأرقى"، كصيغة للتعبير عن نموذج الاكتمال الأعلى، أي كنقيض للإنسان "الحديث" والإنسان "الخيّر"، وللمسيحيين وغيرهم من العدميين-العبارة التي تتخذّ على لسان زرادشت مدمّر الأخلاق، معنى يدعو إلى التفكير-نراها تفهم في كلّ مكان تقريبا وببراءة تامّة طبقا للقيم التي تتناقض كليّا وتلك التي جاء ينادي بها زرادشت: أعني بذلك كنموذج "مثاليّ" لموع راق من البشر(. . .)"[3].

يواصل ميشال هار مناقشته للقراءة الهيدغرية للإنسان الأرقى عند نيتشه، فيبيّن ما وقع فيه من تناقض لمّا جعل "الإنسان الأرقى" مرتبطا بما يسمّيه " القائد

---

[1] - Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra, Un livre pour tous et pour personne*, Trad. Henri Albert, Paris, Mercure de France, Le prologue de Zarathoustra, pp.12-14.

[2] - Heidegger, *Nietzsche II*, p.38, Cité par Michel Haar, *La fracture de L'Histoire, Douze essais sur Heidegger*, p.169 : « Le Surhomme est l'achèvement de celui qui jusqu'à présent n'était que le Dernier Homme ».

[3] - نيتشه، **هذا هو الإنسان**، "ما الذي يجعلني أكتب كتبا جيّدة"، فقرة 1، ص.68.

التكنوقراطي (le dirigeant technocratique) "، فهذا المعنى الذي يضعه هيدغر يتعارض مع ما تصرّح به نصوص نيتشه. يصوّر نيتشه الإنسان الأرقى على أنّه "معنى الأرض" في المستقبل(Le Surhomme sera le sens de la Terre »)، إلاّ أنّ هيدغر يضع معنيين مختلفين لمفهوم "الأرض. فيتحدّث أوّلا عن الأرض من جهة ماهي المحسوس المؤهّل، وثانيا عن الأرض من جهة ماهي "كوكب مسخّر للاكتشافات العلمية" في معنى "حكم الأرض" أو "سيادة الأرض" تحديدا. نلاحظ أنّ هيدغر ينزلق بقراءته للإنسان الأرقى، رغم تفكّره العميق في مفهوم "الأرض" هاهنا، نحو معان سياسيّة، والحال أنّه يصرّح بضرورة الابتعاد عن القراءات الإيديولوجية والسياسيّة تبرئة للفيلسوف من التهم الموجّهة إليه. فكيف يصبح "الإنسان الأرقى" الشاعر والنبيّ (صاحب نبوءة الإنسان الأرقى) قائدا "تكنوسياسيّا" [1]؟

يلاحظ ميشال هار ضربا من الانزياح أو من الانزلاق (glissement) التأويلي في قراءة هيدغر لنيتشه (الصفحات 247 -248-249، من نيتشه 2): أوّلا، يحدّد هيدغر ضربا من التوافق في المعنى بين "سيادة الأرض" و"الهيمنة التكنولوجيّة". ثانيا، يعرّف الهيمنة على أنّها "تنظيميّة كلّ الأشياء" استنادا إلى مبدأين اثنين: أولويّة النموذج الآلي الذي ترتبط به كلّ النشاطات وانتقاء نمط من البشر يكون قادرا على الحكم والسيادة وتوجيه البشر نحو المكننة الصناعيّة. ثالثا، يجعل تمرين الهيمنة التقنيّة للإنسان الأرقى شبيهة بالاقتدار الحسابيّ الذي يتمثّل هدفه في تزايد الاقتدار لدى الإرادة وتعزيز" (intensification) الأسلوب الكبير (Le grand style) "في حدّ ذاته [2] .

بيد أنّ هيدغر يجعل من "الأسلوب الكبير" -الذي لم يربطه نيتشه بالإنسان الأرقى بتاتا بل بالفنّ الكلاسيكي- على علاقة بهيمنة الإنسان الأرقى على الأرض وفق

[1]- Heidegger, *Nietzsche II*, p.134: "Dans le sens de la métaphysique de Nietzsche seul le Surhomme est conforme à l' « économie machinaliste » absolue (...). C'est-à-dire qui se laisse totalement dominer par l'essence de la Technique ». p.247 : «En somme, il est un maître-organisateur. Sa visée n'est pas la « violence arbitraire », mais la discipline austère de la planification, obtenue « par une intégrale machinalisation des choses et par le dressage des hommes ». Cité par Michel Haar, *La fracture de L'Histoire*, p.171.

[2] -Michel Haar, *La fracture de L'Histoire*, p.171.

نظام حسابيّ يشمل الأشياء والبشر. ويعلّل هيدغر هذه القراءة من خلال الإشارة إلى أنّ "الأسلوب الكبير" يحقّق على نحو مسبق نمط الهيمنة على الأرض التي تحتوي كلّ الأشياء[1]. فكيف يخرج هيدغر "الأسلوب الكبير" من سياقه الفنّي الذي يخصّه ليصبح "أسلوبا" في الهيمنة على الأرض يخصّ الإنسان الأرقى؟ هذا الفهم هو قفزة من القفزات التأويليّة التي تحدث شرخا في القراءة ناتج عن سوء الفهم أو عن إخفاق في الفهم، حتّى لا نقول "سوء النيّة" في الفهم، فنحن لا نحكم عن النوايا الهيدغرية في القراءة وإن كان نيتشه يمتعض في كتاباته من "نوايا الإساءة الأدبيّة"[2].

3) الانزلاق التأويليّ الثالث: قراءته لإرادة الاقتدار.

إنّ إرادة الاقتدار هي "إرادة موجّهة نحو الاقتدار"، بمعنى أنّها تسعى إلى بلوغ الاقتدار وإلى امتلاكه. وعندما كانت إرادة الاقتدار ساعية إلى إدراك الاقتدار إدراكا على سبيل امتلاكه، كانت تنشده وتنزع إليه نزوعا يجعلها تتهيّأ في كلّ مرّة أكثر لتكتسب القدرة اللازمة لبلوغه. لذلك تبدو في حالة الترقّب والانتظار لما ليس لها بعد، وتكون على غاية من الشوق لما تنشده. إنّها "تأهيل لاكتساب الاقتدار المكتمل الذي يسمح لها بتجاوز الاقتدار الذي تمارسه من قبل". غير أنّ الاقتدار الذي هي عليه غير الاقتدار الذي تصبو إليه، فهي اقتدار متّجه نحو اقتدار آخر على غاية من الاكتمال.

بيد أنّ ميشال هار يبيّن استنادا إلى نصوص لنيتشه أنّه ليس من الممكن أن نردّ إرادة الاقتدار إلى "ماهية ما (une quiddité) "لأن هذه الإرادة ترفض مركزية المعنى

---

[1] - *Ibid.* pp.171-172.

[2] - Heidegger, *Nietzsche II*: " (...) tout ce que Nietzsche dit du « grand style » dans ses analyses de l'art vaudrait en réalité pour l'imposition d'un ordre calculé sur les choses et sur les hommes, pour une domination de la Terre qui n'a aucun but si ce n'est son propre exercice illimité » (p.249.), «(...) Parce que le grand style façonne à l'avance le genre de domination de la Terre incorporant toutes choses » (p.248.), Cité par, Michel Haar, *La fracture de L'Histoire*, pp.171-172.

ووهميته. كما لا يمكن أن نطبّق مفهوم "الكليّة" على "الموجود لدى فيلسوف لا يعترف بوجود "الكلّ" إطلاقا[1].

ما ينبغي التنبيه إليه هو أنّ القراءة التأويليّة عامّة لا يمكن أن توصف بكونها خاطئة أو صائبة، فالتأويل لا يدخل تحت طائلة ماهو منطقيّ. هذا الموقف هو الذي يتبنّاه دافيد فارال كرال، إذ يصرّح أنّه لا ينبغي أن نسائل القراءة الهيدغريّة لنيتشه من جهة مطابقتها أو عدم مطابقتها للمنطوق النيتشوي ولا أن نقاضيها إذا لم تلتزم بتأويل الأثر النيتشوي ككلّ. كما يتصوّر هيدغر أنّ القراءة الجيّدة هي التي لا تكتفي في نظره باستخراج المعنى من النصّ الأصليّ، بل تضفي عليه –من عندها- "لا شعوريّا" إيحاء آخر. فلا تتمثّل مهمّة المؤوّل عنده في فهم النصّ فهما يتفوّق عن فهم صاحبه، بل يقرّر أن عليه أن يفهمه في "غيريّته" فهما مغايرا للذي قصده صاحبه[2]. فمهما كانت قراءة هيدغر لنيتشه "غير صائبة"، فإنّنا لا نستطيع أن ننكر أهميّتها في قيام الجدل بين قرّاء نيتشه في فرنسا خاصّة: من جورج باتاي (Bataille) إلى فوكو وداريدا مرورا بجيل دلوز وكلوسوفسكي. وفي الأثناء، تظلّ الكتابة النيتشويّة تدافع عن نفسها من تلقاء نفسها وتتحدّى كلّ محاولة في تجاوز ما خطّه قلم الفيلسوف عندما تمتنع شذراته عن الوضوح والتجلّي. معنى ذلك أنّ الأسلوب النيتشوي له من الكفاية ما يجعله متحفّزا ضدّ القراءات الخاطئة[3].

[1]- نيتشه، **هذا هو الإنسان**، "ما الذي يجعلني أكتب كتبا جيّدة"، فقرة 1، ص.65: " لأكرّر مرّة أخرى بأنّي لم أتعرّض خلال حياتي كلّها إلاّ نادرا إلى "نوايا سيّئة" كما لا أكاد أذكر ايّة حالة لـ "نوايا الإساءة" الأدبيّة تجاهي. وبالمقابل الكثير من الحمق الصّرف!"

[2]-Michel Haar, *Le chant de la terre*, Paris, L'Herne, 1985, p.174.

[3]- Heidegger, "Le mot de Nietzsche Dieu est mort" in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, p.258.

الخلاص بين عقلانية العدمية وسكينة الانتظار

أسماء الهندريس

إذا ما تركنا جانبا حكم الإنسان العادي في المجتمعات الغربية الحديثة فيما يخص ممارسته لنمط من الوجود، لا يستحضر فيه الإلهي إلا على أساس امتلاكه لحرية الاعتقاد في إلهه المسيحي، أو الانتقاء بين آلهة الشرق والغرب، تدفعه إلى ذلك مشاعر دينية أو الحاجة إلى اهتداء شخصي للخلاص، إذا ما تركنا كل هذا جانبا، وتعاطينا للإصغاء إلى قلة من الأفراد المتمتعين بنظرة متيقظة تحدس السمات المميزة لمرحلتهم التاريخية، فإننا سنجد في إبرازهم لحقيقة كون الإنسان الغربي يعيش لأول مرة في تاريخه وبشكل مكشوف، في عالم بدون الإلهي، إثارة لمسألة لا تخلو من طابع تراجيدي، خصوصا إذا ما اقترنت هذه المسألة بالتساؤل، انطلاقا من طرح مشكلة الغاية من الوجود: أي معنى لوجود الإنسان في عالم بدون آلهة؟

أقرب الأجوبة على هذا السؤال: التحرر من الوهم المثال الجليدي للميتافيزيقا، أي التخلي عن مبدأ أول وثابت للتفكير والسلوك، وتحمل صعوبة وربما استحالة تحديد ما هو الإله، وكيف يكون الإلهي في الزمن الحالي؛ أليست هذه هي العدمية النتشوية في صورتها الأكثر إقلاقا؟

بالنسبة لهيدغر، العدمية النتشوية في صورتها هذه، كانت تسكن التاريخ الغربي منذ أفلاطون، ونيشته لم يفعل أكثر من كشفه عن الوهم الميتافيزيقي الذي قام عليه تاريخ العالم الغربي. مثل هذا التأويل سيدفع بهيدغر إلى القول بانطفاء لمعان الإلهي بشروق شمس العقلانية الميتافيزيقية الأفلاطونية. في حين سيرجع ماكس فيبر ظاهرة غياب الآلهة إلى العقلنة الخالصة intellectualisation كأعلى درجة في نمو العقلانية الغربية، والتي أفقدت الإنسان الحديث تصديقه بوجود إله يدير العالم ومصير البشر على الأرض. وبإمكاننا أن نلمح تفكير فيبر من منطلقات

العدمية النتشوية دون أن يسميها، سواء فيما يخص فلسفته في القيم أو فيما يخص تعويله على الإنسان في أن يتحلى بالشجاعة والمسؤولية أمام خصوصية عصره، حيث انكشف انتهاء قوة وفعالية القيم القديمة من منظور أن العقل هو فعل العقلنة المتعددة الصور وغير الثابتة للموجود، وعلى أنه يعبر عن ذاته كانتصار على ذاته في لعبة "الحقيقة/الوهم"، بحيث بإمكانه أن يبرر وهمية العقلي وحقيقة اللاعقلي.

روعة الحداثة تكمن في وعيها بهذه اللعبة واحتضانها وهو ما يفسر غناها المنظوري، رغم أن المنظورية هي الوجه الآخر للتيه أو للأبواب الموصدة في وجه الخلاص داخل عالم ضعف فيه اليقين بقدرة الإنسان على تغيير وجه العالم. وإذا استحال تغيير العالم، فليس هناك سوى حلين لا أكثر: التكيف مع العالم أو الهروب منه.

لدى كل من هيدغر وفيبر دعوة مشتركة إلى التكيف مع العالم، لكن ليس وفق نفس الشروط، وذلك بمقدار اختلاف تمفصل رؤيتهما للخلاص ومعنى التكيف مع العالم. هذا الاختلاف على مستوى الشروط سيجعل من زاوية أخرى، كل واحد منهما يبدو في نظر الآخر على أنه يتخذ موقف الهروب من العالم، وهذا يعني ضمنيا تأكيدهما معا وبكيفيتين مختلفتين، على أن الخلاص مسألة ليست بيد الإنسان .

فما هي إذن الصورة الأكثر ملاءمة للتكيف مع العالم، والتي قد تحمل بداخلها جوابا جذريا، حتى وإن كان غير مباشر، عن سؤال "ما العمل"؟ إذا كانت آلهة الماضي لا تسعف في انفتاح أبواب الخلاص، فهل يعكس هذا ضرورة التخلي عن التفكير إلى الوراء على اعتبار أن الإنسانية تسير في اتجاه خط تاريخي تنفصل مع التقدم فيه، عن حاجتها إلى الإلهي؟

لم يتردد فيبر في الإعلان عن أن حرب آلهة القيم الحديثة تعكس أقسى الحقائق: تمزق الوجود الإنساني قبل وبعد آلهة الشرق والغرب. لمواجهة هذه الوضعية، يؤكد فيبر على ضرورة التكيف مع عقلانية العدمية بالأدوات المتوفرة في

عالم حيث «الدين في أيامنا هذه، يقول فيبر، قد "فقد شرارته"»[1] ولم يعد من الممكن لأي فرد أن «يعيش حياة بودا أو المسيح في ظل الشروط التقنية والاجتماعية الخاصة بثقافة عقلانية»[2]، وأي محاولة من هذا النوع محكوم عليها بالفشل. كما أن كل إحياء للتجارب الدينية المنتمية للعصور الماضية توهيم وخداع للذات، وهروب من مواجهة نمو العقلنات المتعددة الأوجه التي تتابع سيرورتها متجاوزة تطلعات الأفراد إلى الخلاص أو الاستغاثة بالأنبياء؛ وفي هذا السياق قال فيبر موضحا: « قدر مرحلتنا المتميزة بالعقلنة وبالعقلنة الخالصة، وبنزع الطابع السحري عن العالم بالخصوص، يدفع البشر إلى إقصاء القيم القصوى والأكثر سموا»[3].

على هذا الأساس، سيرفض فيبر كل ترقب لمخلص ما ينقذ من قساوة عالم لم يعد فيه الأفراد يعرفون من هو الإله ومن هو الشيطان، إذ أن ترقب المخلص يعني عدم قدرة الأفراد على تحمل قساوة شرطهم التاريخي. وقد عبر فيبر عن حالة الترقب هاته حينما تساءل متوجها إلى سامعي محاضرته "رسالة العالم" : «من بين جميع تلك الآلهة التي تتصارع فيما بينها، أي إله ينبغي أن نخدم؟ ربما علينا أن نخدم إله آخر. لكن من هو؟ سأقول لكم: الجأوا إلى نبي أو مخلص، وفي حالة ما إذا كان هذا المخلص لم يعد له وجود، أو إذا كانت رسالته لا مستجيب لها، كونوا على يقين من أنكم لن تفلحوا في إنزاله من السماء إلى الأرض»[4] .

ولهيدغر أن يرد: كيف لهذا المخلص أن يظهر، والسماء لم تعد سماء، لم تعد ترى إلا بعيون التقنية؟ تماما كالأرض التي لم يعد ينظر إليها إلا باعتبارها كوكبا في الفضاء، يحدد بدوره كمجال للفعل المخطط من قبل الإنسان: «سماء وأرض قصائد هولدرلن، تلاشيتا. من يجازف بالقول في أي اتجاه؟ (...) لكن الانتماء اللانهائي للأرض والسماء، الإنسان والإله يستحيل إتلافه- إنه، وهذا أقصى ما يمكن أن يحدث له، مخفي، مشوه ومرفوض ظهوره. لهذا، علينا أن نتأمل في أثر هذا الرفض للانتماء اللانهائي. التأمل في هذا الأمر، يعني: تركه يقال، الإصغاء إليه هناك في قصيدة هولدرلن، حيثُ يُتكلم عنه من أجلنا في العصر الحالي للعالم »[5]. لكن استمرار

الإنسان في الافتنان بالتقنية، أدخله في حالة صمم تجاه كل كلام أصيل عن الآلهة وهذا هو الخطر الأقصى المميز لماهية التقنية .

يندرج تعيين هيدغر لماهية التقنية بأنها الخطر الأقصى، في إطار جو ثقافي ألماني حيث كانت الشبيبة الألمانية في زمن فيبر، ترى أو يخيل إليها ذلك، على حد تعبير فيبر، أن العلم أخطر شيطان. ولكي يدرسهم فضيلة الشجاعة القائمة على الوضوح، ذكر فيبر هذه الشبيبة بحكمة لجوته: « لا تنسى أن الشيطان قديم، عليك أن تصير قديما أنت كذلك لتتمكن من فهمه»[6]، قاصدا بذلك أن لكل عالم أوجاعه التي تدفع الناس إلى التساؤل عن مخارج حتى يعيشوا في أمان من تهديدات ما يحددونه باعتباره شرا. وبما أن زمن الخلاص النبوي الكوني قد ولى، فإن على كل فرد، يوضح فيبر، أن يصير بطلا في حياته اليومية إن هو اكتشف الشيطان الذي يتحكم في خيوط حياته، بدل أن يواجه العالم بالهروب منه[7]. إن تنامي العقلنة الموضوعية والتقنية عندما تتجاوز حدا معينا،[8] بحيث تتجاوز ثبات مبادئ الأخلاق الكونية، تتعرض لأحكام قيمة خاصة بهذه الأخلاق، كالقول بأنها تشكل خطرا على الإنسانية أو أنها تحول دون تحقيق الخلاص، لكن « بالنسبة لنا نحن ، يعلن فيبر ، يبدو أنه من الصعب علينا أن نتبنى الأخلاق (المتطرفة) البوذية التي تدين كل فعل موجه نحو غاية، فقط لأنه موجه في هذا الاتجاه ولأنه يحول اتجاه الإنسان نحو الخلاص»[9] .

