

MARTIN
HEIDEGGER

ابن خلدون

بيير بورديو

الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر

ترجمة: سعيد العلمي

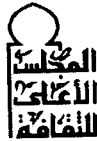
المشروع القومي للترجمة

الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر

تألف: بيير بورديو

ترجمة: سعيد العليمي

مراجعة وتقديم: إبراهيم فتحى



٢٠٠٥

المشروع القومي للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: ٩٣٨
- الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر
- بيير بورديو
- سعيدة العليمي
- إبراهيم فتحي
- الطبعة الأولى ٢٠٠٥ م.

هذه ترجمة كتاب
Pierre Bourdieu
L'Ontologie Politique
de Martin Heidegger
Les Edition de Minuit 1981

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة.

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت: ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٧٣٥٨٠٨٤

EL Gabalaya st. Opera House. El Gezira, Cairo
TEL: 7352396 Fax: 7358084

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة.

المحتويات

7.....	تقديم المراجع
27.....	مقدمة المؤلف
29.....	مدخل: التفكير الملتبس
37.....	الفصل الأول: الفلسفة المحضة و روح العصر
85.....	الفصل الثاني: المجال الفلسفي وفضاء الممكنات
105.....	الفصل الثالث: "ثورة محافظة" في الفلسفة
127.....	الفصل الرابع: الرقابة و فرض الشكل
153.....	الفصل الخامس: القراءات الداخلية واحترام الشكل
169.....	الفصل السادس: التفسير الذاتي وتطور المذهب
179.....	الحواشي

تقديم المراجع

عشية الحرب العالمية الأولى وفي أعقابها، كانت الهوة تتسع في أنظار المثقفين بين وعود البورجوازية الحاكمة في الغرب وبين واقعها، أى بين أيديولوجيتها وممارستها، فبرزت الحاجة إلى ثورة في الفكر والفعل. وانتشرت كلمة الثورة على الألسن والأقلام، وفي مدرجات الجامعة والمصانع والمتاريس في الشوارع. وبدا الوجود الإنسانى متشياً منسلباً صنمياً يحتاج إلى قوة اجتماعية بازغة تحرره وإلى فكر يضيئه (منتجات أيدٍ بشرية من بضائع وأسلحة تسيطر على حياتهم في أزمنة اقتصادية وحرب، والعلاقات الإنسانية تتخذ مظهر علاقات بين سلع وأشياء). وكان النفور من الأوضاع السائدة أوسع مدى من جاذبية الحلول والبرامج، والبحث عن حفارى قبور أهم كثيراً من ترويح فراديس موعودة. وقد ترددت في أبراج الفلسفة العالية صيحات الأزمة والثورة كذلك. وارتفع شعار رفض الميتافيزيقا الغربية على رايات الاتجاهات والمدارس المتباينة: الوضعية المنطقية والظاهريات والماركسية المصابة بالوضعية (كاوتسكى وبرنشتاين) تزعم أنها ثورات تعيد بناء الفلسفة ابتداء من الأساس فى أقسام الفلسفة الأكاديمية.

وفى ألمانيا المهزومة الذليلة بعد الحرب العالمية الأولى كان الوضع الاجتماعى للمثقفين عموماً وسط التعاسة العامة مرتبطاً بتلك الأقسام من المجتمع المنتمية تاريخياً إلى ما قبل الرأسمالية: أى إلى الفلاحين والحرفيين وصغار التجار الذين زلزل تطور الرأسمالية

طرائق حياتهم؛ وخرج من أبنائهم المتحدثون باسمهم فى السياسة والأدب والفلسفة. واتسم حديثهم بنزعة التنوير الفردية العقلانية ورفض العالم الاجتماعى الرأسمالى وليبراليته السياسية التى تختزل الإنسان تدريجياً إلى مصلحة كمية مجردة يمكن حسابها. ودافعت الرومانسية فى حماس عن أشكال التفكير العيانة الكيفية والحدسية، وعن العلاقات الشخصية الملموسة التى ظلت فى ألمانيا تواصل البقاء بين شرائح ما قبل الرأسمالية؛ من أعلى عند صغار النبلاء ومن أسفل عند صغار الملاك. لقد أعيد تدريجياً من الناحية الأيديولوجية رد الاعتبار إلى التقاليد القديمة الجمعية وأساليب الحياة التقليدية كما أعيد صقلها فى المخيلة بعد أن داست عليها بازدياء عقلانية الذات الفردية التجريدية. وقد أدى ذلك إلى مفارقة: فالرومانسية المحافظة الراجعة إلى الوراء استطاعت أن ترى التناقضات الداخلية للمجتمع الرأسمالى بشفاافية نقدية أعمق من الأيديولوجية الليبرالية التى أعمتها أسطورة الانسجام المسبق بين المصلحة الخاصة والخير العام. ووصلت الرومانسية فى ألمانيا إلى ما يعرف باسم الاشتراكية الألمانية الحقة التى لا تتفهم مسيرة التاريخ الحديث ودور التقدم التكنولوجى فى التوحيد القومى وخلق الاقتصاد العالمى. ويتساءل لوسيان جولدمان فى كتاب (لوكاتش وهيدجر) كما سيتساءل بعده بيير بورديو: لماذا وصل النقد الثقافى للرأسمالية الذى مد جنوره بين المتقنين عموماً وبين الكتاب والشعراء إلى تعبيره الأكثر حدة ونسقية وتماسكاً فى دوائر الجامعة؛ أى لماذا صارت الجامعات مراكز لما يمكن تسميته بالأيديولوجية الرومانسية المعادية للرأسمالية؟ لقد سقطوا أى الجماعة الأكاديمية - عن مراكزهم الاجتماعية الممتازة التى كانت

لهم في ألمانيا خاصة في القرن التاسع عشر. إن الجماعة المتماسكة المتجانسة نسبيًا من الفلاسفة والمؤرخين ومنظري القانون وعلماء الاجتماع شغلوا وضعا مسيطرا في مراتبية ألمانيا في ذلك القرن. كما ناظر بروزهم مرحلة خصوصية في تطور التشكيلة الألمانية حيث كان نمط الإنتاج التقليدي يفقد سيطرته في حين أن الرأسمالية الصناعية - على العكس من إنجلترا مثلاً - لم تحقق بعد سيطرتها الاقتصادية النهائية. وفي هذه المرحلة الانتقالية الوسيطة التي دامت عقودًا حينما لم تصبح بعد ملكية رأس المال كما لم تعد ملكية الأرض ضمانًا للمكانة الاجتماعية كانت حقوق التعليم وأرستقراطية المثقفين تخلف جزئيًا الطبقة الحاكمة التقليدية المتدهورة، في شكل سياسى على البيروقراطية. وكان أساتذة الجامعات يتحكمون في نظام التأهيل الوظيفى بأكمله المطلوب لتجنيد الكادر إلى البيروقراطية. وكان لهم مركز استراتيجى حاسم أمام الهيكل الإدارى للدولة وفى المناصب العليا والمهن الحرة.

ولكن هذا النعيم زال بعد التحول الصناعى وتوحيد السوق والأمة. وقد تقدمت ألمانيا إلى ثانى قوة صناعية فى العالم بعد الولايات المتحدة مما أدى إلى حدوث أضرار شديدة بالوضع الاقتصادى وأسلوب الحياة والقيم الاجتماعية الثقافية لكل الفئات السابقة للرأسمالية وخصوصًا لأساتذة الجامعات فى الإنسانيات بعد "أمركة" البحث العلمى، وسيادة فروع الفيزياء الرياضية والكيمياء. ويرى تيرى إيجلتون فى "النظرية الأدبية" أن هيدجر كان من الذين رفضوا عقلانية التنوير بموقفها الاختزالى الكمى النفعى من الطبيعة ودعوا إلى إحلال إصغاء متواضع للنجوم والسموات والغابات وهو

إصغاء يحمل كل سمات فلاح مذهول. فالإنسان يجب أن يفسح مكاناً للوجود بتسليم نفسه بالكامل له - أي يجب أن يعود إلى الأرض الأم التي لا يمكن استنفادها فهي النبع الأول لكل معنى. إنه فيلسوف الغابات السوداء وداعية رومانسي لمجتمع المشاركة الجماعية العضوى، وهو يمجّد الفلاح و(الحرفى) وأدواته وعلاقاته فى مقابل الحط من شأن الإنتاج الآلى الكبير والعقل النفعى لصالح ما قبل فهم تلقائى. ويقول إيجلتون إن ذلك الاحتفاء بالسلبية الحكيمة والوجود الحقيقى الأصيل نحو موت الفرد أى الوجود الأعلى مرتبة من حياة الكتلة الجماهيرية التى بلا وجه فى مدينة الاغتراب والآلية قد يكون هو الذى أدى به إلى تعضيد هتلر. وربما كان ذلك تفسيراً جزئياً فى أحسن الأحوال، فالفاشية فى نظر دعائها لم تكن مرحلة من مراحل الرأسمالية بل هى ثورة اشتراكية قومية أسمى من كل الثورات الأخرى وخاصة البلشفية الروسية لأنها ترجع إلى الأرض والجذور. ونعود إلى الجانب الأكاديمى والمجال الفلسفى النوعى عند هيدجر.

نقطة التحول فى الفلسفة:

كان الوسط الفلسفى الألمانى يسوده التأقلم على المقدمات الأيديولوجية والافتراضات المسبقة للفردية البورجوازية واعتبار النظام الرأسمالى النظام الطبيعى المعقول المتمشى مع الطبيعة البشرية. وتمثل ذلك أول ما تمثل فى الانفصال الجذرى بين الذات والموضوع كنقطة انطلاق لنظرية المعرفة. وفى مواجهة هذه

المقدمات، نما اتجاهاً متغايران ينتميان إلى معاداة الرأسمالية، الاتجاه الماركسي عند أمثال لوكاتش الذى يضع الرأسمالية فى إطارها التاريخى وفى نفيها الجدلى بواسطة ثورة اشتراكية واسعة النطاق الشعبى بقيادة الطبقة العاملة. والاتجاه الثانى ينتمى إلى رومانسية الفئات السابقة للرأسمالية من فلاحين وحرفيين وتجار صغار يصفى عليهم طابع مثالى عند هيدجر، ويتجه عند أكاديميين فقدوا منزلتهم الرفيعة نحو ثورة محافظة ترفض الثنائيات الشقاقية المتنازعة بين الذات والموضوع أو الذهن والمادة أو الواقعة والقيمة. وكان بعضهم من أمثال شبنجلر يصرون على أن الحدس اللاعقلانى أو التفكير بالدم هو الوسيلة الوحيدة لاستيعاب الحياة لا الطرائق الرياضية والسكونية للعلم. ولكن هيدجر اكتفى برفض النظرية الميكانيكية إلى العالم باعتبارها شيئاً غريباً، آخر بالنسبة إلينا، ورفض ثنائية الطبيعة الغربية عن الروح كما رفض فردية الراحة والرفاهية والأمان التى تترك الناس بلا جذور. وترجع هذه الآفات عنده إلى انتصار المثل الأعلى المنحرف للتتوير أو فجر الرأسمالية، مثال العقل النظرى المنفصل المنسحب المغلق داخل الذات، المختزل فى نزعة عقلانية حسابية غرضية. وهذا العقل النظرى عنده لا يعنى المنهمك فى إنتاج النظريات بل الذى يفك الارتباط بقيم الشواغل العملية لصالح الملاحظة "المنزهة عن الأغراض"، لصالح ما ترجمته إلى الإنجليزية المشاهدة التفرج الاستعراض *spectating*. وهو يستخدم هذا التعبير - الذى سيكون له شأن كبير فى الثمانينيات - منذ العشرينيات. ولكن سيادة النظرى تؤدى إلى ضرر بالغ؛ إلى مشاهد غير مشارك، متقبل سلبي يجهل النمط الصحيح من فهم العالم

المتضمن في الموقف الملتزم المنخرط من جانب الفاعلين ذوى الاهتمامات العملية المشتركة. وحينما نرى العالم بطريقة نظرية نكون مسبقاً قد فرضنا عليه الإعتام والخفوت والإبهام وجردناه من الحيوية والتألق: أى اختزلناه إلى اطراد ما هو حاضر فى متناول اليد فقط (vorhanden) أى المائل هناك، مجرد شىء من أشياء الطبيعة نلاحظه مثل نبات عند عالم نبات. ويكفى كما يلخص ديفيد كوبر أفكار كتاب "الوجود والزمان" أن يحجل المرء فى قفزة سريعة إلى المنظور الديكارتى للعالم كمجموعة من الجواهر الممتدة فى المكان، ولنا ككائنات مفكرة نمثل العالم لأنفسنا. وكيف يصحح هيدجر هذا المنظور الديكارتى؟ لقد حاول حشر كل الفلاسفة بعد ديكارت (كانظ، هيسرل.. إلخ) كما سيحاول ديريدا بعده أن يحشر كل فلاسفة الغرب فى إطار مفرد بطريقة تحكيمية تعمى عن كل الاختلافات الفردية، وتوسع الإطار حيناً أو تخنق المفكر الفرد لينكمش حيناً آخر. وليست صحة التأريخ هى المهمة فى هذا الصدد بل السعى للخروج من معضلة المعرفة التى تصبح بلا حل عند البدء بذات معزولة عن عالم موضوعات والعجز عن استيعاب الأمور فى ترابطاتها الضرورية الكلية. لذلك نجده يعكس الأسبقية فى الفلسفة الحديثة لنظرية المعرفة بالنسبة إلى نظرية الوجود (الأنطولوجيا)؛ فالنموذج المعرفى الخاطئ نموذج الذات/ الموضوع يتعامل مع الذات كنوع خاص من الأشياء، موجود لأنه يفكر دون تساؤل عن طبيعة وجود تلك الذات؛ فالأجدر البحث عن طبيعة العارفين وما يعرفونه. وهو بذلك يسدد ضرباته إلى نقطة انطلاق النموذج المعرفى السائد فى أسبقية الذات أو الأنا العارفة المفكرة وانفصالها الجوهرى عن الموضوع الممتد المائل

هناك. إنه يرفض أن تبدأ الفلسفة بالذات أو الذهن المحض؛ ذلك الجوهر الحر الطافي في الأثير فوق الزمان والمجتمع، بل يرى أن تبدأ الفلسفة بالوجود الإنساني في العالم. فنحن لسنا ذوات إنسانية إلا لأننا مرتبطون معاً، وبالعالم المادى.

والقلب الثانى للمشروع المعرفى أو للمأزق المعرفى هو الانتقال من النظر فى الموجودات إلى النظر فى الوجود نفسه. فالوجود هو الذى نفهم الموجودات على أساسه فى الأصل، وما تتصف به. أى إن هذا الانتقال هو عملياً التساؤل حول الشروط التى تشكل أساس أن تكون الموجودات ماثلة قائمة أمامنا، أساس أن تظهر وتتجلى لنا كاشفة عن سماتها. والأنطولوجيا الأساسية عنده هى التى تحل وتقوم بتأويل وجود الذات الإنسانية فى العالم، "الدازاين" Dasein وهى الخيط الهادى للبحث فى الوجود عموماً وعنهما تتفرع الأنطولوجيا السياسية.

وقد لاحظ لوسيان جولدمان أن نقاط الانطلاق الهيدجرية فى نقد مأزق الإشكال المعرفى للفلسفة البورجوازية السائدة تتشابه مع نقاط الانطلاق الماركسية فى تفسير جورج لوكاتش (كتاب التاريخ والوعى الطبقي الصادر فى زمن قريب من كتاب هيدجر الوجود والزمان)، كما تتشابه بعض المقولات مثل الممارسة (البراكسيس)، والأساس الأنطولوجى لبعض جوانب نظرية المعرفة؛ على الرغم من الهوية الأيديولوجية بين المفكرين الكبيرين.

الوجود في العالم:

عند هيدجر في شرح تيرى إيجلتون يكون الوجود الإنساني المتكشف في الممارسة مختلفا عن الوجود العادى للأشياء فى العالم حولنا. ويكمن الفرق فى أن الأشياء متعينة ولها صفاتها المتميزة، فهذا هو نمط وجودها. أما نمط الوجود الإنساني فإن ما يديه ليس وجود شىء ذى صفات (مسألة أسبقية الوجود على الماهية فى الفلسفات الوجودية عند سارتر) بل هو مدى (نطاق) يتألف من طرق ممكنة للوجود. والأنا الفردية تتعين فى صيروراتها بإسقاط نفسها فيما تختاره من هذه الممكنات، وكيف تسلك فى سياقات تجد نفسها فيها. فالوجود الإنساني هو دائما قضية خلافية تظل مثارة وموضع تساؤل ومنازعة. والفرد - ليس أى فرد من الكتلة الجماهيرية - يحدد بأفعاله ماذا سيكون وجوده. أما الوجود الأصيل (وسنعود إليه) فهو إسقاط الذات على مستقبل ما، لذلك يبقى دائما فى كل لحظة وجودا انتقاليا فى طريقه مما كانه إلى ما يسعى لأن يكونه. وهيدجر يبدو ظاهريا فى هذا السياق من فلاسفة الحرية أمام طغيان الموصفات القياسية لمجتمع الكتلة وانقياد الجماهير فى وجودها الروتيني الألى. فلنا نمثل إزاء العالم كيانين منفصلين مستقلين، وليس الوجود فى العالم مجرد علاقة مكانية. الأنا لا توجد فى العالم كحبة بازلاء (فاصوليا) فى قرن أو غلاف. بل تشبه مشتركا فى عالم سباق السيارات. فالمسألة مسألة انخراط فعال لا موقع جاهز. وهذا الجانب يتعلق بوجودنا اليومي فى العالم. نحن لا نواجه الأشياء باعتبارها مجرد موضوعات حاضرة فى متناول اليد، بل نحن نخبرها ونلمس تجربتها باعتبارها مفردات وظيفية قابلة للتعامل بها، وتشغيلها

واستخدامها وتشكيلها (zuhanden) مثل المطارق والأقلام والمناضد.. إلخ، التي تظهر في مجال الاهتمام والانشغال والانخراط والقلق والعناية. ونفعل ذلك كما يشرح ديفيد كوبر من خلال تعاملاتنا معها وبها لا من خلال ملاحظة محايدة. ويسمى هيدجر الموجودات التي نلتقي بها في الانشغال معدات (جمع معدة zeuge)، وهذا التعامل يصاد المعرفة بمعنى المتفرج المشاهد كما أنه ليس تلاعباً خالياً من الهدف والمعنى. بل من خلال الطرق تتكشف المطرقة. وليست المطارق وحدها، فالطبيعة أيضاً – بعد أن شكلتها الممارسة الإنسانية في ثقافة أو حضارة أو طبيعة ثانية كما كان ماركس يقول – لا نلتقي بها كأشياء موجودة هناك منفصلة. الغاية هي أخشاب للصنع والبناء والريح الجنوبية تكشف عن نفسها في وجودها أولاً كعلامة على المطر من خلال أنشطة مثل الفلاحة.

وفى فلسفة البراكسيس عند هيدجر يكون أول التقاء بالموضوعات بالأشياء في العالم متمثلاً في أنها مفردات استفادة عملية قابلة للاستخدام والتشغيل. وما لم نفعل ذلك لن تكون الموضوعات ماثلة أمامنا كموضوعات من بين أعداد لامتناهية من عناصر العالم. وما لم تتم إضاءة الأشياء بفضل الدور الذى تلعبه داخل شواغلنا وهمونا العملية لن يظهر أو يبرز أمامنا ما يمكن أن نفرده لأنظارنا أى نخضعه لمعرفة الإدراك الحسى. فالثغرة فى التقليد الديكارتى المستمرة فى الفلسفة الوضعية هى فشله فى أن يسأل نفسه كيف كان يمكن أصلاً أن تتبلج أو تبرز أشياء كمفردات أو موضوعات قابلة للتمييز واهتمام الإدراك الحسى. فالسؤال التقليدى كيف نعرف الأشياء ليس أساسياً بما فيه الكفاية لأنه يفترض

بالضرورة مسبقاً دون تصريح نمطاً سابقاً للنفاد إليها هو التعاملات العملية التي تمكن الأشياء من أن تبرز وتعرض نفسها. إن معايشة تجربة الأشياء باعتبارها ماثلة هناك في متناول اليد vorhanden هي بالضرورة لاحقة لتشغيلها واستخدامها zuhandom ومشتقة منه. فمن الخطأ اتخاذ موقف المتفرج الطفيلي نحو الموضوع باعتباره الموقف الأولى ثم مطابقة الموضوع "الواقعي" بهذه الكتلة من المادة الممتدة المبهمة، فلا يمكن الإصرار على أن السيمفونية واقعياً هي بعض اهتزازات ذبذبات في الهواء والوقوف عند ذلك. لذلك فإن انشغالنا يكشف الطبيعة الخام باعتبارها تملك علامات وإشارات اتجاهات معينة وثيقة الصلة بمشروعاتنا. فهناك جانبان أساسيان في العالم الذي نحيا فيه: التكامل والامتلاء بالمعنى. ويذهب هيدجر فيلسوف الأدوات في المستوى الفلاحي الحرفي الذي يتم تمجيده في وجه الإنتاج الآلى الحديث الذي يحول العمال إلى زوائد ملحقة بالآلة إلى أنه لا توجد معدة مفردة. فكل مفردة تنتمي إلى كلية. فنحن لا نلتقي بألواح الخشب والمنشار منفصلين بل نلتقي بهما معاً في ورشة على سبيل المثال، في وحدة تكاليفات وظيفية. المنشار يصنع ليقطع لوح الخشب الذي يتجه نحو صنع منضدة لكي يأكل الناس عليها. إنه بفضل مفردات مثل: "لكي" و"نحو" و"من أجل" يكون لمفردات الوجود المائل هناك هويتها داخل نطاق كلية مرجعية (ربما في مجتمع عضوى سابق للرأسمالية)، فالورشة والبيت الذي توضع فيه المنضدة لا تفهم في انعزالها (أيام سيادة القيمة الاستعمالية) قبل أن تمزق القيمة التبادلية الساعية إلى نقود الربح كل ذلك. فكل منها كان يشير إلى الأخرى وينتمي إلى كلية علائقية موحدة. وهذا الكل البنيوى الكبير من

الامتلاء الممتلئة بالمعنى يسميه هيدجر العالم، عالم هو كلية من الدلالة. كما أن الوجود الإنساني فيه هو إمكاناته بلغة المشروعات الكثيرة المتاحة التي ينخرط فيها. وهو ليس جوهرًا بمعنى إنه لا يحتاج إلى كيان آخر لكي يوجد؛ فدون الموضوعات لا يمكن أن يوجد. أى إن الذات والعامل ينتمى كل منهما إلى الآخر وليس كائنين مثل ذات وموضوع بل وحدة وجودية داخل العالم. وماذا عن معرفة الذات فى وجودها الإنسانى؟

إن هيدجر يرفض الوعى الاستبطانى بدائرة داخلية شفافة (الكوجيتو وذيوله). فالتفكير فى الذات ممكن عنده ولكنه ليس مسألة ذات عارفة ترى ما بداخلها. وقد قارن كثيرون بعض عبارات مجتزأة منه فى هذا السياق وبين بعض عبارات مجتزأة من كتابات ماركس الشاب.

عند هيدجر ينظر صانع الأحذية الذى يريد أن يفهم "ذاته" ويعمل بامتياز حوله إلى ورشته وأسرته وجيرانه. فمن الأشياء التى ينخرط فيها تنعكس ذاته راجعة إليه. أى إن وجود الذات الإنسانية يجد نفسه أولاً فى الأشياء التى تشكل عالم اهتمامه؛ فكل واحد منا هو ما ينشغل به ويهتم به. نحن نفهم أنفسنا من خلال فهم عالمنا فدون ذلك العالم لا يوجد شيء يحدق فيه استبطان يدور على كرسى وثير. وتلك السيكلوجيا الهيدجرية تتشابه فى نقطة البدء فحسب التى ترفض الاستبطان كمفتاح وحيد مع تناول ماركس للسيكلوجيا. فالحياة عند ماركس لا يحددها الوعى الذاتى بل الوعى تحدده الحياة، وللإنسان طبيعة سيكلوجية متغيرة، وبتطور المجتمع تظهر أشكال جديدة

للعى. وقد جاء فى المخطوطة الثالثة من المخطوطات الاقتصادية الفلسفية ١٨٤٤، أن تاريخ الصناعة (لا الحرفية وحدها) هو الكتاب المفتوح لقدرات الإنسان الجوهرية؛ أى سيكولوجيا الإنسان الموجود على نحو ملموس يمكن إدراكه حسياً. وأى سيكولوجيا تتجاهل التطور التاريخى للصناعة (قدرات الفعل التشكيلى والعى لتجسيد ما يشبع حاجات الإنسان ورغباته المتطورة) لا يمكن أن تصير علماً حقيقياً شاملاً. وليس العى مفهوماً ميتافيزيقياً، فكل شىء يجعل الناس يقومون بالفعل يجب أن يجد طريقه من خلال أدمغتهم ولكنه ليس شكلاً محايئاً مقتصرًا على نشاط الفرد النفسى والذهنى، بل هو أحد أشكال الذات الخارجية الجمعية الأخرى بأنشطتها المتعددة التى تتوحد فيها أفعال الذوات الفردية.

فلسفة الوجود والشروط الإنسانى الحديث:

ونعود إلى هيدجر. فهل اقتصر على مجال فلسفى محدد يختص بالسلمات الضرورية للوجود الإنسانى فى ذاته دون تقييم من جانبه لآخر مراحل التاريخ الإنسانى؟ إنه يذهب إلى أن الكائن الإنسانى يتشكل بواسطة الزمان. والزمان عنده ليس وسيطاً نتحرك فيه كما نتحرك حزمة طافية من القش فى نهر، فهو صميم بنية الحياة الإنسانىة نفسها، بُعد من أبعاد الوجود يصنع الإنسان ابتداءً منه قبل أن يكون شيئاً ما يقيسه. فالإنسان لا يوجد كإنسان إلا بواسطة إسقاط نفسه دائماً أمامه محققاً إمكانات طازجة للوجود دون أن يكون مطابقاً لذاته أبداً بل سابقاً لنفسه دائماً. ويكرر هيدجر دائماً أن الإنسان ملقى

به إلى الأمام ولا يستطيع أن يمكسك بوجوده كموضوع اكتمل إنجازاه، فهو إمكان متجدد إشكالي، دينامية داخلية لتجاوز دائم للذات واقع في شبك وضع أو موقف عياني مطروح للتجاوز. ويرى إيجلتون أن الزمان فكرة أكثر تجريداً من التاريخ فهو يعني مرور الفصول أو طريقة معاشته نمو حياة شخصية ويختلف عن التاريخ صراع الطبقات والأمم والدول أي أنه ما يزال مقولة ميتافيزيقية. فهذا النوع من التاريخ العياني لا يهمه كثيراً. وهو يفرق في الألمانية بين كلمتين للتاريخ، كلمة Historie أي ما حدث وكلمة Geschichte وتعنى ما حدث وزاوم الناس خبرته باعتباره ما يحفل بأصالة المعنى. فالتاريخ عنده وجودى باطنى أصيل. والأصالة هنا نقيض الزيف ومطابقة حقيقة الوجود بالانتساب إلى الأعمال الداخلية. وجذر كلمة الأصالة باليونانية authentikos يشير إلى الفرد الذى يسلك طريقاً مستقلاً ذاتى الفعل، وعند هيدجر هو الذى يطابق فعله طبيعته الأنطولوجية. أى أنه لا يحيا حياة مسطحة فارغة دون أصالة بمعنى أنه لا يترك حياته تحدها الأعراف الروتينية والآخرى فى انقياد. (الآخرى يسميهم هيدجر «أل هم» بإضافة أداة التعريف ال إلى ضمير جمع الغائب هم). ووجوده فى الزمان يعنى أن له ماضياً كما أن له مستقبلاً يستبقه ويتوقعه فى الموت وجزع الموت. فالكف عن الوجود والقابلية للموت جزء مكون من فهم الوجود الأصيل الذى يشترك مع العالم واعياً بالموت القادم ويحيا حياة ذاتية التحدد والتجدد. وفى الأنطولوجيا السياسية المتفرعة عن الأنطولوجيا العامة يتحدث هيدجر عن نمط أصيل، نمط وجود هؤلاء الذين يسعون لفهم موقفهم ويمسكون بزمام حريتهم واضطلاع بمسؤوليات وتحقيق لإمكانات بتطلبها أو يتيحها

الموقف. الأصالة مشروع موجه نحو المستقبل في موقف هو وجود الأفراد في العالم: الأفراد الذين هم دائماً وقبل كل شيء موجودون في موقف لم يختاروه وداخل علاقة مع آخرين قد يختلفون عنهم كل الاختلاف وذوى مستويات وجودية متباينة. ويتطلب الوجود الأصيل تجاوزاً لهذا الموقف: أى حركة واعية بعيداً عن أى حالة معطاة من الوجود لتحقيق الإمكانيات المختارة والتراجع عن السقوط المفروض واستجماع القوة الذاتية. معظم العمال مثلاً قد ينتمون إلى خنازير الوادى بواسطة المناخ الفظ البارد للتنظيم التكنولوجى الجماعى والنمطى، يكدحون كالكائنات الآلية بلا روح أو فكر فى عالم ميكانيكى تكرارى نمطى حيث كل الأشياء متماثلة لا يمكن تمييزها إلا بالأرقام ولا فروق بين الأعراق والشعوب والبلدان ولا تراتب للموهبة والإنجاز. وفلسفته ترفض لذلك دور الطبقات الاجتماعيه واتجاهاتها التحويلية وترفض تصنيف التاريخ تحت مقولتى التقدم والتأخر أو الزيادة والنقصان فى الحرية وثمار العمل والمعرفة. وله عنده بعدان فقط الأصالة أو اللاأصالة، أى الفعل النابع من الذات أو المفروض عليها. والتاريخ لا يوجهه تكرار الفعل الجماهيرى، بل أصالة أفراد النخبة الذين يمنعون كارثة المستقبل فى اللاأصالة. فالفعل التاريخى عند هيدجر هو امتياز للنخبة مع استبعاد الجماهير التى لا تحيا حياة حقيقية. وتضم النخبة الزعيم الساحر الملهم والشاعر والفيلسوف وعالم اللغة. ويبدو كما يقول لوكاتش أن تاريخيته لا يمكن تمييزها عن اللاتاريخية، وأنها تعمل كبديل للتاريخ بمعناه الشائع، الفعل الجماعى للتغيير نحو تطوير القدرات الإنتاجية والمعرفية والإبداعية وتوسيع إمكانيات الحرية لبنى البشر.

وفى تقييم هيدجر للشرط الإنسانى فى العصر الحديث، العصر المعدم يكرر أن وجودنا فى العالم غير أصيل ساقط فى طرائق الجمهور بلا وجه، ال هم وتحت دكتاتوريتها ومن ثم فنحن مغتربون أو مقتلعو الجذور من أنفسنا. وهو يؤكد أنه لم يكن هناك وضع أصيل فى البداية فهو تعديل وتصحيح وليس مجرد ابتعاد عن الحياة غير الأصيلة. فنطاق تلك الحياة يتغير على مدى التاريخ وهو شديد الاتساع فى العصر الحديث. ويقول المعلقون إن هيدجر مدين بالكثير لأراء كيرجور ضد الجماهير فى كتابه العصر الحاضر. حياة تحت دكتاتوريتهم تقوم على التسوية والتوسط نحو الأسفل، مجتمع الميديا وإدعاء الفهم والفضول السطحى. وقد أفاض هيدجر فى تصوير الوجود غير الأصيل ووضع مقابله الوجود بين الميلاد أو التراث والموت. والانخراط البدنى فى الوجود غير الأصيل ضرورى وهو الشرط الاستهلالى الذى تكون الأصالة تعديلاً له. والموت هنا طريقة فى الوجود أو حياة متجهة نحو النهاية، والقلق فى وجه الموت كإمكان حاضر دائماً يجعل الفرد يعد كشف حساب عن حياته وأهمية أو عدم أهمية هذا الشأن أو ذاك. وبذلك يتحرر من الشؤون التى فرضت عليه كما يحصل على إحساس بوجوده باعتباره كلاً. هذا القلق الخصب يجعل الفرد يحيط بمجمل وجوده ناظراً إلى الإمكانيات الغافية أمامه فى علاقتها بالإمكان النهائى، إمكان الموت لرصد بنية حياته على نحو متماسك بدلاً من تبعثرها فى حادثة تتلوها حادثة دون اتجاه أو ترابط. وبالإضافة إلى ذلك فإن الإنسان فى قلق الموت يتعرف على التفرد الفذ لحياته، فعلى حين أن الأحداث المنتمية إليها مثل الزواج أو الوظيفة وما إلى ذلك يمكن أن تظهر فى حياة أى فرد

آخر فإن الطريقة التي يجمعها بها داخل كل متكامل تخصه وحده، فلا يمكنه تفويض موته، أن يموت أحد بالنيابة عنه. فالموت بمعنى الحياة في توقع للنهاية هو بالضرورة مسار فردي ينطوى على تقدير شخصي للأهمية والدلالة والاتجاه وعلى مسؤولية لا يمكن تفويضها. وقد عمدت القراءة الوجودية اللاحقة لكتاب "الوجود والزمان" إلى الوقوف عند تفسير هيدجر للأصالة في الأجزاء الأولى من هذا الكتاب. إنها عقد العزم استباقًا والانسحاب من ضجيج وثرثرة الآخرين (ال هم) وحمل مسؤولية جرى تفريدها بالنسبة إلى حياة الفرد ككل. ولكن عقد العزم لا يتطلب سلوكًا بطريقة معينة بدلًا من طرق أخرى أو اختيار مثل أعلى للوجود بل يدعونا إلى الموقف (الفقرة ٣٤٧ من الترجمة الإنجليزية). ويبدو السياق قريبًا من كلمات سارتر، أي الدعوة إلى تقدير واضح أمين للموقف ولدعوة القرار الحاسم بعيدًا عن تفسيرات الآخرين السهلة التي تغلق طبيعة الموقف. ولن يؤدي تقدير الموقف بذاته إلى وصفة بالقرارات التي ينبغي اتخاذها، فكل قرار مؤقت ويظل الفرد حراً أمام إمكان الرجوع عن القرار.

والخيار الأساسي بين وجود أصيل ووجود غير أصيل يبدو حتى تلك النقطة خياراً بين حياة تحت دكتاتورية الآخرين، القطيع (ال هم) وحياة تم تفريدها بحيث لا تجعلنا في بيتنا بل تغربنا عن عالم أقراننا ولا تحوى أى معالم إرشاد لكيف نسلك في الموقف. وهناك قراءة مبتورة لهيدجر ترى عنده الوجود الأصيل في الإنسان المتوحد المنفرد المنعزل مثل غريب ألبير كامى. ولكن شراحاً أكثر تعمقاً في قراءة نص هيدجر مثل ديفيد كوبر يصلون إلى نتيجة مغايرة لا تتعلق

بالحرية الوجودية بل برطانة رجل ولد معه فى نفس السنة وكان
جلادا للحرية، هو أدولف هتلر .

فلسفة هيدجر والنازية:

فى القسم الأخير من "الوجود والزمان" محاولة لتخفيف التضاد بين
التوحد الأصيل والجماعة غير الأصيلة وإيماء إلى كيف يمكن للفاعل
الأصيل أن يسترشد لكى يصل إلى إمكانات لاتخاذ القرار الحر .

إن هيدجر يرجع إلى الوراء إلى الحد المبكر للوجود الإنسانى
أى الميلاد بعد أن ناقش حركته إلى الأمام أى إلى الموت. وكما أن
الموت يشير إلى الوجود نحو النهاية فإن الميلاد يشير إلى الوجود
نحو البداية. وهو يسمى البداية التراث الذى تسلمناه باعتبارنا كائنات
فى موقف تاريخى. وهذا التراث ليس معادلاً للشروط التى ألقينا فيها
(قذفنا إليها) للعالم كما خلقه الآخرون ال هم. لأن هؤلاء يتجاهلون
ويشوهون ويفرضون التفاهة على التراث. إما يرفضون الماضى
كحذاء قديم غير قابل للاعتراف به أو التعرف عليه أو يختزلونه إلى
مستودع من تقاليد نبشت من القبور فى مناسبات خاصة. ولكن
التراث لا يشكل فى حقيقته نمط وجودنا اليومى غير الأصيل بل على
أساسه فقط سيتسلم العزم الزمام كاشفاً عن إمكانات الوجود الأصيل
(الفقرة ٤٣٥ من الترجمة الإنجليزية). وحينما نتسلم تراثنا نستعيد
أنفسنا من تأثير الكتلة والزحام والآخرين وال هم، تأثير الخضوع
للدعة وتجنب المسؤولية وأخذ الأمور بخفة. وذلك يقدم إرشادا بالنسبة

الإمكانات الحسم والقرار. لأن الكائن الأصيل الذى يتسلم زمام تراثه سيستمد هذه الإمكانات من التراث على وجه التحديد.

التراث يقدم القرارات وطرائق الحياة التى بنيناها أجدادنا وهى المفتوحة أمامنا لتكرارها. وقد يكون ذلك على سبيل المثال بأن نختار بطل من الماضى ثم نحاكبه مع تقدير مناسب للسياق الجديد. ويسدعى هيدجر أن تبجيل إمكانات الوجود القابلة للتكرار هو تبجيل السلطة الوحيدة التى يستطيع الناس إقحامها ضد دكتاتورية آل هم. وبفعل ذلك يصبحون أحراراً (فقرتا ٤٣٧ و ٤٤٣) والتراث ليس ملكى وحدى على الرغم من أن تسلمه هو فعلى، فالمصير الذى يجتنب من التراث هو مصير جماعة ممتازة؛ شعب عريق، جيل مختار. والآن تبدو القسمة الثنائية المتضمنة فى "الخيار" بين الوجود الأصيل والوجود غير الأصيل، أى قسمة إما اغتراب أنا وحدى عن المجتمع وإما لجوء قطيعى إلى الآخرين المنقادين (ال هم) قسمة زائفة. فتسلم الميراث يحرر النفس من العناق المريح للكتلة المنسلبة ويبنى بيتاً جديداً فى شعب أو جيل يشارك فى هذا الميراث. لقد تحولت رطانة الأصالة عن الوجود الفردى إلى مزاعم عن مصير جمعى لشعب أو أمة ولم يكن ذلك جديداً على هيدجر مع وصول هتلر إلى السلطة، ففى "الوجود والزمان" كانت الأصالة الفردية قابلة للتحقق كعضوية فى شعب أو جيل يتسلم تراثه، وقد حدثت النقلة من الفرد إلى الجماعة الوهمية منذ وقت مبكر حينما كان يرى أن أوروبا تدهورت تحت سيادة الجماهير القطيعية التى خلقتها الرأسمالية وهى فى حاجة إلى طاقات روحية تفتح تاريخياً انطلاقاً من المركز الألمانى وفى مركزه رجل واحد اختار أبطال الماضى ليباريهم مرتدياً درعاً ينتمى

إلى العصر الوسيط ولديه حس حقيقي بقدر أمته التاريخي (مدخل إلى الميتافيزيقا).

إن هيدجر في تفسيره للحرية لم يطابق بينها وبين مجرد غياب القيد الذي يفرضه الآخرون، بل الحرية عنده كانت لوقت طويل هي الانخراط في أن تكتشف الكائنات الإنسانية وجودها. وقد شن هجوماً حاداً على الحرية الأكاديمية التي إذا استبعدت سيدج الطلبة والأساتذة الحرية الحقيقية في أشكال الخدمة المؤداة للدولة وفي وضع أنفسهم تحت قانون ماهيتهم (حيث لم يعد وجودهم سابقاً على تلك الماهية المزعومة).

إن حديثه عن التحرير باتخاذ القرار والحسم، وقطع الصلة بعنف مع المعايير المبتدلة للقطيع في مجرى الفعل لا يرد فيه أن يكون للفعل مبرر إلا كونه فعلاً. فالرجال والنساء الألمان عليهم تحرير أنفسهم من وثن الفكر وأن يحسموا أمرهم بأن يعقدوا العزم على الفعل، الفعل من أجل الفعل. وقد سمعنا في العالم العربي أصداء كلمات هيدجر حرفياً عند الدكتور عبد الرحمن بدوي في دراسته: "هل من الممكن قيام أخلاق وجودية"، كما أن أطروحته عن الزمان الوجودي حافلة بالأصداء الهيدجرية، إلا أن تأثير هيدجر شديد الضخامة في العالم ولا يمكن اختزال كتاباته الفلسفية في برشامة لأنها حافلة بالتناقضات، وجانبها النقدي للوضع الحداثي ومقدمات الميتافيزيقا الغربية حافلة بالاستبصارات الجزئية شديدة الثراء.

إبراهيم فتحي

نشرت طبعة مختلفة قليلاً من هذا النص أو لآ عام ١٩٧٥، في مجلة وقائع البحث في العلوم الاجتماعية Actes de la recherche en sciences sociales. وقد خطّطته ليكون تمريناً في المنهج في المقام الأول، لا اتهاماً أو استنكاراً. فالتحليل العلمي الدقيق يتجنب منطق المحاكمة القضائية والاستجابات التي يتطلبها (هل كان هيدجر نازياً؟ هل كانت فلسفته فلسفة نازية؟ هل ينبغي أن ندرّس هيدجر؟ إلخ)، ومن ثم فإنني أرتاب فيما إذا كانت الإثارة غير الصحية التي تحيط بهذا الفيلسوف اليوم ستكون مواتية لاستقبال ملائم بالفعل لكتابي، الذي من المقدر له أن يبدو دائماً في غير أوانه الآن كما كان الحال عندما ظهر لأول مرة.

كان التعديل الرئيس الذي أدخلته، عدا إضافة بعض الحواشي بغرض تحديث السياق التاريخي، هو نقل الفصول الثلاثة التي أطور فيها تحليلي للغة هيدجر والقراءات التي تستدعيها إلى نهاية الكتاب لكي أجعل نقاشي أسهل تتبعا. وهكذا فقد غامرت بإيهام حقيقة أن قراءة المؤلفات نفسها بمعانيها المزدوجة ونبراتها الخفية على النقيض من وجهة نظر متبناة شائعة عن السوسولوجيا، هي التي كشفت لي بعضاً من أشد التضمينات السياسية في فلسفة هيدجر ابتعاذا عن التوقع، حينما لم يكن قد جرى التعرف عليها من جانب المؤرخين: إدانتها لدولة الرفاهية L'etat providence المخبأة في أعماق قلب نظرية الزمانية Temporalité ومعاداتها للسامية المتسامى بها، لتغدو

إدانة لانعدام الجذور (التجوال/ التيه/ الضلال l'errance)، كما أن رفضها التنصل من الالتزام بالنازية، مسجل في التلميحات الملتوية التي تسم حوار هيدجر مع يونجر Jünger، وأخيراً فإن نزعتها المحافظة الثورية المتطرفة - التي لم تقف عند إلهام استراتيجيات التجاوز الجذري بل تعدت ذلك إلى قطيعة الفيلسوف المحبطة مع النظام الهتلري - قد أثارها مباشرة، كما بيّن ذلك هيجو أوت Hugo Ott، عدم مكافأة تطلعاته الثورية كي يقوم بمهمة الفوهرر الفلسفي.

كل هذا كان في النصوص ينتظر القراءة، بيد أن حراس التفسير الحرفي (بفتح الحاء)، قد رفضوه، فهو لاء، إذ أحسوا أن امتيازهم يهدده تقدم العلوم الحديثة العاصف الذي يبتعد عنهم، فقد تشبثوا، مثل الأرسقراطيين الساقطين، بفلسفة للفلسفة، كان هيدجر قد قدم لهم تعبيراً نموذجياً عنها، ولقد تجلى تشبثهم هذا، بإنشاء حواجز مقدسة بين الأنطولوجيا والأنثروبولوجيا. ولكن أقصى ما يمكن أن يأمله التقليديون الحرفيون لن يتجاوز تأجيل اللحظة التي سينتهون فيها مضطرين إلى مساءلة أنفسهم عن العمى الخاص بمحترفي الوضوح، وهو الأمر الذي كان هيدجر قد أبرزه، مرة أخرى، بالمظهر الأكثر وضوحاً، بينما واصلوا مضاعفته وتكريسه من خلال تجاهلهم المتعمد وصمتهم المتعالي.

باريس، يناير ١٩٨٨م

التفكير الملتبس

ملتبس/ مبهم، Louche. يستعمل هذا المصطلح في النحو، ليشير إلى الأقوال التي تبدو لأول وهلة كأنها تفيد معنى معيناً ولكنها تنتهي إلى أن تفصح عن معنى مختلف كلياً. إنه يستعمل بصفة خاصة في الجمل التي يكون بناؤها المنطقي متضارباً إلى حد الإخلال بوضوح تعبيرها. يظهر من ثم ما يجعل الجملة ملتبسة في الترتيب النوعي للكلمات التي تؤلفها، حيث تبدو للوهلة الأولى أنها تنشئ علاقة ما، بينما تضمّر في الواقع علاقة أخرى: تماماً مثلما يبدو المصابون بالحول حينما ينظرون في اتجاه ما، بينما هم ينظرون بالفعل في مكان آخر.

م. بوزيه، الموسوعة المنهجية، النحو والأدب المجلد الثاني.

مما لا ريب فيه أن هناك عدداً قليلاً من الأنساق الفكرية التي تضرب بجذورها على نحو أكثر عمقاً في زمنها ومؤرخة به، (مما نعتة كروتشه Croce) "الفلسفة المحضة" لهيدجر.⁽¹⁾ فليست هناك مسائل معاصرة، ولا إجابة أيديولوجية من جانب هؤلاء "الثوريين المحافظين" عن هذه المسائل، غير موجودة في هذا العمل المطلق، وإن اتخذت شكلاً معلّى (متسامياً) أو مضللاً (بالكسر). مع ذلك هناك أقل القليل من الأعمال التي قرئت بمثل هذه الطريقة اللاتاريخية على

نحو متعمق. فلم ينظر حتى أكثر الباحثين صرامة فى المساومات المشبوهة لمؤلف الوجود والزمان **sein und zeit** مع النازية للنصوص نفسها بحثًا عن مؤشرات، وإقرارات، أو تلميحات قميّنة بأن تكشف أو توضح الالتزام السياسى لمؤلفها.

مع ذلك فمما لا طائل منه أن نحاول إقناع الناس أصحاب هذه الإحالة الدائمة كلية الحضور إلى الوضع التاريخى والسياق الثقافى، بمقارنة فكر هيدجر على سبيل المثال بتلك الأنواع من الخطابات الأقل براعة فى لطف التعبير التى تعادله، خلا أنها تنتمى إلى نسق مختلف. يعنى الاستقلال النسبى لمجال الإنتاج الفلسفى أن مثل هذه المقارنة قد تخدم بنفس السهولة إثبات التبعية بقدر ما يمكن أن تثبت الاستقلال. ومن المفارقة، فإن أثر "المجال"، أى الأثر الذى تمارسه الضوابط/ التقييدات النوعية للكون الفلسفى المصغر فى إنتاج الخطاب الفلسفى، هو بالضبط ما يعطى أساسًا موضوعيًا لوهم الاستقلال المطلق. يمكن لهذا الأثر أن يستحضر على نحو قبلى (بتسكين الباء) A priori^(*) بحيث يودى رفض أو حظر أى مقارنة بين أعمال هيدجر، وهو ثورى محافظ فى الفلسفة (أى، فى المجال المستقل نسبيًا للفلسفة) وأعمال اقتصاديين مثل زومبارت Sombart وشبان Spann أو كتاب مقالات سياسيين مثل شبنجلر Spengler أو يونجر Jünger، الذين سيبدون على نحو مغر شبيهين بهيدجر Heidegger، إن لم يكن هذا تحديدًا هو ذلك النوع من الحالات التى يستحيل علينا فيها أن نناقشها بلغة "مادامت الأشياء الأخرى متساوية". ويتعين على

(*) سابق على أى تجربة وليس سابقًا زمنيًا على تجربة بعينها. المراجع

أى تحليل واف بالغرض أن يتسع لرفض مزدوج: أن ينكر على النص الفلسفى ليس فقط أى دعوى فى الاستقلال المطلق، مع الرفض الملازم لها لكل إحالة خارجية، وإنما أيضا أى اختزال مباشر للنص إلى أشد شروط إنتاجه عمومية. وقد نعترف باستقلاله، إنما بشرط أن نسلم بصراحة بأن هذا هو اسم آخر فحسب لتبعيته للقوانين التى تحكم الاشتغال الداخلى للمجال الفلسفى، وقد نعترف بتبعيته، ولكن بشرط أن نأخذ فى حسابنا التحولات النسقية التى تخضع لها تأثيرات هذه التبعية، ما دامت تتم دائما عبر وساطة آليات نوعية تخص المجال الفلسفى.

وهكذا يتعين علينا أن نتخلى عن معارضة القراءة السياسية بالقراءة الفلسفية، وأن نقوم فى وقت واحد بقراءة مزدوجة Lecture double فلسفية وسياسية للكتابات التى تتسم بـ التباسها *ambiguïté* الجوهري، أى، بإحالتها إلى فضائين اجتماعيين، يتطابقان مع فضائين عقليين. ونظراً لأن أدورنو Adorno يتغاضى عن الاستقلال الذاتى النسبى للمجال الفلسفى، فإنه يقيم علاقة سببية بين الملامح التى تطبع فلسفة هيدجر وسمات الفئة الطبقة التى ينتمى إليها: ويقود هذا "الممر الدائرى المختصر" أدورنو لتفسير أيديولوجية هيدجر بحنينها للماضى بوصفها تعبيراً عن مجموعة من المثقفين الذين يفتقرون للاستقلال الاقتصادى والسلطة والضائعين فى المجتمع الصناعى. وليست لدى رغبة فى تحدى هذه الرابطة، فضلاً عن الرابطة الأخرى التى يقيمها أدورنو، بين فكرتى "القلق" أو "العبت" والعجز العملى لمؤلفى هاتين الفكرتين - خاصة على ضوء كتاب رينجر Ringer، الذى يعزو المحافظة الرجعية المتزايدة لهؤلاء الذين يسميهم

"الماندارين الألمان" (صفوة المتقنين) لموقعهم المتدهور داخل بنية الطبقة السائدة. وعلى أى حال، ما دام أدورنو Adorno غير قادر على أن يدرك التوسط الحاسم الذى تمثله المواقع التى تشكل المجال الفيلسفى وعلاقتها بالتعارضات المؤسسة للنسق الفيلسفى، فإنه يخفق بشكل محتوم فى كشف التحول الخيميائى^(*) الذى يحمى الخطاب الفيلسفى من الاختزال المباشر للموقع الطبقي لمنتجه. وأدورنو بذلك يفرض العمى على نفسه فلا يرى ما يمكن أن نتوقع اعتباره أكثر حسماً، أى فرض الشكل الذى يمليه الخطاب الفيلسفى.

