

**الفلسفة والاختلاف**  
**لفرانسواز داستر**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فرانسواز داستور

# الفلسفة والاختلاف

ترجمة: د. إبراهيم مشروح  
مراجعة وتقديم: د. محمد سبيلا

مخطوطات  
جميع الحقوق محفوظة

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة

لمؤسسة دار الحديث الحسنية

الرباط. المغرب

مشروع البحث العلمي لمؤسسة دار الحديث الحسنية

الكتاب : الفلسفة والاعتقالات ل: فرانسواز داستر

ترجمة : د. إبراهيم مشروح

أستاذ المنطق والفلسفة بمؤسسة دار الحديث الحسنية

الإخراج الفني : عبد الرحيم مطر

عدد النسخ : 500

الطبعة الأولى : 1436 هـ / 2015 م.

تمضمخ إصدارات مؤسسة دار الحديث الحسنية التي تدرج ضمن مشروع مجهها العلمى للتحكيم ، والآراء الواهدة فى الكتاب لا تمثل بالضرورة رأي المؤسسة.

الإبداع القانونى :

هدمك :

الطبع والتوزيع : طوب برس

الناشر : مؤسسة دار الحديث الحسنية

456 ، شارع الزيتون، حي الرياض، الرباط

ص.ب.: 6549، العرفان، الرباط

هاتف : 24 / 23 15 57 0537 212+

فاكس : 32 15 57 0537 212+

البريد الإلكتروني : edhh@menara.ma

## تقديم

تشهد مكتبتنا العربية ندرة في الكتب والترجمات التي تقرب من المختصين وغير المختصين القضايا والإشكالات الفلسفية الكبرى؛ ولا شك أن هذا الكتاب يسد هذه الحاجة. فقد تولت فيه فرانسواز داستير النظر في قضية من كبريات القضايا الفلسفية، ويتعلق الأمر بالفلسفة والاختلاف. وفرانسواز داستير لم تطرق هذا الموضوع من منطلق تاريخ الفلسفة مجردا من التفلسف الذي هو روح الفلسفة، إذ لم تكتف بسرد وعرض فكرة الاختلاف دون استشكال أو استدلال لا ينفكان عن معالجة فلسفية رصينة، وتحليل حصيف للمحطات الفلسفية الأساس من خلال فلاسفة كبار من أفلاطون إلى هيغل، ومنها إلى هسرل وهايدغر فيلى جاك دريدا.

وهذا الكتاب، في الأصل، عبارة عن دروس ومحاضرات مدققة ومركزة ألقتها المؤلفة على طلبتها بالسلك العالي في قسم الفلسفة؛ ولذلك، سيلبس القارئ أنها راعت، وهي الفيلسوفة الضليعة في الفلسفة القارية، خصوصا في الفلسفة الألمانية، ترتيب محتوى الكتاب في سياق تاريخي خطي، غير أنها استشكلت كذلك لحظة فلسفية وربطتها بمآلاتها الفكرية وصيرورتها الفلسفية.

ولا شك أن القارئ سيرحل مع هذا الكتاب رحلة فلسفية شيقة يزينا الجهد الذي بذله المترجم في تدليل الصعوبات التي تنشأ لدى المترجم حينما يقدم على نقل المفاهيم الفلسفية التي لا تخلو من شحنة فكرية كثيفة، ولدى القارئ حين يقرأ نصوصا فلسفية عميقة؛ ذلك أن هذا الجهد لم يكن مجرد عملية تقنية لأن المترجم حين ينقل نصا فلسفيا لا ينفك ذلك عن الاشتغال الفلسفي بل عن التفلسف.

وهناك مسألة أساسية تراهن عليها الفكرة التي كانت وراء اقتراح هذا الكتاب للترجمة، ويتعلق الأمر بالوعي بالقيمة الفكرية الخلاقة للاختلاف في مقابل الرؤية التي تلفظه لتتبع في توقعها الذي لا يمكن إلا أن تتولد عنه أشكال من النبذ والإقصاء، وصور من التعصب والعنف. إذا كان ثمة من درس قد يستفيده طلبة علوم الشريعة من هذا الكتاب، فسيكون بحصول الوعي بدور الاختلاف، وليس الخلاف، في شحذ النظر وتخصيب الفكر.

تتماز المدرسة المغربية في الترجمة، إذا جاز لنا أن نتحدث عن مدرسة، بالتحقيق والتدقيق من أجل تملك النص المنقول داخل اللغة المنقول إليها، وهي تجربة طويلة لعلها تمتد إلينا من ابن رشد. وإذا كان هذا الكتاب يعالج قضية الفلسفة والاختلاف، فلا غرو أنه يطرح صعوبة مشهودة في الوفاء بنقله إلى لغة الضاد، لكننا لمسنا لدى الدكتور إبراهيم مشروح سعة الصدر والصبر على رفع هذه الصعاب التي تبددت حياله ليخرج هذا العمل في الوجه الذي تقتضيه الترجمة من حرص على المطابقة وإن كانت كل ترجمة تعرب عن الاختلاف حتى وهي تطلب وحدة المعنى والحقيقة.

وفي اختتام، أود أن أؤه بالمجهود المشهود الذي أضحى تبذله مؤسسة دار الحديث الحسنية برؤيتها الحسنية في سبيل تحقيق الانفتاح على الفكر مع حرصها الدائم على التوفيق السديد بين مقتضيات حفظ التراث وصونه والاسترشاد به، وبين مستلزمات مواكبة التطور الحاصل في الفكر والتفاعل معه؛ وليس هذا الأمر جديدا على الفكر المغربي الذي تميز بالتعاطي النبهي مع الحداثة إذ كانت رؤية ورسالة المغفور له الحسن الثاني عند تأسيس دار الحديث الحسنية تستشرف هذا الأفق لأن الأصالة لا تقوى إلا بما تحققه من انفتاحات تجعلها حية ومتجددة إمدادا بمحولاتها النظرية والعملية، واستمدادا من فهمها واستيعابها لروح العصر.

محمد سبيلا

الرباط في فاتح رجب 1436

20 أبريل 2015.

## مقدمة المترجم

يتسم هذا الكتاب شواهد من شموخ النظر الفلسفي يزل الفكر عن مطاولتها إن لم يعمل عميق التأمل ودقيق التفكير؛ فهو يتناول إشكالا فلسفيا مرمنا اشتغل به فلاسفة أفاذا وتطارحوا بخصوصه دعاوى كشفت عن تباينهم استشكالا واستدلالا، فكان الاختلاف يلزم التفلسف في كل مظاهره حتى أنه لا عجب إن اعتبرنا الاختلاف جوهر النظر الفلسفي، لأن الفيلسوف حين يعمل التفكير الفلسفي يجترح مسالك في النظر 'تخالف' المؤلف، وتخرق المعهود.

لقد نشرت فرانسواز داستور كتابها هذا بعد أن ألقته على طلبة الماجستير بقسم الفلسفة العامة، فأصله محاضرات مركزة ومكثفة ودقيقة لأنها تدخل في صميم تخصص دقيق؛ ونحن نقله لطلبة علوم الشريعة الإسلامية، لكننا لا نجد في الأمر غضاضة لأن هذا الكتاب يضع أمام هؤلاء الطلبة تجارب فكرية مطلقة تشي بمنتهى ما قد يسرح فيه الفكر وهو في حركته نحو 'إدراك' الاختلاف، ولهذا نتوسم أن يخلق في أذهانهم نوعا من التفتق حتى تتأسس مسوغات الاختلاف على مبدأ يقضي بكون الاختلاف سنة كونية.

وضلا عما أسلفنا، ثمة باعث أساس حدا بنا إلى نقل هذا الكتاب بالذات إلى لغة الضاد؛ فقد طلب منا زملاؤنا بلجنة البحث العلمي بمؤسسة دار الحديث الحسنية أن نختار كتابا يستجيب لما كانوا قد قرروه مشروعا للبحث العلمي الذي اعتمد برسم 2009-2011؛ ويتعلق الأمر بمشروع: تديير الاختلاف؛ فكان أن استجبنا مساهمة منا في إنجاح هذا المشروع، وحرصا على إمداد طلبة مسلك تديير الاختلاف بمادة تغذي مداركهم بموارد النظر الحكمي-الفلسفي

ليشبعوا بها ما سيتلقونه من معين النظر الأصولي، لتتسع بذلك حصيلتهم المنهجية من خلال ما يستمدونه من تعاطي النظار المسلمين للخلافيات في نطاقي الفقه والكلام، وتعاطي أهل النظر الفلسفي في سياقات التفكير والتساؤل في صميم الاختلاف بوصفه استشكالا نظريا لا يسلم من يخوض فيه من أن يتجرد من مسبقات العقل ومطلقاته ليتحرر كليا من عقال التقليد ومن الاطمئنان إلى الأطر النظرية القبلية.

وهناك اعتبارات أخرى جعلتنا نختار بالتحديد كتاب فرانسواز داستير نسوقها فيما يلي:

- أن المؤلفة خبرت مجال الاختلاف واحتكت بنصوص فلسفية لكبار فلاسفة الاختلاف، وقد أصدرت هذا الكتاب سنة 2004 بعد أن اشتغلت زمنا طويلا بالفكر الألماني خصوصا بالظاهرية ونشرت مقالات ومؤلفات عديدة حول فلاسفة كبار من قبيل إدموند هسرل ومارتن هايدغر ودريدا وغيرهم؛ وسبح فكرها في فضاء فلسفات الاختلاف؛

- أن هذا الكتاب كان في الأصل عبارة عن محاضرات في فكر الاختلاف، ولذلك فهو يلائم من يتشوف إلى الإحاطة بموضوع الاختلاف في مقارنة تعليمية إذ كانت داستير قد ألقته، كما ذكرت، على طلبة الماجستير؛

- أن أسلوب الكتاب ومنهجيته يجمعان بين المقاربة التي تقرن تاريخ الفلسفة بالإشكالات الفلسفية الكبرى، إذ تعتبر داستور أن تاريخ الفلسفة لا ينفك عن التفلسف، وبالتالي، فهي ترى "أن تاريخ الفلسفة لا يمكن إلا أن يكون تاريخا فلسفيا للفلسفة"؛

- أن الكتاب يتعقب الاختلاف كما تجلّى في ظاهرية التفلسف، وكما مارسه أقطاب فكر الاختلاف، وإن كان القارئ سينتبه إلى "أن نيتشه يبقى هو الغائب الأكبر" - وهذا لم يغب عن داستور - لكننا نعتبره حاضرا حضورا مضمرا في طي الكتاب.



- جاء الكتاب مجملا ومركزا، وإن احتاجت كثير من فقراته إلى مزيد من البسط؛ لكنه يبقى، مع ذلك، مدخلا كافيا يمكن للقارئ غير المتخصص أن يستقي منه لمحة واضحة وكافية عن إشكالية الاختلاف من وجهة النظر الفلسفية، كما يمكن للمتخصص في الفلسفة العامة أن يتخذه منطلقا يفيد منه لمزيد من التوسع أو الانخراط في مغامرة فلسفية.

لقد اجتهدنا في نقل بعض المفاهيم المعضلة، واقترحنا لها مقابلات استمددناها من تفقها في مفردات اللغة العربية آملين أن يقتنع بها القارئ؛ ومن بين ما اقترحناه مقابل مفهوم *Différance* الذي وجد المترجمون العرب عناء كبيرا في نقله، إذ يسهل على الألمان والأنغلو سكونيين أن يضعوه كما هو لأنهم يكتبون بنفس الأحرف اللاتينية، وتكمن الصعوبة الكبرى عندنا، في لغة الضاد، في امتناع نقل "التغيير" الذي أحدثه دريدا في كتابة *Différance* حيث استبدل "a" بـ "e"؛ ودريدا يعي جيدا ما تفعله الحروف من الأعيب وما تجر به من تقلب لوجوه المعنى، الشيء الذي توشك الحضارة الغربية أن تتجاهله في تاريخ لسانها، فحرف "a" حرف سالب، ولكونه حرف نفي فقد استلهمه دريدا ليدخله على تركيبه أحرف *Différance*.

ولعل دريدا، بثقافته الواسعة، قد أدرك أن الحروف تلعب دورا كبيرا أكثر مما تلعبه الألفاظ والعبارات؛ يقول وهو يكشف عن مغامرة إبدال حرف من كلمة ما، في معرض حديثه عن "a" بوصفها "ألف" الأبجدية في اللسان الغربي: "سوف أتكلم عن حرف "a"، إذن، الحرف الأول من أحرف الهجاء، إذا ما وثقنا في الأبجدية، وفي جل التأملات والتنظيرات المرافقة له، سوف أتكلم عن الحرف "a"، عن هذا الحرف الهجائي الأول الذي ظهر لي أنه ينبغي إدخاله، هنا أو هناك، في كتابة الكلمة « *Différance* ».

وهكذا تجاوزنا مقترحات كثيرة، تزيد من تعقيد الأمر أكثر مما تسهم في تبينه، فاقترحنا لـ *Différance* "الإخلاف"؛ ولسنا في حاجة إلى التأكيد على أن الحرف، كما هو الحال عند

المتصوفة، يحمل، في شحنته الدلالية المطلقة، حمولة أنطولوجية وقوة روحية؛ وليس ها هنا موضع تفصيل؛ وأما عن "الإخلاف"، فقد اجتهدنا في الكتابة وحذفنا التاء ليكون المعنى أقرب من مقصود دريدا من النص المترجم راجع: دريدا والإخلاف (راجع ص 9 الهامش 4).

كما اجتهدنا في ترجمة لفظة *étonnement* التي نقلها المتفلسفة العرب بمقابل "الدهشة" التي تنقل حالة شعورية مع تغييب عنصر هام يمثّل في كون "العجب" أبلغ من الدهشة في تبليغ المعنى اليوناني، ألا وهو ما يحصل قبل السؤال الذي يشكل، حسب غادامير Gadamer، "البنية المنطقية للانفتاح" وللتفكير، بل وحتى قبل التفكير ذاته؛ فأصل التفلسف هو التعجب لأن العجب حال للفكر قبل أن يتدبّر أو قبل أن يفكر ليظفر بالسبب؛ لذلك قالت العرب: "إذا ظهر السبب بطل العجب!" والبحث عن السبب هو إعمال العقل والانخراط في التفكير.

وأما عما يحمله لفظ الـ "بين" و"البون"، في لغة الضاد، مما يدل على الاختلاف، فقد فقهننا فيه ما يحمله من شحنة جدلية، وما ينطوي عليه معناه: الين ما يتوسط فيجمع، وما يفرق بإحداث البون أو الفرق، فيكون الين جمعا بمعنى، وفرقا بمعنى أي أنه يفيد الجمع والفرق بوصفه وسطا جامعا وبينونة مفرقة.

وأخيرا، لا بد من كلمة شكر في حق فضيلة الأستاذ الدكتور أحمد الخليلي مدير دار الحديث الحسنية الذي يحرص على جودة التحصيل ومثانة التكوين، ويسعى إلى نقل الطلاب من الجمود على الموجود إلى الانخراط في مجالات الفكر الرحبة مع مراعاة المرجعية العلمية الآخذة بالتفاعل والتكامل بين الأصيل إمدادا والدخيل استمدادا؛ والشكر موصول لأعضاء اللجنة العلمية الأفاضل الذين كانوا وراء خروج هذا العمل إلى الوجود.

ولن يفوتني أن أتوجه بالمدح والثناء إلى أستاذي الجليل محمد سبيلا الذي تفضل بمراجعة هذه الترجمة، وتعقبني ليجس، من خلال ما نقلت، المواضيع حيث أفي بنقل الفحوى وحيث أخون،

وليحضني على المضي حقبا في الأخذ بناصية المعنى وإن في المواضع حيث اللامعنى ! فقد خبر  
الترجمة الفلسفية التي لا تنفك عنده عن التفلسف الحي حتى أن المترجم للنص الفلسفي ليس، في  
اعتباره، كغيره من الناقلين لكونه ينقل روح التفلسف ويخلق شرائطه داخل لغته.  
وفي الختام، إذا كانت الترجمة ”خيانة“، فأمل أن تكون خيانتني أمينة !!!

إبراهيم مشروح

المحمدية في 5 جمادى الثاني 1436

26 مارس 2015



ألقيت هذه الدروس سنة 1993 في دورة فصلية على طلبة الماجستير، وهي تشمل على اثنتي عشرة حصة تستغرق كل حصة منها ساعتين، وذلك في إطار وحدة التكوين والبحث في الفلسفة بجامعة باريس I، وهي لا تتضمن إلا القسمين الأولين من هذه الدروس ؛ وأما مجموع الدروس، فيشكل بأجمه موضوع دورة تكوينية خصصتها لفائدة طلبة الماجستير والدكتوراه، وقد صغتها صياغة تركيبية في القسمين الأولين، وتضم بدورها اثنتي عشرة حصة تستغرق كل واحدة منها ثلاث ساعات، ألقيتها بجامعة لافال Laval بالكيبيك خلال الدورة الخريفية لسنة 2002، وأهديها بصفة خاصة إلى طلبي الكنديين.



## ملاحظة بيلوغرافية

اقترح أن أتأمل، في اللحظة الأولى، تحت هذا العنوان الكبير: "الفلسفة والاختلاف"، ما يجمع في العمق بين التفلسف والاختلاف، سواء تعلق الأمر بالوجود والظهور (بارمينيدس)، أو بالمحسوس والمعقول (أفلاطون)، أو بالظاهرة والشيء في ذاته (كانط)، أو بالوعي والروح (هيجل)، أو بالتجريبي والمتعالي (هوسرل) أو بالوجود والموجود (هايدغر).

نجد، في كل حالة من هذه الحالات، أن التفكير في الاختلاف ينظر إليه كفرق وكجمع؛ ولهذا يجب أن ندين، في اللحظة الثانية، أننا نلني في الفلسفة المعاصرة، وبصفة خاصة في الفلسفة الظاهرانية (الفينومينولوجيا)، فكراً يتعلق بمجيء أو بحدوث<sup>(1)</sup> الاختلاف الذي يجعل الاختلاف يعبر عن شيء آخر غير الفرق الحاصل الذي سيتعلق الأمر بتوضيحه من طرف هايدغر "في اللحظة الثانية من فكره"، وأيضاً من طرف كل من ميرلوبونتي Merleau-Ponty ودريدا Derrida.

سوف نسائل، من هذا المنظور المتردوج، أجراء معينة من النصوص التالية:

(1) غالباً ما تنقل إلى العربية لفظة avènement "مجيء أي ما "يأتي إلى الوجود"؛ لما يفيد من "حدوث" و"طوء" وحصول وإن كان يفضل "الطوء" لولا أنه لفظ مهجور يفيد ما "يأتي" و"يطلع أو يخرج فجأة" ويأتي من غير أن نعلم: طراً على القوم يطرأ طراء وطوءاً: أتاهم من مكان، أو طلع عليهم من بلد آخر أو خرج عليهم من مكان بعيد فجأة، أو أتاهم من غير أن يعلموا؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 5، مادة "ط.ر.أ"، 576، 577، دار الحديث القاهرة، 2003؛ و يبقى مدلول "المجيء" مفيداً أيضاً للمقصود منه فلسفياً إذا استحضرنا قول الجاحظ في معرض حديثه عن المجيء: "والمجيء ليس هو أمر يتكلفه الناس ويختارونه على غيره ولو كان كذلك لكانوا متى أرادوه فعلوه (...) وتمهتوا له، ولفعلوه في الباطل كما يجيء لهم في الحق؛ والمجيء أيضاً ليس هو فعلاً قائماً فيستطيعوه أو يعجزوا عنه". أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، حجج النبوة، مأخوذ من كتاب رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون؛ و يبقى لفظ الحدوث أنسب لإفادته الطوء والمجيء المباحث (المترجم).

## ⊙ PARAMENIDE

- *Le poème*, présenté par J. Beaufret, Paris, PUF, 1955 (2<sup>e</sup> éd., 1984).

## ⊙ PLATON

- *Phédon* (96 a-102 a), texte établi et traduit par L. Robin, Paris, Belles Lettres, 1983.
- *Phédon* Traduit par M. Dixsaut, Flammarion, 1991.
- *Phèdre*, (245 b-257 b), Texte établi et traduit par L. Robin, Paris, Belles Lettres, 1966.
- *République* (Livres VI-VII, 506 b-535a), texte établi et traduit par E. Chambry, Paris, Belles Lettres, 1967.
- *Sophiste* (241 d-261 a), texte établi et traduit par A. Diès, Paris, Belles Lettres, 1969.
- *Parménide* (127 b-135 c), texte établi par A. Diès, Paris, Belles Lettres, 1965.

## ⊙ E. KANT

- *La Dissertation de 1770*, traduit par P. Mouy, *Lettre à Marcus Herz*, traduit par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1967.
- **Critique de la raison pure** (Livre II, Chapitre III: Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes), traduit par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1963.



## ◎ G.W.F. HEGEL

- **Fragment d'un système de 1800**, traduction et commentaire de R. Legros, in *Philosophique*, Université de Franche-Comté, n° 1-2 (1987), p. 47-66.
- **La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling**, traduit par B. Gilson, Paris, Vrin, 1986 (p. 167-200).
- **Préface de la phénoménologie de l'esprit**, traduit par J. Hyppolite (éd. Bilingue), Paris, Aubier Montaigne, 1966.
- **Science de la logique**, Premier Tome, Deuxième Livre: *La doctrine de l'essence* (édition de 1812), traduit par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1976.

## ◎ E. HUSSERL

- **Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie pures**, Livre premier. Introduction générale à la phénoménologie pure (§ 49-50), traduit par P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950.
- **Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie** (Quatrième Méditation), traduit par G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 1953.

## ◎ M. HEIDEGGER

- *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (§ 19 à 22), traduit par J.-F. Courtine, Parsi, Gallimard, 1985.
- « *Identité et différence* », traduit par A. Préau, in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968.

#### ⊙ M. MERLEAU-PONTY

- *Le visible et l'invisible* (Notes de travail), édité par C. Lefort, Paris, Gallimard, 1964.

#### ⊙ J. DERRIDA

- *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- « *La différance* », in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

# تصميم الكتاب

## مدخل عام

### الفصل الأول

من بارمينيدس إلى أفلاطون: "اختراع" الاختلاف

### الفصل الثاني

الاختلاف والمطابقة في المثالية الألمانية

### الفصل الثالث

ظاهراتية واختلاف (\*)

---

(\*) استعملت المؤلفمة *Phénoménologie et différence* في صيغة النكرة، وهي تقصد عموم الاشتغال الفلسفي ولا تخص ظاهراتية هوسرل وحدها كما سيبتين لاحقاً (المترجم).



## مقدمة عامة

لقد اخترت أن أفكر هذه السنة في موضوع الاختلاف نظرا لارتباطه الجوهري بالفلسف، أي لارتباطه بنوع من التفكير المحدد تاريخيا في الرمان والمكان مع أفلاطون في بلاد الإغريق في القرن الرابع قبل ميلاد المسيح؛ وهو موضوع مافتئ يحتضر تحت أعيننا منذ أن حصل اكتماله في النسق الهيجلي، وما طفقت تتناسل منه أشكال أخرى من الفكر بعد أن تحولت الفلسفة، باعتبارها نشاطا جامعا في جزء كبير منها، إلى متحف وأناطت بنفسها مهمة أساسية تكمن في حفظ فلسفيات الماضي كلما كانت هذه الفلسفات لا تختلط، بصورة خالصة، بالبحث الذي يقتصر على وجود الإنسان<sup>(1)</sup>.

كيف نعرف الفلسفة إذا كنا نرى أنها لا تمثل الفكر بعينه بل تمثل نمطا معيننا من هذا الفكر؟ لاشك أنني أحمل هنا موقفا مسبقا حين أدعي أنني أعرف، شيئا ما على الأقل، عن ماهية الفلسفة عندما أقول إنها ليست تشمل كل الفكر؛ ومع ذلك، فقد يكون لنا موقف آخر حين ندعي أن الفلسفة تمتنع تاريخيا عن التعريف، وعندما نرغب في أن يتعدى الفكر الفلسفي إلى أنماط أخرى من التفكير نكتشفها في مكان آخر غير المكان الذي أطلق عليها فيه هذا الاسم كالصين أو الهند على سبيل المثال.

(1) راجع بهذا الخصوص الحكم الذي أطلقه هايدغر على الفلسفة المعاصرة في:

Essai et conférences, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 99.

"الفلسفة التي تتصل بمرحلة الميتافيزيقا المكتملة هي الإناسة (الانثروبولوجيا)".

حين نسعى، كدأب كثير من "فلاسفة" اليوم، إلى الدفاع، بكل ما أوتينا من قوة، عن الفلسفة وعن تعليمها في كل مكان وعلى جميع الأصعدة، يفهم من ذلك أننا لم نتراجع عن بسط نوع من هيمنة الفلسفة التي نعتبر أنها تحتكر الفكر، وندعي دونية غيرها من أنماط التفكير الأخرى التي قد لا تحتاج إلى الفلسفة حتى تكون على ما هي عليه، والتي تعبر عن نفسها بصور أخرى كما هو حال مختلف الأنشطة الفنية من أدب وشعر ورسم ونحت وفن معماري وموسيقى ورقص، وكما هو حال مختلف الطقوس من أساطير وأديان؛ وفي مقابل هذا، نصادف ما قاله أفلاطون على لسان سقراط في: دفاعا عن سقراط *Apologie de Socrate*: "إن الشعراء يجهلون ما الشعر، والساسة يجهلون ما السياسة، إلخ".

سيتقيد موقفي، إذن، بنوع من التقدير لعلاقتي بمادة(ي) بصفتي "مخترفة" للفلسفة: ولاشك أنه قد تكون ثمة، كما ادعى كانط، ميتافيزيقا طبيعية *naturalis metaphysica* تترج بالطبيعة البشرية وتجعلها تطرح على نفسها أسئلة ملحة تعجز عن الإجابة عنها؛ بيد أنه ثمة، على الخصوص، بالنسبة لنا نحن الذين نتعلم الفلسفة في مدرسة أو في جامعة تحمل بالتعريف معنى 'الجمع' وتسعى إلى الالتفاف حول الواحد الذي يوجد بهذا الشكل وبصورة واضحة في علاقته بالفلسفة، كما تسعى إلى الالتفاف حول ما يمكن أن ندعوه "كلية" الفلسفة « catholicité »: من *khatolon*. أي من الالتفاف حول الكل، أي *الهولون holon*، وهذا هو التعريف الأرسطي للفلسفة كميثافيزيقا مدرسية، وتعريف "أكاديمي" للفلسفة استمر إلى الفترة التي تلت مباشرة أفلاطون وأرسطو، وهو التعريف الذي خص التربية الغربية بكونها "تربية على العلم".

يميز التعريف "المدرسي" للفلسفة، وهو تعريف ذكر به كانط في بداية كتابه أسس ميتافيزيقا الأخلاق، بين ثلاثة علوم تنضوي تحت الفلسفة ألا وهي: علم الطبيعة وعلم

الأخلاق وعلم المنطق ؛ وهو تعريف يسند، بالتالي، "موضوعات" ثلاثة للفلسفة وهي: "الطبيعة"، والإنسان واللغة/العقل.

يبدو أن هذا التعريف لا يأخذ بعين الاعتبار الكلّ أو الطبيعة ( الفوسيس *Physis*) التي تحدث عنها "السابقون على سقراط"، بل يأخذ بعين الاعتبار خصوصية الدائرة البشرية، انطلاقاً مما يحددها من حيث كونها تختلف عن الطبيعة؛ ويتعلق الأمر هنا بـ *Logos* والنوموس *Nomos* وبالتكني *Tekhné* (العقل/اللغة والنظام/القانون والعلم-التقنية)؛ في نظر أولئك الذين أطلقوا على أنفسهم اسم "الحكماء".

شهدت الفلسفة ميلادها الفعلي حين حاولت أن تفكر في هذا الكل الذي هجره المفكرون المنخرطون في دائرة الاهتمام الإنساني، وأعني بهم السفسطائيين الذين كانوا أول المرين و"المستنيرين" *Aufklärer* ودعاة "العلمانية" *laïcité*، لأنهم عاصروا انسحاب المقدس الذي عبرت عنه بروعة تراجيديات سوفوكليس *Sophocle*. وهو انسحاب يستجيب لانهايار نوع من التوازن الذي ظل قائماً بين العالم الصغير والعالم الكبير، بين عالم البشر وبين الكون كله.

يتعلق الأمر بهؤلاء الذين سيسمون أنفسهم - مع أفلاطون-: "محبو الحكمة" لا "الحكماء" لأنهم جددوا صلتهم بالتفكير في الكلّ *khatolon* مع الأخذ بالفروق التي جاءت بها السفسطائية؛ وهكذا يكون أفلاطون قد قدم "نظرة شمولية للعالم" في زمن لم تعد فيه الميتولوجيا، التي جادلها السفسطائيون بعد أن فقدت في نظرهم معناها، جدية بأن تشكل أدنى مرجعية للحياة البشرية.

ولهذا السبب سأطلق اسم الفلسفة على هذا النمط الفكري الذي تحدد مع أفلاطون كنمط فكري ينظر في الاختلاف *Khôrismos* الحاصل بين المعقول والمحسوس، وبين الرأي والعلم، وبين الظن *doxa* والمعرفة *epistèmè*، وبين الوجود والظاهر، أو بالأحرى باصطلاحات

أفلاطونية، بين الوجود والموجود *on /ontos*، أي بين الوجود الحقيقي الذي تجسده الفكرة *Idea*، وبين الوجود *mè on*، أي الوجود الذي يجسده المحسوس.

لقد نشأت الفلسفة، باعتبارها فكر اختلاف، بين عوالم المحسوس وعوالم المعقول؛ أي أنها نشأت كفكر نفي (انظر بهذا الصدد أسطورة فيدر *Phèdre*، التي تعبر عن أسطورة الحياة السابقة عن التجربة، والسابقة عن نزول الروح في الجسد كاستدكار (تذكر *anamnesis*) وكحنين *nostalgie*، بل وأيضا، كنظرية للتشارك *methexis* بين المعقول والمحسوس وبين الشيء والفكرة.

هكذا نجد لدى أفلاطون، في نفس الوقت "مجازا" مكانيا *topologique* للاختلاف. في أمثلة ثنائية العالمين في كتابه الجمهورية *République* (أمثلة الكهف *Allégorie de la caverne*) وفي "أسطورة" الحياة السابقة عن التجربة لدى فيدر. وفي نظرية المشاركة *methexis* التي تمنع وضع المعقول خارج المحسوس (كما في محاورتي بارمينيدس والسفسطائي).

لقد عاد كانط، بعد مدة طويلة من الجمود الكبير الذي شاب التساؤل الفلسفي، وبعد أن رسخ القول في فكرة تعارض العالمين التي دعمتها المسيحية، لينطلق من جديد من ثنائية العالمين (رسالة 1770) حين ارتبط بفعل التفلسف، أي حين ارتهن بالفكر الذي يستمد من ذاته مبدأه الخالص؛ لكن الحديد في كتابه: نقد العقل الخالص الصادر سنة 1781، كان يكمن بالتحديد في كونه لم يرقم أي تعارض بين المحسوس والمعقول كما لو كانا يمثلان دائرتين مختلفتين، وإنما قام من جديد، وبشكل من الأشكال، بفتح الاختلاف الحاصل بين المحسوس والمعقول داخل المحسوس عينه باعتباره المحال الوحيد المتاح للمعرفة الإنسانية.

ونتيجة لذلك، تبلورت نظرية الشيء في ذاته *noumène* كمنصور سلمي لم يكن شيئا آخر سوى الظاهرة *phénomène*، بل لم يكن سوى الموضوع نفسه منظورا إليه من خلال نمط من الحدس يختلف عن حدسنا.



أما هيغل، فقد ادعى أنه قد أقام مصالحة بين المحسوس والمعقول، بشكل تام، حين فكر في إضفاء طابع الظاهرة على المطلق الذي يحصل، مع ذلك، وفق البنية الأفقية، وليس وفق البنية العمودية لتاريخ الوعي وقد صار هذا الوعي روحا. لقد استشكل هيغل، في كتابه علم المنطق، الفرق بين الداخل والخارج، وبين الجوهر والظاهر، ولهذا كانت هذه المصالحة بين المتعارضات بمثابة اكتمال للفلسفة في العلم.

وكان هوسرل ونيتشه، اللذان تربطها روابط أكبر مما نزن، قد ألغيا فكرة "الشيء في ذاته" وقللا من شأن التفريق بين المحسوس والمعقول؛ وذلك انطلاقا من هذا الاكتمال المتحقق الذي شهدته الفلسفة التي أصبح من الممكن أن نستشكلها استشكلالا "ظاهراتيا" يقطع، مع ذلك، وبشكل بات، مع المطلق الذي قال به المفكرون المثاليون الألمان.

وأما هايدغر، فقد فكر من جديد في نوع من الاختلاف، غير أنه تصوره اختلافا محايثا في جوهره للانسحاب: كان هايدغر، حين فكر في حدوث الاختلاف في حد ذاته، يود أن يعود بفكره إلى ما يثوي وراء المشروع الفلسفي، إذ لم يكن يفضل المكوث في اختلاف حاصل بصورة مسبقة؛ ولذلك نجده يطرح، في مرحلته الفكرية الأولى، مشروع التفكير في الوجود كزمان وفي الاختلاف كوجود (خارجي).

أقترح أن أخصص الحصص الأولى من هذا الدرس لجولة أستعرض من خلالها بعض صور الاختلاف من بارميندس إلى هايدغر، وذلك قبل أن أستشكل ما سأطلق عليه بصورة شاملة "المفهوم" الذي استعرت من دريدا، والذي سأعطيه، مع ذلك، معنى عاما: فكر الإخلاف *Différance*<sup>(1)</sup> الذي استعمل في نصوص هايدغر "في مرحلته الفكرية الثانية"، كما استعمل في الفلسفة المعاصرة لدى كل من ميرلوبونتي وجاك دريدا نفسه.

(1) يجد المترجم العربي لمفهوم *Différance* صعوبة كبرى تكمن في امتناع نقل "التغيير" الذي أحدثه دريدا في كتابة

ينبغي أن أئين، في البداية، أن هذا البحث سيظل مجرد خطاطة أولية وسيتقي، بدون شك، بحثا قابلا للمناقشة مما سيخرجه، بالضبط، عما سماه نيتشه "التأريخ العتيق" الذي لا يمكن أن يختزل فيه، على الإطلاق، تاريخ الفلسفة.

يعتبر هذا الدرس درسا في "الفلسفة العامة"، ويلرم عن هذا الاعتبار أننا سنشتغل بالفلسفة وليس بتاريخ الفلسفة؛ لكنني لا أعتبر، فيما يخصني، أننا يمكن أن نفصل بين هذين "الأمرين"، ومرد ذلك، بالضبط، إلى أنني أعتبر أن تاريخ الفلسفة لا يمكن إلا أن يكون تاريخا فلسفيا للفلسفة لا تاريخا "وضعا" يكتفي بجمع "الوقائع" الفكرية في إطار ما نسميه "تاريخ الأفكار".

سوف أستشكل "كفيلسوفة" لا كهورخة تاريخ الفكر الغربي لكي أستخرج من هذا التاريخ البنيات الداخلية؛ ذلك أن تاريخية هذه المسائل والقضايا التي تحظى بها القضايا والإشكالات الفلسفية هي التي أجد فيها ما يشكل الموضوع الحقيقي "للفلسفة العامة".

Différence حيث استبدل "a" ب "e"؛ ودريدا يعي جيدا ما تفعله الحروف من الأعيب وتقليب لوجه المعنى، الشيء الذي توشك الحضارة الغربية أن تتجاهله في تاريخ لسانها، فحرف "a" حرف سالب، ولكونه حرف نقي فقد استلهمه دريدا ليدخله على تركيبية أحرف Différence؛ ولعل دريدا بثقافته الواسعة أدرك أن الحروف تلعب دورا كبيرا أكثر مما تلعبه الألفاظ والعبارات؛ يقول وهو يكشف عن مغامرة إبدال حرف من كلمة، في معرض حديثه عن "a" بوصفها "ألف" الأبجدية في اللسان الغربي: "سوف أتكلم عن حرف "a"، إذن، الحرف الأول من أحرف الهجاء إذا ما وثقنا في الأبجدية، وفي جل التأملات والتنظيرات المرافقة له، سوف أتكلم عن الحرف "a"، عن هذا الحرف الهجائي الأول الذي ظهر لي أنه ينبغي إدخاله، هنا أو هناك، في كتابة الكلمة « Différence ».

Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 3.

ولسنا في حاجة إلى تشديد التأكيد على أن الحرف، كما هو الحال عند المتصوفة، يحمل قوة روحية وانطولوجية في شئخته الدلالية المطلقة؛ وليس ها هنا موضع تفصيل. وأما عن "الإخلاف" فقد اجتهدنا في الترقيم وحدفنا التاء ليكون المعنى أقرب من مقصود دريدا من النص المترجم راجع: دريدا والإخلاف من هذا النص الذي نقله؛ وقد نقله عنا أحد الأصدقاء دون أن يحيل علينا (ربما سهوا منه) المترجم.

ونتيجة لذلك، لا يكمن قصدي في أن أعرض عليكم، تحت هذا العنوان، فلسفتي "الخاصة"، إذا افترضنا أن لدي فلسفة خاصة؛ وإنما سأكتفي بإشراككم في بعض تساؤلاتي التي تولدت من الوضع التاريخي الذي هو وضعنا الحالي، وهي تساؤلات لا تنفصل عن هذا الوضع.

لا أود أن أقتصر في هذا الدرس على تقوية "ثقافتكم" الفلسفية، وإنما أود أن أطرح أولاً - كما يهدف كل درس في الفلسفة أن يكون كذلك درسا فلسفيا- السؤال "ما هي الفلسفة؟" وأقوم بفحص مستفيض للسؤال: "ما الذي نسميه تفكيراً؟" و"ما الذي يدعو إلى التفكير؟". وسيكون هايدغر، بالنسبة لي، قبل أي شخص آخر، هو ذاك الفيلسوف الذي استطاع أن يطرح أسئلة من هذا القبيل.

## البرنامج المرتقب

### بارمينيدس

حيث حصل الانتقال من الأسطورة إلى الفكر، وحيث طرح الاختلاف بين السبل الثلاثة وبرزت أهمية زمن الحاضر في تأسيس الميتافيزيقا الغربية.

### أفلاطون

في "الرحلة الثانية" لسقراط (فيدون)؛ وفي الخط الفاصل الذي ذكر في كتاب الجمهورية، في أمثلة الكهف، والجدل الأفلاطوني والمحوريزموس (الاختلاف) *khôrismos*؛ وفي رسالة الأجناس العليا و"الحياة" في عالم الأفكار (الفسطائي)؛ صعوبات المشاركة (بارمينيدس).

### كانط

حيث تم التفريق بين الظاهرة والشيء في ذاته؛ من رسالة 1770 إلى حين تأليف كتاب نقد العقل الخالص؛ ثم الشيء في ذاته، والموضوع المتعالي والجوهر.

### هيغل

حيث تشكل الوعي الجدلي بالمطابقة والهوية والاختلاف لدى هيغل الشاب عند مقامه بمدينة فرانكفورت الألمانية؛ ثم بمدينة بينا عندما فكر بين نسقي شلينغ ونخته؛ ثم في المطابقة والاختلاف في كتابه علم المنطق.

