

روديغر سافرانسكي

معلم ألماني هايدغر وعصره

ترجمة: عصام سليمان



معلمُ ألماني هايدغر وعصره

روديفر سافرانسكي

ترجمة
عصام سليمان

مراجعة
رشيد بوطيب

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
سافرانسكي، روديفر
معلم ألماني: هايدغر وعصره/ روديفر سافرانسكي؛ ترجمة عصام سليمان؛ مراجعة رشيد
بوطيب.

656 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

يشتمل على بيليوغرافية (ص. 591-598) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-218-9

1. هايدغر، مارتن، 1889-1976. 2. الفلسفة الألمانية. 3. الفلاسفة الألمان. أ. سليمان،
عصام. ب. بوطيب، رشيد. ج. العنوان. د. السلسلة.

193

هذه ترجمة مأذون بها حصرياً من الناشر لكتاب

**Ein Meister aus Deutschland
Heidegger und seine Zeit**
by Rüdiger Safranski

Copyright © Carl Hanser verlag München Wien 1994

عن دار النشر

Carl Hanser Verlag GmbH & Co. KG.

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



شارع رقم: 826 منطقة 66

المنطقة الدبلوماسية الدفعة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر

هاتف: 00974 44199777 فاكس: 00974 44831651

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174

ص. ب: 11 4965 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان

هاتف: 8 00961 1 991837 فاكس: 00961 1991839

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، تشرين الأول/أكتوبر 2018

إلى غيزيلا ماريا نيكلاوس

أشكر الأصدقاء الذين ساعدتني مساهماتهم وساعدني فضولهم واستفساراتهم:
أولريش بوهم (Ulrich Boehm)، وهانز - بيتر همبل (Hans-Peter Hempel)، وهيلموت
ليتن (Helmut Lethen)، وسيز نووتيبوم (Cees Nooteboom) وبيتر سلوتردايك (Peter
Sloterdijk)، وأولريش فانيير (Ulrich Wanner).

المحتويات

مقدمة.....15

الفصل الأول: المقدوفية. السماء فوق مسكيرش. انشقاق في البلدة. دور مفتاحي. صبيان الأجراس. إلى الأخ الوحيد. دا - دا - دازاين. الوالدان. تحت رعاية الكنيسة. كونستانتس. الدنيويون والآخرين. في ثانوية فرايبورغ. على شفا أن يصبح يسوعياً.....17

الفصل الثاني: بين أعداء الحداثة. أبراهام أسانكتا كلارا. القيمة الماورائية للحياة. المنطق السماوي. هايدغر يكتشف برنتانو وهوسرل. إرث القرن التاسع عشر. تجفيف المثالية الألمانية. فلسفة «كما لو». الهروب إلى القيم الثقافية. الصلاحية والمال.....37

الفصل الثالث: ساعات جبل الزيتون. مخطط العمل. الأطروحة. هل يوجد العدم؟ «إنها ترعد». طلبات استرحام عند معاليهم. ما وراء فلسفة الحياة. اقتحام الحياة الفلسفية. الحياة عند ديلتاي والموت عند نيتشه. تيار برغسون الكبير. الحديقة المزهرة لماكس شيلر.....67

الفصل الرابع: اندلاع الحرب. أفكار عام 1914. التفلسف الهايدغري رغم التاريخ. تسهيل السكولائية. دونس سكوتوس. التحضير لأطروحة التأهيل للأستاذية. الخدمة العسكرية. فشل النجاح المهني السريع. رابطة الرجال. الزواج.....87

الفصل الخامس: انتصار الفينومولوجيا. المعاني المفتوحة. العالم في الرأس. هوسرل وجماعته. الساعاتي الأحمق. العمل على الأسس. الشعر بوصفه الحنين الخفي للفلسفة. بروست فينومولوجيًا. هوسرل وهايدغر، الأب والابن. إليزابيث بلوخمان. حب هايدغر للحياة و«الحالات الجنونية»..... 109

الفصل السادس: مرحلة الثورة. ماكس فير ضد أنبياء المنصة. تضخم أعداد القديسين. منصة هايدغر. من التاريخ الميكرو لسؤال الكينونة. تجربة الحياة ونزع الحياة. التعولم. فلسفة تقطيع الشجر. دادائية هايدغر. شفافية الحياة. عتبة اللحظة المعيشة. أرواح قريبة: هايدغر والشاب إرنست بلوخ..... 133

الفصل السابع: وداع الكاثوليكية. «الحياة الواقعية» و«رفع اليد اعتراضًا على الله». أعمال تفكيكية. إله كارل بارت. كيف يدرس المرء ساقطًا قوانين السقوط. بداية الصداقة مع كارل ياسبرز. محاضرة الأنطولوجيا في عام 1923. فاتحة الكينونة والزمان..... 155

الفصل الثامن: الاستدعاء إلى ماربورغ. شراكة النضال مع ياسبرز. أرواح ماربورغ. بين اللاهوتيين. حنة أرندت. الحب الكبير. كفاح حنة من أجل العلنية. انتصار هايدغر في الخفاء. «الحياة تمثل أمام الروح صافية، وبسيطة، وعظيمة». ظهور الكينونة والزمان. الوالدة تحتضر على فراش الموت..... 179

الفصل التاسع: الكينونة والزمان. استهلال في السماء. أي كينونة؟ وأي معنى؟ وأين يبدأ؟ الدازاين مستعمرة أشنيات: الكل مترابط. الكينونة - في Das In-Sein. الخوف. العناية تمضي فوق النهر. كم أصالة يحتمل الإنسان؟ بدائل بليسنر وغيلين. فلسفة هايدغر الأخلاقية. القدر والحرية. الدازاين الجمعي: جماعة أم مجتمع؟..... 205

الفصل العاشر: مزاج الزمان: في انتظار اللحظة العظيمة. كارل شميت وتيليش وغيرهما. حضور الروح. الاعتزام والعدم. التحرر من قسر التدريس. استدعاء الدازاين. قداس الليل في بويرون. تعمق وجرأة. الشر. السجال الكبير في دافوس: هايدغر وكاسيرر على الجبل السحري. الليل والنهار..... 237

الفصل الحادي عشر: مؤلف رئيس خفي: محاضرات الميتافيزيقا لعامي
1929/1930. عن السأم. اللغز والرعب. محاولة هايدغر في فلسفة طبيعية. من
الحجر إلى الوعي. تاريخ انفتاح..... 261

الفصل الثاني عشر: التوازنات عند نهاية الجمهورية. بليسر. وثبات نحو الهاوية.
الصديق والعدو. التباس هايدغر: الفرد أم المجتمع؟ الاستدعاء الأول إلى برلين.
كارل مانهايم. النزاع حول علم اجتماع المعرفة، محاولة إنقاذ الليبرالية. الحياة مع
الممتنع عن الحل. هايدغر في كهف أفلاطون. فكرة التفويض. الكيفية التي يصير
فيها الكائن أكثر كينونة..... 277

الفصل الثالث عشر: شتاء عام 1931/1932 في الكوخ: لا يقل الحديد إلا
الحديد. الثورة الاشتراكية القومية. الخروج الجماعي من الجحيم. الكينونة
وصلت. الحنين إلى سياسة غير سياسية. حلف الرعاع والنخبة. يدا هتلر الرائعتان.
هايدغر يقحم نفسه. انتخابه رئيساً للجامعة. خطاب التنصيب. عصور قديمة
منفجرة. الكاهن بلا رسالة..... 307

الفصل الرابع عشر: خطاب التنصيب وتأثيراته. إصلاح الجامعة. هايدغر معادٍ
للسامية؟ نشاط هايدغر الثوري. أوجه التشابه مع الحركة الطلابية 68. في خدمة
الشعب. معسكر العلماء..... 337

الفصل الخامس عشر: الدائرة الصغيرة بين الفلسفة والسياسة. الإنسان بالمفرد
والجمع. اختفاء التباين. ليس من أنطولوجيا للاختلاف. الاستدعاء الثاني إلى
برلين. كفاح هايدغر من أجل نقاء الحركة. الثوري وأشيًا..... 359

الفصل السادس عشر: أين نكون عندما نفكر؟ توتناويرغ في برلين: مشروع أكاديمية
للأساتذة المساعدين. وداع النشاط السياسي. «أقرأ المنطق...». هايدغر يختار
أبطاله: من هتلر إلى هولدرلين. «تعمية العالم» والاشتراكية القومية الموجودة
واقعيًا..... 375

الفصل السابع عشر: عصر صورة العالم والتحشيد الشامل. هايدغر منسحباً. عن الاشتغال في الحقيقة. النزعة البراغمية الاحتفالية. مؤسسو الدولة، الفنانون، الفلاسفة. نقد فكر السلطة. نيتشه وهايدغر - من يتجاوز من؟ عن بناء الطوافات في بحر مفتوح..... 395

الفصل الثامن عشر: يوميات هايدغر الفلسفية: «مساهمات في الفلسفة». تسيح هايدغر الفلسفي. الكلام المكروور العظيم. معراجات صغيرة. الصمت البالغ..... 415

الفصل التاسع عشر: هايدغر تحت المراقبة. مؤتمر الفلسفة في باريس (1937). هايدغر يتدحرج. أفكار من أجل تفاهم ألماني - فرنسي. هايدغر والحرب. «الكوكب يشتعل». الفكر والألمانية..... 429

الفصل العشرون: هايدغر في الجيش الشعبي. فرايبورغ مدمرة. بيئة ريفية مفزعة: قلعة فيلدنشتاين. هايدغر يمثل أمام لجنة اجتثاث النازية. تقرير ياسبرز: «غير حر، مستبد، غير تواصل». حظر التعليم. فرنسا تكتشف هايدغر. كوجيف، سارتر، والعدم. هايدغر يقرأ سارتر. لقاء مفوّت. زيارة رئيس الأساقفة. انهياره واستشفائه في الغابة الشتوية..... 447

الفصل الحادي والعشرون: ماذا نفعل عندما نفكر؟ جواب إلى سارتر. رسالة عن النزعة الإنسانية. نهضة النزعة الإنسانية. نبرات عالية. وجوديات في ألمانيا ما بعد الحرب. من شاغل حيز العدم إلى حارس الكينونة. التأويل الذاتي للهايدغري: المنعطف. عدم صناعة صورة، لا للإنسان ولا لله..... 473

الفصل الثاني والعشرون: مارتن هايدغر وحنة أرندت وكارل ياسبرز بعد الحرب. تاريخ علاقة شخصية وفلسفية..... 497

الفصل الثالث والعشرون: العمومية الأخرى. نقد هايدغر للتقنية: الإطّار والطمأنينة. في مكان الأحلام: هايدغر في اليونان. أحلام مكان: حلقات لي تور (فرنسا)، بروفانس. ميدار بوس. حلقات زوليكون (سويسرا): تحليل الدازاين علاجاً. حلم طالب ثانوية..... 523

الفصل الرابع والعشرون: نذر الشؤم. أدورنو وهایدغر. أموريخ وطريق الحقل. من رطانة الأصالة إلى رطانة سنوات الستينيات. الكلام والصمت عن أوشفيتز. مقابلة دير شيفغل. بول تسيلان في فرايبورغ وتوتناوبغ.....	545
الفصل الخامس والعشرون: مساء الحياة. حنة مرة أخرى. هايدغر وفرانتس بيكنباور. منزل صغير في الحديقة، أعباء، وداع. ما لا ينسى. عن معنى سؤال الكيونة ومعنى الكيونة: حكايتا زن. الجسور. الوشم. البومة. الموت. تحت سماء مسكيرش.....	571
قائمة بالاختصارات.....	583
التسلسل الزمني.....	587
المراجع.....	591
فهرس عام.....	599

مقدمة

إنها حكاية طويلة مع هايدغر، مع حياته وفلسفته. فيها حماسات القرن كله وكوارثه.

جاء هايدغر من بعيد جدًا. عاشر هيراقليط وأفلاطون وكانط، كما لو كانوا معاصريه. اقترب منهم كثيرًا حتى إنه كان يستطيع أن يسمع ما لم يقولوه، فيُحضره إلى الكلام. إننا لا نزال نقع لدى هايدغر على الميتافيزيقا الرائعة كلها، لكن في لحظة صمتها، أو بقول آخر، أيضًا، في اللحظة التي تنفتح لشيء آخر مختلف تمامًا.

كان السؤال غرامًا هايدغر، وليس الجواب. ما سأل عنه، وبحث فيه، سماه: الكينونة. ظل يطرح طوال حياته الفلسفية سؤال الكينونة. وهذا السؤال لا يعني شيئًا آخر غير إعطاء الحياة، مرة أخرى، لغزها المهدّد بالاختفاء في الحداثة.

بدأ هايدغر فيلسوفًا كاثوليكيًا، لكنه قبل تحدي الحداثة، فطور فلسفة الدازاين⁽¹⁾، ليجد نفسه وقد قُدِّفَ به تحت سماء فارغة، وتحت رحمة عنفٍ زمانٍ يتلع كل شيء، لكنّه وُهب القدرة على تصميم حياته الخاصة. فلسفته تلائم الفرد في حريته، ومسؤوليته، وتأخذ الموت بجديّة. سؤال الكينونة بالمعنى الهايدغري

(1) دازاين (Dasein) كلمة ألمانية مكوّنة من: Da (هنا)، بمعنى هناك، وSein: وتعني الوجود الحاضر. يستخدم هايدغر هذه الكلمة للدلالة على الكينونة الإنسانية وعلى كيفية وجودها، أي على الإنسان من حيث هو الكائن المنفتح على الكون في تغيّره وعدم استقراره. ما يعني أن الـ«دازاين» يختلف عن سائر الكائنات في أنه ينجز كينونته. فماهية الإنسان إذاً هي وجوده، وحقيقته هي نزوعه إلى ما يريد أن يكون، وهو من يصنع ذاته بذاته ويجاوز بفعله حدود الواقع وينفتح على العالم. (المراجع)

يعني تحرير الدازاين، كما تُرفع المرساة، للانطلاق بِحُرِّيَّة في البحر المفتوح. إنها سخرية التاريخ المحزنة أن يفقد سؤال الكينونة في التلقي الهایدغرّي معظم خصائصه المحرّرة، وأن ينكمش هذا الفكر مذعورًا، ويتعقد، ويتشنج. من المهم حلحلة هذا التشنج. عندئذ قد يصبح المرء حرًا إلى الحد الذي يجعل قهقهة الخادمة الطروسية⁽²⁾ تجيب عن بعض عمق خيبة هذه العبقرية الفلسفية.

لا يزال تورط هايدغر السياسي يُسبب تشنجات. فقد أصبح، انطلاقًا من أسباب فلسفية، موثقًا، ثوريًا اشتراكيًا قوميًا، غير أن فلسفته، أيضًا، ساعدته في أن يحرّر نفسه، مرة أخرى، من المشهد السياسي. ما فعله، كان درسًا بالنسبة إليه. وقد تركّز تفكيره على إغواء الروح من خلال إرادة السلطة. إن طريق هايدغر الفلسفية تقود من التصميم، عبر ميتافيزيقا اللحظة التاريخية العظيمة، وصولًا في النهاية إلى الارتياح، وإلى فكر التواصل السّمح مع العالم.

مارتن هايدغر - معلّم ألماني.

كان، بالفعل، معلّمًا جاء من مدرسة المتصوف المعلّم إيكهارت. وكما لم يفعل غيره، أبقى الأفق مفتوحًا أمام التجربة الدينية في عصر لاديني. وقد اهتمّ إلى فكرٍ يبقى قريبًا من الأشياء، ويصون من السقوط في الابتذال.

كان، في الحقيقة، ألمانيًا جدًّا، ألمانيًا مثل بطل توماس مان أدريان ليفركون. إن تاريخ حياة هايدغر وفكره هما، مرة أخرى، حكاية الدكتور فاوست. إن ما يتبدّى هو العنصر المحبب، والرائع، والبعيد الغور لطريق ألمانية خاصة في الفلسفة، كان من المفترض أن تصبح حدثًا أوروبيًا. وكان له من خلال نشاطه السياسي، أيضًا، شيء من ذلك «المعلّم الألماني» الذي أشارت إليه قصيدة باول تسيلان.

على هذا النحو يمثّل اسم مارتن هايدغر الفصل الأكثر إثارة في تاريخ الروح الألمانية في هذا القرن [القرن العشرون]. ويجب الحديث عن ذلك بخير وشرّ، وفي ما وراء الخير والشر.

(2) في إشارة إلى الخادمة الطروسية التي ضحكت عندما هوى معلمها طالبس الميلتي في بثر، بينما كان منشغلًا في مراقبة الأفلاك وعيناه معلقتان في السماء. (المترجم)

الفصل الأول

المقدوفية. السماء فوق مسكيرش. انشقاق في البلدة. دور مفتاحي. صبيان الأجراس.
إلى الأخ الوحيد. دا - دا - دازاين. الوالدان. تحت رعاية الكنيسة. كونستانتس.
الذنيويون والآخرون. في ثانوية فرايبورغ. على شفا أن يصبح يسوعياً.

في عام 1928 كتب مارتن هايدغر، الذي غدا آنثذ علماً ذائع الصيت، إلى
المدير الأسبق للمدرسة الروحية في كونستانتس (Konstanz)، حيث أمضى بعض
سنواته المدرسية: ربما تكشف الفلسفة، بإصرار وثبات، إلى أي حد يُعدُّ الإنسان
مبتدئاً. التفلسف، في النهاية، لا يعني شيئاً آخر غير أن تكون مُبتدئاً.

مديح هايدغر للبداية متعدّد المعاني. هو يريد أن يكون معلّم البداية؛ إذ بحث
في بدايات الفلسفة في اليونان مقتفياً المستقبل الماضي، ومريداً أن يكشف في
الحاضر النقطة التي منها، وفي صميم الحياة، تقفز الفلسفة إلى الجديد. ومثل
هذا يحصل في المزاج. إنه ينتقد الفلسفة التي تزعم أنها بدأت بأفكار. ويرى، في
واقع الحال، أنها بدأت بمزاج. وقد بدأت بالدهشة، والخوف، والقلق، والفضول،
والغبطة.

المزاج، من منظور هايدغر، يربط الحياة بالفكر. والأمر الذي لا يخلو من
سخرية أنه رفض بشدة في حالته الخاصة، تعقب علاقة الحياة بالفكر. بدأ ذات مرة
إحدى محاضراته عن أرسطوطاليس بالجملة المقتضبة: وُلِد، وعمل، ومات. ما
أراده هايدغر هو أن يُحكى عنه بالطريقة نفسها، لأن هذا بالتأكيد كان حلمه الأكبر،
أي أن يعيش لأجل الفلسفة، وأن يختفي، ربما، في فلسفته الخاصة. وهذا أمر
يتعلق بمزاجه الذي يكشف، ربما، بأسرع مما ينبغي، الملحّ في الحاضر، ولهذا
هو يبحث عن الخفي. من المحتمل أن الحياة نفسها ملحة. مزاج هايدغر يدفعه
إلى القول: الدازاين قَدْف، والكيونة أصبحت عبثاً جليّاً: هل قرر الدازاين هو ذاته،

من حيث هو حر؟ وهل سيتمكن له أن يقرر، في كل مرة، ما إذا كان يريد أن يأتي «الحياة»، أن يصبح دازاين أم لا؟ [417]⁽¹⁾ (SuZ, 228)⁽²⁾.

أحب هايدغر الإيماءات الكبرى، لذا لن يُعرف بدقة، أبداً، إن كان يتكلم عن الغرب أم عن نفسه، وإن كان الوجود بالمطلق هو ما يخضع للجدل أم وجوده الشخصي. لكن إن صحَّ المبدأ بأن الفلسفة لا تصدر عن الفكر، بل عن المزاج، عندئذ لا بدَّ من أن تُوطَّن الأفكار، ليس في اشتباكها مع أفكار أخرى فحسب، بل أيضاً على المستوى الأعلى للتقاليد. بالطبع تعلق هايدغر بالتقاليد، لكن لأسباب تعود إلى حياته. وهي أسباب لا تسمح له، بوضوح، بأن يعيش قدومه إلى العالم، بوصفه هبةً، أو بوصفه وصولاً واعدًا جداً. لا بدَّ من أنَّ قدومه كان سقوطاً، وكذلك حال مزاجه.

غير أن العالم الذي يشعر أنه مقذوف فيه ليس عالم مسكيرش (Meßkirch) عند نهاية القرن الماضي، حيث أبصر النور في 26 أيلول/سبتمبر 1889، وعاش طفولته، وإليه عاد دائماً بسرور. مقذوفاً أحسنَّ نفسه أولاً، عندما قُذِفَ به أبعد من عالم موطنه هذا الذي وفرَّ له الحماية من ادعاءات الحداثة. وينبغي ألا ينسى المرء أنه بالولادة لا يكتمل بعد القدوم إلى العالم: نحتاج في الحياة الإنسانية الواحدة، إلى ولادات كثيرة، وقد يحدث أن لا يتمكن المرء، طوال حياته، من الوصول إلى العالم. لكن لننقُ، بادئ ذي بدء، عند ولادته الأولى.

والده فريدريك هايدغر يعمل معلماً في صناعة البراميل، وشماساً في كنيسة القديس مارتن الكاثوليكية في مسكيرش. توفي في عام 1924، ولا بدَّ أنه عايش كيف قطع ابنه مع الكاثوليكية، لكنه لم يعيش إنجازاه الفلسفي. أما والدته فقد توفيت في عام 1927. وعلى سرير موتها وضع مارتن هايدغر نسخة من كتابه الذي صدر آنذاك، *الكيونة والزمان* (Sein und Zeit).

(1) جميع الاقتباسات في هذا الكتاب المأخوذة من الكيونة والزمان أثرت نقلها حرفياً عن ترجمة فتحي المسكين (الصادرة عن دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012) نظراً إلى الصفة المرجعية التي يتمتع بها الكتاب، ودونت رقم الصفحة في النسخة العربية في نهاية الاقتباس بين مرقنين [.]. (المترجم)

(2) (SuZ) هو اختصار للمصدر: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*—(Niemeyer) (Tubingen, 1963).

وسُيشار إليها هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

يعود أصل والدته إلى قرية مجاورة تدعى غوغينغن (Göggingen). وعندما تهب الرياح الباردة من علياء جبال الألب الشفابي، كان يقال في مسكيرش: «إنها تهب من غوغينغن»، حيث عاش أسلاف والدته هناك أجيالاً في مزرعة جميلة هي لوفورنهوف (Lochbaurenhof)؛ أحدهم ياكوب كيمف (Jakob Kempf) تسلّم في عام 1662 المزرعة من أوقاف دير تسيزترسينر (Zisterzienserklöster) في فالد (Wald) بالقرب من بفولندورف (Pfullendorf). واستطاع جدّ هايدغر أن يحررها، ويشتريها، مقابل مبلغ 3800 غولدن، لكن العائلة بقيت تحت رعاية الكنيسة على الصعيد الروحي.

كان أسلافه لأبيه فلاحين صغاراً وعمالاً يدويين. جاؤوا إلى المنطقة من النمسا في القرن الثامن عشر. وتوصّل الباحثون في السجل المدني لمسكيرش إلى وجود صلات قرى بعيدة بين أولئك الأسلاف وعائلي ميغرله (Mägerles) وكرويتسر (Kreutzers). من إحدى هاتين العائلتين جاء أبراهام أ سانكتا كلارا (Abraham a Sancta Clara)، المبشر الأشهر في القرن السابع عشر، ومن الأخرى جاء الملحن الموسيقي كونرادين كرويتسر (Konradin Kreutzer). وكان آل هايدغر على صلة نسب بعيدة بكونراد غروبر (Conrad Gröber) الذي كان المرشد الروحي لمارتن في مدرسة كونستانتس، وصار في ما بعد رئيس أساقفة في فرايبورغ.

مسكيرش بلدة صغيرة تقع بين بوندزي (Bodensee) (بحيرة كونستانتس) والألب الشفابي والدانوب الأعلى. وهي كانت في ما مضى منطقة قاحلة وفقيرة، تقع على الحدود بين ألمانيا وشفابيا. وبينما تتسم الطبيعة الألمانية بالقسوة والسوداوية والتأمل، تبدو الطبيعة الشفابية حالمّة وأكثر مرحًا وانفتاحًا. الأولى تميل إلى السخرية اللاذعة، والثانية تنحو إلى العاطفة. وقد أخذ مارتن هايدغر قدراً من كليهما، وكان يوهان بيتر هيبيل⁽³⁾ (Johann Peter Hebel) من ألمانيا، وفريدريش هولدرلين⁽⁴⁾ (Friedrich Hölderlin) من شفابيا، هما اللذان اختارهما ليكونا شفيعيه. كان كلاهما، بالنسبة إليه، مطبوعاً بالمنطقة، ويرتقي في العالم الكبير. هكذا كان

(3) يوهان بيتر هيبيل (1760-1826) أديب ألماني وشاعر. (المترجم)

(4) فريدريش هولدرلين (1770-1843) من أشهر الشعراء في تاريخ الأدب الألماني. (المترجم)

ينظر إلى نفسه أيضًا: فقد رغب في أن يفتح على عظمة السماء واتساعها، وأن يؤصل جذوره في عمة الأرض (D, 38).⁽⁵⁾

في محاضرة له في عام 1942 شرح هايدغر نشيد الدانوب لهولدرلين «الإيستر» (Der Ister). وقد دَوّن ملاحظة في مخطوطة المحاضرة، لكنها سقطت، بعدئذ، من النص المطبوع: لأمر قدرني أن يصبح لهولدرلين، الشاعر، التأثير الحاسم في التفكير النقدي لمن كان جدّه قد ولد، في الوقت نفسه الذي كتب فيه نشيد دير إستر، في حظيرة أغنام في مايراي (Meierai) التي تقع في وادي الدانوب الأعلى، قرب ضفة النهر، تحت الصخور الشاهقة⁽⁶⁾.

أهي نزعة أسطرة الذات؟ إنها، بلا ريب، محاولة، يقدّم فيها إلى نفسه أصلًا كان يجب أن يتسبب إليه. فقد أراد أن يكون له ألق هولدرلين الذي يسطع فوق بيت الدانوب، عند أقدم قلعة فيلدنشتاين (Wildenstein)، تحت مسكيرش. هناك عاش آل هايدغر في القرن الثامن عشر. ولا يزال البيت موجودًا، وساكنته يروون أن الأستاذ قد زار المكان مرارًا، معتمرًا قبعته الباسكية.

بالقرب من بيت الدانوب وقلعة فيلدنشتاين تقع بوIRON (Beuron) بديرها الشهير المعروف بدير بندكتين الذي كان مرة ديرًا للرهبان الأوغسطينيين. في عالم الرهبة الصامت هذا، بمكتبته الضخمة، وحظائر المواشي، والوحشة التي تسوده، ترعرع مارتن هايدغر وبقي حتى ما بعد خروجه وانفصاله عن الكنيسة. مرارًا في العشرينيات أمضى، في أثناء العطلات بين الفصول الدراسية، بضع أسابيع في إحدى حجرات الدير. وبين عامي 1945 و1949، في فترة منعه من التدريس، كان دير بوIRON المكان الوحيد الذي يظهر فيه علنًا.

بلغ تعداد سكان مسكيرش، في نهاية القرن التاسع عشر، 2000 نسمة، وكان معظمهم يعمل في الزراعة والحرف اليدوية. وكان في المنطقة بعض الصناعات:

(5) (D) هو اختصار للمصدر: Martin Heidegger, *Denkerfahrten-Klostermann* (Frankfurt: a.M., 1983).

وسُيشار إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

(6) O. Pöggeler, «Heideggers politisches Selbstverständnis» in: O. Pöggeler (ed.) *Heidegger und* (6) *die praktische Philosophie* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 1987), p. 41.

مصنع للبيرة، وآخر لكرات الخياطة، وثالث للألبان. وفي البلدة أنشئت الدوائر الإدارية للمقاطعة، ومدارس تجارية، ودائرة تلغراف، ومكتب بريد من الصنف الثاني، ومحكمة للمقاطعة، ومقارّ رئيسة للشركات والهيئات، وإدارات القلعة المحلية وعقاراتها الملحقة. فقد كانت مسكيرش تابعة لبادن، وكان هذا بالغ الأهمية في تكوين مناخها الثقافي.

منذ مطلع القرن التاسع عشر عرفت بادن تقليدًا ليبراليًا قويًا. وفي عام 1815 صدر دستور تمثيلي، وفي عام 1831 ألغيت الرقابة على المطبوعات. وكانت بادن معقل ثورة عام 1848. ففي نيسان/أبريل من ذلك العام، وانطلاقًا من كونستانس، نادى هكر⁽⁷⁾ (Hecker) وشتروفه⁽⁸⁾ (Struve) لحمل السلاح. اجتمعت الفصائل الثورية في دوناوشينغن (Donaueschingen)، لكنها هزمت. وبعد عام استولت على السلطة، وفرّ الدوق الكبير إلى الإلزاس، وبمساعدة الفرق البروسية عادت العلاقات القديمة إلى سابق عهدها. في بادن لا يستلطف الناس البروسيين، وحتى بعد عام 1871، كان الرايخ الألماني لا يزال يحتفظ بطعم بروسّي غريب. وقد تمكنت ليبرالية بادن من ترتيب أمرها في النهاية مع الرايخ، لأنها وقعت على خصم هو الكنيسة الكاثوليكية.

منذ عام 1848 راحت الكنيسة توظف لمصلحتها، بمهارة، روح الليبرالية، بعدما حاربتها بقوة. فطالبت بالكنيسة الحرة في الدولة الحرة، وطالبت برفع وصاية الدولة عن المدارس والجامعات، وبحيافة مصادر ربح الكنيسة، وبإدارة حرة لممتلكاتها. وعلى المرء أن يطيع الله أكثر من طاعته البشر. وقد اشتد الصراع، عندما أمرت سلطات الحكومة بالقبض على رئيس أساقفة فرايبورغ في عام 1854. وأخيرًا تراجعت الحكومة، لأن الكنيسة كانت، بوضوح، عميقة التجذر في تفكير السكان وعاداتهم الحياتية، في الريف والمدن الصغيرة على وجه الخصوص. وكانت شعبية الكنيسة هذه نوعًا من تقاء كنسي، لكنه متملص من الدولة. تراتبيّ، لكنه معتز باستقلالته في مواجهة سلطة الدولة. فقد كانت

(7) فريدريش هكر (1811-1881)، سياسي ومحام ألماني، شارك في ثورة بادن والثورة الألمانية 1848-1849. (المترجم)

(8) غوستاف شتروفه (1805-1870)، سياسي ومحام ألماني، ناشر، أدّى دورًا بارزًا في ثورة بادن والثورة الألمانية 1848-1849. (المترجم)

الكنيسة معادية لبروسيا، وأقرب إلى المناطقية منها إلى الوطنية، ضد الرأسمالية، زراعية ومعادية للسامية، ومرتبطة بالوطن. وكانت متأصلة في طبقات المجتمع الدنيا.

عاد الصراع إلى أوجه بين الدولة والكنيسة من جديد، عندما أقر المجمع الكنسي في روما، في عام 1870، دوعما معصومية البابا. ففي عصر الوطنية، حين تتعدّر إعادة سيادة الكنيسة، ينبغي، على الأقل، حماية العالم الكاثوليكي في مواجهة الدولة والمجتمع العلماني.

على النقيض تشكلت معارضة تدعى حركة «الكاثوليكية القديمة»، وهي ذات جذور اجتماعية خاصة في الطبقة البرجوازية الكاثوليكية الليبرالية - الوطنية في جنوب ألمانيا. في وسط كهذا، لا يريد المرء أن يرتبط بروما أكثر، ويربط الكاثوليكية بالوطنية. هناك بعض «الكاثوليك القدامى» تطلّعون إلى أبعد من ذلك، إلى تحديث الكنيسة ككل: إلغاء العزوبة، وتقييد تبجيل القديسين، وحق الجماعات في تقرير مصيرها، وانتخاب القساوسة.

أنشأت الحركة منظمة كنسية، وانتخبت أسقفًا لها، لكنها بقيت صغيرة العدد، إذ لم يتجاوز عديدها في أيّ وقت 100,000 عضو، على الرغم من الدعم الذي حظيت به من الحكومات، خاصة في بادن، حيث تطورت حركة الكاثوليك القدامى بقوة. وفي سبعينيات وثمانينيات القرن التاسع عشر كانت مسكيرش إحدى الحصون القوية للحركة هذه، حيث كان في بعض الأحيان نصف السكان تقريبًا من الكاثوليك القدامى.

رسم كونراد غروبر، وهو ممثل ناشط للكاثوليكية الرومانية، صورة قاتمة «لزمन الصراع الثقافي» في مسكيرش، الذي ساد في أثناء طفولة مارتن هايدغر: «نعلم، من خلال تجربتنا المريرة، كم تحطمت آمال الشبيبة في تلك السنوات القاسية، وكيف كان أطفال الكاثوليكية القديمة الأغنياء يفرون من الأطفال الكاثوليك الفقراء، ويطلقون على رجال دينهم، وعليهم، تسميات مسيئة، فيضربونهم، ويفرقونهم في أحواض الماء، لتعميدهم من جديد. كما نعلم، للأسف، ومن خبرتنا أيضًا، كيف كان معلّمو الكاثوليكية القديمة، يفصلون الأغنام

عن الأكباش، ويطلقون على التلاميذ الكاثوليك اسم التصغير 'المرضى السود'، ويستعملون القوة معهم، لأن التجول في الطرق الرومانية لا يمر من دون عقاب. كانوا جميعًا مرتدين، إلا إذا اضطروا إلى الانتساب إلى الكاثوليكية القديمة، بغية الحصول على وظيفة محددة في مسكيرش. وإلى وقت متأخر جدًا، تبين أيضًا أن المرء لا يمكنه الحصول على وظيفة حكومية صغيرة في بلدة أبلاشتات (Ablachstadt)، إلا بتغيير دينه فقط⁽⁹⁾.

يُعدُّ والد هايدغر من الصامدين الثابتين على معتقدتهم، فقد ظل من أتباع «الكنيسة الرومانية»، مع أنه في البدء لم يحصد من ذلك إلا السليبات.

أقرت الحكومة، للكاثوليك القدامى في مسكيرش، حق استخدام كنيسة القديس مارتن في البلدة. وهذا ما عدّه «الرومان» انتهاكًا لحرمة الكنيسة، لذا غادروها، ورحلوا. وغير بعيد من كنيسة البلدة، قاموا في عام 1875 بتأهيل مستودع للفاكهة، بمساعدة ناشطة من رهبان بويزون، وجعلوه «كنيسة طوارئ» لهم. وهناك كان معمل الشماس فريدريك هايدغر للبراميل، وهناك جرى تعميد مارتن.

التعارض بين «الرومان» والكاثوليك القدامى مرّق الجماعة معسكرين. كان الكاثوليك القدامى هم «الدائرة الأحسن»، وهم «الليبراليون» و«الحداثيون». وفي منظورهم عدّ «الرومان» القَدَم المريضة للتقدم، وأناسًا صغارًا، ومتخلفين، ومحدودين، ويتمسكون بعبادات الكنيسة. وحين كان «الرومان» يخرجون إلى الحقول، في مناسبات التبريك في الربيع والخريف، كان الكاثوليك القدامى يمشون في بيوتهم، وكان أطفالهم يرمون أوعية السر المقدس بالحجارة.

في قلب هذا الصراع عايش مارتن الصغير أول مرة التعارض بين التقليد والحدثة. فخبّر بالتجربة الوجه المريض لهذه الحدثة، إذ انتفى الكاثوليك القدامى إلى «أولئك الذين في الأعلى». أما «الرومان» - مع أنهم يشكلون الأغلبية - فقد وجب عليهم الشعور بالدونية. لذا تكتلوا، ورسوا صفوفهم في الجماعة.

C. Gröber, *Der Altkatholizismus in Messkirch* (Freiburg, 1934), p. 158.

(9)

حين تناقص عدد الكاثوليك القدامى في مسكيرش تناقصًا كبيرًا في نهاية القرن، وتوتر مناخ الصراع الثقافي، استعاد «الرومان» كنيسة البلدة مع ممتلكاتها وعقاراتها. وتمكنت عائلة هايدغر من العودة ثانية إلى بيت الشمس في ساحة مسكيرش. وفي الأول من كانون الأول/ ديسمبر 1895 أقيم قداس احتفالي، لمناسبة هذا النصر على «المرتدين». وهنا شاعت المصادفة أن يكون للصغير مارتن دور رئيس؛ إذ كان مؤلفًا للشماس الكاثوليكي القديم أن يُسلم خليفته مفتاح الكنيسة، فقام، ببساطة، بدسّ المفتاح في يد ابن الشمس الصغير الذي كان يلعب، وقتئذٍ، في ساحة الكنيسة.

عالم الطفولة - بيت متواضع صغير للشمس في ساحة الكنيسة، في مواجهة كنيسة القديس مارتن الشامخة المهيبة. تفتح الساحة على قلعة الأمير التي يعود بناؤها إلى القرن السادس عشر. وكان بمقدور الأطفال التسلل من البوابة الكبيرة إلى الساحة الداخلية للقلعة، ومنها إلى متزها، وصولًا إلى بوابة حديقة القصر في الناحية الأخرى، حيث يبدأ الريف والطريق الحقلية. كان مارتن يركض خارجًا من بوابة حديقة القصر إلى إهنريد. ومن فوق الجدار ترمقه أشجار الزيزفون العتيقة بنظرها. كان يطيب له أن يتألق في عيد الفصح في وضح النهار، بين الزرع النامي والمروج الخضراء، وفي عيد الميلاد يختبئ من عصف الثلوج خلف أقرب تلة (D, 37).

«ابنا الشمس»: مارتن، وشقيقه الأصغر فريتس، يساعدان في الخدمة الكنسية. كانا مساعدي القس في القداس، يقطفان الورد لتزيين الكنيسة، ويؤديان وظيفة السعاة بين القساوسة، وكان يجب عليهما قرع الأجراس. هي سبعة أجراس، يتذكرها هايدغر في «عن سرّ برج الأجراس» (Vom Geheimnis des Glockenturms)، معلقة في البرج، لكل منها اسم، ورتة خاصة، وتوقيت. الجرس الرابع كان يقرع بعد الظهيرات في الساعة الرابعة، ويدعى جرس التحذير، لأنه يخيف النائمين في البلدة الصغيرة. أما الجرس الثالث فكان جرس الموت، والجرس كينده (Kinde) كان يقرع إعلانًا عن درس الديانة المسيحية، ولمناسبة صلوات إكليل الورد. أما جرس الثانية عشرة فكان ينهي دروس ما قبل الظهيرة في المدرسة. وكان الجرس كلاناي (Klaney) هو الجرس الذي يُقرع إيمانًا ببدء الحصص المدرسية. وأما ذاك الذي اختص بأجمل الرنات فكان الجرس الكبير، ويُقرع أيام العطلات المهمة فجراً

وعشيّة. وكانت الأجراس تصمت تمامًا بين خميس الفصح وسبت النور، وبعدها تبدأ الخشخشات، إذ يطلق مقبض ناقل الحركة، حركة عدد من المطارق الصغيرة التي تدق، بدورها، على خشب قاس. وفي كل من زوايا البرج الأربعة توجد خشخاشة. وكان على الصغيرين أن يدبرا المقبض بالتناوب، ليتأكد أن الضجيج الأجنس انطلق في اتجاهات البوصلة الأربعة. لكن أجمل الأوقات كانت أيام أعياد الميلاد: يجيء الصبية قارعو الأجراس في الثالثة والنصف فجرًا إلى بيت الشمس، حيث تكون الأم قد فرغت من إعداد الطاولة بقطع من الكعك والقهوة بالحليب. وبعد الانتهاء من هذا الإفطار، تشعل القناديل في مدخل البيت، ويمضي الصبية إلى الكنيسة، عبر الثلج وليل الشتاء، ويتابعون إلى الأعلى في برج الأجراس المظلم، وصولًا إلى الجبال المتجمدة ومطرقة الجرس المغطاة بالجليد. الناحية الممتلئة بالأسرار - كما يكتب مارتن هايدغر - هي تلك التي تتداخل فيها أعياد الكنيسة، وأيام الحراسة، وتعاقب فصول السنة، وساعات الصباح والظهيرة والمساء، من كل يوم، حيث يمضي رنين مستمر عبر قلوب الشباب وأحلامهم وصلواتهم ولعبهم. وهذا هو، ربما، ما يحجب أسرار البرج الأكثر سحرًا وكمالًا واستمراريًا... (D, 65/66).

هكذا كانت الحياة تحت رعاية الكنيسة، في بلدة من المقاطعة في بداية القرن. يتذكر هايدغر، في طريق الحقل (*Feldweg*)، لعبه في نافورة المدرسة بالسفن الصغيرة التي صنعها بنفسه. مثل هذه الرحلات الشبيهة بالأحلام، كان يغلفها بريق، لا يكاد يكون، وقتئذ، مرئيًا، يسطع على كل الأشياء. بمملكتها أحاطت عين الأم ويدها... أسفار ألعابنا تلك. لم تكن تعرف شيئًا بعد عن تلك الرحلات التي ظلت كل الضفاف وراءها... (D, 38).

هذا البريق الذي لا يكاد يكون، وقتئذ، مرئيًا، كان يغلف ذكريات هايدغر كلها عن طفولته في مسكيرش. وهذا، بالتأكيد، لم يكن تجليًا في أثناء اللعب، إذ إن شقيقه فريتنس عايش، في تلك السنوات، شيئًا مماثلًا، وهو يقول: «هكذا استمتع معظمنا، في الشيطنة والعفرتة، ببركة الخفة المستمرة التي لم نعش مثلها منذ ذلك الوقت البتة»⁽¹⁰⁾. وقد أمضى فريتنس حياته في مكان ولادته. وهناك عمل موظفًا في مصرف الاعتماد في البلدة، وهناك مات.

(10) مقتبس من: A. Möller, *Der Scheinwerfer. Anekdoten und Geschichten um Fritz Heidegger* (Meßkirch: Armin Gmeiner Verlag, 1898), p. 11.

كان فريتس هايدغر لسكان مسكيرش «ظريفاً». وكان شعبياً ومحبوياً، وفي السنين التالية ظل يُنظر إلى الفيلسوف الشهير في العالم، بوصفه «شقيق فريتس» فحسب. وكان فريتس هايدغر يتلثم في الكلام، لكن فقط حين يكون كلامه «جدياً». هكذا يتحدثون عنه في مسكيرش. فقد كان يلفظ «الدازين» الهايدغري «دا-دا-دازين»، لكنه عندما يسخر ويتهمك كان يتكلم بلا تلثم، كما في خطبه الشهيرة في أعياد الكرنفال. في مثل هذه المناسبات لم يعرف الخجل، وفي أثناء حكم هتلر تشاجر مع نازيين معروفين محلياً؛ فشككت شعبيته حماةً له. لم يلتحق فريتس بأي جامعة. وقد أطلق موظف المصرف هذا على نفسه، أحياناً، اسم «النور الكشاف». كتب لأخيه على الآلة الكاتبة 30,000 صفحة مخطوطة، وأودعها «خزنة مصرفية» إبان سنوات الحرب. في جميع الأحوال ربما تُقرأ بفهم - كما قال - في القرن الحادي والعشرين، «بعد أن يكون الأميركيون قد فرغوا، منذ زمن، من بناء سوق ضخمة على القمر»⁽¹¹⁾. وقد ساعد أخاه - كما يقول - في تجميع النصوص وترتيبها وتنقيحها. إنه لا يسمح بوجود فكرتين في جملة واحدة. وكان يقول لأخيه عليك أن تفصل بينهما. فمن الباب الضيق لا يمر إلا واحد تلو الآخر. في هذه الحال يفضل فريتس الوضوح، وإلا فإن الأشياء تكون على درجة من الإبهام والغموض. واحدة من جملة المفضلة: دع الناس يتجاهلونني، ولكن لا يحق لهم أن يعتبروني غير مرئي. فقد ثمن في الفلسفة جوانبها الجنونية، وأسف لأن الفلاسفة أخذوا أنفسهم بجدية مفرطة. فمن يحفظ في داخله معنىً للجنوني، لا بدّ من أن يجد نفسه مع هذا الدا-دا-دازين. كان يطيب له القول: «في داخلنا، في أعماق زوايا القلب، يعيش شيء، ويبقى بعد جميع المسلمات: السعادة هي المتبقي الأخير من ذلك الجنون الأصل، وهي التي نكاد نحدسها جميعاً»⁽¹²⁾. وقد امتلك فريتس هايدغر تلك السخرية الذاتية التي افتقدها شقيقه مارتن. علّق على ولادته - هو الذي جاء إلى العالم بعد مارتن بخمس سنوات - قائلاً: «ألم الحياة يبدأ عند أحدهم اليوم، وعند الآخر غداً. أما دودة الأرض الصغيرة في شارع القلعة فيبدأ الألم عندها، بالتقيؤ والتلون والانحراف المخيف، كما هو مألوف في أربعماء الرماة»⁽¹³⁾.

L. Braun, «Da-da-dasein. Fritz Heidegger: Holzwege zur Sprache,» *Die Zeit*, no. 39 (1989). (11)

Müller, *Ibid*; p. 32. (12)

Ibid; p. 9. (13)

في ما بعد، سوف يهدي مارتن هايدغر شقيقه كتابًا، تعبيرًا عن امتنانه وشكره، فكتب: «إلى أخي الوحيد»، مع كل الغموض الجميل الذي تختزنه هذه الكلمات.

كان والده - كما يقول فريتش هايدغر - مؤمنين، لكن بلا تعصب أو مذهبية متشددة. الحياة الكاثوليكية كانت قد سرت فيهما في اللحم والدم، لم يحتاجا إلى الدفاع عن إيمانهما، أو يضطرا إلى فرضه على الآخرين. لذلك لم يتفهما ضلال ابنهما عن «الطريق القويمة» التي كانت، بالنسبة إليهما، الأكثر طبيعية.

كانت والدته امرأة هنية. كانت تردد مرارًا، كما ينقل فريتش: «الحياة مركبة بجُمالية، ومن حق المرء أن يجد فيها ما يُسعدُه»⁽¹⁴⁾. وقد كانت حازمة، وفخورة أحيانًا، ولم تخفِ الوعي بمنبتها الفلاحي الطيب. كانت امرأة مجدة في العمل. وما كانت لتُعرَف كذلك، لولا المئزر، ومنديل الرأس. أما والده فكان رجلًا منطويًا على ذاته، وبمقدوره أن يصمت أيا ما. كان بسيطًا ومثابرًا وقويم الخلق. إنه إنسان لم يخطر في بال أولاده، لاحقًا، كثيرٌ مما يمكن أن يقال عنه.

لم تكن عائلة هايدغر ميسورة، لكنها أيضًا لم تكن فقيرة؛ فممتلكات أساسية بقيمة 2000 مارك، وضريبة دخل بـ 960 ماركًا في عام 1903، تشير إلى حالة تحت الوسط. يمكن لعائلة أن تعيش من هذا الدخل، لكنه لم يكن كافيًا لتعليم الأولاد في مدارس خاصة باهظة التكاليف. هنا قفزت الكنيسة لتأخذ هذا الدور. وكانت هذه ممارسة مألوفة لتشجيع الموهوبين في الكنيسة، وتتيح لها، في الوقت نفسه، تجنيد جيل من القساوسة، خاصة في المناطق الريفية.

اقترح قسُّ البلدة كاميلو براندهوبر (Camillo Brandhuber) أن يرسل الابن، بعد تخرجه من المدرسة الوطنية في مسكيرش (إذ لم يكن في المنطقة مدرسة ثانوية) إلى المدرسة الكاثوليكية في كونستانس، وهي مدرسة داخلية للقساوسة الناشئين. براندهوبر هذا علم تلميذه دروس اللاتينية، من دون مقابل، وصار بذلك الانتقال إلى الثانوية ممكنًا. كان مدير المدرسة الروحية في كونستانس هو كونراد غروبر. وقد ضمن كل من براندهوبر وكونراد غروبر منحة دراسية لمارتن من معهد محلي. وكان أبواه فخورين لأن الكنيسة شملت ابنهما برعايتها. أما مارتن فقد بدأ عنده زمن الارتباط المالي بالكنيسة، وصار ملزمًا الآن بالامتنان والعرفان لها.

استمر هذا الاعتماد المالي ثلاثة عشر عامًا، أي حتى عام 1916. فبعد منحة فايسشن (Weißschen) التي غطت مرحلة المدرسة في كونستانس (1903-1906)، حصل مارتن على منحة إلينر (Eliner) المقررة لتعليم القساوسة، والتي كفلت له السنوات الأخيرة للثانوية، وفصول اللاهوت الأربعة الأولى في فرايبورغ حتى عام 1911. أما سنوات الدراسة بين عامي 1913 و1916 فتم تمويلها من منحة شيتسلر (Schätzlerschen Dotation) التي أسست بهدف منحها للطلاب، للحفاظ على فلسفة القديس توما الأكويني ولاهوته. وقد ظل هايدغر معتمدًا في تمويله على عالم الكاثوليكية إلى ما بعد تاريخ بدء فك ارتباطه الداخلي بالكنيسة. كان عليه أن يتكيف مع ذلك، وكان هذا مبعث خزي له، إهانة لن يستطيع أن يغفرها لما سماه نظام الكاثوليكية. هذا النظام المؤسسي، سياسته المصلحية في الحياة العامة، سيصير بغضًا بالنسبة إليه، وسيكون السبب في تعاطفه مع الحركة النازية التي وقفت ضد الإكليروس.

في عام 1903 التحق هايدغر بمدرسة اللاهوت في كونستانس وبثانويتها. كانت مسكيرش لا تزال عالمًا كاثوليكيًا مغلقًا، حتى حين كانت تتردد أصداء الصراع مع الكاثوليك القدامى. لكن في كونستانس التي تبعد عنها 50 كلم، كان العصر الحديث يرسم بوضوح.

كانت مدينة الراين السابق كونستانس خليطًا من الطوائف والأديان. وقد انعكس تاريخها العظيم في آثارها المعمارية. هناك كان متجر كاوفهاوس (Kaufhaus) القديم الذي انعقد فيه المجمع الكنسي في القرن الخامس عشر، والبيت الذي انتظر فيه هُوس⁽¹⁵⁾ محاكمته، ودير الدومينيكان الذي قبع فيه هذا الهرطوقي سجينًا، وقد أعيد تأهيله ليصير منشأة فندقية تدعى «فندق الجزيرة»، وكانت قاعات اجتماعاتها مركز الحياة الثقافية في المدينة: حفلات موسيقية، محاضرات، يُقبل عليها طلاب الثانوية. وهناك تمت مبايعة «العقل الحديث»، وهناك جرت النقاشات عن نيته⁽¹⁶⁾

(15) يان هُوس (1372-1415) مفكر ديني وفيلسوف ومصلح تشيكي، اتهم بالهرطقة وأعدم حرقًا.
(المترجم)

(16) فريدرش فيلهلم نيته (1844-1900) فيلسوف ألماني، وناقد ثقافي وشاعر تصدى لأسس المسيحية والأخلاق التقليدية. (المترجم)

(Nietzsche) وإيسن⁽¹⁷⁾ (Ibsen)، وعن الإلحاد *Philosophie des Unbewußten* (و«فلسفة اللاوعي») لهارتمان⁽¹⁸⁾ (Hartmann)، *Philosophie des Als-ob* (فلسفة «كما لو») لفاينغنر⁽¹⁹⁾ (Vaihinger)، وتناولت النقاشات حتى التحليل النفسي وتفسير الأحلام. في كونستانس انبثق عقل متقدم، وقد بقيت المدينة، منذ أيام هكر في عام 1848، حصن الليبرالية في بادن. يروي غونتر دين (Günther Dehn) الذي درس في أيام هايدغر في ثانوية كونستانس ذكرياته عن القشعريرة التي انتابته ورفاق صفه، عندما سمعوا أن المرافق العامل في حتم الرجال كان من ثوري عام 1848، وقد حارب حقيقة في المتاريس. وكانت جريدة أبندتسايتونغ [Abendzeitung] (المساء)، الصحيفة المحلية الأوسع انتشارًا، ديمقراطية، وضد الإكليروس، ويحذر أيضًا ضد بروسيا، على الرغم من تموضع لواء مشاة بروسى، أو بسببه، في المدينة. وكان الموظفون من كافة أنحاء الرايخ يستمتعون، حقيقة، بعطلاتهم في المدينة المطلة على بحيرة كونستانس.

كان معهد تعليم اللاهوت، معهد سانت كونراد أو المسمى اختصارًا - بيت كونرادي - مغلقًا في سنوات الصراع الثقافي، وأعيد افتتاحه في عام 1888. كانت المدرسة الثانوية، وهي كلية يسوعية سابقة، تحت إشراف الدولة. يلتحق طالب التعليم اللاهوتي، إذًا، بمدرسة «دنيوية»، يسود فيها تثقيف إنساني، ليبرالي، ومضاد للآديان. هنا كان معلم اللغات الحديثة، باسيوس (Pacius)، ديمقراطيًا، مفكرًا حرًا، هادئًا ومسالماً. كان الطلاب يحبونه لملاحظاته القوية. وكان يُغضب طلاب اللاهوت الذين ينتظرون منه مديح أرسطو الذي يحتل مكانة مهمة في المنهاج. وكان يردد: «مَنْ أرسطو إذا ما قورن بأفلاطون هذا العقل الجبار؟»⁽²⁰⁾؛ والبروتستانت لم يسلّموا أيضًا من لسانه، إذ كان يقول: «التنجيم»، هذه الخرافة، «ترجع بحسب استقصائي البحثي إلى ميلانشتون»⁽²¹⁾ (Melanchthon). وبالنسبة

(17) هنريك إيسن (1828-1906) كاتب مسرحي نرويجي. (المترجم)

(18) إدوارد فون هارتمان (1842-1906) فيلسوف مثالي ألماني، رائد للترتين اللاعقلانية والإرادة. (المترجم)

(19) هانز فايغنر (1852-1933) فيلسوف ألماني اشتهر بكونه تلميذ كانط وكتابته فلسفة «كما

لو». (المترجم)

G. Dehn, *Die alte Zeit, die vorigen Jahre. Lebenserinnerungen* (München, 19862), p. 37. (20)

(21) فيليب ميلانشتون (1497-1560) لاهوتي ألماني وفيلسوف وإنساني ساهم إلى جانب

لوتر في الإصلاح الديني. (المترجم)

إلى أوتو كيميغ (Otto Kimmig)، معلم الألمانية واليونانية، كان *Nathan der Weise* (ناتان الحكيم) لليسينغ⁽²²⁾ (Lessing) النص المقدس الوحيد الذي يقبله. لا بد من أن تأثير رجال المدرسة - أولئك الذين تعلم مارتن على أيديهم - كان عظيمًا. «لم يتضح لي إلا متأخرًا كم كان كبيرًا الدور الذي أدّاه هذان المعلمان في دفعي إلى خارج عالم الأفكار المسيحية الذي لم يكن موجودًا بالنسبة إليهما»⁽²³⁾. هذه خلاصة غونتر دين.

تم تحصين الطلاب في معهد كونرادي، قدر الإمكان، ضد حرية التفكير التي كانوا يواجهونها في المدرسة. فحصلوا على التهذيب الدفاعي، وهُيئوا للسجل الشرس مع «الدينويين». كانوا يكتبون، بالتناوب، المقالات التي تبرز تسليحهم. هنا كان السؤال، على سبيل المثال، عما إذا كان الإنسان قادرًا على بلوغ الإنسانية بقواه الذاتية، وأين تقع حدود التسامح؟ وكانت نقاشات في الحرية والخطيئة الأصلية، وجرى تمحيص مسألة ما إذا كان إيفيغيني⁽²⁴⁾ (Iphigenie) غوته مسيحيًا وثنيًا أو ألمانيًا مسيحيًا أو طبيعيًا وثنيًا فقط. في مثل هذه المسائل السجالية يحق للمرء أن يريح نفسه بموضوعات تتعلق بجغرافيا أرض الوطن وتاريخه، بتاريخ دير رايشناو (Reichenau)، وبالتقاليد والعادات وممارساتها في هيجاو (Hegau)، وبالشعب الذي سكن المباني الضخمة على شاطئ بحيرة كونستانس في ما قبل التاريخ. كان طلاب اللاهوت أحيانًا يقبلون على أنشطة شبابة. كانوا يتنزهون في الأيام المشمسة، ويعزفون على قيثاراتهم، ويرددون الأغاني في الهواء الطلق، وهم في الطريق إلى مايناو (Mainau)، وحديقة غرافنغارتن (Grafengarten) في بودمان (Bodman)، وصولًا إلى مزارع العنب عند البحيرة السفلى. وقد مثّلوا قطعًا مسرحية بالعامية، وعزفوا الموسيقى. وعندما كان الطلاب الدينويون يتباهون بزياراتهم للممثلات في المسرح، كان طلاب المعهد الديني يستفيضون في الحديث عن تمثيلية ميلاد المسيح الأخيرة. غير أن طلاب اللاهوت لم يكونوا «منافقين».

(22) غوتهولد إفرايم ليسينغ (1729-1781) كاتب مسرحي وفيلسوف وناقد فني ألماني، وهو أحد ممثلي عصر التنوير. (المترجم)

(23)

Ibid., p. 38.

(24) إشارة إلى مسرحية غوته إيفيغيني في تاووروس وهي إعادة صياغة من طرفه للتراجيديا اليونانية القديمة ليوريديس. (المترجم)

لتكون الأمور مختلفة في بادن، اختاروا أعضاء تمثيليين، وكانوا الصوت الناصح في قيادة المجلس، وأصدروا جريدة تذكر بانتظام بأن بادن هي أول أرض ألمانية ألغيت فيها الرقابة على الصحافة.

عاش طلاب اللاهوت تحت رعاية أسرفت في الاهتمام بهم، لكنها لم تكن، ظاهرياً، غير متسامحة. في أي حال لم يكن مارتن هايدغر ينظر إلى سنواته في كونستانس بحق وسخط. كتب في عام 1928 إلى ماتهوز لانج (Matthäus Lang)، المدير الروحي المسؤول آنذاك، عن الصفوف الدنيا، يقول: أستعيد ذكريات بدايات الدراسة في بيت كونرادي بسرور وعرفان، وأشعر دوماً وبوضوح أكبر، أن جميع محاولاتي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بأرض موطني. ولا تزال جلية في ذاكرتي الثقة التي شعرت بها تجاهكم، وأنت مدير جديد في حينه. كما أن إقامتي في المعهد كانت مبعث غبطة لي⁽²⁵⁾.

ما لم يكن مفرحاً لطلاب اللاهوت، هو مخالطتهم أقرانهم من الطلاب «الأحرار» في الثانوية، خاصة إذا كانوا من دوائر اجتماعية أفضل. أحسن أولاد المحامين والموظفين والتجار أولئك أنهم متفوقون على «الديكة المخصين»، كما كانوا يسمونهم. قديم طلاب اللاهوت في معظمهم من الريف، ومثل مارتن هايدغر، من بيوت فقيرة متواضعة. يتذكر غوتتر دين - وهو ابن مدير للبريد - : «على الدوام تعاملنا مع الديكة المخصين بشيء من الفوقية. كانوا يريدون ثياباً رثة، وكانوا، برأينا، غير ناضجين. خُيِّلَ إلينا أننا أفضل منهم، لكن هذا لم يمنحنا أساساً من استغلالهم؛ إذ كانوا مدفوعين لإنجاز وظائفهم المنزلية بأكثر ما يكون من الدقة، وكان عليهم تقديمها إلينا، في فترات الاستراحة بين الصفوف، وهذا ما فعلوه باستمرار برغبتهم»⁽²⁶⁾.

ظل طلاب اللاهوت متكئين، وكان يمكنهم الزعم أنهم يشكلون جماعة، فينظر إليها الآخرون بسخرية. بقوا مستبعدين من بعض متع زملائهم «الدنيويين»، إذ كان ينقصهم المال لذلك، أو كانت من المنوعات عليهم. وعندما كانت الشوارع والحانات تمور بالجيشان والصخب ليلة الصوم التي تدوم ثلاثة أيام، كان الطلاب

H. Ott, Martin Heidegger. *Unterwegs zu seiner Biographie* (Frankfurt a. M.; New York, 1988), (25) p. 55.

Dehn, p. 39.

(26)

يشكّلون رابطتهم الجنوبية. وفي الصيف، مع قدوم المصطافين الغرباء إلى المدينة، تمضي المراكب بالياريق المتنوعة إلى ميرزبورغ (Meersburg)، وتعود في المساء حاملة جمهرة من الناس، فيمضون، وقد لعب الشراب برؤوسهم، في شوارع البلدة القديمة وأزقتها يزرونها غناء وصراخاً. كان طلاب الثانوية، بقبعاتهم المتنوعة، حاضرين هنا دائماً. وفي اليوم التالي يتطلق التفاهر والاعتزاز، إذ يُحكى في الفرس الفاصلة بين الدروس عن حوادث وعثرات يظل صداها يتردد في أذان طلاب اللاهوت. وفي موسم قطاف العنب، كانت تُحى في كل مكان أمسيات ساحرة. وكان يُسمح لطلاب الثانوية البقاء حتى الساعة العاشرة مساءً في أماكن محددة. وهناك كان يجتمعهم بمعلمهم كأس من النبيذ. وهذه مناسبة جيدة للتآخي وإنشاء علاقات حميمة، وتعزيز الاستقلالية، الأمر الذي كان ممنوعاً على طلاب اللاهوت. كانوا يتمتعون، بالتأكيد، إلى عالم آخر. وهذا ما كان يمكن أن يشعروا به. وكان عليهم أن يكافحوا ضد الشعور بالدونية. وهذا نصف التحدي، إذ يمكن أيضاً للمغفلين أن يشعروا بأنهم المختارون.

في العلاقة المتوترة بين مدرسة اللاهوت والحياة البهيجة للمدينة، خارج المدرسة، وبين عالم الكاثوليكية والوسط الليبرالي - البرجوازي، تشكّل تصوّر الطالب مارتن هايدغر عن كلا العالمين: هنا العالم قاسٍ، صعبٌ، مثابر، بطيء. وهناك عالم إيقاع حياته سريع، آنّي لحظي، وسطحي. هنا الجهد والجِد، وهناك الانشغال واللهو الخالصين. هنا يتم التجذير وهناك وهن الإرادة. هؤلاء يرومون الصعاب، وأولئك يبحثون عن أسهل الطرق. هؤلاء يفكرون بعمق، وأولئك يعيشون بطيش. هؤلاء يظلون مخلصين للآخر، وأولئك يضيّعون أنفسهم بالتسلية. هذا النموذج هو ما سيُحقق نجاحاً، بعدئذٍ، تحت مفهومي الأصالة والأصالة في فلسفة هايدغر.

في خريف عام 1906، انتقل هايدغر من بيت كونرادي في كونستانس إلى مدرسة ثانوية القديس غيورغ (St. Georg) للمطراتية في فرايبورغ، حيث التحق بثانوية برتولد المرموقة؛ إذ ما عادت المنحة الدراسية المقدّمة من مؤسسة محلية في مسكيرش كافية لتغطية تكاليف الإقامة الداخلية في كونستانس. وقّع المشرفان على ابن الشمس، كونراد غروبر وكاميلو براندهوبر، على مصدر مالي آخر: منحة

إلنر؛ وهي منحة أسسها في القرن السادس عشر اللاهوتي كريستوف إلنر (Christoph Elner)، من مسكيرش. وهي مخصصة لدعم أبناء المنطقة من المرشحين لدراسة اللاهوت، وكانت تشترط الالتحاق بالثانوية والجامعة في فرايبورغ.

كان الانتقال من كونستانس إلى فرايبورغ امتيازًا. استطاع مارتن أن يغادر كونستانس من دون تدمير، إذ ظلت لها على الدوام ذكرى حميدة في ذاكرته. بل أكثر من ذلك، ففي السنوات اللاحقة زار أيضًا ملتقى رفاق الصف السابقين، فيما لم يطور مشاعر مشابهة تجاه مدرسة اللاهوت في فرايبورغ. ولأنه سيقضي حياته كلها تقريبًا في تلك المدينة، كان عليه أن يصنع المسافات. هنا سيرتد عن الكاثوليكية التي تلقى بظلال قوية على فرايبورغ، خاصة كنيسة التي اكتمل بناؤها بأسلوب قوطي رفيع يتجاوز المدينة علوًا. إنها تبدو كسفينة ضخمة في سفح سلسلة جبال الغابة السوداء، كما لو أنها توشك على الإبحار في خليج برايز غاوز (Breisgau).

ظلت البلدة القديمة لفرايبورغ المتجمعة حول الكاتدرائية سليمة بالكامل تقريبًا، حتى الحرب العالمية الثانية. وكانت أكثر الطرق الصغيرة تشعب من ساحة الكاتدرائية على شكل نجمة تحدها قنوات صغيرة. وأقام طلاب اللاهوت بجوار مقر السادة الأساقفة.

عندما جاء الشاب مارتن هايدغر إلى فرايبورغ، كانت هذه المدينة لا تزال تقدم تلك الصورة التي رسمها لها سولبيز بواسيري⁽²⁷⁾ (Sulpiz Boisseré) قبل نحو قرن في رسالة كتبها إلى غوته: «كان عليّ أن أكتب لك كتابًا كاملاً عن فرايبورغ. إنها مكان الأمكنة. كل قديم فيها محافطٌ عليه بمحبة. وضع رائع. في كل طريق جدول ماء رائق، وفي كل منها نافورة قديمة، وحولها ينمو العنب في كل مكان. حتى المرائب والحصون القديمة مزروعة بالكرمة»⁽²⁸⁾.

كان مارتن طالبًا مجتهدًا في ثانوية برتولد. وكان طموحه الثقافي يدفعه أيضًا إلى البحث عن مكان في حقل العمل الكنسي. بعد الثانوية أراد الدخول في الرهبنة اليسوعية، فشمع فيه معلومه هذه الرغبة. كتب مدير كلية اللاهوت الثانوية في

(27) زولبيز بواسيري (1783-1854) مؤرخ ألماني للفن والعمارة، ومقتن للأعمال الفنية، كان له دور بارز في إكمال كاتدرائية كولونيا. (المترجم)

(28) مقتبس من: W. Kiefer, Schwäbisches und alemannisches Land (Weidenhorn, 1975), p. 324.

شهادته الختامية عنه في عام 1909: «موهبة، وكذلك إجتهاده، وأخلاقه، جيدة. شخصيته تتسم بالنضج، وفي دراسته أيضًا كان مستقلًا. بمبادرته الذاتية اطلع أحيانًا على موادَّ أخرى، وبشيء من الإفراط على الأدب الألماني الذي أظهر فيه معرفة كبيرة. كان واثقًا من اختياره مهنة اللاهوت، ويميل إلى حياة الرهبة، ومن المحتمل أن يقدم طلب قبوله في جماعة يسوع»⁽²⁹⁾.

خلافاً لبعض زملائه، لم يشعر مارتن هايدغر الشاب بالانجذاب إلى اتجاهات الثقافة «الحداثيّة» لعصره. فلم تكن في قائمة مطالعته أعمال المؤلفين الشباب في الطبيعية والرمزية أو الفن الحديث. كانت رياضته العقلية من طبيعة أكثر صرامة. في سيرة حياته التي أعدها لمناسبة حصوله على شهادة الأستاذية (1915)، كتب عن المحفّزات التي استقبلها في المدرسة: في السنة الأولى في فرايبورغ انتقل التركيز أكثر، في درس الرياضيات، من حل المسائل البسيطة إلى المقاربات النظرية، وأصبح حيي الخالص لهذا العلم مصلحةً موضوعية حقيقية، امتدت أيضًا إلى الفيزياء. إلى ذلك جاءتني محفّزات من درس الديانة الذي دفعني إلى قراءات واسعة في نظرية التطور البيولوجي...، وفي السنة الأخيرة كانت دروس أفلاطون، بالدرجة الأولى، هي التي جعلتني أكثر وعيًا بالمسائل الفلسفية، وإن لم أكن بعد بالصرامة النظرية اللازمة⁽³⁰⁾.

دُرُسُ الديانة تحديدًا، هو الذي أيقظ اهتمامه بنظرية التطور البيولوجية التي كانت، آنئذ، معادية للدين على وجه الخصوص. بوضوح استهواه الخوض العقلي في النواحي الخطرة. وقد تعرّض إيمان مسكيرش لامتحان صعب. لم يخش المغامرة العقلية لأنه كان ما زال يشعر بأرضية صلبة تحت قدميه، أرضية الإيمان. هكذا دخل في 30 أيلول/سبتمبر 1909 في رهبة مجمع يسوع في تيزيز (Tisis) بجوار فيلدكيرش (Feldkirch) (في مقاطعة فورارلبرغ (Vorarlberg)). وطرد بعد أسبوعين مع انتهاء الفترة التجريبية. من الواضح أن هايدغر عانى أعراضًا قلبية، كما يقول هوغو أوت (Hugo Ott). لذا أعيد إلى بيته لأسباب صحية. هذه الأعراض مستكرر بعد عامين، وستكون السبب في قَطْع تدريبه الكهنوتي. من المحتمل أن قلبه كان، آنئذ، يتمرد على مخططات رأسه.

Ott, p. 59.

Ibid., p. 86.

(29) مقتبس من:

(30) مقتبس من:

الفصل الثاني

بين أعداء الحداثة. أبراهام أسانكتا كلارا. القيمة الماورائية للحياة. المنطق السماوي. هايدغر يكتشف برنتانو وهوسرل. إرث القرن التاسع عشر. تجفيف المثالية الألمانية. فلسفة «كمالو». الهروب إلى القيم الثقافية. الصلاحية والمال.

بقي مارتن هايدغر على إصراره. فبعدما رُفِضَ من اليسوعيين، تقدّم بطلب لقبوله بين المرشحين لمعهد اللاهوت في فرايبورغ. ربما كان لهذا أسبابه المادية، إذ لم يكن بمقدور أبويه دفع نفقات دراسته. وكانت منحة إلنر التي تحسّل عليها في المرحلة الثانوية في فرايبورغ، مرتبطة بالتعليم اللاهوتي.

بدأ دراسة اللاهوت في الفصل الشتوي لعام 1909. كتب في سيرته الذاتية في عام 1915: المحاضرات التي كانت مقررة آنئذ لم تُرضني إلّا قليلاً. لذا قمت بالدراسة الذاتية لكتب التعليم السكولائية⁽¹⁾ التي حققت لي نوعاً من التعليم المنطقي الرسمي، لكنها من المنظور الفلسفي لم تقدّم لي ما كنت أبحث عنه⁽²⁾.

خصّ هايدغر بالثناء لاهوتياً من فرايبورغ، هو كارل بريغ (Carl Braig)، فاعتبره على الدوام، في ما بعد، معلمه. حين كان طالباً في السنة الأخيرة، درس كتابه المختصر *Vom Sein. Abriß der Ontologie* (عن الوجود، موجز الأنطولوجيا) (1896)، فمكّنه من الإلمام ببعض مفاهيم التراث الأنطولوجي. بريغ هو من حتّه أول مرة على الاشتباك النقدي مع هيغل (Hegel) وشيلنغ (Schelling). وفي الزهات التي أتاحت له مرافقة معلمه، تعرّف مارتن إلى نمط التفكير الثاقب (Z, 82)⁽³⁾.

(1) نسبة إلى كلمة مدرسة باللغة اللاتينية «سكولاء»، وهي تشير إلى مناهج اللاهوت المسيحي السائد في القرون الوسطى لدى الكتيبة (أي ما يعادل علم الكلام عند المسلمين). (المحرر)

H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (Frankfurt a. M.; New York, 1988), (2) p. 86.

(3) (Z) هو اختصار للمصدر: Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (Tubingen 1969).

وسُيَّار إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

لبريغ. وقد تمتع - كما يتذكر هايدغر بعد خمسين عامًا - بملَكة تحويل الأفكار إلى حاضر حيوي.

كان كارل بريغ لاهوتيًا معاديًا للحدائنة.

منذ *Pascendi dominici gregis* (الرسالة البابوية) لعام 1907، وهي التي أعلنت الصراع ضد الحدائنة - المعتقد الباطل للحدائنة - غدت الحدائنة والنزعة المضادة للحدائنة رايات الصراع في معركة روحية، ليس في الكاثوليكية وحدها. لم يخرج أنصار النزعة المضادة للحدائنة ببساطة للدفاع عن عقيدة الكنيسة (الحبل بلا دنس مثلاً)، أو دفاعًا عن التراتبية الكهنوتية (معصومية البابا على سبيل المثال). هكذا أحب خصوصتهم تصويرهم. لذا لم يروا في النزعة المضادة للحدائنة شيئًا آخر غير أنها مؤامرة خطيرة ومضحكة أيضًا، يقوم بها أناس ظلاميون، يقفون ضد الروح العلمية للعصر، ضد التنوير والنزعة الإنسانية، وضد الأفكار التقدمية من كل نوع.

يمكن المرء، بلا ريب، أن يكون ضد الحدائنة من غير أن يكون بالضرورة تافهاً وقليل الشأن. وهذا أمر أظهره أمثال كارل بريغ الذي تمتع بذهن حاد كشف عن شروط الإيمان الطائش في مختلف ضروب التوجه العلمي الحديث الذي خال نفسه بلا إيمان، وغير مشروط، وأراد أن يوقفه من «سباته العقائدي». إن من يسمّون اللاأدريين - كما يقول - لديهم إيمان أيضًا، لكنه بلا شك بدائي وبسيط: الإيمان بالتقدم، وبالعلم، وبالتطور البيولوجي الذي يريد بنا خيرًا، وبالقوانين الاقتصادية والتاريخية... والحدائنة، بحسب بريغ، «عمياء عن كل ما ليس ذاتها أو في خدمة ذاتها»⁽⁴⁾. فغدت استقلالية الذات السجن الذي صنّعه لنفسها. انتقد بريغ في الحضارة الحديثة الرهبة الناقصة أمام لغز الواقع الذي لا نفاذ له، والذي نحن جزء منه، ويحيط بنا. عندما يضع الإنسان نفسه، بعجرفة وتكبّر، في المركز، لا يبقى أمامه في النهاية إلا علاقة براغماتية مع الحقيقة. «حقيقي» هو ما نستفيد منه، ونحقق به نجاحًا عمليًا. خلافًا لذلك، يقول بريغ: «الحقيقة التاريخية مثل كل حقيقة - وهنا تسطع الحقيقة الرياضية بلا نظير، بوصفها شكل الحقيقة الأبدية

C. Braig, «Was soll die Gebildete von dem Modernismus wissen?», in: D. Thomä, *Die Zeit des (4) Selbst und die Zeit danach: Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heidegger* (Berlin: Suhrkamp, 1990), p. 37.

الأكثر دقة - هي الأنا الذاتية ومن دونها... وهكذا ليست الأشياء، في الحقيقة، كما نرى أنا العقل معقولة الأشياء ككل.... ولن يكون بمقدور حتى كانط أن يغيّر هذا القانون الذي يأمر الإنسان أن يستهدي بالأشياء»⁽⁵⁾.

في الواقع يريد بريغ العودة إلى ما قبل كانط، لكن مع هيغل الذي اعترض على كانط المفرط في حذره، بأن الخشية من الخطأ هي الخطأ بذاته. وقد شجع بريغ على تخطي الحدود المتعالية. هل تمّ الاتفاق على أن نكتشف نحن، وحدنا، العالم؟ لِمَ لا يكون العالم هو الذي اكتشفنا؟ أليس من المحتمل أننا لا نعرف إلا لأننا عرفنا؟ إذا كنا نستطيع أن نفكر بالرب، لِمَ لا نكون نحن، إذًا، أفكار الرب؟ وقد حطّم بريغ بفظاظة، أحيانًا، المرايا التي رأى الإنسان الحديث حبيسًا في داخلها. دعا مرارًا إلى واقعية ما قبل حديثة، روحياً وتجريبياً. وقد أرساها مشيرًا إلى أننا - ما دمنا نعرف حدودًا - فقد تجاوزناها سلفًا. نحن إذ ندرك الإدراك ونحس الإحساس، إنما نتحرك سلفًا في مجال الواقعي المطلق. لتتحرر ونفتح على واقعيات المطلق، ينبغي علينا - يقول بريغ - أن نتحلل من إطلاعية الذات.

في ميدان الصراع الحدائي هذا، سجل الشاب مارتن هايدغر ظهوره الأول العام. كان وقتئذ عضوًا في رابطة غرال (Gralbund)، وهي تجمع لحركة الشبية الكاثوليكية، معادٍ للحدائنة بلا هوادة. وكان ريتشارد فون كراليك (Richard von Kralik) قائدها الروحي في فيينا، وهو شديد الحماسة لعودة الإيمان المسيحي الخالص، وعودة الإمبراطورية العالمية الكاثوليكية - الرومانية القديمة للأمة الألمانية. وقد وجب أن تكون هابسبورغ مركزها، وليس بروسيا، كما ارتبط الأمر أيضًا بتصورٍ سياسي لأوروبا المركزية. وكان العصر الوسيط الرومانسي لنوفاليس (Novalis)، حلم من تضمهم هذه الدوائر، واضعين ثقتهم بقانون الرفق (sanfte Gesetz) لشتيفتر⁽⁶⁾ (Stifter)، حول الأصول المصونة بإخلاص. كان المرء في هذه الدوائر مستعدًا بلا ريب، للدفاع عن أصل كهذا بصلابة استثنائية، ضد مسلمات الحدائنة وإغواءاتها. وقد سنحت الفرصة للشاب مارتن هايدغر للقيام

Ibid.

(5)

(6) شتيفتر (1805-1868) البوهيمي الأصل، يستهدي به في تقويم قانون الرفق كمفهوم أساسي في عمل الشاعر أدالبرت: رؤى العالم والأراء في الطبيعة. في هذا القانون ليس الإنسان مقياس الأشياء، بل تنطبق عليه ضرورة الانتظام في قانون الضرورات الطبيعية التي يشتق منها الجنس البشري. (المترجم)

بذلك، في مناسبة الاحتفالات بتدشين النصب التذكاري لأبراهام أسانكتا كلارا، في تموز/ يوليو 1910، في كرينهائنتشتن (Kreenhainstetten)، وهي بلدة صغيرة مجاورة لمسكيرش.

حرصت الوطنية المحلية في مسكيرش، دائماً، على إحياء ذكرى أبراهام أسانكتا كلارا - المبشر الشهير المولود في كرينهائنتشتن في عام 1644، والمتوفى في فيينا في عام 1709 - سواء في مقالات صحافية أو في حفلات صغيرة، في مناسبة أعياد ميلاده الدورية. لكن منذ مطلع القرن دخل عنصر أيديولوجي - هجومي حاد على هذا التقليد العاطفي المحلي. فقد نصّب «أنصار النزعة المضادة للحدائنة» في جنوب ألمانيا أبراهام أسانكتا كلارا شخصية أنموذجية لهم. وكانوا يستشهدون به في هجومهم على تيار الكاثوليكية الليبرالي. كان في إمكان المرء أن يجد عند الكاهن الأوغسطيني الشهير كلمات قوية ضد حياة المدينة الفاسدة، المغرقة في المتع والملذات، وضد التكبر الروحي الذي ما عاد ينحني لتعاليم الكنيسة التي أوحى بها الله، وكذلك ضد تبذير الأغنياء. ولكن أيضاً ضد ما يدعى «رباً اليهود» الجشع. وقد أسس هذا المبشر بحزب الناس الصغار الفقراء، وجاهر فخوراً بمنته الوضع: ليس كل من ولد تحت سقف من القش، يكون في رأسه قش. هذا ما تقوله إحدى حجّمه الشهيرة. كان أبراهام أسانكتا كلارا مسيحياً - اجتماعياً، شعبياً خشناً، وتقياً؛ لكن من غير تزمّت، وشديد الارتباط بوطنه، ومعادياً للسامية أيضاً. وتلك هي تماماً الخلطة الصحيحة لأنصار معاداة الحدائنة.

كانت مناسبة إزاحة الستار عن تمثاله في 16 آب/ أغسطس 1910، عيداً شعبياً. وجاء مارتن هايدغر من مسكيرش للمشاركة في المناسبة.

تزيّنت القرية بالورود، وبلافتات تحمل حجّم المبشر وأقواله، فتدبّلت من النوافذ وشدّت فوق شوارع القرية. انطلق موكب يتقدمه الفرسان بزّيهم التاريخي زمن أبراهام أسانكتا كلارا. وكان هناك أيضاً الكهنة من بويرون، والوجهاء الروحيون والعالمون، وشبيبة المدرسة بأعلامهم المتنوعة، والبنات يتزيّن بالورد، والريفيون بزّيهم التقليدي. وعزفت فرقة موسيقية، وألقيت الخطب، وردّد تلاميذ المدرسة الوطنية في مسكيرش أشعار أبراهام وأقواله وحجّمه.

تناولت هذا الحدثُ المقالةُ التي كتبها مارتن هايدغر للمجلة الأسبوعية الكاثوليكية المحافظة *Allgemeine Rundschau* (ألفمايني رونشاو) التي تصدر في ميونخ، وهو نص اعتبره هرمان هايدغر قيِّمًا، وضمَّنه في الإصدار الكامل لأعمال هايدغر.

كانت النبرة الطبيعية، الصحية، الخشنة أحيانًا، تُسبغ على هذا الحدث خاصيته النوعية. تستريح قرية كرينهاينشتن المتواضعة، بسكانها الأشداء، المعتدِّين بأنفسهم، المحتشمين على نحو خاص، هادئة أسفل الوادي. برج الكنيسة غريب الشكل. إنه لا يتطلع كأشقاؤه بخرَّبة إلى الريف. لثقله دفن نفسه بين السطوح الحمراء والسوداء... على هذا النحو البسيط، الواضح والحقيقي، تُشكِّل احتفال إزاحة الستار (D, 1).

ما لا ينبغي نسيانه هو أن مارتن هايدغر كان قد تنشق هواء المدينة عندما كتب هذه الجمل في كورنستانتس؛ تنشقه منذ عام 1906 في فرايبورغ. كان يعلم ما الذي يميزه عن أولئك الذين يستطيعون التحرك في الوسط البرجوازي متأنقين، مرتدين أحدث الأزياء، معتدِّين بأنفسهم، ومتضلعين في الأدب الحديث والفن والفلسفة. وقد أمعن هايدغر النظر في الفرق بين عالمه الخاص، عالم مسكيرش وكرينهاينشتن، والعالم الآخر خارجهما، ملتمحًا إلى الفرق بين الأصالة واللاأصالة. وعلى هذا النحو يمكن المرء أيضًا أن يقرأ، في هذه العبارات عن إزاحة الستار عن النصب التذكاري، نوعًا من التصوير الذاتي للمؤلف. برج الكنيسة غريب الشكل، وهو مثله أيضًا. الأبراج الأخرى تتطلع بخرَّبة إلى الريف، بينما يشده ثقاقله إلى الأرض التي جاء منها، شديد البأس، ومعتدًا بنفسه، ومحافظةً مثل سكان الريف. إنه يريد أن يكون مثل الناس هناك، لكن مثل أبراهام أسانكتا كلارا أيضًا، الذي فيه شيء من عافية الشعب في الجسد والروح، وكانت قوته الكاثوليكية الأصلية مؤثرة، وكذلك إخلاصه لعقيدته وحبِّه للرب. علاوة على ذلك، أظهر نفسه متضلعًا في ثقافة عصره الروحية الماكرة. وقد تمكَّن منها من غير أن تسيطر عليه، لذلك استطاع، بحسب هايدغر، أن يسمح لنفسه أيضًا أن يضرب، بلا خوف أو وجل، كلَّ فهمٍ دنيوي للحياة على الأرض، فقد عرف أبراهام عما يتحدث. إنه لم يكن من ينبح نحو العنب، لأنه عالٍ لا يصل إليه.

حاجج الشاب مارتن ضد انحطاط عصره. ما الذي يتهمه به؟ الرطوبة الخائفة. فقد كان عصر الثقافة الخارجية، عصر السرعة والعابر، وعصر التجديد الهوسي، عصر المحفزات اللحظية، والعصر الذي سادت فيه القفزة المجنونة، بعيدًا من المضمون الروحي العميق للحياة والفن (3، D).

إنه نقد ثقافي محافظ ورائج؛ فالمرء في «رابطة غرال» لا يتكلم ولا يفكر على هذا النحو فحسب، بل هو يعثر أيضًا عند لانغبين (Langbehn) ولا غارد (Lagarde) على هجوم مماثل ضد السطحية، والفقر العاطفي، وما هو عابر، وضد السعار نحو التجديد. غير أن ما يسترعي الانتباه، في هذه المناسبة، أن معاداة السامية الشهيرة غابت عن الشاب مارتن هايدغر، وهذه مسألة تستحق الملاحظة أكثر، لأن كارل لودغر (Karl Lueger)، عمدة فيينا الذي اكتسب شعبية بسبب عدائه للسامية، هو من بادر إلى تمويل النصب التذكاري في كرينهاينشتن وسّره. ما يلفت هنا أيضًا هذا اليقين الذاتي الذي يتحدث به هايدغر عن القيمة الماورائية للحياة التي يرى أن كل مظاهر العصر قد غدرت بها. ما يجب أن يفهمه المرء من ذلك تحدّث عنه هايدغر في مقالات أخرى (عثر عليها فكتور فارياس)، كان قد كتبها بين عامي 1910 و1912 لمجلة دير أكاديميكر (Der Akademiker) [الأكاديمي]، وهي شهرية تصدر عن رابطة الأكاديميين الكاثوليك.

في عدد المجلة لشهر آذار/مارس 1910، قدّم للمسيرة الذاتية للأديب الدانمركي وكاتب المقالات يوهانس يورغنسن (Johannes Jørgensen). عنوان الكتاب هو *Lebenslüge und Lebenswahrheit* (أكذوبة الحياة وحقيقتها). وهو يصف تطور الكاتب الروحي من الداروينية إلى الكاثوليكية، بوصفه طريقًا من الخيبة واليأس إلى السكينة والأمان، ومن التكبر إلى التواضع، ومن الإباحية إلى الحرية الحيوية. إنه، بالنسبة إلى هايدغر الشاب، مثال يحتذى، ويُتعلّم منه الكثير، لأنه يعبّر جميع حماقات الحداثة ومغرياتها، قبل أن يعود في النهاية، ليجد راحته في طمأنينة الإيمان الكاثوليكي، أي في القيمة الماورائية للحياة. هنا شخص حرّر نفسه من وهم الحداثة الكبير الذي يريد أن يجعل الأنا تتفتح بلا حدود. وهنا يؤكد المرء، من تجربة حياته الخاصة، أن من يبنى إيمانه على ذاته، لا يؤسّسه على شيء. في أيامنا يجري الحديث كثيرًا عن «الشخصية»... وشخص الفنان يتقدم كل حديث. هكذا

يسمع المرء كثيرًا عن أناس تستأثر بالاهتمام: أوسكار وايلد⁽⁷⁾ (O. Wilde) المتأنق، ب. فيرلين⁽⁸⁾ (P. Verlaire) «السكير العبقري»، م. غوركى (M. Gorky) «المتشرد الكبير»، و«الإنسان الأعلى» نيتشه. جميع هؤلاء جديرون بالاهتمام. وعندما يعي أحدُهم في ساعة النعمة، الأكاذيب الكبرى لحياته العجربة، ويحطم هياكل الآلهة الكاذبة، وينهض المسيح، سنشير إلى هذا عندئذ بـ «أنه مضجر ومقرء»⁽⁹⁾.

في عام 1930، في محاضرته الشهيرة عن ماهية الحقيقة (Vom Wesen der Wahrheit)، يقول مارتن هايدغر: الحرية تجعلنا حقيقيين. في مقالات الشباب يصح العكس تمامًا: الحقيقة تجعلنا أحرارًا. هذه الحقيقة ليست ما يصنعه الإنسان اعتمادًا على ذاته، ويتطور انطلاقًا منها، بل يتسلّمها من الجماعة العقيدية الحيّة وتقاليدها. في هذا فقط، ثمة سعادة عظيمة في امتلاك الحقيقة التي لا يستطيع أحد الوصول إليها انطلاقًا من ذاته. يمثل مارتن هايدغر الشاب تلك الواقعية الإيمانية لمعلمه كارل بريغ. فالورع الشعوري البروتستانتي - التفوّي، كان لا يزال ذاتيًا بالنسبة إليه. في مراجعته النقدية لكتاب ف. ف. فورستر (F. W. Foerster) *Autorität und Freiheit. Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche* (السلطة والحرية - تأملات حول المسألة الثقافية في الكنيسة)، هاجم الانغماس النرجسي في تجارب حياتية، كما هاجم النزعة الانطباعية لرؤى العالم التي تتبدى بأمزجة شخصية، من غير أيّ محتوى موضوعي. إنكم ستكتفون وفق متطلبات الحياة، هذه هي حجة هايدغر المتعارف عليها، في هجومه على رؤى العالم. لكن من يتطلع إلى الحقيقة يفعل العكس: يُخضع الحياة لنداء رؤاه الداخلية. من الواضح لهايدغر الشاب أن معيار الحقيقة الحاسم هو أنها ليست أمرًا يسيرًا، واستحواذها يكون فقط في فن الإسكاف بها ونكران الذات. الحقيقة تُعرف لأنها تقاومنا، وتتحدانا، وتُحولنا. وحده من يستطيع تجاهل ذاته، ويبلغ أيضًا الحرية الروحية في مواجهة عالم الغريزة، يجد الحقيقة. إنها مطلب روح الاستقلالية الذاتية اللامحدودة. الحقيقة تومض، لكنها ليست واضحة عفويًا. ينبغي على الغرور الذاتي أن ينحني أمام سلطة الأخلاق الدينية. الحقيقة التي تثقل النفس سلفًا، هي أن معظم الناس الذين يعتمدون على

(7) أوسكار وايلد (1854-1900) مؤلف مسرحي وروائي وشاعر إنكليزي إيرلندي. (الترجم)

(8) بول فيرلين (1844-1896) شاعر فرنسي. (الترجم)

(9) مقتبس من: V. Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus* (Berlin: S. Fischer, 1989), p. 88.

أنفسهم لا يجدون الحقيقة، ولا يريدون أن يظفروا بها، بل إنهم يسْمَرونها على الصليب، مُقْصِمين كل أساس لإمكان أخلاق فردية⁽¹⁰⁾.

ينبغي الاهتمام بهذه الحاجة، لأن هايدغر يتمسك بها: تطلّب الحقيقة وعسر مثالها يظان معيارين لها. لكنه في ما بعد، سيعتبر امتلاك الحقيقة المتوهم تحت رعاية الكنيسة، طريقاً سهلة، إلا أنه خيانة للحقيقة. على أن الأصعب والأقسى مما يتعين أن يأخذه المرء على عاتقه من قبل، إنما هو الحرية المربية التي تتحمّل تشردّها الميتافيزيقي، والتي لا تحمي نفسها من مقولات الحقيقة القدريّة للواقعية الإيمانية.

لا تخلو طعون هايدغر في «عبادة الشخصية» من الأحقاد والضغائن. فهو لا يستطيع أن يخفي واقع افتقاره إلى التهذيب الشخصي، الذي لا يمنعه من الحط من قدر الآخرين. لكن المرشح لدراسة اللاهوت الذي تتحمل الكنيسة نفقات دراسته، يبدو قليل الحيلة في الوسط البرجوازي الميسور في الثانوية والجامعة. وفي ظهوره في المحافل غير الفلسفية كانت تنقصه دائماً الثقة. «رائحة صغار الناس» تلازمه. وهذه ستبقى. وحتى في العشرينيات في ماربورغ (Marburg) - حينما صار الملك غير المتوج للفلسفة في ألمانيا - كان بعض الزملاء والطلاب الذين لا يعرفونه يخالونه مهندس التدفئة أو البواب. الأمر المهم الذي كان يقض مضجعه، كان يغيب عنه في أثناء ذلك. ولأنه لم يعثر بعدُ على الدور الذي يجعله مؤثراً، تغادى كل مسرح اجتماعي يتطلب منه أن يترك تأثيراً سريعاً. الحضور الذاتي المؤثر للنيتشوي الشاب في مقاهي المدينة، كان يدعوه بازدرأ «حماسة - قيصر - بورجيا». أما ما يتسرب من اليد بسهولة، فضلاً عن الاندفاع المستهتر، فيقع عنده تحت شبهة السطحية. هكذا يفكر من لم يجد بعدُ لاندفاعته البيئة الملائمة. لذا يصير «الخاص» عبثاً ملازماً، هناك في الخارج، للآخرين. وعندما يحيط «الحقيقة» بهالة الصعب والقاسي والمعاند، فإن ذلك كان انعكاساً للصّد الذي يحس به في الخارج بين «الدينويين»، ويريد أن يتغلب عليه. في موطنه تفقد حقيقة الإيمان هذه كل ما يتقلها من الأعباء والأثقال. يختم مراجعته لكتاب يورغنسن

Ibid., p. 89.

(10) مقتبس من:

بهذا الإطراء الشاعر ي للآمن والسكينة في وطنه الكاثوليكي: يرى (أي يورغنسن) في المدن الألمانية القديمة واجهات الأبنية بمشربياتها الظليلة، وصور العذراء المألوفة معلّقة في أركان البيوت. يسمع خرير الينابيع الغافية، وينصت لأغاني الشعب الحزينة. ومثل أمسية حزيرية [نسبة إلى حزيران/ يونيو] ألمانية، تنحل في صمت حالم يحوم فوق كتبه المحببة. لا عجب أن يكون امتلاء الكاثوليكي بالله وحنينه النهائي إلى الوطن، الخميرة القوية والحافز الكبير لفنّه⁽¹¹⁾.

في هذا العالم لا تزال الحقيقة الكاثوليكية في البيت. إنه عالم يشبه فيه البديل عالم مسكيرش. هنا لا يزال الإيمان جزءاً من نظام الحياة، يلتقطه المرء من غير أن يضطر إلى القبض عليه بنفسه، ومن غير تكران الذات. لكن حين يجد المرء نفسه بين الغرباء، فإنه إذاً يحتاج إلى المبدأ والمنطق عوناً له. ثمة هاوية تنفتح قبل كل إيمان. كيف يتم اجتيازها؟ يستند هايدغر الشاب في ذلك إلى التقاليد والمبدأ، وفي ما بعد، إلى العزم والتصميم، وفي وقت لاحق يستند إلى الطمأنينة وإلى راحة البال التي يثق بها.

في نحو عام 1910 كان هايدغر ما زال يعتقد أن كنز حقيقة الكنيسة هبة، وليس ملكية ادخرناها، ونستطيع التصرف بها بحُرّية. والإيمان بكنز الحقيقة هذا ليس مجرد شعور. أما الدين الشعوري المجرد على طريقة شلايرماخر (Schleiermacher)، فهو بنظر بريغ وهايدغر اعتراف بالترعة الاعتبارية الذاتية الحديثة. ليس الإيمان ارتياحاً عاطفياً، بل إنه تحدّ قاس. فلا عجب أن ينظر عالم التنوير إلى الإيمان بوصفه طلباً غير معقول، لأن الإيمان في الحقيقة هو كذلك. على سبيل المثال طلب هايدغر التخلي عن المنطق النفسي للموت، من أجل إرادة «الحقيقة». وهايدغر الشاب يقول: تريد أن تحيا روحياً، وتحظى بالسعادة؟ إذاً مُتْ واقتل الوضع فيك، وتأثر بنعمة ما فوق الطبيعة، فُبعت من جديد⁽¹²⁾.

ليس في هذه الانعطافة نحو الله أيّ دفء حميمي. إنها تجعل الحياة صعبة، ولا تسمح بأيّ ليونة من نوع شعور شلايرماخر، ولن تنحط أيضاً إلى مأوى مجرد للجوانية. في تلك الفترة راح هايدغر يبحث عن روح الله على الأرض في مكان

ibid., p. 88.

ibid.

(11) مقتبس من:

(12) مقتبس من:

آخر، وقد حدّد له الاتجاه قول بريغ: «هنا تومض الحقيقة الرياضية بأكثر ما يمكن من النجاح، بوصفها الشكل الأدق للحقيقة الأبدية». يكتب هايدغر في مجلة دير أكاديميكر: إنه منطق دقيق، بارد كالثلج، لا يرضى بالروح الحديثة المرفقة. بعد الآن لن يترك الفكر نفسه يحشر في الخزائن الأبدية الثابتة لمبادئ المنطق الأساسية. هذا امتلاكه قبالاً. ومن أجل فكر منطقي صارم، يسدّ أبوابه بإحكام في وجه كل تأثير انفعالي للعاطفة، ولأجل كل عمل علمي غير مشروط حقاً، يلزم صندوق ما لقوة أخلاقية، هو فن القبض على الذات، ونكران الذات⁽¹³⁾.

إنها، عنده، القوة نفسها اللازمة للتغلب الذاتي على الإيمان. فالنزعة المستبدة للإيمان وموضوعية المنطق الصارم، كلاهما الشيء ذاته بالنسبة إليه. ثمة أنواع مختلفة تتشارك الأبدية، ومع ذلك يتعلق الأمر هنا بمشاعر، وهب مشاعر نبيلة جداً. فقط في نظام الإيمان الصارم، وفي المنطق، يتحقق التوق إلى أجوبة متناهية ونهائية عن الأسئلة الأخيرة للكينونة التي تومض على نحو مفاجئ، وتستلقي بعدها بضعة أيام بلا حلّ، كالرصاص الثقيل فوق الأرواح النائية التي ضلّت هدفها⁽¹⁴⁾.

عندما ذكر هايدغر في عام 1915، في سيرة حياته، مرحلة دراسته المنطق الصوري، كما لو أنه مدخل تمهيدي، فإنه قلل من قيمته. في الواقع كان المنطق الرياضي والصوري، بالنسبة إليه، نوعاً من العبادة. ومن المنطق ترك نفسه يمضي إلى مبدأ الأبدية، حيث وجد له مركزاً على أرض الحياة المترجّحة.

أهدى كونراد غروبر تلميذه في عام 1907 أطروحة فرائنس برنتانو (Franz Brentano) عن المعنى المتعدد للموجود بحسب أرسطو. وفيها عثر على شيء للأرواح القوية التي لا تريد أن تعيش من آرائها ومشاعرها فحسب، فأطلق عليه المنطق الصارم، البارد كالثلج.

من المهم ملاحظة أن غروبر، وهو رجل كنيسة شديد التقيد بالقوانين، اختار له هذا المؤلف حصراً. ففرائنس برنتانو المولود في عام 1838، ابن شقيق الرومانسي كليمنص برنتانو، كان فيلسوفاً. وبوصفه قساً كاثوليكياً كان في البداية

Ibid., p. 86.

Ibid.

(13) مقتبس من:

(14) مقتبس من:

يُخضع الفلسفة للإيمان. لكنه بعد «مجمع المعصومية» في عام 1870، دخل في صراع مع رؤسائه. وفي النهاية ترك الكنيسة وتزوج، فوجب عليه التخلي عن الأستاذية في فيينا. وحتى عام 1895 علم بصفته أستاذًا مساعدًا، وانتقل بعدها عائداً إلى البندقية. وفي تلك الفترة تقريباً أصيب بالعمى.

كان برنتانو معلّم هوسرل (Husserl)، وهو بذلك أحد الآباء المؤسسين للفينومينولوجيا. السؤال الذي اشتغل عليه برنتانو كان عن طبيعة وجود الله. إذا كان الله موجوداً، ما الذي يعنيه عندئذ «أنه يوجد»؟ هل هو تصوّر في رأسنا؟ هل هو خارج العالم من حيث هو جوهره؟ أو من حيث هو وجود أعلى؟ في التحاليل الحاذقة يستنتج برنتانو أن ثمة ثالثاً موجوداً بين التصورات الذاتية والشيء في ذاته: إنه «الأشياء القصدية». التصورات، تبعاً لبرنتانو، ليست شيئاً داخلياً خالصاً، بل هي دوماً تصورات «عن شيء ما». إنها الوعي بشيء كائن، شيء يوجد، أو بدقة أكبر، شيء يوجد بالنسبة إليّ، ويعرض نفسه. هذه «الأشياء القصدية» الداخلية هي شيء، أي بمعنى أنها لا تُحل ذاتها في الأفعال الذاتية التي من خلالها ندخل في علاقة معها. هكذا هيّا برنتانو عالماً كاملاً منفصلاً عن عالم الكائن، يحتل مكانة بينية في مخطط الذات - الموضوع المألوف. في عالم «الموضوعات القصدية» هذا، يُوضع برنتانو علاقتنا بالله أيضاً. هنا «يوجد» الله. ووعي الله لا يتم التحقق منه في الموضوعات الواقعية لخبرائنا، لكنه لا يستند، في الوقت نفسه، إلى مفاهيم عامة مجردة من قبيل «الشيء الأعلى»، أو «الكائن الأعلى»، أو ما شابه. وقد أراد برنتانو من فحصه مفاهيم الكينونة عند أرسطو أن يدلّل على أن الله الذي يؤمن به، ليس كل إله نريد أن نظفر به من طريق التجريد من سلّة الكائن الممتلئة. يشير برنتانو هنا، بالتوافق مع أرسطو، إلى أن هذه الكلّية، بالمعنى الدقيق، لا توجد على الإطلاق. ما يوجد هو أشياء مفردة فحسب. لا يوجد امتداد في ذاته، بل مجرد أشياء لها امتداد. لا يوجد الحب، بل حوادث حب فردية كثيرة فحسب. يحذر برنتانو من أن ينسب زيفاً جوهرياً إلى مفاهيم الأشياء. إذ لا يكمن الجوهر في المفاهيم العامة، بل في الأشياء الفردية الملموسة. إنها من طبيعة لانهائية كثيفة، لأنها تدخل في علاقات كثيرة لانهائية. ولهذا يمكن أن يتم تعيينها برؤى كثيرة لانهائية. العالم لا يُستنفد، إنه يقدّم نفسه في التفاصيل والتدرجات المتنوعة لأنواع الكينونة فحسب. بالنسبة إلى تفكير برنتانو، يكمن الله في التفاصيل.

يفتقد الفحص، بالصلة بأرسطو، أرضية المعقولة التي من خلالها يصان الإيمان - وهو الذي يبقى، بالنسبة إلى برنتانو، ملزماً - من التمنطق الرائف. يرجع الإيمان إلى سبب آخر غير سبب التأسيس. لكن كما تشير أطروحة برنتانو، قد نفلح يوماً، ونصف بدقة ما يحصل حقيقة في فعل الإيمان، على خلاف ما يحصل في الحكم والتصور والإدراك. وهذه ستكون خلاصات البرنامج الفينومولوجي للسنوات المقبلة.

كانت قراءات برنتانو لمارتن هايدغر تمريناً شاقاً. وقد صورّ العناء الذي كان يكابده في قراءتها في العطلات بين الفصول الدراسية في مسكيرش. وحين كانت تنزاحم الأغواز، ولا يجد مخرجاً، كانت طريق الحقل عوناً له. على المقعد هناك، كانت الأشياء تتبدى له، من جديد، بسيطة للغاية. رحابة الأشياء النامية التي تستريح حول طريق الحقل تهب العالم. ففي صمت لغتها... يكون الله أولاً إلهاً (D, 39).

عبر فرانتس برنتانو، وصل هايدغر إلى هوسرل الذي صار كتابه مباحث منطقية (*Logische Untersuchungen*)، الصادر عند انعطافة القرن، كتاب الثقافة الشخصي.

احتفظ بالكتاب الذي استعاره من مكتبة الجامعة، لمدة عامين في غرفته. لم يسأل أحد عنه في تلك الأثناء، وهذا ما أيقظ فيه شعوره بالوحدة، وبشغف التميز في الوقت نفسه. وبعد خمسين عاماً، ما أن فكّر في الكتاب، حتى أخذته الحماسة: بقيتُ معنياً بمؤلف هوسرل، حيث إنني كنت، في السنين اللاحقة، أقرأ فيه... السحر الذي يشع منه، ممتداً على مرآة الجملة وعلى صفحة الغلاف الخارجي... (Z, 81).

وجد هايدغر في مؤلف هوسرل دفاعاً قوياً عن ادّعاءات المنطق ضد نسيته النفسية. في مقالة له من عام 1912 يحدد موقفه بهذا الصدد: لمعرفة بطلان النزعة النفسية وعقمها النظري، يبقى أساسياً التمييز بين الفعل النفسي والمحتوى المنطقي، بين عملية التفكير الواقعية التي تجري في الزمن والمعنى المطابق، المثالي، اللازمي. وباختصار التمييز بين ما «هو» وما «يصالح»⁽¹³⁾ (GA I, 22).

(13) (GA): هو اختصار للمصدر: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Ausgabe letzter Hand*, Ed. by Vittorio Klostermann Verlag (Frankfurt a.M.).

وسينار إليه في متن الكتاب. (المحرر)

بهذا التمييز بين الفعل النفسي والمحتوى المنطقي قطع هوسرل في مطلع القرن الماضي العقدة الغوردية⁽¹⁶⁾ في سجال النزعة النفسانية، لكن بأسلوب دقيق مرهف بلا ريب. لهذا قلّة فقط، من بينهم هايدغر الشاب، انتبهت لما كان يحصل هنا. بدت القضية، بداية، كما لو أنها مشكلة فلسفية اختصاصية، غير أن الميول المتعارضة وتوترات العصر كانت الفيصل في هذا الجدل.

في غضون عام 1900 وجدت الفلسفة نفسها في موقف شديد الحرج. فالعلوم الطبيعية، مرتبطةً بالنزعات الوضعية والتجريبية والحسية، استمدت منها الهواء الذي تنفسه.

استند شعور العلوم الطبيعية بالنصر إلى معرفة الطبيعة بدقة، والسيطرة التقنية عليها. كانت الخبرة المنظمة والتجربة وبناء الفرضيات والتحقق والمنهج الاستقرائي، هي مكونات منطق البحث العلمي في تلك الفترة. وتُرك سؤال الفلسفة التقليدي المهيب «ما الشيء؟»، لأنه لا يقود، كما هو معروف، إلى نتيجة. ولأن المرء ما عاد يفهم اللانهايات، فإنه يريد أن يتحرر من اللاجدوى. وللعلماء الحديثين الذين شرعوا يفهمون أنفسهم بوصفهم موظفين في عمل بحثي، كان السؤال «كيف يعمل الشيء؟» واعدًا أكثر. وقد استطاع المرء هنا أن يكتشف شيئًا ملموسًا، أملًا أن يحمل الأشياء، وربما البشر أيضًا، على العمل وفقًا لتصورات خاصة.

الآن الفهم الذي أطلقنا به كل هذه العملية هو ذاته جزء من الطبيعة. لهذا ينبغي أن يكون ممكنًا البحث فيه بالمنهجيات ذاتها، شأن الطبيعة «الخارجية». وعلى هذا النحو تكون المشاريع الطموحة. لذا نشأ في نهاية القرن الماضي نوع من «علم طبيعة» نفسي، أي علم النفس التجريبي، بالارتباط بعلوم الفيزيولوجيا وكيمياء الدماغ.

إن مبدأ انطلاق البحث يكون بالوقوف أمامه بغباء، والتصرف حياله، كما لو أن المرء لا يعرف شيئًا عن النفسي، وكما لو أن عليه، وبمقدوره، أن يراقبه وضعيًا

(16) يتم حلها في إشارة إلى أسطورة تتعلق بالإسكندر الأكبر. وتستخدم المصطلح عادةً للدلالة على مشكلة صعبة ومعقدة، بطريقة جذرية وعمل جري. (المترجم)

وتجريبيًا من الخارج. هو يريد أن يفسّر، لا أن يفهم. إنه يبحث عن الحتميات وليس عن المعنى. ذلك أن الفهم يجعلنا شركاء في موضوع فحصنا، لكنه يمنعنا من أن نراه أمامنا مفصولًا عنا. والمقاربة العلمية التجريبية تتطلب في علم النفس، كما في غيره أيضًا، موضوعًا عقيماً، يجب ألا يحلّل فيه «معنى» النفسي، بل «آليته»: قوانين تحوّل المثبرات الفيزيولوجية إلى صور مفهومية، وتراكيب التداعي المنتظم إلى معقّدات مفهومية، وأخيرًا قوانين التفكير نفسه، أي «المنطق».

من هذا المنظور يبدو «المنطق» حدثًا طبيعيًا في النفس. وهذه بالضبط «مشكلة النزعة النفسية». فعلماء طبيعة النفس يجعلون من «المنطق»، أي من قواعد التفكير، قانونًا طبيعيًا للتفكير، ويغفلون بذلك عن حقيقة أن المنطق لا يصف تجريبيًا كيف نفكر، بل كيف يتعين علينا أن نفكر، شريطة أن نبتغي الوصول إلى أحكام تدعي ادّعاء الحقيقة، وهذا بالتأكيد ما يطالب به العلم. وعندما يحلّل العلم التفكير، بوصفه حدثًا طبيعيًا نفسيًا، يوقع نفسه في تناقض حرج. إنه يفحص التفكير كحادث يحصل حتميًا، لكن لا بدّ من أن يلحظ - إذا ما استرق الانتباه إلى ذاته - أن تفكيره ليس حادثًا حتميًا. إن التفكير لا يتعين بقوانين، لكنه يربط نفسه بقواعد محددة.

في المجال الأرحب للمعقولة، يتبدى المنطق لا بوصفه قانونًا طبيعيًا، بل كشيء يصلح، إن نحن جعلناه يصلح. ولا يخفى أن لمفهوم القانون معنى مزدوجًا: إنه يصف ما يحدث بانتظام وبالضرورة، وكيف يحدث، ويصف عملاً مُقَعَّدًا، يفرض على حدث ما مسارًا محددًا. في الحالة الأولى هي قوانين الكينونة، وفي الثانية قوانين الوجوب. في مرة تُصِف، وفي الأخرى تأمر.

دراسات هوسرل تجعل تحرير المنطق من النزعة الطبيعية غايتها ومعاييرها. وهذا يعني إلقاء الضوء من جديد على الطابع العقلي. من البديهي أن عمل المنطق يحصل في النفسي، لكنه منتج معياري للنفسي، وليس قانونًا طبيعيًا لحدث نفسي.

لكن المشكلة التالية سرعان ما تعكّر هذا الوضوح: مشكلة العلاقة بين الفعل النفسي ومتّجهه [والعلاقة] بين نشأة التفكير وصلاحيه محتواه.

العملية الحسابية «اثان ضرب اثنين يساوي أربعة»، هي فعل نفسي، لكنها تظل تصلح أيضًا عندما لا يتم الفعل النفسي. نتيجة العملية الحسابية هذه تدعى الصلاحية باستقلالية عما إذا كان الحساب يجري في رأس، أو في رأس آخر. من يَحْسِب، أو يُجرى أي عمليات منطقية، يُشارك سلفًا في مملكة العقل العابرة للذات، وهذا يبدو أفلاطونيًا جدًا. وفضاء المعنى والصلاحية المجتمعة هناك، يصبحان راهنين ومستغرقين، عندما تنجز أفعال التفكير التي يمكن وصفها بالحدث النفسي.

من المؤكد أن الصياغة القائلة بأن المنطق ليس القانون الطبيعي للتفكير، بل إنه جزء من حيز الصلاحية المثالي، هي صياغة ملتبسة، لأنها تثير الظن بأن الأمر قد يتعلق هنا باتفاق براغماتي. فعلى سبيل المثال، نحن لا نتفق في ما بيننا على منطق نتيجة القياس، ولم نقر بـ «صحته» - لأنه صحيح. كل إنسان فاني، سقراط إنسان، إذا سقراط فاني. هذه النتيجة صحيحة برهانيًا، إنها تصلح. أما إذا كانت الأحكام المبنية بهذا الشكل تصحُّ إمبريقًا (تجريبيًا)، فإن ذلك لم يُحسم على الإطلاق. هذا يعتمد على صحة المقدمات («كل إنسان فاني»). انطلاقًا من النتيجة الصحيحة نستطيع الوصول إلى أيِّ كم من الأحكام الخاطئة (إذا كان كل الناس موظفين، يكون سقراط، عندئذ موظفًا أيضًا). لذا لا يمكن القول أيضًا إننا ألفنا النتائج المنطقية، لأنها ساعدتنا في تحقيق نجاحات معرفية. من أجل نجاحات معرفية، بالمعنى الإمبريقي، لا نحتاج إلى مساعدتها إطلاقًا. إنها كثيرًا ما تقودنا إلى الخطأ. هذه النتائج لا تبرهن التجربة عليها، بل هي وحدها وببساطة برهان ذاتها، كما في كل عملية منطقية.

كلما جرى التعمق أكثر في برهان المنطق هذا، أصبح أكثر إلغازًا. من التحليل البسيط للقياس يصل المرء، فجأة، إلى مملكة سحر الروح التي انتصرت على جميع محاولات اختزالها براغماتيًا، وبيولوجيًا، وطبيعيًا، واجتماعيًا.

لكن في هذه الحقبة بالذات، منذ منتصف القرن التاسع عشر، تطورت حماسة حقيقية لاختزال الروح وإخراجها من حقل المعرفة تحت تأثير النجاحات العملية للعلوم التجريبية.

وضع نيتشه تشخيصاً لهذا القرن. فقد كان قرنًا «مخلصًا» و«نزيفًا»، لكن بأسلوب خسيس. وكان «أمام الواقع من كل نوع أكثر إزعاجًا وصدقًا»⁽¹⁷⁾. وقد انتزع نفسه من «سيطرة المثل»، وبحث غريزيًا في كل مكان عن النظريات الملائمة لتسويغ «خضوعه للواقعي». وضع نيتشه نصب عينيه الجانب البيدرمايري⁽¹⁸⁾ الرعدي للواقعية. لكن في الحقيقة انتصرت، منذ منتصف القرن التاسع عشر، واقعية خضعت للواقعي فقط، لتتمكن من السيطرة عليه تمامًا، وتعيد تشكيله لمصلحتها. «إرادة القوة» التي أهداها نيتشه «للروح الحرة»، لم تسجل انتصارها في ذروة «الإنسان الأعلى»، بل في حركة الحضارة النشيطة مثل النمل، الحضارة التي أضفت العلمية على عقلها العملي. انطبق هذا على العالم البرجوازي، لكنه انطبق أيضًا على الحركة العمالية التي يعلن شعارها القوي «المعرفة سلطة». يجب أن تؤدي الثقافة إلى تقدّم اجتماعي، وأن تصنع مقاومة ضد التضليل من كل نوع. ومن يعرف شيئًا لا يمكن تضليله بسهولة، والمؤثر في المعرفة أنها لا تترك صاحبها عرضةً للتأثير أبدًا. فهو وِعْدٌ بمكسب استقلالية ما، ولُيِّت حاجته إلى إنزال الأشياء وتقليصها، على المستوى الخاص وحيثما أمكن، إلى حجم محدود.

من المثير للدهشة، منذ منتصف القرن التاسع عشر، كيف انتشرت فجأة وفي كل مكان الرغبة «في تقزيم» الإنسان، بعد التحليق المثالي للروح المطلقة. في تلك الفترة بدأت نجاحات نموذج التفكير القاتل: ليس الإنسان شيئًا آخر غير... وفي الرومانسية ما إن وقع المرء على الكلمة السحرية حتى ابتدأ العالم بالغناء. في النصف الأول من القرن الماضي كان المشروع المثير للشعر والفلسفة، هو اكتشاف كلمات سحرية جديدة وابتكارها. كان العصر يتطلع إلى معاني فياضة.

كان مصارعو الثيران على خشبة المسرح السحري للروح، أبطالًا التأمل. وهم ظهروا لحظةً وقوف الواقعيين ومعاناهم الواقعي، مسلحين بصيغة «ليس شيئًا آخر غير»، عند الباب يمرحون ويعثرون بفوضوية كل شيء، مثل أطفال سذج.

F. Nietzsche, *Samtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, 15 vols. (München, 1980), vol. 1, (17) pp. 245 ff.

(18) مصطلح يُستخدم للدلالة على الأساليب الفنية التي ازدهرت في مجالات الأدب والموسيقى (Biedermeir) بيدرماير والفنون البصرية والتصميم الداخلي في ألمانيا وأوروبا الوسطى في الفترة بين عامي 1815 و1848. (المترجم)

لكن الآن جاء دور الترتيب، وبدأت جذية الحياة، ليأخذ الواقعيون سلفاً على عاتقهم هذه المهمة. وستنجز واقعية النصف الثاني من القرن التاسع عشر، الحركة البهلوانية التي تمثل في أن تفكر في الإنسان صغيراً، وتصنع معه الكبير، هذا إذا أردنا أن نسمي الحضارة الحديثة، بطابعها العلمي، كبيرة، وهي تلك الحضارة التي نستفيد منها جميعاً.

بدأ مشروع الحدائث بروحية تشتمل من كل ما هو غريب وخيالي، لكن الخيال الأكثر غرابة لم يكن يمكن التفكير فيه آنذاك، وهو الذي سيأتي في ما بعد أهوال روح الصحوة الوضعية.

في نحو منتصف القرن العشرين، أنتج تحفيف المثالية الألمانية نزعة مادية بهيئة قوية البنان. في تلك الفترة فجأة غدت كُتُب صلوات الصحوة هي الأكثر مبيعاً. هنا جاء كارل فوغت (Karl Vogt) بكتابه *Physiologischen Briefen* (رسائل فيزيولوجية) (1845)، ومؤلفه المثير للجدل *Köhlerglaube und Wissenschaft* (إيمان عمال الفحم والعلم) (1854)، وكتاب ياكوب موليشوت (Jakob Moleschott) *Kreislauf des Lebens* (دورة الحياة) (1852)، وكتاب لودفيغ بوشنر (Ludwig Büchner) *Kraft und Stoff* (القوة والمادة) (1855)، وهانريش تشوليه (Heinrich Czolbe) *Neue Darstellung des Sensualismus* (عرض جديد للنزعة الحسية) (1855). ووصف تشوليه أخلاق هذه النزعة المادية التي تتسم بالقوة والاندفاع والوظيفية، بالكلمات التالية: «إنه محض دليل على... التكبر والخيلاء أن تريد تحسين العالم الذي نعرفه بابتكار عالم غيبي، وأن تجعل من الإنسان كائنًا يسمو فوق الطبيعة بإضافة جزء غيبي إلى جوهره. نعم إن التذمر من عالم الظواهر لهو، بالتأكيد، السبب الأعمق للفهم الغيبي... إنه ضعف أخلاقي»⁽¹⁹⁾. ويختتم تشوليه بالدعوة: «اكتفِ بالعالم المعطى». لكن أي نوع من المعنى ألا يكون كل شيء «معطى»! عالم الصيرورة والكينونة ليس شيئاً آخر غير تطاير الجزيئات وتحولات الطاقة. وقد انطبق هذا على العالم الذري ديموقريطس. لا يحتاج المرء بعد الآن إلى «نوس» أنكساغوراس، ومثل أفلاطون، كما لا يحتاج إلى إله المسيحيين، ولا إلى جوهر سينوزا، ولا إلى كوجيتو ديكارت، ولا إلى «الأنثا» لفيخته، ولا إلى

(19) مقتبس من: F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus* (Frankfurt a. M., 1974), vol. 2, p. 557.

روح هيغل. الروح التي تعيش في الإنسان ليست شيئاً آخر غير وظيفة الدماغ. وشأن الأفكار من الدماغ، كشأن الصفراء من الكبد، والبول من الكلية. هذه الأفكار هي «شيء غير مصفى». قالها في ذلك الحين هيرمان لوتسه (Hermann Lotze)، أحد القلة في قيد الحياة من رجيل الفلاسفة الميتافيزيقيين الأقوياء في ما سلف. كان لوتسه هو من نبّه أنصار النزعة المادية أيضاً على قفزتهم الغبية المميتة، لكنه أخفق. إنه يُذكر بلايبنتز (Leibniz) الذي أنجز المسألة المادية بكلّيتها، خاصة علاقة الوعي بالجسد، في حجاجه مع هوبز: عندما يُحال شيء إلى شيء، لا يعني ذلك أن هذا الشيء متطابق مع ذاك، لأنهما، إذا كانا متطابقين، كانا غير مختلفين، لكنهما، إذا كانا غير مختلفين فلن يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر. حياة الإنسان ترجع إلى التنفس - كما يقول لايبنتز - لكنها ليست بعدُ مجرد هواء.

لم توقف الاعتراضات الذكية موكب انتصار النزعة المادية، لأنها، قبل كل شيء، ممزوجة بنزعة ميتافيزيقية خاصة هي الإيمان بالتقدم. إذا حللنا الأشياء والحياة إلى مكوناتها الأولية، نكتشف - كما يُعلّم هذا الإيمان - سرّ معمل الطبيعة. وعندما نعرف كيف صُنِعَ هذا كله، سيكون بمقدورنا أن نصنع مثله.

هنا يشتغل وعي يريد أن يكتشف كل شيء، ويكتشف أيضاً الطبيعة التي تُضبط في التجربة على حين غرة، وحين يعرف المرء كيف تعمل، يشير إلى أين تضي.

هذا الموقف الروحي أعطى الماركسية أيضاً دفعةً قوية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. في عمل صغير مضمّن شرح ماركس جسم المجتمع وفصله عن روحه: رأس المال (*das Kapital*). وفي النهاية لم يكن واضحاً تماماً ما إذا كان للمهمة التبشيرية للبروليتاريا - مساهمة ماركس في المثالية الألمانية قبل عام 1850 - ضد حتمية رأس المال التي لا ترحم - مساهمة في الروح التقريرية بعد عام 1850 - أي فرصة على الإطلاق. ماركس هو الآخر يريد أن يكتشف كل شيء. نقد الأيديولوجيا يجعل هذا ممكناً. بالنسبة إلى نقاد الأيديولوجيا لا تنضح الأفكار من الدماغ، كما الحال عند شرذمة كبيرة من الفيزيولوجيين وعلماء الحيوان المتفلسفين، بل من المجتمع. يريد عالم الاجتماع الناقد للأيديولوجيا، أيضاً، نزع السحر عن عزلة الروح الغربية. إن حملات النزعة المادية موجهة ضد الصلاحية.

في عام 1866 صدر نقد مهم لمواقف الروح، إنه مؤلف ف. أ. لانجه (F. A. Langes) الكلاسيكي *Geschichte des Materialismus* (تاريخ النزعة المادية). لا يمكن القول إن هذا المؤلف بقي عديم التأثير، فقد تأثر به نيتشه بقوة، على الرغم من أنه فحّر، لاحقاً، فلسفته بوصفها «فلسفة حياة»، كما حطّم بعض أجزاء النزعة المادية. لانجه إذاً هو من أشعل الفتيل. وكان هو، أيضاً، من وضع على الطريق الكانطية المحدثة التي سيأتي الحديث عنها في ما بعد، لأن هايدغر الشاب كان قد تحرك في وسطها.

تقوم فكرة لانجه الرئيسة على إعادة إنتاج ذلك الفصل الكانطي النظيف بين عالم ظاهر يمكننا تحليله وفقاً للقوانين - ونحن نتبع له بوصفنا شيئاً بين أشياء، مع جزء من جوهرنا أيضاً - وعالم يصل إلينا، سمي سابقاً «الروح»، ويسميه كانط «الحرية»، بالنظر إلى الداخل الإنساني، والشيء «في ذاته» بالنظر إلى العالم الخارجي. يُذكر لانجه بتعريف كانط للطبيعة الذي يقول إنها ليست تلك التي تصحّ فيها القوانين التي ندعوها قوانين الطبيعة، بل على العكس. إذا ما نظرنا إلى شيء، من وجهة نظر هذه القوانين، إنما نرّكبه بوصفه طبيعة ظاهرة، لكن إذا ما نظرنا إليه، من وجهة نظر العفوية والحرية، عندها يتعلق الأمر «بالروح». منظور الرؤية كلاهما ممكنان وضروريان، وقبل كل شيء غير قابلين للتحويل. من الممكن أن نحلل أنفسنا بوصفنا شيئاً بين أشياء، كما فعل هوبز صراحة، أو ننظر إلى أنفسنا كآلة، لكن إن نحن اخترنا هذا المنظور، نكون أحراراً في أن نجعل من أنفسنا آلات. نحن جزء من العالم الظاهر؛ أي طبيعة تتّبع القوانين، شيء بين أشياء. وفي الوقت نفسه يختبر كل واحد في نفسه عفوية الحرية. الحرية هي سر العالم الذي يتجلى فينا، هي الوجه الخلفي لمرآة الظواهر. «الشيء في ذاته» هو نحن أنفسنا في حريتنا، وقلب كل التعيينات هو البعد الذي يمكننا من تحديد أنفسنا.

هذا المنظور الكانطي المزدوج: الإنسان شيء بين أشياء، والإنسان حرية، مارسه لانجه من جديد. المادية بوصفها منهج بحث في العلوم الطبيعية - كما يقول - أمر نوافق عليه إلى حدّ ما. التجربة في العلوم الطبيعية يجب أن تمضي في هذا الاتجاه، كما لو أنه يوجد واقع مادي فحسب. لا يجوز لها - عندما لا تستطيع في موضع ما المضي في تفسيراتها - أن تستعين «بالروح»، بوصفها بديلاً حاضراً

عند الطلب. «الروح» ليست حلقة في سلسلة سببية، بل هي أكثر من ذلك، الجانب الآخر من السلسلة كلها. يمكن ممارسة فيزيولوجيا النفس على صعيد العلم الطبيعي، لكن، بلا شك، لا يجوز أن ننسى عندئذ أننا لا نفهم بهذا النفس ذاتها، بل مكافأاتها المادية. لم ينتقد لانجه أساليب عمل العلوم الطبيعية، بل الوعي الزائف، والفلسفة الرديئة المرافقة لها، أي تحديدًا التصور الذي بتحليله الشيء الممتد (res extensa) يستنفد الإنساني. عندما يفكر المرء بمقولات المكان، يقترب الإيحاء، حقيقة، بأن كل شيء - أيًا يكن، وفي أي موقع، أو أي تركيب قابل للتوصيف المكاني - يجب أن يظهر.

يعزى إلى لانجه الفضل الكبير في تبيان أنه كما توجد نقطة غليان للمثالية تبخر عندها كل «روح»، توجد نقطة تجمد للمادية لا يتحرك عندها أي شيء. هذا إن لم تهرب روح مجهولة (inkognito) في هيئة «قوة حيوية»، لا يعرف أحد بدقة ما هي. وعلى خلاف كل من التبخر المثالي والتجمد المادي دعا لانجه إلى صيغة «هو وهي معاً»، أي الجمع بين الروح والمادة.

دافع لانجه عن «ميتافيزيقا بضمن بخس. الميتافيزيقا، بالنسبة إليه، هي شُعْرة المفهوم، مزيج من الشعر والمعرفة، تمامًا كما هي حال الدين. ادعاه امتلاك معرفة عن الله والنفس والخلود، لا يمكنه من الصمود، ما إن يخضع للنقد العلمي. إن انسحابًا تكتيكيًا يبدو ضروريًا. لا يحق «لوجهة نظر المثالية» أن تؤسس كبرياءها على معرفة الحقيقة، بل لكونها تبني قيمًا تُحوّل الواقع من خلالها. للتجريبي هناك حقيقة، أما للروح فثمة قيم. يضع نيتشه نهاية لهذا التعايش السلمي الذي اقترحه لانجه بين الحقيقة والقيمة، إنه يمضي ببساطة خطوة إلى الأمام، ويضع قيمة الحقيقة في الاستبداد. وقد أراد لانجه أن ينقذ القيم من هجوم الحقائق، لكن مع نيتشه، على العكس، تُبتلع، بعدئذ، الحقائق من الزرعة الحيوية للترقيعات. بعدها لن تكون الحقيقة أكثر من مجرد وهم، تُلبى حاجتنا ونستفيد منها. يعرف آخرون القيم خلاف ذلك، بوصفها موضوعات خالصة تحصل في الثقافات. يطلق عليها هاينريش ريكيرت (Heinrich Rickert) قيمًا يمكن وصفها في المنظور العلمي الثقافي، ويحكي عنها في المنظور التاريخي. الصلاحية لا تصلح إلا عندما تصبح واقعًا. يصلح فقط ما صلح. وهذه ستكون، في ما بعد، دليل النزعة التاريخية.

بحث لانجه عن التوازن: يجب أن تتقاسم النزعة المادية سلطتها مع عالم الروح. «فمن يدحض موسيقى قداش بالسترينا؟ أو من يتهم مادونا رافاييل بالخطأ؟ يبقى المجد لله (Gloria in excelsis) سلطة تاريخية عالمية، ويستمر دونه قرونًا، ما دام عصب الإنسان يرتجف أمام رهبة الجلال والسمو. جميع الأفكار الأساسية البسيطة عن خلاص الإنسان الفردي، بتنازله عن إرادته الخاصة إلى الإرادة التي تُوجّه الكل؛ وكل صور الموت والبعث التي تعبر عن الأبلغ تأثيرًا والأسمى، وترتفع لها صدور الناس... تلك التعاليم التي تأمرنا في النهاية أن نتقاسم الخبز مع الجائعين، وأن نبُلِّغ الفقراء البشارة الفرحية - لن نخفي إلى الأبد، لتفسح المجال لمجتمع بلغ غايته، عندما يعزّو إلى فهمه نظام شرطة أفضل، وإلى حذاقته إرضاء الحاجات المتجددة دائمًا باختراعات جديدة»⁽²⁰⁾.

هذه المثالية ينبغي أن تقود الحضارة المدفوعة بالعلم والتقنية إلى التوازن. إنها مثالية «كما لو»؛ ذلك أن القيم التي تستحسن فقدت عزتها وقوة كينونتها، لأن المرء يتعرف فيها إلى ما صنعه بنفسه. المثالي في حقيقة الأمر أيقونة فقط، تشع في البريق الزائف للفن. ما عاد أمام المثاليين إلا أن يتمسكوا بالخير والجمال، بروحية العبث القسرية. إنهم يقدمون عقيدتهم، تصاحبها ابتسامات العرافين الذين يدفعون الآخرين إلى الإيمان أكثر مما يؤمنون هم أنفسهم. أحد كتب الفلسفة الأكثر مبيعًا، في نهاية القرن الذي يقدم هذا العبث البرجوازي الثقافي بفصاحة بليغة، هو كتاب فلسفة كما لو لهانز فايهنگر. وفيه توصف القيم بأنها أوهام مفيدة. يتعلق الأمر باختراعات خالصة، لكنها حين تساعدنا في التغلب النظري والعملية على مهمات حياتنا، نكتسب معنى نطلق عليه «موضوعيًا».

كانت الحقبة الفيلهلمينية⁽²¹⁾ (Wilhelminismus) بأكملها غارقة في هذه الـ «كما لو». وانتشر فيها حب المقلد. رائع ما ظهر مشابهاً لشيء. كل مادة مستعملة أرادت أن تقدم أكثر مما هي. كانت حقبة المواد الزائفة: الرخام كان خشبًا منقوشًا،

Ibid., pp. 897 ff.

(20)

(21) الحقبة الفيلهلمينية هي فترة حكم القيصر فيلهلم الثاني التي امتدت من عام 1890 إلى نهاية الحرب العالمية الأولى 1918، وقد شهدت ألمانيا في عهده ازدهارًا، لأنه شجع الصناعة والتجارة، وحصل على مستعمرات في أفريقيا والمحيط الهادئ، وبنى جيشه وقواته البحرية حتى صار من القوات الكبرى في العالم. (المترجم)

والرخام الأبيض اللامع كان جبسًا، والجديد وجب أن يبدو عتيقًا، والأعمدة اليونانية انتصبت عند بوابة البورصة، والمنشأة الصناعية بدت كقلعة من القرون الوسطى، والخراب صار بناءً جديدًا. وقد انصبَّ الاهتمام على استدعاء التاريخي. أبنية المحاكم ذكرت بقصور الدوقات، غرفة المعيشة البرجوازية احتوت كراسي من الطراز اللوثيري، وأكوًا من القصدير، وأناجيل غوتنبرغ التي بدت أشبه بعلب الخياطة. والقيصر فيلهلم نفسه أيضًا لم يكن أصليًا تمامًا. إرادته للسلطة، كانت إرادة أكثر منها سلطة. إن «كما لو» تتطلب إخراجًا تحيا به. لم يعرف أحد ذلك جيدًا مثل ريتشارد فاغنر (Richard Wagner) الذي استعمل وسائل سحر المسرح كلها، ليخلص عصره خلاصًا محددًا، خلاص «كما لو». انسجم هذا كله مع روحية شغوفة جدًا بالواقع. ولأن هذا المعنى بالذات كفاء جدًا، وجب أن يُجمل ويزين ويغلف ويزخرف وما شابه، حتى يشبه هذا الكل شيئًا ما، ويصلح لشيء ما. وفي النهاية صَبَطَت السياسة الألمانية الرسمية إيقاعها أيضًا على فكرة الصلاحية: الصلاحية العالمية لألمانيا. إذ من يصلح لشيء، يوفر الجهد، ولا يضطر إلى أن يصير شيئًا.