بغض النظر عما إذا كانوا خصوصاً يرفضون فلسفته باسم ارتباطها بالنازية أو مدافعين عنها يفصلونها عن تعاطف مؤلفها مع النازية، فإن كل النقاد ينحون إلى تجاهل حقيقة أن فلسفة هيدجر قد تكون مجرد صيغة تسام أو إعلاء فلسفى *sublimation philosophique* للمبادئ السياسية أو الأخلاقية التى حددت مساندة الفيلسوف للنازية، المساندة التى فرضتها أشكال الرقابة النوعية التى تخص مجال الإنتاج الفيلسفى. ويسلم خصوم هيدجر لأنصاره من خلال تشبثهم بالتركيز على وقائع سيرته الشخصية دون ربطها بالمنطق الداخلى لكتابه، حق ادعاء وجود تمييز صريح بين التأسيس النقدي للوقائع و"الهرمينيوطيقا النصية"^(٢) فمن ناحية لدينا السيرة الشخصية لهيدجر، بأحداثها العامة والخاصة - مولده فى ٢٦ سبتمبر/ أيلول ١٨٨٩ فى عائلة من الحرفيين الصغار فى قرية صغيرة بالغابة السوداء، وتلقيه تعليمه الابتدائى فى ميسكيرش

(*) الخاص بالكيمياء القديمة. المراجع

Messkirch، ودراساته الثانوية في كونستانس Constance و فرايبورج في بريسجاو Freiburg-in-Brisgau، ثم التحاقه، في ١٩٠٩، بجامعة فرايبورج Freiburg، حيث تلقى مقررات في الفلسفة واللاهوت، وحصوله على دكتوراه الفلسفة في ١٩١٣، وما إلى ذلك، ونذكر عرضاً، عضويته في الحزب النازي، خطبة العمادة، وبعض مساحات الصمت. ومن ناحية أخرى لدينا السيرة الفكرية، وقد "تُظفت" من كل إحالة لأحداث حياة الفيلسوف اليومية. يمثل في هذا النطاق سجل محاضرات ودروس هيدجر Verzeichnis der Vorlesungen und uebungen von Martin Heidegger من ١٩١٥ إلى ١٩٥٨ وثيقة نموذجية: حينما يختزل الفيلسوف إلى الممارسة الفعلية عبر الزمان، وهي وحدها التي تعتبر شرعية؛ أي قيامه بتدريس الفلسفة، وحتى حينئذ لا يشار إلا لطابع هذا التدريس الرسمي فحسب،^(٣) يغدو المفكر متطابقاً تماماً مع فكره، وحياته مع مؤلفاته - التي تُنصَّب هكذا بوصفها إبداعاً مولداً لذاته ومكتفياً بذاته.

ومع ذلك فإن أشد النقاد اختزالاً لا يمكنه أن يقاوم صدمة وجود معجم معين نموذجي لصيق بأسلوب تعبير هيدجر الفلسفي الخاص حتى في أشد الكتابات^(٤) السياسية مباشرة، (**Wesen des Seins**) «ماهية الموجودات» **Menschliches Dasein** «الوجود الإنساني»، **Wesenwille** «ماهيّة الإرادة»، **Geschick** «المصير» **verlassenheit** «الوحدة»، إلى آخره) جنباً إلى جنب المعجم النازي النموذجي و"ذكريات" الافتتاحيات في جريدة المراقب الشعبي، **Völkische Beobachter** وأحاديث جوبلز.^(٥) إنه لذو دلالة أن خطبة

العمادة التي ألقاها في ٢٧ مايو ١٩٣٣، المعنونة "الدفاع الذاتي (Selbstbehauptung) للجامعة، التي يغالى في ترجمتها أحيانا بوصفها توكيد الذات، أو إثبات الذات"، والتي غالبا ما استحضرت لإظهار مساندة هيدجر للنازية، يمكن أن تجد مكانها حتى في مثل هذا التاريخ الداخلى المجرى المحض لفكر هيدجر كالذى كتبه ريتشاردسون.^(١) لا شك أن مؤلف هذا التاريخ المشذب قد غالى ليضفى على وضع ظرفى مظهر أن التطبيق عنده هو تفسيرات ناتجة بالضرورة، أو لاحقة للنظرية الفلسفية العلوية بالارتباط المباشر بقواعد أو قضايا سابقة (بالمعنى الذى يذهب إليه جادامر Gadamer) (مع هجومها على العلم الموضوعى على سبيل المثال). ولكن كارل لويث Karl Löwith نفسه يشرح بوضوح كاف التباس هذا النص: "مقارنة بالكراسات والأحاديث التي لا حصر لها التي نشرت بعد سقوط نظام فايمار من قبل الأساتذة الذين "جرى تطويعهم" فإن خطبة هيدجر تتسم بأن فيها نغمة فلسفية شديدة التطلب؛ إنها تحفة صغرى من التعبير والتأليف. إذا قيست بالمعايير الفلسفية، فإن خطابه من البداية إلى النهاية ذو التباس نادر الوجود، لأنه تمكن من أن يخضع المقولات الوجودية والأنطولوجية "للحظة" التاريخية، بحيث تخلق وهما بأن مقاصدها الفلسفية قابلة للتطبيق على الوضع السياسى على نحو قبلى A priori، كما هو الحال حين يقيم علاقة بين حرية البحث وفسر الدولة. ويجعل "خدمة العمل" و"الخدمة العسكرية" تتوافقان مع "خدمة المعرفة"، حتى أن المستمع في نهاية المحاضرة لا يعرف ما إذا كان عليه أن يتجه لقراءة كتاب ديلس Diels عن الفلاسفة "ما قبل السقراطيين" أو أن عليه أن يلتحق بكتائب العاصفة الهتلرية S A Sturmabteilung. لذلك

لا يمكن لنا أن نحكم ببساطة على هذه الخطبة من وجهة نظر واحدة، سواء كانت سياسية محضة، أو فلسفية محضة.^(٧)

وإنه لمن الخطأ - بالقدر نفسه - أن نعين موضع هيدجر في المجال السياسي البحت معتمدين على قرابة أفكاره بأفكار كتاب المقالات أمثال شبنجلر أو يونجر، أو أن نعين موقعه في الساحة الفلسفية، "بمعناها الدقيق"، أي في تاريخ الفلسفة المستقل نسبياً، باسم معارضته للكانطيين الجدد على سبيل المثال. إن أشد سمات وآثار فكره خصوصية متجذرة في هذه الإحالة المزدوجة، ولكي نفهمها بدقة، يتعين علينا نحن أنفسنا أن نشكل من جديد، بشكل واع ومنهجي، الروابط المتبادلة التي تقيمها أنطولوجيا هيدجر السياسية في الممارسة، لأنها تخلق موقفاً سياسياً، غير أنها تعطيه تعبيراً فلسفياً محضاً.

وتكمن أفضل فرصة لأي خطاب متخصص يقاوم التموضع، كما يمكن أن نرى، في ضخامة المهمة المتضمنة في تكشف النسق الكامل للعلاقات الذي يشكل هذا الخطاب. وهكذا ففي الحالة الراهنة، ينبغي على مهتمنا ألا تكون أقل من إعادة بناء بنية مجال الإنتاج الفلسفي - بما فيه كامل تطورها التاريخي السابق - وكذلك بنية المجال الجامعي الذي يعين لهيئة الفلاسفة "مواقعهم" ووظائفهم كما يحب هيدجر أن يقول. ويتعين علينا أيضاً أن نعيد تشييد بنية مجال السلطة، حيث أماكن الأساتذة وفرصهم محددة، وهكذا، خطوة بعد خطوة، وصولاً إلى كل البنية الاجتماعية لألمانيا فايمار.^(٨) علينا أن نحكم فقط على مدى هذا المشروع حتى نرى أن التحليل العلمي محكوم عليه بأن

يجذب نقدًا مزدوجًا، من حراس الشكل، الذين يعدون أى مقارنة تبتعد عن التأمل الداخلى فى العمل (المؤلفات) مدنسة (بالكسر) أو مبتذلة، ومن نقد هؤلاء الذين يعلمون مقدّمًا ما يتعين عليهم أن يفكروا فيه "فى التحليل الأخير"، والذين سوف يعدلون آليًا مواقفهم النظرية لتناسب نتائج تحليلاتهم الخاصة، من أجل شجب الحدود التى لا يمكن تفاديها لأى تحليل عملى.^(٩)

الفلسفة المحضة وروح العصر

"إلى زمننا الذي يعرض نفسه للتفكير" هكذا تكلم هيدجر. وينبغي أن نأخذه بكلمته حرفياً، كما ينبغي علينا ذلك أيضاً حين يتحدث عن النقطة الحرجة، نقطة الخطر (das Bedenkliche)، المشكوك فيها، والأشد إزعاجاً للتفكير (das Bedenklichste).^(١) ورغم أن هيدجر يتخذ وضعاً نبوياً ("إننا لا نعتقد بعد"، إلخ)، فهو محق في تأكيد أن تفكيره يعكس لحظة حرجة، أو ما يدعوه أيضاً و"ضعاً ثورياً" Umsturzsituation. إنه لم يتوقف على طريقته الخاصة في أن يتأمل الأزمة العميقة التي كانت بورتها ألمانيا؛ أو بالأحرى، لنكون أكثر دقة، فإن أزمة ألمانيا وأزمة النظام الجامعي الألماني لم تتوقفا عن أن تنعكسا ويعبر عنهما من خلاله. لقد شملت الأزمة الحرب العالمية الأولى والثورة (غير المكتملة) في نوفمبر ١٩١٨، التي جسدت إمكانية ثورة بلشفية وأرعبت دائما أفئدة المحافظين، وفي نفس الوقت أحببت بعمق الكتاب والفنانين (ريلكة وبرخت على سبيل المثال) بمجرد أن ولت لحظة حماسهم،^(٢) والاعتيالات السياسية (التي غالباً ما لم يعاقب مرتكبوها)؛ محاولة انقلاب كاب KAPP ومحاولات أخرى للتخريب؛ الهزيمة؛ معاهدة فرساي؛ احتلال الرور من جانب الفرنسيين والاقطاعات الإقليمية التي فاقمت وعى الناس بالنزعة الألمانية Deutschtum كجماعة يربطها الدم واللغة، التضخم المتسارع لأعوام ١٩١٩ - ٢٤ الذي طال أثره قبل كل شيء (الطبقات الوسطى)

Mittelstand؛ فترة الرخاء (dite Prosperität) القصيرة، التي أدخلت بوحشية هوساً بالتقانة وترشيد العمل؛ وأخيراً الكساد الكبير لعام ١٩٢٩. وقد ساعدت كل هذه الأحداث على خلق تجربة صدمة، كان من المحتوم أن يكون لها أثر دائم، وإن يكن بدرجات مختلفة وأشار مختلفة، على رؤية العالم الاجتماعى التى تبناها جيل كامل من المتقنين. كما وجدت هذه التجارب تعبيراً متوارياً بدرجة أكبر أو أقل فى أحاديث لا تنتهى عن: "عصر الجماهير" و"التقانة" بقدر ما وجدت فى النزعة التعبيرية التى سادت الرسم، والشعر، والسينما، وفى تلك الخاتمة الانفعالية المتفجرة لحركة - عرفت عامة بـ"ثقافة فيمار"- التى ولدت فى فيينا نهاية القرن، ولازمتها فكرة "مساوىء الحضارة"، المفتونة بالحرب والموت،- وتمردت ضد الحضارة التكنولوجية وكذلك كل أشكال السلطة.

وهذا هو السياق الذى تطور داخله، فى البداية على هوامش الجامعة، مزاج أيديولوجى *humeur idéologique* متميز تماماً، تشربته تدريجياً كل البورجوازية المتعلمة: إنه من الصعب القول ما إذا كان هذا المزاج الشانع السياسى الماورائى طبعة شعبية للنظريات الاقتصادية والفلسفية المتحجرة، أم كان نتاجاً لعملية مستقلة من إعادة تجديد عفوية دائمة. على أى حال، ينزع بنا أحد العوامل إلى الاعتقاد بأنها عملية ترتبط بإضفاء "طابع شعبى *vulgarization*" استناداً إلى حقيقة أننا نجد مجالاً كاملاً من التعبيرات تنجز وظائف مماثلة، ولكنها أقل تطلباً للاتساق المنطقى الصورى، أى تتسم بدرجات متفاوتة من لطف التعبير والتبرير الفعلى: يظهر شبنجلر، الذى يبدو أنه "مبسط شعبى" لزومبارت Sombart وشبان Spann بدوره وقد جرى "تبسيطه

شعبيا" من قبل الطلاب والمدرسين الشباب الذين ينتمون لـ"حركة الشباب" الذين دعوا لنهاية "الانسلاب" "Entfremdung, aliénation" - وهو أحد الألفاظ الأساسية لهذه الفترة، غير إنه استخدم كمترادف لـ"اقتلاع الجذور"، واقرن بالبحث عن "إعادة - التجذر" في الوطن، والشعب، والطبيعة (مع نزعات الغاية - والرحلات الجبلية). وحركة الشباب تشجب استبدال العقل والعقلانية لازدراءهما الأصوات الودودة للطبيعة، وتبشر بعودة إلى الثقافة والجوانية L'interiorite، يستتبعها رفض الركض البورجوازي المادى، المبتذل وراء الرفاهية والسرير. ولكن التيار يتدفق أيضا في الاتجاه الآخر.

وليس هذه اللغة (الخطابات) التلقائية، المشوشة، سوى التموضع الباهت بلا مركز لمزاج Stimmung جماعى، المتحدثون باسمه هم أنفسهم أصداءه فحسب. هذا المزاج الشعبوى Völkisch هو بصفة جوهرية استعداد تجاه العالم يبقى غير قابل للاختزال لأى تموضع فى الخطاب أو فى أى شكل آخر من أشكال التعبير، مع ذلك ربما يمكن إدراكه فى تعود hexis جسدى، وفى علاقة باللغة، وكذلك، غير أن هذا غير أساسى، فى سلسلة من الأساتذة الأدبيين والفلسفيين (كيركجور، دوستويفسكى، تولستوى، نيتشه) وفى الأطروحات الأخلاقية - السياسية - الميتافيزيقية. ولكن لا ينبغى أن نسمح لبحثنا عن أصول بعيدة أن يحرف اتجاهنا: فمن الواضح أنه، بقدر ما نوغل فى بواكير القرن التاسع عشر قد نجد بول دى لاجارد (ولد عام ١٨٢٧)، يوليوس لانجيين (ولد عام ١٨٥١)، وأقرب إلينا أوتمارشبان (ولد عام ١٨٧٨) الذى واصل عمل آدم موللر أو ديدريتش، مدير تحرير مجلة الفعل Die tat، الذى مارست "رومانسيته الجديدة" تأثيرا

ضحماً حتى وفاته في عام ١٩٢٧، ولكن لا ينبغي أن نتجاهل المؤرخين الذين كانت رؤيتهم للشعب الجرمانى القديم محكومة بالنظرية العنصرية التى استنبطها هيوستون ستوروت تشامبرلين من قراءته لكتاب ناسيتوس جرمانيا "Germania"، والرواية الشعبية völkisch، وأدب الدم والأرض Blubo - Literatur (من كلمتى دم Blut وأرض Boden) بتمجيده للحياة الريفية، الطبيعة، والعودة إلى الطبيعة، والحلقات المحصورة فى أعضائها مثل "كُونيات" كلاجس وشولر وكل نوع يمكن تخيله من أنواع البحث عن تجربة روحية. ولا يجدر بنا أن ننسى صحيفة بايروتر بلاتر Bayreuther Blätter، الصحيفة المعادية للسامية العاملة من أجل ألمانيا فاجنرية بطولية مطهرة، والمنتجات العظيمة للمسرح القومى؛ البيولوجيا العنصرية وفيلولوجيا النزعة الآرية، وطبعة كارل شميدت من القانون، التعليم، بما فيه المتنفس الذى قدمته الكتب المدرسية للتعبير عن الأيديولوجيا الشعبية، وبصفة خاصة، ما يسمى معتقد الوطن الأم^(٣) heimatkunde، بما يتضمنه من تمجيد الأرض المحلية. هذه "المنابع" التى لا حصر لها التى انبثقت على كل الجوانب، تقدم الخصائص الجوهرية لتشكل أيديولوجى مؤلف من كلمات استخدمت كأهات وجد أو هتافات سخط، ومن موضوعات شبه مدرسية أعيد تفسيرها. هذه الأفكار الشخصية التى أنتجت "عفوياً" تألفت موضوعياً، لأنها مركوزة فى تناغم التطبع Habitus وفى الانسجام العاطفى للأوهام المشتركة، الذى يضىف عليها مظهر الوحدة فضلاً عن أصالة غير محدودة فى الوقت نفسه.

ولكن المزاج الشعبوى هو أيضاً مجموعة من الأسئلة التى تعرض كل الفترة نفسها من خلالها كمادة للتفكير: هذه الأسئلة،

المشوشة مثلها في ذلك مثل حالات للذهن، ولكن القوية والوسواسية كأوهام، معنية بالتكنولوجيا (بالتقانة)، والعمال، والنخبة، والتاريخ، والوطن. وليس هناك ما يثير الدهشة، إذن، في أن تجد هذه الإشكالية الكبرى تعبيرها المتميز في السينما، على سبيل المثال، في مشاهد الحشد "الجموع" عند لوبيتش LÜbitsch، والطوابير في أفلام بابست Pabst (تمثلات نموذجية لـ المرء das man «المرادف عند هيدجر لمفهوم "هم"») أو هذه الخلاصة الواقعية لكل مشاكلهم المتوهمة، حيث تمثل عاصمة Metropolis فريتز لانج،^(٤) إعادة ترجمة تصويرية لكتاب يونجر^(٥) Der Arbeiter العامل.

إن الأيديولوجيا الشعبية Völkisch قد وجدت أفضل تعبير لها في الأدب، وفوق كل شيء في السينما بسبب طبيعتها غير اليقينية، والتلفيقية، التي تمتد التعبير العقلاني إلى حدوده القصوى. وفي هذا الصدد، فإن كتاب سيجفريد كراكاور sigfried krakauer، من كالجاري إلى هتلر، تاريخ سيكولوجي للسينما الألمانية (لوزان عصر الإنسان ١٩٧٣)، يمثل بلا شك واحداً من أفضل الاستحضارات لروح هذا الزمان. وبمعزل عن الحضور القسري للشارع والجمهير (ص ص ٥٧-١٨٨) في كل مكان، فإننا نلاحظ بصفة خاصة موضوعات مثل "النزعة الأبوية الإطلاقية" في فيلم كوب من الماء Ein Glas Wasser والحذاء المفقود Der Verlorene Shuh

(سندريلا)، وهما فيلمان أخرجهما لودفيج برجر
Ludwig Berger حيث يصوران "مستقبلا أفضل"
باعتباره عودة للأيام القديمة السعيدة (ص ١١٨)
وبتركيزه على مفهوم التحولات الداخلية (innere
wandlung) التي "تعد أهم من أى تحويلات
للعالم الخارجى"، (ص ١١٩). وكان هذا واحدا
من الموضوعات العريضة على قلوب
البورجوازية الصغيرة الألمانية، كما يشهد على
ذلك النجاح المعاصر الاستثنائى لديستوفسكى
فى ترجمة موللرفان دن بروك Moller van den
Bruck.^(١) ينجح أخيراً موضوع آخر على نحو
استثنائى وهو "الجبل"، الذى ولد نوعاً أدبياً
"ألمانيا حصراً". هذا يتضمن، من بين أشياء
أخرى، كل أفلام الدكتور أرنولد فرانك Arnold
Frank الذى تخصص فى هذا "المزيج من
فؤوس الثلج اللامعة والعواطف المتضخمة".
وفى الواقع، وكما يلاحظ سيجفريد كراكور، فإن
"رسالة الجبال التى سعى فرانك إلى أن يجعلها
شعبية من خلال مثل هذه اللقطات الفخمة كانت
عقيدة كثير من الألمان ذوى الألقاب الأكاديمية،
ولبعض من هم بدونها، بمن فيهم قسم من شباب
الجامعة. وقبل الحرب العالمية الأولى بوقت
طويل، تركت مجموعات من طلاب ميونيخ

العاصمة الكنيية فى عطلات نهاية الأسبوع
متجهه نحو جبال الألب البافارية القريية،
وأطلقوا العنان لعواطفهم (...) لأنهم مشبعين
بالحوافز البروميثوسيه، فإنهم ليتسلقون واحده
من تلك "الفوهات" الخطيرة، ثم يدخون غلابينهم
على القمة بهدوء، وبكبرياء لا حد لها ينظرون
إلى أسفل إلى من أطلقوا عليهم "خنازير الوادى"
- هذه الجموع العامية التى لم تقم قط بجهد
لترقى بنفسها إلى الذرى الشامخة، (ص ١٢١،
١٢٢).

وقد قدم شبنجلر، الذى كان فى موضع جيد ليشعر بهذا التغيير
فى المزاج الجماعى بل حتى ليتوقعه، ذكريات دقيقة عن المناخ
الأيديولوجى: "يبدأ الفكر الفاوستى فى الشعور بالغثيان من الآلات.
إعياء ينتشر، نوع من الرغبة فى تهدئة الصراع ضد الطبيعة. يعود
الناس إلى أشكال من الحياة أبسط وأقرب إلى الطبيعة، إنهم يمضون
وقتهم فى الرياضة بدلا من التجارب التقنية. وتصبح المدن الكبرى
ممقوته بالنسبة لهم، ولسوف يسرهم أن يفروا من ضغط الوقائع التى
لا روح فيها ومن المناخ الفظ البارد للتنظيم التقنى. وأن تلك المواهب
المبدعة والقوية على وجه الدقة هى التى تتحول عن المشاكل العملية
والعلوم وتتحو باتجاه التأمل المحض. ويظهر مرة أخرى الإيمان
بالقوى الخفية والنزعة الروحية، والفلسفات الهندية، وحب البحث
الميتافيزيقى بصبغة مسيحية أو وثنية، تلك التى كانت جميعها محتقرة

فى الفترة الداروينية. إنها روح روما فى عصر أغسطس. بسبب
التخمة من الحياة، يتخذ البشر ملاذا لهم من الحضارة فى أشد مواضع
الأرض التى بقيت بدائية، وفى التشرّد، والانتحار.^(٧) ويعرض
إرنست ترولتش Ernest Troeltsch فى مقال طبع فى عام ١٩٢١
نفس الحدس الكلى لمنظومة المواقف هذه، انطلاقا من مسافة أكثر
بعدا، ولذا فهى، وجهة نظر أكثر موضوعية، حيث رسم الملامح
الأساسية لحركة الشباب Jugendbewegung: رفض التدريب
والانضباط، وأيديولوجية النجاح والسلطة، والتعليم الزائف والمرهق
الذى تفرضه المدرسة، والنزعة العقلية والرضا الأدبى عن النفس،
وما ينتمى إلى "العاصمة الكبرى"، والمصطنع، والمادية والنزعة
الشكية، والسلطوية وحكم النقود والمكانة. أضف إلى ذلك أنه يسجل
آمال الناس نحو "تركيب فكرى، نحو نسق ورؤية كونية (تصور عن
العالم) weltanschauung، وأحكام قيمة"، ويسجل الحاجة إلى عفوية
مجددة وجوانية، لأرستقراطية ثقافية وروحية جديدة لتواجه العقلانية
والتسوية الديمقراطية والخواء الروحى للماركسية. وهو يسجل أيضا
بروز العداء نحو إضفاء طابع رياضى وألى على كل الفلسفة
الأوروبية منذ جاليليو وديكارت، كما يسجل الهجمات ضد النظريات
التطورية والوعى النقدى، والمنهجية الدقيقة والتحليل أو البحث
صارمى الاتساق.^(٨)

لقد ولد الخطاب الشعبى Völkisch، وهو "رسالة فى التعليم
والثقافة موجهة إلى جمهور متعلم ومتقف"،^(٩) هنا وهناك بغير توقف
على حواف النظام الجامعى، فى الحلقات العصرية أو المجموعات

الثقافية - المنطفلة على الفن، ثم تجذر فى الجامعة، فى البداية بين الطلاب والأساتذة الصغار، إلى أن ازدهر لدى الأساتذة أنفسهم، فى نهاية عملية جدلية معقدة، كانت مؤلفات هيدجر مرحلة فيها. لقد جرى توسط أثر الأحداث الاقتصادية والسياسية من خلال الأزمة النوعية فى المجال الجامعى، والتي تحددت بما يلى: تدفق الطلاب الواسع على الجامعة^(١٠) وعدم التيقن من فرص العمل؛ ظهور بروليتاريا جامعية محكوم عليها بأن "تدرس لمن هم تحت مستوى الجامعة" أو أن تحيا على الكفاف على حواف النظام الجامعى (كما فى حالة معلم هنتر الروحي د. إيكارت D. Eckart، وقد كان رئيس تحرير معدم لمجلة صغيرة فى ميونخ تدعى بالألمانية الفصحى Auf gut Deutsch)، وتدهور الوضع الاقتصادى والاجتماعى للأساتذة بسبب التضخم، وهم غالباً ما مالوا إلى تبني مواقف محافظة وقومية بل حتى كارهة للأجانب ومعادية للسامية.^(١١) وينبغى أن نضيف لكل هذا أثر الطلب على تعليم أكثر عملية، حثت الدولة والصناعة الثقيلة الجامعات عليه، وإن يكن بتوقعات ومقاصد مختلفة، وكذلك أثر النقد الآتى من الأحزاب السياسية التي ضمنيت الإصلاح التعليمى فى بياناتها بعد عام ١٩١٩، والتي احتجت على التقاليد الثقافية والروحية الأرستقراطية للجامعات.^(١٢)

إن "بروليتاريين الأكاديميين"، أى "هؤلاء الذين حصلوا على شهادة الدكتوراه واضطروا إلى أن يدرّسوا لمن هم تحت مستوى الجامعة بسبب ندرة الكراسى الأستاذية"^(١٣) والعمال الأكاديميين الشباب، الذين تكاثروا بسبب صيرورة المعاهد العلمية الكبرى مشاريع "رأسمالية دولة"^(١٤) لقد تضخمت صفوف هؤلاء الطلاب

الدائمين الذين سمح لهم منطق نظام الجامعة الألمانية بأن يتجمدوا راكدين - فى وظائف تدريسية أدنى. وهكذا وجد فى قلب نظام الجامعة ذاته، "إنتلجنسيا حرة" لو توفرت فى ظل نظام أشد صرامة لأبعدت إلى المقاهى الأدبية: هؤلاء المتقنون، الممزقون حرفياً بين المكافآت الروحية والراتب المادى الذى تقدمه الجامعة، كانوا على استعداد مسبق لأن يلعبوا دور الطليعة Avant- garde، مبيينين ومعلنين المصير المشترك الذى ينتظر السلك الجامعى الذى حكم على امتيازاته الرمزية والاقتصادية بالهلاك.^(١٥)

ولا يكاد يثير الدهشة أن ما كان معروفاً حينئذ بوصفه "أزمة الجامعة" قد اقترن بما يسميه ألويس فيشر Aloys Fischer "أزمة السلطات" وإعادة تعريف أسس السلطة الأستاذية. ومعاداة النزعة العقلية، مثلها فى ذلك مثل كل الأشكال اللاعقلانية الصوفية أو الروحانية هى دائماً، طريقة مُرضية لتحدى المحكمة الأكاديمية وأحكامها. ولكن نزعة معاداة العقلانية عند الطلاب والمدرسين الصغار الذين بدا مستقبلهم مهدداً لم تستطع بذاتها أن تؤدى إلى مساءلة عميقة للمؤسسة التعليمية، ما دامت، كما يلاحظ فيشر، قد هاجمت كل التقاليد العقلية التى رفضت بالفعل من جانب الأساتذة أنفسهم: الوضعية الطبيعية، النفعية إلخ.^(١٦) وكان من المؤكد أن يشجع التدهور الموضوعى للموقع النسبى للهيئة الأكاديمية، والأزمة النوعية التى أثرت فى "كليات الآداب"، منذ نهاية القرن التاسع عشر (مع تقدم العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، وقلب التراتبات الأكاديمية الذى لازمه)، أساتذة الجامعة على أن ينضموا إلى هؤلاء

الذين تباكوا على تدهور الثقافة أو الحضارة الغربية. إن السخط المحافظ الذى نبع بعد عام ١٩١٨ فى صدر الجامعة الألمانية، والذى ازدهر على الشعارات والكليشيات التى تهاجم "الفردية"، (أو "الأناية") متهماً "الاتجاهات النفعية والمادية" وأزمة المعرفة (Krise der wissenschaft) إلخ مدين بلونه السياسى المحافظ والمعادى للديمقراطية إلى حقيقة أنه قد تطور استجابة للهجمات التى شنتها أحزاب اليسار (وتناوبت على الأقل جزئياً، مع العلوم الاجتماعية، خاصة السوسولوجيا) ضد التقاليد الأكاديمية والأفكار الأرسقراطية ثقافيا للجامعات الألمانية. يسجل فريتز رينجر Fritz Ringer كل الألفاظ التى عملت بوصفها مؤثرات عاطفية غليظة وأطلقت رؤية كاملة للعالم السياسى: لم يستحضر "النفسخ" (zersetzung) أو "التحلل" (Dekomposition) على سبيل المثال ضعف الروابط الطبيعية، اللاعقلانية، أو الأخلاقية بين البشر فحسب فى "مجتمع صناعى"، وإنما أيضاً التقنيات العقلية المحضة التى ساعدت على تدمير الأسس التقليدية للتماسك الاجتماعى بإخضاعها لتحليل نقدى. وهو يقدم مقتطفات غزيرة من التصريحات المعادية لما هو حدائى، ووضعى، وعلمى، وديمقراطى، إلخ التى روجها الأسانذة الألمان استجابة لهذه الأزمة، التى لم تكن أزمة الثقافة، كما جادلوا، وإنما أزمة رأسمالهم الثقافى الخاص.

"إننا محاطون من كل الجوانب بمحطمى
المعتقدات المدمرين والمنحطين عقلياً، بالتحكمى
والذى لا شكل له، بعنو التسوية وألية عصر
الآلة هذا، بالانحلال المنهجى لكل شىء صحى

ونبيل، والاستهزاء بكل شيء قوى وجاد، بالحظ من شرف كل شيء إلهي، يعلو بالبشر حينما يؤدون واجبه تجاهه".^(١٧) حين تكدر الجماهير فى الطاحونة اليومية لحياتها كالعبيد أو الكائنات الآلية، بلا روح، بلا فكر، وبآلية.. تبدو كل الأحداث فى الطبيعة أو المجتمع ذات طابع ميكانيكى بضحالة بالنسبة لطريقتهم التقنية والنمطية فى التفكير. وهم يعتقدون (...)، أن كل شيء، مثل منتجات المصنع بالجملة: عادى ومتوسط، كل الأشياء متماثلة ولا يمكن تمييزها إلا بالرقم فقط. ويظنون أنه ليست هناك فروق بين الأعراق، والشعوب، والدول، وليس هناك تراتب للموهبة والإنجاز، فلا تفوق لأحد منها بحيث يسمو على الآخر، ورغم أن أنماط الحياة مختلفة فى الواقع فإنهم يسعون بسبب حسدهم لنباله المولد، والتعليم والثقافة لخلق عالم متساو تماماً.^(١٨)

وحينما يعنقد المفكر المحترف أنه يحيط بمفاهيمه العالم الاجتماعى مباشرة فإن أفكاره مع ذلك تكون مؤطرة بشكل حتمى عبر شيء ما جرى التفكير فيه قبلاً، وهذا ينطبق على الصحيفة التى راقت لهيجل، أو الكتيبات العصرية التى كتبها صحفيون سياسيون، وكذلك حال أعمال زملائهم المحترفين؛ إنهم يصفون جميعاً نفس العالم الاجتماعى، بالطبع، ولكنهم جميعاً يستعملون أنساقاً من لطف

التعبير معقدة بهذه الدرجة أو تلك لوصفه. إن خطابا لأكاديميين مثل فرنر زومبارت، إيدجارسالين، كارل شميت، أو أوتمار شبان، أو كتاب مقالات مثل موللرفان بروك، أوزفالد شبنجلر، إرنست يونجر، أو إرنست نيكيش، والتتويجات التي لا حصر لها من الأيديولوجية المحافظة أو "الثوري المحافظ"، التي أنتجها الأساتذة الألمان كل يوم في محاضراتهم، وفي خطاباتهم ومقالاتهم، قدمت لهيدجر، كما قدم هو لهم وكما قدم كل واحد منهم للآخر، موضوعات للتفكير، ولكن من نوع خصوصي للغاية، مادام أنهم (رغم اختلاف نماذج فكرهم وأنماط تعبيرهم)، قد قدموا موضوعة رددت صدى مزاجه السياسي الأخلاقي الخاص.

وإذا رغبتنا في أن نبين كل الروابط المعقدة لتشعبات الأفكار الرئيسية والمعجمية التي زود كل واحد منهم الآخر بها معززاً إياه بشكل متبادل لكان علينا أن نقتطف بالجملة من كل مؤلف كتبه هؤلاء الكتاب الذين كانوا الناطقين بلسان روح العصر *Zeitgeist*، الذين تصرفوا بوصفهم متحدثين عن المجموعة كلها وساعدوا بشكل قاطع على تشكيل بنى عقلية بواسطة خلق موضوعة للاستعدادات الجماعية ناجحة بدرجة عالية. إننا نفكر على نحو خاص في شبنجلر: لقد كثف كتابه الصغير *الإنسان والتقنيات*، الذي كتب في عام ١٩٣١، المادة الأيديولوجية لكتاب *اضمحلال الغرب*، الذي أصبح مصدراً مرجعياً عالمياً بعد طبع مجلده الأول عام ١٩١٨ والثاني عام ١٩٢٢.

إن شجب شبنجلر "النظرية السوقية العقلانية، والليبرالية، والاشتراكية" (الإنسان والتقنيات،

نفس المصدر ص ١٢٥) يتمحور حول نقد "النزعة التفاؤلية المبتذلة"، (ص ٣٨) والإيمان بالتقدم التقنى (ص ٤٤)، وتفاؤلية التقدم الوردية"، موصوفا بمصطلحات شبه هيدجرية بوصفه هروباً من حقيقة الوجود الإنسانى بوصفه "الميلاد والتآكل"، و"سرعة الزوال"، (ص ٤٦): ومما له مغزى، أنه يطور فى هذا السياق، وإن فى صيغة أولية، موضوعات الوعى الحاد بالموت (ص ٤٦)، والهم "الذى يفترض مسبقاً رؤية عقلية إلى المستقبل، و"انشغالا بالذى سيكون" (ص ٦٦) رائيًا إياها بوصفها الملامح المميزة للوجود الإنسانى. ونقده للعلم الفاوستى (وهو "أسطورة" بسيطة ولكن "مؤسسة" على "فرضية عمل" "تهدف، لا للإحاطة بالعالم ولكشف أسرارهِ وإنما لجعلها خادماً لغايات معينة، (ص ١٢٧)، والإرادة الشيطانية للسيادة على الطبيعة، التى تقود إلى "الإيمان بالتقنية" الذى يعادل "ديانة مادية"، (ص ١٣٢) تبلغ ذروتها فى استحضر نبوءة دمار شامل (فقتها هيدجر كاتب "ماهية التقانة" عن الهيمنة على الإنسان بواسطة التقانة، (ص ١٣٨) عن "مكننة العالم"، و"حكم الإصطناعى" - "تقيض" العمل اليدوى القديم الجميل لشعب بدائى بسيط لم

يتحلل" (ص ١٤٣) وتحتضر كل الأشياء الحية في قبضة آلة التنظيم الخائفة. ويتخلل العالم الاصطناعي العالم الطبيعي ويسممه. صارت الحضارة ذاتها آلة تقوم، أو تحاول أن تقوم، بكل شىء بطريقة ميكانيكية. ولم نعد قادرين على التفكير إلا بلغة قوة الحصان الميكانيكي؛ ولا يمكن لنا أن ننظر إلى شلال دون أن نحوله عقلياً إلى طاقة كهربائية، (ص ١٤٤).

تتداخل هذه الفكرة المركزية، بدون منطوق ظاهر، مع تمجيد وحشى يقارب النزعة العنصرية (ص ص ٩-١-١٥٤-١٥٥)، حيث "المقولات الطبيعية" تميز بين القوى والضعيف وبين الذكى والغبى" (ص ١٢١) وتترافق مع تأكيد يخلو من تزويق للتمييز الطبيعى بين المراتب" (ص ١٠٦) المؤسس فى البيولوجيا، مثل التضاد بين الأسد والبقرة (ص ٦١)، الذى يلاحظ فى "كل حديقة حيوان" (ص ٦٢)، و"العبقرية" أو "الموهبة" (ص ١٣٧) التى تقيم تعارضاً بين "الزعماء بالولادة"؛ "الكواسر"؛ "أثرياء بالقدرات" وبين "القطيع الكثيف العدد دائماً من الزائدين عن الحاجة" (ص ١٥٠) "الجمهور" أو الكتلة غير المتميزة التى لا تزيد عن أن تكون "حثة سلبية" أدنى من بشر

(ص ١٠٥) حاقدة بالضرورة (ص ١١٥). وتعتمد الرابطة، التي يوحى بها، الطرح الذى يماثل، بين الفكرة "البيئية"، عن العودة للطبيعة (ص ٦٩) والفكرة المراتبية عن "الحق الطبيعى" (ص ٦٦) تعتمد بلا ريب على نوع من التلاعب المعتمد على سلسلة من الصور الوهمية عن فكرة الطبيعة: حيث يرتكز الاستغلال الأيديولوجى لمشاعر الحنين إلى الريف والضيق من الحضارة المدنية على مطابقة تدليسية بين العودة للطبيعة والعودة للقانون (الحق) الطبيعى، التى يمكن أن تعمل عبر قنوات مختلفة، بوصفها إحياء أو استعادة للعلاقات السحرية ذات النمط الأبوى^(*) أو البطريركى^(**) المرتبطة بعالم الفلاح، أو، بشكل أكثر فظاظة، بتأكيد الاختلافات والدوافع الباطنة عامة فى الطبيعة (وخاصة فى الطبيعة الحيوانية).

نحن نجد هذين الموضوعين المركزين مرتبطين، بدرجة أكثر أو أقل اعتباطاً وفقاً لاتجاه الخطاب، مع موضوعات تتصل بها سوسيولوجيا، مثل إدانة المدينة "المضادة تماماً

(*) سيادة الذكر فى الحياة العائلية. المراجع
(**) سيادة الذكر فى شؤون الدولة. المراجع

لما هو طبيعي" والتقسيمات الاجتماعية المصطنعة تماما التي طورت هناك (ص ١٢٠-١٢١)؛ واستنكار لهيمنة الفكر، والعقل، والذهن على الحياة والروح، وحياة الروح هناك(ص٩٧-٩٩)؛ وتقدير لـ (" براعة الفراسة")، والكوني والمقاربة الكلية، التي يمكن لها وحدها أن تؤمن وحدة "الحياة"، ضد كل تجزئة تحليلية.(ص ص ٣٩-٤٣)

وقد كشفت حرفياً الحقيقة السياسية لهذه الآراء التي تريد أن تكون فلسفية في البروسية والاشتراكية Preussentum und sozialismus، وهو كراس سياسي صريح طبع عام ١٩٢٠، وقد أخفق في تدمير سمعة التفكير العميق التي حازها مؤلف اضمحلال الغرب untergang des Abendlands حتى بين الدائرة الأكاديمية. وفيه يطور شبنجلر نظرية عن "الاشتراكية البروسية"، التي يعارض بها "الاشتراكية الإنجليزية" التي تتسم بأنها مادية، وكوسموبوليتانية، وليبرالية: ينبغي على الألمان أن يعودوا إلى تقليد الاشتراكية السلطوية لأزمة فردريك الثاني، التي كان جوهرها مضافاً لما هو ليبرالي وديمقراطي، والتي أعطت الأولوية لكل على

الفرد، الذى ولد ليطيع. ويرى شبنجلر أثارا لهذا التقليد حتى فى حزب بيبل Bebel الاشتراكى الألمانى و"كتائبه العمالية" بإحساسها شبه العسكرى بالانضباط وتصميمها رابط الجأش، واستعدادها للموت بشجاعة باسم القيم السامية.

لكى نعطى تقييماً تكوينياً دقيقاً لمنطق إنتاج هذا الخطاب، يمكن أن نشير إلى إرنست يونجر، الذى طالما أظهر له هيدجر تقديراً فكرياً عظيماً. يونجر الذى ألهمته الحرية التى تتمتع بها بعض الأنواع "الأدبية" مثل الصحيفة أو الرواية، التى تجيز وتشجع رعاية "التجربة" "النادرة" أو المتفردة؛ فيقدم استجابته المباشرة دون توسطات "للمواقف البدائية"، وهنا قد نجد جذور الصور المتوهمة الأولية لكاتب المقال؛ والمبادئ الخفية لإنشاءاته الذهنية، المضنية غالباً.^(١٩)

"مع ف ج (فريدريش جورج) فى حديقة الحيوان (...). فى يوم الأحد هذا الذى ندفع فيه ثمننا مخفضاً، مرأى الجماهير ثقيل الوطأة، ولكن لا ينبغي لنا أن ننسى أننا نراهم فى ضوء الإحصائيات البارد" (إ. يونجر، حدائق وشوارع Jardins et routes لصفحات يوميات ١٩٣٩-١٩٤٠ ترجمة عن الألمانية م. تيز، باريس، بلون، ١٩٥١، ص ٤٦ التشديد لى). "يومان فى هامبورج. حتى عندما نزور المدن الكبيرة بانتظام، فإننا نصدم كل مرة بتفاقم طابعها الآلى، (ص ٦٨) "يشبه المشاهدون الذين يغادرون السينما زحاماً نائماً استيقظ لتوه، وحين ندخل غرفاً طافحة بالموسيقى الآلية، يساورنا بالأحرى شعور أشبه بشعورنا حين ندخل وكرًا لتدخين الأفيون. (نفس المصدر

ص ٥١) "تبدو كل قرون استشعار هذه المدن العملاقة مثل شعرات منتصبة على الرأس. وهي مغوية لتواطؤ شيطاني. نفس المصدر، ص ٤٤)، كل ما نحتاجه الآن هو أن ندعو لأوضاع يمكن فيها للنخبة المختارة أن تشعر بتميزها: "إن مقصورات غير المدخنين هي دومًا أقل ازدحامًا من الأقسام الأخرى؛ فالزهد يعطى الإنسان حتى فى أقل تجلياته، مساحة للتنفس"، (١. يونجر، نفس المصدر، ص ٩٠ التشديد لى).

الآن بعد أن تزودنا بفكرة أولية عن رؤية العالم الاجتماعى التى تبناها هذا "الفوضوى المحافظ"، بطل الحرب العظمى، الذى تربى على سوريل Sorel و شبنجلر Spengler،^(٢٠) والذى سوف يمجّد الحرب، والتقنية، و "التعبئة العامة"، والذى سوف يبحث عن مفهوم أصيل للحرية فى تراثه الألمانى لا فى مبادئ التنوير Aufklärung بل فى "مسئولية ألمانية"، ونظام "ألماني"،^(٢١) والذى سوف يشجب العقلانية والرغبة البرجوازية فى الدعة لكى يحتفل بفن الحياة متصورًا بوصفه فن القتال والموت، يمكن لنا الآن أن نسأل "فلسفته الاجتماعية" كما عبر عنها فى (رسالة المتمرّد) Traite du rebelle^(٢٢) وهى صياغة أقل طموحًا وإن كانت أكثر جلاءً من أطروحات كتاب **العامل Der Arbeiter**. لقد نظم هذا المؤلف حول مجموعة من التعارضات التى تركز على التناقض بين العامل، الذى يصوره المجاز بطلاً مزعومًا، والمتمرّد: فالأول يمثل "المبدأ التقنى"؛ إنه مختزل بواسطة التقنى، والجماعى، والنمطى وصولاً إلى حالة آلية تمامًا،^(٢٣) إنه عبد للتقنية والعلم، للراحة و"المثيرات المتلقاه"،^(٢٤) بإيجاز، إنه إنسان غير مميز، "رقم" تنتج مضاعفاته آليًا، وإحصائيًا

بشكل مجرد "الجماهير" أى "القوى الجماعية" لـ "الأعماق الدنيا"، التى يسمح لها زمن المواصلات المدعومة (مخفضة التعريف) بأن تفيض إلى مناطق كانت محجوزة قبلاً.^(٢٥) وفى مواجهة هذا الناتج السلبي لكل محددات "الحضارة التقنية" يوجد المتمرد^(٢٦) - الشاعر، الفرد المتميز، القائد - الذى جعل "مملكته" (السامية، الرفيعة، إلخ) "حيز الحرية ذاك" "المعروف بالغابة". "اللجوء إلى الغابة"، مجاز خطر لا يقود فقط إلى ما وراء الدرب المطروق وإنما أيضاً إلى ما وراء حدود التأمل^(٢٧) - وهنا كيف يمكن لنا أن نتفادى التفكير فى كتاب هيدجر *مناهات Holzwege*؟ - الذى يعد بعودة إلى "الوطن الأم"، إلى "منابعنا"، و"جذورنا" إلى "الأسطورة" و"الخفى" إلى "المقدس" و"السرى"^(٢٨) إلى حكمة البسيط، وبايجان، إلى القوة الأصلية التى يختص بها الإنسان الذى "يستمتع بالخطر"، ويفضل الموت على العبودية الوضيعة.^(٢٩) من ناحية، لدينا إذن "عالم الأمن الاجتماعى"،^(٣٠) والمساواة، والجماعية، والاشتراكية بتسويتها الهابطة^(٣١) وهو عالم وسم عدة مرات بأنه ينتمى "لحدائق الحيوان"،^(٣٢) ولدينا من ناحية أخرى، المملكة التى حجزت لـ "تخبة قليلة"^(٣٣) لا ترفض أخوة "البسيط" و"المتواضع".^(٣٤) وهكذا فإن العلاج الذى يتوجه له يونجر Jünger هو عودة^(٣٥) ونحن نفهم لماذا استؤنفت هذه الرؤية للعالم الاجتماعى فى فلسفة للزمانية تعارض الزمان الخطى، المتجه للأمام، والتقدمى الذى يودى إلى "الكارثة" النهائية للعالم التقنى، باسم زمان دائرى ("يعيد" الساعة إلى الوراء) وهذا هو الرمز الكامل للثورة المحافظة، لعهد الإعادة أو استرجاع النظام القديم La Restauration بوصفه إنكاراً للثورة.^(٣٦)

وحين نواجه بعالم أيديولوجي أحادي الصوت إلى الحد الذي يكون عصبياً فيه على الأغلب تبين الاختلاف بين المؤلفين المتنوعين - وخاصة أكثرهم شعبية - فإن أول رد فعل طبيعي للمثقف المحترف، الذى تشرب حتماً بعبادات بنويّة، هو أن يرسم "جدولاً" بالتعارضات وثيقة الصلة بالموضوع عند كل مؤلف وكذلك عند كل مجموعة من المؤلفين الذين تجمعهم روابط متماثلة. وسيكون أثر مثل هذا البناء الذهني الشكلي في الواقع تدمير المنطق النوعي لهذه العناقيد الأيديولوجية، التي ترتبط (تتمفصل) على مستوى مخططات الإنتاج، أكثر منها على مستوى المنتجات ذاتها. إن الملمح النوعي لمدارات الموضوعات Topiques التي تضيء وحدة موضوعية على تعابير عصر بكامله هو طبيعتها التي تكاد أن تكون غير محددة، التي تجعلها مماثلة للاستقطابات الأساسية التي تشكل بنية الأنظمة الأسطورية: وهناك قليل من الشك في أنه إذ نسجل كل الاستعمالات التي تجلى فيها التعارض بين الثقافة (Kultur) والحضارة (Zivilisation)، فإن نقطة التقاطع ستكون خاوية بدرجة أكبر أو أقل.^(٣٧) وذلك لا يمنع الإدراك العملي من جانبنا لهذا التمييز من إعطائنا حساً كافياً بالتوجه السياسي والأخلاقي، يمكننا في أي حالة بعينها من أن ننتج تعريفات عامة، فضفاضة، ليست قابلة للاستبدال إطلاقاً مع تلك التي تخص مستعملاً آخر، رغم أنها ليست مختلفة كلياً، وبذلك تضيء على كل تعبيرات الحقبة طابع الوحدة هذا الذي يتحدى التحليل المنطقي ولكنه يولف أحد العناصر المهمة لتعريف سوسيولوجي للتعاصر.

وهكذا فإن الثقافة، بالنسبة لشبنجلر، هي التي تتعارض مع الحضارة، أي "أشدّ الحالات اصطناعاً وزيفاً يمكن أن تضطلع بها

الإنسانية"، مثل تعارض المتحرك مع الساكن، والضرورة مع ما هو ميت ومنقض، (rigor mortis تيبس الموت)، والداخلي مع الخارجي، والعضوى مع الآلى، المتطور طبيعياً مع ما أنشئ اصطناعياً، الغايات مع الوسائل، الروح، الحياة، الغريزة مع العقل والانحطاط. ولا تتربط هذه التعارضات الثنائية الجوهرية، كما نرى، إلا بتدعيم كل منها الأخرى، مثل رصة من أوراق اللعب عبر تماثلات محددة على نحو شديد الغموض. وعلينا أن نحاول فقط أن ننزع واحدة منها بمفردها حتى يتهاوى الصرح بكامله. وكل مفكر ينتج سلسلته الخاصة، المشتقة من المخططات الذهنية الغليظة والاختيارات العملية المناظرة لها والتي تولدها: (٣٨) باستخدام التناقض التوليدى سواء فى شكله الأولى، مثل شبنجلر، أو فى شكل أكثر إحكاماً، غالباً ما يصعب إدراكه، مثل هيدجر الذى يستبدله، بينما يمنحه نفس الوظيفة فى شكل التضاد بين "الفكر الماهوى" والعلوم. وإن مفكراً بعينه يطور على هذا النحو، فى وضع أو سياق معين، تطبيقات قد تبدو مناقضة للمنطق الصارم، مع ذلك يمكن أن تبرر بلغة المنطق الذى يوائم أزواج التناقضات العملية التى تؤسس أشكال فرض النسق Systematization الجزئية.