### هوسرل

حيث تناول الاختلاف بين الاستعداد الطبيعي للايمان والانخراط في العالم، وبين الاستعداد الظاهري لعدم الاكتراث وبين الرؤية النظرية والاختلال المتعالي (في كتاب أفكار أساسية)؛ وحيث عالج الاختلاف بين الوجود المطلق للوعي والوجود النسبي للعالم؛ وحيث

تناول الاختلاف *khôrismos* وقد صار اختلافاً أفقياً واضحاً، ولم يعد البتة اختلافاً عمودياً وبات يدل على غائية لا نهائية *téléologie infinie* أضفت معنى جديداً على المثالية الهوسرلية وقد تخلت عن فكرة الشيء في ذاته.

## I هايدغر

لا يطابق الاختلاف الوجود- الوجودي *ontico-ontologique*، أو الاختلاف الحاصل بين الوجود والوجود الاختلاف الحاصل بين المحسوس والمعقول، وذلك لأن الوجود ليس "شيئاً آخر" سوى الموجود، بيد أنه هو "اللاشيء" "rien" بالضبط (كأب: ما الميتافيزيقا؟)؛ فضلاً عن ذلك، فإن الوجود يشبه بالموجود الخارجي عينه (المشكلات الأساسية للفينوميتولوجيا).

هكذا سيغدو من الممكن، بعد استعراض أقطاب فلسفة الاختلاف، أن تنتقل إلى الأفكار التي لا تعتبر الاختلاف فصلاً أو فرقاً يجدر أن تؤوله تأويلاً موضعياً أو مكانياً، بل تعتبره اختلافاً، أو إضافاً لطابع زمني داخلي على المحسوس ذاته، وفي صميم الوجود والمعنى، أي سيغدو من الممكن الانتقال إلى هايدغر "في مرحلته الفكرية الثانية"، وإلى ميرلوبونتي Merleau-Ponty في مرحلة متقدمة من فكره لننتهي عند دريدا.

## II هايدغر

وسيتعلق الأمر، "بالمرحلة الثانية من فكر" هايدغر حين انتقد مفهوم "الاختلاف الأنطولوجي" الذي يرجع إلى الفكر المتعالي، وحين بين أن فكر الطي المزدوج (*Zwiefalt*)، وفكر الين (*Unter-Schied*) يأخذ مكان الاختلاف حيث يقع التشديد على المطابقة العينية *mêmeté* أكثر مما يقع على المختلفين (المطابقة والاختلاف)، ومع ذلك، فسيحصل هذا التشديد بطريقة غير جدلية.

## ميرلوبوتي

وأما فيما يخص ميرلوبوتي، فسوف يتعلق الأمر باستشكال التعارض غير المكاني أو الموضوعي وغير المطلق بالنسبة للمرئي واللامرئي، كما يتعلق بفهم هذا التعارض انطلاقاً من أنطولوجية اللّحمة (بضم اللام وتشديدها) chair بكونها تشكل "وسطاً" تتجلى، داخله ومن خلاله، التعارضات التقليدية بين الذات والموضوع، وبين الفاعلية والسلبية، وبين الإنية والغيرية ipséité et altérité<sup>(1)</sup>.

## دريدا

وسنكتني، في الأخير، بقراءة يقظة ونقدية لمحاضرة دريدا في موضوع "الإخلاف" Différance حيث انصب تفكيره برمته على الإخلاف Différance حين فكر فيه كـ "حيز" (2) وكـ "أثر" trace وتكلاش للحضور.

وبما أن الوقت المخصص لا يسعني، فقد ارتأيت أن أترك جانبا أشكالاً أخرى من التفكير المعاصر في الاختلاف (كما هو الحال لدى كل من دولوز Deuleuze وليوطار Lyotard) نظراً لكونها يدخلان في علاقة ما بفكر الاختلاف أو بفارق القوى التي نجد أصولها لدى نيتشه الذي يبقى الغائب الأكبر عن هذا البحث.

وختاماً، أود أن أشير إلى الصورة المختزلة وغير المكتملة لهذا العمل الذي نحن بصددده؛ فلست أدعي أنني سأقدم لكم المفتاح السحري للفلسفة المعاصرة باعتماد فكرة اختلاف - إخلاف

---

(1) آثرت أن أقابل ipséité بدلا من الذاتية التي تعود إلى مشار إليه بالإشارة "ذا".ت؛ وسوف ننقل بذاتية كمرادف لـ subjectivité الذاتية (المترجم).

(2) وذلك لأن التحيز espacement يحمل معنى حيارة الفسحة من المكان أو التمكن (المترجم).

différence - différence: أرغب أن أئين لكم، بالعكس، أنه لا وجود لمفتاح سحري في الفلسفة، وكل ما هناك مجرد أبحاث لا غير تظل على الدوام أبحاثاً موضوعية، وإن كانت تستنفر، في كل مرة، فعل التفلسف "بكليته"، وعلى الخصوص "الاكتشافات" التي تنير، بقدر ما تعتم، خطوطاً أخرى من التفكير، ومجالات أخرى من الاستشكالات.

ما أروم أن ننتهي إليه جميعاً هو بيان محدودية الفكر وتواضعه ومكابداته حين لا يكشف إلا لكي يحجب، وحين لا ينير إلا لكي يعتم، فهو بهذه الحالة فكر ليست له "نهاية"، وليست له نقطة يتوقف عندها مما يتعذر علينا معه أن نتصور وجود "فيلسوف" يكون قد فكر أحسن من غيره من الفلاسفة في ماهية التفلسف حتى ولا هايدغر أو نيتشه أو حتى سبينوزا؛ فغاية ما أرومه، بالعكس، هو التنبية إلى اشتغال الفكر في الفلسفة، وبالخصوص لدى الفلاسفة من المثاليين الجدليين أمثال أفلاطون وهيغل الذين أصبحوا يحظون، في يومنا هذا، بالاهتمام الكبير.





## الفصل الأول

من بارمينيدس إلى أفلاطون:  
"اختراع" الاختلاف



## § 1 - بارمينيدس وظهور الاختلاف

سأطلق، كما ذكرت في المرة السابقة، أو بالأحرى، سأتناول الاختلاف في نطاق تاريخ الفلسفة لأتوقف، لمدة حصة كاملة، عند بارمينيدس، أي سأتوقف عند هذه اللحظة التي حصل فيها الانتقال من الأسطورة إلى الفلسفة، وسأفتح كلامي ببعض العموميات الموجرة بخصوص هذا الانتقال، ولو لكي أبدي استغرابي من هذا النمط من التفكير الذي تمثله الفلسفة والذي يشكل موروثنا.

من الممكن أن نسّم هذا الانتقال، بصورة عامة، بكونه يمثل انتقالاً من التعالي إلى المحايثة؛ ذلك أن الفكر الأسطوري كان يعتبر "الواقع" مجالا واسعا، أوسع مما نفهمه نحن اليوم من هذا المفهوم، إذ كان الواقع يشمل العالم اللامرئي أي عالم الأموات الذي كان يشكل رافدا أساسيا لما هو واقعي بحيث لم يكن من الممكن إدراك هذا الواقع إلا انطلاقاً من خطاطة جينيالوجية للفكر توافق نموذجاً زمنياً.

لقد تميز عالم الفكر الإغريقي، على الخصوص، بمساءلة هذه الخطاطة وإعادة صوغها على منوال فلسفي (انظر على الخصوص ما أصبح يعنيه أفلاطون بالأصل *genos*، الخطاطة الجينيالوجية: البنية الخالصة للفكر).

وفضلاً عن ذلك، ينبغي أن نميز بعناية فائقة، بهذا الصدد، لحظة الأسطورة، أعني لحظة تسمية الآلهة. وقد صدق من قال إن هوميروس هو الذي وهب اليونانيين آلهتهم. تلك اللحظة الأسطورية الخالصة التي طبعها تأسيس المحمم المتأسك للآلهة (البانثيون)، عن تلك المؤسسة التي اقتضت، بكيفية مسبقة، مجاوزة منطق التناقض الداخلي الذي هيمن على نمط التفكير الأسطوري.

ومن هذه الناحية، يمكن أن نعتبر، أن هنريودوس كان هو الفيلسوف الأول بالمعنى الواسع للكلمة، إذ معه تشكل، بصورة مسبقة، تصور مجرّد للمقدس؛ فمع بارمينيدس وحده تبلورت

الاستعارة المؤسسة للفكر الغربي، تلك الاستعارة التي كانت تتعلق بالطريق الذي شكل، عند وضعه المنهج المنظم لمختلف خطوات التفكير، وحين وضعه لمنهج التفلسف باعتباره منهجا يقع في أفق البايديا *paideia* بحيث يشكل في حد ذاته العلم والمنهج معا؛ ومع بارمينيدس، مرة أخرى، سيتبلور منطق تفكير جديد مبني على أساس مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض، في حين سيظل منطق الأسطورة يمثل منطق التناقض واللاهوية إذ لم يكن ثمة بعد، على سبيل المثال- حسب ما ذهب إليه برينو سنيل<sup>(1)</sup> Bruno Snell - أي وضع للإنسان *anthropos* عند هوميروس، لأن شيئا من المقدس ظل يلازم الإنسان، غير أنه لم يكن يسمح بوجود الآلهة كذات منفصلة في ذاته؛ بل ولم يكن ذلك ممكنا حتى بالنسبة للآلهة نفسها التي كان يذكر لها زمن ميلادها رغم كونها خالدة.

ومع ذلك، فقد كشف بارمينيدس عن الوجود انطلاقا من تعين آخر ألا وهو الكون (الكوسموس *kosmos*)، لكي يؤسس الفكر، وقيمه على الثبات؛ وقد نتج عن هذه البداية أن الفكر ظل عاجزا عن النظر في الوجود لأنه هو نفسه يصدر عن هذا الوجود، في الوقت الذي أضحي فيه الوجود، مع أفلاطون، موضوعا للتفكير نتيجة للوضع الذي صار يحتله "الآخر" بين الفكر والوجود ألا وهو الخير، الذي ظل يشكل أفق "تعالى" الوجود بحيث يمكن للوجود أن يصبح، انطلاقا من هذا التعالي فقط، موضوعا قابلا لأن نفكر فيه.

وأما بارمينيدس، فقد ظل قابعا في الثنائية، أي أنه لم يبرح البساطة السامية الكامنة في التقابل القطعي بين الوجود واللاوجود؛ فقد كابد هذه الأزمة *krisis* وهذا الشرخ الذي أريد أن أئين

(1) راجع الفصل الذي أفرد به ب. سنيل لهوميروس في:

B. Snell, *La découverte de l'esprit, la genèse de la pensée européenne chez les grecs*, Trad. par M. Charnière et P. Escaig, Paris, L'Éclat, 1994.

من خلاله انفتاح الاختلاف. وسنلتقي، في هذا المنحى، "بأطروحتي" حول بارمينيدس. ولهذا تبينت تأويل بوفريه<sup>(1)</sup> لقصيدة بارمينيدس.

ولا يعود ذلك إلى كوني أرى أن تأويل بوفريه هو التأويل الجيد، وأنه قدم التأويل الصحيح؛ فهناك أعمال كثيرة أنجرت حول بارمينيدس، ونشرت في السنوات الأخيرة، وإن كانت أعمالا تتعارض دائما فيما بينها، غير أنها أثارت من جديد مهمة التأويل وذهبت بها إلى أبعد حد من هذا النص القصير الذي ظهر في نونبر من سنة 1955 قرابة نصف قرن من يومنا هذا.، وإنما يعود ذلك، ببساطة، إلى كون بوفريه قد خاض في قصيدة بارمينيدس انطلاقا من موضوع الاختلاف.

ومع ذلك، فإن مفهوم "الاختلاف" لا يحضر بوصفه كذلك، في قصيدة بارمينيدس، مع أننا نصادف هذا المفهوم في شدرات معاصره هيراقليطس الإيفيسي الذي كان يقطن في الناحية الأخرى من عالم الإغريق وقد تعودنا أن نقيم، منذ أفلاطون، التعارض بين هذين المفكرين<sup>(2)</sup>.

ألم نعتبر، بكل تأكيد، أن هيراقليطس هو مفكر الاختلاف بامتياز، في مقابل مفكر المطابقة بين الوجود والفكر، أي في مقابل بارمينيدس، هذا الأخير الذي ذكر الاختلاف (الديافيرون) *diapheron* في كثير من أبياته (8، 10، 51 و 72 في الترقيم الذي وضعه ديلز كانز (Diels-kanz)؟

(1) J. Beaufert, *Le poème de Parménide*, Paris, PUF, 1955.

(2) إننا لنسند، بالفعل، نفس سنة الميلاد والوفاة إلى بارمينيدس الإيلي *Parménide d'Elée*، وهي مدينة تقع في إيطاليا، جنوب نابولي *Naples*، وهيراقليطس الإيفيسي *Héraclite d'Ephèse*، وهي مدينة تقع على الساحل الغربي لما يعرف في يومنا هذا بتركيا: 540.460؛ ونذكر، بالتحديد، بتواريخ هؤلاء: هوميروس 809.724 ق.م، هيرودوس 753.680 ق.م وسقراط 469.399 ق.م.

لنتوقف برهة، قبل أن نعقب على هذا الاعتراض الذي يبدو أنه اعتراض "عظيم"، عند الكلمة ديافيرو *diapherô* التي انبثقت منها اللفظ ديفيرو *differo*، وهو أصل الكلمة الفرنسية *différence*، والكلمة الانجليزية *difference* والكلمة الألمانية *differenz* وتشير الكلمة *dia* الإغريقية إلى الين، وإلى الانقسام والين، وترجمها بالتالي بلفظة "من خلال" [أو "عبر"]، وكذلك بلفظة التمدد، ولفظة الديمومة؛ وترجمها، بالتالي، بالألفاظ: "طوال"، "حيناً"، و"إبان"؛ وأخيراً بتوسيع فكرة الوسيط أو الفاعل، ترجمها كذلك بـ"بواسطة"، وهي تصدر عن هذا الجذر الهند-أوربي الذي يعبر عن الأزواجية (*dis* بالإغريقية، و*Duo* باللاتينية).

وأما بخصوص فعل فيرو *pherô* فيدل على حمل شيء من جهة إلى جهة أخرى، أو حمل شيء إلى أقصى حد، ويدل على تحمل، وأورد (*diaphérei*): يحمل؛ كما يدل كذلك على خالف ويعني ما يكون مخالفاً؛ وأما اللفظ اللاتيني *differo* فله نفس المعنى، وله كذلك معنى أقوى من المعنى الإغريقي إذ يدل على معنى الإرجاء، كما يحيل على الإخلاف *Différance* بالمعنى الرمزي.

يقول هيراقليطس في الشذرة 51: "إنهم لا يفقهون كيف أن القول إنما يختلف *diapheromenon* يأتلف مع نفسه *homologei* توافق عكس المعنى *palintropos* *harmonie*، مثل آلة الستارة الموسيقية" (1).

يدل المختلف (بوصفه اسم فاعل، وصيغة لفظية ينبغي أن نتأمل معناها الفلسفي) على ما يبعد ويبين ذاته، أي على ما يغدو بصورة ما "مزدوجاً" وأولئك الذين لا يسمعون للوغوس (انظر بهذا الصدد الشذرة 50: "من الحكمة أن نقول بأن أولئك الذين لم يسمعونني ولكنهم سمعوا

(1) Héraclite, *Fragments*, Trad. par Couche, Paris, PUF, 1986, p. 425.

. الترجمة مع التعديل من طرف الكاتبة (م).

اللوغوس إنهم سيقولون بإجماع بأن الكل واحد"<sup>(1)</sup>، وسيكون هؤلاء هم، بالتحديد، أولئك الذين سيصفهم بارمينيدس "بذوي الرؤوس المزدوجة" (البيت 5، الشذرة VI: *dikranoî*) لكونهم يعجزون عن الانسجام وعن التوافق، ولكونهم يدركون، بالتالي، وحدة ما يخالف ذاته.

فهم يظنون، خلاف ذلك، أن المختلفين لا يكونان من أصل واحد، في حين أن الشاعر - اذ لم يكن هناك وجود بعد للفيلسوف - وهو بيندار Pindare (441 . 521 ق.م) الذي كان يصغر بقليل كلا من هيراقليطس وبارمينيدس - كان يعرف، أن ما يكونان متعارضين كالخالد والفاني، والإله والإنسان، يكونان، مع ذلك، من نفس الأصل؛ انظر بهذا الخصوص *Neméenne* السادسة التي يقول شطرها الأول<sup>(2)</sup>:

واحد من البشر، وواحد من الآلهة، ذاك هو الأصل ( *chen andrôn, hen theôn* )  
*genos*، من أم واحدة ( *ek mias matros* ) / هم ونحن نتنفس غير أن ما يفرقنا  
*(dieirgei)* كل الاختلاف / هو أننا لا نقدر، من جهة على أي شيء، ومن جهة  
أخرى الملكوت الخالد لسماء النحاس / يتسرمد. ومع ذلك، فإننا نشبه، على نحو ما،  
الخالدين ( *ti prosperômen* )، / إما في العقل الواسع أو في الطبع / وإن كنا لا نعلم لا  
في الليل ولا في النهار / نحو أي خط / خطة يسير بنا القدر.

(1) *Ibid*, p. 23 مع تعديل الترجمة (1)

(2) أستشهد هنا بالترجمة الجيدة لبول صافينياك Paul Savignac في نشرته باللغتين للشاعر بيندار Pindare, **Cœuvres complètes**, Paris, la différence, 1990, pp. 300-301.

وقد ذكر هذا المقطع ج. بوفريه في:

J. Beaufret dans « Hölderlin et Sophocle » in **Hölderlin, remarque sur Œdipe, Remarque sur Antigone**, Paris, UGE, 1965, p. 30.

فلنين فعل *dierogô* الذي يعني فرق بواسطة فارق أو حاجز (من *dia* و *ergon*)، أي الحاصل والنتائج عن العمل، أو الصنيع أو التصرف)، يقابل هنا فعل شابه. كما يقابل *ti* التي تعني: على نحو ما.

نلاحظ مسبقاً أن مجرد القراءة تبين لنا أن هيراقليطس لم يكن أقل اهتماماً بمفهوم الأصل *hen* من بارمينيدس ومن بندار، ومع ذلك، فهذا لم يمنع هيراقليطس من أن يرى في هذا الأصل. كما سيصنع هولدرين Hölderlin فيما بعد حين قارنها بمحاورة المأدبة Banquet، حيث سنصادف هذه العبارة: (187a). *hen diapheron eautô*<sup>(1)</sup>، الواحد المخالف لذاته، وهي عبارة تدل على الحالة المترامنة للوحدة وانقسامها، وفي هذا المظهر تتزامن المطابقة والاختلاف، لما هو مرئي في التجلي، في هذه الهوة التي تحكم- كما يقول عنها هيراقليطس في الشذرة 64- كل شيء.

ها هنا أضحي يتجلي شيء لا "يختلف" عما سماه بوفريه بحق: "التعارض المفاجئ بين الوجود واللاوجود الذي لاح بصورة مباغثة في شعر بارمينيدس"<sup>(2)</sup>، في حين أن هذا التعارض يمثل، حسب بوفريه نفسه، التقابل بين السفلي *enthade* وبين العلوي *ekei*، بين العالم المحسوس وبين العالم المعقول، فهو يحمل معنى "يدل، بصورة أبسط، على ما هو موضعي/ مكاني *topographique* في نطاق النزعة الأفلاطونية أكثر مما يدل عليه أفلاطون نفسه".

لقد لاحظ بوفريه أن هذا التعارض الذي أقامه بارمينيدس بين الوجود واللاوجود، والذي يلوح في الوصايا التي وجهتها الإلهة *déesse* للبشر الفانين في الشذرة II والتي رددتها في

(1) Cf. Hölderlin, *Hypérion in Œuvres*, éd. Sous la dir. De P. Jaccottet, Paris, Gallimard (Pléade), 1967, p. 203.

(2) *Le Poème de Parménide*, op. cit., p. 28.



الشذرة VI ("من الواجب أن نقول ونفكر في أن الوجود موجود: فهو موجود بالفعل، وأما عدم فليس، بالعكس من ذلك، موجوداً")، تعارض لا يلتقي تماماً بالتعارض الذي أقامه أفلاطون حيث يتضمن هذا التعارض الأفلاطوني عنده، بكل تأكيد، المحال السفلي كجمال للوجود؛ غير أن أفلاطون وضع في المحال السفلي وسطاً فاضلاً بين الوجود الخالص واللاوجود المطلق حيث يسود في هذا الوسط الظن *doxa* باعتبار الظن يقع هو نفسه بين العلم والجهل، ويتوسط *metaxu* الوجود الخالص واللاوجود المطلق (الجمهورية. V, 478 d.s. République).

هكذا نجد لدى أفلاطون فكرة الإقامة في الوسط التي تنتج عن فكرة تفيد أن الظن يجعلنا نخطط ونسرح بدون هواده بين المتعارضات المطلقة: فالظن هو الملكة الوسطى *mextu dunamei* التي تتناول الأشياء التي تتأرجح *Planèton* بين طرفين (République, V, 479 d.).

إن تعيين المكان (= topographie) الذي يفصل بين عالمين ينشأ، إذن، عن الرغبة في الانفلات من عدم الاتساق ومن التشويق الذي يطبع الصيرورة، فهو يتولد من التوق إلى الطمأنينة، كما يدعو إلى الاستقرار في نقطة ثابتة. هي التي ستمثل بالنسبة لديكارت النقطة الارخميدسية. التي تسمح بالانفلات من التيه أو السدى.

لقد اعتدنا أن نفكر في الوجود البارمينيدي باعتباره يشكل النموذج ذاته لهذا الانفلات خارج الصيرورة نحو الاطمئنان للثبات المطلق للوجود؛ وها هنا تكمن رؤية نيتشه التي انتقدتها بوفريه<sup>(1)</sup> حيث اعتبر أن بارمينيدس يعد، بامتياز، هو المكتشف الحقيقي لنظرية العالم الخلفي *Hinterwelt*. كان نيتشه الشاب يعتقد أن قصيدة بارمينيدس تتكون من جريئين: الجزء الأول، وكان ثمرة عمل بارمينيدس في شيخوخته، وهو يلقننا في هذا الجزء فكرة ثبات الوجود، وأما في الجزء الثاني

(1) *Ibid.* p. 30-31.

من عمله في شبابه فيقدم لنا رؤية طبيعية للصيرورة؛ غير أن راينهارت Reinhardt، أحد فقهاء اللغة الألمانية، الذي اعتمد عليه بوفريه<sup>(1)</sup> في مواجهة نيتشه، كان أول من اكتشف طابع الوحدة في قصيدة بارمينيدس وإن لم يكن بعد قد فهم ذلك.

---

(1) *Ibid.*, p. 21.

يعتبر كارل راينهارت (1886 . 1958) Karl Reinhardt فقيه لغة ألماني اشتهر بأعماله خصوصا من بينها تلك التي تناولت صوفوكليس وأخيلوس Sophocle et Eschyle، وقد كتب بحثا حول بارمينيدس وتاريخ الفلسفة اليونانية:

**Parménide et l'histoire de la philosophie grecque**

نشره في بون Bonn سنة 1916؛ انظر بهذا الصدد:

M. Heidegger, **Etre et Temps**, Trad. par F. Vezin, Paris Gallimard, 1986, § 44

b, p. 223, n. I

يتعلق ترقيم الصفحات بالنشرة الألمانية، التي وضعت على هامش الترجمة الفرنسية.

## § 2 - من الاختلاف لدى بارمينيدس إلى التفرقة *khôrismos* لدى أفلاطون

قبل أن أُلج كهف أفلاطون، أود أن أظل لبعض الوقت، في ملتي الطرق البارمينيدي، هذا الملتقى حيث تلتقي بالفعل أربعة طرق: طريق الوجود، وطريق اللاوجود، وطريق الظواهر، وطريق المفكر؛ وأترك جانبا الجانب الأكثر صعوبة الذي يتعلق بوحدة القصيدة والذي أثراه فيما سبق وما يزال يتصدر، إلى يومنا هذا، النقاش حيث يتواجه مختلف المؤولين.

لن أعني سوى بما قد تقرر، لدى بارمينيدس، في الفكر الغربي: كون بارمينيدس يقول بالوجود بصيغة الاسم؛ والنص الأساسي هو الذي نقرأه في الشذرة VI يقول: الوجود موجود.

لقد سبق لنا أن أشرنا، في المرة الأخيرة، إلى الأهمية التي تكتسبها، بالنسبة للفكر الفلسفي، هذه الصيغة الفعلية التي بلغت في اللغة اليونانية أقصى مداها؛ وذلك لأن هذه الصيغة التي تقال باليونانية مَيْتِيخُو *metekhô*، عبارة عن كلمة تعني التشارك، والانضواء تحت الجماعة من *metekhô*، والاققسام: مكون من ميتا *meta*، أي من بين، وفي خضم الجماعة، مع الجماعة، وفي توافق مع؛ وإيكين *ekhein*، أي أقام وقمع، وله صلة بصورتين مختلفتين بالفعل: *يون eon* كمفرد جمع، *طا إيونطا ta eonta*. وهو يحيل، بوصفه كذلك، على الفاعل، على "موضوع" الفعل. وهو مفرد "مطلق" من الفعل *إينائي einai* الذي يدل على صيغته.

وأما معناه المردوج فيحدد بالتالي أصل ما سيشكل ميتافيزيقا أرسطو، أو بالأحرى، حسب التسمية التي يعطيها له أرسطو نفسه، في الفلسفة الأولى، الإشكالية المردوجة التي تقود إليها مسألة *تي طو أون ti to on*، ما الموجود؟ تلك المسألة التي تتطلب بحثا في الوجود بالمعنى العام (الانطولوجيا).

من هنا حصل الفرق بين الميتافيزيقا المدرسية التي ورث عنها كانط التفريق بين الانطولوجيا (الميتافيزيقا العامة *metaphysica generalis*)، والميتافيزيقا الخاصة (اللاهوت والكو سمولوجيا

والنفسانيات) ؛ هكذا تتحدد "الميتافيزيقا" منذ البدء بكونها انطو- ثيو- لوجيا (علم وجودي - لاهوتي (onto-théo-logie).

يكمن ما يلفت النظر في "البدائية" البارمينيدية، في كون الاقتران الداخلي بين المظهر الاسمي والمظهر الفعلي لـ *إيون eon* هو الموضوع نفسه الذي تطرحه القصيدة؛ وأما تفرق السبل فيحيل على التعارض القوي الكائن بين *إيون eon* و *مي إيون me èon* (الشذرة II)، حيث يقع التشديد على المظهر الفعلي للفعل، غير أنه يقع كذلك على ذاك الذي يكون لـ *إيون eon* ولـ *إيونطا eonta*، حيث يقع التشديد كذلك على المظهر الاسمي للفعل:

هكذا تتحدد الطرق الثلاثة، تلك التي لـ *إيون eon* والتي لا تكون مشهودة لـ *مي إيون mè eon*، وتلك المشهودة التي للظواهر، دوكونطا *dokoûnta*، وهي سبيل المتاهة، وفي سياقها يقبع المفكر: أي في مكان *الثلوث trivium* وفي لحظة الاختيار كـ *كربنين krinein*.

تشكل تجربة اللاشيء، إذن، جزء من تجربة الوجود ذاته، ذلك الوجود الذي لا يمكن أن نقرر بشأنه إلا بالصرامة الأكثر حسماً، تلك الصرامة التي تختلط باستبعاد هذا الإمكان المضاد الذي هو العدم.

لقد سبق لـ *لايبنتز Leibniz* أن عبر، منذ قرون، عن هذه التجربة الفلسفية الأساسية بالسؤال: "لم يوجد الشيء بدلا من أن يعدم؟"؛ ذلك أن ما يظهر على هذا النحو هو غرابة الموجود ذاته الذي يقف المفكر اليوناني أمامه متعجبا<sup>(1)</sup>، ومن هنا يأخذ أصله العجب، هذا لـ:

(1) غالبا ما تقابل لفظة *étonnement* لدى المتفلسفة العرب بـ "الدهشة" التي تنقل حالة شعورية مع تغييب عنصر هام يتمثل في كون "التعجب" أبغ من الدهشة في تبليغ المعنى اليوناني ألا وهو ما يحصل قبل السؤال الذي يشكل، حسب *غادامير Gadamer*، "البنية المنطقية للانفتاح" فالعجب حال للفكر قبل أن يتدبر أو قبل أن يظفر بالسبب لقول العرب: "إذا ظهر السبب بطل العجب!" (المترجم).

*Thaumazein* الذي يتخذ كموضوع له لا التعدد الموجودي *ontique* للأشياء، بل يتناول الوجود بالمعنى الحرفي للموجود.

ولعل هذا ما جعل بوفريه، في قراءته هذه لقصيدة بارمينيدس، يقول بأن ما يصدر عن العجب هو تعالي الموجود نحو وجوده بالمعنى الحرفي للكلمة<sup>(1)</sup>. سوف يغدو الحيز البارمينيدي، بالتالي، هو ذلك الحيز الذي يحتله الاختلاف الأنطولوجي ذاته كما يقال في كلمة واحدة: *éon* إيون، بوصفه يأخذ في نفس الآن بأن كلا من الوجود والموجود يلانزم الواحد منها الآخر ويفارقه في نفس الوقت، الفعل والاسم، المفرد والجمع في لحظة اختلافهما الأصلي؛ وقد نتمكن، انطلاقاً من هنا، من أن نبصر في القصيدة تناول الحديد، على المستوى المعرفي الخالص لما تسميه الأسطورة الكاوس *khaôs*، أي اللانظام الأصلي: من كايو *khainô* التي بمعنى فتح الفم.

غير أن بوفريه يود أن يفرق بين التعالي البارمينيدي، الذي يقربه من التعالي الكانطي، وبين التعالي الأفلاطوني والخوريزموس *khōrismos* الذي دشنه وأقامه بين المحسوس والمعقول؛ وقد تقارب بين الخوريزموس وفتح الفم *khainô*، الذي جاء من خورا *khōra*، حيز [مكان] وخوريزو *khōrizo* فرق<sup>(2)</sup>.

فلن يكون هناك حجاب بين الاختلاف لدى بارمينيدس، الذي لا يفصل الوجود عن الموجود، وبين التفريق الذي أقامه أفلاطون بين المحسوس والمعقول، إذ التعالي الأفلاطوني ينفتح على عالم متعال وليس على الوجود بالمعنى الفعلي لهذا العالم بالذات؛ ولهذا نجد بوفريه ينتقاد

(1) Le poème de Parménide, op. cit., p. 41 s.

(2) يحمل ال "ين" و "البون"، في لغة الضاد ما يتوسط فيجمع وما يفرق بإحداث البون أو الفرق، فيكون الين جمعا بمعنى، و فرقا بمعنى أي أنه يفيد الجمع والفرق وسطا جا معا وبينونة مفرقة (الترحم).

إلى إقامة التقابل بين التعالي "التأسيسي" البارمينيدي الذي يفكر في الطريق الفلسفي كطريق يقودنا نحو هذا العالم القائم هنا، وبين التعالي الأفلاطوني المنفلت حيث ننقاد إلى العالم الآخر الذي يقودنا بدوره إلى رفض هذا العالم القائم (1).

سوف أتأمل هذا التأويل الذي ينصب، بالضبط، على الأفلاطونية أكثر مما ينصب على أفلاطون بالذات كما شدد بوفريه نفسه على ذلك.

لقد تشكل منذ نيتشه فضاء تأويلي مشترك قواه هايدغر، ويكمن في مماثلة الميتافيزيقا بالأفلاطونية أي نظرية ثنائية العالم: ولكن ما القول في الخطاب الأفلاطوني حول المحوريزموس بالتحديد، أي حول التفرقة بين الفكرة آيديا *idea*، والموجود آيدوس *ideos* الذي سيطلق عليه أرسطو طودي تي *tode te* أي هذا الشيء الموجود هنا كموجود محسوس؟

من المعلوم أن أرسطو، تلميذ أفلاطون هو الذي انتقد، ولا أحد غيره، هذه التفرقة *khôrismos* إذ لم يتردد في مؤلفه الميتافيزيقا في القول: "إن القول بأن الأفكار صور ونماذج وإن الأشياء الأخرى تنتمي إلى هذه الصور وتشارك فيها هو استخدام لألفاظ خالية من المعنى، وصوغ لمخازات شعرية" (2).

لقد كان سقراط محقا، كما بين أرسطو، في البحث عن ماهية "طوتي استي *toti esti*" الشجاعة أو الفضيلة، لأن هذا البحث هو الذي سيسمح له ببلوغ هذه الوجهة من النظر الفلسفي الذي يقود إلى الحصول على الكلي *to khatolou*، غير أن أفلاطون كان مخطئا في تفريقه بين الأفكار وفي ادعائه الوجود الواقعي لهذه الأفكار.

(1) Le poème de Parménide, op. cit., p. 48.

(2) Aristote, La métaphysique, A, 9.991 a 2022, Trad. par J. Tricot, Paris, Vrin, 1970, t. I, p. 87-88.

لقد فرق أفلاطون بين الأفكار إينخوري زي طا أيدي *Ekhôrise ta eidè*، ومن هنا جاءتة الإدانة الأرسطية<sup>(1)</sup>؛ وأما عن الحل الأرسطي، وهو ما ينبغي أن أقول يصدده كلمة موجرة، فهو حل يتطلب اعتبار الكليات لا كجواهر (أسماء) بل كصفات (محمولات)، كما يستدعي إنكار الوجود الواقعي للأفكار: إن الكلي يكون دائماً محمولاً لموضوع ما<sup>(2)</sup>، وهذا يعود، بالتالي، إلى تقديم حل منطقي للمشكلة الأنطولوجية: يقال الوجود على عدة أنحاء، فهو يحيل بالتالي على بنية حمليه للقضية.

ومن جديد، يتعلق الأمر، بالنسبة لأرسطو، بالتوفيق بين الهوية والاختلاف؛ وهو ما تسمح به البنية التركيبية والثنائية للقضية؛ كما أنه أمر يقتضي وضع نظرية جديدة في اللغة: هكذا قابل أرسطو العبارة الأفلاطونية البسيطة: قول شيء ما لوغو تي *logos ti* بالعبارة: قول شيء على شيء لوغو تي كاتا تينوس *logos ti kata tinos*.

قد نجد في المنطق الأرسطي الحل الذي قدمه أرسطو للخورزموس *khôrismos* الأفلاطوني؛ بيد أنه بإمكاننا أن نختار ألا نعالج المشكلة الأنطولوجية بسرعة كبيرة ونرغب في المكوث داخل الاختلاف لتقبع، بالتالي، في التوسط ذاته للانفتاح الذي يفرق بين الفكرة والموجود المحسوس. وهذا ما لم يكن يبعد كثيراً عن فكر أرسطو، إذ كان أرسطو يعرف علم الوجود بكونه الموجود الذي يتجسد في الفلسفة الأولى باعتبارها العلم "المطلوب"<sup>(3)</sup>.

والحال أن فكر الاختلاف أو التفرقة، يرى عند أفلاطون وقد ازدوج بنظرية المشاركة؛ ويتعلق الأمر هنا كذلك، كما كان في السابق لدى بارمينيدس، ثم لدى أرسطو فيما بعد،

(1) Cf. *Ibid.*, Z, 13-15, op. cit., t. I, p. 423-442.

(2) *Ibid.*, Z, 13, 1038 b 16, op. cit., t. I, p. 424.

(3) cf. *Ibid.*, Z, I, 1028 b 2-3, op. cit., t. I, p. 349.

بالتفرقة من أجل الجمع، وبالفصل من أجل الوصل، إذ قد لا يكون التعالي الفلسفي البتة "تهرباً" أو انفلاتاً لأنه ظل، في الأصل، تعالياً "تأسيسياً".

وهاهنا، ينبغي أن نسائل الفقرة الشهيرة من محاورة فيدون حيث بين سقراط أنه لما امتنع عليه أن يعالج الأشياء في حد ذاتها، وجد نفسه مضطراً إلى المرور عبر الصيغ الخطابية *logoi*: لا نستطيع أن نهرب من المحسوس إلا لكي نؤسسه في تعال يكون، في نفس الوقت، انفلاتياً وتأسيسياً، فهو انفلاتي أو هروبي لأنه تأسيسي: وتلك هي حركة ما يشكل هذه "المثالية" التي تجسد الفلسفة في تعريفها الأفلاطوني.

وذاك هو ما سيطلع، بشكل من الأشكال، حدود الإقامة التي يمنحها أفلاطون لسؤالنا حول الاختلاف، في الحدود التي يتناول منها الدور الأكثر حسماً للتفرقة، حيث يطرح بهذه الكيفية مسألة تشارك الواقعي والفكري.

سوف أنتقي، لكي أفكر ملياً في هذا الموقف الأفلاطوني من الاختلاف، ثلاثة نصوص معينة من المحاورات التالية: الجمهورية VI و VII؛ ومحاورة السفسطائي، ثم محاورة بارمينيدس.

ولن يكون بوسعي اليوم سوى أن أمهد لأولى هذه الأمكنة بما يلي: الفقرات الواردة في كتاب الجمهورية الذي بسط فيه أفلاطون نظرية ثنائية العالمين؛ ولنسجل في البداية على سبيل التمهيد:

1. أن أفلاطون نفسه قدم تعريفاً للفلسفة، في محاورة هيبياس الكبرى *Hippias majeur*، يعتبر فيه أن الفلسفة هي القدرة على الفصل والتفرقة؛ فقد كان السفسطائي يصم آذانه عن المعقول.

(292 d): ولم يتوصل هيبياس إلى إدراك الاختلاف الذي لا يتجلى لمراى الجسد.



2. أن الفلسفة في الأصل لا مكان لها آطوبوس *a topos*، ولا حيز لها، كما جاء في محاوره جورجياس (494 d) Gorgias، وذلك لأن ما يميز فعل التفلسف هو الظن *doxa* الذي يتسم بعدم الثبات وعدم الاطمئنان وهو ما سيعبر عنه كانط في كتابه: أسس ميتافيزيقا الأخلاق بـ "الوضع المخرج" للفلسفة الذي يتجسد في تأرجحها بين السماء والأرض (1).

---

(1) E. Kant, **Fondement de la métaphysique des mœurs**, Trad. par V. Delbos, Paris, Delagrave, 1959, p. 145.

### § 3 - أفلاطون والتفرقة (الخوريزموس) Khôrismos (تابع)

أود اليوم أن أنطلق من هذا النص الشهير، من فيدون (96 a) حيث حكى سقراط عن المعاناة والجهود التي بذلها لاستيعاب ما كانت عليه المناهج التي اتبعها الفلاسفة الطبيعيون السابقون عليه في تفسير الأشياء الموجودة طأ أونطا *ta onta* حين ردوها إلى سبب أو أسباب موجودة من قبيل النار والهواء والحرارة والبرودة والرطوبة والجفاف، والدم، إلخ؛ معبرا عن الغليان الذي أحس به في دماغه من جراء ما سمعه من هذه التفسيرات المتعددة والمتضاربة، ومنفصحا عن سعادته بأن وجد لدى أناكساغوراس Anaxagore تفسيرا مقنعا حيث جعل هذا الأخير النظام / العقل *noûs* أو الروح هو أصل كل شيء.