مثل فيبر، وعكس المواقف المدينة للعلم والتقنية والمقيمة لماهيتها انطلاقا من موقف أخلاقي، لم يُقم هيدغر تماهيا بين خطر التقنية والشيطان. فالتقنية خطر ولكن من منظور أعمق، منظور يتجاوز تقييمها بكلمات دينية مسيحية، تحركها الرغبة في استعادة درب الخلاص التقليدي بالقرب من إله المحبة والرحمة المسيحي، حيث ينعم المخلص باستظلاله تحت قدرة الإله على هزم ممثل الشر.

غير أن هيدغر من جانب آخر يرى، عكس فيبر ، على أن كل فعل موجه نحو غاية عقلانية قابلة للتحقق عمليا، هو ما يحول اتجاه الإنسان نحو رؤية خطر التقنية وبالتالي نحو الخلاص.

إن التقنية خطر بالمعنى الذي تتحدد فيه كنسيان لنسيان الكينونة، والمتجلي في التكيف مع العالم بالانشغال بتحقيق مشروع الموضعة اللامحدودة للعالم، من طرف إنسان لم يعد يتحدد إلا ك "موظف التقنية"[10]. لا يعرف ولا يعترف إلا بالحاجات الموضوعية القابلة للحساب. إنسان التقنية عاجز عن التيقظ أمام نتائج التقنية المدمرة والمتعددة الصور: تنميط أساليب الحياة، برمجة وتسويق الإبداعات الإنسانية، إتعاب الأرض وتشويه ماهية السماء وعدم القلق أمام ظاهرة هجر الآلهة للعالم. في غياب هذا التيقظ، يبدو الخطر وكأنه غير موجود. لهذا أكد هيدغر على أن الخطر لا يكون موجودا بالفعل إلا إذا نظر الإنسان إليه، وتعرف على وجود ما يهدد كينونة الآلهة والبشر، والأرض والسماء والأشياء .

بمعرفة الخطر والتأمل في ماهيته وإدراك مصدره، تظهر معالم الخلاص: «إننا ننظر إلى الخطر، وخلال هذه النظرة ندرك ما يلخص»[11]، دون أن يعني ذلك أن هذا الإدراك يليه وضع ترتيبات للخلاص بمنهجة أخلاقية لنظام العيش. فمادام الخطر هو خطر الكينونة، فإن الخلاص هو خلاص الكينونة. وفي كلتا الحالتين، لا يفعل الإنسان شيئا سوى استقبال ما تبعث به الكينونة. وفي هذا الإطار يؤكد هيدغر:« إن كل خلاص لا يأتي من هناك حيث الخطر، بمثابة كارثة. وكل خلاص عبر سبيل ما، مهما كانت طيبة مقاصده، لن يشكل بالنسبة للإنسان المهدد على مستوى كينونته وعلى امتداد مصيره، سوى إمكانية لن تخلف أي أثر. الخلاص ينبغي أن ينبثق من هناك حيثما يوجد انعطاف على مستوى ماهية الفانين »[12]. فعندما يهتدي الفانون إلى ماهيتهم الأصيلة باعتبارهم من ينتمون إلى لعبة الكينونة، ومن يتواضعون أمام طابعها غير القابل للحساب والعقلنة، عندها فقط يدركون أن ما يخلصهم هو الإله المنتظر الذي يسكن السماء، والذي تجود به الكينونة حينما يطلع فجر جديد بعد أفول ليل التقنية.

هذه العين المفكرة التي ترى لعبة تناقض الكينونة: أفول وفجر، خطر وخلاص، فعالية كونية لهيمنة العقلنة الحاسبة وسكينة ترك الأشياء لكينونتها المستترة، هي ما مكن هيدغر من القول بأن الإنسانية الغربية في المنعطف وليست فيه. إذ على

المستوى التاريخي الموضوعي، المنعطف لازال بعيدا وغير محددة لحظته، لأن خطر التقنية قد يمتد أكثر من تاريخ الميتافيزيقا نفسها. لكن على مستوى حقيقة الكينونة كحاملة للتناقضات، لابد لفجر المقدس أن يطلع، وبالتالي فإن الخلاص في طريقه إلى الحضور: هناك حيث الخطر ينمو أيضا ما يخلص. هكذا قال هولدرلين.

على أساس هذا الحل الجذري لمسألة الخلاص بربطها بحقيقة الكينونة، يبرز تحرر هيدغر من البحث عن سبيل للخلاص بالرجوع إلى المنظومة الدينية المسيحية التي تنتمي في نظره، إلى عصر من الكينونة انسحب واختفى مع مجيء الذاتية وظهور الأزمنة الحديثة، الشيء الذي يكشف عن مجاوزاته لكل الادعاءات، التي كانت سائدة في مرحلة شبابه ومرحلة نضج فيبر، بإمكانية ظهور أنبياء جدد؛ هذه الادعاءات التي أولها فيبر من جهته بأنها مجرد رد فعل رومانسي للشباب الألماني على تهديد العقلنة الخالصة للإرث الديني والأخلاقي للعالم الغربي، حيث لجأ البعض منهم إلى تأسيس جماعات تهدف إلى منح العلاقات الإنسانية معنى علاقة دينية كونية أو صوفية، مسندين إلى أنفسهم دور المبشرين بالخلاص.

وقد يعلق فيبر على مثل هذه الردود من الفعل قائلا:« لن يحدث أبدا ظهور نبوة جديدة، فقط لأن بعض المثقفين الحديثين يشعرون بالحاجة إلى تأثيث أرواحهم بأشياء قديمة يضيفون إليها الدين، الذي لا يطبقونه حتى، فقط لأنه جزء من تلك الأشياء القديمة» [13]. إن الأنبياء والمخلصين المستغاث بهم، غير موجودين ، يضيف فيبر، وكل محاولة للتنبؤ بظهور نبي آخر، تحول في نظره دون إدراك معنى هذا الغياب:« إننا لا نقدم أية خدمة لفرد يحرك الدين مشاعره، عندما نخفي عنه، وعن الآخرين، بأن قدره أن يحيا في مرحلة لا تبالي بالإله والأنبياء»[14]. أما من يعجز عن تحمل قساوة قدر هذا العصر منتظرا مخلصا ما، فما عليه حسب نصيحة فيبر، «إلا أن يعود في صمت إلى أحضان الكنائس القديمة حيث توجد الشفقة والرحمة بوفرة»[15]، لكن هذا معناه استقالة العقل وأكبر تعبير عن الهروب من العالم. إنه لضعف، يقول فيبر، أن « نكون عاجزين عن مواجهة القدر القاسي لعصرنا. هذا هو قدر حضارتنا: علينا أن نعي مرة أخرى وبوضوح كبير هذه التمزقات» [16].

من منظور هيدغر، لم يكن بإمكان فيبر أن يفكر في إمكانية انفتاح باب للخلاص من هذه التمزقات، لأنه سجين معنى فعل التفكير المحدد انطلاقا من ماهية العقل الحاسب: ما هو قابل للحساب قابل لأن يفكر فيه، وما لا يقبل الحساب غير قابل لذلك؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى، وإذا ما انطلقنا من تحديد هيدغر للعدمية بأنها نسيان حقيقة الكينونة، وأكثر من ذلك اللامبالاة بحوار مع ماهيتها والكشف عن مصدرها، فإن هذه اللامبالاة هي ما يطلق عليها هيدغر بدوره اسم الهروب من العالم: «إنه لبحث عن الخلاص بالهروب حينما نتهرب مما لا نريد رؤيته: الطابع الإشكالي للوضع الميتافيزيقي للإنسان. نفس موقف الهروب انتشر إلى حدود مجالات يعلن فيها ظاهريا، عن التخلي عن الميتافيزيقا وتعويضها بالمنطق، السوسيولوجيا وعلم النفس»[17].

يستتبع نعت هيدغر لكل دعوة للتكيف مع عقلانية العدمية، دون طرح الوضع الميتافيزيقي للإنسان الغربي للتساؤل، بالهروب من العالم، قوله بإخفاق كل المنظورات الخاصة بهذه العقلانية، في إدراك ما يحصل في العالم وبالتالي عدم توصلها إلى تحديد شكل المواجهة التي تتوافق وماهية التقنية وبالتالي مع العدمية بشكل عام. وقد عبر هيدغر عن هذا الإخفاق المزدوج في نهاية نص "كلمة نيتشه" قائلا: «لا المنظورات السياسية، لا المنظورات الاقتصادية، ولا المنظورات السوسيولوجية، تقنية كانت أو علمية، ولا حتى المنظورات الدينية أو الميتافيزيقية كافية لتفكير ما يحصل في هذا العصر من العالم»[18].

مثله مثل هيدغر، كان فيبر يعلم أن هذا العصر من العالم يمثل ليل عالم الإنسانية الغربية، ليل لم يسبق له مثيل «ليل برده قارس، ليل جليدي، معتم ومخيف»[19] يستحيل بداخله استشراف أي سبيل للخلاص بقيادة مبادرة إنسانية، وذلك بمقدار ما أن العقلنة على مستوى الغاية المرتبطة بنزع الطابع السحري عن العالم وبالعقلنة الخالصة، تتنامى بشكل مستقل ومتزايد لا يبالي بحاجة الإنسان الغربي إلى الخلاص، كما أنها تتناقض وسبل الخلاص القديمة، لأن هذه العقلنة لم تقم إلا على أنقاض أساس هذه السبل. لكنها في نفس الوقت كانت أساس تولد

مجالين للخلاص أكثر ملاءمة للعصر من كل تطلع تقليدي للخلاص، وهما مجالا الفن والإيروتيكا *L'érotique* المستقلان عن هيمنة العقل الحاسب والتنبؤ، الشيء الذي يخول للأفراد إمكانية تحقيق الخلاص بأسلوب دنيوي، من ضغط العقلنة الحاسبة، في الحياة اليومية .

فيما يخص أهمية المجال الفني على هذا المستوى، كتب فيبر في إطار عرض نظريته حول "درجات وتوجهات الرفض الديني للعالم" «مع نمو العقلنة الخالصة والعقلنة، أصبح الفن يضطلع بوظيفة الخلاص. ومهما كانت الطريقة التي نؤوله بها داخل العالم، فإن الفن يحرر من الحياة اليومية وبالخصوص من الضغط المتزايد الممارس من قبل العقلنة النظرية والتطبيقية. لكنه في نفس الوقت، ومن خلال هذا المطمح، يدخل مباشرة في تنافس مع دين الخلاص. كل أخلاق عقلية لا يمكنها إلا أن تتعارض وهذا النوع من الخلاص اللاعقلي داخل العالم، خلاص يبدو كسيادة لا مسؤولة وحب خفي للذات»[(20)] .

إلى جانب مجالات العقلنة الحاسبة، ينتصب أيضا مجال الإيروتيكا كمجال مستقل عن منطقة ما هو قابل للتوقع وما يتناقض وطبيعة القابل للحساب. ويعرض فيبر في نص"درجات توجهات الرفض الديني للعالم" التطور التاريخي الذي لحق الفاعلية الجنسية، وكيف تحولت نظرة الإنسان الغربي إليها من مستوى الفعل الطبيعي اليومي المرتبط بالتوالد، والذي يعكس الفهم البدائي والقروي لهذه الفاعلية، إلى مستوى التسامي بها إلى الشبقية التي تفترض الشوق والاضطرام على مستوى المشاعر والجوارح، مما يكشف عن تطوير ثقافي للإيروتيكا وترسيخ مكانتها الثقافية، لتدخل بالتالي إلى مجال المتعة بالمعنى السامي لكلمة "متعة" كما يوضح فيبر، وتفلت من مجال العقلنة العملية الملحقة بالحياة العملية، حيث يصب الفعل الجنسي في إطار هدف التوالد لغايات محددة سلفا وخصوصا في عيون الإنسان المتدين والفلاحين. وقد شكل مثل هذا الاستقلال للإيروتيكا في العصر الحديث، فتحا لأكثر الأبواب لاعقلية مقارنة مع العقلنة على مستوى الغاية ومعارضة

لميكانيزماتها، «وسيبدأ بالتالي الإعلاء الكبير من قيمة الشعور المتميز بالخلاص مما هو عقلي داخل العالم، الشعور بالسعادة القصوى بإمكانية الانتصار على العقلي» [21] .

من وجهة نظر موضوعية، يبدو وكأن العالم كامل، لا ينقصه أي شيء مادام «أن كل شيء يسير، إننا نتمتع برغد العيش. ما الذي ينقصنا إذن ؟![22] » تساءل هيدغر بنوع من التهكم، مادام أن المكونات الأساسية لبنية العالم لازالت تعكس إيقاع الصراع الأبدي للعقلي واللاعقلي. صحيح أن العقلنة الحاسبة هي المهيمنة، ولكنها مع ذلك لم تصل إلى مستوى محو عنصر اللاعقلي من العالم. بهذا فإن الثوابت الأساسية للبنية الحقيقية للصيرورة لم تنقرض، لقد تغيرت فقط مضامينها بحيث ظهرت صور أخرى لما يعتبر عقليا، وانبثقت إلى جانب هذه الصور، مظاهر أخرى لما هولا عقلي مع العالم الحديث.

وإذا افترضنا أن إنسان العصر الوسيط لم يكن حرا بمقدار خضوعه لأوامر ومبادئ مقدسة غريبة عنه لتسيير حياته ومنهجتها، فإن إنسان الحداثة لا يختلف عن الإنسان المسيحي في خضوعه لمبادئ لا شخصية للعقلانية الحديثة، على مستوى الممارسات المرتبطة بالمؤسسات الاقتصادية والسياسية والمعارف العلمية، مع فرق أن الإنسان المسيحي كان يعرف مصدر هذه المبادئ ويعترف بطابعه الخارق، ويعرف من يكون بالقياس إلى حضور هذا البعد الخارق في العالم. وكلما كان تصديقه تاما، كان يقينه في الخلاص في إطار العالم الآخر، أتم. في حين أن إنسان الحداثة لا يعرف لا مصدر القوة التي تسوقه داخل العالم، ولا إلى أين سينتهي به تشييء العلاقات الاجتماعية وسلطان مبدأ الموضعة العظيم؛ وهو ما رأى فيه هيدغر تعميقا لهوة بين الأرض والسماء وبين الفانين والأرض، أي اندثار تلك القاعدة الراسخة التي تعبر عن أن ساكني الأرض يتمتعون بشروط ومقومات الإقامة الإنسانية في العالم، وعلى رأس هذه الشروط بعد الإلهي .

ما الذي يسند إذن الإنسان الحديث إذا كانت إقامته في العالم مبتورة؟

يفتح هذا السؤال على مسألة التنبؤ بالمستقبل فيما يخص علاقة الإنسان بالآلهة، حيث يظهر نوع من التقارب بين هيدغر وفيبر؛ لكن انتماء أحدهما إلى مجال الفكر الحاسب والآخر إلى مجال الفكر المتأمل، يجعل المفكر المتأمل يبدو وكأنه واقف على أرض أمتن من تلك التي يقف عليها العالم.

ما كان ينمي في نظر فيبر رفض الشباب الألماني للعالم، ليس فقط وعيهم بأن العالم بدون آلهة وبانغلاق أبواب الخلاص العتيقة، وإنما أيضا كون سيرورة العقلنة والعقلنة الخالصة في نمو مستمر ومستقل عن الانتظارات الإنسانية، ويستحيل التنبؤ بنهايتها ونتائجها، وهو ما عبر عنه فيبر نفسه قائلا: «لا أحد يعلم إن كان عند نهاية هذه السيرورة الضخمة، سيظهر أنبياء جدد أو نهضة جبارة للأفكار والمثل القديمة، أو ربما، وفي حالة إذا لم يحصل أي شيء من هذا القبيل، قد يظهر تحجر ميكانيكي مزين بنوع من العجرفة المتشنجة». [23]

انطلاقا من هذا النص، يمكن أن نصل إلى خلاصتين قد تشكلان نقطتين للتقارب بين هيدغر وفيبر وإن كان بشكل غير مباشر. أولا، أنه على الرغم من كل العقلنات التي أنجزها، فالإنسان ليس هو سيد الصيرورة وما يحدث في العالم من أشياء تتجاوز تقديراته وانتظاراته. ثانيا، إشارة فيبر إلى إمكانية ظهور أنبياء جدد، قد تعني أن مصير العالم يتعلق بمصير الإلهي في المستقبل، خصوصا وأن الإلهي يحمل كل ما تعمل العقلنة والعقلنة الخالصة على تلاشيه كبعد: الغامض، السر.

لم يتوقف هيدغر عن التشديد على هاتين النقطتين: ليس الإنسان سيد الكينونة، الغامض أو السري هو ما لا يقدر الإنسان أن يدمره بعقله، بإمكانه فقط أن يتحاشاه أو يتوه عنه. حتى الديانة المسيحية في نظر هيدغر ، لن تستطيع أن تحد الغامض أو تعرفه، تحديدها للإله كخالق، وجه من الأوجه الممكنة للعلاقة بما هو إلهي / سر، من أجل تسمية الإله.

أن لا يكون الإنسان سيد الكينونة، معناه أنه عاجز عن التنبؤ بالمستقبل. وبما أن لا أحد بإمكانه التنبؤ بالانقلابات الممكن حدوثها، فإن أقصى ما بإمكان المفكر

فعله في أكثر الأزمنة مدعاة للتساؤل، هو التفكير انطلاقا من الخصائص الأساسية للعصر الراهن في المقبل، في الزمن الآتي دون ادعاءات نبوية، [24] وذلك حتى لا يتناقض الفكر ومهمته: «الفكر الذي لا يتعدى كونه مجرد إعداد، لا يسعى ولا يستطيع أن يتنبأ بأي مستقبل»[25]، أو يحسم بواسطة الحساب، في انتهاء ليل العالم الغربي. ومثلما عبر فيبر عن عجز العلم عن حساب وتوقع ما يمكن أن تحمله معها سيرورة العقلنة في المستقبل، تساءل هيدغر بدوره في هذا الاتجاه قائلا: « هل ستنهار الحضارة العالمية عما قريب أم أنها ستزداد متانة ولأمد طويل أم محكوم عليها أن تنتظم وفق إيقاع تحول مستمر حيث الجديد يخلي مكانه لما هو أجد منه ؟»[26].

لكن، وبينما ترك فيبر تساؤله مفتوحا على كل الاحتمالات، نجد في بعض من نصوص هيدغر إشارات لجواب مزدوج عن تساؤله. فمن جهة، يبدو أن الحضارة الغربية من منظور هيدغر، ستزداد بالفعل متانة ولأمد طويل، وقد عبر هيدغر عن ذلك من خلال تشبيهه لمقاومة ماهية التقنية في تمكنها من حجب كينونة الأشياء والانعطاف كتذكر للكينونة، وكأنه مسار نجمين في السماء كل منهما يتحاشى الآخر[27]، وهذا معناه أن للتقنية اتجاهها الخاص ولا أحد يعلم منتهاه. فإنجازات التقنية التي تتقدم بسرعة مذهلة دون أن يعرف مداها وغير القابلة للتحكم فيها، ستؤدي إلى أن يجد الإنسان نفسه في المستقبل، وعلى كافة مستويات وجوده، محاطا بقوى الأجهزة التقنية. بل حتى القنبلة الذرية التي ترعب الجميع وتهدد الحياة على الأرض، لا تعادل في نظر هيدغر، ما تعده الوسائل التقنية في الخفاء من صور العدوان ضد الحياة وضد كينونة الإنسان، «بالنظر إلى هذا العدوان، انفجار القنبلة النووية لا يمثل الشيء الكثير ، بحيث في عدم انفجار مثل هذه القنابل وفي حالة ما إذا استمر الإنسان في الحياة فوق الأرض، فإن العصر الذري، سيؤدي إلى تحول مقلق للعالم»[28]. بيد أن المقلق، يضيف هيدغر، ليس هو تحول العالم إلى مجال محض تقني، الأكثر إقلاقا هو أن يكون الإنسان مجردا من كل إعداد لهذا التحول بواسطة الفكر المتأمل .