إن المبدأ الموحد لـ **روح العصر zeitgeist** هو الرحم الأيديولوجى العام، مصفوفة المخططات العقلية العامة، التى تولد خلف مظهر تنوعها اللانهائى، الأفكار المطروقة، ومجموعات الاستقطابات الأساسية المطابقة لها على نحو تقريبي، والتى تشكل بنى فكر البشر وتنظم رؤاهم للعالم: . وهى - إذ نذكر فقط أشدها أهمية - التعارضات بين الثقافة والحضارة، بين ألمانيا وفرنسا (أو،

فى سباق آخر، إنجلترا)، كنمودج للنزعة الكوسموبوليتانية، بين "المجتمع" (جماعية Gemeinschaft طونيز Tönnies القائمة على روابط الدم) و"الشعب" Völk أو الجماهير المفككة ذرياً؛ بين المرانئية والتسوية، بين الزعيم Führer أو الرايخ Reich والليبرالية، مع النزعة البرلمانية أو نزعة المسالمة، بين الريف أو الغابة، والمدينة أو المصنع، بين الفلاح أو البطل، والعامل أو صاحب الحانوت، بين الحياة أو الكيان العضوى (organismus)، والتكنولوجيا والآلة التى تنزع الطابع الإنسانى؛ بين الكلى والجزئى أو المنفصل، بين التكامل والتشظى^(٣٩) بين الأنطولوجيا والعلم، أو العقلانية الملحدة إلخ.

هذه التعارضات، والمشاكل التى تنيرها ليست سمات خاصة بالأيدىولوجيين المحافظين. إنها مغروسة فى صميم بنية مجال الإنتاج الأيدىولوجى، حيث نشأت الإشكالية التى اشترك فيها كل مفكرى العصر فى ومن خلال المواقع المتضادة التى ما تفتأ تصنع البنية. وكما يلاحظ هرمان لوبوفيكس Herman Lebovics، فإن للمجال الفرعى الذى يشكله المحافظون الأيدىولوجيون يميناً، ويمثله شبنجلر، ويسارا، أو بالأحرى يميناً متطرفاً يمثله نيكيش ويونجر، فى مظهرين مختلفين، وإن كانا فى نفس الآن متقاربين ومتضادين، ينطوى كل من اليمين واليسار فى هذا المجال الفرعى المحافظ ضمن المجال الواسع للإنتاج الأيدىولوجى، ومنتجاته، كما تشهد على ذلك الإحالة الدائمة للبرالية والاشتراكية، موسومة على الأقل سلباً بأثر انتمائها إليه. وهكذا فإن تشاؤم المحافظين بصدد موضوع التقنية، والعلم، والحضارة "التكنولوجية"، إلخ هو المقابل المطلوب بنويًا لـ التفاؤل

الذى يطابقه مييرشابيرو Meyer Schapiro بـ"الوهم الإصلاحى" الذى كان منتشرًا بصفة خاصة فى فترة الرخاء القصيرة التى أعقبت الحرب (...). إن التقدم التكنولوجى - فى رفعة مستوى معيشة الناس، وخفضه تكاليف الإسكان والضروريات الأخرى - سوف يحل صراع الطبقات، وسوف يخلق فى التقنيين عادات التخطيط الاقتصادى الكفاء على أية حال، وهو ما سوف يفضى إلى انتقال سلمى للاستراكية".^(٤٠) وبصفة أعم، فإن 'فلسفة' الثوريين المحافظين يمكن تحديدها جوهرياً بطريقة سلبية، بوصفها "هجومًا أيديولوجيا على الحداثة وجملة الأفكار والمؤسسات التى تميز حضارتنا الليبرالية والعلمانية والصناعية".^(٤١) ويمكن لهذه الفلسفة أن تستخلص مثلها فى ذلك مثل مطبوعة من صورة سلبية (نجاتيف الصورة)، من خصائص خصومها أى: محبى الثقافة الفرنسية، اليهود، التقدميين، الديمقراطيين، العقلانيين، الاشتراكيين، الكوسموبوليتانيين، والمتقنين اليساريين (الذين يلخصهم هاينى Heine)، وتستدعى هذه الخصائص فيها فى أيديولوجية قومية استهدفت "إحياء نزعة ألمانية صوفية وخلق مؤسسات سياسية تجسد وتصور هذا الطابع الأصيل لألمانيا".^(٤٢)

إذا كانت المجادلات بين هؤلاء المفكرين، الذين كان محتومًا عليهم أن يرجعوا إلى نفس فضاء الممكنات والذين غالبًا ما كانت عقولهم قد تشكلت بنويًا بواسطة نفس التعارضات، تتدهور إلى اختلاط كامل قد تقودنا نظرة استعادية للماضى إلى الاعتقاد به - تجاهل الفوارق الدقيقة وتدرجات اللون - فذلك يرجع إلى أن الإنتاج والتلقى يرشدهما دومًا حس التوجه السياسى الأخلاقى الذى يضىء،

خاصة في فترة أزمة سياسية فاقمتها أزمة الجامعة، على كل كلمة أو موضوع حتى تلك الأقل ارتباطا بالسياسة ظاهريا، مثل مسألة القياس الكمي في العلوم أو مشكلة دور التجربة المعاشة L'Erlebnis «التجربة الشخصية» في المعرفة العلمية - موضعاً لا غموض فيه داخل المجال الأيديولوجي، أي، إذا ما تحدثنا إجمالاً *grosso modo*، على اليسار أو على اليمين، مع أو ضد الحداثة والاشتراكية، والليبرالية، أو النزعة المحافظة.

يجادل زومبارت، مثله مثل كل المحافظين الذين يتبنون موقفاً في مسألة القياس الكمي (وقد يكون شبان *spann*، بمفهومه عن الكلية *Ganzheit* مثالا)، في صالح التركيب والكلية ومن ثم فهو معاد للسوسولوجيا "الغربية" (أي الفرنسية والإنجليزية)، وكذلك كل شيء يتضمن "تزعها الطبيعية" أي البحث عن القوانين الميكانيكية و"القياس الكمي"، و"الرياضي". وهو يعتقد أن هذا الشكل من المعرفة وعجزه اللامبالي عن أن يتوافق مع ماهية الواقع (*wesen*)، وهو ما يستهجنه (خاصة حين يمتد إلى نطاق الروح *Geist*، الذي يعارضه بالسوسولوجيا "الإنسانية" (أي الألمانية) يتضايق مع تطور العلوم الطبيعية و"اضمحلال" (*zersetzung*) الثقافة الأوروبية، أي، العلمنة، وانتشار المدن والتحديث، إنه يشجع أيضاً على تطور تصور تقني للمعرفة،

والفردية، واختفاء "المجتمع" التقليدي. وكما رأينا، فإن التركيبات العملية التي أحدثها الإدراك الاجتماعي قادرة تمامًا على اقتناص التماسك العضوي لمجموعة بكاملها من الحدود (الألفاظ) التي تبدو غير مرتبطة للوهلة الأولى. وهذا التماسك، الذي يوحى بحضور كوكبة (تشكيلية) دلالية بكاملها في كل عنصر مفرد، يفسر ظهور الشكوك أو الاتهامات التي لا تتكافأ بوضوح مع موضوعها مثل تحذير فيبر weber ضد تلك "الأصنام التي تحتل عبادتها اليوم مكانًا فسيحًا (...). في كل أركان الشارع وفي كل الدوريات، أي "الشخصية" و"التجربة المعاشة" (Erlebnis).^(٤٣)

وبالمثل، فإن المفاهيم الأساسية في مؤلفات يونجر،^(٤٤) جشطالت (شكل كلي) Gestalt، نمط Typus، تركيب عضوي، Konstruktion، كلية Totalität، اكتمال Ganzheit، تراتب organische، كلي Total، رتبة Rangordnung، أولي Elementar، باطنًا innen، تكفي لتحديد موقعها لكل من يعرف طريقها عبر المجال: الكلية (Ganzheit, Totalität,) (total, Gestalt) - أي، كل ما لا يمكن أن يدرك إلا حدسيًا فقط (anschaulich)، وغير القابل للاختزال إلى مجموع أجزائه (بالتعارض مع "التراكمي التجميعي" additif) والذي لا يمكن في النهاية أن يقسم إلى أجزاء ولكنه مؤلف من "أعضاء" متكاملة في وحدة مفردة على نحو دال - مناقضة مباشرة لمفاهيم مشكوك في أنها

ذات نزعة وضعية، مثل حاصل جمع، وآلية، وتحليل، بل حتى تركيب، التي نعى عليها رينهولد سيبرج Rheinhold seeberg أنها تعطى الانطباع بأن الواقع متشظ ويحتاج إلى إعادة تأليفه. بإيجاز فإن كلمات "كل شيء"، و"كلى"، و"كليه" ليست بحاجة إلى أن تحدد سوى بما يتضاد معها. إن كلمة "كل" Total أو «global» تشتغل كأداة Marqueur وسم أو تمييز وكأداة تعجب exclamatif، يحول كل الكلمات التي يصفها داخل العمود المناسب: هذا هو الحال حين يقول الأساتذة الألمان أنهم يودون أن يُعلموا "كامل" شخصية طلابهم، وحين يعلنون أنهم يفضلون استبصارات "كلية" على التقنيات التحليلية "قحسب" أو حين يتحدثون عن "كل" الأمة (أو إجمالها).^(٤٥) وتترافق هذه المصطلحات في معجم معين ونعنى في هذه الحالة معجم يونجر، مع كلمات أخرى متناسقة أيديولوجياً (عضوى organische، تراتب Rangordnung، أولى elementar، باطنى innen وكلمات أخرى كثيرة). وهكذا فإن كل فكرة معروضة بوصفها مجموعة من الكلمات والأفكار الرئيسية يربطها تماسك سوسولوجى محض، مؤسس على حس حدسى بمعانيها السياسية الأخلاقية. هذا الإحساس بالروابط الذى يتحقق فى الممارسة بين المواقع الاجتماعية ومتخذى المواقف، الذى جرى اكتسابه من الممارسة المتواترة فى مجال ما، وهو عامل عام يربط حتى هؤلاء الذين يشغلون مواقع متناقضة، هو أيضاً ما يمكن الناس من أن يكون لديهم "إحساس" مباشر (ويتحقق هذا بطريقة شبيهة واضحة فى لحظات الأزمة حين تضطر الأيديولوجيات المهنية إلى أن تعبر عن نفسها وحين تضعف مظاهر الاستقلال) بالتضمنيات السياسية أو الأخلاقية لمصطلحات اللغات المتخصصة التى جرى

تحديدًا في الظاهر، وملاحظة تلوين كلمات بصبغة محافظة، على سبيل المثال، تلك الكلمات التي تمتلك مظهر التخفيف والتسكين مثل (الاستبصار الحدسى) Shauen (إدراك الماهيات) Wesen Schau (التجربة الشخصية) Erleben / Erlebnis (ما أكثر ما تحدثت حركات الشباب عن (التجربة الجماعية) Bunderlebnis، نوع من (الوجود مع) Mitsein الصوفى) أو إدراك الصلات الخفية بين النزعة الوضعية أو الآلية أو نزعة المساواة أو التقنية، أو مرة أخرى، النزعة النفعية والديمقراطية.^(٤٦)

وما من أيديولوجى مفرد يوظف كل المخططات المتاحة، التي لا تنجز لهذا السبب، نفس الوظائف كما لا تمتلك أهمية متساوية فى "الأنساق" المختلفة التي أدخلت فيها. وبهذه الكيفية يكون كل مفكر قادرًا على إنتاج خطاب، من التوليف المتعين للمخططات العامة التي يوظفها، غير قابل للاختزال تمامًا إلى (الخطابات) الأخرى، رغم أنه ليس إلا شكلاً متحولاً من (الخطابات) الأخرى. وأى أيديولوجية مدينة بجزء من تأثيرها لحقيقة أنها دائماً لا تنشط إلا فى ومن خلال التوزيع الموسيقى للطبعات habitus المتنوعة التي تولدها: فهذه الأنساق من الاستعدادات، المفردة، التي تناسقت بشكل موضوعى، تحقق وحدتها فى ومن خلال تغاير ألوان وأشكال منتجاتها وهي صيغ متغايرة بسيطة من صيغ أخرى، تشكل دائرة مركزها فى كل مكان وفى لا مكان.

وقد وجد "الثوريون المحافظون"^(٤٧) سواء كانوا بورجوازيين استبعدتهم النبالة من المناصب ذات المكانة فى إدارة الدولة، أو

بورجوازيين صغارا أحببوا في تطلعاتهم التي أثارها نجاحهم التعليمي، حلاً سحرياً لتوقعاتهم المتناقضة في "النهضة الروحية" و"الثورة الألمانية": "الثورة الروحية" التي كان من المفترض أن "تعيد إحياء" الأمة بدون تثوير بنيتها هي التي أتاحت لهؤلاء المنسلخين من طبقاتهم déclassés بالفعل أو بالقوة أن يوفقوا بين رغبتهم في الإبقاء على مركز متميز داخل النظام الاجتماعي والتمرد على النظام الذي ينكر عليهم هذا المركز، مع عدائهم للبورجوازية التي استبعدتهم ومقتهم للثورة الاشتراكية التي هددت كل القيم التي ساعدت على تميزهم عن البروليتاريا. وكان حنينهم النكوصي لإعادة تكامل ترجع الاطمئنان لهم وتدمجهم في الكلية العضوية لمجتمع زراعي (أو إقطاعي) خاضع لحكم مطلق هو ببساطة نظير الخوف العدائي من أى شيء في الحاضر ينبىء عن تهديد للمستقبل، سواء أكان هذا التهديد رأسماليا أم ماركسياً؛ إنهم يخافون المادية الرأسمالية للبرجوازية بقدر ما يخافون من العقلانية الملحدة لدى الاشتراكيين. غير أن "الثوريين المحافظين" يصفون على حركتهم احترامها التقافي بقيامهم أحيانا باللباس أفكارهم النكوصية لغة مستعارة من الماركسية والتقدم، أو بتبشيرهم بالشوفينية والرجعية في لغة النزعة الإنسانية. ولا بد أن يؤدي ذلك إلى زيادة الالتباس البنيوي لخطابهم ولتأثيره المغوى حتى على الوسط الجامعي.

وهذا الالتباس الذي يسم كامل الأيديولوجية الشعبية völkisch أو (أيديولوجية) "الثوريين المحافظين" هو ما يُمكن مفكرين على شاكلة لاجارد Lagarde، على سبيل المثال، من أن

يغووا أكاديميين ليبراليين، يعترفون مثل إرنست
ترولتش Ernst Troeltsch، بالتراث العظيم
للمثالية الألمانية، بنظرتها الجمالية البطولية
للرجال والأمم، بإيمانها شبه الديني باللاعقلاني،
والخارق للطبيعة، والإلهي، بتمجيدها
لـ"العبقرية"، واحتقارها للإنسان الاقتصادي
والسياسي، للرجل، العادي في وجوده اليومي،
وللتقافة السياسية التي تلائم رغباته ومقته
للحدثة (قارن، شترن، Politics of Cultural
Despair، خاصة ص ص ٨٢ - ٩٤). ويرى
الفيلسوف فرانتس بويم Franz Bohm في لاجارد
Lagarde المدافع الرئيس عن الروح الجرمانية
ضد النزعة النفاولية والعقلانية الديكارتية (انظر،
ف. بوهم،

Anti - Cartesiansmus, Deutsche philosophie
im Wieder Stand

ليبزج، ١٩٣٨، ص ص ٢٧٤ وما يليها، اقتبسه
شترن، نفس المصدر ص ٩٣ في حاشيتها).
بإيجاز إذا كان العمال كما يلاحظ موسه Mosse
جاهلين بالرسالة الثورية المحافظة، فإن
البورجوازية المتعلمة كانت متشرية بها.^(٤٨) ولا
بد أن وضع الأزمة الذي أثر في الأكاديميين قد

ساعد على إضعاف المقاومة التي رافقت عادة احتقارهم لمكانة كتاب المقالات العصريين.

وهكذا، رغم أن المؤرخين المحترفين قد أبدوا بعض التحفظات على طرائق شبنجلر، فإن الأكثر محافظة من بينهم كانوا مستعدين على الأقل للترحيب بحرارة استنتاجاته. وبمعرفتنا للعداوة البنيوية الأصلية التي يشعر بها الأكاديميون نحو "المبسطين الشعبيين" فإننا نستطيع أن نتخيل كيف كان من المحتم أن يكون تعاطفهم الأيديولوجي قويا إلى حد أن إدوارد ماير، أكثر مؤرخي العالم القديم شهرة في زمنه، يكتب:

"لقد وصف شبنجلر بالمعينة دقيقة عناصر الانحلال الداخلى هذه (Zersetzung) فى الأقسام التى خصصها من كتابه (اضمحلال الغرب Declin de l'occident) لنقد وجهات النظر السائدة حالياً، فى الفصول التى عالجت الدولة والسياسة، والديمقراطية والحكومة البرلمانية بآلياتها الحزبية القبيحة القائمة على المكائد والدسائس، والصحافة كلية القدرة، وطبيعة الحاضرة (العاصمة) الكبرى (المتروبوليس)، والحياة الاقتصادية، والنقود، والآلات.^(٤٩) ونحن

نعرف أن شبنجلر تمتع وسط الأكاديميين الأشد بروزاً بسمعة كونه مفكراً، وهي سمعة مازالت باقية (كما يشهد على ذلك على سبيل المثال التقدير العميق، الذي أبداه هانس جورج جادامر Gadamer، أثناء مراجعته لكتابه الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر Die politische Ontologie Martin Heideggers نحو "الخيال الاستثنائي والقدرة على التركيب التي أبداهها شبنجلر في بحثه الفريد")^(٤٠) أما بالنسبة لهيدجر، الذي يلتقط عدداً من الأفكار الرئيسية لشبنجلر، غير أنه يقوم بتلطيف عباراتها باستعمال الكناية (وظيفة الكلاب والحمير عند هراقليطس شذرة رقم ٩٧، التي فسرت، ضمن شذرات أخرى في مدخل إلى الميتافيزيقيا تأخذ مكان الأسد والبقرة عند شبنجلر)، ونحن نعلم أنه ذكر في مناسبات متعددة الأهمية التي أولاها لأفكار يونجر. وفي مقال أهداه إلى يونجر، الذي تطورت معرفته به حتى تبادل المراسلات، يكتب هيدجر: شرحت كتاب العامل Der Arbeiter في شتاء عام ١٩٣٩ حتى عام ١٩٤٠، في حلقة صغيرة من أساتذة الجامعة. وكانوا مندھشين من أن مثل هذا الكتاب ذي الرؤية الثاقبة كان متاحاً لسنوات وأن أحداً لم يقر

بعد محاولة تحريك بصره بحرية نحو منظور
العامل Der Arbeiter وأن يقوم بقدر من التفكير
الشامل، (م. هيدجر، "إسهام في مسألة الوجود"
قضايا/ الأول، باريس، جاليمار، ١٩٦٨،
ص ٢٠٥).^(٥١)

إن الالتباس البنيوي لفكر لكونه نتاج رفض مزدوج سيؤدي
منطقيا إلى مفهوم مدمر لذاته، "ثورة محافظة" هو التباس منقوش في
البنية التوليدية التي في مبدئه، أى في ذلك الجهد اليأس لتجاوز
مجموعة من التعارضات التي لا تقهر عبر نوع من الهروب
المتسرع، سواء كان بطوليا أم صوفيا: وليس مصادفة أن الكتاب
الذى بشر فيه مولر فان دون بروخ Moller van den Bruch، وهو
واحد من أنبياء "المحافظة الثورية"، بإعادة اتحاد صوفيه بين مثال
الماضى الجرمانى ومثال ألمانيا المستقبل، ومعها رفض المجتمع
البورجوازي والاقتصاد البورجوازي والعودة إلى السياسة المشتركة
في تمثيل الطوائف المهنية Corporatisme، قد سمي أولا "الطريق
الثالث"، ثم بعدئذ الرايخ الثالث. إن استراتيجية "الطريق الثالث"، التي
تعبر في النظام الأيديولوجي عن المركز الموضوعى الذى يشغله
المؤلفون في البنية الاجتماعية، يولد، عند تطبيقه على مجالات
مختلفة، أنواعا متماثلة من الخطاب. ويكشف شبنجلر عن هذه البنية
التوليدية بكل وضوحها: حين يبحث في طبيعة ما هو تقنى، فإنه يقابل
بين نوعين من التفسيرات، الأول يتضمن المثاليين والأيديولوجيين
"الأخلاف المتأخرين لكلاسيكية زمن جوته"، الذين اعتبروا ما هو

تقنى "أدنى" من "الثقافة"، والذين يعاملون الأدب والفن بوصفهما القيمة القصوى، الثانى يتضمن "المادية" وهى فى جوهرها نتاج إنجليزى وقد كانت الطراز (العصرى) لأنصاف المتعلمين خلال النصف الأخير من القرن التاسع عشر، وفلسفة الصحافة الليبرالية والاجتماعات الجماهيرية الراديكالية، والكتاب الماركسيين والاجتماعيين الأخلاقيين الذين اعتبروا أنفسهم مفكرين وعرفين".^(٤٢) بالنسبة إليه يؤسس شبنجلر إشكالياته عن التكنولوجيا بشكل متماثل تماما مع (المجال) الذى يوجه اختياراته السياسية، أى، التناقض بين الليبرالية والاشتراكية، الذى "يتجاوزه" عبر سلسلة من النقائص شديدة الهيدجرية: وهو يقول فى مكان ما إن "الماركسية هى رأسمالية العمال". و"بالتأوب"، فى استراتيجية يشارك فيها نيكيش وبعض الآخرين، فإنه يطابق الفضائل البروسية التى تتسم بالنزعة السلطوية، والطاعة، والتضامن القومى مع تلك التى تتطلبها الاشتراكية، أو مرة أخرى، مثل يونجر، فإنه يجادل بأن كل واحد - من منظم المشروع إلى العامل اليدوى - هو عامل.

كما أن فكر زومبارت ينتظم أيضاً حول مفاهيم استراتيجية الطريق الثالث، التى تستهدف تجنب الزوج المتناقض، الرأسمالية والاشتراكية: فالاشتراكية الماركسية هى فى آن معاً ثورية للغاية ومحافظة للغاية لأنها لا تعارض تطور الصناعة ولا قيم المجتمع الصناعى، وبقدر ما ترفض شكل وليس جوهر الحضارة الحديثة فإنها تمثل ضرباً متفسخاً من الاشتراكية.^(٤٣) وهذا بمنزلة قلب هذا النوع من الراديكالية المضللة: تقرر ما بين الكراهية الأشد عنفاً للصناعة

والتكنولوجيا وأشد أنواع النخبوية تصلبا وأعظم احتقارا للجماهير وفضاظة، وهو يستهدف أن يستبدل "ديانته الحق" بنظرية الصراع الطبقي، التي باختزالها الإنسان إلى مستوى الخنزير (Shweinhund) تعرض أرواح الجماهير للخطر وتشكل عقبة أمام التطور المتناغم للحياة الاجتماعية.^(٤٤) ويصل نيكيش، الممثل الرئيس لـ"البولشفية القومية" إلى نتائج مشابهة لما وصل إليه شينجلر، وإن بدءا من استراتيجيات متناقضة افتراضيا، ما دام يعتمد على القومية، والنزعة العسكرية وعبادة البطولة ليجذب الطبقة الوسطى إلى الثورة: إذ يطابق بين الطبقة والأمة، يجعل نيكيش من العامل الألماني "جندي الدولة" الذي يجب أن يظهر كل الفضائل البروسية العظيمة، أى الطاعة، والنظام، والتضحية بالذات، إلخ.

ونجد متابعة لمنطق مشابه للغاية لما فى كتاب العامل Der Arbeiter الذى كتبه إرنست يونجر، فيرغم ارتباطاته مع نيكيش (كمشارك فى تحرير صحيفته WiederStand) فإنه يمثل المتحدث المثقف باسم الثوريين المحافظين، الذى يروج نظرياتهم العنصرية.^(٤٥) وهو يتوخى أن يتجاوز البديلين: الاشتراكية والديمقراطية كما صيغ بصفة جوهرية من قبل زومبارت: فمن جانب لدينا الديمقراطية الليبرالية، التى تتحدد بوصفها الفردية، وفوضاها السيكولوجية والاجتماعية، وترى بوصفها حكم البورجوازي "الذى لا علاقة له بالكلية"، والذى يختار الرفاهية والسلامة بوصفهما قيمه العليا، وفى أقصى الجانب الآخر لدينا الاشتراكية، وهى غير قادرة على تحقيق نظام جديد، فهى نتاج لإسقاط النماذج البورجوازية على

الحركة العمالية، أى "الجماهير"، الشكل الاجتماعى "الذى يتصور الفرد فى إطاره". ولا يمكن تجاوز هذا التناحر إلا بتدشين نظام جديد مؤسس على "خطة العمل" أو عمل مخطط، وبفضله (سيحكم النسل (النمط) الجديد للعامل" Arbiter) التكنولوجيا من خلال نزعه التقنية الأسمى.

إن "النسل (النمط) الجديد للعامل"، بتجاوزه كلاً من البورجوازي والبروليتارى ستقهر داخله القيم الفردية، وكذلك أيضاً قيم الجماهير"، ولاصلة له بالعامل الواقعى، كما سيقول راوشنيج Raushnigg وقد صور بكل ألوان التحيز الطبقي، فملكته هى (مملكة) "البناء العضوى" التى لا صلة لها بـ"الجماهير" "الآلية". إنه لمن العسير بدرجة أو بأخرى إعطاء تقويم تحليلى لهذه الميثولوجيا الضبابية، التى تستخدم وجهات نظر "الثورة المحافظة" للتوفيق بين الأضداد Conciliatio oppositorum، الأمر الذى يتيح النفاذ إلى اجتماع كل شىء فى آن معاً؛ الانضباط البروسى والجدارة الفردية، النزعة السلطوية والنزعة الشعبية، العصر الألى والفروسية البطولية، تقسيم العمل والكلية العضوية. إن العامل، فى دوره كبطل حديث، مواجه بـ"ساحة العمل" حيث "ينشأ الطلب على الحرية فى هيئة الطلب على العمل"، وحيث إن

"للحرية خاصة وجودية"، فهو على صلة وثيقة بـ"البدائي" (بمعنى العنصر الطبيعي الأصلي) وهو قادر من ثم على أن يجد سبيلا إلى "حياة موحدة"؛ فلم تفسده الثقافة، وهو موضوع فى شروط وجود، تشبه تلك التى توجد فى ميدان المعركة، التى تدعو إلى مساعلة التمايزات بين الفرد والجمهير، وكذلك تلك التى تتعلق بـ"المرتبة" الاجتماعية، إنه هو الذى يوظف التقنية، التى تمثل فى حد ذاتها أداة محايدة. كل هذا يجعله مهياً مسبقاً إلى أن يفرض نظاماً اجتماعياً جديداً ذا طبيعة عسكرية، صيغة تعسة بروسية من التكنوقراطية البطولية التى حلم بها مارينيتى Marinetti والمستقبلون الإيطاليون: "تجد فى المفهوم البروسى للواجب ميلاً نحو البدائى، كما يشهد على ذلك إيقاع المارشات العسكرية، وعقوبة الموت لورثة العرش، والمعارك الجليلة التى جرى كسبها بفضل ولاء الأرسقراطية وجنودها المدربين. لذا فالعامل هو الوارث الوحيد الممكن للروح البروسية، الذى لا يستبعد "البدائى" وإنما ينطوى عليه، لقد درس فى مدرسة الفوضوية، ويعرف كيف يقطع الروابط التقليدية، وهكذا فإنه مجبر على تنفيذ إرادته فى الحرية فى عصر جديد، فى ميدان جديد

وبواسطة أرستقراطية جديدة.^(٥٦) وبايجاز، يعتمد الحل هنا على شفاء المرض بالمرض، أى بأن نلتمس فى التكنولوجيا وفى ذلك النتاج المجرد للتقنية، أى العامل الذى تصالح مع نفسه فى الدولة الشمولية، مبدأ السيطرة على التكنولوجيا.^(٥٧) ومن ناحية أخرى، سوف يتيح الفضاء التقنى كلياً سيطرة كلية، ومن ناحية أخرى، فإن مثل هذه الهيمنة وحدها هى التى سوف تخلصنا من التقنى كلياً.^(٥٨) ونحصل على حل النقيضة بدفعها إلى حدها الأقصى: يحل التوتر المدفوع إلى حده الأقصى، كما فى الفكر الصوفى، بواسطة عكس كامل للنقيضة إلى نقيضها. إنه نفس المنطق السحرى لاقتران الأضداد الذى يقود هذه الجماعة الهامشية المتطرفة من المحافظين الثوريين إلى فكرة الزعيم، التى تدمج حالة نقيضة متطرفة يفترض أن تحل، بصهر عبادة البطل فى حركة جماهيرية. يستدعى هذا إلى الذهن قصيدة كتبها ستيفان جورج Stephan George (واحد آخر من معلمى هيدجر الروحيين) بعنوان الجبل Algabal: والجبل Algabal، هو رمز إعادة تجديد رؤيوية، إنه قائد عدمى رقيق، ومع ذلك قاسٍ يعيش فى قصور اصطناعية ويرتكب،

بسبب الملل، أعمالاً شديدة القسوة يأمل فى أن تتمخض عن إعادة تجديد عبر أثرها الصادم العنيف.^(٥٩) وفى تطور منطقى مشابه لما ذكرناه، تجمع نزعَة يونجر الشعبية الحافلة بالتوهّمات، بإنكارها الخيالى للماركسية، بين عبادة الشعب (Volk) وكراهة أرسنقراطية "للجماهير"، بتبديل مظهرها وتحويلها إلى وحدة عضوية؛ وهو يتجاوز رعب الرتابة التى لا اسم لها والإطراء الخاوى المكتوب على وجوه كل العمال،^(٦٠) بواسطة هذا التحقق الكامل للتماثل الخاوى للتعبئة العسكرية: يتحرر العامل من "الانسلاب" (كما تفسره حركة الشباب) وهو ما يعنى تحريره من الحرية بجعله منسلبًا بصيرورته منطويًا فى شخص الزعيم.^(٦١)

وأوضح إشارة إلى ما يعنيه هيدجر هو اعترافه ليونجر بأن "المسألة حول التقنية" تدين بتقدمها الثابت إلى الأوصاف الواردة فى كتاب العامل.^(٦٢) واتفاقهما الأيديولوجى حول هذا الموضوع كامل، كما يشهد على ذلك مقتطف من خطاب ألقاه هيدجر خلال الفترة التى قضاها كعميد جامعة فى ٣٠ أكتوبر ١٩٣٣ حيث قال: "إن المعرفة وامتلاك المعرفة، كما تفهم الاشتراكية القومية هذه الكلمات، لا تقسم إلى طبقات، وإنما تربط وتوحد الشعب والجماعات الاجتماعية والمهنية فى إرادة واحدة عظيمة للدولة. وهكذا فإن كلمات مثل

"المعرفة" و"العلم"، "العامل" و"العمل" أيضا، قد اكتسبت معنى آخر متحولا وصوتا جديدا. "العامل" ليس، كما زعمت الماركسية، مجرد موضوع للاستغلال، وليس الموقف العمالي (Der Arbeiterstand) موقف طبقة من المحرومين من الحقوق (Die Klasse der Enterbten) الذين يتكثرون بهدف الصراع الطبقي الشامل،^(٦٣) وما وراء هذا التناقض الحرفي تقريبا مع هيدجر بشأن واحدة من النقاط الرئيسية في "الفلسفة السياسية" التي طورت في كتاب **العامل**، وهي في موقع القلب من الأنطولوجيا الهيدجرية، رؤيته للوجود والزمان، وللحرية والعدم التي تجد تعبيراً عنها وإن ضمناً على الأقل في صورة التعبير الميتافيزيقي والسياسي في **العامل**، أي في شكل يتيح لنا أن نلمح بدقة أساسها السياسي. وهكذا فإن هيدجر يعيد افتتاح المراحل ذاتها للطريق اليوناني حين يؤكد أنه في "ذروة الخطر" نكتشف على غير ما كنا نتوقع حقيقة أن "وجود التكنولوجيا يضر في ذاته ما لا نشك فيه إلا قليلا، أي الظهور المحتمل لقوة منقذة"، أو مرة أخرى، باتباع نفس المنطق، إنه تحقق جوهر الميتافيزيقا في جوهر التكنولوجيا، والإنجاز الأقصى لميتافيزيقا إرادة القوة هو الذي يمكن من التغلب على الميتافيزيقا.^(٦٤) إن هدف العدمية اليونانية التي تقدم نفسها بوصفها تمردا على الانحلال الأوروبي هو استبدال الفعل بالتأمل وإعطاء الأولوية للتصميم على فعل الاختيار على الغاية التي جرى اختيارها، وفي النهاية، تفضيل إرادة الإرادة، بتعبير هيدجر، على إرادة القوة. وكانت نزعة يونجر الجمالية القتالية تلهمها بصفة أساسية كراهية الضعف وعدم التصميم، وعدم اليقين المدمر للذات عند العقل الاستدلالي (البرهاني) La raison raisonnant، وأيضا الهوة بين

الكلمات والواقع والمحسوس الحسى. ورغم أنه يربط (بمفصل) عنميته المعادية للعقلانية بالقوى الاجتماعية التى أدت إلى نشوء الاشتراكية القومية (النازية) بطريقة أشد فظاظة وغلظة ومن ثم أشد وضوحا، من بروفيسور الفلسفة الألمانى (واسع المعرفة)، فإنه ينضم إلى مؤلف الوجود والزمان فى هذا التفضيل الواقعى للمخاطرة، والخطر، الذى يحرض الناس على أن يتخذوا موقفا متطرفا حيث يقدرون الحرية فى لحظة تدميرها، وينهضون بمسئولياتهم بتجريب العنف البدائى (الأولى) للهنا والآن: هنا الفوضى (رفض النظام الحاكم) هى محك ما لا يقبل تدميرا، الذى يشعر بلذة اختبار نفسه فى مواجهة العدم، وفى مغازلة الإفناء، يقوى المرء نفسه ويجرب حرية، كما يلعب المرء بالنار. وليس التطور التاريخى أكثر من نوع من الفراغ الدينامى، عدم فى حركة، حركة من لا شىء إلى لا شىء؛ متموقع "قيما وراء القيم" و"لا خصائص له". فالأمر يدور على "العبور إلى ما وراء النقطة التى يبدو فيها العدم (das nichts) مرغوبا فيه أكثر من أى شىء يضمم أدنى أثر للشك" ومن ثم الانضمام إلى "جماعية للروح أكثر بدائية"، "عرق أصلى"، لم يظهر بعد كذات (كفاعل) لمهمته التاريخية وهو من ثم مستعد لرسالات جديدة.^(٦٥) ويمكن للقومية، بتمجيدها العرق الألمانى وبطموحاتها الإمبريالية، أن تتكلم اللغة السياسية أو شبه السياسية للتصميم والسيادة، الأمر والطاعة، وقوة الإرادة، والدم والموت، والإبادة، باعتبارها كفاءات التعبئة الشاملة، ولكن يمكن لها أيضا، كما عند هيدجر، أن تتكلم اللغة الميتافيزيقية أو شبه الميتافيزيقية لإرادة القوة كإرادة إرادة، كتوكيد للإرادة الموضوعية لا فى خدمة أية غايات، وإنما لتجاوز الذات، أو

مرة أخرى، لغة المواجهة الحازمة للموت بوصفها تجربة أصيلة للحرية.

كما تتجلى عند يونجر، توهمات وشعارات العدمية السياسية تحت عباءة اللغة النيئتشوية، بينما تخضع العدمية السياسية عند هيدجر، والتراث النيئتشوى ذاته، فضلاً عن النص الشائع "الثورى المحافظ"، لليونجريين والشبنجاريين، لمتطلبات التأملات الأنطولوجية لقارىء ما قبل السقراطيين، وأرسطو، واللاهوتيين المسيحيين، وبطريقة يبدو بها أن البحث المنفرد للمفكر الأصيل لا صلة له بالتنظير الانتهازى لمحارب سئم خوض المعارك الصغيرة. إن الحدود هى تلك التى تفصل الشخص العادى عن المحترف، الذى يعرف ما يتعين عليه أن يقول، لأنه يعرف فى الممارسة على الأقل الساحة التى سيكون على خطابه أن يقاتل فيها من أجل فضاء للتنفس، أى، مجال المواقف الممكنة فى تزامنها، وهو المجال الذى بالنسبة له سيتحدد موقعه سلباً وتفاضلياً. إن معرفته بفضاء الإمكانيات هى التى تمكنه من أن "يتنبأ بالاعتراضات"، أى أن يستبق الدلالة والقيمة التى سوف تنسب لموقف معين، بالاعتماد على التصنيفات السائدة، وأن يقوض مقدماً أى تفسير غير مقبول: وهنا تتطابق "الدلالة الفلسفية" والمعنى الفلسفى مع التمكن العملى أو الواعى من العلامات الاصطلاحية التى تشكل بنية الفضاء الفلسفى، وتتيح للمحترفين أن يبعدوا أنفسهم عن المواقع التى سبق تخصيصها، وأن يتصلوا من أى شىء يحتمل أن يعزى لهم (يتصل هيدجر من أى قصد تشاؤمى) وبإيجاز، أى لتأكيد اختلافهم فى ومن خلال شكل أضفيت عليه كل العلامات الضرورية لتجعله شكلاً معترفاً به. إن نسق تفكير معترف

به اجتماعيا بوصفه فلسفياً هو نسق تفكير يتضمن الإحالة إلى مجال
المواقف الفلسفية، وتمكنا واعيا بدرجة معقولة من حقيقة الموقع الذي
يشغله هو نفسه في هذا المجال. وهكذا يتعارض الفيلسوف المحترف
مع الفيلسوف الساذج، وهو مثل "الرسام البدائي الفطرى" فى مجال
الفن، لا يفهم حقا ماذا يفعل أو يقول، لأنه جاهل بالتاريخ النوعى
الذى يعد المجال الفلسفى نتيجته، التاريخ النوعى المندمج فى مواقع
مؤسسية اجتماعية، والمندرج فى إشكالياته النوعية بلغة فضاء مواقف
ممكنة لشاغلى المواقع المختلفة، لذلك يقدم غير المحترف فكراً
غليظاً، قدر له، كما كان **العامل** Der Arbeiter بالنسبة لهيدجر، أن
يصبح المادة الخام للتأملات العارفة عند المحترف الحقيقى، القادر
بوصفه كذلك على أن يعين حدود المشكلة التى يعالجها الرجل العادى
دون دراية. وقد يحدث حتى أن يكون الأخير جاهلاً تماماً بقواعد
اللعبة الأساسية بحيث يصبح موضوعاً لفكاهة أو لسخرية المفكرين
المحترفين. وهكذا حين يقترف ج. إ. مور G.E Moore نوعاً من
المفارقة الزمانية تكمن فى أخذه النزعة الشكية على محمل الجد
مناقشاً هذه المشكلة كما لو كان كانط Kant (بتمييزه بين
الترانسندنتالى "ما يسبق التجربة ويجعلها ممكنة" والتجريبي) لم يوجد
قط. من ثم فهو يعلق هذا النوع من تعليق المعتقد العادى الذى يعين
بصرامة المعتقد الفلسفى، وبذلك يصبح معرضاً للحكم عليه بأشد
الأحكام التى يمكن أن يطلقها الفلاسفة فظاعة، مهما يكن إسهابهم فى
التبشير بفضائل الساذجة المحسوبة بحثاً عن العودة للقيم الأصلية:
"مور Moore غر ساذج بينما سكستوس Sextus بسيط برئ،^(٦٦) (قد
نلاحظ عرضاً، أن هذه هى الاستراتيجية التى يستخدمها الفلاسفة

بعفوية ضد أى تساؤل مؤسس على "الحس المشترك" أو ضد أى تموضع علمي للافتراضات المسبقة المتأصلة في الانتماء لمجال فلسفي، أى، الحالات والمواقف العقلية الملائمة التي يستلزمها هذا الفضاء الاجتماعي حيث إنها تصوغ بدقة قواعد الإيمان باللعبة الفلسفية (illusio).

وقد نفترض أن فيلسوفا ماهرا في مهنته مهارة هيدجر يعرف ماذا يفعل حين يختار يونجر كموضوع لإمعان الفكر (الجماعي والعمومي خاصة): لقد سأل يونجر الأسئلة (السياسية) الوحيدة التي وافق هيدجر على أن يجيب عنها، الأسئلة (السياسية) الوحيدة التي جعلها أسئلته مقابل إعادة ترجمتها، وهذا يمكننا من أن ندرس آليات نمط التفكير الفلسفي. يفترض التحويل الذي يجريه من فضاء عقلي (اجتماعي) إلى (فضاء) آخر فصلا جذريا مقارنا بما سمي، في مجال آخر، فصلا معرفيا "أو قطيعة معرفية". الحدود بين السياسة والعملية، وتجربة الحياة اليومية، والكلمات التي تشير إليها (هي في الأغلب متماثلة) تمر بتحويل جذري يجعلها بالكاد قابلة لأن تتعرف عليها عيون هؤلاء الذين وافقوا على القيام بالقفزة السحرية إلى مجال آخر. ولذا لا شك في أن جان ميشيل بالميهيه Jean-Michel Palmier يعبر عن الرأي الشائع عند المعلقين حين يكتب: "من الصعب ألا ندهش من الأهمية التي أولاها هيدجر لهذا الكتاب (العامل).^(٦٧) إن السيمياء الفلسفية (مثل السيمياء الرياضية عندما تحول سرعة فعلية إلى مشتق لدالة في معادلة أو مساحة إلى عدد صحيح، أو السيمياء القضائية حين تحول مشاجرة أو نزاعا إلى محاكمة) metabasis eis

و هو ما لا ينفصل عن metanoiä، (التحول العقلي الجذرى)، فتغير الفضاء الاجتماعى يفترض تغيرا فى الفضاء العقلى.

وهكذا فإننا قادرون على أن نفسر لم لا يقوم الفيلسوف، الذى تتقوم حرفته فى أن يسأل أسئلة، وخاصة تلك الأسئلة التى تجعلها الحكمة المتلقاة لعالم الحياة اليومية مستحيلة وبالتعريف فى أن يسأل ولا يجيب أبدا عن أسئلة "ساذجة"، أى تلك الأسئلة غير المرتبطة بموضوع البحث، من وجهة نظره، ومنها على سبيل المثال، تلك الاستفهامات القائمة على الحس المشترك التى قد تكون لدى الناس عن أسئلته الفلسفية (حول وجود العالم الخارجى، وحول وجود الآخرين، الخ)، وخاصة تلك الأسئلة التى قد يرغب السوسولوجيين فى مدها استدلالا من فضائهم العقلى والاجتماعى الخاص لكى يطبقوها على الفيلسوف، مثل تلك الأسئلة التى قد ندعوها "سياسية" أى التى هى صراحة، ومن ثم "سياسية" بساذجة. ولكن الفيلسوف لا يمكن أن يجيب إلا عن الأسئلة الفلسفية، أى عن تلك الأسئلة التى توضع أمامه، أو التى يسأل نفسه عنها، فى اللغة الوحيدة التى يراها وثيقة الصلة بالموضوع، أى اللغة الفلسفية، وهى التى يستطيع الإجابة عنها فقط (فى الممارسة كما فى النظرية) بعد أن يكون قد أعاد ترجمتها إلى أسلوب تعبيره الخاص. ومع ذلك لا ينبغى أن نرتكب خطأ تفسير هذا التعليق بوصفه هجوماً فى قول موجز ماثور يشنه رجل أخلاق يدفعه مزاج نقدى. وهذا الموقف المتباعد يفرض نفسه بطريقة شديدة العموم بوصفه الحل الواضح لمن يرغب فى أن يكون مقبولا فى عالم يتسم بالتبحر، أى، أن يُعترف به كمشارك شرعى

ومن باب أولى، أن ينجح فيه، ويبدو هذا الموقع واضحًا بذاته لمن تزود مسبقًا بالتطبيع habitus الملائم، أي المكيف مقدمًا للضرورة البنيوية للمجال والمستعد لقبول الافتراضات المتضمنة موضوعيًا بواسطة القانون الأساسي للمجال، دون أن يكون واعيًا بها على الأغلب.

وبإيجاز، يجب ألا نتوقع أن يعبر الفيلسوف عن ذاته بشكل فجح، مستخدمًا لغة السياسة الفظة، ويتعين علينا أن نقرأ ما بين سطور تعليق هيدجر على نص يونجر: ينتمى "العامل" لطور "العدمية الفعالة" (نيتشه). ويتألف تأثير هذا العمل كما يتألف أيضًا تحت شكل معدل لوظيفته - في حقيقة أنه يجعل "طابع العمل الكلى"، لكل الواقع مرئيًا، من وجهة نظر العامل"، وبعد صفحتين تاليتين: على أى حال، لم تعد الرؤية والأفق اللذان يرشدان الوصف أو لم يعودا بعد محددين بتوافق كما كانا قبلاً. لأنك لم تعد تشارك الآن في فعل العدمية الفعالة، الذى سبق وأن فكر فيه أيضًا فى كتاب العامل بالمعنى المقصود عند نيتشه فى الاتجاه نحو تجاوز ما. على أى حال "عدم المشاركة"، لا يعنى على الإطلاق الوقوف "خارج" النزعة العدمية بالفعل، خاصة عندما لا يكون جوهر النزعة العدمية عدميًا ويكون تاريخ هذا الجوهر أقدم غير إنه يبقى أحدث من المراحل "التاريخية" القابلة لتعيين الأشكال المختلفة للنزعة العدمية. إن ما جرى الإيحاء به عبر هذه المعانى الإضافية هو مشكلة النزعة الشمولية (التوتاليتارية)، والدولة الشمولية، التى تتمكن من استخدام التكنولوجيا، كوسيلة وسيطة لفرض هيمنتها على كامل الوجود، حيث لا تزال مطروحة للتساؤل، حتى عندما شارف هذا الشكل النوعى من العدمية على نهايته تاريخيًا.

ونستطيع أن نتتبع بقية الحجة بشكل أكثر سهولة: ما من أحد نافذ البصيرة لا يزال ينكر اليوم أن النزعة العدمية في أشكالها الأكثر تنوعاً والأكثر خفاءً هي "الحالة العادية للإنسان". وأفضل الأدلة على ذلك هي الهجمات الرجعية التي أعيد تنشيطها ضد العدمية على وجه الحصر، التي، تستبدل الدخول في مناقشة مع جوهرها، بجهد لاستعادة الزمن القديم الطيب. إنها تبحث عن الخلاص في الفرار، أى الفرار مما لا يريدون أن يروه: إشكالية الوضع الميتافيزيقي للإنسان. ونفس الموقف الهروبي ملح أيضاً حيث هجرت الميتافيزيقا بوضوح وحل مكانها المنطق والسوسيولوجيا، والسيكولوجيا؛^(٦٨) وقد نقرأ هنا أيضاً أن الدولة الشمولية والعلم الحديث يؤلفان "العواقب اللازمة للانتشار الأساسى للتكنولوجيا" وأنه - مع دفع القلب بعيداً- فإن الفكر الحق الوحيد غير الرجعي هو ذلك الذى يواجه النازية لكى يتأمل "بحسم" فى جوهرها بدلاً من أن يهرب منها. وكان هذا هو أيضاً معنى الجملة الشهيرة فى مدخل إلى الميتافيزيقا الذى ألقى فى دورة محاضرات فى عام ١٩٣٥، ونشر غير منقح فى عام ١٩٥٣، حول الحقيقة الداخلية وعظمة "الاشتراكية القومية"، أى المواجهة بين "التكنولوجيا العالمية" و"الإنسان الحديث".^(٦٩) وهناك خط واضح يجرى من الأرسنقراطية المكبوتة فى كتاب الوجود والزمان إلى التمثل الفلسفى للنازية، الذى يصير بشكل مبتذل تجلياً متشنجاً لإحدى مراحل تطور ماهية التقنية. وقد كان يونجر فى وضع جيد لقراءة ما بين سطور إعادة التقييم دون تنكر لمسار يشارك فيه هيدجر بدرجة كبيرة، حتى بما فيها عجزه عن أن يحمل مسئولية صارمة عن عواقب الدعوة إلى المسئولية.^(٧٠) وتؤلف العدمية النازية، بوصفها

محاولة بطولية لتجاوز الحدود، وفق طراز يونجى، ولتجاوز تلك العدمية التي تمثل تلك المحاولة شكلها المتطرف، التوكيد النهائى للاختلاف الأنطولوجى: وكل ما بقى هو المواجهة الحاسمة لهذا الانفصال، هذه الثنائية التي لا يمكن تخطيها بين الوجود ذاته والموجودات الفعلية بعد أن انفصل عنها إلى الأبد. إن الفلسفة البطولية لاحتقار الموت، بدلاً من الفرار لطلب المساعدة، يجب أن تفصح الطريق لفلسفة ليست أقل بطولية، تقوم بالواجهة الحازمة لهذا الانفصال المطلق. إن رفض كل تعال Transcendence ميتافيزيقى، الذى هو المرحلة العليا من إرادة الإرادة كجهد أخير لتجاهل غياب الوجود L'etre (الذى يتبينه هيدجر ويدينه فى كتابات يونجى الأخيرة، خصوصاً فى "ما يتعلق بالخط" über die linie) يودى إلى رباطة جأش Gelassenheit تنتمى إلى قوة خفية فى انتظار لتجل للوجود معادٍ للعدمية.

أخيراً، حين أغلق نهائياً الطريق الثالث (بالمعنى المقصود عند مولر فان دن بروك) للتجاوز البطولى، فإننا نكتشف العجز اليائس الذى يشكل دافع هذا التجاوز (عجز المتقف، الموضوع فى موقع المهيم - الخاضع للهيمنة معاً فى البنية الاجتماعية). وعندما انتهى الفكر القوى، والتشجيع النشط للعدمية الفعالة، فى التعبئة العامة باعتبارها تطهيراً روحياً، تبقى فلسفة العجز، العدمية السلبية، التى تبقى على اختلاف راديكالى كذلك بين المفكر الذى أحرز استقلالاً، وكل هؤلاء، الذين استسلموا لنسيان الوجود سواء كانوا أقوياء أم لم يكونوا.