هذه الخلطة من الشغف بالواقعية وبروحية «كما لو» مهَّدت الطريق للنزعة البراغماتية الأنكلوسكسونية لوليم جيمس⁽²²⁾ (William James) وتشارلز بيرس⁽²³⁾ (Charles Peirce) لتنتقل إلى ألمانيا. تدعو النزعة البراغماتية، كما هو معروف، إلى نزع السلاح في مسائل الحقيقة: ستُنزَع الحقيقة من رسوخها في عالم الأفكار، وتُختزل إلى مبدأ اجتماعي للتنظيم الذاتي للعملية السلوكية. معيار الحقيقة يكمن في النجاح العملي، وينطبق هذا أيضًا على ما يسمى القيم. حقيقتها لا يُبرهن عليها في التطابق الغريب، أو الماهوي غير الكافي أبدًا مع كينونة مثالية، بل تبرهن عن نفسها في التأثير. الروح هي ما يؤثر. فقد استبدلت النزعة البراغماتية نظرية الفاعلية بنظرية تطابق الحقيقة. لن يخشى المرء بعد الآن من الخطأ أبدًا، لأن الخطأ يفقد أولًا، بعد إسقاط معيار الحقيقة الموضوعي، الإثْم الأنطولوجي، حيث يمكن

(22) ولیم جیمس (1842-1910). يرتبط اسمه بالذرائعية. وهو عالم نفس، وفيلسوف مثالي، أميركي من أصل أيرلندي. (المترجم)

(23) تشارلز بيرس (1839-1914)، سيميائي وفيلسوف أميركي يعد مؤسس الذرائعية مع ولیم جیمس، وأحد مؤسسي السيميائيات المعاصرة. (المترجم)

الآن تعريف الحقيقة بوصفها خطأ ينفع، وثانيًا، لأن الأخطاء تتبع التجربة. إذا أراد الكلب أن يدخل من باب وفي فمه عصًا طويلة، فإنه سيدبر رأسه ويحنيه حتى ينجح في النهاية بالدخول. هذا هو منهج التجربة والخطأ. وكما يدخل الكلب من الباب، يدخل الإنسان عبر بوابة الحقيقة التي لن تكون بعد ذلك أبدًا ما كانت ذات مرة. فقد فقدت عاطفتها المهيبة. ما يهم الآن هو المصالح العملية وليس الحاجة إلى التأكيد أن موقف الروح يخفي في المجهول كثيرًا من الديني. تستبدل النزعة البرغماتية الفحص العملي على الأرض بالفحص الصارم للميتافيزيقا. وهي ترخي التوتر التوتوني (الألماني) الذي يتعلق دائمًا بالكلية، ويساعد بمبدئه الأخلاقي في الوصول إلى حالة استرخاء: نحن نرتقي بأخطائنا! وكما يقول وليم جيمس: «أخطاؤنا ليست في النهاية أشياء مهمة ومخيفة على الإطلاق. ففي عالم لا نستطيع تجنبها فيه، على الرغم من كل الحذر، تبدو درجة محددة من التهور واللامبالاة أمرًا صحيًا أكثر منه خوفًا عصبيًا مبالغًا فيه»⁽²⁴⁾.

ثمة ميل آخر قوي يدعم هذه اللامبالاة هو علم بيولوجيا التطور المبني على اكتشافات داروين. إنه يعلم أن الطبيعة ذاتها تتبع منهج التجربة والخطأ، وليس نحن فحسب. إن الطفرات هي انتقالات خاطئة للمعلومات الوراثية. تحصل انحرافات في سلسلة الأنواع، ويحصل تنوع بالمصادفة. الانتخاب يؤسس على التكيف الناجح، ويبقى فقط من يبرهن أنه الأصلح. بهذا الأسلوب - من خلال طفرات المصادفة مع الانتخاب في صراع البقاء - تصيب الطبيعة من غير أن تستهدف. الطبيعة هي الأخرى ترتقي بأخطائها. مع قانون الطفرة والانتخاب تبين، في ما بعد أيضًا، أن مشكلة غائية الطبيعة الكانطية محلولة من دون غاية. المصادفة العمياء تُنتج الطبيعة، وتبدو نتيجتها كما لو أنها تتبع هدفًا. الله لا يلعب النرد، ربما! لكن يُعتقد أن الطبيعة ضُبطت وهي تلعب النرد. فقد أثر علم بيولوجيا التطور، في ذلك الوقت، مضيًا تحسينًا هائلًا على المنهج، للانتقال من الفوضى إلى النظام، ومن الخطأ إلى النجاح، ومكرسًا مبدأ أن الحقيقة ليست غير هذا النجاح العملي، وهو دليل لا يقهر.

W. James, «Der Wille zum Glauben,» in: Ekkehard Martens (ed.), *Texte der Philosophie des (24) Pragmatismus* (Stuttgart, 1975), p. 146.

في نهاية القرن، وفي مبنى سيرك ريتنس (Zirkus Renz)، أكبر القاعات في برلين، استعرض فيرنر فون زيمنز (Werner von Siemens) روح «عصر العلوم الطبيعية» هذا، كما أطلق عليه، بشكل مؤثر. وهو عرض رسمي خاص، جمع علماء الطبيعة للاحتفال وتحية القرن الجديد، فقال زيمنز: «... وهكذا... أيها السادة، لا نريد أن نخطئ في إيماننا بأن أنشطتنا البحثية والاختراعية ستمد الإنسانية بمراحل ثقافية عليا. إنها تسمو، وتجعل الطموحات المثالية سهلة المثال، حيث إن عصر العلوم الطبيعية الذي بدأ سيقبل من بؤس الحياة، وسقمها، ويزيد من الاستمتاع بالحياة. إنه سيجعلها أفضل، وأكثر سعادة، وأكثر قناعة بمصيرها. ونحن - وإن كنا أيضًا لا نعرف دائمًا على نحو واضح الطريق التي تقودنا إلى أوضاع أفضل - سنبقى بالتأكيد متمسكين بقناعتنا بأن نور الحقيقة التي نبحث عنها، لن يقود إلى طريق خاطئة، وأن القوة والعزة اللتين تقودان الإنسانية، لن تتمكنا من اختزالها، بل يجب رفعها إلى مستوى أعلى للدازاين»⁽²⁵⁾.

إن العفة الروحية، والفضول لمعرفة المعقول وغير المرئي - ليس في الماوراء، بل في العالم - علم ميكرو الخلايا، وعلم ماكرو الأمواج الكهرومغناطيسية، هي شروط النجاح. في الحالتين يتسلل البحث إلى اللامرئي ويتحصل على نتائج مرئية. ففي الصراع ضد العوامل المتسببة بالأمراض الميكروبية، على سبيل المثال، أو في شبكة الاتصالات اللاسلكية التي تحيط بالعالم، أصبحت واقعًا تقنيًا بعض أحلام الميتافيزيقيين: مكسب الاستقلالية أمام الجسد، وتجاوز المكان والزمان.

عندما اكتشفت الفيزياء الطيران، سقط محلّقو الميتافيزيقا، وصار عليهم أن يتطوروا على الأرض المستوية. وما يستطيعون فعله هناك - كما يُعلّم مثال الكائنات المحدثين - متواضع جدًا. أحدهم وهو باول ناتورب (Paul Natorp) حدّد في عام 1909 وظيفة الفلسفة كما يلي: إنها ليست شيئًا آخر غير الجهد المنهجي للعلم، من أجل التبصر الذاتي. في الفلسفة يحمل العلم مبادئه الخاصة، وأساليب عمله، وتوجهاته القيمة، إلى الوعي. وهذا ما سماه ناتورب «مرشد العلم... لا من الخارج، بل من خلال إيضاح القانون الداخلي للطريق التي رسمها العلم من قبل،

(25) مقتبس من: A. Hermann, «Auf eine höhere Stufe des Daseins erheben,» in: A. Nitschke (ed.), *Jahrhundertwende: der Aufbruch in die Moderne*, 2 vols. (Hamburg: Reinbek b., 1980), p. 812.

والتي يستمر في رسمها من دون كلل»⁽²⁶⁾. هذا يُلزم الفلسفة بهدف، يمثل عكس بدايتها: «في البداية احتضنت الفلسفة في أحشائها بذور العلوم جميعًا. لكنها بعدما ولدتها، وأسبغت عاطفة الأمومة على طفولتها، فنضجت وكبرت تحت رعايتها، لا تنظر إليها الآن بنحي، فيما هي تتقل بعيدًا في العالم الرحب لتستولي عليه. ثم إنها لا تزال تتطلع نحوها بقلق خالص عليها، وترسل إليها، بين آونة وأخرى، كلماتها المحذرة بصوت خفيض: إنها بالتأكيد لا تريد، ولا تستطيع، أن تقيد استقلالها المكتسب. غير أنها تنسحب في النهاية إلى ركنها القديم، لتختفي من العالم، في يوم ما، من غير أن تُلاحظ أو تُفتقد»⁽²⁷⁾.

أُطلق على فيندلباند (Windelband)، وناطورب، وريكرت، وكوهن (Cohen)، اسم «الكانطيون المحدثون» لأنهم نصحوا العلوم الطبيعية الحديثة بتطبيق التأمل المنهجي لكانط، وبالعودة إلى كانط أيضًا في سؤال تأسيس معايير أخلاقية. في تيار الفلسفة هذا الذي استمر إلى الحرب العالمية الأولى، كان هناك كثير من الفطنة وحدة الذكاء والنزوع السجالي في التفاصيل، لكنه على وجه الإجمال كان في موقع الدفاع ضد تفوق الروح العلمية للمعصر. فقد كانت هذه فلسفة أملت، بعد أقول الفلسفة، أن تستطيع البقاء أيضًا في قيد الحياة في «أطفالها»، أي في العلوم. في أي حال - وكما أقر ناطورب - لا يبدو الأمر مع «الفلسفة في العلوم» واعدًا كثيرًا. في الواقع كانت هناك كميات كبيرة من بضاعة رؤى العالم غير المتأملة، وبضاعة نظرية ماهرة في أمتعة العلماء التجريبيين والدقيقين، ممن يدعون لأنفسهم الهيبة العلمية، حافظوا عليها من أجل الإيمان الطفلي والبسيط. عالم الحيوان إرنست هيكل (Ernst Haeckel)، على سبيل المثال، كان عالمًا من هذا النوع. ومن تقطيره علم بيولوجيا التطور الدارويني، قدّم رؤية وحيدة للعالم وللكون، تحل «ألغاز العالم»، كلّها وهو عنوان كتابه الأكثر مبيعًا في عام 1899.

أراد الكانطيون المحدثون أن يكونوا ضمير العلم بمعنى مزدوج: ضمير منهجي، وضمير أخلاقي، في آنٍ واحد، إذ إنّ التخصص الثاني كان مسألة القيم. والسؤال هو: كيف يمكن أن تُحلل علميًا كل عملية، حيث لا يتحول، على وجه

P. Natorp, *Philosophie und Pädagogik* (Marburg, 1909), p. 235.

(26)

Ibid., p. 237.

(27)

التقريب، شيء إلى شيء، كما هي الحال في العلوم الطبيعية، بل حيث يكون شيء صالح بوصفه شيئاً؟ بالنسبة إلى الكانطيين المحدثين، كانت الثقافة جوهر مجال القيم. يمكن تحليل الجوهر المادي لتمثال تحليلاً فيزيائياً وكيميائياً وما شابه، لكن لن يتم بذلك إدراك ما هو هذا التمثال. لأنه هو ما يعنيه. يصلح هذا المعنى، ويتحقق منه كل من لا يفهم هذا التمثال، بوصفه كومة حجارة، بل بوصفه مادة فنية. في العمليات الثقافية كلها، وفقاً لريكتر، «تتجسد قيمة معترف بها من الإنسان»⁽²⁸⁾. فالطبيعة والثقافة ليستا مجالين منفصلين، بل تصبح الطبيعة موضوعاً ثقافياً، بالقدر الذي تُربط به بالقيم. الجنسية، على سبيل المثال، عملية بيولوجية خالية من القيمة، لكن بامتلاكها بعداً ثقافياً تتحول إلى حدث قيمى جداً: إلى حب. إن الواقعية الإنسانية مؤثرة من خلال عمليات تكوين القيم. ليس في ذلك من غموض. فعالم القيم لا يحوم فوق رؤوسنا، بل إن كل تعاملات الإنسان، تكتسب نبرة قيمة من خلاله. الموضوعية تصبح في الوقت نفسه «قيمة». بإمكاننا توضيح الموضوعات، لكن القيم يمكننا فهمها فقط. المجتمع الإنساني ككل يتساوى بالملك ميداس: إن ما يلمسه وما يجره إلى دائرته لن يصبح ذهباً، لكن بالتأكيد سيكتسب قيمة.

فلسفة القيم كانت ألّهوجة الكانطيين المحدثين. فقد تعمق هؤلاء الفلاسفة الأكاديميون في أسرار الصلاحية، وأغفلوا ما كان يصلح أكثر من أي شيء آخر، أي النقود. كان جورج زيمل (Georg Simmel)، هذا المعتكف، هو من نشر في مطلع القرن عمله الفذ العبقري الذي يحيط بكل فلسفة القيمة: فلسفة النقود (*Philosophie des Geldes*).

وصف زيمل الانتقال من السرقة إلى التبادل بالحدث الحاسم في الحضارة. لذا أطلق على الإنسان المتحضر اسم «حيوان التبادل»⁽²⁹⁾. يمتص التبادل العنف، وتجعل النقود التبادل شاملاً. النقد في الأصل شيء مادي، لكنه يصبح الرمز الواقعي لكل السلع التي يمكن أن تدفع إلى التبادل. ما إن يوجد المال حتى يسحر كل ما يلامسه: تثمن الأشياء الآن بحسب قيمتها، سواء أكان عقد لؤلؤ أم خطبة نابين أم الاستعمال التبادلي للأعضاء الجنسية. النقد هو مقولة التحويل المجتمعي

H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (Freiburg, 1926; [1910]), p. 18.

(28)

G. Simmel, *Philosophie des Geldes* (Frankfurt a. M., 1989), p. 385.

(29)

الشفافة الموجودة واقعيًا. وعلاقات التكافؤ التي يؤسسها النقد تخفي الرابط الداخلي للمجتمع الحديث. النقد هو تلك الوسيلة السحرية التي تُحوّل العالم بمجمله إلى «سلعة»، تتَمَنّ بحسب قيمتها، ولذا يمكن العالم أن يقوم أيضًا.

لكن كيف يصبح شيء ما نقدًا؟ الجواب البسيط، والعميق، والمفتوح في نتائجه، «هو حين يصبح شيئًا له صلاحية». وهذا الشيء الذي له صلاحية يمكن أن يوظّف لأن يُدفع لأحد آخر في مقابل شيء يرغب فيه. إن حدود التبادل قابلة للحساب بدقة في كل مرة، غير أن ما يبقى غامضًا هو، بالتأكيد، من أين تُشتق هذه الحدود حقًا؟ بعضهم يقول: من العمل، آخرون يقولون: من السوق، وهناك أيضًا من يقول: من الطلب، وآخرون أيضًا: من الندرة. لكن، في أيّ حال، لا تلتنصق صلاحية النقد بطبيعته المادية، وليست هي أيضًا روحًا اجتماعية تحولت إلى قوة مادية. إن سلطة دورة النقد تفوقت على الروح التي قيل فيها يومًا إنها تُهَبُّ، وتمضي إلى حيث تريد.

غير أن روح زيمل تسلسل مثل النقد تمامًا إلى كل زاوية خفية من الحياة الاجتماعية. ويستطيع زيمل أن يربط كل شيء بكل شيء. عندما يخلق النقد تعبيرًا قيميًا مشتركًا لمثل هذه الأشياء المتباينة، كالإنجيل، وزجاجة البراندي، يكتشف زيمل صلة نيكولاوس فون كيوز (Nikolaus von Kues) بمفهوم الله. فالله عنده يعني تطابق الأضداد (coincidentia oppositorum). إنه نقطة اتحاد كل المتناقضات. «حين يصبح النقد تعبيرًا مطلقًا أكثر فأكثر، ومكافئًا للقيم كلها، يسمو إلى مستوى تجريد أعلى فوق طيف التنوع الواسع للأشياء. إنه يصبح مركزًا تجد فيه أكثر الأشياء تناقضًا وغربةً وبعدًا، الشيء المشترك في ما بينها، وتلامسه. في الحقيقة، يضمن النقد بذلك أيضًا التسامي فوق الفردي، والثقة في سلطته المطلقة، على نحو يشبه الثقة في المبدأ الأعلى»⁽³⁰⁾.

إن تحليل سلطة الصلاحية لا ينسجم أيضًا، في حالة النقد، كما يُظهر بوضوح مثال زيمل، من غير الرجوع إلى مخزون المفاهيم الميتافيزيقي.

في حقبة معاداة الميتافيزيقا، قبل عام 1914، كان حقل الصلاحية - ولتكن صلاحية النقد - مأوىً وملاذًا لما تبقى من الميتافيزيقا. وهذا ينطبق كذلك، إذا

Ibid., p. 305.

(30)

عدنا إلى البداية، على هوسرل الذي دافع عن صلاحية المنطق الخالي من النفسي، كما في مملكة الأفكار الأفلاطونية، في مواجهة مناجذ⁽³¹⁾ علم النفس الطبيعي.

وجد الشاب مارتن هايدغر نفسه في وضع دفاعي مشابه. فقد وجد هو أيضًا، بقيته الميتافيزيقية، مع هوسرل وإميل لازك (Emil Lask)، في غموض الصلاحية، وفي مجال المنطق الخالص الذي قاوم جميع إغواءات جعله نسبيًا، عبر علم البيولوجيا وعلم النفس. في ذلك الحقل تبقى، بالنسبة إليه، القيمة الماورائية للحياة محفوظة. غير أن الصلة بين المنطق والحياة النفسية تظل غير واضحة. في عام 1912، في مقاله «Neuere Forschungen über Logik» (أبحاث جديدة حول المنطق)، أطلق على النفسي تسمية القاعدة العملية للمنطقي، لكن، بالإجمال، تبقى هنا بالتأكيد مشكلات غريبة، ربما غير قابلة للتوضيح بكليتها أبدًا.

تُحِيل لهايدغر أنه بالمنطق استطاع أن يمسك طرف صلاحية فوق فردية. وهذا يعني له كثيرًا، لأنه يريد أن يؤمن بواقعية الروح الموضوعية. لا يجوز أن تكون الروح مجرد نتاج لرأسنا. لكنه يريد من واقعية مستقلة أن تعترف بالعالم الخارجي أيضًا، ولا يسمح لها أن تتبرخر إلى وهم الروح الذاتي، لأنها عندئذ لا تكون، على وجه التحديد، إلا نسخة عن نظرية المعرفة للنزعة الاستقلالية غير المحددة للأنثا. يريد هايدغر أن يتجنب كليهما: السقوط في النزعة المادية، ورحلة السماء الزائفة للمثالية الذاتية. توجهت محاولاته الفلسفية الأولى نحو واقعية نقدية يصلح فيها: وحده، من يعتقد بقابلية تحديد طبيعة واقعية، سيطلق قواه لمعرفة (GA I, 15)، وستوجهه أيضًا نحو إمكان روح موضوعية.

هو وقع على هذه الروح في كنز حقيقة الكنيسة الجلي. لكن هذا لم يكن كافيًا للفيلسوف، لذا عرّج إلى مكان اكتشافه الثاني، أي إلى المنطق وصلاحية الموضوعية.

يمكننا أن نراقب مارتن هايدغر في سنواته الدراسية الأولى، وكيف يبحث عن فلسفة، يمكنه الزعم أنها في ميدان الحداثة، وتتيح له، في الوقت نفسه، البقاء بطريقة ما، تحت سماء مسكيرش.

(31) مناجذ: جمع خلد من غير لفظه. (المترجم)

الفصل الثالث

ساعات جبل الزيتون. مخطط العمل. الأطروحة. هل يوجد العدم؟. «إنها ترعد». طلبات استرحام عند معاليهم. ما وراء فلسفة الحياة. اقتحام الحياة الفلسفية. الحياة عند ديلتاي والموت عند نيتشه. تيار برغسون الكبير. الحديقة المزهرة لماكس شيلر.

لا يلحظ المرء أن أولى المقالات الفلسفية التي ألفها هايدغر: «Das Realitätsproblem in der modern Philosophie und Neuere Forschungen über Logik» (مسألة الواقع في الفلسفة الحديثة وأبحاث حديثة حول المنطق)، قد كتبت في مرحلة مضطربة ومتأزمة من حياته. فحُجَّاجُهُ انصبَّ - في لحظة اهتزاز خطط حياته الشخصية - على مبدأ واقعية جليّة وموثوقة، ودفاعاً عن المتانة الميتافيزيقية للمنطق. وكان ذلك في عام 1911.

كان قد أمضى ثلاثة فصول في المدرسة الروحية في أثناء دراسته اللاهوت، حين عادت إليه أعراضه القلبية من جديد. من المحتمل أنه بالغ في إجهاد نفسه في عام 1915، على ما كتب في سيرة حياته. لكن من المحتمل، أيضاً، أن جسده تمرد على نوعية عمل خاطئة. بناء على نصيحة طبيب المدرسة، أرسل مارتن إلى مسكيرش لقضاء بضعة أسابيع في راحة تامة. وقد تكوّن لدى رؤسائه انطباع بأن حال جسد طالب اللاهوت الموهوب غير مستقرة على نحو كافٍ، ليُسمح، في ما بعد، بتوظيفه في الخدمة الكنسية.

أمضى هايدغر العطلة الصيفية بأكملها مع والديه في مسكيرش. كان في حال من الضياع، لا يعرف أيّ طريق يسلك. مزاجه المكفهر دفعه إلى التماس الراحة والاسترخاء في محاولات شعرية. وهناك بلغ بأسه المهني ذروة الانفعال، وتحوّل إلى «ساعات جبل الزيتون»⁽¹⁾ (Ölbergstunden)، وهو عنوان قصيدة نشرها هايدغر

(1) جبل الزيتون بالقرب من القدس، وفيه حديقة الجُسمانية، المكان الذي سلّم فيه المسيح إلى أعدائه. (المترجم)

في نيسان/ أبريل 1911 في صحيفة ألغماني رونشاو: ساعات جبل الزيتون في حياتي: / في الوهج المغبر/ للتوجس القانط/ نظرتم إليّ مرارًا. / باكيًا أصرخ: أبدًا، ليست عبثًا/ كينونتي الشابة/ المنقلة بالأنين/ واثقًا من «رحمة» الملائكة فحسب⁽²⁾.

عثر هوغو أوت على هذه القصيدة، إضافة إلى رسائل إرنست لاسلوفسكي (Ernst Laslowski)، وهو طالب تاريخ في قسم هاينريش فينكه (Heinrich Finke) للدراسات الكاثوليكية في فرايبورغ. ووجد هايدغر في لاسلوفسكي صديقًا ملتزمًا قديم من شليزيا العليا، ودرس بعض الفصول في فرايبورغ. صديقه هذا أعجب به بدوره في مرحلة مبكرة، فكتب إليه: «إذا استطاع والدك أن يدعمك في تغطية نفقات 4-5 أو 3-4 من الفصول التي تحتاج إليها للحصول على درجة الدكتوراه والتحضير لمنصب الأستاذية، عندئذ تكون الوسيلة قد وُجدت»⁽³⁾. لكن من أين للوالد أن يدفع الآن تلك النفقات ببساطة؟ سيظل، إذًا، ابن العائلة المتواضعة، تحت رعاية الكنيسة ومنحها الدراسية، أو يجب عليه أن يكافح بطريقة أخرى للحصول على ذلك.

في مراسلاته مع لاسلوفسكي جرت مناقشة البدائل. هل كان على مارتن أن يبقى عالقًا في علم اللاهوت، ومن ثمّ بوظيفة القس؟ لاسلوفسكي نصحه بذلك. لكن مارتن كان قلقًا، لأنّ عليه، من أجل ذلك، تبديد مخاوف رؤسائه الذين لا يثقون كثيرًا بصحته الجسدية. إذًا، من دون أيّ تدخل، سيتمكن من الحصول على درجة الدكتوراه والتحضير لمنصب الأستاذية. في الوقت الفاصل بينهما، قد يعمل في أبرشية في الضواحي لتحقيق المزيد من «النضج». كلاهوتي، من المؤكد أنه سيحقق بعد ذلك نجاحًا مهنيًا مرموقًا.

تحمل مثل هذه الرؤى الكثير من التملق. فهايدغر في تلك الفترة يعرف بالتأكيد أن ما يشدّه إلى علم اللاهوت ليس الجانب اللاهوتي، بل الفلسفي. أما الإمكانية الثانية فهي أن يركّز على الفلسفة تمامًا، ويبقى في البيئة الكاثوليكية. ذلك أن «كنز حقيقة الكنيسة» يجب أن يبقى كما هو، بلا ريب، من غير أن يمسّ،

(2) مقتبس من: H. Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie (Frankfurt a. M.; New York, 1988), p. 71.

Ibid., p. 70.

(3) مقتبس من:

بل يمكن توظيف الفلسفة لحمايته. صحيح أن الإيمان لا يحتاج إلى تأسيس فلسفي، لكن من الممكن فلسفيًا دحض المزاعم المضادة للميتافيزيقا العلمية مفهومة على نحو زائف. ذلك لأن العلماء غالبًا ما يجهلون حجم ارتباطهم بالميتافيزيقا، عندما يسبقون على مقولاتهم قيمة الحقيقة. عندما يتمكن المرء من البرهنة على أن «القيمة الماورائية للحياة» تكمن في المنطق الخالص، تقف الكنيسة، عندئذ، «بكتز حقيقتها» على أرضية أقل ضياعًا. ولو أراد هايدغر التوجه نحو فلسفة كاثوليكية مفهومة على هذا النحو، ودفاعية، لتمكّن، ربما، من استمالة مؤسسات العالم الكاثوليكي ودور نشره، والحصول على دعمها وتشجيعها، مثل رابطة ألبرتس ماغنوس (Albertus-Magnus-Verein) أو جمعية غوريس لرعاية العلم (Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft). وقد نصحه لاسلوفسكي بالاتصال بالفيلسوف الكاثوليكي كليمنص بويمكر (Clemens Baumer) الذي يُعَلِّم في شتراسبورغ، وهو رئيس جمعية غوريس، وناشر الكتاب السنوي للفلسفة (Philosophischen Jahrbuchs)، وكُرِّس نفسه خصيصًا لتشجيع الناشئة الكاثوليك على الفلسفة. إن مستقبل الفلاسفة الكاثوليك ليس واعدًا، فهم لا يؤخذون بجديّة من باقي العالم الفلسفي، فضلًا عن أن كراسي الأستاذية نادرة في هذا المجال.

يبقى احتمال ثالث، وهو الأكثر تواضعًا: أن يدرس مادة اختصاصية، ويتقدم لامتحان الدولة، ويصبح معلمًا في النهاية. فكر هايدغر جديًا في هذا، لأنه يضمن له في المستقبل مهنة مغرية. أما العلوم الطبيعية فكانت بدورها من الاختصاصات المدرسية التي لم تدخل في حسبانته.

أخيرًا، بعد ذلك الصيف الصعب في مسكيرش، قرأ له القرار. قطع هايدغر دراسة اللاهوت، وتسجّل للفصل الشتوي من العام الدراسي 1911/1912، في كلية العلوم الطبيعية في فرايبورغ في اختصاصات الرياضيات والفيزياء والكيمياء، لكنه استمر في دراسة الفلسفة بدأب واجتهاد. في تلك الفترة وطّد صلاته بكليمنص بويمكر الذي قام بنشر مقالته: «مسألة الواقع في الفلسفة الحديثة» (في الكتاب السنوي للفلسفة لرابطة غوريس) في عام 1912. كما عزّز علاقته بجوزف زاور (Josef Sauer)، أستاذ تاريخ الفن وعلم الآثار المسيحية في جامعة فرايبورغ، وناشر مجلة ليتراش رونشاو (Literarischen Rundschau) [مراجعة أدبية] الكاثوليكية. وفي العام نفسه نُشرت أيضًا على حلقات متعددة في هذه المجلة مقالة هايدغر: «Neuere Forschungen über Logik» (أبحاث جديدة حول المنطق).

في رسالة إلى زاور في 17 آذار/ مارس 1912، طوّر هايدغر برنامج البحث الخاص. لن يقلّ اندهاش زاور، الشديد التعلق إكليريكيًا، بمقصد هذا الطالب الواعد الذي يهدف إلى التطوير الديني - الثقافي لكنيستنا؛ وحين لا ينبغي أن يكون هذا كله تدمرًا غير مثمر، وكشفًا سكو لائيًا عن التناقضات، عندئذ لا بدّ من أن تكون مسألة المكان والزمان قد قاربت، على الأقل، حلًا مؤقتًا، اعتمادًا على الفيزياء الرياضية⁽⁴⁾.

لم يكن واضحًا تمامًا لجوزف زاور، غير المتضلع في الفلسفة، كيف يمكنه أن يساعد الكنيسة في التوجه في ما يتعلق بمسألة الزمان في الفيزياء الحديثة. مع ذلك كان راضيًا وسعيدًا مع هايدغر، لأن مقالات المنطق كانت، في أيّ حال، محط اهتمام كبير في الدوائر الكاثوليكية. عرف هايدغر ذلك من خلال لاسلوفسكي الذي كتب له في 20 كانون الثاني/ يناير 1913 «الصدق الأعز، لدي إحساس بأنك ستغدو من الكبار جدًا، ممن تتسابق في طلبهم الجامعات، ولن تكون أبدًا أقل من ذلك شأنًا»⁽⁵⁾. لكن، بلا ريب، لن «تسجم الكاثوليكية أبدًا في النسق الفلسفي الحديث كله». ما كان لهايدغر أن يختفي في درج الكاثوليكية. كان يُفترض أن ينشر، أيضًا، في مجلات غير دينية.

ناقشت مراسلات الأصدقاء بالتفصيل صعوبات إقامة هذا التوازن - أن يحافظ على خطوة الوسط الكاثوليكي، من غير أن يصنّف بين الفلاسفة الدينيين - كتب لاسلوفسكي: «عليك، بالطبع، أن تبدأ كاثوليكيًا، مع أن هذا، بالتأكيد - تباً للشيطان - أمرٌ عويص»⁽⁶⁾. من الأفضل أن تُبقي هذا محجوبًا في تلك الأثناء. إن لهذا، علاوة على ذلك، تأثيرًا جانبيًا مستحسنًا: «تحيط نفسك، مدةً طويلة، في عتمة من الغموض، وتثير فضول «الناس»، عندئذ ستكون الأمور أكثر يسرًا بالنسبة إليك»⁽⁷⁾.

كان لاسلوفسكي النشط، والذي لم يكن، ربما، مغرمًا كثيرًا بمارتن هايدغر، يعطي أذنيه لأبناء عن كراسي تعليم شاغرة في الفلسفة الكاثوليكية. في زيارة له إلى

Ibid., p. 73.

Ibid., p. 75.

Ibid., p. 76.

Ibid.

(4) مقتبس من:

(5) مقتبس من:

(6) مقتبس من:

(7) مقتبس من:

كاميو سانتو توتونيكو (Campo Santo Teutonico)، قابل فيها الدكتور إنغلبرت كريس (Engelbert Krebs)، وهو قس وعالم لاهوت من فرايبورغ، قام بالدعاية لصديقه. لكن كريس الذي يكبر هايدغر بثماني سنوات، لم يستطع في البدء أن يفعل له شيئاً، لأنه هو نفسه كان لا يزال يحقق مستقبله المهني. لاحقاً عاود هايدغر الاتصال بكريس بعد عودته من روما إلى فرايبورغ في عام 1914. ونشأت علاقة صداقة بينهما، استمرت بضع سنوات وانتهت عندما قطع هايدغر مع نظام الكاثوليكية.

ساعد لاسلوفسكي مارتن أيضاً في الحصول على المال. عثر له، في رابطته للطلاب الكاثوليك في برّسلاو (Breslau)، على رجل مسنٍّ، أكد له بأن هايدغر هو أكبر أمل فلسفي للكاثوليك الألمان، واستحصل منه قرصاً خاصاً له. من هذه النقود، ومن منحة صغيرة تقدّمها جامعة فرايبورغ، ومن الدروس الخصوصية التي كان يعطيها، عاش هايدغر بعد توفقه عن دراسة اللاهوت. وفي صيف عام 1913 نال الدكتوراه في الفلسفة عن أطروحة عنوانها *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (نظرية الحكم في النزعة النفسانية).

في هذا العمل قدّم هايدغر نفسه بوصفه التلميذ المجذّب والألمعي لهوسرل الذي تركت «أبحاثه المنطقية» أثرها فيه، وخاض إلى جانبه معارك جدلية ضد ممثلي النزعة النفسانية، أي ضد محاولة تفسير المنطقي بالنفساني. في أطروحته، تناول طالب الدكتوراه الشديد الاعتداد بنفسه، فلاسفة مرموقين من أمثال تيودور ليز (Theodor Lipps) وفيلهلم فونت (Wilhelm Wundt)، تناولاً نقدياً، فاضطره سجله الجدلي مع النزعة النفسانية إلى التفكير، أول مرة، في المسألة الكبيرة لمؤلفه الرئيس في ما بعد: الزمان.

يحصل التفكير بوصفه فعلاً نفسياً في الزمان، ويتطلّب الزمان. غير أن المحتوى المنطقي للتفكير - وهذا ما يقوله هايدغر وهوسرل - يصبح مستقلاً عن الزمان. فالمنطقي ظاهرة «ثابتة» تبقى خارج كل تطور وتغيير، وهي لا تنصير أو تنشأ، بل تصعّ. إنها شيء يمكن أن «تدركه» الذات الحاكمة، لكنه في كل الأحوال لا يتبدل من خلال هذا الإدراك (FS, 120)⁽⁸⁾. إذًا، لم يصبح الزمان عند هايدغر بعد،

(8) (FS) هو اختصار للمصدر: Martin Heidegger, *Frühe Schriften* (Frankfurt a.M., 1972).

وسُيُشار إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

ولبضع سنوات لاحقة، قوة الكينونة التي تأخذ في حركتها كل شيء، فلا يزال يوجد هناك حتى الآن ما هو وراءه. لكن هايدغر يتساءل: ما معنى هذا المنطقي؟ يقول: ربما نقف هنا إزاء نهائي لا يقبل التخفيض، يكون بعده كل كشف مستبعداً، وكل سؤال آخر عقيم بالضرورة.

هذا المنطق الثابت يجب أن يدخل في علاقة متوترة مع واقع متحرك زمنياً، ومتحول. تقصّي هايدغر هذا، معطياً المثال، في مسألة ذات أهمية في فلسفته، في ما بعد، ألا وهي السؤال عن العدم. إنه يفحص النفي في فعل الحكم. بإمكاننا القول «الوردة ليست صفراء»، أو «المعلم ليس هنا». هذه الـ «ليس» لا تعني إلا أن شيئاً محدداً نتوقعه، أو نشير إليه، غير موجود. بمعنى آخر، ما ينقص هو «اقرار الوردية»، أو «حضور المعلم». من هذا النقص ومن هذه الـ «ليس» يمكن، إذاً، تجريد «عدم»، لكن بوصفه شيئاً، فكرة خالصة. مثل هذا «العدم» موجود أيضاً في فعل الحكم فحسب، لكن ليس في الواقع. هناك يصح: عندما لا يوجد شيء، لا أستطيع القول: إنه يوجد (FS, 125).

في محاضرة ما الميتافيزيقا؟ (*Was ist Metaphysik?*) في عام 1929، يضع هايدغر أصل الميتافيزيقا كله، بما فيها ميتافيزيقاه الخاصة، في خبرة العدم: العدم أصلي أكثر من الـ «ليس»، ومن النفي. إنه يفتح على السأم العميق، وعلى أعماق غور الدازاين (WM, 29)⁽⁹⁾. وسيصف هذا العدم على أنه شيء يضع عالم الكائن بأكمله في حال من السرية، مريبة ومخيفة أيضاً.

على الرغم من أن هايدغر الشاب قد عرف هذا المزاج، لكنه لم يحمله بعد إلى فلسفته. إنه لم يزل الأكاديمي الذي يأمل يوماً أن يصبح ذا شأن، ولهذا يبقى في النطاق الأكاديمي. وهو لا يزال حتى الآن متمسكاً بمبدأ أن «العدم» يصادف في الحكم فحسب، وليس في الواقع. ويستخدم في هذا الحجج التي ساقها في ما بعد، الوضعي المنطقي رودولف كارناب (Rudolf Carnap) ضده، وضد فلسفة العدم.

(9) (WM) هو اختصار للمصدر: Martin-Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt a.M., 1986).

وسُيشار إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

لَمَّا كان هايدغر الشاب منطقيًا لأسباب ميتافيزيقية، خلافًا لكارناب، فإن اكتشافه أن العدم موجود في أحكامنا فحسب، أي في عقلنا فحسب، لن يمنع سياق التطور الأنتولوجي للعدم. ذلك لأن ما في عقلنا - أيًا يكن - هو أيضًا جانب من الكينونة العظيمة. من خللنا يأتي النفي، أي العدم، إلى العالم. على هذا النحو نتخلق، من دلالة متواضعة للنفي، الأنتولوجيا العظيمة للكينونة والعدم. لكن هذا العدم ما عاد أيضًا الـ «ليس» الباردة للحكم، بل «عدم» القلق. لم يعثر هذا المزاج - كما لوحظ مسبقًا - على تعبيره في المحاولات الفلسفية لهايدغر في عام 1912. إنه يتعامل باستهتار مع الجوانب المقلقة للواقع، كما في نقاش الأحكام المجهولة الفاعل التي تكمن في الجمل التي يغيب ذكر الفاعل فيها. لنقل: إنها تومض. من يومض؟ هل أريد عندئذ من ضمير الغائب الخفي أن أقول خاصية مميزة، أو حالة لحظية؟ أم هل لهذا الحكم معنى آخر مغاير تمامًا؟ (FS, 126). ما هذا؟ أو من هذا الـ «هو» (Es) الذي يومض هنا؟ قبل أن يوغل هايدغر في العمق أكثر - كما في مناسبات كهذه في ما بعد - اختار هذا المثال: إنها ترعد، وكتب: حين أسرع مثلاً مع صديقي في تدريب عسكري، وراء بطارية متحركة بسرعة، في وضعية ما قبل الرمي - وفي وضعية الرمي، وحين أقول في اللحظة التي نسمع فيها دوي طلقات المدافع: أسرع «إنها ترعد»، عندها يكون محددًا تمامًا ما الذي يرعد، ومعنى الحكم مائل في الرعد الذي يحدث الآن (FS, 127).

يفحص هايدغر الحكم المجهول الفاعل لأنه يريد أن يُظهر أن في شروط محددة، لا الاستقصاءات النفسية، ولا التحديد الواضح وتفسير معنى الكلمات، تستتب مضمون حكم، بل لأجل ذلك من الضروري معرفة سياق الفعل وفهمه. بعد بضعة سنوات سيجعل هايدغر من براغماتية حياتنا اليومية بالذات مسرحًا لسؤاله عن الكينونة. في الوقت الحاضر وقع عليه مرة أخرى - في الرعد. نحن الآن عشية الحرب.

بمثال التدريب العسكري ينفجر برهة قصيرة ما يسمى عالم الحياة إلى تحليلات محكمة بدقة.

في 26 تموز/ يوليو 1913 اجتاز هايدغر امتحان الدكتوراه أمام كلية الفلسفة بدوجة الشرف العليا. كان المشرف عليه هو آرثر شنيدر (Arthur Schneider)، أستاذ

كرسي الفلسفة الكاثوليكية الذي قُبِلَ تعيينه في ذلك الصيف في جامعة الراين في شتراسبورغ. وجد هايدغر في الأستاذ هاينريش فينكه (Heinrich Finke) ذي الشهرة الفائقة، والمؤرخ الكاثوليكي الواسع التأثير في الكلية، المشجع الذي أعطى ابن الأربعة والعشرين عامًا الأمل في الحصول على كرسي شنيدر الشاغر. في غضون ذلك كان أستاذ اللاهوت المساعد إنغلبرت كريس يتولى الكرسي الشاغر بالوكالة، وقد حَسِبَ أيضًا أن له فرصًا في الحصول عليه. أصبح كريس وهايدغر اللذان اهتمتا بصداقتهما متنافسين في تلك الفترة. في 14 تشرين الثاني/ نوفمبر 1913 دون كريس في مذكراته: «مساء اليوم، بين الخامسة والسادسة، جاء (هايدغر) إليّ وأخبرني كيف طلب فينكه منه أن يحضّر أطروحة في تاريخ الفلسفة لنيل درجة الدكتوراه، وحدّثه على نحوٍ فهِم منه أن عليه أن يُسرّع في وضع نفسه كمدرس جامعي (Privatdozent) تحت التصرف، لملء الشغور الحالي لكرسي شنيدر. من المحتمل أن يكون وجودي الموقّت هو لإبقاء الكرسي دافئًا لهايدغر»⁽¹⁰⁾.

لم يؤثر هذا التنافس في صداقتهما في البداية. بعد زيارة هايدغر الأولى له، سجل كريس الملاحظة التالية: «ذهن وقاد، متواضع، لكنه واثق في مسلكه»⁽¹¹⁾. فقد كان متأثرًا بنقاشاتهما إلى حد أنه كان مستعدًا لقبول هايدغر، من غير حسد، كخلفٍ مشرّف في كرسي شنيدر. وفي نهاية عام 1913 كتب في مذكراته: «من المؤسف أنه (هايدغر) لم يكن جاهزًا منذ سنتين. نحن في أمسّ الحاجة إليه»⁽¹²⁾.

كان كريس وهايدغر يساعد كلٌّ منهما الآخر في أعماله العلمية. كان على كريس إلقاء محاضرات عن المنطق، من دون أن يفهم فيه إلّا القليل. ساعده هايدغر في إعداد المحاضرات. «ساعدني أكثر بكثير مما يظن»⁽¹³⁾. هذا ما دونه كريس الذي ساعد، أيضًا، من جانبه، هايدغر بمعارفه الواسعة حول تاريخ السكولائية.

اختار هايدغر موضوع أطروحة التأهيل للأستاذية في هذا المجال. في الأصل أراد أن يتابع أبحاثه المنطقية ويشتغل على جوهر مفهوم العدد، لكن آماله

Ibid., p. 81.

Ibid.

Ibid.

Ibid.

(10) مقتبس من:

(11) مقتبس من:

(12) مقتبس من:

(13) مقتبس من:

الآن في الحصول على كرسي الكاثوليكية دفعته إلى التوجه نحو السكولائية. هذا فضلاً عن أن المنحة التي تحسّل عليها في عام 1913 تشترط عليه العمل على موضوعات كهذه. وهي منحة مجزية من «مؤسسة تكريم القديس توما الأكويني» التي أسستها عائلة شاتسلر (Schätzler) الصناعية في أوغسبورغ (Augsburg) في عام 1901.

في 2 آب/ أغسطس 1913 تقدّم هايدغر بطلب الحصول على هذه المنحة إلى مجمع الكاتدرائية في فرايبورغ، بهذه الكلمات: يسمح الابن البار الموقّع أدناه لنفسه بأن يتوسل لمعالیه... بالرجاء للترحم عليه بالمنحة... إن الابن البار الموقّع أدناه، يريد أن يوقف حياته لدراسة الفلسفة المسيحية، وأن يشقّ مساره الأكاديمي. ولَمّا كان هو ذاته يعيش ظروفاً شديدة التواضع، سيكون من أعماق قلبه شديد الامتنان والعرفان لمعالیه...⁽¹⁴⁾، إلى ما هنالك. تترك رسائل التوسل هذه شوكة في من يكتبها أو يجب أن يكتبها. لا يغفر المرء إلا بصعوبة لمن كان عليه أن يتوسل إليهم. وعلى الرغم من، أو بالتحديد لأن معاليهم وحضراتهم قد ساعدوه، فهو لن يتحدث عنهم حديثاً طيباً، في ما بعد. أمّا كنيسة الناس البسطاء في مسكيرش فتعني له شيئاً مختلفاً. فقد كانت وطنه، حيث أحس نفسه خاضعاً طوال حياته. عندما كان في مسكيرش، واطب حتى تقدّم في العمر على حضور القداس في كنيسة القديس مارتن، وأخذ مكانه هناك في كرسي الترنيم، حيث كان يجلس، في ما مضى، حين كان صبيّاً يقرع الجرس.

كان هايدغر سابقاً لا يزال يُعدّ فيلسوفاً كاثوليكياً واعدّاً جدّاً، لذا استجاب المجمع الكاتدرائي لطلبه، وقُدّم له منحة من ألف مارك ألماني للفصل الدراسي الواحد. وهذا مبلغ يكفي الطالب للعيش خلّي البال. في كتاب الموافقة ذكر الأسقف جوستوس كشت (Justus Knecht) صراحة بهدف المؤسسة: «لأننا على ثقة بأنكم ستبقون مخلصين لروح الفلسفة التومائية، نوافق على...»⁽¹⁵⁾.

بقي هايدغر يتلقى التشجيع ويحصل على هذه المنحة ثلاث سنوات، حتى صيف عام 1916. وظل طوال أعوام ثلاثة مرتبطاً بطريقة ما بالتومائية

Ibid., p. 80.

(14) مقتبس من:

Ibid., p. 80.

(15) مقتبس من:

والسكولائية، ولم يكن التمييز واضحًا دائمًا بين الواجب والميول، حتى بالنسبة إليه هو نفسه. حين تقدّم في 15 كانون أول/ ديسمبر 1915 مرةً ثالثة لهذه المنحة، كتب: «يعتقد الموقع أدناه، الابن البار، أن بإمكانه أن يشكر الموقر كبير الأساقفة في مجمع الكاتدرائية لثقلته القيمة، ويضع عمل حياته العلمية تحت التصرف لإغناء الطاقة الروحية والثقافية في السكولائية، من أجل الصراع الروحي المستقبلي على مثل الحياة المسيحية - الكاثوليكية»⁽¹⁶⁾.

لا تزال طموحات هايدغر الفلسفية متواضعة بشكل غريب. في سيرة حياته لعام 1915 وصف تفسير مفكري العصر الوسيط بأنه مشروع عمل حياته المقبل. إنه يريد، بلا ريب، استخدام الأفكار الموجودة هناك في الجدل الدائر حاليًا، وفي الصراع من أجل مثل الحياة المسيحية الكاثوليكية. مع ذلك، لا يلاحظ المرء في أعماله الفلسفية أن الحرب العالمية قد بدأت في تلك الفترة، وأن فلسفة الحياة تنصهر، فيما يسقط مئات الألوف من القتلى في ساحات معاركها.

بعد النزعات المادية والميكانيكية أواخر القرن التاسع عشر، تلك التي اتجهت ضدها فلسفة المنطق الهوسرلية، ومن ثمّ أيضًا الهايدغرية في مرحلتها المبكرة، كان لا بدّ من أن تصبح الآن فلسفة الحياة، بتنوعاتها المختلفة حقيقةً، التحدي الأكبر لهايدغر. لكن تعبير تحت التصرف وحده يشير إلى أن هايدغر قد اتصل، في تلك الفترة، بحوافز فلسفة الحياة. ذلك لأن «التسلي» كان هاجس فلسفة الحياة المسيطر في تلك الفترة.

قبل بضع سنوات كانت فلسفة الحياة، بالنسبة إلى مارتن هايدغر الشاب، ما زالت شيئًا للنفوس الحديثة الحسّاسة، أي لم تكن له أبدًا. كتب في مقالة إلى مجلة أكاديميكر في عام 1911: الفلسفة - وهي حقيقة مرآة الأبدية - تعكس اليوم آراء ذاتية، وأمزجة، ورغبات شخصية فحسب، كما أن النزعة المضادة للثقافة تجعل من الفلسفة أيضًا «تجربة» لا أكثر، ويتحول المرء انطباعيًا... اليوم تُفصّل رؤية العالم تبعًا للحياة، بدلًا من العكس»⁽¹⁷⁾.

Ibid.

(16)

V. Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus* (Berlin: S. Fischer, 1989), p. 90.

(17)

لم يكن هذا التحفظ القاسي ضد فلسفة الحياة، بالنسبة إلى هايدغر، محدداً انطلاقاً من القيمة الماورائية لحياته الكاثوليكية فحسب، بل هو نفسه جاء، أيضاً، من مدرسة الكانطي الجديد هاينريش ريكيرت الذي كان يريد تحضير أطروحة الأستاذية عنده. وقد لخص ريكيرت الذي يسترشد به هايدغر في هذه المسألة، أيضاً، حكمه على فلسفة الحياة بالكلمات التالية: «بوصفنا باحثين يجب أن نسيطر مفهوماً على الحياة، ونثبتها، ولهذا ينبغي أن نخرج من فوضى الحياة الناشطة الخالصة إلى تنظيم العالم النسقي»⁽¹⁸⁾.

إن فلسفة الحياة التي ناصبتها الفلسفة الأكاديمية العداء في الماضي، ومعهما هايدغر الشاب، صارت في تلك الفترة تياراً عقلياً سائداً خارج الجامعة. أصبحت «الحياة» مفهوماً مركزياً، كما كانت من قبل «الكيونة» أو «الطبيعة» أو «الرب» أو «الأناء»، ومفهوماً صراعياً أيضاً، موجهاً ضد جبهتين. في الأولى توجهت ضد مثالية «كما لو» الجديدة، كما عنيت بها الكانطية المحدثه في الجامعات الألمانية، ورعتها أيضاً التوافقات الأخلاقية البرجوازية. وقد وقفت «الحياة» ضد قيم الأبدية المستتبطة بمشفقة، أو الموروثة ألياً فحسب. أما في الجبهة الثانية فتوجه شعار «الحياة» ضد مادية بلا روح، أي ضد إرث أواخر القرن التاسع عشر. فقد كانت المثالية الكانطية المحدثه رداً على النزعتين المادية والوضعية، لكنها كانت بلا حول ولا قوة، كما تزعم فلسفة الحياة. يُقدّم المرء للروح أسوأ خدمة، عندما يفصلها، ثنائياً، عن الحياة المادية. حينها لن يكون بالإمكان الدفاع عنها. وحريّ بالمرء إحضار الروح إلى الحياة المادية.

إن مفهوم «الحياة» عند فلاسفة الحياة، واسع جداً، ومرن، حيث يستوعب في داخله كل شيء: النفس، والروح، والطبيعة، والكيونة، والحركة، والخلق. تُعيد فلسفة الحياة احتجاج حركة العاصفة والاندفاع⁽¹⁹⁾ (Sturm und Drang) ضد عقلانية القرن الثامن عشر. في ذلك الوقت كانت «الطبيعة» شعار النضال. ومفهوم «الحياة» له الآن الوظيفة نفسها. إن «الحياة» هي امتلاء من الأشكال، وثروة من المبتكرات، ومحيط من الإمكانيات بلا مدى، وممتلئة بالمغامرة إلى الحد الذي لا نحتاج معه

Rickert, p. 155.

(18)

(19) الاندفاع والعاصفة حركة رومانسية كبيرة ازدهرت في أواخر القرن الثامن عشر. (المترجم)

أبدأ إلى ما وراءها. ففي الحياة الدنيا يوجد منه ما يكفي. الحياة رحيل إلى الضفاف البعيدة، وهي في الوقت نفسه القرب تمامًا، والحيوية الخاصة المطلوبة للشكل. «الحياة» تصبح حلًا لحركة الشبيبة، وللفن الحديث، وللرومانسية الجديدة، وللإصلاح التربوي.

قبل سنة 1900 أرادت الشبيبة البرجوازية أن تبدو أكبر من عمرها. فقد كان الشباب مثقلة بالنسبة إلى النجاح في العمل. رجّت الصحف وسائل تُسرّع في إرخاء اللّحي، وصارت النظارات رمزَ الحالة. تمت محاكاة الآباء، وارثت الياقات العالية القاسية، وارتكأ المراهقون على العكازات المساعدة على المشي، وتعلموا المشية المناسبة. اعتبرت الحياة، في ما مضى، شيئًا جافًا، وتعيّن على الشباب أن يجربوا ويراكموا الخبرات. الحياة الآن هي الاندفاع الجامح والانفتاح، ومن ثمّ الشباب نفسه. وهكذا ما عاد الشباب عبيدًا ينبغي أن يخضعوا. على العكس، يجب على العمر أن يسوّغ نفسه؛ إنه تحت شبهة الموت والجمود. وثقافة بأكملها، هي ثقافة حقبة فيلهم، تُستدعى للشهادة أمام «منصة قضاء الحياة» (ديلتاي)، وتواجه بسؤال: هل لا تزال هذه الحياة حيّة؟

ترى فلسفة الحياة نفسها بمعنى الفاعل المضاف: إنها لا تتفلسف حول الحياة، بل هي ذاتها الحياة التي يجري فيها التفلسف. وهي، بوصفها فلسفة، تريد أن تكون لسان حال الحياة. تريد أن ترتقي بها، وتعزّزها، وتكشف فيها صيغًا وأشكالًا جديدة. إنها لا تريد أن تجد القيم التي تصلح فحسب، بل تريد، وبلا أيّ تواضع، أن تبتكر قيمًا جديدة. فلسفة الحياة هي التنوع الحيوي للنزعة البراغمية. إنها لا تبحث عن المنفعة في رؤية ما، بل عن طاقتها الخلاقة. الحياة، بالنسبة إلى الفلسفة الحيوية، أغنى من أيّ نظرية. لذا فهي تستفزع الاختزالية البيولوجية التي تُسحب فيها الروح هبوطًا إلى مستوى الحياة، فيما ترتقي الروح إلى الحياة في فلسفة الحياة.

كان فريدريش نيتشه، وفيلهم ديلتاي (Wilhelm Dilthey)، وهنري برغسون (Henri Bergson)، وماكس شيلر (Max Scheler)، من الأنصار العظام لفلسفة الحياة قبل عام 1914.

ساوى نيتشه بين الحياة والطاقة الخلاقة، وأطلق عليها بهذا المعنى «إرادة القوة». الحياة تريد نفسها، وتريد تشكيل ذاتها. يقف الوعي في علاقة متضاربة مع مبدأ التشكيل الذاتي للحي. ذلك أنه قد يكون عامل تثبيط أو تصعيد. ويمكن أن يُنتج مخاوف، وتأنيب ضمير، واستسلام. ولهذا السبب يمكن أن تتكسر عليه الاندفاع الحيوية. لكن الوعي يمكنه أيضاً أن يضع نفسه في خدمة الحياة. فقد يقوم بتركيب قيم تنشط الحياة في لعبة حرة، وتدفع بها إلى التهذيب والتسامي. لكن الوعي، كيفما يكن تأثيره، يبقى بالتأكيد عضواً هذه الحياة. لهذا فإن المصائر التي يهيئها الوعي للحياة، هي في آن واحد المصائر التي تهيئها الحياة لنفسها. فهي ترتقي مرة من خلال الوعي، وتتحطم مرة أخرى من خلاله. والآن إذا كان الوعي يؤثر في هذا الاتجاه أو ذاك، فإن هذا لا تقررهُ أيُّ عملية حيوية واعية، بل تقررهُ الإرادة الواعية، أي حرية الوعي إزاء الحياة. إن فلسفة الحياة عند نيتشه تتنزع الحياة من عبادة الحتمية القسرية لأواخر القرن التاسع عشر، وتعيد إليها حريتها الغربية. إنها حرية الفنان إزاء عمله. قال نيتشه: «أريد أن أكون شاعر حياتي»، ومن المعروف ما كان لهذا من تأثير في مفهوم الحقيقة. الحقيقة، في المعنى الموضوعي، غير موجودة. الحقيقة هي فن الوهم الذي يثبت نفعه للحياة. هذه هي براغماتية نيتشه التي تختلف عن نظيرتها الأنكلوسكسونية، والتي تحيل إلى مفهوم الحياة الديونيسي⁽²⁰⁾. يمقت نيتشه دوغما الداروينية عن «التكيف» و«الانتخاب»، من حيث هي قانون تطور الحياة. الداروينية بالنسبة إليه ليست سوى إسقاطات أخلاق نفعية. هكذا يتصور رجلاً من طين طبيعة، يكافأ فيها - كما يقال - التكيف بمسار عيش رغيد. بالنسبة إلى نيتشه «الطبيعة» هي طفل العالم الهيراقليطي اللعوب. الطبيعة تصوغ أشكالاً وتحطمها، إنها عملية خلق مستمرة بلا انقطاع، تنصرف فيها الحيوية القوية وليس التكيف. إن البقاء في قيد الحياة لا يعدُّ نصراً بعد. تنصرف الحياة أو لا بالفيض، عندما تختفي وتموت.

فلسفة الحياة عند نيتشه فعالة، ومسكونة بالفن. و«إرادة القوة» لديه لا تؤثر بداية كروية سياسية، بل تؤثر بوصفها رؤية جمالية. إنها تخلق للفن، من جديد،

(20) الديونيسية نسبة إلى ديونيسوس في الميثولوجيا الإغريقية، وهو إله الخمر وملهم طقوس الابتهاج والنشوة. (المترجم)

وعيًا ذاتيًا قويًا، كان الفن قد افتقده تحديدًا تحت ضغط مُثل العلم، وانحنى تحت دوغما التقليد. من ينضم إلى نيتشه يمكنه أن يجاهر بالقول: عندما لا يتطابق الفن والواقع، أحدهما مع الآخر، يحصد الواقع الأسوأ والأمر!

جميعُ التيارات الفنية ذات الأهمية في مطلع القرن: الرمزية، والفن الحديث، والتعبيرية، استلهمت نيتشه، فأخذت «إرادة القوة» الجمالية أسماء مختلفة. في فيينا فرويد، حيث يحتل اللاوعي مكانة عظيمة، العصبيون هم الحيويون حقًا: «عندما يتحرر العنصر العصبي تمامًا، ويدعن الإنسان، خاصة الفنان، إلى أعصابه كليةً، من غير اعتبارات عقلية أو حسية، حينئذ فحسب تعود السعادة المفقودة إلى الفن...» (هيرمان بار، 1891 (Hermann Bahr)). أما التعبيريون فينادون «بولادة المجتمع ثانية من اتحاد جميع الوسائل الفنية والسلطات بعضها مع بعض» (هوغو بال (Hugo Ball))؛ بينما يسود الاعتقاد أيضًا في حلقة جورج، وكذلك في أوساط الرمزيين، «بالولادة الجديدة» للدولة والمجتمع من روح الفن المستقل. وقد أعلن فرانتس فيرفل (Franz Werfel) «سمو عرش القلب». إنها اللحظة العظيمة لقوة خيال الفن والفنانين. وقد حرّرت روحُ فلسفة الحياة الفنونَ ثانية من خدمة مبدأ الواقع. إنها (الحياة) تنق من جديد بالرؤى التي تحتج بها ضد الواقع، مقتنعة بأنه هو الآخر، أيضًا، سيتحول. «رؤية، احتجاج، تحول» - هذا هو ثالث التعبيريين.

فيما كانت فلسفة الحياة عند نيتشه مختصة بالموت، كانت ديلتاي معنية بالحياة. لم يهتم ديلتاي بالبيولوجي، فقد أراد أن يعرف، من خلال تاريخ الروح، ما هو الإنسان على وجه الإطلاق، لكنه وجد أعمالًا وأشكالًا مفردة، ووفرة من المواقف تُظهر فيها الحياة الروحية ثراءها كله. كانت حياة ديلتاي عالم الكتب، حيث لا شيء إلا الجمل التي تُعطي في كل مرة معنى، لكنها لا تجتمع في مجملها على معنى متجاوز. حياة الروح تنتج وفرة من الأشكال التي قد تأخذ مظهر الجلجلة، إلا إذا نجح أحدهم في إحياء الروح التي تجمّدت في أشكال ثابتة، ويعتُها في أعمال ثقافية موضوعية. يحصل هذا من خلال الفهم. إن الفهم هو الطريقة التي يَحْبُر فيها الروح موضوعية الروح الأخرى، و«يُسَيِّل» ما أصبح قاسيًا. استعمل ديلتاي هذا المصطلح وأخذه عنه هايدغر، عندما تحدّث - كما ذكر من قبل - عن تصفية السكولائية في النضال من أجل مُثل الحياة الكاثوليكية. يستحضر الفهم الحياة السابقة مرة أخرى. الفهم إعادة وتكرار. تشكّل إمكانية

التجربة المستعادة انتصارًا على انقضاء الزمان. لكن الأعمال التي تنشأ في الزمان لا تسمح بثبيت مضمونها موضوعيًا وبالضرورة. إن فعل الفهم كله مرتبط هو ذاته بزمانه. هكذا يحاصرنا دائمًا الزمان المتدفق باستمرار، والذي يُنتج دائمًا الجديد والمتفرد - من مواقف، ومنظورات، ورؤى، وأيديولوجيات، في تعاقب بلا انقطاع. يتساءل ديلتاي: «أين هي الوسائل للتغلب على فوضى القنوات التي تهدد بالانفجار؟»⁽²¹⁾. كانت الفوضى في فترة التوسع الصناعي السريع، بالنسبة إلى هذا العالم الألماني المرهف، رهية بالتأكيد. لذا يعتقد أن حياة الروح تخضع لنظام خفي. هو لا يستطيع القول بدقة كيف، لكنه يريد، في أي حال، أن يكون البستاني في حديقة الإنسانية هذه. إن «الحياة» عند ديلتاي، وقعاً أيقافاً، وليس غيبياً كما كانت الحال عند نيتشه. «الحياة هي الواقعة الأساسية التي يجب أن تشكل نقطة انطلاق الفلسفة. إنها تُعرف من داخلها، وهي تلك التي لا يمكن أن تُردَّ إلى شيء ما وراءها. الحياة لا يمكن أن تُمثل أمام قضاء العقل.

يريد نيتشه أن يصنع من حياته فلسفة، أما ديلتاي فيريد أن يوقظ أعمال الروح ويعيدها إلى الحياة ثانية. أحدهما يمارس فلسفته بوصفها مغامرة وجودية، والآخر بوصفها تجربة ثقافية.

جاء نيتشه وديلتاي كلاهما من القرن التاسع عشر. لكن هنري برغسون كان عبقرىً فلسفة الحياة في القرن العشرين. وقد قام بمحاولة تطوير فلسفة الحياة إلى منظومة نسقية. ونُشرت الترجمة الألمانية لمؤلفه الرئيس التطور المبدع (*Schöpferische Entwicklung*) في عام 1912. وعلى الفور حظي بنجاح لا نظير له عند جمهور القراء. وفي كتابه محاولة في فلسفة الحياة (*Versuch einer Philosophie des Lebens*) (1913)، كتب ماكس شيلر: «إن اسم برغسون يرنّ في الوقت الحاضر بقوة في عالم الثقافة، حيث إن ذوي الأذان الحساسة قد يتساءلون في عجب إن كان ينبغي أن يُقرأ أمثال أولئك الفلاسفة؟»⁽²²⁾. يجب أن يُقرأ - يقول شيلر - لأن فلسفة برغسون تكشف عن «موقف جديد كلياً للإنسان من العالم، ومن الروح. هذه الفلسفة تواجه العالم بيد ممدودة مفتوحة، وعين حرة مفتوحة على اتساعها.

W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Frankfurt a. (21) M., 1981).

M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte* (Bern, 1955), p. 323.

(22)

إنها ليست النظرة النقدية الغامزة التي يلقيها ديكرارت على الأشياء، ولا هي عين كانط التي ينطلق منها شعاع الروح غريباً، كأنه من عالم آخر، ويسقط بأرستقراطية على الأشياء ويخترقها.... بل شعاع يفسله سبيل الكينونة حتى جذره الروحي كشيء طبيعي، وكأنه سبيل الكينونة نفسه... إنه عنصر عافية.

اكتشف برغسون - كما فعل من قبله شوبنهاور بطريقة مشابهة - مصدرين لمعرفة الحياة: أحدهما الفهم، والآخر الحدس (عند شوبنهاور: الخبرة الداخلية للإرادة). الفهم هو تلك القدرة التي حللها كانط بدقة. ومعه شبك برغسون. المكان، والزمان، والسببية، والامتداد، تلك هي مقولات هذا الفهم. والآن يغير برغسون منظور الرؤية، فينظر إلى هذا الفهم بيولوجياً - تطورياً. وهكذا يبدو الفهم بوصفه منتج هذا التطور، وعضو التوجه في عالم الحياة وتوجيه السلوك. وقد أكد ذاته بجلاء، وهو تعبير «عن تكيّف دائم لكائن الحياة مع شروط الوجود المعطى»⁽²³⁾.

الفهم، إذًا، هو نظام يرشّح الوفرة، والتنوع المتزاحم للكينونة والضرورة، تحت مواقف عملية للبقاء (عند شوبنهاور: الفهم أداة الإرادة).

إلى هذا الحد يُعد برغسون بيولوجياً نفعياً، لكنه الآن يغامر بخطوته الحاسمة. فيتأمل بسيط: ما دمنا نستطيع تحليل الفهم في حدوده، فنحن، دائماً، وسلفاً، فوقه، وإلا لما كان بمقدورنا أن نكتشفه في محدوديته. لا بدّ من أن يوجد شيء ما «خارج» مجاله. وقول برغسون الختامي: هذا «الخارج» هو شيء داخلي، إنه الحدس. في الحدس، الخبرة الداخلية ليست الكينونة، موضوعاً نستطيع أن نكون على مسافة منه، بل نَحْزِرُ أنفسنا مباشرة بوصفنا جزءاً من هذه الكينونة: «المادة والحياة اللتان تملآن العالم هما في داخلنا بالقدر نفسه. والقوى التي تعمل في جميع الأشياء نشعر بها في داخلنا»⁽²⁴⁾. الفهم هو في خدمة الحياة، بمعنى البقاء، ومع هذا فإن الحدس يقربنا من لغز الحياة. إذا ما نظرنا إلى كَلْيَةِ العالم تبدو لنا الحياة موجة غامضة، تتقدم في الوعي الحدسي

Ibid.

(23) مقتبس من:

Ibid.

(24) مقتبس من:

بحرّية: «دعونا نصعد، إذًا، إلى داخلنا الخاص، فللمس نقطة عميقة للغاية، ولن تلبث دفعة قوية جدًّا أن تعيدنا إلى السطح...». إن رائعة بروس: البحث عن الزمن المفقود تدين إلى هذه الإحالة إلى الداخل الخاص، حيث تتكشف الحياة، بألغازها وخفاياها، ويُستثار الخيال في التجربة الداخلية للزمان. إن العقل المتوجّه من الخارج يركب الزمان الفيزيائي، القابل للقياس، والمتماثل («تدفقات الزمن» نيوتن). لكن التجربة الداخلية: أي الحدس، يعرف زمانًا آخر. إنها الديمومة (durée). الحياة «تدوم»، تريد القول إن حياتنا في جريان دائم، بإيقاعات متبدلة، وكثافات، وتوقفات، ودوامات. لا شيء يضع فيها. ثمة نمو مطرد، وكل نقطة هي فريدة. لا يتطابق في أيّ نقطة الماضي الذي انقضى، والذي يدفعنا إلى الأمام، ذلك لأن الحاضر الذي يمضي يضاف الآن إلى الماضي ويغيّره. يتحرك الإنسان في الزمان، كما في المكان. غير أنه «يُزْمَن» أيضًا الزمان، عندما يقود حياته، أي بحيازته المبادرة والعفوية. إنه كائن مبتدئ. في الداخل الأعمق من تجربة الزمان تحتجب - طبقًا لبرغسون - تجربة الحرية الخلاقة. حرية تنفث طاقة خلاقة في الكون كله. في تجربة الحرية الإنسانية تعثر الحرية الخلاقة للكون على وعيها الذاتي. «الحدس يحملنا إلى قلب العالم. نحن في المطلق ندور ونحيا».

بهذا السمو السحري، الساحر، البشوش، الواعد، ترنمت الفلسفة بموضوع الحياة قبل عام 1914. لكن هايدغر الشاب لم يترك نفسه ينجرّف مع هذه الموجة. فقد أنهى أطروحته في عام 1913 بنظرة جافة وجامدة على منطلق خالص، يمكن التقدم، بمساعدته، في مشكلة نظرية المعرفة وتصنيف كامل مجال «الكيونة» بكل أشكال الواقع المختلفة (FS, 128).

بالنسبة إلى هايدغر، لا يُلمَس بعدُ أيّ إحساس بالانقلاب الذي يعبر عنه ماكس شيلر في كتابه: محاولة في فلسفة الحياة الذي ألفه في الفترة نفسها. إن «إعادة تشكيل رؤية للعالم» تجري أمام أعيننا، كما يكتب شيلر، ويتابع: «وستكون مثل أول خطوة في حديقة مزهرة، لمن قضى سنوات طويلة في سجن مظلم. وسيكون هذا السجن، من خلال عقلٍ موجّهٍ إلى الآلي والقابل للتأليل، بيئتنا البشرية المقيدة بحضارتها. وستكون تلك الحديقة عالم الله المتنوع الذي - وإن

يكن بعيداً - انفتح لنا، ونحن نتوق إلى تحيته. أما السجين فهو الإنسان الأوروبي اليوم وأمس، والذي يمشي وهو يثن، ويتنهّد تحت عبء آلياته الخاصة. الأرض، وحدها، أمام ناظره، والثقل في أطرافه، وقد نسي الله والعالم»⁽²⁵⁾.

ما يثير الدهشة أكثر ألا يكون مزاج انبعاث فلسفة الحياة قد أمسك بعد بمارتن هايدغر. ذلك لأنه هناك في الخارج، في الصخب الفلسفي للعصر، كانت تضطرب كثرة من موضوعاته المتأخرة ودوافعه: تجربة زمان مختلف، وتسييل الروح المتجمدة، وتحرير الذات المعرفية المجردة، والفن بوصفه موثلاً الحقيقة.

سينهار بدايةً - بالنسبة إلى هايدغر - عالم الأمس في الحرب العالمية الأولى، وسيقع هايدغر، في البدء، في التشرّد الميتافيزيقي، قبل أن يكتشف «الحياة» على طريقته، ويتعمّد بعدئذ بأسماء «الوقائية» و«الوجود».

الفصل الرابع

اندلاع الحرب. أفكار عام 1914. التفلسف الهایدغري رغم التاريخ. تسيل السكولائية. دونس سكوتوس. التحضير لأطروحة التأهيل للأستاذية. الخدمة العسكرية. فشل النجاح المهني السريع. رابطة الرجال. الزواج.

يعمل دكتور الفلسفة، الذي أنهى أطروحة الدكتوراه حديثًا، على التحضير الآن لرسالة الأستاذية عن نظرية المقولات والمعنى عند دونس سكوتوس. وكانت مدة حصوله على منحة شيتسلر التي استطاع العيش منها مدةً بلا هموم، قد ألزمته الدفاع الفلسفي عن كنز حقيقة الكنيسة في صورته التومائية. وهو إذ يستعجل في ذلك، فلأن الفرصة كانت سانحة له لشغل كرسي الفلسفة المسيحية الذي كان لا يزال شاغراً. حظوظه لم تكن سيئة. ثم بدأت الحرب.

في بداية الحرب شملت الحماسة جامعة فرايبورغ أيضًا، حيث كان الجنود الشبان الذاهبون إلى ساحات القتال يُودَّعون بأناشيد الفرح وياقات الورود والخطب الاحتفالية. وفي 10 تشرين الأول/أكتوبر 1914 تم سوق هايدغر، لكن بسبب مرضه القلبي صُنِّف في خانة الصلاحية المشروطة، وأعفي مؤقتًا. فعاد إلى مكتبه يتعمق في نقاشات النزعة الاسمية⁽¹⁾ (Nominalismus) الدقيقة للعصر الوسيط.

ينتمي هايدغر إلى ذلك النوع الغريب من الطلاب الذي وصفه لودفيغ ماركوزه (Ludwig Marcuse) - الذي درس الفلسفة سابقًا في فرايبورغ أيضًا - في سيرته الذاتية بقوله: «التقيت في نهاية تموز/يوليو هيلموت فالكنفيلد (Helmuth Falkenfeld) في شارع غوته، وهو أحد زملاء الدراسة الأكثر احترامًا. قال لي يائسًا: 'هل سمعت بما حدث؟'، قلت بازدرأ شديد، مستسلمًا 'نعم، أعرف، تقصد

(1) النزعة الاسمية: تيار فلسفي يعتبر المفاهيم الكلية مجرد أسماء للأشياء الجزئية. (المترجم)

سرايفو؟. أجاب: 'لا، غذا، تغيب حلقة ريكيرت الدراسية'. قلت مصعوقًا: 'هل هو مريض؟'. قال: 'لا، بل بسبب الحرب المهددة'. قلت: 'لكن ما علاقة الحلقة الدراسية بالحرب؟'، فهُزَّ كتفيه بالعمق⁽²⁾.

يتأسف الصديق لاندلاع الحرب التي سلبته فرصة إلقاء محاضراته التي أعدها جيدًا أمام ريكيرت. وسبق في الأيام الأولى، وأُرسل إلى الجبهة. كتب من هناك: 'أنا بحالة جيدة، كما كنت، مع أن المعركة التي شاركت فيها في 30 تشرين الأول/أكتوبر قد أصابت، بدوي بطاريات مدافع الـ 24، أذنيَّ بالصمم تقريبًا. ومع ذلك... لا يزال رأيي، أن النقيضة الكانطية الثالثة أهم من الحرب العالمية كلها، وأن الحرب تفعل للفلسفة ما فعله الشهوة للعقل. إنني، ببساطة، لا أعتقد أن أحداث هذا العالم المادي يمكن أن تمس، ولو بأقل درجة، عناصرنا المتعالية. ولن أعتقد، حتى لو اخترقت شظية قنبلة فرنسية جسدي التجريبي. ألا فلتحي الفلسفة المتعالية'⁽³⁾.

اضطلعت وجهة النظر الفلسفية المتعالية، بوضوح، لدى الكانطيين الجدد المحافظين بشدة، بدور تخديري. المعاناة التي جددتها الحرب، والمصائر التي هيأتها للأفراد، أضيفت إلى الشيء التجريبي الخام. وبقيت قَبِيلَةُ المعرفة، والشخص الأخلاقي، خارج تأثيرها. أمّا معنى الحرب ومشروعيتها فلم يُشكَّ بهما من خلال ذلك، لكن هذا يعني أن الفلسفة، بصفاتها فلسفة دقيقة، ليس لديها ما تقوله في تفسير الحرب وتسويقها. الآراء الخاصة والأحكام قد تفيض من الحماسة، لكن يجب على الفلسفة صون موقفها النبيل. إن عليها المضي في مسيرتها المستقلة من غير أن تستغرها من روح العصر، حتى وإن تحرك شعب بأكمله في بداية الحرب. وعندما يُجرَف الفلاسفة - ومنهم أيضًا الكانطيون المحدثون الصارمون - فليس بناءً على الفلسفة، بل ببساطة لأنهم اكتشفوا فجأة، مع اندلاع الحرب، أن هناك شيئًا أهم من هذه الفلسفة. على سبيل المثال لاحظ إميل لازك، عبقرى الكانطية المحدثين الشاب - وسيديه هايدغر أطروحة تأهيله للأستاذية، بعدما سقط قتيلاً في السنة الثانية من الحرب - أن طواحين الفهم كلما تطحن ببراعة أكثر، تكون

L. Marcuse, *Mein zwanzigstes Jahrhundert* (Zürich, 1975), p. 30.

Ibid.

(2)

(3)

مادة الحياة المطحونة أقل، حيث يمكن الفكرة الفلسفية أن تتباهى فقط عندما تبقى نفسها بعيدة عن مادة الحياة المتعددة المعاني. شعر لازك بذلك بوصفه نقصاً. ومن ميدان القتال، بعد بضعة أشهر من بدء الحرب، كتب إلى أمه يقول: «آن لنا أن نغادر الآن. فقد بلغ عدم التحمل، سلفاً، حدّه الأقصى، ولدي شعور بالعطالة، وعدم استغلال تام للطاقات، في وقت يتعلق الأمر ببساطة بكل شيء، ولا يحتمل ألا أشارك أقلّه ببعض الشيء»⁽⁴⁾.

يبدو أن هايدغر لم يأسف بداية لاستبعاده من المشاركة في الحرب، فلم يكن في حاجة إلى تعريض حياته للخطر. وكان بمقدوره استئناف عمله في أطروحة التأهيل للأستاذية، ومن ثمّ النجاح الشخصي، وما يتبقى يشارك فيه بالحماسة العامة للحرب، لأنها اشتعلت بقوة أيضاً في دائرة حياته وصدقاته الكاثوليكية الضيقة. أسس راعيه هاينريش فينكه في عام 1915 لجنة للدفاع عن المصالح الألمانية والكاثوليكية في الحرب العالمية. هناك أُلقيت المحاضرات، ونُشرت الكتابات التي أسبغت على الحرب معنى دينياً، وأقحمت نفسها أيضاً في النقاش الدائر حول هدف الحرب بوضعيّات أقرب إلى الاعتدال. نشر صديق هايدغر إنغلبرت كريس، في هذا السياق، العديد من الكتيبات التي جمعها وأصدرها في عام 1916 في كتاب عنوانه: *Das Geheimnis unserer Stärke. Gedanken über den großen Krieg* (سرّ قوتنا. أفكار حول الحرب العظيم).

نتج من بداية الحرب فيضان من المنشورات. مليون ونصف قصيدة سالت وقتئذ من الأقلام الألمانية. وجد ريلكه (Rilke) نفسه بين خاصته مستأنساً مع نشيده عن الحرب:

«أراك لأول مرة تنهض / إله الحرب البعيد الرهيب، أعرفه من الرواية / ... / إله أخيراً. / لأننا لم نقبض بعد على إله السلم / تباغتتنا معركة - إله الحرب / ... / التحية لي، لأنني أراك»⁽⁵⁾.

طال التأثير أيضاً الأساتذة الجامعيين. فصدر «تصريح معلمي المدارس العليا

(4) مقتبس من: V. Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus* (Berlin: S. Fischer, 1989), p. 97.

(5) W. Falk, «Literatur vor dem Ersten Weltkrieg.» in: A. Nitschke (ed.), *Jahrhundertwende: der Aufbruch in die Moderne* (Hamburg: Reinbek b., 1980), vol. I, p. 247.

للرايخ الألماني⁽⁶⁾ في 16 تشرين الأول/ أكتوبر 1914 حاملاً 3016 توقيعاً، وأعلن «الاستياء من أن أعداء ألمانيا، وعلى رأسهم بريطانيا، يحاولون إنشاء تناقض - وفي زعمهم أنه لمصلحتنا - بين روح العلم الألماني وما يسمونه النزعة العسكرية البروسية»⁽⁶⁾.

إنهم لا يريدون أن يتركوا أنفسهم تنفصل عن «النزعة العسكرية»، ولا هم يقبلون بها، من حيث هي حقيقة وحشية، بل يُراد صنع شيء ذي معنى منها. وقد أحكمت حمى تفسير، لا نظير لها، قبضتها على المتأثرين: «في الحقيقة، القوى الأعماق في ثقافتنا، وروحنا، وتاريخنا، هي من تدعم هذه الحرب، وتعطيها روحها» (ماركس (Erich Marcks)، في كتابه *Wo stehen wir? (أين نقف؟)*⁽⁷⁾). ويتحدث توماس مان في «تأملات رجل لاسياسي» عن الحرب بوصفها حدثاً يمكن أن يُبرز بقوة «فردانية الشعوب المختلفة وسماءها الأبدية»⁽⁸⁾، حيث إنها لا تدرك إلا بـ «علم نفس فريسكو» (Fresko-Psychologie). كان وقت إشهار الهوية القومية ذات الطبيعة الصلبة غير العادية رائجاً. ولم يكن توماس مان وحده من تصوّر علوم أنماط فلسفية - ثقافية من طراز عظيم لأغراض قتالية. وفيها توجد التقابلات القوية: الثقافة العميقة في مقابل الحضارة السطحية، والجماعة العضوية في مقابل المجتمع الآلي، والأبطال في مقابل التجار، والشعور في مقابل العاطفية، والفضيلة في مقابل الوعي الغرضي.

تباين الفلاسفة في ردات فعلهم، فتابع بعضهم عمله الأكاديمي الرزين بعزم وإصرار. وهؤلاء من سخر لودفيغ ماركوزه منهم، بينما أراد آخرون - وهم فلاسفة الحياة الأكثر شعبية - أن يقدموا مساهمة فلسفية نوعية في الحرب، حين أعادوا تأويلها، من حيث هي حرب أرواح. وقد فعلوا لهذا الغرض احتياطاتهم الميتافيزيقية. احتفى ماكس شيلر ببلاغة فصيحة فياضة بـ «عبقرية الحرب»، وهو عنوان مقالته العظيمة في عام 1915. اختط شيلر أنثروبولوجيا كاملة من

(6) مقتبس من: C.v. Krockow, *Die Deutschen in ihrem Jahrhundert* (Hamburg: Reinbek B., 1990), p. 101.

(7) مقتبس من: F. Ringer, *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandrine 1890-1933* (München, 1987), p. 171.

(8) T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* (Frankfurt a. M., 1988), p. 1421.

منظور الحرب (sub specie belli)، لأن الحرب تُظهر المخبوء في الإنسان. وبقي شيلر نبيلًا لأنه لا يُصدر حكمه على قوى الأعداء، ويُقر لها بحقوقها في الصراع. وهو يرى في الحرب سرَّ التأكيد الذاتي للثقافات التي لا بدَّ من أن يتصادم بعضها مع بعض، حالما تعرَّض على صورتها الخاصة التي لا تقبل الاستبدال، تمامًا كما يفعل الأفراد أيضًا. بعدئذٍ، وجب أن تدخل في النار، حيث تتصلب هذه الصورة. تصطدم الحرب بالموت، لذا تدفع الشعب، وكذلك الأفراد، إلى إدراك ذواتهم ككل، لكن ككل يمكن أن يتحطم. الحرب هي المحلل الكبير الذي يفصل بين الأصلي والزائف، ويكشف عن الجوهر الحقيقي. إنها «الامتحان الصارم» للدولة التي ينبغي أن تثبت فيه إن كانت تدير مجتمعًا وتعبر عن إرادة مشتركة. الحرب هي ساعة الحقيقة: «صورة الإنسان الكامل، العظيم، والضخم، ذلك الذي لا يتيح له السلم سوى رؤية منطقية وسطى رمادية صغيرة... هذه الصورة تقف الآن مرنة أمامنا. تقيس الحرب أولًا محيطًا تؤثر الطبيعة الإنسانية وسعتها؛ ويصبح الإنسان واعيًا عظمتها كلها، ووضعته كلها»⁽⁹⁾.

ما الجوهر الروحي الذي تبرزه الحرب؟ بعضهم يقول: إنه انتصار المثالية التي خفقتها المادية والتفكير النفعي لزمان طويل، وهي الآن تتفجر، ويصبح الناس مستعدين من جديد للتضحية من أجل قيم غير مادية، من أجل الشعب والوطن والشرف. لهذا أطلق إرنست ترولتش (Ernst Troeltsch) على الحماسة للحرب عودة «الإيمان بالروح» الذي انتصر على كلٍّ من «تأليه المال»، و«الريية المترددة»، و«إدمان اللذة»، و«الخنوع البليد لاحتمية الطبيعة»⁽¹⁰⁾.

في مقابل ذلك يرى آخرون أن الحرب تطلق القوة الخلاقة التي هددتها فترة السلم الطويلة بالتجميد. إنهم يحتفون بعنف طبيعة الحرب، وفي النهاية - هكذا يقولون - تلاس الثقافة ثانية قوى الطبيعة الأصلية. ويرى أوتو فون غيركه (Otto von Guericke) الحرب بوصفها «المدمر الأعنف للثقافة، والصانع الأقوى لها، في آن واحد»⁽¹¹⁾.

M. Scheler, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* (Leipzig, 1915), p. 136. (9)

E. Troeltsch, *Deutscher Geist und Westeuropa* (Tübingen, 1925), p. 39. (10)

H. Glaser, *Sigmund Freuds zwanzigstes Jahrhundert* (München, 1976), p. 187. (11)

الحرب تغير كل شيء، وستغير أيضًا الفلسفة ذاتها، كما يأمل ماكس شيلر. وبعد ذلك لن يكتفي المرء «بتقاشات متحذقة، شكلانية بحتة»، وسيزداد الجوع إلى «رؤية أصلية مستقلة للعالم»⁽¹²⁾.

في الواقع لم تكسب الفلسفة، في أثناء الحرب، أي «رؤية أصلية» جديدة. فقد عاشت من رصيدها الميتافيزيقي الذي وظفته لإضفاء عمق ومعنى على الحدث الكارثي. أمّا العقول السياسية الحقيقية، من ماكس فيبر (Max Weber) إلى كارل شميت (Carl Schmitt)، فشعرت بالتقزز والقرف. وقد استقبح ماكس فيبر «أحاديث الأدباء وكتاباتهم»⁽¹³⁾، أولئك الذين يخلطون بين ورائعهم الروحية والفكر السياسي. ورأى كارل شميت أنّ الرفع الميتافيزيقي للسياسي لا يعدو أن يكون «نزعة مناسبات»⁽¹⁴⁾ (Occasionalismus) محضة، ومجرد موقف يتخذ من الشيء الحقيقي ذريعة، فحسب، لإنتاج أفكار نرجسية.

ظل هايدغر بعيداً عن هذا كلّه. علوّه الفلسفي لم يجد تحقيقه في ميدان السياسة، إذ اتسم تفكيره، في تلك الفترة، بالطابع الغريب للتفلسف على الرغم من التاريخ. أراد هايدغر حقيقة أن يشتغل، بعد أطروحة الدكتوراه - كما ذكر سابقاً - على جوهر مفهوم العدد. وقد أشار عليه راعيه هاينريش فينكه أن يعالج دائرة الإشكالية هذه في قطاع الفلسفة السكولائية. وعثر هايدغر على نص مناسب يستطيع من خلاله أن يناقش ما يستهويه، خاصة في مفهوم العدد، ألا وهو واقعية المثالية. وكان عنوان النص الذي اتخذه موضوعاً للدراسة: *De modis significandi sive Grammatica speculativa* (عن طرائق الدلالة أو القواعد النظرية). وكان هذا النص يُنسب أيام هايدغر إلى يوهانس دونس سكوتوس (Johannes Duns Scotus) (1266-1308)، لكن استقر الرأي، في ما بعد، على أن مؤلفه هو توماس فون إرفورت (Thomas von Erfurt)، وهو فيلسوف من مدرسة دونس سكوتوس.

(12)

Scheler, p. 144.

(13) يُنظر: M. Weber, «Der Beruf zur Politik», in: *Soziologie - Weltgeschichtliche Analysen - Politik* (Stuttgart, 1964).

(14) يُنظر:

C. Schmitt, *Politische Romantik* (Berlin, 1925).

إنزعة المناسبات مذهب فلسفي يرى أن المخلوقات ليست عللاً، بل هي وأفعالها «مناسبات» لوجود موجودات أفعال أخرى بفعل المخلوق. (المترجم)

كان دونس سكوتوس فيلسوف نقد العقل في العصر الوسيط، قد حاول بذهن وقاد غير عادي - لهذا أطلق عليه في ذلك العصر «دكتور الأمور الدقيقة» - تحديد مدى تدخل العقل الطبيعي في مسائل الميتافيزيقا: إننا لن نستطيع - كما كان يُعَلِّم - إدراك جوهر الله الخاص بعقلنا. ولأن العالم صنعة الله، فإنه يساهم عقلياً في حجب الله، وتحفظ الأشياء التي من حولنا بأسرارها أيضاً، مهما تميزنا في قدرة إدراكنا لها بالتفصيل. هذا النقد العقلي للعقل هو - بالنسبة إلى دونس سكوتوس - في خدمة الإيمان. وبهذا يصح على معلِّم السكولائية، الاسكتلندي، الرفيع الشأن، ما قاله كانط عن نفسه، في ما بعد: فقد أراد بالنقد العقلي للعقل أن يوفر حيزاً للإيمان. بالنسبة إلى كانط، وكذلك إلى دونس سكوتوس، يضرب هذا النقد في اتجاهين: يدحض استباحات العقل لنفسه من جهة، وينقض الاستعمال الخطأ للإيمان من جهة أخرى. الإيمان الحقيقي يتجاوز المعرفة، لكنه لا يحل محلها. أو بقول آخر: يجب أن نعترف للإيمان والمعرفة بما يستحق كل منهما، ولا يجوز استبدال أحدهما بالآخر. كان دونس سكوتوس اسمياً معتدلاً. فالمفاهيم، بالنسبة إليه، هي في البداية أسماء (nomen)، وليست جوهر الشيء نفسه. أمّا فلاسفة العصر الوسيط، فكان الشيء نفسه عندهم، طبيعياً، الله أولاً، ثمَّ العالم. ينطلق الاسميون إذاً من ثنائية الفكر والوجود. لكنهم يبحثون بالتأكيد عن الجسر بينهما. ينطبق هذا، خاصة، على مؤلِّف من مدرسة دونس سكوتوس، أخذه هايدغر على عاتقه.

نقول فكرة سكوتوس الأساسية، إن الفكر يتحرك في اللغة. واللغة نسق من الإشارات، تحيل بدورها إلى الأشياء، كما تشير لوحة في الحانة إلى النبيذ الذي يقدِّم فيها. كان هذا المثال الذي جاء به دونس سكوتوس (المقصود توماس فون إرفورت) المحب للحياة، كما هو واضح، دالاً على وجود هوة من الاختلاف («لاتجانس» (Heterogenität)) بين الفكر والكائن، لكنه لا ينفي بالضرورة ما بينهما من وحدة («تجانس» (Homogenität))؛ فالجسر بينهما يدعى: التماثل (Analogie). بين فكرنا والكائن تعمل علاقة التماثل نفسها بين الله والعالم. هذا مغزى الفكرة كلها. عند هذه النقطة يجد قوسٌ ميتافيزيقا العصر الوسيط العظيم، ركيزة قوية مرة أخرى. فعناصر الكينونة جميعها، وصولاً إلى الكائن الأعلى، يحيل بعضها إلى بعض تماثلياً. تعني علاقة التماثل بين الله والعالم أن الله لا يستطيع، ببساطة، أن يتطابق مع العالم، لأنه عندئذ يكون أسيره؛ لكنه لا يستطيع أيضاً أن يكون شيئاً آخر

مختلفاً تماماً، لأن العالم صنيعة. يحيل العالم إلى الله، كما تحيل لوحة الإعلان في الحانة إلى النبيذ. وجلي أن لوحة الإعلان في الحانة لا تروي الظمأ من دون النبيذ أولاً. قد تكون لوحة الإعلان حقيقية، لكن الله، أو النبيذ، أكثر حقيقية. توجد في فكر العصر الوسيط - كما يعلق هايدغر على تلك الفكرة - درجات للواقعية (FS, 202)، بمعنى مستويات شدتها. ويرتقي الفكر التأملّي العالي، أكثر فأكثر، بالسؤال: في أيّ مستويات الواقع يجد الفكر نفسه حقيقة؟ يعتقد دونس سكوتوس أن الإنسان ليس قريباً بفكره من الله، كما يعتقد واقعيو المفاهيم، الذين يثقون بقدرته على التفكير، مرة أخرى، بأفكار الله التي انبثقت منها الخلق. لكنه أيضاً ليس بالبعيد عنه، كما يعتقد الاسميون الجذريون، الذين تركوا التفكير أمام الله يغرق في ليل الإهمال.

ما الذي يبحث عنه هايدغر؟ وما الذي يجده الآن في كاتدرائية فكر العصر الوسيط؟

إنه يبحث عن الحداثة المخفية في هذا الفكر، ويريد بالطبع تسهيلها، ويكشف فيه بعض الأمور الدقيقة التي سبقت طريقة هوسرل الفينومولوجية. قام دونس سكوتوس، على سبيل المثال، بالتمييز الفينومولوجي بين «القصدية الأولية» و«القصدية الثانوية». «القصدية الأولية» هي الموقف الطبيعي الذي يتجه نحو موضوعات الإدراك والفكر. أما «القصدية الثانوية» فهي تلك الالتفاتة الغربية التي ينظر من خلالها الفكر إلى نفسه ومضامينه الخاصة. وهذا هو التمييز الهوسرلي بين نوتيز (Noesis) (فعل القصدية) ونيتوما (Neoma) (مضمون القصدية)، اللذين يسجري الحديث عنهما، في ما بعد.

يقوم هايدغر بتسهيل فيلسوف العصر الوسيط هذا بتوظيفه لمصلحة هوسرل. إنه يقدم إلينا سكولائياً يستكشف، مثل هوسرل، ساحة الوعي الخالص، ليشيد منه بضرب من السحر، بناء العالم كله. يُطلق فكر الفكر هذا، وهو يراقب ذاته، في أثناء عمله، كونه لا يمكن إزالته من العالم ببساطة، بمجرد إثبات أنه ليس من هذا العالم. يكفيه أنه يعني شيئاً. يقول هايدغر يُعلم دونس سكوتوس حرية وجود نطاق الدلالة (FS, 243).

أراد هايدغر أن يتفلسف حول جوهر العدد. يستطيع أن يتابع هذا الاستحواذ بالمضي على خطى دونس سكوتوس. لأن قواعد التأمل للسكوتائيين (نسبة إلى سكوتوس) تستخرج من الواحدية، ومن الرقم واحد أنطولوجيا كاملة.

يتدئ النص وكذلك تحليل هايدغر بالمقولات الأساسية التي تقول إن الواقعي، بالنسبة إلينا، موجود هنا على العموم. تُدعى هذه المقولات الأساسية «المتعاليات»، ودونس سكوتوس لا يتقلها بالمناسبة نحو القاعدة، بل إلى الأعلى، شأن ما هو نموذجي في العصور الوسطى، «المتعاليات» بوصفها موجودة هناك: «ens» (كائن عموماً)، «unum» (واحد)، «verum» (الحقيقي)، «bonum» (الخير). أن توجد كائنات، أي «ens» يبدأ بها كل شيء واضح. أقل بديهية، لكن مع بعض التأمل يتبدى جلياً أن الكائن لا يأتي دائماً إلا بصفته كائناً، شيئاً محدداً، أي بصفته واحداً. «الواحد» هو الواحد فقط في اختلافه عن آخر مغاير («مختلف» (diversum)). الواحد والآخر - كما يقول هايدغر - الأصل الحقيقي للفكر، من حيث هو امتلاك الموضوع (FS, 160). لكن في هذا الأصل يتدئ سلفاً الصدع الدقيق بين الفكر والكائن، إذ على هذا النحو يمكن المرء أن يسأل: هل من خاصية لهذا الواحد، بالذات، تجعله لا يكون الآخر؟ كلا، كل كائن هو ما هو، وهذه الـ «لا» يكون الآخر» ليست من خصائصه. وهذه الـ «لا» تُجلب إلى الأشياء، من خلال الفكر المقارن فحسب. الأشياء بدأت في ذاتها على نحو مشابه، ولا يمكن أن يقارن بعضها ببعض، وهي لهذا لا تفرق بعضها عن بعض على نحو فعال. هي لا تختلف بعضها عن بعض، بل هي قابلة للتمييز بالنسبة إلى فكرنا. وهذا اكتشاف بعيد المدى في أهميته. تقول الصياغة الهايدغرية: ما يوجد واقعياً هو فردي (FS, 194). أطلق دونس سكوتوس على مثل هذا النوع من الفردية «الهذية» (haecceitas)⁽¹⁵⁾، وترجمة كذلك حرفياً: «هذه - الآن - الهنا» للأشياء. ما يحدث في كل مرة هو شيء متفرد في نقطته الزمانية - المكانية.

هذا الاكتشاف بعيد المدى، لأنه يكشف، على مستوى أولي، أن عقلنا قادر بطريقة عقلية على التمييز بنفسه، والتجريد بين ما هي الأشياء، انطلاقاً من ذاتها، وما يفعله فكرنا فيها. إنها، انطلاقاً من ذاتها، ليست إلا التفاصيل التي تقارن بينها فاهمتنا، وتربط وتنظم وتتحرك جيئة وذهاباً. يُعبّر هايدغر عن هذا متابعاً دونس سكوتوس، بقوله: نحن نُسقط الكائن الذي يتكون من تفاصيل مختلفة

(15) haecceitas: ترجمتها الحرفية الهذية، وهو مصطلح في الفلسفة السكولائية القروسطية يشير إلى جوانب الشيء التي تجعله شيئاً خاصاً وفريداً. من المفيد هنا تمييزه من الماهية التي تشير إلى الجوانب التي يشارك بها الشيء مع أشياء أخرى. (المترجم)

(لاتجانسات) في وسط متجانس، حيث بمقدورنا أن نقارن الكائن، ونفهمه، ونعده أيضًا. ما يحمله التجانس معه يتضح في المتسلسلة العددية خاصة. عندما أحصي خمس تفاحات، فليس من صفة للتفاحة الثالثة تجعل منها الثالثة في السلسلة، إذ لن يتغير شيء في هذه التفاحة عندما أخرجها من السلسلة. هنا يوجد، إذاً، التنوع اللامتجانس من ناحية، والوسط المتجانس القابل للإحصاء من ناحية أخرى. ليس من عدد في الموجود المتنوع، لكن وحده الموجود في تنوعه - وهذا حاسم بالنسبة إلى العلاقة التماثلية - يسمح أولاً بالإحصاء. لذا فإن المجالين مترابطان، إذ بين تنوع المفردات وتنظيمها في متسلسلة عددية توجد بالذات علاقة التماثل.

يقود لغز التماثل الذي تتم الحركة فيه بالإحصاء البسيط مباشرة إلى اللغز الأعظم، إلى الله. وهو، في علاقته بالكائن كله، يكافئ تقريباً علاقة المتسلسلة العددية اللانهائية بما هو قابل للإحصاء، أي بالمعنى الحرقي، بالتفاصيل التي «لا تُعدّ» للكائن. إن الأشياء هي ما هي، إضافة إلى أنها، أيضًا، تملأ مضمون المعنى المثالي لمفاهيمنا (في هذه الحالة مفهوم العدد) بطريقة تماثلية فحسب. وهذا يعني أنها لا تزال لانهائية أكثر، ومختلفة عما تمثله هي في الوسط المتجانس للمفاهيم الصارمة. من هذا يستخلص هايدغر الآن النتيجة البالغة الأهمية لفلسفته المستقبلية، وهي أن هذه البنية الأساسية للواقع الحقيقي التي يتشابه فيها بطريقة غريبة التجانس واللاتجانس (FS, 199) قد لا تتوافق، على نحو كافٍ، مع ضرب من علم يسترشد بنموذج المفهوم الذي يُستخدم بالمعنى ذاته، وسيكون مناسباً أكثر الخطاب الحيوي في الحركة الغريبة لمعناه (FS, 278). هذه النتيجة ستحدد، بالنسبة إلى هايدغر، جميع مراحل تطوّر فكره المستقبلي. وهو، وإن أقبل، في ما بعد، عن استخدام مفهوم التماثل السكولائي، سيبقى على قناعة راسخة بأن لسان حال الفلسفة ليس المنطق الأحادي، بل اللغة المتكلمة، في تاريخيتها وتعدد معانيها، وفي صورتها الشعرية.

أنهى هايدغر في ربيع عام 1915 أطروحة التأهيل للأستاذية، وسلّمها إلى ريكيرت. كان هذا الرجل المطلوب كثيرًا، ذو الشعر الطويل مثل لبدة الأسد، يشغل وقتئذ منصب كبير الأساتذة في فرايبورغ، ويحيط به سرب من المساعدين غير مدفوعي الأجر. وكان يحاضر في زملائه في المكتبة، لأنّ قاعة المحاضرات الكبيرة في الجامعة التي كان بإمكانه أن يملأها من دون عناء، تسبب له رهاب المكان. كانت حلقاته الدراسية تعقد في (الفيلّا) الخاصة به، وكان يأذن لجمهور

صغير من الأساتذة والوجهاء ذوي الاهتمامات الثقافية، والدكاترة ومساعديهم، بالحضور. كان هايدغر أيضًا بين الحضور في بعض المرات، وكان ريكيرت يرأس التعليم، ويروق له أن يقدم نفسه كذلك. وقد حاول، مثل جنرال في الجيش، التأثير في سياسة تعيينات كراسي الفلسفة في الجامعات الألمانية. كان هذا الميدان ما زال صغيرًا آنذاك، ويمكن الإحاطة به. وإذا ما أساء أحد إليه، أمكن لهذا أن يشكّل عائقًا في طريق نجاحه. لم يُعر هايدغر أيَّ اهتمام خاص. فهو يتمي، بالنسبة إليه، إلى الركن الكاثوليكي. قَبِل رسالة هايدغر، لكنه لم يرغب في أن يجهد نفسه في قراءتها. فطلب من إنغلبرت كريس - وهو لا يعرف شيئًا، على ما يبدو، عن الصداقة بينه وبين هايدغر - أن يقدم إليه تقريرًا عنها. يصف كريس في مذكراته كيف حصل هذا، فيقول: «عندما كنت أقرأها، كان هايدغر، في أيِّ حال، جالسًا إلى جانبي، أناقش معه في الحال الفقرات الصعبة أو الإشكالية في الرسالة كلها»⁽¹⁶⁾. واستنادًا إلى التقرير المقدم، قَبِل ريكيرت الرسالة. وفي 27 تموز/ يوليو 1915 اختُصت إجراءات التأهيل بمحاضرة تجريبية في موضوع *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (مفهوم الزمان في علم التاريخ). وكشعار اختار هايدغر عبارة المعلم إيكهارت (Meister Eckhart) «الزمان هو ما يتحول ويتنوع، الأبد يتوقف ببساطة».

أصبح هايدغر، منذ الآن فصاعدًا، أستاذًا مساعدًا، وسيبقى كذلك بضعة سنوات. وأخبر صديقه لاسلوفسكي بالقول المأثور عن صديق نيتشه روده (Rhode)، كميبدأ للأساتذة المساعدين ومن شابههم، ممن يريدون أن يصبحوا كذلك: «ليس من مستنقع ملائم لتحويل أجرأ سمكة كركي إلى ضفدع سليم ومكتمل ومنفوخ، أكثر من الغرور الأكاديمي»⁽¹⁷⁾.

يترجم هايدغر بالوسط الأكاديمي الذي خيَّب آماله في مرحلة طموحاته الخاصة، إذ توقَّع أن يشغل كرسي الفلسفة الكاثوليكية الشاغر. فقد صدرت عن فينكه تلميحات بهذا الخصوص، وحرص على أن يبقى الكرسي شاغرًا حتى حصول هايدغر على شهادة التأهيل، مدعومًا من ريكيرت الذي كان، من جانبه، مهتمًا بهذا الكرسي حتى يبقى هو صاحب السلطة المحلية في التعيين.

(16) مقتبس من: H. Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie (Frankfurt a. M.; New York, 1988), p. 82.

Ibid., p. 87.

(17) مقتبس من:

شغل كرّيس، منذ الفصل الشتوي 1913/1914، الكرسي بالوكالة، وأراد أن يعرف في النهاية، بعد عام ونصف العام، إن كانت فرصته هو لا تزال قائمة، بالنظر إلى رسالة الأستاذية المقبلة لصديقه هايدغر. لهذا مثل أمام وزارة ثقافة بادن المسؤولية في كارلسروه. وقد زكّي نفسه ومرشحين آخرين، لكن ليس مارتن هايدغر. لم يكن هذا كله مكيدة، إذ إنه أخبر زملاءه في فرايبورغ بتقدمه لشغل الكرسي. لكن هايدغر أحسّ بأنه جُرح وخُدع. كتب إلى لاسلوفسكي: يكتب المرء مع الوقت نظرة قاسية وباردة إلى جميع الأشخاص. لكن سريعاً ما استقال كرّيس، كمنافس محتمل، بعد أن وُعد بوظيفة أستاذ العقيدة في كلية اللاهوت، وحصل عليها، بعد بعض الوقت. مع ذلك ارتسم، بالنسبة إلى هايدغر، منذ مطلع عام 1916 تطور سلمي. إذ إن الإعلان فُصل صراحة على قياس مؤرخ الفلسفة السكولائية للعصور الوسطى، بحيث بدت آمال هايدغر وقد تبددت، لأنه سار في عمله عن دونس سكوتوس منهجياً أكثر منه تاريخياً. في هذا الوضع نصّح لاسلوفسكي صديقه ألا يبالغ في تحديث السكولائية. كتب إليه يقول: «ما كنت لأسدي لك هذا النصّح لو لم تكن أنت نفسك قد ألمحت إليه في رسالتك ما قبل الأخيرة، عندما أصاخ السادة أذانهم. وهذا ما تعرفه بنفسك، لأنّ الحساسية في الدوائر اللاهوتية بالذات تتكون على نحو متورم، وكذلك الشعور بالمسؤولية، خاصة عندما ينبغي الكيد لشخص غير ذي ثقة. لا يزال نقدك يأتي مبكراً بالنسبة إلى الدوائر المعنية»⁽¹⁸⁾.

من الواضح، في تلك الفترة، أن هايدغر طوّر، في رسائل وأحاديث شخصية، نقداً للفلسفة الكاثوليكية، لم يجرؤ بعد على التصريح به علناً.

في ربيع عام 1916 كتب هايدغر فصلاً ختامياً للنسخة المطبوعة من عمله عن دونس سكوتوس؛ فصل تسوده نبرة جديدة، ليست من قبيل خلق مسافة نقدية مع السكولائية، بل هي أكثر من ذلك، إنها نفاذ صبر وحدّة والحاح، وهي قبل كل ذلك، اليوم ولأول مرة، إبراز «الحياة» والتشديد عليها، وهذا ما لم يكن مألوفاً منه حتى الآن.

(18) مقتبس من:

Ibid., p. 91.

في ختام القسم الرئيس من أطروحته، تذكّر أن هايدغر تحدّث عن الخطاب الحي في الحركة الخاصة لمعناه. في الصفحات القليلة لفصل الختام يتكرّر الحديث ثلاثاً وعشرين مرة عن الحياة، والروح الحيّة، والفعل الحي، وما شابه. إنه يلتفت إلى الاستقصاء الذي قام به، ولا يستطيع أن يتخلص من بعض تأثير الخواء المميت، ويريد أن يتيح في النهاية بروز القلق الروحي الذي كان مكبوتاً حتى ذلك الحين.

في نغاد صبر فصله الأخير، يبدو هايدغر جائراً على نفسه. إنه يتصرف كما لو أنه لم يبدأ بعد بما يدعو إليه الآن بشدة، أي تحديداً تفسير المنطق انطلاقاً من علاقات عابرة للمنطق. وقد كوّن روحٌ ميتافيزيقا العصر الوسيط هذه العلاقة. لكن في فصل الختام الجديد تُبنى هذا الروح بقوة الآن، تحت تأثير تيار فلسفة الحياة. بالنسبة إلى الروح الحيّة ليس الموقف النظري للروح هو كل شيء، إن تجميع كلّية ما يمكن معرفته لا يكفي، لأن المسألة تتعلق باختراق في الواقع الحقيقي، والحقيقة الواقعية (FS, 348). إلى أين يجب أن تمضي الرحلة؟ وأين توجد الحياة الحقيقية؟ في أي حال، ليس في موقف الحياة ذي المضمون العابر والسطحي، بل في تصعيد شدة، تحققت في العصر الوسيط من خلال العلاقة المتعالية. أمّا اليوم فمن أين يُكتسب تصعيد الشدة هذا؟

لا تفاجئ الإشارة إلى بصرية الميتافيزيقا في هذا السياق، بل إن تسويغ هذه الميتافيزيقا هو الجديد. إنها ما عادت تستريح وحدها في كنز حقيقة الكنيسة، بل تنبثق من الفعل ذي المعنى، والفعل المحقق للمعنى. بهذا تهبط الميتافيزيقا من السماء إلى الأرض، وتصبح المنطق الداخلي للفعل التاريخي. يكشف هايدغر، في الفصل الختامي لأطروحته، عن دونس سكوتوس، الروح التاريخية للحياة. بكلمات أخرى، يكشف هيغل الذي يُشهد له أنه طوّر النسق القوي لرؤية العالم التاريخية، النسق الذي فيه حُلّت جميع دوافع المسألة الفلسفية الأساسية السابقة (FS, 353).

في خاتمة مقالة دونس سكوتوس يحجب هذا النظر إلى النزعة التاريخية الهيجلية، حقيقة أنه يكمن فيها خيار آخر لهايدغر، مختلف كلياً، في ما يخص تفكيره المستقبلي.

اتبع هايدغر طريقة دونس سكوتوس في تجاوز تهديد الثنائية بين الروح الإنسانية والواقع الخارجي - الوجه الأصغر للاختلاف العظيم بين الله والعالم - في مفهوم «التماثل». هذا المفهوم يجمع في الفكرة الاختلاف بين الروح والواقع والوحدة بينهما، ويقرّ، فوق ذلك، بدرجة تأثير أعلى للروح الإنسانية، لأنها الأقرب إلى الله في سلسلة الواقعيّات التي تنحدر تماثلياً من الله. ذلك لأن الروح الإنسانية، وهي مثل الله، تتقن فن التماثل، أي إنها مطلّعة بعض الاطلاع على سرّ عملية الخلق. نتيجة ذلك لا يزال الوعي الإنساني يرتاح في الله. في الفصل الختامي، يلقي هايدغر نظرة ارتجاعية على هذا السحر الكامن في العلاقة المعيشة مع المتعالي، كما لو مع عالم ضاع. إن ما يبقى هو الذكرى التاريخية. وسيكون، أيضاً، شيئاً مهماً نوعاً ما، لو أن المرء يستطيع أن يؤمن، مع هيغل، بإله في التاريخ. هذا ما حاوله هايدغر في فصل الختام. لكن هذا - كما قيل من قبل - ليس المنظور الوحيد. المنظور الآخر ينتج من تأمل المقولات الغريبة للّهذية. أخذ هايدغر وقتاً طويلاً عند هذا المفهوم الذي وسمه الاسميون بأعجوبة فرادة الواقعي. كان هايدغر مفتوناً بهذا المفهوم: ما يوجد واقعيّاً هو فردي... كل ما يوجد واقعيّاً هو «مثل - الآن - هنا». شكل الفردية (الّهذية) مدعو أن يقدم تعيناً أصلياً للواقع الحقيقي (FS, 195).

قدّم هايدغر هذه الأفكار الاسمية كمحاولة مبكرة، لا لينقل النومينوز (Numinose) إلى الإلهي - الماورائي فحسب، بل ليكشف أنه قريب في الواقع الملموس المباشر. كل كائن هو في ذاته شيء لا نفاذ له. ونحن لا نستغند ثراءه عندما نفكر فيه بوصفه موضوعاً. إن التفكير حقيقة في «مثل هذا - الآن - هنا» يعني تجاوز تفكير الاستحضار الموضوعي. عندئذ يمكن الكائن أن يظهر بامتلائه الفريد. وسيكون بإمكان هايدغر، في ما بعد، أن يقول عن الكائن، الذي صادفه على هذا النحو، إنه حاضر. فالحضور يفجر ضيق الموضوعية.

إن الفكر الذي يؤدي، على هذا النحو، إلى فردانية الواقع، هو إمكانية بديلة لهيغل. إن الفردية، بالنسبة إلى هيغل، عدم فلسفي، لا تقدّم شيئاً للفكر. إنها شيء غير متجانس، يصبح له معنى، بداية، عندما ينتقل إلى الوسط المتجانس للمفاهيم؛ أي إلى العلاقات العامة، والقابلة للتعميم.

يريد هايدغر حرية الحركة، ويُعيب على السكولانية أنها لا تستطيع أن تسمو في نوع من دفعة روحية، وتضع نفسها فوق العمل الخاص (FS, 141). غير أن المرء لا يضع نفسه فوق حركته من خلال إرسائها في الروح التاريخية فحسب، كما الحال عند هيغل، بل من خلال التغلب على كل نزعة شمولية أيضًا، بما فيها التاريخية، ويصبح حرًا من أجل فردانية الواقعي، أي «الهدية». وقد حدث هذا، عندما بحث هايدغر، بُعيد استدعاء هوسرل إلى فرايبورغ في عام 1916، عن عمل مكثف مع مؤسس الفينومولوجيا ومعلمها، ووجده أيضًا. غير أنه عندما أُلّف في عام 1915 الفصل الأخير من رسالة التأهيل للأستاذية، كان نسق رؤية العالم التاريخي لا يزال في تلك الفترة يحتل مكان الصدارة عنده.

في رسالة الوداع التي كتبها في عام 1918 إلى صديقه الكاهن واللاهوتي كريس، وصف هايدغر الروح التاريخية الحية التي تعرف إليها عند هيغل، ومن بعده ديلتاي، بأنها القوة التي جعلت نسق الكاثوليكية، بالنسبة إليه، إشكاليًا وغير مقبول⁽¹⁹⁾.

لكنها فكرة التاريخية التي تُرى بطريقة فينومولوجية. إن القيمة الماورائية للحياة تُوطّن في هذا النوع من التاريخ. إن العمود الميتافيزيقي يبدأ في الانقلاب إلى أفق فينومولوجي - تاريخي.

بعد تأهيله للأستاذية، يساق هايدغر إلى الخدمة العسكرية مرة أخرى، وتظهر عليه أعراض مرض القلب من جديد، فيحال في خريف عام 1915 لمدة أسبوعين إلى مستشفى عسكري في مولهايم/بادن، ويُنقل، في ما بعد، في إطار الخدمة الاحتياطية المدنية، إلى مركز مراقبة البريد في فرايبورغ. كانت مهمة المركز مراقبة الرسائل. فتُفتح الرسائل المشبوهة، وخاصة المراسلات مع الدول الخارجية المعادية أو المحايدة. هنا كانت تعمل النساء اللواتي عليهن واجب الخدمة، والرجال غير المؤهلين للخدمة الميدانية. لم يأت هايدغر إلى هذا العمل متطوعًا، لكن قيامه به في حالة الحرب لا يشكّل إهانة له أيضًا. كانت خدمة مريحة، استمر يعمل بها حتى بداية عام 1918، وقد أُناحت له الوقت الكافي لعمله العلمي.

bid., p. 106.

(19) مقتبس من:

في 23 حزيران/يونيو 1916 أُتخذ القرار بمنح كرسي الفلسفة الكاثوليكية الشاغر منذ ستين. كان القرار مخيباً لآمال هايدغر الشاب الذي كان اسمه، بهذا الخصوص، يتردد على الألسن، طوال العامين المنصرمين. اتفقت اللجنة على أستاذ كرسي هو جوزف غايزر (Joseph Geyser) من مدينة مونستر (Münster)، وقدمت تعليلاً مهيئاً بالنسبة إلى هايدغر: «إن النقص في... الشخصيات العلمانية المرشحة المناسبة التي من بينها وحدها يتم الاختيار، كبير جداً. لذا، بعد النظر والتمحيص، تنصح الكلية بمرشح وحيد تراه مناسباً»⁽²⁰⁾. لم يظهر اسم هايدغر في قائمة المرشحين على الإطلاق، ولم يدخل أيضاً - كما هو واضح - حتى في الحساب كاستاذ احتياطي، في حال رفض غايزر هذا التعيين. سيُمنح فقط عقدًا تعليميًا مؤقتًا.

علّق صديقه لاسلوفسكي على ذلك، من سيليسيا البعيدة، مواسياً: «إنهم يخافونك. ليست كلها إلا دوافع شخصية. ما عاد بمقدورهم الحكم موضوعياً»⁽²¹⁾.

في اجتماعات اللجنة تم التوصل إلى اقتراح هايدغر، وعُومل بصفته «مرشحاً مناسباً عقائدياً»⁽²²⁾، لكن من المحتمل أن الجناح الكاثوليكي الذي كانت له الكلمة الفصل في مسائل التعيينات هذه، اعتبر هايدغر شخصاً غير موثوق به. ولا بدّ من أن سن هايدغر الشاب لم يكن في مصلحته أيضاً. فقد حاز إجازة الدكتوراه قبل ثلاث سنوات فقط. وفضلاً عن ذلك، لا يمكن السماح، بالتأكيد، لهذا الشاب أن يحقق نجاحاً مهنيّاً سريعاً في الوطن، بينما رفاقه في الخارج يحاربون في الجبهة، وبعضهم فقدَ حياته. وقد ذهب التصويت أيضاً في مصلحة التجربة، والسن التي ما عادت صالحة لحمل السلاح: غايزر كان يكبر هايدغر بعشرين عاماً.

خاب أمل هايدغر حين لم يستطع في أول محاولة له تقلّد كرسي تعليم، ووجب عليه أن ينتظر سبع سنوات أخرى.

Ibid., p. 92.

Ibid., p. 94.

Ibid., p. 93.

(20) مقتبس من:

(21) مقتبس من:

(22) مقتبس من:

في خريف عام 1915 تعرف هايدغر إلى زوجته اللاحقة إلفريده بتري (Elfride Petri)، وهي طالبة تدرس الاقتصاد في جامعة فرايبورغ. وقد انقضى نصف عام على فسخ خطوبته لفتاة من شتراسبورغ، ابنة موظف جمارك صغير. كانت هذه المرأة الشابة مصابة بمرض عضال في الرئتين. ولا نعرف إن كان هذا سبب الانفصال. في أي حال، فإن لاسلوفسكي، الذي أحب أن يرى صديقه إنساناً أعلى نيتشويًا، أسبغ على هذا الانفصال معنىً سامياً: «رأيتك تنمو يوماً بعد يوم، تنمو بعملقة خارج الفضاء الذي يزهر فيه «الحب» و«السعادة». وقد عرفتُ، منذ زمن طويل، أن عليك أن تمضي في طرق، يجب أن يتجمد فيها الحب، كي تدنوّ، عموماً، من أهدافك»⁽²³⁾.

إنه، إذًا، الحب الجديد..

إلفريده ابنة موظف من ساكسون العليا، بروتستانتية، من الشمال، ومتهجرة. لم يكن الاقتصاد في الحقيقة اختصاصاً مألوفاً لطالبة في ذلك الوقت. وهي نصيرة لغيرتروود بويمر (Gertrud Bäumer)، وليبرالية مناضلة من أجل حقوق المرأة، ومرتبطة بحركة الشبيبة. تعرّف مارتن هايدغر إلى إلفريده في الجامعة. وسافرا في عطلات الفصول الدراسية مع الأصدقاء إلى جزيرة رايشناو، وأمضيا هناك بضعة أيام.

قصيدة هايدغر «مشوار المساء في الرايشناو» (Abendgang auf der Reichenau) هي ذكرى ذلك الصيف:

شعاع فضي ينساب نحو البحر/ إلى ضفاف مظلمة بعيدة/ وفي الحدايق التي أزهرها الصيف وندى المساء/ يهبط الليل مثل كلمة حب مخنوقة/ وبين الجمملونات البيضاء بلون القمر/ تعلق صبيحة طائر أخيرة/ مقبلة من سقف البرج العتيق -/ وما حمل يوم الصيف البراح لي/ يتوضع مثقلاً بالثمر/ من الأبديات/ مثل حمل يتتهج فرحاً -/ في صحراء كالحة/ لبساسة عظيمة (D, 7).

عندما نشرت هذه القصيدة في نهاية عام 1916، كان هايدغر وإلفريده بتري مخطوبين، وتزوجا بعد ثلاثة أشهر في آذار/ مارس 1917.

فَصَّلَ صديقه لاسلوفسكي لو أن هايدغر لم يتسرع في قراره. فقد رغب في أن يتشبث بالصورة التي رسمها بنفسه لهايدغر: كيف لجواب ذرى الفلسفة أن يتوغل في مجال يجب أن يتجمد فيه الحب والسعادة، كما في رحلة الذرى الزرادشتية. إن على هايدغر أن يصعد من القاع الإنساني، حيث يتزوج الناس، وتؤسس العائلات. ولاسلوفسكي الذي يشعر بتواضع شديد أنه مسؤول عن القاع، يريد أن يصبح شاهد أعاصير القمم هذه. النبيل، والشاهد، بهذا النحو تقريبًا، عَرَفَ صداقته بهايدغر، فكتب له في 24 كانون الثاني/يناير 1917: «الصديق الأعز مارتن، ليتني كنت معك في هذه الأيام. أنا لا أعرف، لكنني لا أستطيع أن أكون سعيدًا بما كتبتك إليّ الآنسة بتري. أتمنى لو أنني أخطئ الظن، لكن أرجوك كن حذرًا! وانتظر حتى نكون معًا ثانية. يتتابني قلق حقيقي عليك، بالذات في مثل هذه المسائل المهمة للغاية. أنت تفهمني، ورجائي ألا تقرر سريعًا»⁽²⁴⁾.

ظل هايدغر على رأيه، ولم يتردد أمام تحفظات صديقه، كما أنه تغلب على تحفظ آخر. من الجائز أنها كانت، بالنسبة إلى الوالدين الوريين الملتزمين بالكنيسة في مسكيرش، صفة قاسية أن يمضي مارتن، فوق ذلك أيضًا، بعد أن قطع مساره الكهنوتي واللاهوتي، إلى زواج مختلط. أما عائلة بتري فلا يبدو أنها أنفت هذا الرجل القادم من أوساط بسيطة، والذي يحب أن يكون المعنيًا، لكنه لم يعثر بعد على توظيف مهني. لكن هل بمقدوره إطعام عائلة بالشكل الذي يليق بالمقام، ويتوقعه المرء منه في دوائر الموظفين الكبار؟

لم يكن حفل الزفاف كبيرًا. بكل السكينة والهدوء عُقد قران الأستاذ الجامعي المساعد مارتن هايدغر وطالبة الاقتصاد إلفريده بتري في كنيسة جامعة مونستر. لم يحضر والداه الحفل. قام إنغلبرت كريس بمراسم عقد الزواج، بناء على رغبة هايدغر، ودون ملاحظته في البروتوكول: «زفاف حرب من غير أرغن ولا ثوب عروس، بلا شموع أو طرحة عروس، من غير عربة وحصان، وبلا وليمة وضيوف، وقد ظلَّته، حقيقة، بركات الوالدين المرسلة باقتضاب، لكن من غير حضورهما»⁽²⁵⁾.

Ibid., p. 99.

Ibid., p. 101.

(24) مقتبس من:

(25) مقتبس من:

كوّن كريس من أحاديته مع الفريده الانطباع بأنها تفكر في التحول إلى العقيدة الكاثوليكية. لكنها لم تفعل. وحين وُلد ابنهما الأول بعد عام ونصف العام، أعلن مارتن والفريده أنهما لا يستطيعان الوفاء بالتزام تنشئة أطفالهما تنشئة كاثوليكية، وهو ما أخذه على نفسيهما عندما عقدا الزواج.

اعتقد هوسرل وقتئذ أن هايدغر أصبح بروتستانتيًا. في رسالته إلى رودولف أوتو (Rudolf Otto) في مطلع عام 1919، كتب هوسرل، إنه لم يمارس «أي تأثير في تحوّل هايدغر... إلى البروتستانتية»⁽²⁶⁾، مع أن هايدغر بوصفه «مسيحيًا حرًا»، و«بروتستانتيًا لا عقائديًا»، محبب إليه جدًا. هكذا وصف هوسرل مارتن هايدغر الشاب الذي اعتبره، في تلك الأثناء، تلميذه الأكثر ألمعية، وعامله بصفته شريكًا مساعدًا، ومساويًا له في الحقوق تقريبًا، في مشروعه الفلسفي العظيم للفينومولوجيا.

الفصل الخامس

انتصار الفينومولوجيا. المعاني المفتوحة. العالم في الرأس. هوسرل وجماعته. الساعاتي الأحق. العمل على الأسس. الشعر بوصفه الحنين الخفي للفلسفة. بروست فينومولوجيًا. هوسرل وهايدغر، الأب والابن. إليزابيث بلوخمان. حب هايدغر للحياة و«الحالات الجنونية».

عندما جاء إدموند هوسرل في عام 1916 إلى فرايبورغ، لم تكن شهرة الفينومولوجيا قد تجاوزت بعد أوساط اختصاصيي الفلسفة. لكن بعد بضع سنوات، وتحديدًا في السنوات الأولى التي تلت الحرب، حمل هذا الاختصاص الفلسفي المدرسي الأمل بزوغ رؤية جديدة للعالم. يروي هانز غادامير (Hans-Georg Gadamer) أنه في مطلع العشرينيات، حين كانت «شعارات تدهور الحضارة الغربية حاضرة كل مكان»⁽¹⁾، وكان «الجدل دائرًا بين المهتمين بتطوير العالم»، كانت الفينومولوجيا بدورها من الاقتراحات التي لا تُعدّ لكيفية إنقاذ أوروبا، جنبًا إلى جنب مع اقتراحات ماكس فيبر وكارل ماركس وكيركيغارد. صارت الفينومولوجيا، إذًا، في بضع سنوات، شائعة على كل لسان، زاخرة بالوعود. وهذا ما دفع غادامير، ككثيرين غيره، إلى المجيء إلى فرايبورغ، ليستمع إلى معلّم الفينومولوجيا وتلامذته السحرة. فقد امتلكت الفينومولوجيا هالة بداية جديدة، الأمر الذي جعلها شعبية، فيما كان الشعور الذاتي يترجّع بين مزاج التفهق الأقصى ونشوة البداية الجديدة.

قبل عام 1916 كان حُصنًا الفينومولوجيا هما غوتنغن (Göttingen)، حيث علّم هوسرل بين عامي 1901 و1915، وميونخ حيث وُجد حول ماكس شيلر وألكسندر بفيندر (Alexander Pfänder) مركزٌ ثانٍ مستقل عن غوتنغن. فقد أرادوا لها أن تكون أكثر من مدرسة، ولهذا أطلق عليها اسم «حركة». لم تهدف هذه الحركة إلى إعادة العلمية الدقيقة إلى الفلسفة فحسب - تبعًا للتوصيف شبه

(1) مقتبس من: H. R. Sepp (ed.), *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild* (Freiburg, 1988), p. 13.

الرسمي للفينومولوجيين أنفسهم - بل إلى إصلاح الحياة بدلالة الأمانة الثقافية: فقد أريد التغلب على العاطفة الزائفة، وخداع الذات الأيديولوجي، وفقدان المبدأ في الفكر والشعور. وصاغت هيدفيغ كونراد مارتينوس (Hedwig Conrad-Martius) التي انتمت إليها منذ البدايات، روح حلقة الفينومولوجيين في غوتنغن كما يلي: «كانت تمثل أخلاق النقاء والاستقامة الموضوعيين... وقد كان لزاماً أن تؤثر في الوعي والخلق وأسلوب الحياة»⁽²⁾.

كانت حلقة شتيفان - جورج كرايس⁽³⁾ (Stefan-George Kreis) في الفن، بالنظر إلى أسلوب المجموعة، تقابل في الفلسفة حركة الفينومولوجيا. كلتاهما راهنت على الدقة والنظام والنقاء.

العودة إلى الأشياء ذاتها، هذا كان شعار الفينومولوجيين. لكن ماذا كان «الشيء»؟ فقد عُدَّ، في أيِّ حال، مخفياً، ومفقوداً في أدغال الأحكام المسبقة، والكلمات الكبيرة، وتراكيب رؤية العالم. وكان حافزاً يشبه ذلك الذي عبّر عنه هوغو فون هوفمانشتال (Hugo von Hofmannsthal) في بداية القرن في «الرسالة» (Brief) الشهيرة. فقد ترك هوفمانشتال اللورد تشاندوس (Chandos) يكتب: «افقدتُ كلياً القدرة على أن أفكر، أو أتكلم بترابط عن أي شيء... والكلمات المجردة التي وجب على اللسان، بحسب الطبيعة، أن يكون في خدمتها لإعطاء أي حكم في اليوم، قد انحلت في فمي مثل فطور عفن»⁽⁴⁾. إن ما يعقد لسانه هو وضوح الأشياء الصامت، غير المستفد، الشديد الوطأة، لكن الجذاب أيضاً، كما لو أنها تقدّم نفسها أول مرة. أن تفتح الأشياء نفسها هكذا للظهور - هذا ما أراده الفينومولوجيون أيضاً، بصرف النظر عن كل ما قيل عن الوعي والعالم، أو فُكّر فيه. كان هذا طموحهم. فقد قدّموا عرضاً من نوع جديد، وتركوا الأشياء تأتي إليهم من غير تغطيتها بما عرفوه من قبل. ينبغي إعطاء الواقع الفرصة كي يُظهر نفسه. أمّا ما الذي يظهره، وكيف يظهره من ذاته، فهذا ما أطلق عليه الفينومولوجيون اسم «الظاهرة».

E. Endres, *Edith Stein* (München, 1987), p. 87.

(2) مقتبس من:

(3) شتيفان - جورج كرايس (1868-1933)، شاعر ومترجم وناشر ألماني، أسس حلقة أدبية وأدارها، عرفت بحلقة جورج، ضمت بعض أبرز وجوه الأدب والشعر الألماني في زمنه. (المترجم)

H. v. Hofmannsthal, *Gesammelte Werke in zehn Bänden* (Frankfurt a. M., 1979), vol. 7, p. 465. (4)

شارك الفينومولوجيون هوفمانشتال القناعة بأن على المرء أن يعيد، بداية، تعلّم أبجدية الإدراك الواقعية. إذ ينبغي أن ينسى مؤقتًا كل ما قيل حتى الآن، وأن يعيد اكتشاف لغة الواقع أولًا. لكن بالنسبة إلى الفينومولوجيين الأوائل يأتي واقع الوعي قبل كل شيء، ثم يأتي من خلاله أيضًا الواقع الخارجي الذي يتعلق الأمر بامتلاكه من جديد.

كان الفينومولوجيون متواضعين بطريقة غير متواضعة، إذ كانوا يعيرون على الفلاسفة من حولهم أنهم يبنون أنساقهم من دون أساس. فالوعي نفسه - كما يزعمون - لم يُعرف بعد المعرفة الكافية، إنه قارة غير مستكشفة. وقد بدأوا في استكشاف اللاوعي قبل أن يُلموا بالوعي بعد.

كان هوسرل ملهم الحركة. وقد نبّه تلاميذه إلى الإلتقان، واعتاد أن يُردد على مسامعهم أنه «لا يجوز الترفع عن العمل في الأساسات»⁽⁵⁾. وكان على تلاميذه أن يحسبوه شرفًا لهم، أن يكونوا عمالًا في «كرم السيد»، على الرغم من أن «السيد» المعني هنا ظل، في الواقع، غير محدد. إذا تأمل المرء روح الخشوع والزهّد والأمانة والبقاء التي كان الفينومولوجيون يدعونها أحيانًا «العفة»، فلن يعتبر أبدًا أنها محض مصادفة أن أصبح بعضهم متدينًا في ما بعد. وتعدّ إديث شتاين (Edith Stein) التي طوّرت في تلك الفترة، المثال الأشهر على ذلك. فقد «خدمت» - وهذا تعبيرها - الفينومولوجيا في سنوات غوتنغن الأولى قبل عام 1914، وكانت بين عامي 1916 و1918 المساعدة الخاصة لهوسرل في فرايبورغ. في العشرينيات تحولت إلى الكاثوليكية، ودخلت في النهاية إلى الدير. من هناك أخرجها النازيون، لأنها كانت يومًا يهودية، وأعدموها في أوشفيتز (Auschwitz).

الفينومولوجيا - كما يقول أدولف رايناخ (Adolf Reinach)، أحد تلامذة هوسرل - مشروع «يتطلب إنجازه عمل قرون»⁽⁶⁾. عندما توفي هوسرل في عام 1938، ترك وراءه مجموعة من أربعين ألف صفحة مخطوطة، غير منشورة. ويبدو عمله المنشور في حياته، من حيث حجمه، أقرب إلى التواضع، إذا ما قورن بهذه التركة. وإلى جانب مؤلفه أبحاث منطقية لعام 1901، كان هناك كتابان أسّسا

Sepp (ed.), p. 42.

Ibid., p. 61.