خارج إطار فكر الإعداد، أو بعبارة أخرى، داخل إطار الأنشطة ذات الطابع المؤسساتي التقني أوحتى الأخلاقي بنواياه الطيبة، يستحيل على الإنسان الذي لم يعد يعرَّف إلا كموظف للتقنية، أن يتحكم في العصر التقني، وفي هذا السياق أكد هيدغر بأنه «يستحيل على أي فرد وعلى أية جماعة، وأية لجنة حتى وإن كانت مكونة من أكثر رجال الدولة نبوغا، علماء أو تقنيين، وعلى أية محاضرة لرؤساء الصناعة والاقتصاد، أن توقف أو توجه المجرى التاريخي للعصر الذري. وليس بإمكان أية منظمة إنسانية محضة التحكم في زمام أمور عصرنا» [29].

لهذا أوصى هيدغر بعدم تنازل الإنسان عن «أن يلعب لعبة الفكر المتأمل ضد الفكر الذي لا يتجاوز الحساب »[30]. بعدم التنازل هذا، يصبح الفكر المتأمل دربا لا بد من السير فيه، ويتحدد كشكل من الالتزام بإنجاز رسالة المفكر وتحديد مهمة الفكر حتى يتوافق مع قدر العصر وخصائصه « دون ادعاء أنه سبيل للخلاص كما أنه لا يحمل معه حكمة جديدة» [31].

إلا أن للتوافق مع العصر عند هيدغر وجه آخر غير ذاك الذي يرتبط أساس بما يبرر السمة الخاصة لهذا الفكر من حيث هو إعداد فقط. ويتجلى هذا الوجه في كون فكر هيدغر هو فكر الانفتاح على لعبة الصراع والتناقضات الخاصة بالكينونة التي وهي تلعب لعبتها، تظهر دائما كتناقض، أفول وفجر، ليل ونهار، خطر وخلاص.

بالمصادرة على لعبة الكينونة هاته، يعتقد هيدغر ومن جهة أخرى، بأن الحضارة العالمية التي تعكس الهيمنة اللامشروطة لانتشار التقنية الحديثة، ستؤول إلى الانهيار. فبمجرد تأمل كيف أن التقنية التي تتحدى الإنسان تحول دونه ودون المقدس، «بمجرد ما نتأمل هذا، حتى تنتفض شجاعة التنبؤ» [32] بأن العالم الغربي هو عالم حيث الليل في إطار الإعداد لطلوع نهار آخر[33]. وهذا ليس مجرد تخمين أو قول اعتباطي، يقول هيدغر منبها. ويعلل هيدغر تنبؤه هذا الذي يكاد يكون يقينا، بكون الوضعية الحالية للعالم ترتبط أولا وقبل كل شيء بالبدء، بما كان. هذا من جهة، ومن أخرى، أن ما هو في إطار التحول، لا يستمد قدرته على ذلك إلا من عظمة بدئه التي لازالت في الاحتياط[34].

على عكس فيبر تماما، الخلاص آت وممكن في نظر هيدغر، ولا يمتنع على الإنسان أن ينتظر الخلاص إذا ما هو تخلى عن تحديد ماهيته كمركز للعالم، واكتشف بأن كينونته الحقيقية تكمن في ضرورة أن يغادر وهمه بأنه سيد لعبة الكينونة، واكتفى بأن يكون راعيها.

هل يضمن مثل هذا التوافق مع لوغوس الكينونة، الخلاص الذاتي بالنسبة للمفكر؟

يقوم فتح باب للخلاص في فكر هيدغر انطلاقا من حصول الانعطاف المتبادل بين المفكر والكينونة، حيث تظهر الأشياء وهي حافظة لبعدها السري على مستوى كينونتها؛ مما يكشف عن أن الخلاص بالنسبة للمفكر يتزامن والخطر. لكن ألم يربط هيدغر الخلاص بظهور إله ما؟ إننا ننظر إلى الخطر وفي هذه النظرة نلتقط تنامي ما يخلص يوضح هيدغر، «بهذه الكيفية لسنا بعد في حالة خلاص. لكن شيئا ما يدفعنا إلى أن نندهش في النور المتنامي لما يخلص. كيف لهذا أن يكون؟ إنه ممكن، هنا والآن »[35] ومن خلال « رعايتنا لما يخلص، أثناء نموه»[36].

رعاية ما يخلص، اسم آخر لمهمة الفكر دون أن يدعي صاحبه بأنه المخلص وقد أتى في جنح الظلام. المفكر لا يتعدى كونه من يدعو الإنسان إلى إنقاذ ماهيته بأن ينعطف نحو الكينونة كإمكانية قصوى، لإدراك أن الخلاص ممكن، وبأنه ما تجود به الكينونة على الإنسان، وبأن الخلاص حينما يكتمل نموه لن يكون بدون إله ولو بعد ثلاثمائة سنة، كما قال هيدغر في حواره مع اسبيغل[37]، معلنا عن رفضه كل دعوة للإنسان بالتكيف مع الكائن لأنها تزيد من التصاقه بالكائن فقط، وتحول دون إعداد استقبال مجيء الإله و تجربة غيابه. وتجربة هذا الغياب يضيف هيدغر، ليست لا شيئا، إنها تخلص الإنسان من السقوط في علاقته بالكائن، كما أن التأمل في ما يوجد اليوم، جزء من الإعداد لنكون جاهزين لمجيء الإله[38].

لكن بأية كيفية سيصبح الإنسان فعلا جاهزا لاستقبال مجيء الإله؟ وبأية وسيلة عليه أن يتسلح لمواجهة التقنية في انتظار الخلاص؟

من ميزات الفكر الأصيل عند هيدغر، أنه يضع سؤالا يفتح على كيفية للفعل هنا والآن في انتظار الخلاص، في انتظار مجيء الإله:

كيف نحيا إلى جانب التقنية؟ في الجواب على هذا السؤال، ربما يكمن البعد الأخلاقي لفكر هيدغر، وتتضح نجاعة أنسب وسية للتكيف مع التقنية ونتقبل فكرة الانتظار الهيدغيرية وتمفصلها مع السكينة.

بالنسبة للمفكر كإنسان، الحياة التأملية معركة تحرر من الفكر الحاسب الذي أفقد التأمل معناه وضرورته: التأمل مقيما ومحددا انطلاقا من الفكر الحاسب، مجرد وظيفة للدماغ لا أقل ولا أكثر، إلى جانب أدمغة آلية أكثر دقة وأهل للثقة. ومع ترك التأمل جانبا وفصل الخيط التأملي الرابط لما بين الأرض والسماء، البشر والهة، ينمحي تماما هذا الرباعي الهيدغيري ويصبح عصيا على الرؤية : فالأرض غير متروكة لإيقاعها المريح بسبب مشروع التقنية المتعب لها بتحويلها إلى إنتاج للطاقة ووضعها في الاحتياط وتحت الطلب. محرومة من تقابلها مع الرض، جردت السماء من حصانتها الروحانية وينتهك إيقاعها الخاص. في ليل العدمية التقني، يعم صمت الآلهة ويغيب لمعان الإلهي إلى جانب الأصوات المرتفعة بضرورة الحساب. أما البشر، فإنهم من كثرة "سمعهم" لمشروعات ولغة العقل الحاسب، لم يعودوا قادرين على "الإصغاء" لصمت الآلهة ودلالة هذا الصمت .

لهذه الأسباب ينبغي أن نقول "لا" للتقنية؛ ومع ذلك، يرفض هيدغر موقف الهروب من التقنية واتهامها بأنها من عمل الشيطان[39] وعلى أنها تمثل الشر في العالم، كما يرفض إلقاء اللعنة على أدواتها وتحاشي الاحتكاك بها. ينبغي حسب موقف هيدغر، استعمال أدوات التقنية، الأجهزة والآلات، لكن مع احتفاظنا بمسافة بيننا وبينها؛ ننظر إليها، يقول هيدغر، ونحن عارفون لماهيتها الخفية: «حينما نقول "نعم" و "لا" للأشياء التقنية، ألا تصبح علاقتنا بعالم التقنية غامضة ومتقلبة؟ على العكس من ذلك تماما: علاقتنا بالعالم التقني تصبح في غاية الروعة وذلك لبساطتها ووداعتها. نقبل بأشياء التقنية داخل عالمنا اليومي وفي نفس الوقت نتركها خارجا، بمعنى ندعها تستند على ذاتها كأشياء لا سلطة لها، تخضع لما يعلو علها . نملك كلمة

قديمة للإشارة إلى موقف قول "نعم" و "لا" معا للعالم التقني: إنها كلمة "سكينة" «*Sérénité*»[40].

غالبا ما تم تأويل هذه الكلمة عند هيدغر كاستسلام صوفي أمام العالم أو هروب منه، ذلك لأن هيدغر نفسه يحدد السكينة بأنها ليست فاعلية وعلى أنها تجسيد لغياب الإرادة. غير أنه لفهم عمق هذا التحديد ينبغي النظر أيضا وبالموازاة مع هذا، إلى ما يبرره. السكينة، يوضح هيدغر، تحمي الفكر والمفكر من تهديد عالم التقنية[41]، إنها تحيل إلى نمط آخر من الفكر، الفكر المتأمل في مواجهة الفكر الحاسب من أجل الإعداد لفكر آخر *l'autre pensée* الذي ليس لا علما ولا فلسفة . ولكي ينبثق مثل هذا الفكر، ينبغي تغيير الموقف من أشياء التقنية بالانفتاح على السري في الأشياء، وعلى معنى آخر للفعل غير ذاك الذي تم تحديده أو المعمول به إلى حدود الآن : معنى فعل بنى، أقام، فكر، كلها تحدد معنى الفعل الحقيقي .

تصب كل هذه الأفعال في فعل الانتظار والإعداد للمجيء الخاص للإله، مع إقصاء مطلق لفعل "أراد" الذي يتعارض بشكل جذري وقناعة هيدغر بأنه من المستحيل على كل مشروع أو مبادرة إنسانية، أن تسرع من وقع خطى القدر أو تعجل بانسحاب التقنية. من هذا المنطلق، منطلق أن انهيار قوة العالم الميتافيزيقي - التقني مسألة ليست بيد الإنسان، من الممكن للإنسان أن يدير حياته العادية بأشياء التقنية، لكنه عاجز تماما عن أن يغير ماهية التقنية بأساليب تقنية تفترض تحديدا قبليا للغايات، وعقلنتها بعقلنة وسائل لتحقيق هذه الغايات.

بالنظر إلى عجز الإنسان عن تغيير ماهية التقنية، وبتركيزنا ليس فقط على تحليلات هيدغر فيما يخص واقع جرف إرادة الإرادة للإنسان داخل منطقها وقوتها، وإنما بالتركيز أساسا على أن ماهية التقنية من منظور هيدغيري، هي ما بعثت به الكينونة كقدر إلى الإنسان، بالنظر إلى هذا، يقول هيدغر بـ "إرادة اللاإرادة "، وهي المفارقة التي تحلها السكينة. من حيث أنها موقف فكري متميز من عالم التقنيبة وأشيائه، تتحدد السكينة كإقامة في الرباعي باعتباره فضاءها الأصيل، وفي إطار هذا الفضاء يتحلل وبالتالي يندثر مفهوم الإرادة الإنسانية الخاص بفكر الميتافيزيقا،

ويستعاض عنه بأكثر الأفعال ملاءمة لماهية الإنسان المتحرر من ماهيته الميتافزيقية الأخلاقية والتقنية، وملاءمة لخصوصية السكينة كموقف فكري وتجسده: إنقاذ الأرض، استقبال السماء، انتظار إله ما، تقبل التناهي. كل هذه الأفعال، يقول هيدغر، تعني التخلي عن الإرادة سواء كانت إرادة الإنسان أو الإرادة الإلهية[42] حسب لغة دين التراث، والاكتفاء بعد هذا التخلي بانتظار ظهور ممكن" لإله ما.

في هذا السياق، يجب فهم كلمة "ممكن" في ارتباطها بمهمة الفكر الذي يعمل فقط على توضيح وتحديد كيف ينبغي، وانطلاقا مماذا ينبغي أن تحدد ماهية المقدس والإله في استقلالهما عن التصديق المسيحي الذي أغلق الانفتاح على السديم من خلال تحديده للإله كخالق.

على هذا الأساس، لا يجب فهم السكينة كما نبه إلى ذلك هيدغر، على أنها عزاء للفكر أو تكيف مستسلم مع العالم التقني، إنها بالأحرى إنصات الفكر للمنفتح، للعبة الكينونة غير القابلة لتفسير أو تحديد علي تيولوجي، وتعكس تحرره من التمثلات التيولوجية والذاتية لكينونة الأشياء وتمكنه من أن يرى المقدس فيها، أي ما ينغلق عن عيون العقل وعقلانية العدمية حيث ينمحي البعد السري للكينونة بنشر القول بانعدامه .

(1)- Weber,le savant et le politique, plon,1959, p. 108.
(2)- Weber, sociologie des religions,gallimard,1996, p. 457.
(3)- Weber, SP, p. 120.
(4)- Ibid, p. 115.
(5)- Heidegger, approche de holderlin, gallimard,1973 p. 230.
(6)- Weber, SP, pp. 114-218.
(7)- Ibid, p. 115.
(8)- Weber, essai sur la théorie de la science,plon, p. 419.
(9)- Ibid.
(10)- Heidegger, Chemins qui ne menent nulle part, gallimard, 1962, p. 353.
(11)- Heidegger, essais et conférences,gallimard,1958, p. 45
(12)- Heidegger, Chemins, . p. 356
(13)- Weber, S. P. , p. 119.

(14)- Ibid, p. 116.
(15)- Ibid, p. 121.
(16)- Ibid, p. 108.
(17)- Heidegger, questions I et II,gallimard,1968, p. 208.
(18)- Heidegger, Chemins... p. 321.
(19)- Weber, SP; p. 220.
(20)- Weber, SR, p. 436.
(21)- Weber, SR, p. 342.
(22)- Speigle, p. 45.
(23)- Weber, EP, p. 225.
(24)- Speigle, p. 59.
(25)- Heidegger, Q IV, p. 288.
(26)- Ibid.
(27)- Heidegger, EC, p. 45.
(28)- Heidegger, qestions III et IV,gallimard,1966,1976, p. 143.
(29)- Ibid.
(30)- Ibid, p. 114.
(31)- Heidegger, EC. p. 221.
(32)- Heidegger, AHÖ, p. 233.
(33)- Ibid, p. 231.
(34)- Ibid.
(35)- Heidegger, EC, p. 45.
(36)- Ibid.
(37)- Speigle, p. 59.
(38)- Ibid, p. 52.
(39)- Heid, Q III, p. 145.
(40)- Ibid.
(41)- Ibid, p. 146.
(42)- Ibid, p. 153.

مقالات متنوعة:

أي مستقبل لمهنة التدريس؟

عائشة أنوس

لا أحد بإمكانه أن ينكر أن مهنة التدريس هي من أنبل المهن ولكن أيضا من أصعبها وأشقها، وقد لا يدرك ذلك سوى الممارسين لهذه المهنة، لكن قد يظن البعض أن المستقبل، الذي تطل معالمه من خلال التحولات التكنولوجية وتطورها المتسارع وتأثيرات الوضع الوبائي الذي يعرفه العالم اليوم (والذي لا ندري مدى استمراريته وتطوراته؟)، سيجعل مهنة التدريس من بين المهن التي ستعرف انقراضا أو على الأقل ستتحول إلى مهن آلية أو افتراضية. صحيح أن مهنا ووظائف كثيرة انقرضت أو هي مهددة بالانقراض بفعل التقدم العلمي والتكنولوجي، ألم يتم استبدال العمال بالآلات أو الروبوتات في المصانع؟ هل من حاجة اليوم إلى ساعي البريد أو موظفي الأبناك، بوجود وسائل الإتصال والشبابيك الإلكترونية وتوفر خدمات إدارية رقمية؟ لكن هل فعلا يمكننا تصور مهنة المدرس هي الأخرى كمهنة يمكن أن تنقرض أو تنال منها التكنولوجيا؟

في مقال له، تحدث جاك أطالي(1) عن مهن لا يمكن الاستغناء عنها ومن الضروري والواجب حماية "وجودها" بل والعمل على تحسين أوضاع ممارسيها، لأن في وجودها بقاء و"وجود الحضارة الإنسانية "؛ ويتعلق الأمر بالخصوص، بمهن حماية الطفولة، سواء في المجال الطبي أو التربوي، لأنه لا يمكن أبدا تعويض وجود "حضوري وإنساني" في مجال التطبيب والتعليم؛ وأيضا في مهن حماية الحريات من محامين وقضاة وصحافيين وأساتذة الأدب والتاريخ والفلسفة. إن وجود مثل هذه المهن، والتي قد يبدو للبعض، أنه بالإمكان تعويضها بخوارزميات رقمية، يبقى شيئا ضروريا من أجل تقييم أخلاقي لكل مبادرة اجتماعية أو اقتصادية او سياسية. ولأن

الحاجة ستكون أكثر إلى معرفة كيفية التفكير في مسألة الحرية (كالتفكير مثلا في حرية الفرد ومسؤوليته في ظل تدابير وقوانين صحية وضعتها حكومة بلاده، كما في فترة جائحة صحية مثلا) وفي العدالة والمساواة (إذ تطرح اليوم مسألة العدالة في توزيع اللقاح ضد وباء كوفيد 19 بين الدول الغنية والفقيرة...) وبصفة عامة، فإن الحاجة الملحة اليوم للتفكير في الوضع البشري، لا يمكن أن يتم دون وجود تلك المهن.

إن الدعوة إلى التخلي عن مهن تندرج في مجال الفن والثقافة والتربية والتعليم، بدعوى عدم الحاجة إليها واستبدالها بالخوارزميات الذكية، سيكون ثمنه باهظا على المجتمعات الإنسانية، لكن من يمكنه حماية وجود مثل هذه المهن؟ وأمام تطور تكنولوجي وعلمي يكتسح يوما بعد يوم فضاءها ويقدم بدائل قد تبدو أكثر جاذبية وأقل تكلفة؟ إنهم أصحابها والممارسون لها، ولذا فإن المدرس وحده بإمكانه أن يحمي مهنته ويؤكد وجودها الضروري. لكن لاينبغي الاعتقاد أنه يمكن تحقيق ذلك من خلال نضالات تقليدية (احتجاجات أو إضرابات...) لأننا في سياق عالم جديد ينبغي فهم وإدراك المنطق الذي يتحكم فيه.