ومع ذلك، فقد أعرب سقراط عن خيئته في أن يجد، بعد أن عرض هذا المبدأ العام، أن أناكساغوراس قد سقط بدوره في إسناد الأسباب الطبيعية إلى مختلف الظواهر (98 ad) ليفصح عن تبعه من جراء هذه التفسيرات الطبيعية، ثم ليقرر الاحتماء بالمعقولات، وهي مخاطبات تلقيها النفس على ذاتها (بوصف الفكر عند أفلاطون عبارة عن مخاطبة النفس لذاتها) وليجري فصحا داخليا لحقيقة الموجودات طأ أونطا *ta onta* (99 e).

هكذا استعمل سقراط، صورة "الرحلة ثانية" تقتضي بالضرورة تغيير الاتجاه لتلافي الانحرافات التي حصلت في الرحلة الأولى (99 b)، وحتى يبرر القرار الذي اتخذ، أجرى مقارنة بغروب الشمس؛ وعبر عن ذلك بقوله:

"... يضر البعض بأعينهم لأنهم لا يشاهدون في الماء صورة الكوكب الذي يدرسونه، أو لأنهم لا يستعملون وسيلة من هذا النوع؛ فأجدني، بخصوص هذا النمط من الوقائع، أفكر: أطلب من نفسي أن تتوجس خيفة من أن يصيبني العمى المطبق من فرط التحديق في الأشياء بالعين، ومحاولة بلوغ هذه الأشياء بكل حاسة من حواسي" (99 d-e).

لجأ سقراط، إذن، إلى طريقة غير مباشرة: فبدل أن يواجه نور الشمس الذي يهدده بخطر العمى، اختار الوساطة؛ فقد نذر نفسه لفحص الموجودات *ta onta* بيد أن حواسه لا تبدي له سوى الأشياء طا براغماطا *ta pragmata*: لقد ولى سقراط وجهه قبل المعقولات *Logoi* لكي يدرك حقيقة الموجودات *ta onta*، مما يدل على أن الأشياء التي نلاحظها ليست، حسب طريقته، سوى صور للواقع.

لقد أبدى سقراط ملاحظة مفادها أنه على الرغم من كون وجهته شبيهة بعملية الانتقال من الأصول إلى الصور، فإن الأمر قد يكون بخلاف ذلك، أي قد يكون بالانتقال من الأصول إلى الصور؛ وهاهنا يتم، بالتالي، قلب مقارنة الغروب (الملاحظة المباشرة التي تعطى من الواقع، والملاحظة غير المباشرة التي تعطى من الصورة) بما يتشكل من هذه الملاحظة من "مجاز".

تمدنا الحواس بصور الأشياء، وأما المعقولات فترونا بحقيقتها؛ يجب أن نرى جيدا أن هذا القلب يعتبر، بالفعل، واقعة ذات دلالة بالنسبة لـ"الأفلاطونية" بأكملها: إنه قلب يسحب من الحواس، بشكل مطلق، قدرتها على بلوغ الحقيقة، لأنه في العقل وحده يمكن لسقراط أن يفحص حقيقة أو اكتشاف *alètheia* الموجودات، إذ في المعقولات تنكشف موجوديتها *ontos on*، ووجودها الحقيقي، وليس ينكشف في الرؤية التي يعطيها لنا الجسد.

غير أن المعقولات التي يعود إليها سقراط توصف من قبله كما لو كان الرجوع إليها يتعلق بوضع شيء ما تحت الأشياء المحسوسة (*100 a hypothemenos*)، لما نضع الأساس تحت البنية الهشة، يذكر سقراط الفرضية *hypothesis* في ما بعد (*100 d*)، فما يتم وضعه هكذا تحت، لوضعه في علاقة بالأشياء المحسوسة، بالتحديد لأنها لا تستطيع أن تقوم بذاتها، مع منوال آخر من الواقع، هو الوجود الحقيقي للآيدوس (الفكرة *eidōs*) (كفهوم يظهر في *102 b*) باعتباره موضوعا باللوغوس وفي اللوغوس (بالفعل ومن أجل العقل).

يقتضي المنعطف السقراطي، بهذه الصورة، انفتاح الاختلاف بين الأشياء المحسوسة الحاضرة مباشرة وبين هذه الأفكار *eidè* التي ستكون أساسا لها، أي الأفكار التي ستمثل المظهر الخالص للأشياء، أي الحضور الأصلي لهذه الأخيرة؛ فهي، إذن، محاولة لتملك جديد للحضور الأصلي للأشياء التي لا تعطي ذاتها في المباشرة الحسية إلا بكيفية جزئية.

هكذا يتبدى الاختلاف بين الفكرة طونويون *to noéton* والجميل طو آيستي *to aisthèton*، بيد أنه حتى يغدو موسوطا، لأن "الفكري" يوضع "تحت" الجمالي الذي تشكلت منه "الحقيقة"؛ ومع فرضية الأيدوس، يحصل اقتضاء وجود تشارك بين المحسوس والمعقول: وهذا هو ما كان ذكره سقراط لتوه؛ فقد بين أنه "بدأ بافتراض وجود الجميل في ذاته ولذاته" كنقطة انطلاق، وذلك لأنه هاهنا يكمن الشرط الأنطولوجي الذي يسمح للعقل (للوغوس) بأن يستعمل، وأن يدرك ويستوعب ماهية ما (100 b-c).

لقد طرح سقراط هذا الشرط الأنطولوجي للخطاب كسبب واقعي يقتضي ألا يكون الوجود في ذاته للفكرة (للايدوس) "منفصلا" بصورة جذرية عن الظهور المحسوس؛ وذلك، كما بينه سقراط جيدا، لأن الشيء الجميل لا يكون كذلك إلا إذا انتسب إلى الجميل في ذاته.

ليس الأمر بخرافا أن يتكلم سقراط، بهذا الصدد، عن "أخذ منطلقه" في اتجاه فرضية الفكرة: يتعلق الأمر بالقيام بقفزة في الوجود من أجل مغادرة الشيء في اعتياديته، بل من أجل بلوغ حقيقته، ومن أجل تأسيسه، وليس من أجل الانفلات منه.

إن ما يرى في تشكله هو مجال الميتما - فيزيقا بالمعنى الذي نعطيه لهذه الكلمة، منذ طوما الاكوييني Thomas d'Aquin، أي انفتاح الاختلاف بين المحسوس والمعقول الذي يفترض فقط تعالي ما يؤسس وحدتها، أي ما يعتبر عند أفلاطون فكرة الأفكار، فالخير بوصفه فوق كل حقيقة بما فيها المعقول ذاته *epikeina tès ousias*، وبوصفه كذلك عبارة عن علاقة تأسيس

أو إقامة للمحسوس على المعقول، يكون هو التعالي الهارب لكونه تعاليا تأسيسيا وكونه مجالا للثنائية، بل وكونه يشكل كذلك مجالا موجها، مجالا يؤلف بين الصعود والنزول، تماما مثلها ذهب إلى ذلك هيراقليطس في الشذرة 60:

الطريق الصاعد والطريق النازل

طريق واحد وهما نفس الطريق

*Hodôs anô katô mia kai hôutê*

توفر هنا بالفعل على البنية العميقة للميتافيزيقا التي تقع في أصل الخاصية الدور (1) لخطتها؛ ومع ذلك، ينبغي الإشارة بالمرّة إلى أن ما يميز أفلاطون هو البتر الذي يحدثه بين الصعود والنزول، أي بين الجدل الصاعد والجدل النازل: يتشكل الالتقاء/الهيآتوس *hiatus* من تعالي "الخير" (*to agathon*): ما يجعل [الشيء] صالحا للظهور (2)، فهو لا يكون في ذاته جديرا، بأن يلتقطه البصر، في حين أن المثالية المعاصرة، مع فيخته وهيغل، ستقوم برد هذا الـ"في ذاته" إلى الذي يوجد بالنسبة إلينا، أن نفكر في "تشكل" متعال للشيء في ذاته، ثم نسارع، بالتالي، إلى تحديد الصعود والنزول بأن نجعل من التاريخ تاريخ المطلق (حيث يغدو المكون هنا تأمليا أي أنه يغدو، في آن واحد، مكونا ذاتيا وموضوعيا).

(1) تشير الكاتبة هنا إلى الدور بمعناه المنطقي؛ إذ الوقوع في الدور *circularité* يسبب الحرج المعرفي والتأرجح بين حدين يتوقف الواحد منها على الآخر كما هو في استعارة الطريق لدى هيراقليطس (م).

(2) Cf. M. Heidegger, *La doctrine de Platon sur la vérité*, Trad. par A. Préau, in **Question II**, Paris Gallimard, 1968, p. 149 s.

حسب هايدغر، يحصل "الخير" عند الإغريق على معنى انطولوجي (إنه ما "يجعل [الشيء] القابل للظهور ظاهرا"، "ما يجعل ظهور كل الأشياء الحاضرة في تجليها ممكنة الظهور")، وليس له اللوهلة الأولى معنى أخلاقي.

في حين أن الذهاب والإياب عند أفلاطون لا يتعارضان لأن لحظة الانقلاب من الصعود إلى النزول تظل غامضة وبعيدة عن كل تجربة، باعتبار أن النزول مطلوب بالتحديد لأن إعادة الصعود إلى [المطلق] *anhypotheton* ليست قابلة للاكمال، ولكون المطلق، فننقل ذلك بألفاظ هيغلية، ليس على الدوام بالقرب منا<sup>(1)</sup>، ولكنه "مفصول" بفارق *khôrismos*، رغم أن هذا التفريق ليس فصلا كلياً، لأن تشارك ما ميثيكسيس *methexis* في هذا المطلق يظل وارداً في الفكر، ولكنه لا يرد كهوية له تقابل هوية الهوية والاختلاف، وهي صيغة هيغلية تستلزم أن يحمل المطلق على ذاته الاختلاف، أي أن يحصل، بالتالي، على وجود لذاته أو على تعين ذاتي أو على إنية *Ipséité*.

الاختلاف بالمعنى الإغريقي الخالص لـ "مطلق" ما يخرج بصورة ثابتة من ذاته ويحضر بصورة "مائلة" إلى التعين في وجود متناه، أي أنه يكون دائماً مفارقاً له بحيث لا يستطيع أن يقيم معه، في نهاية المطاف، سوى علاقة تذكيرية أي علاقة جزئية لأنها علاقة مطبوعة بامتناع الرجعي أو بامتناع انعكاس الرمنية.

بإمكاننا أن نقرأ، بالفعل وبهذه الكيفية، أسطورة فيدورس؛ وذلك لأن هذه الأسطورة تتحدث عن الحياة السابقة عن تجربة النفس التي تحمل في معناها العميق محاولة لإعادة تشكيل التجربة الأصلية، فلا يمكننا البتة أن نصادف الأصل؛ وكل التأمل الفلسفي الذي حدده أفلاطون نفسه في محاوره فيدون (18 a) بوصفه اهتماماً بالموت *melethè thanatou*، محققاً سبقاً على ما سيقول به هايدغر فيما بعد حين سيتحدث عن الوجود من أجل الموت.

(1) انظر:

G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. par J. Hyppolite, Aubier Montaigne, 1941, Introduction, t. I, p. 66.

حيث نجد قوله بأن المطلق يريد "أن يوجد في ذاته ولذاته منذ البدء بالقرب منا".

قد يكون هذا التأمل أكثر من تأمل تجربة مستحيلة، بل قد يكون عبارة عن استحالة التأمل في نشأة الكون الذي لا يسعنا سوى أن نحكي عنه "أسطورة ما" *mythos*؛ والحال أن الفلسفة لا تبدأ، كما يلح على ذلك أفلاطون، إلا حين تكف عن الحكي (السفسطائي Sophiste, 242 c)، أي، بالتحديد، حين تحصل القطيعة مع الخطاب السابق على سقراط الذي كان يفسر الموجود بالرجوع إلى موجود آخر.

يعود لأفلاطون الفضل في عدم إحداث القطيعة مع الأسطورة، وفي عودته مجدداً إلى حيث يتعلق الأمر بالضبط بتجربتين محدودتين ألا وهما تجربة النشأة والوفاة (انظر بهذا الصدد أسطورة إير البانفيليان Er le Pamphylien الذي اختتم به أفلاطون كتابه الجمهورية)؛ يكمن ما نتعلمه من أسطورة النشأة، أي أسطورة فيدروس، في أنك لكي ترى يجب أن تكون قد سبق لك وأن رأيت قبل ذلك.

ولن تكون هذه الفكرة غريبة على هذا الأفلاطوني، أي أرسطو، الذي سيعرّف الرؤية بكونها ممارسة وليس بوصفها نظماً شعرياً. وذلك بالتحديد لأننا، كما قال في كتابه الميتافيزيقا، "قد رأينا ونرى في نفس الوقت، والأمر سيان" (1)، أي أنه فعل أو تصرف *energiea*، وليست هذه الحركة غير الكاملة *Kinesis* أي البويسيس، هي الحركة التي تبلغ نقطة التوقف في العمل المكتمل؛ فليس ثمة، إذن، بداية قابلة لأن ننسبها إلى الرؤية وإلى الفكرة، لأنه لا وجود البتة لغاية قابلة لأن نغروها إلى هذه، ولأن الميتولوجيا بأكلها عبارة عن خطاب حول البداية والنهاية، وحول الأصل والغاية *arché* و *télos*.

ذلكم هو الخطاب الذي تخوض فيه هذه الكائنات التي تكون دواما بين الميلاد والوفاة الشيء الذي يجعلنا نستطيع أن نقول عنها، بكيفية متناقضة، إنها تحيا بشكل ثابت الميلاد والوفاة (كما قال

(1) *La métaphysique*, 6, 1048 b 33-34, op. Cit. t. 2, p. 503.

هايدغر)، أو أن نقول، عكس ذلك، إنها لا تقدر على هذا ولا على ذلك، وأنها ليست مولودة ولا خالدة (كما صرح بذلك في يومنا هذا كل من بلانشو Blanchot ودريدا).

تقترح هذه الأسطورة، إذن، دراسة مكانية للميلاد (في حين أن المثالية الألمانية، وهذا ما ينبغي أن نسجله، ستفكر في تكوين المطلق ذاته، على الخصوص مع شيلينغ Schelling في فلسفة الأسطورة *philosophie de la mythologie*، وهي أسطورة المكان الأصلي *topos hyperouranios*، مكان الواقع الحقيقي، غذاء الروح الذي تجمعه بها أصرة حميمة، مكان خارج الرمان ستهوي منه النفس وتسقط على الأرض، وستغدو مكبلة في سجن الجسد، كما ستغدو عمياء بفعل هذا الجسد، وهو وضع سوف تعوضه، مع ذلك، هذه اليقظة التي يمثلها التذكر، أي تذكر ما تمت مشاهدته ومعايشته من قبل النفس في هذا الهديان الذي يتمثل في الاشتياق إلى الخروج الذي يجعل النفس خارج ذاتها تتوق الى محاكاة الأشياء هنا *enthade* للأشياء هنالك *ekei*.



#### § 4 - أفلاطون والاختلاف ( التفرقة = الخوريزموس ) (تمة)

لقد تبينا في المرة الأخيرة، من خلال أسطورة فيدروس، أن البعد المتعلق بالشوق لهذا الحب الذي هو فيلو (محبّة). صوفيا (الحكمة) ينبع من الفرق المفكر فيه بكيفية مكانية كاختلاف يفرق بين هنا *enthade* وال هناك *ekei*، وبين الحاضر والماضي، فالفرق الموجود في الأسطورة يصدر عن اختلاف أمكنة، وهذا ما يمنع توحيدا في غاية السهولة، كالتوحيد الذي ستضطلع به الجدلية الهيجلية التي ستفكر في الاختلاف كإخلاف *différance* للمطلق حيال ذاته.

أما حقيقة الأسطورة هنا فتتطلب إثبات التناهي الذي يعبر عن نفسه بتعريف الفلسفة الذي نصادفه في هذا الحوار نفسه (278 c - d) حيث يشرح أفلاطون، على لسان سقراط، ما يفيد أن من يحرق كُتّابات مع معرفة بالحقيقة، ومن يكون قادرا بكلامه على رعاية وإيضاح ما يكتبه، لا يمكن أن نطلق عليه لقب الحكيم *Sophos*، لأن لقباً من هذا القبيل لا يليق إلا بالإله؛ بيد أن محب - الحكمة، صديق الحكمة، هو الاسم الذي يليق به أكثر؛ وأما هيغل فقد ذهب، بخلاف ذلك، وعقب نخته الذي دعا سنة 1794، في نص قصير له تحت عنوان: في بيان مفهوم نظرية العلم أو ما نسميه فلسفة:

#### *Sur le concept de la doctrine de la science ou de ce que l'on appelle philosophie*

إلى أن ما نطلق عليه "اسم علم العلم الذي أصبح يتجلى في الفلسفة هو الذي يدعو إلى أن نهجر، وليس من دون سبب، هذه التسمية التي حملتها الفلسفة إلى حد الآن بتواضع لم يكن مبالغاً فيه كتسمية تدل على الإيثار، وعلى محبة لشيء ما، وعلى الهواية"<sup>(1)</sup>.

(1) Fichte, J.G., *Essais philosophiques choisis*, trad. par L. Ferry et A. Renault, Paris, Vrin, 1984, p. 36.

لقد ادعى هيغل في مقدمة كتابه فينومينولوجيا الروح أن الغاية التي رسمها لنفسه هي الإسهام في "تقريب الفلسفة من صورة العلم. فما أن تتحقق هذه الغاية حتى تتمكن الفلسفة من أن تطرح جانبا اسمها الكامن في محبة الحكمة لكي تصبح معرفة حقة بالفعل" (1).

ثمة، إذن، حقيقة للتمثل المكاني أو الموضوعي للاختلاف، وهذا يدل على وجوب أخذ الأسطورة مأخذ جد وعدم تناولها، مع ذلك، بالمعنى الحرفي. أقول، من جهتي، أن تمثل الرمان بواسطة المكان، هو تبيان لاستمرارية الرمان، إذ لسنا نعبر بواسطة معبر متصل وبدون التواء *hiatus* الماضي والحاضر، ومن ما هو سابق على التجربة إلى ما هو تجريبي؛ ويعود ذلك إلى أن عدم اتصال الرمان هو الذي يتسبب في امتناع الرجعي، أي استحالة أن نلقى ذواتنا في الذكرى *anamnèse*.

ينبغي أن نأخذ، إذن، بجديّة التمثلات الموضوعية للاختلاف التي نجدها لدى أفلاطون؛ وأولاهاتك التي تمدنا بحقل الميتافيزيقا في الخط الذي رسمه في خاتمة الكتاب VI من الجمهورية (500 d)؛ وهذا الخط هو الذي يتشكل وفق القسمة صورة/أصل، فالمقطعان الأساسيان يمثلان، على الترتيب، المرئي الظاهر والمعقول، فالمرئي أو الظاهر يمثل للمعقول ما تمثله النسخة للأصل؛ بيد أنه في المرئي ذاته يوجد انخيلال جنب الواقع: تمثل الصورة ما يمثله موضوع الظن بالنسبة للمعرفة.

وأما في المقطع الثاني للخط فنجد، أولا، المعقولات الدنيا، *noéta*، أي الموضوعات المعقولة التي نفكر فيها انطلاقا من أصول المقطع الأول المأخوذ هنا بكونه عبارة عن صور: وتصلح هذه الصور هنا فرضية، أي دعامة لحركة الفكر، وهذا ما يفسر كون الرياضيات التي تستخدم

(1) *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, op. cit. t. I, p. 8.

الفرضيات والأشكال الهندسية لتسمو إلى الموضوعات المعقولة، تبقى عبارة عن مقدمة للفكر الفلسفي أو الجدلي الخالص الذي يسمو نحو المعطى الأسمى *anhypotheton* أو نحو المبدأ المطلق (511 b).

تتخذ القوة الجدلية الأطروحات بمثابة فرضيات وليس بمثابة مبادئ، وهذا يدل على كونها تستخدمها لتسمو نحو المعقول ثم تبعدها فيما بعد، على نحو السلم الذي تكلم عنه فتغنشتين Wittgenstein في نهاية كتابه *مبحث منطقي - فلسفي Tractatus logico-philosophicus*:

"... سيلاحظ من يفهمني، أن لديه قضايا فارغة من المعنى حين يكون قد استعملها لكي يتجاوزها: يتوجب عليه، إذا حاز قضاياي تلك، أن يقذف بالسلم بعد أن يكون قد استخدمه للصعود"<sup>(1)</sup>؛ وهذا هو ما قاله، فضلا عن ذلك، أفلاطون في سياق أبعده (533 c): إن الطريقة الجدلية تلفظ الفرضيات بالتدرج (الفعل أنايرو *anaireô* المستعمل هنا يحمل معنى: أزال، قوَّض، حطم)، بخلاف الرياضيات التي تظل علما متوقفا على الفرضيات لأنه يستعمل الفرضيات لكي يسمو بها نحو مرعاة أعلى؛ ونحن نفهم أن أفلاطون يعرف الجدل "كعلم للناس الأحرار"، لأنه العلم الوحيد القادر على نقد منطلقاته التجريبية الخاصة وعلى السمو إلى وقائعه الحقيقية التي هي الأفكار.

تشبه الرياضيات الحلم (533 c) ويعود ذلك إلى كونها لا تستطيع أن تجعل الفرضيات صادقة *logon didonai*؛ فوحدها معرفة الخير هي التي تقاطع هذا الحلم، أو السبات السفلي (534 c)؛ فالجدل هو، إذن، معرفة الأصل لا النسخة، وانطلاقا من هذا الأصل، نستطيع أن ننزل من جديد (511 b) لتصويب كل الفرضيات التي كنا مدعوين لطرحها.

(1) L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Trad. par P. Kolossowski, Paris, Gallimard, 1961, p. 177 (وقد عدلت الترجمة)

بيد أن الجدل يتخذ الخير كموضوع بوصفه مبدأ للكل، فلم يكن سقراط يبدي، مع ذلك، سخريته حيال غلوكون (533 a) Glaucon، الذي سأله عن غاية *télos* طريق الجدل، حين أجابه بأنه ليس هو صورة أو نسخة الخير *eikon* بل هو الخير الحق عينه *to alèthès*، على الأقل كما يتبدى له *ho ge dè moi phainetai*، مضمنا بهذا ما سوف يبينه هيغل بكيفية جذرية في مقدمة كتابه ظاهرية الروح أي عندما سيبين أن الشيء في ذاته، أو الأصلي أو الوجود، لا يوجد البتة إلا بالنسبة لمن يقيم الفرق بين الوجود والظهور، بين الأصل والنسخة.

سوف أمر مرور الكرام على أمثلة الكهف التي تكرر في طوبولوجيا الصورة الطوبولوجية للخط حيث نجد في هذا النص قراءة لمذهب أفلاطون في الحقيقة ولما هو، في نفس الوقت، توضيح لما ذهب إليه هايدغر الذي أحيلكم عليه<sup>(1)</sup>.

لنقل بعجالة بأن ما يضيفه التمثل الموضوعي أو الطوبولوجي والخطاب السردي للأمثلة، وهي صيغة بلاغية اختص بها أفلاطون، هو بالأحرى فكرة ثبات الرأي أو الظن *eikasia* التي تعبر عنها الأغلال التي قيدت بها أطراف السجناء؛ وهي تتعلق بفكرة الثبات الأصلي، سبات العقل، أو ما يوشك أن يدل على بهيمية الإنسان في الوضع "الطبيعي" الذي يخرج منه بكيفية غير قابلة للتفسير ("قام أحد ما" بفكه) ليغدو متحركا (قام ومشي، وأدار رأسه) ثم غدا فيما بعد مضطرا (من قبل من؟) لمغادرة الكهف.

تمثل هذه الأمثلة البايديا *paideia* بوصفها عنفا حيال الإنسان لإجباره على الخروج من السبات أو الحلم، ويتم هذا الخروج بالتدرج، ويتضمن لحظات العمى، والضلالة، ويستلزم الانتقال بواسطة رؤية غير مباشرة للواقع، رؤية تتوسطها انعكاسات وظلال، وصور، وهي هنا

(1) Heidegger (M.), *Questions II*, op. cit., p. 121-163.

عبارة عن توابع وليست عوائق للولوج إلى الخير الذي يعرضه أفلاطون بكونه علة الكل *pantôn* (516 c) *âitios*.

يتعلق الأمر، هنا بالفعل، بالتربية، وكذا بالتحويل (*periagâge*: 518 d)، وتسمح هذه "الثورة" بالنسبة لليومي بالوعي بالفرق بين الجوهر والمظهر *einai et phainesthai*، حيث نلحس هنا ما قد يشكل الخدعة الفلسفية ذاتها:

الفكرة التي تفيد أن اليومي لم يكن مفكرا فيه في حد ذاته، وأنه لا يمكن أن يفهم إلا بواسطة الفلسفة، وأن له، بالتالي، حقيقته في آخر غيره، (وهذا هو التعريف نفسه للاستلاب *Entfremdung* أو *Enttäusserung* عند هيغل)؛ وهنا ينبغي أن نرجع إلى مقدمة ظاهرية الروح: لا يصنع الوعي "الطبيعي" شيئا مما يحصل "بين ظهرانيه"، وليس يتبدى، إلا بالنسبة للناموس الكلي *noûs*، أي للوعي "الواقعي" للفيلسوف، ما يتعلق به الأمر حقيقة في الكهف أو في التاريخ.

يطرح هنا مشكل كبير أكتفي بذكره في سياق كلامي: أليست لدى اللا فلسفة، بصورة مسبقة، معرفة صحيحة عن ذاتها، وألا يجب أن نعيش هنا حالة الظن في مواجهة المفكرين "المحترفين"، كما سيحاول ذلك هوسرل، ثم فيما بعد ميرلوبونتي Merleau-Ponty<sup>(1)</sup>؟

تعلمنا طوبولوجيا أمثلة الكهف، على كل حال، أن الفيلسوف لا يستطيع أن يقيم في العالم الشمسي، فعليه أن يعود أدراجه، وليس ذلك امتثالا للواجب، وإنما يكون عليه أن ينزل

---

(1) يقع تأهيل الظن في قلب المشروع الهوسرلي بخصوص انطولوجية عالم المعيش، وهو ما تناوله ميرلوبونتي مجددا لحسابه الخاص ثم طوره، خصوصا في فلسفته المتأخرة. انظر بهذا الصدد الفصل المعنون بـ: "الفلسفة والافلسفة"، من كتابي: *chair et langage*.

أيضا بالضرورة: وقد يعود ذلك إلى كون العالم المحسوس هو العالم الوحيد؛ وقد لا يتعلق الأمر، بالنسبة للفيلسوف، سوى بأن يتبصر بما ينتمي فيه إلى المعقول دون أن يكون قادرا البتة على أن يسند إلى المعقول مكانة فعلية تتمتع بوجود مستقل خارج المحسوس.

سوف يكون المحسوس، إذن، في حد ذاته خليطا من المحسوس والمعقول، ومن المرئي واللامرئي، دون أن تكون البتة قادرين على أن نضع هذين العنصرين الواحد منها خارج الآخر؛ وهذا يجزنا بالتالي، إلى قضية أطلق عليها أفلاطون اسم الميثيكسيس *methexis*: المشاركة.

هاهنا تكمن المسألة التي طرحها أفلاطون في محاوره بارمينيدس، وهي محاوره تضمنت نقدا لنظرية المثل؛ فأفلاطون يقابل هنا الفضاء المتراتب في كتاب الجمهورية، بفضاء مهلهل بكل المعاني؛ ذلك لأنه من المستحيل، بالنسبة للفيلسوف، أن يقتنع بالثبات المتراتب لأن التفلسف يقتضي، عكس ذلك، أن يكون كل شيء في حركة.

نطلق من التفرقة بين الكائنات المحسوسة والكائنات المعقولة، غير أن هذه الأخيرة لا معنى لها إلا في الحدود التي تحيل فيها على اختلاف مفكر فيه بكيفية مكانية حيث تتمكن<sup>(1)</sup> الحدود المتفرقة بدورها<sup>(2)</sup>.

وهاهنا تتبدى الصعوبات الخطيرة التي تحيق بنظرية المشاركة: إذا كانت الصورة واحدة، ومطابقة لذاتها، وإذا كانت حاضرة في كل الأشياء المتكثرة التي تتشارك فيها، فستفترق بالتالي

---

(1) التمكن من المكان أي من التحيز في المكان، والتمكين هو الإمتداد بالقوة؛ لذلك قابلنا *se spatialiser* بـ "تمكن" أي اتخذ في التحيز فسحة (م).

(2) انظر بهذا الصدد تحليل مونيك ديكسو:

Monique Dixaut, *Le naturel philosophe, Essai sur les dialogues de Platon*, Paris,

Belles Lettres, / Vrin 1985, p. 313 s.

عن ذاتها (b 131)، الشيء الذي يلزم منه تعدد الفرق إلى ما لا نهاية: وهنا يكمن دليل "الرجل الثالث".

سوف يظهر أن التشارك، إذن، مستحيل، إذا كانت كل الحدود منه مشيئة، ذلك لأنه يجب أن نسطحها بحد ثالث وهذا الحد الذي يقتضي بدوره، لكي يكون قابلاً للطرح، أن يقترن بحد ثان، وهكذا يعيد هذا الدليل الذي تناوله أفلاطون هنا صورته في الواقع عن الفكر السفسطائي ذاته الذي يوضح بهذه الكيفية استحالته الخاصة في أن يفكر في المعقول الذي لا يتصوره إلا كشيء سبق تحققه، في حين أن الأمر يتعلق بأن نفكر. وهذه هي الفلسفة نفسها. في ميلاد وتكوّن المثال الذي ليس له وجود منفصل يقع خارج الفكرة.

لا يتعلق الأمر، بالتالي، بخصوص أفلاطون، بالانطلاق من المحسوس، بل بالانطلاق من الفكرة ذاتها، من اللوغوس (*العقل Logos*) الذي يجعلها تتولد، وفيه يطرح الاختلاف الحاصل بين الفكرة والأشياء؛ وهذا ما توضحه بدقة محاوراة السفسطائي حيث رفع أفلاطون الآخر إلى درجة "الجنوس" الجنس *genos* بحيث رأى فيه هذا الجنس الذي يجعل تواصل الأجناس ممكناً، وأدخل، بهذه الكيفية، الحركة والحياة في "عالم" المثل (a 249 – e 248).

هكذا يظهر الاختلاف باطنياً في كل مثال بما هو كذلك، أي المثال الذي لم يعد سوى الحركة الحتمية للإخلاف *différance* بالنسبة للمحسوس، وهكذا حصل مع أفلاطون نفسه، وانطلاقاً من المختلف *heteron* بوصفه جنساً، الإعلان عن فكر اختلافي آخر، كما تم الإعلان عن وجود مسافة مساوية للانفصال المطلق الذي هو الفارق للهوية البارمينيدية.

تلك المسافة التي تمثل انفصالاً عن الذات، واختلافاً مستخدلاً وضرماً؛ وهي الفكرة التي عبر عنها أفلاطون بقوة، في محاوراة السفسطائي، الغريب الوافد من إيليا، في الوقت الذي أثبت فيه هذا الأخير "أن الإقدام على فصل الكل عن الكل بتهور ليس فقط إخلالاً بالانسجام بل

هو عين الجهل الكلي بالآلهة وبالفسفة"، وذلك لأننا نحكم على ذواتنا بالحرمان من العقل (اللوغوس) (259 d-e).

يتمثل دليل الرجل الثالث، إذن، في هذا النقد الموجه لنظرية المثل المنفصلة التي لم يعمل أرسطو سوى على تسليها مجددا من أفلاطون نفسه<sup>(1)</sup>، فالتراجع القهقري إلى ما لا نهاية تستلزمه فكرة الانفصال المطلق التي تصدر عن تشيئ المثل، مطروحا هكذا إلى جانب نسخته، وعن ضرورة الأخذ بعين الاعتبار للتماثل الذي يجمعها بطرح ثالث هو علة التشابه، وهذا الثالث يقترن بنفسه بنفس الطريقة، إلخ؛.

تجيب محاوره السفسطائي على الاعتراض الذي وجهه أفلاطون لنفسه في محاوره بارمينيدس حين بين أن علاقة الفكرة بالشيء المحسوس، وعلاقة هذا الشيء المحسوس بمعناه علاقة جدلية، إذ كل شيء محسوس إنما يكون، في نفس الوقت، هو عينه وهو غير عينه، فهو يكون في آن واحد، وجودا وماهية، أي أنه يكون هو هذا الشيء وهو مثاله.

وهكذا يوضع النموذج المكاني للتشارك، بالأساس، موضع سؤال، ذاك النموذج الذي يقوم، في نهاية المطاف، على تمثل مادي للمحسوس؛ ويقضي التفلسف، بخلاف ذلك، أن تفتح على مجهول التشارك، وعلى مصير فكرة المحسوس، وهذا لا يمكن الحصول عليه إلا بظفرة في اللوغوس (العقل) الذي تجلي في "المنعطف" السقراطي موضوع محاوره فيدون *Phédon*.

(1) نسجل من جديد أن هذا الدليل الشهير كان في الأصل دليلا سفسطائيا. يراجع:

A .Diès, *Notice d'introduction au Parménides*, Paris Belles Lettres, 1965, p. 21 s.



## الفصل الثاني

### الاختلاف والهوية في المثالية الألمانية



### § 5. الاختلاف عند كانط: الظاهرة والشيء في ذاته (الفيثومينولوجيا والنومينولوجيا)

نتقل اليوم من التضاد الصريح الحاصل بين دلجة الكهف الأفلاطوني ونور الشمس اليونانية في العالم الشمالي عند كانط حيث لا تسطع الشمس البعيدة إلا من خلال الضباب كما بين نيتشه ذلك في كتابه الشهير: أقول الأوثان: كيف أصبح العالم الحقيقي عند نهايته، خرافة، وتاريخ أخطاء، حيث ثبت، مع كانط، أن صار العالم الحقيقي موصدا ولم نعد قادرين لا على بلوغه ولا على إثباته، ولا على التبشير به، وإنما أضحي، فقط لكونه مفكرا فيه، نهيا وإلزاما وأمرًا: "الشمس العجوز في العمق، لكنها ستكون يخترق الضباب والشك: الفكرة وقد أصبحت سامية، وشفافة وشمالية، وكونيكسبورغية (1)" (2).

سوف أنتقي من هذا النص فكرة تفيد أنه بين أفلاطون وكانط، بين اللحظة حيث كان العالم الحقيقي متاحا. ولو أن مبدأ الخير يظل متعاليا عن الوجود، وعن العالم الأفلاطوني الذي وصفه نيتشه بهذا الوصف: "عالم الحقيقة المتاح للرجل الحكيم، الورع والفاضل؛ يحيا فيه، وهو تجسيد لهذا العالم" من جهة، وبين اللحظة التي يغدو فيها العالم الحقيقي عبارة عن مسلمة للعقل العملي من جهة أخرى؛ فهناك هذه اللحظة الأساس التي تمثلت في المسيحية، حيث أصبحت الفكرة عبارة عن امرأة، أي أنها صارت غامضة وملتبسة، وأضحي العالم الحقيقي مجرد عالم موعود لا غير.

يعلق هايدغر على هذا النص في كتابه نيتشه (3)، مينا بحق أنه مع المسيحية، لم يعد الأمر متصلا بأفلاطون وإنما بالأفلاطونية التي صارت مهيمنة؛ ذلك أن المسافة انفتحت آنذاك ما بين

(1) نسبة إلى كونيكسبورغ Königsberg وهي مدينة ألمانية مسقط رأس الفيلسوف الألماني كانط الذي لم يرحلها بحيث قضى فيها عمره بأكمله؛ ونيتشه يشير هنا إلى كانط (م).

(2) F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, Trad. par J.C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1974, p. 43.

(3) M. Heidegger, *Nietzsche*, Trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, t. I, p. 185.

السفلي والعلوي، لأن ما فوق الحسي كف عن أن ينتمي إلى دائرة الحياة البشرية؛ "من هنا استطاع نتشه أن ينتشل أفلاطون على الخصوص من الأفلاطونية" كما كتب هايدغر بإنصاف<sup>(1)</sup>، فإذا كانت الميتافيزيقا، بالنسبة لنتشه، هي الأفلاطونية، فإن ذلك يعني، أنها لا تضم أفلاطون، ولكنها تتلبس، بالأحرى، بالمصير المسيحي للمثال الذي أمد الحدائثة بنبرته.

يبد أن كانط يجد نفسه بهذه الصورة وقد أحيل، بالأساس، على الأفلاطونية حيث ظفر بما تفيده، فضلا عن ذلك، الشهادة التي يحملها عنوان رسالة 1770: في صورة ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول

*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiiis.*

نجد لهذه الرسالة صدى في الفصل الصغير (في أقل من عشرين صفحة) الذي ختم به كانط التحليلية المتعالية في كتابه نقد العقل الخالص، والذي كان يحمل هذا العنوان: "في مبدأ التفرقة في كل الأشياء عموما بين الظواهر والأشياء في ذاتها".

لقد وظف الخطاب الكانطي، إذن، الاختلاف أو المباينة *unterscheidung*، أو التفرقة فيما بين 1770 و 1781، بين هذين النصين اللذين أعتزم اليوم، أن أسألهما وأفحص تشكلهما؛ وسينبغي أن ننطلق مما أطلق عليه جيرار غرانيل Gerard Granel في كتاب أضحي قديما غير أنه يبقى في غاية الأهمية بالنسبة لموضوعنا، ويتعلق الأمر بكتاب: الوضع الأنطولوجي الملتبس للفكر الكانطي<sup>(2)</sup>؛ ولن يتعلق الأمر بالنسبة لنا سوى بتحديد هذا الوضع في خطاطة.

(1) *Ibid*, pp. 185-186.

(2) Gérard Granel, *L'équivoque de la pensée Kantienne*, Gallimard, 1970.

ينطلق كانط من التمييز التقليدي، الذي أجراه كل من ديكرت ولاينتز بين المحسوس والمعقول بوصفها يميلان على ملكتين متباينتين هما الفهم والحساسية، ويميز في الفقرة 4 من الرسالة بين الأفكار الحسية الذاتية بوصفها "تمثلات للأشياء كما تظهر" وبين الأفكار المعقولة الموضوعية باعتبارها "تمثلات للأشياء كما هي"<sup>(1)</sup>؛ والحال أن الهدف الذي كان يتوخاه كانط، في هذه المرحلة، لم يكن شيئاً آخر سوى تأسيس الميتافيزيقا؛ فهو يصرح قائلاً: "تعود كل منهجية ميتافيزيقية تخصص المحسوسات والمعقولات، بالأساس، إلى هذا التوجيه: ينبغي الاحتراز من أن تخرج المبادئ الخالصة للمعرفة الحسية عن حدودها الخاصة وتذهب إلى حد تبخيس المعقولات"<sup>(2)</sup>.

وفي رسالة 2 سبتمبر 1770 وجهها كانط إلى لامبير Lambert، (الذي ولد بمالهاوس Malhouse سنة 1728، لكنه كان أستاذاً ببرلين وهو مؤلف كتاب الأورغانون الجديد Nouvel Organon (1764))، وهو مبحث عرف فيه الظاهرية بكونها علماً للظواهر)، ميز كانط، بعد أن تناول هذا التفريق، بدوره، من الميتافيزيقا علماً تمهيدياً للظهور سماه الفينومينولوجيا.