(5) مقتبس من:

(6) مقتبس من:

شهرته، وساعدا على نجاح فلسفته، هما *Philosophie als strenge Wissenschaft* (الفلسفة علماً دقيقاً) في عام 1910، والمجلد الأول (الوحيد الذي نشر إبان حياته) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* من أفكار من أجل فينومولوجيا محضة وفلسفة فينومولوجية) في عام 1913.

في أحلامه العريضة التي أودعها في مذكراته، تصوّر هوسرل أن مستقبل الفلسفة قد يكون استئناف الجنون الذي بدأه. كان يقول عن نفسه دائماً بأنه «مبتدئ». وبالمناسبة كان هو كذلك في تعامله مع أعماله. عندما كان يُعَدُّ للنشر مخطوطة مؤلفة منذ بعض الوقت، كان يبدأ بإعادة كتابة النص كله، الأمر الذي كان يبعث اليأس في نفوس مساعديه الذين كان عليهم مساعدته في ذلك، كما كان أيضًا يبدأ تفكيره دائماً من جديد. وكان من الصعب عليه أن يعتبر ما كتبه من قبل صالحاً. الوعي، بخاصة وعيه، كان بالنسبة إليه نهراً لا يمكن - كما هو معروف - أن يسبح فيه المرء أبداً، في الموقع نفسه، مرتين. انطلاقاً من هذا التصور تطوّر عنده رهاب النشر. أمّا الفلاسفة الذين لم تكن لديهم هذه الإشكالية، أمثال ماكس شيلر الذي كان إعداد ثلاثة كتب للنشر في وقت واحد أمراً يسيراً عليه، فكانوا يشيرون ريبته. في بعض الأحيان كان يتحدث عن شيلر بأسلوب مهين، مع أنه يقرّ بعقريته. اعتاد هوسرل القول: «لا بدّ من أن تخطر للمرء خواطر، لكن لا يحقّ له نشرها»⁽⁷⁾. أما ماكس شيلر الذي كانت أجمل خواطره تتداعى في الحديث، فيدونها على غلاف مقوّى إن لم يتوفر على الورق، فلم يكن يرغب، ولا يستطع في الواقع، أن يحتفظ بشيء منها. وذلك خلافاً لهوسرل الذي كان يحتفظ بأعماله طويلاً إلى أن بلغت تلك المجموعة الضخمة من المخطوطات التي سينقذها من النازيين قسّ فرانسيسكاني قام بعمل مغامر في عام 1938، فهرّبها إلى لوفان (Leuven) في بلجيكا، وهي محفوظة إلى اليوم في مركز بحوث تأسس خصيصاً له.

ولد هوسرل في عام 1859 في ميهرن (Mähren) (مورافيا)، وترعرع في وسط يهودي برجوازي راسخ ومستقر في مملكة الدانوب (المملكة النمساوية - الهنغارية)، ومطبوع بزمّن كان فيه «الشعور بالأمان، هو الاستحواذ المنشود

(7) مقتبس من:

Ibid., p. 42.

والأكثر قيمة... ومثال الحياة المشتركة⁽⁸⁾ (شتيفان تزفايغ (Stefan Zweig)). درس الرياضيات، لأن هذا العلم بدا له موثوقاً ودقيقاً. غير أنه لاحظ في ما بعد أن الرياضيات هي الأخرى تحتاج إلى تأسيس أيضاً. كان شغوفاً بالأساسي، والمؤكد، والجوهري. هكذا جاء إلى الفلسفة، وليس إلى «الفلسفة التقليدية» - كما كتب في مذكراته - وقد اكتشف «انعدام الوضوح في كل جوانبها، والإبهام غير الناضج والنقص، وحيث لا توجد أمانة ثقافية»، وأن «لا شيء فيها يمكن أن يقبله المرء ويعترف به، بوصفه جزءاً أو بدايةً لعلم جدّي»⁽⁹⁾.

من أين ينبغي البدء عندما يريد المرء استكشاف الوعي؟ مبدأ الانطلاق الذي يشدد عليه هوسرل دائماً أمام تلاميذه، يقضي بأن ينحني المرء جانباً جميع النظريات عن الوعي، وجميع الآراء المسبقة، والتفسيرات، كي يراقب بأكثر قدر ممكن من النزاهة والمباشرة، ما يجري في الوعي، في وعيي الآن وهنا.

نرى الشمس تشرق. لم يستطع العلم كله أن يدفعنا إلى الكف عن الكلام عن «شروق الشمس». والأسوأ أننا نرى، في الواقع، أن الشمس تشرق، لكننا نعرف أن الأمر ليس كذلك. إنه يبدو هكذا فحسب. الواقع غير ذلك. بترسيمه - الواقع - الظاهر هذه نستطيع أن ننسف عالم حياتنا المألوف كله: العلم هو ما هو، وكل شيء يبدو هكذا فحسب. ما الذي يمكن أن يكون عليه يوم جميل من آب/أغسطس، في فيينا، مثلاً، وفي عام 1913؟ روبرت موزيل (Robert Musil) الذي تأثر هو الآخر بالفينومولوجيا، يصف ذاك اليوم بخبث، قائلاً: «كان يخيم على الأطلسي ضغط جوي أدنى تحرك شرقاً نحو منطقة ضغط أقصى فوق روسيا... ها قد أدت وظيفتها خطوط الحرارة المتساوية⁽¹⁰⁾ (Isothermen) ومثيلاتها صيفاً (Isotheren)⁽¹¹⁾».

إن يوماً من أيام آب/أغسطس لن يقدم نفسه للتجربة قط بالشكل الذي وصفه موزيل، ساخرًا من العلم. وإذا تطلعنا إلى الهواء فإننا لم نر، ولن نرى أبداً شيئاً من

S. Zweig, *Die Welt von Gestern* (Frankfurt a. M., 1977), p. 14.

(8)

Sepp (ed.), p. 66.

(9) مقتبس من:

(10) هي نقاط وخطوط تربط بين مناطق درجة حرارتها واحدة في فترة زمنية محددة. (المترجم)

R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* (Hamburg, 1960), p. 9.

(11)

قيل خطوط تساوي الحرارة. البديل الذي نقع عليه، على سبيل المثال، هو يوم صيفي يوافق أحاسيسنا الشعرية. أما هوسرل فيقول: إنه «ظاهرة» عالم حياتنا. وهو يوجد أيضًا عندما نعرف كيف يحصل ذلك مناجيًا. إن كل ما يعطى للوعي هو «ظاهرة»، واستكشاف الوعي، بالمعنى الهوسرلي، يراقب في استبطان دقيق النظام الداخلي لظواهر الوعي. إنه لا يفسر شيئًا، ولا يشرح شيئًا، بل يحاول أن يصف ما هي الظواهر «في ذاتها»، وما الذي تظهره. هذه الالتفاتة إلى حوادث الوعي نفسه تفضي بضرورة واحدة إلى اختفاء ثنائية «الجوهر» و«الظاهر»، أو بدقة أكثر، نكتشف أن إجراء مثل هذا التفريق هو ببساطة تامة جزء من عمليات هذا الوعي. إن الوعي يعي بطريقة غريبة ما فلت منه في الإدراك. ولأن الظاهرة هي كل ما يدخل الوعي، فإن هذا الاستتار، أي الاختفاء عن الظهور، هو الآخر، أيضًا، ظاهرة في الوعي. إن الجوهر ليس شيئًا يختفي «وراء» الظاهرة، بل إنه نفسه ظاهرة، ما دمت أنا أفكر فيه أو أفكر أنه فلت مني. إن مفهوم «الشيء في ذاته» الكانطي، هذا اللامفهوم الذي يحيل إلى ما لا يظهر إطلاقًا، لا يزال يشكّل، بوصفه شيئًا يُفكر فيه، ظاهرة.

ظل هوسرل بعيدًا عن إحياء الرؤية الذاتية المصطنعة في واقعية العالم الخارجي. خلافًا لذلك، يريد أن يُظهر أن العالم الخارجي كله حاضر في داخلنا، وأننا لسنا مجرد وعاء فارغ يُصب فيه العالم الخارجي، بل إننا «نُخال» دائمًا إلى شيء ما. الوعي هو دائمًا وعيٌ بشيء ما. إن حقيقة أن الوعي ليس «جوانيًا»، بل هو «خارجي»، منه يتكون الوعي، يلاحظها المرء ما إن يبدأ، أخيرًا، برفع الوعي إلى مستوى الوعي، أي ما إن يصير الوعي موضوعًا لذاته. هذه هي الفينومولوجيا، وليست شيئًا آخر غير ذلك.

طوّر هوسرل، بغرض التفسير الذاتي، تقنية محددة هي «الاختزال الفينومولوجي».

الاختزال الفينومولوجي هو طريقة محددة لإجراء الإدراك، أو بصورة عامة حدث في الوعي، وفيه لا يتوجه الانتباه إلى المُذكر بل إلى حدث الإدراك. لأسباب منهجية بحتة يغادر المرء الإدراك، إن صح التعبير، لكن ليس كليًا، بل إلى الحد الذي يكون فيه الإجراء نفسه في ساحة رؤيته. أنا أنظر إلى شجرة. عندما أدرك إدراك الشجرة، ألاحظ أنني أمدُّ الشجرة بمشعر «واقعي». لكن حين أتصور

شجرة محددة فقط، أو أتذكر إحداها، ما الذي أراه عندئذ؟ هل ما أراه ذكريات وتصورات؟ لا، إنني أرى أشجارًا، لكن هي للتو تلك المزودة بمشعر «تصور»، أو «ذاكرة». أشجار بهذه الكثرة تقابلها أنواع كينونات كثيرة. هناك الآن، إذًا، أشجار مرئية، وأشجار متصورة، وأشجار متذكّرة. الشجرة نفسها التي أسعدني النظر إليها مرة لأنها أفادت بظلمها عليّ، فكرتُ فيها في مرة ثانية من منظور أن قطعها مفيد اقتصاديًا. الشجرة ذاتها في هذه الإدراكات ليست الشجرة نفسها. فقد تغيرت كينونتها، وعندما أحصاها بما يسمى «موضوعيًا»، أي بطريقة واقعية صرفة، فإن هذه الطريقة أيضًا ليست إلا واحدة من أساليب كثيرة لـ «كينونة» الشجرة. فالاختزال الفينومولوجي يترك جانبًا سؤال ما هي الشجرة «في الواقع»، ويتوجه إلى فحص الطرق المختلفة التي تقدّم فيها نفسها للوعي، وبوصفها ماذا، أو بتعبير أفضل: كيف يتمثلها الوعي.

تمرين الاختزال الفينومولوجي يضع بين قوسين ما يسمى الإدراك «الطبيعي»، بينما «يترك جانبًا الواقع الخارجي». يفقد المرء عالمًا بأكمله، لكن - كما يقول هوسرل في التأملات الديكارتية - «كي يربحه ثانيةً في الوعي الذاتي الشامل»⁽¹²⁾.

إن الاختزال الفينومولوجي هو الجانب الأكثر حسماً بالنسبة إلى الفينومولوجيا. إنه يمثل التفاتة محددة إلى عمليات الوعي التي تسمى أيضًا «النظر الفينومولوجي». وهي التفاتة، يُكتشف من خلالها مقدار «اللعب» الذي تتيحه حياة الوعي، مقابل ما يدعى الواقع الخارجي. لكن أليس ما يبقى منه لعبة فارغة عندما توضع علاقة الواقع الطبيعية بين أقواس؟ يكتب هوسرل في هذا الصدد:

«إن الإلغاء الكلي... لجميع المواقف والآراء في العالم الموضوعي المعطى... لا يضعنا في مواجهة العدم. بل الأرجح أن ما نحوزه، من خلال ذلك بالذات، أو بوضوح أكثر، ما يصبح ملكي من خلال ذلك، أنا المتأمل، هو حياتي الخالصة، بكل تجاربها وكل معانيها الخالصة، أي عالم الظواهر بالمعنى

E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. *Husserliana* (Den Haag, 1950), (12) vol. I, p. 183.

الفينومولوجي. يمكن القول، أيضًا، إن «الإبوحية» (Epoche) (إلغاء علاقة الواقع الطبيعية) هي المنهج الجذري والعام الذي من خلاله أعرف نفسي بوصفي أنا محضة، وبحياة وعيي الخالص، الذي فيه ومن خلاله يكون العالم الموضوعي كله لي، كما هو بالذات لي»⁽¹³⁾.

إن الأقرب إلى الظن هو تصوّر «الوعي المحض» بوصفه وعيًا فارغًا: مرآة فارغة، أو معدة فارغة. لكن هذا مجرد «رأي مسبق» عن الوعي، لا يمكنه الزعم به قبل الخبرة الذاتية الواقعية للوعي. لا يلبث أن يكشف المرء بعدها أن الوعي لا ينفصل لحظة عن الكينونة. إذ لا يوجد وعي فارغ يقف أمام الموضوع، ويملاؤه فراغه. فالوعي هو دائمًا وعي بشيء ما. إن الوعي «المصفى» من الواقع الخارجي، بتطبيق القصدية المنهجية عليه، لا يستطيع التوقف عن تخيل واقع «خارجي»: العالم الخارجي للعالم الداخلي. ليس للوعي «داخل»، إنه «خارج» ذاته. عندما يحضر المرء عميقًا بشكل كافٍ في الوعي، يجد نفسه فجأة مع الأشياء في الخارج من جديد. إن المرء «يقذف بقوة»⁽¹⁴⁾ إليها، كما يقول جان بول سارتر الذي صارت كتابات هوسرل، بالنسبة إليه، في مطلع الثلاثينيات، تجربة تحولية هادية. فقد أحس نفسه متحررًا من موروث «فلسفة الهضم» الشائعة، التي عالجت الوعي بوصفه معدة العالم.

الوعي إذًا، بالنسبة إلى هوسرل، «يتجه دائمًا إلى شيء». وقد أطلق على هذه البنية الأساسية للوعي «القصدية».

هكذا فإن الأنواع المختلفة من حوادث الوعي، تطابق أنواعًا مختلفة من القصديات. إن الرغبة في إدراك شيء بقصدية معرفية تكون الذات فيها على مسافة من موضوعها، ليست إلا أحد الأشكال الممكنة للوعي القصدية فحسب. إلى جانب هذه القصدية التي كثيرًا ما يحدّد المرء بها خط ظاهرة الوعي كلها، توجد قصديات أخرى كثيرة؛ أي أشكال الكينونة - المتجهة إلى شيء. إن الأمر لا يجري هنا وكأن موضوعًا ما يُدرَك بداية «حياديًا»، ليصبح بعدها، بفعل

(13) مقتبس من: H. Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins* (Freiburg, 1980), p. 48.

(14) يُنظر: J. P. Sartre, *Die Transzendenz des Ego* (1936) (Hamburg: Reinbek b., 1982), pp. 33 ff.

إضافي، «مرادًا»، و«مرهوبًا»، و«محبوبًا»، و«مرغوبًا فيه» و«مقدّرًا». إن لهذا المراد والمقدر والمحبوب، في كل مرة، علاقة خاصة بموضوعه تمامًا. و«الموضوع» يُعطى في هذه الأفعال، في كل مرة، بشكل مختلف تمامًا. إذ إن «الموضوع» نفسه هو بالنسبة إلى الوعي، آخر، وفق إدراكي له بفضل، أو أمل، أو خوف، أو بقصد عملي أو نظري. الحب - كما يصوغ هوسرل هذه الفكرة - يرتّب «موضوعه» تمامًا، بوصفه «لاموضوع».

يعود الفضل إلى الفينومولوجيا في أنها أظهرت كيف يعمل وعينا في الواقع بدقة وتنوع، وكم أن مفاهيمنا التي يحاول فيها الوعي نقل عمله الخاص إلى الوعي، بدائية وفضلة. ويتساءل المرء عن القاعدة الخاصة بتلك الترسمة التي يتقابل فيها فضاء الداخل الذاتي وفضاء الخارج الموضوعي، كيف يمكن إعادة تجميع ما تم فصله اصطفاً؟ وكيف يأتي العالم إلى الذات والذات إلى العالم؟ تُظهر الفينومولوجيا أن إدراكنا وتفكيرنا يسيران على نحو مختلف عما نفكر؛ إنها تظهر أن الوعي ظاهرة «البين بين»، كما سماها الفينومولوجي الفرنسي موريس مرلو-بونتي، فلا هو ذات ولا هو موضوع، بالمعنى الأصلي. الفكر والإدراك هما، بداية، عمليات من أفعال منسبة ذاتيًا في مجرى الوعي. إن تأملًا أوليًا، أي وعي الوعي، يفصل، ويكشف: هنا «أنا»، ذات مالكة لوعيتها، وهناك الموضوعات. بصياغة أخرى يمكن أيضًا القول إن الوعي هو، بداية، هذا كله الذي منه الوعي، حيث تختفي الإرادة في المراد، والفكر بالمفكر فيه، والإدراك في المدرك.

دفع هوسرل بابًا بقوة، فافتتح أمامه «حقْل» لا مدى له، هو عالم الوعي. وهو عالم من التنوع والعفوية، حيث إن وصفًا فينومولوجيًا أمينًا لا بدّ من أن يقع في تناقض مع مقاصد هوسرل العلمية التي تتوجه بنسقية ومعرفة للقوانين. إن العمل الضخم، غير المكتمل، والذي لا يمكن أن يكتمل، ذلك الذي تركه هوسرل وراءه، يعطي الانطباع أنه صار، على الضد من مقصده النسقي والعلمي نفسه، تعبيرًا عن تيار الوعي الذي يُفترض وصفه. إن أنقاض النسقية التي تندفع في هذا التيار، تذكر بحادث عابر من رواية الخيال العلمي الفلسفي سولاريس (Solaris) للكاتب البولندي ستانسلاف ليم (Stanislaw Lem). وفيها كشف الباحثون عن كوكب يتكون بكليته في الدماغ: كتلة هيولية محيطية وحيدة. هذا الدماغ المنفرد الذي ينساب في

فضاء العالم يعمل بوضوح، وتبرز على سطحه أشكال، وموجات، ونوافير ضخمة وتشكل دوامات ومهاوٍ. إنه وفرة من هيئات متعددة، لا نظير لها. يأخذ الباحثون هذه الحوادث، بوصفها علامات، ويحاولون قراءتها. وتنشأ مكتبات ضخمة، وتُبتكر أنساق، وأسماء، ومفاهيم، إلى أن يدرك الباحثون - وهو إدراك مرعب للعقل المنظم - أن الحوادث التي تجري في كل نقطة من محيط الدماغ لا تتكرر، ولا مثل لها، وأنها لا تُختصر بأي مفهوم، وأن من العبث أيضًا أن تُعطى أسماء، لأنها بالضبط لن تحصل مرة ثانية بالطريقة نفسها، ولذلك لن تكون ثمة فرصة سانحة أبدًا لتحديدها. كل صور نظام المعرفة هي رسم في الرمال، لا تلبث أن تمسحها الموجة التالية.

كان هوسرل رجل القرن التاسع عشر، نموذج العلامة، الأبوي في أستاذه، والمحترم الذي كان يبحث عن الأسس النهائية واليقينية، بما فيها اليقينة حول الله. وكان يأمل - كما قال في بداية مسيرته الفلسفية - أن «يجد الطريق إلى الله وإلى حياة حقيقية، بواسطة علم فلسفي دقيق»⁽¹⁵⁾.

في أي حال، لم تهتم العلوم التجريبية بشكل خاص بهذه الدراسات الأساسية «للساعاتي الأحمق»، كما كان الطلاب في فرايبورغ يسمونه، لأنه كان في حواراته الذاتية كثيرًا ما يدير الإصبع الوسطى ليده اليمنى، جيئة وذهابًا، في تجويف راحة كفه اليسرى. فقد كان غارقًا جدًا في تيار وعيه الخاص، حتى إنه لم يلحظ أبدًا أن الطلاب كانوا صامتين، وعندما اعترض أحدهم مرة، وكان هذا الطالب هو هانز - جورج غادامير، قال هوسرل لاحقًا لمساعدته مارتن هايدغر: «بلى، كان اليوم، في الحقيقة، نقاشًا مثيرًا»⁽¹⁶⁾. ما يحبه المرء يصبح، بالنسبة إليه، مركز الجنة. لذا لم يستطع هوسرل أن يفهم، كيف أن طلابه ما زالوا يعيشون في عوالم أخرى، وغارقين في قضايا ومسائل أخرى. قال، بجدية كلية لمساعدته إديث شتاين (Edith Stein)، إن عليها أن تبقى معه إلى أن تتزوج، وينبغي أن تبحث لها عن رجل من بين طلابه، يستطيع هو الآخر أن يصبح مساعدًا له، ومن يدري، ربما يصبح أطفالهم فينومنولوجيين...

Sepp (ed.), p. 63.

H.G. Gadamer, Cited in: Ibid, p. 15.

(15) مقتبس من:

(16)

لا يخلو من سخرية أن يكتشف هذا «العامل المختص بالأساسيات» - كما أطلق على نفسه أيضًا - لدى محاولته إيجاد أساس للمعرفة، تيار الوعي فلسفيًا، وأن ييذل، بعدئذ، الجهد المضحك، حقيقة، لتحويل هذا العنصر الذي يتحرك بحيوية لا تنقطع إلى أساسي، وإلى قاعدة لليقين والأمان الأخير. إنه يريد أن يبنى بيتًا على كتاب الرمل، وينبغي - كما تصوّر - أن يبقى لأجيال. أما دراسة الوعي الفينومولوجي فهو مشروع قرن. ويمكنه أن يقول بنشوة: «هكذا يفهم، وكان الفينومولوجيا هي الحنين الدفين للفلسفة الحديثة كلها»⁽¹⁷⁾، لكن كانت هناك أيضًا لحظات للظن عندما كان يرتاب بمعنى المشروع كله: ألا يبقى المرء بالضرورة دائمًا مبتدئًا فحسب - بالمعنى السيئ للكلمة - عندما يحاول اجتياز حقل الوعي الضخم؟ أليس ذلك كمن يريد أن يبلغ أفقًا، يتعد باستمرار؟

عندما لا يتبع الوعي وصفه وتحليله إلى النهاية، عندئذ يجب - هكذا يُخرج هوسرل نفسه من الحيرة - أن تغلق الفتحة الأخرى من الكيس التي هي، بمعنى ما، بداية أيضًا. إن اسم هذه الدارة الفكرية القصيرة هو «الأنا المتعالية». وهي جوهر جميع إنجازات الوعي وعملياته، إنها ينبوع الوعي.

إذا كان وعي الأنا لا يتكون - كما يُعلم هوسرل - إلا ثانويًا في إدراك الإدراك، كيف يُؤتى، عندئذ، بالأنا المتعالية إلى بداية عملية الوعي كلها؟ الجواب، ببساطة، من خلال الإعلان بأن الموقف الفينومولوجي الذي تراقب منه عملية الوعي، هو مكان الأنا المتعالية. «كل كوجيتو، مع جميع أجزائه المكونة، ينشأ أو يمضي في مجرى الحوادث. لكن الذات المحضة لا تنشأ، ولا تمضي، مع أنها 'تظهر' بطريقته، و'تستقبل' من جديد. إنها تدخل في الفعل وتخرج ثانية من الفعل. ما هي؟ وما هي ذاتها؟ وماذا تفعل؟ نفهمه، أو يفهم، في الإدراك الذاتي الذي هو أحد أفعاله، وهذا يؤسس للاستقرار المطلق لدستور الكينونة»⁽¹⁸⁾.

بهذا يتم الخروج؛ ذلك أن هوسرل الذي أتم خدعته بتوصيف عملية الوعي، قبل انشطارها إلى أنا وعالم، ومن ثم بوصفها عملية «بلا أنا»، يقع على المستوى

E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phenomenologie und Phenomenologischen Philosophie* (17) (Halle, 1928), vol. 1, p. 118.

Rombach, p. 52.

(18) مقتبس من:

المتعالي، مرة أخرى، في ذلك التصور الذي أراد بالتأكيد تجاوزه، أي في تصوّر الأنا بوصفها مالكة لمحتويات الوعي. هذه الأنا التي تفككت منذ هنيهة، تعود من جديد، كما في التقليد الديكارتي، سلطة أعلى لليقين. هذا التحول نحو الأنا المتعالية، الذي نلاحظ ملامحه منذ عام 1913، هو الذي سينصبّ عليه نقد هايدغر في ما بعد. يفهم هوسرل الأنا المتعالية بوصفها نوعاً من الجوهر يمكن أن يتحول المحتوى في داخله، من غير أن يتحول هو نفسه. إن لهذه الأنا المتعالية أيضاً شبيهاً مريباً بروح الله الذي خاله التقليد الموروث، على الدوام، العلة الثابتة لجميع محتويات العالم. لذا ليس من المفاجئ أن يقول هوسرل عن اكتشاف الأنا المتعالية: «إن أفعل هذا بنفسي، عندها لا أكون أنا إنسانياً»⁽¹⁹⁾.

هكذا ينجز هوسرل في النهاية، من جديد، التحول إلى أنا ينبثق منها عالم بأكمله، كما هي الحال عند فيخته. ويتوقف الوعي عن أن يكون هذا الشيء السحري لا غير، ذلك الشيء الذي يحدث في العالم، والذي يمكن أن يظهر له، بعدئذ، عالم بأكمله، بوصفه عالمًا. شيء أنطلي (ontisch)⁽²⁰⁾، من خصائصه أنه أنطولوجي (ontologisch)⁽²¹⁾. هكذا سيحدد هايدغر هذه الظاهرة اللغز، ويعيد رميها مرة أخرى في العالم الذي انسلت منه، خارجة خفية، عند هوسرل. الأنا المتعالية، عند هوسرل، تملك العالم في الرأس، لكن هذا الرأس ما عاد، إلى حدّ ما، في العالم.

يتضح أنه - عندما يراد تعليق حياة الوعي الثرية في نقطة ثابتة، لكن مع تجنب الاختزال الطبيعي والنفساني - يقع التفكير، آنئذ، بيسر بالغ، في إغواء قبول منظور شبه إلهي.

إنّ وعياً يريد أن يجعل حياة الوعي الثرية شفافة، ويتملكها من غير أن يفككها، لا ينبغي له، بالضرورة، أن يرتقي إلى إله الفيلسوف المتعالي، يمكنه أن يصير شاعراً أيضاً. هذا هو الحدس الخفي والمخيف للفلاسفة منذ زمن أفلاطون.

Ibid., p. 71.

(19) مقتبس من:

(20) هو الموجود عياناً بفرده في الزمان والمكان. (المترجم)

(21) الأنطولوجيا هي فلسفة الوجود، ويبحث في جوهر هذا الوجود ودراسة للأسس التي يقوم عليها نظام الأشياء. (المترجم)

ولم يكن هوسرل غريباً عنه. قال في حديث مع أحد اليابانيين: «الفلسفة والشعر مترابطان في الأصل الداخلي لكليهما، ويحوزان قرابة خفية في النفس»⁽²²⁾.

إن هذه «القرابة الخفية» مع الشعر ليست بارزة في أيّ فلسفة، كما هي في الفينومولوجيا. إن وصف حياة الوعي، ومن كمّ خبرة العالم، والالتفات إلى ظواهر المكان الداخلي والخارجي، والزمان الداخلي والخارجي، كانت كلها دائماً موضوع الشعراء، ولا سيما مارسيل بروست (Marcel Proust)، ذلك الذي غرق في تدريباته الفينومولوجية في مدرسة برغسون، وفي الأمكنة المعزولة عن الصوت لحي هاوسمان. وإذا كانت الفينومولوجيا تمثل «الحنين للدين للفلسفة الحديثة بأكملها» (هوسرل)، فتجب الإشارة إلى بروست بوصفه الحنين الخفي للفلسفة الفينومولوجية.

يحتاج المرء إلى أن يقرأ فقط بداية البحث عن الزمن المفقود (*À la recherche du temps perdu*) لبروست، حيث يصف الراوي استيقاظه. إنه يقدم وصفاً فينومولوجياً، لا مزيد عليه، لولادة الأنا من جديد كل صباح، الأنا التي عليها أن تقطع، في كل مرة، رحلة عبر الزمان والمكان، قبل أن تجد نفسها ثانية في تقاطع خيوط الهنا والآن.

«يكفي أن نومي في سريري إياه كان عميقاً على نحو خاص، وكان فكري مرتاحاً تماماً؛ وكان هذا الأخير يغادر مخطط المكان الذي أخذني النوم فيه. وحين كنت أستيقظ في منتصف الليل، لم أكن أعرف أين أنا، ولا حتى من أنا في اللحظة الأولى، وما كنت أملك سوى إحساس بالوجود المحض، بأكثر أشكاله بدائية، وقد يشعر الحيوان بمثله في أعماقه. كنت بلا عون ولا حيلة، مثل إنسان الكهف؛ لكن بعدئذ عادت الذاكرة إليّ - ليس تذكر المكان الذي أنا فيه، بل بعض الأمكنة الأخرى التي سكنتها ذات يوم، والتي كان يمكن لي أن أكون فيها - وكان العون نزل عليّ من أعلى، ليستشلي من العدم الذي لا طاقة لي على الخروج منه بنفسه. وفي ثانية استعرضت قروناً من الحضارة، ومن الصور المبهمة لقناديل الزيت، والقمصان، بياقاتها المفتوحة، لتبدأ أناي تتجمع تدريجاً بملامحها الأصلية...»⁽²³⁾.

Mayumi Haga, Cited in: Sepp (ed.), p. 18.

(22)

M. Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* (Frankfurt a. M., 1978), vol. 1, p. 12.

(23)

[النص المقتبس نقل كما ورد في ترجمة الياس بديوي]. (المترجم)

إن الانتباه الفينومولوجي لعالم عمليات الوعي، يقتضي موقفًا يتعارض مع متطلبات الحياة اليومية ومصاعبها، لأننا هناك نلتفت إلى الأشياء والناس، وإلى أنفسنا، وليس إلى الكيفية التي «يخضر» فيها هذا كله في وعينا. وقد شدّد هوسرل دائمًا على القطع مع الموقف الطبيعي من العالم. حتى إن بروسست أيضًا لم يستطع أن يفتح العالم الفينومولوجي لذاكرته إلا في مأوى غرفة نومه التي أصبحت غرفة مكتبه في السنوات الاثنتي عشرة الأخيرة من حياته. غير أن المرء عند هوسرل، وأكثر منه عند بروسست، يعوّض الانسحاب إلى اللاعالم من خلال اكتشاف أنطولوجيا داخلية، متنوعة كليًا. هناك توجد مملكة الكائن المتنوعة، والمتدرجة بلا نهاية. إن موضوعات الذاكرة، والخوف، والحنين، والأمل، والفكر، هي أيضًا «وقائع» كثيرة تفيض على انفصالات الذات - الموضوع النظيفة.

في أيّ حال - بالنسبة إلى مارتن هايدغر الذي كان كتاب برنتانو عن *mannigfache Bedeutung des Seienden* (المعنى المتعدد للكائن) تجربته الفلسفية الأولى - كانت فينومولوجيا هوسرل فلسفة تفتح على تنوع الكائن.

في محاضرة ماربورغ الشهيرة في صيف عام 1925، وموضوعها *Geschichte des Zeitbegriffs* (تاريخ مفهوم الزمان)، سيذكر هايدغر، مسترجعًا، نواحي فينومولوجيا هوسرل التي وضعته على طريقه الخاصة، وسيشير هناك إلى تلك الحدود التي وجب عليه تجاوزها ليتقدم أكثر.

ما كان حاسمًا هو الموقف الفينومولوجي، في التقدم نحو «الأشياء» مرة أخرى، وبطريقة جديدة كليًا، والذي يتطلب تنحية الأحكام المسبقة جانبًا، وتعلم الرؤية البسيطة المباشرة، والإمساك بالمرئي، من غير السؤال الفضولي عمّا نستطيع فعله به. إن واقعية الفينومولوجيا هذه، غير الغرضية، غاية في الصعوبة، لأن الإنسان يمتلك عنصر وجوده في المصطنع، والكاذب، ويخضع دائمًا لتعلق الآخرين (GA 20, 37).

يرى هايدغر الدوغما العنيدة للمجالين: الجوهر، والظاهر، جزء من المصطنع، على الصعيد الفلسفي الداخلي الذي تتغلب عليه الفينومولوجيا. فقد أعادت الفينومولوجيا، بحسب هايدغر، تأهيل الظواهر، أي العالم الظاهر؛ وشحذت الذهن لهذا الذي يُظهر نفسه. ليس الظهور في الفهم الفينومولوجي

واقعا أقل، أو مخادعا يجب البحث وراءه عن الجوهرى، سواء أكان ميتافيزيقيا أم علميا. فهذا الجوهر هو شيء يظهر، أكان هو «الله» أم «موضوع» المنطق، أم ما يسمى القوانين الطبيعية. ليست الفينومولوجيا، بالنسبة إلى هايدغر، تأملا نظريا، ولا تركيبا فكريا، بل هي العمل على رفع الأغطية، ومن ثم كشف ما يظهر وجعله مرئيا (GA 20, 118). وبذلك كُشِفَ عن البنية القصدية للوعي الذي يعتبره هايدغر الكشف الأهم للفينومولوجيا. بهذا يكون قد تم، بالنسبة إليه، تجاوز ثنائية الذات والموضوع في نظرية المعرفة التقليدية، وذلك من جانبيين: من العالم الذي يُظهر نفسه، ومن الوعي الذي يحيل دائما إلى العالم.

غير أن هايدغر يرسم أيضا بوضوح، في محاضرة عام 1925، حدود هوسرل. فقد زاد هوسرل حقيقة، بإنقاذه الظواهر من جديد، من جذّة الإحساس بأنواع الكائن المصادفة المختلفة، لكنه لم يطرح السؤال أبدا بأي معنى كان الإنسان، أو بالأحرى الوعي القصدي كائنًا. تقدّم هوسرل في إجابته إلى حدود التعيين السلبي، من حيث إن الإنسان «رمية مضادة للطبيعة». أما جواب هايدغر عن سؤال ما الإنسان؟ ومن هو؟ فسنعرفه لاحقا.

كان هايدغر، بأي حال، حاضرا في السنوات الأولى للعمل المشترك المكثف مع هوسرل، ويستخرج أفكار هوسرل من علاقات الوعي المحايث، ويرمي بها في العالم.

ساعده في ذلك، أولا، اشتغاله بفلسفة الحياة التاريخية لديلتاي الذي يعتبر، من منظوره، أن كل فلسفة تتورط في سوء فهم الذات، مربية، وتستطيع أن تضمن لنفسها مكانا آمنا في ما وراء التاريخ. إن تركيب هوسرل للأنا المتعالية هو ضرب من هذا الوعي «الماورائي» المرتبك. وثانيا ساعدته دراسة كيركيغارد ضد محاينة الوعي الهوسرلي.

إن هجوم كيركيغارد ضد القوة الذاتية المتوهمة للروح، لا ينطلق، كما الحال عند ديلتاي، من «الحياة» التاريخية، بل من الاختلاف الذي لا يمكن التغلب عليه بين الفكر والوجود. في تورطات الحياة تقع باستمرار في أوضاع يجب أن نقرر فيها من نريد أن نكون. ونحن إذ نغادر فضاء المعقول علينا أن نقرر تحمّل المسؤولية؛ ولا نستطيع ثجّبت أن نتحول من إنسان الإمكان الذي يستطيع أن يُعمل

عقله في كل شيء، إلى إنسان الواقع الذي يختار من المعقول ما يربطه في الفعل الداخلي والخارجي. إن فلسفة الوعي، بالنسبة إلى النقد الوجودي لكيركيغارد، هي المهرب الوحيد من مخاطر الحياة المعيشة.

حتى لا تبقى سلطة الحياة التاريخية، وسلطة الحياة الوجودية، مجرد فكرة عند هايدغر، ستأخذ الظروف التاريخية بنفسها المسألة على عاتقها، وتهتم بها.

منذ قدوم هوسرل إلى فرايبورغ، حاول هايدغر التقرب منه بصفته المعلم. لكن هذا أظهر الجفاء لتلميذه في البدء. كان هوسرل يعتبر هايدغر صراحةً فيلسوفاً كاثوليكيًا، وهذا قلل من اهتمامه به. استمر هايدغر في تقديم طلباته إلى هوسرل نحو عام تقريبًا من غير نتيجة، إلى أن أفلح في النهاية في الحصول على موعد مقابلة شخصية مع هوسرل. في 24 أيلول/سبتمبر 1917 كتب هوسرل إلى هايدغر: «سأساعدك بسرور وأشجع دراساتك بقدر ما أستطيع»⁽²⁴⁾.

أخيرًا، في شتاء عام 1917/1918، اكتشف هوسرل هايدغر. قبل ذلك بمدة وجيزة كانت إديث شتاين قد تخلت عن عملها كمساعد شخصي لهوسرل. لم تستطع أن تحتل الوضع أكثر، إذ كان عليها أن تُعدَّ مخطوطاته للنشر، وأن تعيش تجربة أن يسلمها ذلك «المبتدئ» الأبدي مسوداتٍ وملاحظات جديدة، تنقُض كليًا العمل المحضّر من قبل. إلى جانب ذلك أفرط هوسرل في الاستفادة من خدمات إديث شتاين، من دون أن يساعد في تحقيق رغبتها في التحضير للدكتوراه.

الآن، حين كان هوسرل يبحث عن مساعد جديد، كان إيجابيًا إزاء طلبات هايدغر، فوافق على تعيينه مساعدًا له.

من المفترض أن الأسابيع الأخيرة من عام 1917 شهدت محادثات فلسفية مكثفة جدًا بين الرجلين. وعندما جُند مارتن هايدغر في كانون الثاني/يناير 1918 في الدفاع المدني، وأُرسل إلى تدريب عسكري في مركز للجيش في هويبرغ (Heuberg) بالقرب من موطنه مسكيرش، أخبره هوسرل، في رسالة شخصية

(24) مقتبس من: H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (Frankfurt a. M.; New York, 1988), p. 102.

محفوظة، عن أسفه لأنه افتقد كثيرًا حواراتهما الفلسفية. بمرح وزهو أيضًا أجاب هايدغر - مستمداً وعيه الذاتي من الظروف أكثر مما من الفلسفة في تلك اللحظة - بأنه احتمال التدريب العسكري القاسي على نحو جيد. وهوسرل بدوره - وهو رجل ذو وعي وطني - تسعده مثل تلك الأنشطة غير الفلسفية، كتب في 28 آذار/ مارس 1918، أنه ربما، أمرٌ جيد تمامًا أن يضع هايدغر الفلسفة جانباً لمدة، لأنه سيعود إليها «بقوة توتر أكبر» في ما بعد: «هذا على أمل ألا تستمر الحرب طويلاً، بعد الانتصارات الرائعة في الغرب»⁽²⁵⁾.

في غضون ذلك ظل هايدغر في الخدمة العسكرية. عُيِّن في محطة الرصد الجوي في الجبهة. وهذا ما حصل، بالمناسبة، بعد عشرين عاماً مع جان بول سارتر في بداية الحرب العالمية الثانية، فأُرسل في تموز/ يوليو من ذلك العام إلى برلين، في دورة تدريبية في علم المناخ والرصد الجوي. استمرت مراسلات هايدغر الخصبية مع هوسرل، وظلت حميمية ومشبعة بالثقة. في رسالته في 10 أيلول/ سبتمبر 1918، امتدح هوسرل في الشاب الأصيل هايدغر، «وضوح الرؤية، ونقاوة القلب، وإرادة الحياة المتجهة إلى غاياتها بوضوح». وتُختم الرسالة بهتاف احتفائي: «أوه، شبابك الذي تجعلني أشاركك فيه من خلال رسائلك، يبعث الفرح فيّ، وينعش قلبي»⁽²⁶⁾.

هذه النغمة الأبوية الجياشة قد ترتبط بحقيقة أن هوسرل كان في ذلك الخريف شديد القلق على ابنه الذي كان يرقد في المستشفى العسكري لإصابته بطلق ناري في الدماغ، بعد فقدته ابنه الأصغر في الحرب في ربيع عام 1916. وقد اتخذ هوسرل من مارتن هايدغر إبنًا بديلاً. وعندما كان يكتب الرسائل إلى هايدغر، كانت إديث شتاين تقيم في بيته، وتقوم بدور الممرضة والابنة في البيت. مالفينه (Malwine) وإدموند هوسرل كانا طريحي الفراش من نزلة صدرية شديدة ألمت بهما، والخدمة استقالت، والابنة سافرت، والأخبار السيئة كانت تتوارد من المستشفى. تصف إديث شتاين في رسائلها إلى رومان إنغاردن (Roman Ingarden) الوضع البيتي الكثيب، حيث أصبح الارتباط بمارتن هايدغر يعني بوضوح، بالنسبة

Ibid., p. 104.

Ibid.

(25) مقتبس من:

(26) مقتبس من:

إلى إدموند هوسرل، النهوض والتشجيع. أمّا الإيمان بالنصر - وهو التعبير البليغ الذي أعطاه هوسرل في ربيع ذلك العام - فقد اختفى، وحلّ بديلاً منه في منزل هوسرل التذمر والشكوى من نظام الرايخ القيصري. في تلك الفترة انتقلت مالفينه هوسرل - كما تقول إديث شتاين - «إلى معسكر المستقلين»⁽²⁷⁾ (المقصود هنا الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني المستقل (USPD)). وذلك إغضباً لزوجها الذي كانت تحصل بينها وبينه شجارات زوجية رهيبة.

في أثناء ذلك، في نهاية آب/اغسطس، انتدّب هايدغر إلى الجبهة الغربية للخدمة في محطة أرصاد جوية عسكرية في أردنين (Ardennen) قرب سيدان (Sedan). أقيمت خدمات الأرصاد الجوية هناك لتوظيف التنبؤات الجوية في دعم استعمال الغازات السامة في معركة المارن (Marne-Champagne).

نستمد الانطباع عما عاشه هايدغر في هذه الفترة من رسائله الأولى إلى إليزابيث بلوخمان (Elisabeth Blochmann).

كانت إليزابيث بلوخمان صديقة زوجته إلفريده، في أثناء دراستهما الفلسفة على زيمل، لبعض الوقت في سنوات الحرب، وكذلك الأدب الألماني والتربية. وعملت بلوخمان أحياناً في الخدمة الاجتماعية لرعاية المرضى. كانت مطبوعة بقوة بروح حركة الشبيبة التي عبّر عنها في دستور الهوهن - مايسنر (Hohen-Meißner) لعام 1913: «تريد الشبيبة الألمانية الحرة أن تشكّل حياتها بنفسها، من أجل تحمّل مسؤوليتها التي تقررها بإخلاص عميق»⁽²⁸⁾.

في حلقات حركة الشبيبة هذه، التقى مارتن هايدغر وإليزابيث بلوخمان وإلفريده أول مرة.

في الرسائل الأولى بين هايدغر وإليزابيث، كانت روح حركة الشبيبة التي تربط بينهما ملموسة بوضوح، إذ كثر الكلام في الرسائل على الإخلاص والمسؤولية. أمّا مشاعر الحب فكانت لا تظهر إلّا في الظنون. كان كلاهما يتدرب

E. Stein, *Briefe an Roman Ingarden* (Freiburg, 1991), p. 108.

(27)

(28) هوهن - مايسنر - مقاطعة هيس أعلنت من الجمهورية الأولى مع دستور ديمقراطي

في عام 1918.

على فن التلميح وعدم المباشرة. إليزابيث تصغره بثلاث سنوات، وكانت معجبة به. وهو يشعر بالزهو بها، ويتحدث إليها بسرور بَيْن، وبنبرة معلم فلسفة، ومرشد روحي: ينبغي أن يكون من واجبتنا أن نعبّر، لمن يشاطرنا الوعي ذاته، عما نعيشه، حيًا وملحًا، بصدق وإخلاص عميقين في دواخلنا (9, BwHB, 2.10.1918).⁽²⁹⁾ يجب أن تصبح الحياة الروحية، بالنسبة إلينا، واقعًا حقيقيًا من جديد، ويجب أن تولد من الشخصي قوة، تغلب النهوض الحقيقي وتفرضه. هذه القوة لا تعبر عن نفسها بوصفها حقيقية إلا في البساطة وحدها، وليس في التكبر والانحطاط والقسر... الحياة الروحية فقط يمكن أن تُعاش، بحيث ينبغي على الذين يشاركون فيها أن يتأثروا مباشرة بها في وجودهم الحقيقي... وهناك حيث يعيش الإيمان حقيقيًا بالقيمة الذاتية للتعين الخاص، يتم التغلب على كل ما ليس له قيمة في محيط المصادفة، انطلاقًا من داخله، وإلى الأبد (7, BwHB, 15.6.1918).

سيكون مارتن هايدغر شاهد المقاومة العظيمة الأخيرة للجيش الألمانية الغربية، ضد قوات الحلفاء الزاحفة المتصصرة. وسيكون واضحًا على نحو صارخ بالنسبة إليه أن تلك الروح التي أحييت الثقافة في سنوات ما قبل الحرب، ما عادت بعد واقعية قط. فقد أحرقت الحرب كل شيء، باستثناء النواة العارية التي سماها هايدغر، بلغة متكلفة مبهمة، قوة الشخصية، أو الإيمان بالقيمة الذاتية، أو الانتماء إلى الأنا المركزية. وقد عاش الإرجاع القسري إلى النواة الشخصية، بوصفه فرصة كبيرة: يمكن الآن التغلب على ما ليس له قيمة في محيط المصادفة، لكن عندما يكون المرء قويًا فحسب، يعتمد على نفسه ويتخلص من الروح الكاذبة لرفاهية الحضارة. بعدئذ، تبعًا لهايدغر، ستكون ثمة ولادة جديدة للروح، تبدأ في دائرة صغيرة من المخلصين، ومنها يشع بعد ذلك ويتحصل - ربما - تجديد في الأمة أفقيًا وعموديًا. في 7 تشرين الثاني/نوفمبر 1918 كتب هايدغر إلى إليزابيث بلوخمان، وكان ما زال في الجبهة: كيف ستتشكل هذه الحياة عمومًا بعد هذه النهاية التي كان لا بد من أن تأتي، وخلصنا الوحيد غير مؤكد؟ المؤكد الثابت الذي لا يهتز هو الطلب من الناس الروحيين المخلصين حقًا ألا يضعفوا

(29) (BwHB): هو اختصار للمصدر: Martin Heidegger and Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel*, ed. By Joachim W. Strock (Marbach 1989).

وسُيشار إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

في هذه اللحظة بالذات، وأن يأخذوا بحزم زمام أمورهم بأيديهم، ويعملوا على تنقيف الأمة باتجاه الاستقامة والتقدير الحقيقي للخيرات الحقيقية للدايزين. لديّ في الواقع حب للحياة، على الرغم من أن أماننا في المستقبل من الأيام أيضًا بعض الحرمان الخارجي، وبعض التقشف. وحدهم الفقراء، محبو الجمال حبًا داخليًا، والناس الذين كانوا روحانيين حتى الآن، ولعبوا بالروح فحسب، على نحو ما لعب الآخرون بالمال والمتمتع، وحدهم ينهارون الآن، ويصيبهم اليأس، وهم في حيرة من أمرهم. من هؤلاء لا تُنتظر أيضًا أي مساعدة، أو توجيهات ذات قيمة.

(BwHB, 12).

حب الحياة ما يثيره - يكتب هايدغر - وأن عالمًا لعب بالروح فحسب، ينهار الآن. رؤاه السياسية تظل غامضة. رسائله من الجبهة لا تكاد تحتوي على توصيفات لتجاربه هناك. الرحلة إلى الجبهة كانت رائعة (2.10.1918, BwHB, 9)، غير أنها تتضمن كثيرًا من التعابير عن الفرح المسبق ببداية جديدة في الفلسفة. يلمح إلى أنه سيزيل منها جميع ما لم يعد صالحًا، وكل ما هو غير حقيقي وتقليدي واصطناعي محض. يتحدث عن تجارب أصلية، ومن طبيعة دينية أيضًا، مكتشفة بالفلسفة واللاهوت فقط، من خلال توافرها، ونعتها افتراء بالاستمرارية الكاذبة.

اكتشف جندي الاحتياط مارتن هايدغر شدة جديدة. إنها ليست الحرب ذاتها، بل ما تخلّفه وراءها، عندما تأتي الكارثة على كل ما تبقى حولها. إنه ليس حتمًا فولاذ النصر، بل الجفاء الضخم الذي خلفته الهزيمة. هذه طريقة إيمانه بالروح وسلطته. من يعيش فيه ولأجله، لن يكافح أبدًا من أجل معركة خاسرة (6.11.1918, BwHB, 10). ويتابع: الحياة الجديدة التي نريدها، أو التي نريد فينا، قد كفت عن أن تكون شاملة، بمعنى أنها غير حقيقية وسطحية، امتلاكها هو الأصل، وليس بناؤها على نحو مصطنع. إنها ليست سوى المضمون البين للحدس الكلي (1.5.1919, BwHB, 15).

كلمات عظيمة واعدة، وليست فارغة، لأن الشاب الذي عاد إلى فرايبورغ في تشرين الثاني/نوفمبر 1918، رُفّي إلى أستاذ مساعد في الفلسفة في الأسابيع الأخيرة من الحرب، واندفع بطاقته كلها محاولًا اقتفاء الحدس الكلي، ليفهم ما أمسك به وحاصره. هذا الحدس يساعده شاهد هذه اللحظات على بلوغ اللغة

الفلسفة. لكن قبل كل شيء، ليدخله في ديمومة الحياة. في أثناء ذلك لاحظ هايدغر حركة الزمان: إنه «يَزْمَنُ» الحَدْسَ وشاهد اللحظة، لكنه لا يصونه، ولا يضعه في الديمومة. إنه يحدث، هو حادثة، هو شيء غير مصنَّع، لكن الأمر يتوقف على ما نفعله منه. في رسالة مفصلة إلى إليزابيث في 1 أيار/ مايو 1919، تتكشف بالقوة كلها الهواجسُ الفلسفية الحميمية التي لا تخص، ربما، الشاب مارتن هايدغر وحده، والذي كتب إليها: إنه تجاهل عقلائي لجوهر تيار الحياة الشخصي، عندما يعتقد المرء ويطالب بوجوب أن يهتز بالسعة والغنى بالإيقاع، كما يفيض في لحظات البركة. هذه المطالب تظهر من افتقاد التواضع الداخلي أمام لغز الحياة وطابعها الرحماني. ينبغي أن يكون بمقدورنا انتظار شذائد عالية التوتر لحياة غنية بالمعنى، ويجب أن نبقى مع تلك اللحظات في الديمومة، وألا نستمتع فيها كثيراً، بل ندخلها في تشكيل حياتنا، ونأخذها في استمرار الحياة، ونُضمِّنها في نظم الحياة المقبلة كلها.

في لحظات، عندما نشعر بأنفسنا مباشرة، وبالاتجاه الذي ننتمي إليه في الحياة، لا يحق لنا هنا أن نثبت الصفاء بوصفه ما هو عليه فحسب، وندوِّنه في المحضر ببساطة، كما لو أنه يقف أمامنا كموضوع صرف، بل إن امتلاك الذات نفسه المقصود لا يكون حقيقياً إلا عندما يُعاش بصدق وإخلاص، أي عندما يكون، في الوقت نفسه، كينونة.

في عام 1919 كان مارتن هايدغر إذًا سعيداً بأن ينهي العمل في حدوسه، أمّا ما كان يحدث حوله فسماء الحالات الجنونية (12، BwHB، 14.1.1919).

الفصل السادس

مرحلة الثورة. ماكس فيبر ضد أنبياء المنصة. تضخم أعداد القديسين. منصة هايدغر. من التاريخ المبكر لسؤال الكينونة. تجربة الحياة ونزع الحياة. التعامل. فلسفة تقطيع الشجر. داءاثة هايدغر. شفاية الحياة. عتمة اللحظة المعيشة. أرواح قريبة: هايدغر والشاب إرنست بلوخ.

في مطلع عام 1919، ألقى ماكس فيبر في ميونخ محاضرة عنوانها: «Vom inneren Beruf zur Wissenschaft (عن الوظيفة الداخلية للعلم). ألقاها في مكان يجيش بالثورة، كحال المدن الكبيرة الأخرى في الرايخ الألماني. بعد بضعة أسابيع اندلعت في ميونخ الحرب الأهلية المفتوحة، وأعلن عن جمهورية اتحادية، كان فيها كُتَّاب حسنو النية - أمثال تولر (Toller) وموهزام (Möhsam) - أرادوا تأسيس «رايخ النور والجمال والعقل»، وكانت لهم السيطرة لوقت قصير. لماكس فيبر كان هذا كله سياسة طبيعتها غير مسؤولة، بمارسها مغامرون لم يريدوا أن يفهموا أن السياسة تتحمل ما لا تطيقه حينما يوكل إليها تحقيق المعنى والسعادة. كارل لوفيث (Karl Löwith) الذي كان جالسًا بين الحضور في قاعة المحاضرات، وصف كيف كان ماكس فيبر، قبل سنة من وفاته، «شاحبًا ومنهكًا»، وهو يمضي بخطى مسرعة، عبر القاعة التي غصت بالحضور، إلى منصة المحاضرة. ذكّر «وجهه المغطى بلحية منفوشة، بالإشراقة القاتمة للشخصيات النبوية في كاتدرائية بامبرغ (Bamberg)». كان الانطباع «صادمًا». وفقًا لكارل لوفيث، مرّق ماكس فيبر «حجب الرغبات كلها. ومع ذلك، لا بدّ من أن كل واحد أحسّ أن قلب هذا العقل النير ينضح إنسانية رزينة. بعد الخطب الثورية التي لا تعدّ للناشطين الأدباء، جاءت كلمة فيبر أشبه ما تكون بالخلاص»⁽¹⁾.

L. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* (Frankfurt a. M., 1989), (1) p. 17.

هذا الخطاب الذي نُشر في الحال وأثار جدلاً واسعاً وعاصفاً بين العموم، تضمنَ تشخيصاً حصيفاً للعصر. بدءاً، أولاً، أنه يعالج أخلاق العلوم، لكن ماكس فيبر حاول في العمق أن يجيب عن سؤال: كيف لا يزال من الممكن عمومًا تحقيق الرغبة في حياة ذات معنى، في القفص الحديدي للحضارة «العقلانية» الحديثة؟⁽²⁾. جوابه أن هذا العلم الذي يصوغ بتأثيراته التقنية حياتنا كلها من أساسها، والذي برهن في الحرب على هول القدرة التدميرية الكامنة فيه، أصبح قَدَرًا، لكنه يتركنا وحدنا نواجه أسئلة المعنى: ما... معنى العلم بوصفه وظيفة، إن غارت تلك الأوهام السابقة كلها: من أنه «طريق إلى الكينونة الحقيقية»، و«طريق إلى الفن الحقيقي»، و«طريق إلى الطبيعة الحقيقية»، و«طريق إلى الله الحق»، و«طريق إلى السعادة الحقيقية»؟ الجواب الأبسط، قدّمه تولستوي بالكلمات التالية: «العلم عبثي، لأنه لا يجيب عن السؤال الأهم، بالنسبة إلينا: ما الذي علينا فعله؟ وكيف يجب أن نعيش؟ ما من جواب. إن كون العلم لا يجيب عن هذا السؤال هو ببساطة أمر لا جدال فيه. والسؤال الوحيد الذي يبقى هو: بأي معنى لا يقدم العلم إجابة؟ وهل بمقدوره، عوضًا عن ذلك، أن يساعد في طرح السؤال الصحيح؟»⁽³⁾.

يستطيع العلم أن يختبر وسائل ملائمة للغايات المعطاة التي تؤسس نفسها في أحكام قيمة، وبمقدوره أيضًا أن يحلل التناقض الداخلي فيها، ويبحث في انسجامها مع أحكام قيمة أخرى. ويمكن العلم أيضًا أن يساهم في بناء وعي الذات، لكنه لا يستطيع أن يتزع منا قرار الكيفية التي يجب أن نعيش بها حياتنا. ذلك أن تحرير حكم القيمة الشخصي يمكن اعتباره تحررًا من كل وصاية. وعندئذ، فإن عدم توصيل العلوم إلى أي أحكام قيمة أو معنى، لا يعود مشكلة، بل فرصة. غير أن الأمر لا يجري على هذا النحو. لأن حضارتنا - كما يقول ماكس فيبر - تعيش أساسًا، على نحو شامل، في العقلانية، حيث إنها تقوّض في الفرد الثقة بقدرته على اتخاذ القرار. في أحكامه القيمة يرغب المرء في أن يمتلك أيضًا اليقين الموضوعي، والضمانة التي يألفها في العالم التقني: من يستقل الترام في تنقله، لا يحتاج إلى أن يعرف

(2) المتزايدة في المجتمع الحديث، حيث يفضي نزاع السحر عن مصطلح استخدمه ماكس فيبر لوصف حالة الترشيد والعقلنة في العالم إلى فقدان المعنى، وتقليص الحرية الفردية، وتحويل المجتمع إلى قفص حديدي. (المترجم)

M. Weber, *Soziologie-Weltgeschichtliche Analysen-Politik* (Stuttgart, 1964), p. 322.

(3)

كيف يعمل، وبإمكانه أن يتق بأن كل شيء «محبوب» جيدًا. أمّا حين يكون المرء محاطًا بعالم الحياة - بما فيه من قضايا مهمة كثيرة لا نهاية لها وتتطلب الحساب، وهو عالم اعتاد المرء ألا يفهم كل شيء فيه بدقة، لأنه يعلم أن ثمة آخرين يفهمون بدّلًا منه، وآلا لما صُنعت تلك المعجزات التقنية - فإنه يطلب عندئذ ذلك اليقين والضمان، هنا أيضًا، في مجال أحكام القيمة والمعنى، حيث لا يستطيع في الحقيقة أن يطلبها. وبدلًا من أن يقبض المرء على الحرية الكامنة في هذا المجال، يطلب أيضًا بموضوعية العلم. هكذا تزدهر رؤى العالم التي تبحث عن ثقة تغلف بها ذاتها علميًا. هذا عمل «أنبياء المنصة الأكاديميين»، كما أطلق عليهم ماكس فيبر. إنهم يستجيبون إلى انكشاف عالم تُزع عنه السحر من خلال عقلته، بأن يعقلنوا، بطريقة خاطئة، السحر الأخير الباقي، ألا وهو الشخصية وحريتها على وجه التحديد. إنهم لا يطبقون العلاقة المتوترة بين العقلانية والشخصية، بل يريدون أن يستخرجوا من التجربة المعيشة، استخراجًا سحريًا، تفسيرَ عالم يسافر فيه المرء بثقة تامة، كما في الترام. وبدلًا من أن يُترك السر هناك حيث لا يزال في نفس الفرد، يغمّر «أنبياء المنصة الأكاديميون» العالم الذي تُزع عنه السحر بريبة سحر جديد مقصود. بدلًا من ذلك، وعلى الضد منه، حضّ ماكس فيبر على عدم الخلط. فمن ناحية أولى، ثمة الوصول إلى العالم والقبض عليه عقليًا، ومن الناحية الأخرى، ثمة احترام سرّ الشخص، حتى عندما يتخفف، مسرورًا، من وزر الحرية. طالب ماكس فيبر بالزاهة والصدق. لا بدّ من رؤية الوقائع، ولو لم تكن محببة. ففي عالم نستطيع اختراقه عقليًا، والتحكم فيه تقنيًا، يختفي الله. وإذا كان لا يزال موجودًا، ففي نفس الإنسان الفرد فحسب؛ الإنسان الذي يجب أن يكون مستعدًا، «على حسابه الخاص»، لتقديم «قربان للعقل»، وللإيمان به. وقد افتن ماكس فيبر بالإيمان الحي الذي ليس من هذا العالم، كما يفتن المرء بفنان أو موسيقي عبقر. وأطلق على أمثال هؤلاء تسمية «عابرة الدّين». أما الإيمان الذي يلتبس مع العلم، أو الذي يبحث له عن منافس مثالي، فسماه الخداع الخطر. وحده الإيمان الذي لا يستعمل اقتراضات كاذبة من العلم، يحوز، في نظره، الكرامة والحقيقة في «مملكة العالم الخلفي للحياة الغامضة، أو في أخوة العلاقات المباشرة للأفراد بعضهم ببعض»⁽⁴⁾. هنا تهب «ريح نبوية»، لكن على المرء أن يتنبه لثلا يتفخها في حقل السياسة.

لم يكن لتحذيرات ماكس فير أي تأثير. ارتكس «أنبياء المنصة الأكاديميون» بغضب. أحد الذين كانوا يريدون تسليق المنصة (وكان على علاقة بمارتن هايدغر في الثورة الاشتراكية القومية)، هو إرنست كريك (Ernst Krieck)، مدرس المرحلة الابتدائية الذي نصب نفسه لسان حال «الجناح اليميني» المناوئ لماكس فير. فقد هاجم «الموضوعية» وحرية القيم. كان هذا مظهر انحطاط نموذجي، وتعبيراً عن «الطبقة المثقفة المقتلعة الجذور». وقد تبدى هذا في العلم أيضاً: أضاعت الأمة روحها. لهذا يطالب كريك «بثورة للعلم» تساهم في تكوين «دين الأمة العام» الذي يقود الشعب إلى «الوحدة المعنوية»⁽⁵⁾، ويرتقي بالدولة إلى مستوى أعلى من مجرد كونها آلة نفعية. لم يعد ماكس فير يستطيع الدفاع عن نفسه في مواجهة النقد والانتهاكات والتجريح. مات في عام 1920. غير أنه ما كان يستطيع، أيضاً، أن يعالج جميع التنبؤات، والرؤى، والنظريات العلاجية ورؤى العالم التي نشأت بعدئذ. إذ برزت في السنوات الأولى من جمهورية فايمار منافسة قوية حرة «لأنبياء المنصة الأكاديميين» الذين ندد بهم ماكس فير. كان زمناً تضخم فيه عدد القديسين الذين أرادوا في الشارع، في الغابات والأسواق، وفي خيم السيرك والغرف الخلفية للحانات العابقة بالدخان، إنقاذ ألمانيا، أو العالم. كان مؤلف أوزفالد شينغلر (Oswald Spenglers) تدهور الحضارة الغربية (Der Untergang des Abendlandes) الذي بيع منه في تلك السنوات 600,000 نسخة، المشروع النظري الكبير الذي انفجر إلى آلاف الشظايا الصغيرة، وإلى تفسيرات للعالم، انطلاقاً من روحية نهاية عصر، وبداية جديدة جذرية. كان لكل مدينة كبيرة تقريباً «مخلص»، أو حتى العديد من المخلصين. في كارلسروه (Karlsruhe) هناك واحد منهم أطلق على نفسه اسم «الزوجة الأصلية»، وبشر أنصاره بالمشاركة في طاقات الكون. وفي شتوتغارت (Stuttgart) مارس «ابن الإنسان» طبيعته، ودعا إلى عشاء نباتي منقذ. وفي دوسلدورف (Düsseldorf) خطب مسيح جديد، منذراً بأنول العالم، ونادى بالانسحاب إلى منطقة الأيفل (Eifel). وفي برلين ملأ الدوق الروحاني لودفيغ هويسر (Ludwig Haeusser) القاعات الكبيرة بالحضور، مطالباً «بجميع تبعات أخلاق يسوع»، بمعنى الشيوعية الأصلية، وفوضى الحب، وقدم

(5) مقتبس من: F. Ringer, *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandrine 1890-1933* (München, 1987), p. 320.

نفسه «زعيمًا»؛ لأن ذلك هو «الإمكانية الوحيدة للتطور الأعلى للشعب والرايخ والإنسانية»⁽⁶⁾. في تلك السنوات كان كثير من الأنبياء والشخصيات الكاريزماتية متفقين جميعًا تقريبًا على الإيمان بالآلفية وبنهاية العالم. كان هناك مجانين الاضطرابات الثورية في نهاية الحرب، وأنصار النزعة التقريرية في تجديد العالم، وميتافيزيقيون مستوحشون، ورجال أعمال في السوق السنوية للأيديولوجيات والأديان البديلة. من حرص على جدّيته، ابتعد عن هذه الميادين القذرة. غير أن الحالات البينية كانت إلى حد بعيد في سيولة. يصح هذا أيضًا على ميدان السياسة بالمعنى الضيق، حيث نمت باطراد النزعات التبشيرية والنظريات العلاجية، يمينًا ويسارًا على حد سواء. في أيام جمهورية ميونخ الاتحادية صدر مرسوم صاغه تولر وموهزام، أعلن تحوّل العالم إلى «حقن ممتلئ بالورود»⁽⁷⁾، يستطيع كل واحد أن يقطف منه حصته، وأعلن إلغاء الاستغلال، وكل تراتبية وفكر قانوني، وأمر الصحف بنشر أشعار هولدرلين وشيلر على الصفحة الرئيسة إلى جانب مراسيم الثورة الأحدث.

في المعسكرات السياسية كلها انصرفت الروح المضطربة لتلك السنوات إلى إضفاء المعنى على العبثي. لم يكن المرء مستعدًا، لا في السياسة ولا في العلم، أن يقبل نزع السحر عن العالم الحديث. ما عادت روح النزعة الواقعية، وروح السياسة الواقعية («ائتلاف فايمار») قادرتين على تشكيل أغلبية بعد عام 1920. وفي علوم الروح والعلوم الاجتماعية لم يجد نداء ماكس فيبر إلى ضبط النفس الأيديولوجي إلا القليل من الإنصات. وقد لخص إدوارد شبرانغر (Eduard Spranger) الاحتجاج ضد واقعية فيبر وتنازله عن الميتافيزيقا بما يلي: «بإيمان... ينتظر الجيل الشاب ولادةً جديدةً في العمق... الإنسان الشاب يتنفس ويعيش اليوم أكثر من أي وقت، من خلال كلية أعضائه الروحية... ثمة «دافع من أجل الكليّة» وفي الوقت نفسه هناك توق ديني إلى إعادة تلمّس الميتافيزيقي المتدفق إلى الأبد، انطلاقًا من الأوضاع الصناعية والميكانيكية»⁽⁸⁾.

(6) يُنظر: U. Linse, *Barfüßige Propheten. Erlöser der zwanziger Jahre* (Berlin, 1983), p. 27.

(7) يُنظر: Ibid.

(8) مقتبس من: Ringer, p. 328.

المحاضرة الأولى التي ألقاها مارتن هايدغر، بعد الحرب، في الفصل الدراسي الذي فرضته ظروف الحرب في بداية عام 1919، حملت عنوان: «Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem» (فكرة الفلسفة ومشكلة رؤية العالم). أراد الأستاذ المساعد الشاب أن يدلي بدلوه في جدال العصر. تأملاته تشبك مع ماكس فيبر. إنه يشدد على الطابع العلمي للفلسفة الذي ينبغي أن يبقى فيه رأي الفيلسوف الشخصي مغيباً، كما هي الحال في كل علم (GA 56/57, 10).

غير أن هايدغر لا يريد أن يقف عند عدم الخلط الفيبري بين المعرفة العلمية وحكم القيمة، ولا يريد أن يرسم حدوداً فحسب، بل يريد أن يجعل من هذه الحقيقة ومن الكيفية التي نقيّم فيها، ونبنى رؤى للعالم، مشكلة.

خلافًا لمعظم نقاد ماكس فيبر، لا يريد هايدغر أن يوفق من جديد بين العلم والتقويم ورؤية العالم، ولا أن يقود إلى أيّ تركيب ميتافيزيقي أخير. فقد وضع لنفسه الهدف الطموح لاستكشاف مجال يسبق هذا التمييز، وتساءل: كيف نعيش الواقع، قبل أن ندرجَه في موقف علمي، أو قيمي، أو في إطار رؤية للعالم؟ لم يطلق على علم العلم هذا شيئاً من قبيل نظرية العلم، بل فكرة الفلسفة، بوصفها علماً أصلياً. يبعث قوله هذا على الظن بأنه يريد أن يتابع مشروع هوسرل في التأسيس الفينومولوجي للعلم، أي وصف بُنى الوعي التي ينشأ منها العلم، والموقف الطبيعي من العالم. غير أن المحاضرة الأولى هذه كشفت بوضوح أن هايدغر اندفع أبعد من هوسرل في إلحاحه. إنه يستشهد بمبدأ هوسرل القائل بأن كل ما يقدم نفسه أصلياً في «الحدس» يجب أن يُقبل ببساطة... كما يقدم ذاته (GA 56/57, 109)، من أجل الإشارة، بعدئذ، إلى أن هوسرل لم يصف إلا أنواع الكينونة المعطاة في الوعي النظري. غير أننا، في تجربتنا الحياتية في العالم المحيط، لا نكون ذوي نزوع نظري إلّا في حالات استثنائية فحسب. موقف التجربة الأصلي (GA 56/57, 110) هو شيء مختلف تماماً، وهو على العموم ليس في المرمى الصحيح للفلسفة بعد، هذا ما يعلنه بوعي ذاتي كبير أستاذ الفلسفة المساعد الذي كان يُعدّ، في ذلك الوقت، أكثر طلاب هوسرل تبشيراً بمستقبل واعد.

أليست التجربة، بل الأخرى موقف التجربة الأصلي، عنواناً للأسرار الخفية، وللكيس الأسود الذي يمكن أن تسحب منه في النهاية كنوز ميتافيزيقية جديدة؟

هكذا كان وقع ذلك في آذان الطلاب وتذاك. عرفنا هذا من كارل لوفيث وهانز جورج غادامير. لكنَّ مَنْ انتظر ذلك، ممن لديهم جوع لرؤية العالم، وحاجة ميتافيزيقية إلى التجربة، ومَنْ بحث عن عروض حديثة أو قديمة للمعنى، خاب أمله في هايدغر البارد، إنما المتحمس، والمقتضب، والمتكلف في صياغته. وبدلاً من أن يبرز في الواقع بوصفه نبي المنصة، طالب تلاميذه أن يجلبوا إلى الوعي تجربة المنصة، حيث يقف هو ويحاضر. ستدور المحاضرة كلها حول تجربة المنصة هذه، ولذلك نقتبس هنا فقرة مطولة لهذا الوصف الفينومولوجي المؤثر للحالة:

إنكم تحيثون كالمعتاد إلى قاعة المحاضرات هذه في الساعة المعتادة، وتجهون نحو مقاعدكم المعتادة. تجربة «رؤية مقاعدكم» هذه، أطلب أن تتركوها بها، أو يمكنكم أيضاً أن تمثلوا بموقفي: أدخل إلى القاعة، أرى المنصة... ما الذي أراه؟ هل أرى سطوحاً بنية اللون تتقاطع بزوايا قائمة؟ لا، إنني أرى شيئاً مختلفاً: صندوقاً، كبيراً نوعاً ما، وفوقه آخر أصغر منه. لا، أنا أرى المنصة التي ينبغي أن أتكلّم منها. وأنتم ترون المنصة التي منها تُخاطَبون. ليس في التجربة الخالصة أيضاً - كما يقال - رابط تأسيسي، كما لو أنني أرى أولاً سطوحاً متقاطعة بنية اللون تقدّم نفسها لي، بعدئذ، كصندوق، وبعد ذلك، كمنصة، ثم تالياً، كمنصة الخطابة الأكاديمية أو المنصة، كما لو أنني ألصق خاصية المنصة، في الوقت نفسه، على الصندوق مثل بطاقة التعريف. كل هذا لا يعدو أن يكون تفسيراً رديئاً، ويسيء التفسير، وخروجاً عن النظر الخالص إلى التجربة. أرى المنصة بضربة لازب، ولا أراها معزولة فحسب، بل أراها كما لو أنها زائدة الارتفاع عليّ، وأرى كتاباً موضوعاً عليها، ويزعجني بشكل مباشر... أرى وجهة المنصة مناسبة، ومنارة، ولها خلفية... في تجربة رؤية المنصة يعطي شيء نفسه لي من محيط خارجي مباشرة. هذا المحيط ليس أشياء لها طابع تفسيري محدد، أو موضوعات. وعلاوة على ذلك، لا تُفهم بوصفها تعني كذا وكذا، بل إن المهم هو التجربة الأولية التي تعطي نفسها لي مباشرة، من دون أي التواء فكري، عن طريق إدراك الأشياء. إن الحياة في بيئة تعني، بالنسبة إليّ، في كل مكان ودائماً، أن كل شيء من هذا العالم، ويتعملم (GA 56/57, 71/72).

إنه يتعمول⁽⁹⁾، هذه أولى ابتكارات هايدغر الكلامية الخاصة التي سنجد منها كثيرًا في المستقبل. هنا يمكن أن نلاحظ كيف يتخلق التعبير لوصف حدث يبدو في البدء بدهيًا، إلا أنه في النظر إليه من قرب، يتكشف عن تعقيد ليس له من تسمية حتى الآن. هكذا يبتكر اسمًا لوصف ما لا نكاد ندركه بسبب قربه الشديد. الأمر، إذًا، هكذا: عندما نفكر في رؤية منصة ننزل من حيث لا ندري إلى نظام آخر يختلف مطلقًا عن نظام الرؤية. عندئذ نحن نفكر تبعًا للنموذج التالي على وجه التحديد: ثمة هنا أنا مدركة، وهذه الأنا تصادف شيئًا، موضوعًا، وفي هذا الموضوع نلاحظ الأنا في عقب ذلك تدريبًا بعض الخصائص. هايدغر يريد أن يسترعي الانتباه إلى أن الأشياء لا تصادفنا في الواقع على هذا النحو. أما كيف تصادفنا، في الواقع، فهذا ما لا يمكن إظهاره إلا على العكس عمومًا. حين نختبر المثال الآن وهنا - وليكن مثلًا تجربة المنصة في قاعة المحاضرات الثانية في جامعة فرايبورغ، في يوم غائم من أيام شهر شباط/ فبراير 1919 - على المرء أن يحاول ألا يتحدث عن أفعال الإدراك، ولا يحق له أن يعود على سبيل التعويض إلى النظريات الراجحة، بل يجب أن ينجز الفعل ويرافقه بانتباه في الوقت نفسه. يجب أن يوجه الانتباه إلى الانتباه إذًا. بعد هذا يصبح مفهومًا ما يهيم هايدغر في هذا السياق، وما لا ينفك يدور حوله مرة بعد مرة، بحيث يتولد الانطباع بأنه لا يتحرك من مكانه البتة. ويغدو مفهومًا أن ندرك، بداية، علاقة بالعالم منتشرة، لكن مهمة، ونصل من ثم، عن طريق التجريد، إلى موضوع «حيادي»، من فعل الإدراك الطبيعي فحسب. عندما ننظر إلى هذه العملية من موقف نظري مألوف، فإننا نعكسها بأن ندعها تبدأ بشيء محايد في الظاهر، ونقرُّ له، بعدها، بخصائص، ونضعه في المقطع المناسب لعلاقة في العالم.

إن مفهوم التجربة الأصلية الذي يكثر الكلام حوله، يكتسب معنى دالًّا: إنه يصف الإدراك هكذا، كما ينجز بالفعل، أبعد من المعاني النظرية. بعد ذلك تعني

(9) أي العالم يتعمول. ولفهم معنى «يتعمول» أو «العالم يتعمول» من المفيد أن نورد ما كتبه عبد الرحمن بدوي في موسوعته الفلسفية: «إن العالم كما يفهمه هايدغر ليس موجودًا من الموجودات، إنه ليس في الأشياء، بل هو في أفق الأشياء. وهو يدل بالأحرى على حال وجود للموجود. وهذه الحال أصلية أصالة مطلقة. ذلك أن العالم ليس موجودًا أبدًا، بل هو صائر دائمًا، إنه يتحول (welt ist nie, sondern weltet) أو (يتعمول، أي يصير عالمًا على طريقة هايدغر في التعبير)».

«المنصة تتعولم» أنني أختبر أهمية المنصة، ووظيفتها، وتموضعها في الغرفة، وإضاءتها، والحوادث الصغيرة التي تجري عليها (منذ ساعة وقف واحد آخر هنا؛ ذكريات الطريق الذي قطعتة لأصل إلى هنا، وغضبي لأنني أجلس هنا أمام المنصة وأصغي إلى هذا الهراء... إلخ). ما تعنيه «المنصة تتعولم»، هو أن عالمًا بأكمله يجتمع في المكان والزمان. يمكن المرء اختبار ذلك جيدًا عندما يتذكر لاحقًا شيئًا يشبه تجربة المنصة على وجه التحديد. سيلاحظ عندها - وهذا ما نلاحظه جيدًا منذ بروس - وضعًا حياتيًا بأكمله، ويتذكره في الوقت ذاته. حين غمس بروس قطعة من فطيرة مادلين (Madeleine-Törtchen) تفتّح عالم كومبريه، وتعولمت الفطيرة.

ليس كل شيء نعيشه يتعولم بهذه الحدة، لكن شيئًا ما يعلم كل شيء. يتصور هايدغر أن زنجيًا سنغاليًا دخل قاعة المحاضرات، ولاحظ هذا الشيء الخشبي الغريب الموجود هناك في الأمام، ألا يجب أن يدرك، آنذ، شيئًا محايدًا غير مفهوم، شيئًا مجردًا نوعًا ما؟ هل يبقى صحيحًا في هذه الحالة أن ما يدركه المرء في البداية، وعلى الدوام، هو المعاني؟ يصح أيضًا في هذه الحالة القول «لا أستطيع أن أفعل به شيئًا»، لأن الزنجي سيختبر هذا الشيء معنويًا بكل حال.

في البدء يكون المعنى، في البدء يتعولم، إمّا هكذا وإمّا هكذا.

لكن لِمَ الآن كل هذا التعمق في التجربة وفي هذا التعولم؟ بداية لأنه ينبغي أن نعي كيف تجري حقيقة، عندما نجد أنفسنا في العالم، أمام المنصة، على سبيل المثال. هذا الوجود، الذي هو تجربة دائمة، يجب أن يكون شفافًا بالنسبة إلينا، نحن أنفسنا. لكن هايدغر يريد أكثر من ذلك: يريد أن يضيء ما يحدث حقيقةً أمامه هنا، عندما نضع أنفسنا في موقف نظري من العالم، أي في موقف علمي، كما جرت العادة على تسميته. إن ما يسمى «الموقف العلمي الذي يضيء الموضوعية» على المعنى الأولي، العالم المحيط، ويلزم التجربة أن تختفي، ويعرّى الشيء من ثيابه وصولاً إلى موضوعيته المجردة، لا يتم إلا حين نُخلص أيضًا الأنا المجزّبة، ونقيم أنا جديدة، صنيعة وثانوية، تُعتمد باسم «الذات»، وتقف بحيادية مناسبة في مواجهة «شيء» محايد أيضًا، يسمى الآن «موضوعًا». في هذه اللحظة يتضح ما يطمح إليه هايدغر أكثر: إن البداية غير

المشروطة للتأمل الفكري واليقين النهائي، أي تقابل الذات - الموضوع الذي تحدده الفلسفة الحديثة والعلم الحديث المنطلق منها بوصفه الحالة الأولية، ليست بداية غير مشروطة على الإطلاق. لا تكون البداية هكذا، بل تكون، على الأرجح، حين نجد أنفسنا نعيش في العالم على النحو المُتَّوَلَّم الموصوف، بما فيه من منصات، وفطائر مادلين، وزنوج سنغاليين.

إذا كنا في أثناء ذلك قد اعتدنا على البادئة - ur عند هايدغر (بمعنى أولي أو أصلي) التي تثير اللغظ، ونستطيع إدراك معناها الدقيق (أي بداية حالة في كل مرة)، فسنفهم أيضًا لِمَ يتحدث هايدغر عن القصيدة الأولى للحياة المعيشة التي يجري الكشف عنها بداية تحت التعارض الصنعي والمخادع بين الذات/ والموضوع. إنه يريد - كما يقول - أن يسوق اعتراضه على الإطلاق غير المسوغ للنظري (وهذا ما يُتهم به هوسرل أيضًا). إن التعصب الأعمى في النظري المتأكل في العمق... يشكّل عائقًا كبيرًا أمام النظر إلى مجال سيطرة التجربة في العالم المحيط، (GA56/57) (88). إنه يتحدث بصوت عدواني خفيض عن سيرورة العدوى النظرية المهلكة في تدرُّجها، وهي تحل في العالم المحيط (GA 56/57, 89) ويعثر لها، أيضًا، على اسم جديد: تغييب التجربة. إن الموقف النظري - مهما يكن مفيدًا وضروريًا لإصلاح مواقفنا الطبيعية من العالم - يُغيّب التجربة. وفي ما بعد يستخدم هايدغر لهذا الغرض أيضًا مفهوم التشيؤ الذي أخذه عن جورج لوكاش (Georg Lukács). يقول في المحاضرة: تحدد الشيئية مجالًا أصليًا تمامًا، تستخرجه من العالم المحيط. إن حقيقة «أنه يتعولم» انطفأت في داخله سلفًا. الشيء وحده لا يزال موجودًا هنا بوصفه هذا، أي أنه واقعي. المهم نزع الأهمية، باستثناء هذا الباقي الذي لا يزال هو الكينونة - الواقعية. إن تجربة العالم المحيط تغيّب التجربة، باستثناء ذلك الباقي الذي لا يزال واقعيًا يتم تعرّفه بوصفه كذلك. فالأنا التاريخية هي منزوعة التاريخ ما عدا الباقي من الأناثة (Ich-heit) بوصفها رابط الأشياء... (GA 56/57, 91).

بهذا النوع من الموقف النظري بدأ الناس، منذ زمن طويل، يغيّرون حياتهم الخاصة، وحياة الطبيعة، إلى المدى المفيد، لكن الخطر أيضًا. ولم يكن هذا ممكنًا إلا بتغييب التجربة منه، بحسب هايدغر، أو «بنزع السحر» عنه، بحسب ماكس فيبر.

استبقى ماكس فيبر الطابع الخصوصي لـ «أحكام القيمة» الشخصية غير القابلة لمزيد من العقلنة، بوصفها «الماوراء» الوحيد للعالم الواقعية الذي نُزِعَ السحر عنه. من هذا الملاذ الخاص ظهرت بعدئذ رؤى للعالم لا اعترض عليها، طالما أنها لا تدعي لنفسها مكانة علمية.

لا يزال نقد هايدغر للأعقلاني نقدًا لا هوادة فيه. فما يسميه العلماء «لاعقلاني» هو في الواقع، تبعًا لهايدغر، عنوان الباقي من التجربة في البقعة العمياء للموقف النظري. نظريًا جئت أنا نفسي إلى هنا من التجربة... التي لا يعرف المرء الآن البتة ماذا يفعل بها، والتي ابتكر لها الآن عنوان الأعقلاني المريح (GA 56/57, 117).

هذا اللاعقلاني يصبح «موضوعًا» يمكن للمرء أن يفعل به ما يشاء تمامًا، لأنه ملتبس جدًا: كأن يكون مستودعًا لمنظري رؤى العالم، أو صخرةً للأنبياء الجدد، أو موضوعًا غامضًا للشغوفين بالميثافيزيقا، أو ملجأً لعشاق الليل الذين ينجزون من تجاربهم التي يعجز الوصف عنها نظريات تجلٍ عن الوصف. هذا النفسي اللاعقلاني يمكن أن يأخذ، على سبيل المثال، مظهر آلة نفسية - هيدروليكية، أو مظهر بيت ميسور الحال بطابق سفلي (هو (Es)) وطابق رئيس (أنا (Ich)) وغرفة عليا تحت السقف (أنا أعلى (Über-Ich))، أو مظهر طبيعة بحرية، برحابات محيطية، وسدود، وفيضانات، ومستنقعات، ومساحات مجففة... إلخ. في التعامل مع هذا اللاعقلاني، يمكن للمرء أن يتصرف، كما لو أنه يريد أن يمتطي النمر.

لكن يمكن أيضًا النظر إلى هذه اللاعقلانية من حيث هي أصل أحكام القيمة، كما طاف بمخيلة ماكس فيبر بوضوح. هل صحيح - يتساءل هايدغر في مكان آخر - أننا نواجه أشياء أمامنا هناك: أناس، موضوعات، أشياء، تكون في البداية هناك، بوصفها وقائع عارية... ثم تكتسي، بعدئذ، في سياق التجربة، طابعًا قيميًا، حتى لا تتحول عارية في الأرجاء؟ (GA 61, 91).

ينهال هايدغر بالهزم والسخرية على فلسفة القيمة لريكرت - وهي التي يقع تحت تأثيرها أيضًا ماكس فيبر - حول سلطة العلم الذي يزعم أنه خالٍ من القيمة. ويتحدث، لكن بما يشبه الغضب البارد، عن نموذج ميثافيزيقا بئاً وذي رؤية للعالم، يرسم سماءً فوقنا، ويتعاشى بسلام مع معارفنا الأخرى، وتتعلق عليه القيم، كما الثمار على الشجرة. نموذج ميثافيزيقا، إذا، يعوض على سبيل العزاء كل

معاناة القفص الحديدي للعالم العقلاني الذي نُزع عنه السحر، ويحيل بذلك إلى تجربة «أرقى» أو «أعمق». هذا ما سماه هايدغر (في محاضرة أُلقيت بعد ذلك بعامين): استئناف الغموض بوصفه ملاذًا، وغشاء ضباب لما يدعى «أحاسيس عالم» غير نظيف ومتنفج، ويتصرف بعيدًا عن الأضواء (GA 61, 101).

لم يُسمَّ هايدغر أسماء، غير أن المرء يعلم بالتأكيد أن أسفارًا واسعة من أدب العالم ورواه في تلك السنوات، كانت تبدي ميلًا ميتافيزيقيًا. يكاد هذا ألا يبعث على الدهشة، لأن المرء كان بأيسر ما يكون يقرُّ من المزجج في فيزياء الحياة، بأن ينحرف إلى «ما وراء» التفسير النظري التأملّي. في جميع محاضراته في تلك السنوات الأولى تقريبًا، كان مارتن هايدغر يمتنع مزدريًا ويبدأ بشتيم المشهد الثقافي، ولن يألو جهدًا في التشديد على أن الفلسفة يجب أن تقنع نهائيًا عن رفع نظرها نحو السماء. وبطالب بالنظر ببرودة؛ إذ إن المرء يستطيع بارتياح أن يضع جانبًا مشكلات رؤى العالم جميعًا (GA 61, 45)؛ ومن لا يطيق الاندفاع نحو الرابية المطلقة (GA 61, 37) من المستحسن أن ينفض يديه من الفلسفة.

هذه المحرمات ملتبسة. هنا يدافع فيلسوف محترف عن قطاعه ضد الميتافيزيقيين المستقلين وكتّاب الأعمدة الصحافية المتفلسفين. وهذا يحوز في ذاته شيئًا من الاستقامة التي يهاجمها. لكن هايدغر يتصرف، من ناحية أخرى، مثل فزاعة تستفز حراس الجمال والخير والحقيقة. إنه يضرب من حوله ثقافة الجلال الأجوف، والجوانية المزيفة، والكلمات العظيمة، والدجل العميق. وبكلمة واحدة أيضًا، يظهر ظهور دادائيٍّ في الفلسفة.

في أثناء الحرب سخر الدادائيون في برلين وزيورخ وفي كل مكان، من نزعة الجمال في حلقة شتيفان جورج، ومن خطاب التعبيريين الحماسي: «يا إنسان»، ومن النزعة التقليدية للفلسفتين المثقفين (ذوي النزوع المادي، والمتعلقين بالقديم)، ومن رسوم السماء الميتافيزيقية. ذلك لأن جميع هذه التصورات جعلت نفسها عرضة للسخرية مرة أخرى أمام واقعية الحرب. غير أن استفزاز الدادائيين كان، قبل كل شيء، في إجابتهم عن سؤال «ما الذي ستعملونه في مواجهة هذا كله؟»: «لا شيء! نريد فقط ما هو حاصل، في كل حال». النزعة الدادائية - كما ينص بيانها - «تمزق جميع شعارات الأخلاق والثقافة والجوانية». وهذا يعني أن تراما هو ترام، وحرًا هي حرب، وأستاذًا هو أستاذ ومرحاضًا هو مرحاض.

من يتكلم لا يدلّل إلا على أنه يحيد عن الإطناب المقتضب للكيونة في هذيان الوعي. «مع الدادائية تظهر واقعية جديدة تطالب بحقوقها» (من البيان الدادائي). هذه الواقعية الجديدة غادرتها جميع العقول الجيدة التي دُمّرت رفاهيتها الثقافية. «ترمز كلمة دادا إلى الارتباط الأكثر بدائية بالواقع المحيط» (البيان). إذ لا يوجد غير هذا الدا وهذا الدا وهذا الدا فحسب.

إذا أردنا أن نتلمس الدفعة الدادائية في هذا الشغل الكامل على الفطنة والأكاديمية الفلسفية في محاضرة هايدغر الأولى، يجب علينا أن نستحضر، مرة أخرى، أنه بدأ بسؤال في زهوٍ وادعاء. إنه السؤال عن العلم الأولي، والقصد الأولي للحياة، ومبدأ المبادئ، كي يمهّد، بعدئذٍ، لطلابه المتشوقين إلى الدخول في السر الغامض لتجربة المنصة. إنه استفزاز فعلي يطعم دادائي. وهذا يصح أيضًا على التحول التالي من المؤلف إلى اللامألوف. من خلال مثل هذا الاهتمام يصبح اليومي شيئًا مليئًا بالأسرار، ومشبعًا بروح المغامرة. كان الدادائيون، أو بعضهم على الأقل، شأن هايدغر أيضًا، يبحثون عن الرائع كما كان من قبل، على الرغم من ميلهم الجارف إلى الصور أو بسبب هذا الميل بالذات. بعد أمسية في «حانة فولتير» في زيورخ، كتب هوغو بال في مذكراته الميتافيزيقية «Die Flucht aus der Zeit (الهروب من الزمن): «لا يزال بالتأكيد ثمة طرق أخرى لتحقيق المعجزة، وثمة أخرى أيضًا متعارضة»⁽¹⁰⁾. إنهم يقولون، مثل هايدغر أيضًا، على طريقتهم، ميتافيزيقيين خفيين ومخيفين.

«ساحر مسكيرش الصغير» - كما سيطلق عليه، في ما بعد - كان يستطيع أن يتفلسف حول تجربة المنصة، سارقًا أنفاس طلابه، على الرغم من تعوّدهم على تجارب أكثر عنفًا في الحرب. هنا ألقيت حمولات زائدة، وهناك كانت ثمة إيماءات تنحّي جانبًا، بفظاظة، الكلمات العظيمة القديمة، والأنساق المحملة بدقائق الأمور الأكاديمية المبنية في الهواء، وتعود، بدلًا من ذلك كلّ، إلى الأسئلة الأولية: ما الذي يحدث فعليًا هنا والآن، عندما أعيش تجربة المنصة؟ هذه النظرة الجديدة قريبة من تلك التي نشأت في فترة قطع الأشجار⁽¹¹⁾ (Kahlschlagperiode)

H. Ball, *Die Flucht aus der Zeit* (Zürich, 1992), p. 100.

(10)

(11) المقصود بها الأدب الألماني في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، حين بحث الكتاب عن لغة

جديدة وتركزت موضوعاتهم على هول الحرب والدمار. (المترجم)

في الأدب الألماني بعد عام 1945: «حطموا أغانيكم/ أحرقوا قصائدكم/ قولوا
بُعري/ ما يجب عليكم» شنوره (Schnurre) أو «هذه قبعتي/ وهذا معطفي/ وهذه آلة
حلاقتي/ في كيس من الكتان» (آيش (Eich)).

عودة هايدغر إلى الهوامش حملت معها توجهًا هجومياً ومستفزاً ضد
الاستعداد للغش في الرصيد، المتفشي في الفلسفة أيضاً، وضد إصدار سندات
مستحقة الدفع في آجال، وليس في المستطاع سداها بحال من الأحوال. رسالة
هايدغر القائمة على اقتصاد حسن التدبير تقول: ما عادت توجد في الفلسفة
هضاب لقادة، بل لدينا فيها من العمل ما يكفي لفهم الحدث مباشرة بما يناسب.
بعد ذلك بسنوات كثيرة يصف هايدغر هذا التحول بلغة أكثر أناقة، بوصفه عودة
إلى ذلك الأقرب الذي نمر عليه دائماً بسرعة، والذي يدهشنا في كل مرة من جديد،
حين ننظر إليه (في الطريق إلى اللغة، GA 12, 94).

من المدهش سلفاً كيف يفهم هايدغر تقييده قرب تجربة العالم المحيط.
في تلك الفترة وجد طلابه أنفسهم - كما يحدث لنا اليوم - منجذبين إلى هذا
التفكير بالذات. لكن بعدئذ تأتي لحظة يفرك فيها المرء عينيه من الدهشة متسائلاً:
في هذه الفلسفة هناك شيء ما بالتأكيد، ما الذي تعنيه لي تجربة المنصة؟ كارل
ياسبرز (Karl Jaspers) صاغ هذه التجربة مع الفلسفة الهايدغرية بإيجاز ذي دلالة.
ففي ملاحظاته التي جمّعها منذ العشرينيات، وكانت على الطاولة بمتناول اليد
عند وفاته، كتب ياسبرز عن هايدغر: «من بين المعاصرين، هو المفكر الغامض
والأكثر إثارة، والمعلم البارع المثير للإعجاب. لكنه يترك خالي الوفاض بعد
ذلك».

في الواقع تخفي تجربة العالم المحيط - كما يصفها هايدغر في محاضراته -
لغزاً فارغاً. فهو يُظهر كيف أننا نخفق عادة في أن نفتح لأنفسنا ثراء التجربة
المباشرة. لكن عندما يتعين تحديد هذا الثراء ووصفه، لا يتبقى منه شيء تقريباً
سوى بضع تفاهات، كما يبدو.

الآن لا يريد هايدغر تأسيس ماهية المنصة، بل يريد أن يقدم، في هذا المثال
القابل للتكرار، انتباهاً محدداً، يزعم أنه يجب أن يكون أساسياً للتفلسف، فيما

كنا نمر عليه في العادة بسرعة وتهور (وكذلك كانت حال التقليد الفلسفي بأكمله أيضًا). يتطلب التفلسف الواقعي المقدرة على وضع نفسه في موقف كهذا، بمثل هذا الانتباه، أيًا تكن «الموضوعات» والأوضاع. إنه منهج، لكنه متناقض. ويتألف من استبعاد ما عداه من مناهج المقاربة النظرية، ويقبض على الوضع كما هو «معطى»، قبل أن أجعل منه موضوعًا للفحص أو التأمل. سلفًا يتضمن تعبير «معطى» الكثير من النظري أيضًا. لأنني لا أقول لنفسي: هذا الوضع معطى لي، بل أنا في الوضع، وعندما أكون فيه كليًا، لا توجد البتة «أنا» تضع نفسها إزاء هذا الوضع. إن وعي الأنا هو قَطْعُ سلفًا الإدراك والتجربة لا يبدآن من «الأنا». البدء من «الأنا» يكون أولًا، حين تحصل التجربة على وثبة. إنني أفقد الامتلاء المباشر بالوضع؛ وتفتح هنا هوة. أو للتعبير عن ذلك بصورة أخرى: أنظرُ إلى الموضوعات من خلال لوح زجاجي، فأرى نفسي أولًا، عندما يكون اللوح عاكسًا لا شفافًا. يريد هايدغر انتباهًا يلتقط مباشرة الوجود المعطى في وضع. إنه شيء وسط بين التعبير الكامل عن وضع معيش من ناحية، وبين الكلام المتماسف (الذي يقيم مسافة)، والموضوعي والموجه تجريديًا عنه من ناحية أخرى. الأمر يتعلق بشفافية الحياة الذاتية في لحظاتها جميعًا.

لماذا هذه الشفافية الذاتية؟

من ناحية، هي من أجل أن نعي ما يضيع منا في الموقف النظري. إلى هذا الحد يكون قصد هايدغر جليًا. لكن في الشدة الثاقبة لتفلسفه ثمة فائضًا غريبًا يجعل تفكيره فائقًا إلى هذه الدرجة، حتى في ذلك الوقت المبكر. هذا الفائض يكمن في السؤال الذي لم يطرحه بعد بهذا الوضوح، والذي يكاد أن يتكرر، لاحقًا، بشكل طقسي: إنه السؤال عن الكينونة. فقد تعمق هايدغر في التجربة، ليكشف عن «كينونتنا في أوضاع» يعرف بدقة - وإن يكن، بداية، في صدد العثور على لغة لتلك الكينونة - أننا نفقدها على نحوٍ منتظم في التنظير العلمي، وفي لوحات الفريسكو الضخمة لرؤى العالم.

قصيدة فائضة تتوجه نحو «الكينونة». لكن ما الفائض فيها؟

الفائض هو هذه القصيدة، لأنها لا تستهدف المعرفة المناسبة لوضع التجربة

فحسب، بل تهدف إلى أن تناسب الكينونة التي علاقتها بالمعرفة الخالصة أقل منها بالحياة الناجحة. سعى هايدغر جاهداً من أجل الشفافية الذاتية للحظة معيشة، كما لو أن وعداً يكمن فيها، أو بشارَةً إلهيةً تقريباً. وعلى الرغم من أنه نحى هذه في اللامباشر، والمخفف، والأكاديمي أيضاً، فإنها كانت تومض كفاية مع ذلك. أطلق مرة على الشفافية الذاتية المستعادة لوضع حياة ببساطة، الميل إلى الحياة (GA 56/57, 110). وفي مرة أخرى وصف النقطة التي يتعين عندها على المرء أن يقرر إن كان يريد النظرية أم الشفافية، بقوله: نحن نقف عند تقاطع الطرق المنهجية التي تفصل في حياة الفلسفة أو موتها عموماً؛ نقف أمام هُوَّة، فلما أن نمضي إلى العلم، بمعنى الواقعية المطلقة، وإمّا أن نفلح الوثبة بالقفز إلى عالم آخر، أو لنقل بدقة وعلى العموم، إلى العالم أولاً (GA 56/57, 63).

«إطلاق فارغ»، قال ياسررز. وبالفعل يبقى ثمة فائض في القصيدة لم يتحرر، ومن المحتمل أن ينجح تمرين شدة غير مألوفة، أو حضور أكثر شفافية للروح، لكن ألم يعد المرء نفسه بأكثر من ذلك؟ ألم يُتَظَنَّر من هايدغر، ضمناً، ما هو أكثر؟ ثم ألم يعد هو أيضاً بالكثير منه؟

أذكرُ بالعبارات التي كتبها هايدغر، في وقت محاضراته، إلى إليزابيث بلوخمان: الحياة الجديدة التي نريدها، أو التي تريد من خلالتنا، تخلّت عن أن تكون شاملة، أي إنها مزيفة وسطحية (ثنائية البعد). امتلاكها هو الأصل، وليس الشيء التركيبي الصناعي، بل وضوح الحدس الكلي (1.5.1919). وفي هذه الرسالة يتناول الحديث أيضاً الطابع الملغز والرحماني للحياة كلّها وأنه يجب أن يكون بمقدورنا انتظار شدات عالية التوتر لحياة ممتلئة بالمعنى.

في السنة ذاتها صدر كتاب يقوم، في تطابق مدهش مع قصيدة هايدغر، بمحاولة الكشف عن الكينونة الواعدة كثيراً في «ظلمة اللحظة المعيشة». الحديث هنا عن الكتاب الفلسفي العظيم في القرن الماضي: روح اليوتوبيا (Geist der Utopie) لإرنست بلوخ (Ernst Bloch). هذا الكتاب تعبير في الأسلوب، ويستلهم غنوصية نبوة، وفيه إيمان للصور، وعشق لها في آن واحد، ويبدأ بالجمل التالية: «قريب جداً... في أثناء حياتنا، لا نرى، أننا نجري إلى هناك. ما الذي حدث فيها؟ وما كناه بالفعل يأبى أن يتوافق مع ما يمكن أن نجربه في الحياة. وهي ليست ما

هو الإنسان، وهي ليست حتى ما يعنيه. «يملك بلوخ المزيد مما يتقص هايدغر: قوة التخيل الروحية، لأجل «ظلمة اللحظة المعيشة». يضاف أن بلوخ، الخارجي في الفلسفة، يمتلك نزاهة لا غرضية، تعوز هايدغر الذي، على الرغم من أدائه غير التقليدي، لا يزال يختبئ في نظام المدرسة الفينومولوجية. يقول بلوخ صراحة: إن إضاءة ظلمة اللحظة المعيشة يتطلب «شعيرة فلسفية من الدرجة النهائية»⁽¹²⁾.

على سبيل المثال يصف بلوخ تجربة إيريق أمامه على الطاولة، ويضعه هو أمامنا:

«من الصعب تقصّي ما تبدو عليه الحال في بطن هذا الإبريق المظلم الواسع. هذا ما يرغب المرء في أن يعرفه هنا بسرور. أسئلة الأطفال الفضولية المستمرة تستيقظ مرة أخرى. ذلك لأن الإبريق نسيب قريب للطفولي... كل من يطيل النظر إلى الإبريق القديم يحمل معه لونه وشكله. لن أشيب مع كل بركة ماء، ولن أنحني عند الزاوية مع كل انحناء للسكة الحديد. لكنني بالتأكد أستطيع أن أتشكل بحسب الإبريق، أن أرى نفسي شيئاً بني اللون، نامياً على نحو غريب، مثل جرة من الشمال الأوروبي. وهذا ليس بالمحاكاة أو بالتحسس البسيط فحسب، بل بطريقة أصبح معها، بالنتيجة، أغنى بمساهمتي، وأكثر حضوراً، وأكثر انتساباً إلى نفسي بهذا الشكل الذي أساهم فيه... كل شيء من هذا النوع صنع ذات مرة، بحنان وغرضية، يقود حياته، ويتسامق نحو أرض غريبة، جديدة، ويعود معنا، بطريقة لا نستطيع معها أن نحيا كما كنا، متشكلاً، ومزينا بعلامة محددة، وإن تكن أيضاً باهتة، هي ختم نفسنا. هنا، أيضاً، يشعر المرء أنه ينظر إلى ممر طويل يضيئه نور الشمس، في نهايته باب، كما في عمل فني»⁽¹³⁾.

لِمَ لا يمكن المرء أن يعرض في تجربة إيريق كل ما يتعلق بكيونتوتا؟ هايدغر يحاول في مقالة لاحقة، أيضاً، استعمال الإبريق. في تلك الأثناء كانت تجربة المنصة في محاضراته المبكرة لا تزال تفتقد إلى امتلاء الكينونة التي يبحث عنها، شأنه شأن الشاب بلوخ.

E. Bloch, *Geist der Utopie* (Frankfurt a. M., 1978), p. 245.

(12)

Ibid., p. 19.

(13)

في أي حال، لم يكن هايدغر مهتمًا بهذا الامتلاء فحسب، بل اهتم أكثر باللغز الآخر، ألا وهو الاندهاش أمام الـإن⁽¹⁴⁾ «العارية». أن يوجد أي شيء هناك على الإطلاق.

وصف هايدغر العلاقة بين التجربة المباشرة وتشخيصها بعملية تغييب التجربة: تحلُّ وحدة الوضع نفسها، ومن التجربة ينشأ الإدراك الذاتي لذات تقف في مواجهة الموضوع. يسقط المرء من الكينونة المباشرة، ويجد نفسه، بوصفه واحدًا، لديه موضوعات من بينها أيضًا هو نفسه بوصفه موضوعًا يسمى الذات. بعدئذ يمكن أن يبحث عن هذه الموضوعات وهذه الذات أيضًا، تبعًا لخصائصها الأخرى وعلاقاتها ومسبباتها وما إلى ذلك، ومن ثم يتم تحديدها تحليليًا، وتقييمها في النهاية. في هذه العملية الثانوية يعاد بناء «الموضوعات الحياضية» في علاقة مع عالم، أو تُلبس ثوبًا - كما يقول هايدغر - حتى لا تبقى عارية هكذا.

إن تركيب العالم النظري هذا له نقطة نظر مجردة. وما يقصده هايدغر هنا يقوم بعرضه ثانية في تجربة العالم المحيط للمنصة. في الموقف النظري أستطيع تحليل هذه المنصة كما يلي: إنها بُنية، والبُنية لون، واللون معطى حسي حقيقي، والمعطى الحسي هو نتاج عمليات فيزيائية أو فيزيولوجية، والفيزيائية منها هي السبب البدني، وهذا السبب الموضوعي، هو عدد محدد من الاهتزازات الأثيرية. النوى الأثيرية تنقسم إلى عناصرها البسيطة، ومن بينها، كعناصر بسيطة، توجد قوتين بسيطة. العناصر هي النهاية، والعناصر هي شيء ما على العموم (GA 56/57, 113).

في هذه الطريق نصل إلى شيء ما على العموم بوصفه نوعًا من نواة الأشياء أو جوهرها. وهذه النواة الوهمية لشيء ما، هي التي تجعل تعاقب المراحل جميعها يبدو مجرد تدرجات للظواهر. المنصة البنية اللون ليست على ما تظهر عليه، وهي في الحقيقة ليست لا شيء، لكنها أيضًا ليست هذا الشيء الذي يظهر. طريقة الفهم هذه تدفع هايزنبرغ (Heisenberg) إلى القول إن فلسفة الطبيعة القديمة بُعثت من

(14) يستعمل هايدغر «إن» (Dah) بمعنى «إن شيئًا ما كائن»، وهو معنى الإثنية، كما استعمله الفارابي في رسالة الحروف. ورد فيها في الفصل الأول تحت (حرف إن): «أما بعد فإن معنى أن الثابت والكمال والوثوق في الوجود وفي العلم بالشيء. وموضوع إن وأنَّ بَيِّن في كل الألفنة... ولذلك نسمي الفلاسفة الوجود الكامل «إنية» الشيء، وهو بعينه ماهيته». (المترجم)

جديد في صورة عالم العلوم الطبيعية الحديثة التي، طبقًا لها، تكون الذرات (أو حتى الأجزاء ما تحت الذرية) «الكائن الحقيقي»⁽¹⁵⁾.

في هذا الاختزال التحليلي يُظهر هايدغر أن لغزًا، أو أن هناك شيئًا على العموم، يتزاح، على المستوى الكوني الميكروي، إلى العلاقات ما تحت الذرية (يمكن بالمناسبة إجراء الإزاحة، بالدقة نفسها على مستوى الكون الماكروي، إلى كلية فضاء العالم)، لكنه يُغفل كيف يبقى لغزُ الشيء، في كل مرحلة اختزالية، سليمًا. ذلك أن اللون هو «شيء» أيضًا، ويشبه في ذلك معطى الحس، أو اهتزاز الأثير، أو النوى، وإلى ما هنالك. وعلى خلاف ذلك الشيء الذي يستيقه العلم في نهاية اختزالاته، يصف هايدغر هذا «الشيء» الذي يتكشف حضوره المدهش في كل نقطة من التجربة، بوصفه شيئًا ما قبل عالمي (GA 56/57, 102). وجليًا أن هايدغر اختار هذا المصطلح، متممًا مصطلح نيتشه «العالم الخلفي» الذي يصف ذلك الفضول الذي يقبض بعنف على الظواهر بوصفها، وهميًا، بلا جوهر، للوصول إلى الجوهر الذي يقع خلفها، أو تحتها، أو فوقها. هذا الشيء المثير للدهشة الذي يحمله هايدغر في ذهنه، وأسماء ما قبل عالمي، هو ملاحظة أعجوبة أن يكون ثمة شيء ما هناك على العموم. الدهشة أمام الشيء يمكن أن ترتبط بأي تجربة. واختيار هايدغر مصطلح ما قبل عالمي للتعبير عن هذه الدهشة موفق، لأن الدهشة مستحسنة حين يأتي المرء أولًا إلى العالم، ويجد نفسه فيه. هكذا يتذكر المرء، في نهاية المحاضرة، بدايتها ثانية. في البداية قام هايدغر بمحاولته أن يستحضر تجربة الشفافية الذاتية الفينومولوجية، ووصفها بوثة إلى عالم مختلف، أو بدقة إلى العالم أولًا على العموم (GA 56/57, 63).

هذه الخبرة الأصلية للدهشة تعاكس، بالنسبة إلى هايدغر، تمامًا تغييب التجربة النظرية. وهي لا تقول بقطيعة مطلقة مع روابط الحياة، ولا باسترخاء تغييب التجربة، ولا بالثبوت أو التجميد النظري لما هو قابل للتجربة، بل إنها مؤشر إلى القوة القصوى للحياة. إنها ظاهرة أساسية تحدث بالضبط في لحظات التجربة المكثفة على وجه الخصوص (GA 56/57, 115). لكنها عندما تحدث - وقد يكون نادرًا - ترتبط دومًا بملاحظة أنها تهتز على نحو كامن دائمًا، لكنها تبقى

W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik* (Hamburg, 1955), p. 10.

(15)

مختبئة، لأننا في القاعدة نعيش مقيدين بروابط حياتنا بلا مسافة تفصل بيننا، أو بمسافات تغيب التجربة في الموقف النظري. بلا ريب يتعلق الأمر هنا بالتجلي الفينومولوجي لتجربة، هي، على بساطتها، غامضة في الوقت نفسه، شريطة أن يختار المرء في وصف الغموض جملة فيلهلم فونت الجديرة بالذكر: «الغموض مطبوع في كل مكان بخصيصة، إنه يعيد تحويل المفهوم إلى حدس»⁽¹⁶⁾. وأنا أتطلع إلى المنصة أستطيع أن أفطن إلى أعجوبة أنني موجود، وأن عالمًا بأكمله موجود، يعطي نفسه لي.

في الدهشة حول غموض «أن شيئًا ما هناك على العموم»، يرتع تساؤل لا يستطيع أحد تقديم إجابة ممكنة عنه، لأن كل جواب يفسر الـ «أن يكون» بـ «لماذا» يقع حتمًا في النكوص اللانهائي، إذ في كل «لماذا» ترتبط «لماذا أخرى». وطالما لا يوجد أي جواب ممكن في الحقيقة، لا يسمح السؤال عن لغز الـ «أن يكون»، بصياغته على الإطلاق. ولهذا فإن إرنست بلوخ، الذي اشتغل أيضًا على مسألة قريبة، أطلق على هذه الدهشة تسمية «شكل السؤال غير القابل لتركيب». وفي اللحظة الحاسمة، حين يمكن جعل هذه الدهشة نفسها قابلة لإعادة الإنتاج والتجربة، كان من الذكاء حيث إنه ترك الكلمة للشاعر. في كتابه آثار (*Spuren*) يقتبس فقرة رائعة من رواية بان (*PAN*) لكنوت هامسون (*Knut Hamsun*):

«فكر فحسب. أرى الذبابة الزرقاء أحيانًا. نعم، كل هذا يبدو ركيكًا جدًا، ولا أعرف إن كنت تفهمه». - «نعم، نعم، أفهمه». - «نعم، نعم. في بعض الأحيان أنظر إلى العشب، وربما ينظر العشب إليّ مرة ثانية؛ ما الذي نعرفه؟ أنظر إلى عود حشيش وحيد، إنه ربما يرتجف بعض الشيء، وأفكر، إنه شيء ما؛ وأقول لنفسي: هنا يقف الآن عود الحشيش هذا، ويرتجف! ثم هل هي شجرة شربين تلك التي أنظر إليها؟ إذًا، من المحتمل أن يكون لها غصن يدفعني إلى التفكير قليلًا. لكنني أصادف، أحيانًا، أناسًا في الجبال، يحدث هذا...» - «نعم، نعم» قالت وانتصبت. سقطت أولى قطرات المطر. قلت: «إنها تمطر». «نعم، فكر فحسب، إنها تمطر». قالت هي، أيضًا، ومضت»⁽¹⁷⁾.

W. Wundt, *Sinnliche und übersinnliche Welt* (Leipzig, 1914), p. 147.

(16)

E. Bloch, *Spuren* (Frankfurt a. M., 1964), p. 284

(17)

الفصل السابع

وداع الكاثوليكية. «الحياة الواقعية» و«رفع اليدا اعتراضاً على الله». أعمال تفكيكية. إله كارل بارت. كيف يدرس المرء ساقطاً قوانين السقوط. بداية الصداقة مع كارل ياسبرز. محاضرة الأنطولوجيا في عام 1923. فاتحة الكينونة والزمان.

في وقت ألقى فيه محاضراته عن «تجربة المنصة»، ودّع هايدغر الكاثوليكية. في 9 كانون الثاني/يناير 1919 كتب إلى صديقه، من أيام الكاثوليكية المشتركة، إنغلبرت كريس الذي كان وقتذاك أستاذ العقيدة الكاثوليكية في فرايبورغ:

قادتني الستتان الماضيتان اللتان سميت فيهما لتقديم مبدئي لموقفي الفلسفي... إلى نتائج، لا يمكنني بسببها، وأنا مقيد برباط غير فلسفي، التمتع بضمان حرية القناعة والمعتقد. آراء نظرية المعرفة المطبقة على نظرية المعرفة التاريخية، جعلت من نسق الكاثوليكية إشكالياً بالنسبة إليّ، وغير مقبول، لكن ليس المسيحية بذاتها ولا الميتافيزيقا، والأخيرة بفهم جديد، بلا ريب. أعتقد أنني تحسست باهتمام شديد ما حملته العصر الوسيط معه من قيم... إن أبحاثي الفينومولوجية في الدين التي تجذب إليها العصر الوسيط بقوة، يجب أن تقدم شهادة... على أنني، من خلال التحويل الثقافي لمواقفي المبدئية، لم أدفع إلى التضحية بالحكم الموضوعي السامي، والتقدير العالي لعالم الحياة الكاثوليكية في هجوم مرتد مطرود ومستاء... من الصعب أن تعيش كفيلسوف، لأن الصدق الداخلي أمام الذات - مع الإشارة إلى ما من أجله ينبغي أن يكون المرء معلماً - يتطلب تضحية وتنازلات وكفاحاً، وهذه تبقى على الدوام غريبة عن المشتغلين في العلم. إنني أعتقد أن في داخلي نداءً عميقاً نحو الفلسفة، ومن أجل تحقيقه في البحث والتعليم، بهدف التعمين الأبدي للإنسان الداخلي - من أجل ذلك فحسب، يتعين عليّ أن أبذل كل ما في وسعي، وبهذا أبرر أمام الله كينونتي (دازايني) وتأثيري⁽¹⁾.

(1) مقتبس من: H. Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie (Frankfurt a. M.; New York, 1988), pp. 106 f.

قبل عامين أتم إنغلبرت كريس عقد الزواج الكنسي لمارتن والفريده، وأخذ منهما عهداً أن يعثدا أولادهما كاثوليكيًا. وكان الدافع إلى هذه الرسالة أن الفريده كانت تنتظر مولوداً، وأن الزوجين اتفقا وقتذاك ألا يعمدها كاثوليكيًا. فبالانفصال عن نسق الكاثوليكية بالنسبة إلى هايدغر، هو انفصال عن المؤسسة أيضًا. فهو لم يغادر الكنيسة من الناحية الرسمية (لأن هذا غير ممكن إطلاقاً طبقاً لقانون الكنيسة الكاثوليكية)، لكنه في حلقة هوسرل يعدُّ «بروتستانتياً غير عقيدي»، كما أشار هوسرل في رسالته، المكتسبة سابقاً، إلى رودولف أوتو، في 5 آذار/ مارس 1919.

أن يكون هايدغر قد ابتعد سلفاً، على الصعيد الداخلي، عن عالم الكاثوليكية، يُستدل عليه أيضًا من نبذه صراحةً إغواء الردة المتهورة، كما لو أنها كانت في حُسانه. تمنيه العالي للقيم الكاثوليكية في العصر الوسيط منعه من ذلك، كما كتب. كان هذا، بالنسبة إلى كريس، عزاءً واهناً، لأنَّ حاضر الكاثوليكية لا يقتضي، بوضوح، هذا التقدير من هايدغر. أمَّا الفضل في تطوره الروحي فيعود إلى التحرر من الارتباط خارج الفلسفة. وبنظرة إلى الوراء، يبدو له قُطعه المبكر لمساره الكهنوتي نوعاً من الكسب. فما الذي تبقى له من قناعات دينية؟ إنه يتمسك بالمسيحية والميتافيزيقا - كما أوضح - لكن، بفهم جديد، بلا ريب.

لكن الميتافيزيقا ما عادت تلك التي جمعت الله والعالم في وحدة، في الفكر الكاثوليكي للعصور الوسطى. من قبل وجد هايدغر في هذا التفكير وطناً روحياً. لكنه بإحساس مرهف ما لبث في ما بعد أن اكتشف فيه التصدعات الشعرية التي أفضت لاحقاً إلى تفكك الكُلِّيَّة.

الميتافيزيقا التي يتشبث بها هايدغر هي تلك المتحصلة بعد تفكك الوحدة السابقة. سقطت السماء القديمة، وانتزع العالم إلى الدنيوية، وينبغي على المرء أن ينطلق من هذه الواقعة. لم تجازف الفلسفة حتى الآن، كما ينبغي في هذه الدنيوية، على ما يزعم هايدغر في محاضرة الفصل الدراسي الطارئ بسبب الحرب في عام 1919.

الوهلة الأولى بدا كما لو أن دعوة هايدغر الملحة إلى أخذ عولمة العالم بجدية، تُكرّر في النهاية حركة يعود أصلها إلى أواخر القرن التاسع عشر: اكتشاف الواقع الواقعي. هناك اكتُشِف الاقتصاد خلف الروح (ماركس)، والوجود الفاني

وراء التأمل (كيركيغارد)، والإرادة وراء العقل (شوبنهاور)، والغريزة وراء الثقافة (نيتشه وفرويد) والبيولوجيا وراء التاريخ (داروين).

من حركة «اكتشاف» الواقع الواقعي، حمل هايدغر فعليًا، أكثر مما يعترف به هو نفسه. لكنه يريد - وهو الذي كان إلى وقت قصير يستظل سماء الكاثوليكية - أن يزيد هذه الاكتشافات جذرية، حيثما يمكنه. بالنسبة إليه لا تزال هذه الحملات النقدية محاولات لتطوير رؤية للعالم، تضمن الأمان. إنها لا تصل إلى قوة الحياة - في مكان الإنتاج الحقيقي لجميع أنواع الفهم الذاتية وصور العالم، ذات الطبيعة العلمية، أو الأقل علمية. في محاضرات شتاء عام 1921/1922 عثر على اسم لهذا الواقع الواقعي: الحياة الواقعية.

هذه الحياة الواقعية لن تعضدها أي حجة ميتافيزيقية أبدًا، إنها تسقط في فراغ، وتقع على الدازاين. ليس العالم وحده، بل الحياة الواقعية الفردية أيضًا، هما السقوط بالمعنى الحرفي للكلمة.

نسارع إلى القول بأننا لن نعثر، في ما أطلق عليه هايدغر الحياة الواقعية، على شيء يسوّغ لنا الاعتراف بأي نوع من قيمة الحقيقة لإيمان ديني أو تكوين ميتافيزيقي. إن مبدأ العصر الوسيط في الانتقال السلس بين الإنسان المتناهي والحقيقة اللامتناهية، هذه الحركة المتجاوزة للحدود، غدت وهما بالنسبة إلى الحياة الواقعية. وعليه يكون الله وهما أيضًا، وهو الذي تدير شؤون كنيسته غنية بالتقاليد، مبنية بصلابة كمؤسسة بوصفها كنز الحقيقة المتاح إلى الأبد.

ألقى هايدغر في مطلع العشرينيات محاضرات في فينومولوجيا الدين. وقد اختصت بالحديث عن بولس وأوغسطينوس ولوثر وكيركيغارد. قسم من هذه المحاضرات لم ينشر حتى الآن. لكن أوتو بوغلر (Otto Pöggeler) استطاع أن يطلع على الملاحق، واكتشف فيها هايدغر «البروتستانتية».

يشرح هايدغر مقطعًا من رسالة بولس الأولى إلى أهل تسالونيكي: «وأما الأزمنة والأوقات، فلا حاجة لكم، أيها الإخوة، أن أكتب إليكم عنها؛ لأنكم أنتم تعلمون بالتحقيق أن يوم الرب كلص في الليل، هكذا يجيء»⁽²⁾. فالله، مثل

(2) يُنظر: O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 3rd extended ed., (Pfullingen, 1983), pp. 36 ff.

الزمان، ليس متاحًا أيضًا. وعند المفكرين الدينيين المتعمقين يصبح الله، بحسب هايدغر، اسمًا للغز الزمان. يتحدث هايدغر بإسهاب عن مقطع في الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس، يذكرهم فيه بولس - وهم الذين دوّمًا تباهاوا بعلاقة غامضة خاصة مع الله - بقول المسيح: «قال لي تكفيك نعمتي، لأن قوتي في الضعف تُكَمَّل». يحتاج المرء فقط - كما هي الحال بالنسبة إلى الشاب لوثر وكيركيغارد في ما بعد - إلى أن يتسلل ثانية إلى التدين المسيحي الأول، إلى لحظة النعمة غير المتاحة، حتى تنهار كاتدرائيات الميتافيزيقا واللاهوت، تلك التي تريد أن تجعل الإيمان مقاومةً للزمان.

هذه المحاولات لتحويل الإله «الزماني» غير المتاحة إلى رصيد، تَتَفَعَّل - كما يقول هايدغر مع أوغسطينوس - من قلق القلب الإنساني الذي ينشد الراحة والسكينة. فقد ميز أوغسطينوس بدقة بين الراحة التي يأخذها المرء بنفسه والراحة التي يحصل عليها من الله. فهذه الأخيرة تباغت الواحد، ويصح فيها ما قاله بولس عن الرب: إنها تجيء «كلص في الليل» وتأخذ القلب كله بعيدًا. لن يكون بمقدورنا صنع سلام، إن لم يُوهب لنا.

من يستذكر دائمًا في التقليد المسيحي الغربي الهُوَّة بين الله والإنسان، ويتذكر لحظة النعمة غير المتاحة، أي لغز الزمان، لا بدّ له من أن يستدعي هايدغر الآن بوصفه شاهد البراءة، لمخاطرته في البرهنة على أن الحياة الواقعية منتزعة من الله، وأن ملاذات الميتافيزيقا أوهام باطلة.

في المدخل التمهيدي، المكتوب في عام 1922 لـ *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (تأويلات فينومنولوجية لأرسطو) - وسنعود إلى هذا النص في ما بعد أيضًا - يكتب هايدغر: كل فلسفة تفهم نفسها بما هي، يجب أن تُعرف - بوصفها الكيف الواقعي لتفسير الحياة، خاصة عندما لا تزال تملك «حدثًا» من الله - أن انتشال الحياة، الذي تنجزه بنفسها ولنفسها - إذا تكلمنا من منظور ديني - يمثل رفعًا لليد اعتراضًا على الله. بهذا وحده تقف الفلسفة، تبعًا للإمكانية المتاحة لها بوصفها كذلك، صادقةً أمام الله. أي بمعنى إلحادي: تحافظ على نفسها حرة من قلق الإغواء الذي يتملق التدين بكلام بليغ فحسب.

تحدث هايدغر عن الله، كما تحدث هوسرل عن الواقع خارج الوعي. هوسرل وضع الواقع بين أقواس، أما هايدغر فوضع الله بين أقواس. من الوضع بين أقواس أراد هوسرل أن يربح حقل الوعي الخالص، وثبت كيف يتضمن هذا الأخير، سلفاً، في داخله وخارجه، تعددية الواقع كلها. أما هايدغر فوضع الله بين أقواس ليفهم الدنيوية الخالصة للعالم، خالية من أي ميل لخلق آلهة بديلة فيه. قال هوسرل: «يجب على المرء أن يفقد العالم أولاً... كي يكتسبه من جديد بوعي ذاتي شامل»⁽³⁾. ترى، هل يراهن هايدغر على قلبٍ مشابه؟ هل يريد من خلال الوعي الذاتي للحياة الواقعية أن يفقد الله ليكتسبه، بعد ذلك، ثانية، بوصفه الحدث المتاح الذي يخترق الحياة الواقعية «كلص في الليل»؟

سنرى.

في أيّ حال، يأخذ هايدغر، أحياناً، بإلحاده الفلسفي، وضعية متممة لآهوت الجدلي الذي اختبر اختراقه القوي في عام 1922 حين نشر النسخة الثانية من «رسالة إلى الرومان» لكارل بارت (Karl Barths).

«رفع اليد اعتراضاً على الله» موجود أيضاً لدى كارل بارت الذي وصف لاهوته بلاهوت الأزمة. إنه إله الثقافة الذي وقع في أزمة في الحرب ومن خلالها. شأن إله الثقافة بالنسبة إلى بارت، كشأن كنز حقيقة الكنيسة بالنسبة إلى هايدغر: كلاهما يصنع، زيقاً، من غير المتاح مطلقاً، رصيذاً ثقافياً. بارت، مثل هايدغر، أراد «انتشال الحياة»، وقطع طرق الهروب إلى التكوينات الميتافيزيقية الغنية بالعزاء والسلوى. ليس من انتقال سلس إلى الله أبداً، فالله نفي للعالم. إنه خداع للذات - كما يقول بارت - أن تريد تطوير مفهوم الله انطلاقاً من الدنيوية. وهذا هو أيضاً نقد هايدغر للميتافيزيقا والتدين الثقافي. أحس هايدغر بالقرب من اللاهوتي البروتستانتي العظيم، لذا قال ذات مرة في بداية العشرينيات: في الوقت الراهن لا توجد حياة روحية، حقيقة، إلّا عند كارل بارت. من المحتمل أن يشبه إله هايدغر «الموضوع بين أقواس» إله كارل بارت: «الله الحدود الخالصة، والبده الخالصة لكل ما نحن وما نملك ونفعل؛ يقف، في اختلاف نوعي لانهائي، عن الإنسان

E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. *Husserliana* (Den Haag, 1950). (3)

وكل ما هو إنساني، لم ولن يتطابق أبدًا مع ما نسميه، أو نخبره، أو نحده، أو نعيده بوصفه الله؛ وهو الأمر المطلق توقف! إزاء القلق الإنساني كله، وهو أمر التقدم المطلق! إزاء الراحة الإنسانية كلها. هو النعم في لائنا، والا في نَعُونَا، هو الأول والأخير، وهو من نَمَّ المجهول الذي لم يكن، ولن يكون عَظْمَة بين آخرين في الوسط المعروف لنا ... هذا هو الله الحي⁽⁴⁾.

يكتب بارت ضد الاحتكار الثقافي لله: «هنا لا يوجد شيء يختبره الرومانسيون، ولا شيء يشعل حماسة المتحمسين، ولا شيء لتحليل علماء النفس، ولا شيء يحكيه الروائيون. لا شيء، لا شيء يوجد هنا إطلاقًا من «خلايا متشة» أو «إفرازات» إلهية، ولا شيء من تلك الحياة الفوّارة المتدفقة التي يقوم فيها ما يشبه العلاقة المستمرة بين كينونة الله وكينونتنا»⁽⁵⁾.

إن بعض ما في هذا اللاهوت كان النظير المقابل لكتاب شينغلر التاريخي المثير تدهور الحضارة الغريبة. «الجو المزلزل» لحكم الله على ثقافتنا - كما يستحضر بارت ببلاغة - يعادل بدقة تقريبًا صدمة التفاؤل الثقافي التي يعبر عنها كتاب شينغلر. في لاهوت بارت لا يزال المرء يسمع صدى كارثة الحرب، عندما يتحدث، على سبيل المثال، عن «الحفرة العميقة الشكل» التي يخلّفها الانفجار في الأرض، عندما يقتحم الله الأرض.

الواجب الأهم بالنسبة إلى هايدغر وبارت، هو إذا انتشال الحياة من «ما وراء» خاطئ. مارتن هايدغر ينتزع الحياة من الله، فيما ينتزع كارل بارت الله من الحياة.

هذه الحياة التي ينبغي على المرء أن يتشلها، معتمدًا على نفسه، أخذها هايدغر بنفسه في محاضراته تأويلات فينومولوجية لأرسطو في الفصل الشتوي 1921/1922. فوجئ الطلاب الذين كانوا ينتظرون مدخلًا تمهيدًا في فكر أرسطو. بدأ هايدغر، حقيقة، ببعض التأملات في استقبال أرسطو، أي بتاريخ الفلسفة، لا شيء إلا ليشير إلى أن الاشتغال بتاريخ الفلسفة لا يمت في العادة إلى الفلسفة إلا بصلة ضعيفة. أما الأساس الفعلي للفلسفة فيكمن في الإمساك الوجودي

K. Barth, *Römerbrief* (Zurich, 1984; [1922]), p. 315.

(4)

Ibid., p. 279.

(5)

الجذري، وتزمين التساؤل. ووضع النفس والحياة والتطبيقات الحاسمة موضع التساؤل هو المفهوم الأساسي لكل الإضاءات، ومن بينها الأكثر جذرية (GA 61, 35).

في محاضراته في الفصل الدراسي الطارئ، في أثناء الحرب، عرض هايدغر، في مثال تجربة المنصة، الرداءة التي نفهم فيها أبسط تجارب الحياة. الآن يجب التركيز على الإنجازات الحاسمة للحياة.

إذا كانت المفاجأة الأولى التي تلقاها الطلاب هي ما سمعوه عن الحياة الواقعية بدلاً من أرسطو، فإن مفاجأتهم الثانية جاءت بعدها مباشرة. فمن كان يتوقع أن التدخل الوجودي الجذري سيتدرج إلى الوجودي الشخصي، وجد نفسه خائباً. في حقيقة الأمر ظل هايدغر يشدد بلا كلل على أنه لا يحق للمرء أن يتفلسف حول الحياة الواقعية، بل ينبغي عليه أن يتفلسف انطلاقاً منها. والحق أن الحديث عن الخطر كثر، وعن أن المرء يمكن أن يتلاشى أيضاً في تطبيق هذا الفكر؛ لذا يحتاج المرء إلى الشجاعة، لأن التساؤل الجذري يعني أن يقامر المرء بكل وجوده الداخلي والخارجي في اللعبة. المقدمة درامية وساخنة إذاً، لكن بعدئذ تبرد المسألة كلها تدريجاً بشكل غريب، من خلال جهاز معقد من المفاهيم التي تخرج من ترسانة رغبة التمسيف الموضوعية الجديدة. هنا يجري الحديث عن Ruinanz⁽⁶⁾ و Prästruktion⁽⁷⁾ و Larvanz⁽⁸⁾ و Reluzenz⁽¹⁰⁾. فهايدغر الذي بدأ يظهر في تلك السنوات مرتدياً رداءً فلاحياً غريباً، لا يتكلم بطريقة إدانة أو أرضية، بل بتكلم موضوعياً، وتقنياً تقريبياً، وبرودة. إنها إيماءة حدائنة متألقة. ولا غرو في أن المرء قد أحس بها على هذا النحو وقتئذ. إذ لم يكن من أثر للغة الأصالة.

(6) Ruinanz: مصطلح يقصد به هايدغر حركة الحياة الواقعية، استعمله مرة واحدة في محاضرات 1922/1923 ولم يتكرر بعدها. (المترجم)

(7) Prästruktion: مصطلح نحت هايدغر واصفاً به حركة «الحياة» الدؤوبة نحو «بناء» ذاتها. (المترجم)

(8) Destruktion: بمعنى التفكيك، وليس الهدم أو التدمير، أي تفكيك البنى المترابطة بعضها فوق بعض، والتي تحجب معنى الكينونة. (المترجم)

(9) Larvanz: وتعني الشبح أو القناع. ويريد هايدغر القول إن الحياة (larva) مصطلح نحت هايدغر من الكلمة اللاتينية تصبح شبحية في التجريد العام للـ «هم»، حيث يفلق القموض حياة الواحد منهم (بمعنى المبرر إلى التحجيب الذاتي للحياة). (المترجم)

(10) Reluzenz: مصطلح يستعمله هايدغر في وصف «انعكاسية» الحياة على نفسها. (المترجم)

في هذه المحاضرة يُصغى أول مرة إلى صوت هايدغر النموذجي للسنوات المقبلة، إلى التوتر الغريب بين حرارة الوجود والحيادية التي تحافظ على مسافة مع موضوعها، بين المفاهيم المجردة والملموس العاطفي، وبين إلحاح التسمية والمسافة الموصوفة.

نحن نعيش يومنا، لكننا لا نعرف أنفسنا. فأنفسنا في النقطة العمياء. إذا أردنا أن نكون شفافين لأنفسنا، فإن هذا مجهود، يقول هايدغر، يرتدّ على الحياة. فلسفة الحياة بالنسبة إلى هايدغر هي فلسفة ضد ميل الحياة العفوي. لذلك يمكن أن تكون شديدة البرودة، وتقف في الوقت نفسه وجوديًا تحت توتر عال.