إنه العالم الذي كشف لنا هايدجر عن معالمه، حين اعتبر أن التقنية ليست مجرد أدوات أو أشياء او مهارات، بل إن ماهيتها تكمن في كونها نمط وطريقة لتواجد الإنسان في العالم(2). إنها شكل جديد في علاقة الإنسان بمحيطه وفي تمثله لواقعه. لقد أراد هايدجر أن يلفت الإنتباه إلى أن خطر التقنية يكمن في استبعادها لطرق وأشكال أخرى للعلاقة مع الطبيعة ومع الواقع، مثل الفن والدين والفلسفة والأدب، إذ يصبح الإنسان عاجزا عن تمثل الطبيعة والواقع، والنظر إليهما فقط كمخزون للطاقة قابل للتحكم فيه واستغلاله. بل إن هذا الإنسان لن يفلت هو الآخر من قبضة "التقنية"، حين ينخدع بقدرتها على تحريره وجعله أكثر تحكما في واقعه، فيصبح تحت هيمنتها لتحوله بدوره إلى شيء قابل للاستهلاك والاستغلال. وفعلا فقد أصبح الإنسان مادة أولية تسمح بتدوير آلة الإنتاج والاقتصاد، فكم من المؤسسات الصناعية أو التجارية التي تسرح

مستخدميها أو تدفعهم بطرقها الخاصة إلى الاستقالة، إذ تعتبرهم عديمي الفائدة لها، وكم من الوظائف والمهن التي لم يعد لها وجود اليوم. إن تنميط الأذواق والرغبات بفضل وسائل الإعلام والإشهار والمواقع الإجتماعية، هي صورة من صور هيمنة التقنية كنمط جديد لعلاقة الفرد مع واقعه. خصوصا إذا ما كان هذا الفرد ينتمي إلى الجيل الذي نشأ في هذا النمط من الوجود الذي تقدمه التقنية.

إن الحاجة إلى حماية مهن لا ينبغي الاستغناء عنها، كما أشار جاك أطالي، والحاجة إلى مهنة التدريس ومدرس الفلسفة بالخصوص، هو أكثر إلحاحا اليوم مع التحول الذي أدى إليه التطور المتسارع للتكنولوجيا في تصور ما هو واقعي وما هو حقيقي، بل وكيف جعل عالم التكنولوجيا، فضاء المدرسة يخسر المعركة أمام الفضاء المثير والجذاب الذي يقدمه بألعاب الفيديو والانترنيت وإمكاناته المتعددة في "الشات" وفضاءات التواصل الاجتماعي(في الماضي كان لفضاء المدرسة قدر من الجاذبية، حيث الجدران المزينة بالصور والخرائط والمجلات الحائطية المدرسية..). لقد أصبح هناك فارق زمكاني بين فضاء المدرسة وزمنها وفضاء وزمن ما هو خارج– المدرسة. وعلينا أن نعرف أن الفضاء الفعلي الذي يقضي فيه الشباب اليوم أغلب وقتهم، هو ذلك الفضاء الافتراضي: حاول أن تقطع الانترنيت على المراهقين؟ أو أن تنتزع منهم الهاتف النقال، انظر إلى ردود الفعل التي لن تكون امتثالا وتقبلا طوعيا .

لا أحد ينكر اليوم تأثير استخدام المراهقين للتكنولوجيا ووسائل التواصل الافتراضي على سلطة الآباء وتواصلهم مع أبنائهم، والجميع يعترف اليوم بالتحول الذي عرفته سلطة الآباء وسلطة المدرسة، حيث فقدت الأسرة جزءا كبيرا من سلطتها التقليدية على الأبناء لأسباب كثيرة، لا نود الخوض فيها هنا (التربية الحديثة، حقوق الطفل، حقوق الانسان..)، كما فقدت المدرسة سلطتها على المتعلمين خصوصا وأنها لم تعد وسيلة للارتقاء الاجتماعي، ولم تعد الشواهد تخول بالضرورة الحصول على وظيفة. كما أن البرامج والمواد الدراسية التي تبدو للمتعلم مفصولة عن الواقع وعن معيشه ومنفصلة حتى عن بعضها البعض، لم تعد مصدرا للمعرفة إن لم تكن متجاوزة معرفيا مقارنة مع ما يقدمه فضاء الانترنيت من معارف .

إن علاقة الفرد، اليوم وخصوصا الأطفال والشباب، بالزمن مثلا، علاقة تكاد تكون مختلفة، مقارنة مع الذين ولدوا في الستنيات أو السبعينيات من القرن الماضي، بفضل التكنولوجيا ووسائل الاتصال والإعلام التي خلقت لديهم تصورا جديدا عن الزمن وغيرت بالتالي معايير الحقيقي والواقعي؛ فالزمن في هذا العالم الذي تقدمه وسائل التكنولوجيا الحديثة، ليس زمنا مطلقا وممتدا تنساب فيه الأحداث وتتوالى بين ماض وحاضر، بل هو زمن متقطع ولحظي، زمن الآنية واللقطة السريعة، إنه الزمن القصير، زمن الحدث أو الفعل الذي يمكن استبداله، أو إعادته وتكراره، فبفضل الزابينغ وإعادة التشغيل، يمكن إستعادة اللحظة والحدث والمتعة، فمشاهد كسقوط من طائرة أو إنقلاب قطار أو موقف محرج لشخص ما أو كلمة أو درس أو خطاب.. كلها قابلة للمشاهدة أكثر من مرة ويمكن تقاسمها مع الغير ...

يتعارض مفهوم الزمن اللحظي القابل للتكرار والاسترجاع، مع زمن المدرسة الذي هو زمن ممتد لا يمكن "القفز عليه أو إعادة تشغيله أو استرجاعه بفعل خاصية الزابينغ أو التوقيف والتشغيل ، لا يمكن إعادة الدرس أو الفرض أو تغييره كما تغير المحطات التلفزية أو المواقع الالكترونية او الفيديوهات.. لم يعد بعض التلاميذ يكتبون في دفاترهم ما يكتبه الأستاذ على السبورة بل يقتصرون على التقاط صورة بهواتفهم الذكية لتلك السبورة.(3)

لقد كان المدرسون دوما، يعبرون، في اللقاءات التربوية التي تنظمها الوزارة الوصية، أو في تقارير المجالس التعليمية(4) عن صعوبات وإكراهات المهنة، والتي غالبا ماكانوا يرجعونها إلى الاكتظاظ في الأقسام وطول المقررات قياسا إلى الحصة الزمنية المخصصة للمادة الدراسية وعدد الأقسام المسندة للأستاذ وغياب الوسائل التعليمية التقليدية، مثل الخزانة المدرسية وافتقارها للكتب والمراجع أو الوسائل الحديثة من حواسيب وموارد رقمية.. كما يرجعون في أغلب الأحيان، معيقات التعلم، إلى ضعف القدرات اللغوية والمنهجية لدى المتعلم، الذي أصبح يبدو للمدرس كائنا غريبا وكأنه وافد من عالم آخر: وأستعير هنا جملة وردت في تقرير لمجلس تعليمي تقول: "لقد أصبحت تفد علينا كائنات غريبة وكأنها كانت في عالم غير عالم المدرسة".

إن التفكير في مهنة التدريس اليوم وما يهدد قيام المدرسين بمهنتهم التربوية، لا ينبغي حصره فقط في تلك الصعوبات – التي في الغالب ما يتم تجاوزها بإصلاحات ظرفية تعرفها المنظومة التربوية من حين لآخر، ولكن ينبغي النظر في ما يهدد مهنة التدريس ووجود المدرس، من خلال رصد التحولات التي طرأت على علاقة التلميذ بالمدرس وبالمدرسة وبزمنها وفضائها (وهو شيء أكده اعتماد التعليم عن بعد أثناء الحجر الصحي في ظل جائحة الكوفيد 19).

قد يعتقد البعض أن استخدام الحواسيب في المدرسة، كوسائل حديثة بدل الوسائل التربوية التقليدية، قد يحسن علاقة المتعلم بفضاء المؤسسة التعليمية ويسر عملية التعلم (نعلم جيدا أنه منذ العشرية الماضية تم تجهيز كثير من المؤسسات التعليمية، بقاعات متعددة الوسائط، وتم تكوين عدد لا يستهان به من الأطر التربوية على استخدامها).كما يظن البعض الأخر أن المدرسة كفضاء للتعليم والتكوين استنفذت وظائفها و أنها في طريقها إلى الإنقراض. صحيح أن الوسائل التكنولوجية قد تكون مهمة ومفيدة لكنها لن تكون حلا سحريا، والذين يعتقدون أن المدرسة استنفدت مهمتها وانه يمكن وجود تعليم عن بعد أو تعلم الاطفال في البيت لا يمكن أن يقنعوننا بذلك.

إن التحولات التي يعرفها عالم اليوم، تكمن بالأساس، كما أشار إلى ذلك "ميشال سير"(5)، في التغيير الذي عرفه الزوج: حامل /رسالة (message/ support)، إذ لم تعد المعرفة اليوم في الذاكرة او الدماغ، أو حتى في الكتب، ولم يعد نقلها يتم بطرق تقليدية عبر التلقين أو الإلقاء...، وبذلك لم يعد المعلم شخصا يفوق تلميذه معرفة أو بإمكانه تلقينه معارف جديدة. إن المعرفة اليوم متوفرة بشكل لم يسبق من قبل حدوثه، لذا ينبغي على المدرس افتراض أن موضوع درسه قد يكون معروفا سلفا من قبل تلامذته، بفضل الإمكانات التي يتيحها الإنترنيت. مما يفرض عليه تكييف درسه مع هذا المعطى الجديد. فالإنسانية عند تخليها عن الذاكرة كحامل للمعرفة(6)، عوضتها بالخيال الذي قادها إلى الابتكار والاختراع (ابتكار علوم وأدوات

ووسائل وصولا اليوم إلى ذكاء اصطناعي...)، لذلك فإن مهنة التدريس ينبغي أن تساير هذا التحول، وعلى المدرس أن يبذل جهدا كبيرا كي يكون مجددا ومبدعا باستمرار.

أعتقد أنه لا تزال الحاجة إلى المدرسة وإلى المدرس ومدرس الفلسفة بالخصوص (الذي يظن الكثير بأنه يمكن الاستغناء عنه وعن مادته لأنها بغير جدوى أو منفعة)، اليوم أكثر من ذي قبل، ليس كحامل لمعرفة وناقل لها أو معلم للمهارات والقدرات والكفايات، بل كميسر للمعرفة في إطار نظام للتواصل يلعب فيه دور محفز العقول، لذا لا بد أن يمتلك كفايات وقدرات على التواصل والتبليغ والقدرة على الشرح والايضاح والتحليل، وأكثر من هذا وذاك القدرة على شد انتباه التلاميذ، مع وعيه وفهمه وقدرته على تحليل سياق العصر الذي ينتمون إليه. لأن مهمة المدرس، هي التفكير في كيفية جعل تلامذته يعون ويدركون تأثير هذه التكنولوجيا التي يتعاملون معها كشيئ بديهي، على علاقتهم بالواقع وتصورهم عن الزمن أو الوقت. كما أنه عليه طرح السؤال ما العمل إزاء المتعلم الذي أصبح لا يطيق الجلوس لحصة ساعة أو ساعتين، أمام مدرس يثير لديه الملل و يقول كلاما لا يفهمه عن أشخاص عاشوا في قرون خلت، وهذا المتعلم كثيرا ما يكون رد فعله عدم الانتباه أو العنف عندما يحاول الأستاذ لفت انتباهه بتلقائية.

على المدرس أن يعرف كيف يحقق أهداف درسه، ولا أقصد هنا أهدافا مثل الفهم والتحليل والتركيب أو غيرها لأن هذه أهداف يكتسبها التلميذ عندما تتحقق الأهداف الحقيقية للتعليم. لقد سئل الفيلسوف الفرنسي مارسيل كونش (Marcel Conche) عن الغاية أو الهدف الذي كان يحدده لتدريس الفلسفة في أقسام البكالوريا، فأجاب قائلا "لم يكن لدي غاية أو هدف شخصي من تدريس الفلسفة ولكن هذا جعلني أحقق أهدافا كثيرة لعل أهمها أن يتعلم التلاميذ وبأنفسهم ما معنى التفكير وأن يتملكوا القدرة على التعبير الشفوي والكتابي عن أفكارهم وأرائهم، أما الباكالوريا فهي آخر شيء كنا نفكر فيه أنا وتلامذتي، وأن يحبوا الفلسفة حين يحبون البحث عن الحقيقة."(7) فمن واجب المدرس أن يجعل لدرسه معنى في حياة التلميذ، وإلا فإنه سيبدو للتلميذ بدوره شخصا غريبا أو ينتمي لعالم غريب. ليس

التلميذ هو الذي يبدو للمدرس غريبا وإنما الأستاذ أيضا يبدو للمتعلم غريبا. إن على مدرس الفلسفة، مثلا، أن يجعل السؤال مستمرا في الدرس، وألا يعلم تلامذته أن الفلسفة هي ذلك التفكير الاشكالي التساؤلي... لأن الأمر لا يتعلق بتلك الأسئلة التي يطرحها الاستاذ والتي يجيب عنها التلاميذ بتكرار ما ورد في ملخص او ما كتب في الدفتر أو ما ورد في كتاب مدرسي، بل المقصود استمرارية السؤال الذي يدعو التلميذ إلى التفكير مثلا "كيف عرفت أن هوية الشخص لا تكمن في الجسد؟" "كيف عرفت أن الحقيقي ليس هو الواقعي؟" "كيف عرفت أن الغير هو عدو أو صديق، مخالف أو مماثل؟" "هل عرفت ذلك عن طريق ما قرأت في الكتاب المدرسي؟ أم مما قيل لك؟ أم بواسطة تجربتك الخاصة أم عن طريق برهان عقلي؟ إلخ." إذا كنت ترى أن دفاع وحجج الفيلسوف لوك أو ديكارت أو كانط... مثلا مقنعة فما هي النتائج المترتبة عن هذه الأطروحة؟ كيف سترد على من يعارض رأيك حول الحق أو العدالة (أوغيرها من المواضيع التي تدرس في مادة الفلسفة) وما هي الحجج التي ستعتمدها في إقناعه بموقفك؟ كيف تميز بين الحقيقي والزائف؟

مهمة المدرس اليوم تقتضي منه خلق وضعية الدهشة وشد الانتباه بالتجديد والابتكار والابتعاد عن الالقاء وسرد المواقف الفلسفية المؤيدة والمعارضة واختزال قراءة النصوص الفلسفية في شرح المفردات والكلمات دون إغفال أن رهان تعليم الفلسفة لا يقوم على ما هو معرفي فحسب، بل أيضا على التربية على قيم كونية لعل أهمها قيمة العقل، فإذا كانت الفلسفة هي الفحص النقدي للأفكار فالأولى أن يكون من أهداف المدرس جعل تلامذته يفحصون وبأنفسهم ما يتلقون من أفكار(من مصادر تقليدية أو حديثة بواسطة الانترنيت) وما يحملون من تمثلات وأحكام مسبقة حين يدركون -وهذا دور المدرس أيضا- أن تمثلاتهم وأحكامهم المسبقة دليل على تعطيل لعقولهم ونفي لحريتهم الشخصية في التفكير واتخاذ رأي أو موقف مبني بالعقل.

إن ما يمكن أن يكون رهانا للدرس الفلسفي اليوم، هو جعل المتعلم قادرا أن يتموضع في سياق يعطي معنى لحياته ولأفعاله وأن يكتسب القدرة على تقييم أفعاله

وسلوكاته وترتيبها حسب الاولويات، خصوصا وأنه يعيش اليوم في خطر تلوث-معلوماتي، فتعدد وتشابك المعلومة يجعل من الصعوبة بمكان تقييمها والتأكد من صحتها أو قيمتها العلمية أو الأدبية خصوصا بالنسبة لمن لا يمتلك الأدوات النقدية لذلك. من الضروري إذن أن يصبح مدرس الفلسفة اليوم -والمدرس بصفة عامة-وأكثر من أي وقت مضى، دليلا ومرشدا للسير بتلاميذته عبر متاهات اللامعرفة إلى المعرفة، بمدهم بأدوات فحص الأفكار والآراء والأحكام المسبقة ووضعها في سياقاتها الصحيحة وتعليمهم كيف يكونون رأسمال زمني لمقاومة التلوث المعلوماتي باختيار المعلومة المناسبة، ووضع جميع الأشياء والأفكار في سياقها (التاريخي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو المعرفي...) بدءا بطرح السؤال وتمكين المتعلمين من وضع سلم من القيم وبناء رأسمالي زمني من خلال الاستثمار الجيد لزمن التعلم بجعله زمنا متسعا لمواجهة الزمن القصير الذي تكرسه التكنولوجيا الحديثة والانترنيت، وتجاوز الضيق والملل وعدم الاهتمام الذي يثيره زمن المدرسة الطويل والممتد.

ليست مهمة المدرس اليوم بالهينة، لأن التكنولوجيات الحديثة التي مكنت الإنسان من امتلاك المعرفة والتكنولوجيا، حكمت عليه أن يصبح أكثر ذكاء وأكثر إبداعا لأنه في هذا العالم الجديد لم يتبق له سوى استخدام خياله المبدع.

هوامش:

1 -Jaque Attali, *Quelques métiers dont on ne pourra pas se passer,* in J attali.com

2- أنظر كتاب "التقنية-الحقيقة – الوجود، لمارتن هايدجر ترجمة محمد سبيلا و عبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى 1995

2 - Marcel Conche, Vivre et philosopher, réponses aux questions de Lucile Laveggi, pp202. Livre de poche 2011.

3- خلال مزاولتي لمهام المراقبة والتأطيرالتربوي بالتعليم الثانوي، كمفتشة لمادة الفلسفة، عاينت أثناء الزيارات الصفية للأقسام، جيلين من التلاميذ: جيلا كان يكتب في الدفتر مضامين الدرس، وجيلا -في السنوات الأخيرة بالخصوص- يكتفي في نهاية الحصة بتصوير االسبورة بالهاتف الذكي.

4- تعد تقارير المجالس التعليمية التي تعقدها المؤسسة، آلية يعبر فيها مدرسو كل مادة دراسية عن ملاحظاتهم واقتراحاتهم بخصوص منهجية التدريس والبرامج والمقررات، ويتم استثمارها من طرف هيئة التفتيش والوزارة الوصية لرصد معيقات التدريس ولتطوير المناهج والبرامج ....

5- voir: Petite poucette, Michel Serres, Ed. Le Pommier, 2012.

6) يبين ميشال سير كيف أن الحضارة الإنسانية عاشت مرحلة شفوية، شكلت فيها الذاكرة والدماغ حاملا للمعرفة، كان خلالها على المرء حفظ معارف عصره عن ظهر قلب لكن تحررت نوعا ما من عبء الذاكرة والحفظ حين عرفت الكتابة حيث أصبح حامل الرسالة أو المعرفة هو الكتاب، الشيء الذي طوره اكتشاف الطباعة وتأثيرها على دمقرطة المعرفة نسبيا، لكن مع الثورة التكنولوجية تحول هذا الحامل من الكتاب والرأس إلى الحاسوب و\أو الهواتف الذكية، ويشبه ذلك بمعجزة القديس "دونيس" (saint Denis) الذي حمل رأسه المقطوع بيده حيث أصبح الرأس (شاشة الحاسوب) خارج الجسد أو أصبح الجسد بلا رأس ..

الأصول الفلسفية لفكرة التسامح في الفكر الغربي الحديث

جيرار ميري Gérard Mairet

ترجمة محمد نجيب فرطميسي

قد تتعرض دراسة التسامح للمؤاخذة بدعوى أنها مجرد تنظير محض، في الوقت الذي يفترض فيه تفعيل التسامح على أرض الواقع. كان هذا المطلب هو الشغل الشاغل لمحرر مقال "التسامح" في موسوعة ديدرو، وهو ما عبّر عنه أيضا كل من فولتير وبيير بايل وجون لوك في كتاباتهم.