لقد كان كانط، إذن، في هذه الحقبة، الأجدر بأن يكون الوريث للتقليدي الميتافيزيقي الذي يماثل المحسوس والظاهر والذاتي من جهة، بالمعقول والواقعي والموضوعي من جهة أخرى؛ فالفهم لا يملك الظهور، والحساسية لا تملك الوجود: فما يظهر، هكذا، مفقوداً هو، إذن، هو وحدة الواقعي، أي الذي يكون، في نفس الوقت، ظهوراً ووجوداً؛ وما يظهر أنه مفقود، كذلك، هو وحدة الذات التي تتبدى منقسمة داخلياً إلى حدس حسي وإلى عقل رمزي<sup>(3)</sup>؛

(1) E. Kant, *Dissertation de 1770*, trad. par P. Mouy, Paris, Vrin, 1967, p. 37.

(2) *Ibid.*, § 24, p. 91.

(3) *Ibid.*, § 10, p. 47.

وذلك لأنه فقط على مستوى الإلهي وغير البشري، يتحد الوجود والظهور، والمحسوس والمعقول.

وترسم الرسالة الموجهة إلى مرقص هيرتز Marcus Herz (المؤرخة بتاريخ 21 فبراير 1772)، لهذا التقابل الميتافيزيقي بين عالمين، منعطفًا حاسمًا؛ فها هنا يعلن كانط عن تصميم عمله الذي عنوانه بـ "حدود الحساسية والعقل" حيث أشار، في زمن المضارع، إلى أنه يود أن يقسم هذا العمل إلى جرأين؛ غير أنه انتهى إلى صعوبة أساسية، وذلك لأن ما كان واضحًا عنده سنة 1770 بخصوص التفريق ذاته بين المحسوس والمعقول، قد صار مهلهلاً الآن:

"... لقد لاحظت أنه كان ينقصني شيء أساسي كنت قد أهملته بعد كثير من المفكرين"<sup>(1)</sup> وهو "ما كان يجمل بالفعل مفتاح اللغز بأكمله"<sup>(2)</sup>.

كان كانط يعتقد، في هذه المرحلة، أنه قد حل بامتياز هذا اللغز الذي صرح في ختام هذه الرسالة أنه سيتمكن من حله في غضون ثلاثة أشهر في الوقت الذي كان يلزمه ثمانية سنوات من العمل إلى حدود سبتمبر 1780؛ وهي سنة انتهائه من تأليف كتابه نقد العقل الخالص الذي نشره سنة 1781 وكان يعترم أن يهديه إلى لامبير غير أن هذا الأخير أدركته المنية سنة 1779 قبل نشر الكتاب إياه.

وأما ما يفسر هذا الأمد الطويل فيعود إلى عدم تقدير كانط، سنة 1772، لمدى ثقل السؤال الأساسي للميتافيزيقا، وذلك لأن هذا السؤال هو سؤال التمثل الذي لم يكن يطرح عليه أي إشكال سنة 1770، كما يتبين من هذه الفقرة من الرسالة: "إن العقل ملكة تقتدر بواسطتها الذات على ما

(1) Cf. *L'équivoque ontologique*, op. cit., p. 37.

حيث ترجمت هذه العبارة *in extensio* ماصدقياً.

(2) *Dissertation* de 1770, op. cit., § 3, p. 35.

ليس يقع، بالطبع، تحت حواسها"<sup>(1)</sup>؛ غير أن كانط يتساءل الآن عن أساس هذه الملكة ذاته: "على أي أساس تقوم علاقة الموضوع بما نطلق عليه في ذاتنا تصورا"<sup>(2)</sup>؛ فقد أصبحت المسألة، تكمن، في المعرفة الموضوعية، ولم تعد تكمن في المعرفة الحسية ولا في خاصيتها الملتبسة.

أصبح السؤال الآن كالتالي: ما أصل الميتافيزيقا؟ ولم يعد السؤال كما كان سنة 1770، ما أصل الفينومينولوجيا؟ وهذا السؤال يذكرنا هنا بموقف كانط سنة 1770<sup>(3)</sup>؛ فقد أخذ كانط التراث الفلسفي على حذف السؤال الذي طرحه متدرا بشبه إجابة، تلك التي تقول بالإله الآلي *Deus ex machina* الذي جاء ليحل المشكلات العويصة، كما هو الحال في تراجيدا أوريبيدس Euripide.

وها هنا نوع من محادثة الصعوبة؛ يتوجب على الفلسفة، بالعكس، أن تكون، بكيفية ما، ملحدة، وذلك لسببين اثنين على الأقل: فمن جهة لتلافي السقوط في الدور الفارغ الذي نجده عند ديكارت الذي جعل الأنا تؤسس الذاتية الإلهية وتتأسس عليها في نفس الوقت؛ ومن جهة أخرى من أجل إحباط التشجيعات التي تعطي بهذه الكيفية للأوهام الحاملة للميتافيزيقا التي يوجهها فكر التنوير *Aufklärung* والتي وقع فيها كانط نفسه في: خيالات متنبئ مستنير بأحلام الميتافيزيقا:

Rêveries d'un visionnaire éclairé par les rêves de la métaphysique<sup>(4)</sup>

حيث يوضع على قدم المساواة أتباع التأمل الخالص والظلاميون أمثال شفیدنبرغ Swedenborg، الذين يؤمنون بوجود الأرواح.

(1) Lettre à Herz in *l'équivoque ontologique*, op. cit., p. 37.

(2) *Ibid*, p. 38.

(3) *Ibid*, p. 38.

(4) Cf., Kant, *Rêves d'un visionnaire* (1766), Trad. par F. Courtès, Paris, Vrin 1987.

سوف تقود كانط هجرته للفرضية الأكثر خلفا، أي الأكثر نشازا (من *absurdus* التي اشتقت من *surdus*، أي الصمم) مع الأزمنة الحديثة، إذن، إلى إثارة تساؤل ظل متروكا جانبا منذ أرسطو<sup>(1)</sup>، وسوف يعي كانط بكون الذات الإلهية تعتلي، في التراث الفلسفي، المكانة التي تعود إلى ما أطلق عليه اسم الفلسفة المتعالية، أي الفكر الذي يتناول ما وراء الذات ويشكل وجهتها حيال الموضوع *ob-jet* [ما. وضع]؛ ومع ذلك لم تكن الفلسفة، مع كانط، تتماها ببساطة وبصورة خالصة، بالإلحاد *athéisme*، وذلك لأن الذات الإلهية سوف تنبلج من جديد في نقد العقل الخالص، مع الفرق المثبت من جديد بين فهم نموذجي أصلي *archetypus* (مقدس)، يخلق الأشياء بمظهرها البسيط، وهو يكون بهذه الصورة في أصل آرخي *arkhè* الموضوع، وفهم بشري *ectypus* يستقبل الأشياء وينفعل بها ويعيد إنتاجها<sup>(2)</sup>.

فما لم يتمكن كانط من استخراجها أخيرا، هو فرضية الاستحضار *re-présentation*<sup>(3)</sup> من *representare* التي ترى في الإنسان ذاك الكائن الذي يستحضر الأشياء للمرة الثانية [في تصوره]، ويضاعف حضورها الأصلي، أي الحضور الذي أوكله إليها الله في الأصل.

(1) Lettre à Herz, in *l'équivoque ontologique*, op. cit., p. 39.

حيث نجد الإشارة الأولى إلى ما سمي في كتاب 1781 "الاستنباط المتعالي للمقولات

« Dédution transcendante des catégories ».

(2) *Ibid.*, p. 37, Voir **Critique de la raison pure**, Trad. par Tremsayngnes et B. O Pacaud, Paris, P.U.F., 1963, p. 75.

(3) غالبا ما تقابل *représentation* بالتمثل أو التصور؛ غير أن مقابلها الحقيقي هو إعادة إحضار، أو طلب حضور صورة الشيء الذي في الأعيان لتمثل، بعد استحضاره، في الأذهان؛ ولذلك تشدد فرانسواز داستر هنا على *re-présentation* أي ارتراع صورة من الموضوع واستحضارها في الذهن (م).



## § 6 - الاختلاف عند كانط (تابع)

لقد رأينا، في المرة الأخيرة، ما كان يقتضيه المنعطف الكانطي لسنة 1772: هجرة الفرضية الأكثر خلفا، أي الأكثر نشازا مع الأزمنة الحديثة، تلك الفرضية التي تعتبر الذات الإلهية الآلية *Deus ex machina* وتقتضي، حسب كانط، في الفلسفة الكلاسيكية، من أفلاطون إلى لايبنتز، أن نجعل الإنسان مشاركا في الفهم الإلهي.

فقد تفتن كانط في هذه المرحلة إلى كون الذات الإلهية تحتل في التراث الفلسفي المكانة التي تعود إلى الفلسفة المتعالية، أي إلى الفكرة المتعالية عن الذات وعن الموضوع؛ بيد أننا سجلنا أيضا أن هذا "الإلحاد" ليس عميقا عند كانط حتى يجعله يهجر فرضية الاستحضار التي قامت عليها الفلسفة الحديثة منذ ديكارت، وهي فرضية تقوم على التفريق بين اللاتناهي الإلهي والتناهي البشري، بين الإحضار الأصلي أو الخلق وبين الاستحضار أو إعادة الإنتاج، أي أنها فرضية تقوم أخيرا ودائما على الاختلاف الذي يمكن أن نسميه *الخيال المحاكي eikastique* (من أيكازيا *eikasia*، خيال يعيد الإنتاج، ويقابل *الفانطازيا phantasia*، أي الخيال الحر) بين الأصل ونسخته، ذلك الأصل الذي رأينا أنه يتحكم في النظرية "السادجة" للتشارك عند أفلاطون.

ونجد أن الرسالة الموجهة إلى مرقص هرترز تشدد على كون إمكان العقل النموذجي الخلاق *intellectus achelypus* وكذا العقل البشري *l'intellectus ectypus* الذي يعيد الإنتاج عقلا "متفاهمان"<sup>(1)</sup>: فالذات الإلهية موكول إليها، إذن، أن تحدس الأشياء ذاتها، والإنسان موكول إليه أن يحدس الحسي والذاتي للأشياء.

(1) يذكر أن أرسطو ميز في كتاب الطبيعة (III, 3, 194 b) *Physique* بين أربعة علل: المادية والصوربة والفاعلة والغائية.

لم يكن كانط يسند إلى الفهم البشري القدرة على خلق موضوعاته، لكنه لم يكن يعتبر الموضوع كعلة لاستحضارات أو تمثيلات الفهم: وبهذا يكون كانط قد رفض كلا من النزعة الفطرية والنزعة التجريبية.

ومع ذلك، لم يكن كانط يواصل التفكير في العلاقة بين الذات والموضوع سواء كعلاقة تبعية (على المستوى البشري، حيث يتم الحفاظ على أساس الأطروحة التجريبية) أو كمكان للاختراع (على المستوى الإلهي حيث يحتفظ بأساس الأطروحة الفطرية)؛ هكذا نزل، إذن، في نطاق خطاظة النسبية. وقد ردت، وهذا ما ينبغي أن ندقق فيه وهو حال لحظة الحدائة، إلى العلة الفاعلة *causa efficiens*.

إن ما حدد إطار الاستيطيقا المتعالية هي هذه الطريقة الكانطية للتفكير في التناهي الإنساني بوصفه لصيقا باللاتناهي الإلهي الذي هو أصل التمييز بين نمطين من الحدس، الأصلي والمشتق، وقد ختم كانط الاستيطيقا المتعالية، فعلا، بمقطع صار الأمر يتعلق فيه بمسألة نمط حدس الموجود المتناهي الذي يفكر و" لا يكف عن الانتماء إلى الحساسة، وذلك، بالتحديد، لكونه حدسا مشتقا *intuitus derivativus* وليس حدسا أصليا *intuitus originarios*، مما نجم عنه أنه "ليس حدسا عقليا" هذا الأخير الذي "يظهر أنه لا يعزى إلا لكائن واحد ووحيد ومتعال هو الذات الإلهية وليس يعزى، على الإطلاق، إلى أي كائن تابع سواء بوجوده أو بحدسه"<sup>(1)</sup>.

وهنا يمكن أن ننسب الحدس العقلي، بالتالي، إلى الإنسان، ذلك الحدس الذي سيكون الأصل، في هذا الأخير، للتفريق بين الفهم (ككثائية) والحساسة (ككثاق)، إذ لم يكن يكفي أن نقيم هذا التفريق بل كان يلزم، فضلا عن ذلك أن نسجل أن الفهم، كما لاحظ كانط، إنما يكون

(1) Critique de la raison pure, op. cit., p. 75.

في خدمة الحساسية.

ولعل هذا ما تصرح به، بالفعل، العبارة الأولى من الاستيعاقا: "إن الحدس هو الطريقة والوسيلة التي تستطيع المعرفة أن تقتزن فيها مباشرة بموضوعاتها؛ والنمط الذي تتعلق بواسطته مباشرة بهذه الموضوعات بحيث يسعى إليه كل فكر كما لو كان غاية يكون وسيلة لها إنما هو الحدس" (1).

تكون المعرفة في البدء عبارة عن حدس، ويكون الفكر في خدمة الحدس وفي علاقة به؛ فليس ثمة تناظرا وتبادلا بين الفكر والحدس؛ ينبغي أن نذهب، كما لاحظ هايدغر في كتابه كانط ومشكلة الميتافيزيقا (2)، إلى حد الاعتراف بأن الفكر بما هو كذلك يحمل عبء التناهي، وذلك لكونه ملزم بحدس مشتق أو غير خلاق لا يستطيع، بالتالي، أن يحدس موضوعه في كليته بصورة مباشرة، في حين أن الحدس الخلاق يستطيع ذلك ولا يحتاج بالتالي إلى الفك. وهذا ما سجله كانط نفسه في خاتمة الاستيعاقا المتعالية:

"في اللاهوت الطبيعي (...) كل معرفته [معرفة الذات الإلهية] يجب أن تكون حدسا لا تفكيرا، وذلك لأن الفكر يقتضي دوما وجود الحدود" (3).

هاهنا نجد أن تناول موضع *topos* تقليدي، ألا وهو فرضية التمثل / الاستحضار، لم يمنع كانط، مع ذلك، من أن يعيد صوغ التفريق بين المحسوس والمعقول بحدود جديدة، وذلك بالتحديد لكونه، عند دحضه لفكرة الإله الآلي، كان قد اقام في التناهي عن اقتناع، وأدرك أن ما يعتبر الأداة لذلك هو الفكر نفسه في "تلقائيته".

(1) *Ibid.*, p. 53.

(2) Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Trad. par A. De Waelhens et V. Biernel, Paris, Gallimard, 1953, § 4, p. 86.

(3) *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 74-75.

وسيسمح ذلك للفكر بأن يفتح من جديد داخل العالم المتناهي، أي داخل المحسوس، الفرق بين المحسوس والمعقول؛ ومن هنا لم يعد يتوجب علينا، إذن، أن نقابل ببساطة المحسوس بالمعقول، وإنما صار يتوجب علينا أن نعتبر أن المعقول بعد في صميم المحسوس، كما لو كان يشكل حتميته "المقولية" بحيث لم يعد التفريق بين الظاهرة والشيء في ذاته أمرا مفهوما إلا انطلاقا من نقل المعقول وجعله في خدمة المحسوس.

ليس بوسعي، في نطاق هذا الدرس، أن أتوسع في الاختلاف الحاصل في الكتابة بين نشرتي هذا الفصل من كتاب نقد العقل الخالص، فقط أوضح أنه يتوجب، بالإضافة إلى هذا، أن نزيد على هذين النصين النصوص الواردة في الفقرات من \$30 إلى \$55 من كتاب مقدمات لكل ميتافيزيقا ممكنة، وهو نص كتب سنة 1783 عقب النشرتين، ويحمل امتيازاً يتمثل في كونه يشكل تمهيدا لكتاب نقد العقل الخالص، فضلا عن كونه يزودنا بأداة لقراءته.

سوف أنطلق من هذا النص<sup>(1)</sup> لكي أعرض مدلول الشيء في ذاته *noumène*، حيث نجد أن كانط يحيل فيه على القدماء ويعتبرهم كما لو كانوا سدجا لكونهم لم يفرقوا بين فعل "ظهر" *Schein* و"الظاهر" *Erscheinung* أي بين الظهور والظاهرة.

يجب أن نسجل، بالفعل، أن التفريق البسيط الذي أقامته الرسالة الكانطية المشار إليها بين الوجود الموضوعي والوجود المعقول، وبين الظهور الذاتي والظهور الحسي يبدو أنه تفريق معقد بعد المنعطف الذي حصل سنة 1772، وبعدهما صار المحسوس، يتضمن، في ذاته، علاقة ما بالمعقول، ممتنعا عن التحديد بوصفه ظهورا ذاتيا بسيطا، بل أخفى، بخلاف ذلك، بمثابة ظهور موضوعي من وجهة نظر الذات المتناهية.

(1) Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Trad. Fr. Gibelin, Paris, Vrin, 1963, §32, p. 88-89.

وذلك لأن ما يميز الظهور، الذي نجد أن أساسه لا يكون سوى إحساس ذاتي، عن التجلي الموضوعي للظاهرة يكمن في كون أساس هذا الأخير هو الشيء في ذاته؛ وفي كون الظاهرة هي موضوع الحواس بوصفها تنتج عن الطريقة التي تكون حواسنا موجهة فيها من طرف شيء مجهول.

ويستلزم ذلك، كما بين كانط نفسه، أن التعرف على الظاهرة، هو في نفس الوقت، التعرف على فارق تمكيني [مرتبط بالمكان]، فليس هناك، من جهة الظاهرة، ومن جهة ثانية "الشيء في ذاته"، وليس ثمة شيئين أو موضوعين، ولكن هناك شيء واحد بحسب ما نعتبره إما من جهة الوجود أو من جهة الظهور؛ ومن هنا يكون الظهور *Ercheinung* ظهورا لشيء ما *erscheinung von Etwas*، ظاهرة أو ظهورا لشيء ما (كما بينه كانط في مقدمة الطبعة الثانية لنقد العقل الخالص).

وهذا يعني ظهور الشيء في ذاته الذي هو الأساس غير الظاهر للظهور، فلا وجود، إذن، لعالمين، بل هناك عالم واحد، نجد فيه الأشياء التي تصير بالنسبة لنا ظواهر لأننا نصادفها، ووصفها أشياء في ذاتها يمتنع علينا أن نصادفها؛ وبالتالي فهي تكون مقترنة بحسب أصلي *intuitus originarios*.

وهذا ما صدع به كانط نفسه بوضوح في تأملاته المنشورة بعد وفاته، وما ذكره هايدغر في كتابه حول كانط: "ليس الشيء في ذاته *ens per se* موضوعا آخر، بل هو علاقة أخرى *respectus* يقيمها الاستحضار مع نفس الموضوع"<sup>(1)</sup>.

ولكن ما هو الشيء في ذاته، إذن، إذا كان استحضار الموجودات المعقولة، كما بينه كانط في §32 من مقدماته، ليس فقط غير مقبول بل إنه ضروري<sup>(2)</sup>، بحيث ينبغي، لكي نفهمه،

(1) Kant et le problème de la métaphysique, op. cit., § 5, p. 93.

(2) Prolégomènes, op. cit., p. 89.

أن ننتقل من التفریق الشهير بين الفكر والمعرفة الذي يعرضه كانط في الطبعة الثانية من كتاب نقد العقل الخالص<sup>(1)</sup>، وذلك لأن هذا التفریق يحتفظ بإمكانية وجود فكر للأشياء في ذاتها إلى جانب المعرفة بالظواهر.

إن متعلق الفكر دائماً إنما يكون، بالفعل، هو فكر موضوع ما عموماً، وحتى يصبح معرفة، يجب أن ينطبق بالضرورة على الحدس الحسي، فثمة حرية وفراغ في الفكر يعبر عنه كانط باستعارة الحمامة الأفلاطونية التي تتخيل أنها تستطيع أن تحلق جيداً في الفضاءات الفارغة للفهم الخالص. ليس المفهوم إذن سوى وسيلة مخصصة للتفكير في موضوع الحواس، ولو حذفناه من هذا الاستعمال فلن يقودنا ذلك سوى إلى الخدعة الفظيعة إذ ليس للمقولة أي معنى سوى أن تكون منطبقة على الظواهر، وعلى ذلك، فإن التفكير في الشيء في ذاته يظل ممكناً.

---

(1) *Ibid*, p. 36.

## § 7 - من كانط إلى هيغل: من الشيء في ذاته إلى علم الجدل

قبل أن أنتقل إلى الإشكال الهيجلي للهوية والاختلاف، أود أن أعود إلى ما يمكن أن تدل عليه، بالنسبة لنا، الخاصية السلبية للشيء في ذاته عند كانط في بحثنا العام في وضعية الاختلاف في الفلسفة الغربية،

وأشير إلى أننا، في المرة السابقة، أن الأمر لا يمكن أن يتعلق، وإن كان يبدو أن بعض الصيغ الكانطية تسير في هذا الاتجاه، بفهم التعارض بين الظاهرة والشيء في ذاته كتعارض بين عالمين مختلفين، وإنما يجب أن نعتبر، بخلاف ذلك، أن وضعية الشيء في ذاته وضعية لصيقة بالحدس الأصلي بوصفها وضعية ضرورية لعملية التحديد الذاتي للعقل بذاته ولذاته، كما يجب أن نستوعب الفرق بين الفكر والمعرفة، وهو فرق يبين الاستعمال التجريبي للمقولات الذي لا يقابله الاستعمال المتعالي لهذه المقولات فحسب، إذ هو استعمال مشروع ومستحيل، وإنما يقابله فقط المعنى المتعالي<sup>(1)</sup>.

إن نتيجة التحليلية المتعالية، كما ذكر كانط بذلك، تلك التي تختلف عن الاستيطيقا المتعالية، هي التي أقامت الفرق بين الوجود كما هو معطى لنا (الظاهر) والوجود كما هو (في ذاته) كاختلاف بين نمطين من الحدس؛ وتفيد التحليلية أن الفهم لا يستطيع البتة أن يتجاوز حدود الحساسية، وأن مبادئه عبارة فقط عن مبادئ لاستعراض الظواهر، وهذا ما يلزم عنه أن "الاسم الأعظم" للانطولوجيا بوصفها تدعي معرفة الأشياء في عمومها يجب أن يترك مكانته "لعنوان متواضع يتعلق بتحليلية الفهم الخالص"<sup>(2)</sup>.

(1) *Ibid.*, p. 222-223.

(2) *Ibid.*, p. 122.

ومع ذلك، فكانت يلاحظ بنفسه أن الوقوف عند هذا "التواضع" يمثل كل الإشكال، من جراء "أنه ثمة شبهة عميقة يصعب تلافياها"؛ وإذ انطلقا من هذا يختلف نص الطبعين اختلافا شديدا، ففي نص الطبعة الأولى، نجد أن كانظ يذهب إلى حد تعريف الموضوع المتعالي كما لو كان هو الذي لا نعلم عنه أي شيء وهو "تصور للظواهر تحت تصور للموضوع بصورة عامة، يكون قابلا للتحديد لأن في هذه الظواهر ما هو مختلف" أو قل هو "تصور للموضوع بصورة عامة"<sup>(1)</sup>؛ ذلك أن ما تعلمنا إياه التحليلية، هو أن المقولات عبارة عن تصورات للأشياء بصورة عامة لأنها لا تقوم على خاصية التلقي التي تتمتع بها الحساسية.

يتجلى لنا بوضوح أن ما يسمح بمجاوزة المعطى، هي هذه التلقائية التي يتمتع بها الفهم الذي يمكنه أن يشتغل في الفراغ دون أن يكون قد أعطيه أي شيء؛ هاهنا بإمكاننا أن نقابل وجهة نظر كانظ بوجهة نظر هوسرلية (نسبة إلى هوسرل) للحدس المقولي الذي يقوم على نقد أسطورة تلقائية الفهم.

يرى هوسرل أنه من البديهي ألا "يمكن أي تصور كائنا ما كان (...) من أن "يتولد"، أي أنه لا يمكن أن يُعطى لنا بذاته إلا بفضل فعل يجعل نصب أعيننا، على الأقل خيالنا، شيئا مفردا كائنا ما كان بحيث يطابقه ما يحصل في الفهم"<sup>(2)</sup>، فالكلي "إنما يقوم على الجزئي، تلك هي دعوى هوسرل، وهذا التأسيس "fundierung" لا يحصل البتة على مدلول السببية لكونه يفترض بالضبط عزل "الجزئي".

فإمكاننا أن نثبت، مع ذلك، أن المعقول يتولد، عند هوسرل، من المحسوس، وأن هناك تشكلا متعاليا للمعقول، في حين أن "الاستنباط المتعالي" الكانطي يقوم على "القدرة على

(1) *Ibid*, p. 225.

(2) Cf. Ed. Husserl, *Recherche logique*, Trad. Elie A. L. Kollé et R. Schéres, Paris, PUF, 1959 – 1963, t. III, § 44, p. 174.



الحكم" التي يظل أصلها ذاته ممتنعا عن التفسير مثلها ظل مجهولا من قبلنا الجذر المشترك للفينومينولوجيا التوليدية لهوسرل.

تكون، في نهاية المطاف، أقل وفاء للظواهر من النومينولوجيا الكانطية. وسوف تكون هذه الفكرة هي الموقف الذي سيتبناه هايدغر الشاب الذي سيفرغ، بعد أن جعل البحث المنطقي السادس 6<sup>e</sup> Recherche logique كأساسي طوال سنوات، وذلك خلال سنوات العشرينيات، لقراءة كتاب نقد العقل الخالص، وسينتجني إلى القول بأن كانط، وليس هوسرل، هو الذي سبقه في سعيه إلى إقامة علاقة بين الوجود والزمان<sup>(1)</sup>.

وقد كانت الانطولوجيا الزمانية التي كان يسعى هايدغر آنذاك إلى بلورتها تقدم نفسها بوصفها ستفسر ما ظل يشكل عند كانط "فنا مخفيا في أعماق النفس البشرية"<sup>(2)</sup> أي في فن غرابة الخطاطة المتعالية الخالصة الذي تم بواسطته تطبيق المقولات على الظواهر أو خضوع الحدوس للتصورات، وهو ما يفترض خطاطة تكون، في نفس الوقت، معقولة ومحسوسة وجديرة بأن تجمع هذه العناصر المختلطة.

لقد فتح كانط الاختلاف، فعلا، داخل المحسوس نفسه، أي داخل الاختلاط بين المحسوس والمعقول؛ ومن وجهة نظر هايدغر هاته، يمكن أن نؤاخذ هوسرل على تسرعه، على الجهة التكوينية، في إجراء التركيب بين المحسوس والمعقول وبين حدسه المقولي؛ وهذه الجهة من النظر هي التي تهمنا هنا بالتحديد لتعلقها بالمذهب السلبي للشيء في ذاته (النومين *noumène*).

(1) Cf. *Etre et Temps*, op. cit., § 6, p. 23.

(2) *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 153.

ويعود ذلك إلى كون جهة النظر هذه تحيل تاريخيا على تعارض النمطين من الحدس وعلى بقية من النعمة اللامتناهية الكلاسيكية. وهذا هو رأي هوسرل في كانط. وإمكاننا أن نجد فيه ما يكافؤ لا اللاهوت السليبي، بل ونجد فيه، أكثر من ذلك، ما يكافؤ هذه الانطولوجيا السلبية التي شهدناها وهي تتشكل عند بارمينيدس.

والحال أن أنطولوجيا سلبية متعلقة بالتحليلية الكانطية المتواضعة. لن تقودنا البتة إلى إثبات تناه ما بالمدلول الكلاسيكي للكلمة، ذاك الإثبات الذي ظل يخترط فيه كانط انخراطا موضوعاتيا، أي ذاك الوضع اللصيق بلا تناه حالي، بل ستقودنا إلى تناه جذري سوف يكون، كما فهمه هايدغر، هو الوجود نفسه الذي لا يكون على الإطلاق في وضع ذات، بل يكون عبارة عن كلمة، وهذا ما قد يلزم عنه أنه لا يمكن أن يعطى الوجود إلا في صورة لا شيء *ne-ens*.

وهذا ما أشار إليه هايدغر في درسه الافتتاحي الذي ألقاه في كرسي التدريس سنة 1929 بعد أستاذه هوسرل<sup>(1)</sup> حيث لفت الانتباه، بالفعل، إلى أن التحليلية الكانطية تنتهي بتقسيم اللاشيء، ولم يكن ذلك محض صدفة، طالما أن الفهم يتحدد بالضبط بكونه فكرا ينظر في الموضوع بصورة عامة "بصرف النظر عما إذا كان يمثل شيئا ما أو لا شيء"<sup>(2)</sup>.

وهكذا ميز كانط بين أضرب أربعة من اللاشيء: التصور الفارغ الخالي من الموضوع *ens rationis* كالشيء في ذاته *noumène*، والموضوع الفارغ من التصور *nihil privativum* كالبارد والظل اللذين يمثلان تصورات ينقصها الموضوع، والحدس الفارغ *ens imaginarium* الخالي من الموضوع كما هو شأن المكان والزمان الخالصين؛ وأخيرا الموضوع

(1) M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Trad. H. Corbin, in *Question I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 69.

(2) *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 222.

الفارغ الخالي من التصور *nihil negativum* كما هو حال موضوع تصور متناقض نحو حديد من الخشب، والدائرة المربعة.

فعن وجود العقل، الذي ظل مثاله المفضل هو الشيء في ذاته، يقول لنا كانط بأنه يميزه عن اللاوجود، وعن الموضوع الفارغ الخالي من التصور *nihil negativum*، لأنه خيال غير متناقض ويمكن أن نرتبه في صنف الممكنات، في حين أن الموضوع الفارغ الخالي من التصور *nihil negativum* والموضوع الفارغ من التصور *nihil privatium* عبارة عن استحالات ؛ ثمة، إذن، صور للشيء هي كائنات، أو تصورات عارية من الموضوع *ens rationis* وحدوس فارغة وعارية من الموضوع *imaginarium*، وهي تكفي، إذن، لتشكيل أنطولوجيا سلبية.

انطلاقاً من هذه الملاحظات العامة، يمكن أن نعود إلى التعريف الدقيق الذي يعطيه كانط للشيء في ذاته في الفصل الأخير من التحليلية المتعالية ؛ فنظراً لكون المقولات تمتد إلى حد أبعد من الحدوس الحسية فإننا نجد أنها تكشف عن حدود هذه الأخيرة، بالمعنى الذي لا تكون فيه صوراً عامة لحدس ممكن.

تبرهن المقولة، أي القدرة المنطقية على التفكير وعلى الجمع القبلي *a priori* لما هو مختلف يعطى في الحدس داخل وعي واحد، فقط بوجودها على أننا لا نستطيع أن نقول إن الحدس الحسي هو الوحيد الممكن عموماً، وإن كان هو الحدس الوحيد بالنسبة إلينا<sup>(1)</sup>.

فلكي يدل الشيء في ذاته على موضوع حقيقي، ينبغي أن تكون لدي علة لقبول ضرب آخر من الحدس غير حدسي؛ ألا يغدو الفكر، في الحالات التي يصرف فيها نظره عن كل حساسية، شيئاً آخر غير كونه مجرد عن صورة بسيطة عن التصور: بعبارة أخرى هل هناك حدس ممكن؟

(1) *Ibid*, p. 227.

بيد أن الموضوع المتعالي، أي "الفكرة غير المحددة عن شيء ما بصورة عامة" لا يمكن أن تكون سوى الشيء في ذاته، وذلك لأنه ليس لدي عن هذا الشيء في ذاته أي تصور ولا أستطيع أن أفكر فيه بأية مقولة من المقولات التي تفتضيه<sup>(1)</sup>.

ومن هنا نجد كانط يستدل كما يلي: لو قمت بتجريد فكري من كل معرفة تجريبية فلن تبقى لي أية معرفة بأي موضوع كائنا ما كان (غياب الموضوع)؛ بيد أنني لو قمت، بخلاف ذلك، بتجريد حدسي برمته، فسوف تظل صورة الفكرة، أو الموضوع بصورة عامة، وهذا دليل على كون المقولات تمتد أبعد من الحدس الحسي<sup>(2)</sup>.

يقوم المعنى المتعالي للمقولة بتحديد الحدس الحسي، ويجعله يظهر في خصوصيته، وهذا التحديد يعبر عن ذاته في الشيء في ذاته الذي يدل على موضوع معطى وفق نمط آخر من الحدس غير حدسنا، وهذا التصور ليس متناقضا، أي أنه بعبارة أخرى، ممكن، غير أنه تصور إشكالي.

وأما حسب جدول الأحكام، فنجد أن الحكم يكون إشكاليا عندما يكون إثباته أو نفيه، ببساطة، إما ممكنين أو اعتباطيين<sup>(3)</sup>؛ إذ لا يستهدف التصور المحدد للشيء في ذاته سوى الحد من ادعاءات الحساسية كونها تحدد النمط الذي يعطى به كل شيء<sup>(4)</sup>، ويستتبع ذلك أن "نظرية الحساسية هي، في نفس الوقت، نظرية للأشياء في ذاتها بالمعنى السلبي"<sup>(5)</sup>، وذلك لأنها

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.*, p. 228.

(3) *Ibid.*, p. 91.

(4) *Ibid.*, p. 229.

(5) *Ibid.*, p. 226.

تظهر لنا ضرورة ما يمكن أن نسميه "تعمير" المقولة بواسطة الحدس، كما تظهر لنا كذلك ضرورة أن تتخذ المقولة صورة خطافية.

وهكذا يشكل مفهوم الشيء في ذاته مبدأ لإمكانية التجربة مأخوذة في خاصيتها المتمثلة في التحدّد الذاتي autolimitation، والتحدّد الذاتي مفهوم أساسي في الكانطية يحتل مكانة أكبر من الشيء في ذاته لكونه يظل واقعا "خارج" الفلسفة النقدية؛ كما أنه يحيل على النشاط المتمثل في التحدّد الذاتي للعقل، ويرسم حدود مجال فارغ يمنع من أن يصير كل شيء ظاهرة: وذلك لأنه لكي توجد ظاهرة ما، أي لكي يوجد شيء بالنسبة لي، يجب أن يكون ثمة شيء في ذاته، وإن كنا لا نعلم عنه شيئا.

يقابل التحدّد الذاتي للعقل عند كانط مبدأ غياب حدود العقل الموضوعي الذي وضعه هوسرل في بحثه المنطقي الأول، ويقضي هذا المبدأ بأن كل شيء يمكن أن يحصل على صفة الموضوع، أي يتموضع، وكل شيء يمكن أن يصير موضوعا لأننا متعالية محددة كوضع أقصى<sup>(1)</sup>.

وهذا المبدأ هو أيضا المبدأ الذي وضعه هيغل وإن كان قد وضعه بمعنى مختلف؛ وذلك لأن الجدلي والنظري هما الوصل الحاصل بين المنسجم والمختلط، وبين الهوية والاختلاف؛ إنه، وهذه هي الصيغة الدامغة التي استعارها هيغل من شيلينغ، هوية الهوية والاختلاف، كما تبتد في النص الذي وقعه هيغل، في توطئة صغيرة تحت عنوان: الاختلاف الحاصل بين النسقين الفلسفيين لكل من نفثه وشي والتي سأذكرها فيما سيأتي تحت مسمى فكرة الاختلاف *differenzschrift*.

(1) E. Husserl, *Recherches logiques*, op. cit., t. II, Recherches I et II, § 28, p. 102 – 103.

## § 8 - الاختلاف والهوية عند هيغل الشاب

رأينا، في المرة السابقة، أن كانط يأخذ بثنائية المحسوس والمعقول، وأنه بخلاف هيغل، الذي سنتناوله الآن، يجعل من هذه المرحلة في اتجاه الهوية، لحظة لهذه الأخيرة، كما نجد عنده أن التشبث بالاختلاف يطابق الإرادة التي تقضي بأن نبقى على فارق يظل قائماً بين الذات والموضوع، وبين الإنسان والذات الإلهية، وبين ما يعطاني في التجربة وما هو شيء في ذاته.

وانطلاقاً من هذا نفهم أن ما بعد الكانطية قد طرحت على نفسها كمهمة، مع فيخته، أن تحذف الشيء في ذاته، ومع شيلينغ، أن تبني فلسفة حول الهوية، وسوف تطرح، مع هيغل على الخصوص، على نفسها مهمة إدماج الاختلاف في الهوية كحظة من لحظات هذه الأخيرة: سوف يظهر "الجدل" كحل يسمح بضم لحظة الاختلاف إلى لحظة الهوية، وبالتفكير بحدود زمانية في اختلاف ظل يحتفظ، عند كانط، بنزعة ثنائية.

لا يتعلق الأمر، بالتأكيد، بأن نعالج بصورة حصرية الاختلاف والهوية عند هيغل، وذلك لكون هذين المفهومين يقعان في ثورة الفكر الهيجلي في مرحلة كتابه فينومينولوجيا أو ظاهرية الروح، وفي مرحلة كتابه علم المنطق؛ فلا أود سوى أن أعين المراحل التي قادت هيغل الشاب، القارئ لكانط، إلى دحض الكانطية في كتابه فينومينولوجيا الروح، وإلى أن يجعل، في كتاب علم المنطق، من مفهوم التناقض لا العائق الذي ينبغي مجاوزته، بل بالعكس، المحرك ذاته للفكر، وذلك في مقابل ما كان يحصل في الجدل المتعالي عند كانط، فبعيدا عن أن يعتبر عدم التناقض كمثال، كما صنعت المثالية الكانطية، حين اعتبرت أن المفارقات antinomies هي تلك التناقضات contradictions التي يقع العقل فريسة لها بمجرد أن يتجاوز حدود التجربة ويدعي أنه يعرف الشيء في ذاته.

يبين هيغل، بخلاف ذلك، أن التناقض يمثل، في آن واحد، قانونا للفكر وللواقع: كل الظواهر الحقيقية متناقضة، أي أنها هي ذاتها وفي نفس الوقت ليست هي ذاتها، كما هي، على سبيل المثال، حالة الحركة والتغير، ونجده في كتاب علم المنطق (منطق الماهية)، يبين، كذلك، أنه يجب أن نأخذ الاختلاف كاختلاف داخلي في مجموع الأشياء المتناهية، التي تعرف ذاتها بالتحديد بكونها تتناقض في حد ذاتها، وأن ما يميزها هو عدم الثبات المكون لها والذي يجعلها تمر من حد أقصى إلى آخر.

لم يعد الأمر يتعلق، عند هيغل، إذن، بالفرار من التناقض، والبحث عن إقصائه حين نقدر أنه يصدر عن شبهة، بل صار الأمر يقتضي أن نضمّنه ونأخذه بعين الاعتبار؛ وهاهنا نجد الفكرة الأساسية للمذهب الهيجلي *hégélianisme*: أليس يشكل هذا الاختلاف وهذا التضاد وهذا التناقض نفس الوجوه التي يعطانا بها المطلق وان كان هذا الإدماج للاختلاف كلحظة داخلية في الهوية، في هوية هي نفسها غير ثابتة بل في حركة دائمة، هو "التقدير الأخير، والأكثر قوة، الذي يمكن أن نوفيه إلى المبدأ العتيق للهوية" (1)؟

إن ما جعل أولئك الفلاسفة، ومن بينهم الفلاسفة الفرنسيين، يتعاملون على الجدل في صورته الهيجلية ويتبعون، بهذا الصدد، النقد القاسي لنتشه: أخص بالذكر دولوز، وحتى فوكو ودريدا إذ بإمكاننا أن نين، بالفعل، أن جسرا كاملا من الفكر المعاصر يتميز بنزعة مضادة للهيجلية بشكل عنيف:

هناك، من جهة، مفكرو المحايثة *Immanence* وهم "النيتشويون" الفرنسيون، أمثال دولوز وفوكو، الذين رفضوا فكرة "مجازرة" التناقضات كما رفضوا المعرفة المطلقة؛

(1) Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 71.