بدأت محاضرة هايدغر عن أرسطو بإيضاح فكرة أن من يريد أن يفهم أرسطو، ويضع نفسه معه في علاقة متوترة جدًا، ينبغي أن يكون قد فهم نفسه سابقًا، أو فهم، أقله، ما الذي يريد أن يفهمه عن أرسطو، ومن خلاله. ومن يريد أن يفهم ذاته ينبغي عليه أن يوضح الحالة التي هو فيها، أي وضع التعليم في الجامعة في اختصاص الفلسفة عام 1921. هذا الوضع يتضمن عالمًا بأكمله، أسئلة بعد أسئلة. لماذا دراسة الفلسفة الآن حصراً؟ ما الدور الذي يمكن أن تؤدّيه الفلسفة عموماً في الجامعة، كمهنة أو كتأهيل لمهنة أخرى، في ذلك الوقت؟ ما الذي يبعد به المرء نفسه من حياته حين يختار الفلسفة؟ هايدغر يلقي بهذه الأسئلة، والأصح أنه يُخرجها. إنه يريد أن يخلق عاصفة ثلجية من الغموض والأسئلة المستحقة التي تكشف بوضوح أن الوضع غامض وضبابي في الحقيقة، حين نحاول أن نجعله شفافاً، بالنسبة إلينا. في هذا السياق نستطيع أن نراقب هايدغر من جديد، كيف تتخلق كلماته المبتكرة الأصلية في أثناء الاكتمال التدريجي لأفكاره. هذه الحياة التي نجد أنفسنا فيها، لا نستطيع - كما يقول هايدغر - أن نرصدها من الخارج؛ نحن في خضمها دائماً، تحيط بنا تفاصيلها. حيث نحن، لا يوجد إلا «هذا» و«هذا» و«هذا». فحسب. يصف هايدغر هذه الحياة بالكثير مما لديه من «هذا هنا»، وفجأة يكون التعبير الصحيح حاضراً هنا: إن خصيصة الحياة هي الهذية (GA 61, 88). وهذه الهذية تحتمل بصعوبة. تجيب الفلسفة عن ذلك عادة بتأسيس قيم وتقاليد وأنساق وعمارات فكرية، يجد فيها المرء مستقره، كي لا يقف هناك عارياً بلا حماية في زمانه الخاص. يتوارى المرء وراء أصول

الثقافة، ويتعامل مع الفلسفة كأنها تأمين على الحياة أو قرض عقاري. يستثمر المرء عملاً وجهداً ويتساءل: ما الرِّبْح الذي يعود به؟ وما الفائدة التي أجنيتها منه؟ وماذا أفعل به؟ لكن مع الفلسفة - كما يقول هايدغر - لا يمكن المرء أن يفعل شيئاً. يستطيع بالتفلسف أن يُبين، بالحد الأقصى، ما «يفعل» المرء عموماً. للفلسفة علاقة بالأساسي، لكن شريطة أن يُفهم الأساسي حرفياً تماماً: بمعنى البدئي. الأمر لا يتعلق بسؤال كيف بدأ العالم، ولا بالأسس، بمعنى القيم العليا والبداهات. الأساسي هو ذلك الذي يدفعني، ويجعل مني، باستمرار، مُبتدئ حياتي.

حاول هايدغر بجهد والتواء أن يصف حركة، ويزيد التوتر. الكل ينتظر في النهاية جواباً عن سؤال ما هو المبدأ المحرك فعلياً. أو شك النصف الأول من المحاضرة، تقريباً، على الانتهاء، ولا يزال المرء جالساً هنا في الظلام مع الجملة القائلة: إذا ما فهم المرء أن الحياة الواقعية، حقيقةً، في حالة هروب دائم من الأساسي، فلن تصيبه الدهشة من حقيقة أن الانعطافة المناسبة له ليست حاضرة بحكم الطبيعة (GA 61, 72).

عندما أراد أورفيوس إخراج أوريديس (Eurydike) من عالم الأموات إلى الحياة، لم يُسمح له بأن يستدير. لكنه استدار، فغاصت هي في لجة عالم الظلال. يريد هايدغر أن يأمر الحياة المتحركة أن تستدير؛ يجب أن تقبض على ذاتها من جذورها، وهذا يعني أنها يجب أن تعي الأساس الذي منه جاءت والذي تريد الإفلات منه، بأن تعيش بثبات ذاتها في عالمها. لكن أليس من الممكن أن تكون هذه الانعطافة صعبة ربما، لأن الحياة تحس أن في صميمها عدم، وفراغ، وخواء مرعب، فتندفع خارجاً بحثاً عن امتلاء؟ بسبب كفاءة الحياة، ألا ينبغي علينا أن نخفي عن أنفسنا ما يدفع بنا خارجاً إلى عالم فيه دائماً ما نتزود به؟ يبحث هايدغر على إلقاء نظرة على ما هو هَمُّنا اليومي الجدي، نظرة لا تسمح للهَمُّ الحقيقي أن يبقى جدياً بالطريقة نفسها. العناية هي الكلمة السحرية التي من خلالها يَدْعُ هايدغر اليومي والمألوف يبدو كما لو أنه تحوّل فجأة. الحياة هي عناية الهروب، ويكون ذلك، على وجه التحديد، في الميل إلى جعل - الأشياء - سيرة - للواحد - نفسه. (GA 61, 109).

سيكون مفهوم العناية في المركز من كتاب الكينونة والزمان، لكن في هذه المحاضرة يُعطى ذلك المفهوم ظهورًا مؤثرًا، سلفًا. العناية هي جوهر مثل هذه المواقف: «شيء ما يهبط أحدهم»، «يهتم المرء به»، «منشغل»، «ينوي شيئًا»، «يتطلع إلى الصحيح»، «يتصرف مع شيء ما»، «يريد أن يكشف شيئًا». بهذا المعنى يفهم أن العناية والانشغال متطابقان تقريبًا مع الفعل عمومًا. اختار هايدغر هذا المفهوم لإبراز الطابع الزمني لأنشطة الحياة هذه. حين أعمل بالانشغال، أستيق نفسي. لدي شيء أمامي، بالمعنى المكاني والزمني، أعتني به وأريد تحقيقه؛ أو لدي شيء خلفي، وأريد لهذا أن أحافظ عليه أو أتخلص منه. الانشغال يحيط به أفق مكاني، ولكن يحيط به، قبل كل شيء، أفق زمني أيضًا. كل فعل له رأس جانوس ذي الوجهين. أحد وجهيه ينظر إلى المستقبل والآخر إلى الماضي. ينشغل المرء بالمستقبل حتى لا يفوته شيء في الماضي.

هذا التحليل بأكمله يمكن أن يُفهم بصفته وصفًا لتفاهة، يُجملها قاموس غريب من الكلمات، أي حقيقة أن الناس يتصرفون دائمًا بطريقة ما. لكن حين يفهم المرء هايدغر على هذا النحو، يكون قد فهمه بشكل خاطئ. ويكون المغزى قد ضاع. إنه موجود في الفكرة التالية: في الانشغال ليس المرء مستيقًا نفسه فحسب، بل إنه - وفق هايدغر - يفقد نفسه أيضًا. عالم الانشغال يغطيني. أنا محتجب عن نفسي. أعيش بثبات في أغشية الانشغال. في العناية تغلق الحياة نفسها ضد ذاتها، ولا تتخلص من ذاتها في الإغلاق بالذات. في غض الطرف الجديد المتواصل تبحث عن نفسها دائمًا (GA 61, 107).

نحت هايدغر مصطلح Ruinanz مكافئًا لعملية أن تعاش الحياة انطلاقًا من ذاتها، وأن تعيش بثبات في عالم الانشغال، وأن تخسر نفسها بفعلها ذلك. إن تداعي «الدمار» و«المدمر» مقصود من هايدغر إلى حد بعيد. Ruinanz تعني السقوط بالمعنى الضيق للكلمة.

العناية والانشغال، بالنسبة إلى هايدغر، حركة في المستقبل أو في الماضي، لكنها مفهومة أفقيًا في أي حال. والآن يقلب هذه الحركة من أفقية إلى عمودية، ويعطيها، من خلال ذلك بطبيعة الحال، تسارعًا متزايدًا: سقوط، انهيار. لكن الحياة الواقعية التي تعيش هنا يوميًا بيوم، لا تلاحظ أنها تسقط البتة. تفتح الفلسفة

الميون على وضع، ليس وضعا أبداً، بل سقوطاً. يجب على الحياة - كما يقول هايدغر - أن تُنشَل لنفسها، لتكتشف، بعدئذ، أنها لن تستطيع العثور على سند لها في ذاتها، ولا في أي مكان آخر أيضاً. يبدل هايدغر جهداً كبيراً ليزيل سوء الفهم، كما لو أن الشفافية الذاتية للحياة تعني تبييتها. الفلسفة، على العكس تماماً، قلق متزايد. إنها أشبه بقلق يعمل منهجياً. ينطبق على فلسفة هايدغر في تلك السنوات شعار الدادائية: «إنني بالتأكيد لن أفقد عقلي كثيراً، إلى حدّ، ألا أدرس، وأنا أسقط، قوانين السقوط الحر» (هوغو بال).

إلى أين نسقط؟ ليس بمقدور هايدغر أن يلتفت على هذا السؤال في نهاية محاضراته. كان جوابه تكهنات، أوقع كثراً من طلابه في الحيرة: لم تكن وجهة السقوط شيئاً غريباً عنه، إنها من طبيعة الحياة الواقعية، ومن ثم هي «عدم الحياة الواقعية» (GA 61, 145).

ما هي عدمية الحياة الواقعية؟ لا يمكن أن تكون الحياة الواقعية ذاتها «عدمًا جيدًا»، لأنها حدثت. الحياة الواقعية توجد، أو يقول أفضل، هذه هي الحالة. إذاً يجب أن يكون عدم الحياة الواقعية شيئاً يمت إلى الحياة بصلة، من غير أن تنحل هذه في العدم. هل من المحتمل أن يكون الموت هو المعنى بهذا العدم الذي يخص الحياة الواقعية؟ لكن لم يتم التطرق إلى الموت في هذه المحاضرة. هذا «العدم» يحدده هايدغر أكثر: الحياة الواقعية تمضي إلى العدم، حالما تفقد ذاتها في الدازاين المدمر. يقول هايدغر: عدم حدوث (الحياة الواقعية) في الدازاين المدمر (GA 61, 148).

يحدث هايدغر، وتنتد، أنه بصدد إحداث انعطافة جديدة في الفلسفة، ويغيّر فكرته عن عدم حدوث الحياة الواقعية في الدازاين المدمر بفكرة الاغتراب التي أدّت دوراً حاسماً في التاريخ في القرن التاسع عشر، عند هيغل أولاً، ومن بعده عند ماركس. تقول الفكرة: ينتج الإنسان عالمه، حيث لا يستطيع التعرف إلى نفسه فيه ثانية. تحقّقه الذاتي هو فناؤه الذاتي.

لم يفلح هايدغر في هذه المحاضرة بعدُ في تحديد تأملاته الخاصة بوضوح كافٍ يميزها عن الأفكار التقليدية. لكن كل شيء يتوقف على التمييز، لأن فلسفة الاغتراب تفترض مسبقاً صورة «الذات الحقيقية»، «فكرة» الإنسان كما هو،

وكما يمكن وينبغي أن يكون. لكن خلف هذه الفكرة بالذات يضع هايدغر علامة استفهامه الكبيرة. من أين لنا هذه المعرفة الوهمية حول التحديد الفعلي للإنسان؟ يظن هايدغر أن وراء هذه «المعرفة» بضاعة لاهوتية مهترية. قد يتمسك المرء بها - كما يقول - لكنه يفعل ذلك وعندها يجب أن يعلن أن تلك الأفكار صحيحة، ويوضح أنه يقبلها بإخلاص وإيمان، ولا يجوز أن يدعى أنها جواهر قابلة للإثبات فلسفيًا.

نرى هنا كيف يرفض هايدغر هذه الفكرة عن «ذات حقيقية»، لكن مع ذلك لا يزال لها سحر بكل تأكيد. يستمر هذا التوتر. وسيُخسم بوضوح وبأسلوب رائع في الكينونة والزمان، تحت عنوان الأصالة.

في مرحلة مبكرة من العشرينيات، عندما كان هايدغر في الطريق إلى فلسفته في الشفافية الذاتية للحياة، متلمسًا، وباحثًا، ومحددًا ذاته، في تلك الفترة بدأت صداقته مع كارل ياسبرز الذي كان هو الآخر يبحث عن بداية جديدة للفلسفة. وتبدأ الصداقة الحساسة لهذين المبتدئين.

تعرف أحدهما إلى الآخر في أثناء جلسة سمر مسائية في منزل هوسرل في ربيع عام 1920. بعد عام ونصف العام من حذر متبادل، أحسًا في صيف عام 1922 أنهما في النهاية مرتبطان بوعي شراكة نضالية نادرة وأصلية (رسالة هايدغر إلى ياسبرز في 27 حزيران/يونيو 1922). وقد ارتسمت في لقائهما الأول معالم جبهة مشتركة ضد الطقوس الأكاديمية. وصف ياسبرز تلك الأمسية عند هوسرل، وهو يستعيد (سيرته الذاتية الفلسفية)، بقوله: «في ربيع عام 1920 كنا، أنا وزوجتي، نقضي بضعة أيام في فرايبورغ ... كان يُحتفل بعيد ميلاد هوسرل، وجلسنا في حلقة كبيرة حول مائدة نحتمي القهوة. في الأثناء أطلقت زوجة هوسرل على هايدغر اسم «طفل الفينومولوجيا». حدثتهم عن تلميذتي أفراغاير (Afra Geiger)، وهي شخصية من الصف الأول، جاءت إلى فرايبورغ لتدرس على هوسرل. رفضها طبقًا لنظام القبول في حلقة الدراسات. وبهذا ضاعت في الروتين الأكاديمي فرصة جيدة له ولها، لأنه فوّت فرصة إلقاء نظرة على الشخص نفسه. تدخل هايدغر مقاطعًا بحيوية، مؤيدًا ما قلته. فقد كان الأمر أشبه بتضامن الشابين ضد سلطة النظم المجردة ... لم يكن جوّ ما بعد الظهيرة ذاك جيدًا، بدا

لي بعض الشيء برجوازيًا صغيرًا، محدود الأفق، متكلفًا، يفقد الحركة الحرة من شخص إلى شخص ويعوزه التواصل الروحي... وحده هايدغر بدا لي مختلفًا. زرتة، وجلست وحدي معه في صومعته، ورأيت منكبًا يعمل على لوثر، رأيت كثافة عمله، واستلظفت طريقة كلامه المقلّة والمقتصرة على الضروري⁽¹¹⁾.

يكبر كارل ياسبرز هايدغر بستّ سنوات، وقد اعتُبر في ذلك الوقت خارجيًا في الرابطة الفلسفية. جاء بصفته طبيبًا من قطاع الطب النفسي، وصنع لنفسه فيه، في عام 1913، اسمًا بكتابه *Allgemeinen Psychopathologie* (علم النفس المرضي العام) الذي سيغدو مرجعًا في مجاله بعد قليل. غير أن ياسبرز بدأ يفك صلته بالاختصاص الطبي. فقد اتضح له من خلال الحالات الحُدّية السريرية خاصة، أن النفسي لا يمكن أن يُفهم بشكل وافٍ في إطار علم نفس يستند في توجّهه إلى العلوم الطبيعية. على أرضية علم النفس هذا تلقى محفزات من منهج ديلتاي في الفهم، ومن الحذر الفينومولوجي في وصف ظواهر الوعي. لكن توجّهه الحاسم نحو الفلسفة يعود الفضل فيه إلى ماكس فيبر وديلتاي.

تأثر ياسبرز بفصل ماكس فيبر الصارم بين دراسة الوقائع وأحكام القيمة. وكان مقتنعًا معه بوجوب ردّ المزاعم العلمية الزائفة، لكن فكرته - وفي هذا مضى أبعد من فيبر - كانت ترى أن مجال أحكام القيمة، أي المسؤولية الشخصية في الحياة، يتطلب، وهو قادر على ذلك أيضًا، إضاءة ذات لا يمكن، حقيقة، أن تكون علمية، لكنها بالتأكيد أكثر من مجرد مسألة تأمل خاص، أو شأن ديني. أراد ياسبرز أن يجعل ما سماه ماكس فيبر «قوى الحياة» التي هي أساس الأحكام، شفافة. من أجل هذا التفلسف الذي سيطلق عليه في ما بعد: «إضاءة الوجود»، وجد ياسبرز في كيركيغارد المثال العظيم. فقد أخرج ماكس فيبر الفلسفة من جسم العلوم الدقيقة، ومن ثم حررها لذاتها، بينما أعاد إليها كيركيغارد العاطفة الوجودية. هكذا رآها ياسبرز.

كان كتابه *علم نفس رؤى العالم (Psychologie der Weltanschauungen)* الصادر في عام 1919، بالنسبة إلى ياسبرز، كتاب الانتقال من علم النفس إلى الفلسفة، بمعنى «إضاءة العالم»، وقد تجاوز أثره حدود العلم الاختصاصي بكثير. درس

K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie* (München, 1984), p. 92.

(11)

ياسبرز بمنهجية البناء المثالي النموذجي الفيبيرية «مواقف العالم وصورها» التي تنشأ من خبرات الحياة الإنسانية، وقبل كل شيء من المشكلات الأساسية، مثل الحرية والإثم والموت، وتطبع المشاريع الفلسفية بميسمها الخاص. صمّم ياسبرز وصفيًا، أي كما لو كان «من الخارج»، علم أنماط لمثل صور العالم ومواقفه، لكن ليس بقصد تاريخي أو علم اجتماع معرفي. كما أنه لم يهدف إلى شيء مثل «الوعي عمومًا»، الذي يفترض أن يكون في أساس هذه المشاريع كلها - وقد كان يومها السؤال الأثير للكانطيين الجدد. في الحقيقة، فهم هذا الكتاب تاريخيًا أحيانًا، أو من منظور علم اجتماع المعرفة أو الكانطية الجديدة، لكن هذا لم يكن قصده. اهتم ياسبرز بالسؤال عن الأشكال التي تحقق فيها كينونة الذات نفسها، وكيف يمكن أن تتحقق وما الذي يمكن أن يؤدي إلى تحطّمها. إنها حركة الحرية التي يحاول ياسبرز أن يتعقبها، وهي أيضًا الخوف من الحرية، ومما يترتب على ذلك من الاستعداد لحبس النفس في أقفاص من مبادئ وتفسيرات أكيدة، كما يُزعم. إن ما يعنيه، قبل كل شيء، هو أنماط السلوك والتفكير في «الأوضاع الحديثة» (موت، مرض، مصادفة، إثم، كفاح) التي تظهر فيها خصيصة المخاطرة التي تطبع حياة تأخذ زمام نفسها بمسؤولية ذاتية حرة. «كان كل شيء» - كما كتب ياسبرز عن هذا الكتاب في سيرته الذاتية - «كما لو أنه فهم بقبضة سريعة... ومزاج الجميع كان أكثر إحاطة من كل ما أفلحت في قوله»⁽¹²⁾.

هذا الكتاب حمل معه نغمة جديدة إلى الفلسفة. كان صداه العام كبيرًا، حتى إن ياسبرز عينَ أستاذًا للفلسفة في هايدلبرغ (Heidelberg) في عام 1921، مع أنه لم يكن دكتورًا في الفلسفة. لكن وضعه ظل ملتبسًا. رأى فيه العلماء شديدو الدقة مرتدًا باع نفسه لما ليس دقيقًا، أي إلى الفلسفة؛ أما الفلاسفة فاعتبروه عالم نفس غلبت عليه نزعة جارية للخطب الوعظية.

لم يكثر ياسبرز. كان يشعر أنه «في الطريق إلى الفضاء الحر».

في هذا الوضع إذا التقى ياسبرز وهايدغر. وقد فهم ياسبرز هايدغر بشكل جيد للغاية، وأكثر مما فهمه هايدغر، عندما كتب إليه في رسالته، في 5 آب/أغسطس 1921، واصفًا عمله الفلسفي الخاص: لا أعرف إن كنت أنا، أيضًا، سأجد طريقي

إلى الفضاء الحر؛ يهمني أن أصل إلى الحد الذي أسير فيه على العموم، وأحافظ عليه (BwHJ, 25) ⁽¹³⁾.

منذ عام 1919 اشتغل هايدغر على مراجعة نقدية لكتاب ياسبرز. وفي حزيران/يونيو 1921 أرسلها إليه، بعد أن أصبحت بحثًا ضخمًا. وبسبب ضخامتها هذه لم تظهر، كما هو مخطط، في مجلة *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* (غوتينغن غليان أنسايفن)، بل نشرت أول مرة عام 1973.

في البداية قال هايدغر الكثير في مديح الكتاب، لكنه سرعان ما انتقل إلى نقده الذي صاغه بحذر، معتبرًا أن ياسبرز لم يذهب بعيدًا بشكل كاف. فقد كتب عن تحقق الوجود، لكنه لم يقدم تأمله الخاص في تحقق الوجود هذا. حاول أن يحافظ على الحرية في مواجهة أفاص رؤى العالم، وأن يشير إلى نواة الوجود الشخصي. غير أن مثل هذه الإشارات أصبحت نفسها رؤية للعالم، عندما توصف تلك الحرية الخلاقة في أساس كينونة الذات بوصفها شيئًا في متناول اليد، أي في النهاية، مرة أخرى، بوصفها واقعة ثابتة علميًا. في نهاية مراجعته النقدية يكتب هايدغر: إن الوعي الذاتي الحقيقي، يمكن أن يعطيه المرء بشكل معقول فحسب، عندما يكون حاضرًا، ويكون حاضرًا في صحوة دقيقة فحسب، ويمكن له أن يصحو حقيقة، فقط، حين يدفع الآخر إلى التأمل بطريقة محددة، وبلا اكتراث... يمكن الدفع نحو التأمل ولفت الانتباه، بأن يتقدم المرء مسافة في الطريق نفسها (W, 42) ⁽¹⁴⁾. لكن المرء يتقدم فحسب، حين يمسك بموضوع الفلسفة لنفسه. غير أن موضوع الفلسفة هو المتفلسف نفسه، ووضاعته معروفة (W, 42).

لم تكن ثمة أسباب تجعل ياسبرز يأخذ، شخصيًا، هذه الإشارة إلى الوضاعة، إذ يبدو واضحًا من السياق، أن المعنى هو نوع من الوضاعة الأنثروبولوجية، لذا لم تغضب ياسبرز هذه المراجعة النقدية، لكنها جعلته في حيرة من أمره. إذ ما

(13) (BwHJ): هو اختصار للمصدر: Martin Heidegger and Karel Jaspers, *Briefwechsel*, Ed. by: Walter Biemel und Hans Saner (Frankfurt a.M.; Munchen, 1990).

وسُيشار إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

(14) (W): هو اختصار للمصدر: Martin Heidegger, *Wegmarken* (Frankfurt a. M., 1978).

وسُيشار إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

الذي يعنيه هايدغر بمطلبه: إن على المرء، ألا يتفلسف حول تحقق الوجود، بل أن يتفلسف من خارجه؟ إما أن يكون هايدغر قد أساء فهمه، ولم يدرك أنه كان، سلفاً، في الطريق الذي اقترحه، طريق الفلسفة بوصفه أسيّ ذاتيّاً (هايدغر)؛ وإما أن يكون قد تصوّر تحت هذا الطريق شيئاً مغايراً كلياً. لكن في هذه الحالة كانت تلميحات هايدغر غير كافية. في أيّ حال، لم ير ياسبرز، كيف ينوي هايدغر أن يتقدم في طريقه. يبقى مع ذلك إحساس غامض برقعة الدرب، يجمع بينهما. في 1 آب/ أغسطس 1921 كتب ياسبرز إلى هايدغر يقول: «برأيي، إن مراجعتك النقدية، هي الوحيدة من بين كل ما قرأت التي حفرت عميقاً إلى جذر الفكرة. لهذا أثرت فيّ في الصميم. غير أنني لم أزل أفتقد... الطريقة الإيجابية. أحس وأنا أقرأها دائماً، بالطاقة من أجل التقدم، لكنني بعدئذ أصاب بالخيبة، وأجد نفسي قد تقدمت إلى حد ما أيضاً» (BwHJ, 23).

في جوابه اعتبر هايدغر مراجعته النقدية شُغل مُبتدئ، مضحك، ومسكين. إنه يتوهم، بلا ريب، أن يبلغ شأنًا أكثر منكم، خاصة أنني قررت أن أصنع طرقاً أخرى بديلة (5.8.1921, BwHJ, 25). توقفت المراسلات بينهما عامًا كاملاً. دعا بعدها ياسبرز هايدغر في صيف عام 1922 لقضاء بضعة أيام في هايدلبرغ: «سيكون، بالتأكيد، أمراً جميلاً أن نتفلسف مرة بضعة أيام في ساعات ملائمة، نجرب معاً 'شراكة النضال'، ونثبتها. إنني أتصور أننا نعيش معاً، كل منا في غرفة خاصة به، زوجتي ستكون حينها مسافرة. وكل منا يفعل ما يريد، ونلتقي - بغض النظر عن أوقات الطعام - بحسب رغباتنا، ونحدث في المساء خاصة، أو كيفما اتفق من غير قسر» (BwHJ, 32).

قبل هايدغر الدعوة. ولن ينسى كلاهما أبدًا تلك الأيام من شهر أيلول/ سبتمبر. ستكون زادهما، إذ لن تلبث صداقتهما أن تعيش من مستقبل الماضي هذا فحسب. كثافة التفلسف، وأريحية الصداقة، والإحساس المفاجئ بالنهوض والبدء المشترك، كانت لياسبرز - كما كتب متذكراً - «طاغية». فقد كان هايدغر «قريباً» منه، بطريقة لا تنسى. أما هايدغر فكتب إلى ياسبرز بعد تلك المحادثات ذات الطابع القدسي: الأيام الثمانية التي أمضيتها معكم تراققني دائماً. إن فجائية تلك الأيام الخالية من أحداث خارجية... والخطوة غير العاطفية القاسية التي مهدت للصداقة التي أقبلت علينا، والثقة المتنامية في شراكة النضال نفسها من

الطرفين، كل هذا كان، بالنسبة إليّ، رهيباً، بالمعنى الذي يكون فيه العالم والحياة، بالنسبة إلى الفيلسوف، رهيبين (19.11.1922, BwHJ, 13).

كانت صداقتهما بهيجة على هذا النحو في طور البداية هذا، حتى إن ياسبرز اقترح تأسيس مجلة ليكتبا فيها وحدهما فقط، «شعلة» الفلسفة. إذ لا بد من رفع الصوت عاليًا، «في الخواء الفلسفي للعصر»، ضد فلسفة الأساتذة الأكاديميين: «لن نطلق الشتائم، لكن النقاش معهم لن يعرف هواة» (24.11.1922, BwHJ, 36). غير أنه سرعان ما يخطر في ذهن الأستاذ ياسبرز أن هايدغر لا يشغل بعد كرسيًا، لذا وجب، بالتأكيد، التمهّل في مشروع المجلة إلى أن يميّن هايدغر في إحدى الجامعات. إنها هموم الأساتذة.

ثمة شيء آخر لم يكن في مصلحة مشروع المجلة. كلاهما لم يكن واثقًا، في ما يتعلق بوضعه الخاص، وكيف يمكن أن يكون إذا أرادا فتح المعركة. يكتب ياسبرز: «كلانا لا يعرف، ماذا يريد؛ بمعنى أن كلينا يحمل معرفة لم تتبلور بوضوح بعد» (24.11.1922, BwHJ). ويجب هايدغر، أنه قد تحقق الكثير سلفًا، إذا كان هو نفسه قد أصبح أكثر ثقة في انعدام ثقته الصحيح والواقعي (14.7.1923, BwHJ, 41).

بين صيفي عامي 1922 و 1923، نجح هايدغر في الحقيقة في تحقيق خطوات مهمة في توضيح الذات. وشرعت أطروحة الكينونة والزمان تظهر. إنها موثقة في مجموعة نصوص وشروحات فينومولوجية لأرسطو (إعلان الوضع التأويلي)، الذي أرسله إلى ماربورغ في نهاية عام 1922، كمستندات ملحقه بطلبه (أعيد اكتشافها أول مرة عام 1989)، وفي محاضرة الأنطولوجيا (Ontologie) عام 1923، وفي الفصل الدراسي الأخير في فرايبورغ، قبل أن يبدأ عمله أستاذًا في ماربورغ.

تركت الشروحات الفينومولوجية في ماربورغ تأثيرًا مهولًا. فقد رأى فيها باول ناتورب «مشروعًا عبقريًا»، أمّا غادامير، الذي كان يُعدُّ أطروحة الأستاذية في تلك الفترة عند ناتورب وأُتيح له أن يلقي نظرة على المخطوطة، فقد اعتبرها «إلهامًا حقيقيًا». انطلقت من هذا النص «قوة صدمة» نادرة جدًا، دفعته في الفصل التالي إلى الذهاب إلى فرايبورغ، ليستمع إلى هايدغر، ويتبعه، بعدئذ، عائدًا مرة أخرى إلى ماربورغ.

من المفترض أن تأثيراً قوياً مماثلاً خلفته وراءها محاضرة الأنطولوجيا، في صيف عام 1923. ولم يكونوا قلة أولئك الذين جلسوا عند قدمي الأستاذ المحاضر هايدغر، ممن أصبحوا أعلاماً في الفلسفة في ما بعد، والذين اعتبر بعضهم هايدغر في تلك الفترة الملك الخفي للفلسفة، ملك في معطف يسوده الشغب. كان هناك غادامير، هوركهايمر (Horkheimer)، أوسكار بيكر (Oskar Becker)، فريتس كوفمان (Fritz Kaufmann)، هربرت ماركوزه، وهانز يوناس (Hans Jonas).

يقدم هايدغر في مخطوطة أرسطو تعريفاً مقتضباً لغايته الفلسفية: إن موضوع سؤال الفلسفة هو الدازاين الإنساني، بوصفه مسؤولاً منها عن طابع كينونته (DJ, 238) ⁽¹⁵⁾.

من النظرة الأولى فقط يبدو هذا التعريف غير معقد. إذ ما الذي ينبغي على البحث الفلسفي أن يفعل غير ذلك أيضاً؟ وما الذي فعله غير أن يؤسس الدازاين الإنساني؟

ما لا شك فيه أن الفلسفة فحصت في تاريخها، بالتأكيد، قضايا أخرى غير الدازاين الإنساني. لهذا السبب وحده أصبح احتجاج سقراط ضرورياً، هو الذي أراد أن يعيد الفلسفة من جديد إلى عناية الإنسان بما حوله. هذا التوتر بين فلسفة تريد تأسيس الله والعالم، وفلسفة تركز على الدازاين الإنساني، سيبقى مصوناً في تاريخ الفلسفة. طاليس الميلي (Thales von Milet) الذي نظر إلى السماء، وسقط لذلك في البئر، هو التجسيد الحي الأول لهذا الصراع. إن الدازاين في فلسفة هايدغر موجود دائماً - ليسقط.

من الوهلة الأولى لا يبدو أن مصطلح طابع الكينونة ينذر بصعوبات مقبلة. إذ ما الذي يجب على المرء أن يسعى لاكتشافه بفحص موضوع ما، غير نوع كينونته. العناصر التي يتألف منها طابع كينونة جزيء، وطرق تفاعله الكيميائي، ووظيفته في العضوية... إلخ؟ - وكذلك طابع كينونة حيوان - ألا يكتشفها المرء في التشريح؟ وفي سلوكه وموقعه في التطور... إلخ؟

(15) (DJ): هو اختصار للمصدر: Martin Heidegger, «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutischen Situation),» in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* (Göttingen, 1989), vol. 6.

وسُيُشار إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

يبهت مصطلح طابع الكينونة إن فهم على هذا المنوال. إنه، عندئذ، يشمل، ببساطة، كل ما يمكن أن يعرفه المرء عن موضوع ما. في مثل هذه المعرفة لا بد، في الوقت نفسه، من معرفة المتغيرات: كيف يختلف جزيء عن آخر؟ وحيوان عن حيوانات أخرى؟ أو عن نباتات؟ أو عن إنسان أيضًا؟ والعنوان المختزل طابع الكينونة يغدو بالجمع طبائع كينونة متكاثرة.

في هذه الرؤية ثمة في جانب، موقف إرادة المعرفة التي تبقى في ذاتها ثابتة، وفي الجانب الآخر الموضوعات المحتملة المختلفة، يعرف المرء شيئًا عنها، ويريد تأسيس طابع كينونتها، أيًا يكن القصد، وبالتفصيل دائمًا أيضًا.

من الطبيعي أن يتضح للعلوم، منذ كانط على أبعد تقدير، أن المرء يجب أن يقارب «الموضوعات» المختلفة بطرائق مختلفة. وهذا ينطبق، خصوصًا، على «العلمي» الطبيعة والإنسان، شريطة اعتبار الإنسان أكثر من طبيعة، أي، بالتحديد، منتج ثقافي، وهو لهذا جوهر منتج لذاته. وقد زاد الكانطيون الجدد بالذات من حدة الوعي في التفريق الطرائقي بين علوم الثقافة والعلوم الطبيعية. تبعًا لفيندلباند، غاية العلوم الطبيعية أن تصل إلى القوانين العامة، أما العلوم الثقافية فغايتها الوصول إلى الفهم الفردي. أو كما يُعَلَّم ريكيرت، تفحص العلوم الطبيعية الوقائع، وأما العلوم الثقافية فتفحص القيم. لكن، بالنسبة إلى هايدغر، فإن الوعي المنجز هناك على طبائع الكينونة المختلفة، لم يعد منذ زمن طويل كافيًا. ما يتطلع إليه، هو نفسه، أكثر من ذلك، وقد صاغه في مخطوطة أرسطو في جملة وحيدة، شديدة التكثيف تستعصي على الفهم، سأقتبسها أولًا، ثم أعلق عليها قليلًا، مستعينًا بمحاضرة الأنطولوجيا في شرحها: هذه الوجهة الأساسية للسؤال الفلسفي لا توضع، أو تُثبت من الخارج على الموضوع المساءل، أي الحياة الواقعية. بل يجب أن يفهم السؤال بوصفه القبض البين على حيوية أساسية للحياة الواقعية، على النحو الذي تعلق فيه على كينونتها، في التزمين العيني لكينونتها. وهذا هناك أيضًا، حيث تنحي ذاتها (DJ, 238).

لا يوضع من الخارج! يريد هايدغر تطبيق المبدأ الفينومولوجي الذي يقول بوجوب إعطاء ما يجب فحصه الفرصة لإظهار نفسه، على فحص الدازاين بأكمله.

لذا تعالج محاضرة الأنطولوجيا أيضًا، بإسهاب كبير، كيف يمكن المرء أن يتحدث عن الإنسان بالأسلوب المناسب، حيث يلاحظ في النهاية، أنه يجد نفسه، سلفًا، مع هذه التأملات المسبقة في داخل المشكلة.

إذا قاربنا «موضوعًا» - كما يقول هايدغر - لنكتشف ما هو، وإذا أردنا أن نفهم معنى كينونته، ينبغي أن نرج بأنفسنا في معنى التحقق الذي منه وحده يمكن الاستدلال على معنى التحقق عمومًا. من يدخل إلى حياتنا الاقتصادية من وسط ثقافي غريب، ولم يستطع بعد أن يفهم معنى تحققه، سيبقى معنى كينونة - المال - مغلقًا بالنسبة إليه، حتى وإن كان قد لمس، أو وزنه بيده. أو ستبقى الموسيقى ضجيحًا، إن لم أكن أعني معنى تحقق الموسيقى. هذا ينطبق على مجالات الكينونة المختلفة: الفن، والأدب، والدين، والحساب بالأرقام المتخيلة، ولعبة كرة القدم. بالمناسبة تكشف هذه التأملات أيضًا، وبالحجة المعاكسة، الجانب الضيق الأثق في الطريقة الاختزالية. إذا قلت إن التفكير هو وظيفة فيزيولوجيا الدماغ، أو إن الحب هو وظيفة الإفراز الغدي، فأنا أقدم، عندئذ، قولًا عن كينونة التفكير والحب، من غير أن أضع نفسي في تحققها، لكن يُستدل على معنى كينونتها، أولًا، في هذا التحقق. وإذا ما نُظر من زاوية تحقق غريب، فإن هذا كله لا يكون حاضرًا على الإطلاق: لا للعب، ولا للموسيقى، ولا للصورة، ولا الدين.

هذه التأملات ذات طبيعة فينومولوجية. يجب عليها، بالتحديد، أن تنتج وضوحًا حول أيِّ موقف يكون ضروريًا، حتى تتمكن الظواهر من إظهار نفسها، كما تكون هي انطلاقًا من ذاتها. «اللعبة» لا تستطيع إظهار نفسها في موقف غريب عن اللعبة. والحب يُظهر نفسه للحب فحسب، كما يُظهر الله نفسه للإيمان فحسب. فكيف ينبغي عليَّ أن أنظر؟ يتساءل هايدغر، حتى يستطيع أن يُظهر نفسه على العموم، ما «يكون» الإنسان؟

يمكن الجواب أن يقول فحسب، إن على تفكير الدازاين أن يضع نفسه في معنى تحققه، إذا أراد أن يفهم هذا الدازاين. وهذا ما يعنيه هايدغر بالصياغة المقبسة من مخطوطة أرسطو: القبض البين على حيوية أساسية للدازاين الواقعي. هذه الحيوية الأساسية سماها هايدغر أول مرة هناك بتشديد التأكيد: الوجود.

شيء «يوجد» - غالباً ما نفهم من هذه العبارة أننا نخمن لشيء ما كينونة قائمة. بعدئذ عندما نجد أن هذا المخمن موجود، نقول: إنه يوجد واقعياً. افترض غاليلي، بناء على حساباته، أنه لا بد من وجود كوكب المشتري، واستطاع بمساعدة التلسكوب أن يكتشف أن كوكب المشتري «موجود». غير أن هايدغر يريد أن يستبعد بدقة أهمية الوجود هذا، بمعنى أن «يكون قائماً أمامنا واقعياً». إنه يستعمل المصطلح بمعنى متعدي: أن أوجد، لا أكون ببساطة قائماً، بل ينبغي أن أوجد نفسي؛ أنا لا أحيأ فحسب، بل ينبغي أن أقود «حياتي». الوجود طريقة كينونة، وبدقة أكثر كينونة سهلة المثال لنفسها (DJ, 245). الوجود هو كائن، يختلف في ارتباطه بذاته عن الحجارة والنبات والحيوانات. هو لن «يكون» فحسب، بل يدرك أنه «هنا». ويسبب وجود هذا الإدراك الذاتي فحسب، يمكن أن يفتح أيضاً كل أفق العناية والزمان. الوجود، إذًا، ليس الحضور، بل تحقق وحرارة. مدى أثر هذه الرؤية على هايدغر بالذات أمرٌ يُظهره رسالته إلى كارل لوفيث في عام 1921، وفيها يقول: أفعَل فقط ما يجب عليّ، وما أعتبره ضرورياً، وأفعله بالقدر الذي أستطيع. إنني لا أجمل عملي الفلسفي بمهمات فلسفية يتطلبها الحاضر العادي... إنني أصمّل انطلاقاً من «أنا أكون» خاصتي، ومن أصلي الروحي، الواقعي عموماً. من هذه الواقعية يجيش الوجود⁽¹⁶⁾.

إن معنى تحقق الدازاين هو الوجود الموصوف، آنفاً، بالمعنى المتعدي، أو هو، بما يعني الشيء نفسه، حياة واقعية من حيث هي حياة معتنية، ومغمومة، ومصممة لذاتها في الزمان. الدازاين الإنساني يُفهم من معنى تحققه فحسب، لكن ليس من وضعه أمامي مثل شيء متاح. إن فلسفة الدازاين، كما تخيلها هايدغر، ورسم خطاطتها بالإجمال قبل بضع سنين من الكينونة والزمان، لا تقف راصدة «فوق» الدازاين، بل هي أورغانون هذا الدازاين وتعبيره. إن الفلسفة هي حياة مشغلة في فعل روحي حاضر. هذه الإمكانية القصوى للفلسفة - كما يقول هايدغر في محاضرة الأنطولوجيا - هي يقظة الدازاين لذاته (GA 63, 15)، وهو ما يعني، قبل كل شيء، أن تباغته حيث يُنحّي ذاته (DJ, 238)، أي أن تجعل استجابة الحياة للسقوط شفاقة، وتقطع طرق هروبها إلى الاستقرار الوهمي، وأن تمتلك شجاعة

L. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* (Frankfurt a. M., (16) 1989), p. 30.

الاستسلام لقلق الحياة، في الوعي أن كل شيء محتمل وثابت وملزم افتراضاً، ليس شيئاً آخر غير شيء أُعيد بوصفه قناعاً يضعه الدازاين على نفسه، أو تضعه عليه مواقف العامة، أي من الآراء السائدة، والتصورات الأخلاقية وإضفاءات المعنى.

يحدد هايدغر يقظة الدازاين لذاته بوصفها مهمة الفلسفة العليا. لكن، لأنّ هذه الحقيقة لا تتكشف لنا كذات حقيقية، بل تقذف بنا ببساطة، مرة أخرى، إلى صميم القلق الذي نريد الهروب منه، لهذا السبب بالذات هناك أيضاً الخوف من الفلسفة (GA 63, 19). كانت الفلسفة، بالنسبة إلى هايدغر، في تلك السنوات مثيرة للقلق. والخوف من الفلسفة هو الخوف من الحياة. وبدلاً من «الحرية»، لم يزل هايدغر يتحدث أولاً عن إمكانية الحياة الواقعية.

الفلسفة بالمعنى الهايدغري هي، إذاً، التحقق المشترك للدازاين المعنوي والمنشغل، لكنها أيضاً الحركة الحرة، والوعي بأن امتلاك إمكانات هو جزء من واقعية الإنسان. ليست الفلسفة، مع كل هذا، إلا دازاين يقظ، ولذا فهي منشغلة مثله، وإشكالية مثله، وفانية مثله.

لعل أفضل ما يمكن قوله عن الفلسفة، حتى الهايدغرية منها، أنها حادثة، لها زمنها، شأن كل دازاين.

الفصل الثامن

الاستدعاء إلى ماريبورغ. شراكة النضال مع ياسبرز. أرواح ماريبورغ. بين اللاهوتيين. حنة أرندت. الحب الكبير. كفاح حنة من أجل العلنية. انتصار هايدغر في الخفاء. «الحياة تمثل أمام الروح صافية، وبسيطة، وعظيمة». ظهور الكينونة والزمان. الوالدة تحتضر على فراش الموت.

في عام 1920 أمل هايدغر أن يحصل على منصب الأستاذية في ماريبورغ. في الحقيقة نجح آنذاك في استرعاء الانتباه إليه، وجاء ترتيبه الثالث في قائمة المرشحين. كان الرأي في ماريبورغ أن الأستاذ المساعد الشاب واعد كثيرًا، لكن أبحاثه المنشورة كانت قليلة بعد. في صيف عام 1922، حين لاح مجددًا في ماريبورغ إمكان التعيين، لشغل منصب أستاذ مشارك (Extraordinariat)، لم يكن هايدغر قد نشر أي بحث جديد. غير أن شهرته التي تستند إلى نشاطه التعليمي فحسب، كانت في توسع مستمر. بول ناتورب، رئيس المدرسة الكانطية المحدثة في ماريبورغ، كتب في 22 أيلول/سبتمبر 1922 إلى هوسرل أن المرء في ماريبورغ أصبح الآن «يضع وكده، بصورة خاصة، على هايدغر». وهذا لم يكن حقيقياً لأن هوسرل يُكنّ احتراماً كبيراً لمساعديه، «بل أيضاً بناءً على ما نُقل إليّ... عن تطوره»⁽¹⁾. وتساءل ناتورب هل أعد هايدغر أي بحث يمكن الاطلاع عليه؟ أوصل هوسرل هذا الاستفسار إلى هايدغر الذي جلس ثلاثة أسابيع - كما كتب إلى ياسبرز - وأعدّ ملخصاً عن أبحاثه عن أرسطو، وأضاف إليها مقدمة وأرسل رزمة من ستين صفحة إلى ماريبورغ، هي نص تأويلات فينولوجية لأرسطو (إعلان الوضع الهرمينوطيقي) الذي كنا قد علّقنا عليه من قبل.

في 9 تشرين الثاني/نوفمبر 1922 كتب هايدغر إلى ياسبرز: كان للعمل الآن وقع في ماريبورغ أيضاً. في الواقع أبلغ ناتورب هوسرل أنه ونيكولاي هارتمان

(1) مقتبس من: H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (Frankfurt a. M.; New York, 1988), p. 121.

قد «قرأ ملخص هايدغر باهتمام بالغ»، ووجد في «أصالة استثنائية، وعمقا، ودقة»⁽²⁾، وقوم ناتورب حظوظ هايدغر في ماربورغ بالإيجابية.

في غوتنغن أيضًا كان هناك اهتمام بهايدغر في الفترة نفسها. جورج ميش (Georg Misch) أعد هناك تقريرًا أقرب ما يكون إلى الإطناب بالمديح والثناء، وجاء فيه أن هايدغر يجلب «معه وعيًا أصليًا مطلقًا بأهمية تاريخية الحياة الإنسانية. وهو وعي منبثق من تطوره الخاص»⁽³⁾.

في غوتنغن لم يفلح ميش، صهر ديلتاي، على الرغم من دعم هوسرل المكرس لهايدغر، ليس في ماربورغ وحدها، بل في جميع أماكن تأثيره السابقة. بدت الآمال أفضل في ماربورغ، غير أن هايدغر ظل مرتابًا، هو الذي لا يستطيع براتبه المتواضع أن يعيل أسرة من أربعة أشخاص (لهذا وجب على إلفريده أن تبدأ خدمة الديون). كتب إلى ياسبرز: هذا التجوال، وأنصاف الآمال، والإطراء المتملق، سرعان ما يدفع المرء إلى حالة فظيعة، حتى حين ينوي ألا يشغل نفسه بها (19.11.1922, BwHJ, 34).

في النهاية نجح هايدغر. في 18 حزيران/يونيو 1923 عين في ماربورغ أستاذًا مشاركًا بوظيفة أستاذ كرسي أصول وحقوقه، كما أخبر ياسبرز بفخر في اليوم التالي.

في السنة السابقة كان ياسبرز وهايدغر قد عاززا فكرة أن يكون بينهما شراكة نضال. آخرًا خطة إصدار مجلة فلسفية تُعنى بالمضي بلا هواده ضد روح العصر الفلسفي، مراعاةً لهايدغر الذي لم يستقر بعد في منصبه. هذا كله تغير الآن، فلم يعودا أبدًا إلى خطة إصدار المجلة. غير أن نبرة هايدغر غدت عدوانية، وأقل مهادنة، ولا يمكن إغفالها في رسالته إلى ياسبرز في 14 تموز/يوليو 1923. من سُمِّي لتوه أستاذًا انتقَص، بسخط مسكون بالغبطة، على الجماعة. عن منافسه ريتشارد كرونر (Richard Kroner) الذي جاء ترتيبه ثالثًا في قائمة التعيين، كتب يقول: لم تصادفني البتة حقارة كهذه في جوهر الإنسان. إنه يستحق الشفقة، مثل امرأة

Ibid., p. 122.

(2) مقتبس من:

(3) مقتبس من: V. Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus* (Berlin: S. Fischer, 1989), p. 104.

هرمة. إن سحب ترخيص التدريس منه يمكن أن يكون الصنيع الوحيد الذي يُسدى إليه. لقد وعد كرونر نيكولاي هارتمان، الواسع التأثير في ماربورغ، أن يزور زميله مثل طالب، في حال تعيينه. هذا ما لن أفعله الآن - كتب هايدغر - لكنني سأريه من خلال كيفية حضوري...؛ وسترافقني كتيبة اقتحام من ستة عشر شخصًا.

مرة أخرى، أيضًا، أقسم هايدغر قَسَمًا عسكريًا أن يتابع مع ياسبرز شراكة النضال. وقد جاءت لحظة تجسيدها: ينبغي أن تُستأصل شأفة كثيرين من عبدة الأوثان - وهذا يعني أن على رجال الطب المختلفين في فلسفة اليوم أن يروا، في حياتهم، عملهم المخيف والبائس، وقد انكشف الغطاء عنه، حتى لا يظنوا أن ملكوت السماء قد ظهر فيهم اليوم.

في وقت كان هايدغر لا يزال فيه يدعو هوسرل علانية بمعلمه، ويتنفع من دعمه، كان على الصعيد الداخلي قد ابتعد عنه إلى حدٍّ ما، فوضعه في رسالة إلى ياسبرز بين رجال الطب الذين قذفهم بالسوء: أنت تعرف، بالتأكيد، أن هوسرل عُيِّن في برلين؛ إنه يتصرف أسوأ من أستاذ مساعد، يخلط بين كرسي التعليم ونعمة السعادة الأبدية... فقد تفكك هوسرل إلى أجزاء تامة، هذا إذا كان يومًا مجتهدًا على الإطلاق، وهو أمر يستثير شكوكي مؤخرًا، إنه يترجّح هنا وهناك، ويقول تفاهات تثير الشفقة. إنه يعتاش من وظيفة مؤسس الفينومولوجيا، ولا أحد يعرف ما هي، ومن يكون هنا لفصل دراسي واحد، يعرف ما الذي يجري هنا. إنه بدأ يتحدث أن الناس لن يمضوا معه أبدًا... ويريد أن يخلّص العالم هذا اليوم في برلين.

بالمناسبة، رفض هوسرل قبول التعيين المشرف لشغل كرسي إرنست ترولتش للتعليم. حاجته إلى تخليص العالم انطلاقًا من برلين، لم تكن بالتأكيد قوية، كما ظن هايدغر. بعض المسائل تدلل على أن هايدغر يُسقط طموحاته الخاصة على أستاذه السابق. فرسالته النضالية الفرحة إلى ياسبرز في تلك الفترة، تُظهر بوضوح إعجابه بدور هرقل الذي ينبغي عليه أن ينظف اصطبلات أوجياس⁽⁴⁾ (Augiasställe) في الفلسفة. أليس هذا بالذات موقف المخلص، الذي يتهم به هوسرل؟ وفي أي

(4) اصطبلات أوجياس ملك إيليس، في الميثولوجيا الإغريقية، حظائر بالغة القذارة لم يتم تنظيفها مدة 30 عامًا، ونجح هرقل في تنظيفها في يوم واحد، بعدما قام بتغيير مجرى نهرين ليصبا في اصطبلات الملك. (الترجم)

حال، يفرط هايدغر في هذه الرسالة في أوامره عن تعديل أساسي وانقلاب في الفلسفة. وفي صيف عام 1923 اكتشف هايدغر أنه هايدغر.

في محاضرة الأنطولوجيا الأخيرة في فرايبورغ ذلك الصيف، أصبح هايدغر أكثر ثقة بموضوعه. يروي لياسبرز بفرح: أترك للعالم كتبه وتَصْنَعه الأدبي، وأجلب الشباب إليّ. «أجلب» أعني أقبض عليهم بقوة، حيث أجعلهم «تحت الضغط» الأسبوع بأكملهم؛ بعضهم لا يحتمل ذلك - وهذا أبسط أنواع الاصطفاء - وبعضهم يحتاج إلى فصلين دراسيين أو ثلاثة، ليفهم لمَ لا أسمح بأي كسل أو سطحية، ولا أي غش أو كلام فارغ - والفينومولوجي منه، قبل كل شيء... سعادتي الكبرى أنني أستطيع إنجاز التحول هنا، من خلال تقديم المثال، أنا الآن حرٌّ (14.7.1923, BwHJ, 41).

في المسائل المالية لم يشعر بالثقة بعد. ما الراتب الذي يستطيع أن يطلبه؟ هل له حق الحصول على سكن؟ أو مساعدة مالية للتنقل؟ ياسبرز خفض سقف توقعاته عندما كتب له: «بخصوص الراتب، قد لا تستطيع أن تطرح أيّ مطالب» (20.6.1923, BwHJ, 39).

قبل انتقاله إلى ماربورغ بقليل، اشترى هايدغر قطعة أرض صغيرة في توتناوبرغ (Todtnauberg)، وابتنى له كوخاً متواضعاً فيها. ومن دون تدخل منه تولّت إلفريده تنظيمه والإشراف على كل شيء فيه. من الآن فصاعداً أصبحت توتناوبرغ المكان الذي ينسحب إليه من العالم، وفي الوقت نفسه، ذروة تفلسفه. من هناك نزولاً تمضي الطرق كلها.

في خريف عام 1923 جاء هايدغر إلى ماربورغ، وفي أواخر صيف عام 1928 غادرها من جديد، لبدأ في فرايبورغ خلافة هوسرل. قوّم هايدغر هذه السنوات الخمس في ماربورغ تقويماً متبايناً. كتب إلى ياسبرز في نهاية فترة ماربورغ: لا يمكنني أن أسوق لك شيئاً في مصلحة ماربورغ، لم أشعر فيها ساعة واحدة بالراحة (13.5.1928, BwHJ, 96).

لكن هايدغر، بعد فترة زمنية مديدة، وصف في حديث خاص تلك السنوات بأنها الفترة الأكثر إثارة وترويضاً في حياته، والأغنى بالأحداث، والأكثر سعادة أيضاً⁽⁵⁾.

H. Mörchen, Aufzeichnungen (Unpublished).

تقويمه السليبي لفترة ماربورغ في رسالته إلى ياسبرز كان له معنى تكتيكيًا أيضًا. في السابق غامر ياسبرز وغادر هايدلبرغ، وأراد أن يعرف من هايدغر إن كان ينصح بالانتقال إلى ماربورغ. لكن هايدغر لم يفعل، لأنه بالتأكيد يعرف أن ليس الوضع في الجامعة وحده ما جعل سنواته تلك منتجة بهذا الشكل، بل ذلك الترتُّج، جيئةً وذهابًا، بين ماربورغ وتوتنابورغ. يضاف إلى ذلك عامل آخر لا يريد هايدغر أن يكشف عنه لياسبرز. في شأن ذلك سنعرض الكثير حاليًا.

ماربورغ مدينة صغيرة، بروتستانتية الطابع، وفيها جامعة غنية بالتقاليد. في عام 1927 أحييت احتفالًا لمناسبة مرور أربعين عامًا على تأسيسها. في تلك المناسبة - كما يروي هرمان مورشين (Hermann Mörchsen) - شوهد هايدغر مقطَّب الجبين، مرتديًا سترة رسمية، يدخل الكنيسة الكاثوليكية، على غير المألوف منه، في أثناء قداس الاحتفال الذي جرت مراسمه في الكنيسة الإصلاحية. هذه المدينة الصغيرة التي تسيطر عليها الجامعة، تُفرَّغُ تمامًا في العطلات الفصلية، وتدخل في النوم. لكن هايدغر كان في تلك الفترة في كوخه في توتنابورغ. ماربورغ مدينة شفافة، تسود فيها علاقات منظورة، حتى إن كل واحد يعرف الآخر. وهي مكان جيد للدساتيس والقبل والقال وظهور العصابات النافهة ورجسية الفوارق الدقيقة. إنها عالم صغير يعتبر نفسه عظيمًا، لأن «المثقفين» يسيطرون فيه. يكتب هايدغر إلى ياسبرز: الجامعة مضجرة، والطلاب طيبون، وبلا أي حوافز خاصة. ولأنني أشتغل كثيرًا بمشكلة السلبية، لدي هنا أفضل فرصة، لدراسة كيف يبدو «العدم» (2.12.1926, BwHJ, 69).

لم يكن في ماربورغ أي «حياة اجتماعية»، وهايدغر لم يكن حريصًا على ذلك أيضًا. في بيت السيدة جهايمرات هيتزيج (Geheimrat Hitzig)، حيث يُقدَّم الوافدون الجدد إلى العالم الأكاديمي على نحو احتفالي، كان هايدغر يُشاهد أيضًا في بعض الأحيان. راجت عن هذه المرأة شائعة تقول إنها على صلة دم بواحد وتسعين أستاذًا جامعيًا، جميعهم في قيد الحياة. وقد كانت هناك حلقة شتيفان جورج للمعجبين، والمركزة على المؤرخ الاقتصادي فريدريك فولترز (Friedrich Wolters). «الحداثيون» من واقعين جدد أو يسارين، كانوا يلتقون في منزل مؤرخ الفن ريتشارد هامان (Richard Hamann). أما رودولف بولتمان (Rudolf Bultmann) فجمع حوله حلقة تجتمع مرة في الأسبوع، من الثامنة حتى الحادية

عشرة مساءً، وتُقرأ فيها نصوص يونانية، وبعد الساعة الحادية عشرة، يبدأ الوقت المريح المقسّم بدقة: ساعة لثروة أكاديمية رفيعة المستوى، يُسمح بعدها، مع النيذ والسيجار، بتبادل النكات والنوادر المضحكة، أجملها كان بولتمان يُدونه بأمانة، وبطريقة خليقة بطالب متعلم، في دفتر يوميات، حتى يتمكن من العودة إليها في المناسبات. واحد مثل إرنست روبرت كورتبوس (Ernst Robert Curtius) الذي ألف حياة البرجوازية الكبيرة، عانى هذه الظروف، وكان في بعض الأحيان يستقل القطار إلى مدينة غيسن (Gießen) المجاورة، كي يستمتع بوجبة طعام جيدة في مطعم المحطة. إذ لا يمكن في ماربورغ الاستمتاع بوجبة طعام لذيذة، كما اعتاد أن يقول.

في عالم الجامعة المحدود هذا، سريعًا ما أصبح هايدغر نجمًا يكتشفه الغموض. كان يلقي محاضراته في ساعات الصباح الباكر، وهذا ما لم يكن متفرًا كفاية، إذ بعد فصلين دراسيين كان يجلس مئة وخمسون طالبًا في محاضراته. غادامير الذي كان طالبًا عند نيكولاي هارتمان، يروي أنه التقى هايدغر الذي كان طلاب هارتمان ينتقلون جماعات إلى صفه.

كان هارتمان - وهو بارون من البلطيق - رجلًا ليليًا يستيقظ في الثانية عشرة ظهرًا ولا تدب فيه الحيوية قبل منتصف الليل. جمع هو الآخر حوله مجلس أنس. وكان النقاش يستمر حتى ساعات الصباح الباكر. يقول غادامير: «عندما جاء هايدغر، بعدئذ، إليّ ماربورغ، حدد موعد محاضراته في الساعة السابعة صباحًا، لذلك لم يكن تجنب الصراع ممكنًا، إذ ما عدنا أبدًا جديرين بحلقة هارتمان بعد منتصف الليل»⁽⁶⁾.

هارتمان الذي كان قطب الفلسفة حتى وصول هايدغر، رأى نفسه الآن مهذّرًا. قَبِل بعد عامين كرسي التعليم في كولونيا، فتخفف من المسألة وتحرر. حاول غادامير الذي أنهى الدكتوراه حديثًا عند هارتمان، أن يجمع بين معلمه القديم ومعلمه الجديد: «حين تعيّن عليّ في عام 1924، في فترة بؤسنا العظيم بعد توقف التضخم، أن أجري انتقالًا طاليًا صغيرًا في عربة زراعية، قام زوج من النبلاء بجرّ العربة، هما هارتمان وهايدغر. فقد كانا يمسان ذراع العربة، ويشدان

H. G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre* (Frankfurt a. M., 1977), p. 22.

(6)

في اتجاه واحد. وفي مثل هذه المناسبات كان هايدغر صاحب دعابة صيانية ساحرة. عندما كانت العربية في طريق العودة فارغة، يترك فجأة هارتمان يجرها وحده... ويقفز إلى العربية، ويفتح المظلة المطرية»⁽⁷⁾.

كان هايدغر في ماربورغ نموذجًا لافتًا في مظهره أيضًا. كان يمكن أن يشاهد في أيام الشتاء مغادرًا المدينة، وعلى كتفه زلاجات الترحلق. وفي بعض الأحيان كان يجيء إلى المحاضرة مرتديًا سترة التزلج.

في الصيف كان يرتدي سترة الجوخ الشهيرة، وبنطالًا قصيرًا مميزًا، وكان هذا زيُّه الكشفي المتألق. أطلق الطلاب على هذا اللباس اسم «السترة الوجودية». وقد قام بتصميمها الرسام أوتو أوبيلوده⁽⁸⁾ (Otto Ubbelohde). أما بالنسبة إلى غادامير فكان هذا الزي شيئًا «من أبهة لباس فلاح متواضع يرتديه في يوم الأحد»⁽⁹⁾.

اتصل هايدغر سريعًا باتحاد الأكاديميين في ماربورغ. وهذا تجسُّع مرتبط بحركة الشبيبة ضد نظام الجمعيات، ويرفض محدودية أفق الخريجين القدامى، ويؤيد مبدأ التنقيف الذاتي والمسؤولية الشخصية للشبيبة بروحية دستور الهوهر-مايسنر، ويبحث عن تحقيق الدراسة المُتعدِّية للاختصاص. كان ما يميز هذه الحلقة خلطة من دقة شتيفان جورج، ورومانسية الحركة الكشفية. من الناحية الاجتماعية السياسية كان أعضاؤها أقرب إلى اليسار، لكنهم ضد البرجوازية في جميع الأحوال. وقد وُضعت «الأصالة» ضد العبارات الطنانة الجوفاء للثقافة البرجوازية. حين أعلن طالب ذات مرة أنه يريد أن «يصنع بنفسه شخصيته»، علّق عليه هايدغر ساخراً، أنه قد يكون من الأفضل له أن يُقلع عن ذلك. فقد ساد هنا مناخ ثقافي من نوع قريب مما وصفه توماس مان في حكاية حركة الشبيبة في رواية دكتور فاوستوس (Doktor Faustus). في هذه الرواية يدع توماس مان أدريان ليفركون (Adrian Leverkühn) يدخل مع أصدقائه، في أثناء نزهااتهم إلى مخزن الحبوب ومبيتهم فيه، في نقاشات عظيمة عن الله والعالم، بعبارات تخص اللغة العالمية، «من غير أن يَغووا تكلفها. طرخوا بسرور «سؤال الماهية»، وتحدثوا عن

(7) مقتبس من: G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger* (Pfullingen, 1977), p. 112.

(8) أوتو أوبيلوده (1867-1922)، رسام ونقاش ألماني. (المترجم)

Ibid.

(9)

«الفضاء المقدس»، أو «الفضاء السياسي»، أو «الفضاء الأكاديمي»، وعن «المبدأ التركيبي»، و«علاقة التوتر الجدلية» و«التناسب الوجودية»... وهكذا⁽¹⁰⁾.
وحين كان الشباب يهياؤون للنوم في مخزن الحبوب، تكون أحاديثهم قد وصلت إلى «النهاية العارية».

ألقى هايدغر في الجمعية الأكاديمية بضع محاضرات، فشدد فيها على الدقة المراعاة، معلناً أن المسائل الوجودية بالذات ينبغي أن تعالج ببرودة المفهوم. دعا هايدغر أيضاً هؤلاء الطلاب إلى منزله، واحتفل معهم فيه مرةً لمناسبة عيد القديس نيكولاوس. أنشدت الأغاني، وأعدت الفريده فطائر الحلوى، وظهر نيكولاوس الذي قَدَّم إلى هرمان مورشين - وهو من روى ذلك - كتاب هيغل فينومنولوجيا الروح (Phänomenologie des Geistes) هديةً. كما قاموا معاً بنزهات مشتركة، حاملين معهم الخيمة والقيثارة. كان مسموحاً لطلاب هذه الحلقة أن يزوروا هايدغر في كوخه في توتنابريغ. هناك أقام «الملك الخفي للفلسفة» مجالسه على طريقة التجمعات الشبابية. في عيد الانقلاب الصيفي، تُترك العجلات المشتعلة تندرج على التل، وكان هايدغر يتأديها بكلمات قوية. وفي بعض الأحيان كانت تُشعل حزم الحطب في المرج، ومن أعلى الكوخ يلقي خطاباً. كن مستيقظاً مع نار الليل...، هكذا بدأ مرة، وفي الجملة التالية كان سلفاً مع محبوبه الإغريقي بارمينيدس في توتنابريغ.

أرنولد فون بوغنهاغن (Arnold von Buggenhagen) الذي أخفق بوصفه طالباً عند هايدغر، وصف ظهوره في الحلقة الدراسية بقوله: «يتكلم هايدغر بصوت معتدل، من غير أن يستعين برؤوس أقلام، وفي سياق حديثه ينساب منطق استثنائي، وأكثر من ذلك قوة إرادة، تُحدّد وجهة الكلام، خاصة عندما يكون الموضوع خطيراً. وفي دور المتحدث عن أمور أنطولوجية يقدّم نفسه في صورة قائد أمر أكثر منه في صورة أستاذ جامعي. قائد أمر يقف على جسر القيادة في محيط ضخم في زمن لا يزال من الممكن لجبل ثلج أن يُمثل خطر التلاشي غرقاً، حتى لسفينة ضخمة»⁽¹¹⁾.

T. Mann, *Doktor Faustus* (Frankfurt a. M., 1986), p. 162.

(10)

A. v. Buggenhagen, *Philosophische Autobiographie* (Meisenheim, 1975), p. 134.

(11)

آنذاك وصف بوغنهاغن الأثر الذي تركته تلك النبرة الجديدة في التفلسف، والتي دشنت بدايةً باسم «فلسفة الوجود»، بعد صدور العمل الفلسفي الرئيس لياسبرز في عام 1932. فهي تخففت من متطلبات نزعة شمولية عقلانية بدت ضحلة، وشكلت تشجيعاً لإدخال المرء «بطريقة ما» في اللعبة. المثير كان يكمن تحديداً في عدم تعيين هذه «الطريقة». فقد اتضح سريعاً أن التفلسف الهایدغري لا يتوقف على الإقرار الشخصي، أو النزعة التعبيرية، أو مساعدة الحياة النشطة. رفض هايدغر مثل هذه التوقعات بحزم كافٍ. وكان كثيراً ما يستدعي شيلنغ في محاضراته: «الخوف من الحياة يدفع الإنسان خارج المركز». و«المركز»، بالنسبة إلى هايدغر، هو مواجهة الذات التي تعبّر عنها الجملة البسيطة: «الاحظّ بأنني أكون. يروي بوغنهاغن كيف أخرج هايدغر، بجرافية، القلق الذي ينطلق من هذه الإن العارية، أو الذي يجب أن ينطلق منها بالتأكيد. من تعلّم من كانظ أن الأساس الحقوقي للمعرفة قائم في العقل، يمكن أن يبدو له الآن قائماً في الوجود الذي لا يقبل الاستبدال أو التمثيل. أي ليس في ما يقبل التعميم، بل في الفردي. كان الحديث دائماً عن هذا، كما لو أنه شيء أساسي، لكنه يرفض أن يتخذ معالم واضحة. يروي بوغنهاغن كيف كان هو وبعض زملائه يتساءلون، بخجل، إن كانوا الآن يحوزون، عموماً، «كتلة وجود كافية»⁽¹²⁾، حتى يستطيعوا الاستغناء عن أساس العقل القابل للتعميم.

سريعاً اتضح للطلاب أن الفلسفة عند هايدغر لا يمكن أن تُدرس من طريق التلقين وحشور رأس الطالب، كمواد التعليم الجامعي التقليدية الأخرى. في حقيقتها كانت محاضرات هايدغر معدّة تماثاً، ومخيفة باتساعها المعرفي. لكن المرء كان يلاحظ، بالتأكيد، أن الأمر عنده لا يتوقف على ذلك. فقد تعامل بالنبذ مع المعرفة المبدولة أمامه بغزارة. مشهد هذا الفيلسوف وهو يعمل، كان بالنسبة إلى الطلاب مسرحية مثيرة للدهشة. بدا لأحدهم مثل «نسر رائع يحلق في السماء»، ولآخر مثل «إنسان ممتلئ غظاً وحققاً». يحكي بوغنهاغن، كيف خطرت له الفكرة، فجأة، في تلك الفترة، «عن إمكان أن يصير من هذا الفيلسوف أرسطو رائعاً، يشار إليه بالبنان، لأن عظمة قوة تفكيره، تنقلب ضد فكره، فيزعم أنه في التفكير، لا يُفكر إطلاقاً، بل يكون وجوداً»⁽¹³⁾.

Ibid., p. 11.

(12)

Ibid.

(13)

لكن هذا الوجود الهایدغري ظل، بالنسبة إلى كثير من الطلاب، لغزاً يكتنفه الغموض. وكان أحسن ما استطاعوا فعله هو أن يفتشوا حولهم عن غموضهم الخاص. يعترف بوغنهاغن أن النجاح لم يحالفه في ذلك، بينما سيصيب آخرون في هذا الاجتهاد نجاحاً وافراً.

يتحدث هرمان مورشين عن صمت هايدغر، وكيف يمكن أن يكون مؤثراً، هو الآخر. فمورشين الذي درس اللاهوت إلى جانب الفلسفة والأدب الألماني، أعطى الحديث عن الوجود معنىً دينياً. وهايدغر الذي صمت، كان صمته هذا بالنسبة إلى مورشين، إثباتاً بأن «لا شيء» يقول بحتميةً وجهاً أكثر من صمت جوهرى. وهذا، في الوقت نفسه، مثال لنوع الحرية التي تركها هايدغر لأولئك الذين مضوا على خطى مدرسته⁽¹⁴⁾. وقد قال هايدغر مرةً في الحلقة الدراسية: اللاهوت نحترمه بأن نصمت عنه.

لكن هذا الصمت تجاه اللاهوت، جعل الأمور أصعب عليه في ماربورغ، مما كانت عليه في فرايبورغ. ذلك أن ماربورغ كانت حصن اللاهوت البروتستانتي. وفيها كانت تظهراته «الحديثة» ناشطة، على معنى المحاولات، في السجال مع الروح العلمية والثقافة، لكسب مدخل جديد إلى الإيمان المسيحي.

بعد وصوله إلى ماربورغ بقليل حضر هايدغر محاضرة لإدوارد ثورنيسين (Eduard Thurneysen) الذي كان من اللاهوتيين «الجدليين»، من أتباع كارل بارت. بالنسبة إلى غادامير كانت مساهمة هايدغر في النقاش لا تُنسى، لأن ما قاله لا يعارض روح المكان فحسب، بل يناقض أيضاً ما سُمع في ماربورغ عن هايدغر على سبيل الشائعة من أنه غيّر الكنيسة والمعتقد. قال هايدغر إذاً: «إن مهمة اللاهوت الحقيقية التي ينبغي العثور عليها ثانية، هي بحثه عن الكلمة التي تستطيع أن تنادي إلى الإيمان وتصلان بالإيمان»⁽¹⁵⁾.

هذه الصياغة تصف بدقة كافية نيّة اللاهوتي المحلي العظيم رودولف

Mörsen, p. 4.

(14)

H. G. Gadamer, «Martin Heidegger und die Marburger Theologie.» in: O. Pöggeler, (15) Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks (Königstein, 1984), p. 169.

بولتمان، الذي جاء إلى ماربورغ قبل هايدغر بعامين، حيث سيجدُ اللاهوت البروتستانتي مرة ثانية بعد كارل بارت. بداية، بعد عام 1945، سيشهد هذا اللاهوت إنجازَه الكبير تحت مُسمًى «نزع الأسطورة». إبان سنوات هايدغر في ماربورغ، خطط بولتمان مشروعه. ولد هذا اللاهوت إذًا من روح فلسفة هايدغر. لم يخالج بولتمان نفسه أي شك في ذلك. فهو، نسجًا على منوال تحليل هايدغر للدازين، أعطى وصف الوضع الإنساني، «الوجود»: الانتقائية، العناية، الزمانية، الموت، والانحراف الذي لا مفر منه إلى اللاأصالة. بالنسبة إليه كان مهمًا نقد هايدغر لـ «ميتافيزيقا يدعي فيها الفكر لنفسه انفصالًا وهميًا حاسمًا عن الزمان، وتساقًا مع إمكانية الحياة. نقد الميتافيزيقا عند هايدغر، هو نزع الأسطورة عند بولتمان. ومثل هايدغر يريد بولتمان الفيلسوف أن يكشف «البنية الوجودية» للدازين الإنساني. أما بولتمان اللاهوتي فيريد أن يواجه هذا الوجود «العاري» برسالة المسيحية التي تتحرر هي الأخرى من معتقدات (دوغماتيات) تاريخية، وتُختزل إلى معناها الأساسي الوجودي. إن حقيقة أن هايدغر لم يصف - كما فهمه بولتمان - مثال الوجود، بل البنى الوجودية فحسب، هو ما جعله على التماس مع لاهوت بولتمان. يكتب بولتمان: «حين لا تجيب فلسفة الوجود عن سؤال وجودي الخاص، فإنها تضع وجودي الخاص في مسؤوليتي الشخصية، وهي بفعلها هذا تجعلني منفتحًا على كلمة الإنجيل»⁽¹⁶⁾.

نشأت سريعًا بين هايدغر وبولتمان صداقة حافظًا عليها طوال حياتهما. غير أن العلاقة الروحية بينهما ظلت غير متكافئة. فهايدغر لم يتأثر ببولتمان بقدر تأثر هذا الأخير بالأول الذي قبل لاهوت بولتمان مشروطًا بالإيمان، لكنه لا يمكن أن يكون موضوع الفلسفة. في هذا الجانب لم يتبع هايدغر لاهوت بولتمان الذي مضى في فلسفة هايدغر مسافة أبعد كي يعثر على ذلك المكان الذي يمكن أن يلتقي فيه برسالة المسيحية.

تلبية لدعوة من بولتمان ألقى هايدغر في صيف عام 1924 محاضرة بعنوان *Der Begriff der Zeit* (مفهوم الزمان) أمام جمعية لاهوتي ماربورغ، وهي مثال نموذجي لفن هايدغر في الصمت الفلسفي البليغ في مسائل اللاهوت.

H. Zahmt, *Die Suche mit Gott* (München, 1988), p. 245

(16) مقتبس من:

لا يريد أن يقول شيئاً في الأمور اللاهوتية والربانية. هذا ما يؤكد في البداية لجمهور المستمعين، ويقتصر على ما هو إنساني؛ لكنه لا يلبث بعدئذ أن يتحدث عن أن لاهوتاً من نوع لاهوت بولتمان، هو في النهاية مثل مفتاح يناسب قفلاً.

في وقت هذه المحاضرة كان هايدغر قد شرع في تحضير أفكار الكينونة والزمان. في صيغة مقتضبة قدم موجزاً عن البنى الأساسية الأكثر أهمية للدازاين، والتي تتحدد جميعها بخصيصة الزمن.

هنا يشرح الزمانية - أول مرة بهذا التشديد - بوصفها هلاكاً: الدازاين... يعرف عن موته... إنه سياق الدازاين نحو نهايته (BZ, 12) ⁽¹⁷⁾. في كل فعل وتجربة حياة الآن، وهنا نلاحظ هذه النهاية سلفاً. سير الحياة هو دائماً انقضاء الحياة. والزمان نختبره بأنفسنا بوصفه انقضاءً. لذا فإن هذه النهاية ليست حدث الموت في نهاية حياتنا، بل طريقة تحقق الحياة ونوعها، إنها كيفية دازايني فحسب (BZ, 18).

أين تختلف هذه التأملات عن التفكير التقليدي العظيم حول الموت، وعن أفكار الموت لسقراط، وعن الإنذار المسيحي «تذكر أنك ستموت» (Memento mori)، وعن قول مونتاني (Montaigne) «الفلسف يعني تعلم الموت»؟

تأملات هايدغر تتباين في أنه لا يُعمل عقله في الموت، كي ينتصر عليه بعدئذ بأفكار، بل كي يبين في البدء بياتاً واضحاً أن فكرة الموت، فكرة النهاية الحاضرة باستمرار، تفتح المدخل إلى زمانية الدازاين، ومن ثم إلى انعدام القدرة على التصرف.

تكفي هذه المحاضرة بتلميحات تتطور في ما بعد في فصل الموت الشهير من الكينونة والزمان. لكن التلميحات تكفي بلا ريب لأن تجيب رافضة بوضوح التقليد القوي المرهوب الجانب، لللاهوت والميتافيزيقا. إنه التقليد الذي يضع الله، أو الكينونة الأسمى، بوصفهما حيزاً متزوع الزمن، قد تكون لنا فيه مساهمتنا في الإيمان، أو في الفكر. وقد فسر هايدغر هذا على أنه تجنب الزمانية الخاصة. إن الصلة المتوهمة بالأبدى لا تفلح خارج الزمن، بل ترتعد خوفاً فحسب؛ إنها لا توسع إمكاناتنا، بل تتخلف عنها.

(17) (BZ) هو اختصار للمصدر: Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (Tubingen, 1989),
وسيلشار إله هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

هذا التقليد الذي تراجع عنه هايدغر، هو إياه الذي طوّر بولتمان ضده لاهوته في نزح الأسطورة؛ وهو لاهوت يضع الصلب ومن ثمّ موت الله في مركز الرسالة المسيحية. في لاهوت بولتمان تُشترط خبرة الزمانية كما وضعها هايدغر. وعند بولتمان ينبغي أن يخبر المرء الكينونة نحو الموت، مع جميع الرعب والمخاوف، قبل أن يتمكن من تلقي الرسالة المسيحية عمومًا. إن الصلب والقيامة يرمزان إلى التحول الحاصل في حياة المؤمن. وبعث الإنسان من جديد ليس حدثًا خياليًا لأبدية مقبلة، بل يتم هنا والآن كأنه استدارة الإنسان الداخلي. أبدية هي بعث من زمانية الحياة المختبرة جذريًا، وهذا يعني حتمية الموت. في الحياة محاطة بالموت، وفي الموت محاطًا بالحياة. وهذه هي رسالة العهد الجديد المفارقة والزهيدة، في تفسير بولتمان.

مثال هانز يونس الذي درس على يد هايدغر وبولتمان، يُظهر أيضًا كم كانت فلسفة هايدغر ملهمة للمفكرين الدينين آنذاك. فدراسة يونس العظيمة في موضوع «الغنوصية وروح العصور القديمة المتأخرة» تعاملت مع إرث روحي آخر (كانت الغنوصية الحركة الروحية الأقوى في العصور القديمة المتأخرة والمسيحية المبكرة)، تمامًا كما تعامل بولتمان مع الإرث المسيحي. ومثل بولتمان تلقف هانز يونس أيضًا تحليل الدازاين الهایدغري بوصفه قفلاً كانت الرسالة الروحية المفتاح المناسب له بعد ذلك. وفي حالته هذه كان المفتاح مناسبًا جدًا. إذ إن الغنوصية تعيش - بأيّ حال وفق تفسير يونس - من خبرة «الانقذاف». يحكي التصوف الغنوصي واللاهوت عن سقوط الروح (Pneuma) في العالم الأرضي، حيث يجب أن تبقى غريبة باستمرار، وبلا وطن. إن بإمكانها أن تتأقلم في العالم الأرضي فحسب، عندما تخون أصلها الحقيقي وتنساه. عندما تشتت وتضيع في العالم. ومن أجل التصورات الخلاصية للغنوصية، يتوقف كل شيء على تغلب الروح الهائمة علي وجهها في العالم على نسيان كينونتها، وتجميع نفسها ثانية من تشتتها، وتذكر أصلها المنسي من جديد. وباختصار يصف هانز يونس الغنوصية، بوصفها حركة دينية راسخة تاريخيًا، باحثة عن أصالة مفهومة بالمعنى الهایدغري.

حملت فترة ماربورغ إلى هايدغر فرصة مدهشة - يطلق عليها اللاهوتيون

المحليون «الكايروس»⁽¹⁸⁾، أي الفرصة العظيمة - من أجل نوع خاص تمامًا من الأصالة - وهي مصادفة تحولت إلى وَلَوْ حياته، كما سيُعترف في ما بعد لزوجته الفريدة.

في مطلع عام 1924 جاءت إلى ماربورغ طالبة يهودية، عمرها ثمانية عشرة عامًا، تريد أن تدرس على يد بولتمان هايدغر. إنها حَنَّة أرندت (Hannah Arendt).

في كونيغزبرغ (Königsberg) ولدت أرندت لعائلة يهودية برجوازية مندمجة، وهناك نشأت وترعرعت. في سن الرابعة عشرة استفاد فصولها الفلسفي. قرأت نقد العقل الخالص (*Kritik der reinen Vernunft*) لكانط، وأتقنت جيدًا اليونانية واللاتينية، حتى إنها في سن السادسة عشرة أسست حلقة لقراءة الأدب القديم ودراسته. وقبل امتحان دراستها الثانوية الذي تقدمت إليه بوصفها طالبة خارجية، كانت قد استمعت إلى محاضرات رومانو غوارديني (Romano Guardini) في برلين، وقرأت فلسفة كيركيغارد. فقد غدت الفلسفة مغامرتها. وفي برلين سمعت أيضًا عن هايدغر. وحينما نظرت إلى الوراء كتبت عن ذلك: «الشائعة تقول ببساطة تأمة إن الفكر أصبح ناشطًا من جديد، وعادت إلى الحياة ثروة الماضي الثقافية التي اعتقد أنها ماتت، وتبين أنها تجلب أشياء أخرى تمامًا، غير ما ظن بعدم ثقة. هناك معلم، ربما يمكن تعلم الفكر... الفكر الذي يصعد كمعاناة انطلاقًا من الواقعة البسيطة لكنينة الولادة - في - العالم و... التي (ربما) يكون لها هدف نهائي زهيد... مثل الحياة نفسها»⁽¹⁹⁾.

في ماربورغ كانت حنة أرندت شابة لفتت الأنظار كلها إليها، بشعرها القصير وزينها الحديث. «كان أكثر ما يسترعي الانتباه فيها قوة الإحياء التي تنطلق من عينيها» - كما كتب في مذكراته بينو فون فيزه (Benno von Wiese)، وكان في العشرينيات

(18) الكايروس تعني في الإغريقية اللحظة الصحيحة أو المواتية، والوقت الأهم: وقت الفعل. استعار هايدغر هذا المصطلح من كيركغارد ولوتر. في اللاهوت المسيحي، الكايروس هو تحقق الزمان أو الخلاص الذي يحصل بظهور المسيح. أما كايروس هايدغر فيختلف عن نظيره في اللاهوت المسيحي بأنه يريد تعليق فكرة اللحظة (لحظة النظر)، لكنه يفعل ذلك من دون أي إحالة إلى الله. إن ما يظهر في لحظة النظر هو الدوازين الأصل. (المترجم)

H. Arendt, «Martin Heidegger wird achtzig Jahre alt» in: G. Neske and E. Kettering, *Antwort*. (19) *Martin Heidegger im Gespräch* (Pfullingen, 1988), pp. 235, 237.

صديقها مدةً وجيزة: «يغرق المرء فيها فوراً، وينبغي أن يخشى ألا يطفو أبداً. أطلق عليها الطلاب اسم «الخضراء»⁽²⁰⁾، بسبب ثوبها الأخضر الأنيق الذي ترتديه كثيراً. يروي هرمان مورشين كيف يخيم الصمت، أحياناً، على الطاولات المجاورة في مطعم الجامعة، ما أن تبدأ هذه الطالبة في الكلام. ينبغي على المرء أن يسمعها ببساطة. كانت تنصرف بمزيج من الثقة بالنفس والحياء. في مقابلة القبول الإلزامية لحضور حلقة بولتمان الدراسية، تقلب الطاولة بوجه الأستاذ، وتضع بنفسها شروط مشاركتها. من غير موارد أخبرت بولتمان «أنه لا يجوز وجود ملاحظات معادية للسامية»⁽²¹⁾، فأكد لها بأسلوبه الهادئ واللطيف «إننا نحن الاثنين سستغلب مسبقاً على الوضع»، في حال حصلت أي مظاهر معادية للسامية. يروي هانز يوناس الذي تعرّف إلى حنة أرندت في حلقة بولتمان الدراسية، وعقد معها صداقة، أن ظهور هذه الطالبة كان استثنائياً بين زملائها، يرى المرء فيها «كثافة وسعيًا نحو الهدف، وإحساساً بالنوعية، وبحسناً عن الجوهر، ومعنى عميقاً. كل هذا يمنحها شيئاً من السحر».

سكنت حنة أرندت في علية قرب الجامعة. هناك اجتمع زملاؤها الذين لحق قسم منهم بها من كونيغزبرغ وبرلين، وعقدوا جولات من النقاش الفلسفي. كانت أيضاً تقدّم لهم أحياناً المسرحية المثيرة، عندما تنادي رفيقة غرفتها الصغيرة، الفارة، من جحرها كي تطعمها.

منذ شباط/فبراير 1924، وطوال فصلين دراسيين متتاليين، استقبلت أرندت في تلك الغرفة أستاذها في الفلسفة مارتن هايدغر، في سرية تامة حتى عن أقرب أصدقائها الذين يجب ألا يعرفوا عن ذلك شيئاً.

أعادت ألتسيبتا إيتينغر (Elzbieta Ettinger) تركيب هذه العلاقة بناءً على تركة حنة أرندت. اقتبست من رسائلها، واستوضحت رسائل هايدغر (التي لم يُسمح بنشرها). وتبعاً لأبحاث إيتينغر التي استند إليها هنا، بدأت القصة في شباط/فبراير 1924. حين دعاها في بداية شباط إلى حديث في مكتبه، كانت الطالبة قد لفتت

B. v. Wiese, *Ich erzähle mein Leben* (Frankfurt, a. M., 1982), p. 88.

(20)

E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Leben und Werk* (Frankfurt, a. M., 1982), مقبست من: (21)
p. 108.

نظر هايدغر قبل شهرين. الصورة التي استقرت لدى هايدغر: «كانت ترتدي معطفًا مطريًا، وتسحب قبعتها عميقًا فوق وجهها، وتهمس من حين إلى آخر بصوت خفيض لا يكاد يسمع: «نعم» و«لا»⁽²²⁾» (إتينغر).

لا بد من أنها شعرت بانجذاب سريع وجامح نحو الرجل المعجبة به. في 10 شباط/ فبراير كتب هايدغر رسالته الأولى إليها معتمدًا المخاطبة الرسمية عزيزتي الآنسة أرندت. «ملتزمًا مسافة الاحترام»، بحسب إتينغر، «يؤكد لها إخلاصه، ويحمد كفاءتها الروحية والنفسية، ويقدم لها مساعدته في أن يبقى مخلصًا لها فحسب»⁽²³⁾. إنها رسالة واقعية، غنية بالمشاعر في الوقت نفسه، و«أغنية عاطفية»⁽²⁴⁾ (إتينغر). رسالة هايدغر الأولى إلى إليزابيث بلوخمان كانت من هذا النوع أيضًا: خلطة من تودد رقيق وتقديم الذات كقائد روحي. كتب في ذلك الوقت، تحديدًا في 15 حزيران/ يونيو 1918: «ولو أنني لم أصل إلى القناة بأنك تستحقين أن تكوني محاطة بمثل هذه الروح في مصير... لم أكن لأجازف بالكتابة إليك اليوم، وأبقى أيضًا معك مستقبلاً في ارتباط روحي. إبقى قوية وسعيدة...» (BwHB, 7). قد يكون ذلك أقل لباقة، لكنه بالتأكيد يقدم نفسه مربيًا نفسيًا في رسالته الأولى إلى حنة أرندت التي كانت من جانبيها مغلوطة وضائعة. مال المعلم العظيم إليها. بعد أربعة أيام كتب: عزيزتي حنة. وبعد أسبوعين آخرين كتب بضعة أسطر يتبين من خلالها «بدء الحميمية الجسدية بينهما»⁽²⁵⁾ (إتينغر).

في شهر شباط/ فبراير نفسه أيضًا ألقى هايدغر - كما يروي هرمان مورشين - في حلقة بولتمان الدراسية شرحًا لتعليق لوثر على سفر التكوين 3، أي عن تاريخ الخطيئة.

أملى هايدغر قواعد علاقة الحب بينهما، والتزمت حنة بها. وكانت السرية الصارمة أهمها. ليست زوجته وحدها من يجب ألا تعلم، بل لا أحد في الجامعة،

E. Ettinger, Hannah Arendt-Martin Heidegger. Eine Geschichte (München, 1995), p. 20. (22)

Ibid., p. 20. (23)

Ibid., p. 20. (24)

Ibid., p. 21. (25)

كما لا يسمح لأحد في المدينة الصغيرة أن يعرف شيئاً. كان هايدغر يبحث برسائل مشفرة، يدعو حنة إليه «وفق تحديد دقيق للغاية لزمان لقائهما المقبل ومكانه، مع استعمال إشارات ذكية من إضاءة مصابيح الكهرباء وإطفائها، وقواعد تحذيرية وتعليمات، حتى يضمن أن يكون وحده»⁽²⁶⁾ (إتينغر). كانت حنة تلتزم هذه التدابير، كي لا يتسبب حبسها لك بصعوبات أكثر⁽²⁷⁾ (إتينغر). لم تجرؤ حنة أرندت أن تطلب من هايدغر أن يقرر اختيارها.

في العطلة الدراسية الصيفية لعام 1924، عندما كان هايدغر في توتنابريغ، عادت حنة إلى عائلتها في كونينغزبرغ. هناك كتبت بورتره ذاتياً مرمرًا قليلًا، أرسلته إلى هايدغر. كان يعذبها الشعور بأنها ليست حاضرة حقًا في هذه العلاقة. إنها لا تستطيع أن تظهر نفسها، لكنها في «الظلال»، وهو عنوان نصها. إنها تريد أن تظهر نفسها في النهاية، وتحاول أن تجد لغة لهذا «الاستثنائي الرائع»، الذي حصل نواً وشطر حياتها في «هنا والآن، وبعدها وهناك». وقد سمت حبسها «الاستسلام المعاند لواحد»⁽²⁸⁾. على نحو غامض يتحلل تمامًا في أمزجة، ترسم حنة أرندت تأثيرها النفسي الذي يقع تحت قوة امتصاص داخلية منشطرة بلا عالم. بلسان الشخص الثالث الغائب، يتحدث النص الذي تقطعه التأملات عن حب لم يأت بعد إلى العالم بشكل صحيح. حب يفتقد شيئاً أولياً تمامًا تسميه أرندت في ما بعد، في كتابها حياة نشيطة (*Vita activa*) «الفضاء البيئي الشامل»: «الحب الجارف الذي يتمكن فيه الحبيب من الحبيب، وتحرق التياران الفضاء البيئي الشامل الذي ترتبط عبره بالآخرين، ونفصل عنهم في الوقت نفسه. إن ما يفصل المحبين عن عالمهما هو أنهما بلا عالم، وأن العالم بينهما محترق»⁽²⁹⁾.

هذا «الفضاء البيئي الشامل» لا يطفئه الحب الجارف فحسب، بل أيضًا عسف الكتمان الخارجي، حيث لا يُسمح للحب بالظهور، ولا شهود عليه. هناك يضع في الحال معيار التمييز بين الواقع والخيال. وهذا يسبب الاكتئاب لحنة التي

Ibid., p. 24.

(26)

Ibid., p. 25

(27) مقتبس من:

Young-Braehl, p. 97

(28) مقتبس من:

H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (München, 1981), p. 237.

(29)

تحدث في «الظلال» عن «نفيها الملعون»⁽³⁰⁾. وفي قصيدة من تلك الفترة تكتب:
لم لا تعطيني يدك خجلاً، كما لو كان سرّاً؟ هل أنت من تلك البلاد البعيدة ولا
تعرف خمرتنا؟⁽³¹⁾.

هايدغر يكرها بسبعة عشر عامًا، وكان أباً لولدين، ومتزوجاً من سيدة
طموحة، تهتم كثيراً بسمعة العائلة، وتلاحق بريبة كيف تحوم الطالبات حول
زوجها آنذاك. كانت تبدي تحفظها حيال حنة أرندت خاصة، لأن هايدغر كان
يؤثرها علناً على الأخريات، ولسبب آخر أيضاً، لأنها كانت يهودية. كانت معاداة
إلفریده للسامية معروفة لبعضهم سلفاً في العشرينيات. في هذا الصدد تشير إتينغر
أن غونتر شتيرن أندرس (Günther Stern Anders) - تزوج في ما بعد حنة أرندت
لبضع سنوات - ويستذكر أن إلفریده هايدغر سأله في مناسبة عيد في توتنابورغ،
إن كان ينوي الدخول في مجموعة ماربورغ للشبيبة القومية - الاجتماعية، وكيف
كانت صدمتها حين أخبرها بأنه يهودي. وإذا كانت حنة لم تضع هايدغر أمام
اتخاذ قرار في تلك الفترة، فلا يُستبعد بالتأكيد أنها كانت تتوقع منه شيئاً من هذا
القبيل. كان الكتمان لعبته في النهاية. أما هي فكانت ترى أنه هو من ينبغي عليه
الوصول بهذه العلاقة إلى واقع متماسك، لكنه لم يُرد ذلك. كان إخلاص حنة
يسعده من دون أن يرتب عليه أيّ مسؤوليات. في رسائله يؤكد لها أنها تفهمه،
كما لم يفعل أحد غيرها، وخاصة في الأمور الفلسفية. وبالفعل سبّحت حنة أنها
فهمته جيداً، وستفهمه أكثر مما فهم نفسه. فكما يفعل المحبون ستجيب عن
فلسفته متممة، وتعطيها تلك العالمية التي كانت لا تزال تنقصها. وعن الاستباق
نحو الموت (Vorlaufen in den Tod) تجيب بفلسفة الولادة. وعن الانفراد بالنفس
الوجودية للكينونة - التي - لي - في - كل - مرة (Jemeinigkeit) تجيب بفلسفة
الكثرة. وعن نقد الانحطاط في عالم الدُهم (Man) ستجيب بـ «حب العالم» (amor
mundi). وعن انفرجة (Lichtung) هايدغر تجيب بأن تسمو «بالعامة» فلسفياً. بهذا
تغدو الفلسفة الهايدغرية شيئاً كلياً، لكن هذا الرجل لن يلحظ ذلك. فهو لن يقرأ
كتب حنة أرندت، أو ربما سيقراها قراءة خاطفة، وما يقرأه فيها يستاء منه. عن هذا
وسواء نعرض لاحقاً كثيراً من التفاصيل.

Young-Buehl, p. 95.

Ibid., p. 97.

(30) مقتبس من:

(31) مقتبس من:

أحب هايدغر حنة، وسيحبها طويلًا، ويأخذها بجدية كامرأة تفهمه، وستصبح إحدى آلهات الكينونة والزمان، وسيعترف لها بأنه لولاها لما استطاع كتابة هذا العمل. لكن في أي وقت لن يتكون لديه الرأي بأنه يمكن أن يتعلم منها. عندما صدر في عام 1955 كتاب حنة أرندت العظيم أسس التوتاليتارية (*Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*)، فكرت في زيارة هايدغر، لكنها أقلتعت في النهاية عن ذلك. في رسالة إلى هاينريش بلوشير (Heinrich Blücher) قدمت السبب في ذلك: «واقعة أن كتابي ينبغي أن يصدر الآن للتو، تجيء في أسوأ ظرف ممكن... أنا - كما تعلم - مستعدة بالمطلق أن أتصرف حيال هايدغر، كما لو أنني لم أكتب سطرًا واحدًا أبدًا، ولن أكتب أبدًا. وهذا هو الشرط الضروري (*conditio sine qua non*) المسكوت عنه في كل القضية»⁽³²⁾.

نعود إلى ماربورغ. كلما طال أمد العلاقة، أصبح الحفاظ على سريتها أصعب. وفضلاً عن ذلك بدأت تصبح لحنة علاقة رهيبية. في ما يخص هايدغر كان الأمر يتوقف على اللحظات الثمينة للقاء بينهما، وليس على أن تكون حنة حوله دائماً، فهذا ما كان يحتفظ به لإلفريده. في بداية عام 1925 اقترح على حنة أن من الأفضل أن تنتقل إلى هايدلبرغ، إلى حيث صديقه كارل ياسبرز. لم تكن نهاية العلاقة، بل انفصالاً في المكان فحسب. في أثناء ذلك، كانت حنة تفكر أيضاً في أن تغادر ماربورغ، لكن لأسباب مختلفة. من المحتمل - كما تظن إتينغر - أنها كانت تنتظر من هايدغر أن يثنيها عن قرارها ويقيها إلى جانبه. لذا مسها في الصميم حين اقترح عليها بنفسه أن تغادر ماربورغ. من جانبها لم يكن الأمر مجرد مداورة سياسية - على ما تشير إتينغر أيضاً. بعد عشر سنوات تكتب حنة إلى هاينريش بلوشير الذي أصبح كل شيء بالنسبة إليها - حبيباً، وصديقاً، وأخاً، وأباً، وزميلاً: «لم يزل يبدو لي من غير المعقول أنه كان بمقدوري أن أحصل على كليهما: «الحب العظيم» والتطابق مع شخصي... وقد حصلت بالتأكيد على أحدهما أولاً، منذ أن تحصّلت على الآخر. غير أنني الآن في النهاية أعرف ما هي السعادة بالفعل»⁽³³⁾.

Einiger, p. 111.

Ibid., p. 31.

(32) مقتبس من:

(33) مقتبس من:

في ارتباطها بهايانريش بلوشير - رفيق المنفى، والشيعي السابق، والمُعلّم ذاتيًا، والذي عيّن في ما بعد أستاذ فلسفة في أميركا - تستطيع أول مرة أن تعيش مع هذا الرجل الكاريزمي ثقافيًا، والمستقل، والحنون، وحدة الإخلاص والمحافظة على شخصيتها. مع هايدغر لم يكن هذا ممكنًا. وكى تحافظ على نفسها تقرر، في نهاية عام 1924، الابتعاد عن هايدغر، من دون أن تستطيع الانفكاك عنه. أخفت عنه عنوانها الجديد في هايدلبرغ، لكنها في أعماقها كانت تنتظر أن يبحث عنه ويجده.

عرف هايدغر من هانز يونس عنوانها في هايدلبرغ، فتبدأ الرسائل بينهما من جديد. والترتيبات بدورها تبدأ من جديد أيضًا. في ربيع عام 1926 سافر هايدغر إلى سويسرا للإلقاء محاضرة هناك. بحسب إيتنغر⁽³⁴⁾ كان الاتفاق: يجب على حنة أن تلتقي هايدغر في الطريق في بلدة صغيرة. يقطع رحلته ليوم واحد، ويقضيان ليلتهما في فندق. ووعده بأن يفتش عنها في كل محطة صغيرة يقف فيها القطار.

أخبرت حنة هايدغر عن علاقتها الغرامية بينو فون فيزه. وفي ما بعد أخبرته عن علاقتها بغونتر أندرس. جرحتها طريقة إجابته، إذ هناها بذلك، وتابع ترتيب مواعيد الغرام. فقد أرادها أن تفهم أنه يتكبر في حبه العظيم عن قصص الحب الصغيرة اليومية التي ورطت نفسها فيها. لكنه لم يلحظ بوضوح، قبل كل شيء، آخر، أن غرامياتها محاولات عبثية وبلا طائل للانفكاك عنه. أما إن كان قد لاحظ، فسيُخيل إليها عندئذ أن تصرّفه يعني أنه يريد لسلطته عليها أن تتلاعب بها. انسحبت، ولم تردّ على رسائله، لكنها انتظرت بعد ذلك أن يصل منه طلب، أو رجاء، أو إعلان حب، لتكون في الخدمة. تسوّق إيتنغر مثالاً: في نهاية العشرينيات كانت حنة مع صديقتها في رحلة إلى نورنبرغ. تلقت رسالة من هايدغر، «يدعوها إلى موعد غرامي»⁽³⁵⁾. يناديها هايدغر كما ينادي موظف القلعة «كلام» (Klamm) (فريدا) (Frieda) في «قلعة» كافكا. ومثل فريدا تستجيب حنة، وتصغي للنداء، وتسرع إلى هايدغر.

Ibid., p. 31.

(34)

Ibid., p. 33.

(35)

بعد ست سنوات من وداع ماربورغ، تكتب حنة أرندت عن رايهل فارنهاغن (Rahel Varnhagen) في وصف علاقة حب رايهل الفاشلة بالكونت فينكنشتاين (Vinkenstein). يتكون الانطباع أنها تكتب هنا تجاربها وخيالاتها. يجب على الكونت - هذا ما تريده رايهل - أن يعترف بها، ليس في صالونه فحسب، بل أمام عائلتها أيضًا. هي اليهودية أرادت أن تنتقل إلى عالم طبقته الأرستقراطية. أما هو فأراد، من دون امتلاكه الجراءة لذلك ولأن يقدم إليها - كما كتبت حنة أرندت - هدية أن «تُرى» و«تُعرف»، فوجب عليه عندئذ أن يقرر إنهاء العلاقة، على الأقل. تبعًا لأرندت، أحست رايهل بالإذلال. وعندما ترك الكونت الأمور لمسارها، جعل ممكنًا أن تنصرف عطالة العلاقة على مغامرة الحب. «إنه منتصر» - كتبت حنة أرندت - «وحقق ما يريد: ببساطة جعل الحياة والمصير، حياته ومصيره السيد، فوق متطلباتها التي تبدو له غير معقولة ومجنونة، من غير أن يلزم نفسه، لا في السراء ولا في الضراء، ومن غير أن يتخذ أي موقف»⁽³⁶⁾.

الم يكن هايدغر أيضًا مثل هذا «المنتصر» الذي، بعدم اتخاذ قرارًا، مكّن المصير من أن يبقى هو السيد فوق «متطلباتها التي تبدو غير معقولة ومجنونة»؟

بعدها أنجز «المصير» فعلته، وقرق الاثنين سنوات كثيرة، وعندما التقت حنة هايدغر مرة أخرى في عام 1950، كتبت إلى هاينريش بلوشير: «في الحقيقة أنا سعيدة ببساطة، لإثبات أنني كنت محقة في ألا أنسى أبدًا...»⁽³⁷⁾. بهذا اللقاء سيبدأ فصل جديد من هذه القصة التي ستستمر مدى الحياة.

استمر الإلهام، بالنسبة إلى هايدغر، في عمله الخاص، حتى بعدما غادرتة ملهمته الروحية. في العطلات الصيفية عمل في توتناويرغ على تلك المخطوطة التي ستصدر في عام 1927 بعنوان الكينونة والزمان. واستأجر له غرفة عند أحد الفلاحين في الجوار. فالكوخ صغير ويضج بالاضطراب، عندما تكون العائلة هناك. في رسائله إلى ياسبرز، التي لم يكشف له فيها عن علاقته بحنة أرندت، أظهر هوسه الشديد بالعمل ونفوره منه. كتب في 24 تموز/ يوليو 1925: في 1 آب/

H. Arendt, *Rahel Varnhagen* (Frankfurt a. M., 1975), p. 54.

Young-Bruehl, p. 348.

(36)

(37) مقتبس من:

أغسطس سأسافر إلى الكوخ. ينشر صديري لهواء الجبال القوي. هذه الطرارة الخفيفة هنا في الأسفل تدمر الواحد مع الزمن. ثمانية أيام أقضيها في التحطيط، ومن بعدها أكتب من جديد. وفي 23 أيلول/ سبتمبر 1925: رائع هنا في الأعالي، ويطيّب لي لو أستمّر في العمل، هنا، في الجبل حتى الربيع. إنني لست متلهفاً إلى صحبة أساتذة الجامعة. الفلاحون أكثر لطافة، وأكثر إثارة للاهتمام. في 24 نيسان/ أبريل 1926 يأتي الخبر الظافر من توتناويرغ: بدأت في 1 نيسان/ أبريل بطباعة بحثي «الكونية والزمان»... إنني أعمل جيداً، من دون إبطاء، ويشير غضبي التفكير في الفصل الدراسي المقبل فحسب، والهواء المحدود الذي يحيط بالواحد من جديد... الوقت متأخر ليلاً الآن تهب العاصفة في الأعالي، وتطقطق الدعاءات في الكوخ؛ والحياة تُمثّل نقيّة، وبسيطة، وعظيمة، أمام الروح. أحياناً لا أفهم أبداً أن يستطيع المرء أداء أدوار غريبة هناك في الأسفل...

من الخارج جاءه الدافع لإتمام قسم، على الأقل، من الكونية والزمان. نيكولاى هارتمان كان قد قِيلَ في عام 1925 تعيينه في كولن، وأرادت كلية ماربورغ أن تجعل من الأستاذ المشارك، هايدغر، أستاذ كرسي أصيل. تمارس لجنة التعيين الآن ضغطاً ناعماً على هايدغر، لعله في النهاية يقدّم بحثاً جديداً للنشر. استندت اللجنة في ذلك إلى قول لهارتمان، أشار فيه إلى أن عملاً فذاً تماماً لهايدغر، يقترب من نهايته. هذه الإشارة كانت تكفي كلية الفلسفة لتتّرح هايدغر في 5 آب/ أغسطس 1925 لخلافة هارتمان. لكن الرقص يأتي من برلين في 27 كانون الثاني/ يناير 1926. يكتب وزير الثقافة بيكر (Becker): «مع كل الاعتراف بالنجاح التعليمي للأستاذ هايدغر، يبدو لي من غير الجائز أن يُعهد إليه بوظيفة أستاذ كرسي أصيل بأهمية كرسي الفلسفة هناك، قبل أن توجب أعمال أدبية عظيمة، يقتضيها مثل هذا التعيين، الاعتراف الخاص من زملائه في الاختصاص» (BwHJ, 232). في 18 حزيران/ يونيو 1926 تكتب كلية الفلسفة مرة أخرى إلى الوزارة لترجو تعيين الأستاذ هايدغر، وتفيد بأنه قدّم في غضون ذلك عملاً ضخماً للطباعة، وترفق ملازم العمل المطبوعة. في 25 تشرين الثاني/ نوفمبر 1926 تعاد الملازم ثانية، وتثبت الوزارة بقرارها. في بداية عام 1927 يظهر الكونية والزمان في طبعة خاصة في (Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung) (حوليات الفلسفة والبحث الفينومولوجي) الذي يصدره هوسرل وماكس شيلر. والآن تفهم الوزارة

في النهاية أهمية هذا العمل المنشور وضخامته. وفي 19 تشرين الأول/ أكتوبر 1927 رُقي هايدغر من أستاذ مشارك إلى أستاذ كرسي الفلسفة الأول.

كان هذا التردد مبعث ضيق وانزعاج. كتب هايدغر إلى ياسبرز في 24 نيسان/ أبريل 1926: القصة بأكملها... بالنسبة إليَّ سيانًا تمامًا. لكن هذه الظروف دفعت هايدغر إلى نشر عمله، على الرغم من أنه كان يعتبره، في كل حال، عملًا غير متوَّع. تلقَّى ياسبرز الملازم من المطبعة تدريجيًا، مرفقة بتعليقات هايدغر المتواضعة. في 24 أيار/ مايو 1926: إنه ككل، بالنسبة إليّ، عمل انتقالي... وفي 21 كانون الأول/ ديسمبر 1926: لم يثمن العمل عاليًا، لكنه على أساسه تعلم أن يفهم... ما الذي ترومه الأعمال الأعظم. في 26 كانون الأول/ ديسمبر 1926: لن يقدم إليّ العمل على العموم أكثر مما أحوزه منه سلفًا: أن أبلغ فضاء الحرية المفتوح لنفسي، وأن أستطيع، ببعض الثقة والتوجه، طرح الأسئلة.

في ربيع عام 1927 كانت والدته هايدغر تُحتضر، فكشف لياسبرز مدى الأسى الذي يعترضه، حين يبدو ابنًا مارقًا في عيني الأم الورعة: يمكن لك أن تقدّر، على وجه التقريب، معنى أن أكون، بالنسبة إليها، هائمًا عظيمًا، وهذا ما يجعل موتها قاسيًا. الساعة الأخيرة التي أمضيتها إلى جوارها... كانت قطعة من «الفلسفة العملية» التي ستبقى معي. أعتقد أن سؤال اللاهوت والفلسفة، أو بقول أفضل، الإيمان والفلسفة، هو، بالنسبة إلى معظم الفلاسفة، سؤال أكاديمي خالص (1.3.1927, BwHJ, 73).

في أسبوع وفاة والدته ألقى هايدغر محاضرة في 9 آذار/ مارس 1927 في توبينغن (Tübingen). كان موضوع المحاضرة الفينومولوجيا واللاهوت (*Phänomenologie und Theologie*)، وبعد عام كرّرها في ماربورغ في صيغة منقحة. هناك تكلم هايدغر عن أن الإيمان في صميم أعماقه يبقى صيغة الوجود الذي ينتمي جوهريًا إلى الفلسفة... عدو الموت. غير أن هذا التناقض لا يستبعد الجدية والاعتراف المتبادل. لكنّ هذا ليس ممكنًا إلا عندما يحافظ على الاختلاف ولا يحوّه. إن الفلسفة المسيحية حديد متخشّب. وينبغي على الفلسفة أن تثق بنفسها، بوصفها التسأل الحر للذازين المعتمد على نفسه بشكل خالص (W, 66).

هكذا يفهم فلسفته. مع الكينونة والزمان يعتقد أنه قد وصل. لهذا وضع في وداع والدته على سرير موتها، نسخة مكتوبة باليد من المؤلف الذي ظهر لتوّه.

الفصل التاسع

الكيونة والزمان. استهلال في السماء. أي كيونة؟ وأي معنى؟ وأين يبدأ؟ الدازاين مستعمرة أشنيات: الكل مترابط. الكيونة - في *Das In-Sein*. الخوف. العناية تمضي فوق النهر. كم أصالة يحتمل الإنسان؟ بدائل بليسنر وغيلين. فلسفة هايدغر الأخلاقية. القدر والحرية. الدازاين الجمعي: جماعة أم مجتمع؟

لنعد إلى الوراثة ونوجز. بدأ مارتن هايدغر، بعد مقدمة لاهوتية، فيلسوفًا كاثوليكيًا تحرّك فكره في دائرة السؤال عن الإله بوصفه الصخرة النهائية، وضمانة معرفتنا العالم والذات. جاء هايدغر من تقليد لا يستطيع، إلّا دفاعيًا، تأكيد ذاته في مواجهة حداثة فقدّ الإله فيها أهميته، فأراد (هايدغر) أن يدافع عن السماء فوق مسكيرش بأسلحة الحداثة هذه نفسها، كهوسرل في أطروحته عن صلاحية المنطق فوق الزمان وفوق الذات، وهي فكرة وجدها متصورة في الفلسفة الميتافيزيقية للعصر الوسيط، لكنه اكتشف هناك أيضًا الريبة الذاتية الاسمية لعقل يُؤرّ بأن ليس الإله وحده غير مفهوم، بل، أيضًا، الهذبة، هذا الـ «هنا»، الفرد الفريد في نوعه، الفرد الذي لا نظير له (*Individuum est ineffabile*).

لكنّ فكرة التاريخية كشفت له، بدايةً، إشكال الميتافيزيقا كلها. الفكر الميتافيزيقي لا يسلم، حقيقةً، بعدم قابلية تحوّل الإنسان، بل بعدم قابلية تحوّل خصائص المعنى الأخير. تعلم هايدغر من ديلتاي أن للحقائق أيضًا تاريخها. عند نهاية أطروحة التأهيل للأستاذية أتمّ التغيير الحاسم في منظوره: نظر من بعيد إلى فكر العصور الوسطى الذي كان قريبًا جدًّا منه، وبدت حقبة ساحرة للروح، لكنها منقطة. فقد بات حاسمًا، بالنسبة إليه، ما يراه ديلتاي من «أن المعنى والأهمية بتشكلاّن، أوّلًا، في الإنسان وتاريخه». جذريًا حطّمت فكرة التاريخية المفهومة كل مطلب شامل للصلاحية. ولعلها بذلك تمثّل في الفهم الذاتي للإنسان القطيعة الأكبر في التاريخ الغربي. وهي تعني كذلك نهاية فلسفة هايدغر الكاثوليكية.

التاريخ الواقعي المتمثل في انهيار عالم الأمس في الحرب العالمية الأولى، دفع هايدغر إلى الاقتناع بأن الأرض تهتز، وأن بداية جديدة ينبغي أن تُصنع.

بعد عام 1918 أصبحت الحياة التاريخية بالنسبة إليه أساس الفلسفة. لكن مع هذه الرؤية لم يُحقّق، وفق هايدغر، الكثير بعد، ما دام أن مفهوم «الحياة» ظل غير محدّد. في مدرسة الفينومولوجيا أصبح واعياً أن ثمة مشكلة في هذا الفهم. والحال أنه طرح على نفسه، بأسلوب فينومولوجي جيد، السؤال: ما الموقف الذي ينبغي أن أختاره، حتى تُظهر الحياة الإنسانية أصلاتها؟ الإجابة عن هذا التساؤل أسست الأرضية لفلسفته الخاصة: نقد الموضوعية، لأنّ الحياة الإنسانية تقلت من يدنا - كما يقول - إذا أردنا أن نفهمها انطلاقاً من موقف نظري يُضفي عليها الموضوعية. سلفاً نلاحظ ذلك عندما نحاول أن نعي «تجربة المنصة» البسيطة. في الفكر الذي يضفي الطابع الموضوعي، يختفي غنى خصائص عالم الحياة، ثم إن الموقف الموضوعي ينزع الحياة من التجربة، وينزع عولمة العالم الذي يصادفنا. تتوجه الفلسفة الهايدغرية نحو ظلام اللحظة المعيشة. لا يتعلق الأمر هنا بعمق غامض، ولا بالعالم السفلي للأوعي، أو بالعالم العلوي للروحي، بل بشفافية تحققات الحياة، وباليومي منها على نحو خاص. تصبح الفلسفة، بالنسبة إلى هايدغر، فن يقظة الدازاين⁽¹⁾ (Dasein) لذاته. إن للاستدارة نحو اليومي لهجة هجومية موجهة ضد فلسفة لا تزال تؤمن بأنها تمتلك تحديد الإنسان. هنا يظهر هايدغر، بشغف، البداية الجديدة. في محاضراته المبكرة كانت لديه رغبة داذائية للعمل، ولتحطيم قيم الثقافة السابقة، ولرفع الحجب عن إسنادات المعنى التقليدية بوصفها مجرد أشباح. إنه يغضب من الواقعية، ولا يعاب بمهمات الثقافة لأجل حاضر عام. هذا ما كتبه في عام 1921 إلى كارل لوفيث. بعد ذلك ينهض تدريجاً بعناء أولاً، لكن، بعدئذ، بنجاح مطرد من ظلام الدازاين، ويسمي الآن

(1) الترجمة الحرفية الكينونة - هناك، وتعني كينونة الموجود الإنساني أو كيفية وجوده. يستعمله هايدغر للدلالة على الدازاين الإنسان، من حيث إنه الكائن المفتوح على الكون، والمحل الذي يفتح فيه الكون، وهو يختلف عن سائر الكائنات من حيث إنه ينجز كينونته. هنا لا يدّ من القول إن هايدغر يستغني، منذ البدء، عن مصطلح «الإنسان»، ولهذا دلالة العميقة. فالإنسان محمّل بدلالات دينية - أخلاقية وميتافيزيقية، ويريد هايدغر وضعها بين قوسين، وفق المبدأ الفينومولوجي الشهير «الإبوشي». وبذلك تكون له علاقة بكينونته وكينونة الكائنات الأخرى. ولأنه ينجز كينونته فهو لا يتوفر على خصائص، بل إن خصائصه هي كينونات لكينونته، وهو بهذا المعنى فاقد للماهية. فسامية الإنسان - كما يقول هايدغر - هي وجوده. (الترجمة)

الحياة الإنسانية، والبنى الصادرة عنها التي سيقدمها في الكينونة والزمان، بوصفها وجودات: كينونة - في (In-Sein)، وجدان (Befindlichkeit)، فهم (Verstehen)، انحطاط (Verfallen)، عناية (Sorge). فقد عثر على صيغة الدازاين الذي يهتم بمستطاع كينونته (Seinkönnen) الخاصة.

كانت السنوات بين عامي 1923 و1927، وقت صدور الكينونة والزمان، فترة إنتاجية ضخمة. من قبل كان قد جرى تطوير موضوعات الكينونة والزمان في محاضرات كبرى. وقياسًا على هذه الكتلة الفكرية الضخمة، إذ بلغ المؤلف الكامل ألفًا وخمسمئة صفحة، فإن الكينونة والزمان ليس على وجه التقريب إلا قمة جبل الجليد. في هذا العمل تُطرح الأفكار، بلا ريب، بمعمارية مشغولة ببنية، ومسلحة بقوة على الصعيد الاصطلاحي، وفيه تظهر أيضًا سقالات البناء، أي التدابير المنهجية التي ينبغي من خلالها أن يوقف العمل انطباعًا بثقل هائل. هذا لم يقلل من تأثيره في المشهد الأكاديمي الذي يثير التبسيط ريبته. يُعتبر غموض الكتاب عند الجمهور العام جزءًا من الهالة المحيطة به. ويبقى مفتوحًا على كون الدازاين نفسه هو الذي يكتشفه الغموض، أو تحليله فحسب. في أي حال بدا كله ملتبسًا على نحو ما.

في الكينونة والزمان اشتغل هايدغر على الإثبات الفلسفي بأن الدازاين الإنساني لا سند له إلا هذا الـ «هناك» (da) الذي عليه أن يكون. وهو، بمعنى ما، يتابع عمل نيتشه: التفكير بموت الإله، ونقد «الإنسان الأخير» (نيتشه)، الذي يستعين بالهة بديلة هزيلة، ولا يسمح، بداية وأبدًا بالذعر من اختفاء الإله. أما في الكينونة والزمان فتتصّ قاعدة القدرة على معايشة تجربة الذعر: الجسارة من أجل القلق.

الكينونة والزمان عنوان يُعدُّ بأن الأمر يتعلق بالكلية. وكان معروفًا في الوسط الأكاديمي أن هايدغر يُحضّر عملًا ضخمًا، لكنَّ أحدًا لم يتوقع أنه ينطوي على مثل هذا الادعاء القوي. وما لا ينبغي نسيانه أن هايدغر لم يكن يُعدُّ فيلسوفًا بناءً بعدُ آنذاك، بل كان يُعدُّ مفسرًا بارعًا للتقليد الفلسفي الذي استطاع أن يجعل منه راعيًا، كما لم يفعل أحد غيره. وفي هذا تصرف مع أرسطو وأفلاطون، كما فعل رودولف بولتمان مع المسيح: فقد أحياهما من جديد.

يستذكر هرمان مورشين كيف أن هايدغر في مطلع عام 1927، في اجتماع غير رسمي مع طلابه في منظمة الشبيبة، «وضع أمامهم، من غير أن ينبس ببنت شفة، منشوقاً، مثل طفل يعرض لعبته المفضلة السرية، ملزمة التصحيح الجديدة، بعنوان: الكينونة والزمان»⁽²⁾.

يبدأ هذا العمل، الواصل صاحبه من تأثيره الدرامي، بنوع من «استهلال في السماء»⁽³⁾. ويظهر أفلاطون في اقتباسه قولاً من حوار السفسطائي (Sophistes): «من الجلي أنكم قد ألفتُم طويلاً ما تعنون على وجه الدقة، في استعمالكم لفظة «كائن»، لكن ما ظننا أننا فهمناه، على الحقيقة، إنما نحن الآن منه في حرج جديد».

هذا الحرج لا يزال موجوداً، لكننا لا نُقر به. نحن ما زلنا لا نعرف ماذا نعني عندما نقول عن شيء إنه كائن. هذه المقدمة تقدّم شكوى ضد نسيان الكينونة المزدوج. فقد نسينا ما هي الكينونة، ثم نسينا كذلك هذا النسيان. يصح، عندئذ، طرح السؤال عن معنى الكينونة من جديد، لكن لأننا نسينا هذا النسيان، يصح قبل كل شيء، وأولاً، أن نوقظ مرة أخرى فهمًا لمعنى هذا السؤال.

ما يليق بمقدمة يُلتمح إليه منذ البدء، ويؤدي إلى كل شيء: تأويل الزمان من حيث إنه الأفق الممكن لكل فهم للكينونة. معنى الكينونة هو الزمان. وقد أصاب اللب، لكن حتى يجعل ذلك مفهوماً يحتاج هايدغر، ليس إلى هذا الكتاب بأكمله فحسب، بل إلى باقي حياته أيضاً.

في سؤال الكينونة يطرح هايدغر بدقة سؤالين، الأول: ما الذي نعنيه فعلياً حين نستعمل مصطلح كائن (seiend)؟ يُسأل هنا عن معنى المصطلح. ويُعبّر هذا السؤال بسؤال آخر مختلف تماماً عن معنى الكينونة بالذات. في شأن هذا السؤال بمعناه المزدوج، يزعم هايدغر أنه لا يوجد حتى الآن أي فهم لمعنى السؤال. إنه زعم غريب.

في ما يخص السؤال عن معنى الكينونة (ليس معنى المصطلح فحسب)، يمكن القول إن السؤال الذي شغل الفكر الإنساني، منذ بدايات التاريخ إلى اليوم،

H. Möhrchen, Aufzeichnungen (Unpublished).

(2)

(3) إلى حد ما على غرار «قلاوست» غوته. (الترجم)

لا يزال قائماً. إنه السؤال عن معنى الحياة الإنسانية وغايتها وأهميتها، وعن معنى الطبيعة وغرضيتها ومغزاها معاً. إنه السؤال عن القيم والتوجهات في الحياة، وعن العالم والكون، لماذا؟ ومن أجل ماذا؟ تدفع الحياة العملية - الأخلاقية الناس إلى التساؤل. في الأزمنة المبكرة - عندما كانت الفيزياء والميتافيزيقا واللاهوت مترابطة - حاول العلم أن يجيب عن سؤال المعنى. لكن منذ اكتشاف كانط أننا بوصفنا كائنات أخلاقية، ينبغي أن نطرح السؤال، لكننا لا نستطيع الإجابة عنه كما العلماء، منذ ذلك الوقت تحفظ العلوم الدقيقة عن هذا السؤال. غير أن الحياة العملية - الأخلاقية تستمر أيضاً في طرحه يومياً، في الإعلان، والشعر، والتأمل الأخلاقي، والدين. من أين لهايدغر أن يزعم أنه ما عاد هناك تفهم لهذا السؤال؟ هو لا يستطيع ذلك لكنه يرى أن جميع ضروب إضفاء المعنى، وأسئلة المعنى المرتبطة بها، تُغفل معنى الكينونة. إنه زعم جريء، يضع أولاً الفيلسوف نفسه في الوضع الصحيح، إذ يبرز بوصفه واحداً يكتشف من جديد المنسي والمخفي منذ أيام أفلاطون. في استهلال في السماء، يؤدي هايدغر على الخشبة سلفاً دور نصير بداية حقبة جديدة. أما إسهام هايدغر بالتفصيل في معنى الكينونة الذي نأتي على ذكره لاحقاً، فإن هايدغر معلّم في جعل الطرق طويلة. ويحق لنا أن نكون سعداء للغاية إذا ظهر لنا الضوء في نهاية النفق.

بدايةً يَدْعُ هايدغر جانباً السؤال عن معنى الكينونة، وأسميه هنا «السؤال التوكيدي». ويبدأ بالسؤال الآخر، السؤال الدلالي الذي يقول: ما الذي نعنيه عندما نستخدم مصطلح الكائن؟ وبأي معنى نتحدث عن «الكينونة»؟ هذا السؤال ينتمي إلى حد بعيد إلى سياق العلوم الحديثة. كل علم من علوم الفيزياء والكيمياء وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، وإلى ما هنالك، يشتغل على مجال محدد من الكائن، أو يعالج المجال نفسه، لكن بأسئلة وطرائق مختلفة. إن كل تفكير منهجي في كيفية مقارنة المرء لموضوعه بما يناسبه، يطبق أنطولوجيا مناطقية، حتى عندما لا يسميها كذلك. تأكيد هايدغر أن المرء لا يبيّن بأي معنى يأخذ الكينونة في كل موضوع منفصل، لن يكون، لهذا السبب، مقنعاً في البداية. الكانطية الجديدة بالذات طورت معنى يفوق العادة لوعي المنهج. كانت هناك التميزات الدقيقة لريكرت وفيندلباند بين العلوم الطبيعية، والعلوم الثقافية، وتأويلية ديلتاي، وعلم اجتماع الفهم لماكس فيبر، والمنهج الفينومولوجي لهوسرل، والتأويل التحليلي

النفسى للاروعي. لم يكن أي من هذه العلوم ساذجاً منهجياً. وكان لها جميعاً وعياً إشكالياً أنطولوجياً يوجب أن تتأمل موقعها في السياق الإجمالي للبحث الواقعي. ينطبق على السؤال المنهجي - الدلالي ما انطبق على السؤال التوكيدي عن معنى الكينونة. وفي المرتين يزعم هايدغر أنه لا يوجد فهم لمعنى السؤالين، مع أنهما يطرحان في كل مكان. في الحياة العملية - الأخلاقية يُطرح السؤال التوكيدي، بينما يطرح في العلوم السؤال الدلالي - المنهجي. من المفترض أن هايدغر رمى إلى شيء ما، لكننا لا نعرف بعد ما هو. بمهارة يبنى التوتر، قبل أن يقدم أطروحته في النهاية. في استكشاف الإنسان تحديداً، يغدو واضحاً - كما يقول - أن العلوم ليست على يئنة بأي معنى تتيح للإنسان أن يكون كائنًا. إنها تتصرف كما لو أن من الممكن النظر إلى الإنسان ككل، شأن الموضوعات الأخرى المتاحة في العالم. وهي تتبع في ذلك ميلاً تلقائياً للدازاين إلى أن يفهم كينونته الخاصة، انطلاقاً من الكائن الذي إزاءه يسلك، من تلقاء ماهيته، على نحو مستمر ومباشر، انطلاقاً من «العالم» (SuZ, 15) [70]. بالتأكيد إنها تعمية ذاتية للدازاين الذي ما دام يعيش، لن يكتمل تماماً ونهائياً، مثل أي شيء، بل يبقى دائماً مفتوحاً بإمكاناته على المستقبل. إن الكينونة - الممكنة (Möglich-sein) هي جزء من الدازاين.

للإنسان، خلافاً للكائنات الأخرى، علاقة بكينونته الخاصة. وهذا ما يسميه هايدغر الوجود. والوجود له معنى متعدد، كما أظهرت من قبل في تأويلات هايدغر لأرسطو في عام 1922. أما اللازم في الدازاين فيسميه هايدغر الانقذافية: هل قرر الدازاين هو ذاته، من حيث هو حر؟ وهل سيتمكن له أن يقرر في كل مرة، إن كان يريد أن يأتي إلى الحياة أم لا؟ (SuZ, 228) [417]. لكن إذا كنا هنا على نحو لازم، فلن نستطيع إلا أن نحيا على نحو متعدد لللازم فينا. ما أصبح فينا لازماً يمكن، بل يجب أن يكون متعدداً. في ما بعد يعثر سارتر على القاعدة: «أن تصنع شيئاً مما صنع الإنسان لأجله». نحن علاقة ذاتية، ومن ثم علاقة كينونة في الوقت نفسه. إن التمييز الأنطقي للدازاين، إنما يكمن في أنه يكون على نحو أنطولوجي (SuZ, 12) [63].

إن مصطلح أنطقي يصف كل ما هو موجود. أمّا مصطلح أنطولوجي فيصف الفكر الفضولي، والمدعش، والمخيف، حول حقيقة أنني موجود، وأن ثمة شيئاً موجوداً عموماً. أنطولوجياً تأتي، على سبيل المثال، عبارة غرابه (Grabbe) فريدة في تكيفها: «تجيء إلى العالم مرة، وفوق ذلك، تحديداً سمكرياً، وفي ديتمولد

(Detmold)، «إذا الدازاين أو الوجود يعني: نحن لا نكون فحسب، بل ندرك أننا نكون. ونحن لن نكون أبدًا مثل شيء قائم، مكتمل، ولن نستطيع أن ندور حول أنفسنا، بل نحن مفتاحون في كل نقطة على المستقبل. ينبغي علينا أن نأخذ زمام حياتنا بيدنا. نحن كلّفنا أنفسنا. ونحن ما نصير.

منذ البداية وعند السؤال: كيف يمكن الكلام على الدازاين، على نحو مناسب؟ كان تركيز هايدغر منصبًا على الزمان.

عندما نتطلع إلى الزمان، كما إلى أفق مفتوح، نلاحظ أن أماننا قدرًا من اللّايقين، لكن شيئًا منه مؤكدٌ تمامًا: النهاية العظيمة، الموت. نحن نعرفه، ليس لأنّ الآخرين يموتون فحسب، بل لأننا نستطيع أن نخبر في كل لحظة هذه «النهاية»: جريان الزمان محض وداعات صغيرة، مجرد ميتات صغيرة. الزمانية⁽⁴⁾ (Zeitlichkeit) هي تجربة الحاضر والمستقبل، وفي الختام النهاية المميتة.

إن كلاً من جانبي الزمانية، ختامها وبدايتها، الكينونة نحو الموت والكينونة الممكنة، هما التحدي الصعب للدازاين. لهذا، وهنا تغلق الدائرة وتقف مرة أخرى في البداية، يميل الدازاين إلى التصرف مع نفسه، كما يتصرف مع شيء قائم أمامه، يعتقد المرء أنه يستطيع إنجازه، حتى قبل أن ينتهي. إن إضفاء الموضوعية العلمية على الإنسان هو، بالنسبة إلى هايدغر، هروب الزمانية المقلقة للدازاين. وفي هذا فحسب تتابع العلوم الميل المعاند للدازاين اليومي المذكور آنفًا، ليفهم ذاته انطلاقًا من العالم، أي بوصفه شيئًا بين أشياء. العلم هو الصيغة المتحضرة والمنهجية للتشوي الذاتي اليومي للدازاين. هذا القلب المتحجر هو الذي يطلب هايدغر تحريكه من الداخل.

إنه يشبك في الأطروحة السؤالين، السؤال التأكيدي عن معنى الكينونة، والسؤال المنهجي - الدلالي عن معنى مصطلح «كينونة». إن الميل لرمي الدازاين بين الأشياء، يستمر أيضًا في السؤال التأكيدي عن معنى الكينونة. المعنى يُبحث عنه بوصفه شيئًا يوجد في العالم، أو في ما وراء متخيل كشيء قائم أمامنا، يمكن أن يُبض عليه، ويُوجه به: إله، قانون كلي، أو الألواح الحجرية للأخلاق.

(4) الزمانية يقصد بها الكيفية التي يتحقق (يحدث أو يتزامن) فيها الزمان بالنسبة إلى الدازاين (المترجم)

هذه الطريقة في السؤال عن المعنى، كما لو عن شيء قائم أمامنا، هي، بالنسبة إلى هايدغر، هروب الدازاين من زمانيته، ومن كينونته الممكنة. يُطرح السؤال عن معنى الكينونة، ويُجاب عنه ببعيد ميتافيزيقا الحضور (Vorhandenheitsmetaphysik)، ولهذا يسقط. إن مثل هذا العبث يُبعث اليوم من جديد: هناك يُصنع معنى، وتوجد برامج ابتكار المعنى، وهناك يدور الحديث عن ندرة مصادر المعنى التي ينبغي أن تُستثمر بفعالية. إنها ميتافيزيقا حضور خرقاء على نحو خاص.

هذا ليس موقفاً نظرياً خاطئاً. إذ إن السؤال عن معنى الكينونة لا يصلح - كما لوحظ من قبل - أن يكون مطلقاً سؤالا يطرح على العلوم الدقيقة التي تحرز تقدماً راثماً، لأنها بالذات أفلعت عن هذا السؤال. إن سؤال المعنى يطرحه الوعي اليومي العملي - الأخلاقي. لكن كيف يفهم المرء موقف الوعي هذا؟

يعود إلى المهارة الفنية المسرحية في الكينونة والزمان، أن هايدغر لا يدع الفاعل الواقعي للسؤال عن معنى الكينونة يظهر إلّا في منتصف العمل. إن الفاعل، أي «من»، [في] هذا السؤال، هو مزاج، وهو، عند هايدغر، الوجدان الأساسي للقلق. في القلق يسأل الدازاين عن معنى الكينونة، عن معنى كينونته. إن الفقرة الأربعين الشهيرة مخصصة لتحليل القلق. في الكينونة والزمان، على الرغم من حنة أرندت، لا توجد فقرات عن مزاج الحب والفرح، يمكن أن ينبثق منها أيضاً السؤال عن معنى الكينونة. ليس لهذا علاقة بتميز أمزجة محددة، معللة فلسفياً لجهة قوة تفتحها الفلسفية فحسب، بل إن له علاقة، أيضاً، بالمؤلف، وبأمزجته الواقعية وشغفه بأمزجة محدّدة.