سأستعير من هذا الأخير نصا من رسالته في التسامح، يبيّن فيه الى أي مدى لا يستقيم التسامح من دون مقابله: اللاتسامح. لا ينبغي، في نظر جان لوك (1632-1704)، أن يشمل التسامح الملحدين: إذ "**لا يجوز أبدا التسامح مع من ينكرون وجود الله. ذلك أن الوعود، والمواثيق، والأقسام، التي هي روابط المجتمع الإنساني، لا حرمة لها ولا اعتبار عند الملحد؛ ذلك أن استبعاد الله، حتى لو كان بالفكر، يُحلّ كل شيء. وفضلا عن ذلك فإن من بإلحاده يقوّض ويحطّم كل دين لا يمكنه باسم الدين أن يطالب بحق التسامح معه.**"[1] يكشف فعلا هذا الموقف عن صعوبة المفهوم، فالإقرار بالتسامح، هو في نفس الآن وضع حدود له. مع ذلك، لا يجوز اتهام لوك لا بالظلامية ولا بالتعصب الديني. لكن هذا لا يعني تماما، أن موقفه موقف متسامح: إذ لا يمكننا في نظره . التسامح مع الملحدين. أودّ أن أبيّن أن موقف لوك تعبير صريح عن مضمون مفهوم التسامح، بمعنى ألا وجود لتسامح مطلق والاعتقاد في ذلك هو إما أننا نغض الطرف فنسمي ما هو قمع سلبي، تسامحاً، أو أننا ننخدع فنستبدل الاسم بالشيء.

---

[1] J. Locke « Lettre sur la tolérance » édition R. Polin, PUF, Paris, 1965.

اعتمدت ترجمة عبد الرحمان بدوي ل"رسالة في التسامح" دار الغرب الاسلامي الطبعة الأولى 1988 ص114 .

ما المشكل الذي يتوخى لوك حله؟ هو ذاك الذي عالجه في مؤلفه "مقالتان في الحكم المدني": إحلال السلم في المجتمع المدني. والواقع أن هذا المشكل قديم قدم الفكر السياسي ذاته، لكن الفضل يعود للوك في صياغة قواعد الليبرالية النظرية والتأسيس لتصور عن الحياة السياسة، تصور لا يزال، على الأقل في معظم أنحاء العالم، هو تصورنا الآن من حيث بعض مبادئه. هكذا تكتسي رسالته في التسامح معناها في سياق النظرية السياسة الليبرالية الداعية لمقاومة الأمير الجائر والمستبد. بعبارة أخرى، إن الفلسفة السياسية للوك تؤكد مجددا على حقوق الأفراد مقابل سلطة الدولة. يُعدّ هذا تقييدا مؤسساتيا لسلطة الأمير، إذ يُعتبر التسامح حالة يمارس فيها هذا التقييد. يتعلق الأمر فعلا برسم حدود: يضع لوك خطا فاصلا بين ما يتعلق بالأمن والسلم المدني وما يخص العناية بالأرواح؛ ذلك أن مجال الجسد ومجال الضمير لا يخدعان معا لتشريعات الأمير. يتميز المجتمع السياسي (أو المدني) عن المجتمع الديني، كما تتميز بوضوح السلطتان، سلطة رجل الدين وسلطة الحاكم. تشكل المجتمع، في نظر لوك، لغرض وحيد هو المحافظة على الخيرات المدنية. الغاية من وجود الدولة، هي فصل مجال الضمير، أي الحياة الدينية، عن الحياة المدنية.

نقارب هنا الأصل المذهبي لمبدأ التسامح الحديث، والذي يعود الفضل في التعريف به للوك. بيد أنه ينبغي التذكير، توخيا للدقة الجينيالوجية، أن مارسيليو بادو[1] Marcel de Padoue، أقام، قبل لوك، فلسفته السياسية، أي الدفاع عن السلم المدني، على التمييز بين النظام السياسي والنظام الديني، كما أقر أيضا جان بودان[2] Jean Bodin بضرورة التسامح في الشأن الديني.

ما هو إذن هذا المبدأ الذي يقوم عليه التسامح الحديث عند لوك؟ هو ما عبر عنه في رسالته في التسامح: "**السلطة المدنية هيَ هيَ في كل مكان، ودين كل أمير هو بالنسبة إليه سليم العقيدة. ولهذا فإن مثل هذه السلطة إذا أُعطيت لحاكم مدني في أمور دينية، مثل تلك التي كانت في جنيف، فإنه في وسعه أن يستأصل بالقوة القاهرة وسفك الدماء الدّين الذي يُعتبر هناك باطلا أو ذا نزعة وثنية،**

[1]. مارسيليو بادو(1275-1342) طبيب ومنظر سياسي إيطالي، عارض بشدة الادعاءات الدنيوية للبابا.(التعريف بالأعلام والأحداث من وضع المترجم)

[2]. جان بودان (1530 – 1596) قانوني وفيلسوف سياسي، عضو برلمان فرنسا، وأستاذ القانون في تولوز. اشتهر بنظريته عن السيادة وكان من أنصار التسامح الديني.

بمقتضى نفس الحق الذي يخول لحاكم آخر، في بلد مجاور، أن يستأصل به الدين السليم العقيدة: فيستأصل في بلاد الهند الدين المسيحي. إن السلطة المدنية يمكنها إما أن تغير كل شيء في الدين وفقا لهوى الأمير، وإما لا تستطيع شيئا. فإن سمح لها بإدخال أي شيء في الأمور الدينية بمقتضى القانون والقوة القهرية والعقوبات، فلا يمكن وضع حد لذلك."[1] يتعلق الأمر إذن بوضع قيود لسلطة الأمير، ذلك أن لوك لا يطالب بالتسامح باسم الضمير الحر بل باسم السلم المدني. ليس التسامح شأنا يخص النفس. إن كان لوك يناضل من أجل التسامح، فلأنه يرى فيه السند الأخلاقي للدولة الليبرالية، العلامة المميزة لليبرالية أمير يجد ويكد ليحتل التسامح، نظريا وعمليا، مركز الصدارة.

المجال النظري الذي تمت في إطاره، في هذه الظروف، المطالبة بالتسامح مجال مُقيد بكيفية محكمة: التسامح ضروري لا وفقاً لحقوق الضمير الانساني . وإلا لماذا لا نسامح الملحدين.. بل طبقاً للنظام السياسي. هكذا يجد الآن استبعاد الالحاد من حقل التسامح، ولا ينبغي أن نُصدم إن نحن وضعنا في الاعتبار أن التسامح ليس فضيلة إلا بدءا من اللحظة التي يعزز فيها السلم المدني وأنه لا يخضع، من حيث مبدئه، للضمير الديني. إن كان لوك قد أقر بمعارضته للملحدين، فلا يُعزى ذلك لتعصب ديني، بل لأنه يعدّ الالحاد عدو الدولة "**ذلك أن الوعود والمواثيق والأقسام، التي هي روابط المجتمع الانساني، لا حرمة لها ولا اعتبار عند الملحد**". لا تعد فكرة الضمان الالهي للمواثيق والوعود فكرة جديدة، لكن لوك يؤكد مجددا هذه الأطروحة التي تتعارض مع التسامح المدني للإلحاد.

تتضمن هذه الأطروحة مسألتين: أولا، التسامح شأن يخص الدولة وسلطتها، ويستوجب، ثانيا، حدودا لمجال اشتغاله. نفذت الدولة إذن الى صلب التسامح حيث تزامن ظهوره مع ظهور الحاكم الليبرالي. والواقع أن فكرة التسامح الليبرالية انبثقت في الحقبة التي لامست فيها الملكية المطلقة الاستبدادَ والطغيان. يمكن أن نعُد ذلك علامة تحول في الدولة ولحظة تشكل **الروح الحديثة** L'âme moderne. وهما معا ظاهرتين مترابطتين ارتباطا وثيقا. بيّن لوك هذا البعد المزدوج بوضعه الخاصية

[1]. رسالة في التسامح الترجمة العربية ص 100.

الثانية للضمير مقابل السلطة، وإصراره على ترابطهما الأكيد. لا تُعيق، فيما أعتقد، الروح الحديثة سلطةَ الدولة السيادية.

أؤكد مجددا على أن التسامح ينتمي، كما هو الأمر بالنسبة للوك، لأصل مزدوج؛ الدولة من جهة والروح الحديثة من جهة اخرى. ينبغي لكي تتطور فكرة التسامح، أن تُرد السلط لبعد واحد هو البعد المدني: بعبارة أخرى، عندما تشكل، تاريخيا ونظريا، نموذج دولة علمانية، مسلحة بسلطة دنيوية تعنى بالأجسام، أمكن آنذاك لموضوع التسامح أن ينبثق من صلب التعصب الديني. يتجلى هذا بوضوح في التبرير الذي قدمه لوك عندما اعتبر أن هداية الهراطقة والكفرة لا ينبغي أن تكون بقوة السلاح، لسبب بسيط، **"أن المسيح كان أسهل عليه أن يفعل ذلك بجنود السماء، خيراً من أي حامٍ للكنيسة، مهما يكن قويا، أن يفعله بواسطة فيالقه."** (الرسالة ص. 68). لم يكلف الله الحاكم المدني برعاية النفوس ولم يمنح سلطة كهذه لأحد على آخر بحيث يرغم الآخرين على اعتناق دينه. لا يمكن بأي حال أن يكون دين الأمير هو دين الدولة، بالأحرى أن يكون دين المجتمع المدني.

ليس إذن للدولة من سلطة على النفوس، حتى وإن كانت من دون ديانة رسمية. لا تتحدد الدولة، بوصفها شكلا من أشكال السيادة السياسية، بعقيدة معينة، ولا ترتبط بأي كنيسة كيفما كانت. الدولة جهاز تكون لغرض وحيد هو المحافظة على الخيرات المدنية وضمان السلم داخل المجتمع. التسامح إذن، في هذه الحالة، مكوّن أساسي للدولة العلمانية: إنه سندها الأخلاقي. لا يمكننا والحالة هذه الامساك بالفوارق الحديثة دون الرجوع الى سلطة الدولة التي أفضت، عند تأسيسها بدءا من القرن السادس عشر، لانبثاق ما أسميته الروح الحديثة وللتحولات التي لحقت بها. هذه الروح الحديثة هي روح المواطن: المواطنة، كما أقرت بها الجمهوريات منذ خمسة قرون، هي تقاسم الخاص والعام في الفرد. لا تقلص واجبات المواطن تجاه الشأن العام (تجاه الجماعة والدولة التي تمثلها وتسيرها) مجالَ الحياة الخاصة. الروح الحديثة هي مقام الضمير المصون والمنيع؛ هذا الاعتقاد الراسخ الحميمي، إنها مجال الطوية . كل الأشياء التي توفرها المواطَنة والتي يطالب بها التسامح.

من الواضح إذن أن الحداثة لم يتسن لها الارتقاء بالإنسان الى مستوى "الشخص" من دون اللجوء لما يجعلها ممكنة، أي الدولة. يبدو، أيضا، أن التسامح هو مقولة السلطة حتى وإن كانت ترسم له حدودا، لأنه ينبت وينمو داخل فلسفة

سياسية. لوك أحد ممثليها. يبحث فيها عن مشروعية سلطة دولة ليبرالية. نستحضر في هذا الاطار، تعبير ميرابو[1] Mirabeau المجازي، تعبير يصدق، الى حد ما، على هذه الحالة: **"يبدو لفظ التسامح، على نحو ما (...) مستبدا، ما دامت السلطة التي يُفترض فيها أن تُسامح قد لا تتسامح"**. هذا بالفعل هو عمق المشكل: هناك ذات تسامح وهذه الذات هي الدولة. يتعين علينا معالجة هذه المسألة بكيفية مفصلة. لكني أود أولا، التذكير في عجالة كيف ظهرت، بدءا من القرن السادس عشر، إشكالية الضمير والمواطنة في كتابات مفكر لاهوتي لم يُعرف عنه دفاعه عن التسامح، إنه مارتن لوتر[2] Martin Luther .

يحدد هذا المصلح الديني بوضوح في مؤلفه "في السلطة الدنيوية والى أي مدى نمتثل لها"، مبدأ السياسة الحديثة في مجال الدين والعقيدة كالتالي: "**لا تخضع النفس لسلطة القيصر، لا يجوز له لا تهذيبها ولا توجيهها، لا إنكارها ولا إحياءها، لا تكبيلها ولا فك قيودها، لا محاكمتها ولا إدانتها، لا حبسها ولا تركها. كل الأمور التي من شأنها أن توجد لو أوتي سلطة التحكم فيها وفرض القوانين عليها، وفي المقابل، يجوز له فعل ذلك على الأجساد والخيرات والشرف، بما أنها من مهامه وصلاحياته**."[3]

كل المجهود الفقهي الذي بذله مارتن لوتر هو لتمييز "السلطة على الجسد"، بما هي من صلاحيات الحاكم المدني أو الأمير، عن "خلاص النفس" الذي يُستبعدُ من هذه الصلاحيات. يستند حجاج هذه المقالة في مجملها على هذا الفصل الدقيق لكي يحصر، بكل وضوح ومن دون لبس، اختصاصات السلطة الدنيوية. وما دامت النفس لا تنتمي لحد السيف، فمن الواضح أن السلطة المدنية ستكون مطلقة. لقد تمت إذن تسوية مشكل الحدود في ذات الوقت الذي طرح فيها هذا المشكل: إذ يتعلق الأمر بمعرفة إن كان بإمكاني مقاومة سلطة الأمير، أم لا. الجواب طبعا بالنفي، ما دام

---

[1]. الكونت دي ميرابو (1749.1791) كاتب وصحفي ودبلوماسي وسياسي. كان ميالا لنظام ملكي دستوري، عرف بأنه خطيب الثورة الفرنسية.

[2]. مارتن لوثر (1483 . 1546)أستاذ اللاهوت، راهب وقسيس ألماني. نشر سنة 1517 رسالته الشهيرة التي لخص فيها أهم أفكاره الاصلاحية وتتمثل أساسا في رفض السلطة التعليمية للكنيسة الكاتوليكية التي تنيط بالبابا القول الفصل في تفسير الكتاب المقدس.

[3] .M.Luther « De l'Autorité temporelle.. » Trad Y.Lefebvre, édit Aubier-Montaigne, Paris, 1973

الأمر يتعلق، بصريح العبارة، بالتساؤل إن كان بوسعي التنصل، بوصفي كائنا طبيعيا، من سلطة الأمير. هكذا طور مارتن لوتر مقدمات ما سيُعرف فيما بعد بمذهب العصيان السلبي، الذي اقتضتُه به حقوق الضمير. اعتراض الضمير ممكن فقط، إذ يسمح بنوع من المقاومة السلبية لمؤامرات الطاغية ودسائسه. سيظل المواطن خاضعا جسديا، لكنه يبقى حرا في الاعتقاد بما يريد. لا تخضع النفس وحدها للسلطة الدنيوية.

لا يشكل هذا المذهب، الذي صيغ في مستهل عهد الأمراء، نظرية في التسامح بطبيعة الحال، ولم يرفق مارتن لوتر، كما نعرف، مقاله "في السلطة الدنيوية" بدفاع عن التسامح. إذ لا يزال هناك الكثير مما يجب القيام به. لقد حرص مارتن لوتر فعلا على تبرير سلطة الأمير المطلقة. ومع ذلك فإن تمييز النفس عن الجسد يحمل في طياته حجة التسامح، سيكون هذا حاضرا بقوة عند لوك. ما كان لهذه الحجة أن تنبت وتنمو إلا في إطار سياسة تستخلص نتائجها من نظرية السلطة الجديدة: إنها فكرة سلطة ذات توجه مدني، غايتها في ذاتها، توطدت في إطار تشكل الدولة العلمانية. هكذا إذن ارتبط، من الآن فصاعدا، التسامح بظهور السيادة وتطورها. إنه، كما بيّنت من قبل، مقولة سلطة الدولة السياسية، كما أنه يتموقع عند مفترق نشأة مزدوجة، تتعلق الأولى بالأمير الذي يُسامح وتهم الثانية الروح الحديثة التي تسهر على خلاصه في حميمية الضمير. ارتبط إذن التسامح بالوضع الاعتباري الحديث للمواطنة.

يطالب التسامح إذن بحقوق الدولة قبل المطالبة بحقوق الضمير. وهكذا يتماشى مع مفهومه الذي سيتطور، على سبيل المثال، في كتابات بايل وفولتير في مجال مقاومة إرهاب الدولة.

تعد المعركة التي خاضها بيير بايل[1] Pierre Bayle في هذا المجال، نموذجية. إذ طالب في كل مؤلفاته بما يسميه "**الضمير الضال**". يؤكد بايل في الفصل الثامن من كتابه "الشرح الفلسفي" أن "**الضمير الضال يتمتع بنفس الحقوق التي يتمتع بها الضمير الصادق**". هكذا تم التأكيد هنا على التسامح بوصفه حقاً ضد سلطة

[1]. بيير بايل (1706.1647) فيلسوف وكاتب فرنسي. من دعاة التسامح الديني ومن أوائل من قام بدراسة نقدية للعقيدة المسيحية.

الدولة. هذا أمر حاسم، ذلك أن بايل سعى، أكثر من أي مفكر آخر، بما في ذلك لوك، للإقرار بحرية الضمير من دون أن يخضع هذا الحق لسلطة الدولة. التسامح، بالنسبة إليه، سلاح ضد الدولة؛ وليس حجة لصالحها. أصبح النضال، مع بايل، من أجل التسامح صراعا ضد سلطة الدولة. يكشف بايل عما أدعوه السلطة الدوغمائية للأمير الحاكم.

أقصد ب"**السلطة الدوغمائية**" l'autorité dogmatique نمط الهيمنة الذي يخص الأمير، أي أنها نظام سياسي تتحدد فيه ممارسة السلطة بالسيادة. طبعا، لم يقل بايل بنظرية السلطة الدوغمائية ولم يستعمل قط هذا المصطلح الذي أدرجته هنا لمفهمة conceptualiser نمط السلطة في الدولة الحديثة. تفترض السيادة، في الواقع، تصورا دنيويا كليا عن السلطة. السلطة، كما سبق القول، سلطة مدنية تضبط الجسد. يقودنا البحث عن أصلها المذهبي، كما أشرت لذلك في البداية، لمارسيليو بادو بوصفه أول من صاغ مفهوم المجتمع المدني الحديث. إن السيادة التي سيقوم جان بودان بصياغتها المفاهيمية هي نمط السلطة الملائمة لمجتمع كهذا. هكذا نتعامل، في الدولة الحديثة، سواء كانت مطلقة أو ليبرالية، مع سلطة دنيوية لا تتأسس بتاتا على ما هو مقدس. إن كانت المبادئ تُبرر أحيانا بواسطة "الحق الالهي للملوك"، فالملك أمير وعاهل من دون الحاجة لإقامة سيادته على المقدس. علاوة على ذلك، كان التوجه التاريخي، هو بالأساس تخليص الأمير، والى الأبد، من كل تبعية ممكنة للسلطة الروحية. لقد فرضت هذه الحركة نفسها، بدءا من القرن الرابع عشر، مع فيليب الرابع[1]، كما ساهم، استقلال السلطة السيادية، المقترن باستقلال المجتمع المدني عن المجتمع الديني، في فرض سلطة الدولة المستقلة عن أي مبدأ خارجي. أفضت هذه العملية البطيئة والموفقة لعلمنة الدولة، والتي انتهت مع الثورة الفرنسية، لتعزيز السلطة الدنيوية وتوطيدها. لم تكن ممارسة السلطة منذ ذلك الحين، وإلى يومنا هذا، في حاجة إلا لذاتها لكي تُمارس؛ إذ تجد تبريرها في ذاتها، وتنادي بحقيقة هي مصدرها الشرعي الوحيد. تحضر في الدولة الحديثة حقيقة الدولة une vérité d'Etat تصدر عنها وتنصب ذاتها من دون الحاجة الى أي تبرير إلا القوة التي تضعها وتفرض بها نفسها. هذه هي السلطة الدوغمائية التي

[1] . امتدت فترة حكم فيليب الرابع. بين 1285 و 1314. وصلت مملكة فرنسا في حكمه قمة أوجها وقوتها في العصر الوسيط. يُنظر إليه كأول عاهل حديث لدولة موحدة و قوية.