المجال الفلسفي وفضاء الممكنات

ولكن هيدجر لا يخاطب يونجر فقط. إن خطابه محدد، ذاتيا وموضوعيا، بالعلاقة مع فضائين مختلفين عقليا واجتماعيا، فضاء كتابة المقال السياسي، والفضاء الفلسفي بالمعنى الدقيق. وحتى في مقال عن التقنية أهداه إلى يونجر، وهو من ثم المخاطب الظاهر، فإنه يتجه بطريقة ما "من فوق رأسه" (يتخطاه) إلى جمهور مختلف تماما (كما يشهد على ذلك العنوان الذي كان عليه أن يعطيه عند نشر هذا النص العمومي الجلي حول التقنية: "مسألة الوجود"). إن هيدجر بوصفه مفكرا تقويميا من الناحية الفلسفية، يعرف ويعترف بالرهانات الشرعية للمجال الفلسفي بما يكفي (إحالاته الواضحة إلى المؤلفين المعترف بهم، في الماضي أو الحاضر، برهان كاف على هذا)، وهو يحترم الهوية المطلقة التي أقامت الأخلاق الأكاديمية بين الثقافة والسياسة⁽¹⁾ بما يكفي من العمق حتى يخضع أو هامسه الاجتماعية، ونزعاته السياسية، أو الأخلاقية، دون أن يقصد فعل ذلك بوعي، إلى إعادة بناء كفيلة بأن يتمخض عنها إساءة التعرف عليها (2). méconnaissables

وعلى حين كان هيدجر يعاصر شبنجلر ويونجر في الزمن العمومي (الخارجي) للسياسة، فإنه كان معاصرا لكاسيرر Cassirer وهوسرل Husserl في التاريخ المستقل ذاتيا للمجال الفلسفي. وإذا

كان، كما رأينا تَوَّأ، موجوداً في موقع معين في لحظة معينة من التاريخ السياسي لألمانيا، فإنه وضع نفسه في موقع معين في مرحلة من التاريخ الداخلى للفلسفة، أو على نحو أكثر دقة، في سلاسل العودَة المتعاقبة إلى كانط، وهى مختلفة فى كل مرة، لأن كلاً منها قد طورت فى مواجهة خلفية ما تسبقها، تحقب تاريخ الفلسفة الأكاديمية الألمانية وكما يرفض كوهن Cohen ومدرسة ماربورج القراءة الفيشتية (نسبة إلى فيشته) لكانط، يشجب هيدجر قراءة الكانطيين الجدد الكبار، الذين يختزلون، وفقاً له، نقد العقل الخالص Critique de la raison pure إلى بحث عن شروط إمكان العلم، جاعلين الفكر عبداً للحقائق التى تسبقه فى الواقع وكذلك فى القانون.⁽³⁾ ويمكن لنا أيضاً، مستخدمين سلسلة نسب أخرى، أن نحدد موقعه فى مفترق طرق الخطوط التى أسسها كيركجور Kierkegard، وهوسرل، وديلتاي Dilthey. يتضمن تحديد موقعه فى هذا المجال تحديد موقعه فى تاريخ المجال، أى، إدماجه فى السيرورة التاريخية للمجال، بواسطة الاعتراف بالإشكالية المكونة تاريخياً ومعرفتها التى تأسست عملياً. وليس الأصل (النسب) الفلسفى الذى يدعيه الفيلسوف لذاته فى تفسيراته الاستعادية سوى رواية متخيلة جيدة التأسيس. فوارث تقليد التبحر يشير دائماً إلى أسلافه أو معاصريه بقدر المسافة التى يتخذها فى علاقته بهم.

وسوف يكون من العبث تماماً أن نحاول أن نفهم فكراً فلسفياً ينتمى بوضوح إلى الأسانذة الأكاديميين مثل فكر هيدجر بمعزل عن علاقته بالمجال الفلسفى الذى تجذر فيه: الذى لم يكف أبداً عن أن يفكر، وأن يفكر فى نفسه داخل العلاقة بمفكرين آخرين - وعلى نحو

متزايد كذلك، في مفارقة واضحة، كلما أصبح استقلاله وابتكاريته أشد وضوحًا. إن كل خيارات هيدجر الأساسية يكمن مصدرها في الاستعدادات الأعمق لتطبعه habitus وتجليها في الأزواج "البدئية" للمفاهيم المتناحرة المستعارة من روح العصر، جميعها محددة بالإحالة إلى فضاء فلسفي مشكل مسبقًا، أي، في العلاقة بمجال من المواقف الفلسفية يعيد إنتاج شبكة المواقع الاجتماعية الموجودة في المجال الفلسفي وفق شروطه المنطقية الخاصة. وتتأثر الترجمات الفلسفية للمواقف السياسية - الأخلاقية بواسطة هذه الإحالة الدائمة إلى مجال المواقف الفلسفية الممكنة؛ وتملى هذه السيرورة ليس المشكلات فحسب، وإنما تشكل أيضًا بنية عالم الحلول الممكنة الذي يحدد مقدمًا المعنى الفلسفي لأي موقف، مهما يكن مبتكرًا (كما على سبيل المثال الموقف ضد الكانطية، أو الموقف التومائى المحدث neo - Thomist). إن هذه الإحالة هي التي تعين، بواسطة التماثل (الذي يُستشعر بدرجة أكثر أو أقل وعبًا) بين بنية المواقف الفلسفية وبنية المواقف السياسية الصريحة، المدى شديد التقييد للمواقف الفلسفية التي تتوافق مع الخيارات السياسية - الأخلاقية لأي مفكر معين.

وتزعم هذه المواقف، وتعتبر، فلسفية، بمقدار، و فقط بمقدار، ما يجرى تعريفها في العلاقة بمجال المواقف المعروفة فلسفيًا، والمعترف بها في لحظة معينة من الزمان، وبمقدار ما تنتزع الإقرار بها كإجابات وثيقة الصلة بالإشكالية الأكثر إلحاحًا في أي لحظة معينة، بلغة التناحرات التي تشكل المجال. ويظهر الاستقلال الذاتي النسبي للمجال في قدرته على أن يُدخل نسقًا من المشاكل

وموضوعات الدراسة الشرعية، وسط الاستعدادات السياسية الأخلاقية التي توجه الخطاب وتشكل صورته النهائية، ومن ثم يخضع أى مقصد تعبيرى لتحويل نسقى: ويتسم فرض الشكل الفلسفى بمراعاة الشكليات السياسية، ويميل التحويل الذى يفترضه الانتقال من فضاء اجتماعى (لا ينفصل عن فضاء عقلى) إلى فضاء آخر، إلى إساءة التعرف على العلاقة بين النتائج النهائية والمحددات الاجتماعية التى تقف وراءه، ما دام الموقف الفلسفى ليس أكثر من مماثل، لموقف سياسى أخلاقى "ساذج" فى نسق قريب منه.

إن الولاء المزدوج للفيلسوف، المعرف بالموقع الذى عين له فى الفضاء الاجتماعى (وبشكل أكثر تحديداً، فى بنية مجال السلطة) وبالموقع الذى يشغله فى مجال الإنتاج - الفلسفى، هو ما يدعم سيرورات التحويل التى تنتمى بنفس القدر إلى اشتغال عمليات المجال على نحو غير واع، وقد أعيدت ترجمتها بلغة التطبيع *habitus*، كما تنتمى للاستراتيجيات الواعية لفرض طابع النسق. وهكذا فإن العلاقة التى يبقها هيدجر مع أشد المواقع بروزاً فى الفضاء السياسى، أى الليبرالية والاشتراكية، الماركسية أو الفكر "الثورى المحافظ"، أو مع المواقع الاجتماعية المناظرة، قد جرى تشكيلها فى الممارسة وحدها عبر سلسلة كاملة من العلاقات مماثلة للتعارض الأساسى المعروض للعيان ومتحول الشكل فى آن معاً. إنها قبل كل شىء علاقة الرفض المزدوج، والإبعاد المزدوج التى اقتضاها الانتماء إلى أرستقراطية ثقافية، هُددت نخبويتها، من ناحية بالخطر المهلك لـ"تشوش الحدود، التسوية بالأسفل" *Vermassung*، و"خفض المستوى" التى يُعرضها لها

تدقق الطلاب والمدرسين الصغار، ومن ناحية أخرى، تهديد سلطتها المعنوية بوصفها مستشاراً للأمرء، أو رعاة للجماهير بمقدم البورجوازية الصناعية والحركات الشعبية القادرة على تحديد أهدافها الخاصة. وهذه علاقة أعيد إنتاجها في شكل نوعي، أى فى علاقة الفلسفة بالتخصصات الأخرى: إن سلك المفكرين المحترفين، الذى هُددت ادعاءاته فى السيادة الفكرية منذ نهاية القرن التاسع عشر بسبب القدرة النامية للعلوم الطبيعية على تأمل إجراءاتها الخاصة، وبظهور العلوم الاجتماعية التى استهدفت الاستيلاء على الموضوعات التقليدية للتأمل الفلسفى، يبقى هذا السلك فى حالة تأهب دائم ضد النزعة السيكلوجية، وعلى الأخص الوضعية، التى تدعى حصر الفلسفة ضمن حدود نظرية المعرفة، نظرية العلم (wissenschaftstheorie) (تعمل الصفتان للعلم الطبيعى naturwissenschaftlich والوضعى Positivistisch كإدانات لا محيد عنها، حتى بين المؤرخين).^(٤) وفى عيون عالم أكاديمى شديد المحافظة عموماً، هيمن عليه "القوميون" الألمان،^(٥) وكانت السوسيولوجيا، التى كانت تعتبر علماً فرنسياً، عامياً، والتى صنفت بوصفها نوعاً من التطرف النقدى (مع ما نهى Mannheim على وجه الخصوص)، تجمع كل الشرور: إن أنبياء الفهم (فهم المعانى والقيم والغايات الباطنية) يملؤهم الاحتقار لهذا المشروع الاختزالى، الشعبى، حتى وإن لم يذكروه صراحة، وخاصة حين يتخذ شكل سوسيولوجيا معرفة.^(٦) وهذه العلاقة بين الفلسفة والعلم قد نراها بشكل أشد خصوصية فى العلاقة التى أقامها هيدجر مع الكانطيين

الجدد، حيث ميز معاصروه من بينهم ما يسمى التراث الجنوبي الغربي، مع فيندلباند Windelband ثم ريكترت Rickert (المشرف على أطروحة هيدجر)، ومدرسة ماربورج، التي كان ممثلها الرئيسي هرمان كوهن Herman Kohen، هدف الكراهية المفضل لأيدولوجية الرايخ الثالث.^(٧) وكما قدم فيندلباند، الأستاذ في جامعة هيدلبرج، الذي خلفه هوسرل فيما بعد، نقداً لميول كوهن نحو الوضعية اللاأدرية التي سبقت تصورياً حجج هيدجر ضد النقد الكانطي للميتافيزيقيا. وتميل الإبيستمولوجيا الاختبارية (التجريبية) التي تكتشفها مدرسة ماربورج في عمل كانط أن تستبدل بالنقد الفلسفي تحليلاً سببياً وسيكولوجياً للتجربة، يميل من ناحية نحو هيوم Hume ومن ناحية أخرى نحو كونت Comte، ومن ثم ينزع إلى أن يذيب الفلسفة في الإبيستمولوجيا.^(٨) ويمثل الكانطية التي تلهما الميتافيزيقا بدرجة أكبر ألويس ريجل Alois Riegl أيضاً، الذي انجذب نحو فلسفة الطبيعة Naturphilosophie، وأستاذ هيدجر الآخر لاسك Lask، الذي يحول، كما يقول جورفيتش، التحليل المتعالى إلى ميتافيزيقا أنطولوجية.^(٩) وبيرز كوهن وكاسيرر في الطرف الآخر، بوصفهما الورثة النابهين للتقليد الليبرالى العظيم والنزعة الإنسانية للتتوير الأوروبى. ويحاول كاسيرر أن يظهر أن فكرة "الدستور الجمهورى" بوصفها كذلك "ليست دخيلاً أجنبياً على التراث الثقافى الألمانى بأى حال"، وإنما على النقيض، ذروة الفلسفة المثالية.^(١٠) أما بالنسبة إلى كوهن، فإنه يقدم تفسيراً اشتراكياً لكانط، حيث يعالج الأمر الأخلاقى المطلق، الذى يوجب علينا أن نعامل الآخرين كغايات وليس كوسائل، بوصفه

البرنامج الأخلاقي للمستقبل (" فكرة تفوق الإنسانية كغاية تصبح بهذه الوسائل وحدها مثال الاشتراكية، حتى أننا يمكن أن نعرف كل إنسان باعتباره غاية نهائية في ذاته").^(١١)

وبسبب الموقع المهيمن الذي شغله مختلف ممثلى الكانطية الجديدة، فقد كان على شاغلى المواقع المهمة الأخرى أن يُحددوا أنفسهم فى العلاقة بهم (أو بدقة أكثر، بالتعارض معهم)، وكذلك بالتعارض مع مختلف سيكولوجيات السوعى التجربى (الاختبارى الخبروى) - النزعة السيكولوجية، الحيوية، النقد التجربى - التى بدا أن بعضاً منها يشجعها بتحليله المتعالى المشوه بهذا القدر أو ذاك. وينطبق هذا على الفينومينولوجيا (الظاهرياتية) الهوسرلية، المنقسمة داخلياً بين أنطولوجيا، ومنطق متعالٍ ضد سيكولوجى. وهذا هو الميراث المباشر بهذه الدرجة أو تلك لفسفة الحياة Lebensphilosophie المكيفة نتيجة لذلك نحو فلسفة الحضارة: التى تتضمن فى صيغتها الأكاديمية، ورثة ديلتاى (وأثره معروف على هيدجر)، وأيضاً، إلى حد ما، (ورثة) هيجل Hegel، وليبس Lipps، وليت Litt، أو شبرانجر Spranger؛ وفى طبعتها الشعبية، أنساق فكر مثل (نسق) لودفيج كلاجس Ludwig Klages الذى غلب عليه برجسون Bergson، وكان قريباً للغاية من الأدب المحافظ الجديد (مع إفراطه على سبيل المثال، فى التقمص Einfühlung، والحدس واعتماده على البدائل التبسيطية مثل الروح والعقل، ليؤسس نقداً عاطفياً لعقنة العالم وهيمنة التكنولوجيا عليه). هناك أيضاً الوضعية المنطقية لأمثال فيتجنشتين Wittgensteins وكارناب Carnap وبوبر

Popper: لقد هاجمت حلقة فيينا في بيان نشر عام ١٩٢٩ التشوش الدلالى المستشرى فى الفلسفة الأكاديمية، وأعلنت تعاطفها مع الحركات التقدمية، شاكة فى أن هؤلاء الذين يتشبثون بالماضى فى المجال الاجتماعى يؤسسون مواقع متقدمة فى الميتافيزيقا واللاهوت. (١٢)

هكذا كان فضاء الممكنات الفلسفية فى اللحظة التى نال فيها هيدجر شهادة إكمال الدراسة المتقدمة Abitur فى كونستانس ودخل إلى المجال الفلسفى الذى كان يجوس أعماقه الدنيا شكلان عظيمان مقموعان، هما الماركسية، والميتافيزيقا الرجعية لـ "المحافظين الثوريين". وعنّى الانتماء للمجال الفلسفى فى ذلك المكان وذاك الزمان مواجهة المشكلة أو البرنامج التى شكلت تعارضاتهما بنيتيه: مشكلة كيف يمكن تجاوز فلسفة الوعى المتعالى دون الارتداد إلى الواقعية أو النزعة السيكلوجية للذات التجريبية، أو، ما هو أسوأ، إلى شكل ما أو آخر من أشكال الاختزال "ذى النزعة التاريخية"؟ وما هو منفرد فى مشروع هيدجر الفلسفى يكمن فى أنه قصد إلى إعداد انقلاب فلسفى ثورى بـ خلقه، فى قلب المجال الفلسفى، موقعا جديدا، سوف يتحتم أن يعاد فى العلاقة به تحديد كل المواقع الأخرى: هذا الموقع، الذى قد يكون الاستدلال عليه قد جرى من جهود معينة لتجاوز الكانطية، والذى كان غائبا من كل الإشكاليات الفلسفية المشروعة ذات الطابع المؤسسى الأكاديمى، كان منطلبا بطريقة ما من قبل حركات سياسية أو أدبية خارج المجال مثل حلقة جورج (حلقة ستيفان جورج) وجرى تجنيده إلى المجال بوصفه إجابة عن

توقعات بعض الطلاب أو مساعدي الأساتذة الشباب. ولكي يتحقق مثل هذا القلب لعلاقات القوة في قلب المجال الفلسفي ولكي يُعطى للمواقف التي كانت هرطقية شكلاً من الاحترام، وبدونه من الشائع أن تظهر مبتذلة، فقد كان على هيدجر أن يقرن استعداداته "الثورية" كمتنرد مع السلطة النوعية التي خولت له بواسطة رأسمال متراكم جدير بالاعتبار داخل المجال نفسه: لقد كان هيدجر أستاذاً مساعداً لهوسرل (منذ 1916) ثم أصبح أستاذاً نظامياً في ماربورج (في 1923)، متمتعاً بالمكانة المتألفة لمفكر طبيعي قادر على استغلال وضع أزمة حادة قائمة داخل الجامعة وخارجها لكي يفرض لغة ثورية ومحافظة في آن معا: إن الأنبياء، كما لاحظ فيبر Weber في حالة اليهودية القديمة وآباء الهرطقات عموماً، هم غالباً منشقون عن الفئة الكهنوتية يستثمرون رأسمالاً نوعياً جديراً بالاعتبار في تقويض النظام الكهنوتي، ويصوغون من قراءة متجددة لأشد المراجع قدسية أسلحة ثورة صممت لتعيد التقليد إلى شكله الأصلي، الحقيقي.

إن تطبع habitus هذا "الأستاذ النظامي" ordinaire الذي انحدرت أصوله من البورجوازية الصغيرة الريفية الدنيا، والذي لم يكن قادراً أن يفكر أو أن يتحدث في السياسة دون أن يستعمل نماذج عقلية ولفظية مستعارة من الأنطولوجيا - إلى الحد الذي أصبحت فيه خطبة العميد النازي إعلاناً ميتافيزيقياً عن الإيمان - وأصبحت في الممارسة العامل الذي مكن للتمائل بين المجال الفلسفي والمجال السياسي، وفي الواقع لقد امتصت مجمل الاستعدادات والمصالح المرتبطة بالمواقع المختلفة المتخذة في المجالات المختلفة (في الفضاء الاجتماعي للطبقة

الوسطى Mittelstand والشريحة الأكاديمية من هذه الطبقة، فى بنىة المجال الأكادىمى، الذى يخص الفيلسوف، إلخ) وكذلك تلك التى ترتبط بالمسار الاجتماعى الذى يؤدى لهذه المواقع، أى موقع مدرس الجامعة من الجيل الأول، الذى بالرغم من نجاحه، قد وضع فى موقع زائف فى المجال الثقافى. ونظرًا لأن هذا التطبع habitus، ىمثل نتاجًا متكاملًا لعوامل مستقلة نسبيًا، فهو قادر على أن ىدمج مثل هذه الحتميات بشكل دائم رغم وجود أصولها فى أنظمة مختلفة فى الممارسة والنتائج التى هى جوهرىًا محددة تضافرىًا Surdétermines (قد نفكر على سبيل المثال فى اهتمام هؤلاء المفكرىن بمسألة الجذور، والأصول).

ومما لارىب فىه فإن مسار هىدجر الاجتماعى ىساعد على تفسىر موهبته ذات الطابع الاستثنائى المتعدد النغمات على نحو مطلق، أى موهبته فى إقامة الروابط بىن المشاكل التى سبق أن وجدت فى شكل متشظ فحسب، متناثرة حول الحقلين السىاسى والفلسفى، معطىًا الانطباع مع ذلك بأنه كان ىضعها بطرىقة أكثر "رادىكالىة" وأكثر "عمقا" من أى أحد سبقه. إن مساره الصاعد الذى ىعبر عوالم اجتماعىة مختلفة، أعدّه مسبقًا إعدادًا أفضل مما لو كان مساره مستوىًا، لأن ىتحدث وىفكر فى فضاءات متعددة فى نفس الوقت، وأن ىخاطب أنواعًا من الجمهور غير نظرائه (مثل هؤلاء "الفلاحىن" المتوهمىن بهذا القدر أو ذاك الذىن ىوجدون فى المحل الأول كشىء مغاىر، وظىفته إظهار رفض هىدجر للمتقف الذى لا جذور له)؛ كما أن اكتسابه المتأخر والمدرسى المحض للغة المتقفة ربما عزز هذه

العلاقة باللغة التي مكنته من أن يلعب على التوافقات (التناغمات) المثقفة للغة العادية، وفي نفس الوقت أن يعيد إحياء التوافقات (التناغمات) العادية للغة المثقفة (وهو أحد أسباب الأثر القوي للاعتراب التنبؤي الذي ينتجه كتاب الوجود والزمان).^(١٣) ولكن فوق كل شيء فإننا لا نستطيع أن نفهم الموقع الاستثنائي لمارتن هيدجر في المجال الفلسفي إذا لم نأخذ في اعتبارنا علاقته المتوترة الخرقاء بالعالم الثقافي وهي مدينة لمساره الاجتماعي غير المحتمل ومن ثم النادر. وعلى ذلك فمما لا شك فيه أن عداوة هيدجر لمعلمي الكانطية الكبار، خاصة كاسيرر، كانت تتجذر في تنافر عميق مع تطبعهم habitus الغريب: "فمن ناحية، لديك هذا الرجل الضئيل الداكن القوي، المتزلج البارِع ذو الملامح التي تفيض بالحيوية رغم جمودها، رجل صعب شديد المراس، ملتزم تمامًا بوضع المشاكل وحلها بأعمق جدية أخلاقية، ومن ناحية أخرى، هناك رجل ذو شعر أبيض، أولمبي ليس في مظهره فحسب وإنما أيضًا في روحه، بعقله المنفتح ومناقشاته واسعة التشعب، وملامحه المسترخية ووده المتسامح، بحيويته وقدرته على التكيف، وأخيرًا، تميزه الأرسقراطي.^(١٤) ويمكننا أن نقطف كلمات زوجة كاسيرر نفسها التي كتبت: "لقد جرى تحذيرنا بصراحة من مظهر هيدجر الغريب؛ كما تناهى إلينا رفضه لكل الأعراف الاجتماعية وأيضًا عداوته نحو الكانطيين الجدد، خاصة كوهن. ولم يكن ميله لمعاداة السامية غير مألوف عندنا كذلك...^(١٥) وصل جميع الضيوف، النساء في ملابس السهرة والرجال في حلال العشاء. وقبل النصف الثاني من العشاء الذي طال بسبب أحاديث لا تنتهي، فُتح الباب، ودخل رجل ضئيل لا يكاد يلحظ إلى الغرفة، وقد بدا أخرق

كفلاح تعثر في بلاط ملكي. كان له شعر أسود وعينان ثاقبتان
داكنتان، يشبه بالأحرى حرفيا أصليا من جنوب النمسا أو بافاريا؛
وهو انطباع سرعان ما أكدته لهجته الإقليمية. لقد كان مرتديا حلة
سوداء عتيقة الطراز".؛ وتواصل القول، "بدا لي، أن أشد الأشياء
إفلاقا هو صرامته المفرطة وافتقاره التام لحس الفكاهة".^(١٦)

يتعين علينا بالطبع ألا نسمح لأنفسنا بأن نخدع بالمظاهر: "الحلة
الوجودية"^(١٧)، واللهاجة المحلية تبدو أن لحد ما موضوع مباحة في
حالة مدرس جامعي "لامع"، كان ينعم بالفعل بإعجاب معلميه
وتلاميذه.^(١٨) وهي تبدو مثل إحالاته المثالية إلى عالم الفلاح، بوصفها
اتخاذ موقف منكلف، لا يمكن أن يكون تحديدا أكثر من طريقة
لتحويل علاقته الخرقاء بالعالم الثقافي إلى موقف فلسفي. لقد استورد
هيدجر إلى العالم الثقافي بوصفه دخيلا "لامعا"، وأجيبيا حصرا،
طريقة أخرى في عيش الحياة الفكرية أكثر "جدية" وأكثر "اتصافا
بالكدح" (على سبيل المثال في علاقته بالنصوص الفلسفية وباللغة)،
ولكنها أيضا أكثر "شمولية" وإطلاقا: أنها طريقة تتعلق بـ **أستاذ
الفكر maitre a penser** الذي يدعى عودة لأصول أعرض وأكثر
كمالا من أصول المدافعين عن فلسفة اختزلت إلى تفكير حول
المعرفة (العلم)، والذي يشعر، بالمقابل، بأنه مدين بها لرسالته الريفية
ولدوره كضمير أخلاقي للمدينة بأن يتبنى التزاما متشددا ومطلقا في
وجوده المثالي بأكمله.

ومن المحتمل ألا يكون الرفض المزدوج الذي استتبعته النزعة
الشعبوية الأرستقراطية لهيدجر بدون علاقة بالتمثل الفضائحي الذي

قد يكون راوده، بهذا القدر أو ذاك بوصفه مثقفاً من الجيل الأول، عن ما بدا له وضعا معكوسا حافلا بالمفارقة، في وجود الاستعدادات "الديمقراطية" و"الجمهورية" وحتى "الاشتراكية"، عند هؤلاء الذين شكوا، بالنسبة له، البورجوازية العليا، والذين شعر أنه منفصل عنهم في كل شيء وخاصة فيما يتعلق بـ"أصالة"، وإخلاص معتقداته الشعبية. إنه لمن السهل أن نتبين ردود فعله العدائية العميقة نحو هذه النزعة الإنسانية الثرثرة العقيمة، في سلسلة التعارضات التي تكمن في قلب مذهبه المحكم، واضعا الصمت المطبق (الكتمان Verschwiegenheit) التعبير الكامل عن الأصالة، ضد الإطناب (هذيان، Geschwatz، ثرثرة Gerde) التجذر (Bodenständigkeit) لب أيديولوجيا "الأرض"، و"الجزور" ضد الفضول Neugier، الذي جرى تمثله، بلا شك بتوسط موضوع أفلاطوني، إلى حركية الوعي المتحرر وانعدام جذور المثقف المرتحل (غير المستقر في مكان) errant، الذي يرتبط (وهي كلمة - مفتاح أخرى) باليهودي،^(١٩) أو، أخيراً، الرهافة المتكلفة لـ"الحدائث" الحضرية (في المدينة) واليهودية ضد البساطة القديمة الريفية ما قبل الصناعية للفلاح الذي هو غريب بالنسبة للعامل المدني، النمط الأولي لـ"المرء" « on » غريبة المثقف المرتحل، الذي لا جذور له ولا روابط، ولا إيمان ولا ولاء، عن "راعي الوجود".^(٢٠)

إن نقمته الأخلاقية وتمرده ضد المواضع التي تراعى عادة من قبل المثقفين والطلاب، يكشف عنها بصراحة أحياناً في تصريحات معينة أو في

روايات شهود عيان: لقد مقت أى "فلسفة حضارة" كما مقت المؤتمرات الفلسفية وقد اعتاد أن، يغلى بغضب انفعالى بسبب كمية المجالات النقدية التى تأسست بعد الحرب العالمية الأولى. وقد كتب بحدة إلى شيلر Scheler أن دراساته لم تفعل سوى أنها "قامت بتجديد إ. فون هارتمان E.von Hartmann، بينما الأساتذة الآخرون بجانب نشر قانون إيمانهم Logos الذى أصبح متقادماً، كانوا ينشرون نظريتهم فى الأخلاق Ethos ومراميمهم Kairos "ماذا ستكون نكتة الأسبوع القادم؟ أعتقد أن أى مصحح عقلى إذا نظرنا إليه من الداخل سيقدم مظهرًا أنظف وأكثر معقولة من هذا العصر"، (ك. لويث، "التضمينات السياسية لفلسفة الوجود عند هيدجر"، فى الموضوع المشار إليه آنفاً، ص ٣٤٦) وهناك عرض كامل للحياة "اللامبالية" والسهلة للطلاب (للبورجوازية؟) مخفية بين سطور خطاب العميد النازى: "لقد أبعدت وطوردت "الحرية الأكاديمية" التى طالما احتفى بها من الجامعة الألمانية، لأن هذه الحرية لم تكن حقيقية لأنها لم تكن إا حرية سلبية. لقد عنيت بصفة أولية تحرراً من الهم والاهتمام، والابتهاج باعتبارية الميول والمقاصد، والافتقار للقيد،

بشأن ما تعين عمله وما تعين تركه. إن مفهوم حرية الطالب الألماني قد أعيد الآن لحقيقته" (م. هيدجر، "توكيد الذات للجامعة الألمانية"، ٢٧ مايو ١٩٣٣ فى: م. هيدجر، (خطابات وتصريحات، مجلة توسطات Mediation، ١٩٦١، عدد ٣ ص ١٣٩-١٥٩) إننا نعرف من شهود آخرين (أنظر هونرفيلد Huhnerfeld، نفس المصدر، ص ٥١) أن هيدجر لم يقدر أحدًا من زملائه، وأنه لم يكن يرغب فى الانخراط فى الفلسفة الأكاديمية التى لا تعيش إلا عيش الكفاف (vivoter).

ويتعين علينا بلا شك أن نرى فى لقائه الذى يمجّد عالمًا فلاحيًا تعبيرًا مصبوغًا بالمثالية، مزاحًا عن موضعه ومتساميًا بها عن ازدواجيته نحو العالم الثقافى، أكثر منه سببًا فعليًا لهذه الخيرة. وإنه لمما يفى بالعرض أن نقتطف بعض اللحظات الدالة من البث الإذاعى الذى فسر فيه هيدجر سبب رفضه لكرسى الفلسفة فى برلين، "لماذا نفضل أن نبقى فى الأقاليم؟": حينما تحاصر فى ظلام ليلة شتوية، عاصفة ثلجية المأوى (الكوخ die hütte) وتغطى كل شئ، تكون اللحظة العظمى للفلسفة قد حانت. أسئلتها

ينبغي أن تكون بسيطة وجوهرية (einfach und wesentlich) (...) لا ينبغي للعمل الفلسفى أن يمارس بوصفه مشروعاً منعزلاً لفرد غريب الأطوار . إنه ينتمى إلى قلب عمل الفلاح (...) إن ساكن المدينة يعتقد أنه "يختلط بالناس" حين يتلطف ويجرى محادثة مطولة مع فلاح . وحين أقطع عملى فى المساء وأجلس مع الفلاح على مقعد حجرى قرب النار أو فى ركن المصطفى "Coin de Dieu" (زاوية قرب المدفأة) (Herrgottswinkel)، فإننا غالباً ما لا نتحدث على الإطلاق . إننا نصمت وندخن غليوننا (...) الصلة الحميمة لعملى بالغايبه السوداء وسكانها مؤسسة على تجذر (Bodenständigkeit) مئوى عريق فى الأقليم الألمانى السوابى، (هيدجر، warum Bleiben wir in der provinz? لماذا نفضل أن نبقى فى الأقاليم؟" مجلة Alemanne (مارس ١٩٣٤) مقتطف عند شنيبرجر Shneeberger نفس المصدر (ص ص ٢١٦ - ٢١٨) ويخبرنا هيدجر لاحقاً فى نفس الحديث كيف أنه حين تلقى عرضاً ثانياً للتعيين فى برلين، ذهب ليرى "صديقة القديم" وهو فلاح بلغ من العمر خمسة وسبعين عاماً حيث أشار دون أن ينبس بكلمة إلى أن عليه أن يرفض .

وهي حكاية من المؤكد أنها تجد مكانها إلى جانب موقد هيراقليطس (عنصر التدفق الأصلي هو النار) في سير القديسين الفلسفية.

إن مؤرخي الفلسفة غالبا ما ينسون أن الخيارات الفلسفية العظيمة التي تحدد فضاء الممكنات الفلسفية، مثل الكانطية الجديدة، التوماوية الجديدة، الظاهرانية، إلخ، تتجسد في أشكال ملموسة من البشر الذين ندرکهم هم أنفسهم وفق نمط حياتهم، سلوكهم، حديثهم، بشعرهم الأشيب، وسماتهم الأولمبية، وأن هذه الخيارات الفلسفية التي ترتبط بميول أخلاقية وبدائل سياسية، هي التي تعطيهم مظهرا خارجيا عينيا. تجرب المواقع وتحدد المواقف في العلاقة بهذه الهيئات الملموسة التي تدرك انتقائيا، سواء كان ذلك بتعاطف أو بنفور، بنقمة أو تواطؤ. إن حس اللعبة الأخلاقي، والسياسي والفلسفي معا الذي يحتّم افتراضه أى استثمارات واستبدالات ناجحة في المجال الفلسفي، يستخدم هذه المعالم المحددة تضافريا لرسم خريطة المسار الفلسفي الذي يدمج في الممارسة "الثورة المحافظة" مع الإطاحة المضادة للثورة بنقد الكانطية الجديدة للميتافيزيقا و"سيادة العقل".

ويستثمر هيدجر كفاءته النوعية النادرة نسبيا، التي اكتسبها بداءة من مدرسته الجزويتية، ثم من لاهوتى فريبورج، وفيما بعد من قراءة النصوص الفلسفية التي كان عليه أن يدرسها، فيما يتصوره بوصفه مشروعاً جذريا/ راديكاليا (الصفة ما تفتأ تتردد في كتاباته ومراسلاته) للمساءلة النقدية، وأيضاً (كمشروع) محترم أكاديميا. قاده هذا الطموح المتناقض بجلاء إلى أن يوحد رمزيا بين قطبين

متعاكسين. وهكذا فإن فكرته عن لاهوت غير إلهي تشكل أكاديمية لتلقين المبادئ الأولية، هي محاولة للتوفيق بين الأرستقراطية المغلقة للحلقات الصغيرة مثل **حلقة جورج George Kreis**، التى يستعير منها نماذجه للإنجاز الثقافى (مثل هولدرلين، الذى أعاد اكتشافه نوربرت فون هيلينجرات Norbert von Hellingrath، أو كتاب رينهاردت Reinhardt بارمينيدس Parmenides)، والصوفية البيئية لحركة الشباب Jügendbewegung أو اللاهوتية الإنسانية anthroposophique لشتينر، التى تبشر بعودة إلى البساطة الريفية والجدية، بنزهات الغابة، وبالغذاء الطبيعى، وبالأردية المنسوجة يدويًا. هنا النفثات الفاجنريه المتواترة فى أسلوب هيدجر البعيدة (ربما عدا فى نواياها) عن لعب ستيفان جورج الإيقاعى العروضى ضد الفاجنرى، وصيغته الطليعية التى تكمن فى "تغريب" المؤلفين المعتمدين،^(٢١) وعودة إلى عالم الأفعال الضرورية، و"المألوف" والوجود اليومى،^(٢٢) وكذلك زهده الريفى كبطل للمنتجات الطبيعية والرداء الإقليمى، الذى يبدو كاريكاتيرًا بورجوازيًا صغيرًا للزهد الجمالى للرواد العظام، بحبهم للنبيذ الإيطالى، وللمناظر الطبيعية لحوض المتوسط، وللشعر المالمارى (نسبة إلى مالارميه) والشعر ما قبل الراقائيلى (نسبة إلى رافائيل)، والملابس الكلاسيكية، وللصور الجانبية التى يمثل نموذجها دانتي - كل شىء فى هذا الطابع الأستاذى، أى الطبعة "الممقرطة" من النخبوية تنبئ عن رجل استبعد من النخبة الأرستقراطية ولكنه غير قادر على قمع نخبويته الأرستقراطية الخاصة.

وحتى نرى كيف أن هذا المزيج الأسلوبى الاستثنائى غير المتوقع الذى أنتجه هيدجر مناظرٌ بدقة للمزيج الأيديولوجى الذى كان عليه أن يوصله، علينا فقط أن نستعيد لغة هيدجر إلى فضاء اللغات المعاصرة لها حيث يتحدد تميزها وقيمتها الاجتماعية موضوعياً: أى، إذ نذكر فقط النقاط وثيقة الصلة بالموضوع: اللغة الاصطلاحية والكهنوتية التى تنتمى للشعر بعد المalarمى من نمط لغة ستيفان جورج، اللغة الأكاديمية والعقلانية لطبعة كاسيرر من الكانطية الجديدة، وأخيراً، لغة "منظرى" الثورة المحافظة مثل لغة "موللرقان دن بروك"^(٢٣) أو الأقرب لهيدجر فى المصطلحات السياسية، إرنست يونجر.^(٢٤) وبخلاف لغة الشعر ما بعد الرمزي، التى جرى صبها الطقسى بدقة، ونقيت بدرجة عالية وخاصة فى معجمها، فإن لغة هيدجر، رغم أنها بمثابة تحويلها إلى النطاق الفلسفى، تستغل الرخصة المتضمنة فى المنطق التصورى المجرى لشعر المفهوم Begriffsdichtung بمعناه الدقيق، لتحضن كلمات وأفكار (مثل الرعاية Fürsorge، على سبيل المثال) المستبعدة ليس فقط من خطاب الخاصة المغلق،^(٢٥) إنما أيضاً من لغة الفلسفة الأكاديمية المحيطة بدرجة عالية. يُدخل هيدجر إلى الفلسفة الأكاديمية - مؤسساً سلطته على التقليد الفلسفى الذى يدعو المرء إلى استغلال الطاقة الكامنة اللامحدودة للفكر الذى تحتويه لغة الحياة اليومية والأمثال الشعبية^(٢٦) - (وفق الخطوط التى توحى بها أمثلة موقد هيراقليطس التى يشرحها بتساهل) كلمات وأشياء كانت قد أبعدت سابقاً. غير أن هيدجر كما نعلم قريب من المتحدثين باسم "الثورة المحافظة"، وكان يكرس كثيراً من كلماتهم وأطروحاتهم فلسفياً، إلا إنه كان يضع مسافة

بينه وبينها بواسطة فرض شكل يعلى الاقتباسات "الأشد فظاظة"
بإدخالها فى شبكة ذات رنين دلالى وصوتى يميز خصائص أسلوب
هولدرلين فى شعر المفهوم انتحلها هيدجر النبى الأكاديمى. وكل هذا
حدد له موقعا فى الجهة المقابلة للأسلوب الأكاديمى الكلاسيكى،
بتنوعاته المتعددة على الصرامة الباردة، سواء كان أنيقا وشفافا عند
كاسيرر، أو ملتويا ومبهما عند هوسرل.

«ثورة محافظة» في الفلسفة

إن هيدجر، بوصفه ثوريا محافظا في الفلسفة، يواجه المحلل بصعوبة لا يمكن تذليلها تقريبا. فإذا ما رغينا في تحليل الطبيعة النوعية لهذه الثورة، وحتى نتفادى أن نتهم بـ"السذاجة"، ينبغي علينا حتماً أن نلعب لعبة الفلاسفة (وهي بمعنى من المعاني غاية في السهولة، مادام هناك الكثير لنكسبه باستغلال الأرباح الموضوعية والذاتية للإسهام في حس اللعبة *illusio*) وأن نقبل كل الافتراضات الملازمة للمجال الفلسفي وتاريخه، ولذلك فهي مسألة مركزية بالنسبة لطموح فكر تفويضي، حيث يمكن لهذه الافتراضات أن تدعم ثورته الفلسفية شرط أن يتجنب مساءلتها..^(١) إلا أنه إذا ما رغينا في أن نرسم حدود هذه الثورة والشروط الاجتماعية التي أحاطت بظهورها، فينبغي علينا أن نتحرر تماما من كل الآراء المسبقة، سواء كانت العقيدة *doxa* الفلسفية الرسمية السائدة أو التحيز المتأصل لدى قاطن المجال "الساذج"، وهكذا نعرض أنفسنا لأن يحكم علينا بأننا نجهل اللعبة، أي بالقول، بأننا لا نقدم ولا نؤخر وغير مؤهلين، ونخاطر بترك المؤمن على إيمانه، عبر التعزيز اللاحق للصورة التي يقصد النص المجرد إعطاءها عن نفسه، بأنه لا يتيح مجالاً لـ"الاختزال" بوصفه واقعا مقدسا، لا يمس.^(٢)

بينما لا يمكننا أن نقطع أبداً بأننا سوف نتغلب في النهاية على

الغموض الذى لا يمكن تفاديه لتحليل مهدد دوماً بغوايات التساهل أو عدم الإحاطة، فإن طموحنا هو أن نصف البعد الاجتماعى الدقيق للإستراتيجيات التى تختلط مظاهرها الاجتماعية والفلسفية بشكل لا ينفصم، ما دامت قد تولدت فى العالم الاجتماعى المصغر (المجهرى) للمجال الفلسفى: هكذا فإننا نفترض فى الواقع (يغدو الافتراض المعلن بجلاء مصادرة منهجية) أن الاهتمام الفلسفى محدد بدقة، سواء فى عين وجوده الخاص بوصفه الليبيدو العارف libido sciendi النوعى أم توجهه وتطبيقاته، بواسطة الموقع الذى جرى شغله فى بنية المجال الفلسفى فى اللحظة موضوع التساؤل، وهو من ثم محدد بمجمل تاريخ المجال، الذى قد يصبح فى شروط معينة مصدر تجاوز حقيقى للحدود المنتسبة إلى الطابع التاريخى.^(٣)

ومما لا شك فيه أن هيدجر قد راهن بصفة مبدئية، إن لم يكن حصراً، برصيده على الحقل الفلسفى - وهذا ما يجعل منه فيلسوفاً - وقد كان هدفه الأولى هو خلق موقع فلسفى جديد، محدد، بصفة جوهرية، فى علاقته بكانط أو على نحو أكثر دقة بالكانطيين الجدد: الذين يهيمنون على المجال تحت غطاء رأسمال رمزى يعمل كضمان للمشاريع الفلسفية القويمية (الأرثوذكسية)، أى كتابات كانط، والإشكالية الكانطية. ومن خلال هذه الإشكالية، التى تتخذ فى الفضاء الاجتماعى الشكل العينى للجدالات الكانطية الجديدة حول الأسئلة الشرعية للحظة، مثل مشكلة المعرفة ومشكلة القيم.^(٤) يقدم المجال والذين يهيمنون عليه أهدافاً - وأيضاً حدوداً - للطموحات التقويمية للوافد الجديد. بيد أن هيدجر واسع المعرفة، فى كل من الأمور

الأصولية (الأرثوذكسية) (وقد كتب عدة مراجعات نقدية لكتب حول كائط، مناقشا بصفه خاصة علاقته بأرسطو) وفي الأمور متغايرة العقيدة، أو حتى الهرطقة باعتدال، كما يمكن أن نرى من أطروحة الدكتوراه التي كتبها عن دنس سكوتس Duns Scotus، وهو يقارب هذه المشاكل بما يمكن أن نسميه، بالتمائل مع السياسة، خطأ نظريًا. وما دام هذا الخط متجذرا في أعماق التطبع habitus، فإنه لا ينشأ في منطق المجال الفلسفي وحده، أضف إلى ذلك، أنه يخدم بدوره تحفيز الخيارات التي اتخذت في مجمل المجالات. ولا ينبغي أن يغرب عن بالنا أن التماثلات التي تأسست بين المجال السياسي، والمجال الأكاديمي، والمجال الفلسفي، وبصفه خاصة بين التعارضات الكبرى التي تشكل بنية كل منها، مثل التعارض السياسي بين الليبرالية والماركسية، والتعارض الأكاديمي بين العلوم الإنسانية التقليدية (بما فيها الفلسفة) والعلوم الطبيعية بتبعياتها الوضعية، أو العلوم الاجتماعية بزخارفها "النزعة السيكولوجية"، والنزعة "التاريخية" والنزعة "السوسيولوجية" وأخيرًا التعارض الفلسفي بين مختلف أشكال الكانطية، التي تفصلها انقسامات، حتى وإن كانت "مجردة" فليست بدون صدى في النطاقين السياسي أو السياسي الأكاديمي. وهنا ندرك عندئذ كيف أن الخيارات المنتقاة، بوصفها دالة فلسفيًا بالنسبة للخط النظري المختار، على المستوى الفلسفي الدقيق الذي لا شك في افتراض أن يكون مبرأ من أي اعتبارات سياسية أو أكاديمية قد تحددت تضافريًا، سياسيًا وأكاديميًا معًا. وليس هناك من خيار فلسفي - لا الذي يروج الحدس، على سبيل المثال، ولا الحكم المنطقي، في الطرف الآخر، ولا حتى ذلك الذي يعطى الأسبقية للمتعالى الجمالى

على المتعالى التحليلي، أو الشعر على اللغة الاستدلالية - لا يستتبع قرينه الأكاديمي وخياراته السياسية، والذي لا يدين لهذه المواقف الثانوية التي اتخذت بغير وعى إلى هذا الحد أو ذاك، ببعض تحدداته العميقة.

إن ما يعطى فكر هيدجر طابعه الاستثنائي (البوليفوني) متعدد الأصوات والمعاني، هو بلا شك موهبته في التحدث بتناغم واتساق في سجلات متعددة في نفس الآن، مُلمحاً (بشكل سلبي) إلى الاشتراكية، والعلوم أو الوضعية عبر قراءة فلسفية محضة لبعض القراءات الفلسفية المحضة لأعمال كانط (بالرغم من أن لهذه ذاتها تضمينات سياسية). وفي أى مجال من المجالات، فإن كل تحدد / تعين هو أيضاً سلب، ولا يمكن لأحد أن ينشئ خطأ نظرياً (أو حتى خطأ سياسياً أو أسلوبياً فنياً، بالمناسبة) دون إقامته في تعارض مع خط آخر، مع الخطوط المتنافسة الأخرى، وهكذا يحدده بلغة السلب. ولأن حدّ كل البدائل المختلفة المتماثلة بنويًا مرفوضان نتيجة لنفس المبادئ، فإن الخيارات (وهي دائماً ما تخص طريقاً ثالثاً) التي يجرى اختيارها في الفضاءات المختلفة العقلية (و الاجتماعية) تتوافق مباشرة، مادامت متكافئة بنويًا.

وعند مواجهة الإشكالية الكانطية - الجديدة، بقدر ما تتجلى في شكل أكثر ما يكون تعارضاً معه (بل أكثر تنافراً)، بالنسبة لنزعاته السياسية الأخلاقية (في أعمال كوهن) وكذلك كما تتجلى في شكل أعيد الاشتغال عليه وأعيد تجديده بتطويره (في عمل منافسة صاحب الامتياز هوسرل)، يعطى هيدجر الانطباع، بسبب التماثل بين

النضائين، بأنه يضع على المستوى الأعمق والأشد جذرية، بعض المشاكل التي طرحت في المجال الأكاديمي (مسألة الوضعين الخصوصيين للعلم والفلسفة) وفي المجال السياسي (المسائل التي اثارها الأحداث الحرجة لعام ١٩١٩). برفضه، كما يفعل في كتاب *كانط ومشكلة الميتافيزيقا*، أن يتبنى المقاربة التي تجلت في المناظرة حول ما هية القانون الذي ينبغي أن يضبط خطوات العلم الذي يدعى وضعا واقعيا، فإنه يقبل علاقة خضوع الفلسفة للعلم التي تميل الكانطية الجديدة لتأسيسها (وهي تشبه في ذلك الوضعية) مع المخاطرة باختزال الفلسفة إلى تأمل بسيط في العلم. وبتأسيس الفلسفة كعلم أساسي، قادر على تأسيس علوم أخرى، ولكن الذي لا يمكن له أن يؤسس نفسه، فإنه يستعيد للفلسفة الاستقلال الذي تسببت مدرسة ماربورج بتحليلها القانوني في فقدانه، وللسبب عينه، فإنه يحول المسألة الأنطولوجية حول معنى الوجود إلى شرط مسبق لأي بحث في صلاحية العلوم الوضعية.^(٥)

هذا القلب الثوري، مثل نموذجي لما يمكن أن نسميه، بكل الاحترام الواجب *Salva reverentia*، إستراتيجية ماهوية (أساسية جوهرية ومن ثم تأسيسية) *wesentlichkeit* تؤدي إلى أخرى. وتؤدي مقاربة كوهن، إلى إيلاء أسبقية لمشكلة الحكم (بالمعنى المنطقي) على مشكلة الخيال الترانسندنتالي.^(*) بدون تتبعها حتى نتائجها المنطقية، أي المثالية المطلقة. يختزل كوهن الحدس إلى المفهوم والاستطيقا إلى

(*) ترانسندنتالي عند كانط تتميز عن المتعالي *transcendant* الذي لا يمكن معرفته، فهو يعني العناصر الأولية شرط التجربة، مقولات ومبادئ فهم وأفكار تنظم فيها مدركات الحس، وهي كامنة باطنة أولية. (المراجع)

منطق، ويضع فكرة الشيء في ذاته بين قوسين مستبعدا إياها، ويميل إلى أن يستبدل تركيبة العقل الناجحة (التي وضعت بواسطة المنطقية الشاملة لهيجل) بالتركيبة الناقصة للفهم. وبعد أن أخذ هيدجر واستعمل ضد كوهن التناهي الذي يمكن أن يلمح في تأكده على عدم كمال المعرفة. أعاد تأسيس ميزة الحدس والاستطيقا (الحساسة)، جاعلاً الزمانية الوجودية الأساس الترانسندنتالي للعقل الخالص وإن يكن حسيًا.

إن الإستراتيجية الفلسفية هي في نفس ذات الوقت استراتيجية سياسية في قلب المجال الفلسفي: عند كشف الميتافيزيقا التي تعزز النقد الكانطي لكل ميتافيزيقا، يستولي هيدجر لصالح "الفكر الماهوي التأسيسي" (das wesentliche Denken) - الذي يكتنه العقل^(*) "رغم أنه جرى تمجيده لعدة قرون" معتبراً إياه "ألد خصوم الفكر"^(٦) على رأسال السلطة الفلسفية الذي حازه التقليد الكانطي. غير أن هذه الاستراتيجية البارعة تعرض الكانطيين الجدد للهجوم، ولكن باسم الكانطية، وهكذا تقرر منافع مهاجمة الكانطية القويمة (الأرثوذكسية) مع (منافع) ادعاء سلطة كانطية: وهو أمر ليس جديراً بالإهمال في مجال تنبثق فيه كل الشرعية من كانط.