القلق هو المَلَكَة الغامضة بين الأمزجة. ويجب تمييزه عن الخوف. هذا الأخير يتوجه نحو شيء محدد، ويهتم بالفاسف. لكن القلق مبهم، وبلا حدود، مثل العالم. إن مصدر القلق هو العالم في ذاته. في مواجهة القلق يهوي كل شيء عارياً إلى الأرض، وتتعرى كل عظمة. القلق مستقل، ويمكن أن يصبح قوياً فينا، من غير ما سبب. وكيف يتعين ألا يكون كذلك، حين يكون العدم هو مقابله الحقيقي. من يعاني القلق، ليس لدى العالم ما يقدمه إليه، ولا دازاين الآخرين (Mitdasein Anderer). لا يحتمل القلق آلهة أخرى إلى جانبه. إنه يتفرد في ناحيتين: يمزق الرباط مع الإنسان، ويدع الأفراد يُسقطون علاقات الألفة مع العالم. وهو

يواجه الدازاين بـ «أَنْ» (Daß) العالم العارية والذات الخاصة. لكن ليس العدم ما يبقى بعد أن يمضي الدازاين عبر النار الباردة للقلق. إن ما أحرق القلق فيه، كشف عن النواة الحارة للدازاين: الكينونة الحرة (Freisein) من أجل حرية اختيار- ذاته، والقبض - على ذاته.

في القلق يختبر الدازاين وحشة العالم وحرته الخاصة. وهكذا يمكن أن يكون القلق، في وقت واحد، كليهما معًا: قلق العالم والقلق من الحرية.

هذا التحليل دفع إليه كيركيغارد، فالقلق من الحرية بالنسبة إليه، هو القلق من أن تصبح مذبذبًا. وقد حاول كيركيغارد أن يتغلب على القلق عبر الوثبة إلى الإيمان، الوثبة فوق الهاوية. إن قلق هايدغر ليس مقدمة هذه الوثبة. فقد فقد إيمان موطنه الأصلي. القلق، بالنسبة إليه، يأتي بعد الوثبة، عندما يكون المرء على حافة السقوط.

عند هايدغر أيضًا عاشت فلسفة القلق، بدايةً، على المزاج المأزوم للعشرينيات عمومًا. قلق في الحضارة - مقالة فرويد التي صدرت بهذا العنوان في عام 1929 - كان واسع الانتشار. كانت جميع مقالات رؤى العالم في تلك السنوات موسومةً بإحساس الضيق من عالم متدهور ومقلوب ومغترب. وكانت التشخيصات معتمدة، والعروض العلاجية كثيرة. وقد أحرزت رواجًا محاولات علاج هذه الكلية العليلة، انطلاقًا من نقطة محددة. ومثلما ساد التطرف سياسيًا في فايمار - حيث سحق تطرف أنصار التغيير الشمولي الوسط الديمقراطي - سيطر الهروب إلى الحلول المتطرفة على فلسفة الأزمة في تلك السنوات. وهي حملت أسماء مختلفة: «البروليتاريا»، و«اللاوعي»، و«النفس»، و«المقدس»، و«الشعبية»... إلخ. قام كارل كريستيان براي (Carl Christian Bry) بفحص السوق السنوية لفلسفات إدارة الأزمة وفرزها في تلك الفترة. وذلك في كتابه *Verkappte Religionen* (الأديان المقنعة) الذي كان بين الكتب الأكثر مبيعًا في العشرينيات. وعندما ظهر هذا الكتاب، قبل عامين من صدور الكينونة والزمان، كانت قد نفشت نزعة العداء للسامية المتعصبة، والفكر العنصري، وبدأت بلشفة الحزب الشيوعي الألماني، وكتب هتلر من سجنه في لاندزبرغ (Landsberg) كفاحي (Mein Kampf)، ويبحث الملايين عن نجاتها في حركات طائفية ومذهبية - مثل نزعة التنجيم،

والنزعة النباتية، وثقافة العري، وحب اللاهوت والإنسان. فقد كان هناك الكثير من العود الخلاصية والعروض التوجيهية. ساهم فقدان قيمة النقد في ازدهار أعمال القديسين الذين تضخمت أعدادهم. فكل شيء - كما يرى براي - يمكن أن يصير «دينًا مُقَنَّعًا»، عندما يصبح «الهوس بالأحادية» المبدأ الوحيد في إضفاء المعنى والخلاص. براي الذي كان رجل دين عثر فجأة على معيار بسيط للتمييز بين الدين والدين البديل. الدين الحقيقي يُربي على تهَيَّب الغموض في العالم. والعالم يصبح أرحب وأكثر ظلمة أيضًا، في نور الإيمان، لأنه يحتفظ بسرٍّ، ويفهم الإنسان نفسه كجزء منه، ويبقى غير واثق بنفسه. لكن العالم ينكمش لدى المهووسين بأحادية «الدين المُقَنَّع». وكل منهم «لا يرى المُجمل، ولا يرى في الأشياء إلا ما يؤكد رأيه»⁽⁵⁾ الذي يدافع عنه بحرارة الإيمان ضد العالم، وضد ريبته الخاصة.

يتميّز الكينونة والزمان إلى هذا الوضع المزاجي المأزوم، لكنه يميز نفسه عن معظم ما كُتب في موضوعه بأنه لم يعرض أي علاج. في عام 1929 استهل فرويد تشخيصه في قلق في الحضارة (*Das Unbehagen in der Kultur*) بهذه الكلمات: «هكذا نخونني الشجاعة، لأنهم مثل نبي أمام ناسي. أنحني أمام مأخذهم عليّ، لأنني لا أعرف لهم عزاء، ولأن هذا ما يريده الجميع أساسًا»⁽⁶⁾. هذه الكلمات تنطبق على مشروع هايدغر. فهو أيضًا يفكر انطلاقًا من تجربة القلق، ويرفض الوقوف مثل نبي «يجلب معه العزاء».

لا ريب في أن سؤال هايدغر التأكيد عن معنى الكينونة قد يوقظ مثل هذه التوقعات. وقد تم إيقاظها بالفعل، لكنها لم تتحقق. فوجوب خيبة التوقع هذا، هو في صميم رسالة الكينونة والزمان التي تقول: لا شيء كاملاً وراءها. فمعنى الكينونة هو الزمان؛ لكن الزمان ليس قَرْنًا وافر الخيرات والعطاء. إنه لا يقدّم لنا أي محتوى ولا أي توجه. المعنى هو الزمان، لكن الزمان لا «يعطي» أي معنى.

في تحليل الدازاين الهايدغري، يُحدد القلق نقطة التحول الدرامية؛ إنه يُسقط المرء من العلاقات التي عاشها بثبات حتى الآن. التحليلات التي تسبق فصل

C. Bry, *Verkappte Religionen* (Nördlingen, 1988), p. 33.

(5)

S. Freud, *Werke. Studienausgabe*, 10 vols. (Frankfurt a. M., 1969), vol. 9, p. 270.

(6)

القلق كان موضوعها الدازاين المستقر بثبات في عالمه. تبيّن أن من السير وصف القلق، لأنه يدع العالم يفلت، وبهذا يكون ظاهرة بُعْدِيَّة، أكثر من هذه الكينونة - في - العالم للدازاين اليومي الغريب والمستقر بثبات، وبلا مسافة. وإذا أراد المرء أن يجعل هذا شفافاً، وجب أن يشرك فيه حركة الدازاين الذي يلغي المسافة بينه وبين العالم نوعاً ما، ولا يحق له أن يضع نفسه في موقع خارجه. هنا بالذات ينطبق المبدأ الفينومولوجي القائل بعدم جواز الكلام «عن» الظاهرة، بل يجب اختيار موقف يسمح للظاهرة أن تُظهر نفسها.

هكذا أخطأت الفلسفة في هذا الصدد كثيراً حتى الآن. فهي قد وصفت كيف ينشأ الوعي من العالم (النزعة الطبيعية)، أو كيف يُركّب العالم من الوعي (النزعة المثالية). أما هايدغر فقد بحث عن طريق ثالثة. تنطلق مقارنته الأصلية، والمقنعة أيضاً، من أنه ينبغي البدء من الكينونة - في. لأنني «ظاهرياً» لا أخير أولاً نفسي، ومن ثمّ العالم، ولا العكس أيضاً، العالم أولاً، ومن ثم نفسي، بل أخير الاثنين معاً، في وقت واحد، وفي ارتباط وثيق لا يفصل. أطلقت الفينومولوجيا على هذه الخبرة اسم «القصديّة». وهي، بالنسبة إلى هايدغر، الرؤية الأهم للفينومولوجيا التي يفهمها الآن على أنها علاقة الدازاين بالعالم، وليست مجرد بنية وعي، كما يراها هوسرل.

إن تحليل الكينونة - في يؤدي إلى التواءات غريبة في علم المصطلحات. إذ إن كل قول مفهومي ينبغي أن يتجنب العودة إلى الفصل المعقول بين الذات والموضوع، ليأخذ باختيار واحد منهما: إما وجهة النظر «الذاتية» (داخلية)، وإما وجهة النظر «الموضوعية» (خارجية). على هذا النحو تنشأ كلمات ضخمة تقطعها الشروط الواصلة، لتشير إلى التراكيب في علاقاتها غير القابلة للفصل. وهاكم بعض الأمثلة. الكينونة - في - العالم (In-der-Welt-sein) تعني أن الدازاين لا يواجه عالماً، لكنه يجد نفسه فيه باستمرار. الكينونة - مع - الآخرين (Mit-sein) تعني أن الدازاين يجد نفسه دائماً في أوضاع مشتركة مع الآخرين. التقدم - على - النفس (Sich-vorweg-sein) تعني أن الدازاين يتطلع، بانشغال، إلى المستقبل، انطلاقاً من الآن، ليس أحياناً، بل باستمرار. هذه التعابير تبرز الطابع المفارق للمشروع كله. بالتأكيد، يعني التحليل أن شيئاً يتفكك بعضه عن بعض. غير أن هايدغر يحاول تفكيك تأثيرات التحليل، أي يعمل على تقسيمها إلى

أجزاء وعناصر، لجعلها معكوسة ثانية. وسيمسك هايدغر بالدازين كما يمسك بمستعمرة أشنيات (طحالب). لا يهم كيف يمسك المرء بها، فهو سيقبلها دومًا ككل. هذا الاجتهاد للقبض على شيء مفرد، يُعنى به دائمًا الكل المترابط الأجزاء، ويفضي أحيانًا إلى محاكاة ساخرة لإرادية. على هذا النحو، تُحدّد، على سبيل المثال، العناية بأنها الدّان - يكون - بعدد متقدّمًا - على - ذاته - في (عالم ما)، بوصفه كينونة - لدى (الكائن الذي يصادفنا في داخل العالم) (SuZ, 327) [570].

إن تعقيد اللغة ينبغي أن يناسب تعقيد الدازاين اليومي. في محاضرة مقدمة نقدية في تاريخ مفهوم الزمان، في صيف عام 1925، يقول هايدغر: عندما نضطر هنا إلى إدخال تعابير ثقيلة الوقع، وربما غير رشيقة، فهذه ليست نزعة شخصية غريبة، ولا حب امتلاك مصطلحات خاصة بي، بل هو قسر الظواهر نفسها... وحين تظهر مثل هذه الصياغات لا يتعين على المرء أن يمتعض... أجمل من ذلك لا يوجد إطلاقًا في العلوم، وأقل من ذلك ربما كان في الفلسفة (GA 20, 204). اللغة الاصطلاحية الخاصة هي، على نحو مماثل لأسلوب بريخت، تقنية مغترية، لأن ما يُفحص هنا، ليس موضوعًا غريبًا وغير مألوف، بل على العكس هو الأقرب، لذا فهو يقود إلى رؤية خاطئة (GA 20, 205). إلى هذا الحد يتعلق الأمر بلغة محسوبة. إنها تقول الواضح بذاته، بطريقة يستطيع بها الفلاسفة أيضًا القبض عليه. وإلى هذا الحد تفصح اللغة أيضًا عن جهد الفلسفة في استكشاف الحياة اليومية التي كانت، حتى الآن، في العادة، خارج نطاق البحث. إن الأقرب والمعروف أنطقيًا هو الأبعد وغير المعروف أنطولوجيًا، وفي دلالة الأنطولوجية هو باستمرار الفالت من النظر (SuZ, 43) [115].

يطلق هايدغر على تحليل الدازاين التحليل الوجوداني (Existenzialanalyse)، ويطلق على التعينات الأساسية للدازاين تسمية الوجودانيات (Existenzialien). وقد شاب هذا المفهوم كثيرٌ من سوء الفهم. لكنه ابتكر، ببساطة، قياسًا يجري على المفهوم التقليدي للمقولة. فقد سمّت الفلسفة التقليدية - كما جرت العادة - التعينات الأساسية «الموضوعاتها» بالمقولات، مثل المكان والزمن والامتداد... إلخ. ولما كان الدازاين، بالنسبة إلى هايدغر، ليس «موضوعًا» قائمًا آمنًا، بل وجود، لهذا لم يطلق على التعينات الأساسية تسمية مقولات، بل سمّاها وجودانيات تحديداً.

يبدأ هايدغر تحليله للذازين إذاً من الكينونة - في (In-Sein)، لأن الذازين نفسه يبدأ بذلك. إن الكينونة - في لا تعني أن المرء موجود في مكان ما فحسب، بل إنه يتعامل باستمرار مع شيء ما سلفاً، ومنشغل بشيء ما.

الجدري، كما هو معروف، هو من يمضي إلى الجذور. بالنسبة إلى ماركس كان الإنسان العامل جذر الإنسان. أما، بالنسبة إلى هايدغر، فإن تعامله مع شيء، بوصفه تعييناً أساسياً للإنسان، يُعد أكثر إحاطة من «العمل». ماركس حدد العمل بأنه تحول مع الطبيعة. أمّا هايدغر فيحيل التعامل، في الحقيقة، إلى العالم المحيط (الشيئي، الطبيعي)، لكنه يحيل أيضاً إلى عالم الذات (علاقة الذات) والعالم معاً (المجتمع).

إن أطروحة هايدغر نفعية، لأن الفعل - والتعامل لا يعني غير ذلك - يُعدّ البنية الأساسية للذازين.

كما أن الصلة بين الفعل والمعرفة هي، أيضاً، نفعية. في قاموس هايدغر الاصطلاحي: التعامل البدئي له في كل مرة إحاطته. المعرفة هي وظيفة الفعل. لهذا سيكون من الخطأ محاولة فهم وعي المعرفة انطلاقاً من ذاته. هذا يتوجه ضد بحث الوعي الفينومولوجي لهوسرل. ولأن المعرفة تنشأ من التعامل العملي مع العالم، ينبغي أن تستكشف انطلاقاً من أنشطة الحياة العملية.

أليس في هذا عودة إلى المبدأ المادي الشهير: «الكينونة تحدد الوعي»؟ [إن] اعتراض هايدغر [هو]: عندما يجيز المرء تعيين الوعي من الكينونة، فإنه يزعم معرفة ما هي الكينونة مسبقاً. لكننا لا نعرفها - يقول هايدغر - نحن نتساءل عنها. يمكن المرء أن يراقب، ويصف فينومولوجياً كيف يصادف العالم المحيط، والعالم مع الآخرين، وعالم الذات الذازين.

يسأل هايدغر بداية: كيف يلتقي بي عالم المحيط الشيئي؟ وبوصفه ماذا؟ إنه يفعل ذلك بوصفه أداة، لها شأن محدد في دائرة نشاطي.

على سبيل المثال، الباب الذي أفتحه عادة، لا أدركه كلوح خشبي مدهون. وعندما أكون على دراية به، لا أدركه على الإطلاق. أنا أفتحه لكي أدخل إلى غرفة دراستي. إن له موقعه في فضاء حياتي، وفي زمانها أيضاً، ويؤدي دوراً محدداً في

طقس حياتي اليومي، وصريره جزء منها، وآثار استعماله، والذكريات المرتبطة به، وإلى ما هنالك. هذا الباب - كما ينص المصطلح الهایدغري - هو تحت اليد. إذا أغلق مرةً على نحو فجائي، واصطدم رأسي به، عندئذ سألاحظ متألمًا أنه لوح خشبي قاس، وهو كذلك، في الحقيقة، أيضًا. بعد ذلك يصبح الباب تحت اليد بابًا قائمًا أمامي⁽⁷⁾.

تشكّل العلاقات، التي تنكيف فيها على هذا النحو، عالمًا تحت اليد. هناك علاقة ذات معنىً أتكيف معها، حتى من غير أن أدركها تفصيلًا. نحن نعيش هذه المعاني من دون أن نعيها بوضوح. بدايةً، عندما يحصل اضطراب، سواء انطلاقًا من الخارج أو من الوعي، تنفك هذه العلاقة المعيشة، وتظهر الأشياء مجرد أشياء قائمة أمامنا. لكن نخفي من «القائم أمام» المعاني المعيشة لما تحت اليد، أو تصبح قاصرة. في التحول من «تحت اليد» إلى «القائم أمام»، تصبح الأشياء بالمعنى الدقيق موضوعات، يمكن أن تُستكشف انطلاقًا من موقف نظري.

يحاول تحليل هايدغر إنقاذ عالم تحت اليد من أجل الفكر، لأنه غالبًا ما يُعالج بتهور واستعجال من المعرفة الفلسفية. يتعجل المرء إعداد الأشياء (والناس) على نحو، لا تكون قائمة أمامنا فيه إلا بطريقة لا مبالية وحسب. في ما بعد، يسمي هايدغر تحوّل العالم إلى شيء مجرد «قائم أمام» نسيان الكينونة (Seinsvergessenheit)، ويصبح الحفاظ الواعي على فضاء الحياة تحت اليد ارتباط الكينونة، مفهومًا، بوصفه قريبًا أو سكتًا لدى الأشياء. ويسمى الموقف المناسب، عندئذ، الاطمئنان (Gelassenheit).

في الكينونة والزمان يسود بلا ريب تصور وجود آخر، كما سنرى في ما بعد.

يسمى هايدغر البنية الأساسية للتعامل مع العالم العناية. وهو يمنح المصطلح معنىً شاملاً. العناية هي كل شيء. ولتوضيح ذلك، يقتبس هايدغر من العصر القديم المتأخر حكاية كورا (Cura) لإيغينوس (Hyginus).

(7) 10 من الضروري التمييز هنا بين كلمة ما هو «تحت اليد» (zuhanden) التي تشير إلى ميدان الأدوات، وكلمة ما هو «قائم أمام» (vorhanden) التي تشير إلى الأشياء بالمعنى التقليدي للفظ، أي من حيث خصائصها الموضوعية. (المترجم)

«ذات مرة، حين كانت «العناية» تجتاز نهرًا، رأت من الأرض طينًا: فعَرَن لها أن أخذت منه قبضة، وطفقت تصنع له شكلًا. وبينما هي في نفسها تتفكر في ما صنعت، برز لها المشتري شخصًا. فتضرعت له العناية أن اجعل لما شكلت من قبضة الطين روحًا. فمنحها المشتري ذلك طوعًا. فلما رامت العناية أن تهب اسمها لما أنت من لدنها خَلَقًا، منعها المشتري من ذلك منعًا، وقضى أن اسمه هو ما يُعطى. وبينما «العناية» والمشتري على الاسم يختصمان، تطلعت الأرض (تيلوس) واقتفت لهما أثرًا، إذ بها شوق أن يكون اسمها هو ما يوهب للخلق اسمًا أيضًا، أفليست هي من فلذت له من جسدها فلذًا؟ اتخذ المتخاصمون من زحل حكمًا. فكان أن قضى لهم بقرار بأن عندهم عدلًا. قال: «أنت، المشتري، وقد أعطيت الروح، صار لك حتمًا أن تنال منه الروح إذا قضى نحبًا، وأنتِ الأرض، وقد أهديت الجسم، فلن تنالي إلا جسمًا. أما «العناية»، وقد كانت أول من أعطى لهذا الكيان شكلًا، فلها عليه المُلْك طالما أن له من الحياة نبضًا» (SuZ, 198) [372].

ليس المقصود بالعناية أن يقلق المرء من حين إلى آخر. العناية خاصية أساسية للشرط الإنساني. وهایدغر يستعمل هذا المصطلح بمعنى الاهتمام، والتخطيط، والاعتناء، والحساب، والتنبؤ. إن العلاقة الزمانية هنا حاسمة. إذ لا يمكن أن يعتني إلا كائن يرى أمامه أفقًا زمنيًا مفتوحًا وغير متاح، يجب عليه أن يعيش داخله. نحن كائنات معتنية، وقلقة، لأننا نَحْبُرُ، بوضوح، أفق الزمان المفتوح نحو الأمام. ليست العناية شيئًا آخر غير الزمانية المعيشة.

باعتناء، مدفوعين بالزمن، نلتقي العالم بفاعلية، العالم الذي قد يكون، من منظور التعامل معه، إما قائمًا أمام وإما تحت اليد. لكن الدازاين نفسه ليس شيئًا قائمًا أمام ولا هو تحت اليد، بل هو وجود. أن يوجد، يعني أن يحوز علاقة ذاتية؛ ينبغي عليه أن يتصرف بنفسه مع نفسه ومن ثمَّ مع كينونته. كيف تتبدى للإنسان كينونته الخاصة؟ جواب هايدغر: في المزاج.

إن إمكانات انفتاح المعرفة لا تُطبق إلا قليلًا من الفتح الأصلي للأزمة التي ضمنها يُحمل الدازاين على لقاء كينونته، من حيث هو ضرب من الـ «هناك» (SuZ, 134) [266].

يحارب هايدغر بإصرار الغموض الذاتي في الفلسفة. ولأن الفلسفة هي أعمال الفكر، تمهد إلى الفكر بقوة الانفتاح الكبرى. إن المشاعر والأمزجة «ذاتية»، ولذلك هي غير مناسبة لتحمل المعرفة الموضوعية عن عالم، كما يقال. ومن الطبيعي أن ما يدعى «الانفعالات»، كانت على الدوام موضوعات الفضول النظري. كان من الجائز أن تكون موضوعات المعرفة، لكن لم يسمح لها، في العادة، أن تكون أدوات المعرفة. وقد تغيّر هذا مع نيتشه وفلسفة الحياة، لكن هذا التغير لم يكن، بالنسبة إلى هايدغر، جذرياً إلى حدّ الكفاية. التفلسف الذي انطلق من الأمزجة، ترك نفسه يُنقى إلى ملاذ النزعة اللاعقلانية. وهي مقر إقامة رديء للفلسفة. إن اللاعقلانية - من حيث هي خصم العقلانية - لا تتكلم إلا حَوَلاً، عما تكون تلك عمياء عنه (SuZ, 136) [270].

هكذا قصد هايدغر الأمزجة مباشرة، من دون حَوَل.

نحن دائماً مزاجيون على نحو ما. المزاج وجدان. نحن يمكننا حقيقة أن ندخل إلى أمزجة، لكن جوهرياً وبالتأكيد، هي التي تحضر، وتسلل، وتساورنا، وتنفّض علينا. لسانا نحن سادتها. في المزاج نخبر حدود تَعَيُّننا الذاتي.

لا يدرس هايدغر جميع الأمزجة الممكنة، بل يركز على قليل منها، ذلك الذي يناسب مشروعه. وهو كثيراً ما يُبرز من حيث هو مزاج أساسي، يومي، فقدان المزاج المستمر والرتيب والشاحب مع آثار من الضيق والملل. وفيه يتبدى أن الكينونة تنكشف بوصفها عبثاً (SuZ, 134) [266]. فالنشاط اليومي - كما يقول - ليس إلا هروباً من هذا المزاج. يستجمع الدازاين نفسه، وينشط، ولا يعترف بما يخبره المزاج. إن الدازاين، في أغلب الأحيان، يتجنب الكينونة المنفتحة في المزاج تجنباً أنطيقياً - وجودياً (SuZ, 135) [267].

من الممكن فهم الأنطولوجيا الأساسية لهايدغر من حيث هي محاولة مسرفة لقطع طرق هروب الدازاين. إنه يركز بشدة معقدة وثاقبة على تلك الأمزجة التي يتكشف فيها طابع عبء الدازاين (Lastcharakter des Daseins)، شاحباً وكل يومه في ضيق وملل، ممتعاً ومأساوياً في الفلق.

الحال هي إن الزعم أن الأمزجة المثقلة هي الأساسية، ليس مقنعاً إلى حد

بعيد. وماكس شيلر الذي ينسب، مثل هايدغر، إلى الأمزجة خاصية أساسية، يصل إلى نتائج أخرى. في مقالته «جوهر التعاطف وأشكاله» 1912 يعلن أن الوجدان الأساسي مائل في الحب والارتباط، و«التناغم والصحة»، ويُقيّم، على خلاف هايدغر، التكدر والثقل على أنهما اختلال، وإلغاء لهذا الأساس العاطفي.

يمكن القول ببساطة إن هايدغر اتخذ من مزاجه الأساسي المسيطر، ومن حال مزاج فترة الأزمة في جمهورية فايمار، منطلقاً له. وهذا قد يكون مبرراً إلى حد ما، لأن هايدغر نفسه يبرز دائماً ما - هو - لي - في - كل مرة (Je-meinigkeit) وتاريخانية المزاج. نعم، على الرغم من ما - هو - لي - في - كل - مرة، ومن التاريخانية أيضاً، يحاول هايدغر أن يقدم أقوالاً مسوّغة على الصعيد الأنطولوجي الأساسي: يجب القبض لا على الدازاين الخاص ولا دازاين زمانه فحسب، بل على الدازاين عموماً في أمزجته الأساسية.

أراد هايدغر بتحليله الدازاين أن يطرح السؤال عن الكينونة، ولم يرغب في أن يراه يُتهم إسهاماً في أنثروبولوجيا الفلسفة فحسب. ومما يدعو إلى الاستغراب أكثر أن هلموت بليسنر (Helmuth Plessner) وأرنولد غيلين (Arnold Gehlen)، أنثروبولوجيي الفلسفة المهيمنين في تلك الفترة، قد انطلقا هما أيضاً من طابع العبء الذي يسم الدازاين الإنساني. غير أن كلا منهما يستخلص نتائج أخرى، يبدو منطلق هايدغر على خلافه، واضحاً على نحو خاص. يحدد بليسنر في مؤلفه الأنثروبولوجي الرئيس *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (مراحل العضوي والإنسان) 1928، الإنسان، بالإشارة إلى وضعه الغريب، ليس له أي بيئة عضوية خاصة، يندمج فيها بكليته. إنه منفتح على العالم. وهو لا يعيش كالحيوانات «من وسطه وإلى وسطه»⁽⁸⁾، بل يجب عليه أن يبحث عن وسطه، أولاً، ويتكره. إنه كائن بُعدي، يصعب عليه أن يحتمل نفسه ووضعه الغريب. لأن هذا يقحمه في تناقضات حرجة. إنه يبحث لنفسه عن موقع، ومؤسس روابط، غير أنه لا يفلح في الاندماج فيها تماماً. إنه يقطع هذه الروابط مراراً وتكراراً، حين يختبر نفسه من الداخل، بوصفه كائناً متأملاً. إنه يفعل في العالم، ويتأمل نفسه انطلاقاً منه. غريب هو إذاً، ليس عن العالم وحده، بل عن نفسه أيضاً. وهو «بوصفه الأنا

H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Berlin, 1975), p. 288.

(8)

التي تُمكن النسخ الحي من الاستدارة الكاملة إلى ذاته، لا يقف الإنسان أبدًا في الـ «هنا - الآن»، بل وراءه، وخلف نفسه، بلا مكان، وفي العدم... وجوده حقيقة قائم على العدم»⁽⁹⁾.

الغربة تعني أن على المرء أن يحتمل الحياة أكثر مما حمل منها، أو بتعبير إيجابي، يجب على المرء أن يقود حياته. الحياة الإنسانية نفسها تخضع لقانون «الصُّنعة الطبيعية».

في الثلاثينيات واصل أرنولد غيلين عمله على هذا الكشف.

يرى أن الإنسان منفتح على العالم، ولا يتكيف غريزيًا في أي بيئة خاصة. إن انعدام التكيف هذا يقلل من حظوظ البقاء البيولوجية، إذا لم يعوض النقص على نحو آخر. فما ينقصه، من حيث هو طبيعة، يتعين أن ينجزه الإنسان من حيث هو ثقافة. إن عليه أن يتكر بيئته المناسبة بنفسه. وهو في هذا يتصرف وفق مبدأ تخفيف العبء. ولما كان عليه أن «يفعل» الكثير، فهو يفضل، أن يُشكّل الأشياء ونفسه، على نحو تعمل فيه بأقل تكلفة ممكنة من العفوية ومن الطاقة المحفزة والمحرّكة. يحاول الإنسان، إذا، أن يُتمّ غرابته وانعكاسيته بأن يؤسس عالم حياته على نحو يخفف العبء، ويُعدّ مما اعتُبر في التقليد الفلسفي بأكمله جوهر كرامة الإنسان: العفوية والتأمل والحرية.

تغدو الحياة أثقل عبئًا، كلما أصبح الإنسان جَوَانِيًا أكثر. ومثل هذه الجَوَانِيَة هي، في العادة، أضعف من أن تحمل عالمًا خاصًا، لكنها قوية إلى الدرجة التي تتيح الشعور بإضفاء الموضوعية والمأسسة الضروريتين على عالم الحياة الاجتماعي، بوصفه مطلبًا غير معقول و«باطلًا». وفي النهاية يذعن الإنسان الذي يعاني «فجوة» الجَوَانِيَة، للمحمّ، ويدع نفسه يحمل أعباء الدازاين المترتبة من الحضارة، حتى عندما يكون لديه إحساس بأنه يفقد نفسه. يمضي الإنسان في داخله ويفقد العالم، ويمضي في العالم ويفقد نفسه. بالنسبة إلى غيلين، ينتج من هذا أن «الإنسان لا يستطيع أن يتمسك بعلاقة مستمرة مع نفسه وأمثاله، إلا على نحو غير مباشر، يتعين عليه أن يتنازل، ويجد نفسه ثانية بطريق التفاضية، وهذا يكون حيث توجد

Ibid., p. 292.

(9)

المؤسسات. إن هذه، بلا ريب،... صيغ أنتجها الإنسان، ويصبح فيها النفسي... موضوعيًا، وتشابك هي نفسها في سياق الأشياء، وهي، بهذا فحسب، تبقى على الدوام. هكذا على الأقل يحترق الناس بابتكاراتهم الخاصة، ويُسْتَهْلَكُون، وليس من الطبيعة الخام، كما الحيوانات»⁽¹⁰⁾.

غيلين وبليسنر كلاهما يستندان، شأن هايدغر أيضًا، إلى طابع العبء الذي يسم الدازاين، ويصفان بعد ذلك التقنيات الثقافية لتخفيف العبء، بأنها ضرورة أولية للبقاء. ويتحدث هايدغر حقيقةً عن الميل نحو الاستخفاف والاستسهال (SuZ, 128) [255] المعقول والسائد. لكن هذا الميل بالذات، بالنسبة إليه، هو الذي يسلب الإنسان مستطاع كينونته الخاصة. كيف يتعامل المرء مع طابع العبء الخاص بالدازاين؟ هل يكون ذلك بمحاولة تخفيف العبء أم بالاضطلاع به؟ على ذلك يتوقف الفصل بين اللاأصالة والأصالة. في أي حال، فإن التخفف من العبء يقع، بالنسبة إلى هايدغر، بدايةً تحت الشبهة: متاوره الهروب، والإفلات، والسقوط؛ أي شبهة اللاأصالة بالذات. إن البطل الأصيل هو من يحمل ثقل العالم مثل «أطلس»، وينجز، بعدئذ، فنية مشيته المتصبية، وخطة حياته الجريئة.

إلى جانب فصل الموت الشهير، ساهم تحليل الأصالة واللاأصالة في الشعبية الكبيرة التي حققها العمل الفذ في العشرينيات. إن وصف هايدغر عالم الحياة اللاأصيل يتخذ له مرجعية نقدية زمانية واضحة، مع أنه أنكر ذلك باستمرار. إلا أن نقد ثقافة الجمهور، والتمدن، والحياة العامة العصبية، وصناعة التسلية المقبلة بزخم الحياة اليومية وإيقاعها السريع، والحياة الروحية المشبعة بثقافة زاويا الأدب والفن في الصحافة اليومية السطحية، هذه كلها تنساب في وصف الدازاين الذي لا يعيش انطلاقًا من مستطاع كينونته الخاصة، بل من الـ «هَم»: كلُّ هو الآخر، وما من واحد هو ذاته (SuZ, 128) [255].

عالم الـ «هَم» (Man) وصفه مؤلفون آخرون في العشرينيات، وأحيانًا بإلحاح أشد وأدق من صنيع هايدغر. يقول روبرت موزيل في رجل بلا خصال: «قال فالتر: «يجب أن يحترم المرء إنسانًا يسعى اليوم لأن يكون شيئًا كليًا». أجاب أولريش: «لا يوجد مثل هذا أبدًا». «يكفي أن تلقي نظرة على صحيفة، لتجد أنها

A. Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie* (Neuwied, 1963), p. 245.

(10)

تمتلئ بغموض لا حدَّ له. الحديث فيها عن أشياء كثيرة تتجاوز قدرة تفكير لايتزر. غير أن المرء لا يلحظ ذلك؛ فقد أصبح مختلفًا. لم يعد ثمة إنسان كليّ في مواجهة عالم كليّ، بل شيء إنساني يطفو فوق وسط ثقافي عام⁽¹¹⁾.

يقول فالتر مهرينغ (Walter Mehring) في أغنيته (هوبلا، نحن نحيا!):

في نَزَل الأرض هنا
حلَّت صفوة المجتمع ضيفًا
حملت بإيماء خفيفة
عبء الحياة الثقيل.

أما فيكي باوم (Vicki Baum)، في روايتها الأكثر مبيعًا *Menschen im Hotel* (ناس في الفندق) (1931)، فتقول: «عندما تغادر، يصل آخر، ويستلقي في سريرك. كفى. اجلس مرة بضع ساعات في بهو الفندق، وحدِّق بدقة، سترى أن الناس، نعم، بلا وجوه! إنهم جميعًا أشكال فحسب، جميعهم دميّ، ولا يدرون إطلاقًا...»
الـ «هُم»، بالنسبة إلى هايدغر، هو أيضًا مثل هذه الدميّ: إن هُـم، الذي به يجاب عن السؤال مَنْ هو الدازاين اليومي، هو لا أحد الذي إليه، يكون كل دازاين، في نطاق الكينونة - الواحد - في - عداد - الآخرين، قد وضع نفسه سلفًا في كل مرة [255] (SuZ, 128).

أثرت توصيفات هايدغر حول مشهد الحداثة في فايماز بالذات، بسبب المحيط الذي وُضعت فيه. وقد كان من نتائج ذلك أن المبتذل واليومي يحوزان ظهورًا كبيرًا على المسرح الذي أُعِد على نحو أنطولوجي أساسي. إنهما يؤديان الدور الرئيس في دراما وجودنا. ولهذا السبب، لا يريد هايدغر أن يُفهم بوصفه ناقد عصر، لأن النقد شيء أونطي، بينما هو مهتم بالأنطولوجي.

هذه اللاأحداث [جمع لا أحد] تعرض على مسرح هايدغر تمثيلية شبحية. هي أفتنة، لكن لا شيء وراءها. ليس ثمة ذات. أين بقيت الذات؟ هل اللاأصالة

R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* (Hamburg, 1960), p. 217.

(11)

حال نفور، أو سقوط، أو اغتراب عن الذات الأصلية؟ وهل تنتظر الذات الحقيقية في داخلنا أو في الدهاليز كي تتحقق في النهاية مرة أخرى؟ لا، يقول هايدغر. اللاصالة هي الهيئة الأصلية للذايتنا، وهذا حقيقة، ليس بالمعنى المؤلف (الأنطلي) فحسب، بل بالمعنى الأنطولوجي أيضًا. لأن اللاصالة وجودانية مثل الكينونة - في. نحن نجد أنفسنا دائمًا في وضع نشغل فيه على نحو نشط. وقد تم توضيح هذا من قبل في مثال العالم المحيط، وهذا ينطبق بالطبع على العالم معًا (Mitwelt) و(ووالعالم) (Selbstwelt). هذا يعني أن الذازين، في البداية، وغالبًا، ليس لدى نفسه، بل هناك في الخارج، بانشغالاته، ومع الآخرين. أول وهلة «أنا» لا «أكون» في معنى النفس الخاصة، بل أنا أكون الآخرين على طريقة الـ «هُم». انطلاقًا من هذا الأخير، وبما هو كذلك، أنا أصبح «معطى» أول وهلة لـ «نفسى». إن الذازين هو، لأول وهلة، هُم، وفي الأغلب هو يبقى كذلك. فحين يكشف الذازين العالم، ويدانيه على نحو خاص، وحين يفتح كينونته الأصلية أمام ذاته، فإن اكتشاف «العالم»، وانفتاح الذازين هذا، إنما يتحقق دومًا بوصفه إزالة للحجب والعمات، وتحطيمًا لضروب القناع التي بها يغلّق الذازين الأبواب أمام نفسه (SuZ, 129) [257].

إننا نعرف اللحظة التي تتحطم فيها ضروب الأقنعة، وتفتح الكينونة الأصلية: إنها لحظة القلق. يفقد العالم أهميته، ويظهر بوصفه «أن» عارية، على خلفية العدم، ويختبر الذازين نفسه بلا مأوى، ولا يحميه أي معنى موضوعي أو بوجهه. يحدث الاختراق إلى الكينونة الأصلية، إذًا، بوصفه صدمة عرضية وتجربة لا شيء يكمن وراءها. في محاضراته الافتتاحية في فرايبورغ في عام 1929، صاغ هايدغر هذه التجربة البدئية لفلسفة الأصالة بجلاء أكثر مما هي عليه في الكينونة والزمان. الفلسفة - كما يقول فيها - تبدأ أولًا عندما نكون لنا شجاعة أن نواجه العدم. عندما نكون أمام العدم وجهًا لوجه، نلاحظ بالذات أننا لسنا «شيئًا» واقعيًا فحسب، بل نحن كائنات خلاق، يمكن لها أن تُنتج من العدم شيئًا. الأمر الحاسم أن الإنسان يختبر نفسه بوصفه المحل الذي ينشأ فيه من عدم شيء، ومن شيء عدم. القلق هو ما يقودنا إلى نقطة التحول هذه. إنه يواجهنا بكينونة الممكن، التي هي نحن أنفسنا.

تحليل هايدغر للقلق لا يجعل، بوضوح، من قلق الموت موضوعًا له. وقد يفضل المرء القول إن موضوعه هو القلق من الحياة، من حياة تجعل الواحد، فجأة،

حاضرًا في عرضيته كلها. ويبيّن القلق أن الحياة اليومية في هروب من عرضيتها. وهذا هو معنى جميع محاولات العيش بثبات.

قد يفكر المرء أن الـ «هَمُّ» هو كل شخص فحسب، غير أن هناك الفلاسفة أيضًا. ذلك لأنهم، وفق نقد هايدغر، يعيشون بثبات، في بناهم الفكرية العظيمة، وعوالمهم القيمة، وعوالمهم الميتافيزيقية الخلفية. ثم إن الفلسفة دائمة الانشغال، أيضًا، في العمل على إنهاء الصدمة العرضية، أو بتعبير أفضل على عدم السماح لها، بداية، بالمرور على الإطلاق.

الآن إلى الأصالة نفسها. إنها نفي النفي. إنها تقاوم الميل إلى الهروب والتتحي.

أقامت الأصالة موضوعها على العدم. وهي تعني المجيء مرة أخرى إلى العالم. الأصالة لا تكتشف منجالات دازاين جديدة. كل شيء يمكن أن يبقى وسيبقى كما كان، وحده الموقف منه قد تغيّر.

إذا كان القلق هو تجربة الأصالة البدئية، فإن الاستباق الهايدغري الشهير نحو الموت (Vorlaufen zum Tod) هو شرط مسبق لنجاح هذه الأصالة. ولهذا احتل فصل الموت في البناء الفذ للكينونة والزمان مكانه في الجزء المتعلق بالكينونة الكلية (Ganzsein) المحتملة للدازاين، وهو مصطلح آخر للأصالة.

في العلاقة بالموت يختار هايدغر، على سبيل التباين، فَهَمَّ الموت اليومي الذي يتيح هذه الصياغة: إِنَّ هُمْ يَمُوتُ في النهاية يومًا ما، ولكن هذا الـ «هَمُّ» نفسه ما زال أول وهلة في متأى عن ذلك (SuZ, 253) [455]. إن الموت الخاص، ما بقي المرء حيًا، لا يزال بالنسبة إلينا غير قائم بعد، ومن ثم ليس تهديدًا (SuZ, 253) [455].

الآن لن يكون أصليًا، على نحوٍ خاص، من منظور فلسفي، إذا أراد هايدغر إثراء تقليد «تذكّر أنك ستموت» الذي يعود إلى آلاف السنين، بموعظة التكفير والعكس. وهو يشير إلى ذلك، حقيقة، عندما يقتبس من كتاب يوهانس تيل (Johannes Tepl) *Der Ackermann aus Böhmen* (فلاح بوهمن) الذي يعود إلى العصر الوسيط المتأخر: «ما أن يولد الإنسان، حتى يكون في الحال قد بلغ العمر الكافي ليموت».

يريد هايدغر أن يصف فينومولوجيًا الطرائق المختلفة التي تصادف فيها الموت في حياتنا، ليس بكلام مؤثر، بل بلغة اصطلاحية متينة وموضوعية. يشعر المرء هنا فورًا بالإثارة التي تُظهر أننا موجودون في المواقع الحارة من فلسفة الموت - كما يقول هايدغر - ليس نهاية الحياة، بل الكينونة نحو النهاية (Sein zum Ende). إنه لا ينتظرنا بوصفه السويعة الأخيرة، لكنه ثاو في حياتنا، لأننا نعرف بالتأكيد عن موتنا. الموت هو الإمكانية التي تنتظرنا باستمرار، وهي بهذا إمكانية اللامكان للوجود الخاص. وعلى الرغم من أن الجميع معيون بالموت، فلا بد، بالتأكيد، من أن يموت كل واحد موته الخاص. من دون أن نقيده في ذلك فكرة عمومية هذا المصير. إن الموت فردي حتى عندما يُدرَكنا جماعات. إن محاولة فهمه على أنه حدود قصوى، توجب في الوقت نفسه فهمه على أنه حدود الفهم. العلاقة بالموت هي نهاية كل علاقة، والتفكير بالموت هو نهاية كل تفكير. في التفكير به يحاول هايدغر أن يكشف لغز الزمان: ليس الموت حادثًا «في» الزمان، بل هو نهاية الزمان. يبدو الموت حادثًا «في» الزمان عندما أختبرُ موت الآخرين. حيثُ أكون أنا تحت إبحاء حيز من الزمان. إن فضاء الزمان من الرحابة حيث إنني لا أزال أجد فيه مكانًا لي بعد موت الآخرين. إن مثل صور حيز الزمان هذا، تنبثق من تفكير الزمان غير الأصيل. لا يدور في الذهن الزمان الخاص، لأن حقيقة حركة الزمان غير المعكوسة، أي الانقضاء الكبير، تمرُّ من خلالي، تأخذ صور الحيز لأصيلة الزمان من حيث هو شيء قائم أمامنا.

هكذا فرّق هايدغر - وهنا أذكر - بين الكائن من حيث هو وجود، والكائن من حيث هو قائم أمامنا. ويصبح هذا التفريق في سياق تحليل الموت ضروريًا على نحوٍ خاص. إن القائم أمامنا هو ما كان له حيز. غير أن الدازاين الإنساني هو زمان مستسلم، ومكابر، ومعيش إلى النهاية. في مقابل كينونة الحضور (Vorhandenheit) تقف الكينونة في الماضي (Vorbeisein). الأشياء تكون «في» الزمان. أمّا الدازاين فله زمنه، إنه يُزَمَّن نفسه؛ ولأنّ هذا مطلبًا يفوق المعقول، بالنظر إلى الحاجة إلى الأمان والتحمل، يبقى هناك هذا الميل القوي نحو التشيء الذاتي للحياة. فالمرء، شأنه شأن الأشياء، يحب أن يجد السكينة والراحة في الزمان. إن أفكار الخلود المسكّنة تستخدم قوة حيز التحمل في مواجهة الزمان الذي ينقضي.

إن السؤال عن معنى الكينونة، الذي طُرِح في البدء، يظهر، فجأة، انطلاقاً من تفكير الزمانية في ضوء جديد. يعرف المرء بأي معنى يُطرح السؤال عن المعنى غالباً، أي، تحديداً، من حيث هو سؤال عن معنى ثابت أو عن معنى الثبات. يفكر هايدغر ضد هذا الإصرار، وضد إحياء الحيز الخفي والموحش. إن معنى الكينونة هو الزمان. وهذا يعني أن الكينونة ليست، ببساطة، شيئاً ثابتاً: هي شيء عابر، وليست شيئاً قائماً، بل هي حدث. من يجازف في التفكير بموته الخاص فعلياً، يكشف نفسه من حيث هو حدث كينونة نهائي. هذا الاكتشاف هو تقريباً الحد الأقصى من الشفافية الذاتية التي يمكن أن يبلغها الدازاين لذاته. إذا كان حجب الذات يعتبر لأصالة، فإن الشفافية الذاتية هي فعل أصالة. وطالما كانت فلسفة هايدغر تشغل على هذه الشفافية الذاتية، فهي تفهم نفسها بوصفها مثيل فعل الأصالة هذا.

يحاول بعض شراح الكينونة والزمان جهدهم في تنظيف فلسفة الأصالة الهايدغرية - من الناحية الأنطولوجية الأساسية - من أي وجه أخلاقي، لا شيء إلا لدفع تهمة أن يكون ثمة علاقة بين هذه الأصالة وانحياز هايدغر، في ما بعد، إلى الاشتراكية القومية. من المؤكد أن مثل هذه الجهود تمارس عنفاً محظوراً على التشدد الشكلائي لفلسفة الأصالة تلك، لأن هايدغر أوضح صراحة أنه في تصور الوجود الأصليل يتوي مثل أعلى واقعاني للدازاين (SuZ, 310) [543].

أول وهلة يبدو هذا المثل الأعلى على أنه مُعَيَّن بالسلب. لذا يكون الدازاين أصيلاً عندما يمتلك شجاعة أن يُقيم ذاته اعتماداً على نفسه، ولا يركن إلى ماسماه هيجل «الأخلاق الجوهرية» للدولة والمجتمع والأخلاق عامة؛ وعندما يكون بمقدوره التنازل عن عروض تخفيف العبء من جانب عالم الـ «هُم»، ويحشد القوة ليسترد نفسه من الضياع؛ وعندما لا يلعب بعداً، أبداً، بألف إمكانية موجودة، بل يقبض على ممكن - الكينونة الذي هو ذاته.

حين يضع هايدغر، شارح أرسطو العظيم، أخلاقه في الأصالة مقابل أخلاق العامة، يجب عليه أن يتراجع عن التقليد الأرسطي لأخلاق عملية في الحياة العامة. خلافاً لأفلاطون أرجع أرسطو «فلسفة الخير» إلى أرضية الواقع الاجتماعي لعصره، وأعاد تأهيل العادي والمألوف. وبالنسبة إليه لم يكن الخير أخلاقياً يُكتسب بالتعارض مع الصالح اجتماعياً، بل بالارتباط به فحسب.

بالنسبة إلى أرسطو، وإلى التقليد الذي انطلق منه، وصوّلًا إلى البراغماتية الأخلاقية، ونظرية العقل التواصلي، يصلح تمامًا ذلك المجال الذي يسميه هايدغر عالم الـ «هْم» منطلقًا ومقياسَ توجه لأجل حياة ناجحة، ومسؤولة أخلاقيًا.

عندما تسترجع الذات نفسها من الـ «هْم»، وتعود إلى ذاتها، أين تحط نرحالها؟ جواب هايدغر: في وعي الفناء، ووعي الزمان، وفي إدراك لاموثوقية جميع ضروب رعاية الدازاين الحضارية، وقبل كل هذا، في وعي مقدرة كينونته الخاصة به، وفي الحرية بمعنى العفوية والمبادأة والخلق. إنها مكان وصول يريد بلوغه بطرق أخرى غوتفريد بن (Gottfried Benn). في قصيدته Destille، إذ يقول: أترك نفسي أتخطم/ وأبقى قريبًا من النهاية،/ بين الأنقاض والركام/ هناك ثمة ساعة عظيمة. بالنسبة إلى بِن ينبغي، بداية، أن «يتخطم» الدازاين الذي وصل إلى ذاته. أمّا، بالنسبة إلى هايدغر، فيجب أن يحلّ نفسه، وآلا يجد موطئ قدم له، بل هاوية الحرية، ومعها أيضًا «ساعة عظيمة».

في النقاش الرائع مع كاسيرر (Cassirer)، في دافوس في عام 1929، يُبين هايدغر أن الإنسان لا يوجد في ذروة إمكاناته الخاصة إلا في لحظات قليلة جدًا (K, 290)⁽¹²⁾.

في الواقع لا تهتم الأصالة الهايدغرية، بدئيًا، بالفعل الجيد والصحيح أخلاقيًا، بل تُعنى بانفتاح الفرص على لحظات عظيمة، إذ يتعلق الأمر بتصعيد شدة الدازاين. وما دام الأمر يتعلق بالأخلاق، فإن تأملات هايدغر في هذا الصدد، في الكينونة والزمان، يمكن صياغتها في عبارة واحدة: افعل ما تريد، لكن قرر بنفسك، ولا تترك أحدًا يأخذ منك القرار، ومن ثمّ المسؤولية أيضًا. الطلاب الذين قالوا، في محاكاة ساخرة لهايدغر في تلك الفترة في ماربورغ: «قد قررت، لكنني لا أعرف ما الذي قررته» فهموا جيدًا، نوعًا ما، النزعة التقريرية⁽¹³⁾ لهايدغر، وأساءوا بالتأكيد فهمها أيضًا. فهموا هايدغر لأنه أعطى في الواقع التقريرية للكلام، من غير

(12) (K): هو اختصار للمصدر: Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt a. M., 1991).

وسُيشار إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)
(13) النزعة التقريرية (Dezisionismus) هي رؤية فلسفية وحقوقية تضع القرار وصاحبه في مركز التأمّلات، ولا تعير اهتمامًا للمضمون القرار وتعليقه، ويكون الحق بموجبها هو ما يقرّه التشريع حقًا. (المترجم)

أن يسمي محتوى، أو قيمًا ينحاز المرء إليها. غير أنهم أساءوا فهمه طالما انتظروا من فلسفته مثل هذه التعليمات والتوجيهات. يحلو لهايدغر أن يخلد، صراحة، هذا الموقف المُتَظَر الذي يتعي، تحديدًا، إلى هذا الضرب اللأصيل من ممارسة الفلسفة. الفلسفة ليست جهة استعلام أخلاقية، وهي في أي حال، بالنسبة إليه، العمل على إزالة الموضوعات الأخلاقية المزعومة وهدمها. وما يتبقى بعد هذا العمل هو، واقعياً، لا شيء، بالقياس على غنى الفكر الأخلاقي التقليدي.

وفق العرف الأخلاقي الفلسفي الجيد يدخل هايدغر أيضًا الضمير، لكن كي يظهر هناك هذا العدم بتعينات ملموسة فحسب. يدعونا الضمير إلى الأصالة، لكنه لا يقول لنا ما الذي ينبغي علينا أن نفعله حتى نصبح أصيلين؟ بَمَ يهتف الضمير للمدعو؟ على وجه الدقة: لا شيء... إن الذات المدعوة لم يُهتف لها «بشيء»، ولكنها قد استدعت إلى ذاتها، بمعنى نحو قدرتها الأخص على الكينونة (SuZ, 273) [486].

لا يخشى هايدغر تهمة الصورية. في محاضرة ماربورغ عن مفهوم الزمان يشير إلى صورية فلسفة الأخلاق الكانطية التي لم تنجز - كما هو معروف - مبادئ أخلاقية أخرى، غير تلك التي تحترم في السلوك الخاص عقل الآخر، أي حرته، وبالتعبير الشعبي: ما لا تريد أن يفعله أحد معك، لا تفعله أنت أيضًا مع أحد.

قياسًا على المسلمة الكانطية في الاحترام المتبادل للعقل والحرية، قام هايدغر بتطوير مبدأ الاحترام المتبادل للدازاين في الآخر: بيد أن الكائن الذي نحوه يسلك الدازاين، من حيث هو كينونة - معًا، لا يملك نمط كينونة الأداة التي تحت - اليد، إنه هو ذاته دازاين. وهذا الكائن لا يُنْشَغَلُ به، بل يكون موضع الرعاية (SuZ, 121) [244].

اختار هايدغر صياغة وصفية، لكنها تتضمن في الواقع مطلبًا. فهذه الرعاية لا تشير تمامًا إلى اليومي والمتعارف عليه اجتماعيًا، أي كما يتعامل الناس بعضهم مع بعض، بل كيف يجب عليهم أن يتعاملوا على نحو «أصيل». هذه الرعاية التي تمس بالأساس العناية الأصيلة؛ بمعنى أنها تمس وجود الآخر، وليس ما ينشغل به، إنما تساعد الآخر على أن يصبح شفافًا في عنايته الخاصة، وحرًا من أجلاها (SuZ, 122) [246].

في حركية الوصف يصوغ هايدغر هنا أمره القاطع: إن من الأصالة ألا يجعل من نفسه هو ولا من الآخر شيئاً أو أداة، كما أن عقد العزم على ذاته يرتبط أيضاً بمطلب أخلاقي، وهذا مخفي، مرة أخرى، في صياغة توصيفية. هذا العزم يجب أن يفتح بالتحديد إمكانية أن يترك الآخرين الكائنين - معه «يكونون» ضمن مستطاع الكينونة الأخص... وإنه من الكينونة الأصلية لأنفسنا في الاعتزام، إنما تنبثق الصحبة الأصلية، الواحد مع الآخر، أول مرة (SuZ, 298) [524].

في أيّ حال إن ما يمكن أن تكونه الصحبة الأصلية، الواحد مع الآخر، يبقى في أثناء ذلك غير محدد، شأن كينونة النفس الأصلية. المعلومة الوحيدة هنا أنها سلبية مرة أخرى. إن كينونة - الواحد - مع - الآخر، شأن كينونة النفس تماماً، ينبغي أن تجد طريقها من الضياع في الـ «هم». وهل من الممكن تحقيق انبثاق جمعي ونهوض من اللاأصالة؟

كثيراً ما عقدت المساواة بين تفريق هايدغر بين كينونة - الواحد - مع - الآخر اللاأصالية والأصيلة وتفريق فرديناند تونيز (Ferdinand Tönnies) بين المجتمع والجماعة في كتابه الذي يحمل العنوان نفسه. صدر هذا الكتاب في عام 1887، وبقي في البداية من غير تأثير. غير أنه أصبح في العشرينيات كتاب علم الاجتماع الأكثر مبيعاً، ووضع تحت تصرف النقد المحافظ لمجتمع الجمهور الحديث المفاهيم الأكثر أهمية. تُعتبر الجماعة، تبعاً له، أعلى قيمة من المجتمع. الجماعة تعني «عضوية حيوية» وتعايشاً مشتركاً «دائماً» و«أصلياً». المجتمع هو «مجموع آلي وصنعي»، ولا يمنح إلا تعايشاً مشتركاً «موقتاً وظاهرياً». إن الناس في الجماعة «مرتبون رغم كل الانفصال»، وفي المجتمع «منفصلون رغم كل الارتباط»⁽¹⁴⁾.

في الواقع لا تتفق كينونة - الواحد - مع - الآخر الأصلية عند هايدغر مع تصوّر الجماعة. لأن من المؤكد أن رغبة الفرد في التخلص من أعباء البُعد، ومن وحدته وفرديته، هي جزء من صورة الجماعة. أما أصالة هايدغر فترفض، في أي حال، كل تقليد أو كل سائد. ولما كان يشجع الدازاين على ألا يكون قابلاً للاستبدال، وهذا معناه أن يكون مستطاع - كينونة فردياً، فلا بدّ من أن تكون، بالنسبة إليه، جماعة شديدة التجانس أقرب إلى الشبهة. مع ذلك يستخلص هايدغر من أخلاق

(14) يُنظر:

F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Dramstadt, 1991), pp. 3 ff.

أصالته نتائج سياسية أخرى. وسيفهم الثورة الاشتراكية القومية فوراً جمعية من اللاأصالة، ويلتحق بها لهذا السبب. غير أن هذه الاستنتاجات لا تنشأ، بالضرورة، من رؤية العالم في الكينونة والزمان. آخرون كانت لهم منه استخلاصات أخرى. إن الأنطولوجيا الأساسية لهايدغر، ومن ضمنها فلسفته في الأصالة، غير محددة بما يكفي، كي تقدّم في الأمور السياسية فضاء خيارات مختلفة. إن الهايدغريين الأوائل، أمثال هربرت ماركوزه وجان بول سارتر وغونتر أندرس وحتّى أرندت وكارل لوفيث، هم أمثلة على ذلك.

لكن ما من ريب أن هايدغر، رغم أنطولوجيا الحرية، يقدّم نفسه في الكينونة والزمان خصماً للديمقراطية التعددية. إنه لا يتفهم مبدأ العمومية الديمقراطي. هي تضبط أول وهلة كل تفسير للعالم والدازين، وهي على حق في كل شيء. وهذا ليس... لأنها تتوفر على شفافية للدازين متملكة صراحة، بل على أساس عدم الخوض «في القضايا»، لأنها (العمومية) عديمة الشعور بجميع الفروق في المستوى والأصلية [SuZ, 127] [254].

إن ما يأخذه هايدغر هنا على العمومية الديمقراطية، ليس شيئاً آخر غير مبدئها التكويني. إنها، في الواقع في جزء منها، مدخل لجميع الآراء والأفكار، سواء توفرت على شفافية الـدازين أم لا. ويتبدى الناس في هذا النموذج من العمومية بكل وسطيته و«انعدام مستواهم» وبقدرتهم على أخذ الكلمة، سواء أكانت أصيلة أم لا. إن مثل هذه العمومية، وفق تصورهما في أيّ حال، هي صورة مرآة الحياة، مهما يكن ابتذالها، وضعتها، ولاأصالتها. كما يعد جزءاً منها بوجوب أن تتحمل الحقائق تخفيض تصنيفها إلى مجرد رأي في سوق الآراء. إن العمومية الديمقراطية هي في الواقع ملعب الـ«هم».

من المعروف أن كبار الأكاديميين المطبوعين بتقليد بعيد من السياسة، أو معادٍ للديمقراطية، لم يستطيعوا، إلا في حالات نادرة، أن يتصادقوا مع ديمقراطية فايمار. فقد كانوا يزدرون كل ما يمت إلى الديمقراطية بصلة، من جوهر الأحزاب، إلى تعدد الآراء وأنماط الحياة، والنسبية المتبادلة لما يسمى «الحقائق» الوسطية بدءاً، والسواء الذي يغيب فيه عنصر البطولة. في هذه الدوائر اعتُبرت الدولة والشعب والأمة قيماً يستمر فيها جوهر ميتافيزيقي عميق: الدولة فوق الأحزاب،

مؤثرة، من حيث هي تصوّر أخلاقي يطهر جسم الشعب؛ والشخصيات القيادية تكشف كاريزماتياً عن روح الشعب. في عام صدور الكينونة والزمان، شجب رئيس جامعة ميونخ، كارل فوسلر (Karl Vossler)، نفور زملائه وأحقادهم المعادية للديمقراطية: «يتبدى الجنون القديم دائماً بأقنعة جديدة: نقاش سياسي ميتافيزيقي، تأملي، رومانسي، متعصب، مجرد، وصوفي... يمكن أن تسمع التهديدات عن أحوال العمل السياسي وقذارته غير القابلة للإصلاح، وعن كذب الصحافة وزيف الحكومة، وعن خبث البرلمان، وما شابه. وفي تدمره هذا يخيل للمرء أنه أرفع شيئاً وأكثر روحانية من السياسة».

يضع هايدغر الأصيل نفسه أيضاً فوق الأحزاب، ويرنو من علٍ بازدراء إلى العمل السياسي.

لكن كيف تصوّر هايدغر، في تلك الفترة، التغلب على اللاأصالة في المجال السياسي؟ لم يقدّم الكينونة والزمان بعدُ جواباً مقنعاً. فمن ناحية يبقى الانقلاب إلى الأصالة فعلٌ تجذير فردي. متفقاً مع الكونت يورك فون فارتبيرغ (Yorck von Wartenburg)، يقتبس هايدغر عنه قوله: هل تكون المهمة التربوية للدولة سوى أن تقضي على الرأي العمومي الأولي، لتجعل فريدة النظر والملاحظة من خلال التربية ممكنة قدر الإمكان. وهكذا يصبح ما يسمى الضمير العمومي، أي ذاك الابتذال الجذري، سيد الموقف من جديد، بدلاً من الضمائر الفردية، أي الضمير (اقتباس من SuZ, 403) [687].

من ناحية أخرى تتضمن الكينونة - في - العالم أيضاً واقعة أن الإنسان مترسخ في تاريخ شعبه، وفي قدره وإرثه. ولأن الأصالة لا تمثل مجال فعل خاص له أهداف وقيم خاصة، بل إنها مجرد وجهة نظر متغيرة، وموقف من مجالات الحياة كلها، لذا يستطيع الدازاين أن يضع نفسه في مصير هذا الشعب بأصالة أو بلاصالة. لكن كيف يمكن أن يبدو الحال الأصيل لمصير شعب والاستمرار به؟ هذا ما لم يتضح في الكينونة والزمان. ألمح هايدغر إلى ذلك بهذا القدر: الدازاين، والجمعي منه ضمناً، لا يعثر على أصالته من خلال المعايير الطبيعية، أو من خلال تكوينات أو مؤسسات، بل من خلال أمثلة حيّة فحسب، من خلال هذا وحده يمكن أن يختار الدازاين بطله (SuZ, 385) [661].

غير أن رغم التلميحات المعتمدة حول طريق جمعي إلى الأصالة يبقى القطار الفردي في الكينونة والزمان هو المسيطر. أطلق هايدغر على مركزه، مرة، الأنوية الوجودانية (existenzialen Solipsismus) (SuZ, 188) [357]. أمام الأسئلة الحاسمة للوجود يبقى كل واحد وحده. ليس من شعب، أو مصير جمعي، يستطيع أن يتنزع من الفرد القرارات في مجال مستطاع - الكينونة الأصيلة. من المهم في المصير الجمعي أن يصبح بصيرًا إزاء مصادفات الموقف الذي انفتح أمامه (SuZ, 384) [659]. يودّع هايدغر بحرص جميع مشاريع الفعل التاريخي التي كانت نصب عينيه على المدى الطويل. وما يتبقى هو نزعة المناسبات (Okkasionalismus) التاريخية. يجب على المرء اقتناص اللحظة والقبض على الفرصة.

لماذا؟ ومن أجل ماذا؟

ليس من أجل هدف تاريخي بعيد. وإذا كان ثمة من هدف على العموم، فهو هذه اللحظة نفسها. إن ما يهم هو تصعيد شعور الدازاين. الأصالة هي شدة، وليست شيئًا آخر غيرها.

لا يزال هايدغر يجد لحظات شدته في الفلسفة قبل كل شيء. لكن لن يمضي زمن طويل قبل أن يبحث عنها في السياسة أيضًا.

الفصل العاشر

مزاج الزمان: في انتظار اللحظة العظيمة. كارل شميت وتيليش وغيرهما. حضور الروح. الاعتزام والعدم. التحرر من قسر التدريس. استدعاء الدازاين. قداس الليل في بويرون. تعمق وجراءة. الشر. السجال الكبير في دافوس: هايدغر وكاسيرر على الجبل السحري. الليل والنهار.

لم يكتمل كتاب الكينونة والزمان. كان المخطط أن يكون الكتاب في جزأين، لكن لم ينجز حتى الجزء الأول منه تمامًا، مع أن هايدغر عمل عليه في النهاية، تحت ضغط الموعد، وإصلاً النهار بالليل. وقد كانت المرة الوحيدة في حياته التي لم يحلق ذفته فيها أياماً طويلة. غير أنه عالج تدريباً موضوعات الكينونة والزمان كلها، تلك التي أعلن عنها، والتي لم تتضمنها فصول الكتاب. المخطط الأولي للقسم الثالث الناقص من الجزء الأول في موضوع الزمان والكينونة ألقاه في صيف عام 1927، في إطار محاضرة عن *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (المشكلات الأساسية للفينومولوجيا).

إن الجزء الثاني الكبير الذي ما زال متبقياً من الكينونة والزمان، وكان ينوي فيه هايدغر تفكيك نماذج أنطولوجية عند كانط وديكارت وأرسطوطاليس، عاد وأنجزه في السنوات اللاحقة في كتابات منفصلة أو محاضرات. في عام 1929 أصدر كانط ومشكلة الميتافيزيقا (*Kant und das Problem der Metaphysik*)، وفي عام 1938 ألقى محاضرة صورة العالم مع نقد الديكارتية؛ كما تابع في محاضراته حجاجه الجدلي مع أرسطو.

بهذا المعنى يكون العمل في الكينونة والزمان قد تواصل وأنجز أيضًا. وفي نطاق هذا المشروع أيضًا سيتم تصويب ما يدعى المنعطف⁽¹⁾ الذي التبس كثيرًا،

(1) المنعطف (*die Kehre*) يشير إلى نقطة تحول في تفكير هايدغر؛ كان قبله يسأل الإنسان للوصول إلى الكينونة وبعده مسائل الكينونة التي يُعتبر الإنسان راعيها ومحلّ اكتشافها. (المترجم)

وازداد غموضًا في ما بعد في مدرسة هايدغر. فقد ذكره هايدغر في محاضرة المنطق، في الفصل الدراسي لصيف عام 1928، لأول مرة بوصفه مُهمّة، بقوله: التحليل الزماني هو، في الوقت ذاته، المنعطف (GA 26, 201).

يعني المنعطف أن تحليل الدازاين «يكشف» أولًا الزمان، لكنه يعود بعدئذ إلى تفكيره الخاص في ضوء الزمان المدرك. وتفكير الزمان يُمكن في تأمل الزمانية الخاصة للفكر. وهذا، بلا ريب، ليس بمعنى تحليل الظروف التاريخية. ففيها لا توجد، بالنسبة إلى هايدغر، نواة الزمانية. تُحقق زمانية الدازاين نفسها - كما نعرف سلفًا - في العناية. يعيش الدازاين باعتناء في أفق زمانه المفتوح، منشغلًا فيه ومحتاطًا في بحثه عن مركّزات وموثوقيات في مجرى الزمان. قد تكون هذه المركّزات عملاً، أو طقوسًا، أو مؤسسات، أو منظمات أو قيمًا. لكن ينبغي أن تفقد مثل هذه المركّزات كرامتها الجوهرية، بالنسبة إلى فلسفة، «عادت» إلى وعي زمانيتها الخاصة. وباكتشافها جريان الزمان، لن تستطيع الفلسفة، بعد الآن، أن تدرك نفسها إلّا بوصفها جزءًا منه. تكتشف هذه الفلسفة «العائدة»، بعد أن جُرّدت من شموليتها ومن ادعاءاتها المتخلصة من الزمان، أنه، إذا كان معنى الكينونة هو الزمان، فليس ثمة هروب من الزمان إلى كينونة موثوقة. فقد تقطّعت سبل الهروب، ولم تعد الفلسفة تقدّم أيّ إجابات، إنها تستطيع أن تفهم نفسها بوصفها تَسْأَلًا منشغلًا بالال فحسب، إذ ليست الفلسفة شيئًا آخر غير العناية في وضع العمل، أو عناية الذات كما يقول هايدغر.

تمتلك الفلسفة، بسبب ادعاءاتها الحكمة، نوعًا من عدم الشفافية في تحليل نفسها. يأمل هايدغر أن يكشف، بالفلسف، حيّل الفلسفة. إذ ما الذي تستطيع أن تنجزه؟ جواب هايدغر: إنها تستطيع، باكتشافها الزمان من حيث هو معنى، أن تزيد حدّة الإحساس بقلب الزمان النابض، أي اللحظة. فالمنعطف يعني، إذًا، أن لدينا الآن، بعد كينونة الزمان، زمان الكينونة. غير أنه يترجح على ذروة اللحظة المقصودة.

تمتّع اللحظة، بالنسبة إلى هايدغر، بشغف خاص. ليس المعني بذلك تحديدًا العبارة المبتدلة التي تفيد أن الزمان الذي ينقضي، يمرّ باستمرار في حاضر، في لحظة. اللحظة، ببساطة، ليست «معطاة»، بل يجب اكتشافها. وذلك،

في الحقيقة، لأن علاقتنا المألوفة بالزمان تغطي اللحظة من خلال كل ما هنالك من فارغ وثابت. ليست اللحظة حادثاً، بل هي إنجاز الدازاين، إنها فضيلة الأصالة. إن اللحظة ليست شيئاً آخر غير نظرة العزم التي يفتح فيها الوضع الكامل لفعل، ويبقى مفتوحاً. أن يواجه الدازاين اللحظة، ومن ثمَّ إكرامه أن يتخذ بعد ذلك القرار عنوة، هو ما يدعوه هايدغر إمكانية أساسية للوجود الأصيل للدازاين (GA 29/30, 224).

اكتشاف هايدغر للحظة⁽²⁾ (Augenblick) وامتيازها جزءاً من الطموح المحموم، ومن سعادة التجريب الميتافيزيقي التي وسمت العشرينيات. إن مشاريع كسر الزمان، من إرنست بلوخ «ظلام اللحظة المعيشة»، وصولاً إلى كارل شميت «لحظة القرار»، ومن إرنست يونغر (Ernst Jünger) «الربيع المفاجئ»، إلى باول تيليش (Paul Tillich) «كايروس»، تشير لديهم جميعاً، كما عند هايدغر، إلى اللحظة التي بدأ مسارها مع كيركيغارد.

«اللحظة» الكيركيغاردية هي - عندما يقتحم الله الحياة، ويشعر الفرد بنفسه أنه مدعو إلى اتخاذ قرار - أن يجازف بالوثوب إلى الإيمان. في مثل هذه اللحظة يصبح الزمان التاريخي الذي يفصل الفرد عن المسيح، عديم الأهمية. إن من تخاطبه رسالة المسيح وفعل الخلاص، وتتحده، يوجد مع المسيح «في الوقت نفسه». إن التقليد الثقافي، الذي يجرُّ معه الدين من حيث هو ملكية ثقافية وأخلاق تقليدية، يحترق في هذه اللحظة الحامية وجودياً. منذ كيركيغارد صارت «اللحظة» راية الباحثين الدينين المعادين للبرجوازية، من نموذج كارل شميت الذي قاده غموض لحظته إلى التيه في السياسة والقانون الدستوري، أو إرنست يونغر الذي وجد نفسه بين المحاربين والسوريالين. في مواجهة ما تستجره السطحية للاستقرار البرجوازي، تقف السعادة المبهره للانهاية مكثفة في «اللحظة».

(2) اللحظة التي ينظر إليها على أنها فعل سلمي، هي الحاضر الأصيل بالنسبة إلى هايدغر، ولا تمت إلى الحاضر غير الأصيل. وكلمة اللحظة في الألمانية تتكون من مقطعين: (Augen) وتعني عين، و(Blick) وتعني نظر، فهم، بصر. غير أن هايدغر يقدّم لها تعريفاً من خلال التواجد: إن التواجد اللحظي يزوّن نفسه بوصفه امتداداً قديماً كلياً بالمعنى الأصلي، أي ديمومة مطلقة لنفسه. أما الحاضر غير الأصيل فهو الآن. وهو يميز اللحظة عن الآن بقوله «إن اللحظة ليست أصغر جزء من الحاضر، إنها تفتح الحاضر أو تصدّعه». (الترجم)

إن اللحظة المفهومة على هذا النحو تُعَدُّ بعلاقة مع «المختلف تمامًا»، وهي تعني تجربة مختلفة للزمان، وتجربة زمان مختلف. إنها تعد بانعطافات وتحولات مفاجئة، ومن المحتمل أن تُعَدُّ حتى بوصول أو خلاص، لكنها بجميع الأحوال تقسر على اتخاذ القرار. في مثل هذه اللحظة يُقطع الزمان الأفتي بأخر عمودي. اللحظة - كما يعرفها رودولف أوتو (1917) في كتابه القديس (Das Heilige) البالغ الأثر - هي مكافئ الزمان الذاتي للالتقاء مع المقدس. هذا المقدس، أيا تكن هيئته وصورته، هو ما كانت تبحث عنه الحياة الروحية المتعطشة إلى الشدة في العشرينيات. فقد تحول الدافع الميتافيزيقي إلى قلق، إذ من الممكن أن تضيق اللحظة الحاسمة. «فقد انفجرت الساعة المركزية لعصر مجرد»⁽³⁾. هذا ما كتبه هوغو بال في الهروب من الزمان، بينما كان في «حانة فولتير» يُخرج آلاف الثورات الثقافية الصغيرة، أملاً بثورة واحدة عظيمة. الدادائية هي برنامج تدريب وحيد من أجل اللحظة العظيمة التي يجب أن تجعل كل شيء جديدًا، ولهذا كان نفاذ الصبر النوعي. «أن تكون دادائيًا يعني أن تدع نفسك تُلقى من الأشياء، وأن تكون ضد الترسبات كلها، وأن تجلس لحظة على كرسي، يعني أن تُعرض الحياة للخطر» (بيان الدادائية). في بيئة حياة غير مستقرة روحيًا وماديًا، يكون حضور الروح هو المثال العظيم. وحضور الروح هو معنى الفرصة. رواية القلعة (Das Schloss) التي كتبها كافكا في العشرينيات تُعالج حضور الروح هذا أيضًا. وفيها تصوير الفرصة الضائعة، وكذلك نقص حضور الروح، سيناريو رعبٍ ميتافيزيقي: فقد أضاع مساح الأرض جوزف ك. موعدًا غراميًا بنومه عند سلطات القلعة. وربما كان من الممكن إنقاذه.

الموضوعية الجديدة التي بردت كثيرًا على الصعيد الميتافيزيقي، تراهن هي الأخرى على حضور الروح. إنها تعترف، من حيث المستوى، بصلاحيه «ما يكون في مستوى الزمان» فحسب. بالنسبة إلى بريخت يصبح الملاك نموذجًا ثقافيًا. إنه رياضي حضور الروح. والملاك الجيد يتمتع بغريزة تحديد لحظات متى ينبغي عليه أن يخفي، ومتى عليه أن يضرب. يسيطر على تخيلات الحركة الموضوعية الجديدة الاستحواذ، وقد يخطئ المرء زمانه، كما يفوت المرء القطار. لا يبحث

H. Ball, *Die Flucht aus Zeit* (Zürich, 1992), p. 156

(3)

نموذج معيّن من التشخيص الزمني في سنوات فايماير الأخيرة عن الحقيقة التاريخية في استمرارية الزمان، بل في الصدع والكسر. آثار (Spuren) بلوخ، *Einbahnstraße* (طريق أحادية الاتجاه) لبنيامين، و *Abenteuerliches Herz* (قلب مغامر) لإرنست يونغر، هي أمثلة على ذلك. تنطبق على جميع هذه المحاولات عبارة بنيامين: «آنية الانكشاف هي لحظة الاستيقاظ»⁽⁴⁾. إن التاريخ مثل فوهة بركان. إنه لا يحدث، بل يتفجر. لهذا ينبغي على المرء أن يكون جاهزاً في الحال، قبل أن يُدفن. من يجب للحظة، لا يحق له أن يبالغ في الانشغال بأمنه. إن اللحظات الخطيرة تتطلب قلوباً مغامرة. وطالما كان «تاريخ العالم يتقدم من كارثة إلى كارثة» - كما يقول شبنغلر - يجب أن يدرك المرء أن الحاسم يحدث «فجأة» على نحو مباغت مثل برق أو زلزال... ينبغي علينا أيضاً أن نحل أنفسنا من رؤى القرن الماضي، كما هي... ماثلة في مفهوم «التطور»⁽⁵⁾.

كان كيركيغارد أحد مفكري القرن التاسع عشر الذين أطلعوا القرن العشرين على لغز اللحظة. أما المفكر الآخر فكان نيتشه. اللحظة الكيركيغاردية تعني اختراق الآخر تماماً، في حين أن لحظة نيتشه تعني الانبثاق من المألوف. في لحظة «الانفصال العظيم» تحصل عند نيتشه ولادة الروح الحرة: «يأتي الانفصال العظيم... فجأة، مثل هزة أرضية ترتج الروح الشابة فجأة، وتفك، ثم تتزع. وهي نفسها، لا تستوعب ما يحصل. يُهيمن عليها دافع أو حافز، ويكون سيداً عليها وأمرأ! وتستيقظ إرادة ورغبة لتمضي إلى أيّ مكان، مهما يكن الثمن؛ يشتعل فيها فضول خطير وعنيف، بحثاً عن عالم لم يكتشف بعد، ويومض في جميع أحاسيسها... يحتاجها هلع مباغت، وريبة إزاء كل ما أحببت، ومضة ازدراء ضد ما تسميه «واجباً»، ورغبة في الترحال متمردة، تعسفية، ومنفجرة مثل البركان»⁽⁶⁾.

إن لحظة نيتشه شدة متزايدة لا تُكتسب من خلال التماس مع المطلق، كما عند كيركيغارد، بل تكون في التعالي القوي بذاته - «الانفصال العظيم». إنها تحمية داخلية، ليس لها من قيم عليا توجهها، لأنها اختفت، إذ «الله مات!». تأتي شدة

W. Benjamin, *Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften* (Frankfurt a. M., 1982), p. 1250. (4)

O. Spengler, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens* (München, 1931), p. 27. (5)

F. Nietzsche, *Samtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, 15 vols. (München, 1980). (6)

اللحظة من الحرية، ومن العفوية المطلقة. تأتي من العدم. ومن الطبيعي أن مثل هذه اللحظات هي حالات استثنائية. لكن، بداية، وانطلاقاً من هذا الاستثناء، يغدو واضحاً ما يبقى مخفياً عادة في الحياة النظامية. «الطبيعي لا يبرهن على شيء»، الاستثناء يبرهن على كل شيء... في الاستثناء تخترق قوة الحياة الفعلية قشرة آلية مجمدة في التكرار»⁽⁷⁾.

تلك كانت جملاً من كتاب اللاهوت السياسي لكارل شميت في عام 1922، يطالب فيه، بقوة، بقرارات «تؤكد، إذا نُظر إليها معيارياً، من العدم»⁽⁸⁾. ليس لسلطة القرار أي أساس آخر غير إرادة السلطة، وتُحلّ بدلاً عن الشريعة شدة لحظة أصلية قوية. في عام 1932 أطلق بول تيليش على نظرية القرار المنيق معيارياً من العدم، تسمية «رومانسية سياسية»، يتضمن التحدي في ذاته، «انطلاقاً من أن الابن يخلق الأم، وينادي الأب من العدم»⁽⁹⁾. بالنسبة إلى كارل شميت الدولة حالة استثنائية ذات قدسية على الدوام؛ وهو يدعو لحظة الأمة المقدسة الاستقلالية، وينص تعريفها القاطع على أن «المستقل هو من يملك قرار الحالة الاستثنائية»⁽¹⁰⁾. يتبنى كارل شميت المضمون اللاهوتي لمفهومه عن الاستقلالية. «في علم الحقوق للحالة الاستثنائية معنى يماثل معنى المعجزة في اللاهوت»⁽¹¹⁾. ففي المعجزة تتكشف استقلالية الإله، وفي الحالة الاستثنائية استقلالية الدولة.

محبو اللحظات العظيمة في سنوات فايمار، كانوا جميعهم تقريباً ممن يشرون بالعدم، وكانوا قساوسة بلا رسالة سعيدة، وكان الموقف هو المحتوى.

إن اللحظة الهايدغرية التي تتحقق عندما يعود الدازاين من تشته إلى نفسه - وهي لحظة استثنائية أيضاً - تُخترق فيها «قشرة آلية مجمدة في التكرار» (كارل شميت). إنها لحظة تحمل المعنيين النيتشوي والكيركيغارد في الوقت نفسه: هنا يُخترق شيء وهناك يُبتق شيء. يتوقف الأمر - كما يقول هايدغر في سلسلة

C. Schmitt, *Politische Theologie* (Berlin, 1922), p. 14.

(7)

Ibid., p. 31.

(8)

P. Tillich, *Die Sozialistische Entscheidung*, in: *Werke*, vol. 2 (Stuttgart, 1962), p. 252.

(9)

Schmitt, p. 11.

(10)

Ibid.

(11)

محاضرات *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا) (1929/1930) - على سماح المرء للحظة الرعب الداخلي بالعبور، تلك اللحظة التي يحملها معه كل لغز، والتي تمنح الدازاين عظمتها (GA 29/30, 244).

في تلك الفترة عاد هايدغر مرة أخرى إلى فرايبورغ، حيث عُيِّن في عام 1928 في كرسي هوسرل الذي بذل، من جانبه، كل ما في وسعه كي يكون هايدغر خلفاً له.

في كتابات هايدغر ومحاضراته بعد عام 1928، وفي محاضراته الافتتاحية لعام 1929 ما الميتافيزيقا؟ وفي المحاضرات عن *Vom Wesen des Grundes* (ماهية المبدأ) (1929)، وعن ماهية الحقيقة (1930)، وقبل هذا كله في سلسلة المحاضرات العظيمة في عامي 1929/1930 المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا، كان يسمع فيها جميعها صوتاً جديداً. ترتفع الحرارة أكثر. وأخيراً تجد الموضوعية الجديدة في أعماله نهايتها أيضاً. توضع التوصيفات الأساسية الأنطولوجية الباردة، والمُهندسة تقريباً، صراحة الآن تحت تيار الوجودية. وبهذا يبدأ هايدغر بتسخين مستمعيه.

في أثناء عمله على محاضرات 1929/1930، كتب إلى إليزابيث بلوخمان يقول: أنهكتني محاضرتي في الميتافيزيقا كثيراً، غير أن العمل برمته أكثر حرية. الإكراه المدرسي والعلمية المقلوبة، وكل ما يمت إلى ذلك بصلة، قد سقط مني (18.12.1929, BwHB, 34).

ما الذي يحدث؟

في محاضرة «*Metaphysische Anfangsgründe der Logik*» (الأسس البدئية للميتافيزيقية للمنطق) لعام 1928، شدد هايدغر في خلاصة «النتائج» عن الكينونة والزمان على أن تحليل الوجود هو توصيف خالص يتحدث عن الوجود، لكن لا يخاطبه. إن تحليل الدازاين قائم إذًا قبل كل نبوة وإعلان رؤية عن العالم، وهو أيضاً ليس حكمة (GA 26, 172)، إنه محض تحليل.

لم يرفع تحليل الدازاين أيًا من المطلبين اللذين أشار إليهما أرسطوطاليس بوصفهما الإمكانين الأساسيين للفكر الأخلاقي. إنه ليس *Sophia* («حكمة») ولا

هو Phronesis (ذكاء عملي، أو حذر). إنه ليس إعلان رؤية للعالم، ترشد المرء إلى كيفية السلوك في الزمان ومعه. كما أنه ليس حكمة تصوب وجهة النظر وراء تقلبات الزمان. وليس معنيًا لا بالحقائق الأبدية ولا بالحقاقة المحددة زمنيًا.

يجب أن يقتصر التحليل على إظهار كيف يتم التصرف مع الدازاين إجمالاً. وهذا تختزله محاضرة عام 1928 ببضعة مبادئ محددة من غير أن تخشى الوقوع في التبسيط:

أولاً، الدازاين يكون واقعياً أول وهلة، مشتتاً دائماً في عالمه (الجسد، الطبيعة، المجتمع، الثقافة).

ثانياً، قد لا يلاحظ هذا التشتت إطلاقاً، إن لم تكن هناك الإيجابية والقدرة الأصليتان للدازاين الذي يُضَيِّع ذاته في التشتت، لكنه يستطيع أن يستعيد نفسه منه. من دون قدرة أصلية لن يوجد شيء مما قد تشتت هناك. يلعب الحدث الدرامي الأساسي للدازاين بين الأصل والتشتت، حيث التشتت - وللمفارقة - أكثر أصالة من القدرة الأصلية التي لا يمتلكها المرء أبداً، بل يكتسبها حصراً من التشتت.

ثالثاً، تتطلب هذه الاستعادة من التشتت باعثاً من خلال لحظة الإحساس الحقيقي. هذا الباعث هو، عند هايدغر، مزاج القلق والسأم. في هذا المزاج يمكن سماع صوت نداء الضمير، يدعو الدازاين من خلاله إلى نفسه.

رابعاً، هذا الترجّح بين التشتت والاجتماع، وبين اللحظات العظيمة والانشغال اليومي لا يصبح جلياً إلا عندما يفلح الدازاين، من حيث هو كلية، في أن يكون في حقل الرؤية. هذا الترجّح بين التشتت والأصل هو الكل، ولا شيء آخر فوق ذلك.

خامساً، لا تكون هذه النظرة إلى الكل ممكنة، إلا على أرضية الالتزام الوجودي الأقصى للذات المتفلسفة (GA 26, 176). إن الأنطولوجي الأساسي لا يستطيع تحليل إلا الوجوداني الذي عاشه وجوديًا.

ما الذي يستطيع المتفلسف أن يراهن عليه؟ الجواب: قلقه، وسأمه، وإصغاؤه الخاص لنداء الضمير. إن التفلسف الذي لا يبدأ من لحظات الإحساس الحقيقي هو بلا جذور، وبلا موضوع.

الآن، أيًا يكن معنى هذا الالتزام الوجودي الأقصى في التفاصيل، يبقى ثابتًا، في جميع الأحوال، أن تحليل الدازاين، بالمعنى الهايدغري، لا يمكن فهمه إلا عندما يطبقه المستمع/ أو القارئ. من المفترض أن هايدغر نجح، بكيفية ما، في أن يتحدى هذا الالتزام الوجودي. إنه لا يستطيع أن يتحدث عن الوجود فحسب، بل عليه أن يوقظ الإيجابية والقدرة الأصليتين في دازاين الآخر. من يريد أن يسمع - وإذا أردت أكثر، من يريد أن يفهم - يجب عليه أن يحس. لا يستطيع الفيلسوف أن يقيد نفسه بوصف وعي الإنسان، بل يجب عليه أن يتقن فن استحضار الدازاين في الإنسان. وهذا يعني أن المنظورات المستقبلية للأنطولوجيا الأساسية لا تفتح عمومًا إلا في داخل تحوّل الدازاين الإنساني وخارجه. باختصار: على العموم يحتاج التحليل الوجوداني لفهمه إلى الالتزام الوجودي. لهذا يحتاج هايدغر إلى إيجاد طريق تستحضر في طلابه لحظات الإحساس الحقيقي تلك. يجب عليه أن يُخرجها على نحو ما. تلك الجهود تكون عندئذ مبادآت، وتدرّيات، وتأمّلات خالية من الإكراه المدرسي والعلمية الزائفة. يجب عليه أن يوقظ لحظات الإحساس الحقيقي: القلق، والسأم، ونداء الضمير، عند طلابه، حتى يتمكن لغز الدازاين من الإفصاح عن نفسه، من حيث إنه يفترض أن يكون فيهم. أسلوب هايدغر الجديد: فلسفة الحدث. يجب على الفلسفة أن تستحضر الوجدان كي تبذل الجهد في تفسيره في ما بعد. على سبيل المثال ينبغي أن تُخيف الدازاين، وتزرع فيه القلق، وتدفع به نحو السأم الذي يقود إلى اكتشاف أن العدم هو ما يدفع إلى هذه الأمزجة.

في تلك الفترة كان لهذا الصوت الجديد لفلسفة الفعل الوجودية تأثير قوي في الطلاب. يروي الطالب، آنذاك، هاينريش فيغاند بيتيت (Heinrich Wiegand) Petzet الذي حضر محاضرة الافتتاح ما الميثافيزيقا؟ أنه: «كان كما لو أن برقًا فظيًّا مرّق السماء التي يخيم عليها الظلام... فيما تقبع هناك، في وضوح مؤلم تقريبًا، أشياء العالم مكشوفة... الأمر لم يتعلق بنسق، بل بوجود... وقد انعقد لساني عندما غادرت القاعة. أحسست للحظة بأنني شاهدت أساس العالم...»⁽¹²⁾.

H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger* (12) (Frankfurt a. M., 1983), p. 18.

كان هايدغر، في الحقيقة، يريد إكراه طلابه على التحديق لحظةً في «أساس العالم».

الأساس، والتسوية، وجميع العبارات عن العلة الكافية، والموقف العلمي، وشعور الحياة اليومي، في كل مكان، أتى جال المرء ببصره، هناك حاجة إلى الوقوف على أرض صلبة. يستعرض هايدغر الأنواع المختلفة للصلاية والتوطين بنبرة لا تخلو من سخرية لطيفة. لكن ماذا عن العدم؟ يتساءل بين بين. من يسأل جذرياً عن الأساس والعلل ألا يجب أن يكتشف، في وقت ما، أن الأساس هاوية؟ وأن لا شيء يبرز أمامنا إلا على خلفية العدم؟

يأخذ هايدغر برهة دور العالم والمنطقي الوضعي الذي لا يوجد العدم، بالنسبة إليه، على الإطلاق. العالم يشتغل دائماً بشيء ما، والمنطقي يشير إلى أن العدم مجرد حيلة لغوية، يتم فيها تحويل حكم سلبي إلى جوهر («الوردة ليست صفراء» أو «لم يعد إلى البيت»). هذه الاعتراضات تمنح هايدغر الفرصة لهجوم النخر الداخلي، وغياب التأصيل في العلوم الحديثة. إنها تغلق ذاتها في وجه الخبرات الأولية. إن فكرة المنطق نفسها تنحل في إعصار تساؤل أكثر أصالة (WM، 37). يستمر هايدغر في تقفّي أثر العدم، غير أنه لا يستطيع إقامة الدليل عليه. يجب عليه أن يوقف التجربة. إنها لحظة القلق التي تعرّفناها من قبل. القلق يكشف العدم. ونحن نهيم في القلق. وتعبير أكثر وضوحاً، القلق يتركنا معلقين، لأنه يفضي إلى انفلات الكائن في كليته (WM، 9).

هذا الانفلات يُضيّق الخناق، ويُفرِّغ، في آن واحد. يُفرِّغ، لأن كل شيء يفقد معناه ويصير عدماً. ويُضيّق الخناق، لأن العدمي يخترق الإحساس الذاتي. القلق يُفرِّغ، وهذا الفراغ يضيّق الخناق: القلب يتقبض. ينشأ العالم الخارجي، ويتجمد بلا حياة، وتفقد النفس الداخلية مركز فعلها، وتُنزع الشخصية عن ذاتها. القلق خارجياً هو تشيؤ، وداخلياً نزاعٌ للشخصية. في هذا يكمن أننا نحن بالذات - الناس الكائنين - نفلت وسط الكائن المنفلت. ولهذا لا يكون، في الحقيقة، موحناً لك ولي، بل يكون هكذا بالنسبة إلى أحدهم (WM، 32).

عند صفر القلق هذا يحقق هايدغر تحولاً فجائياً. أطلق على هذا الانغماس اللحظي في العدم الكينونة وراء الكائن. إنه فعل التعالي الذي يمكننا من خلاله

على العموم، أن نتحدث، بدايةً، عن الكائن بوصفه كليةً. بالطبع نستطيع أيضًا أن نخاطب تجريديًا موضوع الكلية. إننا نبني، على صعيد الفكر الخالص، مفهومًا أعلى، أو مفهومًا جمعيًا هو الكلية (Totum). غير أن هذه الكلية المفهومة على هذا النحو، ليست واقعًا معيشًا، إنها مفهوم بلا محتوى فحسب. بدايةً، حين يظهر الإحساس المقلق الذي ليس له أيُّ علاقة بهذه الكلية، تصبح واقعًا معيشًا. وهو واقع لا يقترب منا، بل يتبعد. إن من فلت الواقع منه في القلق، هو من يختبر دراما التَّعَدُّ. وهذه المسافة المقلقة تبرهن على أننا لسنا تمامًا من هذا العالم، وعلى أننا دُفَعنا إلى ما وراءه ونُفِينا، ليس إلى عالم آخر، بل إلى الفراغ. في وسط الحياة نحن محاطون بالفراغ. في تعالي هذا الفضاء الفارغ الذي يفتح بيننا وبين العالم، نخبر التعرض للعدم (WM, 38). لماذا يتغذى كل سؤال من ذلك السؤال الأخير: لماذا هناك شيء ما، وليس هناك على الأرجح عدم؟ من يستطيع أن يبعد نفسه، أو يبعد العالم عن تفكيره، ومن يستطيع أن يقول لا، إنما يتصرف في بُعد العَدَم. الإنسان - كما يقول هايدغر - هو شاغل موضع العدم (WM, 38).

إن تعالي الدازاين هو، إذًا، العدم.

المتدينون من بين فلاسفة اللحظة يفسحون المجال الآن لظهور «المقدس» (رودولف أوتو)، أو ذلك «الذي يخلصنا حتمًا» (باول تيليش)، أو «مملكة الله» (كارل بارت)، أو «الشامل» (كارل ياسبرز). إن لحظة هايدغر تقود أيضًا إلى تعالٍ، لكنه تعالي الفراغ. إنه تعالي العدم. من المؤكد أن سلطة المقدس لم تختفِ. إنها تنطلق من الحركة الغريبة بين العدم وشيء ما، تلك الحركة التي يستطيع الإنسان بوعي أن ينجزها. هذا هو فضاءه المقدس الذي يسمح له أن يعيش أعجوبة أن ثمة شيئًا يوجد هنا على العموم، من حيث هو أعجوبة. ليس هذا فحسب، كذلك طاقة الإنسان الخلاقة تثير الاندهاش على هذه الخلفية. إنه يستطيع أن يُنتج شيئًا ما. إنه يكشف نفسه على هذا النحو مع كل عرضية كينونته، غير أنه يستطيع أن يشكّل نفسه وعالمه، كما يستطيع أن يترك الكينونة تنمو، ويستطيع أن يحطمها أيضًا. في قلق الفراغ يفقد المرء عالمًا، لكنه يختبر بالتجربة، كيف يولد من العدم باستمرار عالمٌ جديد. فمن خلال القلق يستطيع المرء أن يأتي إلى العالم جديدًا مرة أخرى.

الدازاين يعني الوجود في هذا الفضاء، وهذه الرحابة المفتوحة. يُفتح هذا الفضاء من اختبار العدم؛ فالعجلة تستطيع أن تدور لأن في محورها «لعب»، وكذلك الدازاين في حركة، لأن لديه «لعبا»، أي حرية. هذه الحرية لا تشترط أن يختبر الدازاين العدم فحسب، بل أن يستطيع أيضًا خلق مكان له من خلال قول: لا. في قسوة الفعل المضاد، أو في حدة الازدراء، وفي ألم الفشل، أو قساوة الحرمان (WM, 37).

اللا والعدم هما عند هايدغر لغز الحرية العظيم. فكل فضاء لعب بين العدم وشيء ما انتفتح في الدازاين، يعطي حرية الفصل والتميز واتخاذ القرار. ومن دون الانكشاف الأصلي للعدم، ليس ثمة كينونة نفس، ولا حرية (WM, 37).

الحدث الميتافيزيقي الأساس للدازاين هو، إذًا، هذا: حين يكون قادرًا على التعالي إلى العدم، يستطيع الدازاين أيضًا أن يختبر، بالتجربة، الكائن إجمالًا، بوصفه شيئًا يبرز من ليل العدم إلى ضوء الكينونة.

زارت إليزابيث بلوخمان هايدغر في توتناوبيرغ في صيف عام 1929، بعد بضعة أسابيع على محاضرة ما الميتافيزيقا؟ ثمة قصة حب بينهما ظلت طي الكتمان. وفي وقت متأخر من الصيف نفسه، اعترفت حنة أرندت، أيضًا، في رسالة إلى هايدغر، بأنه لم يزل يُمثل «استمرارية» حياتها، وذكرته «بوضوح» بـ «استمرارية - دعني أقُل من فضلك - حينا»⁽¹³⁾. والآن تأتي إليزابيث بلوخمان أيضًا. إن هايدغر عالق بين المرأتين. يتحدث أمام إليزابيث عن حدود صداقتنا التي لامسها، حين أكرهها على شيء تمعجه نفسها. ربما يكون هايدغر قد جرحها، سواء لأنه اقترب منها كثيرًا، أو لأنه لم يقترب منها إلا قليلًا. الرسالة الغامضة في 12 أيلول/سبتمبر 1929 تحتل التفسيرين. فهي تشير إلى رحلة قاما بها معًا إلى بويرون، فزارا في أثناءها هناك كنيسة دير بنديكتين. ودارت أحاديثهما حول موضوع الدين، وأوضح هايدغر لها موقعه من الكنيسة الكاثوليكية. تذكر الرسالة بهذا الحديث. الحقيقة، يكتب هايدغر، ليست شيئًا بسيطًا، إنها تحتاج يومها، وساعتها التي نمتلك فيها الدازاين ككل. ويسترسل هايدغر: الإله - أو كما يحلو لهم تسميته - ينادي كل واحد بصوت مختلف. لا

E. Ettinger, Hannah Arendt-Martin Heidegger. Eine Geschichte (München, 1995), (13) مقتبس من: p. 41.

يحق لأحد أن يدعي لنفسه سلطة التصرف على ذلك. ليس هناك من مؤسسة، أو معتقد قادر على صون الحقيقة. هذا كله مجرد ادعاء هش. ثم ينتقل إلى الحديث عن ذلك الوضع الذي من المفترض أنه أربك إليزابيث بلوخمان، بعد محادثتهما الطويلة. فقد أديا معًا العبادة الليلية، صلاة قبل النوم، في كنيسة الدير. وكان هايدغر شديد التأثر، الأمر الذي فاجأ إليزابيث التي كانت تحت تأثير هجومه العنيف ضد الكنيسة الكاثوليكية. في هذه الرسالة حاول توضيح موقفه. وستكون تجربة يورون هذه - كما كتب هايدغر - بذرة لشيء جوهري يفتح.

محاولة وصف هذا الجوهري، هي، على وجه التقريب، صياغة جديدة للفكرة المركزية في محاضرة الميتافيزيقا، أو ربما من الأفضل القول إن محاضرة الميتافيزيقا هي الصياغة الجديدة لتجربة العبادة الليلية في يورون. يكتب هايدغر: أن يخطو الإنسان يومًا في الليل هو أمر مبتذل بالنسبة إلى إنسان اليوم... في صلاة قبل النوم لا تزال هنا القوة الأصلية لليل، القوة الأسطورية والميتافيزيقية التي ينبغي أن نخترقها باستمرار لكي نوجد حقيقة، لأن الخير هو خير الشر فحسب.

هكذا غدت صلاة قبل النوم، بالنسبة إليه، رمز تعرّض كينونة الوجود لليل، ورمز الضرورة الداخلية للجاهزية اليومية لليل.

يشبك، بعدئذ، هذه التجربة مع فلسفته في العدم: في ظننا أننا نصنع الجوهري، وننسى أنه لا ينمو إلا عندما نعيش تمامًا على هدي قلوبنا. وهذا يعني، في لقاء الليل والشر، أنّ الحاسم هو هذه السلبية القوية الأصلية: لا تضع شيئًا في طريق عمق الدوازين. هذا ما ينبغي أن نتعلمه، ونعلّمه بشكل ملموس.

غير أن الرسالة تتجاوز المحاضرة في جانب مهم منها، إذ إن الحديث هنا عن بُعد الليل الذي لا تكشفه محاضرة الميتافيزيقا عن العدم. في المحاضرة بالذات لم يوضع هذا العدم بُعد صراحةً في علاقة مع الشر، كما هي الحال في الرسالة. يقول في الرسالة: يجب أن نعيش تمامًا في لقاء الليل والشر. أن يخاطب هايدغر، حصراً، في رسالته إلى إليزابيث بلوخمان جانب الشر في العدم، هل لذلك علاقة ممكنة بكونه لم يستطع أن يقاوم رؤية نفسه مغويًا؟ لكن، في أيّ حال، تتردد في تفكيره عن العدم أصداء ميتافيزيقا المسيحية - الغنوصية التي لا تزال بداهة، تقليدًا حيًا بالنسبة إليه.

الحياة، هي الخيانة العظمى للروح ضد الروح. ولعلها من متع عصرنا العظيمة والوحشية أن تكون مشاركا في الأعمال التدميرية هذه⁽¹⁴⁾.

لعل تشجيع هايدغر، من أجل دازاين جسر، يمضي حقيقةً في اتجاه مماثل، مع أن الحديث بالتأكيد ليس من الجرأة على الشر، وليس عن الرغبة السحيقة في اللاأخلاقية الحربية، والفوضوية، والمغامرة، بل هو من الجرأة على العدم «فحسب». ينبغي ألا يكون الإنسان، من حيث هو شاغل موضع العدم، النموذج المحارب لإرنست يونغر. لكن كيف لنا أن نتصوره غير ذلك؟

لنمضي إلى مرتفعات دافوس الثلجية التي شهدت في ربيع عام 1929 الظهور الأسطوري لمارتن هايدغر مع إرنست كاسيرر في أسبوع جامعة دافوس. كل منهما ألقى محاضرات عدة أمام جمهور المدعوين من أنحاء العالم كافة. وذروة هذا الأسبوع كانت مناظرة - حدثًا عظيمًا، وكانت الصحافة العالمية قد انتقلت إلى هناك. كل من اعتبر نفسه شيئًا على الصعيد الفلسفي، كان حاضراً هناك، أو قرأ على الأقل التقارير في الأسفل، في الأرض المنبسطة، لأن عصر النقل الإذاعي لم يكن قد بدأ بعد. وقد وجد مارتن هايدغر نفسه في أولى ذرى مجده. وكان كاسيرر هو الآخر نجماً أيضاً، وذا مكانة مرموقة. مؤلف الرئيس فلسفة الأشكال الرمزية (*Die Philosophie der symbolischen Formen*)، كان قد صدر في العشرينيات، وهو مؤلف ضخيم في الفلسفة الثقافية. إن كاسيرر الذي جاء من الكانطية المحدثة، حرر نفسه من طرح الأسئلة الضيقة لنظرية المعرفة العلمية، وكان، في هذا العمل، قد نفذ إلى فلسفة شاملة للروح الخلاقة للبشرية. استفاد كاسيرر في ذلك من مجموعات الكتب الضخمة في مكتبة إبي فاربورغ (Aby-Warburg) في هامبورغ. وكان ينظر إلى تلك الروح بوصفها الممثل العظيم لتقليد إنساني، ولمتالية ثقافية متوافقة على نحو شامل. في عام 1929، وبعد فترة وجيزة من لقاء قمة دافوس، تقلد منصب رئاسة جامعة هامبورغ، وهو بهذا أول يهودي يُنتخب رئيساً لإحدى الجامعات الألمانية. كان هذا جديرًا بالملاحظة إلى هذا الحد، لأن كاسيرر وقف علناً مع الجمهورية، وهو ما أثار غضب الأغلبية الرجعية من الأساتذة الجامعيين. وبناء على دعوة مجلس شيوخ هامبورغ، ألقى في مبنى حكومة المدينة الكلمة

E. Jünger, *Der Arbeiter* (Stuttgart, 1981), p. 42.

(14)

الرسمية في مناسبة الاحتفال بالدستور. وفي مواجهة تحيز الوسط الحقوقي للاستاتذة القائل إن الدستور البرلماني الجمهوري «غير ألماني»، أقام البرهان على أن الجمهورية قد أرسيت سلفاً في فلسفة لايبنتز وولف، ووجدت تعبيرها النهائي في كتابات السلم لكانط. يقول كاسيرر: «واقع أفكار الدستور الجمهوري كلها ليست غريبة إطلاقاً عن تاريخ الروح الألمانية، وليست إلحاحاً خارجياً، بل إنها على العكس، نمت على أرضها الخاصة، وتغذت من قواها الأصلية الخاصة، وقوى الفلسفة المثالية».

أثارت هذه الكلمة في هامبورغ احتجاجاً وهجوماً. أما كاسيرر - وهو رجل وديع متسامح - فقد وجد نفسه، من غير قصد، في جبهات صراع مريرة. كان كاسيرر حقيقةً وطنياً دستورياً. لهذا تجاوز الاحتفال بانتخابه رئيساً للجامعة حدود هامبورغ إلى خارجها. وهذا ما عُدَّ نصراً للروح الليبرالية.

دعا منظمو أسبوع دافوس هذا السيد الكبير في النزعة الإنسانية السياسية، وفي الفلسفة الثقافية المثالية، ليكون خصم هايدغر الذي يقف من جانبه مع الجديد والثوري. استعاد المشاركون في ذاكرتهم النقاشات الأسطورية للعصر الوسيط، عندما كان يلتقي الأبطال، ممثلو ميول العصر القوية على الصعيد الروحي. إنه صليل السلاح الميتافيزيقي على سنا تلج مرتفعات دافوس. مع ذلك كان هناك ثمة ذكرى أخرى، ليست موعلة في الزمن، بل في فضاء التخيل.

هناك في أعالي دافوس ترك توماس مان في روايته الجبل السحري (*Der Zauberberg*) التي صدرت في عام 1924، زيتبريني (Settembrini)، الإنساني النزوع، ونفتا (Naphta) اليسوعية، يجريان نقاشهما العظيم. فقد كانا نموذجي معركة الروح في تلك الحقبة. في وجه منه كان زيتبريني، طفل التنوير غير التائب، لبيرالياً ومعادياً للكهنة وإنسانوياً بفصاحة لا حدود لها. وفي الجهة الأخرى كانت نفتا رسولة اللاعقلانية، وداعية محاكم التفتيش، هائمة في إيروس الموت والعنف. الروح، بالنسبة إلى زيتبريني، هي قوة الحياة، وقد وهبت لتساعد الإنسان؛ بينما أحببت نفتا الروح ضد الحياة. يريد زيتبريني أن يرتقي بالبشر، ويواسيهم، ويوسع آفاقهم؛ أمّا نفتا فتريد أن تبث الرعب في نفوسهم، وتدفعهم إلى الخروج من «سرير الكسل» الإنساني، وأن تطردهم من مساكن ثقافتهم، وتكسر ظهر زهوهم الخاص. إن زيتبريني يريد بالناس خيراً، بينما نفتا إرهابية ميتافيزيقية.

الحياة، هي الخيانة العظمى للروح ضد الروح. ولعلها من متع عصرنا العظيمة والوحشية أن تكون مشاركا في الأعمال التدميرية هذه»⁽¹⁴⁾.

لعل تشجيع هايدغر، من أجل دازاين جسر، يمضي حقيقةً في اتجاه مماثل، مع أن الحديث بالتأكيد ليس من الجرأة على الشر، وليس عن الرغبة السحيقة في اللاأخلاقية الحربية، والفوضوية، والمغامرة، بل هو من الجرأة على العدم «فحسب». ينبغي ألا يكون الإنسان، من حيث هو شاغل موضع العدم، النموذج المحارب لإرنست يونغر. لكن كيف لنا أن نتصوره غير ذلك؟

لنمضي إلى مرتفعات دافوس الثلجية التي شهدت في ربيع عام 1929 الظهور الأسطوري لمارتن هايدغر مع إرنست كاسيرر في أسبوع جامعة دافوس. كل منهما ألقى محاضرات عدة أمام جمهور المدعوين من أنحاء العالم كافة. وذروة هذا الأسبوع كانت مناظرة - حدثًا عظيمًا، وكانت الصحافة العالمية قد انتقلت إلى هناك. كل من اعتبر نفسه شيئًا على الصعيد الفلسفي، كان حاضراً هناك، أو قرأ على الأقل التقارير في الأسفل، في الأرض المنبسطة، لأن عصر النقل الإذاعي لم يكن قد بدأ بعد. وقد وجد مارتن هايدغر نفسه في أولى ذرى مجده. وكان كاسيرر هو الآخر نجمًا أيضًا، وذا مكانة مرموقة. مؤلف الرئيس فلسفة الأشكال الرمزية (*Die Philosophie der symbolischen Formen*)، كان قد صدر في العشرينيات، وهو مؤلف ضخيم في الفلسفة الثقافية. إن كاسيرر الذي جاء من الكانطية المحدثة، حرر نفسه من طرح الأسئلة الضيقة لنظرية المعرفة العلمية، وكان، في هذا العمل، قد نفذ إلى فلسفة شاملة للروح الخلاقة للبشرية. استفاد كاسيرر في ذلك من مجموعات الكتب الضخمة في مكتبة إبي فاربورغ (Aby-Warburg) في هامبورغ. وكان ينظر إلى تلك الروح بوصفها الممثل العظيم لتقليد إنساني، ولمثالية ثقافية متوافقة على نحو شامل. في عام 1929، وبعد فترة وجيزة من لقاء قمة دافوس، تقلد منصب رئاسة جامعة هامبورغ، وهو بهذا أول يهودي يُنتخب رئيسًا لإحدى الجامعات الألمانية. كان هذا جديرًا بالملاحظة إلى هذا الحد، لأن كاسيرر وقف علنًا مع الجمهورية، وهو ما أثار غضب الأغلبية الرجعية من الأساتذة الجامعيين. وبناء على دعوة مجلس شيوخ هامبورغ، ألقى في مبنى حكومة المدينة الكلمة

E. Jünger, *Der Arbeiter* (Stuttgart, 1981), p. 42.

(14)

الرسمية في مناسبة الاحتفال بالدستور. وفي مواجهة تحيز الوسط الحقوقي للأستاذة القاتل إن الدستور البرلماني الجمهوري «غير ألماني»، أقام البرهان على أن الجمهورية قد أرسيت سلفاً في فلسفة لايتنر وولف، ووجدت تعبيرها النهائي في كتابات السلم لكانط. يقول كاسيرر: «واقع أفكار الدستور الجمهوري كلها ليست غريبة إطلاقاً عن تاريخ الروح الألمانية، وليست إلحاحاً خارجياً، بل إنها على العكس، نمت على أرضها الخاصة، وتغذت من قواها الأصلية الخاصة، وقوى الفلسفة المثالية».

أثارت هذه الكلمة في هامبورغ احتجاجاً وهجوماً. أما كاسيرر- وهو رجل وديع متسامح - فقد وجد نفسه، من غير قصد، في جبهات صراع مريرة. كان كاسيرر حقيقةً وطنياً دستورياً. لهذا تجاوز الاحتفال بانتخابه رئيساً للجامعة حدود هامبورغ إلى خارجها. وهذا ما عدَّ نصرًا للروح الليبرالية.

دعا منظمو أسبوع دافوس هذا السيد الكبير في النزعة الإنسانية السياسية، وفي الفلسفة الثقافية المثالية، ليكون خصم هايدغر الذي يقف من جانبه مع الجديد والثوري. استعاد المشاركون في ذاكرتهم النقاشات الأسطورية للعصر الوسيط، عندما كان يلتقي الأبطال، ممثلو ميلو العصر القوية على الصعيد الروحي. إنه صليل السلاح الميتافيزيقي على سنا تلج مرتفعات دافوس. مع ذلك كان هناك ثمة ذكرى أخرى، ليست موغلة في الزمن، بل في فضاء التخيل.

هناك في أعالي دافوس ترك توماس مان في روايته الجبل السحري (*Der Zauberberg*) التي صدرت في عام 1924، زيتمبريني (Settembrini)، الإنساني النزوع، ونفتا (Naphta) اليسوعية، يجران نقاشهما العظيم. فقد كانا نموذجي معركة الروح في تلك الحقبة. في وجه منه كان زيتمبريني، طفل التنوير غير النائب، ليبراليًا ومعادياً للكهنوت وإنسانويًا بفصاحة لا حدود لها. وفي الجهة الأخرى كانت نفتا رسالة اللاعقلانية، وداعية محاكم التفتيش، هائمة في إيروس الموت والعنف. الروح، بالنسبة إلى زيتمبريني، هي قوة الحياة، وقد وهبت لتساعد الإنسان؛ بينما أحببت نفتا الروح ضد الحياة. يريد زيتمبريني أن يرتقي بالبشر، ويواسيهم، ويوسع آفاقهم؛ أمَّا نفتا فتريد أن تثب الرعب في نفوسهم، وتدفعهم إلى الخروج من «سرير الكسل» الإنساني، وأن تطردهم من مساكن ثقافتهم، وتكسر ظهر زهوهم الخاص. إن زيتمبريني يريد بالناس خيرًا، بينما نفتا إرهابية ميتافيزيقية.

أحسن المشاركين في أسبوع جامعة دافوس أنهم يتذكرون في الواقع ذلك الحدث المتخيل. في تقريره إلى صحيفة نويي تزوركر تسايتونغ (Neue Zürcher Zeitung) [صحيفة زوريخ الجديدة] (30 آذار/مارس 1929، الطبعة الصباحية) يُلَمِّح كورت ريتسلر (Kurt Riezler)، أمين جامعة فرانكفورت في ذلك الوقت، ومرافق هايدغر في جولات التزلج في الجبال إلى حدث الجبل السحري هذا.

هل كان، إذًا، وراء كاسيرر شبح زيتبريني، ووراء هايدغر شبح نفتا؟ فقد قرأ هايدغر نفسه رواية الجبل السحري مع حنة أرندت في صيف الحب من عام 1924.

خُلِّفَ هذا اللقاء انطباعًا «يسرق الأنفاس»، كما يذكر أو. ف. بولنوف (O. F. Bollnow)، الطالب الذي كان حاضرًا وقتئذ بدعوة من هايدغر. كان يخالج المشاركين «شعور بالرفعة، لأنهم شهود لحظة تاريخية، تشبه تمامًا ما قاله غوته «في الحملة في فرنسا»: «من هنا والآن تبدأ حقبة جديدة في تاريخ العالم» - وهو في هذه الحالة تاريخ الفلسفة - «وبإمكانكم أن تقولوا إنكم كنتم هناك»⁽¹⁵⁾.

لم تلقَ مثل تلك التوقعات المغالية استحسان هايدغر. في رسالة إلى إليزابيث بلوخمان، تحدث عن خطر إمكان أن يتحول كل هذا إلى مجرد إثارة؛ ويتقدم، أكثر مما يحب، إلى المركز. لهذا قرر أن يحرف الاهتمام الفلسفي عن شخصه، بأن يركز كليًا على كانط. غير أن الاهتمام الذي أثاره ظهوره غير التقليدي في المحيط الأثيق للفندق الكبير، كان أقل إزعاجًا له. روى إليزابيث كيف كان بين المحاضرات يصعد الجبال برفقة أحد معارفه (وهو كورت ريتسلر الذي سبق ذكره) في «جولات رائعة. بشعور الإعياء اللطيف، والامتلاء بشمس الجبال وحرمتها، وبالنشاط كله الذي لا يزال مختزنًا في الجسد على منحدرات التزلج الطويلة، كنا نعود في المساء دائمًا بمعدات التزلج إلى داخل الفندق الذي يفيض أناقة بأزياء السهر. مثل هذا الجمع المباشر بين العمل البحثي موضوعيًا ورياضة التزلج التي تبعث السرور والراحة كليًا، كان، بالنسبة إلى أغلبية الأساتذة الجامعيين والمستمعين، شيئًا لا قَبْلَ لهم به (12.4.1929, BwHB, 30).

O. F. Bollnow, «Gespräche in Davos,» in: G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger* (15) (Pfullingen, 1977), p. 28.

هكذا أحب أن يُنظر إليه: عامل شديد البأس في مقالع حجارة الفلسفة الضخمة، ومُردِّدٍ لعالم الأنثاق، ورياضي، وطفل الطبيعة مقتحم القمم، ورجل المنحدرات الجسور. وعلى هذا النحو عاشه أيضًا شهود لقاء القمة الفلسفي هذا في أعالي الجبل السحري. يروي أحد المشاركين: «أن المناظرة بين هايدغر وكاسيرر منحتنا الكثير على الصعيد الإنساني... هذا الرجل الصغير ذو السمرة الداكنة، ومزيج الجليد الجيد، والرياضي، بملامحه الثابتة التي تشع طاقة، الشخص المرمِّ والرافض، وأحيانًا الأقرب إلى الفظاظة، والذي باعتكافه المثير للإعجاب، وجديته الأخلاقية العميقة، يعيش ويخدم المسائل التي يطرحها على نفسه. هذا في جانب، وذلك الآخر، بشعره الأبيض، ليس في الظاهر فحسب، بل من الداخل أيضًا، أولمبي في مهابته، مسلح بفضاء تفكير رحب وطرح شمولي للمشكلة، وبطلته البشوشة، ولطافته، وحيويته، ومرونته، وليس أخيرًا وجهته الأرستقراطية على الآخرين»⁽¹⁶⁾.

توني كاسيرر، زوجة الفيلسوف، روت في مذكراتها المدونة في عام 1950، أنها وزوجها قد تهيأ للظهور الغريب لهايدغر انطلاقًا من ملاحظات زملائهم الحضور. تكتب: «كنا على معرفة برفضه كل تقليد اجتماعي»⁽¹⁷⁾. في دوائر أصدقائهم توقع المرء الأسوأ من هايدغر. إنه يريد، وهذا ما يتداولونه همًّا، «أن يدمر إن استطاع» فلسفة إرنست كاسيرر.

غير أن مثل هذا الخصام الشخصي الذي تظن توني كاسيرر في ما بعد أنها تذكره، لم يكن ملموسًا في النقاش السجالي بينهما أبدًا. فقد خيمت على المناظرة «روح الزمالة الرائعة»، كما يكتب مقدّم التقرير المقتبس آنفًا. هايدغر نفسه قيّم، في رسالة إلى إليزابيث بلوخمان، لقاءه بكاسيرر على أنه مكسب شخصي، لكنه أسف، لأن الجو اللطيف بينهما لم يسمح للتناقضات أن تبرز بالحدة الكافية. في النقاش كان كاسيرر نبيلًا للغاية، ولطيفًا في النقاش على العموم. هكذا لم أواجه إلا معارضة ضحلة جدًّا، وهذا منعني من إعطاء المسائل الحدة الضرورية في الصياغة (30، BwHB).

(16) مقتبس من: G. Schneeburger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken* (Bern, 1962), p. 4.

Ibid., p. 7.

(17) مقتبس من:

في أيّ حال لا يترك بروتوكول المناظرة هذا الانطباع. فقد كانت التناقضات غاية في الحدة.

سأل كاسيرر: هل كان هايدغر يريد أن «يتنازل» عن هذه «الموضوعية كلها»، وعن «الإطلاعية»، كما تقدّم نفسها في الثقافة، «بانسحابه» إلى «الجوهر النهائي» للإنسان (K, 278).

انصبت جهود كاسيرر الخاصة لتجعل القوة الإنسانية للروح، المكوّنة للرمز، الخالقة للثقافة، عالم «صبيغ» مفهومة. هي في الحقيقة لا تمثل لانهاية بالمعنى الميتافيزيقي التقليدي، لكنها بالتأكيد أكثر من مجرد وظائف للحفاظ الذاتي على جوهر نهائي. الثقافة غدت عند كاسيرر تعاليًا تحول إلى صيغة. إنها تؤسس البيت الفسيح للإنسان الذي يسهل تحطيمه أكثر من الحفاظ عليه. وهي وقاية هشة ضد البربرية التي تهدد باستمرار إمكان الإنسان.

يتهم هايدغر كاسيرر بأنه يرتاح أكثر مما ينبغي في مساكن الروح. يرى هايدغر - وهو محق في ذلك - أن كل ثقافة، وكل فعل للروح، هو تعبير عن الحرية، لكن هذه الحرية يمكن أن تتجمّد في هيئاتها. لذا ينبغي على الدوام أن تكون الحرية تحررًا. وعندما تتحجر الحرية في حالة ثقافية يكون المرء قد ضيّعها سلفًا. إن مرجعية الحرية الوحيدة المناسبة في الإنسان هي تحرير الحرية نفسها في الإنسان (K, 285).

في نظر هايدغر تكمن المشكلة في أن الإنسان، في بحثه عن مرتكز وأمان، يتجمّد في الثقافة التي خلقها بنفسه، فيفقد الوعي حرّيته إذًا. يجب إيقاظ هذا الوعي ثانية. وهذا لا تقوم به فلسفة الراحة الثقافية. من المهم أن يحضر الدلائل وجهاً لوجه أمام عريه الأصلي وغلافه. يوجه كاسيرر انتباهه إلى إنجازات الثقافة المتعالية، مقتبسًا من هيغل: «من كأس مملكة الروح تنساب اللانهاية». وهذا ما يوفّر على الإنسان مواجهة نهايته وتفاهته، فيخطئ بذلك المهمة الأصلية للفلسفة التي هي، نوعاً ما، قذف الإنسان مرة أخرى في قسوة القدر، انطلاقاً من الجانب الكسول في إنسان يستعمل أعمال الروح فحسب (K, 291).

في ذروة السجال تسأل هايدغر: إلى أي مدى تكون مهمة الفلسفة التحرير من القلق؟ أوليست مهمتها أن تترك الإنسان جذريًا تحت رحمة القلق؟ (K, 286).

سلفًا أعطى هايدغر جوابه الخاص: على الفلسفة أن تُدخل الرعب إلى الإنسان في بداية الأمر، وتجبره من جديد على ذلك التشرّد الذي يُدخله من جديد في الهروب إلى الثقافة.

غير أن كاسيرر بمثاليته الثقافية يجاهر في جوابه. فحقيقة أن الإنسان يمكنه خلق الثقافة - كما يقول - هي «ختمٌ لانهائيته. وأحبُّ أن يكون التحرر هو المعنى والهدف الفعلي. وذلك على معنى: ارموا القلق الأرضي عنكم» (K, 287).

يُهمّ كاسيرر بفن السُّكنى في الثقافة. أما هايدغر فيريد أن يجعل من الأرض هاوية (K, 288).

ينادي كاسيرر بالعمل على خلق المعنى من الثقافة، وبالعَمَل الذي، بضرورته الداخلية وبقائه، ينتصر على العرضية والسطحية في الوجود الإنساني.

يرفض هايدغر هذا كله بحركة تعبيرية. وما يتبقى ليس أكثر من لحظات قليلة من شِدَّة عظيمة. فبعد الآن يجب على المرء ألا يخفي طويلاً أن صيغة الوجود العليا للدازاين تعزى إلى لحظات قليلة نادرة للديمومة الدازاين بين الحياة والموت فحسب، وأن الإنسان لا يوجد في ذروة إمكاناته الخاصة إلا في لحظات قليلة (K, 290).

زارت هايدغر للقداسّ الليلي في كنيسة دير بوIRON كانت من مثل هذه اللحظات عندما أدرك قوة الليل الأصلية الأسطورية والميتافيزيقية في آن واحد، تلك التي ينبغي علينا أن نخترقها باستمرار، لكي نوجد حقيقة.

مثل هذه اللحظة كانت أيضًا صورًا من الطفولة، طالما حدّث هايدغر أصدقاءه عنها مرارًا في ما بعد: كيف كان صبيًا يقرع الجرس، ويحصل من والدته على شمعة تُشعلها له في ساعات الفجر الأولى. وكيف كان يقي الشعلة من الانطفاء في باطن يده، فيما هو يمضي عبر الساحة إلى الكنيسة. وهناك واقفًا قرب المذبح يزيل برؤوس أصابعه الشمع المنسكب كي يدوم الاشتعال مدة أطول. غير أن الشمعة تنطفئ بعد ذلك، ومن المؤكد أنه كان ينتظر تلك اللحظة التي كان يؤجلها.

إذا كان للدازاين فعّالان: الليل الذي ينبثق منه، والنهار الذي يتجاوز الليل، فإن كاسيرر ركّز على الفعل الثاني، أي على نهار الثقافة؛ في حين انصبَّ اهتمام

هايدغر على الفعل الأول. إنه يتطلع إلى الليل الذي جثنا منه. فكره مثبت على ذلك العدم الذي يبرز منه شيء ما، من الوهلة الأولى. أحدهما يلتفت نحو المنبثق، والآخر نحو الأصل. أحدهما ينشغل ببيت الخلق الإنساني، بينما يتشبث الآخر، مفتونًا بالسر العميق للخلق من العدم (creatio ex nihilo) ذلك الذي يحصل باستمرار، على نحو جديد، عندما يستيقظ الإنسان ويعي وجوده.

الفصل الحادي عشر

مؤلف رئيس خفي: محاضرات الميتافيزيقا لعامي 1929/1930. عن السام. اللغز والرعب. محاولة هايدغر في فلسفة طبيعية. من الحجر إلى الوعي. تاريخ انفتاح.

عندما عُين مارتن هايدغر في شباط/فبراير 1928 في كرسي هوسرل في فرايبورغ، كتب إلى كارل ياسبرز: ستكون فرايبورغ، مرة أخرى، الاختبار بالنسبة إليّ، تُرى هل فيها شيء من الفلسفة أم أن كل شيء يمضي على نحو تعليمي تقليدي؟ (24.11.1928, BwHJ, 104). يريد هايدغر أن يضع نفسه في الاختبار. بالتأكيد ليس هناك إغواء التعليم فحسب، بل أيضًا الشهرة الجديدة التي تحمل معها مصاعب شتى. لم يكن ممتعًا كثيرًا، بالنسبة إليّ، انخراطي العام الذي أقحمت نفسي فيه، هذا ما كتبه إلى ياسبرز في 25 حزيران/يونيو 1929 (BwHJ, 123). محاضرات هايدغر في تلك الفترة غدت محط جذب. تروي زيغفريد كراكاور (Siegfried Kracauer) عن محاضرة هايدغر أمام جمعية كانط في فرانكفورت في 25 كانون الثاني/يناير 1929: «ما يجدر ذكره أيضًا أن اسم المحاضر كان وراء جذب جمهور ضخم من مستمعين ليسوا في أغلب الظن من ممتهيي الفلسفة عمومًا وقد جازفوا بإرادتهم وسط أدغال التعريفات والتمييزات المستعصية»⁽¹⁾.

من الطبيعي أن يكون هايدغر قد استمتع بكثرة ظهوره وشهرته. فقد أحس بالغبطة حين أخبره ياسبرز بأن «هايدغر» يُقرأ الآن، أيضًا، ويُناقش في الحلقات الدراسية في هايدلبرغ. بيد أن هايدغر لا يرغب في أن يُنظر إليه بوصفه مؤلف الكينونة والزمان فحسب. في رسائله إلى ياسبرز قلّل من شأن هذا الكتاب. أنا لا أفكر البتة بأنني كتبت قبل فترة وجيزة هذا الكتاب (24.9.1928, BwHJ, 103).

V. Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus* (Berlin: S. Fischer, 1989), p. 118.

(1)

في السنوات الأولى، بعد صدور الكينونة والزمان، كان عليه أن يشرح للجمهور الفلسفي الذي انتظر منه عرضاً دقيقاً مدور الزوايا، وشاملاً جميع مجالات حياة الإنسان في عالمه. فقد قرأوا الكينونة والزمان بوصفه مساهمة في الأنثروبولوجيا الفلسفية، ورغبوا في أن يتابع هذا المشروع.

في كتابه كانط لعام 1929، ردّ هايدغر على مثل هذا التوقع صراحة واعتبره سوء فهم. لا يمكن تطوير فلسفة مقربة عن الإنسان وعلاقات حياته الأساسية، على ما كتب في ذلك الكتاب. يتعارض طلب مثل هذا التقريب مع طبيعة الدلائل في نهائياته وتاريخانيته. عندما يستيقظ التفلسف في الإنسان انطلاقاً من الداخل، ويوصفه نسقياً تقريباً، يبدأ في كل مرة من جديد، ولا يبلغ نهايته، بل إن نهاية التفلسف الواقعية والوحيدة تكون بقطع العرضي من خلال الموت. فالفلسفة تموت أيضاً.

من المؤكد أن المرء كفيلسوف يستطيع أن يموت قبل النهاية المحددة. وهذا يحدث تحديداً عندما يتجمد التفكير الحي في ما فكر فيه المرء يوماً، وعندما ينتصر الماضي على الحاضر والمستقبل، وعندما بأسر ما فكر فيه التفكير. في السنوات الأولى من العشرينيات أراد هايدغر مرة أخرى تسهيل أفكار التقليد الفلسفي، من أرسطوطاليس إلى هوسرل. وهو يستعد مرة أخرى الآن لمهمة أن يُجِلَّ في حركة الفكر أنطولوجيته الأساسية الخاصة التي صارت نسقاً يُقْتَبَسُ ومنهجاً يطبَّق في تلك الفترة.

في معرض الصخب المثار حول شخصه وأعماله، كتب في 12 أيلول/سبتمبر 1929 إلى إليزابيث بلوخمان يقول: إننا مضللون، من الأساس، في بحثنا من خلال النشاط السائد ونجاحاته وتناجحه، ونظن أن الجوهر ينبغي أن ينبز (BwHB, 32).

ببساطة لا يريد هايدغر أن يتابع ويكمل بناء أفكاره الخاصة ونسقه الخاص. وقد كتب في الرسالة ذاتها: في محاضرتي عن الميتافيزيقا في الشتاء لا بدّ من أن أُلح في بداية جديدة كلية.

أشرت سابقاً إلى محاضرة الميتافيزيقا الضخمة في الفصل الشئوي

1929/1930، تلك التي أعلن عنها هايدغر تحت عنوان المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا، عالم - نهاية - وحدة. وفيها يُجَرَّب أسلوبًا جديدًا دعوته في الفصل السابق فلسفة الحَدَث. يتحدث هايدغر في تلك المحاضرة عن أن الفلسفة هي الحدث الأساسي في الدازاين الإنساني (GA 29/30, 12)؛ الحدث الذي ينبغي أن يُستعاد. أي حدث أساسي؟ سلفًا تُلَمَّح الكلمات المذكورة في عنوان المحاضرة، نهاية ووحدة، إلى أن هايدغر مهتم بتعميق خبرة التشرد. الفلسفة هي نقيض كل نظمين وتأكيد. إنها الدوامية التي يدور الإنسان فيها حتى يفهم الدازاين وحده، ومن غير أوهام (GA 29/30, 29).

غير أن مفاهيم مثل هذا التفلسف ينبغي أن تكون لها وظيفة أخرى، وضربًا آخر من الصرامة يختلف عن مفاهيم العلم. المفاهيم الفلسفية تظل فارغة، إن لم تكن متأثرين قبل ذلك بما ينبغي عليها أن تدركه (GA 29/30, 9). يفهم هايدغر المفاهيم الفلسفية بوصفها هجوميًا على كل نوع من اليقين الذاتي والثقة بالعالم. تُعتبر اللايقينية القصوى من الجارات الدائمة والخطرة للفلسفة. لكن هذا الاستعداد الأولي لخطورة الفلسفة لا يصيب إلَّا نادرًا، ولهذا لا يوجد جدل فلسفي فعلي، على الرغم من الكم المنشور في الحقل الفلسفي في تلك الفترة، وهذا لا يمكن إغفاله. جميعهم يريدون أن يثبتوا حقائق، بعضهم في مواجهة بعضهم الآخر، وينسون المهمة الفعلية والأصعب التي تدفع الدازاين الخاص، ودازاين الآخر، إلى الريبة المنتجة (GA 29/30, 29).

في هذه المحاضرة يكثر الحديث عن الخطر والوحشية والريبة. وقد ادعى هايدغر لنفسه الحق في استعمال عنوان الميتافيزيقا، لأجل مشروع الحياة فلسفيًا في وحشة وخطر. لكن الميتافيزيقا هنا ليست بمعنى علم الأشياء الماورائية. هو يريد أن يعطي جانب التجاوز (الماءراء) معنى آخر، أي معناه الأصلي، كما يزعم. والأمر هنا لا يعني التجاوز، بمعنى البحث عن مكان آخر، أو عالم ماورائي، بل استدارة غريبة إزاء التفكير اليومي والتسأل (GA 29/30, 66).

من الجلي أنه أمر جيد أن يختار الدازاين بطله (SuZ, 385) [661] لأجل هذه الاستدارة أيضًا. ذلك أن هناك أناسًا قدرهم الغريب المعجيب أن يكونوا، بالنسبة إلى الآخرين، موجبًا يوقظ فيهم التفلسف (GA 29/30, 19).