تعرضت لها والتي يسعى التسامح، الذي ناضل من أجله بايل، الى تقويضها في صيغتها الأشد جلاء: جريمة الرأي والمعتقد.

استهل بايل مؤلفه "الشرح الفلسفي" بهذه الملاحظة: **"إن حدث أن طلبت ديانة مضطهَدة ومهانة في وطن ما، من مضطهديها لماذا تعنفوننا وأجابوهم لأن الرب أمر الديانة الحقة بأن تستأصل الهراطقة. وإن ردوا على هذا الادعاء على هذا النحو: لكن ماذا يحدث إن استجاب الله للمضطهَدين؟ ستتقوى نفس الكنيسة المضطهَدة، في موطن آخر، وستقول هي الأخرى بصوت عال للطائفة التي تسكن الأوطان التي تهيمن عليها، لقد علمتموني أشياء كنت أجهلها، أنا ممتنة لكم بذلك ولا أعرف كيف أشكركم. لقد بينتم لي أن الارادة الالهية شاءت، كما جاء في الإنجيل أن يضطهد المخلصون الشعوب الضالة. سأضطهدكم ما دمت أنا الكنيسة الحقة، وأنتم وثنيون، كفرة... ألخ. من الواضح إذن أنه كلما استخدم المضطهِدون قرائن قاطعة، ليبينوا أن الرب يأمر بالإكراه، كلما زودوا خصومهم بأسلحة قوية يضطهدون بها أناسا آخرين في أوطان أخرى. كل واحد يطبق على هواه القرائن، والأمر الالهي، ويتذرع بكل ما سيقول به الدين الصحيح في ذلك... سيغدو لا محالة كل ما هو مسموح به للحقيقة الالهية ضد الضلال، مسموحا به للضلال ضد الحقيقة، وهكذا بنفس القرار الذي سيعفي الدين الصحيح من القاعدة العامة، سيصبح الجرم ضروريا ويختلط الحابل بالنابل"**[1].

يبدو لي، أن النقد الذي وجهه بيير بايل لعدم التسامح لا محيد عنه، إذ يتصدى للطابع الدوغمائي التي تقوم عليه كل حقيقة مؤسساتية. يبين بايل أن الحقيقة (وبالتالي الخطأ) لا يمكن دعمها إلا بواسطة سلطة تفرضها؛ الديانة الحقة، كما قال، هي القوة، وما دامت اليوم في أوج قوتها فقد تضعف غدا. الحال أن دعامة سلطة كهذه لن تكون إلا الدولة: لا تملك الأفكار، مثلها مثل المعتقدات، قوة في ذاتها إن لم تكن مدعومة بحد السيف. لا يمكن للسلطة الدوغمائية أن تعزز حقيقتها، سواء كانت حقيقة فلسفية أو أخلاقية أو دينية، إلا بواسطة فيالق من الفرسان، شرطة سياسية، رقابة، شبكة من الجواسيس محاكم التفتيش، وصلاحيات قضائية استثنائية.

[1] .Bayle, Commentaire philosophique, Paris, Honoré Champion ; 2006, p287

لم يكتف دفاع بايل عن التسامح، بالمطالبة بحقوق الضمير، بل وقف بحزم في وجه السلطة الدوغمائية. لا يُعد الخطاب حول التسامح، كما يفهمه بايل، خطابا ناجعا إلا لأنه يزيح ما وراء التسامح، ما وراء حرية الضمير وحرية الاعتقاد، كل ما يتعلق بمصدر اللاتسامح: هيمنة الدولة بما هي سلطة دوغمائية.

قد يُعترض على هذا القول بأن النضال من أجل التسامح، في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، راهن بالأساس على الصراعات اللاهوتية، أو بالضبط، على القمع الذي تعرضت له حركة الاصلاح البروتستانتي. يُضاف الى ذلك معارضة اليسوعيين الشرسة لبورت رويال[1] Port-Royal وإدانة الجانسنيين[2] les Jansénistes على عهد لويس الرابع عشر... نقول، بعبارة أخرى، وللأمانة التاريخية، إن الدفاع عن التسامح أصبح شأنا دينيا. هذا أمر واضح لا غبار عليه، لكني أود أن أبين، أنه لا يجوز النظر للشأن الديني، الأرثدوكسي والهرطقي، بوصفه ميدانا للمضاربة بالحق في الحقيقة الصادقة. طبعا لا يعني، كون الاضطهاد الديني هو موضوع المعارك التي خاضها التسامح ضد التعصب الديني، أن الدين لم يكن شأنا سياسيا. هذا بالضبط هو ما أكد عليه بايل، وهو أيضا ما عالجه لوك بكيفية واضحة في رسالته في التسامح. بحيث أن اللاتسامح الديني، لكي يكون في الواجهة، كان هو الناطق الرسمي لتعصب الدولة. يتعلق الأمر بسلطة سيادية، بنموذج يجسده أمير، يشق طريقه بثبات ويعزز سلطته الدنيوية، من خلال تشدد عقائدي يقصي، باسم الكونية، كل عقيدة أخرى.

إن كان بايل، فيما أعتقد، واعيا فعلا بهذه المسألة وهو الذي ربط الحقيقة بالقوة، كاشفا عن نسبيتها في الزمان والمكان، فلقد كان أيضا مقتنعا بالأذى الي يتسبب فيه القمع الديني للمسيحية. عانى بيير بايل الأمرّين، إثر إلغاء مرسوم نانت[3] l'édit de Nantes وهدم دير بور. رويال على عهد لويس الرابع عشر. لننصت لما دونه

---

[1]. دير بورت . رويال: دير شيد في القرن السادس عشر. في سنة 1710 هُدمت، بأمر من الملك لويس الرابع عشر، مباني الدير وسُويت بالتراب.

[2]. الجانسينية: مسيحية مبنية على الخشية، كما أنها ليست اعتقادا لاهوتيا بمقدار ما هي مبدأ أخلاقي صارم لا يعرف التساهل وهذا ما أثار نقمة لويس الرابع عشر واضطهاده لها.

[3]. يعد مرسوم نانت أول اعتراف رسمي بالتسامح الديني وقعه ملك فرنسا هنري الرابع في مدينة نانت سنة 1598. منح القرار للبروتستانت الفرنسيين الذين يطلق عليهم اسم الهوغونت حرية المعتقد والعبادة. ألغاه الملك لويس الرابع عشر ونتيجة لهذا غادر جل الهوغونت فرنسا.

آنذاك في مراسلة افتراضية عرفت باسم: "ما تعنيه فرنسا الكاثوليكية للغاية في عهد لويس الأكبر": **"ها أنا ذا أشفق أكثر من أي وقت مضى على المسيحية التي جعلتموها حقيرة في نظر الديانات الأخرى. ولا شيء أشد فظاعة ما أصبح عليه أتباع المسيح في أعين الكفرة، منذ أن عرفوا قيمتكم. كنتم ولقرون عديدة خير تجسيد للمسيحية، هكذا ومن خلالكم كونّا فكرة عن كل شيء. والحال، أي حكم يكمن أن نصدره على المسيحية إن احتكمنا لسلوكاتكم وممارساتكم، ألا يحق لنا الاعتقاد أن الأمر يتعلق بديانة تحب الدم والمجازر وتدعو للكراهية والبغضاء، ديانة تعنف الجسد والروح، تخلق لإرساء سطوتها على الضمائر، مخادعين ومنافقين، وتلجأ، عندما تفتقر لحجة الاقناع، لكل شيء بما فيه، الكذب والبهتان، شهادة الزور، فيالق الفرسان، قضاة جائرين، محاكمات وضيعة، جلادين، محاكم التفتيش، وكل ما شابه ذلك، أو تتظاهر بأن ذلك مباح ومشروع، لأنه مفيد في نشر العقيدة، أو أنها تعتقد في ذلك بالفعل، وهما معا مسعيان لا يليقان بأتباع المسيح."**[1]

يبين بوضوح هذا النص الهامّ أن بايل وظف في دفاعه عن أتباع المسيح الذين ذلوا وأهينوا بسبب اللاتسامح، لغة سياسية بعيدة كل البعد عن لغة اللاهوت. ها قد افتضح أمر الشرطة والعدالة بوصفهما أداتين من أدوات سلطة دولة جائرة تسعى، كما قال بايل، بكل ما أوتيت من قوة وجاه، لتوطيد الطغيان على الضمائر باسم الدين. من الواضح إذن أن مواجهة اللاتسامح، التصدي لما دعاه فولتير "الديانة السائدة"، يصادف دائما الدولة بحيث أن التسامح، لكي يتحقق فعلا، لا يمكن أن يتجاهل أنه من مهام الأمير وصلاحياته. مثلما أن اللاتسامح يفترض مصلحة الدولة . ذاك ما تؤكده حالة لويس الرابع عشر. مثلما يفترض التسامح سلطة تُسامح وتعبر عن نفسها في لغة فلسفة الدولة لا لغة الضمير الصرف.

لا تقل حالة فولتير أهمية عن سابقاتها؛ وهو المفكر الملتزم المدافع عن التسامح، إذ تُعد "رسالته في التسامح"[2] التي نشرها سنة 1763 دعوة صريحة

---

[1] P. Bayle, Ce que c'est que la France toute catholique, sous le règne de Louis Le Grand, éd Vrin, Paris, 1973.

[2] . Voltaire, Mélange, « La Pléade » Paris,1981, pp563-650 اعتمدت ترجمة هنريت عبود دار بيترا للنشر والتوزيع دمشق 2009

للتسامح باسم الحق الطبيعي والانساني. ينتصر فولتير، بإعلانه الحق في التسامح، للمشروعية، إذ يتشكل خطابه ويتطور في صلب الدولة ولا يُدين، كما فعل بايل، السلطةَ الدوغمائية. يحرص فولتير، رغم مطالبته بالحق في التسامح، بوصفه حقا لا يسقط بالتقادم، على أن يتعايش هذا الحق مع حق الدولة. هكذا، لا يغامر فولتير في رسالته بالمطالبة، انطلاقا من الحقوق الطبيعية، بالحقوق المدنية والسياسية لأتباع ديانة أخرى كيفما كانت. كان فولتير، شأنه شأن جون لوك، واعياً بحدود التسامح، وهي الحدود نفسها التي تفرضها دولة تكونت لغرض وحيد هو المحافظة على السلم المدني. تأثرُ فولتير بجان لوك وإعجابُه به حاضر في كتاباته لدرجة أنه ذيّل كتابه حول التسامح برسالة هذا الفيلسوف الانجليزي في التسامح. يكشف الفصل الرابع من كتابه عن ازدواجية موقفه، موقف أملته منفعة الأمير من جهة، ومن جهة أخرى الحرص على تحقيق العدالة الملازمة "للجنس البشري": "**لا أقول نهائيا، إن كل من هم ليسوا من ديانة الأمير عليهم أن يتقاسموا مناصب وامتيازات من يدينون بالديانة السائدة**"[1].

ماذا يطلب فولتير؟ ما يطالب به هو احترام الكائن البشري، لا أقل ولا أكثر. لا يروم فولتير تعزيز حرية الاعتقاد، وإن كان مقتنعا بأن حرية التفكير وحرية الاعتقاد هما، بالأساس، الحرية الأولى. "**لا حرية لدى الانسان، كما قال، من دون حرية التعبير**". ثمة، عند فولتير، حد للتسامح، لا لأنه، كما هو الشأن عند لوك، يستثني منه هذه الفئة أو تلك من الأشخاص، بل لأنه ليس من مصلحة الدولة إدماج شعائر دينية جديدة. ينتصر فولتير إذن للحرية الجوانية، لحقوق الضمير البشري، وذلك وفقا ل"القانون الطبيعي". سطّر فولتير في الفصل الخامس من رسالته برنامجا ضد التعصب الطائفي، برنامج هو في منتصف الطريق بين استلهام عقل معتدل ومتسامح، وواقعية سياسية تعفيه من الادلاء بملتمسات عديمة المعنى، لأنه يعرف جيدا أن الدولة هي مصدر اللاتسامح، وعلينا بالتالي التخفيف من حدة طلباتنا في فترة القمع الشرس وانعدام التسامح. يلجأ فولتير في رسالته لبعض الفروق الدقيقة للتعبير عن موقفه: "**ونحن نعلم أن العديد من أرباب الأسر، ممن شيّدوا ثروات طائلة في بلاد الغربة، هم على أهبة الاستعداد للعودة الى وطنهم. إنهم لا يطالبون**

[1] . رسالة في التسامح ترجمة هنرييت عبود ص 33.

إلا بحماية القانون الطبيعي، والاعتراف بصلاحية زواجهم والإقرار بشرعية أولادهم، وبحقهم في وراثة آبائهم وضمان حصانتهم الشخصية. إنهم لا يدرجون في مطالبهم لا تخصيص أماكن عامة للصلاة ولا الحق في شغل مهام في الدولة والارتقاء الى المناصب الرفيعة: فالكاثوليكيون محرومون من مثل هذه الامتيازات سواء في لندن أو في عدة أقطار أخرى. وليس المطلوب، أصلا، منح امتيازات كبيرة ومناصب مضمونة لفئة من الفئات، وإنما إتاحة المجال أمام الشعب لينعم بالسكينة والأمان والحد من قسوة مراسيم وقوانين كانت ضرورية في الماضي ولم تعد مبررة اليوم. ليس من مهمتنا نحن أن نرسم للحكومة نهجها ونحدد لها ما يتعين عليها أن تفعله. حسبنا أن نتوسط إليها باسم أولئك المنكوبين. "[1]

لا يطالب فولتير، توخيا للحذر، إلا بما يعتقد في إمكانية الحصول عليه؛ إنه وضع بئيس حين يضطر التسامح لأن يطلب هو بنفسه التسامح من عاهل لا يتسامح. سيستمر لا محالة الحال على ما هو عليه ما دامت السلطة الدوغمائية والروح الأرثدوكسية المرتبطة بها من مهام سلطة الدولة وصلاحياتها. لكن هل بالإمكان أن يكون الأمر غير ذلك؟ لا يبدو ذلك ممكنا والحال أن الدولة تقاوم التسامح وتصمد في وجهه بعزم وثبات.

يبين هذا التحليل أن مفهوم التسامح، رغم الانتصارات التي حققها، بقي، مع ذلك، رهين حدوده. خرجت فكرة التسامح الى الوجود، في القرن السادس عشر، من رحم السلطة، حيث تبلورت مبادئها في الثقافة الغربية (على الأقل في شكلها الذي هي عليه اليوم)، وتغيرت على إيقاع تكوّن الدولة. إن كان الأمر كذلك، فلأن الدولة هي مبدأ التسامح أو، بالأحرى، إن نموذج الأمير الحاكم هو البوتقة التي يصبح فيها مفهوم التسامح قابلا للتحقق. لكن المهم هو أن ندرك فعلا أن هذا المفهوم لا تاريخ له، بمعنى أنه لا يتقدم: كل ما هناك عبور ومرور من اللاتسامح الى التسامح في حد ذاته. هكذا لا يمكننا الحديث، بصريح العبارة، عن تقدم التسامح الذي قد تتمسك به الدول الراهنة، لكن فقط انبثاق ما دعوته سابقا الروح الحديثة بوصفها خاصية المواطنة. انبثاق لا يتماشى إلا مع ما يجعله ممكنا: توطيد وترسيخ سلطة دنيوية تشكلت بوصفها دولة علمانية.

[1] . نفس المرجع ص 42.

قلت إن التسامح لم يحرز تقدما، ذلك أنه لم يتحقق بالفعل، ولم يتمتع به الجميع في كل مكان على قدم المساواة. هل توجد فعلا اليوم دولة لم يسبق لها أن عرفت، بشكل أو بآخر، كتائب الفرسان أو الرقابة الماكرة؟ عاشت أخيرا منطقة من قارتنا على وقع إبادة عرقية جماعية. وهكذا نعاين باستمرار، هنا أو هناك، في ظل أنظمة سياسية، ليبرالية كانت أو استبدادية، يمينية أو يسارية، محاكم تدين سجناء الضمير، وتضايق المنشقين، حين كان عليها وبكل بساطة أن تستأصل بعض البدع الجديدة. تتم دائما المحافظة على السلم المدني على حساب اللاتسامح، بحيث لا يمكن لهذا العصر أن يتنكر لعجزه عن هزم النزعة الظلامية التي ما فتئت تبعث من رمادها في أشكال جديدة. عصر لا يلتفت الى الوراء ليرى تاريخه، وكأن الأمر ليس سوى ماض تولّى. والأفظع من ذلك الاعتقاد أن قضية كالاس[1] l'affaire Callas أو هدم دير بور. رويال هما محض حدثين بسيطين يرجعان لزمن بعيد ولّى من دون رجعة.

من الأهمية بمكان التأكيد على أن التسامح بعيد المنال ما دامت الدولة لم تتحل بالشفافية. لكن من المهم أيضا القول إنه حيثما يبدو أن التسامح قد تحقق، فلا يتمتع به الجميع على قدم المساواة. طبعا، بإمكان كل واحد ممارسة شعائره الدينية أو التصريح علانية بإلحاده، لكن هذه الإمكانات تبقى محدودة في المكان. جريمة المس بشخص الملك ما زالت قائمة لأن الدولة وحدها تسامح ما تعتبره جديرا بالتسامح. لهذا لا تعد أطروحة لوك بعدم التسامح مع الملحدين غريبة جدا كما تبدو: إنها مدونة في سجلّ الدولة. إذ يتعلق الأمر فقط بتحديد من هو "الملحد".

لم يحرز التسامح تقدما يذكر، كل ما هناك دعوة صريحة، وراء شعار التسامح، لمقاومة الدولة. ما دامت الدولة وحدها هي التي تسامح، فالصراع من أجل التسامح هو ضرب من ضروب المقاومة السلبية للاستبداد. ولأن الأمير ميّال بحكم طبيعته لحيازة سلطة بعد أخرى، فالتسامح ضربة موجهة لسلطته. لا ينبغي مع ذلك التغاضي عن البديل: أصبح التسامح، منذ الثورة الفرنسية، أحد العناصر الأساسية لسلطة الدولة، قوامها الأخلاقي، إذ من الإنصاف القول إن اشتغال الديمقراطية

[1] . " إن جريمة قتل كالاس، التي اقترفت بسيف العدالة في مدينة تولوز في التاسع من مارس 1762، هي واحدة من أبرز الوقائع القمينة باسترعاء اهتمام جيلنا وأبناء الأجيال القادمة. " (فولتير، رسالة في التسامح)

الليبرالية، تمثل منذ 1789، في التأكيد على أن التسامح خاصية السلطة. سنلاحظ، فيما يبدو، بالفعل، أنه من الأفضل التعامل مع سلطة تسامح على أن نتعامل مع سلطة لا تسامح. أود أن أختم مقالي هذا بالإشارة الى أن سؤال المواطنة الذي تطرقت إليه فيما قبل سيصبح هو سؤال معرفة إن كان المواطن سيسامح السلطة لفترة طويلة. يستحق فعلا هذا السؤال أن يُطرح، فقد يعزز الزمان ما لا يمكن للأمير، مستبدا كان أو ليبراليا، التسامح فيه إلا بالقول، أقصد الحق في المقاومة.

المرجع:

Gérard MAIRET, « Origines philosophiques de l'idée de tolérance dans la pensée occidentale moderne », In « Le Maître et la Multitude », Editions du félin Paris, 1991. p 172 – 187 .