أدرك كاسيرر، الذي كان واحداً من الأهداف الأولية، ماذا كان يحدث، وقد سمح "لتميزه" الأكاديمي خلال مناظرات دافوس DAVOS، أن يتوارى وتحدث بلغة اختزالية فظة حول

(*) أي يعالج إدراك العقل لذاته Apperception بالألمانية. (المراجع)

محاولات الاستيلاء والاحتكار: (٧) حيث إن الفلسفة الكانطية هي المعنية، لا يمكن لأحد أن يدعى بهدوء وبيقين دوجماتى أنه ملكها بالفعل، لا بد لكل واحد من أن يأخذ كامل الفرصة لإعادة الاستيلاء عليها. نواجه فى كتاب هيدجر بمحاولة من هذا النوع لإعادة الاستيلاء على الموقع الأساسى لكانط (إ. كاسيرر، م. هيدجر، جدال حول الكانطية والفلسفة، دافوس، مارس ١٩٢٩؛ نفس المصدر، ص ص ٥٨ - ٥٩، التشديد لى). إن التباس كلمة "إعادة الاستيلاء" دالة فى حد ذاتها. وقد فسرت فيما بعد: "لم يعد هيدجر يتحدث هنا كمعلق، وإنما كمدع يشهر السلاح ضد مذهب كانط، إن جاز القول، لكى يخضعه ويجبره على أن يخدم إشكالياته الخاصة. وإذ نواجه بمثل هذا الاغتصاب، فلا مناص من أن نطلب إعادة الوضع إلى ما كان عليه" (نفس الموضوع المشار إليه أيضاً ص ٧٤). هذا لا يزال مجازاً، ولكنه (مجاز) سيصبح حالاً أكثر وضوحاً: "ليس فى رأس هيدجر سوى فكرة واحدة، عبر تفسيره لكانط، ما من شك حولها، إنها تصفية هذه الكانطية الجديدة التى قد تخضع كل النظام الكانطى لنقد المعرفة، أو حتى تختزله تحديداً إلى لا شىء أكثر من نقد للمعرفة. وهو

يطرح ضد ذلك التفسير طابعاً ميثافيزيقياً جوهرياً للإشكالية الكانطية، (نفس الموضوع المشار إليه أيضاً ص ٧٥). إضافة لذلك: "أليست فرضية هيدجر هي قبل كل شيء إستراتيجية هجومية؟ أليس من المحتمل ألا نجد أنفسنا في نطاق تحليل الفكر الكانطى، بل وقد دخلنا بالفعل نطاق مناقشة حادة ضد هذا الفكر؟ (نفس الموضوع المشار إليه أنفاً ص ٧٨؛ التشديد لى). يرفض هيدجر تحليل كاسيرر المنحاز بانكار بارع مميز لخصائص هيدجر: "لم يكن قصدي أن أواجه التفسير "الإبستمولوجى"، بتقديم شيء طريف يمجّد المخيلة (كما يفعل كاسيرر)" (نفس الموضوع المشار إليه أنفاً ص ٤٣).

لا تتفصم إعادة تفسير هيدجر للكانطية عن إعادة إدماجه لفلسفة الظاهريات و"تجاوزه" فكر هوسرل: فهو يستخدم كانط (بعد إعادة تفسيره) لتجاوز هوسرل، الذى، يمكنه من زاوية أخرى، أن يتجاوز كانط. إن المشكلة الظاهريانية المحضة التى تخص العلاقة بين التجربة المحضة كحُدس للموضوعية ما قبل المحمولية^(*) (قبل التفكير بالمقولات)، والحكم، بوصفه حدساً شكلياً يؤسس صلاحية التركيب، يجد فى نظرية المخيلة الترانسندنتالية^(**) الحل الذى لم يكن هوسرل

(*) المحمولية: نسبة محمول إلى موضوع. المراجع
(**) المخيلة عند كانط ملكة تركيب المحسوسات فى صور. المراجع

قادراً على تقديمه بسبب قراره أن يقتصر على مطلب المنطق الترانسندنتالي (بالرغم من أن كشفه أن فعل المعرفة لا يمكن أن ينفصل عن الزمانية هو الذى أدى إلى تحقيق هذا الاستبصار). إن إخفاق محاولة هوسرل فى التوفيق بين مفهوم أفلاطونى عن الماهيات ومفهوم كانطى عن الذاتية الترانسندنتالية قد جرى تجاوزه فى أنطولوجيا هيدجر الزمانية، أى، التناهى الترانسندنتالى، الذى يستبعد الأبدى من أفق الوجود الإنسانى والذى لا يضع عند مصدر الحكم وأساس نظرية المعرفة حدسا ذهنيا وإنما حدسا حسيا متناهيًا. إن حقيقة الوصف العيانى للطواهر، التى لا تعيها الفلسفة الظاهريانية، وحقيقة نقد العقل الخالص، التى عتمها الكانطيون الجدد، تكمن فى واقعة، "أن تعرف، بدنياً، هو أن تحدد". إن الذاتية الترانسندنتالية، بقدر ما تتجاوز ذاتها لكى تخلق إمكانية مواجهة تشكل الموضوعات، والانفتاح على الموجودات الأخرى، ليست إلا الزمان، الذى يكمن مصدره فى المخيلة، والذى يؤلف هكذا مصدر الوجود بوصفه وجوداً.

القلب جذرى: ربط هوسرل أيضاً الوجود بالزمان، والحقيقة بالتاريخ، وعبر سؤال أصل الهندسة، على سبيل المثال، طرح على نحو مباشر نسبياً مشكلة تاريخ تكوين الحقيقة، ولكن بـ"خط" كان خط الفلسفة كعلم منضبط والدفاع عن العقل؛ بينما يحول هيدجر وجود الزمان إلى مبدأ الوجود ذاته، وبغمر الحقيقة فى التاريخ ونسبته، يؤسس أنطولوجيا (حافلة بالتناقضات الظاهرية) للتاريخية المحايثة، أنطولوجيا ذات طابع تاريخى.^(٨) فى حالة تكون المهمة هى إنقاذ العقل بأى ثمن، أما فى الحالة الأخرى، فهناك ارتياب جذرى فى

العقل، ما دام الطابع التاريخي، مصدر النسبية ومن ثم "الزرعة الشكية"، قد وضع في مبدأ المعرفة ذاته.

ولكن الأشياء لم تكن بهذه البساطة قط، واستراتيجية التجاوز الجذري تؤدي إلى مواقع ملتبسة جوهرياً أو إذا ما تحدثنا بدقة فإنها قابلة للقلب (العكس) (التي سوف تيسر في النهاية الانقلابات العكسية غير المتناقضة، والتكتيكات ذات الأغراض المزدوجة الصالحة لتشجيع المقاصد المزدوجة). وبنقش التاريخ ضمن الوجود، بتكوين الذاتية الحقبة بوصفها تناهياً مفترضا ومن ثم مطلقاً، وبتأسيسه زماناً وجودياً أنطولوجياً يقوم بالتكوين أى زماناً يفكك التكوين ويعيد التكوين فى قلب "الكوجينو" الذى يقوم بالتكوين (ويدعه ثابتاً فى جوهر الأنا أفكر)، يقصد هيدجر أن يطيح بإطاحة كانط بالميتافيزيقا، ويباشر نقداً ميتافيزيقياً لكل نقد للميتافيزيقا، بإيجاز، إنه ينجز الثورة المحافظة (die konservative Revolution) فى الفلسفة. وهو يحقق هذا عبر استراتيجية نموذجية عند "الثوريين المحافظين" (وبصفة خاصة عند يونجر): تتألف الإستراتيجية من القفز فى النار لتفادى الاحتراق، تغيير كل شىء دون تغيير أى شىء، عبر واحدة من تلك **التطرفات البطولية** التى توحد وتوفق التعارضات **لفظياً** فى قضايا سحرية وحافلة بالمفارقات، بدافع تحديد موقع الذات دوماً وراء الما وراء. وهكذا نجد عند هيدجر القول بأن الميتافيزيقا لا يمكن أن تكون سوى ميتافيزيقا التناهى، وأن التناهى فحسب هو الذى يؤدى إلى غير المشروط؛ أو أيضاً، الوجود ليس زمانياً لأنه تاريخى، ولكنه تاريخى، على النقيض، لأنه زمانى.^(٩)

يتعين علينا هنا ان نحلل العلاقة بين هيدجر
وهيجل، كما عرضت في الهوية والاختلاف
Identität und Differenz حيث تتخذ المواجهة
شكل إلحاق / وابتعاد عبر قلب (عكس) العلامة
(الرموز): يتوقف الوجود عن أن يكون مفهوماً
مطلقاً، يضع كل الموجودات في مفهوم شامل،
ويصير اختلافاً عن أى موجودات étants جزئية،
أى يصير اختلافاً بوصفه اختلافاً: أى تحقيق
مصالحة الفكر والوجود فى اللوجوس logos
(الكلمة وتداعياتها حجية الحقيقة والمعنى
والعقل)، عند هيدجر، فى الصمت. إنها مهمة
جعل الوجود متجلياً أى، إبراز جدل التناقضات،
التي بواسطتها يمكن للوجود المحض بوصفه لا
وجوداً أى عدماً أن يتحول إلى تاريخ للصيرورة
ويصير عند هيدجر الثانى جهداً لنزع الغطاء
على نحو ما عن غياب الوجود. ولإبراز عملية
صدور الوجود فى اختلاف الموجودات بنوع من
الأنطولوجيا السلبية (بنفس المعنى الذى نتحدث
به عن لاهوت سلبي لا يعرف الله إلا بصفات
سلبية منفية فليس كمثل شىء)، كقلب للحركة
الذاتية selbstbewegung للمطلق الهيجلى الذى
لا يمكن أن يعبر عن نفسه إلا فى الصمت أو فى
استحضر شعري لـ Ens absconditum

(الوجود المستتر بلاينية العصر الوسيط) فقط.

إن التقلبات اللفظية التي تيسر الهروب من النزعة التاريخية بتأكيد التاريخية الماهوية للموجود، وبإدراج التاريخ والزمانية ضمن الوجود، أي، ضمن اللاتاريخي والأبدى، هي نموذج لكل الاستراتيجيات الفلسفية للثورة المحافظة في الشؤون الفلسفية. وكل هذه الإستراتيجيات التي مبدؤها الدائم تجاوز راديكالي يتيح الحفاظ على كل شيء خلف مظهر تغيير كل شيء، يربط التعارضات داخل نظام للفكر ذي وجهين، **يستحيل التملص منه** *incontournable*، مادام مثله، مثل (الإله) يانوس *Janus*، قادرا على مواجهة التحديات من كل الاتجاهات في نفس الوقت: إن نزعة التطرف المنهجي للفكر الأساسي تمكنه من أن يتجاوز أشد الأطروحات راديكالية، سواء أتت من اليسار أو من اليمين، في اتجاهه إلى نقطة القلب حيث يصير اليمين يسارا واليسار وبالعكس.

وهكذا، فإن البحث في التاريخ، وهو مبدأ النسبية والعدمية، من أجل تجاوز العدمية، هو في الواقع إبقاء الأنطولوجيا ذات الطابع التاريخي محمية من التاريخ، بتوظيف سرمدة (تأييد) الزمانية والتاريخ من أجل تجنب إضفاء التاريخية على الأبدى.^(١٠) إن هيدجر **يلعب بالنار** بإعطائه "أساسا أنطولوجيا" للوجود الزماني، باقتراجه من خلق رؤية تاريخانية للأناتراندنتالي، سوف تعطي دورا حقيقيا للتاريخ بأخذها في الاعتبار سيرورة التكوين التجريبي للذات العارفة (كما جرى تحليلها من قبل العلوم الاجتماعية الوضعية)^(١١) وللدور التكويني للزمان وللسيرورة التاريخية في توليد "الماهيات" (ماهيات

الهندسة، على سبيل المثال) ولكنه يُقى أيضا **اختلافًا** جذريًا عن أى نوع من الأنثروبولوجيا التى تدرس الإنسان بوصفه موضوعًا معطى مقدمًا،^(١٢) وحتى عن الأشكال الأشد "تقديرًا" للأنثروبولوجيا الفلسفية. (وخاصة تلك التى جرت صياغتها من قبل كاسيرر أو شيلر). وهكذا، ففى نفس فعل إجازة اختزال الحقيقة إلى الزمان، والتاريخ، والمتناهى، ومن ثم فى حرمان الحقيقة العلمية من الأبدية التى تدعيها والتي منحتها إياها الفلسفة الكلاسيكية، فإن إضفاء الأنطولوجيا *ontologisation* هذا على التاريخ والزمان (مثل إضفاء الأنطولوجيا على الفهم *verstehen* الذى لا يفصل عنه) يسلب من التاريخ (والعلم الأنثروبولوجى) حق إدعاء الحقيقة الأبدية لوجود الإنسان الأنطولوجى (الوجود هناك) *Dasein* بوصفه تزمينًا وتاريخية، أى كمبدأ قبلى *A priori* وأبدي لكل التاريخ (بنفس معنى تأريخ *Historie* وتاريخ *Geschichte* عند هيدجر). إنها تؤسس الحقيقة ما فوق التاريخية للفلسفة، التى تعلن ما وراء كل تحدد تاريخى، الحقيقة عابرة المراحل التاريخية للوجود الفردى *Dasein* بوصفه تاريخى الطابع. ولكن بتأسيس التاريخية أو الفهم بوصفهما البنية الأساسية للوجود الفردى *Dasein*، عبر تحصيل حاصل مؤسس يترك الأشياء كما هى - لأننا قد نسأل أيضًا كيف يمكن لأنطولوجيا **الفهم** (*verstehen*) أن تجعل الفهم أسهل فى **الفهم**؟ - ويعطى هيدجر الانطباع بالفعل بأنه يصوغ المسألة بشكل أكثر أساسية وجذرية، ولكنه يوحى فى الواقع، دون أن يحتاج لعرض التتدليل، بأنه لا يمكن أن يكون للعلوم الوضعية الكلمة الأخيرة حول الموضوع.

يمكن أن نرى مثلاً عملياً لهذا "الخط" الفلسفى فى الإستراتيجية التى يبسطها هيدجر ضد كتاب كاسيرر **فلسفة الأشكال الرمزية** خلال مناظرة دافوس: بعد أن أعلن فى البداية أن تكوين الكانطية الجديدة يتعين أن يفسر بواسطة "حرج الفلسفة حين اضطرت لأن تسأل نفسها ما الذى لا تزال تدعيه بوصفه حكراً عليها، ضمن النطاق الكلى للمعرفة"، (مناظرة حول الكانطية والفلسفة، (ص ص ٢٨ - ٢٩)، فقد شرع فى زعزعة أسس الطموح المعرفى لتأسيس العلوم الاجتماعية، رغم أنه يستحسن فى هذا الطموح، بالطبع، احترامه للمراتبية الثقافية: يقول هيدجر، إن "كاسيرر" يأخذ إلى مستوى رفيع **جوهرياً** إشكالية البحث الوضعى فى الميثولوجيا، ويقدم مفهوماً للأسطورة - إذا ألهم البحث التجريبي - سوف يقدم ضوءاً مرشداً شديد القوة قادراً على إضاءة وتحليل وقائع جديدة، كما يتعين أيضاً أن يطور فى العمق المادة التى جرى اكتسابها، (نفس الموضوع المشار إليه أنفاً ص ٩٤، التشديد لى). وبعد أن عبر عن إعلان التضامن وهو ما يلزم ممثلى التخصص المعرفى المهيمن حين يواجهون تخصصات أخرى أدنى منزلة، يلجأ هيدجر إلى إستراتيجيته المفضلة، أى الحركة

الأساسية wesentlichkeit بتجاوزها الذي لا يقهر لكل تجاوز، لأساسها المؤسس ذاتيًا لكل أساس، بمقدمتها المطلقة لكل المقدمات: 'هل التحدد السابق للأسطورة بوصفها وظيفة تكوينية للوعي قد أسست ذاتها بشكل كاف؟ أين المستويات القاعدية لمثل هذا الأساس التي لا بد من بيانها بوضوح؟ هل طورت هذه القواعد ذاتها بما يكفى؟، وبعد التذكير بحدود التفسير الكانطى للثورة الكوبرنيقية، يواصل: هل من الممكن أن "توسع" بشكل بسيط ومجرد نقد العقل الخالص إلى نقد للثقافة؟ هل يمكن لنا أن نقطع، أم يمكن لنا بالأحرى أن نتنازع حول مدى اتضاح، أسس تفسير الترانسندنتالى الكانطى للثقافة"، وتأسيسه بجلاء؟ (فى نفس الموضع المشار إليه آنفا ص ٩٥، التشديد لى). ويستحق هذا التساؤل التأملى الطويل الاقتباس بكليته: يصير القصد الخالص للتجاوز من خلال "فكر مؤسس" معززا بالتعارض، الذى يشتغل بوصفه بنية توليدية، بين "العريض" (ومن ثم سطحى و"واضح") و"العميق" وهو متحقق فى بلاغة نصف تعويضية، نصف إرهابية للأساسى (يتضمن تكاثره المعجمى "العميق"، "الأساسى" "المؤسس" "يؤسس" (بالكسر) ويؤسس (بالبناء للمجهول)،

تأسيس "يؤسس" "مؤسس" "بعمق" "قواعد" و"الاستهلالى" (هل يمكن لنا إذن أن نقطع...، ماذا يتعين علينا أن نفكر فى الس...، قبل أن نسأل أنفسنا، "إنه حينئذ فقط أن...، المشكلة الأساسية لم تطرق بعد") أساس الأساس هذا، يقف على النقيض مما يمكن أن نتوقعه من هذا التساؤل الشكى فى أسس الذاتية الكانطية ومعجمها الروحي ("الوعى"، "الحياة"، "الروح"، "العقل") وهو لن يبحث عنها بوضوح فى الشروط المادية لوجود منتجى الخطاب الميثولوجى. فالفكر "التأسيسى" لا يريد أن يعترف بهذا الأساس "المبتذل" أى "التجربى" بابتذال.^(١٣) لا تقارب المثالية الوجودية (كما يسميها جورفيتش Gurvitch بصواب تام) الوجود إلا لى تبعد نفسها بشكل أفضل عن الشروط المادية للوجود: مختارة، كما هو الحال دائما، "الطريق الداخلى" "den weg nach innen"، كما وصف فى تراث الفكر الشعبى völkisch، إنها تبحث عن أساس "الفكر الأسطورى" فى تطوير تمهيدى للتكوين الأنطولوجى للوجود بصفة عامة" (نفس الموضع المشار إليه آنفا ص٩٧).

وعلى حساب انقصاص جذرى لدلالة ما أسماء كانظ هذه "الكلمة المتعطرسة أنطولوجيا" صاغ هيدجر البنية الأنطولوجية للوجود الفردى Dasein بسمات وجودية (عينت أيضا بوصفها وجودات أساسية أو أنماط أساسية للوجود أو الوجود هناك) ووصفت باعتبارها الشروط الترانسندنتالية (الآن سوف تسمى الشروط الأنطولوجية) الضرورية للمعرفة (مثل الفهم وأيضا مثل اللغة). وهكذا من خلال جعل الترانسندنتالى أنطولوجيا، يحقق هيدجر أول دمج للمعارضات متمكنا من جعل موقعه مراوفاً وغير قابل للتمثل فى أى من الموقعين المتعارضين. يتزايد الالتباس بحقيقة أن الأنطولوجيا الترانسندنتالية تحدد الوجود المعرفى بوصفه حالة من "اللاوجود"، أو بالأحرى، كفعل إضفاء الزمانية أو مشروعاً، محققاً أيضاً جعل الترانسندنتالى أنطولوجياً تماماً بواسطة جعل التاريخ أنطولوجيا، ومن ثم يصبح الوجود متماهياً مع الزمان. ليس من العسير أن نرى كيف أن منعطف kehre هيدجر الشهير، وابتعاده عن الأنطولوجيا الترانسندنتالية والتحليلات الوجودية لكتاب الوجود والزمان، كان يمكن لها أن تؤدى بشكل طبيعى عبر إضفاء الوجود على التاريخ، إلى الأنطولوجيا السلبية التى تطابق بين الوجود وما هو وجود بقدر ما يعرض ذاته للوجود الفردى، وتشير إلى الوجود كسيرورة للانبثاق (لا يستطيع المرء أن يقاوم التفكير فى "التطور الخلاق عند برجسون"...) الذى يعتمد فى تجسده على الفكر الذى يسمح له بالوجود، وعلى رباطة الجأش Gelassenheit بوصفها خضوعاً للطابع التاريخى.

وهكذا نجد أنه ليست هناك حاجة حتى لتأسيس علاقة مباشرة بين "منعطف" هيدجر وشبه تقاعده بعد أن قضى فترة كعميد، لنفهم أن الجذرية المتطرفة لهذه الثورة في الفكر تجد تمجيداً، بمجرد أن مضت لحظة "الالتزام الوطيد"، في نوع من حكمة التوماوية الجديدة، مذكرة كل أحد "أن يدرك ما هو كائن"، وأن يعيش وفق شروطه: يعيش الرعاة في خفاء وخارج صحراوات الأرض المهجورة، التي يفترض أن تتقوم فائدتها في ضمان هيمنة الإنسان (...). يحفظ القانون غير الملحوظ للأرض الأرض في كفاية ما يبرز وما يفنى من كل الأشياء في المجال المخصص للممكن الذي يتبعه كل شيء، ومع ذلك لا يعرفه أي شيء. إن شجرة البنولا لا تتجاوز أبداً إمكانها. خلية النحل تعيش في إمكانها. إنها الإرادة أولاً التي تهيب ذاتها في كل مكان في التقنية التي تلتهم الأرض في الاستفاد والاستهلاك والتغيير الملازم لما هو اصطناعي..^(١٤)

وبعد أن قيل هذا، فإن الأصداء السياسية والأكاديمية لفكره المحض لم يتم إسكاتها بالكامل قط، سواء في المجال الفلسفي أو ما وراءه. وليس علينا إلا أن نحلل مواقف هيدجر الفلسفية، و(مواقف) المنظرين الذين انخرط في حوار معهم، بلغة منطق المجال الأكاديمي أو المجال السياسي، لنذكر التضمينات السياسية النوعية لخياراته النظرية الأشد تجريباً. وليست هذه المعاني الثانوية بحاجة إلى أن تكون مقصودة بوصفها كذلك، مادامت قد تخفت آلياً بواسطة التوافقات المجازية، والمعاني المزدوجة، والتلميحات التي تنشأ، بسبب التناظر بين المجالات، من التطبيق في المجال الفلسفي لـ"خط"

صالح أشد عمومية، يتعلق بالتطبع *habitus* الذى يوجه الخيارات السياسية والأخلاقية التى تخص الوجود النظرى و"الخبروى". وهكذا نرى على الفور أن منح الأولوية للفلسفة على العلم، وللحدس على الحكم والمفاهيم، وهو واحد من الموضوعات موضع الرهان فى مواجهة بين هيدجر والكانطيين الجدد وفى الصراع لجذب كانط إما نحو المنطق والعقل، أو على النقيض، نحو الجماليات والمخيلة الذى يتردد صدها، فى تناغم مباشر مع تجليات اللاعقلانية التى يمكن أن تلاحظ فى المجال السياسى. وبالنزوع إلى إخضاع العقل للحساسية، "العقل الذى جعل حساسية" (مثل شوبنهاور، الذى رفض التمييز الكانطى بين الحدس والمفاهيم ووجد فى الحدس مصدرًا لكل معرفة) فإن القراءة الهيدجرية **لنقد العقل الخالص** تجعل الكانطية تبدو كأنها نقد أساسى للتتوير *Aufklärung*.

ونجد نفس الأثر حين يطبق هيدجر على التراث الدينى، أو على الأدق اللوثرى، أو شبه الدينى (مثل فكر كيركجور)، إستراتيجية التجاوز الراديكالى بواسطة الفكر "ذى النزعة الجوهرية" أو "التأسيسى" الذى طبقه على الفلسفة ووظفه لأقصى درجة لإحداث القطيعة بين الدين والفلسفة، كما هى عند كانط. يُدخل هيدجر إلى الفلسفة صيغة صبغت بالعلمانية من الأفكار الرئيسة الدينية التى سبق أن حولها اللاهوت المضاد للاهوت لكيركجور إلى أطروحة ميتافيزيقية: وهى على سبيل المثال، فكرة الذنب (الدين) *Schuld* التى شكلت بوصفها نمط كينونة الوجود الفردى *Dasein*، أو عدة مفاهيم أخرى من نفس الأصل أو التلوين، (القلق) (*Angst*) (السقوط)

(Absturz)(الفساد) Verderbnis، (التلف) Verfallen، (الإغواء) Versuchung، النبذ / الهجر Geworfenheit، "داخل الدنيوية" Innerweltlichkeit... الخ.

ويمكن لنا أن نتبع ميل هيدجر للعب على الكلمات ونقول إن الفكر الأساسى (Das wesentliche Denken) يركز على الأساسيات. عند تكوينها بوصفها أنماط وجود الذات الفردية أى بدائل جرى تلطيفها بالكاد للأفكار اللاهوتية، ويدرج ضمن الوجود كل ملامح الوضع "العادى" للإنسان "العادى": حيث إنه "ألقى به" فى "العالم"، معانياً "فقد الذات"، فى "دنيوية" "الثرثرة"، و"الفضول" و"الإبهام". استعيدت حقيقة مينافيزيقا "السقوط" هذه، التى تجعل "النتيه أو الضلال" errance نوعاً من الخطيئة الأصلية، ومصدر كل الأغلاط المخصوصة، من نسيان الوجود حتى تقديس التفاهة، لقد استعيدت وعرضت فى إستراتيجية الإلحاق - شديدة الشبه بتلك التى واجه بها هيدجر الكانطيين الجدد - واختزل خلالها الانسلا ب (الاغتراب Entfremdung، إلى المعنى الشعبى لـ"افتلاع الجذور" الذى يجد نفسه متشكلاً بوصفه "بنية أنطولوجو - وجودية" - ontologico-existential للوجود الفردى Dasein، أى فى حالة نقص أنطولوجى. ولكن بغض النظر عن وظيفتها السياسية بوصفها تبريراً للعدل الاجتماعى Sociodicee (بدلاً من Theodicy العدالة الإلهية التى تبرر وجود الشر فى العالم) بجعل التاريخ أنطولوجياً فإن هذا الافتراض الإستراتيجى يكشف حقيقة هذا الأثر الهيدجرى النموذجى الأخر، التجاوز الجذرى "الزائف" لكل جذرية ممكنة، الذى يقدم الامتثالية

(الإذعان) مع تبريرها المحكم. جعل الانسلاّب الأنتولوجى أساس كل انسلاّب، معناه، بطريقة ما فى القول، أن نتفه، وفى نفس الوقت، أن نخلع عن الانسلاّب الاقتصاى - وأى مناقشة لهذا الانسلاّب طابعه المادى، بواسطة تجاوز راىكالى خيالى لأى تجاوز ثورى.

وَيُدخِل هيدجر مرة أخرى فى نطاق الفكر الفلسفى المقبول أكاديميا (ومناظرته مع الكانطيين الجدد تسهم كثيرا فى أن تكفل له هذا الاحترام) موضوعات وأنماط تعبير - وخصوصا أسلوبا تعويذيا وتنبؤيا - كانت مقصورة قبلا على هذه النحل، التى حطت رحالها على هوامش المجال الأكاديمى الفلسفى، حيث تقابل واختلط نيتشه وكيركجور وستيفان جورج وديستوفسكى، والصوفية السياسية والحماس الدينى. وبقيامه بهذا، فإنه ينتج موقعا فلسفيا كان من قبل هو المستحيل بعينه، يتحدد موقعه فى العلاقة بالماركسية والكانطية الجديدة بنفس الطريقة التى تحدد موقع المحافظين الثوريين فى المجال السياسى الأيدولوجى فى العلاقة بالاشتراكيين والليبراليين.^(١٥) ولا شىء يقدم دليلا أفضل على هذا التناظر - بغض النظر عن الاقتباسات المباشرة من أشد المسائل السياسية وضوحا، مثل مسألة التكنولوجيا - من المكان المتميز الذى خصص للعزم (للتصميم) Entschlossenheit، تلك المواجهة الحرة واليائسة تقريبا للمحدود الوجودية، المعارضة بنفس القدر للتوسط العقلانى والتجاوز الجذلى.

الرقابة وفرض الشكل

كتابة هيدجر هي تجل نموذجي لكمية العمل التي كان ينبغي أن تتجز من قبل العقل اللاواعي فضلاً عن الواعي، إذا كان على القصد التعبيري *l'intention expressive* أن ينطوي ضمن الحدود المفروضة من الرقابة التي يمارسها أي مجال ثقافي من خلال بنيته بالذات: تشتغل الإشكالية الفلسفية كفضاء من الإمكانيات المتحققة موضوعياً بوصفها سوقاً ممكنًا، يمارس تأثيرات القمع، أو الإجازة والتشجيع، على الدوافع التعبيرية. ويتعين من ثم على كل منتج أن يتوافق مع هذه الإشكالية، وأن تجد أو هامه الاجتماعية تعبيراً عنها ضمن حدود القيود التي تفرضها وحدها. وعلى ذلك، يمكن لنا أن نعتبر الخطاب المتقف بمثابة "تشكيل تسوية" بالمعنى الفرويدي، أي بوصفه من ناحية نتاج صفقة بين المصالح التعبيرية المحددة هي ذاتها بواسطة المواقع التي يشغلها المعبرون عنها في المجال، ومن ناحية أخرى، القيود البنيوية للمجال التي تشتغل بوصفها أداة رقابة.⁽¹⁾ حيث جرى إنتاج وتبادل الخطاب، إن وظيفة لطف التعبير والإعلاء، وهي واعية ولا واعية في آن واحد ضرورية لجعل أشد الدوافع التعبيرية غير المقبولة قابلة للكلام في حالة معينة للرقابة في المجال، وهي تتضمن فرض شكل (*mettre en forme*) وكذلك مراعاة الشكليات (*mettre des formes*)؛ ويعتمد نجاح هذا العمل والربح الذي قد بتأتى عنه في

أى حالة معطاة لبنى فرص الربح المادى أو الرمزى وهما واسطة الرقابة فى المجال، يعتمد على الرأسمال النوعى للمنتج، أى على سلطته وقدرته النوعية.

ولا يمكن أن تعزى الصفقات والمساومات التى تؤلف وظيفة فرض الشكل كلياً إلى الأهداف الواعية للحسابات العقلية للنفقات والأرباح المادية أو الرمزية. وأشد الآثار البلاغية قوة هى نتاج هذا التلاقى، (الذى لا يسيطر عليه كلية العقل السواعى أبداً)، بين ضرورتين محابيتين: ضرورة التطبع *habitus*، المهياً بهذه الدرجة أو تلك من الكمال للاحتفاظ بالمركز الذى يحويه المجال، والضرورة المحابئة لحالة بعينها للمجال. وتحكم تلك الضرورة الأخيرة الممارسات بواسطة آليات موضوعية، مثل تلك التى تعمل على استعادة التوازن بين الموقع واستعدادات شاغله، أو تلك التى تولد غالباً ذاتياً عبر التناظرات بين مجالات مختلفة، بتأثيرات التحدد التضافرى، وأشكال لطف التعبير القادرة على أن تمنح الخطاب إعتاماً وتعقيداً بوليفونيا (تعدد النغمات أو الأصوات) لا ينفذ إليه حتى أشد الإستراتيجيين البلاعيين خبرة.

والمنتجات الثقافية تدين بخصائصها الأشد نوعية إلى الشروط الاجتماعية لإنتاجها وبشكل أكثر دقة إلى موقع المنتج فى مجال الإنتاج، الذى يملى فى أن واحد، وإن يكن خلال سيرورات وسيطة متشعبة، ليس المصلحة التعبيرية فقط، وشكل وقوة الرقابة التى تؤثر عليها، وإنما أيضاً القدرة التى تمكن من تلبية هذه المصلحة ضمن إطار هذه القيود. وتمنعنا العلاقة الجدلية المؤسسة بين المصلحة

التعبيرية والرقابة البنيوية للمجال من أن نميز في إجراءات العمل opus operatum الشكل عن المضمون، وما قيل عن طريقة قوله، أو حتى عن طريقة سماعه. وبفرض الشكل، تحدد الرقابة التي مورست بواسطة بنية المجال شكله الخطابي - رغم أن المحللين الشكلايين يحاولون دائماً أن يفصلوه عن التحديدات الاجتماعية - ودون إمكان لانفصام، مضمونه الذي لا يمكن فصله عن تعبيره الملائم، ومن ثم فهو غير قابل للتفكير فيه خارج المعايير المرعية والأشكال المعتمدة (بالمعنى الحرفي). كما تحدد الرقابة أيضاً أشكال التلقى: لإنتاج خطاب فلسفي ذي طبيعة شكلية مستوفاة؛ أي مستور في جهاز من العلامات، وأبنية الجمل، ومعجم المفردات، والإحالات.. إلخ، التي نتعرف فيها على الطبيعة الفلسفية لخطاب ما، التي يوظفها خطاب لكي يعلن عن طبيعته الفلسفية،⁽²⁾ يُعنى إنتاج مُنتج كهذا أن علينا أن نتلقاه بالشكلية الواجبة، أي بالاحترام الواجب للأشكال التي تبناها، أو، كما نرى في الأدب، **بلغة الشكل المحض**. وهكذا فإن الأعمال الشرعية قادرة أيضاً على أن تمارس عنفاً يحميها من العنف الذي قد تحتاج إليه إذا تآتى أن ندرك المصلحة التعبيرية التي تعبر عنها فقط في أشكال تنكرها: تدلل تواريخ الفن، والأدب، والفلسفة على كفاءة إستراتيجيات فرض الشكل التي تملئ من خلالها الأعمال المكرسة شروط إدراكها الخاصة.

إن أى عمل يرتبط بمجال نوعي معين سواء بشكله أم بمضمونه: إذا حاولنا أن نتخيل ما كان يمكن أن يقوله هيدجر في شكل آخر، أى شكل الخطاب الفلسفي كما مورس في ألمانيا في عام ١٨٩٠، أو في

شكل بحث في العلوم السياسية كما ينشر في أيامنا في جامعة ييل أو هارفارد، فمن المحتوم أن نتخيل هيدجراً مستحيلاً (على سبيل المثال "متشرداً" فلسفياً أو مهاجراً معارضاً، في عام ١٩٣٣) أو مجال إنتاج مستحيل كذلك في ألمانيا في ذلك الزمن الذي كان فيه هيدجر نشطاً. إن الشكل الذي تسهم من خلاله الإنتاجات الرمزية على نحو أشد مباشرة في الشروط الاجتماعية لإنتاجها هو أيضاً ما تمارس من خلاله أثرها الاجتماعي الأشد نوعية: ولا يمكن للعنف الرمزي إذا ما توخينا الدقة أن يمارس بواسطة الشخص الذي يمارسه - ويُعاني من قبل الشخص الذي يعانيه - إلا في شكل يساء التعرف على طبيعته، بوصفه عنفاً، أي أنه يدرك بوصفه شرعياً.

إن خطاب الدارسين، واللغات الخاصة التي تنتجها هيئات الأخصائيين (الفلاسفة، رجال القانون إلخ) ويعيدون إنتاجها من خلال تشويهاً منهجية للغة العادية، تتميز عن اللغة العلمية بأنها تخفى الإكراه heteronomy خلف مظهر استقلال الذات autonomy: وماداموا غير قادرين على العمل دون مساعدة اللغة العادية، فلا بد أن ينتجوا وهم الاستقلال بواسطة إستراتيجيات تفتعل قطيعة زائفة معها، مستخدمين إجراءات متباينة وفقاً للمجالات، أو ضمن نفس المجال، وفقاً للمواقع واللحظات المختلفة. يمكن لهم على سبيل المثال أن يحاكوا الخاصية الأساسية لكل لغة علمية، وتحديد العنصر بواسطة انتمائه إلى نسق.^(٣) وهكذا فإن المفاهيم الهيدجرية تحديداً والمستعارة من اللغة العادية غيرت هيئتها من خلال عملية فرض الشكل التي فصلتها عن الاستعمال العادي وذلك بإدخالها، عبر

الإبراز المنهجي لأصولها الاشتقاقية الصرفية، في شبكة من العلاقات المتجلية في الشكل المحسوس للغة، إلى حد أن توحى بأن كل عنصر من الخطاب يعتمد على (العناصر) الأخرى معاً بوصفه دالاً ومدلولاً. وبهذه الطريقة تصير كلمة عادية مثل الرعاية أو العون Fürsorge، مرتبطة على نحو واضح بحكم شكلها بمجموعة كاملة من الكلمات تنتمي لنفس العائلة، هم Sorge، عناية Sorgfalt، لامبالاة/إهمال Sorglosigkeit مهتم Sorgenvoll، مشغول البال besorgt، الانهماج بالحياة Lebensorge، المصلحة الذاتية، Selbstsorge.

عندما نسب إلى جادامر، في المراجعة التي سبق أن ذكرتها، فكرة أنه يوجد "معنى حقيقي" للكلمات وفي حالة كلمة Fürsorge فإن معنى الرعاية الاجتماعية (الرفاهية الاجتماعية) هو "المعنى الشرعي الوحيد" بالنسبة إلى، فإنه لا يدرك ما هو جوهر تحليلي: أولاً، حقيقة أن الكلمات والخطاب بصفة عامة يتلقى تحدده الكامل، بما فيه معناه وقيمه في علاقاته التداولية بمجال ما يشغل بوصفه سوقاً فقط. ثانياً، إنه يتغاضى عن الطابع متعدد المعاني أو بالأحرى البوليفوني (متعدد الأصوات أو النغمات) الذي يدين به خطاب هيدجر إلى قدرة مؤلفه الخاصة على التحدث ممثلاً لمجالات مختلفة ولأسواق مختلفة في نفس الآن. ويقع الخطأ في أنه ينسب

إلى فلسفة لغة وتفسير فيلولوجي نموذجي عبر عنه حرفياً أستاذه، هيدجر: تتخفى دوماً "الدلالة الحقيقية لـ"الخطاب"، وهذا واضح بما يكفى، بواسطة التاريخ اللاحق لكلمة لوجوس logos، وخاصة بواسطة التفسيرات العديدة الاعتباطية التى قدمتها الفلسفة اللاحقة"، (الوجود والزمان، باريس، جاليمار، ١٩٦٤، ص ٤٩ التشديدلى). فى الواقع، إنه لمن السذاجة أن نتساءل ما هو المعنى الحقيقى للكلمات، كما نتساءل، بمصطلحات أوستن Austin، ما هو "اللون الحقيقى للحرباء" (ج. ل. أوستن، لغة الإدراك الحسى، باريس، أ. كولين، ١٩٧١): هناك معان مختلفة بقدر ما هنالك من استعمالات وأسواق. ويظهر خطأ آخر للقراءة، يقع مصدره أيضاً فى حقيقة إسقاط المرء لفلسفته الخاصة على العمل الذى يجرى تحليله، وهذا يجعل جادامر يقول بأن القصد البلاغى مستبعد من قصد الحقيقة - وفى هذه الحالة، يمكن لنا أن نلاحظ أيضاً أن ذلك يتضمن تعريفاً تبسيطياً للبلاغة، ولو أنه يستتبطه من أفلاطون وأرسطو. الحقيقة هى أننا مواجهون مرة ثانية بمشكلة لون الحرباء. يقبل جادامر ضمناً متبعاً فى ذلك الحس العلمى المشترك، فكرة أن البلاغة تتعارض

بوصفها شيئاً محسوباً، اصطناعياً، واعياً ذاتياً، مع بعض أنماط التعبير الطبيعية، التلقائية، الأولية، البدائية. هذا يعنى أن ننسى أن القصد التعبيري يمكن أن يتحقق فقط من خلال علاقة مع سوق وعلى ذلك فإن هناك أنواعاً عديدة من البلاغة بقدر ما هنالك من أسواق، وأن الاستعمالات العادية للغة (التي يمكن للمرء أن ينفي تنوعها بالحديث عن "اللغة العادية"، كما يفعل فلاسفة اللغة) تعرض أنواعاً من البلاغة راقية إلى حد بعيد دون أن تكون واعية ومحسوبة، وإن أكثر الطبقات نقاوة للبلاغة المتبحرة في العلم، كتلك التي يستعملها هيدجر على سبيل المثال، لا تفترض بالضرورة حساباً أو سيطرة كاملة على الآثار المعروضة.

وبسبب تواتر اللعب على الكلمات في الأقوال والأمثال التي تحفظ الحكمة الشعبية، فإن اللعب الذي يظهر "تشابهاً عائلياً"، من خلال علاقة الكلمات بالجذور أو صيغ الاشتقاق هو إحدى الوسائل، إن لم يكن أشد ما يعتمد عليه بلا ريب، في إعطاء الانطباع بأن هناك علاقة ضرورية بين مدلولين. وأن التداعي عبر تكرار حروف الاستهلال أو التجانس الصوتي الذي يؤسس علاقات شبه مادية من خلال تشابه الشكل والصوت يضيء العلاقات الخفية بين مدلولين، أو حتى يوجدتهما من خلال اللعب المحض للأشكال: هذا هو الحال، على

سبيل المثال، مع ألعاب الكلمات الفلسفية لهيدر المتأخر زمنياً، Danken = Denken أى التفكير يساوى الشكر فى الألمانية،^(*) رغم أن سحرها يتلاشى إلى حد بعيد، إذا ترجمت إلى الفرنسية (يشكر Remercier يفكر Penser) مما يكدر أتباعه الفرنسيين، أو التلاعب اللفظى بعمل كرة تلج من توريات عبارة Sorge als besorgende Fürsorge، "الهم بوصفه تفويض من الاهتمام"، التى يمكن أن توسم بأنها مراوغات لفظية إذا لم تنتج شبكة التلميحات الصرفية والإحالات الاشتقاقية وهم تماسك شامل للشكل، ومن ثم للمعنى، وهكذا مظهر خطاب بديهى.

"Die Entschlossenheit aber ist nur in der Sorge gesorgete und als Sorge Eigentlichkeit dieser selbst"

(ليس العزم، على أى حال، سوى صميمية الهم - الذى هو نفسه مهموم وممكن بوصفه همًا).^(٤)

وتعرض كل المصادر الكامنة للغة لتعطى الانطباع بأنه توجد علاقة ضرورية بين كل الدوال وأن العلاقة بين الدوال والمدلولات قد أسست عبر توسط نسق نظام المفاهيم الفلسفية، والكلمات الفنية (التقنية) ليست إلا أشكالاً مفخمة من الكلمات العادية (كلمة Entdeckung بالألمانية، اكتشاف، كشف الغطاء، وكلمة Entdecktheit تعنى الكائن الذى يتعين كشفه، والأفكار التقليدية مثل Dasein (الوجود هناك تصوير الوجود الفردى) ولكنها استخدمت لحد ما خارج مواضعها لكى تظهر ابتعادها، كما ابتدعت ألفاظاً جديدة عن طريق

(*) بالتقريب التفكير يساوى ذكر الجميل أى شكره فى العربية. (المراجع)

القياس حتى تُولف تمييزات يُدعى أنه لم يفكر فيها، أو على الأقل توليد انطباع بأنها تمثل تجاوزًا جذريًا (وجودى existentiel، موجودى existential، أنى zeitlich/ Temporel، وزمنى، وهو تعارض لم يلعب أى دور مؤثر فى كتاب الوجود والزمان).

وينتج فرض الشكل وهم وجود نظام نسقى، ومن خلال القطيعة مع اللغة العادية التى أحدثت بذلك، وهم وجود نظام مستقل ذاتيًا. بإدخال كلمة رعاية Fürsorge فى شبكة من الكلمات متشابهة صرفيًا ومرتبطة اشتقاقياً، ومن ثم نسجها فى قماش بنيته المعجمية، فإن هيدجر ينتزع الكلمة من استعمالها العادى، وهى التى عُرِضت بغير التباس فى التعبير "الرعاية الاجتماعية" (الرفاهية الاجتماعية) sozialfürsorge: غير أنه ما أن تتحول وتغير مظهرها، حتى تفقد هويتها العادية، وتتخفى فى معنى مشوه (يمكن توصيله بهذا القدر أو ذاك بواسطة كلمة، مثل كلمة توكيل (تفويض) prokura بالألمانية، وبالفرنسية procuration مأخوذة بمعناها الاشتقاقى؛ فمن ضمن اشتقاقاتها القوادة). فى نهاية عملية التشويه هذه، الجديرة بأحد الحوارة الذى يجذب الانتباه إلى شىء غير مهم لكى يحول انتباهنا عما يريد إخفائه، نجد أن الوهم الاجتماعى عن المساعدة (الاجتماعية) رمز "دولة الرعاية" أو "دولة التأمين" التى يدينها كارل شميت أو إرنست يونجر بلغة أقل تلطفاً، يمكن أن يسكن أو يخيم على الخطاب الشرعى (الهمّ Sorge والرعاية Fürsorge هما فى قلب النظرية عن الزمانية) ولكن فى شكل لا يبدو فيه أنهما يقومان بذلك، وهما فى الواقع لا يقومان بذلك.

وبينما تستبدل العملية العادية لإضفاء لطف التعبير كلمة (وهى غالبًا ذات معنى متناقض) بأخرى، أو تقوم بتحديد المعنى العادى على نحو ظاهر بواسطة علامات تحذير واضحة (ما بين معقوفتين، على سبيل المثال) أو بواسطة تعريف مميز، ينطلق هيدجر بتأسيس شبكة من الكلمات المترابطة داخليًا من الناحية المورفولوجية، تتلقى ضمنها الكلمة العادية، وهى متماثلة ومتحولة المظهر فى آن معًا، هوية جديدة: وهكذا فهى تستدعى قراءة فيلولوجية وبوليفونية، قادرة على أن تستحضر وتبطل المعنى العادى فى آن واحد، وأن توحى به بينما تقمعه ظاهريًا، مع تضميناته الأزدرائية، داخل نظام من الفهم المبتدل، "الأنثروبولوجى" بابتدال.^(٥)

يستشعر الخيال الفلسفى، مثله فى ذلك مثل الفكر الأسطورى أو الشعرى البهجة فى أن يفرض من أعلى العلاقات المدركة بالحواس للصوت على علاقة أساسية للمعنى، وفى اللعب بالأشكال اللغوية التى هى أيضًا أشكال تصنيفية: وهكذا فى كتاب عن ماهية الحقيقة von wesen der wahrheit، فإن التعارض بين الماهية (wesen) واللا - ماهية un - wesen أو غير الماهية - in wesen معزز بالتعارض الخفى الذى يستحضر ويغى أو يبطل، بين الترتيب - نوع من مصطلح (مفهوم) وهمى، يتسم بأنه غائب، وحاضر بعد فى شبه صورة - والاضطراب

(التشوش)، وهى واحدة من المعانى الممكنة لكلمة اللا - ماهية un - wesen . وتقرر سلسلة التعارضات المتوازية، التى هى تنويعات جرى تلطيفها على نحو متفاوت لعدد محدود من التعارضات "البدنية"، هى نفسها قابلة للاختزال بفظاظة كل منها إلى الأخرى، ويمكن إيجاد أمثلة عديدة عليها عبر عمل هيدجر اللاحق على "انعطافه" - تقرر التعارض المؤسس، الذى هو ذاته خاضع لتابو، ولكنها تفعل ذلك فى شكل معنى - شكل أكثر شمولاً فى تطبيقاتها من الصعب التعرف عليها (مثل التعارض بين الموجودى (Ontisch) موجودات العلم الوضعى وقائع وتكنولوجيا l'ontique والأنطولوجى l'ontologie الذى يدرس الوجود الفردى Ontologisch). بعمل ذلك، فإنها تشكل هذا التعارض بوصفه مطلقاً، وبإدراجه داخل الوجود فى نفس الوقت كأنها لا تفعل غير أن تتكره رمزياً.

إن إدماجها داخل نظام اللغة الفلسفية هو الذى يسهل نفى معانيها الأولية، أى المعنى الذى تأخذه الكلمة المحرمة من إحالتها إلى نظام اللغة العادية الذى يستمر فى التواجد بشكل خفى رغم إبعاده رسمياً من النظام المعلن. هذا النفى هو أساس المقاييس المزدوجة التى

تخولها الرسالة المزدوجة المسجلة في كل عنصر استدلالي يُشكّل دائماً من نسقين في وقت واحد، النظام الظاهر للغة الاصطلاحية الفلسفية والنظام الكامن للغة العادية، أو ينتمي، بمعنى آخر إلى فضائين عقليين لا يمكن فصلهما عن فضائين اجتماعيين. يتضمن إخضاع المصلحة التعبيرية للتحويل الضروري وإحاقها بنظام ما هو قابل للقول في مجال معين وتمييزها عن غير القابل للقول، وغير القابل للتسمية، يتضمن أكثر من مجرد إبدال كلمة مقبولة بأخرى، صادرتها الرقابة. لأن هذا الشكل الأولي للطف التعبير يخفي آخر، يكمن في استعمال الخاصية الأساسية للغة، طبقاً لنموذج سوسير التعارضى حول أولوية العلاقات على العناصر والشكل على المادة من أجل إخفاء العناصر المقموعة بإدخالها في شبكة من العلاقات التي تعدل قيمتها بدون تعديل "مادتها". مع اللغات المتخصصة وحدها، التي أنتجها الأخصائيون بقصد واضح في خلق نسق، يشتغل أثر التقنيع والإخفاء من خلال فرض الشكل تماماً: تبقى في هذه الحالة كما في كل حالات التمويه من خلال الشكل، الدلالات التي وسمت بوصفها محرمة، مع أنها مدركة نظرياً، مساءة الإدراك في الممارسة، ورغم أنها موجودة كمادة، فإنها غائبة بوصفها شكلاً، مثل وجه مخفي في لغز وصل النقاط ببعضها. إن دور مثل هذا النوع من التعبير هو تقنيع التجارب البدائية للعالم الاجتماعي والأوهام الاجتماعية التي هي مصدرها، وبقدر ما تسمح لها بأن تتكلم تكشفها، بينما تستخدم نمطا من التعبير يوحي بأنها لم تقل. ولا يمكن لهذه اللغات المتخصصة أن تعرب عن مثل هذه التجربة إلا في أشكال من التعبير تجعلها غير قابلة للإدراك، لأن المتخصص غير قادر على أن

يعترف أنه يعلنها. وتتحل المادة البدائية في الشكل حين تخضع للمعايير الضمنية أو الصريحة لمجال معين، إذا جاز القول. وفرض الشكل بهذه الكيفية هو تغيير للشكل وتحويل للمادة في وقت واحد: مادة المدلول هي شكل الدال الذي تحققت فيه.