لا ريب في أن هايدغر يُعَدُّ نفسه من بين هؤلاء الناس الغربيين. وهو يعلم أيضًا أنه كاريزماتي الفلسفة، ويحمل رسالة. في 3 كانون الثاني/يناير 1928 كتب إلى ياسبرز يقول: هذا هو تمامًا ما يجلب وحدة غريبة كهذه إلى الدازاين، إنه ذلك الوقوف المظلم أمام الآخر الخاص الذي يعتقد المرء أن لزامًا عليه أن يُحضره إلى الزمان (BwHJ, 114). يرد ياسبرز، وكان ما زال مفتونًا بعد زيارة هايدغر له: «منذ زمن لا أذكر أنني استمعت إلى أحد كما استمعت إليك اليوم. كنت أشعر بحرية في هذا التعالي المتواصل، كما لو كنت في الهواء الطلق» (BwHJ, 129) (S.12.1929).

في تحليله للقلق أوضح هايدغر سلفًا إلى أين يمضي هذا التعالي: إلى ذلك العدم الذي يخرج منه، بعدئذ، شيء يفيض بالدهشة والقلق. في فلسفة الحدث الهايدغرية التي تتعقب حثيثًا سر الزمان واللحظة، يُظنُّ الآن أنها تشغل نفسها بحدث الفراغ العظيم الآخر، أي بالسأم. وما ينجم عن ذلك يُعَدُّ الأكثر تأثيرًا بين كل ما قدَّم هايدغر في حياته. في التراث الفلسفي كله يندر أن وُصِف مزاج وُصِفَ كما في هذه المحاضرة. هنا أصبح السأم، فعليًا، حدثًا.

يريد هايدغر أن يترك مستمعيه يسقطون في الفراغ الكبير؛ يجب عليهم أن ينصتوا إلى الضجيج الأساسي للوجود. يريد أيضًا أن يفتح اللحظة، لأنه ليس من شيء يَهمُّ بعد، من دون أن يقدِّم للعالم أيَّ محتوى يستطيع المرء أن يتمسك به، أو أن يمتلئ. إنها لحظة انقضاء الزمان الفارغ. الزمان المحض، ولحظة حضوره الخالص. السأم هو إذاً تلك اللحظة التي يلاحظ المرء فيها كيف ينقضي الزمان الذي لا ينقضي. ذلك لأن المرء لا يستطيع أن يدفعه، أو يمرره، ولا أن يملأه بالمعنى، على ما يقال. بصبر وأناة بقي هايدغر عالقًا في هذا الموضوع الذي امتد على 150 صفحة من نص المحاضرة. إنه يُخرج السأم بوصفه حدثًا ميتافيزيقيًا أوليًا. وهو يبيِّن كيف يرتبط في السأم قطبا التجربة الميتافيزيقية أحدهما بالآخر على نحو مفارق: العالم بوصفه كَلِيَّة، والوجود المتفصل. يتأثر الفرد بكَلِيَّة العالم بالذات، من خلال عدم تأثره به، بل يُترك فارغًا. يريد هايدغر أن يمضي بمستمعيه إلى تلك النقطة التي يجب فيها أن يسألوا أنفسهم: هل بلغ بنا الأمر في النهاية حدًا أن يتجاوزنا، جيئةً وذهابًا، سأم عميق إلى هاوية الدازاين، مثل ضباب صامت؟ (GA 29/30, 119).

أمام هاوية هذا السأم يمسك بنا عادة رعب الفراغ، غير أن المرء ينبغي أن يكون قد احتمل هذا الرعب، لأنه يجعله متكافئاً على نحوٍ حميمي مع ذلك العدم الذي يصوّب السؤال الميتافيزيقي القديم: لِمَ يكون شيء وليس على الأرجح لا شيء؟ ينتظر هايدغر من مستمعيه أن يقبلوا العدم كتمرين على فن البقاء في الفراغ.

لا يتعلق الأمر هنا - كما يشدد هايدغر - بمزاج مصطنع يبحث عنه، ولا بموقف إلزامي، بل على العكس، تصح به طمأنينة النظرة الحرة يومياً (GA 29/30، 137). اليومي يشعر به غالباً فراغاً، غير أننا - يقول هايدغر - نغطي هذا الفراغ بالمثل على الفور. وهو يدعو إلى ترك هذه التغطية المتعجلة مدة من الزمن، أي مدة من السأم. في أيّ حال يصعب انتزاع هذا الترك فلسفياً، لأنه يعارض السعي اليومي العفوي الذي يريد أن يسقط في العالم، وليس السقوط خروجاً من العالم، كما في لحظة الفراغ المحتملة هذه. لكن لا شيء يُجدي: التفلسف لا يحصل من دون هذا السقوط خروجاً، والضياح والترك والفراغ. هايدغر يريد تقديم ولادة الفلسفة من العدم المفجّر للسأم.

في سياق تأملاته في الكمون اليومي للسأم، يصل هايدغر إلى الحديث عن الحالة الروحية للعصر. هناك - كما يقول - انتزاع واسع الانتشار في الثقافة الراهنة. وفي عداد المؤلفين الذين صاغوا هذا الانتزاع يذكر شبنغلر، وكلايغز (Klages)، وشيلر، وليوبولد تسيغلر (Leopold Ziegler). بكلمات قليلة نبذ هايدغر تشخيصاتهم وإنذاراتهم. قد يكون هذا مهماً وطريقاً، لكن لنكن صادقين - كما يقول هايدغر - هذا لم يلامسنا على الإطلاق. على العكس، إن كل هذا إثارة. وهذا يعني دومًا تسكيناً غير معترف به، وظاهرياً مرة أخرى (GA 29/30، 112). لماذا؟ لأن هذه التأملات تحررنا من أنفسنا، وتحثنا على أن نعكس أنفسنا في وضع ودور في تاريخ العالم (GA 29/30، 112). هناك تُعرض مسرحيات درامية يحق لنا أن نمشي فيها على كعوب ذوات ثقافية. إن رؤى تدهور موحشة تداعب إحساسنا أيضاً بالقيمة الذاتية، أو بدقة أكثر: حاجتنا إلى عرض أنفسنا، أو مشاهدة أنفسنا في العرض. ويختتم هايدغر نقده هذا النوع من تشخيص العصر الفلسفي بالملاحظة العازمة: هذه الفلسفة أفلحت في عرض الإنسان فحسب، غير أنها لم تغلح أبداً في بلوغ دأزيته (GA 29/30، 113).

في هاوية الدازاين يريض السأم الذي تبحث الحياة عن مهرب منه في صيف
العرض.

يغدو تحليل هايدغر نوعاً من استطلاع مركز الصحراء. وهو في هذا يدلل
على حس التصعيد الدرامي. يزداد التوتر كلما كان المكان الذي يعضي إليه في
تفكيره أكثر فراغاً. إنه يبدأ من صيرورة السأم انطلاقاً من شيء. هنا لا يزال لدينا
موضوع يمكن تحديد هويته: شيء، كتاب، عيد، شخص معين، بمقدورنا أن نغزو
السأم إليه. إنه يتسلل إلينا من الخارج نوعاً ما، وله سبب خارجي. لكن إذا لم
يكن تحري هذا الموضوع جلياً بعد، وفي حال تسلل السأم من الخارج واشتداده
من الداخل في الوقت نفسه، فإن الأمر يتعلق عندئذ بإدخال السأم إلى النفس
بشيء ما. لا يمكن القول إن القطار الذي لا يصل في موعده المحدد يدفع أحداً
إلى السأم، لكن قد تكون الحالة التي يدخل المرء فيها بسبب التأخير باعثة على
السأم. يسأم المرء في حدث محدد أو بسببه. إن ما يضلّل في هذا السأم يتأتى من
أن المرء يصبح في حالات مماثلة مصدرًا لسأمة نفسه. لا يعرف المرء ما ينبغي
أن يفعله بنفسه. والنتيجة هي أن العدم هو الذي يفعل شيئاً به. إن حديثاً مسائلاً
مملًا - وهايدغر يصف بمتعة حديثاً من هذا النوع يجري في وسط أكاديمي - لا
يبحث على الضيق والازعاج فحسب، بل يفضي إلى حالة هلع خفيفة. ذلك لأن
مثل هذه الحالات تجعل من الواحد نفسه مصدرًا للسأم. إن الحالة معقدة فعلياً،
لأن ما يسبب السأم هنا هو عادة مشروع يجب أن يطرد السأم تماماً. السأم يريض
في إجراءات طرد الزمان. إن كل ما يقدمه في مواجهته مصاب بعدواه. يجب أن
يتحدث أولئك المعترضون لخطر السقوط. لكن إلى أين يطرد الزمان؟ أو إلى أين
يُبعد الدازاين الطارد للزمان؟ هل هناك نوع من ثقب أسود في الوجود، يجذب إلى
داخله ويتلعق؟

السأم الأعمق مجهول تماماً. ليس هناك من شيء محدد يثيره. نحن نقول:
هو يُسَمِّم أحدهم. يُخضع هايدغر هذا التعبير لتحليل دقيق. هنا يوجد عدم تعين
مزدوج: ضمير الغائب «ES»، وهو كل شيء، وهو لا شيء، وهو، في أي حال، ليس
شيئاً محدداً. ثم هناك أحدهم، وهو الـ «هُم» نفسه، لكن من حيث هو كائن غير
محدد الشخصية. هكذا كما لو أن السأم قد ابتلع أيضاً الأنا التي قد تتخجل من أن
تكون سَمِئَةً. عبارة هو يُسَمِّم أحدهم يأخذها هايدغر تعبيراً عن ذلك الغياب التام

للزمان الممتلئ، أو الذي يمتلئ، وعن تلك اللحظة التي لا يخاطب فيها شيء أحدًا، ولا يأخذُه أبدًا. هذه الطمأنينة الفارغة يصفها بالاستسلام الكلي للكائن العاجز في الكَلْيَة (GA 29/30, 214).

هنا فهم مباحث للكَلْيَة، لكنها كَلْيَة لا تخص أحدًا. شيء فارغ يقف في مواجهة كُلِّ فارغ، وكلاهما يحيل إلى الآخر في غياب العلاقة بينهما. إنها سلبية ثلاثية: اللاذات، والكَلْيَة الباطلة، وغياب العلاقة بوصفها علاقة سلبية. يصبح جليًا أنها الذروة أو الدرك الأسفل الذي أراد هايدغر أن يمضي إليه في تحليله المثير للسأم. هكذا نجد أنفسنا في قلب ميتافيزيقا ذات طعم هايدغري. وفي هذه النقطة يكون هايدغر قد وصل أيضًا بمقصده إلى غايته، وهي المضي إلى جوهر الزمان من خلال تفسير جوهر السأم (GA 29/30, 201). ويتساءل هايدغر كيف يعاش إذا الزمان في هذا الغياب التام لكل ما يملأ؟ إنه لا يريد أن يمضي، بل يتوقف ويمسك الواحد في لاهورية متكاسلة، ويدرأ خطرًا. هذا الشلل الشامل يدفع إلى ملاحظة أن الزمان ليس وسطًا نتحرك فيه، بل شيئًا نتنتجه. نحن نزمن الزمان، لكننا نتوقف عن تزمينه عندما نكون مشلولين بالسأم. غير أن هذا التوقف ليس كاملاً أبدًا. فحدث التزمين الذي يتقطع للحظات أو يتوقف، يبقى في علاقة مع جريان الزمان الذي هو نحن أنفسنا، لكن بطريقة التعليق، والحظر، والشلل.

هذه التجربة المتناقضة لجريان الزمان المعلق هي نقطة الذروة في دراما السأم التي يخرجها هايدغر ويحللها. من السلبية الثلاثية: اللاذات والكَلْيَة الباطلة وغياب العلاقة، ليس سوى مخرج وحيد: على المرء أن يتنزع نفسه منها. فعندما لا يمضي شيء أبدًا، يجب أن يضع المرء نفسه على الطريق. يصوغ هايدغر بتكلف مغزى فكرته: لكن ما يعلمه الزمان، هذا الأسر في حد ذاته... ليس أقل من حرية الدازاين بالذات. لأن حرية الدازاين لا تكون إلا بتحرير الدازاين نفسه. لكن تحرير الدازاين نفسه لا يحصل إلا عندما يقرر بنفسه لنفسه (GA 29/30, 223).

لكن ما دامت الذات تنقلص في السأم، وتصير شبحًا بلا جوهر، فإن القرار لن يتمكن من العودة إلى ذات متماسكة تنتظر أن تبدأ عملها. الأرجح أن القرار يولد، بداية، من تصميم هذه الذات، ولن يُعثر عليه بمعنى ما، بل يُخترع من خلال التصميم، وينفتح فيه ما كان مغلقًا. تنبثق لحظة القرار من السأم ونهيه. وعلى هذا

النحو يستطيع هايدغر القول إن الزمان الذي بأسرنا (في السأم) يكمل دوره، ويدفع الدازاين قسراً إلى ذروة الإمكان فعلياً (GA 29/30, 224). ويمكن المرء أن يعبر عن ذلك أيضاً بلغة شعبية بالقول: في السأم تلاحظ أنه لا يوجد شيء ذو أهمية إلا ما تفعله بنفسك...

الدازاين الذي يستفيق على ذاته يجب عليه أن يكون قد اجتاز منطقة السأم العميق، أي هذا الفراغ في كليته. عند هذه النقطة من تأمله ابتعد هايدغر عن أمزجة السأم الأقرب إلى أن تكون «خاصة» و«شخصية»، ووضع نصب عينيه، على الصعيد الثقافي الفلسفي، الوضع التاريخي - الاجتماعي الراهن، متسائلاً: هل ما تزال تُختبر فاقة الفراغ في كليتها؟ بل ألا تموت وتُكبَت من خلال الصراع الضروري ضد فاقاتٍ أخرى محسوسة؟

كان ذاك في الفصل الدراسي الشتوي 1929/1930. في تلك الفترة كانت قد بدأت البطالة الشاملة والفقر المدقع في أعقاب الأزمة الاقتصادية العالمية. يجازف هايدغر بإلقاء نظرة سريعة على مشهد الفاقة المعاصر: توجد في كل مكان هزات وأزمات وكوارث وفاقات: يؤس اليوم، والفوضى السياسية، وعجز العلم، وتجوّف الفن، وغياب أرضية للفلسفة، وعجز الدين. توجد الفاقات في كل مكان بالتأكيد (GA 29/30, 243). في مواجهة هذه الفاقة تُحشد برامج وأحزاب وإجراءات؛ وهناك أنشطة من كل نوع. لكن، وفقاً لهايدغر، هذا الدفاع المضطرب في مواجهة الفاقات لا يسمح تمامًا بظهور يؤس في كليته (GA 29/30, 243).

الفاقة في كليتها ليست أي فاقة فردية إذاً، بل هي عمومًا جوهرٌ بالنسبة إلى طابع عبء الدازاين الذي يُختبر في مزاج السأم. ففي الحقيقة أن يكون الدازاين بالذات هناك، أمرٌ مطلوب من الإنسان وموهوب له (GA 29/30, 246). من يهرب من هذا الضيم الجوهري (GA 29/30 244) يعوزه العُتُو المتمرد الذي يصنع البطولة اليومية بالنسبة إلى هايدغر. من لم يختبر الحياة بوصفها عبثاً بهذا المعنى، لا يعرف شيئاً عن لغز الدازاين. وبهذا يغيب الذعر الداخلي الذي يحمله معه كل لغز، والذي يهب الدازاين عظمته (GA 29/30, 244).

اللغز والذعر. يلمح هايدغر هنا إلى تعريف المقدس لدى رودولف أوتو الذي فسّر التجربة الدينية للمقدس، من حيث هي دعر أمام سلطة تلتقينا بوصفها

لغزًا. أخذ هايدغر سمات المقدس المفهوم على هذا النحو، لكنه حذف العلاقة الماورائية. إن الدازاين نفسه هو المقدس المثير للذعر الغامض. والذعر هو الدهشة المتزايدة على نحو درامي حول أن هناك شيئًا وليس عدما. اللغز المثير للذعر هو الكائن في آله «أن العارية خاصته». عن هذا الذعر يأتي أيضًا الحديث في العبارات اللاحقة، وهو ما ينبغي التشديد عليه، لأنه يعطى في ما بعد معنى سياسيًا صريحًا لم يكن له وقتئذٍ بعد. عندما تبقى اليوم وطأة الشدة غائبة عن دازاينا، على الرغم من الفاقة كلها، وعندما يغيب اللغز، عندئذٍ، يهمنا بدايةً، أن نكسب للإنسان تلك القاعدة وذلك البعد الذي يلتقيه في داخلها، عمومًا ومرة أخرى، شيء يشبه لغز دازاينه. في هذا المطلب والمسمى المجهد للاقتراب منه، ينبغي ألا يثير دهشتنا إذا اضطرب إنسان اليوم العادي، الإنسان الطيب البسيط، وأصيب بالضيق، وإذا ما انسدت أحيانًا غشاوة سوداء على عينيه، على نحو يحمله على التشبث بأوثانه بقوة... ويكون من سوء الفهم أن نتوقع شيئًا آخر. في البدء يجب أن ندعو، مرة أخرى، من يقدر على إدخال الذعر إلى دازاينا (GA 29/30, 255).

من يستطيع أن يدخل هذا الذعر؟ في تلك الأثناء لا أحد بعد غير الفيلسوف الكاريزماتي الذي قدّره الغرب أن يكون في نظر الآخرين المحرّض على إيقاظ التفلسف فيهم (GA 29/30, 19). بعبارة أخرى، لا أحد غير هايدغر نفسه يأخذ هذا على عاتقه: إدخال الذعر، وإيقاظ التفلسف، لا يزالان الآن الشيء ذاته.

يبدو أن هايدغر حدّس بأن خطابه قد يساء فهمه سياسيًا ليعتبر نداء إلى «الرجل القوي». لذا أشار في نهاية الفقرة ال مقتبسة أعلاه إلى أن صحة الإنسان لذاته لا تبرّغ من أيّ حدث سياسي، ولا حتى من الحرب الكونية. الأمر لا يتعلق بصحة سياسية إذًا، بل بصحة فلسفية. من هنا جاء نقد هايدغر أيضًا لجميع محاولات تشييد عمارة رؤية العالم على أرضية سياسية، وعلى طلب الإقامة فيها (GA 29/30, 257). عندما يصبح الدازاين شفافًا لذاته، يتوقف عن تشييد مثل هذه العمارة. وتحريض (GA 29/30, 258) الدازاين في الإنسان لا يعني غير دفعه نحو وجوب أن تنهار مثل هذه العمارة.

كان هايدغر في غضون ذلك قد قطع شوطًا طويلًا - 260 صفحة في النسخة المطبوعة لمحاضراته. الأسئلة الأساسية الميتافيزيقية التي طرحها في البداية: ما

العالم؟ ما النهاية؟ ما الوحدة؟ غابت تقريباً في لغة النسيان. وهو يتلقفها الآن من جديد، ويذكر بأن تمرينات السأم كانت حتى الآن تحضيراً: محاولة إيقاظ مزاج أو إخراج، بحيث يتواجه فيه العالم، والنهاية، والوحدة، بطريقة تجعل العمل على المفهوم ممكناً، في البداية وعلى العموم. وعلى «كيفية» هذه المواجهة يتوقف كل شيء. ما يجب أن يدرك ينبغي أن يحصل، أولاً، والأخرى هنا والآن، في ساعات بعد ظهيرة الثلاثاء في الفصل الدراسي الشتوي 1930/1929.

لماذا يحتاج العالم بوصفه كلية إلى مزاج خاص لاختباره؟ العالم، بالتأكيد، موجود دائماً هناك، إنه كل شيء نقصده. ونحن موجودون، بالتأكيد، دائماً، في مركزه، غير أننا نعرف، في تلك الفترة، أن هذه الإقامة اليومية في العالم هي، بالنسبة إلى هايدغر، كينونة السقوط فيه. إننا مختفون فيه. ولهذا يميز مزاج السأم، لأن فيه تبدو - كما في مزاج القلق الذي تم تحليله في الكينونة والزمان - كلية العالم تتقدم مسافة تجعل موقف الدهشة الميتافيزيقي والذعر ممكناً، من حيث هي (أي كلية العالم) في دراما وجودية في الفصل الثالث. في الفصل الأول يمضي المرء - يومياً - في العالم، ويملاً أحدهم العالم. في الفصل الثاني يتعد كل شيء، حدث الفراغ العظيم، السلبية الثلاثية (انتفاء الذات، الكلية الباطلة، غياب العلاقة). في الفصل الثالث يعود في النهاية الغائب عن العالم، والذات الخاصة، والعالم مرة أخرى. تصبح الذات والأشياء نوعاً ما «أكثر كاثنية»؛ إنها تكتسب شدة جديدة، إليها يؤول كل شيء. قلما صاغ هايدغر ذلك بمثل هذا الوضوح المعرّض للاستهداف، كما في هذه المحاضرة: لا يتعلق الأمر بما هو أقل من كسب هذا البعد الأصلي للحدث في الدازاين الفلسفي مرة أخرى، حتى «تُرى» الأشياء جميعاً بداية من جديد أكثر بساطة وقوة وديمومة (GA 29/30, 35).

«العالم بوصفه كلية» موضوع رحب بالنسبة إلى النظرة الباحثة. ربما يكون الأمر كذلك. لهذا بالذات يريد هايدغر أن يظهر أن هذا الموضوع الرّحب - وإن يكن أيضاً كبيراً جداً بالنسبة إلى البحث - يمكن أن يعاش يومياً، وعلى نحو مباشر، في أمزجة مثل السأم والقلق؛ وذلك في الإفلات من العالم. انطلاقاً من النهاية يصبح واضحاً أن تحليل السأم... ليس إلا محاولة لوصف الطريقة التي نمتلك فيها «العالم بوصفه كلية».

يمكن الآن أيضًا قلب منظور الرؤية. في الحقيقة أن «نمتلك العالم» أمر يختلف عن أن «يمتلكنا» العالم. ليس بمعنى أننا نستغرق في عالم الـ «هَمِّ»، وفي الانشغال بما تحت اليد - هذا ما بيّنه هايدغر في الكينونة والزمان من قبل - بل بمعنى أننا جزء من عالم الطبيعة.

في القسم الثاني من المحاضرة، قدّم هايدغر أول مرة نوعًا من فلسفة الطبيعة. وهي محاولته الوحيدة التي لن يكررها قط في ما بعد. والأهمية التي علّقها على هذه المحاولة، تبينها المرء من أن هايدغر وضع هذه التأملات على قدم المساواة إلى جانب الكينونة والزمان.

في العام الذي سبق ظهر كتابان عظيمًا الشأن في الأنثروبولوجيا الفلسفية هما: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (مكانة الإنسان في الكون) لماكس شيلر، و*Die Stufen des Organischen und der Mensch* (تدرجات العضوي والإنسان) لهلموت بليسنر. حاول شيلر وبليسنر، كلّ بطريقة مختلفة، أن يجمعا معًا نتائج البحث البيولوجي والتفسير الفلسفي، وأن يكشفًا تاليًا العلاقة والقطيعة بين الإنسان وباقي الطبيعة. في الكينونة والزمان شدّد هايدغر كثيرًا على القطيعة بين الدازاين والطبيعة غير الإنسانية، حيث وجب - كما في انتقاده كارل لوفيث في ما بعد - أن ينشأ انطباع يبرز الوجود الإنساني في شروطه الجسدية الطبيعية. أعاد كل من شيلر وبليسنر، بتحريض من هايدغر، الإنسان مرة أخرى إلى سياق العلاقة مع الطبيعة، لكن من غير أن يجعلاه طبيعيًا، الأمر الذي كان مهمًا لهما معًا.

أثارت محاولة شيلر اهتمامًا كبيرًا على نحو خاص في تلك الفترة. هذا ما أشعر هايدغر بالتحدي للقيام برحلته في حقل الأنثروبولوجيا الطبيعية الفلسفية.

الطبيعة جزء من العالم. لكن هل للطبيعة غير الإنسانية عالم على الإطلاق؟ هل للحجر أو الحيوان عالم؟ أم هما يحدثان فيه فحسب؟ فيه، أي في أفق عالم موجود فقط للإنسان، كائن الطبيعة المحدث للعالم؟

أوضح هايدغر في الكينونة والزمان أن نمط كينونة الطبيعة اللاعضوية والعضوية، وأن الحياة المرتبطة بالجسد، يمكن أن يصبحا متاحين إن نحن تأملناهما بنظرة تفكيكية فحسب (GA 29/30, 371). ليس الأمر سهلًا على الإطلاق؛

إذ يجب على الوعي أن يدرك ما لا يعي، وعلى المعرفة أن تستوعب ما لا يعرف.
يجب أن يفهم الدازاينُ الكائنُ الذي لا توجد هذه الـ «هناك» أبداً بالنسبة إليه.

القسم الطبيعي الفلسفي في هذه المحاضرة هو تأمل وحيد حول هذه الـ «هناك»، وحول الكيفية التي نستطيع أن نفهم بها عموماً الطبيعة التي لا تعرف هذه الـ «هناك». هذه هي الظلمة التي أراد هايدغر أن يتسلل إليها ليلقي، بعدئذ، من هناك نظرة على الإنسان مرة أخرى. إنها نظرة غريبة، يصير من أجلها الحدثُ - الذي يصبح واضحاً في الإنسان، ويصبح من خلاله الإنسان واضحاً في الطبيعة على العموم - شيئاً غير مألوف كلياً. وهذا ما يجهد هايدغر في صدده ليكشف، انطلاقاً من الطبيعة، تَفَنُّحَ دازاين في الإنسان - أي انفتاح أو انفراجة (Lichtung) كما يسميه في ما بعد - يمكن أن يكشف له الأشياء والكائنات المخفية عن نفسها. الدازاين يعطي الطبيعة خشبة المسرح. والمعنى الوحيد لفلسفة الطبيعة الهايدغرية يتمثل في إخراجه عيد الظهور (عيد الغطاس) (Epiphanie) لهذه الـ «هناك».

الأشياء والكائنات تظهر أمامنا. لكن هل نستطيع أن نضع أنفسنا فيها؟ وهل نستطيع أن نشاركها طبيعة وجودها؟ وهل تشاركنا ونشاركها؟

نحن نشارك وإياها عالمًا تستقر فيه، وهي موجودة «هناك» من أجلنا. في هذا الجانب نحن من يعطيها هذه الـ «هناك» التي لا تملكها، ونأخذ منها سحر ذنك الهدوء والانغماس في ماهيتها. في هذا الشأن يمكن أن نستشعر في أنفسنا نقصاً في الكينونة.

يبدأ هايدغر دروسه بالحجارة. الحجر بلا عالم. إنه يحدث في العالم من غير أن يستطيع بناء علاقة مع العالم انطلاقاً من ذاته. وفي وصف علاقة الحيوانات بالعالم، يتبع هايدغر أبحاث ياكوب فون أوكسكيل (Jakob von Uexküll)، خاصة. وهو يسمي الحيوان فقير العالم. بيئته حلقة تكون فيها دوافع الحيوان مخدرة. طبقاً للمثيرات المقبلة من هناك، يُستجاب إلى ما يناسب من أنماط سلوك محددة، ورغبات، وتتغلق الحلقة. العالم بالنسبة إلى الحيوان بيئة لا يستطيع العيش منفصلاً عنها. يقتبس هايدغر من العالم البيولوجي الهولندي بويتنديجيك (Buytendijk): «في العالم الحيواني كله يبدو ارتباط الحيوان بمحيطه وطبداً تقريباً، مثل وحدة الجسد نفسه» (اقتباس من GA 29/30, 375). دعا هايدغر هذه «البيئة»، بوصفها

جسدًا ممتدًا، حلقة عدم التشييط. فالحيوان يرتكس لكل ما يقطع هذه الحلقة. إنه يرتكس لشيء وهو متعالتق معه إلى حد ما، لكنه لا يدرك هذا الشيء بصفته شيئًا محددًا. بعبارة أخرى إنه لا يُدرك أن شيئًا يُدرك. لهذا الحيوان افتتاح محدد على العالم، لكن العالم لا ينكشف له بوصفه عالمًا. هذا يحصل بداية للإنسان. بين الإنسان وعالمه يفتح فضاء حر. وقد انحلّ الارتباط بالعالم إلى حد ما، حيث إن الإنسان يستطيع أن ينسب نفسه إلى العالم، وإلى نفسه، وإلى نفسه بوصفه شيئًا حادثًا في العالم. ليس الإنسان مختلفًا فحسب، بل إنه يستطيع تمييز نفسه أيضًا عن الآخرين انطلاقًا من ذاته. وهو لا يستطيع أن ينسب نفسه إلى الأشياء المختلفة فحسب، بل بإمكانه أن يحدد الفروق بين الأشياء. سمى هايدغر هذا «الفضاء» الحرية - وهذا نعرفه مسبقًا. يأخذ الكائن الحادث في أفق الحرية طابعًا واقعيًا مغايرًا: إنه يتميز، بصفته واقعيًا، على خلفية كينونة الإمكان. كائن يحوز إمكانات، ولا يمكن النظر إليه إلا بصفته واقعيًا، وتحققًا لإمكانات. إن فضاء الإمكان الذي يفتح للإنسان يعطي الواقعي حدودًا، وحدّة، وفردانية. إنه يقع في أفق المقارنة، والتكوين، والتاريخ، ومن ثمّ الزمان أيضًا. كل هذا يُمكن من الحفاظ على شيء، بوصفه هذا الشيء، وتمييزه، ومساءلته. من هذه السكرة التي عاش فيها العالم، والتي لن تجرّب، يطفو العالم على السطح من حيث هو مدرك صراحة. وفكرة أن الشيء قد لا يكون أيضًا، هي جزء من كينونة الإمكان. يكتسب العالم من خلال ذلك شفافية غريبة. إنه في الحقيقة كل شيء نقصده، وهو لهذا السبب بالذات ليس كل شيء. وهو متروك في فضاء الإمكان الذي لا يزال أكثر رحابة، وفي النفي. ولأننا نملك حسًا للغائب نستطيع أن نخبر الحاضر بالذات، في عرفان، وافتتان، وفزع وفرح. والواقع، كما يختبره الإنسان، هو في حركة القدوم، وتنازع إخفاء نفسه وإظهارها.

هذه الثقة بكينونة الإمكان والعدم - وهذا ليس موجودًا في علاقة الحيوان بالعالم - تُظهر علاقة العالم الرخوة التي يسميها هايدغر مكونة العالم.

كما فسّر ماكس شيلر، في مشروعه الأنثروبولوجي مكانة الإنسان في الكون، الشخصية الروحية للإنسان، في ضوء فكرة شيلنغ عن الله الذي يصير في الإنسان، ومن خلاله، كذلك ربط هايدغر في نهاية محاضراته مع فكرة أخرى عظيمة لشيلنغ: نفتح الطبيعة في الإنسان عينها، وتلاحظ أنها هنا. أطلق هايدغر على تلك النظرة

الثِّرة لشيلنغ اسم الموقع المفتوح الذي انفتح في الإنسان في وسط الكائن المنغلق طبيعياً. من دون الإنسان كانت الكينونة خرساء، كانت قائمة، لكنها ما كانت لتكون - هناك. إن الطبيعة ترى ذاتها في الإنسان.

بدأت محاضرات في شتاء عام 1929/1930 - وهي بالتأكيد الأكثر أهمية بين المحاضرات التي ألقاها هايدغر، وتكاد أن تكون عمله الرئيسي الثاني - بإيقاظ السأم، هذا المزاج الباهت للغياب عن العالم، وتحليله. وتُختم المحاضرة بانقلاب هذا الغياب المضجر إلى الحماسة الأخرى، المغايرة كلياً. إنها إحدى الفقرات النادرة في عمل هايدغر التي تمتلئ بروح الاحتفاء بالحياة: الإنسان هو ذلك الذي لا يستطيع الاستقرار، وهو بالتأكيد لا يستطيع مغادرة موقعه... وحيث خطر الذعر، تكون هناك سعادة الانتدهاش؛ إنه ذلك الانجذاب اليقظ الذي هو نفس الفيلسوف (GA 29/30, 531).

الفصل الثاني عشر

التوازنات عند نهاية الجمهورية. بليسنر. وثبات نحو الهاوية. الصديق والعدو. التباس هايدغر: الفرد أم المجتمع؟ الاستدعاء الأول إلى برلين. كارل مانهايم. النزاع حول علم اجتماع المعرفة، محاولة إنقاذ الليبرالية. الحياة مع الممتنع عن الحل. هايدغر في كهف أفلاطون. فكرة التفويض. الكيفية التي يصير فيها الكائن أكثر كينونة.

في عام 1928، قبيل موته بقليل، قال ماكس شيلر في محاضرة: «في العشرة آلاف سنة تقريبًا من التاريخ، نحن العصر الأول الذي أشكل فيه الإنسان على نفسه تمامًا، عندما لم يُعد يعرف ما هو، ويعرف، في الوقت نفسه، أيضًا أنه لا يعرف»⁽¹⁾.

استند تشخيص شيلر إلى جانبيين في الوضع التاريخي في نهاية حقبة فايمار. الجانب الأول يخص الانشطار إلى عدد كبير من الأيديولوجيات ورؤى العالم التي تتناصب العداء في ما بينها، وتوشك جميعها تقريبًا أن تنهار في مناخ من الانقلاب والانتفاض. وهي بمجموعها لا تنتج إلا الشعور بالعجز.

«إن الأمر كما لو أن العالم أصبح سائلًا ويتبدد من بين أيدينا»⁽²⁾، هكذا وصف فالتر راثنائو (Walther Rathenau) تطورًا، لم يستطع روبرت موزيل إلا أن يعلق ساخراً على مرحلته المتقدمة في نهاية جمهورية فايمار: «ما إن تظهر اللاحقاة Ismus - (في إشارة إلى مذهب أو نزعة) جديدة حتى يعتقد المرء نفسه إنسانًا جديدًا. ومع نهاية كل عام دراسي تبدأ حقبة جديدة... يَسم اللاقيين والفتور والتشاؤم كل ما هي عليه الروح اليوم... وفقًا للطبيعة ينعكس هذا في صفات فردية روحية لا تُسمع... أحزاب المزارعين والحرفيين السياسية لها فلسفاتها المختلفة... والإكليروس له شبكته. لكن أتباع شتاينر (Steiner) لهم ملايينهم أيضًا، وللجامعات اعتبارها ومكانتها. قرأت مرة بالفعل في صحيفة نقابة عمال المطاعم والمقاهي عن رؤية

(1) مقتبس من: K. Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik* (München, 1992; [1978]), p. 53.

W. Rathenau, *Zur Kritik der Zeit* (Berlin, 1925; [1912]), p. 17.

(2)

العالم للعاملين في المطاعم التي ينبغي أن تُحترم دومًا. إنها عصفورية بابلية، تصدر منها من آلاف النوافذ آلاف الأصوات المختلفة»⁽³⁾. كان إنتاج رؤى العالم في فايمار رَجْعًا للحمولة الفائضة الجلية من نماذج التأويل والتوجه التقليدية التي أملت لها الأحداث والظروف الجديدة. يلحق بهذه الظروف المستجدة تعددية مجتمع ليبرالي متفتح، يُعرف نفسه مباشرة بأنه لا يشترط رؤية للعالم، أو صورة مسبقة للإنسان. لم تعد الأقوال ذات المحتوى ملزمة، بل وحدها قواعد اللعبة التي تريد، بحسب الطلب، أن تلزم مشاريع المعنى المتعارضة على أرضية التعايش السلمي. في الوسط التعددي للتنوع الروحي تُخَفِّض «الحقائق» المزعومة إلى مجرد آراء. وهذا يشكّل إهانة لكل من يعتقد أنه وجد كلمة الخلاص. إن الديمقراطية، بوصفها نموذج حياة، تجعل ادعاءات الحقيقة المطلقة نسبية. وقد صاغ ذلك هانز كيلزن (Hans Kelsen) - وهو من القلائل بين الحقوقيين المدافعين عن الجمهورية في تلك الفترة - على هذا النحو: «إن رؤية العالم الميتافيزيقية المطلقة هي نزعة استبدادية، في حين تُصنّف رؤية العالم النقدية النسبية في خانة الموقف الديمقراطي. من يعتبر الحقيقة المطلقة والقيم المطلقة للمعرفة الإنسانية مغلقة، يجب ألاّ يعتبر رأيه الخاص فحسب، بل يجب أقله أن يعتبر رأي الآخر المخالف محتملاً. لهذا فإن النزعة النسبية هي رؤية العالم التي تشترط الفكرة الديمقراطية»⁽⁴⁾.

في مجتمع فايمار يستفيد الجميع من الضمانات الليبرالية لحرية الرأي وحرية الفكر، لكن قلة قليلة منهم على استعداد لتحمل نتائجها، ولا سيما ما فيها من هذه النزعة النسبية. توصلت دراسة عن الموقف الروحي للشبيبة الألمانية في عام 1932 إلى نتيجة مؤداها أن الليبرالية مية بالنسبة إلى أغلبية الشبيبة: «لم يتبق لهذه الشبيبة سوى احتقار بالغ للعالم الليبرالي الذي يسمي الإطلاقية الروحية، بازدراء، غربة العالم. والشبيبة تعرف أن التسويات في الشأن الروحي ليست إلا البداية للرذيلة والكذب»⁽⁵⁾.

R. Musil, *Bucher und Literatur. Essays* (Hamburg: Reinbek b., 1982).

(3)

Sontheimer, p. 181.

(4) مقتبس من:

Ibid., p. 145.

(5)

كان المتحدث باسم هذه النزعة الليبرالية المضادة هو الفيلسوف الروسي المقروء كثيرًا في ألمانيا في تلك الفترة نيكولاي برديايف (Nikolaus Berdjajew) الذي تعرّف إلى مخبر الحداثة في برلين العشرينيات، وتعلم ازدرائه. في مقالته العصر الوسيط الجديد (1927) أنجز حسابه مع الديمقراطية التي يتهمها بأنها تسمح لأغلبية الأصوات أن تقرر ما هي الحقيقة: «الديمقراطية مُجَبَّةٌ للحرية، لكن ليس من منطلق احترام الروح الإنساني والشخصية الإنسانية، بل من السيّانية تجاه الحقيقة»⁽⁶⁾.

يساوي برديايف بين الديمقراطية وافتقار الروح للاحترام. يتحدث ماكس شيلر أيضًا عن احتقار الروح المتفشي. وهذا، بعد العجز، الجانب الثاني من تحليله الحاضر الفلسفي. لكن شيلر لا يحلّل احتقار الروح هذا للديمقراطية، بل لخصومها. بالنسبة إليه ما تحتقر الروح هو جميعُ المساعي التي تهرب من متاعب الحضارة إلى الطبيعي والأولي، والتي تستحضر الدم والأرض والغريزة والنشوة وجماعة الشعب والمصير، بوصفها سلطات أصلية. «جميع هذه الأشياء تشير إلى تمرد غريزي، نسقي، في إنسان العصر الجديد»⁽⁷⁾. إنها انتفاضة تجري - كما يقول ماكس شيلر - ضد العقل التسويي. بدوره وصف توماس مان، على نحو مشابه، متأثرًا بشيلر، الموقف الروحي السائد في عصره في *Deutschen Ansprache* (خطبة ألمانية) (1930). تحدّث عن «شبيبة المدرسة الذين أطلقوا»، وفروا من «المدرسة المثالية الإنسانية»، ويؤوّدون الآن رقصة القديس فيتوس⁽⁸⁾ (St. Vitus) في التعصب. «إن الوضع النفسي الغريب للإنسانية تهرب من الفكرة، توافقه سياسة من طراز عجيب، تجمع بين ادعاءات جيش الخلاص، وتشنجات الجماهير، ورنين الجرس الموسمي، وتهليلة الرب، وتكرار الشعارات الرتيبة، على طريقة الدراويش، إلى أن يملأ الزبدُ فَمَ الجميع. وهكذا يغدو التعصبُ مبدأً خلاص، والحماسة نشوةً صرع، والسياسة أفيون جماهير الرايخ الثالث، أو يوم

N. Berdjajew, *Das neue Mittelalter* (Darmstadt, 1927), p. 107.

(6)

Sontheimer, p. 41.

(7) مقتبس من:

(8) مرض عصبي يتميز بحركات سريعة لاإرادية غير متناسقة في الوجه واليدين والقدمين. تُربّ العرض إلى القديس فيتوس إجلالًا للرقص الجنوني الذي كان يحدث تاريخيًا أمام تمثاله في أثناء عيد القديس فيتوس في الدول الجرمانية ولاتفيا. (المترجم)

قيامه البروليتاريا؛ في حين يُخفي العقل وجهه⁽⁹⁾. يمتدّ توماس مان، موضوعياً، العقل الجمهوري لحركة العمال الاجتماعية الديمقراطية، ويقف إلى جانب القوى السياسية ليسار الوسط، ويحذّر المثقفين من تأكل القناعات الإنسانية الأساسية، وينصح بعدم الثقة في الإعلاء من شجاعة المغامرة التي ترغب في الثورة من شدة جوعها، أيًا يكن الثمن، وتحثي بالتدمير بوصفه نشوة ميتافيزيقية. وقد صوّب توماس مان على أولئك المتوحشين، أمثال إرنست يونغر الذي أعلن في منتصف العشرينيات: «لن نتوقف في أي مكان لم ينجز فيه قاذف اللهب التطهير الكبير من خلال العدم»⁽¹⁰⁾.

يحتاج توماس مان سياسياً صراحة، بينما يبقى شيلر في الفلسفي. يحضّر شيلر على وعي ذاتي للعقل الذي يجب النظر إليه من منظور نقدي ذاتي، ويجب أن يتنبه إلى أن زمن التراكيب العقلية العظيمة قد مضى حقاً. ومن أجل ذلك لا يحق له أن ينسحب أو يستقيل، بل عليه أن يقبض على مشكله الخاص من حيث هو فرصة. وأسبغ شيلر على العجز معنى سامياً، ليختم مؤلفه الأخير مكانة الإنسان في الكون، كما هو معروف، معتبراً أن فقدان اليقينيات يمكن أن يكون، في الوقت ذاته، عملية يولد من خلالها إله جديد. هذا الإله ما عاد الإله «المخلص والمعين»، ولا إلهاً كلي القدرة من خارج العالم⁽¹¹⁾، بل إله الحرية. إله ندعه ينمو من خلال فعلنا الحر، وعفويتنا، ومبادئنا. هذا الإله لا يضمن ملاذاً لقدم الحداثة المريضة. ليست الكينونة المطلقة هناك لدعم الإنسان، أو لإكمال ضعفه واحتياجاته التي تريد أن تجعل منها «موضوعاً دائماً»⁽¹²⁾.

هكذا يكشف إله شيلر نفسه في الشجاعة نحو الحرية. يجب أن يحتمل المرء التقلبات الراهنة وفقدان التوجه. ومن القوة التي تقاوم الأحاديث المتعصبة والدوغماتيات، تنهض نزعة إنسانية جديدة، هي «فكرة اللوغوس الأبدي، الموضوعية... التي لا تمتلك أسرارها أمة بمفردها، أو دائرة ثقافية، بل الجميع

T. Mann, *Das Essayistische Werk in acht Bänden* (Frankfurt a. M., 1968), vol. 2, p. 192. (9)

S. Reinhardt (ed.), *Lesebuch. Weimarer Republik* (Berlin, 1982), p. 173. (10)

M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Bonn, 1991), p. 92. (11)

Ibid. (12)

مما، بضم الذوات الثقافية المستقبلية في تعاون تضامني لا بديل منه، مع كونهم أفراداً⁽¹³⁾.

في مقالته السلطة والطبيعة الإنسانية (1931)، يقتبس هلموت بليسنر تأملات شيلر هذه مثلاً على النزوع الذي لم تغلب عليه حتى العقول الحرة، نحو قواعد نسوية، ونحو مبالغات في تقويم وضع التشرد الروحي. «كيف يحق لنا، حيث كل شيء هنا في حال سيولة، أن نأمل بأي تركيب يبقى ولا يتم تجاوزه بعد بضع سنين؟ لا يمكن أن نتوقع شيئاً من هذه المبالغات، عدا أنها ستتهار»⁽¹⁴⁾.

ينص مبدأ بليسنر الأنثروبولوجي على أن الإنسان يتحدد بكونه لا يدع نفسه يُحدّد في النهاية، لأن كل إطار علاقة أخلاقي، أو علمي، أو ديني، لتعريف محتمل هو نفسه منتج تاريخي للإنسان. ويبقى «الإنسان»، بالمعنى التحديدي المفهوم جوهرياً، اختراعاً للثقافة التي ابتكرها بنفسه. جميع هذه المقولات لا يمكنها قط أن ترى الإنسان شخصيةً موضوعية ناجزة. ينشأ كل منظور ممكن «من مجال سلطة الذاتية الخلاقة». وهذا يجب التفكير فيه على نحو جذري تاريخي. غير أن التاريخ ليس مجرد مسرح «تتحرك على خشبته، جيئةً وذهاباً، حوامل قيم من خارج الزمان، تبعاً لصلة ما»، بل يجب أن يفهم المرء أكثر، بوصفه «مكاناً إنتاج القيم وتدميرها»⁽¹⁵⁾. لكن فكرة التاريخانية هذه هي أيضاً فكرة تاريخية. كما أن فكرة ذاتية القيم النسبية، من خلال التاريخ، ليست وضعاً مطلقاً. فقد وُجدت وتوجد ثقافات لا تعرف هذا النوع من الموضوعة الذاتية. وما يبقى هو ما يمتلكه الإنسان من معرفة عميقة الغور. هو عميق الغور لأن أسسه تظل دائماً أمامه. فماهية الإنسان لا تتجلى، بدايةً، إلا في لحظة القرار، وتعيينه هو تعيين ذاتي. والإنسان هو الذي من أجله يتخذ قراره. إنه يُمشّر نفسه انطلاقاً من وضع عدم التعيين. في علاقة عدم تعيين ذاته، يفهم الإنسان نفسه بوصفه سلطة، ويكتشف ذاته لأجل حياته نظرياً وعملياً، من حيث هو سؤال مفتوح⁽¹⁶⁾.

H. Plessner, «Macht und menschliche Natur,» in: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft* (13) (Frankfurt a. M., 1979), p. 286.

Ibid., p. 284.

(14)

Ibid., p. 304.

(15)

Ibid., p. 321.

(16)

يصل بليسنر من هذا إلى النتيجة بأن الفعل العملي، وليس الفلسفة، هو الذي يفصل، بالضرورة، في الحالات المضطربة، في وضع الإنسان في كل لحظة تاريخية. فجوهر الإنسان لا يمكن العثور عليه في «أي تعريف محايد لوضع محايد»⁽¹⁷⁾. في هذا السياق يتحدث بليسنر عن هايدغر، ويزعم أن أنطولوجيته الأساسية تتضمن سلفاً كثيراً من التعاريف المحايدة للدازين الإنساني.

مفاهيم هايدغر الوجودانية غير متميزة تاريخياً، وهذا هو عيبها. فعلى سبيل المثال، لا يفهم مفهوم التاريخانية نفسه على نحو تاريخي.

يعرض ماكس شيلر ومارتن هايدغر، وفقاً لبليسنر، كلٌّ بأسلوبه، «سيمفونيتهما عن التطلعات إلى المطلق»⁽¹⁸⁾. أحدهما يضع المطلق في الروح الخلاقة، والآخر في أسس الدازين.

لدى هايدغر يقود هذا في النهاية، إلى ازدراء كل الحقل السياسي الذي يُعتبر مجال الهمم والأصالة، ومفصلاً عن حقل كينونة الذات الأصلية. لكن هذا ليس غير «الجوانية» الألمانية التي تمثل الملاذ الميتافيزيقي الأخير من عنف التاريخ.

أما بليسنر فيريد أن يعرض الفلسفة من داخلها لهذا العنف، حتى وإن كان من المحتمل أن تتعرض للانتفاخ. يجب على الفلسفة أن تدخل «غور الواقع» الذي لا قرار له⁽¹⁹⁾، وهذا يعني: أنها ترى، شاءت أم أبت، أنها تقف بذاتها في علاقات الحياة الأصلية للصديق والعدو⁽²⁰⁾. ليس ثمة من خارج مريح بالنسبة إليها، وليس من وضع يعلو فوق الأطراف المتنازعة. والعصر لا يسمح باسترخاء شامل، ولا يمكن التقاط النفس. يجب على فلسفة أن تفهم نفسها على مستوى الواقع، وأن تدخل في علاقات الصديق والعدو الأولية، وتحاول فهمها بأن تفهم ذاتها انطلاقاً منها. هنا يلتقي بليسنر مع تعريف كارل شميت للسياسة على نحو صريح.

Ibid., p. 319.

(17)

Ibid., p. 286.

(18)

Ibid., p. 345.

(19)

Ibid., p. 281.

(20)

كُتبت مقالة هلموت بليسرن بعد اندلاع الحرب الأهلية في ألمانيا. حقق الاشتراكيون القوميون اختراقاً في انتخابات أيلول/سبتمبر 1930، وتحركت كتية العاصفة (SA)، ودخلت في قتال شوارع في مواجهة رابطة محاربي الجبهة الحمراء والمدافعين عن الجمهورية. وقد تم سحق الوسط السياسي الذي يُمثل العقل التسويقي، وكانت المعسكرات الميليشيوية هي من يحدد الأسلوب السياسي آنذاك.

في هذا الوضع يطالب بليسرن الفلسفة أن تصحو، أخيراً، من الحلم الذي راودها بأنها تستطيع فهم أساس الإنسان. إنها ليست أكثر ذكاءً من السياسة. كلاتهما لها مجال الرؤية ذاته «المفتوح على وجهة لا يُدرك كنهها، ومنها تُشكّل الفلسفة والسياسة، بمدى إقدامهما... معنى حياتنا»⁽²¹⁾.

إن مفهوم التاريخانية الواضح جذرياً، هو ما قاد بليسرن إلى رؤيته بأن الفلسفة يجب أن تدخل حقل السياسة الخطر، ليس بمعنى الإلزام الخارجي فحسب، بل انطلاقاً من منطقها الداخلي. لكن عندما تواجه الفلسفة السياسة، نلاحظ كيف يستعصي عليها أن تكون في ذروة العصر. الفكر الفلسفي «لا يملك قط رحابة الحياة، وهو دائماً أوسع من الحياة»⁽²²⁾. يبدو أن حضور الروح في اللحظة التاريخية يكلف الفلسفة، تكوينياً، أكثر من طاقتها. لهذا اقتضت عادة على صياغة مبادئ أو رؤى، واستقرت إما في مجال الاشتراطات وإما في مجال التوقعات. إنها تهرب من الحاضر المضطرب، ومن لحظة القرار. غير أن السياسة، تبعاً لبليسرن «هي فن اللحظة الصحيحة، والفرصة المناسبة. ويتوقف الأمر على اللحظة»⁽²³⁾. ويطالب بليسرن، إذًا، بفلسفة تفتح نفسها لهذه «اللحظة».

ما الذي تطلّبه اللحظة في عام 1931 من الفيلسوف؟ يجيب بليسرن قائلاً: يتعين عليه أن يقبض على معنى الشعبية. «الشعبية خصيصة جوهرية في الإنسان، مثل القدرة على قول أنا وأنت، ومثل الإلفة والغربة»⁽²⁴⁾. إنها مثالية رديئة تسمح

Ibid., p. 362.

(21)

Ibid., p. 349.

(22)

Ibid., p. 349.

(23)

Ibid., p. 361.

(24)

لهذا الانتماء أن يختفي، ببساطة، في فكرة إنسانية شاملة. يجب أن يؤكد الخاص ذاته، وهذا ينطبق على الأفراد مثلما ينطبق على شعب. غير أن هذه المزايم الذاتية لا تعني السيطرة والتراثية. يُرَبُّ بليسنر «بالمساواة في القيمة الديمقراطية بين جميع الثقافات»، لأنَّ جميع الشعوب والثقافات تنشأ على «أرضية قدرة الذاتية الخلاقة»⁽²⁵⁾. وهو يأمل «بالتجاوز التدريجي للوضع المطلق للقومية الخاصة»⁽²⁶⁾. وهذا يعني بصريح العبارة السياسية: التأكيد الذاتي القومي إزاء جميع المطالب غير المعقولة في اتفاقية السلام في فرساي، ودفع التعويضات، وفي الوقت نفسه، ضد الشوفينية القومية، أو حتى العرقية. إلا أن التبعية لـ «القومية» الخاصة تتضمن «جانبًا إطلاقيًا»، لأن الفرد لا يستطيع التصرف بتبعيته، بل يجد نفسه دائمًا فيها. «في مجال رؤية شعبه تكون جميع المشكلات السياسية، بالنسبة إلى الإنسان، مقررّة، لأنه لا ينوجد إلّا في مجال الرؤية هذا، في الانكسار العرضي لهذه الإمكانية». هذا الوضع لا يسمح للإنسان «بتحقق خالص لا في الأفكار، ولا في الأفعال... بل بتحقيق نسبي فحسب، يخص قومية محددة، ينتمي إليها أصلًا بالدم والتقاليد»⁽²⁷⁾.

يختم بليسنر مقالته بانتقاد ثاني لهايدغر الذي يأخذ عليه علاقته الناقصة بـ «الأمة». في فلسفته حول الأصالة يعمق هايدغر «الصّدع التقليدي في ألمانيا بين مجال خاص لخلاص الروح ومجال عام للعنف». وهو يُؤثّر «الترعة السّيّانية السياسية». وهذا يُمثّل، بحسب بليسنر، خطرًا على «دولتنا وشعبنا».

هنا أفتَحُ المجال لبليسنر أن يستفيض في الحديث على هذا النحو، لأن فلسفته التي تربط بفلسفة هايدغر تنجز ذلك التسييس والتأميم بإسراف تأملي عالٍ، أما ما يحصل عند هايدغر فهو أقرب إلى التغطية. لكن التغطية تحصل فيما لم يشعر هايدغر أنه معني إطلاقًا بنقد بليسنر عند ظهوره في عام 1931. وقد كان في تلك الفترة في صدد البحث عن علاقة صريحة «بالأمة»، ومن ثَمَّ بالسياسة بطريقة مشابهة لما اختطه بليسنر.

⁽²⁵⁾ Ibid., p. 318.

⁽²⁶⁾ Ibid., p. 361.

⁽²⁷⁾ Ibid., p. 361.

أذكر مرة أخرى بالاستدلال حول التاريخانية والمصير والشعب في الكينونة والزمان. فقد أدّى سلفاً الارتباط بجماعة الشعب دوراً، وإن لم يكن مركزياً. صحيح أن المثال الوجودي للكينونة والزمان مفصل على قياس علاقة الذات الحرة للفرد، غير أن هايدغر لا يريد أن يُفهم هذا بوصفه نزعة فردية. لذا يشدّد على قوى الدازاين الواقعية للجماعة والأمة التي يجب أن تؤخذ بوصفها أوجه المقذوفية في مشروع الدازاين الخاص. من اهتدى إلى قبول مقذوفية الدازاين الخاص بلا أو هام (SuZ, 391) [670]، لا بدّ من أن يلاحظ، أنه لا يستطيع أن يختار الشعب الذي ينتمي إليه، وأنه مقذوف في هذا الشعب، ومولود في تاريخه وتقاليده وثقافته. يُسمي هايدغر نورط الدازاين الفردي في حدث الجماعة والشعب المصير (SuZ, 384) [660]. غير أن هذه التبعة، شأن إنجازات الحياة الأخرى، يمكن أن تعاش بطرائق مختلفة: أصيلة وغير أصيلة. قد يتحمل الدازاين مصير الشعب المفهوم على هذا النحو بوعي؛ وهو مستعد أن يُساهم بحمل هذا المصير وأن يتحمل مسؤوليته، ويجعل من قضية الشعب قضيته الخاصة، وصولاً إلى الجاهزية للتضحية بحياته الخاصة. إنه يختار بطله (SuZ, 385) [661] من المخزون التقليدي لهذا الشعب. لكن مع كل هذا لا يفرط الفرد بمسؤوليته الذاتية. وتظل العلاقة الأصلية بالشعب علاقة بالذات الخاصة. لكن، من ناحية أخرى، يتصرف بلا أصالة من يبحث عن جماعة الشعب ليهرب من ذاته. بالنسبة إليه، ليس الشعب غير عالم الـ «هم».

إذاً، طالما هناك علاقة أصيلة أو غير أصيلة بالشعب، يجب أن يبقى الحديث عن الشعب وعمّا يخص الشعب في دائرة ذلك الالتباس الذي يلزم كل ما يُظن أنه «أصيل»، حيث يترأى كل شيء كأنه قد فُهم، وتُصوّر، وقيل جيداً. وعلى ذلك فإن الأمر في الأساس ليس كذلك، أو هو لا يترأى على هذا النحو، وعلى ذلك هو كذا في الأساس (SuZ, 173) [332].

لم يخرج هايدغر في الكينونة والزمان من هذا الالتباس. يجري الحديث عن الشعب والمصير، لكن الفكر لم يبذل جهده بعد، ليكشف بشكل ملموس أمر الساعة وما تتطلبه اللحظة التاريخية. هايدغر لم يبحث بعد عن بطله. إنه لم يغادر بعد نطاق الأسس، أي الأنطولوجيا الأساسية المضبوطة جيداً على الصعيد الاصطلاحي. يقع التاريخ الملموس تحت شبهة الأصالة، أو يُصاغ شكلياً عبر التاريخانية، وفي صيغة جوفاء، قد تحتوي أي مادة تاريخية، أو لا تحتوي أيّا منها.

يطلب الفكر من نفسه انفتاحًا تاريخيًا - سياسيًا (مصير الشعب)، غير أنه لم ينجزه بعد.

تنبّه النقد المعاصر تمامًا لهذا الالتباس والترجح بين أنطولوجيا لاهتاريخية ومسئلة تاريخانية. وتعد ملاحظات بليسنر النقدية الموجهة إلى هايدغر مثالاً على ذلك، كما مثل جورج ميش من قبل في مراجعته النقدية المفصلة للكينونة والزمان، الرأي بأن الأنطولوجي في هايدغر قد انتصر على مؤول الحياة التاريخية.

هايدغر نفسه رأى الأمر على نحو مشابه. فهو طالما اشتكى مما اعتبره رداً فعل غير مفهومة - كما يقال - على الكينونة والزمان. وبعد وقت قصير من صدوره بدأ بمتابعة تفكيره في وجهة تاريخانية جذرية، وعلى ارتباط بالحظة، وتقريرية سياسية، وهي الوجة التي كان قد صوب إليها بليسنر وميش.

كتب هايدغر في 18 أيلول/سبتمبر 1932 إلى إيلزابيث بلوخمان أن الكينونة والزمان أصبح بعيداً عنه، وأن الطريق التي سلكها في الماضي تبدو له الآن كثيفة تماماً، ولا يمكن المضي فيها. منذ عام 1930 تحدث كثيراً في رسائله إلى بلوخمان وياسبرز عن ضرورة بداية جديدة، لكنه يعبر عن ريبته في أن يفلح في تحقيق مثل هذه البداية الجديدة. في رسالته إلى ياسبرز في 20 كانون الثاني/يناير 1931، يقر بانفتاح: رحت بعيداً في مغامرتي، فوق قدرتي الوجودية الخاصة، ومن غير أن أرى بجلاء ضيق الأسئلة، التي طرحتها موضوعياً. وفي هذه الرسالة يشير هايدغر إلى فترة برلين التي كان قد مضى عليها عام تماماً.

في 28 آذار/مارس 1930 تلقى هايدغر دعوة إلى برلين في إطار اختيار أستاذ كرسي الفلسفة الأكثر أهمية في ألمانيا. أثرت لجنة التعيين في البداية إرنست كاسيرر، بتأثير من وزير الثقافة البروسي بيكر. في الحقيقة كان هايدغر في دائرة الاختيار الضيقة، ومع ذلك رجحت كفة الذين يقفون ضده. استناداً إلى بحث فارياش في الحيشيات، كان إدوارد شبرانغر في مقدمة من عارض تعيين هايدغر. وقد تساءل عن كون الفضل في شعبية هايدغر يعود إلى شخصيته أكثر منه إلى فلسفته التي تكاد أن تكون غير ملائمة للتعليم والتدريس. في تقرير اللجنة نقراً: "تردد اسم مارتن هايدغر كثيراً في الآونة الأخيرة. ومع أن القيمة العلمية لإنتاجه الأدبي، حتى الآن، هي مثار جدل خلافي، من المؤكد أنه يمارس جاذبية شخصية

قوية. أما معجبوه فيقرّون بأنه لا يكاد أحد يفهمه فعليًا بين كثرة من الطلاب الذين يتراحمون على دروسه. إنه في أزمة في الوقت الراهن. ومن الأفضل انتظار المخرج منها. استدعاؤه إلى برلين الآن قد تكون له عواقبه»⁽²⁸⁾.

شائعة أن هايدغر في أزمة تقوم في جانب منها على أن الجزء الثاني من الكينونة والزمان لم يصدر بعد، ولم يُعلن أيضًا. وكتاب كانط لعام 1929 وجد صدىً مزدوجًا، لكنه في الأساس لم يُستقبل بوصفه جزءًا متممًا للكينونة والزمان. كما أن ظهور هايدغر في دافوس ساهم أيضًا في إشاعة الانطباع أنه في أزمة. ظلّت ماثلة في الذاكرة فظافته في إجهازه على الفلسفة الثقافية، وإعلاناته المتكررة عن بداية جديدة، لكنها بقيت هي الأخرى غامضة.

في ربيع عام 1930 حصل تبديل في وزارة الثقافة البروسية، وحلّ أدولف غريمه (Adolf Grimme) وزيرًا للثقافة محل بيكر. رفض غريمه - وهو سياسي مثقف فلسفيًا، وتلميذ هوسرل الذي جاء من دائرة الاجتماعيين الدينين المحيطة بباول تيلش - قائمة إدارة الكلية، وأصدر ضد رغبتها الصريحة أمرًا باستدعاء مارتن هايدغر. أراد غريمه تعيين شخص ذي مكانة. هذا فضلًا عن أن مسلك هايدغر المعادي للبرجوازية، والثوري ثقافيًا، لا يخيف رجلًا مثل أدولف غريمه الذي جاء هو نفسه من حركة الشبيبة المعادية للبرجوازية. كانت الصحافة الليبرالية في برلين مستاءة من هذا التصرف السلطوي للوزير: «وزير اشتراكي يستدعي مثقفًا رجعيًا إلى برلين»⁽²⁹⁾.

في نيسان/أبريل من عام 1930 غادر هايدغر إلى برلين للتفاوض. سافر عن طريق هايدلبرغ ليتشاور مع ياسبرز الذي عرف من الصحف بأمر استدعاء هايدغر، وكتب إليه: «إنك تمضي إلى أكثر المناصب المنظورة، وفيه ستخبر وتعمل على دفعة من التفلسف لم تعرفها من قبل. لا توجد في ظني فرصة أفضل»^(29.3.1930). (BwHJ, 130). ولمّا كان قد راوده هو نفسه الأمل في الاستدعاء إلى برلين، شعر «بألم خفيف... لكنه أقل ما يمكن، لأنك أنت من استدعي الآن».

(28) مقتبس من: V. Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus* (Berlin: S. Fischer, 1989), p. 123.

Ibid.

(29) مقتبس من:

على الرغم من أنه علم من الوزير بموقف الكلية المعارض لتعيينه، أجرى هايدغر في البداية مفاوضات جدية، وطالب بتدابير تُمكنه من حياة هادئة نسبيًا، بعيدًا من اضطرابات المدينة ومشاكلها، إذ إن هذا يشكل أساسًا لتفلسفه، لا يمكن التنازل عنه⁽³⁰⁾.

لكنه عاد إلى فرايبورغ، وقرر أن يرفض عرض التعيين. فقد كان الرفض، بالنسبة إليّ، صعبًا مراعاة لغريمه نفسه، كتب إلى إيزابيث بلوخمان في 10 أيار/ مايو 1930. وقد علل رفضه أمام غريمه على هذا النحو: أشعر اليوم، وأنا على أبواب بداية عمل مؤكد، أنني غير مسلح كفاية لشغل منصب أستاذ في برلين على النحو الذي ينبغي أن أتوقعه من نفسي، ومن أي شخص آخر. الفلسفة التي تدم فعليًا لا يمكن أن تكون حقيقة غير فلسفة عصرها، أي الفلسفة التي تقوى على عصرها (Anhang BwHB, 144).

إنها عبارة حاسمة، يُقرّ بها هايدغر علنًا: أنه لا يشعر بعد أنه مسلح كفاية، وأنه لم يصل بعد إلى الفلسفة الحقيقية التي لا تعبّر عن عصرها بطريقة هيغلية في الأفكار فحسب، بل تلك التي تقوى على عصرها، بمعنى أنها تحدد وجهته، أو كما يقول بعد عام في محاضرة أفلاطون: الفلسفة التي ينبغي أن تتجاوز الحاضر.

إنه لا يشعر بعد أنه قادر على تحقيق هذا الشرط الذي حدّده بنفسه. لكنه - كما كتب أيضًا - يجد نفسه في الطريق إليه، فقد أنجز البداية.

على الرغم من الاهتمام العام الواسع الذي أثارته دعوته الأولى إلى برلين، لم يقدم هايدغر هذه المرة أيّ «شهادة تصب في مصلحة المقاطعة»، مبرمجة ومزهوة بالنصر، بل قدّم مجرد اعتراف متواضع يفيد بأنه ليس جاهزًا بعدًا ويختم رسالته إلى غريمه بـ «رجاء أن يبدي تفهمًا للحدود التي رسمتها بالنسبة إليّ أيضًا»⁽³¹⁾.

الفلسفة الحقيقية يجب أن تقوى على عصرها، هذا ما كتبه هايدغر. بهذا وضع الفلسفة ووضع نفسه أمام مهمة عظيمة: يجب أن تبرهن على قدرة تشخيص العصر والتنبؤ له، وتوصي، علاوة على ذلك، باتخاذ قرارات محددة، لا مجرد

Ibid., p. 124.

(30) مقتبس من:

Ibid., p. 125.

(31) مقتبس من:

العزم على اتخاذ قرارات عامة. إن الرؤى الفلسفية ذات الإيجاز القابل للتيسير مطلوبة. ويجب أن تكون الأفعال البديلة جليّة، وقابلة للحسم فلسفيًا، حيثما أمكن. كل هذا يتوقّعه هايدغر من الفلسفة، إن هي أرادت أن تقوى على عصرها.

يجد هايدغر نفسه بهذا المطلب في الاتجاه العام لعصره. تبدّى هذا بجلاء، على نحو خاص، في السجال الشهير الذي أثاره في تلك الفترة العالم الروحي حول علم اجتماع المعرفة الذي نتج من ظهور كارل مانهايم (Karl Mannheim) الراحل في مؤتمر علماء الاجتماع في أيلول/سبتمبر من عام 1928. كان أحد المشاركين في هذا المؤتمر الشاب نوربرت إلياس (Norbert Elias) الذي تحدث، وقتئذ، عن «ثورة روحية»⁽³²⁾ قد أنجزت توّاً. كما وصف عالم الاجتماع ألفريد موزيل (Alfred Meusel) «إحساسه بالفرع» من أن يضطر «إلى الإبحار على ظهر سفينة غير مستقرة في مياه محيط شديد الاضطراب»⁽³³⁾. تُرى ما الذي حصل؟

تحدّث مانهايم عن «معنى التنافس في المجال الثقافي»، وقام بفعل شيء بدا من النظرة الأولى أشبه بالتفسير الماركسي التقليدي الذي يشتق البنية الثقافية من اشتراطات البنية الاجتماعية. وقد أحس الماركسيون بالاستفزاز، لأن مانهايم طبّق عليهم شبهة الأيديولوجيا التي طالما اتهموا بها خصومهم عادة. بهذا خالف مزاعمهم الشاملة. إن إهانة الماركسيين لم تكفّ لتحظى بذلك الاهتمام الكبير في العالم العلمي. كان لهجوم مانهايم تأثير استفزازي، لأنه رفع تضمين سؤال الحقيقة في تحليل الشكل الروحي إلى مبدأ. بالنسبة إليه، لا يوجد في المجال الثقافي سوى «طرائق تفكير» مختلفة فحسب، وتقوم على علاقة مزدوجة. يسمي مانهايم مقارنته هذه «علائقية». ذلك أن هذه الطرائق تستند مباشرة إلى الواقع الطبيعي والحضاري، ويرتبط بعضها ببعض، وتعطي بدورها، بعدئذ، حدثاً مركّباً للغاية من تكوين تقليدي، وجماعات إجماعية، وتنافسات وخصومات، تُنتج جميعها نموذجاً لا يبدو مختلفاً عن اقتصاد سوق متحرر من القيود. بالطبع، ثمة «قاعدة» لهذا الحدث كله، لكن لا يمكن إدراكها بالذات، مرة أخرى، إلا من خلال طريقة تفكير. تلك الطريقة التي يتجذر فيها التفكير، يجب أن تبقى موضع خلاف

V. Meja and N. Siehr (eds.), *Der Streit um die Wissenssoziologie* (Frankfurt a. M., 1982), vol. (32) I, p. 388.

Ibid., p. 403.

(33)

في النزاع بين طرائق التفكير. لهذا لا يمكن إعطاء هذه «القاعدة» أي مفهوم ناجز. يستعمل مانهايم مصطلح «الكيونة»، ويعني بذلك كل ما يمكن أن يستند التفكير إليه، ويُستفزع منه. لم يكن الفكر، بحسب مانهايم، يهتم في أي وقت بالواقع العاري أو بالواقع الفعلي، بل إنه يتحرك دائماً في واقع مفسّر ومفهوم. علق مانهايم، نقدياً، على تحليل الـ «هم». «الفيلسوف يرى هذا الـ «هم»، تلك الذات الملعونة، لكنه لا يهتم بالكيفية التي أنجزت بها. غير أن المشكلة الاجتماعية تبدأ، تحديداً، حين يتوقف الفيلسوف عن السؤال. يكشف التحليل الاجتماعي أن هذا التفسير العمومي للكيونة لا وجود له، وهو ليس نتاج تفكير منهجي أيضاً، بل يُجاهد في سبيله. هنا لا توجّه رغبة المعرفة التأملية الاهتمام إلى أن تفسير العالم هو، غالباً، رابط الصراع على السلطة بين المجموعات المتنوعة»⁽³⁴⁾.

لا تعطي نزعة مانهايم العلائقية الحق لأي من الأحزاب الأيديولوجية أو لأي مشروع تفسير. وعلى شاكلة الحقب التاريخية لرانكه (Ranke)، فإن كل تكوين روحي له قيمة مكافئة، ليس أمام الله، لكن بالنظر إلى الكيونة المؤسسة. ليس هناك مداخل تتمتع بامتيازات. كل تفكير يحوز «ارتباط كيونة» على طريقته. لكن، قبل كل شيء، هناك في كل مرة كيونة خاصة، يتأصل فيها تفكير الفرد أو المجموعة. في الأسس هناك «الخبرات الأصلية لدوائر الحياة المحددة التي يُحتذى بها»⁽³⁵⁾، والتي تأخذ، بعدئذ، شكلاً في البنى الثقافية وتمتلك لهذا السبب نواة «لاتصالح من طبيعة وجودية»⁽³⁶⁾. لهذا السبب لا يمكن أن تكون هناك تسوية كاملة للاختلافات في صورة عالم مألوفة، أو في مبادئ الفعل المشتقة منها. التسوية، بحسب مانهايم، هي مهمة علم اجتماع المعرفة السياسية، لتخفيض التناقضات والتوترات، من خلال التذكير بأن رابط الكيونة الخاص يحكم جميع الأحزاب المنخرطة في السجال والتنافس الإقصائي. من خلال فعل الفهم ينبغي أن يُسحب من الكل الممزق جزء من طاقة العداء. وعندما تتم هذه الخطوة تقف في المجتمع جنباً إلى جنب رؤى عالم مختلفة، لا يحق لأي منها ادعاء الإطلاقة، وفي أحسن الأحوال تدفع قدماً، من خلال الشفافية الذاتية، التطور التاريخي،

Ibid., p. 335.

(34)

Ibid., p. 345.

(35)

Ibid., p. 356.

(36)

بخصوصتها أو توافقها المنضبط. ينبغي إلحاق المجتمع الذي يتألف من علاقات أجزائه فحسب، بعلم اجتماع المعرفة، كما يُلحَق الزوجان المتخصصان المعالج المشرف. ليس هناك رابط كينونة ذو امتياز، ولا حقيقة صالحة أبدئًا، هناك فقط شيء محدود من ذكاء هائم بحرية، يمكن أن يؤهل علم اجتماع المعرفة لوظيفة التحكم السياسي وحيادية المبادئ بقدر ما يمكن. ويعلم مانهايم أنه ليس ممكنًا، ولا مرغوبًا، بلوغ تجانس كامل. لكن البرنامج السياسي الروحي لعلم اجتماع المعرفة يخفف التناقض، من خلال فهم تباينات أجزاء رابط الكينونة غير القابلة للتوافق في ما بينها، في الطبقات العميقة لتشكيل العالم الإنساني⁽³⁷⁾.

في نهاية جمهورية فايمار، مثل علم اجتماع المعرفة لمانهايم محاولة مؤثرة في علم السياسة، لإنقاذ الليبرالية، بتدعيم أسسها بنوع من تعددية أنطولوجية. فقد طُلِب من الفكر أن يفرِّق بين التناقضات المتوافقة والمتنافية، وأن يبحث هناك، حيثما أمكن، عن تسوية عقلية، ويترك، خلافًا لذلك، لغز «التنافيات ذات الطبيعة الوجودية» تأخذ مجراها. ويختم كارل مانهايم بالقول: من يريد سلفًا اللاعقلي - هناك حيث لا يزال ينبغي من الناحية القانونية أن يهيمن وضوح الفهم ومرارته - إنما هو قَلِق من النظر في عيني السر في موقعه الحقيقي⁽³⁸⁾.

أطلع هايدغر على برنامج علم اجتماع المعرفة في تخفيف حدة التوتر. ومن المؤكد أنه لا يقر بمحاولة إنقاذ الليبرالية هذه، عبر إرجاعها إلى تعددية أنطولوجية، ويوصفها مساهمة في التغلب على مشكلات العصر الماثلة. وهو ينكر، ببساطة تامة، أن يكون علم اجتماع المعرفة قد اقترب، ولو خطوة واحدة، من السر في موقعه الحقيقي.

في محاضرات أفلاطون، في الفصل الدراسي الشتوي 1931/1932، عالج هايدغر، بتكثيف عالٍ، أمثلة الكهف في كتاب السياسة، ووضع علماء اجتماع المعرفة في الكهف، جنبًا إلى جنب، مع السجناء الذين بإمكانهم أن يراقبوا لعبة الظلال على الجدار فحسب، من غير أن يستطيعوا رؤية الأشياء الحقيقية، بصرف النظر عن الشمس التي تثير كل شيء. إن من يحرره نور الحقيقة من الكهف، ويعود

Ibid., p. 350.

(37)

Ibid., p. 369.

(38)

بعدئذ إلى الظلام ليحرر زملاءه السابقين في السجن، لن يصبرهم في البداية، وسيقال له إنه أحادي الجانب، وإن موقفه - هو القادم من مكان ما - أحادي في نظرهم؛ ويغلب الظن، بل من المؤكد، أنهم يمتلكون هناك في الأسفل ما يسمى «علم اجتماع المعرفة»، وبمساعده يعرف (العائد إلى الكهف) أنه كان يعمل هناك بما يسمى اشتراطات رؤية العالم التي تزجج بشدة جماعة الرأي المشترك في الكهف، وهي لهذا السبب مرفوضة. غير أن الفيلسوف الحقيقي الذي أبصر النور لن يعلق أهمية كبيرة على هراء الكهف هذا، بل سيقبض على بعض من يستحق منهم، ويمسك بهم بشدة، ويسحبهم خارجاً، محاولاً أن يأخذ بيدهم في حكاية طويلة لإخراجهم من الكهف (GA 34,86).

في عام 1930 طالب هايدغر الفلسفة أن تقوى على عصرها. لكننا نستطيع أن نلاحظ في السنوات اللاحقة كيف يحفر أعمق فأعمق في تاريخ الفكر الإغريقي. أترأه يحاول الهرب من التاريخ؟ في محاضرة أفلاطون المقتبسة نوًا، يردّ هايدغر عن نفسه هذه الشبهة محتدًا نوعًا ما: في العودة إلى التاريخ نأخذ مسافة من الحاضر الذي يخلق لنا بداية القضاء البيئي للمحاولة الضرورية للقفز بعيداً فوق حاضرنّا، أي بمعنى أن نأخذه، كما يؤخذ كل حاضر، بفضيلة وحيدة أنه يجب أن يُتخطى... في النهاية تقودنا العودة إلى التاريخ أولاً بأول إلى ما يحصل فعليًا اليوم (GA 34, 10).

غير أن هايدغر يقع في خطر أن يبقى عالقاً في التاريخ الماضي. يبدو له أحياناً أنه من غير المؤكد أن المحاولة فعلاً قفزة في الحاضر. كان الأثر الذي خلفته عليه الفلسفة الأفلاطونية غاية في القوة، بحيث كان الشك يتتابه دائماً إن كانت قد أبقت له شيئاً ما يقوله على الإطلاق. في رسالة إلى ياسبرز صوّر نفسه على نحو ما ضيف شرف في متحف الفلسفة العظيم، وهمه الوحيد الانتباه إلى أن ستائر النوافذ في الوضعية الصحيحة فتحة وإغلاقاً، حيث تنعم الأعمال التراثية القليلة العظيمة بالإضاءة العادية اللازمة لرؤيتها من المتفحصين المعبرين باستمرار (20.12.1931. BwHJ, 144). يمكن حدس كم كان هايدغر جدياً بهذا الوصف الذاتي الأقرب إلى السخرية من ملاحظة وردت في رسالة إلى إليزابيث بلوخمان: كلما انهمكت بقوة أكثر في عملي الخاص، أجد نفسي، بثقة أكبر، مدفوعاً إلى العودة في كل مرة إلى

البداية العظيمة للإغريق. كثيرًا ما يغالبني التردد، إن لم يكن من الجوهرى أكثر أن أتخلّى عن جميع محاولاتي الخاصة، وأن أحصر دوري في إبراز أن هذا العالم ليس حاضرًا للتلقّي المحض، بل ليكون أمام أعيننا مرة أخرى بعظمته الثورية ونموذجيته (20.12.1932, BwHB, 55).

منذ مطلع العشرينيات اشتغل هايدغر على البدايات الإغريقية للفلسفة. غير أنها أخذت تؤثر فيه بتلك القوة التي هددت أحيانًا بضياغ وعيه الفلسفي الذاتي الخاص. إنه يتواضع، لكن إزاء الإغريق فحسب، وليس أمام فلاسفة الحاضر.

ترافق تعامل هايدغر المكثف مع اليونان بمشاعر متناقضة. انفتح أمامه أفق لانهاى يؤثر فيه، ويمنحه شعورًا عظيمًا بحرّية الحركة. لكنه أمام ذلك الأفق يبدو صغيرًا وعديم الشأن. هناك إغراء قوي يدفعه إلى الاختفاء في ذلك الماضي. غير أن فهمه للتاريخانية الجذرية التي تطلب من الفلسفة أن تقوى على اللحظة التاريخية، لا يسمح له أن يقيم في الأصل. كان عليه أن يفسر على نحو صحيح هذا الفرق الرغوي في الماضي، من حيث هو المحاولة البدئية للقفز إلى الحاضر. وهو يعترف، من غير أو هام، وبوصفه فيلسوفًا أكاديميًا، بأنه لا يزال أسير الدائرة الضيقة للتسالك الموضوعي، ومعوقًا بوجوده في عمله الخاص (من رسالة إلى إليزابيث بلوخمان، 10.5.1930, BwHB, 35). في لحظات سوداويته يعرف هايدغر أنه هو نفسه يقع في الكهف، وليس لديه من شيء مهم أو خاص يقوله في مشكلات الحاضر الملحة. وهذا يعذبه. إن مزاجه يترجّح، فيشعر أحيانًا بامتلاكه القوة من أجل بداية جديدة، ويحس بنفسه على قدم المساواة، جنبًا إلى جنب، مع أفلاطون. ويشعر أحيانًا أخرى بالفراغ، وبلا أصليّة، وأنه بلا قوة خلاقة. أهدافه البعيدة المدى تجرفه حينًا، وتضيّق عليه حينًا آخر. لكنه إزاء ياسبرز يغلفها بالقاعدة الأفلاطونية التي ترى أن للفلسفة وظيفة المرشد العارف والراعي في الحقيقي وعلى العموم (20.12.1931, BwHJ, 144).

ترى ما الذي وجده لدى أفلاطون، وكان من القوة بحيث جعل ما عنده باهتًا؟ (رسالة إلى ياسبرز 8.12.1931, BwHJ, 149)، وأيُّ رؤى تؤهل المرء لدور المرشد العارف؟

خصص هايدغر النصف الأول من محاضرة أفلاطون لعام 1931/1932 - كما قيل من قبل - لتفسير أمثلة الكهف من كتاب السياسة. وقد وصف وشرح بإسهاب مراحل الحدث المختلفة. في الفصل الأول يراقب ساكنو الكهف لعبة الظلال على الجدار المقابل، وفي الفصل الثاني يتخلص أحدهم من قيوده ويتحرر. أما في الفصل الثالث فيكون بمقدور المحرّر أن يستدير ويرى الأشياء والنار خلفه، ويخرج إلى ضوء النهار. يبهّره الضوء بداية، فلا يرى شيئاً على الإطلاق، لكن بعدئذ تتلاّأ الأشياء أمامه في الضوء وتصبح كائنات. وفي النهاية يتطلع إلى الشمس التي لا تثير كل شيء فحسب، بل تدع كل شيء ينبت وينمو أيضاً. وفي الفصل الرابع يعود المحرّر ثانية إلى الكهف، ليحرر رفاقه الذين يقاومون انتزاعهم من عاداتهم، ويعتبرونه مجنوناً، مضحكاً ومتكبّراً وخطراً، فيقبضون عليه ويحاولون قتله.

في البداية تبدو هذه الأمثلة واضحة وضوح الشمس، خاصة لأن أفلاطون قد شرحها بنفسه مرة أخرى. فبتقييدهم فقدّ السجناء أحاسيسهم الخارجية وإدراكهم الخارجي. والتحرير حرّر الحس الداخلي، أي التفكير الذي هو القدرة التأملية للروح. أما الرغبة والشجاعة، وهما قدرتا الروح الأخريان، فتتورطان في عالم الحواس، وتحرران التفكير، وتكفلان برؤية الأشياء كما هي وعلى حقيقتها. الشمس التي بمرآها بزغ الفكر، هي الصورة الحسية للحقيقة العليا. لكن ما هذه الحقيقة؟ يقول أفلاطون: إنها الفضيلة. وما الفضيلة؟ الفضيلة مثل الشمس. وهذا يعني أمرين: أولهما إنها تجعل الأشياء تُرى في البداية، ثم تُمكن من معرفة الأشياء، ومن معرفتنا بأنفسنا تالياً. وثانيهما أن تدع كل شيء، أيًا يكن، ينبت وينشأ وينمو. إنها تُمكن من ولادة الرؤية التي ينتفع منها ساكنو الكهف أيضاً. فالنور، وهو من نسل الشمس، يجعلهم يرون صور الظلال على الأقل. الفضيلة تتيح وجود شيء ما على العموم. هذا الشيء يبقى في الكينونة. هذه الكينونة الشاملة التي تعيش من قوة الفضيلة، تصوّرها أفلاطون بحق جوهرًا مشتركًا ومنظمًا: المدينة الفاضلة. انطلاقًا من الحوار من السؤال عن جوهر العدالة، ويبيّن أفلاطون، بإسهاب، أن المرء لا يستطيع معرفة العدالة، أي الكينونة الناشئة عن الفضيلة، إلّا بصعوبة على طريق الروح الباحثة. لكن من الأفضل أن تُرى على نطاق أوسع، أي بمقياس المدينة. فإذا تعرّفها المرء في الأثروبوس الماكروي للمدينة، يتعرفها مرة أخرى

في نفس الفرد. والمبدأ الأساسي للعدالة الذي يقدمه أفلاطون في مدينته الفاضلة، هو تحقيق المقياس الصحيح والنظام. ففي عالم ترانتي للناس المتفاوتين يُعَيَّن لكل واحد المكان الذي تتفتح فيه قواه الخاصة، تلك التي يمكن أن تترك تأثيرها في الكل. يُصَحِّمُ أفلاطون صورة الكل الذي يعمل على نحوٍ متناسق، إلى ما هو أبعد من المدينة في البعد الشامل لتناسق المجالات الفيثاغوري. لكن على هذا النحو تتغلق الدائرة أيضًا. النفس ذات أصل كوني، والكون من طبيعة نفسية، والنفس والكون يترجحان كلاهما في مجال السكينة والثبات. إنها كينونة خالصة، خللاً للزمان المتغير والصيرورة.

في أيِّ حال ليس بمقدور هايدغر أن يفعل شيئاً بهذا النوع من الأفلاطونية. ودعونا نبدأ بالجانب المسمى، أخيراً، مثال كينونة الديمومة:

معنى الكينونة عند هايدغر هو الزمان، أي الانقضاء والحدوث. بالنسبة إليه ليس هناك من مثال كينونة مستمرة. وللتفكير عنده وظيفة مباشرة، هي حمل الناس على تحسُّس انقضاء الزمان. التفكير يفتح أفق الزمان في كل مكان، وهناك حيث الميل اليومي نحو التشيؤ يجعل العلاقات والأحوال تتجمد في أبدية زائفة. التفكير ينبغي أن يُسَيَّلَ، وأن يسلِّم الكائن، وفي مقدمته الدازاين نفسه، إلى مجرى الزمان؛ إنه يُجِلُّ عالم الماوراء الميتافيزيقي، عالم الأفكار الأزلية. ولا شيء يجب أن يكون له بقاء تفاضلي في دوامة التساؤل.

يجب أن يقرأ هايدغر أفلاطون معكوساً، إذا أراد أن يستفيد منه. وهذا ينطبق على جانب الكينونة الساكنة أفلاطونياً، على التقيُّض من الزمان الهايدغري. وهذا ينطبق أيضاً على جانب «الحقيقة».

عند أفلاطون هناك «حقيقة» تدوم، وتتوقع منا أن نجدها كذلك. صور الظلال على الجدار نسخ عن الأصل، أي عن أشياء ترمي ظلالها، وتعرّ في ضوء النار محمولة خلف ظهر الناظرين. الصورة تحيل إلى أصل، غير أن هذه الأشياء الأصلية ليست هي أيضاً إلا صوراً غير مكتملة، حين يتعلق الأمر بمرحلة تالية أعلى، أي في ما يخص الأفكار. فالمعرفة الحقيقية تُمتلِك من خلال الصور، ومن خلالها أيضاً نكتشف الأصل الأصيل. والحقيقة الصواب مكافئ معرفي عن المُعرِّف. وإدراكات ساكني الكهف ليست حقيقية، لأنها تدرك الظاهر فحسب، وتخطئ الكينونة الظاهرة فيها. بالنسبة إلى أفلاطون توجد حقيقة الأفكار المطلقة التي يمكن إدراكها، في

تفكير هو مزيج من الرياضيات والنشوة الصوفية. غير أن مثل هذه الحقيقة لا يمكن أن توجد بالنسبة إلى هايدغر. يوجد فحسب حدث الحقيقي الذي يجد تحققه في علاقة الإنسان بنفسه وبالعالم. الإنسان لا يكتشف حقيقة مستقلة عن وجوده، وهو يختط أفق تفسير يختلف باختلاف العصور، يأخذ الحقيقي فيه معنى محدداً. وقد طوّر هايدغر في الكينونة والزمان مفهوم الحقيقة هذا على نحو مبدئي، وبسطه في محاضراته التي ألقاها في عام 1930 عن ماهية الحقيقة.

الحقيقة - كما قال فيها - ليست في جانب الذات بمعنى القول الحقيقي، ولا هي في جانب الموضوع بمعنى الموصوف الصائب، بل هي حدث يتحقق في حركة مزدوجة: حركة من العالم الذي يكشف عن نفسه، أو يبرز، أو يظهر، وحركة من الإنسان الذي يمتلك العالم ويتنفع منه. هذا الحدث المزدوج يجري بمسافة يقيّمها الإنسان من نفسه ومن عالمه. إنه يعرف هذه المسافة، ولهذا يعرف أن هناك عالماً يُظهر نفسه إليه، وآخر يتوارى عنه. وهو يعرف هذا، لأنه يخبّر نفسه، من حيث هو كائن يستطيع أن يظهر ويختفي. هذا التماسف هو فضاء الحرية التي هي جوهر الحقيقة (WW, 13)⁽³⁹⁾. الحرية بهذا المعنى تعني امتلاك مسافة أو فضاء. هذه المسافة الضامنة للفضاء يسميها هايدغر الانفتاح. في هذا الانفتاح توجد بداية لعبة التخفي والانكشاف. ولو لم يكن هذا الانفتاح موجوداً، لما استطاع الإنسان أن يميز نفسه عما يحيط به، بل ما كان بمقدوره حتى أن يميز نفسه عن نفسه، أي ما كان ليعرف أنه موجود هناك. ولأن هذا الانفتاح موجود، يمكن أن تخطر للإنسان فكرة أن يقيس أقواله عن الواقع بما يُظهره له الواقع. لا يمتلك الإنسان حقائق ثابتة، غير أنه يقف في علاقة مع حقيقة لا تنزع، تُنتج جميع لعب الاحتجاب والانكشاف، الظهور والتواري، وكينونة - الـ «هناك» (Da-Sein) وكينونة - الغياب (Weg-Sein). وقد وقع هايدغر على التعبير الأكثر إيجازاً لفهم الحقيقة في المصطلح الإغريقي للحقيقة: الألثيا (aletheia)، وترجمته الحرفية اللااحتجاب. الحقيقة هي نزع الحجب، ويحصل هذا سواء من خلال إظهار شيء كائن لنفسه، أو من خلال كشفه وإزاحة الستار عنه. إن ما يحصل هنا هو، في أي حال، نوع من صراع.

(39) (WW): هو اختصار للمصدر: Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (Frankfurt a.M., 1986).

وسُيشار إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

ينبغي أن تقود هذه التأملات إلى نتيجة مفادها أنه لا يمكن وجود معيار مابعد تاريخي للحقيقة. لا يوجد بعد الآن تاريخ لانتهائي للاقتراب من حقيقة، ولا يوجد أيضًا التحليق الروحي الأفلاطوني في سماء الأفكار. يوجد هناك حدث حقيقة فحسب. وهذا يعني تاريخ مشاريع كينونة. لكن هذا التاريخ يتطابق مع تاريخ البراديفمات⁽⁴⁰⁾ (النماذج الإرشادية) الموجهة للحقب الثقافية، وأنماط الحضارة. العصر الحديث، على سبيل المثال، محدد من خلال مشروع كينونة الطبيعة. الحاسم في ما حدث، أن مشروعًا أنجز وتحدد من خلال قفزة مسبقة، وهو ما يجب أن يفهم مستقبلًا، وعلى العموم، على أنه طبيعة وحدث طبيعة: علاقة حركة نقاط ضخمة محددة زمكانيًا (GA 34, 61). بالطبع لا يستطيع المرء أن يتخيل مشروع الكينونة هذا منبثقًا من عقل فرد واحد، بل هو تركيب ثقافي يحدد العصر الحديث في جميع جوانبه. فصيح الطبيعة موضوعًا للحساب، وينظر الإنسان إلى نفسه بوصفه شيئًا بين أشياء، وينحصر الاهتمام بنواحي العالم التي تبدو، بطريقة ما، قابلة للسيطرة والتلاعب بها. هذا الموقف الأساسي الأداتي هو نتاج التطور التقني. وحضارتنا كلها - كما يقول هايدغر - هي تعبير عن مشروع كينونة محدد، لا نزال نحن أيضًا نتحرك في نطاقه، في الحدث المبذل لرحلة في القطار الكهربائي عبر المدينة (GA 34, 121). لن تكون معرفتنا «حقيقية أكثر»، لأنها تؤدي إلى مهارات تقنية، بل إن الطبيعة تقدم إجابات مختلفة، تبعًا للأسئلة التي نطرحها عليها. فهي تحت قبضتنا تكشف مناحي مختلفة. ولأننا نحن أنفسنا جزء من الطبيعة، نتحول أيضًا من خلال نوع قبضتنا، ونكتشف أنفسنا ونجعل الجوانب الأخرى لجوهرنا فاعلة.

لا توجد حقيقة بمعنى المجهول العظيم X الذي ندنو منه في تقدم لانتهائي، ونقيسه أقوالنا دائمًا بصوابية ودقة أكثر، بل يوجد اشتباك عملي مع الكائن الذي يُظهر نفسه، في كل مرة، على نحو مغاير، كما نظهر نحن أنفسنا أيضًا على نحو مختلف. كل هذا عملية خلق، لأن كل مشروع كينونة ينتج عالمًا مفسرًا ومنظمًا، ماديًا وروحيًا، بطريقة محددة.

(40) البراديفم هو النموذج الإرشادي أو الإطار الفكري، وهو تلك النظريات المعتمدة كنموذج لدى مجتمع من الباحثين العلميين في عصر بذاته، إضافة إلى طرائق البحث المميزة لتحديد المشكلات العلمية وحلها وتحديد أساليب فهم الوقائع التجريبية. (المترجم)

مع أنه لا يوجد معيار مطلق للحقيقة، بل حدث حقيقة دينامي فحسب، فإن هايدغر يعثر على معيار يقع خارج الحقيقة لتقويم حدث الحقيقة هذا، إنه معيار الصلاحية. تحديدًا من خلال الطريقة التي نلاقه فيها، أو الكيفية التي ندعه فيها، يستطيع الكائن أن يكون أكثر أو أقل كينونة. وفهم الطبيعة التقني - العقلي الحديث بالنسبة إلى الكائن، هو مشروع كينونة يجعله يبهت ويمحي. إنه سؤال لذاته، إن كان الكائن، من خلال هذا العلم، يصير أكثر كائنية، أو أن شيئًا آخر مختلفًا تمامًا قد أقحم نفسه بين الكائن والإنسان العارف، وبنتيجته سُحِقت العلاقة بالكائن، وطردت غريزة ماهية الطبيعة من الإنسان، وخنقت غريزة ماهية الإنسان (GA 34, 62).

في هذه الصياغات يبدو أن هايدغر مهتم بالمعيار المقارن للأكثر كائنية بإثراء الحيوي أو تخفيضه فيها: ذلك إن كان الكائن يستطيع إظهار نفسه في امتلاء إمكاناته، وإن كنا نفرج عن أنفسنا وعن العالم، وإن كانت نوعية انتباهنا تسمح للكائن أن يظهر وينمو في ثرائه كله، تمامًا كما تنمو نحن أنفسنا فيها أيضًا. نظرة جوهرية على المُمْكِن (GA 34, 64) كان الاسم الذي أطلقه هايدغر على الانتباه الذي يملك أدواته الخاصة: الفلسفة الأصلية والشعر العظيم. كلاهما يجعل الكائن أكثر كائنية (GA 34, 64).

بعد عام 1933 مأل هايدغر نحو التفلسف على خطى الشعر العظيم؛ بينما كان اهتمامه في بداية الثلاثينيات ما زال منصبًا على الفلسفة الأصلية لأفلاطون.

بالنسبة إلى فهم هايدغر للحقيقة بوصفها حدث حقيقة، من المستبعد أن يقدم أفلاطون، ميتافيزيقي الحقيقة المطلقة بامتياز، أيّ مرتكزات. أم ترى أن خلاف ذلك محتمل أيضًا؟

صرّح هايدغر - وهذا ما كان يصعب إنكاره - أن الخبرة الأساسية للحقيقة (الأيثيا) عند أفلاطون، مفهومة من حيث هي حدث حقيقة مفتوح (من غير حقيقة «موضوعية»)، بدأت تصبح غير مؤثرة، وتحوّل نفسها إلى صيغة معتادة لجوهر الحقيقة، مدرّكة، بوصفها صدقية أقوال (GA 34, 17). عندما يريد هايدغر أن يؤكد البداية العظيمة للإغريق، يتعيّن عليه أن يفهم أفلاطون أفضل مما يُفهم هو نفسه.

لذا قوض مرجعية الحقيقة التي قصدها أفلاطون، أي عالم الأفكار، وفي مقدمها الفكرة العليا للفضيلة التي ترمز لها الشمس، ووجه انتباهه بدلاً منها، حصرياً تقريباً، لحادث التحرير وصعود الروح، حيث لا يتوقف الأمر، وفقاً لهايدغر، على اكتشاف عالم الروح الخلفي. بل يحصل، على الأرجح، في هذا التحرير تغيير في الموقف والتصور، يسمح للكائن أن يصبح أكثر كاثنية. يميز هايدغر الارتقاء الأفلاطوني عن كل هروب من الواقع، بل يقرر العكس: من يُحرر نفسه من كهف الظلال (الآراء، العادات، والمواقف اليومية)، يأتي بداية، على نحو صحيح إلى العالم، أي إلى العالم الواقعي. لكن ما العالم الواقعي؟ نحن نعرفه في غضون ذلك، ووصفه هايدغر مراراً. إنه العالم مرثياً من منظور الأصالة. إنه ميدان الانتقادية، والمشروع، والعناية، والتضحية، والصراع. عالم يديره القدر مهدد بالعدم والفناء، ومكان خطر يطبق تحمُّله فقط أولئك الذين أخذوا قرار التشرد، الأحرار الفعليون، من غير أن يضطروا إلى توَّشُّل ملاذ تحت سقف الحقائق المعطاة سلفاً. ولأن هايدغر وصل إلى هذه الصورة للعالم، لم يمكث طويلاً عند الذروة الفعلية لأمثولة الكهف، ألا وهي لحظة الخلاص برؤية الشمس التي تبعث على النشوة، بل يعود ثانية إلى الكهف على عجل مع الرجل المحرر العائد. هناك فحسب تبلغ الأمثلة ذروتها الدرامية، بالنسبة إلى هايدغر. ذلك لأن الذي تحرر إلى النور غدا الآن محرراً. لكن المحرَّر يجب أن يكون عنيقاً (GA 34, 81)، لأن السجناء صنعوا من عالمهم مكاناً مريحاً لهم، ولا يريدون أن يتحرروا من وضعهم، لأنهم بالتأكيد لا يعرفون حالة مغامرة. استغل هايدغر جانبين من هذا الحدث على نحو شامل، من أجل صورته كفيلسوف بطل: فقد استدعي لوظيفة المرشد والحارس، ويجب أن يكون واعياً أنه قد يصبح شهيد محاولة تحرير السجناء. ذلك أن هؤلاء سيقاومون ويرتكسون بعنف ضد من يمارس العنف معهم. ومن المحتمل أن يقتلوه، كي يتركهم بسلام.

إنه، إلى هذا الحد، المرشد الفلسفي الذي استدعي ليطلق حدث حقيقة جديد للجماعة كلها، ويؤسس علاقة حقيقة جديدة. والفيلسوف، بوصفه شهيداً، لا يموت، مثل سقراط، ميتة الفيلسوف فحسب، بل ربما كان عليه أن يحتمل حتى موت الفلسفة... تسميم الفلسفة - كما يقول هايدغر - يحدث لأنها تدعن للعادات والاعتبارات النفعية لساكني الكهف. يرسم هايدغر خطاطة لأذعة

لمشغل الفلسفة - الفلسفة، من حيث هي صيغة ضامرة للبناء الديني، وخادمة للعلوم الوضعية في نظرية المعرفة، وثرثرة في رؤية العالم، أو كتابة سطحية من الوزن الخفيف في السوق السنوية لأباطيل المثقفين. هذا كله يعني أن الفلسفة يجب أن تكابد صيرورة عجز جوهرها الخاص وفنائه (GA 34, 84). الفلسفة الأصلية هي التي تطلعت إلى شمس الفضيلة عند أفلاطون، وتمتعت بثمار الحرية عند هايدغر، وهي التي تملك عند أفلاطون الحقيقة، وتطلق عند هايدغر حدث الحقيقة. هذه الفلسفة الأصلية تقع في الحرج لأنها لا تستطيع الدفاع عن نفسها ضد هذا التسمم، من خلال تحويلها إلى أداة للنافع والرائج، وهي - إن لم تسهم - سيستهان بها، وتُدفع إلى الهامش. غير أن أخلاق كينونة - الحرية تحظر عليها أن تهرب أمام الخطر. إنها لا تسمح لنفسها أن تُسحب من الكهف، لأن كينونة - الحرية (Frei-sein)، وكينونة - المحرّر (Befreier-Sein)، تعنيان المساهمة في التاريخ (GA 34, 85). خلاصة هايدغر تقول: التفلسف الأصليل مغلوب على أمره في حقل البدهة السائدة. ولا تستطيع الفلسفة أن تبادر، إلّا بمقدار ما تحوّل تلك البدهة نفسها (GA 34, 84).

ها نحن نواجه التاريخ مرة أخرى. ينبغي أن تحوّل البدهة السائدة نفسها قبل أن تبادر الفلسفة إلى ذلك. ما الذي يتبقى غير انتظار اللحظة التاريخية العظيمة؟ بلا ريب ثمة إمكان آخر، هو أن يأتي يوماً فيلسوف عظيم يتمتع - كما قال هايدغر في محاضرات الميتافيزيقا لعامي 1929/1930 - بكاريزما تجعله يصبح مصيراً للآخرين، وحافزاً يوقظ التفلسف فيهم (GA 29/30, 19). هايدغر الذي اهتم، في متحف الفلسفة، بتوفير الإضاءة المناسبة للأعمال العظيمة، يُجرب دوره الجديد: دور السلف الذي - كما قال في محاضرة أفلاطون - يُمهّد الدرب لمن ينبغي أن يأتي إلى هناك (GA 34, 85). هل سينجح في خلق أرضية وفضاء للفلسفة في العقود المقبلة؟ وهل سيأتي أناس إلى هناك، من بينهم من يحملون رسالة بعيدة؟ (8.72.1932, BwHJ, 149). هذا ما يسأله هايدغر متكهناً في رسالة إلى ياسبرز.

إذا كان مثل هذا التحول العظيم يجب أن يحصل في التاريخ بمساهمة الفلسفة، وإذا نُظر إلى التفلسف الأصليل من حيث هو عمل تحريري، عندئذ لا يمكن تجنب العلاقة بالسياسة لأمد طويل. وبعد هذا كله فإن الارتقاء الروحي

يقود إلى بُعْدٍ سياسي، كما وصفه أفلاطون في كتاب السياسة. فقد طور فيه - كما هو معروف - فكرة أن الجماعة لا تنتظم على نحو صحيح، إلّا عندما يكون الفلاسفة الحقيقيون فيها ملوكًا. وقد سعى أفلاطون بنفسه لتجريب هذه الفكرة مع الطاغية ديونيسيوس في سرقسطة بصقلية، وقد أخفق - كما هو معروف - شرًّا إخفاق، وبيع في سوق الرقيق، ولولا الحظ لما استعاد حريته.

غير أن هذا لن يقلق أفلاطون. فالفيلسوف الحقيقي تنير عقله فكرة الفضيلة، ومن خلالها يخلق في داخله نظامًا. والقدرات الروحية: الرغبة، والشجاعة، والحكمة، تجد نفسها في تناغم. وتبعاً لنموذج هذا التناغم الداخلي، يستطيع بعدئذ أن يُنظّم الجماعة. إنها تنظّم نفسها، شأن الروح المنظّمة على نحو صحيح، في ثلاث مراحل: تناسب الرغبة طبقّة العاملين، والشجاعة طبقّة المحاربين والحراس، والحكمة رؤساء الفلسفة. إنها الأنظمة الثلاثة التي بقي الفكر السياسي الغربي ميثاقاً عندها لفترة طويلة. وقد صيغت في العصور الوسطى في ثلاثة: فلاحين، وفرسان، وكهنة. وفي خطابه حين تعيينه رئيساً للجامعة كانت هذه الفكرة لا تزال تتردد في رأس هايدغر، عندما استحضر وحدة الثلاثي: خدمة العمل، وخدمة الدفاع، وخدمة المعرفة.

الفيلسوف الذي تطلّع إلى الشمس، وعاد إلى الكهف محرّراً، يحمل في أمّنته مبادئ أخلاقية. إن كتاب أفلاطون السياسة هو، بلا ريب، مؤلّف الأخلاق الفلسفية. إن ما يبعث على الدهشة أكثر أن هايدغر الذي تدور أفكاره حول كيف تصبح الفلسفة قوية في زمنها، يزعم في مواجهة ذلك أن فكرة الفضيلة عند أفلاطون لا علاقة لها أبداً بالأخلاقي أو المعنوي، ويجب على المرء أن يتبعد عن أيّ تصوّر عاطفي لفكرة الفضيلة هذه (GA 34, 100).

هكذا يغدو السؤال أكثر إلحاحاً باستمرار: عندما ينبذ هايدغر الأخلاق السياسية القوية لأفلاطون، فأين يكشف، إذاً، القوة التي تستحق الإعجاب في التفلسف الأفلاطوني؟

في أمثولة الكهف، ليس بالضرورة لمن تحرّر بالنور أن يعود محرّراً إلى الكهف. من المحتمل أن يكتفي راضياً بتحرره وصولاً إلى الحقيقة، وبحصوله

على أعلى أشكال الحياة، «الحياة النظرية أو الذهنية» (bios theoretikos). لماذا يختلط بالناس من جديد؟ ولماذا يريد أن ينتج عمله التحريري بينهم، ولماذا تعود الحكمة ثانية إلى الميدان السياسي؟ يطرح أفلاطون هذه الأسئلة على بساط البحث، ويميز بذلك بين المثال الصالح للعدالة السياسية ومثال الخلاص من جميع الإرباكات السياسية. الفلسفة العملية، وفلسفة الخلاص، تقفان وجهًا لوجه، ويستطيع الفيلسوف أن يختار. «ومن ذاق طعم السعادة التي يعيشون فيها، وأدرك أن الجماهير الغفيرة هوجاء، وأن سلوك السياسيين يفتقر دائمًا إلى التعقل... إن من يدرك ذهنيًا كل هذا، سيخلد إلى السكينة، وينصرف إلى شؤونه الخاصة، وكأنه مسافر باغته عاصفة، فاحتمى خلف جدار من عواصف الرمال والأمطار التي تثيرها الرياح. وإذا ما رأى كيل الظلم طافحًا بين بقية الناس، شعر بالقاعدة، إذا استطاع أن يقضي حياته في هذا العالم نقيًا من شوائب الظلم، وعندما تحل النهاية، فإنه يرحل عن الحياة بقلب عامر بالأمال»⁽⁴¹⁾. إمكانية الخلاص الذاتي من خلال الفلسفة، تبقى دومًا عند أفلاطون إغواءً وبديلاً من الأخلاق السياسية.

لكن إذا كان هايدغر يضع الأخلاق السياسية لأفلاطون جانبًا، فهل من الممكن أن تعزى حماسه إلى إغواء الخلاص الذاتي هذا من خلال الفلسفة؟ كلا، لأن هايدغر يعترف صراحة بالواجب الفلسفي للفعل المشترك في التاريخ (GA 34, 85). وإذا لم تكن الأخلاق الأفلاطونية المصوغة على نحو ملموس، ولا إرادة الخلاص الذاتي الفلسفي، فما الذي أشعل، إذًا، التفلسف الهايدغري على إثر أفلاطون؟

إنه، ببساطة تامة، فعل الخلاص، وفعل الخروج إلى المدى المفتوح. إنه تجربة أصلية، من أجلها تفقد جميع ما تملكه ثقافةً محددة، وحضارة علمية التقاليد والالتزامات والتوجهات، آخر روابطها. هذا ليس درسًا في غير الملزم، بل تجربة تفيد أن كل ما يقيّد أحدهم يتحول إلى شيء اختاره بنفسه. إن المدى المفتوح الذي بلغه ذاك الذي تحرر من الكهف، يتيح له رؤية الكائن في كليته، أي في أفق العلم الذي جاء الكائن منه، ويبرز أمامه. فقد أقام ساكن الكهف المحرر موضوعه على

Platon, *Politeia*. Werke in zehn Bänden (Frankfurt a. M., 1991), vol. 5, p. 467.

(41)

العدم، واختار موقعه في المكان المشكوك فيه للكائن في كليته، وهو بهذا يتصرف إزاء الكينونة، وإزاء حدوده في العدم (GA 34, 78). صياغة هايدغر لهذا الموقف نقول: التفويض (GA 34, 106). ما الذي يعنيه هذا؟ يرفض هايدغر الإجابة. ما يعنيه هذا لا يمكن الحديث عنه الآن أكثر. يجب أن نفعل فحسب (GA 34, 78). مع تجربة التفويض يتم بلوغ حدود الفلسفة (GA 34, 106).

في تلك الفترة كان تفكير هايدغر يدور حول فكرة التفويض. فقد بحث عن طريق يتخطى حدود الفلسفة، لكن بوسائل فلسفية، ولأسباب فلسفية.

إن هايدغر الذي غرق عميقاً في أفلاطون، وقتته معركة العمالقة التي اكتشفها هناك، هو بصدد العثور على دوره، ويرجع بين التحليق عالياً والشعور بالثبوت وفنور الهمّة. يريد أن يكون المبرر بعيد غطاس تاريخي سياسي، وفلسفي في الوقت ذاته. في المستقبل من الأيام سيأتي زمن يستحق الفلسفة، وستأتي فلسفة تقوى على زمنها. وسيصبح بعدئذ، على نحو ما، عضواً في الحزب، كصبي خدمة، أو كفارس. يجب عليه أن يكون يقطاً، وألا يفوت اللحظة التي يمكن أن تكون فيها السياسة فلسفية وأن تكون فيها الفلسفة سياسية. ويجب أن تكون.

الفصل الثالث عشر

شتاء عام 1931/1932 في الكوخ: لا يفل الحديد إلا الحديد. الثورة الاشتراكية القومية. الخروج الجماعي من الجحيم. الكينونة وصلت. الحنين إلى سياسة غير سياسية. حلف الرعاع والنخبة. يدا هتلر الرائعتان. هايدغر يقحم نفسه. انتخابه رئيساً للجامعة. خطاب التنصيب. عصور قديمة متفجرة. الكاهن بلا رسالة.

يعود اندفاع أفلاطون نحو السياسة إلى الفطرة السياسية الأولية لساكين المدينة، وإلى إغواء السلطة للفلسفة، والتوق إلى منظمة اجتماعية تتيح للفلسفة السعادة النظرية التي لا يعكر صفوها شيء. أراد أفلاطون أن يُبعد نفسه أكثر عن الحياة المألوفة. والصحيح أنه بقي من ساكني المدينة، ولم يستطع انتزاع نفسه منها، كما أن الأكاديمية التي أسسها في ما بعد وضعت نفسها تحت حماية المدينة وفي خدمتها.

مارتن هايدغر، قارئ أفلاطون، لم تجذبه السياسة، لكنه يأمل بتحول تاريخي يحمل معه، ربما، فهم كينونة جديدًا. كان لا يزال يفصل قوى التاريخ الخلاقة عن السياسة اليومية المزعومة، ولا يرى فيها إلا الأعيب، وإثارة عقيمة، وأشغالاً، ونزاعات سياسية حزبية. أما التاريخ الأصيل بالنسبة إليه فيتحقق في أعماق لا تعرف السياسة المسيطرة شيئاً عنها، كما يقال.

في سنوات فايمار كانت الفرصة سانحة لمثل هذا التعمق التاريخي الفلسفي، أو للمزايدة السياسية. مشخّصو العصر الظموحون على الصعيد الفلسفي أخذوا في تلك الفترة أمكتهم حيال الحدث السياسي، كما لو كانوا أمام جدار كهف أفلاطون، وخلف لعبة ظلال الوقائع اليومية أرادوا أن يكتشفوا معركة العمالقة الفعلية. كانت هناك بالضرورة استقطابات عظيمة، ومن المفترض أيضاً أن السياسة اليومية كانت تدور حولها: الأسطورة البدئية في مواجهة التنبؤ (تيليش)، الإنسان الفاوستي في مواجهة عالم الفلاحين (شينغلر)، والعصر الوسيط في مواجهة قوى الشر الحديثة (برديايف)، والتعبئة الشاملة في مواجهة البيدرمايرية البرجوازية (إرنست يونغر).

يؤثر هايدغر أسلوب الفريسكو المنبري. وقد عَرِّ حدث اليوم المكثف مسرعًا، حتى يعثر على التاريخ «الأصلي». تتحدث محاضرة أفلاطون لعام 1931/1932 عن انقلاب الكينونة الإنسانية كلها، تلك التي نقف نحن عند بدايتها (GA 34, 324). لكن، مع ذلك، ظل كل شيء طيفًا غير واضح المعالم. ما هو جليّ، بدايةً، هو الانتفاض، والانقلاب في النشوة الفكرية الوحيدة لأشولة الكهف. يجب أن تخرج هذه النشوة التي تقول: من جوانب الكهف المجردة، يصير الكائن أكثر كائنيّة وتغدو هذه اجتماعيّة. لكن كيف يمكن لهذا أن يحدث؟ هل يكون بأن يصبح الفيلسوف المتشي مؤسس جماعة جديدة؟ يكتفي هايدغر أحيانًا بأن يوقظ العقل الفلسفي في قاعات الدرس، ويمضي في رحلات طويلة إلى البعيد غير المرئي في التراث الفلسفي. غير أن هايدغر يعرف أن هذا كله لا يعني بُعدًا، أن الفلسفة أصبحت تقوى على زمانها. وهذا ما يجب أن تكونه. إن هايدغر لا يزال ينتظر. إذ من الضروري أن يقدم التاريخ نفسه قويًا في البداية، قبل أن يتمكن الفيلسوف من الشعور بتفويض السلطة إليه.

لكن من ينتظر التاريخ والسياسة العظيمة لديه آراؤه في السياسة اليومية. وهايدغر لم يُعَبِّر عنها إلا نادرًا، وإذا حصل وعَبِّر، كان الأمر عندئذ عَرَضًا في الأغلب، وبازدراء دائم تقريبًا. إنه يعتبر هذا كله هراء الكهف.

عند الانعطافة بين عامي 1931/1932، أي في عطلة الفصل الدراسي المكثف لأفلاطون، زار هرمان مورشين الفيلسوف في كوخه في توتناويرخ، ودَوَّن انطباعات عن تلك الفترة في يومياته: «ينام المرء هناك في الأعلى ملء جفونه. وفي المساء، عند الثامنة والنصف، يحل «موعد الكوخ». على الرغم من ذلك، فإن الظلام يخيم طويلًا في الشتاء، حيث يتبقى متسع من الوقت للثرثرة. بالطبع لم يكن الحديث عن الفلسفة، بل عن الاشتراكية القومية بشكل أساسي. غيرتود بومير التي كانت ذات يوم من أنصار الليبرالية، أصبحت اشتراكية قومية، وتبعها زوجها. لم أكن لأصدق ذلك أبدًا، لكنه لم يكن بالفعل مفاجئًا. هو لا يفقه كثيرًا في السياسة. وقد دفعه اشمئزازه من كل ما هو وسطي وغير مكتمل، إلى أن يأمل من الحزب أن يفعل شيئًا حاسمًا، ويَعِد، فوق ذلك كله، بالوقوف الفعّال في

وجه الشيوعية. لن تستطيع المثالية الديمقراطية ولا إخلاص برونينغ⁽¹⁾ (Brüning) ودقته، كما يعتقد، أن ينجز أي شيء، بعد أن وصلت الأمور إلى هذا الحد. لهذا يجب أن يحظى اليوم بالموافقة دكتاتور لا يرتعد أمام وسائل بوكسهايمر (Boxheimer). يمثل هذا الدكتاتور وحده يتم تجنب الشيوعية الأسوأ التي تريد تدمير الثقافة الشخصية الفردية كلها، ومن ثم الثقافة كلها بالمعنى الغربي. وهایدغر لا يبدو عليه الاهتمام بالتفاصيل السياسية. من يسكن هنا في الأعلى لديه مقاييس أخرى لكل شيء⁽²⁾.

فاجأ تعاطف هايدغر السياسي هيرمان مورشين تمامًا، ولم يجد له تفسيرًا إلا بإهماله «التفاصيل السياسية». على نحو مشابه روى طالب آخر أيضًا، هو ماكس مولر (Max Müller)، كيف كان وقع المفاجأة بين الطلاب عندما أعلن هايدغر أنه نصير الاشتراكية القومية. ففي تلك الفترة «لم يكن أحد من طلابه يفكر في السياسة قط، ولم تكن تسمع في الصفوف كلمة واحدة في السياسة»⁽³⁾.

في وقت زيارة مورشين توتنابروغ، ومحاضرة أفلاطون في شتاء عام 1931/1932، لم يكن انحياز هايدغر إلى الحزب النازي أكثر من مجرد رأي سياسي. إنه يرى في هذا الحزب قوة منظمة وسط بؤس الدائرة الاقتصادية، وفي فوضى انهيار جمهورية فايمار، وقبل كل شيء يرى فيه حُصْنًا في وجه خطر انقلاب شيوعي. لا يفل الحديد إلا الحديد، قال لمورشين. لكن تعاطفه السياسي مع الاشتراكية القومية آنذاك، لم يجد له مدخلًا إلى فلسفته، لكن بعد عام سيتغير هذا تغيرًا أساسيًا. ذلك أن اللحظة التاريخية العظيمة بالنسبة إلى هايدغر تنتظر ذلك الانقلاب في الكينونة الإنسانية كلها. وهو الانقلاب الذي تحدث عنه على نحو حدسي في محاضرة أفلاطون. بعد ذلك ستصبح الثورة الاشتراكية القومية، بالنسبة إليه، حدث دازاين قوي يخترق فلسفته في الصميم، ويدفع الفيلسوف إلى

(1) هاينريش برونينغ (1885-1930) سياسي ألماني تولى منصب المستشار في جمهورية فايمار من 1930/3/30 إلى 1932/5/30. (المترجم)

(2) H. Mörchen, *Aufzeichnungen* (Unpublished)

(3) M. Müller, «Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik», in: G. Neske and E. Kettering, (3) *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch* (Pfullingen, 1988), p. 193.

ما وراء حدود الفلسفة. في محاضرة أفلاطون قطع هايدغر تحليل النشوة الفلسفية بملاحظة تقول: ينبغي الآن ألا نتكلم عن ذلك أكثر، يجب أن نفعل فحسب (GA 34, 78). هكذا حضرت عنده لحظة الفعل في شباط/ فبراير 1933، وبدأت النشوة فجأة ممكنة في السياسة أيضًا.

في محاضرة أفلاطون أعلن أنه يريد العودة إلى بدايات الإغريق، كي يقيم المسافة الضرورية للوثب إلى الحاضر وما بعده. وقد كانت وثبته قصيرة جدًا، فلم تصل به إلى الحاضر. غير أن التاريخ يجيء الآن لملاقاته، فيستحوذ عليه ويجرفه معه. إنه لا يحتاج إلى الوثب بعد الآن، وبمقدوره أن يترك نفسه ينساق مع التيار. هذا إن لم يكن طموحه أن يكون بين المحرّكين. ينبغي على المرء أن يقحم نفسه، هذا ما قاله لياسيرز في آذار/ مارس 1933.

في استذكارت تبريري للسنوات الأخيرة، شدّد هايدغر على أن بؤس المرحلة هو الذي جعل فعلًا سياسيًا حاسمًا أمرًا ضروريًا. فقد طغت على المشهد البطالة، والأزمة الاقتصادية، ومسألة التعويضات التي لم يُتَّ فيها، والحرب الأهلية في الشوارع، وخطر الانقلاب الشيوعي. وإزاء هذا كله لم يفعل النظام السياسي في فايمار شيئًا، ولم ينتج غير النزاعات الحزبية، والفساد، وانعدام المسؤولية. أراد هايدغر أن يفعل مع القوى الأخرى شيئًا، بعدما أحس أن لديها إرادة حقيقية من أجل بداية جديدة. وكما كتب في 19 أيلول/ سبتمبر 1960 في رسالة إلى الطالب هانز - بيتر همبل (Hans-Peter Hempel)، أمل أن تعترف الاشتراكية القومية بجميع القوى البناءة والمتجدة وتقوم باحتوائها⁽⁴⁾.

آخر الطالب الفيلسوف بما يعانيه من صراع بين إعجابه بفلسفة هايدغر واشمئزازه من موقفه السياسي. استجمع هايدغر قصارى جهده وأجاب بشيء من الإسهاب: يبقى صراعاتك غير قابل للحل، ما دمت تقرأ صباحًا في كتاب «ماهية العقل» على سبيل المثال، وتستمع مساءً إلى تقارير، أو ترى أفلامًا وثائقية عن السنوات اللاحقة من حكم هتلر، وما دمت لا تقيم الاشتراكية القومية إلا بمنظور استعادي، انطلاقًا من اليوم، وبالنظر إلى ما أصبح جليًا تدريجيًا بعد عام 1934. في

Brief an Hans-Peter Hempel (Unpublished).

(4)

بداية الثلاثينيات كانت الفوارق الطبقة في أمتنا لا تطاق لدى جميع الألمان الأحياء الذين يتمتعون بحس المسؤولية الاجتماعية. كما أن معاهدة فرساي أطبقت الخناق على اقتصاد ألمانيا المنهار أصلاً. في عام 1930 كان هناك سبعة ملايين عاطل من العمل، لم يروا أمامهم غير البؤس والفاقة. والتشويش الذي نشأ عن هذه الظروف، لا يمكن لجبل اليوم أن يتصوره على الإطلاق، وقد انتقل إلى الجامعات أيضاً.

هنا عرّج هايدغر على الدوافع العقلية، لكنه لم يذكر حماسه الثورية. فهو في استنكاره الماضي «يتجاهل جذرية مقاصده»⁽⁵⁾، كما يشير ماكس مولر.

كان وصول الاشتراكيين القوميين إلى السلطة ثورة بالنسبة إلى هايدغر. كان أبعد بكثير من كونه مسألة سياسية: إنه فصل جديد في تاريخ الكينونة، وبداية حقبة جديدة. فقد رأى في هتلر بداية عهد جديد. ولهذا ومن أجل التخفيف عن نفسه يُشير في رسالته إلى هميل، إلى كل من هيغل وهولدرلين اللذين أخطأ على نحو مشابه: مثل هذه الأخطاء حصلت مع من هم أعظم: هيغل رأى في نابوليون روح العالم، ورأه هولدرلين أمير الاحتفال الذي دُعي إليه الآلهة والمسيح.

أثار تولّي هتلر السلطة مزاجاً ثورياً على الفور. فبذعر يشوبه الإعجاب والارتياح نُظِر إلى الحزب النازي عندما شرع فعلاً في تفويض «نظام فايمار» الذي لم يكن آنذاك مدعوماً إلا من أقلية فحسب. كانت البلاد متأثرة بالحزم والوحشية. وباستثناء الديمقراطيين الاشتراكيين والشيوعيين الذين كان قد ألقي القبض عليهم، وافقت جميع الأحزاب في 24 آذار/ مارس على قانون تفويض السلطة. لم تحلّ أحزاب فايمار نفسها خوفاً من القمع فحسب، بل أيضاً لأن الجميع انجذب إلى الثورة الاشتراكية القومية. في 20 أيار/ مايو 1933 كتب تيودور هويس (Theodor Heuss) الذي كان نائباً عن الحزب الديمقراطي، مقراً: «قد قبضت الثورات بقوة على الفرصة لاستنهاض الرأي العام. هكذا كان الأمر دائماً... وهي فوق ذلك تعلن الحق التاريخي في تشكيل «روح الأمة» من جديد...»⁽⁶⁾.

Möller, «Martin Heidegger», p. 198.

(5)

J. u. R. Becker (ed.), *Hitlers Machtgreifung. Dokumente vom Machtantritt Hitlers* (München, (6) 1983), p. 311.

كانت هناك تظاهرات احتفالية كاسحة تُعبّر عن الروح الجماعية الجديدة: جماهير تؤدي القسم تحت الأنوار المشعة من قبب الكنائس التي تصدح فيها أناشيد الكورال ممجدة السلطة الجديدة، ومن الجبال تنطلق ألحان نارية، فيما خطابات الزعيم (الفوهرر) تُبث عبر الراديو، والناس مجتمعين في الساحات العامة بأبهى ثياب العيد ليستمعوا إليها، وأيضًا في قاعات الجامعات والحانات. وفي 21 آذار/مارس 1933، وهو «يوم بوتسدام» في كنيسة القديس نيكولاس، قال المشرف الأعلى العام أوتو دييليوس (Otto Dibelius): «من الشمال إلى الجنوب، ومن الشرق إلى الغرب، تنطلق إرادة جديدة للدولة الألمانية، وتوق إلى ألا يطول حرماننا، ونقتبس هنا من ترايتشكه (Treitschke): 'من أسمى الأحاسيس في حياة الإنسان' هو تحديدًا الافتخار الحماسي بدولته الخاصة»⁽⁷⁾. من الصعب أن يتكرر مزاج تلك الأسابيع، كما كتب سياستيان هافنر (Sebastian Haffner) الذي عاشها بنفسه. وهي التي أسست أرضية السلطة الفعلية لدولة الزعيم. «كان ثمة شعور بالخلاص والتحرر من الديمقراطية قد انتشر على نطاق واسع جدًا، ولا يمكن تسميته بغير ذلك»⁽⁸⁾. لم يحضر شعور الارتياح بنهاية الديمقراطية لدى أعداء الجمهورية فحسب، بل إن معظم أنصارها أيضًا لم تكن لديهم الثقة بقدرتها على حل الأزمة. كان كما لو أن السحر الذي يقيد الجميع قد انفلك، وبدا أن شيئًا جديدًا فعلاً سيعلن عنه: سيادة الشعب من غير أحزاب، بقيادة زعيم يُنتظر منه أن يجعل ألمانيا تتوحد داخليًا من جديد، وتؤكد ذاتها خارجيًا. وقد استيقظ هذا التصور أيضًا عند مراقبي الأحداث البعيدين، كما لو أن ألمانيا عادت إلى ذاتها. أعلن هتلر في «خطاب السلام» الذي ألقاه في 17 أيار/مايو 1933 «الحب والإخلاص اللامحدودين لأمت» و«الاحترام»⁽⁹⁾ للحقوق القومية للشعوب الأخرى، وقد كان لهذا الخطاب أثره. كتبت صحيفة التايمز (Times): «في الواقع تحدّث هتلر من أجل ألمانيا موحدة»⁽¹⁰⁾.

Ibid.

S. Haffner, *Von Bismarck zu Hitler* (München, 1987), p. 219.

Becker (ed.), p. 307.

Ibid., p. 308.

(7) مقتبس من:

(8)

(9) مقتبس من:

(10) مقتبس من:

لاقت الثورة الوطنية، جزئيًا، دعمًا حماسيًا حتى بين السكان اليهود، على الرغم من مقاطعة المحال التجارية اليهودية في 1 نيسان/أبريل، وطرده الموظفين اليهود بعد 7 نيسان. في آذار/مارس 1933 يتذكر جورج بيشت (Georg Picht) كيف بين روزنشتوك - هوسي (Rosenstock-Huessey) في محاضرة له أن الثورة الاشتراكية القومية هي محاولة الألمان تحقيق حلم هولدرلين. وفي مدينة كيل (Kiel) في آذار/مارس 1933 افتتح فيليكس ياكوبي (Felix Jacoby) محاضرة لهورانتز (Horaz) بالكلمات التالية: «بوصفي يهوديًا أجد نفسي في وضع صعب لا أحسد عليه، غير أنني بوصفي مؤرخًا تعلمت ألا أنظر إلى الأحداث التاريخية من منظور خاص. فقد انتخب هتلر منذ عام 1927، وأعتبر نفسي سعيدًا بأن يُسمح لي أن أحاضر في عام النهوض القومي عن الشاعر أغسطس⁽¹¹⁾ (Augustus)؛ لأن أغسطس هو الشخص الوحيد في تاريخ العالم الذي يمكن أن يقارن بأدولف هتلر⁽¹²⁾».

بدا الحنين إلى سياسة غير سياسية يجد طريقه إلى التحقق على نحو فجائي. كانت السياسة بالنسبة إلى الأغلبية أمرًا شاقًا للحفاظ على المصالح وتحقيقها، وموضوعًا للنزاع والأناية والخلاف. في الوسط السياسي يقع المرء على مجموعات وروابط، وعلى مدبرين ومتأمرين، وعصابات وجماعات تعيث فسادًا. وقد عبر هايدغر نفسه عن حقه وكراهيته للسياسة عندما نسب هذا الحقل كله إلى الـ «هُم» والـ «قيل والقال». وقد عُدَّت «السياسة» خيانة لقيم الحياة «الحقيقية»، وللسعادة الأسرية، وللروح، والإخلاص، والشجاعة. «السياسي مقيت بالنسبة إليّ»، قالها مرة ريتشارد فاغنر. لن يتصالح المزاج المعادي للسياسة مع موضوع تعددية البشر، وإنما سيبحث عن الفردانية العظيمة: الألماني، ابن الشعب، والعامل اليدوي والذهني، والروح.

إن ما تبقى من الذكاء السياسي فَقَدَ رصيده كله بين يوم وليلة. ما يهم اليوم هو قوة الحماسة. في تلك الأسابيع كتب غوتفريد بن إلى الأدياء المتفنين: «المدينة الكبيرة، والنظام الصناعي، والنزعة الثقافية، والظلال كلها التي ألقى بها العصر

(11) أغسطس (63 ق.م - 14 م) مؤسس الإمبراطورية الرومانية، حكم من 27 ق.م حتى مماته. لم يعرف عنه كتابة الشعر، لكن الأدب والشعر الروماني ازدهرا في عصره. (المترجم)

(12) مقتبس من: G. Picht, «Die Macht des Denkens», in: G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger* (Pfullingen, 1977), p. 199.

على أفكاري، وجميع قوى القرن التي أواجهها في إنتاجي، هناك لحظات تفرق فيها هذه الحياة المعبدة كلها، ولا شيء هنا غير السطح، والمدى، وفصول السنة، وكلمات بسيطة: الشعب»⁽¹³⁾.

كانت هذه أيضًا مشاعر هايدغر التي قدّم عنها ياسبرز، في الزيارة الأخيرة في حزيران/ يونيو 1933، الوصف التالي: «بدأ هايدغر نفسه متغيرًا. فور وصوله نشأ بيننا مزاج التباعد. فقد صارت الاشتراكية القومية سكرة الشعب. قصّدتُ غرفة هايدغر في الأعلى للترحيب به، وبادرته قائلاً: 'إنها مثل عام 1914...، وأردت أن أكمل 'مرة أخرى هذه النشوة الجماعية الخادعة'، لكنني عندما رأيته يوافق على كلماتي الأولى مبتهجًا، اختنق الكلام الباقي في حلقي... فقد أخفقت عندما أدركت مباشرة أن نشوة السكر أصابته هو نفسه أيضًا بعدواها. لم أقل له إنه كان في الطريق الخطأ، ولم أعد أثق أبدًا بجوهره المتحول. فقد أحسست شخصيًا بالتهديد بالعنف الذي يساهم فيه الآن هايدغر...»⁽¹⁴⁾.

بالنسبة إلى هايدغر نفسه كان ذلك عنف الخلاص. فهو الذي مارس العمل الفكري بفرح وسعادة يطالب الآن بيوم مقاضاة الفلسفة. في حديثه الأخير مع ياسبرز، قال بصوت ملؤه الغضب والسخط: «من العبث أن تكون هناك هذه الكثرة من أساتذة الفلسفة. في ألمانيا يجب الاحتفاظ باثنين أو ثلاثة منهم، لا أكثر». وحين سأله ياسبرز «أيهم إذًا؟»⁽¹⁵⁾، صمت صمتًا يقول الكثير. يتعلق الأمر بانقلاب فلسفي إلى البدائية. في محاضرة له أمام الطلاب في جامعة توينغن، في 30 تشرين الثاني/ نوفمبر 1933، أكد هايدغر على نحو صريح، وفق تقرير إحدى الصحف: أن تكون بدائيًا يعني أن تقف، انطلاقًا من حافز وميل غريزي، هناك، حيث تبدأ الأشياء بأن تكون بدائية، تحركها قوى داخلية. ولأن الطالب الجديد بدائي، لهذا تمامًا استدعي لتحقيق مطلب المعرفة الجديد»⁽¹⁶⁾.

هناك من يريد أن يقطع العقدة الغوردية للواقع، هناك من يودّع غاضبًا

G. Benn, *Werke* (Wiesbaden, 1961), vol. 4, p. 246.

(13)

K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie* (München, 1984), p. 101.

(14)

Ibid.