الجينيالوجيا حسب نيتشه

باتريك ووتلين
(Patrick Wotling)
ترجمة محمد الهلالي

لم يستعمل فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844- 1900) مصطلح الجينيالوجيا généalogie (أي مساءلة نشأة وتكوّن فكرة أو مفهوم أو حكم أخلاقي للنظر في تولّد القيم وتفاوتات المعاني وآليات هيمنة هذا المعنى أو ذاك ودور الصراعات في كل ذلك) إلا في وقت متأخر من حياته. فالمصطلح لم يظهر في مؤلفات المنشورة إلا سنة 1887، في كتابه Généalogie de la morale (ترجم حسن قبيسي هذا الكتاب تحت عنوان "أصل الأخلاق وفصلها"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1981، وترجمه فتحي المسكيني تحت عنوان "في جينيالوجيا الأخلاق، دار سيناترا، 2010).

بالإضافة إلى ذلك، فإن وروده في متن نيتشه يظل نادرا جدا. وبالمقابل، فإن الفكرة التي تتلاءم مع الجينيالوجيا، والتي أثيرت في مختلف الإشارات إليها، فكرة قديمة جدا، كما أن نمط التحليل الذي تُحيل إليه مورسَ سلفا من طرف نيتشه منذ سنوات نشاطه الفكر الأولى. إن الصيغ الأولية الموجِهة لمعنى هذا المصطلح حاضرة حضورا كبيرا في عمل نيتشه الأول La naissance de la tragédie (ترجم للعربية تحت عنوان "مولد التراجيديا"، ترجمة شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 2008) رغم أنها لم تحظ بالتفكير فيها. وقد لعبت تلك الصيغ دورا ثابتا، مقترنة بالعناصر الأولى للتحليل التأملي منذ مؤلف نيتشه " Humain trop humain, un livre pour esprits libres"، (تُرجم للعربية تحت عنوان "إنسان مفرط في إنسانيته: كتاب العقول الحرة"، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2002 – كما ترجمه علي مصباح تحت عنوان "إنسان مفرط في إنسانيته: كتاب للمفكرين الأحرار، منشورات الجمل، 2014).

من الضروري التمييز بين كلمة جينيالوجيا بمعناها الحرفي والقضية الفلسفية التي تحيل إليها. لم يتم التفكير في هذه القضية في نصوص نيتشه (كما هو شأن كل

الموضوعات الأساسية في فكر نيتشه) من خلال مصطلح وحيد قار، بل تم التفكير فيها عبر شبكة معقدة من الإشارات والصور: خصوص الإشارات والصور المأخوذة من التاريخ الطبيعي والكيمياء وما قبل التاريخ وذلك منذ سنة 1870.

تمثل الجينيالوجيا بهذا المعنى تنوعا مجازيا كبيرا أتَمّ منطق الإشارات المتعددة لتمط تحليل أصيل، بإغنائه بمنظور خاص. وسيتم تدقيق خصوصية أساسية تميزه لم تثرها الصور السابقة.

لتجنب السقوط في العديد من التبسيطات والالتباسات المتكررة في هذا الموضوع، ينبغي القيام بتحديد دقيق لهذه القضية في إطار الإشكالية المتجددة التي بلورها نيتشه، أي تعويض مشكل الحقيقة بمشكل القيم (أو مشكل الثقافة). ويفسر هذا الأمر بكون الجينيالوجيا لن تُفهمَ كتقنية جديدة للكشف عن الحقيقة، ولا كأداة بناء المعرفة، كما أنها (أي الجينيالوجيا) تعتبر منهجا.

وعكس ما يرتئيه تأويل سائد، لا يمكن إرجاع الجينيالوجيا، بالمعنى الذي يعطيه لها نيتشه، إلى منهج تاريخي. كما أن الجينيالوجيا لا تتطابق مع فكر نيتشه بصفة عامة، لأنها لا تمثل إلا لحظة من لحظات هذا الفكر.

إن قيام فكر نيتشه بإجراء عملية تحويل ونقل للإشكالية يبعد فكره عن المطلق، سواء فهمنا المطلق بمعنى أنطولوجي (أي وجود واقع في ذاته ومن أجل ذاته بدون أصول) أو فهمناه بمعنى معرفي (تعايش حقائق موضوعية)، وذلك بإيجاد الخاصية التأويلية لكل ما هو موجود. وينتج عن ذلك إزاحة فكرة الماهية، التي تُفهمُ هنا على أنها طبيعة خاصة ثابتة للأشياء، وبالتالي إبطال كل فكر يحدد مهمته (وهذا ينطبق على معظم التيارات الفلسفية منذ اليونان القديمة) في البحث عن الماهية من خلال طرح السؤال الأفلاطوني عن الماهيات.

لقد فقدت المنهجيات المعتمدة في التفسير (من خلال تحديد أساس الموضوع الذي يتم التفكير فيه، ومن خلال البحث عن مبدأ يفسر الموضوع الذي تتمّ دراسته)، تلك المنهجيات التي شكلت نمط التحليل المفضل للتراث الفلسفي، فقدت وجاهتها وأهميتها.

عوضت الجينيالوجيا هذا التوجه في البحث الفلسفي الذي أدِين باعتباره مثاليا، وأقامت بالتالي نمط تفكير جديد جدّة تامة. وأول ما ينبغي التركيز عليه هنا هو

أن معنى الجينيالوجيا يُحددُ في إطار فكر التأويل. إنها تأخذ بعين الاعتبار أنّ كل واقع هو نتيجة (نظرا لطبيعته التأويلية) لعملية تكوّنٍ طويلة المدى وقاسية ومحددة بنشاط بعض الدوافع (ذات الأصول الغريزية)، سواء كان ذلك النشاط مؤسسا على الصراع أو على التحالف. وبناء على هذا الأساس تتطلب اللحظة الأولى للبحث الجينيالوجي (وهي لحظة مزدوجة) البحث عن الدوافع الأصلية (أو أيضا الأكسيولوجية نظرا للعلاقة الوثيقة ما بين الدوافع والقيم) لتأويل عقيدة، معتقد، بنية سياسية أو اجتماعية، عمل فني، شكل من أشكال الحياة.

تتعارض الجينيالوجيا إذن مع البحث عن أساس ما، بما أنها تعوض فكرة الاصل الوحيد والمطلق للنسب الخطي بفكرة المصادر المتعددة. ولا تسمح هذه الفكرة (الجديدة) بالرجوع إلى المرحلة السابقة باتباع نفس المنطق السابق: فما تكتشفه الجينيالوجيا ليس هو أساس الأساس، مبدأ المبادئ، أو سبب الأسباب. وبتعبير آخر، لا يتعلق الأمر بمطلق جديد، بأسبقية نهائية لا يوجد بعدها شيء آخر، والتي تكتسب لهذا السبب فضيلة الشرح والتبرير.

يعوض معجم نيتشه كلمة الأصل بكلمة "المنشأ" أو "المصدر" للإشارة لنوعية هدف وقصدية الجينيالوجيا. فليست قصديتها هي التعرف على نقطة ثابتة، وإنما اكتشاف عمق معقد صدر منه تدريجيا إبداعٌ وخلقٌ يُنسبُ لتنافس الدوافع (ذات الأصول الغريزية).

إن أول مرحلة من مراحل التحليل الجينيالوجي هي مرحلة قريبة من علم النفس، بالمعنى الذي يقدمه لنيتشه لهذا المصطلح. أي أن علم النفس هو البحث عن الدوافع (ذات الأصول الغريزية). يؤسس التفكير الجينيالوجي فكر الكثرة ضد الامتياز الذي منحته الفلسفة ظلما لفكر الوحدة.

تقدم النصوص عن هذه المرحلة الأولى من مراحل البحث (التي تميزت بتكييف خفي، واعتبرت أحيانا قريبة جدا من النقد الماركسي للإيديولوجية) أمثلة عديدة منذ مرحلة كتاب (Humain trop humain). يقترح نيتشه، منذ الشذرات الأولى لهذا الكتاب، أن للمعقولية مصادر لاعقلانية، وأن الغيرية يمكنها أن تكون نتيجة مشتقة من الغرائز الأنانية، أو أن مفهوم الحقيقة يمكنه أن يرتكز على الخطأ وأن يرتبط ببعض الأوهام. إن التراتبية التي نقيمها بين الخيرات (التي نعيش اعتمادا عليها) لا تترجم نظاما موضوعيا للتصرف وفق الأخلاق، ولكنها تتكون، على العكس من ذلك،

انطلاقا من اتجاهات أنانية (Humain trop humain, I, §, 42). ففي فضيلة الرحمة والإشفاق تختفي في أكثر الأحيان رغبة سرية في انتقامٍ حدتُه غير شديدة. (Humain trop humain, I, §, 44)، والعدالة لا تجد أصلها في انعدام المصلحة، ولكنها تجده في صيغة من صيغ المبادلة والمقايضة التي تتدخل في صراع معين ما بين هيئات متكافئة القوة. (Humain trop humain, I, §, 92)، أما الشفقة فتصدر في غالب الأحيان في صيغة متطورة من صيغ الحسد (Opinions et sentences mêlées, § ; 377)، وتشكل التجارة تطويرا دقيقا للدوافع (ذات الأصول الغريزية) الخاصة بالقرصنة (Le voyageur et son ombre, § 22). وتقدم الفقرة رقم 344 من كتاب Gai savoir (الذي ترجم للعربية تحت عنوان العلم المرح، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1993) جينيالوجيا العلم: يوضح نيتشه أن جدولا لِقيم خاصة، متجذرا في إدانة مبدأ الخداع والوهم، يشكلُ المصدر الأصيل للعلمية. وتكشف الدراسة الجينيالوجية أن المثال الذي تقتدي به المعرفة النظرية، والذي يقدم نفسه على أنه أصيل ولا يتوخى تحقيق المصلحة، هو على العكس من ذلك خاضع لتفضيلات ذات طبيعة أخلاقية، وتتعلق تحديدا بأخلاق الزهد. وكما تشهد على ذلك هذه الأمثلة، فإن توجها مشتركا يقود هذه الأبحاث: فكرة عدم وجود واقع بدون أصول، وعدم وجود (تزامنا مع ذلك) أي أصل مطلق تنبثق منه الظاهرة المعنية بالدراسة: كل ظاهرة هي نتيجة التملك بفعل دافع (ذي أصل غريزي) أو بفعل مجموعة دوافع تمنح لها هيئة خاصة باستغلال الظاهرة لفائدتها، وهذه العملية هي التي يسميها تحديدا بمفهوم التأويل. وبعبارة أخرى، يقتضي هذا النمط من التفكير إبراز أي نوع من تدخل إرادة القوة أدى إلى وجود الظاهرة المعنية (الرجوع في هذه النقطة خصوصا لكتاب نيتشه La généalogie de la morale, II, § 12).

ولكن هذا كله ليس إلا اللحظة الأولى من المنهجية، وتحديدا تحديد مُركب الدوافع (ذات الأصول الغريزية)، مركب متعدد المكونات، غير مدرك بالوعي ولا بالعقل، يكشف عن المصادر المنتجة لتأويل معين. لكن تحديد مركب الدوافع لا يكفي لإنجاز جينيالوجيا.

فالجينيالوجيا تقتضي مرحلة أخرى تكشف عن القصدية الحقيقية لهذا النوع من التساؤل، وللحماية من التصور الناقص لجينيالوجيا تحظى بالتفضيل في أغلب الحالات. ينبغي الإلحاح على أن البحث عن أصول تأويل معين، أصول مكونة من دوافع (مثل أخلاق الزهد، المسيحية، العلمية. . .) ليس هو، في أي حال من الأحوال،

هدف هذا البحث. إنه (أي البحث) لا يشكل، على العكس من ذلك، إلا عملا أوليا يسمح، فيما بعد، بالبث في هذه المصادر، وبالتالي الفصل في التأويل الذي أنتجته.

إن الجينيالوجيا لا تجيب، إذن، عن مشكل الأصل، ولا عن مشكل القيمة. كما أن الجينيالوجيا، بالمعنى الدقيق للكلمة (وفي إطار مجتمع يخضع لتراتبية قوية)، تبحث عن إعادة بناء علاقات النسب، من أجل التمكن من إثبات درجة نبل سلالة معينة.

تسمح جينيالوجيا نيتشه بالكشف عن الخاصية المفيدة أو الضارة التي تجعل من الفيلسوف "طبيب الثقافة"، المهتم بتفضيل ازدهار وتقوية الحياة الإنسانية. وتسمح بإثبات أن القيم، اي التفضيلات اللاواعية والإلزامية التي يعيش وفقها الإنسان في إطار ثقافي معين، لا تملك بالضرورة المشروعية التي تُعزى لها.

وهذا بالتحديد ما لم يفهمه المفكرون البريطانيون في مجال الأخلاق، والذين قام نيتشه بالثناء عليهم (لأنهم هم السباقون لاعتبار الأخلاق نتيجة، منتوجا ناتجا عن عملية تطور) وانتقادهم في نفس الوقت (لأنهم استمروا في الاعتقاد بمشروعية القيم الأخلاقية المحصل عليها في الثقافة الأوروبية، ولم يقوموا بمساءلة القيمة). وبعبارة أخرى، فالتحليل الذي قام به جون ستيوارت ميل وشارلز داروين أو هيربرت سبنسر، يقدّم بكل تأكيد تشكلا للتخلق بالأخلاق الأوروبية، ولكنه لا يقدم جينيالوجيا لأن هؤلاء ظلوا يعتبرون القيمة معطى لا يقبل المساءلة (الرجوع لكتاب نيتشه: Généalogie de la morale, I, § 1، ولكتابه الآخر: Gai savoir, § 345).

تقود الجينيالوجيا الحقة لفحص نقدي للقيم، يحلل ويقارن أثر القيم (على المدى البعيد) على تطور الحياة. وهذا بالتحديد ما يؤكد عليه التمهيد لكتاب نيتشه (La généalogie de la morale) لما يعرف الجينيالوجيا بتطبيقها على حالة خاصة من تحليل القيم التي تتحكم في الصيغة المهيمنة على التخلق بالأخلاق الأوروبية: "لنقم بصياغة هذا المطلب الضروري: نحن بحاجة لنقد القيم الأخلاقية، ينبغي أن نعيد النظر، وبشكل نهائي، في قيمة هذه القيم ذاتها. ولتحقيق ذلك ينبغي علينا أن نعرف الشروط والظروف التي تولدت عنها تلك القيم، والتي بفضلها تطورت وانتقلت (الأخلاق كنتيجة، كعرض، كقناع، كنفاق، كمرض، كالتباس، من جهة، ومن جهة أخرى الاخلاق كسبب، كعلاج، كمحفز، ككبح، وكسُم)، معرفة جديدة كل الجدة لا

تشبه أية معرفة قبلها، وغير مرغوب فيها. كانت قيمة القيم تعتبرُ كمعطى، كواقع، كأنها توجد ما وراء أية مساءلة" (Généalogie de la morale, préface, § 6).

لهذا السبب سيسمح التحليل الجينيالوجي، فيما بعد، بتوجيه عملية التقويم التي تشكل المهمة الخاصة بالفيلسوف الحقيقي: بناء ثقافة ملائمة لتقوية الحياة عبر عملية قلب المفاهيم بما أن القيم المسيطرة معادية للحياة وتقود الإنسانية تدريجيا إلى ضياعها. وهذا ما يمكّن من فهم أن الجينيالوجيا، رغم أهميتها، ليست هي فكر نيتشه كله. إنها لا تمثل في الواقع إلا الجانب الأول من عمل نيتشه، الذي يمهد للجانب الثاني، الذي يتفرد بالكشف عن المهمة الخاصة للفيلسوف الحقيقي: الإنسال (التربية وكأنها عملية استيلاد)، أي تعديل النوع الإنساني المسيطر بجعله يتمتع بصحة أفضل (صحة كبرى)، وجعل علاقته بالواقع والوجود تقوم على قبول الواقع والوجود (أي جعله يقول نعم للحياة والوجود).

هدا البعد الثاني لعمل الجينيالوجيا يجعل البعد الأول ضروريا بسبب غموض التأويل الذي يمكن أن يكتسي معاني متنوعة حسب أنواع الدوافع (ذات الأصل الغريزي) التي تعتبر عن نفسها من خلاله.

يشبه التأويل (لما يتم التفكير فيه في ذاته) عرَضا يمكنه أن يكون دلالة على وضعيات مختلفة: يمكن للعدمية أن تكون دلالة على الإجهاد والشلل (عدمية منفعلة) عوض أن تكون دلالة على سُكر خلاق (عدمية فاعلة). يمكن للإغراء الممارس من طرف الهوية أن يترجم حقدا وانتقاما تجاه الصيرورة والتغيير، لأنه تم الشعور بهما كمصدرين لعذاب غير مقبول، كما يمكنها أن تعبر عن موافقة مليئة بالاعتراف تجاه الواقع، ومؤدية إلى التضحية كما تبين ذلك الفقرة 370 من كتاب (Gai savoir). فالدوافع قابلة لأن تعبر عن نفسها، ليس فقط بطريقة خام ومباشرة، ولكن يمكنها فعل ذلك أيضا بصيغ أخرى غير مباشرة (صيغ تم نقلها لمجالات أخرى، صيغ تم إبعادها، صيغ من خلال الإغراق في الثقافة) تؤدي إلى حجب طبيعتها الصحيحة (يقول نيتشه في كتابه Gai savoir: "بلغ التخفي اللاواعي للحاجات الفيزيولوجية في ما هو موضوعي وما هو مثالي، أي الروحي الخالص، بلغ درجة رهيبة. وتساءلت في كثير من الأحيان إذا ما كانت الفلسفة حتى يومنا هذا، في آخر الأمر، هي مجرد تأويل للجسد وسوء فهم له"، تمهيد للطبعة الثانية، 2).

وبناء على قدرة الدوافع على بلوغ هدفها بالتعبير عن نفسها من خلال صيغة أضفي عليها الطابع الروحي، وبالتالي تحجبها كدوافع، فإن الجينيالوجيا توضح في الغالب الطبيعة المشتركة للظواهر التي نعتبرها، عادة، متمايزة عن بعضها البعض، بل نعتبر أنها متناقضة فيما بينها: الحب المسيحي يبدو أنه التعبير المُرَوْحَن عن حقد غريزي (Généalogie de la morale, I, § 15-16). كما يبدو مثال المعرفة غير النفعية، بعد فحصه، صيغة دقيقة للجشع والبحث عن القوة. ويمكن "إرجاع غريزة المعرفة المزعومة إلى غريزة التملك والسيطرة" (Fragments posthumes, 14 (142), 1888).

وينبغي أن نسجل أن فكرة سيرورة تحول تعبير الدوافع عن نفسها (والقادرة على التأثير على القيمة التي منحت لها) سبق وأن تم تقديمها منذ بداية الجزء الأول من كتاب (Humain trop humain) من خلال صورة كيمياء المشاعر الأخلاقية.