وعبر فرض الشكل يصبح مبرراً وغير مبرر معاً اختزال النفي إلى ما ينفيه، إلى الوهم الاجتماعي الذي هو مصدره. وبسبب حقيقة أن هذا النفي الذي يسميه فرويد، مستخدماً مصطلحاً هيجلياً، تجاوز (رفع) *Aufhebung* الكبت يستبقى وينفى في آن معاً كلاً من الكبت وما هو مكبوت، وهو يضاعف العائد، مضيفاً إلى ميزة الكلام ربح إنكار ما قيل، من خلال الطريقة التي قيل بها. وهكذا على سبيل المثال، فإن التعارض بين الأصالة *Eigentlichkeit* واللا أصالة *uneigentlichkeit* هذه الأنماط البدئية لـ "الوجود هناك"، كما يقول هيدجر، التي ينتظم حولها كل الكتاب (حتى من وجهة نظر أشد القراءات الداخلية تشدداً) هي إعادة ترجمة نوعية وحاذقة بصفة خاصة للتعارض الشائع بين "النخبة" و"الجماهير". "هُم" (on، تعنى حرفياً "المرء") استبداديون (الدكتاتورية الحقيقية للـ"هُم")، فضوليون (يراقبون كل شيء)، ويختزلون كل الأشياء إلى أدنى مستوى، إن أفراد "الهُم" الشاملة يتفادون مسؤولياتهم، مجردون من حريتهم: وهم يعيشون على مساعدة مدبرة، ويعتمدون عاجزين على المجتمع أو على "دولة الرعاية" (الرفاهية)، التي تعنى بهم خاصة من خلال "المساعدة الاجتماعية" (*Sozialfürsorge*) وترعى مستقبلهم نيابة عنهم. يمكن لنا أن ندبح قائمة بالمطروقات عند الأرستقراطية

الأكاديمية التي تترى عبر هذه الفقرة،^(٦) التي غالباً ما غلق عليها. بأنها طافحة بمواضع البحث الخاصة Topoi بالساحة العامة Agora كنيض للمدرسة Schole، (الكلمة تعنى وقت الفراغ والمدرسة): هناك كراهية للإحصائيات (التي تعزف على فكرة "المتوسط") التي ترى بوصفها رمزا لكل عمليات "التسوية" التي تهدد "الشخص" (الذي يسمى هنا الوجود هناك وجود الفرد Dasein) وأكثر صفاته قيمة، "أصالته" المتفردة و"خصوصيته". هناك احتقار لكل القوى "التي تسوى" وبلا شك هناك اشمزاز خاص من أيديولوجيات المساواة التي تعرض للخطر "كل شيء جرى إحرازه بواسطة نضال"، أي الثقافة رأس مال الماندارين (متقف النخبة) النوعي، الذي هو ابن أعماله، والأيديولوجيات التي تشجع الجماهير على "أن تأخذ الأشياء بسهولة وتجعلها سهلة". هناك أيضاً تمرد ضد الآليات الاجتماعية مثل تلك التي تتعلق بالرأى (تخمين يحتمل النقيض Opinion)، العدو الوراثي للفيلسوف، الذي يتواتر هنا عبر اللعب على كلمتى öffentlich وöffentlich، "الرأى العام" والعام، وضد أى شيء يرمز إلى "المساعدة الاجتماعية"، أى الديمقراطية، الأحزاب السياسية، الإجازات مدفوعة الأجر (بوصفها خرقاً لاحتكار وقت الفراغ scholé والتأمل فى الغاية من جانب الأرستقراطية)، "الثقافة للجماهير"، التلغاز، وأفلاطون فى كتاب الجيب.^(٧) كان لهيدجر أن يقول هذا على نحو أفضل للغاية، بأسلوبه الرعوى (المتلى بالحيوية العميقة) الذى لا يضاهى، عندما انطلق، فى كتابه مدخل إلى الميتافيزيقيا، الذى كتب فى عام ١٩٣٥، ليبين كيف أن انتصار الروح العلم - تكنولوجيا فى الحضارة الغربية قد أنجز وأكمل وقد تجلى فى "فرار الآلهة، تدمير الأرض، تحويل

البشر إلى كتلة، كراهية كل شيء حر وخلاق والشك فيه"
(die flucht der Gotter , die zerstörung der Erde, die vermassung
des menschen, der vorrang des Mittelmassigen)^(٨)

ويحرز هذا اللعب بالأشكال الملموسة للغة أكثر أشكاله اكتمالاً
عندما يدور حول أزواج من الحدود وليس حول الكلمات المعزولة،
أى حول العلاقة بين حدود متناقضة. وبالتعارض مع التوريات
اللفظية الفلسفية المؤسسة على تكرار حروف الاستهلال أو التجانس
الصوتى، فإن التوريات "البدئية" تلك التى توجه وتنظم فكره فى
العمق، تلعب على الأشكال اللفظية لتستغل فى أن واحد أشكالاً حسية
وبنى تصنيفية. هذه الأشكال الكلية التى توفى بين الضرورات
المستقلة للصوت والمعنى فى معجزة تعبير ضرورى مزدوج، هى
الشكل المتحول للمادة اللغوية التى هى أصلاً مشبعة سياسياً، وبذلك
هى متاسجة مع بدائل متشكلة بنيوياً، مسجلة ومحفوظة فى اللغة
العادية، التى هى بالفعل سياسية موضوعياً. إن ولع كل اللغات المتقفة
بالتفكير الثنائى لا يمكن أن يفسر بخلاف ذلك: إن ما هو مراقب
ومقموع، فى هذه الحالة ليس حداً محرماً أخذ فى حالة منعزلة، وإنما
علاقة تعارضية بين الكلمات التى تحيل دائماً إلى علاقة تعارض بين
المواقع الاجتماعية أو الجماعات الاجتماعية.

وليس اللغة العادية مخزونا لا نهائياً فحسب من الأشكال
الملموسة متاحاً للألعاب الشعرية أو الفلسفية أو، كما عند هيدجر
الناضج وتابعيه، للتداعيات الحرة حول ما أسماه نيتشه شعر المفهوم
Begriffsdichtung، وإنما هى أيضاً مستودع لأشكال الإدراك الذاتى

للعالم، الاجتماعي، للأشياء الشائعة التي تحفظ مبادئ رؤية العالم الاجتماعي وتتصف بالعمومية بالنسبة لجماعة ما (الجرماني ضد السلتي أو اللاتيني، العادي ضد المتميز، إلخ). ولا يمكن تسمية وإدراك بنية العالم الاجتماعي سوى عبر أشكال التصنيف التي، حتى وإن كانت قد وُظفت بواسطة اللغة العادية، فليست مستقلة أبداً عن هذه البنية (وهو ما ينسى دائماً في التحليلات الشكلانية لهذه الأشكال): وبالفعل، بالرغم من أن أشد التعارضات الاجتماعية "بروزاً" مثل (مبتذل / مميز) قد تكتسب معانٍ شديدة الاختلاف وفقاً للاستعمال والمستعملين، فإن اللغة العادية، التي أنتجت بواسطة السيرورة المتراكمة لفكر هيمنت عليه علاقات القوة بين الطبقات، ومن باب أولى تكون لغة الدارسين التي أنتجت في مجالات حاصرتها مصالح وقيم الطبقات السائدة، هي على نحو ما أيديولوجيات أولية، مُعدّة "بشكل طبيعي تماماً"، لاستعمالات تتفق مع قيم ومصالح الطبقات السائدة.⁽⁹⁾ يمكن للسياسة أن تتحول إلى أنطولوجيا بواسطة تحويل الانقسامات الثنائية ومخططات التفكير العادي إلى حدود مجازية. ولكن لا تقود السيرورة المجازية التي تتولد منها هذه الميتافيزيقا من الأشياء المرئية إلى الأشياء غير المرئية، وإنما من المضمون الكامن الذي يحتمل أن يكون غير واعٍ إلى المضمون المعلن للخطاب: إن وظيفة هذه المجازات بوصفها انتقالات من فضاء إلى آخر، هي أن تربط الفضائين اللذين سببتهما القطيعة المفتعلة بواسطة أطروحة الاختلاف الأنطولوجي الذي أعلن رسمياً أنه منفصل، وتهيئ أيضاً لـ **حفظ** التعارضات المؤسسة (بالكسر) وتستمر في تعزيز الخطاب بخفاء.

ولا يمكن أن يعلن التعارض بين المتميز والمبتدل وسط النخبة المتميزة فلسفياً بمصطلحات مبتذلة: لدى هيدجر حس غاية فى الرهافة بالتميز الفلسفى ينأى به عن أن تحمل كتاباته السياسية "بسذاجة" أطروحات سياسية، وهناك شواهد وفيرة على مقصده تمييز نفسه عن أكثر أشكال الأيديولوجية النازية سفوراً^(١٠) ويوجد التعارض الذى يمكن أن نسميه "أولياً" - بمعنى مزدوج - فى اقتصار عمله على أعلى شكل من أشكال مراعاة الوحدات الفلسفية philosophemes العاملة بوصفها كلمات ملطفة التعبير، سوف تحول مظهرها على نحو دائم بقدر ما يتطور مذهبه السكونى من نواح أخرى فى سلسلة من التكررات المختلفة وإنما المعلاة (المتسامى بها) بالقدر نفسه.

واتخاذ الشكل هو فى حد ذاته اتخاذ الحيطة: إنه يُعبر بعلمه عن بعده المهيمن عن كل التحددات، وحتى عن تلك "المذاهب" isms التى تختزل الوحدة غير القابلة للاختزال لنسق فكرى إلى اطراد فئة منطقية وكذلك، بعده أيضاً عن كل التحددات، خاصة الاجتماعية منها، التى تختزل الفردية الفذة لمفكر إلى ابتذالية طبقة. إنها هذه المسافة، هذا الاختلاف، الذى يصير مؤسساً بوضوح فى قلب الخطاب الفلسفى، مختزلاً التعارض بين الأنطولوجى والموجودى ONTIC (أو الأنثروبولوجى) الذى يزود الخطاب سابق التلطف بثان، هذه المرة بحاجز دفاعى منيع: وتحمل كل كلمة من ثم الأثر الذى يتعذر إزالته لـ «القطيعة» التى تفصل المعنى الأنطولوجى الأصيل، عن المعنى العادى والمبتدل، والذى يدرج أحياناً فى ذات المادة الدالة، عبر واحدة

من تلك الألعاب اللغوية الصوتية (الفونولوجية) التي غالباً ما قلدت منذ (موجودى existentiell، / وجودى existential).

هذا اللعب المزدوج على الكلمات مشطورة الحدين dedoublé يجد صداه الطبيعي في التحذيرات ضد القراءات "المبتذلة" و"الأنثروبولوجية" "بابتذال" التي تحاول أن تعرض لضوء النهار الساطع المعانى التي نفيت ولكنها لم تدحض، والتي ترجمت بواسطة الإغلاء الفلسفى إلى الحضور الغائب لوجود شبحى: "إن لمصطلح الهم" préoccupation (الانشغال)، فى المقام الأول، "دلالتة" ما قبل العلمية signification précscientifique ويمكن أن يعنى تنفيذ شىء، إنجازة، "ضبطه". يمكن أن يعنى أيضاً أن يزود المرء نفسه بشىء ما. نحن نستخدم أيضاً هذا التعبير مع صيغة أخرى للجملمة حينما نقول "إننى معنى بنجاح المهمة". "معنى" هنا تعنى شيئاً ما مثل الإدراك. سوف يستعمل التعبير "هم" فى البحث الحالى فى تضاد مع هذه الدلالات ما قبل العلمية والموجودية ontical العامية، بوصفه مصطلحاً أنطولوجياً للموجود (existential)، سوف يصف وجود طريقة ممكنة لـ الوجود - فى - العالم. واختير هذا المصطلح لا لأنه قد تصادف أن الوجود هناك هو الأقرب ولحد بعيد "عملى" واقتصادى، وإنما لأن وجود الوجود هناك يجب أن يعرض بوصفه رعاية (Sorge). ويتعين أن يؤخذ هذا التعبير أيضاً بوصفه مفهوماً يعين بنية أنطولوجية. ليس للكلمة علاقة بـ"المصاعب" أو "الضيق" أو "هموم الحياة رغم أنه يمكن لنا أن نصادفها موجودياً فى كل وجود هناك.⁽¹¹⁾

وقد تكون هذه الاستراتيجيات الاحترازية قد أيقظت شكوك القراء غير الألمان، إذا لم يكن هؤلاء قد خضعوا لشروط استقبال جعلت تبيينهم التضمينات الخفية التي تبرأ منها هيدجر بعيد الاحتمال (وهذا هو الغالب ما دامت الترجمات "تقمعها" منهجياً باسم القطيعة بين الموجودى ontical و الوجودى ontological). بالفعل، بالإضافة إلى مقاومة التحليل الذى قدمه مؤلف هو نتاج مثل هذه الاستراتيجيات النسقية للطف التعبير وهناك أيضا فى هذه الحالة واحدٌ من الآثار الأشد ضرراً لتصدير المنتجات الثقافية، وهو اختفاء كل العلامات الدقيقة لأصولها السياسية أو الاجتماعية، لكل العلامات الكتومة غالباً للأهمية الاجتماعية لخطاب معين والموقع الثقافى لمؤلفه، بايجاز، لكل الملامح متناهية الصغر التى يكون القارىء باللغة الأصلية أشد عرضة لها بوضوح، ولكنه هو الذى يستطيع أن يدركها أفضل من الآخرين إذا ما زود بتقنيات التموضع objectification. ونحن نفكر على سبيل المثال فى كل التضمينات "الإدارية" التى اكتشفها أدورنو فى رطانة الأصالة (Jargon der Eigentlichkeit, Zur deutschen Ideologie, Francfort, Suhrkamp, 1964, PP66-70) خلف

المصطلحات "الوجودية" Existentiels مثل (لقاء) Begegnung، أو كلمتين مثل (إعطاء حق) Auftrag و (اهتمام) Anliegen، وهما ملتبستان فالأولى تعنى رسالة، أى تومئ إلى رغبة قلبية كما تعنى "موضوع الأمر الإدارى" وكذلك الثانية بمعنى "أمنية" وهو المعنى الذى كان بالفعل موضوع استعمال شاذ فى شعر ريلكة Rilke.

إن فرض انفصال حاد بين المقدس والدينى، الأمر الذى يعزز دعاوى أى هيئة من الاختصاصيين، فى ضمان احتكار نطاق معرفة أو ممارسة مقدسة بتعيين الممارسات الأخرى بوصفها دنسة، يتخذ هكذا شكلاً أصلياً: إنها كنية الحضور، تقسم كل كلمة ضد ذاتها، إذا جاز القول، يجعلها لا تدل، على ما يبدو أنها تدل عليه - بوضعها بين قوسين، أو تغيير مادتها الدلالية، أو أحياناً مجرد وضعها فقط اشتقاقياً أو فونولوجياً ضمن مجموعة معجمية ذات نزعة معينة - وهكذا تنقش داخلها المسافة التى تفصل المعنى "الأصيل" الحق عن المعنى "السادج" أو المبتذل.^(١٢) ويتشويه الدلالات الأولية التى تستمر فى الاشتغال بوصفها دعماً خفياً لعدد من العلاقات المكونة للنسق الظاهر، يزود الخبراء أنفسهم بوسائل لخداع من يخمن وجود هذا الازدواج بشأن تعاملهم المزدوج. وبالفعل، رغم اللعنة التى يستنزونها، فلا زالت هذه المعانى المنفية تتجزز وظيفية فلسفية، مادامت تشتغل فى أقل القليل بوصفها مرجعاً سلبيًا نقيس به المسافة الاجتماعية والفلسفية التى تفصل "الأنطولوجى" l'ontologique عن

"الموجودى" ontique، أى الخبير عن العامى الدنيوى - الذى يعد جهله أو ضلاله مسئولاً كلية عن أى استحضار أثم للمعانى المبتذلة. وبإعطاء دلالة بديلة لكلمات الرجل العادى، بإعادة تنشيط الحقيقة الدقيقة، أو جذر الكلمة etumon، الذى يخفق الاستعمال العادى فى إدراكه، فإن المرء يجعل نجاح أو إخفاق الخيمياء (*) الفلسفية اللغوية يعتمد على العلاقة الحقيقية بين الكلمات: "إذا ما أخفق خيميائى ليس ضليع القلب والروح فى تجاربه، فإن ذلك لا يرجع فحسب إلى أنه يستخدم عناصر غير نقية، ولكن فوق كل شىء بسبب أنه يستخدم الخصائص العادية لهذه العناصر غير النقية فى تفكيره، بدلاً من فضائل العناصر المثالية. وهكذا فبمجرد أن نحقق الأزواج المطلق الكامل، نجد أنفسنا مغمورين فى تجربة الوجود فى الذهن فحسب أى المثالية. (١٣) اللغة، أيضاً، لها عناصرها الدقيقة، التى تحررها فلسفة فقه اللغة، وأمانا مثل أزواج الكلمة الإغريقية on (الوجود)، فهى اسم وصيغة فعلية forme Verbale فى نفس الوقت، مما يودى بهيدجر إلى القول: إن ما هو مطروح أمامنا، الذى قد يؤخذ فى البداية على أنه محاكاة نحوية، هو فى الحقيقة لغز الوجود. (١٤)

بهذه الطريقة، إذا ما أمناً بفعالية النفى الفلسفى، فإننا نستطيع أن نستخرج حتى المعانى المراقبة (المحظورة)، ونجد تأثيراً تكميلياً فى القلب التام للعلاقة بين النسق الظاهر والنسق الخفى، الذى أثير بواسطة عودة المكبوت: كيف يمكن لنا أن نتجنب ملاحظة أن أفضل دليل على قوة "الفكر الأساسى" هو موهبته فى أن يؤسس فى الوجود

(*) الكيمياء القديمة التى تحول المعادن الخسيسة إلى نبيلة. (المراجع)

وقائع مثل "الضمان الاجتماعي" العرضية الباعثة على السخرية - وهي موضوعات لا تستأهل التفكير لأقصى حد حتى أنها تذكر فقط بين قوسين؟^(١٥) وهكذا نصل إلى مازق، في هذا "العالم المقلوب" حيث الحدث ليس أكثر من وصف توضيحي لـ "الماهية" أي أن الأساس ينبغي أن يتأسس بواسطة الأشياء التي يؤسسها^(١٦) وعلى سبيل المثال "الرعاية" (Fürsorge) بوصفها "الترتيب الاجتماعي" المجرب، مؤسساً في حالة الوجود هناك l'être-La بوصفه الوجود - مع être-avec-autrui. وتستمد "الرعاية الاجتماعية" إلحاحها التجريبي دافعها من أن هذا الوجود الفردي l'être-La يبقى ذاته بصفة رئيسية وعلى الأغلب في أنماط المساعدة القاصرة،^(١٧) تساعد الإحالة الصارخة لكن غير المرئية، وهي غير مرئية بسبب كونها صارخة، على إخفاء حقيقة أنه كان يناقش دوماً الرعاية الاجتماعية في عمل مكرس ظاهرياً بكاملة للخاصية الأنطولوجية للوجود هناك وتبدو "حاجته" التجريبية (العادية، المبتدلة، التافهة) للمساعدة حادثة عرضية. يتمثل تماماً هنا نموذج الخطاب المسروق، الذي يصفه لاكان بوحدة من نكات فرويد: "إذا قلت إنك ذاهب إلى كراكوف، فأنت تريدني أن أعتقد أنك ذاهب إلى ليمبرج. ولكني أعلم في الحقيقة أنك ذاهب إلى كراكوف. فلم تكذب علىّ إذن؟"^(١٨) وذلك يجد مثلاً كاملاً له في لطف التعبير للخطاب الذي يميل بواسطة تأكيد ما يفترض حقيقة أنه يقوله بأنه لا يقول حقيقة ما ظل يقوله. في الواقع ما من شك: في أن الرعاية الاجتماعية SozialFürsorge، هي تحديداً من "يعنى" بهؤلاء الذين تشملهم الرعاية وتقوم "في صالحهم" بما يريحهم من أن يرعوا أنفسهم، مخولة إياهم أن يكونوا لا مبالين، "هينين" و"تافهين"، تماماً مثل الهم Fürsorge

الفلسفى، الطبعة المعلاة مما سبق، تريخ الوجود الفردى Dasein من الرعاىة، أو إذا (أعدنا صىاغة) ما جاء فى كتاب سارتر الوجود والعدم (١٩٤٣)، يحرر ما هو من أجل ذاته pour soi (الكائن الواعى بذاته) من حرىته، غامراً إياه فى "سوء الطوىة" و"جدىة التفكىر" لوجود "غىر أصىل". و"هكذا فإن الوجود الفردى فى حىاته الوىومىة وقد تخلص من عبء رعاىة الأخرىن الـ"هُم"، فإنه أىضاً بترحىره الـ"هُم" من الوجود، جعلهم ىتكىفون معه إذا كان للوجود هناك أى مىل إلى أن يأخذ الأشىاء بسهولة وىجعلها سهلة. ولأن الـ"هُم" ىتكىفون دوماً مع الوجود هناك Dasein العىنى بترحىره من عبء وجوده، فإن الـ"هُم" ىستبقون وىعززون مملكتهم العتىدة.^(١٩)

وىصىر كل شىء معداً بحدىث ىحظر أى محاولة بوصفها جاهلة أو غىر لائقة تحاول أن تطبق على نص ما العنف الذى اعترف به هىدجر نفسه بوصفه شرعىاً حىن طبقه على كانط، والذى يمكن به فقط للمرء أن "ىدرك خلف الكلمات ما ترىد هذه الكلمات أن تقول" (خلف صمت اللغة العنىد). وأى عرض للفكر المنشىء ىجدد إعادة الصىاغة الملهمة للهجة متمىزة لا تقبل الترجمة تدان مقدماً دون محاكمة من قبل حراس المحراب المقدس.^(٢٠) فالطرىقة الوحىدة لقول ما ترىد الكلمات أن تقول، حىن ترفض أن تقول ببراءة ماذا تعنى، أو، بدلاً من ذلك، حىن تواصل قوله وإنما بشكل غىر مباشر فحسب، هو أن نختزل غىر القابل للاختزال، هو أن نترجم ما هو غىر قابل للترجمة، أن نقول ماذا تعنى داخل المصطلحات الساذجة التى تتقوم وظيفتها الأولىة على وجه الدقة فى أن تنكر. ولىست "الأصالة" تعىینا

ساذجاً لخاصية مقصورة على "نخبة" اجتماعية، بل تشير إلى إمكانية شاملة - مثلها في ذلك مثل "اللا أصالة" - مع ذلك فإن هذه الإمكانية لا يمكن أن يصل إليها بالفعل إلا هؤلاء الذين يتدبرون امتلاكها بإدارتها على ما هي عليه، وبتدبر "انتزاع أنفسهم بعيداً" عن "اللا أصالة"؛ من نوع من الخطيئة الأصلية، لذا وصمت بوصفها خطأً مديناً بإخفاقه لذاته، مادامت القلة المختارة قادرة على أن تهتدى. وهو ما أعلنه يونجر بوضوح: "أن يأخذ المرء مصيره على عاتقه، أو أن يعامل بوصفه رقمًا: هذه هي المعضلة، التي من المؤكد أن تحتّم على كل أحد، في هذه الأيام، أن يحلها، غير أن عليه أن يقرر بشأنها وحده (...). انظر إلى الإنسان في حالة حريته الأصلية، كما خلقه الله. إنه ليس استثناء، ولا هو واحداً من النخبة. وما أبعد عن أن يكون كذلك: فالإنسان الحر مختبئ داخل كل إنسان، ولا توجد الاختلافات إلا بالقدر الذي يكون فيه كل فرد قادراً على تطوير هذه الحرية التي كانت حق ميلاد بالنسبة له".^(٢١) ورغم أن البشر متساوون في إمكانات حريتهم، فإنهم غير متساوين في قدرتهم على أن يستعملوا حريتهم استعمالاً أصيلاً، وبإمكان "النخبة" فقط أن تنتهز الفرصة التي تقدمها هذه الإمكانية الشاملة وتتضم إلى حرية "النخبة". وهذه النزعة الإرادية الأخلاقية - التي سوف يدفعها سارتر إلى حدودها القصوى - تحول الأزواج الموضوعي للمصير الاجتماعي إلى ازدواجية العلاقات بالوجود، مشتقة وجوداً أصيلاً من "التعديل الوجودي" للطريقة العادية في إدراك الوجود اليومي، أي بالكلام الواضح، ثورة عقلية.^(٢٢) ويجعل هيدجر الأصالة تبدأ بإدراك اللا أصالة، في لحظة الحقيقة حيث تكشف الوجود الفردي Dasein عبر

القلق مسقطاً نظاماً على العالم من خلال قراره وهو نوع من "قفزة" (كيركجورية) إلى المجهول.^(٢٣) وعلى العكس، فهو يصف اختزال الإنسان إلى حالة الأداة بوصفها "طريقة أخرى لإدراك الوجود اليومي أى" الطريقة التى يتبناها "هم" حين يعامل الـ"هم" أنفسهم كأدوات و"يعنون" بالأدوات لمنفعتهم الأوتائية، وهكذا يصبحون هم أنفسهم أدوات، مكيفين أنفسهم للآخرين كما تكيف أداة نفسها لأدوات أخرى، منجزين وظيفة يمكن أن ينجزها الآخرون بنفس الإحسان، وإذا ما اختزلوا بهذه الطريقة إلى حالة عنصر قابل للاستبدال فى مجموع ما، وهم ينسون أنفسهم حال إنجاز وظيفتهم. وحين يناقش هيدجر الوجود بلغة هذه البدائل، فإنه يختزل الازدواجية الموضوعية للشروط الاجتماعية إلى ازدواجية أنماط الوجود التى تشجعها على نحو غير متساو، وهو من ثم يعتبر كلاً من هؤلاء الذين يجدون سبيلاً إلى "الوجود الأصيل" وهؤلاء الذين يتركون أنفسهم لوجود "غير أصيل" مسئولين عما هم عليه إما بسبب "عزيمتهم"^(٢٤) فى انتزاع أنفسهم من الوجود اليومي لكى يستغلوا إمكاناتهم أو "تكوصهم" الذى يحكم عليهم بـ"الانحطاط" و"الرعاية الاجتماعية".

1

القراءات الداخلية واحترام الشكل

ليس "سمو" الأسلوب مجرد خاصية عرضية للخطاب الفلسفي. إنه الوسيلة التي يميز بها خطاب نفسه بوصفه خطاباً مفوضاً، فيصير بمقتضى امتثاليته (للخطاب الفلسفي) بالذات ممنوحاً سلطة هيئة من الناس فوضت خصيصاً لممارسة نوع من السلطة العليا النظرية (بتشديدها على المنطق أو على الأخلاق وفق المؤلفين أو العصور). في الخطاب المتخصص كما في الكلام العادي، تنظم الأساليب في مراتب، غير أنها ذاتها تخلق أيضاً مراتب. فاللغة الرفيعة ثلاثم المفكر صاحب الوضع الرفيع: الأمر الذي جعل "السورة الانفعالية المفتقرة للأسلوب" لخطبة هيدجر عام ١٩٣٣ تبدو كلمة غير ملائمة في عيني كل من توفر لديه أي إحساس بالكرامة الفلسفية، أي بكرامتهم بوصفهم فلاسفة، وقد كان هؤلاء هم الناس أنفسهم الذين هلكوا لما عدوه حدثاً فلسفياً أي السورة الانفعالية المؤسلبية فلسفياً لـ الوجود والزمان.^(١)

وتتحقق مكانة الخطاب من خلال "سمو" الأسلوب، وكذلك الاحترام الواجب لهذه المكانة. ولا يستجيب المرء مثلاً لجملة كهذه: "تكنم آفة الإسكان الحقيقية في أن الكائنات البشرية الفانية تبحث دائماً أبداً عن كينونة السكن، حتى أنه يتعين عليها دوماً أن تتعلم كيف تسكن،^(٢) بنفس الطريقة التي قد يستجيب بها المرء لتصريح في اللغة

العادية كهذا: "إن نقص الإسكان يتزايد سوءاً"، أو حتى لتصريح فى لغة تقنية، مثل فى ميدان هاوس فوجتى، فى واحد من المراكز المالية لبرلين، ارتفع ثمن أرض البناء للمتر المربع من ١٥ مارك فى ١٨٦٥ إلى ٣٤٤ مارك فى ١٨٨٠ و ٩٩٠ مارك فى ١٨٩٥. (٣) فالخطاب الفلسفى كخطاب مبنى شكلياً، يملئ شروط إدراكه الخاصة. إن فرض الشكل، الذى يستبعد الإنسان العادى إلى مسافة محترمة، يحمى النص من "جعله تافهاً مبتذلاً" - كما يقول هيدجر - بقصره على قراءة داخلية، بكلا المعنيين، أى بقراءة لا تتجاوز حدود النص نفسه، كما تتلزم معها، تلك القراءة التى تنحصر فى مجموعة مغلقة من القراء المحترفين (مضموناً بها على غير أهلها) الذين يقبلون تعريفاً "داخلياً" للقراءة بوصفه أمراً واضحاً بذاته: علينا أن نلاحظ فقط العادة الاجتماعية للاستعمالات لنرى أن النص الفلسفى يُحدد وفقاً لها بوصفه (نصاً) يمكن أن يقرأ (فى الواقع) من قبل "الفلاسفة" وحدهم أى، من قبل قراء مقتنعين مقدماً، ومستعدين للتعرف على خطاب فلسفى والاعتراف به، ولقراءته وفقاً لما تتطلب قراءته، أى "فلسفياً"، طبقاً للمقاصد الفلسفية الخالصة والمحضة، بما فى ذلك استبعاد أى إحالة لأى شىء غير الخطاب ذاته، الذى لا يفسح مجالاً لأى أبعاد خارجية لكونه أساس ذاته.

ولا تترسخ الحلقة المؤسسية لإساءة القراءة الجماعية التى تخلق الاعتقاد بقيمة خطاب ما إلا عندما تكون بنية مجال إنتاج وتداول هذا الخطاب متصفة بالنفسي الذى تُعمله (بقولها ما ينبغى أن نقوله فقط فى شكل يميل إلى إظهار أنها لا نقوله)، ومواجهة بمعلقين قادرين على

إعادة إساءة قراءة الرسالة المنفية؛ حيث ما ينكره الشكل تعاد - إساءة قراءته - وبمعنى آخر، مقرًا ومعترفًا به فى الشكل، وفى الشكل فقط، الذى يخلقه هذا النفى الذاتى. وبإيجاز، إن خطابًا مبنياً شكلياً يقتضى قراءة شكلية أو شكلانية، تعترف بالنفى الأولى وتعيد إنتاجه، بدلاً من إنكاره حتى ترفع الغطاء أى تكشف عن ما ظلت تنكره. ويقتصر أثر العنف الرمزى الذى يتضمنه أى خطاب أيديولوجى فى إساءة قراءته، والذى يتطلب إساءة قراءة لاحقة، على الحد الذى يحوز فيه على تصديق المخاطبين به حتى يعاملوه كما يرغب فى أن يعامل، أى بكل الاحترام الذى يستحقه، مراعين الشكليات المناسبة التى تتطلبها خصائصه الشكلية. ويحقق أى إنتاج أيديولوجى المزيد من نجاحه بقدر ما يستطيع تخطئة من يحاول اختزاله إلى حقيقته الموضوعية: يسبب إعلان الحقيقة المحجوبة لخطاب ما فضيحة لأنه يقول شيئاً كان "هو آخر شىء كان عليك أن تقوله".

إنه لمن الجدير بالملاحظة، بعد أن عرفنا كيف رفض هيدجر ودحض بعناد أى قراءات اختزالية أو خارجية لعمله (تدل على ذلك رسائله إلى جان فال J. wahl، وجان بوفريه J. Beaufret، وإلى طالب، وإلى ريتشاردسون، وحوار مع فيلسوف يابانى، إلخ) أنه لم يتردد فى استعمال حجج "ذات نزعة سوسيولوجية مبتذلة خرقاء" ضد خصومه (مثلاً عند انتقاد كتاب سارتر

الوجودية مذهب إنساني (١٩٤٦): وهكذا، إذا
لزم الأمر، كان مستعدا لإعادة توظيف موضوع
"دكتاتورية المجال العام" بالمعنى الدقيق اجتماعيا
(إن لم يكن سوسولوجيا) (رسالة حول النزعة
الإنسانية، باريس، اوبييه، ١٩٦٤، ص ص ٣٥
و ٣٩)، الذي كان موجودا بلا شك في كتاب
الوجود والزمان، أضف إلى ذلك، أنه يفعل هذا
في مقطع يحاول فيه تحديداً أن يؤسس أن
"التحليل الوجودي" للـ"هم" "الأخرين" لا يعنى
بأى شكل تقديم إسهاماً عرضياً في السوسولوجيا
(ص ٤١)، وينهض تدوير هيدجر الشاب من قبل
هيدجر الناضج شاهداً على حقيقة (شدد عليها
بتأكيد على كلمة "عرضياً" في الجملة المقتبسة)
أن هيدجر الثانى لم يحدد بأى طريقة هيدجر
الأول.

ولا يمكن أبداً لأشد الاستراتيجيات الرمزية رهافة أن تملأ تماماً
شروط نجاحها الخاصة بل من المحتم أن تخفق إن لم يكن بمقدورها
أن تعتمد على التواطؤ الفعال الذى توفره هيئة كاملة من المدافعين
عن الإيمان الذين ينسقون ويوسعون الهجوم الأولى على القراءات
الاحتزالية.^(٤) وهكذا فإن رسالة حول النزعة الإنسانية، وهى القطعة
الأخاذة التى غالباً ما تقطعت من كل المداخلات التى هدفت لأن
تتلاعب استراتيجياً بالعلاقة بين الأنساق الظاهرة والكامنة، ومن ثم

توظف الصورة العامة للعمل - قد اشتغلت كنوع من الرسالة الكهنوتية، كنبع دائم الفيض من التعليقات تمكن كهنوت الوجود الأقل مرتبة من أن يعيدوا لصالحهم إنتاج التدابير الوقائية المدرجة ضمن كل تحذيرات المعلم، وهكذا يضعون أنفسهم على الجانب الأيمن من الحاجز بين الخبراء والعامة. وعندما تتلاحق أمواج الانتشار، فإنها تنتشر في دوائر ما تنفك تتسع من التفسيرات المصدق عليها، والتعليقات الملهمة إلى الكتب الإرشادية التقليدية، المداخل، وأخيراً، المراجع المدرسية، وهكذا، إذ ينزلق المرء هابطاً سلم التفسيرات، وتتدهور دقة الصياغات الشارحة، فإن الخطاب الشعبي المبسط يميل إلى التركيز على نحو متزايد على الحقائق الأساسية، ولكن كما في فلسفة الفيض يصاحب الانتشار خسارة في القيمة، إن لم يكن في الجوهر، ويحمل الخطاب "الذي ابتذل" والذي جعل "شعبياً" وصمات انحطاطه، ومن ثم يساعد على تعزيز أبعد مدى لقيمة الخطاب الأصيل القادر على الإبداع.

لا يحتاج هيدجر إلا إلى تأكيد أن "الفلسفة تبقى دائماً معرفة... لا يمكن أن تكيف لحقبة بعينها. وإن "الفلسفة بصفة أساسية" لا زمن لها لأنها أحد تلك الأشياء القليلة التي لا يمكن لها أن تجد أبداً صدىً مباشراً في الحاضر،^(٥) أو أيضاً إنه "لما ينتمي إلى ماهية كل فلسفة حقة أن يسىء معاصروها دوماً فهمها"،^(١) - حتى يردد كل المعلقين مباشرة: إنه لمصير كل الفكر الفلسفي،

إذا ما حقق درجة معينة من القوة والدقة، أن يساء فهمه من قبل المعاصرين الذين يضعهم على محكهم. أما أن يصنف بوصفه رسول سورة العاطفة، ومدافعاً عن العدمية، وخصماً للمنطق والعلم، هذا الفيلسوف الذى كان همه الوحيد والدائم هو مشكلة الحقيقة، فتلك بالفعل واحدة من المساخر التى يمكن أن يدان بسببها عصر تافه^(٧)، "لفكره مظهر شىء ما غريب بالنسبة لزمنا ولكل شىء معاصر.^(٨)

إن العلاقات المؤسسة بين مؤلفات المفسر العظيم والتفسيرات أو التفسيرات الإضافية sur interpretaions التى تقتضيها، أو بين التفسيرات الذاتية التى قصدت أن تصحح وتستبقي التفسيرات المضللة أو العابثة وأن تصادق على التفسيرات المصدق عليها، هى شديدة التشابه - بغض النظر عن افتقارها لحس الفكاهة - مع العلاقات التى دشنها مارسيل دو شان Du champ بين الفنان ومجموعة مفسريه: يتضمن الإنتاج فى كلتا الحالتين استباقاً للتفسير، وفى لعبة التخمين المزدوج التى يلعبها مفسروه، يُستدعى التفسير الإضافى، بينما يظلون محتفظين بحق التبرؤ منه باسم عدم استفاد العمل بصفة أساسية، الذى قد يغوى كذلك بقبول أو رفض أى تفسير، من خلال السلطة المتعالية لقوته المبدعة، وهى المؤسسة أيضاً بوصفها سلطة نقدية ونقدية ذاتياً.^(٩)

مما لا شك فيه أن فلسفة هيدجر هى أشد وأكمل الفلسفات سابقات

التجهيز Readymades (بالإنجليزية في النص الأصلي، المترجم)، فهناك أعمال صنعت بغرض أن تفسر وأخرى صنعت بواسطة فعل التفسير أو بشكل أكثر دقة بواسطة التفاعل بين مفسر، ينطلق بالضرورة بواسطة تجاوز صلاحيته ومنتج، من خلال ضروب دحضه، وإعادة تعديلاته المتكررة، وتصحيحاته، يستبقى هوة لا تعبر بين العمل وأى تفسير بعينه.^(١٠)

ولكن التناظر أقل اصطناعاً مما يبدو لأول وهلة: بالذهاب إلى أن معنى "الاختلاف الأنطولوجي" الذي يفصل فكر هيدجر عن كل الفكر السابق^(١١) هو أيضاً ما يفصل التفسيرات الأصلية عن التفسيرات "المبتذلة"، ما قبل الأنطولوجية، والتفسيرات الأنثروبولوجية الساذجة "مثل (تفسيرات سارتر، وفقاً لهيدجر)، لأن هيدجر يضع عمله بحيث لا يُطال ويدين مقدماً أى قراءة، تقصر نفسها عن قصد أو عن غير قصد، على معناه الشعبي وتختزل - على سبيل المثال - تحليل الوجود "غير الأصيل" إلى وصف "سوسولوجي" مثلما فعل بعض المفسرين حسنو النية سيئو الإلهام، وكما يفعل السوسولوجي، ولكن بقصد مختلف كلية. وبوضع تمييز داخل المؤلف نفسه لقراءتين له، يجد هيدجر نفسه في وضع مؤاتٍ لحفز القارئ الموافق، حين يواجه بتوريات مركبة (مربكة) أو تفاهات صارخة، أن يلجأ لإرشاد المعلم. وقد يفهم القارئ بالطبع غاية الفهم، ولكن يوعز إليه بأن يشك في أصالة فهمه الخاص، ويمتنع عن الحكم على المؤلف الذي أقيم مرة ولكل الأزمنة بوصفه مقياساً لفهمه ذاته.

هنا قد نبين عرضاً مثلاً مرموقاً يتعلق بهوس

التفسير، الذى يؤدى لتعبئة المصادر المتراكمة لأخوية أممية المفسرين، لتجنب النزعة التبسيطية، كما شجبت مقدما بواسطة تورية حاكمة: "فى اللغة الإنجليزية يعنى المصطلح errance (تجوال/ تيهان/ضلال) وهو نتاج اصطناعى تأسيسا على المبرر التالى: المعنى الأولى للكلمة اللاتينية errare هو "أن يتجول" أما المعنى الثانوى فهو "أن يضل" أو "أن يخطئ" بمعنى "أن يضل عن الطريق القويم". وهذا المعنى المزدوج قد احتفظ به فى الكلمة الفرنسية error. كما احتفظ بالمعنيين فى الإنجليزية فى الصيغة الوصفية "errant": المعنى الأول (يتجول) يستخدم لوصف الأشخاص الذين يتجولون باحثين عن المغامرة ("مثلا الفرسان الجواله")؛ المعنى الثانى يدل على "الانحراف عن الحقيقى أو الصائب"، ينحرف erring. وليست صيغة المصدر errance، مبررة فى الاستعمال الإنجليزي العادى، ولكن نقدمها نحن أنفسنا (مقتفين أثر المترجمين الفرنسيين، ص ٩٦ وما يليها)، قاصدين أن نوحى بالفروق الدقيقة (لكلمتى) "أن يتجول" و"أن يضل" ("erring")، حيث إن الأولى هى أساس الأخيرة. ويبدو هذا أمينا مع مقاصد المؤلفين حتى نتجنب

بقدر الإمكان التفسيرات الأبسط التي قد تنشأ
عفوياً بترجمتها بوصفها خطأ "error"؛
(ريتشاردسون، هيدجر ص ٢٢٤ - ٢٩؛ التشديد
لى. انظر أيضاً ص ٤١٠، حول التمييز بين
الكلمة الإنجليزية poetry والفرنسية poesie.
(المقتطف السابق باللغة الإنجليزية فى النص
الأصلى، المترجم).

إن النصوص بطبيعتها موضوع نزاع استراتيجى، ولكن لن
يكون إقرارها، سلطتها، وضماداتها فى هذه النطاقات فعالة إلا إذا كان
دورها مموهاً بوصفها كذلك، وخاصة - حيث إن هذه هى وظيفة
الاعتقاد - فى عين مؤلفيها، حيث لا تمنح المشاركة فى أسماهم
الرمزى إلا مقابل احترام الخصائص التى تحدد نمط أسلوب العلاقة
التي يتعين أن تؤسس بين العمل والمفسر وفق المسافة الموضوعية
التي تفصلهما فى كل حالة. ويتعين أن نحلل بشكل أوفى فى كل حالة
فردية، ماهية المصالح النوعية للمفسر، سواء كان باحثاً مكتشفاً من
الطراز الأول، أم متحدثاً رسمياً، معلقاً ملهماً، أو مريباً مدرسياً بسيطاً
وفقاً للموقع النسبى الذى يشغله المفسر والعمل المفسر فى لحظة
معينة فى مراتبتهما الخاصة، ولتحديد كيف وأين يذهبون بالتفسير.
وهكذا قد نجد بلا شك أنه لى غاية العسر أن نفهم موقعاً متناقضاً
بوضوح كموقع "الماركسيين الهيدجريين" الفرنسيين، وورثة ماركيز
MARCUSE^(١٢) وهوبرت HOBERT^(١٣)، إذا لم نضع فى حسابنا
حقيقة أن مشروع التبييض الهيدجرى قد ظهر فى وقته تماماً ليستبق

آمال هؤلاء الماركسيين الذين كانوا الأشد قلقًا لأن يتخففوا من عبء الالتزام، يربط الفلسفة الأرفع مكانة بين الفلسفات المعاصرة مع فلسفتهم الموجهة إلى العامة بامتياز، أى المشكوك بقوة إذن فى "ابتذالها". ومن بين كل وسائل التلاعب المخفية فى رسالة حول النزعة الإنسانية^(١٤)، لا يمكن لشيء منها، أن يمس الماركسيين "المتميزين" بفعالية مثل استراتيجية الدرجة الثانية التى تعتمد على إعادة تفسير لسياق سياسى جديد منتمٍ إلى الحديث عن "حوار منتج" مع الماركسية، الاستراتيجية النموذجية هيدجريًا لـ"تجاوز" (زائف) عبر التجذير radicalization التى وجهها هيدجر فى بواكير حياته ضد المفهوم الماركسى عن الانسلاّب (aliénation) (Entfremdung): الأنطولوجيا الأساسية التى تؤسس "تجربة الانسلاّب" و"هى ما أدركه ماركس" (وإن يكن بطريقة لا تزال غاية فى "الأنثروبولوجية") غير أن الانسلاّب الأساسى للإنسان الأكثر راديكالية وأساسية، هو نسيانه لـ"حقيقة الوجود"، ألا يمثل ذلك بالتأكيد الراديكالية^(١٥) التى لا شيء بعدها plus ultra؟.

علينا فقط أن نعيد قراءة الأطروحات المثيرة للدهشة غالبًا التى يبرر فيها جان بوفريه Beufret Jean، وهنرى لوفيفر Henri Lefebvre، وفرانسوا شاتليه François Chatelet، وكوستاس أكسيلوس Kostas Axelos^(١٦) التماثلات التى يرسمونها بين ماركس وهيدجر، لنقتنع بأن هذا الترابط الفلسفى غير المتوقع يقوم بقدر شديد الضالة على حجة "داخلية" إن أردنا الدقة: لقد

استحوذت على رؤية فاتنة - بالرغم من أن هذه الكلمة ليست غاية في الدقة - وهي تغلب على بسبب تضادها مع ابتذال أغلبية النصوص الفلسفية التي ظهرت في الأعوام الأخيرة، (هـ. لوفيفر) "ليس هناك من تناحر بين رؤية هيدجر التاريخية - الكونية ومفهوم ماركس العملي التاريخي (هـ. لوفيفر)؛" إن القاسم المشترك الذى يوحد بين ماركس وهيدجر، أى الذى يربطهما فى عيني، هو حقبتنا نفسها، عصر الحضارة الصناعية عالية التطور والانتشار الكونى للتكنولوجيا (...). وأخيراً، فإن هذين المفكرين يتقاسمان نفس الموضوع على الأقل (...). الذى يميزهما عن السوسيولوجيين، الذين لا يحللون على سبيل المثال، سوى تجليات معينة حيناً هنا، وحيناً هناك، (ف. شاتليه). انطلق ماركس وهيدجر كلاهما نحو نقد جذرى لعالم الحاضر وكذلك الماضى، وهما يتقاسمان اهتماماً مشتركاً بالتخطيط لمستقبل الكوكب، (ك. أكسيلوس)؛ "يكن إسهام هيدجر الأساسى فى أنه يساعدنا على أن نفهم ما قاله ماركس" (ج. بوفريه)؛ استحالة أن يكون نازياً هو جزء لا يتجزأ من المنعطف بين الوجود والزمان والزمان والوجود. إذا لم يكن الوجود والزمان قد

حفظ هيدجر من النازية، فقد كان الزمان والوجود الذي ليس كتابًا، وإنما مجمل تأملاته منذ عام ١٩٣٠ ومطبوعاته منذ ١٩٤٦، هي التي أبعدته دون رجعة (ج. بوفريه)، "هيدجر ببساطة شديدة مادي" (لوفيفر) "يواصل هيدجر، في أسلوب غاية في الاختلاف، عمل ماركس"، (ف. شاتليه).^(١٧)

ولا تكفى المصالح النوعية للمفسرين، ولا صميم منطق المجال الذي يؤدي بالقراء الذين يتمتعون بأعظم كفاءة وموهبة إزاء سير القديسين الهرمنوطيقية (التأويلية)، إلى الاتجاه نحو الأعمال الأشد تميزًا لتفسير لماذا أمكن أن يعترف بفكر هيدجر في مرحلة ما، وفي أشد القطاعات في المجال الفلسفي تباعدًا، بوصفه الإنجاز الأشد تميزًا للطموح الفلسفي. ولا يمكن أن يدرك هذا المصير الاجتماعي إلا على أساس تجانس مسبق للاستعدادات مستمد من منطق اصطفاء وتدريب هيئة من أساتذة الفلسفة ومن موقع المجال الفلسفي في بنية مجال الجامعة والمجال الثقافي،... إلخ. ولم يكن لنخبوية البورجوازية الصغيرة عند "زبدة" الهيئة الأستاذية التي شكلها أساتذة الفلسفة، على الأقل في فرنسا حيث كانت أصولها تتجذر غالبًا في الشرائح الأدنى من البورجوازية الصغيرة، وحيث كانت قد أظهرت جسارة أكاديمية بطولية في هزيمة قمم المراتبية إنسانية المذهب وشقت طريقها إلى أعلى داخل أسمی برج عاجي للنظام التعليمي، عاليًا فوق العالم وأية قوة عالمية، لم يكن لها إلا أن تردد صدى ذلك النتاج النموذجي

لاستعدادات مماثلة لها.

وتأثيرات اللغة الهيدجرية - التي يظهر أنها الأكثر خصوصية، وأهمها كل تلك التأثيرات التي تؤلف البلاغة المترهلة للموعظة الدينية، وهى تنويع على لحن نص مقدس تشتغل كلحن لتعليق مطرد لا ينتهى، تقوده نية استفاد موضوع هو بالتعريف غير قابل للاستنفاد - لا تفعل أكثر من أن تحمل الألاعيب المهنية إلى درجة قصوى من التطرف النموذجي، ومن ثم تضيف عليها شرعية مطلقة تسمح لـ"الأنبياء ممن كرسى السلطة المعصومة" ex-Cathedra (Kathederpropheten)، كما أسماهم فيبر weber، بأن يعيدوا روتينياً إنتاج وهم كونهم فوق الروتين. لا تتجج آثار هذه النبوة الكهنوتية تماماً إلا على أساس التواطؤ العميق الذى يربط المؤلف ومفسريه فى قبول الافتراضات المسبقة التى يتضمنها تعريف سوسولوجى لوظيفة "الكهنوتى الأدنى مرتبة"، كما قال فيبر weber أيضاً: لا شىء من بين هذه الافتراضات، يخدم على نحو أفضل مصالح هيدجر أكثر من إضفاء حق إلهى على النص أى تحويل النص إلى مطلق l'absolutisation du texte من قبل أى قارئ متعلم يحترم ذاته. لقد استلزم الأمر انتهاك واجب الحياد الأكاديمى الذى بلغ حداً استثنائياً بالالتحاق بعضوية الحزب النازى حتى يمكن إثارة مسألة "الفكر السياسى" عند هيدجر غير أنها سرعان ما فُبرت مرة أخرى، حيث بدت كأنها لفظة غير ملائمة. وذلك نوع آخر من التحديد: لقد استبطن أساتذة الفلسفة بعمق التعريف الذى يستبعد من الفلسفة أى إحالة ظاهرة للسياسة حتى انتهوا أخيراً إلى أن ينسوا أن فلسفة هيدجر هى

فلسفة سياسية من البداية حتى النهاية.