وهناك من جهة أخرى، أولئك الذين انتقدوا فكرة الهوية ذاتها وبلوروا خطابا عن الفرق وعن الآخر ونجد من بينهم ليفناص Levinas الذي يستلهم أفكاره من روزنفايغ Rosenzweig، العارف الكبير بهيغل الذي بنى فلسفته الخاصة على أساس نقد جذري للفكرة الهيجلية حول الهوية التي بداله أنها هيمنت على مجموع التراث الغربي من "إيونيا Ionie إلى إينا Téna".

لقد جشم الفكر الجدلي الهيجلي نفسه عناء القيام بمهمة تكمن في التوفيق بين الاختلاف والهوية، وليس ذلك بجعل الاختلاف خاضعا للهوية، مما سيفضي إلى الرغبة في الحفاظ على الفرق من خلال الهوية وبالتالي نقد الفلسفة التي تنطلق من الهوية، أي التي تنطلق من هوية ثابتة ومثيلة "للليل حيث تكون كل القطط رمادية"، وهي الصيغة التي استعملها هيغل سنة 1807 في مواجهة تلامذة شيلينغ، وفي مواجهة شيلينغ نفسه الذي سيقطع صلته به تماما (1).

ومع ذلك، فإن هذه القطيعة سبقتها صحبة مع شيلينغ صديقه وزميله في الدراسة، وبالتحديد في السنوات السابقة على القطيعة، ارتكز على هيغل أفكار لشيلينغ مما سيقوده إلى تطوير منظومة نسقه.

ما أقترح أن أحلله، إذن، في مجاله، هما مرحلتي هذا التطوير، بداية هذا النص غير المشهور الذي يعتبر أساسيا وهو يتعلق بشدرة من النسق، وهو مخطوط كتبه هيغل في نوفمبر من سنة 1800، وبالتحديد قبل ذهابه إلى إينا ثم، بعده، النص الذي وقع به باسمه، في اختلاف النسقين الفلسفيين لكل من نخته وشيلينغ ونشره قرابة سنة فيما بعد، في يوليوز 1801، وفيه سينتصر لشيلينغ ضدا عن نخته، بيد أنه سيبدأ في مجاوزة وجهة نظر شيلينغ نفسها ليتكلم باسمه الخاص وأصالة عن نفسه.

(1) G. W.F. Hegel, Préface de la *phénoménologie de l'esprit*, Trad. par J. Hyppolite, Aubier Montaigne, 1966, p. 43.



تكون "شذرة من النسق" من ورقتين فضلنا لنا من مخطوط كان يضم تسعة وأربعين ورقة وقد وجدنا عند هرمان نول Hermann Nohl في بداية القرن العشرين إلى جانب نصوص أخرى عن نفس المرحلة الأولى للمسار الهيجلي، كما تتوفر أيضا على رسالة بعث بها هيجل إلى شيلينغ في نفس اللحظة، 2 نونبر 1800، حيث صرح أنه يعترم إعطاء صورة نسقية لفكره (1).

بيد أننا نعلم أن هيجل لم يشرع في بلورة نسقه الفلسفي الخاص إلا عند وصوله إلى بينا سنة 1801، إذ لم يكن يتحكم في فكره طوال المرحلة التي قضاها بفرانكفورت Francfort، حيث كان بجوار هولدرلين Hölderlin، سوى التعارض الحاصل بين التصور والحياة، إذ لم تكن الفلسفة آنذاك، بل الدين هو الذي يبلغ وحده فهم الحياة التي تمتنع عن أن يطويها نسق فكري، بينما نجد، كما سنراه لاحقا، في سنة 1801، في كتاب في الاختلاف *Differenzschrift*، أن التعارض الأساسي إنما هو تعارض يقع بين ضريين من الفكر هما الفهم والعقل اللذين يتقابلان مثلها تتقابل الموت والحياة.

وسوف تغدو الفلسفة، من هنا فصاعدا، هي التي ستضطلع بتفسير المطلق وليس الدين؛ وسوف يقود هيجل هذا التغيير في المنظور، الذي جعله ينتقل من اللاهوت إلى الفلسفة، من ثم إلى تشييد نسقه الفكري الخاص به.

يضيق بنا المجال لشرح مفصل لهذه الشذرة الساحرة في فكر هيجل بفرانكفورت، فقط أحيل من يهتم منكم بهذا الموضوع على التعليق الوحيد الذي بلغ علمي، وهو لروبير لغرو Robert Legros في العدد الأول من مجلة غير مشهورة (وهي مجلة تحمل اسم "الفلسفي" *Philosophique* نشرتها جامعة فرانس - كومتى Franche - Comité).

(1) G.W.F Hegel, *Correspondance*, Trad. par J. Carrère, t. I, (1785 - 1812), Paris, Gallimard, 1962, p. 60.

سأطلق، دون الخوض في تفاصيل هذا النص، بقصد التمهيد، من فكرة عبر عنها روبر لوغرو في تعليقه حيث سجل أن المطابقة التي طرحها هيغل بين الروح / الفكر والحياة، تتحدث عن جوانب وجودية ولاهوتية للحياة لديه، حيث طرحت الحياة من قبل هذا الأخير كجهة للوجود الكلي، أي كجهة لكل موجود؛ ثم كجهة لوجود نوراني، أي من جهة لوجود من هو الأكثر نورا، ألا وهو الله نفسه.

وهاهنا يبين روبر لوغرو إلى أية درجة تقطع هذه الفكرة عن الحياة، التي نجد نموذجها مسبقا لدى هولدرلين، في نفس الوقت، مع العقلانية، حيث يتجلى الفكر وكأنه فارغ، كما ستقطع مع التجريبية، حيث يتوفر المختلف والمتنوع من المحسوس على تعددية ميتة ومجردة.

هكذا تتقابل العقلانية والتجريبية كتنقابل الوحدة والكثرة عندما يطرحان بصورة مجردة الواحد منها خارج الآخر؛ في حين أن الأمر يتعلق، بخلاف ذلك، بإثبات وحدتها ويكون، هذا الإثبات هو ما يشكل بالفعل، وحدة المحسوس والمعقول، أي وحدة الوحدة والكثرة، وحدة الروح والمادة؛ وتلك هي الفكرة نفسها التي بينها هيغل، فيما سبق، حيث يقول في المخطوط المنشور سنة 1799: روح المسيحية ومصيرها حيث نقرأ العبارة التالية:

« *Vereinigung und seine sind gleichbedeutend* »

"ذلك أن الوحدة والوجود إنما يجملان نفس المعنى"<sup>(1)</sup>.

لقد كان مفهوم التوحد أو الإتحاد أو التوحد *Vereinigung*، بالفعل، هو اللفظ الأساس الذي استخدمه الرملاء في الدراسة ورفاق القلم، في دورة توبنغن Tübingen: هيغل،

(1) G.W.F Hegel, *L'esprit du Christianisme et son destin*, Trad. par J. Martin, Paris, Vrin, 1988, p. 147.

هولدرلين وشيلينغ الذين اتخذوا من الصيغة الهيرقليطية، نسبة إلى هيراقليطس، هن كاي بان *hen kai pân*، الواحد والكل، كلمة جامعة؛ وكانوا يتوخون بهذا مجاوزة الثنائية الكانطية.

بيد أن فكرا من هذا القبيل بخصوص الاتحاد لا يحيل على فكرة ثابتة للهوية، بل، يحيل بالعكس من ذلك، على هوية تنطوي على الاختلاف كما سنبينه في المرة القادمة عندما سندكر، بالخصوص، على استعارة هولدرلين.

## § 9 - الاختلاف والهوية عند هيغل الشاب (تابع)

لاشك أن لفظة Vereinigung لم تستعمل إلا في الجزء الأول من رواية هيبيريون Hypérion التي نشرها هولدرلين سنة 1796 للمرة الأولى بصورة صريحة؛ ونجد هيغل يحيل بها إلى العبارة التي ذكرها أفلاطون والتي قالها هيرقليطس: *hen diapheron cautô*: الواحد مخالف لذاته، حيث كان يرى أنه في هذه الصيغة تكمن جمالية ونسقية الفلسفة.

أن نفكر في الاختلاف بوصفه ينطوي داخل الهوية، لهو، بالفعل، أن نفكر في حركة الحياة والطبيعة، هذه الفيسيس (= الطبيعة = *physis*) التي قال عنها هيراقليطس إنها تعشق أن تتبع في انحاء (الشذرة 123)؛ وذلك لكونها تتمتع عن الإدراك إلا من خلال تعددية الأشياء الطبيعية.

لقد كانت الرغبة في الخروج من جفاف العقلانية في تلك المرحلة من أجل الاتحاد مع الطبيعة الذي افتقد منذ زمن اليونان، هو المشروع الذي حمّله هولدرلين الشاب، والذي انتهت روايته هيبيريون، مع ذلك، بموت البطلة ديوتيميا Diotima وبالأخذ بالاختيار الذي اختارته هيبيريون والذي يقضي أن تعيش حياة الراهبة، وهو خيار يظهر أن الاتحاد مع الكل لا يحصل إلا بالموت، أو بمغادرة الحياة التي تظل دائماً حياة فردية وجزئية لا حياة كلية.

وفي نفس المرحلة، سنة 1799، صاغ هولدرلين مشروع تراجيديا لم يتمكن من إتمامها وتحمل عنوان: موت امبادوقليدس، وهي تعبير عن روح العجلة وعدم الصبر التي كانت توجب ذلك الذي يرغب أن يرتقي في أحضان الطبيعة ويهرب بذلك من الرمانية ومن القانون القاسي للتناهي<sup>(1)</sup>.

(1) بخصوص هذه النقطة، وبخصوص كل ما يتعلق بهولدرلين، أحيل على كّابي:

Hölderlin, *Le retournement natal*, La Versanne, Encre Marine, 1997.

لقد كان يلزم أن يظفر هولدرلين بدليل الحب، ذاك الحب الذي تقاسمه، وباح به إلى سيزات غونطار Suzette Gontard، زوجة البنكي التي كان يربي أبناءها بفراكتفورت، ثم يظفر بدليل الجفاء؛ وأخيرا بالأم الفراق اللامتناهية، بعد وفاة يوثيما "ه" سنة 1800، لكي يصل إلى التفكير بصيغة أخرى في حصول وتحقيق الاتحاد، أو التوحد مع الكل، لكي يلتفت، في السنوات الأخيرة من حياته، نحو وجهة أخرى من التعبير، كانت عبارة عن شعر عتاب وحسرة ولم تكن كتابة تراجمية.

وهاهنا، إذن، سيقابل هولدرلين بين روح عدم الصبر التي جسدها امبادوكليس وبين تحمل التناهي الذي جسده أوديب بعد أن أوحى إليه بالتمكن من السيطرة على القدر.

لقد كان الأمر يتعلق آنذاك، بالفعل، ببيان أن التراجيدي بالمعنى المعاصر لم يعد يقتضي سوى إعادة فهم عميق للتراجيديا اليونانية، وهي التراجيديا الحقيقية الوحيدة؛ إذ أن ما بينه هولدرلين في ملاحظات حول ترجمات صوفوكليس، هو أن التراجيديا المعاصرة، بخلاف التراجيديا اليونانية، ليست لها علاقة بالمويرا moïra أي بالقدر، وذلك لأنها ولدت وحيدة ومغرولة، وفي أقصى العزلة والتفوق في الجوانية، في حين أن الإنسان اليوناني كان، بخلاف ذلك، كائنا مفتوحا بفطرته على الكل.

لقد فقد الإنسان المعاصر معنى القدر، وهو هنا أقرب ما يكون من أحد أبطال صوفوكليس، وأقرب على الأخص من في أوديب الذي قال عنه صوفوكليس في أوديب لكولون، بأنه سقط في *الديسمورون* dysmoron، أي أنه وقع في غياب القدر لكونه عاش بعد الجرائم البشعة التي اقترفها، خارج إرادته، وأصبح بذلك لا رب له *athéos*، أي أنه أصبح مودعا من قبل ربه ولم يكن، بالأولى، ملحدا (1) بالمدلول المعاصر لهذا اللفظ.

(1) تبين سوزان داستور أن *athéos* تفيد فيها « a » السلب بحيث *a-théos* تعني التجرد من الإله، أي أن يكون المرء

لقد فهم هولدرلين، بقراءته لـصوفوكليس، أن التراجيديا لا تحصل بالمعنى الخالص إلا عند انسحاب الرب، وأن النزوع إلى الكلية ينبغي أن يجري الحداد على الإلهي، هذا ما تقوله بالحرف الكلمة الألمانية عن التراجيديا "Trauerspiel" لعبة أو فرجة الحداد.

لم يكن ما أتاح لنا هولدرلين آنذاك رؤيته يتعلق بضرورة موت البطل التراجيدي ميتة فعلية، كما هو حال أمبادوكليس وانتيغونا Antigone، حتى تتجلى سطوة القدر، بقدر ما كان الأمر يتعلق بأن يتحمل البطل، بحيث يبقى على قيد الحياة، ميتة أخرى، ميتة غير طبيعية ولكنها ميتة روحية، وذلك هو ما جسده بالضبط حالة أوديب؛ لأن ما بصر به هولدرلين، هو أن تحمل التناهي، والانفصال عن الكل وعن الإلهي، إنما هو في الأخير تجربة أعمق مما هو إلهي ومن الرغبة في الاتحاد المباشر بما هو إلهي في الموت.

ولهذا مثل أوديب بالنسبة لهولدرلين الشخص الذي علمنا كيف نرد الشوق إلى الكلية إلى ضدها، أي أن زدها إلى تحمل التناهي؛ وهكذا نجد هولدرلين يصرح، في ملاحظات حول ترجمات صوفوكليس قائلا: "يجب أن نستعيز عن الرغبة في مغادرة هذا العالم من أجل عالم آخر بالرغبة في مغادرة العالم الآخر من أجل هذا العالم" (1).

إن ما لم يكن محمودا للإنسان، وبالخصوص للإنسان المعاصر، الذي يمثل أوديب صورته القبلية في العالم الإغريقي، هو هذا التحمل لتناهيه الخاص الذي يجب أن يحضه على الانقلاب على العالم الغيبي لكي يوجه كل طاقته من أجل الإخلاق إلى الأرض؛ بيد أن هولدرلين يصر على أن

---

مسلوب الإله، وقد ودعه هذا الإله délaissé par le dieu بخلاف المفهوم المعاصر لـathée أي الملحد وقد اقتبسنا من القرآن الكريم ما جاء في سورة الضحى حيث قال تعالى: "ما ودعك ربك وما قلى" أي ما كنت متروكا (من ودع بفتح الدال)؛ وهي حال "السدى" التي تعبر عن إنسان متروك من قبل الرب (م).

(1) Œuvres, op. cit., p. 962.

الأمر لا يتعلق هنا بـ "إلحاد" بسيط، من قبيل إلحاد السفستائين الذين أسروا الإنسان، بذلك، في دائرة ما هو بشري؛ بل يتعلق الأمر، بالعكس، بتحمل التناهي، وبالانقلاب، على الخصوص، على ما هو إلهي من أجل تعميق الفرق بين البشري والإلهي بشكل أكبر مما كان عليه ذلك العمق المحدود بينها في الإغريق القديمة، فما كان هولدرلين يود أن نبصره معه هو هذا التوفيق أو المصالحة بين الإنسان ووضعه المتناهي، وهذا ما نجد له صدى أيضا، فيما بعد، لدى نيتشه في محبة القدر *amor fate*.

لا مشاحة أن الدرس الذي استفاده المعاصرون من القدماء هو محبة القدر، ومحبة التناهي بدل السعي إلى مجاوزتها، أو التمرد عليها؛ وأما ما يحصل محتاجا إلى مزيد من الفهم فهو أنه ليس ثمة غزلا للإنسان ولا تجنيسا له ولا حدا من انتظاراته الأكثر عمقا؛ وذلك بالتحديد ما وسمه هولدرلين بـ "المنقلب الحاسم"<sup>(1)</sup> الذي لا يقتضي القلب "الجدلي" للسلب إلى الإيجاب بل يقتضي، بالعكس، كما كان نيتشه يعرفه كذلك، أن نجد في حدودنا الموارد الحقيقية التي تحول لنا وجودا صحيحا.

وحتى نعود الآن إلى هيغل، هيغل في سنة 1800 حيث كان آنذاك تحت تأثير هولدرلين الشاب، يمكن أن نقول بأنه جشم نفسه عناء التعبير الفلسفي عن فكرة الاتحاد *Vereinigung* التي شكلت الصورة العامة لرواية هيبيريون، فقد كان هذا المفهوم هو المفهوم الناظم لفكر هيغل؛ وهذا لا يعني، مع ذلك، أن فكرة الواحد كانت تقابل فكرة الاختلاف؛ وذلك لأن الاتحاد تقتضي لفظة *Entgegensetzung*، وهي لفظة أخرى ذات معنى توجيبي لدى هيغل، وليست تدل على العلاقة فحسب.

(1) *Ibid.*, p. 958.

يجب أن نتذكر هنا ونستحضر ما كان يقوله أرسطو بخصوص الحكم، أي أنه لكي نضع شيئين ما في علاقة، يجب أن نكون قد ميزنا وفرقنا بينهما، فكل تركيب يفترض وجود شقين، ونفس الشيء يصدق على الحياة؛ وهذا ما عرضه هيغل في سطور قليلة من شذرة من النسق.

لن نستطيع أن نقول عن الحياة إنها ببساطة هي الاقتران Verbindung بين التضاد والعلاقة Beziehung، وذلك لأننا حينئذ نستطيع أن نعزل ونثبت اقتران شيئين كما لو قرنا بين شيء ما مما هو مختلف وبين عدم الاقتران، وبذلك سنحصل، من جهة على ما هو واحد، ومن جهة أخرى على ما هو مختلف وغير متحد.

ينبغي أن نقول إنه هو اقتران الاقتران واللاقتران، وذلك لأن الحياة لن تكون بالتالي موضوعة البتة كوحدة خالصة، كشيء مجرد ومغزول سوف يتعارض مع عدم الاقتران، ومع المختلف الخالص، بل ستكون الحياة عبارة عن اتحاد أو وحدة تطوي التضاد؛ غير أنه ينبغي أن نعترف بأن وحدة من هذا القبيل لا يمكن أن نطرحها بواسطة الفكر البسيط، أي بواسطة الفهم، وبأنها عبارة عن شيء يقع خارج التأمل.

لماذا لا نستطيع الحياة أن تكون مجرد علاقة وهل يجب أن نأخذ بها لكي تكون، في نفس الوقت، بمثابة تعارض؟ ذلك لأنه لو كانت الحياة مجرد وحدة، ولو كانت لا تقبل القسمة، وكانت حياة خالصة (حياة إلهية)، فلن يكون ثمة أي عالم ولا أي تنوع في الحياة؛ ولو كانت مجرد تعارض، فإن العالم لن يكون "عالماً"؛ وذلك لأنه سيكون عالماً تنقصه قوة الربط والاقتران التي تحفظ كل مكوناته في علاقة بعضها ببعض.

وهكذا نلاحظ أن العبارة "اقتران الاقتران باللاقتران" تحفظ، بالتالي، في نفس الوقت، حقوق الكائنات الخاصة وتحفظ الكائنات بوصفها وحدات من الكل، كما أنها لا تقع بإثبات



هوية مجردة ستجعل وجود العالم غير قابل للفهم؛ ذلك بالذات ما سبق إثباته من قبل كل من شيلينغ وهولدرلين قبل هيغل.

نجد، كما سبق أن بيانه، في المقطع الشهير من رواية هولدرلين، هيبيريون، هذه الفكرة حول hen diapheron eauto، في الواحد الذي يختلف عن نفسه، وفي بحث لهولدرلين، يعود إلى سنة 1799، الذي وضع له، فيما بعد، عنوان: "خطوات الروح الشعرية" نجد صيغة تعبيرية تقترب من عبارة هيغل.

يقول هولدرلين عن الفردية الشعرية فعلا: "إنها إذن، لا تكون البتة، عبارة عن تعارض بسيط بين الوحدة des Einigen، ولا حتى مجرد علاقة بسيطة، إذ لا توحد بين ما يتعارض وما يتناوب Wechselnden وإنما نجد أن التعارض والتوحد لا ينفكان داخلها"<sup>(1)</sup>.

سوف يتناول هيغل في شذرة من نسق Systemfragment لسنة 1800، من جديد، هذه الصيغة التعبيرية لهولدرلين لبيان أن الحياة بوصفها وحدة تشمل في طياتها التعارض، إذ لا يمكن أن تتموضع، أي أن تكون نتاج تأمل يجريه الفهم، وذلك لأنها ستتعارض مع الحياة بوصفها عدم اتحاد، وبذلك سوف نقاد إلى التراجع القهقري إلى ما لا نهاية.

وهاهنا يظفر هيغل بسبب هذا التراجع اللامتناهي، وهو ما وجدنا أنه قد وظف في دليل "الرجل الثالث" الذي يهددنا بمجرد أن نفكر في التعارض بطريقة مكانية، وبمجرد أن نجعله تعارضا إيجابيا بواسطة الوضع التأملي، وهذا يستلزم في الحال ألا تكون هذه الوحدة، التي هي الحياة، متاحة لا للتأمل ولا للفهم، علما أن الفهم والتأمل كانا متطابقين، عند هيغل، في هذه المرحلة الفكرية.

(1) Œuvres, op. cit., p. 619.

ومع ذلك، فإن الفهم التأملي لم يتأت من قبل هيغل بل إن هذا الأخير أدبجه كـ "لحظة" في التسامي نحو اللاتناهي الذي لم يكن الفكر هو الذي يحققه وإنما الدين؛ وذلك لأنه لو كانت الحياة لا متناهية لتضمنت في طياتها الموت والتعارض والفهم أي لتضمنت المختلف؛ فما حققه الدين هو السمو Erhebung نحو الحياة الخالدة ببلوغ التناهي Aufhebung، من الحياة المنقسمة التي تتضمن بداخلها الموت، ولهذا فإن الفلسفة، كما يخلص إلى ذلك هيغل، "يجب أن تتوقف حيثما يبدأ الدين" وهي صيغة تعبيرية تذكركنا بالطريقة المثيرة التي عبر بها كانط في مقدمة الطبعة الثانية لنقد العقل الخالص:

*Ich in apte das wissen aufheben um zum Glauben Platz zu bekommen.*

"كان علي أن أغيب المعرفة حتى يمكنني أن أترك مكانا للإيمان" (1)، وذلك لأن مهمة الفلسفة إنما تكمن في إبراز تناهي كل ما هو متناه، أي كل ما هو قابل لأن يصير موضوعا قابلا للتفكير لا بوصفه يتعارض مع اللامفكر فيه فحسب، بل بوصفه يتعارض أيضا مع المفكر (بكسر الكاف وتشديدها): لا تستطيع الفلسفة، إذن، أن تضع اللاتناهي الحقيقي إلا خارج مداره، وذلك لأن التفكير إنما يعود إلى مقابلة الذات والموضوع في الصورة المتردوجة للتعارض الحاصل بين المفكر فيه واللامفكر فيه من جهة، وبين المفكر فيه والمفكر (بكسر الكاف وتشديدها).

يسمو الفكر هو نفسه نحو اللاتناهي عند تراجعها إلى اللاتناهي، غير أن هذا اللاتناهي - لو حاولنا أن نتم نص الورقة الأولى الذي يتوقف بـحثة - ليس هو اللاتناهي الحقيقي، بل هو ما يكون غير محدد؛ ومع ذلك، كما قال هيغل في بداية الورقة الثانية، "لا يصل الشعور بالإلهي، ولا يتم الشعور باللاتناهي من قبل ما هو متناه ولا يصل إلى كماله إلا بالقدر الذي يكون فيه التأمل قد اندمج وظل ما كما فيه على هذه الحال.

(1) Critique de la raison pure, op. cit., p. 24.

ويلزم عن هذا أن الدين بوصفه شعورا باللاتناهي لا يبلغ كماله إلا إذا استدخل كلا من الشرح التأملي والاستدراك، وخلخله مع الحفاظ عليه ؛ وفي هذه المرحلة، ستكون الفلسفة هي التي يجب أن يرفعها الدين، ويرفع الشعور التأمل، الذي لن يكون منذ الآن شعورا "خالصا" بل شعورا بتعارض واتحاد الشعور والتأمل.

وفي سنة 1807، سوف يكون الدين والفن، بالعكس من ذلك، هما اللذان عليهما أن يستدركا في الفلسفة، في معرفة مطلقة بالحياة، أو بالأحرى، بالروح: وهاهنا سوف يكون عنصر المعرفة، أي اللوغوس، العقل، هو الذي سيحقق "الاستمرارية" للفن وللشعور الديني، وللشعر *poiesis* وللعمل إذا كنا نفهم من العمل، في نفس الوقت، الشعور والمقدس الديني<sup>(1)</sup>.

---

(1) بخصوص مجموعة أفكار هيغل الشاب، أحيل على مقدمة صغيرة وموضحة لبيرنار بورجوا:

Bernard Bourgeois, *Hegel à Frankfort ou judaïsme – christianisme – Hégélianisme*, Paris, Vrin, 1970.

## § 10 - الاختلاف والهوية عند هيغل الشاب (تمة)

لقد انطلقنا في المرة السابقة من قراءة الورقة الثانية من شذرة النسق حين بدأ هيغل بالإحالة على المعبد بالداخل حيث يقيم الإله الذي ظل غير مرئي بالنسبة للعباد، أي بالنسبة لليهود، إذ لم يكن هذا المعبد سوى المكان الموضوعي، أي المكان الفارغ ؛ ويفسر هيغل في كتابه: روح المسيحية ومصيرها أن بومبي *Pompée*، الإمبراطور الروماني، فوجئ برؤية المعبد اليهودي فارغا حيث لم يكن ثمة أي تمثيل حسي للإله، ولا أية وسيلة لتزوله أو حلوله، إذا جاز التعبير في العالم (1).

إن ما كان ينقص الدين اليهودي هو موضوعة الإلهي ؛ وبخلاف ذلك، نجد أن هذه الموضوعة قد تحققت من جراء تجسيد الله في صورة المسيح ؛ ذلك أن ما كشفت عنه المسيحية هو، إذن، ضرورة أن يتموضع الدين، بوصفه تعبيراً صحيحاً عن الحياة، في علاقة دائمة مع الأشياء.

ولهذا فإذا كان السمو نحو الحياة اللامتناهية الذي يشكل اللحظة الدينية ذاتها يقتضي التضحية بالعلاقة بالأشياء التي تمثل شواهد وعلامات للتناهي، فإن هذه التضحية لا يمكن أن تكون، مع ذلك، علاقة كلية ونهائية ؛ فالإنسان المتدين يظل في علاقة بالدائرة الموضوعية، وبالعالم الواقعي، لكنه يغير معناه، وذلك، كما بين هيغل، بتجريد الموضوعات من خاصيتها الجزئية، ليجعل منها خيورا مشتركة.

ويمكن أن نستحضر هنا أن ما يتضمنه رمز المحراب في الدين المسيحي هو حقة القربان *Le ciboire* التي تحتوي على دم المسيح الذي يصب لكل البشر، والذي يتقاسمه كل المسيحيين في الحفل الديني بالقداس ؛ ومن هنا يتسلل العنصر المحسوس، ولكن بصورة متحولة في الدين

(1) *L'esprit du christianisme et son destin*, op. cit., p. 12.

المسيحي، بخلاف الدين اليهودي حيث يظل الهيكل فارغا، وتنضاف إلى هذا ضرورة العبادة التي تسمح بالالتحام مع الذات الإلهية بواسطة الترنيم والغناء والحركات الجسدية، وبواسطة الدور الذي يلعبه الراهب الذي ينظم ويؤم هذه العبادة.

بيد أن الدين المسيحي لا يسمح، مع ذلك، بالتحام المحسوس بالمعقول، والأرضي بالسمائي، فقد ذكر هيغل الرقص، والقرايين وطقوس الأضحية حين كان يفكر، في الواقع، في الديانة اليونانية لأنها الوحيدة، في نظره، التي حققت جوهر الدين، أي وحدة الحياة المتناهية والحياة اللامتناهية.

ولهذا السبب نجد هيغل يميز بين ديانة الشعوب السعيدة التي تكون حياتها أقل تمرقا بين المحسوس والمعقول، أي بين ديانة الإغريق، الناس الأحرار، وبين ديانة الشعوب الشقية، أي ديانة العبرانيين الذين كانوا يبحثون عن الإنعتاق من العبودية، وبالتالي عن المحافظة على استقلالهم، غير أنهم كانوا عاجزين، لهذا السبب بالضبط، عن الجمع بين المحسوس والمعقول في العبادة، ولذلك وضعوا، بخلاف ذلك، كرامتهم مقابل الحفاظ على هذا الفرق؛ وكذلك صنع المسيحيون، وإن كان يحركهم قانون الحب لأنه كان يدفعهم، مع ذلك، نحو تحقيق "مملكة الله" التي تجسد اتحاد المتناهي واللامتناهي في ما بعد الموت.

نلاحظ هنا أن هيغل يقترح أن تكون المسيحية في الوسط بين "الدين السامي" (1) الذي تمثله الديانة اليهودية، وبين الديانة اليونانية؛ ففي نهاية النص، يربط هيغل بصورة ضيقة بين النقد الذي يوجهه لليهودية وبين النقد الذي يوجهه للحظة الكانطية بوصفها فكرا يسعى إلى تحقيق الاستقلالية.

---

(1) هكذا يميز هيغل الدين اليهودي في نهاية شذرة النسق System fragement كما سيفعل فيما بعد مرة أخرى في كتابه دروس في فلسفة الدين Leçons sur la philosophie de la religion.

هاهنا يحصل الاختلاف بقياس وضعية هيغل في فرانكفورت، حيث ماثل المسيحية بوصفها دين الجوانية أي دين الإله الحاضر في القلب، بالأخلاقية الكانطية، وهذا ما يفسر الجمع الذي قام به الآن بين نقد لليهودية كفكر للانفصال ونقد الفيختية، نسبة إلى نخته، باعتباره يحقق الكانطية ويوحد الدين وأخلاق الاستقلالية.

ونجد أن هيغل، في الحالتين معاً، يلاحظ أن الانفصال بين المحسوس والمعقول، وبين الأرضي والإلهي قد تم تخصيصه؛ في حالة اليهودية، نجد أن الله قد تم تنزيهه بصورة تتسامى عن العالم المحسوس بحيث لم يعد كل تشارك مستحيلاً؛ وفي حالة الفيختية، تم تنزيه الأنا ورفعها إلى مستوى المطلق إلى درجة تغدو فيها، بوصفها كائناتنا يسمو على المحسوس، عنصراً لهذا النظام الأخلاقي الذي يتماهى بالذات الإلهية.

فنحن نعلم أن نخته قد نفي من بيننا سنة 1799 بعد أن اتهم بالإلحاد لأنه رفض أن يعتبر الإله موجوداً عظيماً يخضع البشر لإرادته، وقد كاد أن يفلت من الإدانة لولا أنه دخل في نقاش مع متهميه حيث رد عليهم تهمتهم حيث اعتبر أنهم كانوا هم، في الواقع، الملحدون الحقيقيين، لأنهم نزلوا بالله إلى مستوى الإنسان، وجعلوا منه صنماً *Idole* كما فسر نخته، في الوقت الذي كان يرى فيه أن الله لم يكن جوهرًا أو شيئًا في ذاته، أو موجوداً ما، بقدر ما كان يمثل بالذات الأخلاقية بعينها، وهي أخلاقية نجد إليها سبيلاً جوانياً أو باطنياً عندما نعي الخاصية المتعالية للأنا.

يقضي هيغل، من جهته، بكون هذين الموقعين متكافئين، وذلك لأنه أنزه فيخته الله عن المحسوس أو جعله موجوداً قائماً في الجوانية الخالصة للأنا فإن الأمر سيان، أي أنه يفضي إلى تكريس الفصل بين المحسوس والمعقول، بين الأرضي السماوي، وبالتالي لن تصبح الطبيعة قابلة البتة لأن تكون مكاناً لتجلي الإلهي.

سوف تكون، إذن، في الحالتين معا، حيال ديانة سامية ولكنها غير جميلة (يظهر أننا اقتبسنا هنا التمييز الذي يقيمه كانط بين الجميل والسامي، فالسامي يقع هنا من ناحية ما يمتنع عن أن نعرضه، وأما الجميل فيسمح وحده بانخراط المعقول في المحسوس) أي أننا نجد أنفسنا حيال ديانة غير بشرية لأنها لا تخاطب الخيال.

ظلت الديانة الجميلة التي تمثل النموذج بالنسبة لكل من هولدرلين وهيغل، طوال هذه المرحلة، هي الديانة الإغريقية؛ غير أن هيغل في يينا سوف سيتخلص، في يينا، من التأثير الذي مارسه عليه هولدرلين؛ ففي النص الذي نشره في يوليو 1801، بأقل من سنة بعد إنجائه لكآبة شذرة النسق (نونبر 1800)؛ وفي الفرق بين النسقين الفيلسفين لكل من نخته وشيلينغ، كان هيغل قد أفرد كآبا برمته للدفاع عن فلسفة الهوية عند شيلينغ حتى ظن البعض أن هذا النص كتب مناصفة بينهما.

ومع ذلك، فالأمر يتعلق بالنص الأول الذي نشره هيغل ووقعه باسمه في الوقت الذي كان مشغولا فيه بتحرير أطروحته تحت عنوان "حول مدارات الكواكب" التي ستسمح له بأن يصبح أستاذا بجامعة يينا التي سيظل مقيا فيها إلى غاية 1807، السنة التي أصدر فيها الكآب الثاني الذي وقع باسمه: فينومينولوجيا الروح [أو ظاهرة الروح]<sup>(1)</sup>.

تعود مناسبة إصدار هذا الكآب إلى مجموعة من الكآبات التي نشرها رانهولد Reinhold سنة 1801 حيث هاجم، من وجهة نظر واقعية، المثالية المتعالية لكل من كانط ونخته وشيلينغ، وقد نصب هيغل نفسه للرد على هذه الهجومات مبرزاً أن النسق العلمي للفلسفة يتجسد مثالية شيلينغ وليس في مذهب العلم عند نخته.

(1) يذكر أن كل كآبات يينا إما أنها ظلت غير منشورة، أو أنها نشرت مجهولة الكآب.

وقد كان رينهولد قد قلل، بشكل مهول، من شأن الفرق بين نخته وشيلينغ، ويجب أن نذكر بأنه في بداية القرن التاسع عشر كان كتاب مذهب العلم *Wissenschaftslehre* لفخته ما يزال يشكل، في صيغته ما بين 1794 و 1795، الفلسفة السائدة كما أن شيلينغ كان أول من انتقد هذا الأخير حيث أصدر سنة 1801، في بضعة شهور قبل *Differenzschrift*، كتابه عرض لنسقي الفلسفي *Darstellung meines Systems der philosophie*، الذي أعقبه بنسق المثالية المتعالية سنة 1800، وهما كتابان كان لهما بالغ الأثر في هيغل الذي سيتحيز بصورة مطلقة لشيلينغ.

يعرض هيغل نص في الفرق... *Differenzschrift* في ثلاثة فصول، خصص أولها: "مختلف طرق التأمل السائدة حالياً" حيث قدم تصوره الخاص للفلسفة، وأما الفصل الثاني فعرض فيه نسق نخته، وأخيراً نجده يجري، في الفصل الثالث، مقارنة بين نسق فيخته وبين نسق شيلينغ؛ نقرأ في بداية هذا الفصل العبارة المأخوذة عن شيلينغ والتي تحدث فيها هيغل عن الجدل بكيفية شبيهة بما جاء في شذرة النسق: "المطلق هو هوية الهوية واللاهوية وفيه يتعايش الشيء ونقيضه وقد اتحدا" (1).

لقد بينا، فيما سبق، أن هيغل الشاب لم يكن يتكلم عن الاختلاف بالقدر الذي كان يتكلم فيه عن اللاهوية مبرزاً بذلك ارتباطه الشديد بفلسفة شيلينغ في الهوية؛ بيد أننا نعلم كذلك أنه سنة 1807، في مقدمته لفينومينولوجيا الروح سينتقد المدلول الذي كان يعطيه للمطلق حيث سيقابل المطلق المادي عند شيلينغ بتصور للمطلق اعتبره، في نفس الوقت، كإداة وكذات من أجل التوفيق بين النزعة السبينوزية (نسبة إلى سبينوزا Spinoza) لفلسفة الطبيعة عند شيلينغ، وبين النزعة الذاتية للفلسفة المتعالية عند كل من النزعة الفيختية والنزعة الكانطية.

(1) G.W.F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, Trad. par B. Gilson, Paris, Vrin 1986, p. 168.



سوف نشهد، إذن، لدى هيغل سنة 1807، نوعاً من الرجوع إلى الذاتية الفختية، وسيكون ذلك إيداناً بحصول القطيعة مع شيلينغ، تلك الذاتية التي انتقدتها بشدة في الفرق بين النسقين الفلسفيين *Differenzschrift* لسنة 1801، وذلك في نطاق الاهتمام "الفيينومينولوجي" (الظاهري) حيث انطلق من الوعي ومن المعرفة الظاهرية وليس من المطلق ولا من المعرفة المطلقة:

يتعلق الأمر، فعلاً، ببيان أن هاتين المعرفتين ليستا منقطعتين الواحدة منها عن الأخرى، كما هو الحال عند شيلينغ، ولكن، بالعكس، تعتبر المعرفة الظاهرية معرفة مطلقة تجهل نفسها بوصفها كذلك، وهو نوع من الوعي سوف يكون على الظاهرة *Erscheinung* أن تتعلمه طوال تاريخ هو تاريخ تشكل الوعي وهو يتعارض مع الوجود بل ويجسد ظهوراً لهذا الوجود ذاته.

إن ما كان يخلق المشكلة، بالفعل، لدى شيلينغ، هي الثنائية القاضية بوجود معرفة ظاهرية ومعرفة مطلقة، وهي ثنائية تتردد بين الحدس الحسي والتأمل النظري؛ ذلك أن المطلق عند شيلينغ، الذي يمكن أن تسهم فيه الذات في الحدس العقلي لا يمكن أن يصير موضوعاً لأي وعي كائناً ما كان دون أن يهبط هذا من الوعي من مكاتته كمطلق، يلزم عن ذلك أن التأمل النظري يظل خارج المعرفة الحدسية التي يملكها المطلق عن ذاته.

ففي فيينومينولوجيا الروح، سوف يسعى هيغل، بخلاف ذلك، إلى إدماج التأمل في المطلق كالحظة له، وهذا الإدماج للاختلاف بين الذات والموضوع في الوعي في هوية الذات وفي هوية الموضوع، هو المطلق الذي سيسميه هيغل "Aufhebung" بوصفه صيرورة واستمرارية أو زوالاً، بحسب الترجمات التي حاولت أن تقابل هذا المفهوم الأساسي للفكر الهينغلي.