إن عملية التعرف على المصادر المنتجة هي وحدها التي تسمح بالحسم (عبر توضيح الأصول المرتبطة بالدوافع والحاجات التي تعبر عنها) وباتخاذ القرار حول قيمة الظاهرة موضوع الدراسة. والمثال الأكثر دقة الذي يقدمه متن نيتشه في هذا المجال هو بدون شك التحليل الجينيالوجي للقيم الأخلاقية. ونجد هذا التحليل الجينيالوجي للقيم الأخلاقية، في البداية، في كتاب (Humain trop humain, vol I, § 45). كما نجده مفصلا في الفقرة 260 من كتاب (Par-delà bien et mal)، كما تم تقديمه بطريقة معمقة في كتاب (Généalogie de la morale). يبين هذا التحليل أن التصورات الأساسية للأخلاق هي مجرد تأويلات، بل هي تأويلات ناتجة عن مصادر توجد خارج الأخلاق. فالتصرف وفق الأخلاق لا يشكل حقلا مستقلا بذاته. لا توجد ظواهر أخلاقية على الإطلاق، يوجد فقط تأويل أخلاقي للظواهر. (Par-delà bien et mal, § 108). إن التصرف وفق الأخلاق يكتشف من جهة أخرى وجود عدد كبير من أنواع التأويل الأخلاقي. ولقد درس نيتشه نوعين من هذه الأنواع وهما: "أخلاق السادة" و"أخلاق العبيد". لقد تم فهم تصوريْ الخير والشر (وهما تصوران تحجبُ تسميتُهما الثابتة تنوعا هائلا في تأويلهما حسب الثقافات المعنية) في أغلب الحالات حسب التعارض: جيّد/سيّء (حسن/قبيح)، ومن جهة أخرى حسب التعارض: خيّر/شرير.

يكتسب التعارض الأول مصدره من المجموعات السوسيو-سياسية المسيطرة، وخصوصا في أوساط الأرستقراطيات العسكرة. وفي هذا الإطار تمثل قيمة

"جيد/حسن" إشارة للذات، بتعبيرها عن تمجيد هذه الأخيرة بكبرياء، وانتمائها للطائفة الحاكمة. أما قيمة "سيّئ/قبيح" فليس لها صدى أخلاقيا: إنها صفة إضافية ثانوية حددتها نفس المجموعات المسيطرة، إلا أنها تشير بطريقة تحقيرية وتبخيسية للذين لا ينتمون لطائفتهم التي عليهم الانتماء إليها، ولا ينظر إليهم، بالتالي، كنُظراء.

أما النوع الثاني من التأويل فينتج، على عكس ما سبق، عن المجموعات المضطهدة، ويعبر بالأساس عن الحقد تجاه الأقوياء وعن إرادة الانتقام، فهو لا يعبر عن تمجيد الذات: فالقيمة الأساسية هنا هي قيمة سلبية، "فالشرير" هو تأويل آخر، تأويل جديد للجيّد (الحسن) في الأخلاق الأولى، الذي يُؤاخَذ على قوته باعتبارها اختيارا حرا، وبالتالي يستحق الإدانة. وعلى العكس من ذلك، تم إعلاء الضعف إلى مكانة المثال الذي يُقتدى به عبر قيمة "الخيّر" في الصنف الثاني من الأخلاق.

لا يسمح التحليل الجينيالوجي بالتعرف على دلالات مختلفة للقيم الأخلاقية حسب مجالاتها الأصلية فقط، بل يمكّن على وجه الخصوص من تقدير الطبيعة الإيجابية لتلك القيم أو على العكس من ذلك تحديد طبيعتها التي تدين علاقتها بالحياة وبظروفها، وبالتالي تحديد قيمتها بالنسبة لازدهار الحياة.

وهكذا يتمكن التحليل الجينيالوجي من الكشف، على سبيل المثال، عن الطابع المُضر للتصرف وفق أخلاق الزهد، هذه الأخلاق التي تعمل تحت تأثير مشاعر الحقد والانتقام، متسترة بالتواضع، وتجعل من الضعف بكل صيغه، بما في ذلك المرض، المثال الذي ينبغي الاقتداءُ به في الحياة الإنسانية. إن طريقة التفكير الجديدة التي تمثلها الجينيالوجيا تغير الإشكالية، وهو ما فرضه نيتشه على الفلسفة.

إنه لأمر ذو دلالة هامة أن يختم الدراسة الأولى في كتاب "جينيالوجيا الأخلاق" بالتذكير بمهمته الحقيقية كفيلسوف وهي: "ينبغي على الفيلسوف أن يجد حلا لمشكلة القيمة (...) ينبغي عليه ان يحدد تراتبية القيم". (Généalogie de la morale, I, § 17).

● المرجع:

Patrick Wotling, dictionnaire Nietzsche, sous la direction de Dorian Astor, Robert Laffont, 2017

رواد التربية عبر التاريخ
(أنصار المذهب التطوري ـ جون ديوي)

دومنيك أوتافي - كاترين هالبرن
ترجمة: محمد المعزوزي

11- أنصار الفكر التطوري

بالنسبة لأنصار المذهب التطوري في القرن 19، كان ينبغي على التربية أن تراعي النمو الطبيعي للطفل. وقد توج هذا التيار مساره بتجديد البيداغوجيا وبتقدم المناهج التفاعلية .

قدمت الفلسفة التطورية إضافة مهمة لعلم نفس الطفل، وبعد ذلك للبيداغوجيا، وإليها تعود الفكرة التي تقول إنه يجب على التربية أن تعزز النمو الطبيعي قبل أن تكون ترسيخا للقواعد والقيم. وقد بين روسو من قبل أهمية ذلك، لكن في القرن 19 تم تحديد هذه الطبيعة من طرف البيولوجيا وتطور الأنواع.

يجب البدء باستحضار النص الذي نشره تشارلز داروين Charles Darwin (1809-1882)سنة 1877 تحت عنوان (Esquisse biographique d'un petit enfant)، وهو نص كتبه بمناسبة ولادة ابنه سنة 1849. يلفت هذا النص الانتباه إلى الحركات الانعكاسية لحديثي الولادة، وإلى حركاتهم العفوية الأولى، كما يبين أيضا نضج الابتسامة وأولى علاقات الطفل بمحيطه وكذلك مبادراته الأولية وتجاربه. هكذا ينجلي تمثل جديد للطفل، والذي بموجبه يكون للنشاط أهمية أساسية في التعلم ويسير التطور الحركي والنفسي جنبا إلى جنب مع تجربة العالم. ومن خلال تساؤله عن أصل التفكير ومراقبته لتطور الطفل وضع داروين علامة فارقة للثورة العقلية التي غيرت في أواخر القرن 19 النظرة إلى الطفل والتنمية والتربية.

الطبيعة والحرية:

وفي نفس الوقت بدأت هذه الثورة مع هيربرت سبنسر Herbert Spencer 1820-1903 وهو مُنظر آخر للتطور ومُبدع مفهوم البقاء للأصلح، وصاحب مؤلَف قليلا ما يقرأ في الوقت الحاضر، لكنه عرف انتشارا واسعا في عصره خاصة في فرنسا (التربية الفكرية والأخلاقية والبدنية 1861.) إن "الكائنات الحية من ضمنها البشرية، حسب سبنسر معرضة للمنافسة وللكفاح في الحياة من اجل انتقاء للأصلح على البقاء. " هذه الرؤية تقودنا إلى إعطاء أهمية كبيرة لفكرة الجهد. فلا يكفي أن يمتلك كائن بشري ملكات فطرية بل يجب عليه أيضا أن يعمل على تنميتها، ومن أجل ذلك يتحتم عليه النضال والمثابرة. فالتربية بالنسبة لسبنسر يجب أن تسلح الفرد من أجل الحياة وتُكَوّن طَبْعه بدون السعي لتحدي عدم المساواة الطبيعية ودون طرح المثل الأخلاقية التي يتعذر تحقيقها. إن الغايات التربوية التي أعيد تحديدها موجودة ضمن إطار الفلسفة النفعية. لقد دعا سبنسر إلى تجديد البرامج الدراسية لصالح تعليم العلوم، فتجاربها مفيدة للحياة. يجب أن يدعم التدريس نشاط التلاميذ، مما يجعل من الممكن اكتشاف قدراتهم، عبر تجارب ملموسة.

كما تمنى أن يخصص التعليم مساحة أكبر للجسد والصحة لهذا يجب ترك الحرية للأطفال في أكل ما يشتهون من أطعمة وارتداء ما يشاءون من لباس واللعب كما يرغبون، وهي نفس التوصيات التي يجب أن تطال أيضا الفتيات.

والتحرر من الاستبداد القديم يعتبر بمثابة إلهام بامتياز لطريقة التعليم حسب تصور سبنسر والذي يتوخى منها ترك الطبيعة تشتغل وتعمل. هذه الرؤية الجديدة للتعليم تقلب القيم وتجعل من تواجه المصالح الذاتية العنصر الأساسي للتقدم وتاركة جانبا قانون الأخلاق والعدالة والتربية المدنية. ومن وجهة نظر قريبة يرى توماس هكسلي (1825-1895) Thomas Huxley، تلميذ داروين، أنه من أجل الإعداد للحياة يجب مقارنة التربية بلعبة الشطرنج: "لنفرض أن حياة وحظ كل واحد منا، في يوم ما، يعتمدان على لعبة شطرنج رابحة أو خاسرة (. . .) يجب علينا ألا نرفض أو نحقر رب الأسرة الذي يترك أطفاله، أو بالأحرى الدولة مواطنها، في جهل بالفرق

بين البيدق والفارس؟" وهكذا فان النظريات التربوية التطورية تتسم بنوع من التشاؤم الأخلاقي الذي سيعرضها لعدد من الانتقادات.

التعاون والديمقراطية:

ومع ذلك فان الرؤية التطورية للتعليم ستأخذ منحى أكثر إيجابية في مناطق ما وراء المحيط الأطلسي مع ممثلها الرئيسي جرنفيل ستانلي هال (Granville Stanley Hall (1844-1925 الذي عرض أفكاره التربوية خاصة في كتابه: المراهقة (1904). بالنسبة له فإن قانون الطبيعة الذي يحكم نمو الطفل هو قانون نظرية "التلخيص": يجتاز الطفل، وبعده المراهق، كل مراحل التطور الإنسانية. وبدون تجاوز لما هو أولي يجب على التربية أن تخصص حيزا لحاجيات الشباب وتعترف أيضا بضرورة هذه المراحل مع تسهيلها. وبالنسبة لجرنفيل ستانلي هال، بهذه الطريقة، ومسايرة للطبيعة، ستوجه التربية الأفراد نحو سلوكيات اجتماعية نافعة وحساسية ديمقراطية.

ومن خلال اللعب على سبيل المثال نرى بكل وضوح كيف يعمل توالي المراحل من الطفولة إلى البلوغ، إلى الحضارة الحديثة. مثلا نرى ألعاب الأولاد تتعلق بالحرب والصيد "ألعاب متوحشة". ولكن مع كل التصنيع الذي يتضمنه إنشاء الملاجئ والأسلحة بسرعة كبيرة يؤدي إلى التعلمات مثل التعاون والتفكير التقني ومناقشة وجهات النظر. ويكتشف الأطفال بأنفسهم مزايا الهندسة المعمارية وتربية المواشي والتجارة. وضرورة تنظيم المدينة وفقا للقوانين حتى لا يدمر بفعل الصراع الدائم ما تم اكتسابه.

إن المراقبة الدقيقة للسلوك العفوي للأطفال تطمح إلى الجمع بين المعرفة العلمية لعلم النفس الطفل مع علم التربية المجدد والمتوافق مع المثل الديمقراطية.

12. جون ديوي

يعتبر حون ديوي، وهو من وجوه الفلسفة البرجماتية فيما وراء الأطلسي، مؤسس التربية الجديدة ومناهجها والتي يعتقد أنها ضرورية للديمقراطية .

إنها مدرسة لا تشبه المدارس الأخرى، عرفت النور ابتداء من سنة 1896 في قلب جامعة شيكاغو. كان المتعلمون يلجأون إليها للاشتغال بالطبخ وبالنجارة ولإنجاز عدد من الأعمال الحرفية والقيام بمشاريع ملموسة. وبفضل هاته الأنشطة الموجهة من قبل أساتذتهم كان الشباب يتعلمون ما يتم عادة تدريبهم عليه بدون إرهاق ولا شكوك حول المعني الذي يمكن أن يجدوه فيما تعلموه. إن الأمر يتعلق بمدرسة – المختبر التي تضم في صفوفها 140 تلميذا و23 معلما، تم تأسيسها من طرف الفيلسوف جون ديوي (1859-1952) الذي عزم على تجريب وتطبيق نظرياته التربوية ووضعها على المحك . . وذلك بسبب كون التجربة هي لب فلسفته أما البيداغوجيا فلن تكون بالفعل إلا احد جوانبها.

جون ديوي وجه من وجوه الفلسفة البرجماتية الأمريكية إلى جانب كل من شارل سندرس بيرس Charles Sander Peirce ووليام جيمس William James . يعتقد أن المعرفة تتكشف من خلال علاقتنا بالعالم الخارجي والتجربة هي المعيار الحاسم فيها. وليست المعرفة هي الوصول المباشر إلى الحقائق الثابتة لكنها قبل كل شيء هي حل لمشكل ما، ذلك الحل الذي نبنيه تدريجيا وباتباع منهجية محددة من خلال البحث، وهذه هي السيرورة التي على المدرسة أن تجعل الأطفال يكتسبونها. إن التلميذ يتعلم بواسطة الفعل وليس من خلال تلقيه الهادئ للحقائق كما هي. فليس هناك دروسا تلقى في فضاء صامت حيث الكلمة المقدسة التي يلفظها المعلم ستصيب عقول الشباب المنقاد لكن هناك أشخاص نشطون يتحركون ويقومون ببحث تحت قيادة معلم يوجه ويصاحب.

إنه مفهوم تربوي يجد له صدى في التفكير السياسي. كيف يمكن في مجتمع ديمقراطي التفكير في أن تبقى المدرسة حصنا بارزا للتقليدانية حيث المربي يعتبر

ديكتاتورا مهيمنا يرفض عنوة إشراك العقول الشابة؟ ليست المدرسة بالنسبة لديوي معبدا معزولا عن العالم حيث سيتم تبليغ الثقافة والمعرفة بشكل ثابت، كما ينبغي التفكير في علاقة استمرارية بين المجتمع والتربية ولهذا فانه من الجيد إعادة النظر في التربية التقليدية. إن وظيفتها الأوتوقراطية غير متجانسة مع ظهور المجتمعات الديمقراطية. "إن التفكير السطحي يركز على القول بأن حكومة قائمة على الانتخاب الشعبي لا تنجح إلا إذا كان الناخبون ومن يؤازرونهم يملكون الوعي والثقافة (. . .) لكن هناك تفسير أعمق. فالديمقراطية هي أكثر من شكل معين من أشكال الحكم، إنها بداية نوع من الحياة التشاركية والتجارب المشتركة المتقاسمة (الديمقراطية والتربية)". والذي يميز الديمقراطية "هو توسيع مجال الأنشطة المتقاسمة وتحرير تعدد كبير من الكفاءات الشخصية". إنه يجب على المدرسة أن تزرع الرغبة في التعلم وأن تسمح بتألق كفاءة الجميع، وتعمل على تشجيع الفكر المبادر وتحرير الإبداع ونشر التجارب الغنية. هناك هدف اجتماعي في التربية الموعودة من قبل ديوي: "ستتحول المدرسة من تلقاء نفسها إلى نوع من الحياة الاجتماعية، جماعة مصغرة في علاقة تامة مع نماذج من التجارب التي يعيشها الفريق خارج المدرسة. كل تربية تطور كفاءة المشاركة الفعلية في الحياة الاجتماعية هي أخلاق".

بعيدا عن الارتجال :

إن اعتبار ديوي مبشرا بالتعليم التقدمي الجديد، يعود لكونه يرى "أن الإعلان عن كل تربية أصيلة تنبثق من التجربة لا يعني أن كل التجارب تعتبر تربوية. فالخبرة والتعليم ليسا نفس الشيء (التجربة والتربية)". لهذا فعمل المدرس هو مساعدة المجموعة على تطوير وبناء تجارب تربوية محضة. وإذا كان ينتقد نمطية وروتينية التعليم في التربية التقليدية فهو لا يدافع رغم ذلك عن الارتجالية.

أكثر من بيداغوجية معينة:

إن كون هذا التصور البيداغوجي قد عرف النور في الولايات المتحدة هو أمر غير مفاجئ. فالارتباط بالتقليد في ها البلد لا يطرح بنفس الحدة كما هو الحال

بالنسبة لأروبا العتيقة، يتعلق الأمر بمشروع سياسي حيث الديمقراطية هي القلب النابض، كما تعرف أمريكا أقل العراقيل من أجل التجديد، وفي جميع الأحوال فإنها أخذت مسافة من الرأي العام التربوي، وهو الشيء الذي عرض جون ديوي للنقد الصارم وخاصة من طرف حنة أرندت (Hannah Arendt) والتي جعلت منه (في مقالها "أزمة التربية") من بين المسئولين عن نقائص المدرسة الأمريكية. إن تلقي جون ديوي بايجابياته وسلبياته لا يزال تأثيره على النظام المدرسي الأمريكي مهما جدا. ومع حصيلة موسومة بالنجاح فالأمر يتعلق بتصور كاريكاتوري غالبا ما حمله هؤلاء أنفسهم الذين يصرحون بتبعيتهم له ويغذون انتقادات معارضيه.

أما في فرنسا فان البيداغوجيين هم الذين استحوذوا على تصور جون ديوي حول المدرسة لدرجة المخاطرة أحيانا بحصره ضمن رواد التربية الجديدة، وهو ما جعلهم يفصلون تفكيره التربوي عن أرضيته الفلسفية. ولان منجزاته تتجاوز دائرة المناهج التربوية، فإن جون ديوي يقدم تصورا قادرا على التعبير عن التعليم والمجتمع والديمقراطية الملموسة.

المرجع (بالنسبة للمقال حول أنصار المذهب التطوري):

DOMINIQUE OTTAVI, Les Grands Dossiers des Sciences Humaines, n° 45, Les grands penseurs de l'éducation, décembre 2016 - janvier-février 2017.

المرجع (بالنسب لمقال جون ديوي):

Catherine Halpern, Les Grands Dossiers des Sciences Humaines, n° 45, Les grands penseurs de l'éducation, décembre 2016, janvier- février 2017.

الحرية

مجلة فكرية مغربية فصلية

العدد 9 – صيف 2021 الثمن : 30 درهما

مواد هذا العدد:

❊ **النزعة الإنسانية:** مناظرة "سلوتردايك"/"هايدجر" – **د. محمد مزيان**

❊ **هايدغر:** ماركس هو الوجه الأقصى لنسيان الكينونة – ترجمة: **محمد سبيلا**

❊ **نيتشه مقابل هايدغر:** ملاحظات على تأويل هايدغر لإرادة القوة **بروفيسور خليل بنيوسف**

❊ **هايدغر وأصل العمل الفني:** هايدغر" والشعر(نموذج "هولدرلين)" **د. عبد العالي معزوز**

❊ تأويل هيدغر لمفهوم " التاريخ " عند نيتشه – **د. لحسن تفروت**

❊ لغة الفلسفة ولغة السياسة عند هايدغر، أو لماذا سؤال هايدغر والنازية هاجس فرنسي؟ **السعيد لبيب**

❊ هل كان هيدغر قارئا منصفا لنيتشه؟ – **دة. فوزية ضيف الله**

❊ الخلاص بين عقلانية العدمية وسكينة الانتظار – **أسماء الهندريس**

مقالات متنوعة:

❊ أي مستقبل لمهنة التدريس؟ – **عائشة أنوس**

❊ الأصول الفلسفية لفكرة التسامح في الفكر الغربي الحديث

جيرار ميري – ترجمة **محمد نجيب فرطميسي**

❊ الجينيالوجيا حسب نيتشه – باتريك ووتلين – ترجمة **محمد الهلالي**

❊ رواد التربية عبر التاريخ (أنصار المذهب التطوري – جون ديوي)

دومنيك أوتافي – كاترين هالبرن – ترجمة: محمد المعزوزي

CTP & Impression : Imprimerie Rabat Net Maroc