(15)

B. Martin (ed.), *Martin Heidegger und das (Dritte Reich)* (Darmstadt, 1989), p. 180.

(16) في:

الأمر الدقيق الشاقة لتفكير كينونته الخاصة. يبرز فجأة جوع إلى العيانية والواقع المتماثل. والفلسفة الوحيدة تبحث عن الانغماس في هذا المغطس الوافر. إنه وقت سعي للتمايز، حتى إن هايدغر نحى جانبا الاختلاف الأبرز، ألا وهو التمييز بين الكينونة والكائن، عندما أجاز فهم أن الكينونة قد وصلت أخيرا: نحن نقف تحت القوة الأمرة لواقع جديد⁽¹⁷⁾.

ما كان يجري في ألمانيا أطلقت عليه حنة أرندت، في ما بعد، «حلف الرعاي والنخبة»⁽¹⁸⁾. وذلك في دراستها الضخمة أسس التوتاليتارية [عناصر الشمولية وأصولها]. وهي نخبة ثقافية اعتبرت أن القيم التقليدية لعالم الأمس اضمحلت في الحرب العالمية الأولى، وفي لحظة وصول الحركات الفاشية إلى السلطة، أحرقت الجسور خلفها. فقد «أثرت نخبة ما بعد الحرب أن تتلاشى في الجماهير»⁽¹⁹⁾.

في دوامة التساؤل الفلسفي - كما قال هايدغر من قبل - تتلاشى الخصائص البدئية لواقعنا. والآن يحدث العكس: فلسفة هايدغر تضع مقاليدها في دوامة الواقع السياسي. وهو لا يقدر على ذلك إلا لأنه يعتبر أن الواقع قطعة فلسفية متحققة في هذه اللحظة.

«الألماني الذي يعاني الانهيار في داخله، والتجزؤ في روحه، والانقسام في إرادته، ومن ثم الغياب عن الفعل، يغدو عاجزا عن تأكيد حياته الخاصة. يحلم بالحق في النجوم، ويفقد الحضور على الأرض... وفي النهاية لا يبقى مفتوحا أمام الألمان سوى الطريق نحو الداخل. ويوصفها أمة المغنين والشعراء والمفكرين، فإن الأمة الألمانية تحلم بعالم يعيش فيه الآخرون، وعندما يضرب إعصار العوز والبؤس على نحو غير إنساني، من الفن ربما ينمو الحنين إلى ارتقاء جديد، وإمبراطورية جديدة، ومن ثم حياة جديدة»⁽²⁰⁾.

الرجل الذي قدّم نفسه هنا بوصفه تحقّق الأحلام الخفية للفنانين والمفكرين، كان أدولف هتلر في خطابته في يوم بوتسدام، في 21 آذار/ مارس 1933.

Ibid., p. 181.

(17)

H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (München, 1986), p. 528.

(18)

Ibid., p. 532.

(19)

J.C. Fest, *Hitler* (Frankfurt a. M., 1973), p. 525.

(20) مقتبس من:

قال كارل كراوز (Karl Kraus) مرة إنه لا يخطر في باله أي شيء يقوله عن هتلر، في حين أن هايدغر لم يخطر في باله الكثير عنه فحسب، بل آمن بهتلر، كما قال في عام 1945 أمام لجنة اجتثاث النازية في جامعة فرايبورغ. يُوجز محضر اللجنة المذكورة إجابته عن هذه النقطة بالقول: «قد اعتُقد أن هتلر سيتجاوز الحزب وعقيدته، وأن الحركة يمكن أن تقاد، روحياً، بطرائق أخرى، حيث يجد كل شيء نفسه، على أرضية تحديث واجتماع، في مسؤولية حضارية غريبة»⁽²¹⁾.

في نظرة استعادية يرى هايدغر نفسه قد تصرفَ منطلقاً من اعتبارات سياسية واقعية حصيفة، ومن مسؤولية اجتماعية. لكنَّه في الواقع كان مسحوراً بهتلر في السنة الأولى.

«كيف يمكن أن يحكم ألمانيا شخص غير مثقف مثل هتلر؟»، يسأل ياسبرز هايدغر، مذهولاً، في زيارته الأخيرة في حزيران/ يونيو 1933. فيجيبه هايدغر قائلاً: «التشقيف ليس مهماً أبداً... انظر إلى يديه الرائعتين فحسب!»⁽²²⁾.

في مناسبة تصويت الشعب لمصلحة الخروج من عصبة الأمم، لم يكن «نداء» هايدغر «إلى الطلاب الألمان» مؤامرة تكتيكية، ولا تكتيماً مع وضع خارجي، بل قضية نابعة من القلب، عندما ختم ذلك النداء في 3 تشرين الثاني/ نوفمبر 1933 بالعبارات التالية: ليست قواعد كينونتكم عبارات تعليمية و«أفكار». الزعيم نفسه ووحده هو واقع ألمانيا وقانونها، اليوم ومستقبلاً⁽²³⁾.

في رسالته إلى هانز- بيتر همبل الذي ناقشه في هذه العبارة، قدّم هايدغر التوضيح التالي: لو لم أفكر إلا بما يفهم المرء من القراءة الخاطفة، لكان ينبغي أن يُعجس الزعيم. العجيس بالذات يدلل على العكس... الزعماء أنفسهم، قبل كل شيء وفي كل وقت، هم المقودون - يقودهم قدر التاريخ وقانونه.

في رسالة من عام 1960، أشار هايدغر، معتذراً، إلى أنه في العبارة التي لا تخلو من غرابة، قصد شيئاً خاصاً تماماً لا يُتنبه إليه من القراءة السريعة. لكن

Martin (ed.), p. 202.

(21)

Jaspers, p. 101.

(22)

Martin (ed.), p. 177.

(23)

هذا الخاص ليس شيئاً آخر غير ما يزعمه هتلر عن نفسه دائماً، من أنه، بالتحديد، تجسيد لمصير. وعلى هذا النحو رآه هايدغر وعاشه في الواقع.

ما بصمت عنه هايدغر - على الرغم من أنه أعطى لأقواله وأنشطته معنى فعلياً وتوكيداً خاصاً، بدايةً في أثناء تلك الأشهر - هو واقعة أن الثورة الاشتراكية القومية قد كهرته فلسفياً، وأنه اكتشف في انقلاب عام 1933 حدثاً ميتافيزيقياً أساسياً، وثورة ميتافيزيقية: انقلاب تام في في دازايننا الألماني⁽²⁴⁾ (خطاب توبينغن، 30 تشرين الثاني/ نوفمبر 1933). إنه انقلاب لا يخص حياة الأمة الألمانية وحدها، بل يفتح أيضاً فصلاً جديداً في التاريخ الغربي. كان هذا - كما يزعم - صدام السلاح الثاني الكبير - بعد البداية الأولى⁽²⁵⁾ - مع الفلسفة الإغريقية التي هي أصل الحضارة الغربية. هذه المعركة الثانية أصبحت ضرورية، لأن دفعة البداية الأولى قد استهلكت في ذلك الوقت. وقد وضعت الفلسفة الإغريقية الدازاين الإنساني في المدى المفتوح للغموض، والحرية، والريية. غير أن الإنسان في غموض ذلك انزوى، في صندوق صور عالمه، وقيمه، وألغىه التقنية والثقافة. في بدايات الإغريق كانت هناك لحظة أصالة. لكن، في تلك الفترة، ارتد تاريخ العالم إلى الضوء الخافت للأصالة، إلى كهف أفلاطون.

رأى هايدغر ثورة 1933 خروجاً جماعياً من الكهف، وتحركاً نحو ذلك المدى المفتوح الذي لا يفتح لغير السؤال والفكر الفلسفي المتوحد. مع ثورة 1933 حلت، بالنسبة إليه، اللحظة التاريخية للأصالة.

كانت تلك أحداثاً سياسية، ارتكس إليها هايدغر، وتحقق فعله في المستوى السياسي. لكن قوة التخيل الفلسفية هي التي أدارت دفعة الارتكاس والفعل. الخيال الفلسفي حوّل المشهد السياسي إلى مسرح تاريخي فلسفي، عُرض على خشبة فصل من برنامج تاريخ الكينونة، ويكاد ألا يكون ممكناً التعرف مجدداً إلى التاريخ الفعلي فيه. لكن الأمر لا يتوقف على ذلك أبداً. أراد هايدغر أن يعرض ذلك الفصل التاريخي الفلسفي، وأن يوظف ممثلين لهذه الغاية. في تلك الأشهر يستند هايدغر في جميع خطبه إلى القوة الأمرة للواقع الألماني الجديد. غني عن

Ibid., p. 178.

(24)

Ibid.

(25)

القول إن فلسفته - وهو لا يترك مجالاً للشك في ذلك - هي التي تكشف المعنى الأصيل للأوامر. دفعت الفلسفة الناس إلى داخل مجال سلطة هذه الأوامر، حيث يكون بإمكانهم أن يتحولوا انطلاقاً من داخلها. لهذا نظم هايدغر المعسكرات العلمية، وتحدث أمام العاطلين عن العمل الذين أحضرهم إلى الجامعات. ولهذا أيضاً كانت النداءات التي لا تحصى، والخطب، والتوسلات التي هدفت إلى تعميق الأحداث السياسية اليومية، لتكون مناسبة على خشبة المسرح الميتافيزيقي المتخيل. لا تمارس الفلسفة هذه السلطة إلا عندما لا تتكلم عن العلاقات والأحداث، بل عندما تتكلم من داخلها. يجب على الفلسفة نفسها أن تكون جزءاً من الواقع الثوري الذي تحدث عنه. الواقع الثوري يختبره فقط من يتمتع بالحدس السليم لاختباره، وليس من يرصده... لأن الواقع الثوري ليس شيئاً في متناول يدنا، بل إن ماهيته تكمن بدايةً في أنه يتكشف... إن مثل هذا الواقع يتطلب علاقة مختلفة تماماً عن تلك التي تتطلبها واقعة (خطاب توينغن في 30 تشرين الثاني/نوفمبر 1933، من تقرير صحيفة).

دافع هايدغر دائماً عن مبدأ أن المزاج يحدد كينونتنا - في - العالم. لهذا أيضاً يجعل المزاج الثوري للثقل، والنهوض، والجماعة الجديدة، منطوقاً. وهو يعتبر قمع الدولة وأحداث الشعب التي تقوم بها الغوغاء، والأفعال المعادية للسامية، تظاهرات مرافقة ينبغي احتمالها.

نحن إذاً، أمام هايدغر يحيك في حلمه تاريخ كينونة، كما أن تحركه على خشبة المسرح السياسي تحرك حالم فلسفي. في ما بعد، في رسالته إلى ياسبرز بتاريخ 8 نيسان/أبريل 1950، يعترف بأنه حلّم سياسياً، ولهذا خدع نفسه. لكن أن يكون قد خدع نفسه سياسياً، لأنه حلّم فلسفياً، فهذا ما لن يعترف به أبداً. لأنه أراد أن يؤسس العصر التاريخي بوصفه فيلسوفاً، كان لزاماً عليه أن يدافع، أمام نفسه أيضاً، عن اختصاصه في التفسير الفلسفي للحدث السياسي التاريخي.

كان الأمر مختلفاً لو أنه اندفع في مغامرة سياسية من غير أن يخطر في ذهنه شيء على الصعيد الفلسفي، أو لو أنه تصرف من غير أن يقبل بفلسفته الخاصة ويجعلها مدار توجهه. في هذه الحال يكون قد تصرف على الرغم من فلسفته، أو أحرق وثوقياته الفلسفية. غير أن واقع الحال كان غير ذلك. فقد راود ذهنه شيء

فلسفي يخصص هتلر، وأدخل إلى اللعبة دافعاً فلسفياً، وامتحن للحدث التاريخي مسرحاً فلسفياً متخيلاً. يجب على الفلسفة أن تقوى على زمانها، هذا ما كتبه في عام 1930. لكن كي لا يتعين عليه التخلي عن مشروع قوة الفلسفة، حَمَلَ قلة خبرته السياسية، وليس تفسيره الفلسفي للحدث، المسؤولية عن خطاه في الثورة الاشتراكية القومية. في ما بعد حوّل هذا الخطأ، مرة أخرى، في أي حال، إلى قصة فلسفية، يحتفظ لنفسه فيها بدور عظيم: وقد كانت الكينونة نفسها هي التي أخطأت فيه، ومن خلاله، فحمل صليب خطأ الكينونة.

يجب على المرء أن يقحم نفسه. هذا ما قاله هايدغر لياسيرز. إقحام - النفس هذا بدأ في آذار/ مارس 1933 بانتساب هايدغر إلى «جماعة العمل السياسي الثقافي لمعلمي المدارس العليا الألمانية»، وهي نوع من تكتل اشتراكي قومي في «رابطة المدارس العليا الألمانية». أعضاء هذه الجماعة يعتبرون أنفسهم كواد الحزب الاشتراكي القومي في الجامعات. إنهم يشددون على إضفاء الطابع النازي على «رابطة المدارس العليا»، وعلى إدخال «مبدأ الزعيم» إلى الجامعات، وعلى الإعداد الأيديولوجي للتعليم. وفي هذه النقطة الأخيرة ظهرت اختلافات جسيمة.

كان ملهم هذه الجماعة ومركزها إرنست كريك الذي ارتقى بعمله من معلم في المرحلة الابتدائية إلى حامل لقب أستاذ في الفلسفة وعلم التربية، في أكاديمية التربية في فرانكفورت، وكان يطمح إلى أن يصبح فيلسوف الحركة القائد، منافساً بذلك كلا من روزنبرغ وبويملر. وبمساعدة جماعة العمل أراد أن يحقق سلطة شعبية. وقد رُوِّج كريك للحزب النازي في فترة سابقة، عندما لم يكن لديه طموح الصعود مهنيًا. وفي عام 1931 نُقل تأديبياً، بسبب تحريض نازي، وجرى إيقافه عن العمل في عام 1932. تولّى النازية السلطة ساعد الرجل ثانية ليكون أستاذاً في فرانكفورت بدايةً، وفي وقت لاحق في هايدلبرغ. نظروا إليه في الحزب على أنه «فيلسوف العهد الجديد». فقد مثل كريك نزعة واقعية شعبية - بطولية وفتت في مواجهة المثالية الثقافية: «يُعلّم النقد الجذري النظر إلى أن الثقافة المزعومة أصبحت عارية تمامًا من الأهمية»⁽²⁶⁾. في مواجهة الخداع الثقافي هذا وضع كريك النموذج الجديد للإنسان البطولي: «إنه لا يحيا من الروح، بل من الدم والأرض.

E. Kriek, *Folk und Werden* (Berlin, 1933), pp. 328 ff.

(26)

ولا يحيا بالتشقيف، بل بالعمل». و«البطولة» التي طالب بها كريك، تعادل الجراة الهايدغرية في ازدراء الثقافة بوصفها ملاذ الضعفاء. ينبغي أن يتعلم المرء - يقول كريك أيضًا - أن يعيش من دون القيم الأبدية المزعومة. وفي أثناء ذلك تهوى بيت «التربية، والثقافة، والإنسانية، والروح الخالصة»، وأصبحت الأفكار الشمولية خداعًا ذاتيًا جليًا.

من المؤكد أن كريك - خلافًا لهايدغر - قدّم قيمتين جديدتين للوضع الميتافيزيقي للتشرد: الدم والتراب؛ واختار الميتافيزيقيًا من تحت، بدلًا من أن تكون من فوق. كتب كريك: «يعترض الدم على العقل السوري، والعرق على الغاية العقلانية، والارتباط على «الحرية» التي هي الاسم الآخر للاعتمادية، والكلية العضوية ضد التحلل الفردي... والشعب ضد الإنسان الفرد والجمهور»⁽²⁷⁾.

في آذار/مارس 1933 أراد كريك أن تتبنى «الجماعة العاملة» برنامجًا سياسيًا ثقافيًا يتوافق مع خطّه الأيديولوجي. لكن هايدغر عارضه، لأنه رفض أيديولوجيا الدم والأرض. لم يكونا متفقين إلّا في نقد «رابطة المدارس العليا، والنزعة المثالية التربوية المسيطرة فيها، والتي لم تتكيف مع الظروف المستجدة، إلّا على نحو سطحي. في تلك الأثناء وجّه رئيس هذه الرابطة الفيلسوف إدوارد شبرانغر، خطابًا أعلن فيه الولاء «للدولة الكفاحية»، وفي الوقت نفسه تُشدّ العناية «بالروح». هزّأ هايدغر من محاولة المساواة هذه، وعدّها تكيفات راقص يهلوان على الجبل مع المعهد. هذا ما كتبه في رسالة إلى إليزابيث بلوخمان في 30 آذار/مارس 1933، بعد أحد الاجتماعات الأولى لدائرة العمل في فرانكفورت. وفي هذه الرسالة يقدّم أيضًا وصفًا مقتضبًا لإرنست كريك. إنه رجل يتمتع بذهنية ضحلة - كما يكتب هايدغر - ويمنعه أسلوب التعبير اليوم من أن يدرك عظمة المهمة الواقعية ووزنها. إنها، على العموم، خاصية الثورة الراهنة: أن يُنظر إلى كل شيء الآن فجأة نظرة سياسية فحسب، وهذا يمثل التصاق الذات بالسطحي. بالنسبة إلى كثيرين يمكن أن تكون هذه الصحوة الأولى؛ وهي ليست إلّا تهية، ولا بدّ من أن يتلوها صحوة ثانية أكثر عمقًا. في هذه الصحوة الثانية المريية والغرية، يريد هايدغر أن يميز نفسه عن أيديولوجي مثل إرنست كريك. أمّا عمّا تعنيه

الصحة، فيتحدث هايدغر بتلميحات مبهمة. وذلك في رسالة منه إلى إليزابيث بلوخمان التي ستُقد بعد شهر، بوصفها نصف يهودية، وظيفة أستاذة مساعدة. في الرسالة يجري الحديث عن أرضية جديدة تتيح الانكشاف أمام الكينونة نفسها بأسلوب وتملك جديدين (BwHB, 60). لكن بالتأكيد لم يعن بهذه الأرضية الدم والعرق، شأن إرنست كريك.

رغب هايدغر في ضم ألفريد بوملر (Alfred Baeumler) إلى الجماعة العاملة. في تلك الآونة كان بوملر لا يزال صديقاً لهايدغر. وشأن كريك، كان ينافس من أجل الفوز بدور الفيلسوف القائد للحركة. كانت النزعة التقريرية السياسية لبوملر أقرب إلى تفكير هايدغر. في محاضرة أُلقيت في شباط/فبراير 1933 أمام الطلاب النازيين، وضع بوملر «الإنسان السياسي» مقابل «الإنسان النظري». الأخير يتوهم أنه يسكن في «عالم روحي أعلى» يحقق ذاته بوصفه «كائنًا أصليًا فاعلاً». في بُعد أصلية الفعل هذا لا تؤدّي الأفكار والأيدولوجيات، وفق بوملر، أي دور حاسم بعد. «الفعل لا يعني العزم على أمر ما...، لأن هذا يشترط مسبقاً أن يعرف المرء ما يقرره، بل يعني أن يختار اتجاهًا، وينضم إلى حزب، وينحاز إلى جانب قوة ذات رسالة مصيرية، إلى جانب قوة 'الحق الخاص'... إن العزم على شيء عرفته، هو أمر ثانوي سلفاً»⁽²⁸⁾.

هذه صياغات يمكن أن تأتي من هايدغر أيضًا. العزم، بوصفه فعلًا خالصًا، هو البدني، هو هذه الدفعة التي يعطيها الإنسان نفسه: الوثوب خروجًا من وضع التوازن المألوف. أمّا «لِم» العزم؟ فهو بالمقابل ليس إلا السبب الذي يمكن به أن تظهر قوة انقلاب الكينونة كلها. بالنسبة إلى هايدغر، الـ «هُم» هو من يطرح أسئلة «لِم» الجزعة، وهو من يخشى اتخاذ القرار، ولهذا يطيل في تقليب الإمكانيات، ويكثر الكلام فيها، ويتسلل هاربًا دائمًا في كل مرة يجب إتخاذ قرار فيها (SuZ, 127). هذه الرهبة من اتخاذ قرار هي، بالنسبة إلى هايدغر، خطيئة، وعلى هذا النحو أيضًا يراها بوملر الذي تعلم من هايدغر. كما أن بوملر يربط هو الآخر الثورة الاشتراكية القومية بهذه التقريرية التي ظلت، بالنسبة إلى هايدغر في أواخر

(28) مقتبس من: T. Laugstien, *Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus* (Hamburg, 1990), p. 45.

العشرينيات، غريبة وفارغة. يمارس بوميلر بدوره الدعاية لحركة «خالصة»، هي الجوهر الوجودي، فيما الأيديولوجيا، على العكس، عارضٌ مجرد، ومن يُبقي نفسه بعيداً عن الحركة يصبح مذنباً «من خلال الحيادية والتحمل».

يرى كريك أن هايدغر لم يفلح في تمرير اقتراحه دعوة بوميلر إلى جماعة العمل. وكريك يعتبر بوميلر منافساً شديداً للخطورة. لكن هذا لن يوقف مسار بوميلر المهني. إذ سيخضع مكتب روزنبرغ (Rosenberg) بالعطف والرعاية. أرسل الحزب في طلبه ليكون «موجهًا سياسيًا» للطلاب في برلين، وأسس له في برلين «معهدًا للتربية السياسية». احتج على ذلك إدوارد شبرانغر الذي يتربع في برلين على كرسي تعليم التربية الفلسفية، علاوة على أنه يرى في بوميلر المسؤول عن حملة الوشاية ضد العلماء الليبراليين واليهود. نشر شبرانغر في 22 نيسان/ أبريل تصريحاً ضد «الكذب، وكبت الضمير، والأسلوب اللاروحي»⁽²⁹⁾. وهذا ما أعطى بوميلر حافزاً للهجوم المضاد. في خطابه لمناسبة حركة حرق الكتب المركزية في برلين في 10 أيار/ مايو، هاجمه، وشهر «بالروح القديمة» للجامعة وقال: «إن جامعة تكفي في سنوات الثورة بالذات بالتحدث عن القيادة من خلال الروح والفكر، وليس عن القيادة من خلال هتلر وهورست فيسل (Horst Wessel)، هي جامعة غير سياسية»⁽³⁰⁾.

هكذا كهر ب هايدغر وصولاً هتلر إلى السلطة، فرغب بالعمل، لكنه لا يعرف بعد ما الذي عليه أن يفعله. وعيناً نبحت عنده عن تصورات دقيقة. من الطبيعي أن يتطلع، قبل كل شيء، نحو الجامعة. في تسويغاته الذاتية المتأخرة يزعم هايدغر أنه ترك نفسه يُزج في رئاسة جامعة فرايبورغ، كي يستطيع أن يواجه تغلغل أشخاص غير مناسبين، ويتصدى للتهديد الذي يتمثل بسيطرة جهاز الحزب وعقيدته (R, 24)⁽³¹⁾.

غير أن المواد التي توافرت ليهوغو أوت وفكتور فارياس وبرند مارتن (Bernd Martin) تقدّم صورة مختلفة تماماً. استناداً إليها عملت منذ آذار/ مارس 1933 مجموعة من الأساتذة والمدرسين المساعدين، بقيادة فولفغانغ شادفالت

Ibid., p. 41.

(29) مقتبس من:

Ibid., p. 47.

(30) مقتبس من:

(31) (R): هو اختصار للمصدر: Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat* (Frankfurt a. M., 1983).

وسُيشار إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

(Wolfgang Schadewaldt)، وفولفغانغ ألي (Wolfgang Aly)، بالاتفاق مع هايدغر، حيثًا بقصد تولي الإدارة. الوثيقة المتاحة هي رسالة كتبها فولفغانغ ألي - أكبر أعضاء الحزب سنًا في الهيئة التعليمية في فرايبورغ، وخطيب التعليم في المنظمة الحزبية - إلى وزارة الثقافة في 9 نيسان/ أبريل، أي قبل ثلاثة أسابيع من انتخاب الإدارة. وفيها يخبر ألي «أن السيد الأستاذ هايدغر قد دخل في مفاوضات مع وزارة الثقافة البروسية»⁽³²⁾، وأن المجموعة الحزبية في الجامعة تمحضر «الثقة القصوى». ويمكن اعتباره من جانب الإدارة «مندوب» الجامعة. وفي المؤتمر المقبل لمجموعة الجامعة السياسية الثقافية في فرانكفورت، في 25 نيسان/ أبريل، سيكون بمقدور هايدغر الظهور بوصفه «الناطق باسم جامعتنا».

بالنسبة إلى الدائرة الحزبية في ذلك الوقت، كان اختيار هايدغر لرئاسة الجامعة أمرًا متفقًا عليه. من المحتمل أنه هو نفسه كان مترددًا، لكن ليس لأن المساعدة الداعمة له من الاشتراكية القومية غير مستحبة، بل لأنه كان أيضًا يرتاب في إمكان استطاعته أن يحقق توقعات القوى «الثورية». الفعل وإقحام النفس - هنا ما أراده، وهو لا يبحث إلا عن موقع العمل الصحيح (من رسالة إلى ياسبرز، 3 نيسان/ أبريل 1933).

في رسالة إلى إليزابيث بلوخمان في 30 آذار/ مارس 1933، يعترف بارتباكته وحيرته، ويشكوه أيضًا: ما الذي سيحصل للجامعات؟ لا أحد يعرف...، خلافاً لمستغلي المناصب الذين وصفوا قبل بضعة أسابيع عمل هتلر «بالهذيان العقيم»، ويرتجفون الآن قلقًا على رواتبهم وما شابه، ينبغي على المتبصرين منهم أن يقولوا إنه لا يمكن للفساد أن يعبث أكثر. إذ لم يبق من شيء بعد؛ والجامعة ما عادت، منذ زمن طويل، عالمًا مجتمعيًا في ذاته، قوي التأثير أو قائمًا. إن القسر لتحقيق الصحة - حتى وإن حصلت أخطاء - لا يمكن أن يكون إلا خيرًا وبركة (BwHB, 61).

لكن هل يُرتجى ربح من غير خسارة؟ إن من تطأ قدما أرض الثورة الجديدة عليه أن يتحمل مخاطر أن يخطئ ويضل طريقه. في أي حال سيبقى هايدغر متمسكًا برأيه أمام النداء التحذيري: «العلم في خطر». علاوة على ذلك، فإن

المهمة من الأهمية، بحيث لا يجوز أن تُترك لرفاق الحزب وحدهم. هذا ما كتبه هايدغر إلى إليزابيث بلوخمان في 12 نيسان/ أبريل 1933، قبل ثلاثة أسابيع من انضمامه رسمياً إلى الحزب النازي.

عندما كانت تجري في الكواليس الترتيبات لتسليم هايدغر رئاسة الجامعة، كان جوزف زاور، مؤرخ الكنيسة الكاثوليكية، لا يزال يشغل المنصب. أما موعد تنصيب مرشح الرئاسة المنتخب في نهاية عام 1932، فيلهلم فون مولندورف (Wilhelm von Möllendorff)، فكان مقرراً في 15 نيسان/ أبريل. كان مولندورف، أستاذ التشريح، ديمقراطياً اشتراكياً، طبقاً لرواية مارتن هايدغر وزوجته إلفريده. لكن مولندورف نفسه لم يكن مستعداً لتولي رئاسة الجامعة بعد وصول النازية إلى السلطة. كان مولندورف صديقاً لهايدغر، ولجأ إليه مباشرة لمناقشة الصعوبات المتوقعة في الرئاسة. هايدغر الذي كان في شتاء عام 1932/ 1933 في راحة من التدريس، قفل عائداً في 7 كانون الثاني/ يناير من توتنابورغ إلى فرايبورغ. وفقاً للذكرات السيدة هايدغر، عبّر مولندورف عن «الرغبة الشديدة» في إمكان تقلد هايدغر منصب رئاسة الجامعة، لأنه غير مقيد إطلاقاً على صعيد الحزب السياسي. «وقد كُتِر هذه الرغبة مراراً وتكراراً في زيارته صباحاً وظهراً ومساءً»⁽³³⁾.

خشية الديمقراطي الاشتراكي مولندورف الكبيرة من تولي الرئاسة، ما كانت لتُفهم إلا لأن ملاحقة الديمقراطيين الاشتراكيين بدأت على الفور في فرايبورغ، وفي كل مكان، وهي تمت على نحو شرير، خاصة بإشراف مفوض الرايخ روبرت فاغنر. وكانت قد جرت اعتداءات على مقر النقابات، ومركز الحزب في بداية آذار/ مارس، مع اعتقالات وتفتيش للبيوت. في 17 آذار تعرض نوسباوم (Nußbaum)، عضو البرلمان الديمقراطي الاشتراكي، لحادث سيئ. فهو الذي خضع لعلاج نفسي في الأسابيع المنصرمة، قاوم اثنين من رجال الشرطة، وتسبب بإصابتهما بجراح مميتة. اشتدت في أعقاب ذلك الحملة العدائية ضد الحزب الديمقراطي الاشتراكي في المدينة. ففي ساحة الكاتدرائية حصلت تظاهرة ضد الماركسية، وأعلن المحرضون أنها يجب أن تُقتل «من جذورها». في مكان غير بعيد عن هوبيرغ (Heuberg) تم إنشاء معسكري اعتقال. ونشرت الصحافة المحلية صوراً

H. Tietjen, *Verstrickung und Widerstand* (Unpublished Manuscript, 1989).

عن ترحيل المعتقلين. بعدئذ هاجم الحزب النازي عمدة المدينة الدكتور بندر (Dr. Bender) الذي ينتمي إلى حزب المركز. كانت تهمته أنه لم يرتكس، على نحو كافٍ، لواقعة نوسباوم. فهو تحدّث عن «حادث» عرضي، ويجب أن يطرد الآن من منصبه. وقف وفد من المواطنين يذود عنه، وكان أحد الناطقين باسمه هو مولندورف. مُنح بندر إجازة في 11 نيسان/ أبريل، وعُيّن خلفاً له كيربر (Kerber)، مدير الحزب النازي في المقاطعة، ورئيس تحرير الصحيفة النازية دير ألّمان (Der Alemanne) أيضًا. في هذه الصحيفة ينشر هايدغر مقالة. قضية نوسباوم - بندر جعلت من مولندورف شخصاً غير محتمل من الاشتراكيين القوميين في فرايبورغ. ربما كان لمولندورف تحفظات على تولّي رئاسة الجامعة، لكنه كان رجلاً جسوراً، وأعلن في ما بعد استعداده لتقلّد المنصب. جرى تنصيبه كما كان مقرّراً، في 15 نيسان/ أبريل. في المساء الذي سبق ذلك، كان شادفالت زاور، بتكليف من المجموعة الحزبية لرئيس الجامعة المستقيل، قد عبّر عن خشيته من ألا يكون مولندورف الشخص المناسب ليحقق التزمين الضروري للجامعة مع النازية وسياساتها، واقترح هايدغر للمنصب. غير أن زاور، رجل الكنيسة الكاثوليكية، والمعارض لموقف هايدغر المعادي للإكليروس، كشف عن تحفظاته عليه. على هذا النحو مارس مولندورف عمله رئيساً للجامعة مدة خمسة أيام. وفي 18 نيسان/ أبريل - وهو اليوم الذي عُقد فيه أول اجتماع لمجلس الجامعة بقيادة مولندورف - نشرت صحيفة دير ألّمان هجوماً عنيفاً ضد رئيس الجامعة الجديد، ختمته بالعبارات التالية: «وقد نبهنا السيد الأستاذ الدكتور فون مولندورف على أن يستغل الفرصة، وألا يقف في طريق النظام الجديد للتعليم العالي»⁽³⁴⁾. لمولندورف أصبح الآن جلياً أنه لن يستطيع الاستمرار طويلاً. دعا إلى اجتماع مجلس الجامعة في 20 نيسان/ أبريل، وفي الاجتماع أعلن استقالته مع جميع أعضاء المجلس، واقترح تعيين مارتن هايدغر خلفاً له. وبحسب إلفريده يُفترض أنه جاء في المساء الذي سبق إلى البيت، وقال لمارتن هايدغر: «سيد هايدغر، يتعين عليك الآن أن تتولى منصب رئاسة الجامعة!»⁽³⁵⁾.

H. Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie (Frankfurt a. M.; New York, (34) 1988), p. 142.

Tietjen, Verstrickung.

(35)

من المفترض أن هايدغر - الذي تشكّل إلى جانبه جناح قوي في الهيئة التعليمية منذ شهر - بقي متردداً، ولم يُرد أن يحزم أمره حتى اللحظة الأخيرة: بقيت متردداً حتى ما قبل ظهرية يوم الانتخاب، وكنت أريد أن أسحب ترشيحي (R, 21). بكامل أعضائه تقريباً انتخب مجلس الجامعة هايدغر. لكن قبل ذلك كان قد استُبعد عنه 13 أستاذاً من أصل 93، لكونهم يهوداً، واشترك في العملية الانتخابية 56 من الـ 80 المتبقين. صوّت واحد منهم بلا، وامتنع اثنان عن التصويت.

لأن هايدغر أراد أن يكون مترتباً إلى هذا الحد، أظهر، بعد انتخابه مباشرة، اندفاعاً إلى العمل يسترعي الملاحظة.

في 22 آب/ أغسطس كتب إلى كارل شميت يدعو للانضمام إلى الحركة الجديدة. في الحقيقة لم يكن شميت يحتاج إلى هذه الدعوة، فهو ينتمي إليها سلفاً، إنما لسبب معاكس: فقد أراد هايدغر الثورة، أمّا شميت فأراد النظام. انتُخبت الجمعية، بكامل نصابها، أعضاء مجلس جامعة معتدلين، وهم في الأغلب من المحافظين القدامى، وأرادوا تنحية هايدغر جانباً: فهايدغر ينبغي أن يكون «مُسيّجاً». غير أنه أحبط ذلك، إذ لم يدعُ المجلس الأكاديمي إلى الاجتماع. فهو ينادي، حتى قبل تقلده منصب الرئاسة احتفالياً (في خطاب 27 أيار/ مايو)، بعيداً القائد، وإضفاء الطابع النازي على الجامعة. بعد فترة وجيزة من الأول من أيار، العيد القومي للأمة، انضم إلى الحزب النازي على نحو استعراضي، بعد أن اتفق مسبقاً مع جهات حزبية على توقيت انضمامه، أخذاً بالاعتبار وجهات نظر تكتيكية. دعا الطلاب وطاقم المدرسين إلى المشاركة في احتفالات الأول من أيار، مستخدماً أسلوب الأمر العسكري. جاء في الخطاب الدوري: إن بناء عالم روحي جديد للأمة الألمانية، أصبح اليوم المهمة الجوهرية للجامعة الألمانية. إنه عمل قومي يحوز أسامي المعاني والمراتب⁽³⁶⁾. عندما سُمي روبرت فاغنر (Robert Wagner) مفوض الرأي - المحرض السيئ الصيت الذي كان مسؤولاً عن ترحيل المعارضين إلى معسكر الاعتقال في هويرغ - هنّا هايدغر بكلمات قوية: إني

سعيد للغاية بتسميتكم حاكمًا للرايخ، حيّ قائد حدود وطننا بتحية النصر (Sieg Heil) من رفيق السلاح رئيس جامعة فرايبورغ. التوقيع هايدغر⁽³⁷⁾.

في 20 أيار/ مايو وقّع هايدغر برقية بعث بها بعض رؤساء الجامعات الاشتراكيين القوميين إلى هتلر، يرجونه فيها تأجيل استقبال بعثة «رابطة المدارس العليا»، معلّين ذلك بأن: «وحدتها إدارة متخبة حديثًا على أرضية التطبيع مع روح النازية وسياساتها، تحوز ثقة المدارس العليا. يضاف إلى ذلك أن الطلاب الألمان أفصحوا جهازًا عن عدم تقبّهم المطلقة في الإدارة الحالية»⁽³⁸⁾.

في 26 أيار/ مايو، قبل يوم واحد من احتفال رئاسة الجامعة، ألقى هايدغر خطابه الرسمي الأول في ذكرى ليو شلاغيت (Leo Schlageter)، المناضل من أجل الحرية الذي نفّذ في عام 1923 هجمات بالقنابل ضد الاحتلال الفرنسي في قطاع الرور، وأعدم رميًا بالرصاص بناء على حكم عرفي. على الصعيد القومي اعتُبر شهيد قضية وطنية. لكن هايدغر أحسّ بصلة به، لأنه كان ربيبه في كونزادي هاوس في كونستانس. وفي 26 أيار حلّت الذكرى العاشرة لموت شلاغيت التي احتُفل بها في فرايبورغ، كما في كل مكان، على نحو مهيب.

في خطابه بهذه المناسبة، حاول هايدغر أول مرة، وأمام جمهور كبير، تطبيق فلسفته في الأصالة على نحو مفيد سياسيًا. وقد صاغ من شلاغيت شخصية يُقرأ فيها، على الصعيد التاريخي المتعين والسياسي، معنى مواجهة لغز كينونة الكائن. فقد كابد شلاغيت، وفق هايدغر، أقصى أنواع الموت. وهو لم يمت في الكفاح المشترك، ولم يُحتم ويُحمل من جماعة، بل مات وحيدًا، ملقى إلى الخلف على نفسه تمامًا، ومخفقًا (S, 48)⁽³⁹⁾. وقد حقق شلاغيت المثال الوجودي للكينونة والزمان، ويحتمل الموت، بوصفه الإمكان الأخص غير المتعلق بشيء، والذي لا يمكن تجاوزه (SuZ, 250) [452]. يجب أن يترك المشاركون في الذكرى

Ibid., p. 166.

(37)

Martin (ed.), Martin Heidegger.

(38)

Martin Heidegger, Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken* (Bern 1962).

(39)

وسُيُشار إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

الاحتفالية قسوة هذا الموت ووضوحه يسريان في دواخلهم. لكن من أين استمد شلاغيتير قوته؟ اكتسبها من الجبال والغابات، ومن سماء بلاده. الصخور الأولى والغرائث هي الجبال... وهي التي تعمل على مضاعفة قسوة الإرادة منذ زمن طويل،... وشمس خريف الغابة السوداء... تغذي نقاوة القلب وصفاء منذ أمد طويل (S, 48). الجبال والغابات توفر للمرتاح الشعور بالسكينة فحسب، أمّا القسوة والتصميم فيؤثران بوصفهما نداء الضمير. الضمير لا ينادي إلى فعل محدد، كما أوضح هايدغر في الكينونة والزمان، بل إلى الأصالة. إن ما ينبغي فعله على نحو ملموس يُقرره الوضع، وقد قرّر، في حالة شلاغيتير، أنه يجب أن يذود عن عزة ألمانيا وكرامتها في وقت إذلالها وإهانتها. كان عليه أن يمضي إلى البلطيق (لقتال الشيوعيين)، وإلى قطاع الرور (لقتال الفرنسيين). وقد سار وراء القدر الذي اختاره هو، والقدر الذي اصطفاه بدوره. متمرسًا بلا حول ولا قوة وراء البنادق، يقفز البطل ببصيرته إلى ما هو أبعد من فوهات البنادق، إلى يوم موطنه وجباله، ليموت فداء التراب الألماني، ومن أجل الشعب الألماني ورايخه (S, 49). كانت لحظة الحقيقة، لأن جوهر الحقيقة - كما قال في محاضرة، في عام 1930، تحمل العنوان نفسه (لكنها في ما بعد اختفت من النص المنشور) - هو حدث يجري على أرض الوطن⁽⁴⁰⁾. الأمر يتوقف على انفتاح المرء على قوى الدازاين. والتجذر في الأرض شرط مسبق لذلك.

بعد ذلك، في اليوم التالي، كان خطاب رئاسة الجامعة.

حصلت اضطرابات خطيرة في الأيام التي سبقت الحدث. في 23 أيار/ مايو أصدر رئيس الجامعة، هايدغر، إخبارًا إلى المنتسبين إلى الجامعة، طلابًا وعاملين، عن مسار أحداث احتفالية التنصيب: يجب غناء أغنية هورست - فيسل⁽⁴¹⁾ (Horselied)، وترديد هتاف تحية النصر (Sieg Heil). ينبغي أن يكون للاحتفال بهاء عيد وطني. أثار هذا بعض الاستياء في صفوف الأساتذة. وفي كتاب دوري أفاض هايدغر موضحة أن رفع اليد اليمنى لا يقصد منه التعبير عن الارتباط بالحزب،

(40) مقتبس من: V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus* (Berlin: S. Fischer, 1989), p. 121.

(41) نشيد الحزب النازي.

بل عن السمو القومي، لكنه علاوة على ذلك أعطى إشارة الاستعداد للتسويات:
بعد استشارة قائد الطلاب قصر رفع اليد عاليًا على المقطع الشعري الرابع في أغنية
هورست - فيسل⁽⁴²⁾.

يعرف هايدغر أن العالم الفلسفي يتطلع إليه، ويراقبه في تلك اللحظة. في
الأسابيع الأخيرة لم يفوّت أي فرصة لمديح قادته. جاء إليه قادة حزيون رفيعو
المستوى، ووزراء، ورؤساء جامعات أخرى، وصحافيون؛ كانوا أصحاب قمصاني
بنية أكثر منهم رجالًا في بزات رسمية. وقد راح هايدغر بعيدًا في مجازفته. كل
شيء يتوقف - كتب إلى ياسبرز في 3 نيسان/ أبريل 1933 - على ما إذا كنا نهتج
للفلسفة موقع فعلها الصحيح، ونساعد ما كي تقول كلمتها. الآن وجد هو موقع
الفعل، فهل سيعثر أيضًا على الكلمة الفلسفية الصحيحة؟

قدم خطاب رئاسة الجامعة في موضوع تأكيد الجامعة الألمانية لذاتها. وقد
بدأه متسائلًا: «ذات» الجامعة ما هي؟ وما «جوهرها»؟

لا يكمن جوهر الجامعة في أنها المكان الذي يتحصل فيه الشباب على
التدريب المهني الضروري، ويكتسبون المعرفة اللازمة له. جوهرها هو العلم،
لكن ما جوهر العلم؟ بهذا السؤال يجد هايدغر نفسه سريعًا في بدايات الفلسفة
الإغريقية العزيزة على قلبه. وقد عاد إلى هناك كي يكسب المسافة الضرورية
للوثوب إلى الحاضر.

يتكشف جوهر العلم، إذًا، عند الإغريق. هناك، في تلك الفترة، وقفت إرادة
المعرفة، في عصيان عنيد، في وجه القوة العليا للمصير. هذا العناد القصوي يريد
أن يعرف ما يحدث له، وأيّ قوى دازاين تحدده، وماذا يعني وجود هذه الكلية على
العموم. هذه المعرفة تلقي ضوءًا على الدغل.

يجعل هايدغر من حدث الحقيقة دراما. لكن أيّ حقائق هي المعنية هنا على
وجه الدقة؟ هذا ما يبقى ملتبسًا. لذا يستقل المجاز المركزي الذي يسري في هذا
النص كله. إنه مجاز الكفاح، أو بدقة أكثر: مشروع وحدة الاقتحام.

إن انتزاع بعض الرؤى من وسط الكائن المظلم في كليته، هو جوهر البداية الإغريقية. هذه هي البداية البطولية لتاريخ الحقيقة الذي تكمن فيه أيضًا الذات الحقيقية للعلم والجامعة، كما يقول هايدغر.

لكن ما الذي يهدد العلم المفهوم على هذا النحو؟ يُهدده، طبعًا، ظلام الكائن، لكن في هذا فخاره وكبرياه. إن وجوده في صراعه معه يشكّل بالذات جوهر المعرفة. غير أن ما يهدد أكثر هو الانحطاط، من خلال الشغل الآمن لتشجيع تقدّم معرفة مجردة (R, 13).

الخطر يتأتى من المرحلة، أي مرحلة عمل العلم الرائج التي يتاح فيها صنع النجاح المهني، ويجد الغرور إشباعه، ويكسب المال. الحياة المريحة في المرحلة أكثر فضائية، لأن أشياء ضخمة وخطيرة تحدث، في أثناء ذلك، في الخارج، على جبهة المعرفة. في غضون ذلك تغيّر، في الواقع، موقع الدلائل من ظلمة الكائن، ودخل حدث الحقيقة في طور حرج. كان لا يزال لدى الإغريق صبر يستأثر بالإعجاب أمام ريبية كل ما هو كائن. في تلك الفترة كان لا يزال في الساحة الأمان، والإيمان بالكيونة، والثقة بالعالم. غير أن هذا الإيمان بالكيونة تقلص، لأن الإله قد مات. بيد أن المرء، في الخطوط الخلفية، لم يلحظ من ذلك إلّا القليل. كان يمكن أن يسترخي هناك ويرتاح في ثقافة زائفة محتضرة، وصولاً إلى الانهيار في جنون وفناء، لو لم تُقبل الثورة، هذه الانتفاضة الرائعة (R, 19).

ما الذي يحصل في هذه الثورة؟

معها فهم - كما خيّل لهايدغر - قول نيتشه «الإله قد مات»، بدايةً على نحو صحيح، وتقبلت أمةً بوعى وحشةً إنسان اليوم في وسط الكون (R, 13). وهي تتجاوز درجة انحلال ما أطلق عليه نيتشه في هكذا تكلم زرادشت، و«الإنسان الأخير»⁽²⁾، الذي لا يوجد أي «فوضى» في داخله، ولا يستطيع، لهذا السبب أيضًا، أن يولّد أي «نجمة»، ويكتفي بأنه اخترع «السعادة» المريحة، و«غادر

F. Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, 15 vols. (München, 1980), vol. 4, (43) p. 20; and *Also sprach Zarathustra* (1883).

المكان» الذي «كانت الحياة فيه قاسية»، واكتفى، بدلاً من ذلك، بملذات صغيرة نهازاً وليلاً، واهتم «بصحته».

ليست الثورة الاشتراكية القومية، إذًا، بالنسبة إلى هايدغر، غير محاولة «توليد نجمة» في عالم بلا آلهة (نيتشه). ولهذا يستعمل هايدغر جميع وسائل رومانسيته السوداء⁽⁴⁴⁾ (Schauerromantik) الميتافيزيقية، ليضفي على الأحداث عمقاً لم يسبق له مثيل.

كان الطلاب وكبار الحزبيين عند قدميه، وفي خطابه يتوجه إلى الأساتذة، والأعيان، وموظفي الوزارات، ورؤساء الأقاليم، مع زوجاتهم، كما لو أنهم جزء من وحدة الاقتحام الميتافيزيقية التي تدخل عنوةً إلى منطقة الدازاين الأشد تعرضاً للخطر وسط السلطة العليا للكائن. وهايدغر نفسه هو قائد وحدة الاقتحام. القادة هم من يجرؤون - كما هو معروف - على المضي إلى أبعد مدى في الظلمة، إلى هناك، إلى حيث لا يتمتعون بعدها بحماية جماعاتهم. إنهم لا يتهيبون الكينونة العارية كلية، بلا غطاء، للغيب واللأيقين، مبرهنين بذلك على قوة قدرتهم على السير وحدهم (R, 14).

لا ريب في أن الخطيب يريد أن يعلي من شأن نفسه ومستمعيه، إذ إنهم جميعاً يمتون إلى وحدة الاقتحام، ومن ثمَّ إلى الجماعة الجسورة. أما الخطيب نفسه - القائد - فهو ربما أكثر جسارة بقليل، لأنه برهن على قوة القدرة على السير وحيداً، أو هو يدعيها على الأقل.

كل شيء يدور حول الخطر، وبذلك تختفي الواقعة البسيطة. والأكثر خطراً في هذا الوضع هو عدم الانتماء إلى وحدة اقتحام الثورة الغريبة والمريبة.

لكن ما الأخطار التي يضعها هايدغر نصب عينيه؟ أترأه هو الخطر الذي يعنيه كائن عندما يأمر الإنسان: «لكنك لديك شجاعة أن تخدم عقلك الخاص»؟ التفكير الذاتي يتطلب الشجاعة، لأنه يتخلَّى عن حماية وراحة الأحكام المسبقة المجمع عليها.

(44) هو أحد تيارات الرومانسية، برز في نهاية القرن الثامن عشر، من خصائصه السوداوية، واللاعقلانية، والافتان بالجنون الإنساني والشر. وجاء رفضاً للتنوير، ورداً على الثورة الفرنسية. (المترجم)

لم يتوجه هايدغر في خطابه إلى هذا الخطر. بعد ذلك سيقال همًا في الحقيقة، في أثناء المأدبة الاحتفالية، أنه قدّم في خطابه بالتأكيد «اشترائيته القوية الخاصة»، لكن هذا لن يغير شيئًا في أنه لا يزال ينتمي إلى النازية. بهذا الخطاب لم يُنح نفسه جانبًا بعد.

هل هو خطر المعرفة، كما صاغه شوبنهاور مرة، على نحو لا مزيد عليه، عندما قارن الفلاسفة الحقيقيين بأوديب الذي «مضى يبحث بلا كلل، محاولًا استطلاع مصيره الخاص الفظيع، حتى عندما حدس سلفًا بأن الإجابات ستحمل إليه معها ما يهوله»⁽⁴⁵⁾؟ بهذا الهول رأى شوبنهاور الهاوية الميتافيزيقية التي تنفتح في وجه الإنسان المتسائل عن معنى الحياة.

هذه الهاوية السحيقة كانت أيضًا أمام ناظري هايدغر، وقد أطلق عليها وحشة إنسان اليوم في وسط الكون. غير أن خيرة وحشة المعنى هذه يمكن أن يعيشها الفرد وحده ويمعن التأمل فيها، بوصفه فردًا رُمي به خارج خصائص المعنى الجمعي. كيف يجب أن يكون الكلام، بعد، عن مثل هذه الوحشة، عندما يكون الشعب كله في المسيرة قدمًا إلى الأمام؟

في الواقع فسّر هايدغر الثورة بوصفها انتفاضة جماعية في كهوف العزاءات الزائفة ويقينيات المعنى المريحة. شعب يصبح أصيلًا، ينهض ويطرح سؤال الكينونة المقلق: لماذا يوجد شيء وليس لشيء على الأرجح؟ إنه يستسلم مرغما إلى قوى الدازاين - طبيعة، تاريخ، لغة؛ شعب، عرف، دولة؛ شعر، فكر، إيمان؛ مرض، جنون، موت؛ حق، اقتصاد، تقنية (R, 14) - وهو يعرف أنها لا تقدّم السند الأخير، بل تقود إلى الظلام واللايقين والمغامرة.

الإنسان الذي ينشط على هذا النحو لا يستولي على عالم الروح غير العادي الذي قد يجلب له راحة من متاعب اليوم. لم يبق لدى هايدغر لمثل هذا الإمعان في اللهو والتسلية إلا كلمات الازدراء. إن من أصبح الكائن مريب بالنسبة إليه، وهو لا يتقهقر أمامه، بل يجازف ليحيا في روح الهجوم. الأمر لا يتوقف على التفكير بشيء ما وراثي، بل يتعلق ببساطة بأن تكون في العمل. على هذا النحو ترجم هايدغر المصطلح الإغريقي *energeia*، أي الوجود الفعلي.

A. Schopenhauer, *Der Briefwechsel mit Goethe* (Zürich, 1992), p. 15.

(45)

أراد هايدغر أن يكرر البداية الإغريقية للفلسفة، لكن من غير أن تفتته فكرة الحياة التأملية: شمس أفلاطون. إنه يكتسها جانبًا، بادعائه فهم الإغريق أفضل مما فهموا هم أنفسهم. النظرية بالمعنى الإغريقي - كما يقول - تحدث مرة وحيدة في المعاناة، ببقائها قرب الكائن بالذات، وتحت إرباكه (R, 12). هذا ليس بالذات معنى أمثلة الكهف الأفلاطونية. هناك يتعلق الأمر بالخلاص والتحرر من معاناة الكهف. أمّا هايدغر فيهدف إلى شيء متناقض: إنه يريد النشوة الأفلاطونية، من دون سماء الأفكار الأفلاطونية، ويريد الخروج من الكهف، لكن من دون الإيمان بمكان ما وراء الكهف. يجب أن يستولي على الدازاين هوّي لانهائي، وليس هوّي من أجل اللانهاية.

في عام 1930 حذر توماس مان من أخطار «العصور القديمة المتفجرة». واحدة من هذه الآثار القديمة الخطيرة يتضمنها خطاب هايدغر في الفقرة التي تحدث فيها عن ثلاث خدمات: خدمة العمل، وخدمة الدفاع، وخدمة المعرفة. هنا عادت الصورة الوقور «للأنظمة الثلاثة» التي طغت على المخيال المجتمعي في العصور الوسطى: فلاحون - محاربون - كهنة. ينص التعريف القروسطي لهذا النظام: «ثلاثي، إذًا، هو بيت الله الذي يظنه المرء واحدًا: هنا على الأرض يصلي بعضهم، وآخرون يحاربون، وآخرون أيضًا يعملون. هؤلاء الثلاثة يتبع بعضهم بعضًا، ولا يحتملون انفصال بعضهم عن بعض، بحيث يعزى إلى وظيفة أحدهم عمل الاثنين الآخرين، ويمد الجميع، في كل مرة، الجميع بالعون والمساعدة»⁽⁴⁶⁾ (أدالبرت فون لاون (Adalbert von Laon)).

في الصورة القروسطية «للأنظمة الثلاثة»، يربط الكهان العضوية الاجتماعية بالسماء، ويهتمون بدورة الطاقات الروحية في الأرض. عند هايدغر يأخذ الفلاسفة الآن موقع الكهان، أو بدقة أكثر: الفلسفة التي تقوى على زمانها. لكن حيث كانت السماء مرة، هناك الآن الظلام الذي يتوارى الكائن فيه، أي اللائقين في العالم. والكهنة الجدد أصبحوا الآن فعليًا حكام العدم، يشنون حيثما يمكنهم أن يكونوا أكثر جسارة من المحاربين. ما عاد لهم من رسل يستطيعون توجيههم من السماء

(46) مقتبس من: U. Hab, *Militante Pastorale. Zur Literatur der antimodernen Bewegung* (München, 1993), p. 31.

إلى الأرض، ومع ذلك لا يزال يشع منهم بريق خافت لتلك السلطة الكهوتية القديمة التي تأسست ذات يوم على احتكار الأشياء العظيمة الغبية والفياضة.

يقحم هايدغر نفسه في السياسة مثل كاهن، ويقبض على الكلمة عندما يتعلق الأمر بإنزال الضربة القاتلة بجمهورية فايمار. قبل خمسة عشر عامًا، عند بداية هذه الجمهورية، طالب ماكس فيبر، في كلمته في ميونخ عن «الدعوة إلى العلم»، المثقفين أن يحتملوا «نزع السحر عن العالم». في هذا السياق ذكر ماكس فيبر أيضًا «بالصورة الرائعة» لأمثلة الكهف الأفلاطوني. غير أنها لم تعد إلا ذكرى سوداوية بالنسبة إليه، لأن الوحدة الأفلاطونية من معرفة دقيقة ومعنى فياض قد اختفت وذهبت إلى غير رجعة. والخلاص الكبير، والمخرج من الكهف، لم يعودا في الأفق. وقد حذر ماكس فيبر من هذه الصفقة غير النظيفة لإعادة السحر، بقصدية تامة، على يد أنبياء المنصة.

هايدغر لم يكن هو الآخر أيضًا لطيفًا مع أنبياء المنصة، لكن أنبياء المنصة هم دائما الآخرون فحسب.

في محاضرة صيف عام 1927، عندما تكلم هايدغر أول مرة عن أمثلة الكهف الأفلاطوني، وصف التحرر من الكهف بوصفه حادثًا يتحقق بكل حصافة، وفي نزع السحر الكامل عن سؤال واقعي محض (GA 24, 404).

أمّا اليوم فيقف هايدغر هناك متصيبًا بأبهة عسكرية يخطب بكلمات قاسية، هو الكاهن بلا رسالة، وقائد وحدة الاقتحام الميتافيزيقية، تحيط به الرايات والأعلام. فقد حلم في محاضرة أفلاطون بأنه الشخص المحرّر الذي يفك أسر سجناء الكهف ويأخذ بيدهم نحو الخارج. والآن يشاهد ساكني الكهف جميعهم يسرون قدمًا إلى الأمام. وهو لا يحتاج إلا أن يكون في مقدمهم.

الفصل الرابع عشر

خطاب التنصيب وتأثيراته. إصلاح الجامعة. هايدغر معادٍ للسامية؟ نشاط هايدغر الثوري. أوجه التشابه مع الحركة الطلابية 68. في خدمة الشعب. معسكر العلماء.

خطاب التنصيب كان كلاً ما مضى مع الريح، ونُسي بعد يوم من حفل التنصيب... كان المرء يتحرك في طرق سياسة الكلية المسلوكة منذ عقود. هكذا كتب هايدغر في كتاب التسويغ وقائع وأفكار (*Tatsachen und Gedanken*) في عام 1945 (R, 34).

في الواقع لن تُنسى الكلمة التي ألقاها بهذه السرعة. صدرت، في أثناء الفترة النازية، في طبعة منفردة مرتين، وذكرتها الصحافة الحزبية بتمجيد. في صحيفة كيبلر بليتر (*Kieler Blätter*)، كُتِب، في عام 1938 في مقالةٍ تستعيد بالذاكرة السياسة العلمية للنازية، في الفترة المنقضية حتى ذلك الوقت، «يحدد مارتين هايدغر في كلمته في حفل التنصيب، مثل بوملر، جوهر العلم انطلاقاً من موقف أساسي ناشط وبطولي»⁽¹⁾.

ردات الفعل المباشرة كانت أكثر حماسة. الصحافة المحلية وغير المحلية قدّمت الخطاب بوصفه حدثاً عظيماً يقطع مع ما قبله. حذرت مجلة الطلاب النازيين من النزعة الانتهازية لكثير من العلماء الذين لم يتكيفوا مع الظروف الجديدة إلا على نحو سطحي، وتبرز كلمة هايدغر في حفل التنصيب بوصفها، استثناءً إيجابياً. في الواقع يعبر الخطاب عن روح النهضة والثورة. حتى إن مجلة فولك إم فرون (*Volk im Werden*) نشرت في عام 1934 - عندما كان ناشراً إرنست كريك خصماً لدوداً لهايدغر - مقالة لهاينريش بورنكام (*Heinrich Bornkamm*)

(1) مقتبس من: V. Farías, *Heidegger und der Nationalsozialismus* (Berlin: S. Fischer, 1989), p. 167.

يقول فيها: «من بين جميع ما نشر من أدبيات عن إصلاح التعليم العالمي في يومنا، يقدّم خطاب التنصيب لهایدغر في فرايبورغ المرتكزات الأكثر أهمية»⁽²⁾.

الصحافة الأقل رسمية استجابت، هي الأخرى، على نحو إيجابي. أوفغن هريغل (Eugen Herrigel) (مؤلف كتاب فن رمي القوس (Die Kunst Bogenschießens)) والذي أصبح تايوياً في ما بعد، اعتبر الخطاب «نصاً كلاسيكياً». وكتبت صحيفة برلينر بورزن تسايتونغ (Berliner Börsenzeitung): «قليلة، بالتأكيد، خطابات التنصيب التي تمارس مثل هذا التأثير المدهش والملمز»⁽³⁾.

يبد أن شيئاً من الإرباك قد كُشف في الخطاب. عن تأثيره المباشر قال كارل لوفيث إن المرء لم يعرف، إن كان يجب أن يدرس الآن الفلاسفة ما قبل سقراط، أو أن ينضم إلى كتية العاصفة. لذا يستعيد المعلقون المعاصرون، بسرور أيضاً، فقرات الخطاب التي تسمح، من دون إشكال، بنسبتها إلى العقيدة الاشتراكية القومية، مثل مبدأ الخدمات الثلاث لهایدغر: خدمة العمل، وخدمة الدفاع، وخدمة المعرفة.

أما في ما يخص المعلقين التقنيين الأجانب، فقد غلبت عليهم الدهشة التي لا تصدق، وبعضهم كان ممتعضاً. تكتب صحيفة نويي تزوركر تسايتونغ: «بعد قراءته ثلاث مرات أو أربع يظل خطاب هايدغر تعبيراً عن عدمية تدميرية لا قرار لها، ولا يمكن أن تلغى بالاعتراف بدم أمة وأرضها»⁽⁴⁾. جاء في رسالة من بنيديتو كروشه (Benedetto Croce) إلى كارل فوسلر في 9 أيلول/ سبتمبر 1933: «قرأت أخيراً خطاب هايدغر كله، إنه خطاب غيبي ومتزلف في آن. لست معجباً بالنجاح الذي حظيت به فلسفته لأمد طويل: الفارغ والعام يحققان نجاحاً دائماً، لكنهما لا يُنتجان شيئاً البتة. أميلُ إلى الاعتقاد أنه لن يكون له أي تأثير في السياسة أيضاً: إنه يجرّ العار على الفلسفة، ويشكّل ضرراً على السياسة، على الأقل السياسة المستقبلية»⁽⁵⁾.

Ibid., p. 165.

Ibid.

Ibid., p. 167.

Ibid.

(2) مقتبس من:

(3) مقتبس من:

(4) مقتبس من:

(5) مقتبس من:

يبد أن المفاجئ كان ارتكاس كارل ياسبرز. كتب إلى هايدغر في 26 آب/ أغسطس 1933: «أشكرك على كلمتك في حفل التنصيب... فقد أثر، فيّ مرة أخرى، نجاحك المظفر الذي تجلّى في انطلاقك من الإغريقية المبكرة، وكأنّها حقيقة جديدة وبهية في الوقت نفسه. وأنت تتفق في هذا مع نيتشه، لكن مع فارق أن المرء يمكن أن يأمل أن تحقق أنت يوماً ما تقوله على صعيد التفسير الفلسفي. خطابك يحوز بذلك مادة مقنعة. أنا لا أتحدث عن الأسلوب والشعرية التي تجعل من هذا الخطاب - حتى الآن، وبقدر ما أستطيع الحكم - وثيقة الإرادة الأكاديمية الراهنة الوحيدة التي ستبقى. ثقتي بفلسفتكم لن تتأثر بخصائص هذا الخطاب المناسبة للمرحلة، ولا بشيء فيه يدفعني قليلاً إلى العجب، أو بتلك العبارات التي بدت لي ذات رنين أجوف. بالإجمال أنا سعيد فحسب لوجود شخص يستطيع التحدث على هذا النحو، ويلامس الحدود الحقيقية والأصول (BwHJ, 155).

قبل هذه الرسالة بشهرين كان هايدغر يزور ياسبرز للمرة الأخيرة. ألقى هايدغر حينذاك محاضرة عن الجامعة في الرايخ الجديد، وكان مدعوًا من الطلاب النازيين في هايدلبرغ لدعم الجبهة المكونة ضد الأساتذة المحافظين، وعلى وجه الخصوص ضد رئيس الجامعة فيلي أندرياز (Willy Andreas) الذي لم يصبح نازيًا بعد. وكان النجاح حليفه في ذلك على نحو جلي. أحد المشاركين في هذه المناسبة كان المؤرخ جيرد تيلينباخ (Gerd Tellenbach)، فدوّن في مذكراته: «سمعت أحدهم، وقد أخذته عصبية الخطة التحريضية، يقول لآخر: يجب على أندرياز... في الحقيقة أن يطلق رصاصة على رأسه»⁽⁶⁾. في واقع الأمر ظهر هايدغر في الخطاب بمظهر العسكري المحارب. أعلن أن الجامعة التقليدية ميتة، ورفض بكلمات قوية التصورات الإنسانية والمسيحية، ونادى للعمل من أجل الدولة. كان الخطاب عن خطر إرادة المعرفة، وأنّ جنسًا قاسيًا يستطيع وحده، من دون أنكار عن ذاته، أن يتجاوز هذا الصراع. غير أن من لا يجتاز هذا الصراع يبقى جالسًا حيث هو (S, 75).

جاء الأساتذة بالزي الرسمي لحضور كلمة هايدغر التي كان قد أعلن عنها في الصحافة بتكلف كبير، فيما ظهر هو ببنتال قصير وياقة براق، متأثراً بحركة الشيعة. دوّن ياسبرز في مذكراته: «جلست في الأمام، في مكان هامشي، مباعداً بين ساقِي، ويداي في جيبي، ولم أتأثر»⁽⁷⁾.

في حديث خاص بعدها، بدا هايدغر، بالنسبة إليه، كمن «لعبت السكرة في رأسه»، وأحس بتهديد ما ينطلق منه.

على الرغم من ذلك يمتدح ياسبرز خطاب التنصيب بعد شهرين. لاحقاً يبيّن في ملاحظاته الشخصية أنه أراد أن يفسر الخطاب «بأفضل ما يستطيع»، حتى يبقى على تواصل مع هايدغر، لكنه في الواقع أحس بالاشمئزاز من «المستوى العميق، والغريب الذي لا يطاق»⁽⁸⁾ لخطاب هايدغر وتصرفاته.

موافقة ياسبرز على خطاب التنصيب لم يكن لها هذا المعنى المداور الذي أظهره لاحقاً. كما في السابق كانت بين الاثنين نقاط التقاء مهمة، حتى في مجال الإصلاح الاشتراكي القومي للجامعات. وهو يثير الدهشة. في رسالته في 23 آب/ أغسطس 1933، وصف ياسبرز دستور الجامعة الجديد الصادر توّاً عن وزارة الثقافة في بادن، «بالخطوة الاستثنائية»، على الرغم من أن نواته تمثل بإدخال مبدأ القائد، وتجريد هيئات الزمالة من سلطاتها. هو يرى «الدستور الجديد صحيحاً». المرحلة العظيمة التي تألقت فيها الجامعات ولّت منذ زمن بعيد، لهذا يجب صنع بداية جديدة.

ياسبرز نفسه وضع في صيف عام 1933 أطروحات لإصلاح الجامعة. وكان من المفترض أن يجري التشاور حولها مع الأساتذة المساعدين في هايدلبرغ. أخبر ياسبرز هايدغر بذلك في زيارته الأخيرة، وأمل منه أن يحرض السلطات الحكومية على التواصل معه. خطّ ياسبرز لهذه الحالة مسودة رسالة مرفقة، فشّد فيها على أن أفكاره في الإصلاح «لا تتعارض» مع المبادئ التي أقرتها الحكومة حتى الآن، بل تسير معها «في وحدة» (BwHJ, Anmerkungen, 260). غير أن ياسبرز

K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie* (München, 1984), p. 101.

(7)

K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger* (München, 1978), p. 182.

(8)

تخلّى في النهاية عن الظهور مع أطروحاته، وقد سجل السبب في إحدى الصحف التي أرفق معها أطروحاته «من غير أن أسأل، لا أستطيع أن أفعل شيئاً. قيل لي بأني بصفتي لست حزيناً، وزوجاً لسيدة يهودية، أُحتمل فحسب، ولا يمكن أن أتمتع بثقتهم» (BwHJ, 260).

في أطروحاته التي سيجعل منها في عام 1946 أساساً لبحثه عن إصلاح الجامعة، رسم ياسبرز صورة انهيار الجامعة. وهو يتفق تمامًا مع هايدغر في الشخص. وقد ذكّر من بين العيوب البيئية، التشظي إلى فروع اختصاصية، وتنامي النمط المدرسي في التعليم الجامعي، والتوجه الأحادي الجانب في التدريب المهني، والتكاثر الإداري، وتراجع المستوى الكلّي للمعلمين، وسوء استعمال حرية التعلّم التي لم تعد تطبّق فيها «اللازمة التي تتبع الحرية، ألا وهي إبعاد المخفقين»⁽⁹⁾. في الوضع الراهن، في صيف عام 1933، سنحت «الإمكانية التي من المحتمل ألا تتكرر أبدًا» لتخطي العوائق جميعًا والتحرر في التفكير «من خلال النظام الحاسم لرجل لا حدود لهيمته على الجامعة، ويستطيع الاعتماد على همة الشبية القوية التي تعي الوضع، وعلى الاستعداد الاستثنائي لأولئك الذين كانوا، خلافًا لذلك، كسالي، ولا مبالين». إن لم يُحسم الأمر اليوم، فإن الجامعة ستواجه «الموت المحقق».

خطط إصلاح ياسبرز تتطلع بالتفصيل إلى نزع نظام الدراسة، وإلغاء الخطط الدراسية والإثباتات الرسمية، وتبسيط الإدارة، من خلال تعزيز مسؤوليات المستويات القيادية. كما يتعين ألا يكون رئيس الجامعة وعمداء الكليات، بعد الآن، خاضعين لقرارات الأغلبية. يريد ياسبرز مبدأ القائد، لكن بشرط أن يكون من يتخذ القرار مسؤولاً فعلياً عن قراره، وأن يكون بالإمكان عزله عند الضرورة. يتعلق الأمر بضمانات ضد سوء استعمال مبدأ القائد. الزمان وحده سيبرهن أن كان دستور التعليم العالي المحدث في بادن يكفل ذلك. وقد تمنى، في أيّ حال، النجاح كله «للمبدأ الأرستقراطي» الذي أعّد حديثاً. هذا ما كتبه ياسبرز إلى هايدغر في 27 آب/ أغسطس 1933 (BwHJ, 156).

(9) موثق في:

ibid., p. 159 ff.

في صيف عام 1933، شاطر ياسبرز هايدغر القناعة بأن تجديدًا معقولًا للجماعة يمكن أن يجري تنفيذه مع الثورة الاشتراكية القومية، إذا أنصت الحكام إلى أكاديميين ذوي مستوى. حتى ياسبرز أراد أن «يقحم» نفسه على طريقته. وقد قدّم تنازلات في مخططات خدمة العمل والدفاع. وهي بالنسبة إليه تخص «واقع التجاوز»⁽¹⁰⁾ الذي يرتبط «بأسباب الدازاين والشعب كله». لكن ياسبرز يعارض صراحة أولوية السياسة. وفي رأيه «لا توجد جهة أخرى في العالم»، تستطيع أن تحدد للبحث والتعليم الهدف «أكثر من النور الذي تنتجه المعرفة الحققة نفسها».

ثمة شيء آخر لم يُعرف عن هايدغر. في خطاب تنصيبه لم يشقّ روح العلم من السياسة، لكنه على العكس أسس الفعل السياسي انطلاقًا من موقف التساؤل الفلسفي المفهوم على نحو صحيح. ومع ذلك هناك بالتأكيد عوالم تفصل بين هايدغر وياسبرز في ما يخص المزاج، وفي نوع المساهمة الداخلية في الحركة السياسية. ياسبرز يدافع عن أرسطراطية الروح، وهايدغر يريد تحطيمها. كان من العيب أن يوجد الكثير من أساتذة الفلسفة، يكفي اثنان أو ثلاثة. هذا ما قاله هايدغر لياسبرز في حديثهما الأخير.

بالنسبة إلى هايدغر الذي كتب إلى ياسبرز في نيسان/ أبريل 1933، أن كل شيء يتوقف، في الواقع الجديد، على إيجاد موقع الاستعمال الصحيح للفلسفة، وتقديم العون إليها، كي تقول كلمتها. في تلك الأثناء كان الواقع الجديد بالنسبة إليه، هو الثورة الاشتراكية القومية. لكن ياسبرز يحرص على صون كلمة الفلسفة من التزييف الذي يحصل لها من خلال السياسة. وهو يرى، بمزيج من الدهشة والفرع، كيف يرفع هايدغر في تفسيره القوى التي يقف معها إلى قوى دازاين من النموذج الميتافيزيقي. لكنه يشعر أن الهوجة لا تزال تفعل فعلها في أنشطة هايدغر السياسية التحريضية. وهذا يسحر ياسبرز. إنه يريد أن يعرف من أين تستطيع هذه الواقعية الجديدة أن تستمد، بالنسبة إلى هايدغر، مثل هذه القوة الدافعة، والمعنى الفلسفي. من هنا كانت ملاحظته الغريبة على خطاب هايدغر في حفل التنصيب: «يمكن للمرء أن يأمل في أن تستطيع ذات يوم تحقيق ما تقوله على صعيد التفسير الفلسفي» (BwHJ, 155).

بعد انتخابه لرئاسة الجامعة أدخل هايدغر مبدأ القائد في فرايبورغ واقعياً (de facto)، حتى قبل أن يتأسس رسمياً من خلال إصلاح التعليم العالي في بادن. لشهور طويلة لم يَدْعُ مجلس الجامعة للانعقاد، وجُرِّدَ من قوته. بلاغاته، وكتبه الدورية إلى الهيئات التعليمية والكليات، كانت تُكتب بنبرة مدوّنة وأمرة. كان هايدغر - وهو رجل محدود الخبرة في الجبهة إبّان الحرب العالمية الأولى - مفتوناً بفكرة حمل الروح العسكرية إلى الهيئة التعليمية. كلّف الأستاذ شتيلر (Stieler) - وهو آمر سفينة حربية سابقاً - وَضَعَ لائحة مبادئ وقوانين شرف لهيئة الأساتذة المساعدين، تهتدي بالقواعد والأنظمة النافذة في هيئة الضباط العسكريين. هايدغر الذي دلّل بنفسه على كفاءة في مفاوضات تعينه، أراد الآن أن يضع حدّاً للمساومة في أمور علاوات الرواتب، وتعويضات كراسي الأستاذية وما شابه. يجب التغلب على روح السوق، وروح المنافسة الاقتصادية. لهذا تضمنت لائحة مبادئ الشرف وقوانينه ما نصه: «نريد أن نرعى ونطوّر، في ما بيننا، تلك الروح الرفاقية الحقيقية، والنزعة الاشتراكية الأصيلة التي لا ترى في الزميل منافساً في الكفاح من أجل الدازاين»⁽¹¹⁾.

في هذا المخطط الذي حاز استحسان هايدغر، توجد أيضاً العبارة التالية: «نريد أن نُظهِر هيئتنا من العناصر الوضيعة، ونُغسل قوى الانحطاط المستقبلية»⁽¹²⁾.

في هذا السياق من المحتمل أن هايدغر أراد أن يعني بـ «العناصر الوضيعة» أولئك الذين لا يُعَدُّ تأهيلهم كافياً على الصعيدين الاختصاصي والشخصي، لكنهم كانوا بالطبع وقبل كل شيء اليهود والمعارضين السياسيين، بالنسبة إلى الثورة الاشتراكية القومية. وكان على هايدغر أن يعرف ذلك.

في مطلع آذار/ مارس في فرايبورغ دعت كتبية العاصفة إلى مقاطعة محال اليهود التجارية، وجرى تداول قوائم بأسماء المحامين والأطباء اليهود. وبدأت هيئة الطلاب النازية تنادي، هي الأخرى، لمقاطعة الأساتذة اليهود. في 7 نيسان/ أبريل صدر «قانون إصلاح الخدمة المدنية الدائم» الذي استبعد من خدمة الدولة

(11) مقتبس من: H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (Frankfurt a. M.; New York, 1988), p. 152.

Ibid.

(12) مقتبس من:

«غير الآريين» جميعًا ممن دخلوا الوظيفة بعد عام 1918. غير أن مفوض الرايخ روبرت فاغنر كان قد أصدر، في فرايبورغ، قبل يوم واحد، مرسومًا أكثر حدة، نصّ على منح إجازة مؤقتة، بهدف صرف جميع الموظفين اليهود، حتى من كان منهم في الخدمة قبل عام 1918. بناءً على هذا المرسوم أُرسِل هوسرل في 14 نيسان/أبريل 1933 في إجازة. في تلك الأثناء لم يكن هايدغر يُعدُّ رئيسًا للجامعة. عندما ألغي مرسوم فاغنر في نهاية نيسان/أبريل لمصلحة العمل بقانون إعادة تنظيم الخدمة المدنية الدائمة، وجب حينها إلغاء إجازة هوسرل. تلك كانت، آنذاك، مهمة رئيس الجامعة الجديد الذي تقلّد منصبه في غضون ذلك. لكن هايدغر أرفق ذلك بحركة شخصية، فأرسل إلى هوسرل باقة من الزهور مع زوجته إلفريده. تلك الإجازة كانت بالنسبة إلى هوسرل «أفطع مرض» تعرّض له في حياته. قبل كل شيء أحس بأنه جُرح في شعوره القومي، وكتب في رسالة: «أعتقد أنني لم أكن أسوأ ألماني (من الطراز القديم والمدرسة القديمة) وبيتي كان مكانًا للروحية القومية الحقيقية، وقد دُلل على ذلك أولادي جميعهم، بخدمتهم في الحرب، بإرادتهم الحرة في ساحة القتال و... في المستشفى العسكري في أثناء الحرب»⁽¹³⁾.

لم تستطع لا باقة الزهور ولا التحية أن تنتشلا هوسرل من خيبته بهایدغر، أو أن تُحدثا تغييرًا في مزاجه. في رسالة إلى تلميذه ديتريش مانكه (Dietrich Mahnke)، وصف دخول هايدغر إلى الحزب النازي «بالمسرحي جدًّا»، واعتبره «نهاية الصداقة الروحية المزعومة بين الفلاسفة». وقد رافق ذلك، في السنوات الأخيرة لهایدغر، «نزعة معادية للسامية أخذت تصير، باستمرار، أكثر جلاء ووضوحًا، حتى تجاه مجموعته من الطلبة اليهود المتحمسين، وفي الكلية»⁽¹⁴⁾.

هل كان هايدغر معاديًا للسامية؟

هو لم يكن كذلك بالمعنى الهذيانى الجنونى الأيديولوجى للاشتراكية القومية. لأن ما يسترعى الانتباه أنه لا توجد في محاضراته وكتاباتاته الفلسفية، ولا

Ibid., p. 171.

Ibid.

(13) مقتبس من:

(14) مقتبس من:

في خطبه وكراريسه السياسية ملاحظات معادية للسامية، أو عرقية. عندما يقول هايدغر في كتاب دوري قبل احتفال أيار/ مايو على سبيل المثال، إن أمر اليوم هو بناء عالم روحي جديد للشعب الألماني، لم يكن يريد أن يستني من هذا الواجب أحدًا يرغب في أن يشارك فيه. كانت الاشتراكية القومية، بالنسبة إلى هايدغر، تقريرية. لم يكن الأصل حاسمًا، بالنسبة إليه، بل القرار. وهذا يعني في قاموسه الاصطلاحي: أن الإنسان لا يقيّم انطلاقًا من مقدوبيته، بل من تصميمه. في هذا الجانب كان بمقدور هايدغر حتى أن يساعد زملاءه اليهود الذين يكابدون الضيق، لو أنه أقر بإنجازاتهم. عندما وجب أن يفصل إدوارد فرينكل (Eduard Fraenkel)، وهو أستاذ كرسي الفيلولوجيا الكلاسيكية، وجورج فون هيفيسي (Georg von Hevesey)، أستاذ الكيمياء الفيزيائية، بصفتهم يهوديين، كتب هايدغر إلى وزارة الثقافة محاولاً أن يمنع ذلك. حاجج في كتابه مداورًا: «إن صرف هذين الأستاذين اليهوديين اللذين لا خلاف في شهرتهما العلمية الرفيعة والاستثنائية، سيلحق الأذى مباشرة بجامعة مرموقة تركز عليها أبصار الدول الخارجية بالنقد. وفضلًا عن ذلك، فإن كليهما من النبلاء اليهود، ويتمتعان بخصائص مثالية. وهو يستطيع أن يكفل سلوكهما الذي لا مطعن فيه، ولا مغمز إلى المدى الذي يبلغه الحُكم الإنساني⁽¹⁵⁾». صُرف فرينكل رغم التماس هايدغر، أما هيفيسي فسمح له بالبقاء إلى حين.

جُنّد هايدغر نفسه أيضًا للدفاع عن مساعده فيرنر بروك (Werner Brock)، ولم يستطع أن يحتفظ به في الجامعة، لكنه رتب له منحة بحثية في كامبردج.

بعد عام 1945 لَمَحَ هايدغر إلى وقوفه إلى جانب العلماء اليهود، وإلى أنه غامر بالاصطدام مع هيئة الطلاب النازية بعد بضعة أيام من توليه رئاسة الجامعة، عندما حظر تعليق الإعلان المعادي للسامية «ضد الروح اللاألمانية» في الجامعة. هذه النماذج السلوكية أظهرت تحفُّظَ هايدغر في وجه نزعة معادية للسامية، فظة وأيديولوجية.

ibid., p. 178.

(15) مقتبس من:

في مطلع عام 1933 كتبت حنة أرندت، قبل أن تهجر بقليل، إلى هايدغر. تناهت إلى سمعها - كما توجز إتينغر هذه الرسالة بكلماتها - أخباراً عن هايدغر. سألت فيها: «إن كان صحيحاً، أنه يستبعد اليهود من حلقة الدراسة، ولا يُحيي... الزملاء اليهود، ويرفض طلاب الدكتوراه اليهود، ويتصرف مثل مُعَادٍ للسامية؟»⁽¹⁶⁾ (إتينغر). فأجابها هايدغر بنبذة غاضبة، وكانت آخر رسالة إلى حنة حتى عام 1950. «عدّد» - كما تروي إتينغر - «تباعاً لأفضاله، وصنائعه التي قدمها إلى اليهود، مبتدئاً بانفتاحه على الطلاب اليهود الذين بذل وقته من أجلهم بسخاء، مع أن ذلك كان على حساب عمله الخاص... فمن الذي جاء إليه بوضع طارئ؟ يهودي. ومن أصرّ عليه بالحاح أن يناقش معه أطروحته؟ يهودي. ومن أرسل إليه بعمل ضخم حتى يجري له مراجعة نقدية على الفور؟ يهودي. ومن توسل إليه طالباً العون للحصول على مساعدة مالية؟ يهودي»⁽¹⁷⁾ (إتينغر).

بصرف النظر عن أن ما يسوقه هايدغر هنا، بوصفه صنائع وأفضالاً هو في نطاق واجباته الوظيفية، فهو بدفاعه يكشف «أنه يقسم، في الواقع، الألمان، زملاءه وطلابه على حد سواء، إلى يهود وغير يهود»⁽¹⁸⁾ (إتينغر)، ويُفهم منه أيضاً أنه يشعر أن اليهود في الجامعة متطفلون. في رسالة لهايدغر كُتِبَ عنها في عام 1989، ويعود تاريخها إلى 20 تشرين الأول/أكتوبر 1929، موجهة إلى فكتور شفورر (Victor Schwörer)، نائب رئيس «جمعية الطوارئ للعلوم الألمانية» (منظمة تقدم منحاً دراسية)، يُستدل أنه يشاطر، إلى حد بعيد، نزعة العداء للسامية التنافسية⁽¹⁹⁾ (وهذا توصيف سياسيتان هافتر) الواسعة الانتشار في الأوساط الأكاديمية. كتب هايدغر: يتعلق الأمر... بالوعي الذي لا يمكن تأجيله، بأن من واجبتنا، ونحن على عتبة الانتخابات، أن نمد الحياة الروحية الألمانية من جديد بقوى أصيلة راسخة ومعلمين، أو أن نسلمها في النهاية إلى التهويد المتنامي بالمعنى الضيق والواسع للكلمة⁽²⁰⁾.

E. Eisinger, *Hannah Arendt-Martin Heidegger: Eine Geschichte* (München, 1995), p. 42. (16)

Ibid., p. 42.

(17) مقتبس من:

Ibid., p. 43.

(18) مقتبس من:

S. Haffner, *Anmerkungen zu Hitler* (Frankfurt a. M., 1981), p. 91.

(19)

Die Zeit, no. 52 (22 December, 1989), Published by Ulrich Sieg.

(20) في:

في جوهرها لا تقبل هذه «النزعة المعادية للسامية التنافسية» التشابه مع اليهود، بل تستمر في تحديدهم بصفاتهم مجموعة خاصة، وترفض حقيقة أنهم يشغلون في الحياة الثقافية وضعا مهيمنًا، لا يتناسب مع حصتهم النسبية من مجموع السكان. أشار هايدغر بهذا المعنى - كما يروي ماكس مولر في حديث له قبل عام 1933 - إلى أنه «كان يعمل في قسم الطبابة الداخلية أصلاً طبيباً يهودياً فحسب، لكن في النهاية لم يكن هنا في هذا التخصص إلا طبيباً آخران غير يهوديين. وهذا ما أغضبه بعض الشيء»⁽²¹⁾.

لهذا لا يثير الاستغراب أن هايدغر الذي وضع ثقله في مواجهة وزارة الثقافة لمساعدة الزميلين اليهوديين المهتدين بالصرف هيفيسي وفرينكل، قد أقر صراحة «بضرورة قانون إصلاح الخدمة المدنية»⁽²²⁾.

تتضمن «نزعة العداء للسامية التنافسية»، على الصعيد الثقافي، في العادة، افتراض «روح يهودية» خاصة. لكن عند هايدغر لا توجد هذه الروح اليهودية التي يتعين على المرء أن بقي نفسه منها. وقد استنكر، باستمرار، هذا النوع من نزعة معاداة السامية «الروحية». ففي محاضرة له في منتصف الثلاثينيات، دافع هايدغر عن سبنوزا، ويبن أنه لو كانت فلسفته يهودية، لكانت الفلسفة كلها، من لايبنتز إلى هيجل، يهودية. إن رفض نزعة معاداة السامية «الروحية» هذه يدعو إلى الدهشة أكثر، لأن هايدغر يبرز عادة، بسرور، العنصر الألماني في الفلسفة، في مواجهة عقلانية الفرنسيين، ونفعية الإنكليز، وجنون التقنية عند الأميركيين. غير أن هايدغر لم يستخدم إطلاقاً هذا العنصر الألماني في الفلسفة لتحديد اليهودي، على خلاف شريكه في الكفاح وغريميه: كريك وبويملر.

كارل ياسبرز الذي طُلب منه في عام 1945 إعداد تقرير عن نزعة معاداة السامية عند هايدغر، وصل إلى الحكم بأن هايدغر لم يكن معادياً للسامية في العشرينيات، وتابع قوله: «لكنه لم يمارس في هذه المسألة أي تحفظ أو حيلة. وهذا لا يستبعد، كما ينبغي أن أفترض، أنه ربما مارس نزعة معاداة السامية في حالات أخرى ضد ضميره وذائقته». (BwHJ, 270).

M. Möller, «Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik.» in: G. Neske and E. Kettering, (21) Antwort. Martin Heidegger im Gespräch (Pfullingen, 1988), p. 204.

Ott, Martin Heidegger, p. 199.

(22) مقتبس من:

في أي حال لم تكن معاداة السامية حافزاً لانضمامه إلى الثورة الاشتراكية القومية. لكن نزوع الحركة الاشتراكية القومية إلى معاداة السامية بوحشية، وتجلي ذلك النزوع في مرحلة مبكرة جداً، لم يردعه وثنياه عن المضي في الحركة. هو لم يدعم تلك الأفعال الوحشية، لكنه رضي بها. عندما اقتحم طلاب من الاشتراكيين القوميين على نحو عنيف مقرّ رابطة للطلاب اليهود في صيف عام 1933، لم تجد النيابة العامة بدءاً للشروع في التحقيقات من التوجه بالرجاء إلى رئيس الجامعة، للحصول على معلومات بشأن الحادثة، لكنه رفض أي متابعة للتحريات، مكتفياً بالإشارة إلى أن الطلاب لم يشاركوا وحدهم في الاعتداء⁽²³⁾. هكذا غطى هايدغر الرعاع، كان مديناً للثورة، هذا ما اعتقده.

عندما طُردت إليزابيث بلوخمان من عملها بصفته نصف يهودية، بناء على قانون «إصلاح الخدمة المدنية»، كتبت إلى هايدغر ترجوه المساعدة. في الحقيقة وعد أن يذل في برلين كل ما في وسعه من أجل الصديقة، لكن مساعيه لم تسفر عن نجاح، ولم يجد كلمات الحق والسخط التي تليق بهذا الإجراء، حتى في هذه العلاقة الشخصية التي لا تتطلب أي اعتبارات مداورة. قدّم أسفه لإليزابيث بلوخمان، هكذا، كما لو أن خطباً ما أصابها. لا يبدو أنه فكّر أبداً بأن موقفه الذي ينطوي عليه هذا السلوك يتقاطع مع الموقف الجمعي للثورة، وكان موجّهاً أيضاً ضد صديقه التي كتبت إليه يائسة: «عشت أياً ما صعبة للغاية، وبالتأكيد لم أستطع تصوّر أن يكون مثل هذا النبذ ممكناً. ربما عشت حياتي على نحو ساذج للغاية، وفي طمأنينة تبعية للروح والإحساس. هكذا كنت بداية عزلاء تماماً ويائسة». (18.4.1933, BwHB, 64). ويجيبها هايدغر: أنا مستعد في كل وقت للاستجابة لرغباتك واحتياجاتك (16.10.1933, BwHB, 77).

حتّى أرندت وإليزابيث بلوخمان وكارل لوفيث، أشخاص من المحيط القريب لهايدغر، ويجب أن يرحلوا عن ألمانيا. لكن هذا بالنسبة إليه لا يضرّ مؤقتاً بوحلة الإرادة مع الاشتراكية القومية. إنه يشعر بانتماؤه إلى الحركة، حتى عندما أقيمت في موطنه أولى معسكرات الاعتقال، وعندما كان يُعتدى على الطلاب اليهود

Farias, p. 172.

(23) يقارن مع:

بوحيثية، وتوزع قوائم الموت الأولى في المدينة. أما حين صاغ هايدغر انتقاده الأول، محذراً السياسة الرسمية، فلم يكن هذا لأن إفراطها في العداء للسامية أثاره، بل لتنازلها عن حقوق القوى البرجوازية القديمة.

ما وصل إلى مسامع حنّة أرندت في مطلع عام 1933، من أن هايدغر يتعد هو نفسه عن الزملاء والطلاب اليهود - وهذا ما أنكره في جوابه إلى حنّة - حصل في الواقع في الأشهر التالية. فاعتباراً من اللحظة التي أصبح فيها رئيساً للجامعة، أنهى تعامله الخاص مع الزملاء اليهود، ولم يتل الدكتوراه أي من طلابه اليهود. فقد دفع بهم إلى زملاء الكلية. «أراد هايدغر أن يحصل طلابه اليهود على الدكتوراه، لكن ليس عنده»⁽²⁴⁾ (ماكس مولر). قال هايدغر لفيلهلم تشيلازي (Wilhelm Szilasi)، صديقه العلامة اليهودي: يجب أن نقطع علاقتنا في الوقت الحاضر⁽²⁵⁾.

قطع هايدغر أيضاً تواصله مع إدموند هوسرل. لكن حظره دخول معلمه القديم وصديقه في الحلقة الدراسية، كان محض شائعة كاذبة. غير أنه في المقابل لم يقيم بخطوة واحدة مبادراً إلى كسر عزلة هوسرل المتزايدة. مارتن هونيكر (Martin Honecker)، زميل هايدغر في كرسي الكاثوليكية، هو من حافظ على التواصل مع هوسرل ونقل إليه بانتظام، عبر «المرسال» ماكس مولر، أطيب تحيات الحلقة الدراسية الفلسفية، وأطلعه على مجريات الأمور في المعهد. «وقد بدا لي مثل «حكيم» لا يهتم بأيّ مسائل يومية، على الرغم من أن السياسة اليومية تهدده باستمرار بوصفه يهودياً ومتزوجاً من يهودية. كان كمن لا يعرف شيئاً عن هذا التهديد، أو يتجاهله ببساطة»⁽²⁶⁾ (ماكس مولر). لم تكن شؤون المعهد هوسرل إلا قليلاً، لكنه دائماً كان يريد أن يسمع شيئاً عن هايدغر. بعد سخطه الأول على خيانه في عام 1933، أصبح حكمه عليه أخف في النهاية. «هو بلا رب أعظم موهبة بين جميع تلك المواهب التي مرت عليّ في أي وقت مضى»⁽²⁷⁾، هذا ما قاله هوسرل لماكس مولر عن هايدغر.

Möller, «Martin Heidegger», p. 205.

Ibid.

M. Möller, *Erinnerungen an Husserl*, p. 37.

Ibid., p. 38.

(24)

(25) مقتبس من:

(26)

(27)

عندما توفي إدموند هوسرل في عام 1938 في عزلته، وأحرقت جثته في 29 نيسان/ أبريل، لم يكن هناك أحد من كلية الفلسفة حاضراً، باستثناء غير هارت ريتير (Gerhard Ritter). ولا حتى هايدغر الذي كان طريح الفراش. وفي مساء ذلك اليوم ألقى الاقتصادي كارل ديهل (Karl Diehl) كلمة للذكرى هوسرل في جمع صغير من الزملاء. كان يطيب لديهل أن يسمي هذه الحلقة «كلية الناس المهذبين»⁽²⁸⁾.

في بداية الأربعينيات من القرن العشرين سحب هايدغر، تحت ضغط دار النشر، الإهداء إلى هوسرل من الصفحة الأولى من الكينونة والزمان. لكن الشكر والاعتراف المخففين في ثنايا الملاحظات بقيا كما هما.

نعود إلى عام 1933.

لنتذكر أن هايدغر قدّم في خطاب التنصيب سيناريو نهاية عصر وبداية ثانية في تاريخ الإنسانية. كان الجميع مدعوين ليكونوا شهوداً ومشاركين في العمل الحاسم، في معركة العمالة في تاريخ الكينونة. لكن في حالته لم يتخطّ كونه صراعاً في مواجهة أساتذة الجامعة ذوي الكراسي. قال هايدغر لياسبرز في مابعد: حلمت وفكرت أساساً في الجامعة التي كانت تطوف في ذهني فحسب، (8.4.1950, BwHJ, 200).

هذا الصراع من أجل جامعة «جديدة» يتشاطر بعض أوجه الشبه مع ثورة الطلاب في عام 1967. أكد هايدغر تأثره البالغ بحركة الشبيبة، وظهر بوصفه رأس حربة الطلاب الثوريين الذين يعضون في السير قدماً. ظهر هايدغر يتطال قصير وياقة مفتوحة في مواجهة عفونة الزّي الأكاديمي الرسمي وعطنه. وأدّى دور ممثل الطلاب الاشتراكيين القوميين في الاختصاصات في مواجهة الأساتذة ذوي الكراسي، ودعم استقلالية المساعدين. إنها ساعة الأساتذة المساعدين الذين تصاعدت آمالهم في تحسين أوضاعهم. كما اهتم هايدغر أيضاً بإشراك باقي الطاقم الوظيفي الجامعي في الاستشارات.

لم يكن هايدغر مغامراً إلى حد اعتقاده بأنه «يستطيع قيادة الزعيم»، كما ادعى

H. Ott, «Edmund Husserl und die Universität Freiburg.» in: H. R. Sepp (ed.), *Edmund Husserl* (28) und die *Phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild* (Freiburg, 1988), p. 102.

بإسبرز لاحقاً، لكنه أراد في الواقع أن يتبوأ، في مجال السياسة الجامعية، موقعاً قيادياً في الصراع ضد سيطرة الأساتذة ذوي الكراسي. في مؤتمر «رابطة المدارس العليا» في حزيران/يونيو 1933، نجح جناح معلمي المدارس العليا الاشتراكيين القوميين - وهو الجناح الذي يشغل فيه هايدغر موقعاً قيادياً - في أن يدفع أعضاء قيادة الرابطة القدامى إلى الاستقالة. وفي مؤتمر رؤساء الجامعات الذي حصل بعد ذلك، بذل هايدغر جهده من أجل حل الرابطة. علاوة على ذلك يتعين إعلان فرايبورغ «مركزاً متقدماً»⁽²⁹⁾ لتحويل الجامعات وفق النهج الاشتراكي القومي. عندئذ يصبح هايدغر واقعياً نوعاً من زعيم للجامعات الألمانية. كان لديه طموح كهذا، لكنه لم يتمكن من فرض نفسه في مواجهة رؤساء الجامعات الآخرين. غادر الجناح الاشتراكي القومي الاجتماع محتجاً. ولأن أنشطة هايدغر لم تثمر النجاح المنتظر على الصعيد الوطني، أراد أن يحقق نموذجاً يحتذى به مناطقياً على الأقل. في تلك الأثناء لم يعد موضع خلاف أن هايدغر اشترك حثيثاً في أثناء الفصل الصيفي 1933، في إعداد مشروع إصلاح المدارس العليا في بادن. وهو المشروع الذي أصبح نافذاً في 21 آب/أغسطس، وفيه تكون بادن أول إقليم أو مقاطعة في ألمانيا يتحقق فيها اصطفااف الجامعات وإضفاء الطابع النازي عليها، وفقاً لمبدأ القائد.

عنى لهايدغر تجريد الأساتذة ذوي الكراسي من سلطاتهم، استمرار صراعه ضد النزعة المثالية البرجوازية، وضد روح العلوم الاختصاصية الوضعية الحديثة. هذه الاندفاع ستعود إلى الظهور ثانية في تمرد الطلاب في عام 1967. أطلق طلاب عام 1967 على هذا النوع من الأساتذة الذين تعارك هايدغر معهم تسمية «عنايت الاختصاص». كان النقد في عام 1967 يقول: يُعلّم المجتمع البرجوازي الاهتمام بالعلوم، بوصفه عدم اهتمام بالمجتمع. وقد تحدث هايدغر عن مسؤولية العلم هذه تجاه الكل الاجتماعي، وإن يكن بكلمات مختلفة: إن بناء عالم روحي جديد للأمة الألمانية أصبح اليوم المهمة الجوهرية للجامعة الألمانية. إنه عمل قومي يحوز أسمى المعاني والمراتب⁽³⁰⁾.

Farías, p. 212.

Ott, Martin Heidegger, p. 165.

(29)

(30) مقتبس من:

كان أحد أهداف الحركة الطلابية في عام 1967 «إلغاء الفصل بين العمل اليدوي والعمل الذهني». وهذا ما كان هدف هايدغر أيضًا. في احتفال التسجيل في الجامعة في 25 تشرين الثاني/نوفمبر 1933، ألقى محاضرة مبدئية في موضوع الطالب الألماني بوصفه عاملاً، فاستعمل فيها صياغات تُذكر بأفكار من مقالة إرنست يونغر العامل التي نُشرت في عام 1932، وهاجم غرور المتعلمين. يتعين على الطالب ألا يسعى إلى جمع كنوز عقلية للاستخدام الخاص، أو للنجاح المهني، بل ينبغي أن يسأل نفسه كيف يمكنه أن يخدم بحثه، ومعرفته وشعبه بأفضل ما يمكن. مثل هذه الخدمة تزود بالخبرة الأساسية لأصل الرفاقية الحقيقية. يجب على الطالب أن يرى دراسته، بكل تواضع، عملاً. لكن يتعين عليه أيضًا أن يُقسّم: أن يساعد بالحصاد، وبأعمال تحسين التربة في محيط فرايبورغ، وفي مطبخ المدينة، وحيثما يكون. الدولة الاشتراكية القومية هي دولة العمال - كما يقول هايدغر - ويتعين أن يشعر الطلاب خلال بحثهم وعملهم في الخدمة بأن كلاً منهم في مكانه.

الغريب أن هايدغر الذي أراد باستمرار أن يُبقي روح العلم الحقيقي والفلسفة متحررين من جميع اعتبارات النفعية والتوجه العملي المباشر، يدعو الآن إلى أداتية العلم لأهداف قومية. فقد هزئ من توجه الفلسفة نحو القيم، بوصفها تمثل مرحلة ضمور التزعة المثالية البرجوازية، وتُبرز اليوم قيم التأكيد الذاتي القومي، حتى يُصدّق باسمها فلسفياً مطلبُ الاستعداد للتضحية القصوى والرفاقية حتى النهاية. كل هذا وُضِعَ بالإحالة إلى المبدأ الفلسفي الذي، طبقاً له، يكون المطلب الأصلي للكينونة كله هو أن تحتفظ بجوهرها الخاص وتصونه (S, 149)، وهذا ما أشار إليه، على وجه الخصوص، في سياق خطابه في «المؤتمر الشعبي للعلوم الألمانية لأجل أدولف هتلر» الذي انعقد في لايبزيغ (Leipzig) في 11 تشرين الثاني/نوفمبر 1933.

في بداية عام 1934 أعلن الحزب النازي عن برنامج الدمج الاجتماعي للعاطلين من العمل. وأمر العاطلون من العمل بمتابعة تعلمهم «التربية الوطنية» في الجامعات، حيث يتعين تدريس «العمال اليدويين» على أيدي «العمالين الذهنيين». خدمة للأمة كرّس هايدغر نفسه من أجل برنامج «التغطية الأساسية»، كما أطلق عليه في عام 1967، عندما ألقى كلمة الافتتاح أمام 600 عامل.

في البدء أوضح هايدغر للعمال المجتمعين ما يعنيه حضورهم مجتمعين أمامه. إنهم يساهمون، من خلال ذلك تحديدًا، في تأسيس المستقبل الجديد لشعبنا وبنائه⁽³¹⁾. غير أنهم الآن، وللأسف، عاطلون من العمل. وهذه كانت فرصة مناسبة لهايدغر كي يقدم لهم بحذر المصطلحات الفلسفية الأولى، عندما وصف وضعهم المتعثر بعدم كفاءة الدازاين. وسيكونون دازاين كفؤًا عندما يستطيعون أن يخدموا الدولة والأمة أولاً وعلى نحو كامل. تأمين العمل هو إذًا، المهمة الأولى للدولة القومية، ومهمتها الثانية هي تأمين المعرفة. كل عامل في شعبنا يجب أن يعرف لماذا يقف هناك حيث هو، ومن أجل ماذا. على هذا النحو فحسب يمكن للفرد أن يتجذر كليًا في الشعب وفي مصيره. ولأن هايدغر لا يستطيع أن يتخلى الآن عن العاطلين من العمل، مع ربيبة الكائن في كليته بصفته شكل المعرفة التي يحتاج إليها أبناء الوطن، ولأنه لا يريد أيضًا أن يسترعي انتباه أولئك الذين ألقى بهم خارج العمل إلى مقذوفيتهم بالذات، لذا يجب أن يعرض عليهم ويمدهم بالعون العياني الملموس. هذا الخطاب يشي بالصعوبات التي كان هايدغر يعانها في هذا الصدد. ولن تخطر بباله الكلمات المناسبة. هكذا تحدث عما يجب أن يعرفوه، وليس عما يجب أن يفعلوه، أي كيف يجتمع الشعب معًا... وما الذي يجري للشعب الألماني في هذه الدولة الاشتراكية القومية... وما الذي تعنيه الصحة والعافية لجسد الشعب... وما الذي حمل معه التحضر للألمان... من خلال هذه المعرفة يستطيع أولئك العاطلون من العمل، المجتمعون هنا، أن يصبحوا ألمانًا كاملين ومصممين. وسيعمل صنّاع المعرفة في الجامعة على مساعدتهم في ذلك، وسيقومون بهذا بكل سرور. فصنّاع المعرفة يعلمون بأنهم لا يستطيعون أن يكونوا أبناء الوطن إلا عندما ينقلون معرفتهم إلى الإنسان العامل. إن وحدة اليد والرأس هي الواقع الحقيقي. هذه الإرادة إنما لإتمام تأمين العمل وربطه بعملية اكتساب معرفة صحيحة. هذه الإرادة يجب أن تكون اليقين العميق، لا إيمانًا مهتزًا أبدًا. غير أن هذا الإيمان يجد دعامة في الإرادة الفذة لقائدنا. وختم هايدغر خطابه بتحية النصر (Sieg Heil).

في خطاب ألقاه هايدغر أمام طلاب جامعة توينغن في 30 تشرين الثاني/

نوفمبر 1933، يصف عملية انتزاع الواقع الجديد، كما لو أن الأمر يتعلق بخلق عمل فني. إنها اللحظة الأسمى لمغادرة فضاء الجامعة التقليدية، تلك التي ما عادت إلا الجزيرة الفارغة للدولة فارغة. لكن من يكافح يجد نفسه كأنه في صلب العمل الناشئ. إنه يتلقى امتلاء الدوازين، ويغدو مالكا حقيقة الشعب في دولته ومشاركاً فيها.

حل تصوّف جماعة الشعب محل النشوة الفلسفية. وتنازلت الفلسفة، بوصفها التساؤل الفكري الموحش، عن موقعها مؤقتاً. لكن كل شيء بقي شامئاً فلسفياً بالطبع، لأن هايدغر سمح لنفسه أن يُفتن فلسفياً بالحركة، وقد أفلح في أن يُفتن الآخرين. أحد الذين فتنوا قال وقتذاك: «عندما يتحدث هايدغر، تنقش عن عيني غشاوة الجهل»⁽³²⁾.

كان «المعسكر العلمي» مشروع هايدغر الذي اشتغل عليه بطموح خاص. عرض فكرة المعسكر في 10 حزيران/يونيو 1933، في مؤتمر تعليمي عقده «دائرة العلوم للطلاب الألمان» في برلين. كان مزيجاً من معسكر كشافة وأكاديمية أفلاطونية، حيث يعيش الكشفاء معاً، ومعا يعملون ويفكرون لفترة محددة في الطبيعة الطلق، وحيث ينبغي أن يصحو العلم من جديد، ليصير الواقعة الحياتية للطبيعة والتاريخ، وأن يتم التغلب على النزعة الأيديولوجية للمسيحية غير المنتجة، وتجارة الوقائع الوضعية⁽³³⁾. وسيكون بمقدور المشاركين أن يفتحوا على قوى الدوازين الجديدة. كانت هذه هي النية. وتقرر موعد المعسكر بين 4 و10 تشرين الأول/أكتوبر 1933، في مكان تحت الكوخ في توتناويرغ. وسيكون الانطلاق من الجامعة في مسير مغلق. من أجل التجربة الأولى بحث هايدغر عن دائرة صغيرة من أساتذة مساعدين وطلاب، وصيغت تعليمات الإخراج: يتم بلوغ الهدف سيراً على الأقدام... يُرتدى زي خدمة كتيبة العاصفة والقوات الخاصة (SS) أو زي موحد، مع خوذة فولاذية وعُصابة على الساعد⁽³⁴⁾. الخطة اليومية تبدأ بالاستيقاظ في السادسة صباحاً، وتنتهي بالنوم في العاشرة مساء. عمل المعسكر

Ibid., 203.

On, Martin Heidegger, p. 216.

Ibid., p. 218.

(32) مقتبس من:

(33) مقتبس من:

(34) مقتبس من:

الأصيل يهدف إلى وعي الطريق، والوسائل لتحقيق المدرسة العليا المستقبلية للروح الألمانية⁽³⁵⁾. موضوعات حلقة العمل والمناهج التي قدمها هايدغر تخصص شؤون الجامعة، تنظيم الاختصاصات، إصلاح التعليم العالي الاشتراكي القومي، مبدأ القائد، وما إلى ذلك. لكن المهم كان - كما كتب هايدغر - أن يوقظ من خلال مجموعة المعسكر المزاج الأساسي والموقف الأساسي⁽³⁶⁾ للثورة الراهنة. وقد أراد هايدغر أن يجلب إلى توتناويرغ المسالمة مجموعة من الشبيبة لإشعال النار في المعسكر، وتحية العلم، وتقاسم الطعام، والنقاشات، والغناء على أنغام القيثارة. غير أنه أعلن هذه النية على هذا النحو، كما لو أن المرء ينتقل إلى أرض العدو، ويتعين عليه تجاوز الأخطار: إن نجاح المعسكر يتوقف على مدى الجسارة الجديلة التي نستنهضها... وعلى حزم الإرادة، من أجل الإخلاص، والتضحية، والخدمة...⁽³⁷⁾ كانت المخاطرة الوحيدة أن هايدغر عرض نفسه للسخرية، ولم يفضي المشروع إلى شيء أكثر من حياة معسكر عادية تمامًا مع أناس كانوا فعلاً أكبر عمراً بقليل من عمر الكشف. يروي هاينريش بور (Heinrich Buhr)، أحد المشاركين في المعسكر، كيف كان هايدغر يتحدث عند نار المعسكر على نحو مؤثر، ضد «نزع القيمة عن العالم، وازدراء العالم، وتوحيد العالم»⁽³⁸⁾، من خلال المسيحية، ويثني على المعرفة العظيمة والنبيلة، من قلق الدازاين وفقدان طمأنينته. أحس هاينريش بور الذي أصبح قسًا في ما بعد، بأنه يتذكر رواية يونغر قلب مغامر. كان المعسكر احتفالية تفرح القلب، ومؤثرة لبعضهم، لكن الجسارة لم تكن ضرورية. كان رومانسيًا، ولم يكن خطرًا. غير أن بعض التذمر والاستياء تكفلاً بالدسيمة بين المخلصين لهايدغر ومجموعة من طلاب كتيبة العاصفة ذوي القمصان البنية من هايدلبرغ التي وقفت في وجه منظمة الشبيبة وروحيتها العسكرية الخاصة، ودافعت عن نزعة ميليشوية معادية للسامية. وفي معرض دفاعه عن قضية التطهير السياسي في عام 1945، جعل منها هايدغر صراعًا سياسيًا مهمًا، فكتب: «كُلِّفت مجموعة هايدلبرغ بتفجير المعسكر».

Ibid.

(35)

Ibid.

(36)

Ibid.

(37)

H. Buhr, «Der weltliche Theologe», in: G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger* (38) (Pfullingen, 1977), p. 53.

في سياق الجدل غادر شتادلمان (Stadelmann) - وهو أستاذ مساعد من أنباغ هايدغر - المعسكر بناء على طلبه. عثر هوغو أوت على الرسائل المتبادلة بين شتادلمان وهايدغر عن هذا الحادث. من خلال الرسائل يتكون انطباع كأنما أمر مأساوي حصل بين فارس وصبيّة: إخلاص حتى النهاية، ضحية، خيانة، خبث، ندامة، وانكسار. كتب هايدغر: من المحتمل أن أحداً لم يجتز اختبار المعسكر، لكنّ كل واحد امتلك وعياً عميقاً بأن الثورة لم تصل بعد إلى نهايتها، وأن هدف الثورة الجامعية هو إعداد طالب كتيبة العاصفة⁽³⁹⁾. شتادلمان الذي أحس على نحوٍ بين بالاذى لأن هايدغر أخرجه من الاشتباك مبكراً، كتب: «لم يتضح لي أبداً، على نحو ما اتضح في توتناويرغ، أنني أنتمي إلى معسكر الثورة... سأحافظ على النظام، لكنني أملت بأكثر من ذلك. لقد أمنت بإمكانية الولاء الحقيقي». أجابه هايدغر: أعرف أنني يجب أن أعمل الآن لأكسب ثانية ولاءك الذي يبقى مهماً بالنسبة إليّ، كما كان دائماً.

قوى الدلائل التي تؤدي دوراً هنا على نحوٍ بين، هي تجمعات رجالية، وعلى شاكلة الكشافة. لكنّ هايدغر نجح في إعداد خشبة المسرح، بحيث تبدو المؤامرات والدسائس والتوترات بين المجموعات مثل شيء عظيم يقف في العاصفة، كما قال هايدغر في خطاب التنصيب. فقد أصبح هايدغر سجين التفسيرات التي وضعها في الواقع.

ربح هايدغر من جديد حركية تفكيره، عندما لم يرغب في المساهمة في كل العمل الفني لجماعة الشعب، بل توجه، من جديد، إلى أعمال الفن والفلسفة. في تلك الأعمال استطاع بالتأكيد أن يقرأ أفضل مما فعل في الواقع السياسي. في البيت أحس نفسه في الفلسفة، وفي الواقع المتوجه على نحو فلسفي فحسب. كان نوعاً من تحميل الذات فوق طاقتها، عندما انخرط في الحركة الثورية على نحو سياسي واقعي. وهو سينسحب عما قريب إلى بيت الفلسفة، الذي هو، عند المقارنة، أكثر أماناً.

On, Martin Heidegger, pp. 221 ff.

(39) مقتبس من:

الفصل الخامس عشر

الدائرة الصغيرة بين الفلسفة والسياسة. الإنسان بالمفرد والجمع. اختفاء التباين. ليس من أنطولوجيا للاختلاف. الاستدعاء الثاني إلى برلين. كفاح هايدغر من أجل نقاء الحركة. الثوري وإشياً.

يجب على الفلسفة - كما قال هايدغر - أن تقوى على زمانها. وعندما حاول أن يفى بهذا المطلب، انتزع أنطولوجياه الأساسية من حواملها.

لتذكر أن هايدغر وصف في الكينونة والزمان الدازاين الإنساني في مستوى أولي، تحت التباينات التاريخية، والتعارضات في مشاريع الحياة الفردية. كانت حتى أمزجة السأم والقلق التي حلّ لها، في محاضرات أوائل الثلاثينيات، تستند عموماً إلى الكينونة - في - العالم، وليس إلى أمكنة الدازاين الفردي في حالات محددة.

على الرغم من أن هايدغر جعل أحياناً من الكينونة - معاً موضوعاً، لكنّ تفكيره كان على الدوام موجّهاً نحو الإنسان في نوعه المفرد فحسب: الإنسان، الدازاين، كما أن ما يقف في مواجهة الإنسان، أو حيث يوجد، قد أعد هو الآخر أيضاً على نحوٍ فردي: العالم، الكائن، الكينونة.

لكن بين الإنسان والكل الكبير: الكينونة، الروح، التاريخ، يوجد مجال آخر أيضاً، هو ذلك الـ «ما بين»، حيث يوجد الناس في جمعهم، أي الكثيرون الذين يختلف بعضهم عن بعض، يمارسون مصالح مختلفة، ويتواجهون بمقتضى أعمالهم، ويتنجون، بداية، ما يمكن تسميته الواقع السياسي. هذا المجال كله الذي نكمن أهميته الأنطولوجية في تعدّد الفرد واختلافاته، يختفي في بانوراما الدازاين الهايدغري. هناك نوعان من الدازاين: الأصيل واللاأصيل، الذات والـ «هَم». من الطبيعي أن هايدغر لن ينكر أن مشاريع دازاين الفرد متباينة. لكنّ هذا التباين، بالنسبة إليه، ليس تحدياً إيجابياً. فهو لا يقبل به بين الشروط الأساسية للوجود. أن يكون لزاماً علينا أن نعيش مع حقيقة أننا محاطون بأناس مختلفين عنا، لا نفهمهم،

أو نفهمهم على نحو مبالغ فيه، ونحبههم أو نكرههم، ولا نكثر بهم أو يلتصقوا علينا، وتفصلنا عنهم الهاوية أو العدم - إن هذا الكون بكل ما فيه من إمكانات علائقية، لا يعيره هايدغر أي اهتمام، ولا يأخذه بين وجودانياته. لم تخطر أبدًا ببال هايدغر، مكتشف الاختلاف الأنطولوجي، أن يطور فكرة أنطولوجيا الاختلاف. الاختلاف الأنطولوجي يعني تمييز الكينونة عن الكائن. أما أنطولوجيا الاختلاف فستعني قبول التحدي الفلسفي من خلال تباين الناس، ومن خلال الصعوبات والفرص التي ترتب على الحياة المشتركة.

في التقليد الفلسفي توجد هذه التعمية منذ أمد طويل، حيث يجري الحديث دائمًا عن الإنسان بالمفرد، على الرغم من أن الناس لا يكونون دائمًا إلا بالجمع. على خشبة مسرح الفلسفة يفعل الله والإنسان الأنا والعالم، الأنا أفكر والشئ الممتد، وعند هايدغر، الآن، الدازاين والكينونة. يفترض حديث هايدغر عن الدازاين، من خلال إحياء اللغة وحده، تطابق كل ما هو دازاين. إن الدازاين - كما يقول هايدغر - عرضة للكائن في كليته. غير أن الدازاين الفردي، بداية، معرّض لعالم أناس دازاين آخرين.

بدلًا من الاهتمام الآن بالتعددية الأساسية لعالم الناس يهرب هايدغر إلى المفرد الجمعي: الأمة. هذا المفرد القومي يوضع تحت المثل الوجودي لكينونة الذات، وهو مثال تطوّر، على نحو «أصيل»، في الفرد الملقى على نفسه. المطلب الأصلي لكل دازاين أن يحافظ على جوهره الخاص ويحميه. في 11 تشرين الثاني/نوفمبر 1933 في لايبزيغ، وفي «المؤتمر الشعبي للعلوم الألمانية، لأجل أدولف هتلر»، نقل هايدغر هذا صراحة إلى الأمة التي ينبغي أن تحفظ جوهرها الخاص وتحميه. لكن من أين يأتيها التهديد؟ من الإذلال الذي مثلته معاهدة فرساي، أم من خلال اقتطاع أقاليم كانت ذات يوم ألمانية، أم من خلال التعويضات التي فُرضت عليها؟ ترى من هي المنظمة التي سوّغت هذا الظلم؟ عصابة الأمم. لذا كان من الصواب أن يعلن هتلر خروجه منها، وهو يريد الآن أن يحصل من الشعب على موافقة لاحقة على هذه الخطوة (ارتباطًا بانتخاب برلمان الرأي عن طريق قائمة واحدة موحدة). هذه المناورة السياسية أضفى عليها هايدغر - بفلسفته في الأصالة، بعدما أزيحت هذه من الفرد إلى الأمة - التقديس الأعلى، وجعل الأمة: المطلب الأولي للدازاين.

كان خطاب هايدغر في تشرين الثاني/نوفمبر 1933 أنطولوجيا أساسية قومية تطبيقية. في محاضرات «المنطق» في صيف عام 1934 - وهي لم تنشر حتى الآن إلا في صياغة متبورة سُجلت وكتبت - عكس هايدغر صراحة هذا التحول من ما - هو - لي (Je-meinigkeit) إلى ما - هو - لنا (Jeunsrigkeit). ليست الذات - كما يقول - تعيناً كافياً للأننا. الأساسي هو نحن - أنفسنا (Wir-Selbst) على الأرجح. في سمعنا الجاد من أجل أنا - الذات تميد الأرض تحت قدمي الفرد، ويقف في حالة ضياع بالنسبة إلى ذاته، لأنه يبحث عن الذات في المكان الخطأ، أي تحديدًا، في الأننا المنغلقة. إنها لا توجد إلا في النَحْنُ. لكن بلا رب ليس كل تجمع من الناس - نادي كيغل (Kegelklub) [نادي غولف]، أو عصابة سرقة - يمثل بالضرورة مثل تلك الـ نحن. والتمييز بين الأصالة وللأصالة موجود أيضًا على مستوى النَحْنُ. في ضوء هذا تكون الـ «نحن» اللاأصلية هي الـ «هَمْ»، والـ «نحن» الأصلية هي الأمة التي تزعم أنها مثل رجل واحد. الأمة بأكملها إذاً إنسان من قياس كبير (L, 26 ff.)⁽¹⁾.

كانت الوَحْدَةُ أَسَّ الأصالة في الكينونة والزمان. لكن هذه الوَحْدَةُ تختفي في وَحْدَةُ الأمة الغربية عندما تصبح الأمة مفرد الدوازين الجمعي. بيد أن هايدغر لا يجب أن يتخلى عن الأس الوجودي، لذا يختار مسرَّحًا تستطيع الأمة بأكملها أن تُقدِّم على خشبته في وَحْدَةٍ حازمة. وحيدة هي الأمة الألمانية بين الأمم الأخرى. وقد ذهبت بعيدًا، وتغامر بثورتها في لايقينية الكائن في كليته. سمعنا هذا من قبل في خطاب التنصيب: تتقدم الأمة تحت السماء الفارغة لزرادشت، جماعة انتفضت لتجاوز في تأسيس المعنى في اللامعنى، أمة مقسمة في تشكلات، وأتباع، ومجموعات. الأمة الألمانية هي الأمة الميتافيزيقية.

في رؤىها على هايدغر، كانت حَتَّةً أرندت هي من عملت على تطوير التفكير السياسي الواقعي الذي ينشأ من «الكينونة - معًا» (Zusammen-Sein) وكينونة - الواحد - مع - الآخر (Miteinander-Sein) في الاختلاف⁽²⁾، ويقاوم إغواء تعميق

(1) (L): هو اختصار للمصدر: Martin Heidegger, *Logik. Vorlesung Sommersemester 1934*, Nachschrift einer Unbekannten (Madrid, 1991).

ويُشار إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

H. Arendt, *Was ist Politik?* (München, 1993), p. 9.

(2)

ازدحام الحدث التاريخي على نحو غنوصي، أو يتخطاه إلى تاريخ «أصيل» يحوز بعدئذ تلك الذاتية الحركية، وذلك المنطق، اللذين يجب أن يغيبا دائماً عن فوضى التاريخ الواقعي الذي يتألف من توارخ كثيرة، لانهائية، متقاطعة، فحسب. وعوضاً عن بلوغه التفكير السياسي، وقع هايدغر على مثل هذه الغنوصية التاريخية وحده. غير أن الأمر لم يكن بهذا السوء لو أنه لاحظ أن المفاهيم السياسية تغيب عنه. ليست حقيقة أنه لم يكن سياسياً، هي التي جعلت ظهوره السياسي في تلك الأشهر خطراً على هذا النحو، بل لأنه أخفق في إدراك ذلك، وخلط تالياً غنوصيته التاريخية بالتفكير السياسي. لو أنه استمر بصفته غنوصي التاريخ، وروى توارخه «الأصيلة» من غير أن يصنع منها «سياسة»، لظل فنان الفلسفة الذي كان. بيد أنه مفتوناً بالثورة، أراد أن يصير سياسي الفلسفة. وهنا يقف عند نار الانقلاب الشمسي، ويدعو أولئك الذين تأثروا بعمق إلى الإنصات إليه: الأيام تمضي، وتصبح ثانية أقصر. غير أن جسارتنا تزداد لكسر الظلام المقبل. لا يُسمح لنا أبداً أن نصاب بالعمى في الصراع. اللهم يعلمنا وبضئتنا، ويدلنا على الطريق التي لا رجعة بعدها! اللهم يشتمل والقلوب تحترق!

اعتبر معظم الأساتذة في فرايبورغ أن رئيس جامعتهم واهم جذراً، وأنه غدا وحشاً ضارياً. وفي بعض الأحيان وجدوه مضحكاً أيضاً. رُويت عنه حكاية كيف كان بعض الطلاب - بإشراف شتيلر، أستاذ الفلسفة المساعد الذي سبق ذكره، وقائد السفينة الحربية - يتدربون في حفرة من الطين في مصنع للطوب، مستعملين ما يشبه البنادق المصنوعة من الخشب، وكيف كان هايدغر يصل بالسيارة ويقفز منها. يقف شتيلر - بطول الشجرة، ويقيس 202 سنتيمتر - منتصباً أمام هايدغر الصغير التكوين، ويقدم الصف له بطريقة عسكرية صحيحة. هايدغر الذي اقتصرت خدمته العسكرية على رقابة البريد والرصد الجوي في الجبهة، يتلقى تقديم الصف محبباً هو الآخر، مثل قائد عسكري، وبطريقة عسكرية صحيحة. من هذه الطبيعة كانت المشاهد الكفاحية لهايدغر.

في أيلول/سبتمبر 1933 تلقى هايدغر عرضاً للتعين في جامعة برلين، وفي تشرين الأول/أكتوبر تلقى عرضاً مماثلاً من جامعة ميونخ. قام فكتور فارياش بتحرياته بحثاً عن خلفيات هذين العرضين. وفقاً لفارياش، حصلت الدعوة في الحالتين على الرغم من معارضة الكليتين في الجامعتين. في برلين أشاد ألفريد

بويملر بهایدغر بقوة على نحو خاص، ووصفه في تقريره بـ «عبري الفلسفة»⁽³⁾. في المفاوضات التي كانت تجري، في الوقت نفسه، مع ميونخ، أشار هايدغر إلى أنهم وافقوا عليه في برلين أستاذًا مع تكليف سياسي خاص، وهو يسأل إن كان في ميونخ يستطيع وفق رغبته أن يضطلع بمهمة تشكيل جوهر جديد للتعليم العالي. في النهاية يترك قراره متعلقًا بأين وكيف يستطيع أن يخدم مشروع أدولف هتلر⁽⁴⁾ بأفضل ما يمكن. أما معارضة تعيينه فجاءت من جانبيين: افتقد الأساتذة المحافظون في فلسفة هايدغر المحتوى التعليمي «الإيجابي»، بينما افتقد فيها الأيديولوجيون النازيون من «الجناح المتشدد»، أمثال إرنست كريك وإريخ ينش (Erich Jaensch)، الإقرار بالرؤية النازية للعالم.

على خلفية ترشحه إلى برلين وميونخ، انتشر تقرير النفاثي ينش، زميل هايدغر في فترة ماربورغ. يصف التقرير هايدغر بـ «الفصامي الخطير»⁽⁵⁾ الذي تُقدّم كتاباته، في الواقع، «وثائق نفسية - مرضية»، ويُعتبرُ فكر هايدغر، في جوهره، يهودي الطابع، «تلموديًا - رباتيًا»، وفي هذا يكمن سبب انجذاب اليهود إليه، على نحو خاص. كما أن هايدغر غُلف ببراعة «فلسفته الوجودية» بما يتفق مع توجهات الاشتراكية القومية. بعد عام أعدَّ ينش تقريره الثاني، وكان اسم هايدغر في التداول لتولي الأكاديمية الاشتراكية القومية للأساتذة المساعدين. حذر التقرير من «الهذر الفصامي»⁽⁶⁾ لهايدغر الذي يعرف كيف يغلف «الابتذال بمظهر المهم والعميق»، ورأى أنه «ثوري فحسب»، وينبغي أن يؤخذ في الحسبان أنه «لن يبقى قط في صفنا» بعد «بلوغ ثورتنا نهايتها ذات يوم»، بل إنه «سيغيّر مبدأه» ثانية. أما إرنست كريك الذي يطالب بأن يكون الفيلسوف «الرسمي» للحركة، فوصف هايدغر بـ «العدمي الميتافيزيقي». وعلى خلاف ينش عبّر كريك عن انتقاده هايدغر علنًا في الصحيفة التي يصدرها فولك إم فردن: «في نظرية هايدغر تتحدّد اللهجة الأساسية في رؤية العالم من خلال مفهومي العناية والقلق، وكلاهما يهدف إلى العدم. إن هذه الفلسفة إلحادية صريحة، وعدمية غيبية من النوع الذي يمثل في

V. Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus* (Berlin: S. Fischer, 1989), p. 227. (3)

Ibid., p. 228.

(4) مقتبس من:

Ibid., p. 232.

(5) مقتبس من:

Ibid., p. 275.

(6) مقتبس من:

وطنا الأدباء اليهود خاصة، أي إنها، بمعنى آخر، خميرة فساد الشعب الألماني وتحلله. في الكينونة والزمان يتفلسف هايدغر بوعي وقصدية حول «اليومي»، وفلسفته تخلو تمامًا من أي شيء عن شعب ودولة، أو عن عرق، وعن جميع قيم صورة عالمنا الاشتراكي القومي. وعندما ظهر في خطاب التنصيب... البطولي على نحو مباغت، كان يعكس فيه تكيفه مع مقتضيات عام 1933، وهو تكيف يقف على التقيض تمامًا من الموقف الأساسي في الكينونة والزمان (1927) وما الميتافيزيقا؟ (1931) ونظرياته عن العناية والقلق والعدم»⁽⁷⁾.

أثرت النزعة المركزية التعددية في جهاز السلطة الاشتراكية القومية في القطاع السياسي العلمي والأيدولوجي. في وزارتي الثقافة في بايرن وبرلين، أرادوا أن يكسبوا هايدغر لسمعته العالمية. كانوا يحتاجون إلى شخصية صورية مرموقة، وتغافلوا عن أن الاشتراكية القومية «الخاصة» بهايدغر تبقى في الأوساط الحزبية غير مفهومة غالبًا، فضلًا عن أنها تثير انطباعًا بالريبة. ذهب كريك بعيدًا، وعبر عن شبهته بأن هايدغر يربط الثورة بعدمية القلق، كي يدفع الشعب الألماني، في النهاية، إلى «أحضان الكنيسة المتقدمة»⁽⁸⁾. في أي حال، فإن هايدغر لا يصلح، في رأيه، لمهمة «خلق نواة روحية وأخلاقية للحركة»⁽⁹⁾.

فالتر غروس (Walter Gross)، مدير إدارة السياسة العرقية في الحزب النازي، فكر هو الآخر في نسخة هايدغر عن الاشتراكية القومية، فتوصل، في مذكرة لعام 1936، إلى الخلاصة بأن «الموجود الإنساني التقليدي للعلماء المؤهلين اختصاصيًا، والذين لا تلتصق بهم شبهة سياسية، أو عرقية، لا يشتمل تقريبًا على أي عنصر مطلوب على الصعيد الاشتراكي القومي»⁽¹⁰⁾. إن «الاصطفاف السياسي للمدارس العليا» عديم المعنى في الوقت الحاضر؛ وأفضل منه العمل على زيادة التأثير التقني للاقتصاد للعلوم. نصح غروس «بنزع التيسيس» من

(7) مقتبس من: G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger Dokumente zu seinem Leben und Denken* (Bern, 1962), p. 225.

Farias, p. 234.

(8)

T. Laugstien, *Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus* (Hamburg, 1990), p. 49.

Ibid., p. 88.

(10) مقتبس من:

الجامعة، لوضع حدٍّ «للمساعي المخرجة» للأساتذة ذوي الكراسي التعليمية الحاليين احترازًا من «اللعب بالاشتراكية القومية». من الأفضل أن يُترك أحيانًا أمر نشر رؤية العالم الاشتراكية القومية وتطويرها للجهات الحزبية التي يجب أن تتكفل، في غضون عقد من الزمن تقريبًا، بأن تُحلَّ ناشئة من العلماء «لا غبار على رؤيتها للعالم».

في مراكز السلطة الأيديولوجية للاشتراكية القومية كان يُنظر إلى هايدغر بصفته شخصًا «يلعب بالاشتراكية القومية». كان غروس أيضًا قد حذّر على نحوٍ مستعجل إدارة روزنبرغ من هايدغر الذي كان اسمه في التداول بعض الوقت، في أواخر صيف عام 1934، لشغل منصب مدير الأكاديمية الاشتراكية القومية للأساتذة المساعدين التي كانت قيد التأسيس، وهي مؤسسة التعليم الأيديولوجي للعلماء الناشئين. أحال غروس إلى تقارير ينش وكريك، واستشهد أيضًا بالتقارير الداخلية غير الملائمة عن «أنشطة»⁽¹¹⁾ هايدغر في فرايبورغ.

على الرغم من هذه المعارضة فقد حصل هايدغر على عرض الأستاذية من جامعتي ميونخ وبرلين. لكنه رفض العرضين كليهما في النهاية. وعلّل رفضه رسميًا ودخليًا بالإشارة إلى أنه لا يزال ضروريًا لأجل إصلاح الجامعة في فرايبورغ، وليس هناك بعد من يخلفه في رئاسة الجامعة. عندما انسحب يتداعى كل شيء في فرايبورغ (BwHB, 73)، هذا ما كتبه في 19 أيلول/ سبتمبر 1933، إلى إليزابيث بلوخمان.