ولكن الإدراك الصحيح شكلياً سوف يبقى شكلياً محضاً وخاوياً إن لم يكن غالباً غطاءً لفهم أعمق وفي نفس الوقت أكثر إعتاماً، وهو يتأسس على التماثل التام للمواقع بهذه الدرجة أو تلك على قاعدة صلة التطبع *habitus*. أن تفهم معناه أيضاً أن تفهم ما يدور في ذهن الكاتب *à demi mots*، أى أن تقرأ ما بين السطور وأن تعيد فى صيغة الممارسة (أى، غالباً، بشكل لا واع) إحداث التدايعات والبدائل اللغوية، التى هياها المنتج بداية أيضاً بشكل غير واع: وهذه هى الكيفية التى وجد بها حل للتناقض النوعى للخطاب الأيديولوجى، الذى يستمد فعاليته من ازدواجه ولا يمكن أن يعبر شرعياً عن المصالح الاجتماعية إلا فى أشكال تموهه أو تشي به. إن تماثل المواقع والتناغم الناجح لحد بعيد للتطبع *habitus* يشجع على اعتراف عملى بالمصالح التى يمثلها القارئ والشكل النوعى للرقابة الذى يحظر التعبير المباشر عنها، وهذا الاعتراف يعطى بالمعنيين اللذين للكلمة مدخلا مباشراً لما يعنيه الخطاب، باستقلال عن أى عملية واعية لفك الشفرة *décodage*.^(١٨) ويولد هذا الفهم ما قبل اللفظى من المواجهة بين دافع تعبيرى لم ينطق به بعد، أو حتى مقموع، ونمط تعبيره المقبول، الذى ترابط بإفصاح فعلاً وفقاً للمعايير المقبولة ضمناً فى المجال الفلسفى. وحتى سارتر *Sartre*، الذى كان من المحتم أن يتمرد على تصريحات إيمان هيدجر النخبوية إذا كانت قد عُرضت له فى هيئة ما أسمته سيمون دى بوفوار *Simon de Beauvoir* "فكر الجناح اليميني" (ناسية أن يشمل هيدجر)،^(١٩) ولم يكن بمقدوره أن يدرك

بنفاذ بصيرة التعبير الذى قدمته مؤلفات هيدجر لتجربته الخاصة فى العالم الاجتماعى، إذا لم تكن قد ظهرت له مرتدية أشكالاً تناسب مواضع وخصائص المجال الفلسفى. ويمكن أن ينشأ الاتصال بين العقول الفلسفية على هذا النحو من تشارك لاوعيمهم الاجتماعى. ويفكر المرء فى رواية الغثيان La nausee، وهى التعبير المتسامى به لتجربة شاب مثقف من "النخبة" ووجه فجأة باللامغزى (أى، اللامعنى العبثى)، وانعدام أهمية نصيبه من الحياة وبالمكان الذى خصص له - كمعلم فلسفة فى مدينة ريفية صغيرة. وقد وضع فى موضع حرج en porte à faux داخل الطبقة السائدة، بوصفه بورجوازيًا غير شرعى، مسلوبًا من حقوقه البورجوازية وحتى من إمكانية ادعائها (وهو موقف موضوعى يجد تقريبًا ترجمة شفاقة له فى فكرة "النغل" ابن الحرام)، يمكن للمثقف أن يحدد نفسه فقط بالتعارض مع بقية العالم الاجتماعى، المصنفين بوصفهم "أنذالاً قذرين"، أى، "البورجوازيين" ولكن بالمعنى المقصود عند فلوبير بقدر أكبر من المعنى المقصود عند ماركس، ويعنى كل هؤلاء الذين يشعرون بالراحة مع أنفسهم والأمن على حقوقهم لأنهم يملكون حظ ولعنة عدم التفكير. وإذا ما وافقنا على أن نتعرف فى "البورجوازي" و"المثقف" التحقق "الوجودى" لمن سوف يصبح فيما بعد، فى مذهب سارتر ملطف التعبير فلسفيًا ما هو فى ذاته en soi (الكائن المكتف بذاته) ولأجل ذاته pour soi (الكائن الواعى بذاته)، سوف نفهم على نحو أفضل معنى "الحنين لأن تكون إليها"، أى، المصالحة بين البورجوازي والمثقف ("الذى يعيش كبورجوازي ويفكر مثل نصف إله"، كما قال فلوبير)، بين السلطة التى لا فكر لها والفكر الذى لا سلطة له. (٢٠)

التفسير الذاتى وتطور المذهب

حتى إذا كانت الظروف السياسية الخارجية قد لعبت دوراً فى الانسحاب الحذر أو الانشقاق المحسوب للذين قادا هيدجر، حين "أحبطته" النازية (وذلك بلا شك بسبب الجوانب المبتذلة وقاصرة الراديكالية للحركة)⁽¹⁾ وقادته إلى أن يتبنى مواضع فكرية ومؤلفين على مسافة مأمونة فى الزمان أو مقبولين فى ذلك الحين (مثل نيتشه Nietzsche بصفه خاصة)، فيبقى الحال أن "المنعطف" أو القلب Kehre الشهير الذى أُعلن فى رسالة حول النزعة الإنسانية، ووصف بإطلاق، سواء من مؤلفه أو من قبل المعلقين عليه، باعتباره إما قطيعة جذرية أو تطوراً منطقيًا، ليس سوى الناتج النهائى فحسب لسيرورة تكامل هُندست (بالبناء للمجهول) بواسطة مذهب منظم ذاتيًا وكيف ذاته، بمعونة عملية لطف التعبير الإضافية لفترات الرقابة المشددة كما لو كان بواسطة سحر ما (فى ظل حكم النازى، وبعد استقالته، ثم مرة أخرى بعد نهاية الحكم النازى).⁽²⁾ وإذ يوضع المذهب فى الممارسة، فإنه يفقد الصلة بأصوله ويتركز ذاتيًا منها فى نفس الوقت: ويصبح الثوران الفج للتوهمات السياسية أكثر فأكثر ندره بقدر ما يصير المذهب مكتملاً وناجزًا، منغلقًا على ذاته، أى على التضمينات النهائية لمصادراته الأولية، عبر تقدمها المستمر نحو اللاعقلانية المطلقة التى كانت متضمنة منذ البداية، كما أدرکہا

هوسرل Husserl، في بديهياتها الفلسفية، التماثلية مع العدمية في السياسة. وإذ يرفض بشكل تسلطي أى تفسير "أنثروبولوجي" لكتابات هيدجر الأولى (خاصة في رسالة إلى جان فال عام ١٩٣٧) يطور هيدجر تلافات تعبيرية جديدة: إذ يضع نفسه تحت راية زعيم (فوهرر) روى مثل هولدرلين Hölderlin (وهو نوع من نقيض جرمانى لبودليير، الذى يرمز إلى الفساد المدينى الفرنسى) يبين للعالم المخرج من انحلاله الشامل،^(٣) وهو يردد لعناته على "الحس المشترك" و"الفهم العادى" ويعيد إلى الذهن استحالة الوجود - هناك l'etre La "المغمور" فى السلبية و"التهاى"، تفادى الاستغراق فى العالم، "تسيان الوجود" "التيهان"، "السقوط"، "الانحلال" (الهلاك Verderb): وها هو يجدد مرة أخرى، فى مصطلحات أكثر شفافية وأكثر صوفية، شجبه للنزعة التقنية والعلموية مُترجمًا فى مصطلحات طنانة أيديولوجية أصحاب النبؤات Vates كما تدرس فى المدارس، وهو يعلن عبادة الفن، والفلسفة بوصفها فناً، وأخيراً يطرى نكران الذات الصوفى فى وجه المقدس والغامض، حيث يصير الفكر قربان أضاحى، هبة من الذات للوجود؛ تفتحاً؛ استباقاً؛ تضحيةً، مع تمثل التفكير Denken فى الشكر Danken والألعاب اللفظية الكثيرة الأخرى المجهدة والطاقحة بالثقة المتولدة غالباً مما يقترب من أن يكون اعترافاً عاماً.

لقد انجذب هيدجر دومًا، عبر كل من أسلوبه وأفكاره الرئيسية، نحو القطب الذى مثله ستيفان جورج - أو على الأقل ما اعتبر أن جورج يرمز إليه - كما لو أن الاعتراف الذى تمتع به برر تخليه عن دور "المتمرد" النبوى، القريب من العالم والنص، مقابل شخصية

ساحر شعر المفهوم Begriffsdichtung. إن مصدر السيرورة التى تؤدى دون اضطراب أو خيانة من هيدجر الشاب إلى هيدجر الناضج، هى مؤلف تأكيد الذات Selbstbeauptung "الدفاع" و"إثبات الذات" والتفسير الذاتى^(٤) Selbstinterpretation، الذى اتخذه الفيلسوف فى علاقته بالحقيقة الموضوعية لعمله كما انعكس عليه مرتداً بواسطة المجال.^(٥) وكان هيدجر محقاً فى أن يكتب إلى الموقر ريتشاردسون أنه لم يجد أيًا من مواقفه الأولى: "إن تفكير المنعطف (القلب) هو بمثابة تغير فى فكرى. ولكن هذا التغير ليس نتيجة لتغير وجهة نظرى، وليس بدرجة أقل كثيراً نتاجاً للتخلى عن الموضوعة الأساسية فى الوجود والزمان sein und zeit.^(٦) فى الواقع، لم يحدد أى شىء، كل شىء أعيد نفيه.^(٧)

التفسير الذاتى، الذى هو رد المؤلف على التفسيرات والمفسرين الذين يوضعون عمله وفى نفس الوقت يصفون شرعية على المؤلف، بإخباره ما هو، ومن ثم مخولينه أن يكون ما يقولون إنه هو، يقود هيدجر الثانى إلى أن يحول مخططات ممارسة هيدجر الأول الأسلوبية والكشفية إلى منهج.^(٨) وهكذا فإن كل نظرية اللغة اللاحقة لا تفعل سوى أن تخدم فى تشكيل الاستراتيجيات والتقنيات المعروضة فى الممارسة منذ البداية الأولى بوصفها خياراً واعياً: يتلبس المؤلف المكرم المشهور بحقيقته الموضوعية ويجعلها حقيقة مطلقة بتحويل مظهرها إلى خيار فلسفى. إذا كانت اللغة تسيطر على الفيلسوف بدلاً من أن يسيطر الفيلسوف على اللغة، وإذا كانت الكلمات تلعب مع الفيلسوف بدلاً من أن يلعب الفيلسوف مع الكلمات،

فإن ذلك يرجع إلى أن لعب الكلمات هو عين لغة الوجود، أى أنطو -
لوجى onto - logy. ليس الفيلسوف سوى تابع المقدس، وكل تعاويذه
اللفظية ليست سوى استعدادا للقدوم الثانى (Parousia).

هنا يمكن لنا أن نقنّبس نصوصًا لا حصر لها
جرى التعبير فيها عن هذه الفكرة الرئيسية،
خاصة فى كل كتاباته حول هولدرلين، حيث
نرى بوضوح خاص الدلالة السياسية لنظرية
الشاعر بوصفه الناطق بالنيابة -
Fürsprecher - إنه من يتحدث باسم الوجود، أى لصالحه ونيابة
عنه، وهو الذى يوحد ويحرك الشعب Volk،
الذى يفسر صوته من خلال عودته إلى لغة
أصلية (ursprache) (م. هيدجر، مقابلة
لهولدرلين، باريس، جاليمار، ١٩٦٢، وهناك
أيضًا هولدرلين وماهية الشعر) ينبغى أن تقرأ
أيضًا هيبيل - صديق البيت Hebel - l'ami du
foyer (قضايا على المجلد الثالث) وتحليل (ر.
ميندر R. Minder) له (مارتن هيدجر والمحافظة
الزراعية؛ ألمانيا اليوم العدد ٦ (يناير - فبراير
١٩٦٧)، ص ص ٣٤ - ٤٩) ولا تتضارب هذه
الاستراتيجيات لاستعادة الحقيقة الموضوعية مع
النفى: "الإشارة فى كتاب الوجود والزمان إلى"
الوجود - فى "l'être dans" بوصفه بيتًا ليس لعبة

اشتقاقية فارغة. ونفس الإشارة في مؤتمر عام ١٩٣٦، الإشارة إلى قصيدة هولدرلين "يتملك الإنسان كل القدرات ولكنه يسكن هذه الأرض شعرياً" voll verdient, doch dichterisch "whont der Mensch auf dieser "Erde" ليس تزييناً لتفكير ينقذ نفسه من العلم بواسطة الشعر. إن الحديث عن بيت الوجود ليس نقلاً لـ"صورة" البيت إلى الوجود. ولكن يوماً ما، سنفكر في ماهية الوجود بطريقة تلائم مادته، وسوف نكون قادرين ببسر أكثر أن نفكر في ماهية "البيت"، وما معنى "أن نقيم" (م. هيدجر، رسالة حول النزعة الإنسانية، نفس المصدر، ص ١٥٧؛ التشديد لى).

لقد أنجز عمل التفسير الذاتي هذا عبر ومن خلال التصويبات، والتصحيحات، والتوضيحات، والتفنيدات التي يدافع المؤلف من خلالها عن صورته العامة ضد النقد - وبصفة خاصة النقد المؤسس سياسياً - أو، ما هو أسوأ، ضد كل أشكال اختزاله وتمثله في هوية مشتركة.

سوف يرينا أحد الأمثلة مدى يقظته: "لقد اخترنا حرفة نجار الأثاث بوصفها مثلاً، مفترضين أنه لن يتراءى لأحد أن هذا الخيار يشير لأى توقع بأن حالة كوكبنا يمكن في المستقبل المنظور، أو

بالفعل سوف تتغير أبداً مرتدة إلى أنشودة رعوية ريفية"، (م. هيدجر، ما هذا الذى يسمى تفكيراً؟، باريس، P.U.F، ١٩٥٩، ص ص ٩٣-٩٤) مثل استراتيجيات فرض الحذر تصبح استراتيجيات فرض الشكل أكثر إتقاناً: مطبقاً على فلسفة الباكورة نمط الفكر الذى طبقه هيدجر الأول على بنى اللغة العادية وعلى الأشكال العامة لتمثيل العالم الاجتماعى، يخضعها هيدجر الثانى إلى تورية من الدرجة الثانية، تدفع إلى نقطة الكاريكاتير الإجراءات والتأثيرات القديمة: هكذا، فى الوجود والزمان (ص ٣٨٤) فإن كلمة الحظ Geshick تدخل فى لعب غاية فى الوضوح مع Geschehen (يظهر) Geschichte (تاريخ)

(Das shicksalhafte Geschick des Dasein in und mit Seiner "Generation" macht das Volle, eigentliche Geschehen des Dasein aus)

(إن القدر المصيرى للوجود (الفردى) Dasein فى ومع تولده ينحو إلى تأليف التاريخ الأصيل التام للوجود هناك (Dasein) معيناً حينئذ "المصير المشترك" ميراث كل الشعب الذى يتعين على الوجود هناك أن يتخذه فى الأصالة"، بينما أدرجت عند هيدجر الثانى فى تركيب لفظى مختلف تماماً، كما يبين ريتشاردسون ذلك

بوضوح: مع الكلمات الألمانية التي تقابل
"الإرسال" (Schicken)، و"التاريخ"
(Geschichte) و"الحظ" (Schicksal)، تشق
الكلمة Geschick من كلمة يحدث ويجى إلى
الوجود (Geschehen). وبالنسبة لهيدجر فإنها
تعين حدثاً (Ereignis)، من ثم فيواسطة الحدث،
يرسل الوجود ذاته (Sich schickt) حتى إلى
الإنسان. إننا نسمى الإرسال "انبعاثاً خارجياً" -
e-mitting. معتبراً بوصفه منطلقاً من الوجود،
والإرسال هو "mittence" معتبراً بوصفه مجيئاً
إلى الوجود في الإنسان، فإنه يجى مع com-
mitting، أو ملازمة الحظ (Schicksal). ومن ثم
فإن الأخير يحل محل ترجمة الوجود والزمان
SZ بوصفه "حظاً". إن جماعية التراسلات
mittence تؤلف الوجود بوصفه - تاريخاً (Ge-
Schick-e, Geschichte)، الذى نترجمه بوصفه
حدثاً متقطعاً "inter-mittance". كل هذا يصبح
أوضح فى التأمل حول "إعادة تذكر" هولدرلين
(و. ج. ريتشارد سون، نفس المصدر، ص ٤٣٥
هـ. ١)

(هناك مواضع باللغة الإنجليزية فى هذا
المقتطف، المترجم)

هذا الحذر العاطفى المشوب، الذى يستثمر اقتداراً أستاذياً من الإحالات والتصنيف فى المشروع النبوى للبحث عن تميز، يؤلف بلا شك المبدأ الحقيقى للتطور النسقى الذى يحول، من تنفيذ إلى آخر، ومن نفى إلى إعادة - نفى، من تعبير عن الابتعاد (عن هوسرل، ياسبرز، سارتر إلخ) إلى تجاوز لكل التحددات والتعينات، سواء كانت جماعية أو حتى فردية يُحول بشكل متلاحق فكر هيدجر إلى أنطولوجيا سياسية سلبية.^(٩)

إن هؤلاء الذين يتقصون عن نازية هيدجر ينسبون دائماً للخطاب الفلسفى استقلالاً مبالغاً فيه أو مقللاً منه: إنها حقيقة واقعة أن هيدجر كان ملتحقاً بالحزب النازى، ولكن لا هيدجر الأول ولا هيدجر الثانى كانا أيديولوجيين نازيين بالمعنى الذى كأنه العميد كريسك (krieck، بالرغم من أن انتقادات الأخير ربما تكون قد جعلت هيدجر ميالاً إلى أن يبقى على مسافة من النزعة العدمية. الأمر الذى لا يعنى أن فكر هيدجر ليس ما هو عليه، أى مكافئاً بنيوياً فى النظام "الفلسفى" لـ"الثورة المحافظة"، التى تمثل النازية مثلاً آخر لها، أنتجت وفق قوانين تشكل أخرى، وهى من ثم غير مقبولة حقاً لهؤلاء الذين لم يستطيعوا ولا يستطيعون أن يدركوها فى الصيغة المعلاة التى أعطيت لها بواسطة الخيمياء الفلسفية. وبالمثل فإن نقد كارناب KARNAP الشهير يخطئ هدفه بمهاجمته خطاب هيدجر بوصفه غامضاً وخاوياً، وتعبيراً بسيطاً غير موهوب عن "الإحساس بالحياة".^(١٠) وفى الواقع فإن تحليلاً منطقياً محضاً ليس بأقدر من تحليل سياسى محض على تقديم تفسير لهذا الخطاب المزوج الذى

تكمُن حقيقته في العلاقة بين النسق الشكلي المعلن المشار إليه بواسطة النمذجة الشكلية، والنسق المكبوت الذي يقدم بطريقته الخاصة، أيضا دعماً متماسكاً لكل الصرح الرمزي. إن هؤلاء الذين يجربون الإصرار على التمسك بالمعنى "الدقيق" للنص، و"أى معنى فلسفي بدقة، مانحين من ثم هذا المعنى المؤكد المبرز سلطة أن يبرز المعاني الأخرى التي توحى بها الكلمات التي هي في ذاتها غامضة وملتبسة وخاصة أحكام القيمة أو التضمينات العاطفية التي يستتبعها استعمالها العادي، يصرون في الواقع على أن هناك نمطاً واحداً شرعياً للقراءة، هو نمطهم. وهكذا فإننا نرى أنه لكي نجد سبيلاً إلى الفلسفة، إلى الحس باللعبة والإيمان بها *illusio* على نحو فلسفي حصراً، فليس من الكافي أن نتبنى لغة، مطلوب منا أن نتبنى أيضاً موقفاً عقلياً يجهد لاستنباط معانٍ بديلة من نفس الكلمات: فالخطاب الفلسفي يمكن أن يقرأه أى أحد، ولكن الوحيديين الذين سيفهمونه حقاً سيكونون هؤلاء الذين لم يتمكنوا فحسب من الشفرة الحقيقية وإنما أيضاً من نمط القراءة الذي يتيح للمعنى الدقيق للجمل أن يتفتح بوضعها في الحقل الملائم، أى في الفضاء العقلي المشترك لكل هؤلاء المرتبطين بأصالة بالفضاء الاجتماعي للفلسفة.

وهؤلاء الذين يفرضون نمطاً شرعياً للقراءة، ومعنى دقيقاً يمنحون أنفسهم من ثم وسائل لأن يضعوا على عاتق المتلقى، تهمة الجهل أو سوء النية، القراءة سيئة الإمام أو سيئة المقصد، أى المعنى غير الكامل أو غير الصحيح، المعنى المراقب، المحرم، المكبوت، وبمعنى آخر، إنهم يستطيعون أن يعبروا عن ذاتهم بدون أن يضطروا

للإعلان عن ذاتهم، وهم يخولون ذاتهم مقدما صلاحية التتصل من أى معان إضافية خفية، أى شىء يمكن أن يفسر فقط بالإحالة إلى سياق لم يكن هو الأفضل. ولكن هل يتعين علينا أن نتحدث عن توظيف تكتيكات مزدوجة، أو حتى عن عرض استراتيجيات بلاغية؟ يميل التحليل الذى يوضع بذاته الدلالات المكبوتة، إلى أن يشجع ألياً مثل هذا التمثل الغائى للنشاط المبدع. ولكن فى الواقع بمجرد أن نحاول أن نفهم، لا أن نجرّم أو نبرر، نرى أن المفكر هو بدرجة أقل ذات أكثر منه موضوع استراتيجياته البلاغية الأشد جوهرية، تلك التى جرى تفعيلها حينما، أدت بواسطة الميول العملية لتطبعه *habitus*، إلى أن يصبح مسكوناً، مثل وسيط روحانى، إذا جاز القول، بمتطلبات الفضاءات الاجتماعية وهى فى آن معاً فضاءات عقلية تدخل فى علاقة من خلاله. ربما يعود ذلك إلى أن هيدجر لم يعرف قط بحق ماذا كان يقوله إلا بوصفه ما استطاع قوله دون أن يضطر إلى أن يقول لنفسه حقاً ما قاله. وربما لنفس السبب رفض حتى النهاية أن يناقش مسألة تورطه مع النازية: فعمل ذلك على الوجه اللائق يعنى أن يعترف (لنفسه وكذلك للآخرين) بأن هذا "الفكر الأساسى" لم يصنغ أبداً أساسه بشكل واع، وأن اللاوعى الاجتماعى هو الذى تحدث من خلال أشكاله، فضلاً عن الأساس "الأنثروبولوجى" اللفظ لعماء المتطرف، الذى لا يمكن أن يعزّر إلا بأوهام القدرة الكلية للفكر.

مدخل: التفكير الملتبس

- ١- اقتبسه، أ. هاميلتون، وهم الفاشية، المثقفون والفاشية، ١٩١٩-١٩٤٥، باريس، جاليمار، ص ١٦٦.
- ٢- ف. فيديه، ثلاث حملات ضد هيدجر، مجلة نقد، ١٩٦٦، العدد ٢٣٤، ص ٨٨٣-٩٠٤، بصدد هيدجر (ر. ميندر، ج.ب. فابيه، أ. باترى) مجلة نقد، ١٩٦٧، العدد ٢٣٧، ص ص -٢٨٩-٢٩٧، ف. فيديه، بصدد هيدجر (ف. بوندى، ف. فيديه) مجلة نقد، ١٩٦٨، العدد ٢٥١، ص ص ٤٣٣-٤٣٧. (١٩٨٧: ويصدق هذا أيضًا على كتاب فيكتور فارياس، هيدجر والنازية، لا جراس، فردييه، ١٩٨٧، وهو وإن كان يتضمن بعض الوقائع الجديدة فقد أخفق في النفاذ إلى جوهر العمل إلا مامًا، فضلًا عن أنه يقدم تبريرات لأنصار القراءة الداخلية. وعلى ذلك فليس هناك ما يدعو للدهشة إذا كانت المناظرة التي أثّرت قد كررت ما دار في الجدل الذى جرى منذ عشرين عامًا).
- ٣- لم تُذكر حتى حلقة البحث التي خصصها هيدجر خلال شتاء ١٩٣٩-١٩٤٠ لكتاب يونجر العامل رغم أن ثبت المطبوعات الذى أعده ريتشاردسون (و. ج. ريتشاردسون، هيدجر من فلسفة الظاهريات إلى الفكر، لاهاي، مارتينوس نيجهوف، ١٩٦٣، ص ص ٣٦٣-٦٧١) قد راجعه هيدجر نفسه ووضع حواشيه (الذى يبدو أنه قد رفض دومًا أن

يقدم معلومات عن سيرته الذاتية من خلال تنويع استراتيجيه على
الماهى wesentlichkeit، التى تكمن فى تأسيس الفكر بوصفه أساساً
وحقيقة الحياة).

٤- وهى بصفة أساسية نداء موجه إلى "الطلاب الألمان" فى ٣ نوفمبر
١٩٣٣، والنداء الموجه إلى "الرجال والنساء الألمان" فى ١٠ نوفمبر
١٩٣٣، و"نداء خدمة العمل" فى ٢٣ يناير ١٩٣٤ وقبل كل شىء تأكيد
ذات الجامعة الألمانية فى ٢٧ مايو ١٩٣٣ (انظر مارتن هيدجر،
خطابات وتصريحات، ترجمة عن الألمانية: ج. ب. فاييه، توسطات،
١٩٦١، العدد ٣، ص ١٣٩-١٥٩، وعن الأصول انظر: ج.
شنبرجر (Nachlese Zu Heidgger, Bern 1962).

٥- ب. جاي، ثقافة فايما، اللامنتى كمنتم، لندن، سكر وواربورج،
١٩٦٨، ص ٨٤ (بالإنجليزية).

٦- و. ج. ريتشاردسون، المصدر نفسه، ص ٢٥٥-٢٥٨.

٧- كارل لويث، التضمينات السياسية لفلسفة الوجود عند هيدجر، مجلة
الأزمنة الحديثة، العدد الثانى، ١٩٤٦، ص ٣٤٣-٣٦٠.

٨- يواجه عمل هيدجر التاريخ الاجتماعى بمشكلة مشابهة لمشكلة النازية
داخل نظامه: بقدر ما يمثل ذروة وكمال كلية تاريخ الفلسفة الألمانية
المستقل نسبياً فإنه يثير مسألة خصائص تطور نظام الجامعة الألمانية،
ومتفقيها، بنفس الشكل الذى تثير به النازية مسألة خصائص التطور
التاريخى لألمانيا، وهما مسألتان مترابطتان (انظر: ج. لوكاتش: حول
خصائص التطور التاريخى لألمانيا فى كتاب **تحطيم العقل** Die
Zerstörung der Vernunft، برلين، ١٩٥٥، ص ٣١-٧٤).

٩- لهؤلاء الماديين، الذين يفتقرون للعناد والعدة، سوف نستدعي الحقائق وحدها، وقد كان يمكن لهم أن يكتشفوها بأنفسهم إذا ما قاموا، ذات مرة، بتحليل علمي بدلاً من إصدار الأوامر والأحكام الرئاسية (انظر: بولانتزاس، السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، باريس، ماسبيرو، ١٩٧١) ولكن قد يفهمون على نحو أفضل في هذا الشكل، أى عندما نحيلهم إلى مقدمة كتاب الصراع الطبقي فى فرنسا، حيث يثير إنجلز مسألة العقبات العملية التى تواجه المفهوم المادى فى مسعاه لتحديد الأسباب الاقتصادية فى نهاية المطاف (ف. إنجلز، مقدمة لكتاب ك. ماركس، الصراع الطبقي فى فرنسا، باريس، المنشورات الاجتماعية، ١٩٤٨، ص ص ٢١-٢٢).

الفصل الأول

الفلسفة المحضة وروح العصر

- ١- م. هيدجر، مقالات ومؤتمرات، باريس، جاليمار، ١٩٧٣ (الطبعة الفرنسية الثانية عشر، ١٩٥٨) ص ١٥٣.
- ٢- حول خيبة الأمل التى سببتها الثورة فى نفوس المثقفين، انظر: ب. جاي، نفس المصدر ص ص ٩-١٠.
- ٣- انظر جورج ل. موس، أزمة الأيديولوجية الألمانية، نيويورك، المكتبة العالمية، جروسية ودونلاب، ١٩٦٤، ص ص ١٤٩-١٧٠، فيمار، Das SelbstverStandnis der Deutschen، شتوتجارت، ١٩٦١، ر. ميندر كتاب القراءة يعكس الوعى الجمعى، ألمانيا اليوم، مايو - يونيو ١٩٦٧، ص ص ٣٩-٤٧.

٤- تتلخص عقدة الفيلم فيما يلي: فى عام ٢٠٠٠، يتمرد فرديه، وهو ابن حاكم العاصمة جو فردرسن على الأرستقراطية التى تحكم المدينة التى قدرت على العمال أن يعيشوا حياة غير إنسانية تحت الأرض أسفل القاعات التى توجد بها الآلات، أما ماريا فهى عاملة تشجع أترابها على انتظار وصول (الوسيط المتحدث Fürsprecher)، الذى سوف يوحد المدينة. وفرديه هو ذلك المخلص. ولكن أباه يقف عقبة فى طريق "رسالته". حيث صنع بمعونة العالم روتوانج إنساناً آلياً بمثابة قرين لماريا التى تعرض العمال على الثورة. وتتجح الخطة ويحرق العمال الآلات متسببين بهذه الطريقة فى إغراق محل سكنهم وظناً منهم أن أطفالهم قد ماتوا خلال الكارثة فقد استولوا على الإنسان الآلى وحرقوه. ولكن فى نفس الوقت، قام فرديه وماريا الحقيقية بإنقاذ الأطفال. ويطارد روتوانج ماريا على سطح الكاتدرائية. ويتبعه فرديه وخلال الصراع بينهما، يفقد روتوانج توازنه ويسقط ميتاً ويندم جو فردرسن بعد أن تأثر بالخطر الذى حاق بابنه ويوافق على مصافحة ممثل العمال.

٥- E. Jünger, Der Arbeiter, Hamburg, Hanseatisdi verlagsanstalt, 1932
Republie in: E. Jünger Werke, Stutgart Ernst Klett, S. D. Vol. VI.

٦- يذكر "هيدجر قراءته لأعمال ديستوفسكى (وأيضاً أعمال نيتشه، وكيرجور ودلتاى) بوصفها واحدة من الخبرات المكونة لحياته الدراسية (انظر: أو. بوجليسه، فكر هيدجر، باريس، أوبيه، ١٩٦٧، ص ٣١).

٧- انظر: أ. شينجلر، الإنسان والتقنية، Der "Mensch und die Technik, 1931، باريس، جاليمار، ١٩٥٨، ص ص ١٤٧-١٤٨ (التشديد لى).

٨- انظر: إ. ترولتش "in der wissenschaft Die Revolution"
Gesammlete Schriften, t. 4, Aufsätze Zur Geistesgeschichte und
religionssoziologie, Scienta, verlag Aalen, 1966, PP 653-677
ed. Tubingen 1925.

(١٩٨٧: إن هذا المقتطف مُهدى بصفة خاصة لهؤلاء الذين يندهشون
بحكم "جهلهم بالتاريخ عندما يكتشفون إعادة التكرار المعاصرة لهذه
المدارات الحزينة الحاضرة دائماً في العالم التقافى، ولكن التى يُلقى بها
من حين إلى آخر على واحدة من قمم الأمواج الدورية للموضة).

٩- ج. ل. موس، نفس المصدر ص ١٥٠.

١٠- ارتفع عدد الطلاب فى التعليم العالى من ٢٧,٠٦٤ فى عامى
١٩١٣-١٤ إلى ٧١١,٨١١ فى عامى ١٩٣١-٢ أى بنسبة ١٠٠:
١٦٤. آثار التخفيض النسبى للمصروفات الدراسية خلال فترة التضخم
تزايداً حاداً فى أعداد الطلاب، (انظر: ج. كاستلان، ألمانيا فايمار،
١٩١٨-١٩٣٣ (باريس، أ. كولين، ١٩٦٩) ص ٢٥١ وحول آثار هذا
التزايد الحاد، انظر: ف. رنجر، تدهور الماندارين "المتقنين" الألمان:
المجتمع الأكاديمى الألمانى، ١٨٩٠-١٩٠٠ (كامبريدج، مارس،
هارفارد يونيفرستى برس، ١٩٦٩).

١١- انظر شهادة فرانز نيومان، اقتبسها ب. جاي نفس المصدر، ص ٤٣.

١٢- حول النقد الحداثى وممثليه فى الجامعة، قبل عام ١٩١٨، فيرشوف،
تسيجلر لهيمان، سيما بعد ذلك، ليوبلد فون فيسه، بول ناتورب، الفرد
فيركاندت، ماكس شيلر، انظر: ف. رينجر، نفس المصدر، خاصة ص
٢٦٩-٢٨٢.

١٣- ج. ل. موس نفس المصدر ص ١٥٠.

١٤- ماكس فيبر، العالم والسياسي، باريس، بلون، ١٩٥٩، ص ٥٧.

١٥- كان التقدم داخل الجامعة أمراً مشكوكاً فيه إلى أبعد الحدود حتى أن الطلاب والأساتذة المساعدين اعتادوا أن يمزحوا قائلين: اعطنا بعض الفصول الدراسية وسوف نكون مؤهلين لإعانة بطالة. أما بالنسبة للأساتذة، فقد أصبح وضعهم المادى متأثراً بالتضخم غاية التأثير: حتى أدى الأمر بواحد منهم إلى استهجان ذلك في مقدمة كتبها حيث ذكر أن مجرد جندي في الجيش المحتل يتقاضى ضعف أو ثلاثة أضعاف ما يتقاضاه "أعظم أساتذة ألمانيا (E. Bethe, Homer, Leipzig et Bon. Vol.2, (1922 III).

١٦- أ. فيشر اقتبسه رينجر، تدهور الماندارين "المتقنين" الألمان، ص ٤١٢ وما يليها. المضمون الفعلي للإصلاحات التربوية التي اقترحها فيشر ذات مغزى كبير: أعطيت الأولوية للتركيب ولرؤية حدسية تركيبية، للفهم والتفسير (بالتعارض مع الملاحظة) لـ"صياغة شخصية" ولـ"تدريب العواطف" تعبر عن إرادة فرض نماذج جديدة لـ"الخصائص الثقافية وتعريفًا جديدًا لـ"كفاءة المتقّف".

١٧- K. A. von Muller, *Deutsche Geschichte*, P26, H Guntert, *Deutscher "Geist: Drei vortrage* (Buhl-Baden 1932) P14.

١٨- اقتبسه ف. رينجر، نفس المصدر ص ص ٢٤٩-٢٥٠. إنه لما يستحق العناء متابعة إشارات رينجر (انظر على سبيل المثال التصريحات التي يقتبسها، نفس المصدر، ص ٢١٤)، ومحاولة تحديد

ما هو مشترك بين الأرستقراطية الأكاديمية والذي ازدهر قبل كل شيء في المناسبات الرسمية، مهيناً الفرصة للانخراط في مشاركة جماعية لما يكرهون وليسهموا في مطاردة جماعية لصنوف القلق التي تنتابهم.

١٩- يكون الانفجار الوحشي للأوهام الاجتماعية أكثر ندرة بقدر ما يكون الخطاب خاضعاً أكثر للمراقبة، وهو أمر استثنائي على سبيل المثال عند "هيدجر".

٢٠- H. P. Schwarz, *Der Konservative Anarchist: politik und zeitkritik* Ernst Jünger, Freiburg, Rombach, 1962.

٢١- س "روسن، العدمية/ مقال فلسفي، نيو هافن ولندن، مطبعة جامعة ييل ١٩٦٩، ص ١١٤.

٢٢- إ. يونجر، *حول الإنسان والزمان، م١ رسالة المتمرد* (Der waldgang)، موناكو، تحرير دوروشيه ١٩٥٧-١٩٥٨.

٢٣- إ. يونجر، *رسالة المتمرد*، نفس المصدر، ص ص ٣٩-٥١.

٢٤- دعنا نفترض أننا رسمنا حدود العالم الذي تقع فيه قارة الضرورة، حيث عرض التقني، النمطي، والجماعي هناك، حيناً يكون فخماً، وحيناً يثير الرهبة. دعنا نتجه الآن نحو القطب الآخر، حيث لا يتصرف الفرد كرد فعل فحسب على المثيرات المتلقاة. (إ. يونجر، *رسالة المتمرد*، نفس المصدر، ص ٦١). في خريطة مواقع العمل هذه، فإن الآليات هي التي تسيطر على المركز. وهذه الحالة لا يمكن أن تكون عارضة، كل فقد للجوهر، كل إفراغ يعلن انشغالا جديداً، وكل تدهور تحول، عودة (إ. يونجر، *الدولة العالمية*، باريس، جاليمار، ١٩٦٢، ص ٢٢). إذا ما

أراد المرء أن يسمى تلك اللحظة المصيرية، فلا ريب، أنه لا شيء سيكون أكثر جدارة بالتصديق من غرق باخرة التايتانيك. يتصادم الضوء والظل بعنف: يواجه الاعتداد المتفاخر للتقدم الهلع والرعب، تتحلل أعظم أشكال الرفاهية في العدم، تتحلل الآلية، في كارثة حادته المواصلات هذا (إ. يونجر، رسالة المتمرّد، نفس المصدر، ص ٤٢، التشديد لى).

٢٥- من جانب آخر: فإنه الدرب يهبط نحو الأعماق الدنيا لمعسكرات العبيد والمذابح حيث يعقد البدائيون تحالفهم الإجرامى مع التقنية، حيث لم يعد المرء مصيراً وإنما مجرد رقم فحسب. ومن ثم فإن يكون للمرء مصيره، أو أن يسمح بأن يعامل بوصفه رقماً: تلك هى المعضلة التى على كل منا أن يواجهها ويقرر بشأنها فى زمننا، ولكن على كل أن يقرر بشأنها وحده (...). لأنه بقدر ما تحرز القوى الجماعية تقدماً، يصبح الفرد الإنسانى منفصلاً عن التنظيمات التقليدية، التى تشكلت عبر القرون، ويجد نفسه وحده (رسالة المتمرّد، نفس المصدر، ص ٤٧، التشديد لى).

٢٦- بالنسبة للمتمرّد، فسوف نستخدم هذا الاسم للدلالة على الإنسان الذى عزل وحرّم من وطنه بسبب تقدم العالم، يجد نفسه أخيراً وقد خلى بينه وبين العدم (...). وهكذا يترتب على ذلك أن أياً كان يعد متمرّداً، إذا كان، بحكم قانون الطبيعة، متصلاً بحريته، فى علاقة تدفعه إلى التمرد ضد النزعة الآلية فى الوقت المناسب (...). (إ. يونجر، رسالة المتمرّد، نفس المصدر، ص ٣٩). إن الفوضى هو المحافظ -الأصلى. (...). وهو يتميز عن المحافظ بأن جهوده موجهة لحالة الإنسان بوصفها

كذلك، بغض النظر عن أى وضع جغرافى أو تاريخى. لا يعرف الفوضوى التجزئة والتقليد. وهو لا يرغب فى أن تطلب الدولة منه شيئاً، أو أن يخضع لها ولمنظمتها. (...). وهو ليس عاملاً ولا جندياً، (يونجر، الدولة العالمية، نفس المصدر، ص ص ١١٢-١١٤، خطوط التشديد لى).

٢٧- إ. يونجر، رسالة المتمرّد، نفس المصدر، ص ١٩.

٢٨- حتى لو افترضنا أن غلب العدم (...) فسوف يظل هناك اختلاف جذرى مثل الاختلاف بين الليل والنهار. فمن ناحية يرتفع الدرب، نحو الممالك الجليّة، فى تلك الممالك حيث يضحى بالحياة أو يلقى مصير المقاتل الذى يخضع دون أن يضع سلاحه (...) الغابة سر، والسر حميم، المأوى المحروس جيّداً، قلعة الأمان. ولكنه أيضاً السرى، وهذا الجانب يجعله مماثلاً لغير العادى، الغامض. حينما نصادف مثل هذه الجذور يمكن لنا أن نكون متأكدين أنها تخون النقيضة الكبرى وحتى الهوية الأعظم للحياة والموت التى تحاول الألباز أن تفك شفرتها (إ). يونجر، رسالة المتمرّد، نفس المصدر، ص ص ٤٧-٦٨).

هناك واحدة من أفكار سفارتسبرج جديرة بأن نغوص عاندين بحثاً عنها من السطح إلى أعماقنا السلفية، إذا ما رغبتنا أن نؤسس سلطة علينا أصيلة (إ). يونجر، زيارة إلى جودنهولم، باريس، ش/ر بورجوا، ١٩٦٨، ص ٥، التشديد لى).

٢٩- فى لحظة كهذه (حين نستشعر مقدم الكوارث) فإن الفعل سوف يرتبط دائماً بإرادة النخبة التى تفضل الخطر على العبودية. وسوف يسبق

التفكير دائماً مشروعاً وهي سوف تتبنى في البداية شكل نقد العصر، شكل إدراك عدم ملائمة القيم المتلقاة، ثم بعدئذ شكل ذاكرة. قد تشير الذاكرة إلى الآباء ومراتبهم، الأقرب إلى الأصول. سوف تتجه في هذه الأحوال نحو استعادة الماضي. وإذ ينمو الخطر، فسوف نبحت عن الخلاص بشكل أكثر عمقا، عند الأمهات، وسوف يؤدي هذا الاتصال لانفراج تلك الطاقة البدائية التي لا يمكن لسلطات العصر أن تخترقها: (إ. يونجر، رسالة المتمرد، نفس المصدر، ص ٥١). لقد كان هناك دائماً إدراك، حكمة، أرفع من قيود التاريخ. وهي لا يمكن أن تزدهر في البداية إلا في عقول قليلة. (إ. يونجر، زيارة إلى جودنهولهم، نفس المصدر، ص ١٨، التشديد لي).

٣٠- مهما كانت آراء المرء بشأن عالم الضمان الاجتماعي هذا وكذلك التأمين الصحي، ومصانع إنتاج الأدوية، والأخصائيين، فإننا أقوى بدونها جميعاً (إ. يونجر، رسالة المتمرد، نفس المصدر، ص ٢٨، التشديد لي).

٣١- كل هذه المصادر، تخفيض القيمة، الإخضاع للنظام، التصفيات، العقنات، إضفاء الطابع الاجتماعي، تعميم الكهرباء، مراجعة الحدود، التقسيمات، والسحق لا تقتضى الثقافة ولا الشخصية فهاتان الأخيرتان عدوتا النزعة الآلية، ثم يواصل: لقد تلاشى الناس بمنتهى الراحة في الجماعية وبنائها حتى أنهم غير قادرين تقريباً على الدفاع عن أنفسهم (إ. يونجر، رسالة المتمرد، نفس المصدر، ص ٣٢-٥٥، التشديد لي).

٣٢- نحن مضطرون في هذه المرحلة، لمعاملة الإنسان بوصفه كأننا

ينتمى لحدائق الحيوان (..) وهكذا نبدأ فى نطاق النفعية الوحشية،
ونجد أنفسنا قريبين من البهيمية. (إ. يونجر، رسالة المتمرد، نفس
المصدر، ص ٧٦، التشديد لى).

٣٣- إ. يونجر، رسالة المتمرد، نفس المصدر، ص ٨٩.

٣٤- لقد أظهر لى هذا اللقاء (مع فلاح فرنسى) الإحساس بالكرامة الذى
يكتسبه الإنسان من عمله طوال حياته. ويدهشنى التواضع الذى يميز
دائماً هؤلاء البشر. هذه هى طريقتهم فى التميز. (إ. يونجر، حدائق
وشوارع، صفحات الجريدة ١٩٣٩-١٩٤٠، نفس المصدر، ص ١٦١،
التشديد لى).

٣٥- الزمن الذى يعود هو الزمن الذى يُسترجع (..) أما الزمن التقدّمى
الخطى على العكس من ذلك لا يقاس بالدورات أو الثورات، وإنما فى
العلاقة بمقياس معين: هذا الزمن متماثل. (..) فى الزمن العائد
الأصول هى الأساسية، أما فى الزمن التقدّمى فهى الغاية، نحن نرى
ذلك فى مذهب الجنة، التى يضعها البعض فى الأصول بينما يضعها
البعض الآخر فى نهاية الطريق. (إ. يونجر، حول الإنسان والزمان، م
الثانى، رسالة الساعة الرملية Das Sanduhrbuch ، موناكو، تحرير
دى روشيه، ١٩٥٦-١٩٥٨، ص ٦٦ التشديد لى).

٣٦- بين يونجر بمنتهى الوضوح ما كان خافياً وراء لعب هيدجر على
الكلمات *eigen, Eigenschaft, Eigentlichkeit*، أى إذا ما تحدثنا مثل
ماركس، اللعب البورجوازي على الكلمات *Eigentum Eigenschaft*:
الملكية "وجودية ومرتبطة بحائزها وتتصل بشكل لا ينفصم بكيونته"،

أو أيضًا "البشر إخوة وإنما غير متساوين عند درجة من لطف" التعبير أقل خفاء مما عن هيدجر تترافق مع رفضه الأشد فظاظته: وهو ما يعنى أيضًا أن ندلل على أن اختيار عباراتنا لا يخفى أية نوايا معادية للروس: (..) ليس فى نيتنا أن نشن هجومًا على المشتغلين بالسياسة أو بالتقنية أو على مناصريهم (إ. يونجر، رسالة المتمرّد، نفس المصدر، ص ص ٥٧، ٥٨، ١١٧، ١٢٠).

٣٧- حلل نوربرت إلياس شبكة التدايعات الثقافية المتصلة بهذين المفهومين اللذين ينتظمان حول التعارض بين الأشكال الاجتماعية المرفهة، قواعد اللياقة والمعرفة الاجتماعية من جانب، والنزعة الروحية الحقيقية وتحصيل الحكمة من جانب آخر.

(cf. N. Elias, über den prozess der Zivilisation, Vol. Bâle, Hans Zum Falken, 1939, pp. 1-64).

٣٨- يميز أرمين موهلر مائة اتجاه على الأقل، من "الليينية الألمانية" إلى الإمبريالية الوثنية Païen عبر "الاشتراكية الشعبية" حتى الواقعية الجديدة، وهو لا يزال يتلمس المكونات الإلزامية للمزاج العام. لأكثر الحركات تنوعًا

(cf A. Mohler, Die Konservative Revolution in Deutschland, 1919-32, Stuttgart, Friedrich Vornerk verlag, 1950)

٣٩- إن الاهتمام الذى ظهر بهولدرلين، خاصة من الشباب، "يمكن تفسيره بلا شك بعبادته لـ"التكامل فى عالم منشط" وللتطابق الذى يتجلى بين ألمانيا منشطية والإنسان المتشظى الغريب على وطنه ذاته. (انظر ب. جاي، نفس المصدر، ص ص ٥٨-٥٩).

٤٠- م. شابيرو، طبيعة الفن المجرّد Marxist Quarterly، العدد الأول،
يناير-مارس ١٩٣٧، ص ص ٧٧-٩٨).

٤١- ف. ستيرن، سياسات اليأس الثقافي، دراسة في نشوء الأيديولوجية
الجرمانية، بركلي، لوس أنجلوس، لندن، مطبعة جامعة كاليفورنيا،
١٩٦١، ص ص ١٦-١٨.

٤٢- انظر: أ. ديك، مثقفو الجناح اليسارى فى ألمانيا فايمار، التاريخ
السياسى.. للمسرح العالمى وحلقته، بركلي، لوس أنجلوس، مطبعة
كاليفورنيا، ١٩٦٨، ف. ستيرن نفس المصدر. أحد العوامل المهمة فى
هذا البناء الأيديولوجى هو الموقع المتفوق لليهود فى الحياة الثقافية، فهم
يملكون أهم دور النشر، المجلات الأدبية، المعارض الفنية، ويشغلون
المواقع الأساسية فى المسرح والسينما وكذلك فى حقل النقد الأدبى
(انظر: ف. ستيرن، نفس المصدر، ص ٢٨).

٤٣- انظر: ماكس فيبر، العالم والسياسة، نفس المصدر، ص ص ٦٥-
٦٦.

٤٤- E. Jünger, Der Arbeiter, in: werke, OP. Cit., P 296.

٤٥- انظر ف. رينجر، نفس "المصدر، ص ٣٩٤.

٤٦- هذا الإحساس باللعب هو إحساس نظرى يتيح للمرء أن يجد اتجاهه
فى فضاء المفاهيم وإحساس اجتماعى يتيح التكيف فى الفضاء
الاجتماعى للفاعلين الاجتماعيين والمؤسسات التى تحدد داخلها
المسارات فى نفس الوقت. يحمل المفاهيم أو النظريات دائماً فاعلون
اجتماعيون ومؤسسات، معلمون، مدارس، نظم معرفية، إلخ، ومن ثم

تندرج ضمن العلاقات الاجتماعية. يترتب على ذلك أن الثورات المفهومية لا تتفصل عن الثورات فى بنية المجال، وأن الحدود بين النظم المعرفية أو المدارس هى من ضمن العوائق الرئيسية لهذا التداخل، الذى يمثل -وينطبق ذلك على أكثر من حالة- شرط التقدم العلمى.

٤٧- لقد نَحَتَ هذا التعبير هوجو فون هوفمانشتال عام ١٩٢٧ لتسمية مجموعة من الناس وصفت نفسها بأنها "المحافظون الجدد"، "المحافظون الشباب"، "الاشتراكيون الألمان"، "الاشتراكيون المحافظون"، "الاشتراكيون القوميون"، "البلاشفة القوميون"، عادة ما نضع فى هذه الفئة، شبنجلر، يونجر، أوتو شنتراسر، نيكيش، إديجار ج يونج إلخ.

٤٨- النزوع الشعبى Völkisch بوصفه نخبوية غير أرسنقراطية لم يستبعد البورجوازية الصغيرة المهوسسة بالدفاع عن وضعها، والقلقة بشأن تمييز نفسها عن العمال، وخاصة فى الموضوعات الثقافية، وقد تمكن من الانتشار وسط المستخدمين، وقد تأثر بذلك اتحادهم الرئيس، DHV، الذى قدم أموالاً هائلة وتشجيعاً لتوزيع الكتابة الشعبىة. Völkisch انظر ج لـ موس، نفس المصدر، ص ٢٥٩) ومن ثم مسهماً بذلك فى إضفاء رومانسية على نظرة العمال لأنفسهم ومشجعاً حثيثاً للعودة إلى الماضى الحرفى (ص ٢٦٠).

٤٩- اقتبس ف. رينجر، نفس المصدر، ص ٢٢٣.

٥٠- انظر هـ. ج. جادامر، "مراجعة نقدية لكتاب بيير بورديو،

Die politische ontologie Martin Heideggers, Francfort, Syndikat.
1975 Philosophische Rundschau, no, os 1-2, 1979, PP 143-149.

٥١- مما له مغزى أن الأمر قد اقتضى هذه الجدالات التي أثارها نازية هيدجر "لتحفز أحد الأخصائيين أن يقرر - وحتى بقصد دفاعي يمكن التنبؤ به- قراءة هذا الكتاب الذي يكشف الكثير من الحقيقة حول هيدجر (انظر: ج. م. بالميه، الكتابات السياسية لهيدجر، باريس، منشورات دي لرن، ١٩٦٨، ص ص ١٦٥-٢٩٣).

٥٢- أ. شينجلر، الإنسان والتقنية، نفس المصدر، ص ص ٣٥-٣٦.

٥٣- النزعة العرقية المكشوفة (وهي واحدة من السمات التي يشترك فيها كل المفكرين) تقود زومبارت إلى أن يضع العقل اليهودي في جذر الماركسية: هذا الارتباط بين الفكر النقدي والماركسية الذي أدى بهانز ناومان Hans Nauman لأن يقول بأن (السوسيولوجيا هي علم يهودي) هو الذي يكمن وراء كل الاستعمالات النازية لمفهوم العدمية.