إن صيرورة التقابل *Aufhebung* يجب أن تفهم، بالتالي، باعتبارها هوية المعرفة المطلقة والمعرفة الظاهرية، أي بوصفها هوية الهوية (المستوى المطلق) واللاهوية (المستوى الظاهري)<sup>(1)</sup>.

بيد أنه من الملاحظ في كتاب هيغل "في الفرق بين النسقين..." نجد أن العبارة ستسند إلى شيلينغ، كما لو كان شيلينغ نفسه قد مهد الطريق لـ "*Aufhebung*" الهيجلية، فقد كان الاستدلال الهيجلي يتوحي أن يبين أننا لا نخرج من شرح ذات - موضوع بأن نحمل أحد الحدين إلى اللاتناهي، أي إلى الأنا عند نفيته، وذلك لأن هذا الأخير يبقى في حدود هوية ذاتٍ - موضوع ولا يتوصل إلى تحقيق صيرورة هذا الشرح.

بيد أننا لا نستوعب ذلك البتة عندما نبقية عند مستوى الهوية المطلقة للذات وللوضوع ولا نترك أية مكانة لأية معرفة نظرية لأن المتناهي آنذاك "سيغرق" في اللاتناهي؛ فكما أن التأمل الفختي يظل في حدود الأحادية الذاتية في الوقت الذي يكون قد شكل فيه نسقا للمعرفة، نجد أن الحماسة - أي الأحلام والهوامات، والهذيان العاطفي *Schwärmerei* ورؤى الحالمين الذين يراهنون بكل شيء على الحدس - هو كذلك أحادي لأنه يأخذ، بدوره، بحد واحد للتعارض و"لا يتعرف على التنوع إلا وهو يقاومه"<sup>(2)</sup>.

تكمّن الخلاصة الهيجلية، إذن في وجود اعتبار للفارق إلى جانب الهوية، وفي أنه يلزم أن نوحّد أو نطابق *vereinigen* بين المعرفة والحماسة، والحدس والتأمل، والفهم والعقل؛ غير أن هذه الوحدة لا تكون خارجة عن الحدود التي توجد فيما بينها؛ يجب أن نفهم، بالعكس، الصيرورة النظرية للتأمل، وصيرورة الفهم إلى العقل، وصيرورة التصور إلى الحدس باعتبارها صيرورة تبلغ

(1) L'Auhebung (...) comme l'identité de l'identité (niveau de l'absolu) et de la non-identité (niveau du phénoménal).

لذلك تين لنا أن نضع مقابل *Auhebung* وحدة النقيضين في صيرورتها.

(2) La différence entre les systèmes philosophiques, op. cit., p. 168.

بواسطة إحماء "استقلاليته" التي تضعها خارج أضدادها: هاهنا نجد، كما هو الحال عند أفلاطون، نقدا لـ "التأمل الخارجي" المكاني، ولما عرضه هيغل بالتحديد في الفصل الأول من الفرق بين النسقين الفيلسفين حيث كان يتكلم أصالة عن نفسه.

يجب أن ننتبه، إذن، إلى أن هيغل كان قد بدأ، تحت غطاء الدفاع عن وضع شيلينغ ضدا عن نخته، وبصورة مسبقة سنة 1801، في مجاوزة هاتين الوجهتين من النظر اللتين اعتبرهما هيغل نظريتين أحاديتين، وذلك حين قام بصوغ فكر جدلي يسوي بين اللاتناهي والتناهي، وبين الهوية والاختلاف.

سوف يلزم عن كل ذلك إعادة تقويم للفلسفة وإعادة تعريف المعرفة، وسيطرح فيها هيغل هوية المعرفة والوجود، بالمعنى الذي لم يعد فيه أي وجود يعطى سوى للفكر، وبهذه الأولوية التي أعطاها هيغل للفكر، يكون قد ختم ميتافريقا الذاتية بإضفاء طابع الإطلاقية "الفعلية" على هذه الأخيرة؛ وهذا ما سيرهن عليه كل من كتاب ظاهرة الروح وكتاب علم المنطق: إنه في عنصر المعرفة وتحت وطأة المنطق سوف يرى هيغل الاختلاف في جدلية الاحتفاظ والبقاء والانحاء.

## § 11 - الاختلاف والهوية في علم المنطق عند هيغل

بقى لنا الآن أن نختتم بحثنا عن الهوية والاختلاف في الفكر الهيجلي، ولهذا الغاية يجب أن نتوجه مباشرة، دون أن نبطئ في كتاب فينومينولوجيا الروح، إلى كتاب علم المنطق حيث تتبين لنا هذه المفاهيم وقد اتضحت، أي ينبغي أن نقرأ بالتحديد الفصل الثاني من الكتاب الثاني الذي تناول مذهب الجوهر الذي يعالج "أساسيات ومحددات التأمل النظري"<sup>(1)</sup>.

ولا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا، بالفعل، أن الهوية والاختلاف والتناقضات عبارة عن محددات نظرية؛ والحال أن التأمل النظري، حسب هيغل، جهة من التفكير تتخذ مسافات من الموضوعات التي تفحصها: وهذا هو عين ما يسميه هيغل التأمل الواضع، أو ما يوضع *Setzen* والذي تكمن ماهيته في إقامة الفرق بين الذات والموضوع أو بين الموضوع وتأمل هذا الموضوع، مما يلزم عنه أن الوضع يقوم على اقتضاء *voraussetzen*.

سوف تظهر محددات النظر التأملي *Reflexionsbestimmungen*، إذن، للوهلة الأولى، كقوانين ثابتة ومحددة، أي في القوانين المعيارية الكلية للفكر؛ غير أن الفحص الذي أجراه هيغل سوف يستلزم أن نبين أنها موضوعة ببساطة وبالتالي مقتضاه، وسوف يقتضي الأمر أن يبين هيغل على أية مقتضيات تقوم تلك المحددات: أي سوف يكون عليه أن يبين المنهج النظري التأملي ذاته، المنهج المتعالي الذي يقتضي التفريق بين المطلق والمعرفة، وبين الوضع الأداتي المعترف به للمعرفة<sup>(2)</sup>.

(1) G.W.F Hegel, **Science de la logique**, Premier Tome, Deuxième livre: La doctrine de l'essence (édition 1812), Trad. par P.-J. Labbarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne 1976, p. 34 et suiv.

(2) يراجع بهذا الصدد النقد الذي وجهه هيغل لهذا التفريق في مستهل مقدمته لكتاب:

**La phénoménologie de l'esprit**, op. cit., t. I, p. 65 s.

لقد كان الأمر يتعلق، بخلاف ذلك، بإجراء القطيعة مع منطق الفهم، أو بالاعتراف بالأحرى في الفهم نفسه بوجود هذه القوة السلبية، وهذه الطاقة الخالصة للفكر<sup>(1)</sup>، ألا وهي قوة القسمة التي انتبه إليها شيلينغ؛ فلم يكن من قبيل الصدفة أن يستعمل هيغل، في بداية منطق الجوهر، لأول مرة مفهوم الاستيلاب *Entfremdung* منطلقاً من التأمل النظري: وذلك لأن "الوجود الخاص والحرية المغرولة" المعترف بهما لما هو "عرضي"<sup>(2)</sup>، وللتحديدات الثابتة والقارة، تتجلى فعلاً في قوة الفهم، تلك القوة المحيية التي توجد كذلك في قوة الموت، وفي الغرابة عن الذات، فالحركة العامة لفحص محددات النظر التأملي *Reflexionsbestimmungen* سوف تقتضي أن نين، بالتالي، أن موضوعها ليس معطى خارجياً (برانياً) بل إنه يشكل تطور هذه المحددات في حد ذاتها بحيث يمكننا أن نتقل من الواحد منها إلى الآخر ثم نمضي من الأكثر تجريداً إلى ما يكون ملموساً أكثر.

ننتقل، إذن، من الهوية كآل نظري لموضوع أولي وأكثر بساطة، وهو المبدأ الأول للفكر: أ = أ، حيث يبين هيغل أن هذا الإثبات لا يحمل على موضوع بعينه بقدر ما يتعلق بطبيعة النظر العقلي ذاته، فالموضوع والعالم، ليسا مماثلين لذاتيهما، فهما، بخلاف ذلك، في تغير سرمدى.

هناك، إذن، ضرورة للنظر والازدواج في اثنين، وذلك من خلال عملية النظر التأملي كفكر يتخذ مسافته من الموضوع؛ فلو نحن وضعنا، الآن، الهوية كقانون أسمى لكل تفكير<sup>(3)</sup>، فلن يكون ذلك إلا في "معنى سلبي"، بالمعنى الذي يفيد رفع واستبعاد التناقض.

ذلك أن هوية من هذا القبيل ستكون هوية صورية أو هوية للفهم، لكونها معروضة، بالضبط،

(1) Cf. Préface à la phénoménologie de l'esprit, op. cit., p. 79.

(2) *Ibid.*

(3) Science de la logique, op. cit., p. 41.

في صورة مبدأ مطلق ومغزول عن الباقي. إن ما يختص به، بالفعل، فكر الفهم هو إنتاج "جدول" للمقولات أو للمبادئ التي يحتفظ بها مغزولة؛ والحال أننا لو كنا نتصور فيها، في حد ذاتها، قانون الهوية، فسلاحظ أنها تتضمن أكثر مما نبتغيه منها<sup>(1)</sup>، لأن الأمر يتعلق برفع ضدها أكثر مما يتعلق بإثباتها؛ وهذا الفرق بالنسبة لشيء ما هو الذي يمثل المضمون الحقيقي لمبدأ الهوية.

وأما بالنسبة للتأمل النظري، فإن الأمر يتعلق هاهنا بوجود إضمار أو بوجود اقتضاء يقترح هيغل أن يبينه هكذا: إن الاختلاف المطلق لا ينفك عن الهوية بوصفه لا - هوية، وبالمثل، لا تنفك الهوية عن الاختلاف بوصفها لا - اختلاف؛ وعدم انفكاكها عن بعضها البعض إنما يعبر هنا عن الفعل التأملي ذاته الذي يطرح الأمر وقيم الفروق، إذ على هذا المستوى من التشخيص، تستدعي الهوية الاختلاف.

يمكن أن نعرض علاقة عدم الانفكاك هاته بطريقة ملهوسة أكثر بالتفكير في الاختلاف لا كمطلق، بل كشيء مباشر، وكتنوع، وكفارق *Verschiedenheit*، يعبر عن لحظة "بقاء" *substance* الحدود المختلفة<sup>(2)</sup> إذ يستلزم إدراك تنوع الأشياء بالفعل، كما يعبر، بصورة مسبقة، عن قابليته للمقارنة، أي أنه يستلزم أي نوع من الهوية الصورية. يتحدث هيغل، هنا، عن علاقة التساوي أو اللاتساوي، وليس عن الهوية<sup>(3)</sup> بالمعنى الذي يفيد أنه ليس لنا اهتمام بالأشياء المختلفة، وهو تعميق الهوية بوصفها تشمل لحظتين، بوصفها اختلافا مطلقا لم يتمكن بعد من أن يتشخص في صورة علاقة تساوي حيث لا تكون اللحظتان قد طرحتا، كبرانيات أو جوانيات بواسطة ابتكار الحد الأوسط، أو بواسطة ثالث مرفوع مقارن *tertium comparationis*.

(1) *Ibid*, p. 46.

(2) *Ibid.*, p. 49.

(3) *Ibid*, p. 51 s.

ينبغي أن نحيل، بهذا الصدد، على الفقرة §117 من الموسوعة *Encyclopédie* حيث يبين هيغل التنوع ويعرفه كما يلي: "إن الاختلاف اختلاف مباشر، والتنوع *diversité* الذي يكون فيه المختلفون، كل واحد موجود لذاته، أي ما يكونون عليه، والتنوع الذي يكون فيه المختلفون كمختلفين فيما يخص العلاقة مع الأغير، هذه العلاقة هي التي تكون بالنسبة إليهم، بالتالي، علاقة برانية. إذ فسبب عدم إكثرات المتمايزين باختلافهم، ينفلت منهم هذا الاختلاف لا إلى حد ثالث، أي إلى حد مقارن (بكسر الراء)، فهذا الاختلاف البراني، بوصفه هوية للمتناسين، إنما يكون تساويا، وبوصفه لا هوية لهما، إنما يكون هو عدم التساوي" (1). وبإمكاننا أن نتصور، بالتالي، علاقة التساوي في صورتها النمطية، أي في صورة نعتبرها كمعادلة، أي كتساو رياضي.

ويضيف هيغل أن هذا الثالث المقارن *tertium comparationis* الذي يعتبر الأساس *Grund*، وقاعدة الاختلاف، لا يجب أن يفهم "كوجهة نظر"، أو كمنظور يتعلق بذوات معينة *entités*، وذلك لأننا سنكون قد سجلنا الاختلاف بين حدين؛ فما يجب، بخلاف ذلك، هو أن نمنع النظر في شيء واحد وفي نفس الشيء الذي قد يكون مساويا أو غير مساو تحت نفس العلاقة.

إن ازدواجية المعادلة في احتوائها لشقين "ليين المبدأ أن تكون المقارنة داخلية بالنسبة للحدين المقارنين وليست تكون مجرد منظور أو وجهة نظر خارجية تنصب عليها معاً؛ إن القول  $S = S$  يعني أننا نجري ازدواجاً يتعلق بالإيضاح.

سوف يهاجم هيغل، في الملاحظة الموالية مبدأ التشخص أو الفرادة الذي وضعه لينتز، مبدأ الأشياء المتمليزة، إذ وفق هذا المبدأ لا وجود لشيئين يكونان متماثلين تماما، وهو مبدأ كان

(1) G.W.F Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, Trad. par M. de Gaudillac, Paris, Gallimard, 1970, p. 163-164.

هيجل يعتبره مجرد قضية نافلة<sup>(1)</sup>. لقد اجتهد هيجل في إعطاء معنى منطقي إلى شيء ليس يعتبر، في حد ذاته، مبدأ منطقيًا.

إن اختلاف الأشياء ليستلزم الهوية الأساس لهذه الأخيرة (بوصفها أشياء)، ولا يمكن اختلافها، فضلا عن ذلك، في تعدديتها الرقمية، لأن العد أو الحساب يدل بالأحرى على خاصية توحيدها *Einerleiheit*؛ وبالتالي فإن الأمر يتعلق، إذن، باختلاف آخر غير الاختلاف الرقمي، والاختلاف من هذا القبيل يتطلب بالضرورة نفس علاقة المطابقة والاختلاف بين شيئين، إذ الشئان يرتبط الواحد منها بالآخر من خلال اختلافهما<sup>(2)</sup>.

وهذا ما يجعلنا ندخل في صورة جديدة للاختلاف: فالتضاد *Gegensatz* يقتضي أن تنتقل من الثالث البراني *tertium quid* إلى اختلاف داخلي / جواني بين الموضوعات؛ ويتعلق الأمر باعتبار تعارض الموضوعات في حد ذاتها، وهو تعارض يقع بين السلب والإيجاب، بين الحار والبارد، بين النور والظلام.

فعلى سبيل المثال، الموجب (أ) + والسالب (أ) - ليسا في علاقة بالنسبة إلى هويتها؛ وهي نقطة حاسمة بالنسبة للفهم النظري، الذي يعبر عن هذه القابلية للمقارنة بواسطة مبدأ الثالث المرفوع؛ الذي يصادر على حصر الواحد منها بالنسبة للآخر.

يطلق هيجل اسم التناقض *Widerspruch* على العبارة " (أ) + و (أ) -". لا يمكن أن يتواجدًا، وذلك لأن الثالث هنا مرفوع طالما أن (أ) إما أن تكون (أ) + أو (أ) -، والمسألة هي لماذا ((أ) +) + ((أ) -) = 0، وهي ليست مسألة رياضية فحسب، لأن هذه المعادلة تضع حدا

(1) *Science de la logique*, op. cit., p. 55.

(2) *Ibid*, p. 57.



لعلاقة الحصر وتفتح علاقة التواجد بالمعية *coexistence*: ففي هذه العملية يقع الحدان في الهوية « *gehen zu grunde* »، وينعدمان، إذ ما أن يظهر الواحد منها تابعا للآخر، حتى يميلان آنذاك على شيء آخر، أي على أساس مشترك لهويتها ولاختلافها.

يسجل هيغل في إحدى الملاحظات أنه "من المعارف الأكثر أهمية لاقتحام طبيعة محددات النظر التأملي المعتمدة وأخذها بحزم، المعرفة التي تقتضي أن تكون حقيقتها، أي حقيقة المختلفين، كامنة في علاقة الواحد منها بالآخر، وكذا في تضمن كل واحد منها للآخر في مفهومه؛ إذ بدون هذه المعرفة لا يمكننا أن نخطو أية خطوة في مجال الفلسفة"<sup>(1)</sup>.

يقود تقرير من هذا القبيل إلى النسبية الأساسية لاختلاف المتناهي واللامتناهي: فمن جهة، "توفر الأشياء المتناهية، في تنوعها على خاصية كونها متناقضة في حد ذاتها"<sup>(2)</sup>؛ بيد أنه، من جهة أخرى، "نظرا لكون المتناهي هو التضاد والتناقض في حد ذاته، ونظرا لكونه غير موجود، فإن المطلق يكون موجودا، بحيث يكون "لا وجود المتناهي هو وجود المطلق"<sup>(3)</sup>.

يبين هذا النص المأخوذ من علم المنطق، إذن، حركة التأمل النظري التي تجعلنا نمر من الهوية إلى الاختلاف، ومن الاختلاف إلى التنوع، ومن التنوع إلى التعارض، ومن التعارض إلى التناقض وإلى أساسه الذي يسمح من خلاله بالحل؛ بيد أنه، وبعيدا عن اتخاذ عدم التناقض نموذجا، كما صنعت المثالية الذاتية الكانطية عندما رأت في النقائص أو المفارقات عبارة عن تناقضات ضرورية للعقل مع ذاته حين يتجاوز هذا الأخير حدود التجربة الممكنة ليدمر معرفة الشيء في ذاته.

(1) *Ibid.*, p. 79.

(2) *Le non-être du fini est l'être de l'absolu* ».

(3) *Ibid.*, p. 86.

يسعى هيغل، بالعكس من ذلك، إلى بيان أن التناقض هو قانون الفكر والواقع: كل الظواهر متناقضة، أي أنها تكون، في نفس الوقت، هي نفسها وهي غير نفسها: انظر على سبيل المثال، الحركة والتغير، والفاعلية والسلبية، إلخ؛ فلا يتعلق الأمر، بالنسبة لهيغل، بالهروب من التناقض، والبحث عن إقصائه باعتباره يصدر عن "شبهة متعالية"، إنما يقتضي الأمر عنده، بخلاف ذلك، أن ندمج هذا التناقض ونأخذه بالتالي بعين الاعتبار، ونوليّه حقه *begründen* بحيث يجب أن نعتبر التناقض كمظهر لقاعدة تنطلق منها الأشياء المتناقضة وإليها تعود وهي تنعدم<sup>(1)</sup>.

هاهنا نصادف الفكرة الأساسية للفلسفة الهيغلية: إن الاختلاف والتضاد، والتناقض وجوه الوجود المطلق وكيفية لوجوده؛ فليس التناقض، إذن، ظهوراً أو عدماً لأنه هو الوجود المطلق ذاته حيث يمكن أن نعتبر مفهوم الأساس عند هيغل بمثابة تطوير لمبدأ التناقض ولصيغته الأعمق.

لا يمكن لشيئين متناقضين أن يتواجدا معا (أ) + و (أ) - لأنها يتنافيان بصورة متبادلة، غير أن اختلافهما يحيلهما على شيء آخر غيرهما، لا إلى عدم مطلق بل يحيلهما على جوهرهما المتطابق والمتردوج في + و- الذي هو "جوهر" التناقض.

وإمكاننا أن نقول، كما قال ذلك هيغل عن المطلق في كتاب الاختلاف بين النسقين، إنه هوية الهوية واللاهوية، أي إنه وحدة الهوية والاختلاف، وذلك لكونه وحدة الجوهر المتطابق كأساس ووحدة للاختلاف باعتباره اختلافا مؤسسا.

يميز هيغل في إحدى الملاحظات<sup>(2)</sup> مفهوم الأساس *Grund* عن مبدأ العلة عند ليبنتز

(1) *Ibid.*, p. 86 et 87.

(2) *ibid.*, p. 91.

*satz vom Grund* الذي يفيد أنه ما من شيء إلا وله علّة، وذلك لأن الأمر يتعلق بالبحث عن الأساس الذي يقع خارج الأشياء المطروحة، في حين أن الأساس عند هيغل هو تعميق الجوهر في ذاته: لا يقع الأساس خارج الشيء الذي يؤسسه، بل إن الأساس إنما يكون، ببساطة، أكثر تأسيساً من الشيء الذي يؤسسه.

لا ينكر التناقض الهيجلي إذن الهوية أو عدم التناقض: وهو ما يطلق عليه هيغل "الهوية الحقيقية" التي ينبغي أن نفكر فيها في صورة "الفعلية" التي تدمج الاختلاف كالحظة لا بد منها لحصول ما يكون التطابق.



## الفصل الثالث

### الظاهراتية والاختلاف



سوف نغير من جديد، الحقبة التاريخية، وسوف نرتمي في القرن العشرين لكي نفحص، في هذه اللحظة، وضعية الاختلاف في الفلسفة الظاهرية، وذلك بمساءلة الفكر الهوسرلي (نسبة إلى هوسرل) عن الاختلاف الحاصل عنده بين المتعالي والتجريبي، وبين المحسوس والمقولي؛ ثم نفحص، بعد ذلك، الاختلاف الموجودي - الوجودي *ontico-ontologique* عند هايدغر والنقد الذي يسلمه عليه هذا الأخير فيما بعد، وذلك قبل أن نتقل إلى الاختلاف الذي يقيمه ميرلوبونتي بين المرئي واللامرئي ثم نختم بالاختلاف عند دريدا.

وهذا ما يشكل بالفعل، فيما أرى، النقطة المشتركة بين مختلف هؤلاء المفكرين الذين يخرطون في الحركة الظاهرية. والأمر كذلك بالنسبة لدريدا، على الأقل في مرحلته الأولى. وهي حركة كانت تحمل هؤلاء جميعاً على الإقبال على الشيء نفسه. وإن كان ذلك من قبيل القول، كما هو الحال عند دريدا، بأن هذا الشيء يتمنع دائماً.

بيد أن الشيء في حد ذاته إنما هو، كما سيقول هوسرل، "ظاهرة الظاهرية"، حيث يختلف عن الأشياء المعطاة لأنه يجب أن نتبنى، من أجل إدراكه، الموقف الظاهري ونجعل من ذواتنا المتفرجين غير الآبهين بالعالم؛ ف"الشيء ذاته أو الشيء عينه" هو موضوع الظاهرية، فهو ليس شيئاً آخر سوى العالم وليس البتة شيئاً ما وراء العالم كما أنه ليس حقيقة أخرى أو واقعاً آخر.

لا يحيل الاختلاف الحاصل بين ما هو معطى في الوضع الطبيعي وبين ما يكون مكشوفاً في الوضع الظاهري، إذن، على اختلاف حاصل بين عالمين، وإنما يحيل على اختلاف حاصل بين وضعين، وهذا نجده حتى عند هوسرل الذي سيظل يمثل، من عدة أوجه، ذاك المفكر "الثنائي" الأكبر من بين المفكرين الآخذين بالثنائية، ومن بين هؤلاء المفكرين الأربعة الذي سنواجههم في هذه اللحظة.

## § 12 - هوسرل والاختلاف بين المتعالي والتجريبي

دشن هوسرل الحركة الفلسفية الجديدة المتمثلة في الفينومينولوجيا وهو الذي وضع لها الشعار الموجه: "الرجوع إلى الأشياء ذاتها"؛ صحيح أنه بعد اكتشافه الرد الظاهري حوالي 1905 سوف تتخذ النزعة الظاهرية عنده صورة متعالية كما ستفصح عن نزعة مثالية معينة لن يتردد هوسرل في الإعلان عنها؛ وذلك سنة 1929 في كتابه: تأملات ديكارتيّة:

"وحده من يفهم فهمًا سيئًا المعنى العميق للمنهج القصدي أو لمعنى الرد الظاهري. أو لهما معا. هو الذي قد يرغب في إقامة الفرق بين الظاهرية والمثالية المتعالية"<sup>(1)</sup>.

بيد أن من يقول بالمثالية لا يقول بالضرورة بثنائية العالمين المحسوس والمعقول، والمثالية الهوسرلية تختلف عن المثالية الكانطية بالاقتصاد الذي تقيمه بالأخذ بالشيء في ذاته، وهو مفهوم متناقض في حد ذاته حسب هوسرل الذي يرفض أن يفرق، مثلما صنع كانط، بين جهة مشتقة من جهة أصلية للحدس.

هناك، إذن، رفض صريح عند هوسرل لكل ميتافيزيقا للعوالم الخلفية التي تقرها على نحو من الأنحاء النزعة الوضعية التي سينتقد، مع ذلك، ما يمثل فيها، فضلا عن ذلك، مما سيدفع إلى تقريره في الأفكار الموجهة للظاهرية (*Ideen I*) الذي يقضي فيه بأنه نظرا لكون الظاهرية تمثل فكر الماهيات وفكر علم الأفكار، فهي أحق بتوصيف النزعة الوضعية<sup>(2)</sup>.

(1) E. Husserl, **Méditations cartésiennes**, trad. par G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 1953, § 41, p. 72.

(2) E. Husserl, **Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures**, livre premier, Introduction générale à la phénoménologie pure (= **Idéen I**) Trad. par P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, § 20, p. 69.



ولن يعرض هوسرل نظريته بخصوص الحدس المقولي إلا في البحث المنطقي السادس ابتداء من سنة 1901، وهي نظرية ستؤسس المثال على المحسوس، وقد أشرنا إلى هذا سابقاً؛ ويتعلق الأمر هنا بوضع التفريق الذي أقامه كانط بين ملكتي الفهم والحساسية موضع سؤال، وبوضع نهاية لـ "أسطورة" تقضي بوجود فهم تلقائي ومستقل عن التلقي الحسي، لكي يبين، بخلاف ذلك، أن الفعل المقولي للتفكير يحتاج إلى الاستناد على التلقي الحسي (1).

وهذه النظرية القائلة بضرورة تأسيس المعقول على المحسوس هي التي قادته كذلك، في الثلاثينيات، وفي هذا النص المنشور بالضبط بعد وفاته تحت عنوان التجربة والحكم، إلى تقرير مفاده أنه على الرغم من كوننا نستطيع أن نفرق بين المثالات المطلقة (الذوات المنطقية والرياضية) وبين المثالات المقيدة (هذه الموضوعات الفكرية / المثالية التي نجد منها مثلاً الأعمال الفنية التصويرية، والموسيقية والأدبية) التي تكون بالضرورة مقيدة بمادة محسوسة، فإنه يجب، مع ذلك، أن نعتبر بأن كل المثالات إنما تنتمي إلى العالم، وذلك لكونها تنشأ في التاريخ، وتكون مختزعة بالأحرى من كونها مكتشفة، مما يلزم عنه بدل أن نتكلم عنها أو بخصوصها من جهة السرمدية، كان يلزم بالأحرى أن نتكلم بصدها عن الحضور الرمزي الملازم *omni temporalité*، وذلك لكون هذه الأخيرة ماترال تمثل جهة ما من الرمانية (2).

كل شيء، إذن، زماني بالنسبة لهوسرل، المعقول وكذا المحسوس، فما ينبغي أن نبينه، بالتالي، هو نشوء شيء ما في خضم الرماني يدعي أنه يتجاوزه بوصفه صالحاً لكل الأزمنة؛ لقد واصل هوسرل من خلال كتابه الأول فلسفة الحساب، إلى كتابه الأخير التجربة والحكم، من سنة 1891 إلى 1938، نفس المشروع، أي القيام بحفريات في المثالية.

(1) E. Husserl, *Recherches logiques*, op. cit., t. III, Recherche VI, § 60, p. 222.

(2) E. Husserl, *Expérience et jugement, Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, Trad. par D. Souche-Dagues, Paris, PUF, § 64, p. 312.

فبدون إعطاء وضع جديد للمثالية الهوسرلية داخل هذا الإطار العام، لن نتمكن من فهم كون هذه المثالية، كما أثبت هوسرل بحق، ليست موقفا فلسفيا، بل هي النظام نفسه الذي يشهده فكر يريد أن يعي ذاته بمعرفة تكوينه الخاص بدون أي افتراض ميتافيزيقي أو لاهوتي.

ولن يتمكن هذا الوعي من ذلك إلا بفضل اكتشاف طريقة الرد الذي يكتشف بواسطته الوعي الطبيعي، الذي يكون اعتقادا في الحقيقة المعطاة للأشياء، أنه بالفعل وعي متعال يشكل معنى وجود كل شيء موجود؛ ولهذا السبب يقال إن الظاهرية (الفينومينولوجيا) هي العلم المتعالي:

ينبغي لها أن تتجاوز المعطى المباشر لكي تستوعب العملية المكونة للوعي والتي بواسطتها تأخذ مجموعة مجال الموضوعات وحدها معناها أي ما يسميه هوسرل المتعالي؛ وكما بينه هوسرل في محاضرة 1907 حول فكرة الظاهرية: "ليست مهمة الظاهرية (...) من الابتدال حتى كأن الأمر يتوقف فقط على مجرد الرؤية وفتح الأعين" (1) من أجل معاينة "الأشياء التي توجد بكل بساطة هنا، والتي لا تكون في حاجة سوى لأن نبصرها" (2).

فلا يتعلق الأمر في الظاهرية بوصف بسيط للأشياء الموجودة هنا سلفا، وإنما يتعلق الأمر بنظرة جديدة نلقها على الأشياء، وتكمن مهمة الظاهرية في بيان كيفية تشكل الأشياء السابقة الوجود، كجهة لا تكون بالتأكيد خلاقة لكنها أقل عطاء للمعنى؛ فطريقة الرد، أو التعليق *epokhè*، يقتضيان أن نضع بين قوسين المعطى الطبيعي للتجربة بحيث يمكن للقوة المشكلة للوعي أن تتجلى.

(1) E. Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, Trad. par A. Lowit, Paris, PUF, 1985, p. 114.

(2) *Ideem*, I, op. cit., § 49, p.163.

بيد أن تجربة الرد الظاهري لا تحصل من غير إدخال نوع من الفارق *khôrismos* بين الوعي والعالم؛ وسوف يذهب هوسرل، في الأفكار الموجهة إلى حد تشكيل "هوية حقيقية للمعنى" (1) من الوعي والعالم، نظرا لكون الوعي يعتبر في هذه الهوية الحقيقية للمعنى بمثابة وجود مطلق كما يعتبر العالم بمثابة وجود نسبي فقط؛ لقد كان هوسرل يسعى، في هذه الفقرة الشهيرة §49، إلى الكشف عن الخاصية غير الضرورية والحادثة للواقع؛ فهو يعرض فيها فرضية انعدام العالم:

فمن المعقول أن تجربتنا عن الأشياء السالفة، وعن معاشنا [مفرد: معيش] لا تتسلسل ولا تترابط بكيفية متسقة، وأن مختلف المختصرات التي تتوفر عليها بخصوص شيء ما لا تسمح لنا، البتة، بأن نثبت، بالضبط، استمرارية ووحدة الشيء الذي يتعلق به الأمر؛ وبكلمة جامعة، إن ما نجربه أو نخبره لا ينتظم في عالم، أو في نظام كوني *cosmos*، وأن معطى تجربتنا هو عبارة عن سيفساء غير المنتظمة وغير القابلة للتنظيم من الانطباعات التي تكون جديرة في أبعد تقدير بالتسلسل الجزئي، لكنها لا تكون جديرة بأن تشكل عالما من الأشياء القارة.

لقد سجل هوسرل، بالفعل، فيما سبق في النص أعلاه، الخاصية غير الملائمة لإدراك الأشياء المكانية كما أشار إلى كون إدراك من هذا القبيل يسبق بالضرورة، المعطى، وهو يكون، بالتالي، في حد ذاته وفي نفس الوقت، عبارة عن إدراك لما هو حالي وغير حاضر (2).

فإذا كان الإدراك لا ينتهي إلى شيء واقعي ثابت، فإن المعيش ذاته سيكون، بالتأكيد، معدلا ولكنه لن يندم: شيء ما سيبقى منه، أي أنه سيظل هناك بالتحديد تدفقا من المعيش غير المتسلسلة أو التي ستكون تسلسلاتها غير جزئية؛ إن ما ظل يرومه هوسرل من وراء هذا هو أن

(1) Ibid., § 46, p. 148 s.

(2) Ibid., § 49, p. 162.

يثبت بقوة أن حياة الوعي مستقلة عن واقع العالم لأن الوعي الذي يقصد اللانظام *Chaos* يظل يشكل، مع ذلك، وعياً.

يبدو أننا هنا في وضع ديكرتي "أنا أفكر، [إذن]، فأنا موجود" أي أننا نبقى في نطاق الشهادة على الخاصية الحقيقية والقطعية لما يمثل فكري، ووعيي في الوقت الذي تظل فيه الحقيقة الواقعية برانية ومشكوك فيها؛ فلا ينبغي أن ندهش، إذن، عندما نرى أن هوسرل يستعمل صيغة ديكرتية، تلك التي يعرف بها الجوهر، لكي يميز الوعي بوصفه موجوداً مطلقاً لا يحتاج لأي شيء لكي يوجد، في حين أن الواقع المتعالي يظل، بخلاف ذلك، تابعا برمته لوعي حالي وليس تابعا فحسب لـ "أنا أفكر" صوري؛ فأنا، بالفعل، من "يضع" العالم الخارجي بوصفي أنا حياً ومفكراً وقادراً على تأمل ذاته، ولست مجرد ذاتية منطقية خالصة.

يتوقف مجال الموضوعات، أي مجال المتعالي، بصورة كلية، إذن، على محايدة الوعي؛ فلو أننا فكرنا في اتجاه معاكس وافترضنا أن تدفقاً من المعاش يتسلسل بطريقة في غاية الاتساق، ولو فكرنا في كون الأنا قادر على إجراء كل اقتران ضروري بين معاشه، وهذا ما يقتضي ما تحمله معاش الغير، وبالتالي لو فكرنا في ذاتية قادرة على التواصل مع أنا *ego* الغير، ولو لم يكن ينقص، من جهة الوعي، أي شيء، فسيكون ثمة بالضرورة اقتران واقعي ودائم لهذه المعاش، أي سيكون ثمة العالم المتعالي ذاته.

ويستنتج هوسرل من هذا أن العالم والوعي ليسا البتة مقترنين الواحد منها بالآخر، وليساً يدخلان في علاقة ما بطريقة عرضية، كما لو كان العالم مستقلاً عن الوعي، وكما لو كان الوعي لا يقصد دائماً العالم، وكأن لهذا الوعي، هو الآخر، "واقع" مستقل عن هذا الأخير؛ إذ لا يمكن أن نعتبرهما، إذن، كما لو كانا جزءاً من الكل.

من المؤكد أننا قد نقول عن الوعي، كما يمكن أن نقول عن العالم، إنها موجودان أو موضوعان،

بيد أن الأمر يتعلق هنا بتطبيق المقولات المنطقية الفارغة أو بإطلاق أسماء بسيطة؛ وذلك لأن بين الوعي والعالم هوة في المعنى يلزم عنها أننا لا نستطيع أن نتكلم في نفس المفهومين عن الوجود المطلق للوعي وعن الوجود النسبي للعالم.

لا مشاحة أن الوعي يستطيع، بوصفه وعيا تجريبيا، أن يكون وعيا سيكولوجيا لأنه عبارة عن أنا بشرية لموجود يقال إنه موجود واقعي أي إنه وجود معتبر كجزء من الحقيقة المتعالية؛ غير أن الوعي الخالص أو المتعالي يجب أن يعتبر كنسق لوجود مطلق يمتنع الظفر به في العالم الرماني والمكاني، ولا يكون لا سببا ولا نتيجة لأي شيء كائنا ما كان مما ينتمي للعالم mondain، لأنه لا وجود البتة لعلاقة تواكل واقعية بين العالم والأنا المتعالية؛ هذه الأخيرة تعتبر هنا، باستعمال مفاهيم لايبنتز، بمثابة موجود منغلق على نفسه، تماما مثلها هي أحادية monade قيل إنها "غير ذات أبواب ولا ذات نوافذ" (1).

إن مجموع الواقعي أو العالمي [نسبة إلى العالم] إنما يكون بالتالي تابعا للوعي، فليس له أي وجود في ذاته بل له وجود للوعي، أي له وجود قصدي، وجود لا وحدة له إلا داخل الوعي، وبالتالى، فهو لا يعتبر، بأي حال من الأحوال، شيئا ما فوق هذا الوعي.

يستنتج هوسرل، في الفقرة §50 من هذا التحليل، أن ما يوجد هو الوعي وليس العالم الذي لا يتوفر على أية استقلالية؛ فالعالم ليس، بالمعنى المطلق، شيئا إذ لا وجود له إلا بوصفه وجودا قصديا، أي في الحدود التي يكون فيها معروفا ومتمثلا بكيفية واعية.

وهكذا فإن الوعي الخالص أو الوعي المتعالي هو، إذن، بقية هذه العملية التي نجعل فيها

(1) Ideen I, op. cit., § 49, p. 163.

"... يتضح أننا سنعتبر من هنا فصاعدا الوعي في "صفاته" بحيث ينبغي أن نتخذ كنسق وجود منغلق على ذاته وكنسق وجود مطلق يمتنع أن يقتحمه أي شيء مثلها يمتنع أن يخترقه أي شيء".

العالم خارج الاعتبار بحيث لا نعني بوجوده؛ وهكذا فإن عملية من هذا القبيل لا تجعلنا نفقد شيئاً، حسبما يستنتج هوسرل، فهي تجعلنا، بصورة أكثر تحديداً، نفقد "الاشيء"، وهذا الـ "الاشيء" الذي هو العالم، وبالتالي ستكون نتيجته، بالعكس، إيجابية لكونها تضعنا في مواجهة الوجود المطلق للوعي الذي يشكل معنى كل واقع ممكن.

وبهذا قامت المثالية الهوسرلية بإضفاء الطابع الإطلاقي على دائرة المحيثة وعلى الوعي حيث لم تعد الحقيقة المتعالية موجودة، بالتالي، بالنسبة للإنسان بل أصبح من الممكن الظفر بها بواسطة هذه المحاورة الذاتية للذات، تلك المحاورة التي تتجسد في عملية الرد، وهي عملية أكتشف بها تحت أناي المتناهية وعيا مطلقاً، أي أنني أكتشف وعياً بأن لا يولد ولا يموت.

يبدو لنا، إذن، أن هوسرل يأخذ من جديد، ولحسابه الخاص، الثنائية الديكارتية للشيء المفكر *res cogitans* وللشيء الموجود *res extensa*؛ فلكي نفهم أن الرد عملية لا تقصد مقابلة جهتين من الوجود بالقدر الذي تقصد فيه إظهار القصدية التي تجمعهما، سنحتاج إلى التصويبات التي أضافها هوسرل في الكتاب الثاني من أفكار *Idées*؛ وذلك لأن تحليلات كتاب الأفكار الثاني *Idenn II*. وليس من قبيل الصدفة أن يحيل ميرلوبوتي بالأساس على هذا النص. إنما تتناول التشكل المترامن للطبيعة والجسد الخاص *Corps propre* (1) وللروح أو النفس *âme ou psychisme*.