٥٤- انظر: هـ. لوبوفيكس، المحافظة الاجتماعية والطبقات الوسطى في ألمانيا ١٩١٤-١٩٣٣، برينستون، مطبعة جامعة برنستون، ١٩٦٩، ص ص ٤٩-٧٨. لا ينبغي لهذا العرض الموجز لأفكار زومبارت أن يؤدي بنا إلى نسيان أن عمله يدين بكثير من خصائصه -التي تم تجاهلها هنا- إلى حقيقة أنه مندرج في حقل الاقتصاد. ويصدق نفس الشيء على فكر أوتمار شبان (جرى تحليله في نفس الطبعة ص ص ١٠٩-١٣٨): الذي تأسس على فكرة أولوية الكل (Ganzheit) التي تتضمن إدانة الفردية ونزعة المساواة وكذلك كل المتحدثين باسم كل تيارات الفكر الموصومين بسوء السمعة، لوك هيوم، فولتير، روسو، ريكاردو، ماركس، داروين، فرويد، وهو يقدم أنطولوجيا سياسية حقيقية محافظة ومتطرفة، حيث تناظر طبقات الناس على اختلافها درجات

معينة من المعرفة، وجملة أشكال المعرفة مشتقة (تحت غطاء أفلاطون) من سوسولوجيا الدولة.

٥٥- يقتبس هابرماس (دون أن يشير إلى المصدر) عدة تصريحات عرقية أطلقها إرنست يونجر (انظر: ي. هابرماس وجوه فلسفية وسياسية، باريس، جاليمار، ١٩٧٤، ص ص ٥٣ و ٥٥).

Jünger, Der Arbeiter, in werke, op. cit., P66. --٥٦

٥٧- إننا نفكر هنا مرة أخرى حول المشهد الأخير من العاصمة Metropolis حيث يرتدى ابن المالك، وهو المتمرد المثالي ملابس بيضاء تماماً ويدع رئيس العمال والمالك يمسان بأيدي بعضهما بعضاً بينما تتمم ماريا (القلب): لا يمكن أن يكون هناك تفاهم بين العقل واليد إن لم يكن القلب وسيطاً بينهما، (انظر: فريتز لانج، العاصمة Metropolis، نصوص الأفلام الكلاسيكية، لندن، طبع لوريمر ١٩٧٣، ص ١٣٠).

E. Jünger, Der Arbeiter, in werke, op, cit., P173. --٥٨

٥٩- انظر: هـ. لوبوفيكس، نفس المصدر، ص ٨٤.

٦٠- إن الانطباع الأول الذى يثيره هذا النموذج هو الخواء والنمطية. إنها نفس النمطية التى تجعل من العسير تمييز أفراد نوع من الحيوانات غير الأليفة أو الأعراق البشرية الغريبة. ما نلاحظه أولاً من وجهة نظر فسيولوجية، فظاظة الوجه الشبيه بالقناع، فظاظة تقرض وتتأكد ببعض المظاهر الخارجية مثل الافتقار للحية، ووجود قصة شعر

E. Jünger, Der Arbeiter, in معينة، وارتداء أغطية الرأس الضيقة werke, op, cit., P117

٦١- تخطر في بالي تلك النكتة التي رواها إرنست كاسيرر عن: صاحب "الحانوت الألماني الذي لم يكن ليمنع في تفسير مجرى الأمور لزائر أمريكي، تحدثت إليه عن شعورنا بأننا فقدنا شيئاً لا يقدر بثمن حين فرطنا في الحرية. فأجاب: إنك لا تفهم شيئاً على الإطلاق. لقد كان علينا قبل ذلك أن نقلق على الانتخابات، والأحزاب، والتصويت. لقد كانت لدينا مسؤوليات. أما الآن فليس لدينا أي منها. نحن الآن أحرار. (س. راوشنبوش، مسيرة الفاشية، نيوهافن، مطبعة جامعة ييل، ١٩٣٩، ص ٤٠) اقتبسه إ. كاسيرر، أسطورة الدولة، مطبعة جامعة ييل، ١٩٤٦، ص ٣٦٢، ه ٤.

٦٢- م هيدجر، إسهام في مسألة التقنية، أسئلة، باريس، جاليمار، ١٩٦٨، ص ٢٠٦.

٦٣- م. هيدجر، "مسألة التقنية"، مقالات ومؤتمرات، نفس المصدر، ص ٤٤-٤٧.

٦٤- نفسه.

٦٥- Jünger, Der Arbeiter, in werke. op, cit., P 63-66, 90-91.

٦٦- م. ف. برنايت، الشكاك في مكانه وزمانه عند ر. رورتى، ج ب، شنونند وك. سكينر (تحرير) الفلسفة في التاريخ، كامبردج، مطبعة جامعة كامبردج.

- ٦٧- ج. م. بالميه، نفس المصدر، ص ١٩٦.
- ٦٨- م. هيدجر، إسهام فى مسألة الوجود، أسئلة، نفس المصدر، ص ص ٢٠٤-٢٠٦، ٢٠٨.
- ٦٩- م. هيدجر، مدخل إلى الميتافيزيقا، باريس، جاليمار، ١٩٦٧، ص ص ٢٠١-٢٠٢.
- ٧٠- س. روسن، نفس المصدر ١١٤-١١٩ (١٩٨٧ من اللافت للنظر أننا نجد فى أكثر النصوص الفلسفية أصالة أنطولوجية رفضاً محسوباً للنتصل من النازية الذى اكتشف فيكتور فارياس حديثاً دليلاً مادياً عليه، يتمثل فى الاستمرار فى دفع الاشتراكات).

الفصل الثانى

المجال الفلسفى وفضاء الممكنات

- ١- منذ أن وضعها كتاب نيتشه ملاحظات فى غير أوانها unzeitgenmasse Bertachtungen موضع اتهام، فقد لفت الانتباه إلى النزعة السياسية المناضلة التى تقوم عليها الأخلاق الأكاديمية الألمانية، بالانسحاب إلى عبادة ما هو داخلى، والفنى الذى يتضمنه. ينسب لودفيج كورتيس لهذه القسمة العقلية الاجتماعية بين السياسة والثقافة، السلبية الاستثنائية التى أظهرتها الهيئة الأكاديمية الألمانية، التى ركزت على اهتماماتها الأكاديمية، فى مواجهة النازية (cf. "curtius, Deuscher und antiker Geist stuttgart, 1950, PP 335sq).

٢- إذا ما كنا في حاجة إلى دليل على هذا، فيكفي أن ننظر إلى "كيفية
معاملة هيدجر لمفاهيم يونجر مثل (Typus نمط) على سبيل المثال.
٣- انظر: ج. فيلمان، التراث الكانطي والثورة الكوبرنيكية (باريس،
P.U.F.، ١٩٥٤).

يعتبر جول فيلمان البنية المعمارية لـ القراءات الثلاث الكبرى للكانطية
ويعيد بناء نوع من التاريخ المثالي لتعاقبها الذي يمثل النفسى la
negativite قوته الدافعة، مع كوهن نفى فيخته ومع هيدجر نفى كوهن،
الذي سوف يتضمن زحزحة لمركز الجاذبية الكانطي من الجدلى إلى
التحليلي، ثم بعدئذ الجمالي.

٤- ف. رينجر، نفس الموضوع، ص ١٠٣.

٥- إ. إيفرت، اقتبسه ج. كاستلان، ألمانيا فايمار ١٩١٨-١٩٣٣، باريس،
كولان، ١٩٦٩، ص ص ٢٩١-٢٩٢.

٦- تستمر هذه السمات في تحديد العقيدة الفلسفية ومن ثم الاستقبال
المحتمل في ألمانيا، وفي بلدان أخرى لكتاب مثل هذا. (١٩٧٨: ولا
شئ يشهد على ذلك أفضل من دوام العلاقة ذات البنية بين الفلسفة
والعلوم الاجتماعية من الصمت الذي يخيم على الفلاسفة سواء كانوا
هيدجريين أم لا، الذين أسهموا في الجدل الذي أثاره كتاب فيكتور
فارياس في فرنسا.

٧- Cf. H. A. grunsberg, Der Einbruch des Judentums in die
philosophie, Berlin, Junker und Dunhaupt. 1937.

٨- W. Windelband, Die Philosophie im deutschen Geistesleben des
19. Jahrhundert (Tubingen, 1927) PP. 83-84 cite par F. Ringer, op.
cit., p307.

٩- ج. جورفيتش، الاتجاهات الراهنة فى الفلسفة الألمانية، باريس، فران،
١٩٣٠، ١٦٨.

١٠- انظر، ف. رينجر، نفس المصدر، ص ٢١٣.

١١- H. cohen, Ethik des reinen willens, Berlin, Cassirer. 1904

اقتبس هـ. دوسور، مدرسة ماريورج، باريس Puf ، 1963 ، ص ٢٠
(يلاحظ هنرى دوسور، أن هذه "الكانطية اليسارية" قد وجدت امتدادها
فى الماركسى النمساوى ماكس أدلر وخاصة فى كتابه Kant und der
(Marxismus)

١٢- ف. رينجر، نفس المصدر، ص ٣٠٩.

١٣- التى ينبغى أن نضيف إليها القدرة، على إنتاج أو فهم عدة معان فى
وقت واحد محصورة عملياً لنفس الكلمة (على سبيل المثال المعانى
المختلفة التى تتضمنها كلمة إقامة علاقة أو صلة Rapporteur حين يكون
المعنى كلباً، أو توظيفاً، أو طفلاً). وذلك أمر نمطى بالنسبة إلى
البروفيسور أو النحوى (وهذا ما يقاس فى اختبارات الذكاء).

١٤- G. Schneeberger, nachlese zu Heidegger (Bern, 1962) P4.

١٥- نعرف كل الأكاذيب التى تحملها هذه الجملة، مع ذلك إذا رغبتنا فى
أن نحكم بشكل أكثر دقة على الدعم الذى تتضمنه للحركة النازية،
ونوع العلاقات التى ترعاها، فينبغى علينا أن نتذكر أنه أياً ما كان
غموض أصل الأيديولوجية الاشتراكية القومية (كما يدعى غالباً) فإن
هناك علامات لا يمكن إنكارها عن طبيعتها الحقيقية قد ظهرت بشكل

باكر فى الجامعة ذاتها. فى وقت مبكر يعود إلى عام ١٨٩٤، استبعد الطلاب اليهود من الأخويات الطلابية فى النمسا وجنوب ألمانيا، رغم أن الطلاب اليهود المتحولين إلى المسيحية كانوا يقبلون فى الشمال. وقد أصبح استبعادهم كاملاً حين انصاعت لذلك فى عام ١٩١٩ كل الأخويات الألمانية، وكذلك بسبب الدعوة لعدد محدود numerus clausus من اليهود إلى قرار إيزناخ. وانعكاساً لصدى المظاهرات المعادية للسامية التى انفجرت بين الطلاب غالباً ما قام المدرسون أنفسهم بتنظيم انفجارات معادية لليهود أو الأساتذة اليساريين الألمان، مثلما جرى فى هيدلبرج وبرسلاو عام ١٩٣٢ على سبيل المثال. كانت الجامعات الألمانية فى طليعة التطور نحو النازية فى هذه النقطة الحاسمة أيضاً.

T. Cassirer, *Aus Meinem leben mit Ernst Cassirer*, New York - ١٦
1950. PP 165-167 cite par G. Schneeberger op. cit., pp 7-9.

١٧- يحكى هونرفيلد أن هيدجر قد ارتدى فى ماربورج حلة صنعت طبقاً
لنظريات الرسام ما بعد الرومانسى أوتسو أوبلوده Otto Ubbelohde،
الذى أوصى بعودة إلى الحلل الشعبية، تكونت "الحلة" من بنطال ضيق،
وسترة طويلة (ردنجوت)، وقد أسميت "الحلة الوجودية"
P. Huhnerfeld, In *Sachen Heidegger, Versuch uber ein deutsches
Genie*, Munich, List, 1961, P55.

١٨- حين عاد الطلاب من ميدان المعركة فى عام ١٩١٨ (..) سرعان ما
بدأت شائعة فى الانتشار فى حلقات البحث الفلسفية فى الجامعات
الألمانية: هناك فى فريبورج لم يكن هناك ذلك الهزلى وحده أى إدمون
هوسرل بشاربه الضخم، بل هناك أيضاً مساعده الشاب، وهو سىء
المظهر إلى الحد الذى يدعو للظن أنه كهربائى أتى لإصلاح الأسلاك

الكهربائية منه إلى فيلسوف. ولهذا المساعد شخصية شديدة التألق. (ب).
هونرفيلد، نفس المصدر، ص ٢٨).

١٩- لكى نفهم بشكل تام التحديد التضافرى الخفى لمعاداة السامية لكامل
العلاقة الهيدجيرية بعالم الفكر، فسوف يلزم أن نعيد خلق كامل المناخ
الأيدىولوجى الذى كان من المحتم أن ينشعب به هيدجر. وهكذا على
سبيل المثال فإن الربط بين اليهود والحداثة أو بين اليهود والنقد الهدام
حاضر فى كل مكان، خاصة فى الكتابات المعادية للماركسية: وهكذا
على سبيل المثال، يتهم هـ. فون ترتشكه، البروفيسور فى جامعة
برلين، المشهور بترويجه للأيدىولوجية الشعبىة Volkisch فى نهاية
القرن التاسع عشر، يتهم اليهود بأنهم يخربون الزراعة الألمانية بإدخال
الآلات فى الريف. (انظر: ج.ل. موس، نفس المصدر، ص ٢٠١).

٢٠- م. هيدجر، خطاب إلى Die zeit، 24 سبتمبر ١٩٥٣، اقتبس ج. م.
بالميه، نفس المصدر، ص ٢٨١. هذه المعارضة شائعة تماماً فى الفكر
المحافظ (نجدها على سبيل المثال فى رواية تقصف الجليد عند زولا).

٢١- ناسبت تماماً طليعية إعادة اكتشاف أو الاستعادة، وخاصة فى حرفة
الشعر، أشد الفنون أكاديمية، الجيل الأول من الأكاديميين الذى أدار
ظهره، بسبب انزعاجه، لكل حركات الطليعية الجمالية (السينما أو الرسم
التعبيريين على سبيل المثال) والذى وجد فى النمط القديم تبريراً لرفضه
ما هو حدائى.

٢٢- كما يمكن أن نرى من إسهام كاسيرر فى مناظرة دافوس (مناظرة
حول الكانطية والفلسفة، دافوس، نفس المصدر، ص ٢٥ بأنه مما لا

شك فيه أن إعادة الاعتبار للاعتيادي هذه هي التي كانت أشد ما لفت انتباه المعاصرين.

٢٣- ف. ستيرن، سياسات اليأس الثقافي، بركلي، مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٦١.

٢٤- و. ز. لاکور ألمانيا الشابة، تاريخ حركة الشباب الألمانية، لندن، روتليج، ١٩٦٢، ص ص ١٧٨-١٨٧.

٢٥- حظى أسلوب جورج بنقليل جيل بكامله، وبصفة خاصة من خلال وساطة حركة الشباب Jugendbewegung، التي أغواها بمثاليته الأرسنقرافية واحتقاره لـ"العقلانية العقيمة"، لقد كان أسلوبه يُحاكى وكانت مقتطفاته القليلة تتردد بما يكفي: جمل حول من أحاط ذات مرة بالشعلة، والذي سوف يتبع الشعلة إلى الأبد، حول الحاجة إلى نبالة جديدة لا تأتي مسئوليتها من التاج أو من شعارات النبالة، حول الزعيم برايته الشعبية Völkischen الذي سوف يقود أتباعه إلى راسخ المستقبل من خلال العاصفة والنذر المرعبة، وما إلى ذلك (و. ز. لاکور، نفس المصدر، ص ١٣٥).

٢٦- من الجلى أن هيدجر يحيى التراث - وبشكل أدق، التشويه الذي قام به أفلاطون لكلمة eidos الصورة من أجل تبرير استعماله الفني لكلمة: Gestell وفقاً لاستعمالها العادي، وكلمة Gestell (إطار) تعنى نوعاً من الأدوات مثل رف الكتب. و Gestell هي أيضا اسم هيكل شئ ما. واستعمال كلمة Gestell وهو المطلوب منا الآن يبدو غريباً أيضاً، وهذا إذا ما تغاضينا عن الاعتباطية التي يساء بها استعمال لغة ناضجة. هل

يمكن أن يكون هناك ما هو أكثر غرابة؟ بالتأكيد لا. مع ذلك فإن هذه الغرابة هي عادة قديمة للفكر. (م. هيدجر، مسألة التقنية، في نفس مقالات ومؤتمرات، باريس، جاليمار، ١٩٧٣، ص ٢٧). ضد نفس الاتهام بفرض معانٍ اعتباطية عشوائية، يرد هيدجر، في رسالة إلى طالب، محضاً إياه النصيح بأن يتعلم حرفة التفكير (م. هيدجر، مسألة التقنية، نفس المصدر، ص ص ٢٢٢-٢٢٣).

الفصل الثالث

ثورة محافظة في الفلسفة

١- كما حاولت أن أشير قبلاً إلى القراءة التي يقترحها جاك دريدا لكتاب نقد ملكة الحكم (كانط)، أكرر بأنه ليس مقدرًا لـ "التفكيك" إلا أن يحقق ثورات جزئية ما لم يضع موضع اللعب كل المفترضات المتضمن إدراكها في حقيقة ادعاء الفيلسوف خدمة للمؤلف، والكرامة الفلسفية لخطابه (انظر: ب. بورديو، التميز، النقد الاجتماعي لملكة الحكم، باريس، منشورات مينو، ١٩٧٩، ص ص ٥٧٨-٥٨٣).

٢- إن اختيار الطريق الثاني هو الذي جعلني أتبنى فيما يتعلق بالتوسير وبالبيار، اللغة المكشوفة غير التقليدية للقصص المصورة من أجل تمييز القطيعة بين التوضع العلمي لبلاغة فلسفية والمناقشة الفلسفية. (انظر: ب. بورديو، "قراءة ماركس" بعض الملاحظات النقدية بشأن بعض الملاحظات حول قراءة رأس المال، مجلة وقائع البحث في العلوم الاجتماعية، العدد ٦/٥ (١٩٧٥)، ص ص ٦٥-٧٩).

٣- إذا ما وضعنا في اعتبارنا المهمة المشار إليها، فلا يمكن لنا أن نقاوم التفكير في أن المنهج نفسه يستحق أفضل من التطبيق الذي يمكن أن نصنعه منه، إذا لم نكن متمكنين من مجمل النظم الإستمولوجية (الفلسفية، التاريخية، السياسية، إلخ.) التي لا غنى عنها من أجل إضفاء كل الدقة الضرورية.

٤- مثل ريتشاردسون، الذي لا يمكن الارتياح فيه بالتأكيد بتهمة "النزعة السوسيولوجية" يلاحظ، "هناك مشكلتان فقط كانتا مقبولتان فلسفياً: المشكلة النقدية للمعرفة والمشكلة النقدية للقيم، (و. ج. ريتشاردسون، هيدجر، نفس المصدر، ص ٢٧، التشديد لى) يتمثل أحد الآثار الكبرى للمجال تحديداً في فرض تعريف (فلسفى، علمى، فنى، إلخ) لما هو مقبول وما هو غير مقبول.

٥- انظر ج. فيلمان، نفس المصدر، خاصة ص ٢١١ ولكل هذا التحليل، الفصل الثالث من هذا الكتاب (ص ص ٢١٠-٢٩٦) المخصص لهيدجر.

٦- انظر و. ج. ريتشاردسون، نفس المصدر، ص ٩٩.

٧- قبل أن نمنح هيدجر الدور الجيد في هذا الجدل بوصفه "المتنرد" الذى يواجه الماندارين المرتبطين بالثقافة البورجوازية المدينية والكوسموبوليتانية، ينبغى أن نتذكر، مثل سيمل Simmel، مثقفاً يهودياً بارزاً آخر، عين أستاذاً فى ستراسبورج فى ١٩١٤ فقط، أى، قبل أربع سنوات من موته، حيث تمكن كاسيرر من الحصول على venid legendi خاصته بدعم من دلتاى وعين أستاذاً فى ١٩١٩ فقط، حينما

بلغ الخامسة والأربعين، وذلك في جامعة هامبورج الجديدة المناضلة والتقدمية (انظر: ف. رينجر، نفس المصدر، ص ١٣٧) التي كانت أيضاً مقر معهد فرايبورج ومعهد ماكس هوركهآيمر Institut für Sozialforschung في فرانكفورت، حيث طرحا تحدياً على نظام الجامعة الألمانية العتيق أكثر حدة، وأقل سهولة لأن يهضم، من هذا الذى طرحه هيدجر وصارع من أجله.

٨- هنا أيضاً يمكن القول بأن هيدجر يجذر فكر هوسرل، الذى يمنح مكاناً أكثر فأكثر للزمانية والتاريخية كما لوحظ ذلك مراراً (انظر: أ. جورفيتس: العمل الأخير لإدموند هوسرل الفلسفة والبحث الظاهرياتي، ١٦، ١٩٥٥، ٣٨٠-٣٩٩).

٩- انظر ج. فيلمان، نفس المصدر، ص ص ٢٢٤- و ٢٩٥.

١٠- لنرى الطبيعة النوعية للاستراتيجية الثورية المحافظة، حيث نصف زوجاً من الدورات يعيد العجلة الثورية إلى نقطة البدء، علينا أن نقارن فقط الطريقة التى يميل بها منظور هيدجر حول التراث التاريخي إلى استعادة الأصول، بالطريقة التى تسعى بها رؤية نيتشه للتاريخ إلى أن تتجاوز النزعة التاريخية بتكثيف التاريخ، ويجاد فى الانقطاع الزمانى والنسبية الوسيلة لإجراء قطيعة عمدية وفعل إيجابى للنسيان (من النوع الذى يمكن المرء على سبيل المثال من أن يفلت من الوجود الساكن للإغريق).

١١- إن الفيلسوف متعدد الوجود يمكن أن يستغل هذا الجانب من فكره من أجل مدح الماركسية فى رسالة حول النزعة الإنسانية.

١٢- انظر: م. هيدجر، جدال حول الكانطية والفلسفة، دافوس، نفس المصدر، ص ٤٦.

١٣- بنفس المنطق، فإن كاسيرر وهيدجر يتفقان على الأقل على أن يستبعدا من مناظرتهما، التي تزعم أنها فلسفية بالمعنى الدقيق للكلمة، كل الإحالات إلى الأسس التجريبية في مواقفهما المتعاقبة (وهذا لا يمنعهما من توليد إشارات متموضعة): لقد بلغنا نقطة حيث لا يمكننا أن نجنى سوى القليل من الجدالات المنطقية المحضة (...). ولكن لا حق لنا في أن نلتزم بهذه العلاقة، التي سوف تمنح موقعا رئيسيا للإنسان التجريبي. ما قاله هيدجر في التحليل الأخير حيوي في هذا الصدد. وموقفه لا يمكن أن يكون مركزيا إنسانيا أكثر مما هو موقفي، وإلى الحد الذي لا يدعى فيه حتى هذا، فينبغي أن أسأل: أين تكمن إذن الأرض المشتركة لعداواتنا للنزعة المركزية الإنسانية؟ من الجلى أننا لا يمكن أن نجدها في التجريبي. يظهر هيدجر نفس الدعم لهذه البديهة الضمنية للعقيدة الفلسفية برفضه أن يسمح لمسألة الخلاف بين الفيلسوفين أن يعبر عنها بمفاهيم مركزية إنسانية، نفس المصدر، ص ٤٦-٤٧).

١٤- م. هيدجر، مقالات ومؤتمرات، نفس المصدر، ص ١١٣، التشديد لى.

١٥- بصدد الأسلوب، يبدو أن هيدجر قد أدخل في الاستعمال الأكاديمي لغة صوفية وعلاقة صوفية باللغة بعد أن منحها شهادة بنبالتها، التي كانت آنذاك مقصورة على أنبياء الثورة المحافظة الهامشيين الصغار: وهكذا فإن يوليوس لانجيين، وهو واحد من أشهرهم، هو الذى كتب فى

أسلوب متنقح، مقلدا نيتشه في آخر أيامه، مستعينا دوماً بالتوريات/ التلاعبات اللفظية، تشويبه معانى أسماء الأعلام أو الأسماء العامة، ونوع من فيلولوجيا صوفية. (انظر: ف. ستيرن، نفس المصدر، ص ١١٦-١١٧، انظر أيضاً ص ١٧٦، هـ الإشارة إلى أطروحة حول اللغة الصوفية لحركة الشباب).

الفصل الرابع

الرقابة وفرض الشكل

١- هذا النموذج صالح لأي نوع من أنواع الخطاب (انظر: ب. بورديو، ماذا يعنى القول؟ باريس، فايارد، ١٩٨٢).

٢- إنه لمن المؤكد، أنه لا شيء يسهم في هذا أكثر من نسبة وضع فيلسوف إلى المؤلف، إضافة إلى الدلالات والعلاقات -الألقاب الأكاديمية، دور النشر، أو ببساطة اسمه الخاص- التي تعين موقعه في المراتبية الفلسفية. لتقدير هذا الأثر، علينا أن نتخيل فحسب كيف سيقراً الكتابة على المحطة المركزية للطاقة الكهربائية والجسر القديم فوق نهر الراين (انظر م. هيدجر، مقالات ومؤتمرات، باريس، سيجرس، ١٩٧٣، ص ص ٢١-٢٢ التي "منحت لمؤلفها من أحد معلقيه لقب "النظرى الأول للنضال البيئى، (ر. شيرر، هيدجر، باريس، سيجرس، ١٩٧٣، ص ٥)، "إذا كانت قد حملت توقيع قائد حركة بيئية، أو وزيراً للبيئة، أو شعار مجموعة من الطلاب اليساريين. (غنى عن القول إن هذه الإسنادات تكون قابلة للتصديق إذا ما ترافقت

مع بعض التعديلات في العرض).

٣- وهكذا، بينما تحدد كلمة مجموعة التي يستخدمها الرياضيون بواسطة العمليات والعلاقات التي تعين بنيتها النوعية وهما مصدر خصائصها، فإن معظم الاستعمالات المتخصصة لهذه الكلمة التي سجلتها القواميس على سبيل المثال في الرسم، تنظيم عدة أناس في وحدة عضوية داخل عمل فني، أو، في الاقتصاد جملة شركات ترتبط بعدة روابط، -ذات مدى ضئيل لتبتعد عن معناها الأولى وسوف تظل غير قابلة للنفذ إليها ممن لا يملك المعرفة الموظفة بهذا المعنى.

٤- هيدجر، الوجود والزمان، توبينجن، نيمير (الطبعة الأولى، ١٩٢٧) ١٩٦٣، ص ٣٠٠-٣٠١. لقد كان على هيدجر أن يتوغل في هذا المنحى أبعد فأبعد بمقدار ما تنمو سلطته ويشعر برسوخه من خلال توقعات جمهوره في استعمال تلك اللفظية الساقطة التي تضع تخوماً لخلفية أى خطاب سلطة. لقد أعانه في هذه المهمة عمل مترجميه، خاصة إلى الفرنسية، فقد كان عليهم أن يحولوا التفاهات والابتكارات السهلة (التي كان يحكم عليها بشكل أكثر إنصافاً من قراءة الألمان) إلى ما بلغ أن يكون مفاهيم ممسوخة -وهي تساعد في شرح الاختلاف بين استقبال عمل هيدجر في ألمانيا وفي فرنسا.

٥- يمكن لنا أن نرد على هذه التحليلات التي لا تفعل من ناحية إلا أن تجلى خصائص الاستعمال الهيدجري للغة التي يدعيها هيدجر نفسه صراحة -على الأقل في كتاباته الأكثر حداثة. وفي الواقع، كما سنحاول أن نوضح فيما بعد، فإن هذه الاعترافات الزائفة ليست سوى مظهر^١ من مظاهر التفسير الذاتي Selbstinterpretation وإثبات الذات

Selbstbehauptung التي تكرر هيدجر الثاني.

٦- م. هيدجر، الوجود والزمان، نفس المصدر، ص ص ١٢٦-١٢٧.
(الوجود والزمان، باريس، جاليمار، ١٩٦٤، ص ص ١٥٩-١٦٠)
يشير الرقم الأول من الآن فصاعدا للطبعة الألمانية، والثاني إلى
الترجمة الفرنسية إن وجد.

٧- حين كتبت هذا لم تكن ذاكرتي تعي تحديداً هذا المقتطف من المقال
المعنون تجاوز الميتافيزيقا (١٩٣٦-١٩٤٦) المكرس لهذا الجانب من
هيمنة التقنى، أى التوجيه الأدبي: تكمن الحاجة البشرية الأولية مثلما
تكمن وراء قاعدة إعداد التعبئة العامة المنظمة بوصفها الحاجة
لاحتضان الكتب والقوائد، وإنتاج الأخيرة ليست حرفة الشاعر بأكثر
أهمية من حرفة مجلد الكتب، الذى يعاون الطابع فى ضم القوائد من
أجل مشروع مكتبة وذلك مثلاً بإحضاره الأغلفة الضرورية من
المخزن. (م. هيدجر، مقالات ومؤتمرات، نفس المصدر، ص ١١٠،
التشديد لى).

٨- عرّض آخر من أعراض هذه النزعة الأرسطوقراطية هو الصبغة
الازدرائية لكل النعوت التي تخدم فى وصف الوجود ما قبل الفلسفى:
(غير الأصيل، المبتدل، الاعتيادى، العام، إلى آخره).

٩- من الواضح أن اللغة يمكن أن تلعب ألعاباً أيديولوجية بأدوات غير تلك
التي استعملها هيدجر. وهكذا فإن الشعار السياسى المهيمن يستغل
بصفة رئيسية الغموض الكائن وسوء الفهم المتضمن بسبب تمايز
مختلف الطبقات أو الاستعمالات المتخصصة (المرتبطة بمجالات

متخصصة) بينما يفسح الاستعمال الدينى مجالاً للعب تعدد المعانى المرتبط باختلاف مقولات إدراك المستقبلين.

١٠- أفكر على سبيل المثال فى التطورات حول النزعة البيولوجية (انظر م. هيدجر، نيتشه، باريس، جاليمار، ١٩٦١، خاصة م. الثانى، ص ٢٤٧) التى لا تستبعد حال حضور شكل مُعلى (متسامى به) من فلسفة الحياة فى النظام (فى شكل نظرية فى الوجود كانبثاق تاريخى، وفق نمط التطور الخلاق عند برجسون، يجد قوته المحركة فى ذلك الإله بلا صفات الموجود فى اللاهوت السلبي).

١١- م. هيدجر، الوجود والزمان، نفس المصدر، ص ص ٥٦-٥٧ (الترجمة الفرنسية، ص ص ٧٨-٧٩).

١٢- يمكن لنا أن نتبين اشتغال نفس المنطق، فى الطريقة التى يستعمل بها، هذه الأيام، الجناح النبوى الكهنوتى من الماركسية القطيعة المعرفية، بوصفها شريعة عبور، اكتملت ذات مرة وإلى الأبد، للحدود التى رسمت مرة ونهائياً بين العلم والأيدولوجية.

١٣- ج. باشلار، المادية العقلانية، باريس، P.U.f، 1963، ص ٥٩.

١٤- م. هيدجر، متهافت، باريس، جاليمار، ١٩٦٢، ص ٢٨١.

١٥- هناك مثل آخر، وإن كان كاريكاتورياً، حول القدرة الكلية لـ الفكر الأساسى، يمكن أن نتبينه إن قرأنا نص مؤتمر عام ١٩٥١، البناء، السكن، التفكير، (م. هيدجر، مقالات ومؤتمرات، نفس المصدر، ص ١٩٣) حيث يجرى تجاوز أزمة الإسكان بالتحول تجاه أزمة الشعور الأنطولوجى بـ السكن.

١٦- هـى هذا الأثر الفلسفى نموذجياً بحيث يعاد إنتاجه إلى ما لانهاية، فى كل مواجهة بين الفلاسفة، والبشر العاديين، وخاصة أخصائى النظم المعرفية الوضعية، الذين يميلون إلى الاعتراف بالمراتبية الاجتماعية لدرجات الشرعية التى تمنح الفيلسوف مركز المرجع الأخير، التى تتوج وتؤسس، فى نفس الوقت، سوف تجد هذه الضربة، الأستاذية أفضل توظيف لها بالطبع فى الاستعمال الأستاذى: سيصبح النص الفلسفى، الذى هو نتاج تأويل، ظاهرياً مرة أخرى بعملية تعليق تستلزمها طبيعته التأويلية والتى تكمن أفضل آثارها فى التجسيد (الزائف) الذى يؤدى، فى عملية تعكس بدقة القطيعة (الزائفة) لإعادة تفعيل المعنى الأولى الذى جرت توريته فى البداية لجعلها تأويلية، ولكن مصحوبة بمحاذير (وهذا مجرد مثال فقط) صمم لىبقى مسافة طقسية.

١٧- م. هيدجر، الوجود والزمان، نفس المصدر ص ١٢١ (الترجمة الفرنسية، ص ١٥٣، التشديد لى).

١٨- ج. لاكان، كتابات، باريس، سوى، ١٩٦٦، ص ص ١١-٦١.

١٩- م. هيدجر، الوجود والزمان، نفس المصدر، ص ص ١٢٧-١٢٨، (الترجمة الفرنسية، ص ١٦٠، التشديد لى). نظراً لأن أسلوب هيدجر الفلسفى جماع عدد قليل من الآثار المكررة، إلى ما لانهاية فقد أثرنا أن نحصرها على مدى مقطع واحد - تحليل المساعدة - حيث تجتمع كلها معاً، هذا المقطع الذى ينبغى إعادة قراءته ككل، لنرى كيف تتم فصل هذه الآثار فى الممارسة داخل وحدة سياقية.

٢٠- فى النهاية، ما من كلمة غير قابلة للترجمة hapax : وهكذا على سبيل

المثال فإن الكلمة، ميتافيزيقي، ليس معناها عند هيدجر هو نفس معناها عند كانط، ولا هي عند هيدجر الثاني مثلها عند هيدجر الأول، يدفع هيدجر فقط إلى حد أقصى، خاصة أساسية للاستعمال الفلسفي للغة في هذه المسألة. يمكن للغة الفلسفية بوصفها جملة من المصطلحات المتداخلة جزئياً أن تستخدم بملاءمة من قبل المتحدثين القادرين على إحالة/ إرجاع كل كلمة إلى المصطلح الذي نكتسب فيه المعنى الذي قصد لها (بالمعنى الكانطي).

٢١- إ. يونجر، رسالة المتمرد، نفس المصدر، ص ٤٧-٨ (يمكن لنا أن نجد في ص ٦٦ إشارة واضحة وإن ضمنية إلى هيدجر).

٢٢- لا يركز الوجود الأصيل للهوية على وضع استثنائي للذات، وضع انفصل عن الهم، إنه بالأحرى تعديل وجودي لـ"الهم" التي تحددت بوصفها موجودي أساسي (م. هيدجر، الوجود والزمان، نفس المصدر، ص ١٣٠، الترجمة الفرنسية ص ١٦٣ وأيضاً ص ١٧٩، الترجمة الفرنسية، ص ٢٢٠).

٢٣- م. هيدجر، الوجود والزمان، نفس المصدر، ص ٢٩٥-٣٠١ و ٣٠٥-٣١٠.

٢٤- م. هيدجر، الوجود والزمان، نفس المصدر، ص ٣٣٢-٣٣٣ و ٣٣٧-٣٨٨، ٤١٢-٤١٣.

الفصل الخامس

القراءات الداخلية واحترام الشكل

١- ج. هابرماس، التفكير مع هيدجر ضد هيدجر، وجوه فلسفية

وسياسية، نفس المصدر، ص ص ٩٠-١٠٠.

٢- م. هيدجر، مقالات ومؤتمرات، نفس المصدر، ص ١٩٣.

٣- م. هالبواشس، الطبقات الاجتماعية والمورفولوجيا، باريس، منشورات مينوى، ١٩٧٢، ص ١٧٨. غنى عن الذكر أن مثل هذه الجملة مستبعدة مقدماً من أى خطاب فلسفى يحترم ذاته: والإحساس بالتمييز بين، النظرى والتجريبى، هو فى الواقع بعد جوهرى من الإحساس الفلسفى بالتمييز.

٤- ليس عالم الاجتماع هو من يستورد لغة الأرتوذكسية: إن من تخاطبه رسالة فى النزعة الإنسانية، يقرن بين بصيرة نافذة فى عمل هيدجر وهبة استثنائية فى معرفة اللغة، وكلاهما معاً يجعلانه فوق أى مسائلة من أكثر المفسرين سلطة بشأن هيدجر فى فرنسا (و. ج. رينشاردسون، نفس المصدر، ص ٦٨٤، بصدد مقال ج. بوفريه). أو أيضاً: هذه الدراسة المتعاطفة (التي كتبها ألبرت دوندين) تنغم فكرة أن الاختلاف الأنطولوجى هو نقطة المرجعية الفريدة فى كل جهد هيدجر. ولكن ليس كل الهيدجريين الذين يلاحظون بدقة سوف يكونون راضين، بلا شك، بشأن الصيغة التي تتعلق بالعلاقة بين هيدجر والتراث العظيم للفلسفة الخالدة (philosophia perennis نفس الموضوع، التشديد لى).

٥- م. هيدجر، مدخل إلى الميتافيزيقا، نفس المصدر، ص ١٥.

٦- م. هيدجر، نيتشه، باريس، جاليمار، ١٩٨٣، /الأول، ص ٢١٣، يقول هيدجر فى موضع ما، إن العمل، يهرب من السيرة الذاتية، التي يمكن لها، أن تعطى اسماً لشيء لا يخص أحداً فحسب.

٧- ج. بوفريه مدخل إلى فلسفات الوجود. من كيركجور إلى هيدجر، باريس، دونويل-جوننبييه، ١٩٧١، ص ١١١-١١٢.

٨- أو. بوجليه، فكر مارتن هيدجر، باريس، أوبييه - مونتاني، ١٩٦٣، ص ١٨.

٩- يمكن لنا من وجهة النظر هذه أن نربط ما بين حوار "معين مع مارسيل دوشان، طبع في VH'101,4 (خريف ١٩٧٠)، ص ص ٥٥-٦١ ورسالة حول النزعة الإنسانية، بدحضها وتحذيراتها التي لا حصر لها، وتدخلاتها المحسوبة مع التفسير، إلخ.

١٠- إن الاهتمام بالانفتاح، وهو شرط عدم القابلية للاستفاد، واضح أيضا في استراتيجيات النشر: نحن نعلم أن هيدجر طبع محاضراته في الخفاء، وبكميات قليلة، وبشكل تدريجي. الاهتمام بتقديم طبعة محددة من فكره لم يحدث أبداً، منذ الوجود والزمان الذي طبع عام ١٩٢٧ كقسم من العمل الكلي ولم ينجز أبداً، حتى طباعة أعماله الكاملة التي عاون في تحريرها في الوقت الذي أحيطت النصوص فيه بتعليقات هامشية.

١١- يمكن لنا أن نعترض على هذه الدعوى بأنها نفسها قد دحضت في رسالة (حول النزعة الإنسانية)، نفس المصدر ص ٩٥. وهذا لا يمنع من إعادة تأكيدها مجدداً بعد وهلة.

١٢- H. Marcuse 'Beitrage zur phänomenologie des historischen Materialismus' in philosophische Hefte, I, 1928, pp 45-68.

١٣- C. Hobert, Das Dasein im menschen, Zeulenroda Sporn, 1937.

١٤- انظر عند م. هيدجر، رسالة حول النزعة الإنسانية، نفس المصدر، ص ص ٦١، ٦٧، ٧٣، رفض القراءة الوجودية، لكتابه الوجود والزمان، ص ٨١، رفض مفاهيم الوجود والزمان بوصفهما علمنة للمفاهيم الدينية، ص ٨٣، رفض القراءة الأنثروبولوجية للتعارض بين الأصيل وغير الأصيل، ص ص ٩٧ - ٩٨، الرفض الملح قليلاً، لـ"قومية" تحليلات "الوطن" (Heimat) إلخ.

١٥- ك. أكسيلوس، أدلة بحث، باريس، منشورات مينو، ١٩٦٩. ص ص ٩٣، وما يليها، التشديد لى، "انظر أيضاً ك. أكسيلوس،

Einführung in ein kunftiges Denken uber Marx.

١٦- 1966. Und Heidegger Tubingen, Max Niemeyer verlage,

مدخل لفكر مستقبلى حول ماركس وهيدجر.

١٧- هنا نرى فى العمل، أى فى حقيقته العملية خطة الاختلاف الأنطولوجى بين الوجود والموجودات: هل هو أمر من باب المصادفة أن يحدث هذا بشكل طبيعى عندما تكون هناك حاجة لتأكيد الابتعاد وإعادة تأسيس المراتبيات بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية بصفة خاصة؟

١٨- إنه هذا الفهم الأعمى الذى يعينه هذا الإعلان المتناقض بجلاء الذى صدر عن كارل فرديريش فون فايترسكر (اقتبس هابرماس، نفس المصدر، ص ١٠٦): لقد كنت طالباً شاباً عندما بدأت أقرأ الوجود والزمان، الذى كان قد طبع لتوه. يمكننى أن أؤكد اليوم بكل وعى أننى فى هذا الوقت لم أفهم منه كلمة، إذا ما توخيت الدقة، ولكننى لم أستطع أن أقاوم شعورى بأن هناك، وهناك فقط، ذلك الفكر الذى يمكن أن

يشتبك مع المشاكل التي شعرت أنها تكمن وراء الفيزياء النظرية الحديثة، وسوف أكون منصفاً معه اليوم.

١٩- انظر س. دى بوفوار فكر اليمين اليوم، الأزمنة الحديثة، t,x عدد خاص (١١٢-١١٣) ١٩٥٥، ص ص ١٥٣٩-١٥٧٥، (١١٤) "t,x" (١١٥)، ١٩٥٥، ص ص ٢٢١٩-٢٢٦١.

٢٠- ينبغي حتى نفهم التفاوت بين المصائر اللاحقة لكل من سارتر وهيدجر أن "تأخذ في اعتبارنا جملة من العوامل التي عينت موقع كل منهما وحددت مساره في مجالين مختلفين بعمق، أخصها بالذكر كل شيء يميز المثقف المولود الذي وضع في موقع زائف فى الطبقة السائدة ولكنه مندمج تماماً فى العالم الثقافى، عن مثقف الجيل الأول، الذى وضع فى موقع زائف فى العالم الثقافى أيضاً.

الفصل السادس

التفسير الذاتى وتطور المذهب

١- يميل البحث التاريخى المعاصر إلى تأكيد الفرضية التى يوحى بها أسلوب القصد الفلسفى ذاته، وخاصة الانحياز تجاه التطرف المنهجى الذى تجلى فيه: وهكذا فإن هيجو أوت ينير الشك حول إعادات التفسير التى كان على هيدجر أن يقدمها لعلاقته مع الحزب النازى (خاصة إيمانه بالفوهرر ومقاومته اللاحقة) ويبين أن قبوله منصب العميد لا يبدو أنه كان نتيجة ولاء بسيط للسلطة، وإنما أوحى به الإرادة السياسية بمعناها الدقيق لكسب عالم المثقفين والأكاديميين للأفكار الجديدة

للسياسات القومية (حيث إن عمادة فريبورج هي القاعدة الأساسية التي طمح أن يعتلى منها ذرى الرايخ) وأن يصبح نوعاً من عميد العمداء أو الفوهرر الثقافي. وفي الواقع فإن النازيين الذين كانوا بلا شك قلقين من راديكاليته، لم يتبنوه، وتعلل هيدجر بذلك لترك وظيفته.

(cf. H. OTT. "Martin Heidegger als Rektor der universität Freiburg, 1933-1934" Zeitschrift für die Geschichte des oberheims, 1984 pp. 107-enfin, "Der philosoph im politischen zwiklicht". Neue Zürcher Zeitung, 34 nov. 1984)

٢- مع مراعاة حقيقة أن هناك اتفاق عام حول نسبة الوجود والزمان إلى هيدجر الأول، والتفسير الذي قدم له هيدجر من نفسه في كاتط ومشكلة الميتافيزيقا وفي الأعمال الصغرى لعام ١٩٢٩، يمكن تعيين أن القطيعة المذكورة في رسالة حول النزعة الإنسانية قد وقعت إجمالاً بين ١٩٣٣-١٩٤٥.

٣- ر. ميندر، بصدد هيدجر، اللغة والنازية، نقد، ١٩٦٧، العدد ٢٣٧، ص ٢٨٩-٢٩٧.

٤- الكلمة مستعارة من ف. فون هرمان.
Die selbstinterpretation Martin Heideggers (Meisenheim-am-glan. 1964)

٥- لإحصاء الملامح الرئيسية للترجمة النبوية لفكر هيدجر، انظر و. ج. ريتشاردسون، هيدجر من الظاهرياتية إلى الفكر (لاهاى، مارتينوس نيجهوف، ١٩٦٣) ص ص ٦٢٥-٧. إنها نفس العملية التي تحول متمرد يونجر من بطل فعال ومتسيد في كتاب العامل Der Arbeiter إلى قاطع طريق waldgang يبحث عن ملاذ في التأمل.

٦- مقدمة كتبها هيدجر لكتاب و. ج. ريتشاردسون، نفس المصدر، ص
ص. XVI-XVII .

٧- يمكن الرجوع بشأن دفاع هيدجر عن أنشطته السياسية في ظل الحكم
النازي إلى إفاداته لقوات الاحتلال المؤرخة ٤ نوفمبر ١٩٤٥ (وأيضا
مقابلة ٢٣ سبتمبر ١٩٦٦ التي طبعتها مجلة Der Spiegel ، بناء على
طلب زملائه (خاصة فون موللندورف، العميد السابق، الذي صرفه
النازي من الخدمة) وللدفاع عن الحياة الروحية للجامعة، وقد اتبع
الحزب النازي لنفس الأسباب، ولكن لم يسهم أبدا في أنشطته، لقد كان
فكره دائما فكريا نقديا تجاه الأيديولوجية النازية ولم يكن مذنباً أبداً
بمعادة السامية وقد فعل كل ما يمكن لمساعدة الطلاب اليهود، إلخ).

٨- يبدو تطوراً مماثلاً نموذجياً لشيخوخة الحافز حيث يصبح تقليدياً ومن
ثم متحجراً، وذلك بصيرورته واعياً بذاته من خلال تموضعاته الخاصة
ومن خلال التموضعات التي يولدها (النقد، والتعليق، والتحليل)،
وبتحويل ذاته السلطة التي منحت له، لاتباع منطقتها حتى نهايته
المنطقية.

٩- ينطبق قصد التجاوز أيضاً على إنتاجه الباكر (انظر: مثلاً تجاوز
الميتافيزيقا، في م. هيدجر، مقالات ومؤتمرات، نفس المصدر، ص ص
٨٠ - ١١٥، خاصة ص ص ٩٠-٩١، بصدد كانط ومشكلة
الميتافيزيقا).

١٠- ر. كارناب، العلم والميتافيزيقا أمام التحليل المنطقي للغة، باريس،
هرمان وسي، ١٩٣٤، ص ص ٢٥-٢٩ و ٤٠-٤١.

المؤلف فى سطور:

بيير بورديو

- هو عالم اجتماع فرنسى وأشهر علماء الاجتماع فى النصف الثانى من القرن العشرين.
- توفى عام ٢٠٠٢ وبدأ حياته البحثية مبكراً (فى أواخر الخمسينيات من القرن الماضى).
- ومن أشهر أعماله: الحس العملى، وبؤس العالم، والهيمنة الذكورية، وأخيراً دراساته عن سيطرة أجهزة الإعلام.
- وهو صاحب نظريات أصبحت معروفة باسمه داخل العلم مثل نظرية المجال ونظرية البنيوية التكوينية.

المترجم فى سطور:

سعيد العليمى

باحث فى فلسفة القانون ودارس للفكر السياسى وتطبيقاته العربية. وله ترجمان عن الفرنسية والإنجليزية فى أزمة البنيوية وأصول المسيحية.

المراجع فى سطور:

إبراهيم فتحي

ناقد يتبع المنهج الثقافى الذى يربط بين الفنون والآداب والنتيارات الاجتماعية والفكرية.

يشارك فى الحياة الثقافية عن طريق الكتابة والندوات والمحاضرات فى الصحافة والإذاعة والتلفزيون فى مصر والعالم العربى وبعض البلاد الأوروبية.

من مؤلفاته: "الماركسية وأزمة المنهج"، و"العالم الروائى عند نجيب محفوظ"، و"نجيب محفوظ بين القصة القصيرة والرواية الملحمية"، و"الخطاب الروائى والخطاب النقدى فى مصر"، و"كوميديا الحكم الشمولى"، و"معجم المصطلحات الأدبية".

من مترجماته وتقديمه إلى العربية: "الإيديولوجية" ديفيد هوكس، و"قواعد الفن" بيير بورديو، و"أسئلة علم الاجتماع" بيير بورديو، و"تظرية الوجود عند ماركس" هربيرت ماركيز، و"المنطق الجدلى" هنرى لوفيفر، و"أزمة المعرفة التاريخية" بول فين، و"الماركسية والفن الحديث" ف. كلينجندر، و"التقاليد الفلسفية المعاصرة" م. يفتشوك، و"تاريخ علم المنطق" ألكسندر ماكوفسكى، و"مسألة العولمة" بول هيرست وجرهام تومسون.

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٢٣٨١٨ / ٢٠٠٥

HEIDEGGER

تقدمت ألمانيا إلى ثانی قوة صناعية فی العالم بعد الولايات المتحدة، مما أدى إلى أضرار شديدة بالوضع الاقتصادي وأسلوب الحياة والقيم الاجتماعية والثقافية لكل الفئات السابقة للرأسمالية وخصوصا لأساتذة الجامعات فی الإنسانيات بعد "أمركة" البحث العلمي، وسيادة فروع الفيزياء الرياضية والكيمياء. ويرى تيرى إيجلتون فی "النظرية الأدبية" أن هيدجر كان من الذين رفضوا عقلانية التتوير بموقفها الاختزالي الكمي النفعی من الطبيعة، ودعوا إلى إحلال إصغاء متواضع للنجوم والسماوات والغابات، وهو إصغاء يحمل كل سمات فلاح مذهبول. فالإنسان يجب أن يفسح مكانا للوجود بتسليم نفسه بالكامل له، أي يجب أن يعود إلى الأرض الأم التي لا يمكن استنفادها، فهي التبع الأول لكل معنى.

إنه فيلسوف الغابات السوداء وداعية رومانسی لمجتمع المشاركة الجماعية العضوی، وهو يمجد الفلاح (والحرفی) وأدواته وعلاقاته.