ثمة بالفعل تأملات ممكنة بين جهتي الوعي والعالم، ولن نظفر بتفنيد صريح للثنائية إلا في فترة متأخرة، في كتاب الأزمة *Krisis*، وهو كتاب ألفه هوسرل في النصف الثاني من سنوات الثلاثينيات؛ فقد تولد هذا، حسب هوسرل، عن الإشارة الجليلية [نسبة إلى جاليلي

(1) وهو مفهوم أساسي في فلسفة ميرلوبوتي الذي يعتبر أننا نوجد في الوجود كأجساد نزل من خلالها على العالم؛ فـ *corps propre* هو الذي أتخسس به العالم المحسوس الذي يوجد وحده بالنسبة لي كجسد (م).

[Galilée]، وهي إشارة تفيد التفريق الذي ميز عالم الأجسام عن عالم الأشخاص داخل عالم كان يظن فيما سبق أنه عالم واحد<sup>(1)</sup>.

لقد ظهرت الثنائية لهوسرل كشيء شكل الوسط ذاته للعقلانية المعاصرة، وكشيء شكل أصل أزمة الإنسية الأوروبية، وتسبب في انتشار النزعة التخصصية للعلوم كما شكل أصل تشظي المعرفة؛ وذلك لأن الثنائية أدت إلى معاملة الطبيعة والفكر كحقيقتين لهما نفس الوضع، كما أدت إلى "تطبيع الروح" *naturaliser l'âme*؛ ولهذا فوحدها الظاهرية تستطيع، في نظر هوسرل، أن تعتقنا من الفكرة المعاصرة التي تقول بـ *physique de l'âme* الروح.

ويعود ذلك إلى كون الظاهرية تردنا إلى التجربة السابقة عن العلم وإلى ما يطلق عليه هوسرل "عالم المعيش" حيث تجري تجربة من طبيعة مخالفة للتجربة التي نتحدث عنها علوم الطبيعة، ولكنها تجربة من طبيعة أصلية أجربها من داخل جسدي الخاص؛ وتسلب التحليلات الواردة في كتاب *Ideen II* الأفكار الأضواء على الدور المنوط بالجسد الخاص، في حين سيذهب هوسرل في كتاب *Ideen I* الأفكار إلى حد تقرير أننا نستطيع أن نفكر في وعي بدون جسد<sup>(2)</sup>.

لقد كان الأمر يتعلق، عنده، آنذاك، ببيان أن الشيء الفيزيائي، موضوع العلم، يتجدر في الشيء المدرك، وأن تشكل كل موضوعية، وحتى تشكل الموضوعيات الفكرية يتطلب وعيا مجسدا بوصفه أساسا له.

سوف يذهب هوسرل إلى حد إثبات أنه حتى الروح المطلق *esprit absolu*، بل حتى الذات الإلهية، ينبغي أن تتجسد وتكون لها حواس حتى تتواصل معنا<sup>(3)</sup>؛ ونجده في كتاب

(1) E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Trad. par G. Granel, Paris, Gallimard 1976, § 10, p. 60 – 70.

(2) *Ideen I*, op. cit., § 54, p. 182.

(3) E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie*

الأفكار *Ideen I*، قد بين أن الذات الإلهية يلزم أن تخضع للقوانين الفكرانية، وأنها لا تدرك الأشياء المكانية أفضل منا، بل إنها تدركها، بالعكس، مثلنا، أي حسب المحملات المتوالية<sup>(1)</sup>.

ليس ثمة بالفعل سوى جهة ممكنة واحدة للحدس، وليس هناك اثنتين، كما هو الحال عند كانط، وذلك لأننا لم نعد قادرين على أن نرى في تناهينا الخاص *finitude propre*، كما كان الأمر على ذلك في الفكر الكلاسيكي، نقصا ما أو عدم كمال يتعارض مع اللاتناهي الإلهي المطروح كلاتناه حالي.

لقد انقاد هوسرل، إذن، إلى إجراء ربط قوي بين ظاهرة تجسيد وظهور المثالية، وبين المحسوس والمعقول؛ غير أنه ظل قادرا على التفكير في تولد المعقول من المحسوس، ويبدو لي أنه قد عانى من تصور ميلاد وموت الذات عينها لأنه أثبت في السياقات التي جابه فيها مشكلة الموت، أن الإنسان التجريبي يموت، وأما الأنا المتعالي *ego transcendental*، فيكون بالضرورة خالدا، وذلك لأنه لا يولد ولا يموت أبدا: "كل ذات *cogito* عارفة بما لها من أطراف مكونة لها تولد وتفتنى في تدفق معاشها؛ بيد أن الذات الخالصة *pur sujet* لا تولد ولا تفتنى" حسب ما صرح به هوسرل، على سبيل المثال، في كتابه أفكار *Ideen II*<sup>(2)</sup>.

يجب أن نحافظ، فعلا، في الأخير، على الاختلاف الحاصل بين التجريبي والمتعالي، لأننا لو لم نفعل ذلك فإن التفريق بين الذاتية والطبيعة التي تقوم عليها عملية الرد الظاهري ستفقد كل صلاحيتها، فلكي تغدو الذات مشاهدة منخرطة في "ظاهرة" العالم بواسطة التعليق *epokhè*،

---

*phénoménologiques pures*, Le livre second, recherches phénoménologiques pour la constitution (*Ideen II*), Trad. E. Escoubas, Paris, PUF 1982, § 18, p. 127.

(1) *Ideen I*, op. cit. § 43, p. 138 s.

(2) *Ideen II*, op. cit., § 23, p. 154.



وحتى تقوم بوضع اعتقادنا في الوجود المستقل للأشياء بين قوسين، يتوجب عليها أن تعرب عن استقلاليتها عن الطبيعة، وتكشف عن كونها تجري تجربة على تعاليتها الخالصة بالنسبة للطبيعة.

لم يتوصل هوسرل، إذن، في النهاية، إلى التفكير في تاريخية حقيقية، وفي تجسيد حقيقي للوعي: لا تستطيع الظاهرية أن تكون برمتها "تكوينية"، فهي لا تتمكن من بيان كيفية نشوء الوعي ذاته، وهوسرل نفسه ظل يقول نفس الكلام بخصوص هذا الموضوع، أي أنه ظل يقول بوجود مفارقة التكون أو التشكل الذاتي للوعي (1)؛ ونلاحظ أن هوسرل قد ظل، رغم النقد الذي وجهه لكانط، في وضع شبيه بهذا الأخير.

لقد أضحى البون شاسعا بين المتعالي والتجريبي، وبين الوعي والعالم، تماما كما هو الحال عند كانط حيث بقيت الهوة قائمة بين الظاهرة والشيء في ذاته على الرغم من كل التأملات التي يمكن أن تكون، من هذا الطرف أو ذاك، مصاغة؛ كما شهد هذا البون على الانتماء المشترك لهذين المفكرين إلى منهجية متعالية، أي إلى خطوة تأخذ منطلقها من الذات المتناهية المعتبرة بقدرتها على تحقيق "المجازة" نحو العالم، وبقدرتها على تأسيس أو تشكيل الموضوعية؛ وسوف يتبين لنا أن هذه الخطوة المنهجية المتعالية ستوضع بالأساس موضع سؤال من قبل المفكرين الآخرين في "حركة" الظاهرية، وهؤلاء سنتناوهم الآن، ابتداء من هايدغر الذي يستثني الظاهرية منذ البداية.

(1) Cf. E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Trad. par Dussort, Paris, PUF, 1964, § 39, p. 109.

### § 13 - هايدغر واختلاف الوجود والوجود

نولي اليوم وجهنا قبل هايدغر الذي يعتبر أكبر مفكري الاختلاف، وذلك لأنه جعل من الاختلاف المفهوم الأساسي والإطار العام لاستشكاله؛ ففي المرحلة الأولى من تفكيره، نجد أنه قد بلور، بالفعل، وفي أسلوب كان ما يزال أسلوباً متعالياً، مفهوم "الاختلاف بين الموجود والوجود"؛ وحتى وإن لم يكن هذا المفهوم قد ظهر بشكل صريح في مؤلفه الكبير سنة 1927، بل تم تطويره فقط في الدرس الذي ألقاه بنفس السنة حول: المسائل الأساسية للظاهرية، فإننا نستطيع أن نقول، مع ذلك، بأن هذا المفهوم كان يرسم في الأفق الضمني لكاتب الوجود والزمان.

يدعي هايدغر، في تقديمه لهذا المفهوم، وفي مناسبات عديدة أن "الوجود ليس شيئاً ما من قبيل الموجود" (1)؛ فنحن نعلم أننا في استهلال كتاب الوجود والزمان نجد استشهاداً من محاوره السفسطائي لأفلاطون حيث يطرح، على لسان الغريب القادم من إليا Elée، بأن ما نقصد به الموجود كان معتاداً لدى بارمينيدس، بيد أنه صار الآن مجهولاً.

يتعلق الأمر، إذن، بالنسبة لهايدغر، بإعادة طرح جديدة لسؤال معنى الوجود، وهذا لا يعني، مع ذلك، تكرار الطريقة الأفلاطونية، لأنه إذا كان أفلاطون قد قام بالخطوة الأولى في اتجاه فهم الوجود بإثبات أن الفلسفة تبدأ عندما تكف عن حكي القصص، أي عندما تكف عن تفسير الموجود بالرجوع إلى موجود آخر، كما كان الحال بالنسبة لمذاهب السابقين على سقراط، فإنه لم يتمكن، رغم ذلك، من الوصول إلى فكرة الاختلاف الحاصل بين الموجود والوجود.

(1) M. Heidegger, *Etre et temps*, op. cit., § I, p. 4.

انظر كذلك § 2، § 6، § 7، § 38، p.

ومع ذلك، فقد كان يحصل ذلك رغم أن المقصود كان منذ انطلاقة الفكر اليوناني هو رد الوجود إلى الموجود، كما رأينا مع بارمينيدس، ويجب أن نذكر بهذا الصدد أن طاليس نفسه كان يود أن يطرح سؤال ما هو الموجود بوصفه موجودا، لكنه في جوابه ظل يفسر الموجود انطلاقا من موجود آخر، أي أنه رد الموجود إلى الماء، ليواصل، بالتالي، تقديم تفسيرات موجودة (1). كما صنع أناكساغوراس Anaxagore مع الطبيعة *physis*.

لقد مر بنا أن أفلاطون وأرسطو كانا قد رغبا في إقامة القطيعة مع هذا النمط من التفكير حيث جعلنا من الفلسفة علما ينظر في الموجود بما هو موجود، وقد كانا لا يرومان، إذن، تناول الموجود من حيث ماهيته، بيد أن علما من هذا القبيل لم يكن سوى علم الموجودية *étantité*، في حين أن هايدغر ظل يتساءل في اتجاه الوجود من حيث هو وجود، أي أنه كان لا يسائل ما هو مشترك بين كل الموجودات، وإنما كان يسائل ما يشكل شرط إمكان الموجود كموجود وبالتالي ما يشكل كذلك شرط إمكان علم الموجودية *Science de l'étantité*.

فعن الوجود بوصفه كذلك، يمتنع علينا أن نقول الوجود هو إذ وحده الموجود موجود بالفعل، في حين نقول هناك الوجود، كما يحددها هايدغر في الوجود والزمان (2)، ولهذا السبب يجب أن نعترف له بكلية أعلى مما يسميه الفكر الوسطوي المفاهيم المتعالية، أي الأعراض المشتركة بين جميع الموجودات؛ فليس الوجود بوصفه كذلك أحد المتعاليات أو الكليات، من قبيل الحق والخير والجمال *unum, bonum, verum*، بل هو المتعالي ذاته

(1) M. Heidegger, *Les problèmes fondamentales de la phénoménologie*, Trad. par J.F., Courtine, Paris, Gallimard, 1985, § 22, p. 382.

(2) *Etre et temps*, op. cit., § 44 c, p. 230.

وانظر كذلك:

*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op. cit., § 2, p. 27.

بامتياز، أي أنه يجسد هذا البعد الذي يقع فوق كل تعريف موجودي والذي ينبغي أن تتصور أنه يماثل الخير عند أفلاطون حيث يعتبره هذا الأخير يسمو على الماهية والوجود الخارجي<sup>(1)</sup>.

لم يطور هايدغر سؤال التعالي الذي لم يتناوله إلا بصورة مجملية في كتابه الوجود والزمان، وأما في كتابه المشكلات الأساسية للظاهرة، فقد عاد إلى إثارة هذه المسألة سنة 1929، في نص قصير أهداه إلى أستاذه هوسرل حين تقاعد هذا الأخير، والنص إياه تحت عنوان: في ماهية وجود الأساس أو "العلة" Vom Wesen des Grundes.

ففي هذا النص انتقد هايدغر التفريق الهوسرلي بين المحايثة والتعالي باعتباره تفريقاً يقوم على انسداد الذات المتعالية التي قدم لها هوسرل، كما مر بنا، نفس التعريف الذي استعمل فيه نفس الألفاظ التي عرفت بها الماهية الديكارتية؛ وذلك لأن الأمر يتعلق، بالنسبة لهايدغر، بفهم مغاير تماماً للوجود الإنساني: لا كمحاثة، بل بالعكس، كوجود خارجي existence، فالوجود الإنساني Dasein أو الموجود الخارجي باعتباره يقع بالأساس خارج ذاته، وباعتباره وجدانياً، لكون "وجوده" ليس موجوداً ماهوياً بل إن وجوده، بالعكس، وجود زمني.

إن الوجود الإنساني وجود في العالم، وهو لا ينفك عن العالم، وهذا يدل على أن فعل التعالي *epekeina* أي سيرورة المتعالي، جزء من بنية الوجود الأكثر حميمية؛ ومن المؤكد أن القصدية المكونة للوعي المتعالي لدى هوسرل تسمح لهذا الأخير بالتعالي نحو الموجود وإعطائه معنى، بيد أن تصرفاً قصدياً من هذا القبيل لا يسمح البتة سوى باكتشاف الموجود؛ والحال أن هذا الاكتشاف يقتضي الانفتاح المسبق على وجود هذا الأخير أو على وجود العالم كأفق لقابلية الفهم الممكنة لكل موجود.

(1) Platon, *République*, VI, p. 509 b.

فلا يمكن أن نجعل هذا الانفتاح انفتاحاً ممكناً إلا بواسطة تعالي الوجود الإنساني.

الذي يفتح هذا الأفق كقابلية الفهم التي يمثلها الوجود حيث يمكن للموجود بوصفه يشكل جزء من جهة وجود الوجود الإنساني ذاته، وذلك لأن هذا الأخير ليس موجوداً كسائر الموجودات، بل هو عبارة عن وجود لشيء حاضر مسبقاً أو سابق التحقق؛ ولذلك. يدعي هايدغر أن "الوجود يكون دائماً محتجبا مع كل وجود إنساني فعلي" (1).

إن خاصية الوجد بالزمان هي، إذن، التي تجعل، التعالي ممكناً، أي أنها هي التي تجعل الوجود الخارجي للعالم وجوداً ممكناً، وذلك لأن الموجود الذي لا يكون مغلقاً في الحاضر يستطيع وحده أن يتصرف في الأشياء برمتها، ويقتضي تصرف من هذا القبيل، بالفعل، استخدام أفق العالم الذي يغدو ممكناً بالرجوع قصدياً إلى الموجود من أجل اتخاذه كشيء كذا وكذا؛ ليس ثمة، إذن، أي تصرف بالنسبة للموجود الذي لا يفهم الوجود، وليس ثمة أي فهم للوجود لا يتجدر في ما ليس ذاتاً وماهية بل تصرفاً حيال الموجود.

إن ما يتحدد به وجود الوجود الإنساني هي الوحدة المباشرة لفهم الوجود والتصرف حيال الموجود، وإن التفرقة بين الوجود والموجود إنما تحصل باعتبارها تشكل جزء لوجود الوجود الإنساني نفسه بحيث تكون سابقة عن الوجود هنا وبكيفية ضمنية حتى وإن لم تكن معروفة بكيفية صريحة.

يشدد هايدغر، بهذا الصدد، على كون "فعل الوجود وجد"، يرادف إنجاز هذه التفرقة (2)، حتى أنه يوضح ذلك معتبراً أن ما يخص الإنسان في مقابل الحيوان هو هذا بالضبط؛ إذ التفرقة بين الوجود والموجود تشكل، بالتالي، جزء لا يتجزأ من "مشروع الوجود

(1) Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit., § 22, p. 382.

(2) Ibid, p. 383.

الإنساني، الذي يعتبر مشروع العالم، وهو في حد ذاته يظل دائماً نوعاً من الانكشاف، لكون الوجود الإنساني يفهم الوجود، أي أنه يستوعب الوجود بوصفه كذاً أو كيت محددًا باختلافه مع موجودات أخرى تنتمي إلى نفس العالم.

ينبغي أن نذكر، هنا؛ أن هايدغر في كتابه الوجود والزمان يبين أن الوجود الإنساني العادي / اليومي *Dasein quotidien*، أي أن الوجود البشري المنشغل، لا يكون أصلاً في علاقة مع موجود محدد، وإنما يكون في علاقة مع تركيبة من الوسائل التي يحيل كل واحد منها على الباقي<sup>(1)</sup>.

لا يدخل الإنسان في علاقة مع الوجود بوصفه كذلك، وإنما يدخل في علاقة مع مجموعة من الموجودات التي تشكل محيط انشغاله، كما أن الإنسان يوجد، بالتالي، وعلى الدوام، على جهة المجاوزة، وعلى جهة التعالي بالنسبة للموجود الجزئي؛ ولعل هذا ما سوغ لهايدغر الحديث عن فهم ما قبل وجودي<sup>(2)</sup> للوجود، بالمعنى الذي يتعلق فيه الأمر بفهم متصرف فيه وليس على فهم معبر عنه أو ملفوظ في صورة تعبيرية أو موضوعاتية.

إن الاختلاف الأنطولوجي إنما يكون، إذن، متصرفاً فيه قبل أن يكون مفكراً فيه، ومن الممكن أن يغدو مفكراً فيه فقط لأنه كان متصرفاً فيه؛ ونلاحظ هنا أن مبحث الوجود يقوم على تصرف أساسي للوجود الإنساني.

ونظراً لكون التعالي الذي يتصف به هذا الوجود الإنساني هو الذي يجعل الوجود مستعملاً، فإن علم الوجود يسمى العلم المتعالي؛ وليبيان هذه الخاصية المتعالية المطلقة للوجود بالنسبة

(1) *Etre et temps*, op. cit., § 15, p. 66 s.

(2) *Ibid.*, § 4, p. 12.

للموجود، سوف ينقاد هايدغر سنة 1929، في كتابه: ما هي الميتافيزيقا؟ إلى تحديد الوجود باعتباره ما لا يمثل شيئاً من الموجود كعدم<sup>(1)</sup>.

سوف يتحدد، في هذا النص بالفعل، انفتاح الوجود الإنساني *Dasein* على الوجود كافتتاح على العدم، ذلك الانفتاح الذي يتجلى في هذه الجهة الوجدانية الأساسية التي يمثلها القلق، أي هذا الشعور بالحرية بالنسبة لكل ما يوجد، وبعدم الانتماء إلى مجموعة الموجودات التي تشكل الوجود الإنساني الخالص.

يجب أن نشير إلى أن هايدغر سيتوصل، سنة 1929، بنفسه إلى أنطولوجيا سلبية، أي إلى مبحث وجود لا يستطيع أن يفكر في الوجود إلا في صورة اللاموجود، أي في صورة اللاشيء؛<sup>؛</sup> فيها هنا يمكن، بدون شك، ما تنتهي إليه كل خطوة متعالية يؤخذ من أجلها الاختلاف في حركة تصاعدية للمجازة.

لم يكن هايدغر ليذهب إلى حد المساءلة الجدرية لمفهوم الاختلاف الأنطولوجي إلا لكون هذا المفهوم قد ظل مرتبطاً بجهة متعالية للتفكير، أي بجهة فكرية فلسفية، وذلك طوال المرحلة التي سميت بمرحلة "المنعطف"، أي أواسط الثلاثينيات؛ لأن الاختلاف الأنطولوجي مشتق من سؤال ينطلق من الموجودات نفسها ومن موجودية هذه، الموجودات بالمعنى الذي يستلزم مجازة الموجودات في اتجاه الوجود ذاته، في حين أن الأمر لم يعد يتعلق الآن بالانطلاق من الموجود، بل أصبح يتعلق، بالعكس من ذلك، بـ "الإرتقاء" مباشرة في الوجود ذاته.

يبدو أن مفهوم الاختلاف الأنطولوجي قد شكل، إذن، في ضوء هذا الوضع، فكرة تمثل نقلة: وقد كانت هذه النقلة ضرورية لتقديم توضيح أولي لمشكلة الوجود وللسماع لنا بالخروج

(1) Qu'est-ce que la métaphysique ? in Question I, op. cit., p. 69.

من حالة الالتباس التي خلفها التقليد الفلسفي؛ بيد أنه كان ينبغي أيضا أن يتم انتقادها، كما قال هايدغر في مساهمة في الفلسفة<sup>(1)</sup>، وبطريقة أكثر وضوحا في أحد دوراته التكوينية الأخيرة<sup>(2)</sup> بأن الاختلاف الأنطولوجي يقودنا مباشرة إلى وضع ملتبس يخرجنا منه بالتحديد من جراء كون الوجود لا يكون فيها مفكرا فيه إلا في علاقة مع الموجود وليس مباشرة في علاقة مع ذاته.

ان الخطر الذي تخفيه يكمن في تصور الوجود لا كـ "آخر" عدا الموجود (وهذا ما سجله هايدغر في تقديمه سنة 1943 في كتابه ما الميتافيزيقا؟)<sup>(3)</sup>، بل، بالعكس، كموجود آخر، والإذعان بهذا الاعتبار إلى النزوع إلى اتخاذه كموضوع كبير؛ ولهذا السبب اختار هايدغر فيما بعد أن يشطب على كلمة "وجود" حتى يتمكن بهذا من أن يظهر الوجود كاختفاء لما يمكن أن يكون حيال الفكر، ولما يمكن أن يجابه هذا الفكر من الخارج.

لقد شدد هايدغر، في مرحلة المنعطف، على البعد الأساسي للوجود الذي يتمثل في الانسحاب بل حتى في الرفض؛ وذلك لأن الوجود ليس ماهية أو ذاتا وبالتالي ليس يمكن أن يعطانا إلا من خلال إنكار ذاته؛ فننجز كونه الاختلاف الأنطولوجي يبقى مفهوما متعاليا،

(1) Cf. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1989, § 266, p. 465 s.

نص كتبه هايدغر خلال سنوات "المنعطف" (1936-1938).

(2) Cf. M. Heidegger, *Séminaire du Thor (1968)*, In *Question IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 237 et 240.

حيث أشير إلى مسألة خطر الاختلاف الأنطولوجي، وذلك لأنه "يقود إلى تمثل الوجود كموجود" في أفق الميتافيزيقا.

(3) *Questions I*, op. cit., p. 76.

"هذا الآخر الخالص لكل موجود هو الوجود".



نجد أنه يشكل البنية العميقة للميتافيزيقا التي قال عنها هايدغر سنة 1949 في: ما الميتافيزيقا؟ إنها تتحرك من مبتدأها إلى منتهاها، بطريقة غريبة داخل شبهة دائمة بين الموجود والوجود<sup>(1)</sup>.

يفسر هايدغر في الهوية والاختلاف، وهو نص كتبه سنة 1957، وكان حصيلة كلامه عن الميتافيزيقا مستعينا بحكاية لغريم Grimm: "الأرنب والقنفذ"؛ يحكي غريم هنا قصة القنفذ الذي كان يرغب في كسب السباق ضد الأرنب الأسرع منه فطلب من زوجته التي تشبهه تماما أن تكون في نقطة الوصول وتظاهر بأنها هي التي كانت تسابق الأرنب الذي كان يجري بدون هوادة بين النقطتين، وكان يجد خلفه دائما نفس القنفذ الذي يصبح في وجهه قائلا: "أنا هنا!"<sup>(2)</sup>.

يعتبر هايدغر أننا نوجد في الميتافيزيقا في نفس الموضع تماما مثل الأرنب، لأننا لا نستطيع أن نفرق بين الوجود والموجود وأنا نجد الموجود هنا حيث نكون بصدد البحث عن الوجود والعكس بالعكس، فلكي نخرج من هذه الخدعة التي نظل فيها مشدودين عندما نفكر في الاختلاف كفرق مكاني بسيط بين نقطة انطلاق ونقطة وصول، يجب أن نتوصل إلى التفكير في الاختلاف في حد ذاته وليس في الأشياء التي تختلف.

وذلك لأن الوجود والموجود ليسا متباينين بالمعنى الذي يفيد أنها يشغلان مكانين مختلفين، بل إن الوجود يتحول بذاته إلى موجود بواسطة حركة تعال *mouvement de transcendance* تكون في نفس الوقت هي الحركة التي تجيء بها الموجودات إلى الحضور.

وبالتالي فإن هذا الوضع يستلزم أن يكون الوجود والموجود هما نفس الشيء، بحيث يظلان، مع ذلك، في علاقة الواحد منها بالآخر في حدث حصول البون الذي يحدث فيه التباعد بينهما،

(1) Questions I, op. cit., p. 29.

(2) Identité et différence, trad. par A. Préau, in Questions I, op. cit., p. 297.

فهذا السبب عندما نفكر في الوجود والموجود من جهة نظر اختلافها ذاته، وليس من جهة نظر مفاهيم الاختلاف، وفيما يختلف في الاختلاف، فإنها سيظهران لنا في ضوء ما وسمه هايدغر بالتوافق *Austrag*<sup>(1)</sup>، وهو لفظ يستعمل في الألمانية العادية للكلام عن الحل الذي يعطى للخصومة، أو المصالحة التي تتوصل إليها بهذه الكيفية، غير أن الترجمة الحرفية للفظ اليوناني *dia-pherô* أو للفظ اللاتيني *dis-fero*، تشير إلى اللفظ الذي يحمل كمعنى حمل الشيء إلى حده، وخصوصا بمعنى يتعلق بحمل الجنين.

يتعلق الأمر، إذن، بالتفكير في علاقة الوجود بالموجود في ضوء ما يعنيه لفظ التوافق *Austrag*، أو في أفق هذا المكان الوسط الذي هو الاختلاف الذي لم يعد هايدغر يستعمل فيه اللفظ ذا الأصل اللاتيني *Differenz* باللفظ *Unter-schied* الذي يدل عرفيا على البون *Unter* وعلى الفارق *Scheidt*.

ومن هنا نفهم أن الوجود والموجود يبقيان في علاقة داخل الحدث نفسه الذي يمثل في افتراقهما، وبالتالي فإن تفكيرنا من هذا القبيل في حدث الاختلاف لم يعد يسمح، كما هو الحال في كل تاريخ الميتافيزيقا، بأن نتناول أحدهما من أجل الآخر.

لقد اتخذ فكر الاختلاف عند هايدغر، بعد منعطفه الفكري، وبطريقة صريحة، معنى زمانيا لا مكانيا إذ أضحي هذا الأمر بديها نظرا لأن المفهوم الموجه لفكره لم يعد هو الوجود، بل صار هو الحدوث، والتعين *Ereignis*، وهذا التساكن بين الإنسان والوجود هو الذي صار يتعلق به الأمر الآن، وهو المعنى الأول لفعل *ereignen*<sup>(2)</sup>. ما ظل خفيا طوال تاريخ الفلسفة الغربية، أي حصول مجيء الاختلاف ذاته.

(1) *Ibid*, p. 302 s,

ترجم *Austrag* هنا بـ « Conciliation » أي تصالح وقد فضلنا أن نضع كمتقابل الوفاق كضد للفراق (م).

(2) *Ibid*.

ولهذا السبب التفت هايدغر، من جديد، في بداية الخمسينيات، إلى بارمينيدس وإلى فكرته عن الأيون *eon*، وهي فكرة عن الهوية لا تلغي، مع ذلك، الازدواجية<sup>(1)</sup>، إذ نجد إشكالية الاختلاف ستستعمل بقوة كفكرة عن الطي المزدوج *Zwiefalt* (الثني المزدوج = *double* *Pli*) للموجود وللوجود.

لا يلفظ هايدغر مفهوم الاختلاف رغم كون هذا المفهوم يشكل البنية الأساسية للميتافيزيقا، وذلك لأن الأمر لا يتعلق بالنسبة إليه بـ "مجازرة" الميتافيزيقا، بل بالعكس باحتمالها: يقابل هايدغر مفهوم الانتصار *Überwindung* عند نشئه، الذي يفترض وجود ممر يقود إلى ما هو فوق الميتافيزيقا، بمفهومه الخاص الشفا *Verwindung* وهو لفظ يدل على أننا "قد شفينا" من الميتافيزيقا وهذا يعني، أنها كمرض، أصبحت جزء لا يتجزأ منا ومن هنا يتلاشى مكرها الذي يحيق بنا.

ليس نسيان الوجود الذي يعتبر واقع الميتافيزيقا، إذن، شيئاً سلبياً ينبغي محوه وإنما يعتبر، عكس ذلك، مصير *destin* الفكر وقدره ذاته، بالمعنى الذي يفيد أن هذا النسيان وحده يظهر "الجوهر" الحقيقي للوجود الذي يجب أن ينسى حتى يعطي للموجودات فضاء للظهور؛ إذ ليس الأمر يتعلق، لدى هايدغر بالخروج، ببساطة، بنسيان الوجود وحمل الوجود ذاته على الظهور، لأن هذا سيدل على تكرار منوال التفكير الهيجلي الذي يؤدي إلى فكرة المعرفة المطلقة للكلية، وإنما يتعلق الأمر، فقط بالنسبة إليه، بتجريب هذا النسيان بوصفه نسياناً مع عدم المكوث في نسيان هذا النسيان، وهو ما يمثل، بالتحديد، وضعية الميتافيزيقا بأكملها، إنها، إذن، ذاكرة نسيان الوجود التي سماها هايدغر، الذي ظل هنا على مقربة غريبة من مفهوم التذكر *réminiscence* عند أفلاطون، الفكر الذي يتذكر *Andenken*<sup>(2)</sup>.

(1) Cf. *Moira* (1951 – 52), in *Essais et conférences*, op. cit., op. cit., p. 278 – 310.

(2) راجع:

Introduction à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*

## § 14 - ميرلوبونتي وإخلاف<sup>(1)</sup> المرئي واللامرئي

قد يبدو الجمع بين ميرلوبونتي ودريدا في هذه المرحلة الأخيرة من الدروس، للوهلة الأولى، غريبا، لأن المفكرين يظهران وكأنهما متعارضان؛ إذ لم يكن دريدا يرغب مطلقا في الاهتمام بالتأويل الذي يعطيه ميرلوبونتي لظاهرة هوسرل، كما أنه تجاهل لمدة مديدة فلسفة هذا الأخير المتقدمة.

ومع ذلك، يبدو لي أن ما قد يجمعهما، هو نوع من التقارب في الهم الذي حمله كل منهما، وفي تصور كل منهما، على التوالي، للفرق أو البون *écart* (ميرلوبونتي) وللإخلاف *différance* (دريدا)، وفي بلورة نقد صريح للفهم المعتاد لهذين المفهومين بوصفهما يفرقان بين الحدود الموجبة.

"المرئي واللامرئي" هو العنوان الذي أعطاه ميرلوبونتي في الأخير للعمل الفكري الذي شرع فيه في نهاية الخمسينيات، والذي لم يحرق منه سوى الجزء الأول التمهيدي قبيل وفاته في شهر ماي 1961، وقد نميل إلى إعطاء هذا العنوان مباشرة، معنى ثنائيا في حين أن المقصود به لم يكن يستهدف البتة بلورة الأطروحة النقيض للمرئي واللامرئي كما لو كان الأمر يتعلق بمقابلة عالمين -، وإنما كان العنوان يستهدف بالأحرى توضيح أو بيان امتناع التفريق بل وكان يستهدف القول بتوالج المرئي واللامرئي والمحسوس والمعنى، ونحن نعلم أنه، قبل مارس 1959،

---

هوامش السنوات (1936 إلى 1946) في كتاب:

Questions I, op. cit., p. 43.

(1) قابلنا **différance** (بالحرف a مكان الحرف e) بـ "الإخلاف" حيث حذفنا التاء واعتبرنا الألف من "أخلف" التي تفيد "المخالفة مراعاة للتغيير المقصود" في الكتابة "من قبل دريدا وقد جمعت فرانسواز داستر، هي الأخرى هذا العنوان، بين دريدا باستعمال *différance*، وميرلوبونتي باستعمالها لثنائيته: المرئي واللامرئي: Merleau- « Ponty et la *différance* du visible et de l'invisible (المترجم).

كان ميرلوبونتي قد أعطى لمشروعه عناوين أخرى، منها على الخصوص "جينياولوجيا الحقيقة"، و"أصل الحقيقة" التي تكشف عن البعد الجينياولوجي الخالص لمحاولته الفكرية.

لقد كان الأمر يتعلق عنده بإعادة رسم تكوين الفلسفة، انطلاقاً من المنهل الذي تنهل منه والذي يتجسد في التجربة الحسية نفسها، أي في المكان الأصلي للحقيقة عند ميرلوبونتي، فما كان يرومه هذا الأخير هو بالتالي بيان علاقة الفلسفة باللا فلسفة؛ وذلك لأنه لم يكن، ثمة بالنسبة إليه، تعارض جذري بين الاثنين: التجربة الحسية هي المكان الحقيقي للحقيقة، وليست للفلسفة مهمة أخرى سوى التعبير عن معنى التجربة الخرساء للحياة.

لا يمكن للفلسفة، بالنسبة لميرلوبونتي، أن تتجاهل، بخلاف العلم، تكوينها الخاص، مما يستلزم أنها لا يمكن أن تعتبر نفسها كروح مطلقة تهيمن على الموضوع الذي تفحصه، فهي لا تستطيع أن تضع نفسها في وضع المتفرج غير المكترث الذي يمثله حال الفيلسوف الظاهري لدى هوسرل، المفكر المشغول بالفلسفة بوصفها علماً صارماً، بل يجب على هذا المفكر أن يعترف بأنه هو ذاته متورط في المسألة التي يطرحها.

إن هذا الـ "الوضع [الأول] للحقيقة"<sup>(1)</sup> هو الذي أطلق عليه ميرلوبونتي "الإيمان الإدراكي" foi perceptive لكي يبين أن ما نجده تحت تشكيلات البناءات العلمية والمعاني التصورية للفلسفة، ليس فعلاً للفكر أكثر أولية أو ضرباً آخر من المعرفة يكون أكثر أصالة، وإنما هو إيمان، واعتقاد foi et croyance.

لقد كان ميرلوبونتي قد شدد بقوة، في كتابه ظاهرية الإدراك، على كون الإدراك لا ينبغي أن يفهم كعلم للعالم أو كفعل فكري، بقوة أو كموقف متحرر، وإنما كان ينبغي أن يفهم كعمق

(1) M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, éd. Par C. Lefort, Paris, Gallimard, 1964, p. 27.

تنبع منه تصرفاتنا العملية وكذا النظرية (1).

ونظرا لكون الإدراك هو الذي يشكل مقتضى كل فعالية ذاتية، فإنه يماثل، بالتالي، ما وسمه هوسرل بالاعتماد أو الإيمان *Urglaube* أو *Urdoxa* هذا الرأي أو المعتقد الأولي الذي كان بالنسبة إليه يشكل الصورة الأصلية لكل العلاقات القصدية.

ينبغي أن نسجل أن هوسرل كان ما يزال يرى في الاعتقاد فعلا أو حكما، وبكلمة جامعة كان يرى فيه "دعوى" *thèse*، في حين أن ميرلوبونتي كان يعتبر "الإيمان" مشاركة أو انخراطا سلبيا يمتنع عن "التحيد" بواسطة عملية الرد؛ ولهذا نجده يرفض، في كتابه المرئي واللامرئي، أن يستعمل مفاهيم من قبيل أفعال الوعي، أو أوضاع الوعي.

كما كان يرفض حتى استعمال الصورة والإدراك نفسه لأن هذه الأمور تصدر عن الفلسفة النظرية التي تدعي أنها تعيد نقل كل سلبيتنا بحدود دالة على الفعالية، كما تنقل الإدراك بمفهوم البناء، ومن هنا تعيد وضعنا في وضع يعلو وضعنا الفعلي في مركز الأشياء ذاتها.

يوضح ميرلوبونتي ذلك قائلا: "إننا نقصي من مفهوم الإدراك كل اعتبار يقتضي أن يكون هذا الإدراك قد أجرى تقطيعا للمعيش في تصرفات منفصلة أو في إحالة عن "الأشياء" التي يكون وضعها غير مدقق، أو فقط في إقامة تعارض بين المرئي واللامرئي" (2).

لقد صار مفهوم "إدراك" الآن مفهوما مهجورا لأنه أصبح يستلزم إقامة التقابل بين الشيء المرئي في حالة أو في فعل الوعي اللامرئي الذي يفترض أنه يطابقه ذهنيا، بحيث يبدو اللامرئي

(1) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, Avant propos, p. X.

(2) *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 209.

بالتالي مجرد تابع أو مكافئ ذهني للمرئي، فكما تبين في نفس الصفحة، يظهر أن الفروق بين المرئي واللامرئي، وبين الشيء والمعيش، ليست البتة منعدمة المعنى، ولكنها تمثل ما يستلزم أن يفهم بحيث إننا لا نستطيع أن نقبلها أو ننطلق منها وإنما ينبغي لنا، بالعكس، أن ننتبه إلى تكوينها.

ولهذا السبب فضل ميرلوبوتي الحديث عن "إيمان إدراكي" بدل الحديث عن الإدراك لأن ما كان يفهمه من هذا المفهوم لا يحيل على قشرة أولى للتجربة تكون سابقة على التجربة التي تكون بدورها سابقة على المفهوم بل تكون بالأحرى. وذلك بالتحديد لأنه على هذا المستوى ليس ثمة بعد وجود للتقابل بين الوجود والفكر. سابقة على ما وسمه بـ "نموذج اللقاء الأصلي" (1).

ولكن ماذا تتطلبه هذه "اللقاء الأصلي"؟ وهل هناك فعلا شيء ما يمكن اعتباره هو التجربة الأصل، أي تجربة ما يكون بالمعنى الأصلي أساسيا وتمهيديا؟ من الممكن أن نعترض على ميرلوبوتي بكونه يقتضي وجود تجربة افتتاحية للحضور الكامل للشيء نفسه، وبكون فكره يصدر عن ما نسميه اليوم باستعارة العبارة التي صاغها دريدا "ميتافيزيقا الحضور".

بيد أنه ليس من الممكن، في الواقع، أن نجد في فكر ميرلوبوتي امتيازاً من هذا القبيل يعطى للحضور التام؛ لأن الرجوع إلى الأصلي ليس البتة تجربة لمصادفة تامة للشيء نفسه، بل هي تجربة تظل دائماً، بخلاف ذلك، تجربة مصادفة جزئية وتجربة فارق *écart*؛ ولهذا السبب أمكن لميرلوبوتي أن يصرح، فضلا عن ذلك، بأن "الأصلي يفتق" (2)، وهذا يعني أن كل شيء يبدأ بعملية التفرقة، وعدم المصادفة، و"الميز بين الجواني والبراني" (3).

(1) *Ibid.*, p. 210.

(2) *Ibid.*, p. 165.

(3) *Ibid.*, p. 153.

إن ما نلفيه، إذن، في أصل التفكير المحلق، والتفكير العلمي، ليس هو "الإدراك" أو ما يسميه ميرلوبوتي في مرحلة متأخرة من تفكيره "الإيمان الإدراكي" لكي يبين بواسطته أن الأمر لا يتعلق بمعرفة ما بل يتعلق بالترام أصلي في العالم؛ فثمة في الإيمان الإدراكي خطوة استفهامية سبق وأن اختفت من "المعرفة" النظرية، إذ صار الأمر يتعلق إذن بتصوير الفلسفة كإيمان إدراكي يسائل ذاته بصورة أبدية بدل ادعاء كون الأشياء متضمنة فينا، كما هو حال المثالية، أو ادعاء أننا متضمنون في الأشياء كما هو حال الواقعية.

ذلك أن تجربتنا ليست بالأولى تجربة تدل على مطابقة بين الأشياء وبين فكرنا، بل هي تقدير لاختلافها ولتباينها<sup>(1)</sup> فلا يمكن للمحسوس البتة أن يظهر، بالفعل، في صورة وضعية كموجود مطلق الموضوعية، فهو لا يحضر بذاته حضورا تاما على الإطلاق، بل يقدم نفسه بالأحرى كحضور ممزوج بالغياب.

ونتيجة لذلك، لا يكون العالم حاضرا حضورا مطلقا بالنسبة لنا في صورة مجموعة من الموضوعات الجزئية وإنما يحضر حضورا إيمائيا لوجود يظل متعاليا؛ ولهذا يكون معناه غير مرئي مما لا يدل، مع ذلك، على كونه يوجد في الخارج بمكان معقول منفصل عنا لأن ميرلوبوتي، بخلاف سارتر، يرى أن ما هو أول ليس هو "الوجود التام والوضعي القائم على أساس العدم". كما لو كان يتوجب على العالم، لكي يوجد، أن ينتصر على العدم،، فما هو أول لا ينبعث من العدم *ex nihilo* بل إنه يتجسد في وقوع "الوجود الفعلي" لـ هناك « il y a » *facticité* الذي لا يمكن على الإطلاق أن يعاد بناؤه من الخارج ولا أن ينظر فيه فكر التحليق<sup>(2)</sup>.

(1) *Ibid.*, p. 140.

(2) *Ibid.*, p. 121.



"هناك" بالفعل شيء ما بالنسبة إلينا لأننا لسنا أصل العالم، ولأننا نكون دائما قد انخرطنا فيه، والانتماء الكلي الذي أعطيناه للعالم يشكل ماضيا أصليا، ماضيا لم يكن على الإطلاق ماضيا حاضرا يمتنع علينا مطلقا أن نصدفه. إن "هناك" « il y a » هو على الدوام "هناك جوهرية" (1) مما يدل على أننا ملتحمون التحاما حميميا بالعالم وأن كل علاقة بيننا وبين العالم لا يمكن إلا أن تكون علاقة حميمية لا يكون الوجود فيها "أمام - نا"، بل إنه بالعكس من ذلك، يحفُّ بنا بل ويخترقنا، وبالتالي فنحن لا ننفذ إلى الوجود إلا "من الداخل"، ولا يمكن أن نرى المرئي إلا "من وسطه نفسه" وليس من "عمق العدم" (2).

والحال أنه، نظرا لكون علاقتنا الأصلية بالعالم عبارة عن إيمان وليست عبارة عن معرفة، فإن المحسوس لا يمكن أن يظهر في صورة دلالة موضوعية فهو يظل ممتنعا دائما عن الإدراك، دون أن يحضر على الإطلاق حضورا تاما، وإنما يظل حاضرا حضورا متوالجا مع الغياب.

يصرح ميرلوبونتي في مفكرة عمل بتاريخ 27 أكتوبر 1959 بما يلي: "المحسوس هو بالتحديد، الوسيط *medium* حيث يمكن أن نظفر بالوجود دون أن يكون ثمة وجود موضوع؛ إن الظهور المحسوس للمحسوس، والإقناع الصامت للمحسوس هو الوسيلة الوحيدة بالنسبة للوجود كي يتجلى دون أن يصير وضعاً، ودون أن يكف عن أن يكون ملتبسا ومتعاليا<sup>(3)</sup>"، فلا تحيل "هناك" *il y a* للعالم المحسوس، وإن كانت لا تخلو من الواقعية، على وضعية الموضوعات البالغة التشخيص، وإنما تحيل فقط على الحضور الإيمائي لوجود يظل، مع ذلك، في المسافة.

من الممكن الآن، أن نفهم لماذا يكون المعنى غير مرئي: فهو لا يمكن أن يكون مقروءا بصورة

(1) *Ibid.*, p. 190.

(2) *Ibid.*, p. 152.

(3) *Ibid.*, p. 267.

مباشرة على المحسوس ذاته لأن التجربة الإدراكية ليست قابلة للمقارنة بتحليل النص، لأن المعاني ليست "معطاة" في الإدراك ذاته، وهذا لا يعني أنها تستطيع أن توجد بالخارج، في موضع ذهني *topos noetos* يمكن اعتباره بمثابة ما يشكل عالما آخر إلى جانب العالم المحسوس أو خارجه: ولهذا نجد ميرلوبونتي يشدد بقوة على واقعة واحدة مفادها "أن هناك عالما محسوسا"، وليس هناك أي عالم معقول" (1).

لقد كان الأمر يتعلق عند ميرلوبونتي بالتفكير الصحيح في العلاقة بين المحسوس والمعنى دون مقابلتها كما لو كانا يمثلان جهتين للوجود؛ ولهذا نجد يتكلم عن المرئي واللامرئي وليس، كما درج على ذلك التقليد، عن المحسوس وما يسمو فوق المحسوس أو المعقول، من أجل بيان أنه ليس ثمة مستويان مختلفان من الناحية الخارجية بل هناك مستوى واحد يشمل اختلافا داخليا، فالمعنى مدسوس في المرئي وليس خارجا عنه، والمرئي نفسه هو مجرد جهة لعرض المرئي. ونتيجة لذلك، ليس اللامرئي ضد المرئي، بل هو مقابله المستتر (2) بالمعنى الذي يفيد أنه لا يظهر إلا داخل هذا الأخير.

ليس ثمة، إذن، امتناع مطلق للرؤية وإنما هناك دوما لامرئي هو المثوى الحقيقي أو هو المرئي الحقيقي بحيث لا يكون من الممكن أن نعتبر اللامرئي مرئيا ممكنا آخر أو مرئيا ممكنا بالنسبة لمرئي آخر (3) لأننا سنحطم بذلك علاقتنا به: ليس اللامرئي إذن عالما آخر، ولسنا منفصلين عنه كما لو كان مرئيا بالنسبة لأعين أخرى غير أعيننا كأعين الآلهة مثلا التي تكون لها القدرة على الحدس الأصلي، والتي تستطيع أن ترى اللامرئي مباشرة.

(1) *Ibid.* p. 267.

(2) *Ibid.*, p. 269.

(3) *Ibid.*, p. 282.

لقد استوعب ميرلوبونتي، كما بين ذلك هيغل قبله في كتابه ظاهرية الروح<sup>(1)</sup>، أن التفكير في المعقول والمحسوس كعالمين مختلفين يؤدي بالضرورة إلى اعتبار الواحد منها كإعادة إنتاج بسيطة للآخر على مستوى آخر، بحيث يغدو اللامرئي كمرئي من رتبة أخرى، أو كمرئي بالنسبة لأعين أخرى غير عيوننا.

فليس علينا أن نهتم بعالمين، يكون كل واحد منها "موضوعيا" وليس علينا أن نهتم بعالم واقعي سيكون برمته عالما "موضوعيا"، أي معطى بكيفية تامة ومطابقة؛ ليس لنا أن نعبأ سوى بعالم واحد ليس كله محسوسا ولا كله معقولا، لا "التفرقة" بين المحسوس والمعقول، ولا بين المرئي واللامرئي، تكون البتة قد تحققت على الإطلاق، وتكون مطلقا شيئا جاهزا<sup>(2)</sup> بل تكون دواما في حالة ولادة وفي صيرورة دائمة".

ولهذا لا يمكننا أن ننطلق من التعارض الحاصل بين مملكتين، بل ينبغي أن ننطلق بالأحرى من تطابقهما؛ ومع ذلك فإن هذه المطابقة ليست قارة؛ وبسبب ذلك، تكون فكرة المطابقة هي في نفس الوقت فكرة الاختلاف ولهذا كان ينبغي ربما أن نبدأ هنا بكلمة différence [بوضع "a" مكان "e" فنكتب Différance] الإخلاف مكان الاختلاف، وذلك لأن المحسوس لا يوجد "إلى جانب" المعقول، فهو يوجد، بالعكس، في الصيرورة الدائمة نحو اللامرئي.

ثمة، إذن، مطابقة واختلاف بين المحسوس والمعنى، مما يتبين معه أن ميرلوبونتي يستطيع أن يثبت أن "التعالى"، هو "الهوية في الاختلاف"<sup>(3)</sup> لأن التجربة الحية في حد ذاتها تجربة

(1) Cf. *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., t. I, p. 134.

(2) *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 290.

(3) *Ibid.*, p. 279.

متناقضة: فهي تضعنا، في نفس الوقت، داخل أنفسنا وداخل الأشياء إلى حد أن التفرقة تحصل على مكانة، وإلى حد أننا نشعر، نحن والعالم معا، وبصورة مترامنة، في الظهور.

ويمكن أن نفهم هذا المقطع حول الأنا في العالم بوصفه اللقاء الأصلي للذات والآخر، كما لو كان توأما للحظتين هما، مع ذلك، اللحظة الواحدة والواحدة نفسها على نحو ما عبر عنه ميرلوبونتي لمرات عديدة "بالخروج من الذات والدخول فيها والعكس" (1) بالمعنى الذي يفيد أن ميلاد الذات نفسها يستلزم في نفس الوقت كلا من العلاقة مع الآخر وتشكيل الجوانية.

تكمن مهمة الفلسفة، حسب ميرلوبونتي، بالتحديد، في توصيف هذا التداخل أو التوالج. إن صورة هذا التوالج الذي سبق وصادفناه عند هوسرل، حين فكر هذا الأخير في بناء الجسد الخاص *corps propre* من خلال ظاهرة اليدين المتشابهتين، كلتاهما تكون محسوسة من طرف اليد الأخرى، وهذه الأخيرة تكون بدورها ملهوسة تحسُّ (بكسر الحاء) وتحسُّ (بنصب الحاء)، وهذا ما يجعلنا نتفطن بالتالي إلى وجود اختلاف زماني ومكاني، لا إلى وجود اختلاف موضعي *topologique* فحسب لأن ما ينبغي أن نعتبره فيها، كما ألح ميرلوبونتي على ذلك، ليس هو اعتبار مركز تباينها، أي ما يعينه أحيانا بعبارة "الدوامة التي تحدث المكان والزمان" أو تحدث "فتقا في الوجود" (2).

لذلك كان ميرلوبونتي يرغب بالتأكيد في استبدال الفكر المتداخل والمتوالج أو الفكر الآخذ بالتقلب بين المحسوس والمعقول، وبين اللغة والجسد، وبين الأنا والآخر بالفكر الكلاسيكي سواء كان فكريا ثنائيا، كما هو الحال عند ديكارت وسارتر، أو كان يسمو إلى قمة النظر التأملي ليصل إلى "نفي النفي"، كما هو الحال مع هيغل.

(1) *Ibid.*, p. 252.

(2) *Ibid.*, p. 298 et 318.

لقد رأى ميرلوبونتي في الجدل الهيغلي، بالفعل، فكراً يأخذ بتناوب الأضداد مما يفسر أنه فكر يظل في نطاق التناقض، في حين أن ما كان ميرلوبونتي يود أن يظهره هو التباس الأشياء، أي الحركة التي تجعل الأشياء تنتمي إلى الأضداد والتي تشهد بذلك على كون هويتها إنما تكون "مسكونة" حميميا بالاختلاف.

إن فكر التوالج من هذا القبيل، كما شدد ميرلوبونتي على ذلك، لا ينتهي إلى "مجازرة" المتقابلات، كما هو الحال في الجدل الهيغلي، بل إلى "تساندهما" المتبادل، الذي يسمح جذريا حدودهما ليخلط بذلك بصورة لا علاج لها بين الخالص وغير الخالص؛ إن فكر التوالج - "حقيقة قصوى" (1) -، فهو بالفعل فكر الارتداد على الذات أو فكر الدور الذي يطلق عليه ميرلوبونتي "اللحمة" (2) chair التي لا تتطلب تحقيق أي "تركيب" *synthèse* لكونها تقوم على الخاصية غير المطلقة لتقابل النفي والإثبات والفاعلية والسلبية.

لم تعد اللحمة نقيض الفكرة أو الكلمة بالفم الذي يناقض فيه المرئي اللامرئي، ولكن هناك، بالعكس من ذلك، انتقال من الواحد إلى الآخر، انتقال في اتجاه مزدوج أو تقالب يتجلى، في نفس الوقت، في كون الفكرة تحصل على وجود خارجي حميمي، وفي وجود تسام يظل، على الدوام، ممكناً للحمة؛ وذلك لأن الروح أو النفس ليست هذه "الثغرة" التي تعترى الوجود. وهي استعارة مشتركة بين هيغل وسارتر. تدمج الأمشاج *hétérogénéité* في نسيج الوجود وإنما هي "حرم" أو "طي" *creux ou pli*، وهي تخيل للحمة التي تغدو بواسطتها "ككلة مخدومة من الداخل" (3) حيث يتأسس ترابط المعنى وصيرورة الحقيقة والتاريخ البشري.

(1) *Ibid.*, p. 298 et 318

(2) *Ibid.*, p. 204.

(3) *Ibid.*, p. 193.

إذا كنت قد انسقت إلى الحديث عن الإخلاف *différance* لدى ميرلوبونتي لكي أئين الخاصية الزمنية لسيرورة التفرقة بين المرئي واللامرئي، فيجب، مع ذلك، أن أحدد أن ما يقصده دريدا بالإخلاف ليس مطابقاً لفكرة ميرلوبونتي عن "البون" أو "الفارق"، وعن الصدفة "الجرئية" التي تحصل بين المرئي واللامرئي<sup>(1)</sup>، لأننا نجد، كما سنرى، أن دريدا يربط بكيفية داخلية مفهوم الإخلاف بمفهوم اللعب *jeu*، وبمفهوم العلامة، في حين أن ميرلوبونتي يود أن يفكر، عكس ذلك، في كون التزامنا وانخراطنا في العالم إنما يكون انطلاقاً من ظاهرة التجسيد.

---

(1) *Ibid.*, p. 166.

## § 15 - دريدا والإخلاف La différence

آتي الآن إلى دريدا في هذا الدرس الأخير، فدريدا هو الوحيد من بين معاصرنا الذين نصفهم أحيانا بـ "فلاسفة الاختلاف" الذين تناولناهم في هذا الكتاب؛ وقبل أن أشرع في نص المحاضرة التي ألقاها سنة 1968 تحت عنوان "الإخلاف"، سأحاول أن أقدم لكم صورة أكثر شمولية عن أسلوب التفكير لدى دريدا منطلقة من أقدم نص نشره هذا الفيلسوف في كتابه الكتابة والاختلاف، والنص إياه يحمل عنوان: "البنية والعلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية"<sup>(1)</sup>.

يعتبر فكر دريدا، إلى حد كبير، فكرا غير منفك عن مؤسسي الفلسفة الظاهرية، مما يجعل نصوصه صعبة الفهم نسبيا بالنسبة لأولئك الذين يعتبرون أنفسهم "دريديين" وهم لم يقرؤوا لا هوسرل ولا هايدغر؛ لقد انخرط دريدا، منذ البداية، في مساره الفلسفي، في نقاش مع فكر هذين الفيلسوفين، ومع الفلسفة الظاهرية عموما؛ ففيا يخص هايدغر، نجده يتموقع بكيفية صريحة في تطوير هذه التساؤلات: "لاشيء مما حاولته كان ممكنا لولا الانفتاح على الأسئلة الهايدغرية" كما صرح بذلك في حوار أجراه سنة 1967<sup>(2)</sup>.

لقد أفرز دريدا، بالفعل، لدى هايدغر حركتين متعارضتين: ظل في إحداها داخل الميتافيزيقا، وتساءل في أنحراها عن تحديد الوجود كحضور، فاتحا بذلك إمكانية التفكير في الوجود كأنسحاب أو كغياب.

(1) J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 409-429.

(2) J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 18.

لقد كانت الانتقادات التي وجهها دريدا إلى هايدغر تتعلق بسؤال الاختلاف، فقد مر بنا أن ألفينا لدى هايدغر فكرة الاختلاف الأنطولوجي أو الاختلاف بين الوجود والموجود؛ فحسب هايدغر يظل هذا الاختلاف غير مفكر فيه في الميتافيزيقا التي تخلط بين الوجود والموجود، مما حكم عليها بتفسير الموجود بالرجوع إلى موجود أسمى لتتخذ صورة ما سماه هايدغر الأنطو-تيو-لوجيا.

فلا يمكن أن يوجد، بالنسبة لهايدغر، موجود حاضر بالنسبة إلينا إلا لأننا نفهم الوجود، وهذا الفهم للوجود هو الذي يجعل اللقاء بالموجود ممكناً، بالمعنى الذي يستشرف فيه هذا اللقاء أفقا لقابلية الفهم يمكن أن نستوعب من خلاله الموجود بوصفه موجودا كذا أو كذا.

إن الاختلاف الأنطولوجي ليكمن، إذن، في أصل الوجود البشري ذاته باعتباره فهما للوجود وسلوكا حيال الموجود في آن واحد، فما كان دريدا يؤاخذ عليه تصورا للاختلاف من هذا القبيل، هو أنه تصور يبدو أنه يقوي قيمة حضور الوجود، ولهذا اخترع دريدا "حركة" أكثر نشوية منها هايدغرية<sup>(1)</sup> لكي يفكر في الاختلاف الذي لن يغدو اختلافاً أنطولوجياً فبدا له أن تنشئه قد فكر في الاختلاف أحسن من هايدغر لأن تنشئه كان يرى في لعبة القوى الحقيقة الوحيدة.

وذلك لأن الوعي ليس، بالنسبة له، أي لنشئه، سوى النتيجة وليس السبب للقوى الحية، وهذه الأخيرة ليست حقائق أو وقائع حاضرة وإنما هي مجرد اختلافات خالصة.

يعتمد دريدا، هنا، على تأويل لدولوز أعطاه هذا الأخير لمفهوم القوة عند تنشئه في كتاب له تحت عنوان تنشئه والفلسفة نشره سنة 1962؛ وهو نص حاسم بالنسبة لما سوف يعرف فيما بعد تحت اسم "النشوية الفرنسية" (مع كل من فوكو ودولوز ودريدا).

(1) *Ibid.*, p. 19.



لقد كان نشئه يرى في الوجود، بالفعل، نتيجة لاختلاف القوى، ولأثرها؛ فهو في نظر دريدا مفكر التفريق النشط والصبورة، في مقابل هايدغر الذي كان يرى، بخلاف ذلك، في الاختلاف نتيجة للوجود؛ وبذلك ظل يعتبر، مع ذلك، مفكر الوجود أكثر منه مفكر الاختلاف؛ ولهذا السبب استدعى دريدا، ضد هايدغر ومع نشئه، فكر اختلاف "أكثر قدما" من الاختلاف الأنطولوجي، وهذا الاختلاف هو الذي اختاره ليكتبه هكذا، إخالاف<sup>(1)</sup>.différance.

قد نظن، إذن، أن نشئه يمثل المرجعية الأساس لفكر دريدا، فقد خصص له هذا الأخير مقالتين قصيرتين<sup>(2)</sup>، بيد أننا لا نستطيع، مع ذلك، أن نتكلم بخصوص هذا الموضوع عن مناقشة حقيقية وعميقة تمس عمق فكر نشئه، لذا يظل هايدغر بدون شك، الفيلسوف الذي أعطى لفكر دريدا انطلاقته الأولى.

شدد دريدا في علم الكتابة<sup>(3)</sup> De la grammatologie على ضرورة المرور بسؤال الوجود عند هايدغر الذي يمثل الفيلسوف الأوّل والأوحد الذي طرح هذا السؤال، وذلك من أجل العبور إلى فكر الإخالاف difference، وقد أعطى أهمية كبرى لنص لهايدغر سبق أن أشرنا

(1) نذكر على الخصوص محاضرة يناير 1968 التي كانت تحمل عنوان: "الإخالاف"، والتي استهلها دريدا بهذه الكلمات: "سوف أتكلم، إذن، عن حرف، عن الحرف الأول، إذا كان ينبغي أن نتق بالترتيب الأبجدي، وبمعظم التأمّلات التي جازفت فيه، سأتكلم، إذن، عن الحرف "a"، عن هذا الحرف الأول الذي استطاع أن يظهر كأول حرف يجب أن يدرج هنا أو هناك، في كتابة الكلمة"

Cf. J. Derrida, *Marges de la philosophie*, « différance », Paris, Minuit 1972, p. 3

(2) Cf. J. Derrida, *Epérons, les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978 et *autobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984

(3) J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris Minuit, 1967, p. 37.

إليه: مساهمة في سؤال الوجود حيث قام فيه هايدغر بشطب كلمة "وجود" لكي يدل بذلك على أن الوجود لا يمكن أن يفكر فيه كشيء مائل أمامنا أو كموضوع.

كان دريدا يرى في هذا الشطب على الوجود رغبة في كون الوجود لا ينبغي أن يطرح كـ"مدلول متعال"، أي كدلالة مطلقة ستتحكم من الخارج في مجموع لعبة العلامات<sup>(1)</sup>، فالنسبة له، نجد، فعلا، أن الاختلاف الذي يحصل بين الدال والمدلول في نظرية فردناند دوسوسير F. de Saussure في اللغة، هو مجرد اختلاف نسبي لأن المدلول لا يمثل الشيء نفسه، ولا يحيل على موضوعية المشار إليه référent. يستعمل دريدا، هاهنا، مفهوم "الأثر" trace الذي استعاره من ليفناس Lévinas، بدل مفهوم العلامة.

إن الآثار عبارة عن اختلافات غير ذات وضع وغير ذات دلالة في ذاتها وإنما تحصل على ذلك في اللعبة التي تجعل بعضها في مقابل بعض، كما كان الحال في النموذج السوسيري [نسبة إلى سوسير] للغة بوصفها صورة وليست مادة، فهي تفترض وضع المشار إليه بين قوسين، ويقتضي التصور الدريدي للأثر كذلك الإخلاف غير المحدد، أي يقتضي اختلافا différencier بمعنى الإرجاء والتأجيل لنفس الأمر<sup>(2)</sup>.

فليست لعملية الدلالة عند دريدا لا نتيجة ولا بداية ولا نهاية، فقد حصلت، أي الدلالة، لأن "الشيء نفسه يختبئ على الدوام"<sup>(3)</sup> كما جاء في نهاية كتابه الصوت والظاهرة؛ فنحن

(1) Ibid., p. 38.

(2) هذا ما تقتضيه اللغة الفرنسية، بينما نجد في اللغة العربية أن الجذر "خ.ل.ف" يدخل في حقله الدلالي تخلف أي تأخر؛ وليس في حقله الدلالي ما يفيد الإرجاء ولا التأجيل إلا أن يأخذ بالاستعمال الذي يفيد "تخلف فلان عن الركب" لم يلتحق به فهذا إرجاء وتخلف؛ وخلف بعده أي جاء بعده بمعنى يقرب من إرجاء المحيء (م).

(3) J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F 1967, p. 117

نوجد دائماً وسنظل دائماً في متحف دريسده Galerie de Dresde الذي تحدث عنه هوسرل<sup>(1)</sup> في الأفكار الموجهة، حيث لا نجد سوى أوجها لأوجه، فنحن نوجد في عالم الضلالة حيث لا نظفر سوى بصورة ليست هي صور الأشياء الحقيقية، وإنما هي صور صور إلى ما نهاية.

إن الظاهرية الهوسرلية محكمة، حسب دريدا، بمبدأ الحضور الحي، أي الحضور للحما ودما en chair et en os حضوراً يجب أن يعطى بواسطة الحدس أو الإدراك الأصلي؛ وبالتالي فإن الظاهرية تخضع، شأنها شأن التقليد الغربي برمته، لفكر الحضور، وهي، بالتعريف، ظاهرة الإدراك والمشاهدة التي تدعي أنها تجعلنا نرى الظاهرة، وتجعل هذه الظاهرة حاضرة بالنسبة للذات.

هكذا تظل الظاهرية، حسب دريدا، حلماً بالحضور المكتمل، والحلم المطمئن بوجود أصل أو نهاية للعبة، طالما أن لعبة العلامات تبدأ وتنتهي، بالنسبة لهوسرل، بالإدراك، فعنده لا تكون الدلالة على الإطلاق سوى فاصلة بين حضورين أو إدراكين، غير أن دريدا لا يعتقد في وجود شيء كالإدراك، أي أنه لا يؤمن بإمكان وجود حدس مباشر للشيء في حد ذاته، في استقلال عن نسق الإحالات وفي استقلال عن اللغة.

ورغم ذلك، فنظراً لكون الأثر، أو الإخلاف، مجرد شطب على الحضور، فإنه يعترف بأنه من الضروري أن يمر أولاً بالظاهرية، لكي ينفلت من خطر سوء فهم ما يعنيه الأثر وبالتالي خلط هذا الأثر بأمانة تكون مجرد أمانة تجريبية.

يصرح دريدا في كتابه في الكتابة بأن "فكرة الأثر لا يمكنها أن تحدث قطعة مع الظاهرية المتعالية

(1) Cf. Husserl, *Ideen II*, op. cit., § 100, p. 350.

إلا بأن تحتزل فيها"<sup>(1)</sup>؛ ذلك أن المرور عبر الظاهرية المتعالية، أي عبر "الحلم" بحضور مكتمل يظهر أنه لا بد منه، وليس ذلك من أجل الإقامة فيه، وإنما لكي نكون في مستوى اتخاذ مسافة منه، أو، أيضا، من أجل "تقويضه" déconstruire، وهو مصطلح سيظهر مع دريدا في منتصف سنوات السبعينيات، ذلك المصطلح الذي اقتبسه من هايدغر<sup>(2)</sup> بعد أن تداوله المعجبون من الديرديين الأمريكان لوصف النمط الفكري لدريدا بالنزعة التقويضية Deconstructionnisme.

لقد حصل لدريدا ما وقع لسارتر مع الوجودية إذ قبل أن يتحمل لحسابه الخاص اسم الوجودية الذي استعمله بعض الصحفيين لوصف فكره؛ حيث قبل، هو الآخر، أن يعترف بهذا التوصيف الذي فرضه عليه الديرديون الأمريكان.

كان دريدا قد اكتشف أن هايدغر قد استخدم لفظ "التقويض" خصوصا عندما شطب على كلمة الوجود ليعود بالتالي إليه من أجل تقويض الظاهرية بوصفها فكر الحضور المملتئ أو التام، فقد كان دريدا يرى في هذا الشطب عملية إحداث للأثر ومحو له في نفس الوقت ما شكل ما أطلق عليه اسم الأثر بمعنى فاعل لا ينبغي خلطه مع ما يعنيه عادة في اللغة الفرنسية أي البصمة أو الأمانة empreinte ou marque التي يخلفها شخص ما.

(1) De la grammatologie, op. cit., p. 91

(2) إذا كان الأمر يتعلق في كتاب هايدغر: الوجود والزمان بالتحطيم Destruction، فإن مصطلح Abbau، التقويض، الذي كان حاضرا حتى عند هوسرل، سيظهر كذلك في مساهمة في سؤال الوجود (Questions I, op. cit., p. 240)، في:

Qu'est-ce que la philosophie, Trad. par K. Axelo et J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1957, p. 38

والذي ترجم « démantèlement » وفي درس 1927 حول المشكلات الأساسية للظاهرة

Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op. cit., § 5).

إن شطب كلمة وجود، لكونها تجعلنا نقرأ محو المدلول المتعالي، هي بالنسبة لدريدا مجيء ما سماه الكتابة التي لا تلبس البتة بما نسميه عادة كذلك؛ وحتى يسجل هذا الفرق، عمد دريدا إلى الحديث، أحيانا، عن الأثر الأساس *archi-trace* أو الكتابة الأساس (1) *archi-écriture*، وذلك بالتشديد على أنه لا شيء كان قبل الأثر، وأن الأثر لا يمثل شيئا وليس صورة لشيء، وأنه ليس ثمة شيء قبل الكتابة، وأن هذه الأخيرة لا تحيل، إذن، على معنى يقع خارجها.

والحال أن طرء [أو مجيء] الكتابة، مفهومة بهذا المعنى، هو أيضا مجيء اللعب، بالمعنى الذي تغدو فيه عملية الدلالة، التي يمكن أن يشتغل فيها المدلول بصورة دائمة كذلك كدال، عملية غير محدودة.

وبهذا الصدد، يعود نشته من جديد ليشكل المرجعية الكبرى لدريدا، كما بين ذلك في علم الترقيم (2)، لقد قرأ نشته جيدا هيراقليطس خصوصا الشذرة 52 حيث يقول: "إن الأيون *aion*، الحياة أو الزمان، طفل يلعب ببياض"، وقد انتهى نشته بفضل نموذج اللعب، إلى ما أطلق عليه اسم "براءة الصيرورة" *innocence du devenir*، أي الغياب التام للغاية من الحياة ومن العالم.

لقد صار نشته قادرا على تحطيم التعارض الميتافيزيقي بين بايديا *paidia* وسبوندي *Spondè*، بين اللعب بوصفه تصايا *enfantillage* وبين الجدية وجاذبية الحياة الرشيدة؛ وذلك بفضل استعانتة بالاستعارة الهيروقليطية؛ لقد كان هذا التقابل بين الجد واللعب يحصر، على الدوام، اللعب في صور حياة من حيوات أخرى، في حين أنه يفهم الآن كنموذج للعالم ذاته، وكفكرة لهذا العالم *Weltbegriff*، لعبة العالم.

(1) راجع، على الخصوص ما قيل في "مفهوم جديد" للكتابة الأساس في:

*De la grammatologie*, op. cit., p. 83.

(2) *Ibid.*, p. 73.

وأما بالنسبة لدريدا، فإن مفهوم اللعب، باعتباره لعب العالم، إنما هو حاصل غياب المدلول المتعالي، واستشهد هنا بنص من في الكتابة: "يمكن أن نطلق اسم اللعب jeu على غياب المدلول المتعالي بوصفه امتناعا للحد من اللعب، أي بوصفه تفويضاً للأنطو- تيولوجيا وليميتافيزيقا الحضور" (1).

فثمة لعب، ولعب غير محدود، كلما تخلف المدلول المتعالي، وكلما تخلف الحضور، وكلما نقص المركز وانعدم وجود الأصل المطلق؛ فاللعب يحتاج لوجود شيء ما من قبيل المكان الفارغ حتى يحصل، وينبغي الإشارة هنا إلى كون اللفظ jeu في اللغة الفرنسية يتوفر على عدة معانٍ؛ ومن بين هذه المعاني ما يحيل بالضبط على فكرة وجود فسحة مكانية espacement أو فارق écart: نقول، على سبيل المثال، هناك لعب في تمفصل القطع engrenage عندما تكون هذه القطع غير مضبوطة جيدا أو غير محكمة، وعندما يكون بينها مكان فارغ، أو فارق، يمنعها من الاشتغال.

يحتاج اللعب غير المحدود، فيما يعود إليه، إلى حقل من القابلية غير المتناهية للحصول على الماهية حيث يستطيع كل مدلول أن يصبح بدوره دالا، وذلك لأنه لا شيء يمنع البتة من تناوب كل الحدود بدون إعفاء، ولا شيء يستطيع أن يوقف اللعب.

وتغدو حركة الدلالة، بالتالي، عبارة عما يطلق عليه دريدا "التكميل" supplémentarité: تحصل هذه الحركة بواسطة تكميل ما ينقص أساس الدلالة، فهي إسراف وإضافة نافلة لأنه ليس لها أصل ولا غاية، لكونها غير ذات ضرورة داخلية.

بيد أنها تشكل تكميلا للمعنى حيث تكون لها وظيفة التمثل: فهي تنوب مناب الفكرة الناقصة وتحل محلها؛ وهكذا يكون اللعب لعب حضور وغياب، لأنه هو الذي يسمح أن ينوب حد ما

(1) Ibid.

مناب آخر، غير أن هذا التناوب بين الحضور والغياب إنما يكون نتيجة اللعب لا غير، إذ الحضور والغياب كلاهما نسبيان، فهما تابعان للعب وليسا يشكلان حضوراً أو غياباً حقيقيين.

علينا، إذن، أن نفكر في الوجود، أي في الحضور، وفي اللاوجود، أي في الغياب، انطلاقاً من اللعب وليس العكس، أن نفكر في اللعب انطلاقاً من الوجود؛ إذ بهذا فقط سنكشف عن اعتبار التاريخ كما لو كان كابوساً، حسب كلمة لجويس Joyce ذكرها دريدا في مناسبات عديدة<sup>(1)</sup>.

يشكل جويس، بالفعل، مرجعية هامة بالنسبة لدريدا الذي اعتبر، هو نفسه، أحياناً بمثابة جويس الفلسفة *Le Joyce de la philosophie*؛ وذلك لأنه بالنسبة لدريدا لا ينبغي أن نحيا تجربة متاهة متحف درسده، التي تحدث عنها هوسرل، بوصفها خيبة أمل أو فقداناً للحضور؛ بل يجب أن نتوصل، بعكس ذلك، إلى "الإقرار السعيد بلعب العالم":<sup>(2)</sup> « *L'affirmation joyeuse du jeu du monde* » ، لأن نقصان الحضور، ينبغي، بدل أن نشعر به كنقص، أن يكون دعوة إلى تأويل نشيط.

وهذا يعني، بدون شك، إذا ما نحن ترجمناه بألفاظ نتشوية، أنه ينبغي لنا أن نقدم على تحويل العدمية السلبية *nihilisme passif*، التي تعتبر نفيًا للحياة، إلى عدمية نشيطة *nihilisme actif* تكون عبارة عن اختراع وإبداع، كما تكون بذلك عدمية متحررة من كل حين ومن كل شوق إلى عالم علوي يمثل الحضور الممتلئ أو التام.

(1) راجع على الخصوص:

J. Derrida, *Introduction à E. Husserl, L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962, p. 105.

(2) « La structure, Le signe et le jeu », in *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 427.

وقد يكمن هنا الانتصار الحقيقي للإخلاف *différance* الذي لا يمكن على الإطلاق رده - بخلاف الاختلاف الهيجلي، الذي يبقى اختلافا منطقيا - إلى التناقض إلى الهوية، وذلك لأنه يفهم، بالضبط، ك تنازع قوى *conflit de forces*، وهو تنازع قائم في أصل العقل وليس من داخله.

على سبيل الاستنتاج، أود أن أشير إلى أن القراءة التي قام بها دريدا لكل من هوسرل وهايدغر، والتي حاولت أن أعرضها بطريقة حرصت فيها على البقاء وفيه ما أمكنني ذلك، تفتح الشبهة لبعض الانتقادات؛ إذ في مواجهة المُواخِذَة القوية التي يوجهها دريدا للظاهرة الهوسرلية حيث كان يرى فيها صورة جديدة لميتافيزيقا الحضور، يمكن أن نعقب بكون هوسرل حينما أعطى امتيازاً للحدس أو للرؤية، كوسيلة لمعرفة الأشياء كما تمثل أمامنا "لحما ودما"، إنما كان قد وضع، هو بذاته، مع ذلك، حدوداً للحدس حيال هذه الظواهر الأساسية التي هي الزمان والجسد الخاص والغير.

كان لدى هوسرل نفسه شعور بأن كل شيء يمكن أن نحده كحضور ممتلئ، وبأن الغياب يجب أن يفهم كبعد للوجود ذاته.

وأما فيما يخص هايدغر، فيجب أن نشير إلى أننا عندما نرى فيه مفكر الاختلاف الأنطولوجي فذلك لا يعني لأنه انتقد بنفسه، كما سبق أن رأينا، هذا المفهوم في أعماله الأخيرة؛ غير أنه من الممكن أن نعتبره مفكر الوجود في مقابل مفكر الصيرورة الذي يمثله نشه، وقد نعتبره مفكر التعيين *Ereignis* أي الحدوث المخصوص، وهو مصطلح حاول من خلاله أن يفكر في التعيين ذاته لحدوث الاختلاف، أي هذا التملك الخالص المشترك بين الوجود والإنسان الذي يوجد (بكسر الجيم) وحده العالم.

ومع ذلك، يجب أن ننتبه إلى أصالة فكر دريدا فيما وراء الانتقادات التي قد نوجهها إلى قراءته لكل من هوسرل وهايدغر؛ ويمكن أن نبث عن هذه الأصالة الفكرية لدريدا، في رأيي،



في قراءة معينة للفلسفة، بالمعنى الذي يمتنع فيه على الفلسفة، بالنسبة إليه، أن تقدم أقوالاً أو قضايا تقريرية أو تحصيلية، وإنما تستطيع أن تتجلى لنا في الشطوب *ratures* على نص ما، وفي الوضعية الخاصة التي يعطانا فيها النص.



## الفهرس

|          |  |
|----------|--|
| 5.....   | تقديم  |
| 7.....   | مقدمة المترجم  |
| 15.....  | ملاحظة بيبليوغرافية  |
| 21.....  | مقدمة عامة   |
| 28.....  | البرنامج المرتقب   |
| 33.....  | الفصل الأول : من بارمينيدس إلى أفلاطون: "اختراع" الاختلاف                        |
| 35.....  | 1 §. بارمينيدس وظهور الاختلاف  |
| 43.....  | 2 §. من الاختلاف (بارمينيدس) إلى التفرقة khôrismos (أفلاطون)                     |
| 50.....  | 3 §. أفلاطون والتفرقة الخوريزموس Khôrismos (تابع)                                |
| 57.....  | 4 §. أفلاطون والتفرقة الخوريزموس (تممة)  |
| 65.....  | الفصل الثاني : الاختلاف والهوية في المثالية الألمانية                            |
| 67.....  | 5 §. الاختلاف عند كانط: الظاهرة والشيء في ذاته (الفيينومينولوجيا والنومينولوجيا) |
| 73.....  | 6 §. الاختلاف عند كانط (تابع)  |
| 79.....  | 7 §. من كانط إلى هيغيل: من الشيء في ذاته إلى علم الجدل                           |
| 86.....  | 8 §. الاختلاف والهوية عند هيغل الشاب   |
| 92.....  | 9 §. الاختلاف والهوية عند هيغل الشاب (تابع)                                      |
| 100..... | 10 §. الاختلاف والهوية عند هيغل الشاب (تممة)                                     |
| 108..... | 11 §. الاختلاف والهوية في علم المنطق عند هيغل                                    |

|     |   |
|-----|---|
| 117 | الفصل الثالث : الظاهرية والاختلاف             |
| 120 | § 12 . هوسرل والاختلاف بين المتعالي والتجريبي |
| 130 | § 13 . هايدغر واختلاف الوجود والموجود         |
| 140 | § 14 . ميرلوبونتي وإخلاف المرئي واللامرئي     |
| 151 | § 15 . دريدا والإخلاف La différence           |
| 163 | الفهرس  |