في جامعة فرايبورغ كان الوضع مختلفًا: أغلبية الأساتذة ترغب في أن يستقيل هايدغر من رئاسة الجامعة اليوم قبل الغد؛ ذلك أن أحدًا لم يحب اللهجة العسكرية، في كتبه الدورية، ونداءاته، وتحذيراته. لكن، قبل هذا كله، كان الطاقم التعليمي في معظمه مستعدًا للانتظام وفق الظروف السياسية المستجدة، شريطة ألا تمس التعليم والبحث العلمي أو تؤثر فيه. كان أكثر ما أثار غضب الأساتذة إلغاء ساعات الحلقات الدراسية والمحاضرات، واستبدالها بالتدريبات العسكرية، وجهازية الخدمة التي ينظمها طلاب كتيبة العاصفة ذوو القمصان البنية. غير أن هايدغر كان يعطي هذه الأمور قيمة عظيمة، شريطة أن يأمر بها قسم

L. Poliakov and J. Wulf (ed.), *Das Dritte Reich und seine Denker* (Berlin, 1959), p. 548.

(11)

التعليم العالي في الإدارة المركزية لكتيبة العاصفة في الرايخ. حاول إريك فولف (Erik Wolf) الذي عيّنه هايدغر عميداً لكلية الحقوق، باجتهاد خاص، أن يشكّل العملية التعليمية في كلية الحقوق بالمعنى الذي أراده هايدغر، حتى يوفر الوقت للتدريب العسكري وخدمة العمل، فاصطدم بالمقاومة العنيفة لهيئة الأساتذة المحافظين. أراد فولف، وقد أعياه الإنهاك، أن يترك منصبه في 7 كانون الأول/ديسمبر 1933، وقدم استقالته إلى هايدغر. جاء في كتاب الاستقالة أنه يتعرض لعذاب نفسي، وبات يشك في أنه الرجل المناسب في هذا الموقع، لكنه - هكذا يكتب باحترام شديد إلى هايدغر - يترك «القرار لسيادة رئيس الجامعة الذي يعرف الأسباب الأعمق أكثر من الآخرين»⁽¹²⁾، والذي إليه يؤول البتّ في أمر إخفاق جهوده، إن كان يكمن «في ضعف شخصه» أو في مناوأة زملائه. لم يقبل هايدغر الاستقالة: إن ما يهم الدستور الجديد ووضع الكفاح الراهن، أنكم في المقام الأول تحوزون ثقتي، وليست مهمة كثيراً ثقة الكلية⁽¹³⁾. شعر هايدغر بواجب الرقوف إلى جانب مناصره المخلص وغير الواق. لذا أرسل في عطلة عيد الميلاد تحذيره إلى القوى التعليمية التي تبدي عناداً، ويصعب قيادها: إن الدافع الحاسم، والهدف الذي لا يتم بلوغه فعلياً إلا خطوة خطوة، كانا منذ اليوم الأول لتسلمي مهمات إدارة الجامعة، تحقيق التحول الجذري في التشقيف العلمي من خلال قوى الدولة الاشتراكية القومية وإملاءاتها. إن التقريب بين اختيار مواد المحاضرة وتوزيعها مثلاً، ليس غير كافٍ فحسب، بل يحرف الطلاب والأساتذة عن المهمة الفعلية. والوقت الحر في أثناء غياب الطلاب، يجب بالضرورة أن يوضع في خدمة الوعي، لإعادة البناء الداخلي للمحاضرات والتدريبات... أما الصراعات والتناقضات التي تنشأ عن الإرادة الجماعية الواقعية لتحويل الجامعة، فهي عندي أكثر جوهرية من كل رضا الزملاء الذي لا يقدم شيئاً، ويكتفي فقط بتغطية النهج القائم حتى الآن. إنني شديد الامتنان لأي مساعدة تدفع قدماً، مهما صغرت، بالتعليم العالي ككل. لكنني، في جميع الأحوال لن أقيم عمل الكلية والأفراد إلا بقدر ما يكون العمل المشترك من أجل التحصيل المستقبلي واضحاً ومؤثراً. يبقى من المؤكد أن الإرادة

(12) مقتبس من: H. Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie (Frankfurt a. M.; New York, 1988), p. 228.

Ibid.

التي لا تتحني من أجل المستقبل، هي وحدها التي تعطي المعنى والعون للجهود المبذولة في الراهن. الفرد لا يعني شيئاً أينما وجد. ومصير شعبنا في دولته هو الذي يعني كل شيء⁽¹⁴⁾.

يهدد هايدغر بأنه سيقوم أولئك الممتنعين بما يناسب. قد يعني هذا كثيراً، بدءاً من التحذير، مروراً بتبليغ السلطات العليا، ووصولاً إلى الإبعاد من الجامعة، أو حتى الاعتقال. مع ذلك كان هايدغر في وضع ضعيف في ما يخص خدمة العمل والتدريب العسكري، لأن الجهات الحزبية المسؤولة كانت تميل، في غضون ذلك، إلى إعادة تطبيع الحياة التعليمية في الجامعة.

في تسوياته الذاتية اللاحقة يزعم هايدغر أن الوزارة في كارلسروه هي التي أمرت بفصل العميد فولف ومولندورف لأسباب سياسية، ولم يستطع هو أن يتبنى هذا الفصل، خاصة في حالة الاشتراكي الديمقراطي مولندورف، ولهذا استقال. طبقاً لأبحاث هوغو أوت وفكتور فارياس، لا تحوز هذه الرواية الصديقية. فهايدغر لم يستقل تضامناً مع الاشتراكي الديمقراطي، بل لأن سياسة الحزب، وفقاً لرؤيته، لم تكن ثورية على نحو كافٍ. لم يكن هايدغر يهتم - كما زعم في ما بعد - بالدفاع عن الروح الغربية للجامعة، بل كان يدافع عن الثورة ضد النزعة المحافظة للعلماء، وضد السياسة الواقعية البرجوازية التي لم تكن تبالي بغير منافع الجامعة الاقتصادية والتقنية. لهذا استطاع في 30 تشرين الثاني/ نوفمبر 1933 أن يشرح في محاضراته في توبينغن، أن الثورة في المدارس العليا الألمانية لم تكن قد بلغت نهايتها فحسب، بل إنها لم تكن حتى قد بدأت⁽¹⁵⁾، ولهذا استقال من منصب رئاسة الجامعة في 23 نيسان/ أبريل 1934، بعد أن نصحته وزارة الثقافة في 12 نيسان/ أبريل أن يقيل إريك فولف من عمادة الكلية، بسبب «التردد غير المسوّغ مطلقاً»، ولم يكن الحديث حينئذ عن مولندورف إطلاقاً. فقد أخبرته الوزارة، إذاً، بأنه ذهب بعيداً للغاية في النزعة الثورية لتحويل الدواوين الألمانية كله في الجامعة.

(14) مقتبس من: A. Schwan, *Politische Philosophie im Denken Heideggers* (Opladen, 1989), p. 219.

(15) مقتبس من: B. Martin (ed.), *Martin Heidegger und das (Dritte Reich)* (Darmstadt, 1989), p. 179.

تبعاً لذلك كانت استقالة هايدغر من رئاسة الجامعة مرتبطة بكفاحه من أجل نقاء الحركة الثورية، كما فهمها هو: تجديد روح الحضارة الغربية بعد «موت الله».

هكذا دافع عن نقاء الحركة الثورية هذه في مواجهة الميول الكهنوتية القوية في فرايبورغ على نحوٍ خاص. وفي مطلع عام 1934 علّقت السلطات الحزبية المحلية، بموافقة هايدغر، عملَ رابطة الطلاب الكاثوليك (Ripuar) التي رُخص لها من جديد في ما بعد بناء على الاتفاقية التي عقدت في غضون ذلك بين الدولة والكنيسة الكاثوليكية. وكتب مارتن هايدغر غاضباً إلى أوسكار شتيل (Oskar Stäbel) قائد «هيئة الطلاب الألمان»: هذا النصر العلني للكاثوليكية، هنا خاصة، لا يجوز أن يبقى بأي حال من الأحوال. إنه يُلحق الضرر بالعمل كله، إلى درجة لا يمكن أن يُفكر بضرر أكبر منه. إنني أعرف الظروف والقوى المحلية بأدق تفاصيلها... ما زلت متجهلون المراوغة الكاثوليكية. وذات يوم سيكون الثار منها صعباً⁽¹⁶⁾.

بالنسبة إلى هايدغر الذي لم يتحرر من أصوله الكاثوليكية إلا بشق النفس، تعني الكاثوليكية، بتأثيرها التنظيمي والروحي الكبير في فرايبورغ، معوقاً لا ينبغي التقليل من شأنه في إعادة تشكيل الدازاين الألماني كله. لذا وجّه في المعسكر العلمي هجومه الرئيس ضد المسيحية كما تتمثل في الكنائس. هناك يسود - كما قال - غياب الله الحقيقي، لأن الله وجد للجناء وناشدي الراحة تأمناً للحياة. غير أن ثورته الميتافيزيقية كانت شيئاً للأقوياء والجسورين وأصحاب العزم.

لم يفلح هايدغر بانتقاده النزعة الكاثوليكية لدى الجهات الحزبية التي أرادت، في البداية، أن ترتب أموراً مع القوى التقليدية أولاً.

كان الكفاح من أجل نقاء الحركة الثورية يقتضي التبليغ عن الأمور غير المستحبة سياسياً، وهو ما قام به هايدغر في حالتين.

كان إدوارد باومغارتن (Eduard Baumgarten)، ابن شقيقة ماكس فير، قد بدأ

Farias, p. 247.

(16) مقتبس من:

دراسة علمية في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث اقترب فلسفياً من النزعة
البراغماتية الأميركية. وفي فرايبورغ عقد صداقة في العشرينيات مع هايدغر
الذي أصبح عزّاب إحدى بنات باومغارتن. على الصعيد الفلسفي كان بينهما
تباين في الآراء، لكنه كان في البداية محتملاً على نحو ودي. انتقل باومغارتن
إلى غوتنغن حيث حصل على تكليف بتعليم دراسات أميركية. وبسبب النجاح
الهائل الذي لاقته محاضراته التعليمية، كان سيحصل في عام 1933 على وظيفة
أستاذ مساعد، مع ترخيص بامتحان المرشحين. كان مستعداً للتكليف على الصعيد
السياسي، فقدّم طلب انتساب إلى كتية العاصفة، وإلى هيئة الأساتذة المساعدين
النازية. تدخل هايدغر في تلك اللحظة، فكتب في 16 كانون الأول/ديسمبر
1933 إلى هيئة الأساتذة المساعدين النازية: تربط الدكتور باومغارتن صلة قري
بماكس فيبر، ويتحدر على الصعيد الروحي من دائرة المثقفين الديمقراطية الليبرالية
الملتفة حوله في هايدلبرغ. خلال فترة إقامته الحالية، كان أي شيء آخر، إلا أنه
لم يكن اشتراكاً قومياً... بعد أن أخفق عندي، تواصل على نحو نشط جداً مع
اليهودي فرينكل الذي كان يعمل سابقاً في غوتنغن، وطرده اليوم من هنا... أظن أن
باومغارتن قد وجد له ملاذاً في غوتنغن عن هذا الطريق... في الوقت الراهن أعتبر
قبوله في كتية العاصفة غير ممكن، وكذلك انتسابه إلى هيئة الأساتذة المساعدين.
إن باومغارتن متحدث لبق على نحو استثنائي. وفي كل حال أعتبره أعمى البصيرة
في مجال الفلسفة⁽¹⁷⁾.

في أحاديثه العامة كان هايدغر يحذّر دائماً من أولئك الذين لا يتكيفون مع
الظروف المستجدة إلا على نحو سطحي. في هذا الجانب يكون تحذيره من
باومغارتن، إلى حد بعيد، نتاج نزعة الثورية. رأى قائد هيئة الأساتذة في غوتنغن
أن التقرير الذي كتبه هايدغر «مشحون بالحق»، ووضعه على الرف، بصفته
«عديم الفائدة». واستطاع باومغارتن أن يتابع صعوده المهني بمساعدة الحزب،
وأصبح في ما بعد مدير الحلقة الفلسفية في كونيغزبرغ، ومديراً شرفياً في كتلة
منظمة المحلية، وقد وجهت إليه إدارة روزنبرغ الدعوة لحضور مؤتمر العمل.

علم ياسبرز بخبر هذا التقرير في عام 1935 عن طريق ماريان فيبر (Marianne Weber). لم يستطع أن يحتمله أبدًا، ولا أن يتجاوزَه. وكان واحدًا من «أقوى تجارب حياته»⁽¹⁸⁾ التي تركت أثرًا في نفسه. الضربة التي وجهها إلى «دائرة المثقفين الديمقراطية الليبرالية الملتفة حول ماكس فيبر في هايدلبرغ» كان من المفترض أن تصيبه هو أيضًا. لكن ما ساءه أكثر وألمه إحساسه بأن هايدغر الذي لم يعرفه وقتئذٍ معاديًا للسامية، كان مستعدًا أن يشي بعالمه يكرهه بتلميحات معادية للسامية. وكان ياسبرز مرعوبًا، وصار يخشى هايدغر في غضون ذلك، لذا لم يجرؤ على الحديث معه مباشرة في هذه القضية. بدايةً، عندما طلبت لجنة اجتثاث النازية من ياسبرز في عام 1945، إعداد تقرير عن هايدغر (بناء على طلبه)، نشر ياسبرز حالة باومغارتن.

في حالة هرمان شتاودينغر (Hermann Staudinger)، أستاذ الكيمياء الحاصل على جائزة نوبل (1935)، أعاد هوغو أوت تركيب الوثائق المتعلقة بالموضوع والحادثة. ففي زيارة لفيرله (Fehrlé)، مستشار التعليم العالي في بادن، لمناسبة تسمية هايدغر الرئيس - القائد، وفق الدستور الجديد للتعليم العالي في 29 أيلول/سبتمبر 1933، أخبر هايدغر المستشار بوجود شبهة عدم الوثوقية السياسية عند شتاودينغر. أمر فيرله بالتحقيق الفوري، إذ إن العجلة في ذلك مطلوبة، لأن فترة إجراء هذا التحقيق تنتهي في 30 أيلول/سبتمبر 1933، وفق «قانون الإصلاح الوظيفي». كان هايدغر قد بدأ في الصيف في تقصّي أوضاع شتاودينغر وجمع المعلومات عنه. التهم الموجهة ضده تعود إلى فترة الحرب العالمية الأولى. كان شتاودينغر منذ عام 1912 أستاذًا في المدرسة العليا التقنية في زيورخ، لكنه بقي مواطنًا ألمانيًا. في البداية لم يجنّد في الخدمة الحربية لأسباب صحية. نشر في سنوات الحرب مقالة مسالمة، دعا فيها إلى تحويل التفكير السياسي في ما يخص تطور تقنية الحرب التي تهدد البشرية جمعاء، وتقدّم في عام 1917 بطلب الحصول على الجنسية السويسرية. في ذلك الحين اجتمعت لدى الجانب الألماني ملفات عنه تتهمه بتسريب معلومات مهمة عسكريًا في قطاع الكيمياء إلى سلطات الدول المعادية لألمانيا. صحيح أن هذه التهمة أسقطت عنه، لكن في أيار/مايو 1919 أضيفت إلى ملفاته ملاحظة أنه في فترة الحرب اتخذ موقفًا «يلحق أذى

K. Jaspers, Notizen zu Martin Heidegger (München, 1978), p. 15.

(18)

عظيمًا بهية القضية الألمانية في الخارج»⁽¹⁹⁾. عندما استدعي شتاودينغر في عام 1925 للتحقيق في فرايبورغ، عاد الحديث في هذه المسألة إلى التداول، غير أن هيئة الأساتذة القومية المحافظة لم تبد استنكارًا أو استياءً، لأن شتاودينغر أصبح عالمًا طبقت شهرته آفاق العالم في ذلك الوقت.

أمر هايدغر بفتح التحقيقات، بهدف طرد شتاودينغر من الوظيفة. جُمع الغستابو⁽²⁰⁾ الملفات، ووضعها في 6 شباط/فبراير 1934 أمام هايدغر لإبداء الرأي. وقام هذا الأخير بترتيب المآخذ عليه بالتفصيل: تهمة الخيانة بتسريه طرائق في الكيمياء الصناعية إلى دول أجنبية عدوة؛ تقدّمه إبان أشد الفترات وطأة على وطنه، بطلب الحصول على الجنسية السويسرية، وحيازته هذه الجنسية في النهاية من دون موافقة ألمانية؛ وتصريحه علنًا أنه لم يدعم وطنه أبدًا بالسلح، أو بأيّ خدمات أخرى. وهذه تهمة كافية لإدانته. لا مراة في أنه يستحق - كما كتب هايدغر - الطرد أكثر من الإحالة إلى التقاعد. من المهم اتخاذ إجراء ضده على جناح السرعة، لأن شتاودينغر يتظاهر اليوم أنه 110 في المئة صديق للثورة القومية⁽²¹⁾.

كما كان الأمر في حالة باومغارتن، فإن شاغل هايدغر كان تعقب الوصوليين والانتهازيين المزعومين في الدرجة الأولى. ارتيابه من الحلف البراغماتي بين الدولة والعلوم الاختصاصية اضطلع بدور في استشارة حماسه على هذا النحو الخاص. ذلك لأن إعادة تشكيل الدازاين الألماني كله سيكون مصيرها الإخفاق في نظره، عندما تتقدم العلوم الاختصاصية غير المتأصلة، مرة أخرى، من خلال خدمة السياسة. لهذا السبب كانت حملته ضد شتاودينغر الذي يوظف الآن من جانبه كل شيء ليبرهن على أهمية بحوثه العلمية في النهضة القومية. نشر شتاودينغر في مجلة دير فوخ (*Der Woche*) [الأسبوع]، بعد خضوعه لجلسة استماع مزعجة، مقالة يمتدح فيها أهمية الكيمياء لألمانيا الجديدة المتطلعة نحو الاكتفاء الذاتي، ويعبر عن سعادته العظيمة باندلاع الثورة القومية⁽²²⁾. لم يطرد من عمله، لأن قادة

H. Ott, p. 203.

(19) مقتبس من:

(20) الشرطة السرية الألمانية. (المترجم)

Ibid., p. 205.

(21) مقتبس من:

Ibid., p. 207.

(22) مقتبس من:

كبارًا في الحزب تدخلوا لمصلحته. كما أن هايدغر أيضًا تراجع ونصح، في 5 آذار/ مارس 1934، بإحالة إلى التقاعد، بدلًا من طرده، وذلك نظرًا إلى المكانة العلمية المرموقة التي يتمتع بها في البلاد الأجنبية⁽²³⁾. أما اقتراح هايدغر فلم يجد أذانًا صاغية. وأجيز لشتاودينغر، تبعًا لترتيب معقد، أن يبقى في منصبه.

كان لهذه القصة خاتمة. عندما ألقى هايدغر في عام 1938 محاضراته عن «تأسيس صورة العالم الحديث من خلال الميتافيزيقا» (Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik)، انتقد فيها النزعة التقنية للعلوم الحديثة، ونشرت صحيفة دير ألمان، لسان حال الحزب النازي، مقالة له يُقدّم فيها مثالًا لعبية فيلسوف وعدم جدواه، «لا يفهمه أحد أبدًا ويُعلّم نظرية... العدم»⁽²⁴⁾، في مواجهة جهود العلوم الاختصاصية «المهمة حياتيًا» فعليًا. وما يعنيه هذا أظهره إعلان وُضِعَ تحت المقالة: إعلان عن محاضرة الأستاذ شتاودينغر في موضوع «خطة السنوات الأربع والكيمياء».

في 15 كانون الأول/ ديسمبر 1945 ذكر هايدغر هذه الحادثة في معرض دفاعه أمام لجنة اجتثاث النازية، لكنه أخفى أن يكون قد وشى بشتاودينغر.

أغلب الظن أن هايدغر لم يسكت عن وشاياته، لأنه لا يريد أن يكون مثقلًا بالتهم ضده. من المحتمل أنه لم يكن يعتبر ما فعله وشايةً قط. كان يشعر باتماته إلى الحركة الثورية، حريصًا على إبقاء الوصوليين بعيدًا من النهضة الثورية، راغبًا في ألا يسمح لهم بالتسلل إليها واستخدامها لمصلحتهم. وكان ينظر إلى شتاودينغر بوصفه واحدًا من أولئك العلماء الذين يبحثون عن التمتع الهادئ بعمل لا ينطوي على أي مخاطر، ويرون الغايات كلها مفيدة إذا كانت تقدّم الفائدة على الصعيد الشخصي.

إنها سخرية التاريخ. ففي الواقع لم يكن من قدّموا أجلّ الخدمات للحكم النازي فلاسفة مثل هايدغر، بل علماء اختصاصيين «غير مسيسين». وقد أرادوا، بدايةً، أن يمنحوا النظام الذي شاء هايدغر أن يخدمه فترة طويلة بأسلوبه الثوري الخيالي، قوته العملية الضاربة.

Ibid., p. 208.

Ibid., p. 212.

(23) مقتبس من:

(24) مقتبس من:

الفصل السادس عشر

أين نكون عندما نفكر؟ نوتناو برغ في برلين: مشروع أكاديمية للأساتذة المساعدين. وداع النشاط السياسي. «اقرأ المنطق...». هايدغر يختار أبطاله: من هتلر إلى هولدرلين. «تعمية العالم» والاشتراكية القومية الموجودة واقعيًا.

أين نكون فعليًا عندما نفكر؟

ينقل كزينوفون طرفة جميلة عن سقراط. كان سقراط قد شارك في القتال بشجاعة، بصفته جنديًا في الحرب البيلوبونيسية. بيد أنه ذات مرة، وبينما كانت فرق الجيش تتقدم، تسمر في مكانه من دون حركة وغرق في التفكير. وقف هناك يومًا كاملاً على هذا النحو، وقد نسي نفسه والمكان الذي هو فيه، ونسي وضعه. لا بدّ من أن شيئًا ما خطر في باله أو استرعى انتباهه، ودفعه إلى التفكير، وخرج من الواقع. فقد وقع تحت سيطرة تفكير انتقل به إلى لا مكان، لكنه بدا، على نحو غريب، وكأنه في وطنه. لا مكان التفكير هذا هو الانقطاع الكبير في حدث اليومي، وهو مكان ما مغرٍ. تجربة هذا المكان الآخر - بحسب كل ما نعرفه عن سقراط - هي شرط الانتصار على القلق من الموت. وقد أصبح سقراط الذي باغته التفكير، شخصًا لا يمكن المساس به. قد يكون بمقدورهم قتل جسده، لكن روحه ستعيش. فقد تحرر من صراع الدوازين. عندما أطرى أرسطو في الفلسفة موهبتها في كل مكان وفي اللامكان، كان يفكر في سقراط، ذاك الذي يقف هناك بلا حركة، غارقًا في تفكيره، فيما تأخذ الأشياء من حوله مسارها. لأن «ممارسة الفلسفة لا تتطلب تسليحًا أو أمكنة محددة... في أيّ مكان على الأرض، حين ينذر إنسان نفسه للتفكير، يحصل هناك على الحقيقة، كما لو أنها حاضرة هناك»⁽¹⁾.

H. Arendt, *Vom Leben des Geistes. Das Denken* (München, 1989), p. 196.

(1) مقتبس من:

بيد أن سقراط كان أيضًا فيلسوف المدينة، وفيلسوف ساحة السوق في أثينا. وقد أراد أن يكون حاضرًا هناك في مكانه الآخر مع غيوباته الفلسفية. الفلسفة لا مكان لها، ومرتبطة بالمكان، في الوقت نفسه.

أثًا هايدغر فكان فيلسوفًا ثابت المكان على نحوٍ خاص، وفي فترة نشاطه السياسي دخل الميدان بعبارات قوية ضد التفكير الذي لا سلطة له ولا أرض. لكنه لاحظ الآن كيف تهتز أرضية الواقع الثوري الجديد التي أراد أن يكون له موطن قدم عليها. عندما كان يجري مفاوضات التعيين في برلين، كتب إلى إليزابيث بلوخمان: يبدو أن كل شيء بلا أرض. لقد ارتحت عندما صرت خارج برلين ثانية (19.9.1933, BwHB, 74)

في هذه الرسالة صاغ هايدغر ما يعانیه من تمزق بين هنا وهناك. من ناحية اعتقد أنني أعرف شيئًا واحدًا فقط، أننا يجب أن نهيئ أنفسنا، من أجل تحولات روحية عظيمة، ونساهم في حدوثها. وفي ما يخص عملي الخاص، من ناحية أخرى... أنا في الوقت الراهن بعيد جدًا عنه، مع أنني، في الوقت نفسه، أشعر كل يوم كيف يدفع الفعل اليومي بهذا الاتجاه.

إلى أين يدفعه؟

أماكن تفكيره يمكن تحديدها بدقة. أحدها متخيل، والآخر فعلي. إنهما يونان الفلسفة والريف (Provinz)، وبدقة أكثر، توتناوبرغ.

حلم اليونان الذي أراد هايدغر تحقيقه مع الثورة الاشتراكية القومية، قال عنه نيتشه منذ نحو نصف قرن كل ما هو ضروري:

«الفلسفة الألمانية بكلّيتها... هي الأكثر عمقًا... في الحنين إلى الوطن من بين جميع الفلسفات التي وُجدت حتى الآن... ما عاد المرء في وطنه في أيّ مكان، ويحنّ في النهاية إلى العودة إلى حيث يمكن أن يكون، بكيفية ما، في وطنه، لأنه لا يجب أن يكون إلا هناك في وطنه: ذلك هو العالم الإغريقي! بيد أن جميع الجسور إلى هناك مقطّعة، باستثناء قوس قزح المفاهيم!... كي يعبر المرء هذا الجسر ينبغي بالتأكيد أن يكون دقيقًا، خفيفًا ونحيلًا جدًا! لكن أيّ سعادة تكمن في هذه الإرادة نحو الروحانية، أو نحو الشبحية تقريبًا... يريد المرء العودة إلى اليونان من خلال آباء الكنيسة... الفلسفة الألمانية تريد النهضة... تريد الحفر في

الفلسفة القديمة، وفي مقدمها تلك التي قبل سقراط، والأسرة في العمق أبعد بكثير من جميع المعابد الإغريقية!... يوماً بعد يوم سنصبح أكثر إغريقية، بداية كما هو مشروع، في المفاهيم والثروات القيمة، وفي الوقت نفسه، في هيئة أشباح هيلينية، لكننا نأمل، يوماً ما، أن نكون بأجسادنا أيضاً!«⁽²⁾.

في غضون ذلك أراد هايدغر - كما نعرف - عودة تدفق عالم الإغريق في الجسد الاجتماعي، أي في الثورة، بوصفها استعادة لسلطة النهضة الفلسفية الإغريقية الأصلية (خطاب التنصيب).

المكان الآخر: الريف، توتناويرغ. أحس هايدغر في أعالي الغابة السوداء بحلمه الإغريقي قريباً. من هناك نزل إلى أرض السياسة المنبسطة التي أراد أن يستغلها بعض الشيء، لأنها كانت في حالة ثورة، ذلك أن كل ما هو عظيم يقف في مهب العاصفة!

من المفترض أن هايدغر خبر بالتجربة المؤلمة في الأشهر التي مارس فيها نشاطه السياسي، أنه لن يستطيع أن يجمع العالمين: الذي يعيش فيه، والعالم الذي يفكر فيه، على النحو الذي يرغب. تعرضت محاضراته الإذاعية في آذار/مارس 1934 «Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?» (الطبيعة الخلاقة: لماذا نبقي في الريف؟) والتي تضمنت الرفض العلني لبرلين، للكثير من الشائعات المقذعة. فقد نُظر إليها بوصفها تتضمن رومانسية جمة مؤدلجة لوطن وفلاحين. غير أن هايدغر قدّم فعلاً وعلى طريقته معلومة عن خبرة بسيطة، لكنها جوهرية بالنسبة إليه: عملي كله... محمول وموجه من هذه الجبال وأولئك الفلاحين. اليوم ينقطع عملي هناك في الأعلى، أحياناً لوقت طويل، في المفاوضات، وسفر المحاضرات، والاجتماعات، والتعليم هنا في الأسفل. لكن ما أن أعود إلى الأعلى حتى يُلح علي مباشرة، في الساعات الأولى للدايزن الكوخ، عالم التساؤلات السابقة كله، وبالقوة نفسها التي تركته فيها. إنني أترجّع ببساطة تامة في الذبذبة الخاصة للعمل، ولا أستطيع التحكم أساساً بقوانينها الخفية (D, 11).

F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht* (Frankfurt a. M., 1992), pp. 297 f.

(2)

يلاحظ هايدغر ويقرُّ بأن عالم حياته وفكره لا يتطابقان حقيقةً إلا هناك، في كوخ توتناوبرغ. في دازاين الكوخ وحده يصير عالمُ التساؤلات السابقة كله، تلك العودة إلى البداية الإغريقية، واقفًا حيًّا. هناك فحسب تحضر، كما كان يطيب له أن يقول. لهذا كان من السهل عليه أن يعود ثانية إلى مكان تفكيره بعد إخفاقه رئيسًا للجامعة. «عائدًا من سرقسطة؟» سأله فولفغانغ شادفالت (Wolfgang Schädewaldt) على نحوٍ فاضح، حين التقيا مصادفة في الشارع. في سرقسطة أراد أفلاطون - كما هو معروف - أن يحقق دولته الفاضلة، ولم ينقذه من العبودية إلا حظ يفلت من الصخر.

عندما استقال هايدغر في 23 نيسان/ أبريل 1934 من رئاسة الجامعة، تخلى عن موقع يُعرّضه سياسيًا للخطر، لكنه قصد أن يبقى متمسكًا، في تلك الأثناء، بأن يخلق للفلسفة الموقع الصحيح لعملها (في رسالة إلى ياسبرز، 10.3.1933 BwHJ, 150) في الواقع الثوري الجديد. لكنه الآن، وقد عزم على ألا يغادر مكان تفكيره الذي وجده ثانية، لا يتبقى له من شيء آخر غير محاولة أن ينقل هذا المكان، ويحمّله ببساطة معه، كأنه قوقعة فلسفته. فقد رفض عرض الأستاذية في برلين، لأنه يكاد أن يكون هناك بلا أرضية. يبيّن أنه طوّر أفكاره في صيف عام 1934 لتشكيل أكاديمية للأساتذة المساعدين في برلين، وأبدى استعداده للذهاب إلى هناك، شريطة أن يُمنح إمكانية تحقيق هذه الأفكار. إن خططه تفضي إلى تأسيس نوع من دير للفلسفة، ماوى توتناوبرغي، في وسط برلين.

منذ خريف عام 1933 شرع هايدغر يتفاوض في هذا الشأن مع برلين. ثمة مشروع أكاديمية للأساتذة حرّكه دوائر حزبية في برلين، بالاشتراك مع وزارة العلوم والتربية هناك. فقد فُكّر بمؤسسة للتعليم السياسي، يمر بها جميع العلماء الناشئين الذين يمكن أن يصبحوا ذات يوم أساتذة ذوي كراسي. كان الهدف، بداهة، هو التوجيه الأيديولوجي لرؤية عالم القومية. كما أن منح ترخيص التدريس الجامعي (Venia legend) يجب أن يُربط بالتخرج في أكاديمية الأساتذة، وهذا ما يقلل من صلاحيات الجامعة. على هذا النحو يجب تصحيح العيب المشخص من جهات حزبية بأن «الموجود الإنساني التقليدي» في العلماء، الذي يتأقلم حقيقةً وببراعة، لا يتضمن بالتأكيد «أي عناصر مفيدة على الصعيد

الإشراكي القومي»، ويجب أن يخلق الشرط الذي يجعل ممكنًا، في غضون عقد من الزمان تقريبًا، تخريج جيل من الناشئة العلماء «لا غبار على رؤيته للعالم»⁽³⁾. كان يجري تداول اسم هايدغر لإدارة هذه الأكاديمية. وقد أعدّ اقتراحات تفصيلية وأرسلها في 28 آب/أغسطس 1934 إلى برلين. ليس من المقرر أن تكون أكاديمية، ولا ناديًا للأعيان، ولا حتى مدرسة الشعب العليا للسياسة، بل يجب أن تكون نوعًا من جمعية حياة تربوية. إنه يصفها مثل جمعية دينية، تحت سلطة روح خاصة، تنجز تقليدًا يبقى ملزمًا، بعد انتهاء الإقامة فيها. ويكون فيها التأثير الخفي للجو العام هو الحاسم. لهذا يجب على المعلمين أن يؤثروا، قبل كل شيء، من خلال ما هم ومن هم، وليس من خلال ما يتحدثون وعمن يتحدثون. يجب على المعلمين والتلاميذ أن يعيشوا معًا في النظام اليومي الذي يجمع، بشكل طبيعي، بين العمل العلمي، والاسترخاء، والاجتماع، واللعب العنيف، والعمل الجسدي، والمسير، والرياضة والاحتفال، كما يجب أيضًا أن توفر الفرصة للعزلة والاجتماع الحقيقيين؛ لأن ما يخدم الجماعة لا ينشأ من خلال الجماعة فحسب. هذا التناوب بين الوحدة والجماعة يجب أن يوفره بناء المنشأة أيضًا: قاعات المحاضرات، قاعات الإطعام، منصات للتلاوة، غرف للعطلات والحياة الموسيقية، غرف نوم جماعية. وفي المقابل يجب أن تكون هناك غرف انفرادية، يمكن الفرد أن ينسحب إليها من أجل العمل الروحي، أو للاختلاء بنفسه. ويجب أن تكون المكتبة متقشفة بمحتوياتها من الكتب، وتتضمن الجوهري منها فحسب. إنها ضرورية للمدرسة، كما المحراث للمزارع. وكذلك يجب أن يتشارك التلاميذ في اختيار الكتب، كي يتعلموا ما الذي يعنيه التقويم الأصيل والأساسي للمدونات. وفي النهاية يوجز هايدغر الأفكار المركزية لهذا الدير العلمي: إذا كان يتعين تجاوز «نزعة الأمركة» الكلية القدرة، في أي حال، في مشغل العلم اليوم ومستقبلًا، فمن الصحيح، عندئذ، أن يعطى التشكيل الحديث للعلوم الإمكانية لينمو انطلاقًا من ضروراته الداخلية. وهذا لم يحدث من قبل، ولن يحدث على نحو آخر أبدًا، إلا من خلال التأثير المحدد للشخصيات الفردية⁽⁴⁾.

(3) مقتبس من: T. Laugstien, *Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus* (Hamburg, 1990), p. 88

(4) مقتبس من: V. Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus* (Berlin: S. Fischer, 1989), p. 273.

لم تبصر النور أكاديمية الأساتذة بالمعنى الهايدغري. في الكواليس حكت ضدها الدلائل والمكائد. وقد حذرت من ذلك جهات حزبية أخرى إدارة روزنبرغ والوزارة. في 14 شباط/ فبراير 1934 كتب كريك إلى ينش: «تكتأف الإشاعات بأن من المفترض أن يوضع بين يدي هايدغر، من خلال أكاديمية الأساتذة البروسية، جيل المدارس العليا البروسية الناشئ كله. إنني أرى في ذلك خطراً، وألتمس منك إرسال مذكرة إلى الجهات الحزبية العليا عن الرجل، تُبين فيها موقفه وفلسفته ولغته الألمانية»⁽⁵⁾. ينش الذي كان قد تدخل في أثناء مفاوضات التعيين في ميونخ وبرلين، أرسل تقريراً بهذا الخصوص، جاء فيه: «إذا ما سألتني عن رأيي في هذا، أحب أن أستهلّه بحكمة لأدولف هتلر الذي يُقرُّ بأن قوانين العقل السليم، بوصفه السلطة العليا، هي دائماً فوقه. إن التعارض مع العقل، في الخطوات الحرجة في حياة الدولة، يؤدي بالضرورة وحتماً إلى كارثة... إنه أمر يتناقض مع العقل السليم، عندما يُستدعى للتعيين، ربما، في أهم موقع للحياة العقلية في المستقبل القريب، واحد من أكثر العقول تشويشاً، وأكثر المتوحدين غربة، من بين الذين لدينا في حياة التعليم العالي... إن تعيين رجل على رأس الهرم التربوي للنشء الأكاديمي، تفكيره غريب وملتبس في آن واحد، وفصامي الهيئة، بل منقسم جزئياً (صراحة)، سيكون له تأثير تخريبي في الطلاب، كما نستطيع أن نلاحظ هنا في ماربورغ بجلاء»⁽⁶⁾.

صحيح أن الوزارة رفضت هذا التقرير، غير أنها أبدت اهتماماً أكثر بموظف أيديولوجي، ولهذا استقال هايدغر من دائرة المرشحين. لكن، مع ذلك، لا يزال من الممكن استخدام هايدغر في جهاز النظام الأيديولوجي. في أيار/ مايو 1934 جرى تعيينه في لجنة فلسفة القانون في «أكاديمية القانون الألماني». كان رئيس اللجنة مفوض العدل في الرايخ هانز فرانك (Hans Frank) الذي حدد، في كلمته الافتتاحية، طابع هذه اللجنة ومهمتها. يجب وضع مبادئ جديدة للقانون الألماني الجديد مع قيم مثالية «للعرق، والدولة، والقائد، والدم، والسلطة، والاعتقاد، والأرض، والدفاع»⁽⁷⁾. وقد كان على اللجنة أن تُكوّن نفسها، بوصفها لجنة

Ibid., p. 274.

Ibid., p. 276.

Ibid., p. 278.

(5) مقتبس من:

(6) مقتبس من:

(7) مقتبس من:

النضال الاشتراكي القومي». شارك هايدغر في هذه اللجنة التي كانت تعقد اجتماعاتها في مقر أرشيف نيتشه في فايمار، حتى عام 1936. ولا يُعرف عن إسهامه فيها أكثر من ذلك. في عام 1935 انضم إلى الهيئة يوليوس شترايشر (Julius Streicher). كانت هذه القضية محط اهتمام، بحيث إن كارل لوفيث تحدث مع هايدغر عنها في عام 1936 في روما. وقد أجابه هايدغر، بعد بعض التردد: «من شترايشر، لا يحتاج المرء أن يضيع كلمة واحدة، لم يكن «المقتحم» أكثر من داعر. وهو، أي هايدغر، لا يستطيع أن يفهم لماذا لم يحرر هتلر نفسه من هذا الشخص. إنه، بالتأكيد، يخشاه»⁽⁸⁾.

على الرغم من أن إيمان هايدغر بهتلر وبضرورة الثورة لم ينقطع، إلّا أن علاقته بالسياسة تراخت تدريجاً. بحثت فلسفته عن بطل لها، وكان بطلاً سياسياً. وها هو الآن، مرة أخرى، في معرض فصل المجالات. ستوضع الفلسفة أعمق، وتصبح مرة أخرى الحدث الأساسي للروح الذي يشترط السياسة، لكنه لا يفرق فيها. في بداية محاضرة شيلنغ (1936)، يقول هايدغر: قريباً سيتحقق بطلان تلك الكلمة التي قالها يوماً نابليون في إرفورت لغوته: السياسة هي القدر. كلا، الروح هي القدر، والقدر هو الروح. وجوهر الروح الحرية (GA 42, 3).

أعلن هايدغر تحوُّله من السياسة إلى الروح ثانية في محاضرة فصل الدراسة الصيفي لعام 1934. أعلن ذلك تحت عنوان «الدولة والعلم» (Der Staat und die Wissenschaft). في ساعة المحاضرة الأولى كان الجميع حاضرين: أصحاب المقامات والألقاب، ورجالات الحزب، والأعيان، والزملاء، أما الطلاب فكانوا أقلية بين الحضور. كان الجميع متوترًا، يترقب ما سيقوله هايدغر بعد استقالته من رئاسة الجامعة. كانت تلك المحاضرة حدثًا اجتماعيًا. في القاعة التي غصت بالحضور، حيث غلب أصحاب القمصان البنية⁽⁹⁾، شق هايدغر طريقه إلى المنصة وأوضح بأنه غير موضوعه: أنا أقرأ المنطق، المنطق جاء من اللوغوس، قال هيراقليط... في هذه اللحظة غدا واضحًا أنه استعد للغوص في أعماقه، وأنه

K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* (Frankfurt a. M., 1989), (8) p. 58.

(9) (SA) أطلق اسم «ذوو القمصان البنية» على الميليشيات شبه العسكرية في الحزب النازي، المعروفة أيضًا بـ«كيية العاصفة» (الترجم)

لن يتحدث حقيقة ضد السياسة، لكنه يريد أن يحافظ على المسافة القديمة معها. حملت الجمل الأولى سلفاً رفضه القيل والقال الأيديولوجي غير المنضبط، وكذلك الهراء المصوغ الذي يقدمه العلم البرجوازي عادة تحت عنوان «المنطق». والمنطق، بالنسبة إلينا، هو البحث المتسائل عن أسباب الكينونة، وهو موقع الريبة (2، ل). وفي الساعة الثانية للمحاضرة لم يبق في القاعة إلا المهتمون على الصعيد الفلسفي.

كانت بداية صعبة، يكتب هايدغر إلى ياسبرز بعد عام، مستعيداً الفصل الدراسي الأول بعد رئاسته الجامعة: إنني أراها... بداية شاقة. لم أستطع إلا منذ بضعة أشهر، العودة إلى التواصل مع العمل الذي توقّف في شتاء عام 1932/1933. إنها لجلجلة خفيفة، ما خلا محاورها: السجال مع إيمان المنبت الأصلي، والإخفاق في رئاسة الجامعة، وهما أمران يكفيان، وأحب أن أتجاوزهما (1.7.1935, BwHJ, 157).

لفهم الدوافع الدينية والسياسية الخاصة في هذا العمل، سيساعده بطل آخر هو هولدرلين.

في شتاء عام 1934/1935، ألقى هايدغر أولى محاضراته عن هولدرلين. ومنذ هذه اللحظة سيبقى هولدرلين مرجعية دائمة لتفكيره. عند هولدرلين أراد أن يكشف علاقته بالإلهي الذي ينقصنا، وبالسياسي الذي يقف فوق المشاغل اليومية. هولدرلين - كما يقول هايدغر - سلطة في تاريخ أمتنا، لكنها لم تظهر بعد على نحو حقيقي. هذا يجب أن يتغير، إذا ما أرادت الأمة الألمانية أن تجد نفسها. وكي يقدم مساهمته في ذلك سمى هايدغر «السياسة» بالمعنى الأسمى والخاص جداً إلى درجة أن من يحصل هنا على شيء، لن يحتاج إلى أن يتحدث عن «السياسة» (GA 39, 214).

عندما التفت هايدغر باهتمام إلى هولدرلين حدث انبعاث لذلك الشاعر، إذ ما عاد هولدرلين - كما كان حتى مطلع القرن الماضي - مجرد شاعر مهم على صعيد التاريخ الأدبي، ومؤلف رواية غريبة هيريون (Hyperion) بصيغة الرسالة، وأحد المغرمين باليونان القديمة الذين وُجدَ منهم كثيرون في فترة الكلاسيكية

الألمانية. لم يستطع ديلتاي ولا نيتشه اللذان انتبها سريعاً إلى هولدرلين أن يقرّياه من وعي الجمهور الألماني. تحقق ذلك عشية الحرب الكونية الأولى بدايةً. وذلك لحلقه جورج كرايس ومنها نوربرت فون هيلينغرات (Norbert von Hellingrath). أحد أتباعها الذي اكتشف الكتابات المتأخرة لهولدرلين، فعلق عليها وبدأ بإصدارها في طبعة كاملة ضخمة. رأت حلقة جورج في هولدرلين السلف العبقري «للتزعزعة الرمزية»، ولم تر فيه بهلواناً مغامرًا، بل رآته في تمجّله على الصعيد الوجودي. «كان الأمر كما لو أن الستارة أزيحت عن قدس الأقداس، وقُدّم الجليل نفسه للرؤية»⁽¹⁰⁾. هذه النبوة وسمت الحماسة لهولدرلين في العشرينيات والثلاثينيات. وضع ماكس كوميريل (Max Kommerell) هولدرلين في خانة «الشعراء القادة»؛ ومع هولدرلين يحصل المرء على الإحساس بـ «تيار القوة الألماني»⁽¹¹⁾. وحركة الشبيبة اعتبرته عبقري القلب الذي تحطم على صخرة ألمانيا. وكانت دائماً تقتبس تلك العبارات من هيريون: «إنها كلمة قاسية، ومع ذلك أقولها، لأنها الحقيقة: لا يمكنني أن أتصور أمة ممزقة أكثر من الألمان. ألا ترى أيها العامل؟ لكن لا أحد، أيها المفكر، لا أحد، وأنتم أيها السادة والعبيد، الشباب والعجزة، لكن لا أحد يجيب. أليست هذه أشبه بساحة معركة، توضع فيها الأيدي والأذرع وجميع الأطراف المقطعة بعضها فوق بعض، ويتقطر منها دم الحياة الذي يسيل في الرمال؟»⁽¹²⁾.

هذا الحنين إلى كَلِيّة جديدة للحياة، جعل من هولدرلين نموذجًا مهمًا يقتدى به عند طيف سياسي واسع من المثقفين، وعلى نحوٍ أخص عند أولئك الذين راحوا يتطلعون، في كلمات الشاعر، إلى إمكانات تجربة جديدة مع المقدس. يقول ريلكه في قصيدته «إلى هولدرلين» (An Hölderlin): آه، ما يبتغيه الأعلون، وضعتُه أنت باستكراه/ حجرًا فوق حجر، فنهض. لكن انهياره بالذات/ لم يضللك⁽¹³⁾.

E. Salin, *Holderlin im Georgkreis* (Godesberg, 1950), p. 13.

(10) مقتبس من:

M. Kommerell, *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik* (Frankfurt a. M., 1942), p. 5. (11)

F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, (Ed. by von G. Mieth (München, 1970), vol. 1, (12) p. 738.

R. M. Rilke, *Werke* (Frankfurt a. M., 1987), vol. 2, p. 94.

(13)

الجنون اللاحق أسبغ على شعر هولدرلين أصالة إضافية. ألم يصبح مجنوناً لأنه غامر أكثر من الآخرين، وولج إلى مناطق الحياة الخطرة والممتلئة بالأسرار؟ شاعر الألمان؛ الشاعر الذي تغلب على سلطة الشعر؛ ومولد آلهة جديدة، وعابر الحدود، والمحقق الكبير. يمثل هذه الصور نُظر إلى هولدرلين، ومنها انطلق هايدغر.

مقالة هولدرلين لهايدغر لها ثلاث مراكز ثقل. بعد إخفاق سياسة «سلطته» الخاصة، اهتم بجوهر السلطة، وبتراتبية سلطات الدازاين. ما العلاقة التي ترتبط الشعر والفكر والسياسة؟

ثانياً، أراد هايدغر أن يجد مع هولدرلين لغة لما يتقصنا. وهو يقتبس هولدرلين بصفته شاهد الكلمة القوي على نقصنا في الكينونة (ليل الآلهة (Götternacht))، والمبشر بتجاوز محتمل لذلك النقص. ومن خلال هولدرلين، شاعر الشعر، يأمل ثالثاً أن يفهم أفعاله الخاصة، أي فكر الفكر. إنه يعكس نفسه في مرآة هولدرلين، وعلى وجه الخصوص في إخفاقه. ويرسم، بشكل غير مباشر، صورته، كيف يرى نفسه، وكيف يُحب أن يُرى.

في محاضراته علّق هايدغر على نشيدي هولدرلين المتأخرين «جرمانيا» (Germanien) و«الراين» (Der Rhein). اقتبس فكرة أساسية، هي حكمة هولدرلين: «غالباً ما ينهض الشعراء في بداية مرحلة عالمية أو في نهايتها. بأغنية تغادر الشعوب سماء طفولتها إلى الحياة النشطة، وإلى أرض الثقافة، وبأغنية تعود إلى هناك، إلى الحياة الأصلية» (GA 39, 20).

إنها كلمة الشاعر - يقول هايدغر - التي من خلالها يظهر إلى العلن في كل مرحلة من تاريخ أمة وثقافتها كل هذا الذي نتحدث، ونفعله بعدئذٍ في اللغة اليومية.

إنها رؤية مجاملة للشاعر من سلطة الكلمة الشعرية. الشعراء هم من يمنحون الأمة هويتها. إنهم يجلبون للأمة، مثل هوميروس (Homer) وهزيود (Hesiod) آلهتها، ويؤسسون بذلك التقاليد والطقوس. الشعراء هم المبدعون الفعليون لثقافة الأمة. دعا هايدغر هولدرلين شاعرَ الشعر، لأنه جعل من هذه السلطة الشعرية في قصائده موضوعاً له.

يربط هايدغر الآن فعل الشعر المؤسس للثقافة بالأفعال المؤسسة العظيمة الأخرى: افتتاح العالم الفلسفي وتأسيس دولة. من خلال الشاعر يتأسس أصلاً المزاج الأساسي، أي حقيقة دازاين أمة. غير أن كينونة الكائن التي تنكشف على هذا النحو، تُدرك بوصفها كينونة... من خلال المفكرين، والكينونة التي تُدرك على هذا النحو... توضع في الحقيقة التاريخية المحددة، بحيث يؤتى بالأمة إلى نفسها بصفتها أمة. وهذا يحصل عبر إيجاد... الدولة من خلال خالق الدولة (GA 39, 144).

يشترك الشعر والفكر والسياسة بخاصية أنها يمكن أن تكون أعمالاً ذات قوة عظيمة. يقول هايدغر بشأن هولدرلين: قد يكون علينا يوماً أن نخرج من اليومي في حياتنا، وندخل إلى سلطة الشعر، حيث لا نعود، أبداً، إلى اليومي على ذاك النحو الذي غادرناه فيه (GA 39, 22).

يصبح الشعراء والمفكرون ورجال الدولة قدرَ الآخرين، لأنهم خلاقون، ومن خلالهم يأتي إلى العالم شيء يشكّل حوله «هالة»، وتوجد فيه علاقات دازاين جديدة ورؤى جديدة. هذا الخلق من الأعمال التي تقف، بعدئذ، على نحو قوي وسحري في المنظر الطبيعي للكائن، يسميه هايدغر الكفاح. في محاضرة مدخل إلى الميتافيزيقا التي ألقاها بعد عام، يقول هايدغر في وصف هذا الكفاح الخلاق: الكفاح يُصمّم ويُطوّر، بداية، ما لم يُسمع بمثله من قبل، وما لم يُقل، أو يُفكر فيه إلى الآن. ويقوم به، بعدئذ، الخلاقون من الشعراء والمفكرين ورجال الدولة. في مواجهة الفوضى الطاغية يضعون مدونة أعمالهم، ويلتقطون فيها العالم الذي يفتح بذلك (EM, 47) ⁽¹⁴⁾.

في ما سبق أتيج لنا أن نرصد افتتاح هايدغر بفعل تأسيس الدولة الخلاق لهتلر. أمّا الآن، فالأمر يتعلق بـ مجال سلطة شعر هولدرلين الذي ينطبق عليه ما ينطبق على الثورة الاشتراكية القومية. في محاضراته في توبينغن عن «الجامعة في الدولة الاشتراكية القومية» في 30 تشرين الثاني/ نوفمبر 1933، حدّر هايدغر من النظر

(14) (EM): هو اختصار للمصدر: Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen, 1987).

وسُيشار إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

إلى الواقع الثوري بصفته شيئاً قائماً أمامنا أو مجرد واقعة. لكن على هذا التحول يَحْزِنُ المرءُ أبداً ما هو. يجب عليه أن يظهر في الدائرة السحرية لهذا الواقع، ويترك نفسه يتحول. وهذا ينطبق على هولدرلين، كما على الشعر العظيم كله. يحتاج المرء إلى قرار إن شاء أن يعرض نفسه لإعصاره، أو أراد أن يحافظ على مسافة أمان معه. لا يفتح شعر هولدرلين نفسه إلا للعوام الذي يستطيع أن يُصَيِّرَهُ - كما في السياسة أو الفكر - حدثاً ثورياً يقلب الدوازين كله. لكن قلة فحسب، تريد إقحام نفسها في هذه المغامرة. يدرس هايدغر تكتيك مسافة الأمان التي يتقصد الجميع ألا يعرضوا أنفسهم مباشرة فيها لكلمة الشعر. هناك فهم للشعر بوصفه تعبيراً عن تجارب وخيالات، مسلٌ وجيد لتوسيع الأفق الروحي. أو هناك الشعر بصفته بنية فوقية أيديولوجية تجعل الظروف الواقعية ملتبسة وضبابية. أو يوجد هناك أيضاً تصور - وهنا يقتبس هايدغر الأيديولوجية النازية - بأن الشعر وظيفة بيولوجية ضرورية للشعب (GA 39, 27). إنها عملية الهضم هي الأخرى، هكذا يهزأ هايدغر: وظيفة ضرورية للشعب. يدعو هايدغر هذا الموقف الذي لا ينتج صوب مجال سلطة الظاهرة، ويكتفي بالتركيز عليها من خارج، بالموقف الأساسي الليبرالي. إذا كان ثمة من شيء يمكن، ويجب، أن يستأثر بعنوان «الليبرالي» السئ الاستعمال كثيراً، فهو هذا النمط من التفكير؛ لأنه يتكشف، مبدئياً وسلفاً، مما يري ويُفكر، جاعلاً منه مجرد موضوع لرأيه (GA 39, 28).

إنه استعمال خاص لمصطلح «ليبرالي»، يقصد منه هايدغر رفضاً بلا تفكير وبلا إحساس، أو رفضاً منهجياً، للتسليم بالمعنى الخاص للشيء. يريد المرء أن يأتي إلى «فوق» و«تحت» و«خلف» الأشياء، لكنه يتجنب، بلا ريب، الانجذاب إلى داخلها. يصل هايدغر بهذا النقد، من حيث لا يدري، إلى الوجودانية التي تسم هولدرلين في ليل الألهة.

نحن «أبناء اليوم» - يقول هولدرلين - «أكثر خبرة» في الحقيقة، بمعنى المعرفة العلمية تحديداً، لكننا افتقدنا القدرة على إدراك الأشياء، والطبيعة، والعلاقات الإنسانية، في امتلائها وحيويتها. فقد أضعنا «الإلهي»، وهذا يعني أن «الروح» فرّت من العالم. وقد أخضعنا الطبيعة، و«المنظار التلسكوبي» يفتد إلى الأقاصي القصية للكون، ونستعجل بذلك البزوغ المؤكد للعالم الظاهر. وقد صنعنا من «أواصر المحبة» بين الطبيعة والإنسان «حبالاً». و«هزئنا» من الحدود

بين الإنساني والطبيعي، وصرنا «جنسًا مأكراً» يتباهى حتى بقدرته على رؤية الأشياء «عارية». على هذا النحو لا «يرى» المرء الأرض أبدًا، ولا «يسمع» زقزقة العصافير أبدًا، و«تتيسر» اللغة بين البشر. هذا كله يعني، بالنسبة إلى هولدرلين، «ليل الآلهة»⁽¹⁵⁾. وهي تعني، إذًا، فقدان الأهمية المحيطة، والقوة المشعة للعلاقات العالمية والإنسانية.

يرى هولدرلين أن على الشاعر أن يُعيد بالكلمة، مرة أخرى، الحياة إلى العالم الآفل. أما إذا لم يستطع أن يتذكر إلا الأفل فحسب، فهو «شاعر في زمن الفاقة».

ليس الإلهي عند هولدرلين مجالًا ماورائيًا، بل هو الواقع المتحول في الإنسان، وبين الناس، وفي العلاقة مع الطبيعة. إنه حياة تتجه نحو العالم بانفتاح وبراء ومغامرة وشدة ويقظة، سواء إفراديًا أم عمومًا. إنه الابتهاج بالكيونة - في - العالم.

في العشرينيات وجد هايدغر لألوهية هولدرلين هذه اسم الأصالة، واليوم يعثر لها على اسم جديد: العلاقة بالكيونة. يقف الدازاين دائمًا - كما أوضح هايدغر في الكيونة والزمان - في علاقة مع الكيونة. إن الهرب إلى اللاأصالة ينبع هذه العلاقة أيضًا. العلاقة بالكيونة (Sein) تصبح علاقة بالكيونة⁽¹⁶⁾ (Seyn)، عندما يتأثر الدازاين صراحة، أي عندما يعيش بأصالة. اعتبارًا من هذه اللحظة، يكتب هايدغر دائمًا الكيونة (Seyn)، مستخدمًا حرف y، عندما يعني بدقة تلك العلاقة الأصيلة التي تؤله، بهذا المعنى، الدازاين. والانفتاح على الإلهي يعني في الدازاين، بدقة، أن يفتح ويمضي في المجازفة، وصولًا إلى قاعه الخاص، حتى تحقيق معجزة العالم.

يمكن المرء أن يعتقد أن هذا الانفتاح هو، كليًا، إنجاز الدازاين الفردي العزوم. في فلسفة الأصالة، في الكيونة والزمان يسيطر في الواقع أيضًا الجانب الفردي، وتستمر الفردية في صورة الأبطال، والشعراء والمفكرين، الذين يهبون

F. Hölderlin, «Hyperion,» in: Werke, vol. I.

(15) يُنظر:

(16) أراد هايدغر، في كتاباته المتأخرة، بكتابه كلمة الكيونة بهذا الشكل (Seyn) بدلًا من (Sein) تمييز مفهوم الوجود عن المفهوم الذي تداولته الفلسفة. (المترجم)

الأمة كلها الآلهة والألوهية. غير أن هايدغر يشدد اليوم، بقوة أكثر، على الجانب التاريخي والجمعي. توجد عصور تاريخية تفضل علاقة الكينونة هذه، وأخرى تجعلها صعبة، إن لم تكن مستحيلة. يجثم «ليل الآلهة» أو - كما يقول هايدغر - تعتم العالم على العصور كلها. بالنسبة إلى هايدغر لم يكن هولدرلين بهذه العظمة إلا لأنه - في زمن انكسار العصر، حين اختفت الآلهة القديمة، ولم تصل بعد الآلهة الجديدة - عانى ألم الفقد بوصفه فردًا، وبوصفه جاء متأخرًا، ووصل قبل الأوان في الوقت نفسه، وسيعاني العنف الذي سيُقبل. لكن يا صديقي، نصل متأخرين جدًا! صحيح أن الآلهة تعيش،/ لكن فوق الرأس، هناك في الأعلى، في عالم آخر.../ فليس بوسع وعاء واهن رقيق أن يحتويها دومًا./ جاءت هذه الآيات في إحدى قصائد هولدرلين المتأخرة، ووصل معها هايدغر بعض الآيات من قصيدة «كما في العيد...»: بلى، أيها الشعراء! يجب في مهبط عاصفة الرعد الإلهية،/ أن تقف برؤوس عارية،/ لنلتقط بأيدينا شعاع الأب ذاته،/ ونحمل إلى الأمة الهبة السماوية، مغلفةً بالنشيد/ (اقتباس من GA 39, 30).

يعلّق هايدغر على صورة «عاصفة الرعد الإلهية» فوق رأس الشاعر، بوصفها انكشافًا للسلطة العليا للكينونة (GA 39, 31). ويقتبس في هذا السياق رسائل هولدرلين إلى صديقه بولندورف (Böhlendorff). في رسالة إليه، في 4 كانون الثاني/ يناير 1801، قبيل سفره إلى بورودو بقليل، كتب هولدرلين: «بمقدوري أن أهمل فرحًا لحقيقة جديدة، ورؤية أفضل لما هو فوقنا، ومن حولنا، ومع ذلك أخشى الآن أن يكون مصيري في النهاية، كما حصل لتانتالوس (Tantalus) الكهل الذي حصل من الآلهة على أكثر مما استطاع هضمه». وبعد عودته من رحلته مشوش الذهن ومنهوك القوى، كتب: «قد أثر فيّ باستمرار العنصر القوي: نار السماء، وسكنية الناس... وكما يقال في الأبطال، يمكنني القول، بالتأكيد، إن أبولو قد صرعني» (من رسالة إلى بولندورف في تشرين الثاني/ نوفمبر 1802).

مضى هولدرلين في مجازفته بعيدًا، بحسب تفسير هايدغر، وربما بعيدًا جدًا، في المجال، حيث التهديد الشامل يؤثر في الدوازين الروحي - التاريخي (GA 39, 113). وبينما تقبع الأمة من حوله في فاقة اللأفاقة، ولا تستطيع الاستفادة من شاعرها، ويتعيّن عليه وحده أن يتحمل كل شيء: الألم، والسعادة الغامرة.

المزاج الأساسي الذي عاش فيه هولدرلين، ونظم منه أشعاره لم يجد، بعد، صدهاء في الأمة. يجب على الأمة أن تتحول أولاً. من أجل هذا الكفاح لتحويل هذه الأمزجة المسيطرة والثابتة، يجب التضحية بالرواد الأوائل. وهم أولئك الشعراء الذين يتبنون في أقوالهم بالكيونة المقبلة لأمة في تاريخها، وفيما هم يقومون بذلك، يجري تجاهلهم بالضرورة (GA 39, 146).

إنهم أولئك الشعراء - يقول هايدغر- لكنه يعني أيضًا: «هم أولئك المفكرون...»، وهو يصل بذلك إلى صورته الذاتية. إذ يبدو له أيضًا أنه شارك هولدرلين المصير. فقد انفتح هو الآخر على «عاصفة الرعد الإلهية»، وفيه ضربت صاعقة الكيونة، وهو الذي كان عليه أن يجهد نفسه في فاقة اللافاقة للأمة، وهو أيضًا أهدى عملاً، لم يُقبل بعد. «لكنهم لن يستطيعوا الاستفادة مني»، يقتبس هايدغر على نحو ملتبس، ويتابع، في ما يخص الثورة الراهنة: إلى متى سيصمّ الألمان آذانهم عن سماع هذه الكلمة المثمرة؟ وإذا لم يوقفهم التحول العظيم للزايينهم، فما الذي سيمتحنهم عمومًا الأذان لينصتوا؟ (GA 39, 136).

ها هو مرة أخرى التحول العظيم، الثورة الميتافيزيقية للنهضة الاشتراكية القومية. وهذه وجب أن تكون فعليًا، بالتأكيد، اللحظة التي يجد عندها هولدرلين، واهب الكيونة الجديدة، من يصغي إليه في النهاية. فقد تقدّم هولدرلين الأمة في المغامرة، وجازف مرة أخرى مع الآلهة، حتى يخلق عالمًا تاريخيًا (GA 39, 221).

مرة أخرى يحتفي هايدغر إداً بالنهضة العظيمة. إذا كانت هذه هي اللحظة التاريخية العالمية لهولدرلين، لماذا لا تكون لحظة هايدغر أيضًا! لكن هايدغر أدرك، بعد إخفاقه في رئاسة الجامعة، أن الفعل السياسي المباشر، أي التنظيم والإدارة، ليس عمله هو على الإطلاق. إن مهمته أن يخدم النهضة من خلال ميتافيزيقا مختلفة، أي من خلال تجربة أساسية جديدة للكيونة (GA 39, 195).

بعد نصف عام، في محاضرة مدخل إلى الميتافيزيقا يصف هايدغر الاتجاهات التاريخية العالمية الشاملة التي يمكن أن تهدد هذه النهضة الجديدة، وتصيها بالشلل. وهو يغامر هنا في تشخيص زمني فلسفي راهن، واضعًا في مركز تأملاته ماسماه نزع سلطة الروح (EM, 34).

يُخَفِّضُ الروح، بدايةً، إلى العقل الأداتي الذي يدعوهُ الذكاء. والأمر هنا لا يتعلق إلا بحساب وتحري الأشياء المعطاة، وتغيراتها الممكنة، وتراكيبها الجديدة المحتملة. ويوضع ثانيًا هذا الذكاء المحسوب في خدمة رؤية للعالم، أي في خدمة معتقد أيديولوجي. في هذا السياق يسمي هايدغر الماركسية، والهوس التقني، والنزعة العرقية القومية أيضًا. إذا كان استعمال الذكاء هذا يعزى إلى تنظيم علاقات الإنتاج المادية وسيادتها فحسب (كما في الماركسية)، أو على العموم إلى التنظيم الفطن وتفسير كل... ما هو حتمي سلفًا (كما في الوضعية)، أو إذا كان يتحقق في تنظيم المصادر الحيوية وإدارتها لأمة وعرقها (EM, 36). في أيِّ حال، تفقد قوى الحدث الروحي حركتها الحرة، وكرامتها المتوجهة غرضيًا. وتفقد بذلك أيضًا افتتاحها على مطلب الكينونة. التحرك الشامل، على الصعيد الاقتصادي والتقني والعربي، يفضي إلى تعميم العالم، وهو ما يشير إليه هايدغر بتحويلات شكلية: هروب الآلهة، وتدمير الأرض، وذويان الشخصية في الجماهير، وإلصاق شبهة البغيض بكل ما هو خلاق وحر (EM, 29).

في هذا الاستعراض الشامل المظلم يدرج هايدغر، أيضًا، الواقع الألماني في عام 1935. إن روح نهضة عام 1933 مهددة من الخارج، من خلال أميركا (= التحشيد التقني)، وروسيا (= التحشيد الاقتصادي). في غرورها المضطرب، وتحفزها الدائم لظعن نفسها، تجد أوروبا هذه ذاتها اليوم تُعْتَصِرُ بين فكي كماشة ضخمة، روسيا من ناحية، وأميركا من ناحية أخرى. كلتاها، روسيا وأميركا، ميتافيزيقيًا، الشيء ذاته. إنه الجنون الموحش نفسه للتقنية المنفلتة من عقالها، والتنظيم غير المحدود للإنسان القياسي. عندما تتم السيطرة على الزاوية الخلفية البعيدة للكرة الأرضية تقنيًا، وتغدو قابلة للاستغلال اقتصاديًا، وعندما يمكن الوصول بسرعة إلى كل حادث - أيًا يكن - في أي مكان وزمان... عندما لا يكون الزمان شيئًا آخر غير السرعة واللمحظة والتزامن، ويختفي الزمان بوصفه تاريخًا من كل دازاين الأمم جميعًا، وعندما يُعتبر الملاكم رجل الأمة العظيم، وعندما يُنظر إلى الحشود الجماهيرية المليونية بوصفها انتصارًا، عندئذ، نعم عندئذ، ينهض السؤال مثل طيف فوق هذه الأشباح كلها، ويقول: لماذا؟ إلى أين؟ وماذا بعد؟ (EM, 29).

غير أن روح النهضة مهددة من الداخل أيضًا، من خلال النزعة العرقية (تنظيم المصادر الحيوية وإدارتها لأمة وعرقها).

هكذا رأى في الثورة الاشتراكية القومية قوة المقاومة في وجه تطوّر العصر الحديث الكارثي. وهذا يشكّل، بالنسبة إليه، الحقيقة الداخلية لهذه الحركة وعظمتها (EM, 152). غير أنه رأى في عام 1935 خطر فقدان أفضل دوافع هذه الحركة، وسقوطها ضحية الجنون الموحش نفسه للتقنية المنفلتة من عقالها، والتنظيم الذي لا نظير له للإنسان القياسي (EM, 28). في هذه الحالة ينبغي على الفيلسوف أن يحافظ على الحقيقة الأصلية للنهضة الثورية، ويدافع عنها. لكن عليه أن يتسلح بالصبر. الفلسفة بجوهرها ليست زمنية، لأنها من بين تلك الأشياء القليلة التي يبقى قدرها ألاّ تجد أبدًا صدى مباشرًا في وقتها، فضلًا عن أنه لا يُسمح لها أيضًا بأن تجده (EM, 6).

غير أن هايدغر لم يقل كلمة واحدة تتعلق بأنه، هو نفسه، قد هُزم؛ قبل ذلك بقليل، حين جرّب إحداث صدى مباشر. بعد إخفاق الفلسفة في تسلّم السلطة عاد هايدغر، في أيّ حال، ثانية إلى الفلسفة الوحيدة التي حاولت - احتذاءً بمثال هولدرلين - أن تدرّأ بكفاحها وحدها خطر تعتيم العالم في هذه المرحلة. وقد علّمته رحلته المخففة في السياسة أن التحضير للحقيقي لا يحصل بين ليلة وضحاها. إن انكشاف الكينونة يحدث أحيانًا في الفلسفة، في فلسفته، لكن قبل أن يشعّ هذا الحدث في المجتمع كله ويعيد تشكيله من أساسه، سينقضي زمن طويل، وهو يبقى لهذا عصر فاقه. في مثل موقع الفاقة الميتافيزيقي هذا يجب على الأرواح، سواء هولدرلين أو هايدغر، أن تحتل، ليظل في الذاكرة حيًا ما لم يُت في أمره بعد.

بقي هايدغر إذًا متشبّهًا بأوهامه الفلسفية، لكنه بدأ يفك اشتباكه مع السياسة الاشتراكية القومية.

بالنسبة إليه ستصبح الاشتراكية القومية الموجودة في الواقع، يومًا بعد يوم، نسق الثورة المغدورة التي رآها يومًا ثورة ميتافيزيقية، وانكشافًا للكينونة على أرض جماعة قومية. على هذا النحو يجب أن يصبح الاشتراكي القومي الأصل المفقّر في عصر الفاقة، كما لا يزال هايدغر يشعر بنفسه أيضًا.

من إخفاقه في رئاسة الجامعة صنع هايدغر الأفضل: فقد سجل نفسه في تاريخ كينونته بوصفه البشير الذي جاء قبل الأوان، ولهذا وقع في الخطر، وسحقه عصره ورفضه. إنه شقيق هولدرلين.

الفصل السابع عشر

عصر صورة العالم والتحشيد الشامل. هايدغر منسحبًا. عن الاشتغال في الحقيقة. النزعة البراغمية الاحتفالية. مؤسسو الدولة، الفنانون، الفلاسفة. نقد فكر السلطة. نيتشه وهايدغر - من يتجاوز من؟ عن بناء الطوافات في بحر مفتوح.

في الانتخابات الحرة في 6 تشرين الثاني/نوفمبر 1932 ربح الاشتراكيون القوميون بنسبة 33.5 في المئة من الأصوات. وفي انتخابات 5 آذار/مارس 1933، بعد حريق الرايخستاغ (البرلمان الألماني)، وحظر نشاط الحزب الشيوعي الألماني، والإرهاب الجماعي لما تبقى من المعارضة، لم يتمكن الحزب النازي من جمع أغلبية الشعب ورائه. أما في الانتخابات البرلمانية التي جرت في 12 تشرين الثاني/نوفمبر 1933 - عندما كانت هناك قائمة انتخابية موحدة فحسب، وبالارتباط مع الاستفتاء العام حول خروج ألمانيا من عصبة الأمم - فقد صوّت 92 في المئة من الشعب الألماني لمصلحة الحزب النازي. غير أن هذه النتيجة الانتخابية لا تعكس بالتأكيد ولا على نحو صحيح المزاج العام في الأمة، إذ لم يكن التوافق على هتلر كبيرًا إلى هذا الحد بعد في تلك الفترة. لكن يمكن الظن بلا ريب في أن أغلبية الشعب الساحقة كانت في أواخر الثلاثينيات داعمة لهتلر إجمالًا. وهذا في الحقيقة لم يكن بسبب الإرهاب، وإضفاء الطابع النازي على الحياة والمؤسسات، والرعب البالغ التأثير، بل لأن سياسة هتلر أثبتت نجاحها في نظر الأغلبية الساحقة في تلك الفترة. وفي 28 نيسان/أبريل 1939 قدّم هتلر خلاصة هذه النجاحات في خطاب عظيم: «قد تغلبت على الفوضى في ألمانيا، واستعدت النظام، ورفعت الإنتاج على نحو مهول في جميع قطاعات اقتصادنا القومي...، وأفلحت في إعادة 7 ملايين عاطل من العمل - ونحن نتعاطف معهم بقلوبنا جميعًا - إلى العملية الإنتاجية للاستفادة من جهودهم. لم أوحد الشعب الألماني سياسيًا فحسب، بل سلّحته عسكريًا أيضًا، وسعيت بعد ذلك إلى التغلب على تلك المعاهدة، صفحةً صفحة، تلك التي في موادها الأربعمئة

والثماني والأربعين تتضمن العنف الأمكر الذي لا يمكن أن تحتمله أمم أو بشر في أي وقت. وقد استعدت ثانية إلى الرايخ المقاطعات التي سُلبت منه في عام 1919، ودفعت بملايين الألمان المبعدين والمنكوبين للعودة إلى الوطن، كما أنني أعدت الوحدة التاريخية لفناء الحياة الألمانية الممتد على نحو ألف عام... وبذلك جهدي للقيام بذلك، من دون إراقة دماء، ومن غير أن أعرض أمتي أو غيرها لويلات الحرب. وقد حققت ذلك كله... عندما كنت، قبل 21 عامًا، لا أزال عاملاً، وجنباً مجهولاً لشعبي، انطلاقاً من جهودي الشخصية⁽¹⁾.

كان بمقدور هايدغر أن يوافق على كشف رصيد النجاحات هذه، بنذاً بنذاً. فقد رَحِبَ بوحدة الأمة السياسية الداخلية التي تحققت بطريقة دكتاتورية. ووصفه أحد الذين يزددرون جمهورية فايمار، لم يستنكر استبعاد المعارضة السياسية. كما لم يكن لديه ما يعترض عليه في مواجهة مبدأ القائد وأنصاره. وقد أعاد النظام النازي كثيرًا من الناس إلى العمل من جديد، وجعل منهم بذلك دازاين كفؤًا ومقتدرًا (daseinfähig) مرة أخرى (كما قال هايدغر في محاضرة في شباط/فبراير 1934). اعتبر هايدغر الخروج من عصبة الأمم، وإلغاء معاهدة فرساي من طرف واحد، إعلانًا لإرادة تأكيد الأمة لذاتها، وتحقيقًا لذلك المطلب الأصلي للدازاين بأن يحافظ على جوهره ويحميه. كما أنه دعم سياسات هتلر في الإلحاق، بل كان يشعر بالخزي لأن 18 مليون ألماني، على الرغم من أنهم جزء من الأمة الألمانية، ليسوا جزءًا من الرايخ، لأنهم يعيشون خارج حدوده⁽²⁾. كانت سياسة النظام الداخلية والخارجية تتوافق مع تصورات هايدغر السياسية التي لم تكن يومًا واضحة المعالم.

الاشتراكية القومية - كما قال هايدغر لكارل لوفيث في صيف عام 1936 في روما - هي الطريق المرسومة لألمانيا. يجب أن «يصمد» المرء الفترة اللازمة فحسب⁽³⁾. غير أن موافقته هذه اختزلت آنذاك إلى مجرد تصريح سياسي. الثبرة الميتافيزيقية لم تعد موجودة. كان هايدغر يرى ببساطة أن الاشتراكيين القوميين

S. Haffner, *Anmerkungen zu Hitler* (Frankfurt a. M., 1981), p. 36.

(1) مفتش من:

V. Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus* (Berlin: S. Fischer, 1989), p. 186.

(2)

K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* (Frankfurt a. M., 1989), (3) p. 57.

يصنعون سياسة جيدة تمامًا: التغلب على البطالة، السلم الاجتماعي، نقض معاهدة فرساي، وما إلى ذلك. وقد أدرك بوضوح في تلك الفترة أن رؤية الثورة الميتافيزيقية التي أدخلته ميدان السياسة لم تصبح واقعًا. وهو إذ يحاول ببدائية شاقة - كما كتب إلى ياسبرز في 1 تموز/ يوليو 1935 - استئناف العمل الذي توقف عنه في الفصل الشتوي 1932/ 1933، لن يستطيع أن يغلق عينيه عن إدراك أن الاختراق إلى العصر الجديد يبقى محصورًا بالفكر وحده في غضون ذلك. الفكر الذي يأمل اكتشاف الدينامية المسيطرة في العصر الحديث، ومعها السبب الأعمق لإخفاق طموحاته الفلسفية السياسية. وقد قلل بوضوح من قيمة تلك الدينامية، عندما عاش الثورة الاشتراكية القومية، بوصفها اختراقًا في عمق زمنه. ثم خصص السنوات بين عامي 1935 و1938 للعمل على إعادة التفسير. كان في عام 1935 لا يزال يقرّ للاشتراكية القومية بحقيقة داخلية وعظيمة، وهو بذلك أراد أن يصف مقاومتها العصر الحديث، بيد أنه غيّر رؤيته في السنوات التالية التي كان يستكشف فيها البعد المفتوح لمشروع الحداثة، ولم تبدُ له الاشتراكية القومية، بعدئذ، انبثاقًا من الحداثة، بل تعبيرها المنطقي الخاص. فقد اكتشف أن الاشتراكية القومية هي بالذات المشكلة التي اعتبرها يومًا الحل. رأى لفظ العصر الحديث متفشيًا في الاشتراكية القومية: جنون التقنية، والسيطرة، والتنظيم، أي بكلمات أخرى، اللاأصالة من حيث هي تحشيد شامل.

في أيّ حال، يرضى هايدغر أن ينسب زورًا هذه الرؤية المتأخرة إلى ملاحظاته المبكرة حول الحركة. حدث هذا، على سبيل المثال، عندما نُشرت لاحقًا في عام 1953 محاضرات الميتافيزيقا لعام 1935. سعى إذًا لشرح ملاحظته حول الحقيقة الداخلية للحركة وعظمتها، مضيفًا بين قوسين توضيحًا بأن المقصود هو عظمة الرعب، أي تحديدًا اللقاء بين التقنية المحددة للكوكب وإنسان العصر الحديث. وكما سترى حاليًا فإن هذا التفسير طوّره هايدغر بعد محاضرة الميتافيزيقا، في محاضرات نيتشه، وملاحظاته الفلسفية الخفية، *Beiträgen zur Philosophie* (مساهمات في الفلسفة)، وفي محاضرة «تأسيس صورة العالم الحديث من خلال الميتافيزيقا» التي صدرت بعد الحرب بعنوان *Die Zeit des Weltbildes* (عصر صورة العالم)، وهي الأقوى تأثيرًا من بين كتابات هايدغر.

بين عامي 1935 و1938 اشتغل هايدغر على خيبته بأن الثورة الميتافيزيقية لم تحصل كثورة سياسية، وحاول أن يفهم سلطة العصر الحديث الطاغية، ويكلمات أخرى أن يفهم ما الذي أمسك به هو نفسه واستحوذ عليه، وكيف يمكن المرء أن يتزع نفسه من هذه القبضة.

أي مهلكة للنفس هو هذا العصر الحديث الذي تحطمت فيه آمال هايدغر السياسية والفلسفية، ودفعه مرة أخرى إلى البحث عن ملاذ في الفكر المتوحذ المنزحل؟

وصف هايدغر، في عصر صورة العالم، العصر الحديث في صور التحشيد الشامل، وهو يستند في ذلك إلى إرنست يونغر من غير أن يقتبسه صراحة. توحدت التقنية الآلية مع العلم والبحث في نسق قوي هو نسق العمل والاحتياجات. التفكير التقني لا يحكم البحث والإنتاج بالمعنى الضيق للكلمة فحسب، بل يتحكم تقنيًا أيضًا بموقف الناس وسلوك بعضهم تجاه بعض وتجاه الطبيعة. يفسر الإنسان نفسه بمفاهيم تتيحها التقنية. وينطبق هذا أيضًا على الفن الذي يضاف إلى العالم الإنتاجي للعصر الحديث بصفته «إنتاجًا فنيًا»، ويُنظر إلى الثقافة إجمالاً بوصفها موجودًا من القيم يمكن أن تُدار وتحسب وتوظف وتخطط. وتتضمن هذه القيم الثقافية أيضًا الخبرات الدينية، والتقاليد التي تخفض كذلك إلى وسيلة تأمين وضمان الموجود الكلي. ويجعل التعالي أداتيًا يتم بلوغ نزع الألوهية الكامل (H, 74)⁽⁴⁾. هكذا يكون العصر الحديث، بالنسبة إلى هايدغر، هو التقنية الآلية، والعلم الأداتي، والعمل الثقافي، ونزع الألوهية. لكن هذه ليست بالتأكيد إلا الأعراض الملحّة التي يقع عليها بصرنا. وهي تقوم على موقف أساسي ميتافيزيقي، ورؤية للكائن بكيّته، وتحكم بجميع مجالات الحياة وأنشطتها، وبقرار ما يعتبر كائنًا، وما كان يهم في الأفعال الإنسانية كلها. هذا الموقف الأساسي يتحدد، وفق هايدغر، من خلال تحوّل الإنسان إلى «ذات» يصير العالم بالنسبة إليها جوهرًا من «موضوعات»، أي أشياء واقعية وممكنة، بمقدورها أن تسود وتُستعمل وتُستهلك، تُرفض أو تلغى. ينتصب الإنسان، ولا يرى نفسه بعد الآن متروكًا في العالم، بل يصبح هذا العالم

Martin Heidegger, *Holzwege* (Frankfurt a.M., 1950).

(4) هو اختصار للمصدر:

وسُيشار إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

هو المقابل له الذي يشته في صورة العالم. يصبح الإنسان المركز المرجعي للكائن
بحد ذاته (H, 86).

لكن ألم تكن الحال كذلك دائماً؟ كلا، يجيب هايدغر، كانت الأشياء ذات
يوم على نحو مغاير، ويجب أن تصبح مرة أخرى، جزاء الأفل، مغايرة.

كان الأمر مختلفاً في اليونان القديمة. في هذه المحاضرة يقدم هايدغر
عرضاً مكثفاً للصورة التي يتخيلها عن النمط البدني للسكن في العالم. وينطبق
على الإغريق القدماء (كما ينطبق أيضاً على مستقبلنا، إن كنا نتطلع إلى أن يكون
لنا مستقبل): الكائن هو ذاك الذي يبرز ويفتح بوصفه حاضراً، يأتي عبر الإنسان
بصفته حاضراً؛ أي بكلمات أخرى، عبر الذي يفتح نفسه على ذاك الحاضر بأن يعيه.
الكائن لا يصبح كائناً، عندما ينظر الإنسان إليه، هذا فضلاً عنه بمعنى التصور...
والأرجح أن يكون الإنسان هو المنظور إليه من الكائن، من ذاك الذي يفتح على
الحاضر المتجمع حوله. منظوراً إليه من الكائن المشتغل في انفتاحه، والمحافظة
عليه، والمحمول منه على هذا النحو، ومدفوعاً في تناقضاته ومتسماً بقصاميته: هذا
هو جوهر الإنسان في العصر الإغريقي العظيم (H, 88).

هذا العرض المقتضب ليس واضحاً إلى الحد الذي يجعل التعليق عليه
نافلاً. العالم، بالنسبة إلى الفكر الإغريقي، مشهد يظهر فيه الإنسان بين أقرانه، وبين
الأشياء، كي يتصرف هناك ويرى، ويُعالج ويرى. إن مكان الإنسان هو محل الرؤية
بمعنى مزدوج: إنه يُظهر نفسه (وهو لا يكون واقعياً إلا عندما يُظهر نفسه، وخلافاً
لذلك هو في الكهف الخاص، أي أنه أبله (Idiot))، وهو الكائن الذي بمقدور ما
نَبَى من الكائن أن يُظهر نفسه له. «الظهور» في الفكر الإغريقي ليس كيفية كينونة
معينة، بل إن الكينونة ظهور، وليست شيئاً آخر. فما يظهر وحده يكون. لهذا كانت
الكينونة الأسمى، بالنسبة إلى أفلاطون، صورة للرؤية. وقد فهم الإنسان على أنه
جوهر يشارك مع العالم المتبقي للنظر وإمكان إظهار نفسه. ليس الإنسان وحده
من سيظهر، بل العالم بمجمله. إنه، أي العالم، ليس مجرد المنظور السلبي، ولا
المادة التي تنتظر نظراتنا وتدخلنا. يبدو العالم، في الفكر الإغريقي، كما لو أنه يرَدُّ
النظرة. الإنسان يعكس السمة الكونية الأساسية التي تقسر كل شيء على الظهور،
وعلى نحو نقي خاصة، ولهذا فهو ذروة الرؤية بالمعنى الإيجابي والسلبي. ولهذا

السبب أيضًا اختراع الإغريقي المسرح، وبكلمات أخرى اختراع مسرح العالم مرة أخرى. بالنسبة إليه يحوز الكون بمجملة خصائص خشبة المسرح، والإنسان هو الموقع المفتوح للكينونة.

هناك في هذه الظروف - كما يعتقد هايدغر - كينونة كثيفة ثرية، ورحابة مفتوحة. بينما يجد إنسان العصر الحديث نفسه خلاقًا لذلك، سجين مشاريعه، وكل ما يحصل له، يُخبره بوصفه انحرافًا، أو حادثًا، أو مصادفة. وبهذا يختفي السر من العالم، ومثله الامتلاء، والهاوية، والقدرة، والنعمة. بداية، أيضًا يصبح الكائن موضوعًا للتصور، يضيح الكائن من الكينونة بطريقة ما (H, 99).

على هذا النحو ينقسم تاريخ الكينونة الهايدغري: يعمل الإغريق في مسرح مفتوح، حيث يظهر الإنسان والعالم، ويؤديان معًا مأسيتهم ومهازلهم في وعي تفوق الكينونة وامتلائها الذي يبقى ملغزًا وخفيًا. في العصر المسيحي تكون الكينونة مستقرة في الله الذي يقاربه المرء بالرهبة، على الرغم من أنه كان يبحث بفصول عن تشابهات وتلاؤمات بين الخالق والمخلوق. وفي النهاية يبلغ به الطموح حدًا أن يعيد الخلق في ما يُصنّعه بنفسه. بيد أن العصر الحديث يتنقل الآن إلى الهجوم (H, 106). تبلغ النزعة الذاتية للإنسان ذروتها في الإمبراطورية الكوكبية للإنسان المنظم تقنيًا، لتتهبط منها إلى سطح التماثل النمطي المنظم، حيث تقوم هناك بتأسيس نفسها. هذه النمطية تصبح الأداة الأكثر موثوقية للسيطرة الكاملة، السيطرة التقنية تحديدًا، على الأرض (H, 109).

بعد أخذه فكرة ماكس فيبر المتمثلة بنزع السحر عن العالم الحديث وعكسها، يتحدث هايدغر عن افتتاحنا من خلال عالم التقنية. التاريخ الحديث يتحرك مسحورًا. هل ثمة من مخرج؟

اعتقد هايدغر في عام 1933 أن الانشقاق الجمعي من القفص الحديدي للعصر الحديث أصبح حقيقة واقعة تاريخية. لكن بعد خمس سنوات ثبت له أن هذه الفرصة لتحويل مبدئي لم تعط ولن تعطى، في غضون ذلك، على المستوى السياسي مستقبلًا أيضًا. فقد فهم الآن أن الثورة، وكل ما تمخض عنها، كانت عملية لا تزال تحت سحر التحشيد الشامل للعصر الحديث على نحو كلي، من غير أن يتأمل التزامه الخاص بالنقد الذاتي.

كان تشخيصه يقول إن العصر الحديث ظهر في مرحلة المواجهة العنيفة بين المخططات المتنافسة للسيطرة على العالم: الأميركية، والشيوعية، والاشتراكية القومية. حُدِّدَت المواقف الأساسية لكلٍّ منها بدقة، وتم الدفاع عنها بحزم، غير أن هذا كله كان يحصل، بلا ريب، على الأرضية المشتركة للعصر الحديث المسحور بالتقنية. من أجل هذه المعركة... يغامر الإنسان بالقوة غير المحدودة للحساب، والتخطيط، وتثقيف كل شيء (H, 92).

الحساب يرمز إلى الأمركة، والتخطيط إلى الشيوعية، والتثقيف إلى الاشتراكية القومية.

من المنظور الكوكبي لهايدغر، ناقد العصر الحديث الذي أطلق في محاضرة نيته على هذه الظروف تسمية عصر اللامعنى المكتمل (N II, 9)⁽⁵⁾، يمثل كل هذا سياقاً احتلاك حتميٍّ وحيد، كما يسميه أدورنو بلغة اصطلاحية أخرى في ما بعد.

إذا نظر المرء طويلاً في الظلام، سيرى دائماً شيئاً ما فيه. وهايدغر يسعى جاهداً ليصنع فارقاً في الظلام الشامل. على الرغم من أن العصر الحديث هو بالمجمل تمرّد الذات، لكنّ ثمة فارقاً، إذا كان الإنسان يريد أن يكون، ويجب أن يكون، تلك الذات من حيث هو كائن العصر الحديث بوصفه أنا مقيدة بمشيتها، وحرّة في إرادتها، أو بوصفه نحن المجتمع، أو إذا كان فرداً أو جماعة، أو إذا كان شخصاً في جماعة، أو عضواً في هيئة، أو إذا كان بوصفه دولة وأمة وشعباً، أو بالصفة الإنسانية العامة لإنسان العصر الحديث (H, 90).

ما يفضلُه هايدغر جليّاً، وقد قاله بوضوح كافٍ عندما تحدث، بعد بضعة جمل عن فساد النزعة الذاتية بمعنى الفردية. الـ «نحن» - الشخصية في الجماعة والشعب - هي أقلُّ أشكال كينونة - الذات انحطاطاً في العصر الحديث. وهو بذلك يوافق على نشاطه السياسي، لكن ليس بمعنى فهمه الأولي لثورة ميتافيزيقية، بل من حيث هو العملية المثلى في الفساد العام للعصر الحديث. لكن من البدهي أن هذا ليس النهج الصحيح الذي كان ضرورياً.

Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. 2 (Pfullingen 1961).

(5) (N II): هو اختصار للمصدر:

وسُيُشار إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

يتعين على هايدغر أن يتجنب سوء الفهم، فالأمر لا يتعلق بنفي العصر. والفكر الذي يُصر على مطلب سلطة النفي، يظل مقيّدًا بالمنفي، ويفقد بذلك قوته الكاشفة. وليس الأمر كذلك تصوفًا لا تاريخيًا. وكيثونة الكائن التي يفتح الفكر عليها ليست إلهاً بلا عالم. بل العكس تمامًا، إن مثل هذا التفكير يريد أن يكسب من جديد منظورًا، يصبح فيه العالم مرة أخرى فضاء، يُفقد فيه - كما يقول هايدغر في محاضرة الميتافيزيقا لعام 1935 - كل شيء: شجرة، جبل، بيت، أو صرخة طائر، تمامًا اللامبالاة والاعتيادية (EM, 20).

المدى الذي يقترب فيه هذا التفكير من جوار الفن، يوضحه هايدغر في محاضراته التي أُلقيت لأول مرة في عام 1935 بعنوان أصل العمل الفني (*Der Ursprung des Kunstwerkes*). يصف هناك، على سبيل المثال، في لوحة فان غوغ (*van Gogh*) التي تُصوّر حذاء الفنان المخلوع (ظنّه هايدغر حذاء فلاح)، كيف يُظهر الفن الأشياء على نحو تفقد فيه لامبالاتها واعتياديتها. الفن لا يصف، بل يجعل اللامرئي مرئيًا. ما يبرزه الفنان في العمل الفني يتبلور في عالم خاص به، يبقى شفافًا، بالنسبة إلى العالم كله، على نحو يمكن فيه أن يخبر الفعل المكوّن للعالم بالذات، بوصفه كذلك. هكذا يمثل العمل ذاته، بصفته قوة تهب المعنى، تُعولم، ويصبح من خلاله الكائن أكثر كاثنية في وقت واحد. لهذا بمقدور هايدغر القول إن جوهر الفن هو أن يقيم موقعًا مفتوحًا في وسط الكائن، يكون في انفتاحه كل شيء مختلفًا عن المؤلف (H, 58).

العمل الفني هو أيضًا شيء متّج. إذاً كيف يُنشئ هايدغر الفارق بين التاج الفني والإنتاج التقني الذي قام بتحليله في مقالة صورة العالم؟

لتحديد الفارق أدخل هايدغر مفهوم الأرض. والأرض طبيعة كتيمة مكتفية بذاتها. الأرض هي عنصر متعلق على ذاته جوهريًا (H, 33). إن التشيّق العلمي التقني يريد أن ينفذ إلى الطبيعة، ويتزع منها أسرار آليات عملها. لكننا بهذه الطريقة لن ندرك أبدًا كنهها. هناك هذه الطبيعة الموجودة في ذاتها، وطريقتها في التملص منا. إن تجربة هذا التملص بالذات تعني الانفتاح على الانغلاق الأخاذ، وعلى «أرضية» الطبيعة. الفن لا يحاول غير ذلك. باستطاعتنا أن نحدد وزن صخرة، وأن نحلل الضوء الملون في الذبذبات. لكن من مثل هذه التحديدات لا يستدل

على ثقل الوزن، وسطوع اللون. الأرض تدع، هكذا، كل اختراق لها يتحطم فيها (H, 32). غير أن الفن يجعل ما لا يمكن الاستدلال عليه في الأرض مرئيًا. إنه يتج شيئًا لا يبلغه أيُّ تصوُّر آخر سواه. إنه يفتح فضاء يستطيع فيه المنغلق على ذاته في الأرض أن يظهر نفسه مباشرة، ويكشف سرًّا من غير أن يلმسه. لا يصوِّر الفن عالمًا فحسب، بل يخلق الاندهاش، والرعب، والتلهيل، واللامبالاة، إزاء العالم. يجمع الفن ما يحوز، ويجعل منه عالمه. يقول هايدغر: يخلق الفن عالمًا يستطيع أن يقاوم لفترة طويلة تملص العالم وانتهياره العام. إن ما يهيمه بالدرجة الأولى هو هذا الجانب المكون للعالم، ومن ثمَّ القوة الخاصة للفن. ولناخذ المعبد الإغريقي مثالًا على ذلك. إنه اليوم، بالنسبة إلينا، ليس إلا أثرًا في تاريخ الفن، لكنه كان، بلا ريب، ذات يوم الوسط الذي تنتظم حوله جماعة، وتملاه بالمعنى والأهمية. إن المعبد كأثر فني يجتمع أولًا، ويجمع حوله، في وقت واحد، وحدة تلك الدروب والمرجعات التي تعطي فيها الولادة والموت، والتقمة والنعمة، والنصر والعار، والصمود والسقوط، تعطي الجوهرَ الإنساني هيئة المصير (H, 27). من خلال ذلك يمنح المعبد الإنسان الأمل بذاته (H, 28). في هذا التشكيل القوي يخلق العمل الفني إله الجماعة، وسلطانها العليا المخوِّلة بالفعل، ووجهة الاختصاص المانحة للمعنى. ولهذا السبب يدعو هايدغر الفن أيضًا إلى وضع الحقيقة - ذاتها - في - العمل الفني (H, 48). في ضوء ذلك يوازي هايدغر - كما من قبل في محاضرة هولدرلين - بين الفن والفكر والفعل المؤسَّس للدولة.

يتعلق الأمر هنا بنزعة نفعية مهيبة تؤسس، أولًا، تاريخانية «الحقائق» المؤسَّسة التي تحتل لأجل محدود. وثانيًا، لا توجد الحقائق في أيِّ مكان آخر غير الأعمال الفنية. إن تأسيس الحقيقة في العمل الفني، هو إنتاج مثل هذا الكائن الذي لم يكن من قبل، ولن يوجد مرة أخرى أبدًا (H, 48).

عندما يصف هايدغر القوة الأصلية للحقائق المؤسَّسة، يكشف المرء أن حماسه في عام 1933، حين عايش الثورة الاشتراكية القومية بوصفها العمل الفني الشامل لفعل تأسيس الدولة، لم يهدأ بعد. إن وضع الحقيقة - في - العمل الفني يصدم الغامض والموحش، ويقلب في وقت واحد المريب، وكل ما يشبه المرء فيه. إن الحقيقة التي تفتح في العمل الفني لن يمكن إقامة الدليل عليها أو اشتقاقها مما تمَّ حتى الآن. والعمل الفني ينقض ما تمَّ حتى الآن في واقعيته الحصرية

(H, 61). هذه العبارات تنطبق، من منظور هايدغر، على العمل الفني السياسي الشامل للثورة، كما تنطبق أيضًا على معبد يوناني، أو تراجيديا لسوفوكليس، أو شذرة لهيراقليط، أو قصيدة لهولدرلين. في كل حالة يتعلق الأمر بفعل خلاق، ينقل المرء إلى علاقة متحولة مع الواقع، يربح فيها فضاء لعب جديدًا، وعلاقة مختلفة بالكيونة. من المؤكد أن كل فعل مؤسس يخضع لقانون التقادم والاعتيادية. وما انفتح مرة يعود ويتغلق من جديد. اختبر هايدغر ذلك في الثورة السياسية على نحوٍ خاص. البداية هي الأغرب والأعنف. وما يأتي بعد ذلك ليس تطوُّرًا، بل هو تسطُّحٌ، مجرد انتشار، ولا يستطيع أن يحافظ على البداية، إنه تهوين ومبالغة (EM, 119). هكذا أصاب الشلل، مرة أخرى، الانبثاق البدئية من العالم المعاصر، ويبقى منوطًا بالفكر، في ارتباطه بالشعر، إبقاءً فضاء اللعب (H, 110) مفتوحًا، من أجل علاقة مع الكيونة مختلفة تمامًا. ما طبيعة هذه الكيونة المختلفة تمامًا؟ في مقالته صورة العالم يضع هايدغر صيغة التغلب على كيونة الذات، أو بدقة أكثر، انطلاقًا من قوة الفكر المتحولة، لم تكن كيونة الذات الإنسانية الإمكان الوحيد لجوهر الإنسان التاريخي في مطلع نشأته من قبل، ولن تكون أبدًا (WM, 109).

لكنَّ صعوبات جمة تعترض هايدغر: التغلب على كيونة الذات ينبغي أن يُفتح بالشعر والفكر اللذين ينطلقان إلى العمل من الإرادة، غير أن العمل الفني هو تعبير عن التوافق العالي الفاعلية، إذ ما الذي يفعله الشعراء والمفكرون؟ إنهم يضعون مدونة أعمالهم في مواجهة الفوضى العارمة، ويقبضون فيها على العالم الذي يفتح بذلك (EM, 47). أليست إرادة هايدغر للعمل تفويضًا ذاتيًا صارخًا على نحوٍ خاص؟ ألا يغلب الظن أن إرادة العمل تطابق إرادة القوة عند نيته، تلك التي يمكن فهمها بوصفها تفويضًا ذاتيًا؟ ثم ألا يتعلق الأمر في الحالتين باعتراضات ذاتية، ومطالب سلطوية، في مواجهة النزعة العدمية المتفشية في العصر الحديث، النزعة التي شخصها هايدغر ونيتشه كلاهما؟

هايدغر الذي تبنَّى في خطاب التنصيب صراحة تشخيص نيته «لقد مات الإله»، يعي حتمًا اقترابه الشديد من نيته. في مقالة صورة العالم، يرى فيه مفكرًا نجح تقريبًا، وتقريبًا فحسب، في التغلب على العصر الحديث. وقد لخص في تلك المحاضرة فكرة مركزية من محاضرات نيته التي ألقاها بعد عام 1936. والفكرة أن نيته عالق في الفكر القيمي للعصر الحديث. العصر الذي أراد أن يتغلب عليه

هزمه أخيراً، وأفسد عليه أروع أفكاره. وقد صمم هايدغر أن يفهم نيتشه أفضل مما فهم نيتشه نفسه، وأراد أن يتخطاه على طريق فكر كينونة جديد. وفي سعيه هذا لم يستطع أن يتجنب السجال في شأن استحسان نيتشه وتسويغه من أيديولوجي الاشتراكية القومية، أمثال ألفرد بوملر. ولم يكن هذا الاستحسان، إلى حد بعيد، محل اتفاق حتى بين المتشددين من أيديولوجي النازية. حذر إرنست كريك، على سبيل المثال، على نحو ساخر من تبني نيتشه، بقوله: «على العموم، كان نيتشه خصماً للاشتراكية، وخصماً للقومية، وخصماً للأفكار العرقية. إذا صرف المرء النظر عن هذه الاتجاهات الروحية الثلاثة، كان من الممكن أن يكون نازياً رائعاً»⁽⁶⁾.

أبدى آرثر دريفز (Arthur Drews) - وهو أستاذ فلسفة في كارلسروه - غضبه في عام 1934 من انبعاث نيتشه في أوساطه. نيتشه - كما يقول - «عدو كل ما هو ألماني»، وهو يؤيد تنشئة «الأوروبي الجيد»، ويعطي اليهود «دوراً رئيساً في عملية صهر جميع الأمم»، وهو فرداني بامتياز، وبالنسبة إليه ليس ما هو أبعد من المبدأ الاشتراكي القومي الذي يعطي «الأولوية للمصلحة العامة على حساب الخاصة». ويتابع: ينبغي في الواقع، «بعد كل هذا، أن يبدو من غير المعقول أن يُرفع نيتشه إلى مستوى فيلسوف الاشتراكية القومية، لأنه يدعو...، في جميع الحالات إلى تقيض الاشتراكية القومية بالضغط». وحصول مثل هذا الترفيع مراراً وتكراراً له سبه الرئيس... الذي يكمن بالضغط... في أن أغلبية من يتحدثون اليوم عن نيتشه يهتمون بانتقاء أفضل ما في فلسفته، بينما ليس لديهم أي تصوّر واضح عن سياق أفكاره في أسلوب الشذرات الذي يكتب به»⁽⁷⁾.

كان ألفرد بوملر هو الذي استطاع في كتابه الرائع البالغ التأثير *Nietzsche, der Philosoph und Politiker* (نيتشه، الفيلسوف والسياسي) (1931)، أن يلتقط أفضل أفكاره ويلاحظ أيضاً «سياق أفكاره» المحدد. فقد استغل فلسفة إرادة القوة، وتجربة نيتشه مع النزعة الأحيائية (Biologismus) لعصره. داروينية قوى الحياة، وفكرة العرق المسيطر، ودافع التشكيل، جعلت من الخليط البشري مادة صنعية، وكذلك تعطيل الأخلاق، من خلال النزعة التقريرية الحيوية. من هذه

(6) مقتبس من: W. Möller-Lauter, «Über den Umgang mit Nietzsche», *Sinn und Form* (1991), p. 845.

Ibid.

(7) مقتبس من:

العناصر شكّل بوملر فلسفة نيتشه التي لم يستطع من أجلها، في أيّ حال، أن يستعمل نظرية العود الأبدي للشيبه. وقد كتب: «في الحقيقة إن هذه الفكرة بلا أيّ أهمية، إذا نظر إليها انطلاقاً من نسق نيتشه»⁽⁸⁾. يريد بوملر أن يجري العملية مع الميتافيزيقا التقليدية لنيتشه: لا يوجد عالم ماورائي للقيم والأفكار، ولا يوجد، بداهة، أي إله أيضاً، بل توجد أرضية للدوافع فحسب. لا يحتاج بوملر إلا إلى تجذير التفسير الفيزيولوجي لنيتشه، كي يخرج منه «العرق» و«الدم» في النهاية.

إن لغز الدم والعرق هو في الواقع نتيجة متوقعة لإرادة القوة المفهومة فيزيولوجياً. وهایدغر يرى ذلك على هذا النحو أيضاً، وإن كان يَقُوم هذه النتيجة سلبيًا، على خلاف بوملر: النزعة الذاتية عند نيتشه، هي بالضرورة ذاتية الجسد، أي ذاتية الغريزة والانفعال، أي ذاتية إرادة القوة بكلمات أخرى... الجوهر الحتمي للنزعة الذاتية يفتح لذلك بالضرورة، بوصفه وحشية المتوحش. في نهاية الميتافيزيقا جملة: الإنسان وحش قاس. كلمة نيتشه عن «الوحش الأشقر» لم تكن مبالغة عابرة، بل علامة واسمة، وكلمة السر لسياق يقف فيه واعيًا أنه ينفذ بصيرته، من دون مرجعياته التاريخية الجوهرية (N II, 200).

إن تمجيد «الوحش الأشقر» هو، تبعًا لهایدغر، النتيجة العدمية لتمرد الذات. اتهم أيديولوجيو النازية هايدغر نفسه بالعدمية. كتب كريك - كما اقتبسنا من قبل - في عام 1934: «إن فحوى هذه الفلسفة إلحادية واضحة، وعدمية ميتافيزيقية، كما يمثلها، خلافًا له، الأدباء اليهود عندنا، وبكلمات أخرى، هي خميرة لإفساد الشعب الألماني وتحلله»⁽⁹⁾. في محاضرات نيتشه هاجم هايدغر، وحاول أن يثبت أن إرادة القوة التي يستند إليها الأيديولوجيون النازيون ليست تغلبًا على العدمية، بل هي إكمال لها، من دون أن يلحظ هذا عمومًا أتباع نيتشه. وهكذا وقعت محاضرات نيتشه في هجوم وجاهي مع الميتافيزيقا العرقية والأحيائية المنحطة. أقر هايدغر بأن نيتشه يمكن أن يوظف، جزئيًا، في الأيديولوجيا المسيطرة، في وقت ابتعد فيه، هو نفسه، عنها. من جانب آخر حاول أن يشبك مع نيتشه، لكن بأن يقدم فكره الخاص على خطى نيتشه، وبوصفه تجاوزًا له.

A. Baumeier, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker* (Berlin, 1931), p. 80.

(8)

G. Schaeffer, *Nachlese zu Heidegger Dokumente zu seinem Leben und Denken* (Bern, 1962), p. 225.

(9)

أراد نيتشه أن يُسقط الميتافيزيقا التقليدية، انطلاقاً من عبارة ميتافيزيقية شديدة العمق، تقول في صياغة شيلنغ: «الإرادة هي الكينونة الأولية»، غير أن نيتشه فهم الإرادة خلاف الفهم التقليدي، وصولاً إلى شوبنهاور. الإرادة ليست رغبة، أو بخار غريزة، بل هي «القدرة على الأمر»، هي قوة تترك الكينونة تنمو. «الإرادة تساوي، عمومًا، إرادة أن تصبح أقوى، وإرادة أن تنمو».

الإرادة هي إرادة تعظيم قوة الحياة. والحفاظ على الذات عند نيتشه لا يكون ممكنًا إلا في منطق التعظيم. من لا يملك إلا قوة الحفاظ على الذات يزول. يحفظ نفسه فقط من يعظم نفسه، ويزيد شدتها وتمدها. الحيوي ليس له معنى متعال، لكنه يتمتع بحاسة التوجه المحايث. إنه يهدف إلى تعظيم الشدة والتجاذب. يحاول نيتشه أن يدمج الغريب في مجال قوته الخاصة وفي هيئته الخاصة. الحيوي يعمل ويؤدي وظيفته بالتغلب والفوز. إنها عملية تتعلق بالطاقة، وهي بهذه الصفة «عديمة المعنى»، لأنها لا تحيل إلى أي غاية عليا. ترى ألهذا هو عدمي؟ إن نيتشه يعرض نظريته بوصفها تجاوزًا للعدمية من خلال إكمالها.

أراد أن يُكمل العدمية بالكشف عن العدمية الخفية في التاريخ الطويل، لإعطاء المعنى الميتافيزيقي. فقد نظر الناس دائمًا - كما يقول نيتشه - إلى شيء ما بوصفه قيمة، إذا كان يخدم الحفاظ على إرادة القوة الخاصة بهم وتعظيمها، أو يخدم في الدفاع ضد القوى العليا. إرادة القوة كانت تقف، إذاً، وراء كل تحديد، وكل تقدير للقيمة. وهذا كان ينطبق أيضًا على «القيم العليا»: الله، والأفكار، والغيب. غير أن إرادة القوة هذه لم تكن شفافة لذاتها لأمد طويل. فقد اختلفت أصلًا فوق إنساني لما صنعتها يداها. ظنَّ الناس أنهم عثروا على جواهر مستقلة، بينما في الواقع هم اخترعوها من قوة إرادة القوة ليس إلا. فقد جهلوا طاقاتهم الخاصة الخالقة للقيم. أرادوا في ما يبدو أن يكونوا ضحايا، ومتلقين للهدايا، لا أن يكونوا فاعلين وواهبين. ويعود هذا ربما إلى الخوف من حريتهم الخاصة. إن تخفيض القيمة الأساسي للطاقة الخاصة الخالقة للقيمة عزز أكثر، من خلال القيم الغيبية المؤسسة. وانطلاقاً من الغيبي، تم تخفيض قيمة الدنيا والجسد والنهاية. ما كان يتقصهم في الظاهر هو شجاعة النهاية. وفي هذا الجانب فإن تلك القيم الغيبية التي ابتكرت، لتكون سداً دفاعياً ضد تهديد النفي والنهاية، أصبحت هي نفسها قوة التخفيض العدمي لقيمة الحياة. تحت سماء الأفكار - كما يقول نيتشه - لم يأت

الناس إلى العالم على نحو صحيح أبدًا. وقد أراد نيتشه أن يطيح سماء الأفكار نهائيًا - وهذا هو إكمال العدمية - حتى يمكن بذلك، في النهاية، فهم ماذا يعني «أن تبقى وبقيا للأرض». وكان ذلك هو تجاوز العدمية.

مات الله، لكن بقيت قسوة الخضوع. كان هذا تشخيص نيتشه. و«الجبار» الذي يتحدث عنه حاضر الآن في إزالة قسوة الخضوع، وفي تحقيق الاختراق نحو حياة ملؤها النشوة والغربة. نعم، نحو حياة ديونيسية. ما يهم نيتشه هو تمجيد الدنيا، وهو بذلك يريد تمييز نفسه من العدمية الرصينة المجردة. العدمية الحديثة تخسر الماوراء، من غير أن تكسب الدنيا. غير أن نيتشه يريد أن يُعلّم فنّ كيف يريح المرء عندما يخسر. كل النشوة والسعادة، ومعارج الشعور وجميع الشدات التي لازمت الماوراء سابقًا، يجب أن تجمع نفسها في الحياة الدنيا. يجب الحفاظ على قوى العالي، لكن بعد تغيير وجهتها نحو المحايث. أن يتخطى و«يبقى وبقيا للأرض»، هذا ما ينتظره نيتشه من الإنسان الأعلى، إنسان المستقبل. الإنسان الأعلى - كما صمّمه نيتشه - متحرر من الدين، لكن ليس بمعنى خسارته، فقد استرده إلى داخل نفسه. وكذلك لم تكن لنظريته في العود الأبدي للشبيه سمة يأس العالم المستسلم لمصيره. فدوام الزمن النيتشوي يجب ألا تقضي إلى تفرغ الحدث في اللامعنى والعشبية، بل يجب أن تؤدي فكرة العودة إلى تكثيف الحدث وأمره. فهو يقول: يجب أن تعيش اللحظة، حيث تستطيع أن تمنى أن تعود إليك ثانية، من دون خوف أو وجل. مرة أخرى من البداية!

لنعد الآن إلى هايدغر. فقد تبع خطوات نيتشه في نقد المثالية، وتبعه أيضًا في ندائه «ابق وبقيا للأرض»، غير أنه انتقد نيته في هذه النقطة بالذات، وأخذ عليه أنه بفلسفته في إرادة القوة تحديدًا، لم يبق وبقيا للأرض. أن «يبقى وبقيا للأرض» يعني لهايدغر عدم نسيان الكينونة عبر الانخراط في الكائن. وفقًا لهايدغر ينطلق نيتشه من مبدأ إرادة القوة ليسحب كل شيء إلى دائرة الإنسان الذي يُقوّم. فالكينونة التي تهتم الإنسان، والتي هي نفسه، يُنظر إليها كلية، من حيث هي «قيمة»، فتضيق - برأي هايدغر - الكينونة خطأ، لأن لها «قيمة» دائمًا بالنسبة إليه. أراد نيتشه أن يتجرأ الإنسان على نفسه ويتصب. يقول هايدغر: لم يصبح من ذلك انتصافًا فحسب، بل تمرّدًا. تمرّد التقنية والجماهير التي يصير منها - الآن، بعد إتمام السيطرة التقنية - ما أطلق عليهم نيتشه «الناس الأخيرين» الذين فيما هم «يرمشون بأعينهم»، يعودون

إلى السكنى في منازلهم، مع سعادتهم البسيطة، ويدافعون، بأقصى الوحشية، ضد كل اعتداء على أمنهم وملكيّتهم. يتمرّد الإنسان - كما يقول هايدغر، أيضًا، وعينه على الحاضر الألماني - ويصبح العالم موضوعًا... والأرض نفسها لا تستطيع إظهار ذاتها، إلا بوصفها موضوعًا للهجوم... وتظهر الطبيعة في كل مكان... من حيث هي موضوع للتقنية. وطبقًا لهايدغر أسس نيتشه هذا كله سلفًا، لأنه لا ينظر إلى الكينونة إلا من منظور القيمة الجمالي، والنظري، والأخلاقي، والعملّي، ولهذا السبب تضل هدفها. العالم، بالنسبة إلى إرادة القوة، ليس إلا جوهرًا من «اشتراطات الحفاظ والتعظيم».

ألا يمكن، كما يتساءل هايدغر، تقويم الكينونة تقويمًا أرفع من مجرد أن تُرفع بالذات إلى قيمة؟ وهو يجيب: إن مجرد تكريم الكينونة، بوصفها قيمة، يخفضها سلفًا إلى شرط حدّدته إرادة القوة بذاتها، وبذلك يكون الطريق إلى تجربة الكينونة نفسها قد أزيح.

إن تجربة الكينونة - كما رأينا - لا تعني تجربة عالم أعلى، بل تجربة عدم نفاذ الواقع، والدّهشة من حقيقة أن في وسطه ينكشف مع الإنسان موقعٌ مفتوح، تفتح فيه الطبيعة عينها، وتلاحظ أنها هناك. في تجربة الكينونة يكتشف الإنسان نفسه بوصفه فضاء لعب. وهو ليس أسير الكائن، أو كمن وقع في مصيدته. في وسط الأشياء له حرية اللعب، كما يجب على العجلة أن تدور حول محورها كي تتحرك. مشكلة الكينونة - يقول هايدغر - هي في النهاية مشكلة الحرية.

تنطفئ تجربة الكينونة في كل مكان يتجمد فيه أفراد، أو ثقافات بأكملها، في طقوس التعامل مع الواقع، نظريًا وعمليًا وأخلاقيًا، عندما يكونون في ذهول عن مشروعهم الخاص، وقد فقدوا وعي نسبية علاقة الكينونة هذه، ومعها القوة من أجل تعاليلها. إنها نسبية، نظرًا إلى التيار الخفي العظيم للزمن الذي تندفع عليه حقائقنا وثقافتنا مثل ألواح خشبية هشة.

ليست الكينونة، إذًا، شيئًا مريحًا. إنها، من دون أسى، المفهوم الحديّ، والجوهر لجميع علاقات الكينونة العملية، والمعقولة، وتلك التي لا تزال غير معقولة. وبناء عليه فإن تاريخ الكينونة، بالنسبة إلى هايدغر، هو تعاقب تاريخي لعلاقات الكينونة الأساسية. في مقالة صورة العالم قدّم هايدغر ترسيمة تعاقب

علاقات الكينونة هذا. ويمكن القول، بكلام آخر، تعاقب البراديفمات الثقافية. التعاقب ذاته لا يتحقق من أي «معنى أعلى» يتموضع خارجه. الأمر، بالنسبة إلى هايدغر، أقرب إلى لعبة الممكنات. في مقالة متأخرة يقول في هذا الصدد: ليس للكينونة أرض، إنها تمثل قاعاً... وقد أفلح الفكر بوثبه في رحاب تلك اللعبة التي راهن فيها على جوهرنا الإنساني.

فكر الكينونة، بالنسبة إلى هايدغر، هو تلك الحركة «الغنية باللعب»، الحركة التي تبقى مفتوحاً على الأفق الذي لا يحد من علاقات الكينونة الممكنة. لهذا لا يحق للمرء أن يسأل هايدغر ما الكينونة، وكأنه يطلب منه تعريفاً لشيء هو نفسه أفق كل تعريف محتمل. ولما كان سؤال الكينونة هو انفتاح الأفق هذا فإن معناه ليس ثابوتاً في الإجابة عنه. واحدة من صياغات هايدغر لمواجهة هذا المطلب، والإجابة في النهاية عن سؤال الكينونة، جاءت في محاضرات نيتشه أن لا شيء مع الكينونة... وهذا يعني، بكلمات أخرى، أن الكينونة ليست شيئاً يمكن للمرء أن يتمسك به. إنها ما ينحل بالمطلق، إذا ما قورنت برؤى العالم الثابتة، والضامنة للأمن والاطمئنان. لا بدّ من أن سؤال الكينونة يمنع تحوّل العالم إلى صورة العالم. عندما لاحظ هايدغر أن هذه الكينونة يمكن أن تصبح صورة العالم كتبها Seyn، أي مستخدماً حرف y، كما اعتاد أحياناً أن يكتبها Sein ويشطّطها.

كان نيتشه، بالنسبة إلى هايدغر، لا يزال فيلسوف صورة العالم.

إن فكره يعمل، في واقع الحال، بمرونة خاصة على شاكلة الصورة، في مبدأ العود الأبدي للشبه. في هذه الفكرة يُمحي بُعد الزمن، حين يصبح دائرياً. هذا على الرغم من أن نيتشه أراد - وهو الذي تشرب صيرورة هيراقليط - أن يفكر بعيداً في الزمن. وهذه بالتأكيد نقطة التناقض بين نيتشه وهايدغر. نيتشه يفكر في الزمان بديناميكية إرادة القوة، ويدوره في أطروحة العود الأبدي ثانية إلى الكينونة. أما هايدغر فيتمسك بفكرة أن معنى الكينونة هو الزمان. نيتشه يصنع من الزمان كينونة، وهايدغر يصنع من الكينونة زماناً.

تعود إلى الفيلسوف الياباني نيشيدا (Nishida) الصورة الفكرية التي يصف فيها الديانات وابتكارات المعنى، والثقافات، بالوواح خشبية هشة، بينها الناس على بحر مفتوح، ويدفعون بها فترة طويلة، من خلال الأزمنة. نيتشه - كما يرى

هايدغر - وهو في ذروة نشوته بعمله الغني بالابتكارات، وينصره المتحقيق بإنجاز لوحه الخشبي، غاب عن ذهنه المدّ والجزر، والبحر المفتوح. وهذا هو نسيان الكينونة. لكن هايدغر، من جانبه، أراد أن يتطلع إلى البحر، ولهذا يتذكر، بالسؤال عن الكينونة، ترجح الأشياء.

مع ذلك يبقى خلافاً - وهذا ما أشار إليه كارل لوفيث في نقده محاضرات نيتشه - من منهما، هايدغر أم نيتشه، فكر بعيداً في المفتوح، ومن منهما عاد يبحث، بعدئذ، عن سندٍ في تجاوز. في أيّ حال، لم تكن، بالنسبة إلى نيتشه، كل الحياة «الديونيسية» المتجاوزة بالذات أرضاً تحمل، بل قاعاً يهدد محاولات تثبيت ذاتنا «الأبولونية»⁽¹⁰⁾. من المحتمل أن نيتشه هو من اتهم هايدغر بنقص الجذرية في تجاوز احتياجات الأمان، ومن المحتمل أنه نظر أيضاً إلى كينونة هايدغر، من حيث هي عالم خلفي أفلاطونيّاً فحسب، يقدم لنا الحماية والأمان.

في نقاش نظرية العود الأبدي، يهتم هايدغر بالحديث عن أن نيتشه احتفظ لنفسه بأفضل آرائه، لأن بعضاً من أفكاره لم يحظَ بمكان تفتحها (N I, 264)⁽¹¹⁾. ويقتبس في هذا الصدد عبارة نيتشه: إن المرء لا يحب معرفته كفاية، بعد أن يطلع عليها الآخرون (N I, 265).

بهذا التفهم يعلّق هايدغر على صمت نيتشه، حيث يلاحظ المرء، فوراً، أن هايدغر يتحدث هنا أيضاً عن أمر شخصي. إذا بقيت معرفتنا مقتصرة على ما نشره نيتشه بنفسه، عندئذ لن نستطيع أبداً أن نجرب ما كان نيتشه يعرفه من قبل، وينشره، ويتأمل باستمرار، لكنه يحتفظ به لنفسه. الاطلاع، بداية، على تركته المكتوبة بخط يده يعطي صورة واضحة عنها (N I, 266).

عندما قدّم هايدغر هذه الملاحظة، كان يعمل هو نفسه على مخطوطة، احتفظ بها لنفسه، وعلى أفكار يرى أن الوقت لم يحن بعد للإعلان عنها: مساهمات في الفلسفة، وفي العنوان الملحق: عن الحدث (Vom Ereignis).

(10) الأبولونية نسبة إلى أبولون في الميثولوجيا الإغريقية، وهو سيد الحلم والمظهر الفردي الجميل. (المترجم)

(11) (N I): هو اختصار للمصدر: Martin Heidegger, Nietzsche, vol. I (Pfullingen, 1961).

وسُيشار إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

الفصل الثامن عشر

يوميات هايدغر الفلسفية: «مساهمات في الفلسفة». تسبيح هايدغر الفلسفي.
الكلام المكرور العظيم. مراجعات صغيرة. الصمت البليغ.

ينطبق على النسخة «الرسمية» لفكر الكينونة الهايدغري في عام 1938: لا شيء مع الكينونة... فالكينونة تنسحب إذا أردنا الإمساك بها مباشرة، لأن كل ما نمسك به يصبح شيئاً كائناً، موضوعاً ننقله إلى نظام معرفتنا، أو إلى قيمنا، نصفه أو نفككه، ويمكن أن نضعه بوصفه مقياساً، أو نبْلُغ عنه اسمياً. هذا كله ليس الكينونة، غير أن هذا كله موجود، لأننا نقف في علاقة مع الكينونة. إنها الأفق المفتوح الذي يلتقينا فيه الكائن. والسؤال عن الكينونة لا يبحث عن كائن أعلى، كان يوماً يسمى الله، بل يجب أن يخلُق السؤال المسافة التي تسمح لنا بتجربة هذه العلاقة بالذات. لكن هذه التجربة تحولنا. يلاحظ الإنسان، أنه «حرٌّ» في مواجهة العالم، وقد انفتح فيه فضاء لعب.

في إحدى محاضرات نيتشه نقع على إيماءة مظلمة، تأخذنا في أثر نسخة مختلفة من سؤال الكينونة الهايدغري. ما إن يترك الإنسان نفسه يتقيد بنظرة إلى الكينونة، حتى يتقدم متخطياً نفسه، كما لو أنه يتمدد بين نفسه والكينونة، ويكون خارج نفسه. هذا الارتقاء - بعيداً - فوق ذاته، والانجذاب من الكينونة نفسها هو «الإيروس» (NI, 226).

مساهمات في الفلسفة التي كتبها هايدغر بين عامي 1936 و1938، ولم يقرر نشرها في تلك الأثناء، تعدّ الوثيقة الوحيدة لهذا الإيروس الفلسفي. فقد أراد أن يتقدم متجاوزاً نفسه. لكن بم؟ من خلال رياضة فكره الخاص. وإلى أين؟ هذا ما يصعب قوله، عندما يريد المرء أن يستبعد من اللعبة تصورات الغرب المسيحي عن الله. مع ذلك لا ينقطع الحديث عن الله في المساهمات، وإن يكن أيضاً عن إله لم يعرفه بعد الموروث التقليدي على هذا النحو. إنه ينبجس من فكر الكينونة. والله الذي يُعتقد بأنه خلق الكينونة من العدم، هو نفسه خُلِق من العدم بالنسبة إلى هايدغر. فقد أنتجه فكر التخارج (Ekstase).

في المساهمات نرى كيف ينتقل هايدغر إلى «حالة أخرى»، بهذين من المفاهيم وتكرار العبارات. فقد كانت المساهمات مخبراً لاختراع قول جديد عن الله. كان هايدغر يجري فيها تجاربه، ليكتشف إن كان يمكن تأسيس دين من غير نظرية وضعية.

في البداية تعقّب هايدغر النمط الكلاسيكي لتأسيس الدين، حيث يبدأ إنكار إله جديد مع إخراج مسرحي لفجر الأوثان. ينبغي أن تنسحب الآلهة الخطأ، وأن يُخلّى المكان. ولهذا الغرض يكرر هايدغر انتقاده لفكر العصر الحديث الذي نعرفه. وانتقاده يفضي إلى أن الله أيضاً أصبح موضوعاً متاحاً للعقل أو للتصور. وفي حين تخبو تصورات الإله في العصر الحديث، تظهر مكانها تصورات بديلة عن الخير الأسمى (Prima causa)، أو عن معنى التاريخ. هذا كله يجب أن يخفي، لأنه ينتمي إلى سجل الكائن. لكن يسري على الكائن أنه يجب أن ينهار ويسقط قبل أن تتمكن الكينونة من إظهار نفسها.

تبدأ تدريبات رياضة فكر الكينونة إذاً بعملية تفريغ. على هذا النحو أراد المعلم إيكهارت وياكوب بوهمه (Jakob Böhme) أن يخبراً بدورهما إلهما: قد كان على هايدغر أن يملأ بواقعيته القلب الفارغ.

أي إله حط رحاله في فكر هايدغر المفرغ؟ إنه يكشف سرّه بحذر. لنكن لنا شجاعة قول الكلمة المباشرة. هذا ما كتب، وأردف متابعاً: الكينونة هي ارتعاش الآلهة (GA 65, 239).

إنها كلمات مبتكرة. هل يستطيع هايدغر أن يتصور بها شيئاً؟ هو يحاول ويكتب بضع مئات من الصفحات. سيكون صعباً على إله، أو كينونة، سواء كتبت بـ *ya* أو من دونها، إظهار نفسه، إذا لم يسمح له إظهار نفسه بوصفه «شيئاً». يبدأ التفكير التصوري - كما هو معروف - بسؤال «ما الشيء؟». لكن هذا تماماً ما ينبغي أن يفترض أنه محظور على فكر الكينونة. الله في الديانة اليهودية التي تحرّم التصوير هو، في أيّ حال، شيء، يقول أنا لنفسه: «أنا الأنا». لكن كينونة هايدغر ليست الإنية (Ichartigkeit) المتعالية. لا شيء يقف أمام الدازاين، بل شيء ينجز فيه. وكي يتجنب تصوّر إله مادي، يتحدث هايدغر عن الألوهة بمعنى حدث يجعلنا نرتعش. إذاً هو لا يتحدث عن الله أو الآلهة، بل عن الألوهة. عندما تحدث

الألوهة لنا لارتعش، عندئذ فحسب، بل إن مدونة كاملة من الأمزجة مسؤولة هنا: رعب، تحفظ، نعمة، ابتهاج، خشية. من خامة الأمزجة الأساسية هذه يستخلص الفكر الجوهري أفكاره وعباراته. إذا غاب المزاج الأساسي، فكل شيء، عندئذ، قرعة قسرية من مفاهيم وقشور كلام (GA 65, 21).

يملا هايدغر الصفحة تلو الصفحة بفكره عن الكينونة، لكن لما كانت الأمزجة الأساسية هذه نادرة ولحظية - كما يؤكد هايدغر نفسه - فإن جملة لا تبتنى من المزاج، بل تحاول، على العكس، أن تصنع هذا المزاج أولاً. هذا هو جوهر الابتهاجات التي كان هايدغر، المرتد عن الكاثوليكية، متضلعاً بها فعلاً. كانت المساهمات صلاته وتسيحه. لذا فإن التكرارات الشكلية، أي الكلام المكرور، لا يبدو رتيباً إلا فقط لمن لا يتأثر به أو يتحول. إن ما يهم هو قوة التحول، وفي هذا يؤدي أرغن تدوير العبارات دوراً مهماً. إذ ما الذي تختلف فيه العبارات المكرورة عن تلك التي لا تقول شيئاً أبداً، والتي يمكن أن تنشر لذلك الصمت. وقد سمى هايدغر التكم «منطق» الفلسفة، شرط أن يريد هذا الصمت الاقتراب من الكينونة (GA 65, 78). عندما يعرض هايدغر في إحدى محاضرات نيتشه، مثلاً زرادشت، لا يحتاج المرء إلى أن يستغرب كيف تتحول العقيدة كلاماً مكروراً (N I, 310) عند الذين لم يتأثروا بها. قال هذا بوضوح في ما يخصه هو. الكلام المكرور هو منهج التكم الغني بالكلمات.

في الملاحظات التي يستهل بها المساهمات يكتب هايدغر: هنا لن يوصف، ولن يشرح؛ هنا لا يقف القول مقابل ما يجب أن يقال، بل يستوي هو نفسه بصفته جوهر الكينونة (GA 65, 4). تتكلم الكينونة في هايدغر كما تكلم من قبل روح العالم في هيغل. إنه مطلب جسور يعبر عنه على نحو سافر في هذه الملاحظات السرية فحسب.

لكن كيف تتكلم الكينونة؟ بالابتهاال العبادي للقول، بهذه الغمغة حول نصلح حقيقة الكينونة، وارتجاف جوهرها، ونعمة حميمة لألوهة إله الآلهة التي تشرح الصدر (GA 65, 4). هذه الدادائية الميتافيزيقية هي لا شيء في مجملها من منظور محتواها الدلالي. وهذا بلا ريب ليس خبراً سيئاً عن إله ينسحب، ويريد الفكر أن يتأمل في انسحابه بالذات. إن مساهمات هايدغر - شريطة أن تخاطب

الكيونة مباشرة - هي تعبير عن فكر يعاني مظاهر الانسحاب. وبالمناسبة ما عادت مدرسة هايدغر تعاني هذه المشكلة أبدًا، فقد تعافت في غضون ذلك في الأغلب.

طالما أن هايدغر يدمر التقليد الفلسفي، فإن أفكاره في المساهمات دقيقة ومتوتبة، وبإمكانها أن تكون كذلك لأن لديها موضوعًا أصبح بمقدورها أن تلامسه. غير أن الفراغ الذي ينشأ بعد مثل هذا التدمير، والذي لا بد من أن ينشأ، يبقى فارغًا. إن حدث امتلاء جديدًا يبقى مستبعدًا.

ما كان هذا الأمر ليكون سيئًا لو أن هايدغر انسحب إلى الإيمان. بيد أنه يريد أن يتتبع من الفكر الحدث المالى. وهو لم يتخذ الوضعية التي اتخذها في محاضراته في ماربورغ عن الفينومولوجيا واللاهوت في عام 1927. في ذلك الحين فصل بأسلوب لوثرى جديد بين الفكر والإيمان على نحو صارم. الإيمان هو الحدث غير المتاح الذي يخترق به الله الحياة. أما الفكر فبمقدوره أن يحدد موقع الاختراق فحسب. إن حدث الله نفسه ليس قضية الفكر.

في المساهمات وصف هايدغر بدقة هذا المشروع الطموح، الذي يبلغ الحاضر الواقعي للإلهي انطلاقًا من الفكر. لكن لأن الإلهي في الفكر لا يفترض هيئة واضحة، يجب على هايدغر أن يستعمل مؤقتًا معلومات ضحلة. الاقتراب من الإله الأخير هو التكنم (GA 65, 12). وهو يحيل، شأن يوحنا المعمدان، إلى إله قادم، ويصف نفسه بصفته أحد المبشرين. وقد بدأ في المساهمات انتظار غودو سلفًا.

حملت المساهمات عنوانًا فرعيًا وضعه هايدغر: عن الحدث. وهو يعالج بدقة حدثين اثنين. الأول منهما هو حدث العصر الجديد، عصر صورة العالم، والتقنية، والتنظيم، والتلاعب، وباختصار، هو عصر اللامعنى المكتمل. إنه الارتباط الحاسم لسيان الكيونة التي تعود شروطها الأولية حتى إلى أفلاطون. أما الحدث الثاني فهو نهاية العصر الحديث، والتحول الذي كان يُعدُّ له في فكر- كيونة هايدغر. الحدث الأول هو الذي يتحدث عنه هايدغر، لأنه يعتقد أنه قد تفلّت منه، جزئيًا على الأقل. والحدث الآخر هو الحدث الذي منه يتحدث، ويدشن به حقبة جديدة. لكنه في هذا السياق هو حدث إنسان وحيد منعزل، لذا

يجرب سلسلة من الكلمات المتلاحقة التي تبدأ بالحرف نفسه، وتبدأ بالحدث (Ereignis)، وتنتهي بالوحدة (Einsamkeit): الحدث يعني دائماً الحدث بوصفه حيازة (Er-eignung)، القرار (Ent-scheidung)، الاعتراض (Ent-gegnung)، الرعب (Ent-setzung)، الحرمان (Entzug)، التبسيط (Einfachheit)، الوحدية (Einzigkeit)، الوحدة (Einsamkeit) (GA 65, 471). انسحب هايدغر بفكر كينونته الوحيد ليلتقط له إلهاً. الحدث وولوجه في قمر الزمكان هو الشبكة التي يعلق الإله الأخير نفسه فيها (أو يلتقط) كلا القراءتين، يعلق أو يلتقط (hängt) أو (fängt) محتملة بحسب المخطوطة المكتوبة باليد، حتى يمزقه ويتركه ينتهي في فرادته، إلهاً وغريباً، والأغرب بين كل ما هو كائن (GA 65, 263).

بالطبع لم يكن خافياً على هايدغر غرابية لغته وسخافتها. وكان في أفضل أوقاته يتصرف تجاهها بتهكم وسخرية. روى له كارل فريدريك فون فايسكر (Carl Friedrich von Weizsäcker) مرة الحكاية اليهودية الشرقية الجميلة عن الرجل الذي يجلس دائماً في حانة، ويُسأل عن السبب، ويجب: «حسناً، إنها زوجتي!»، وما بها؟! «حسناً، إنها تحدث وتحدث وتحدث...»، «وما الذي تقول له؟!»، «هذا ما لا أقوله!». عندما سمع هايدغر الحكاية، قال: نعم، الأمر كذلك⁽¹⁾.

هكذا هو الأمر مع المساهمات. إنها مبنية على وجه الإجمال، ومقسمة على نحو دقيق، على الرغم من أنها في التفاصيل تتضمن بعض الحكم والشذرات. بدلاً من «يُقَسَّم» يقول هايدغر يتشابك. الكل يجب أن يكون توليفة. توليفة بصوتين أساسيين، هذان هما الحدثان اللذان يدوان متناغمين ومتعارضين، وينتهيان في صوت واحد للكينونة التي انكشفت. تعاقب الفصول يقترح إجمالاً طريق التقارب. تسمح النظرة الاستطلاعية مسافة الطريق إلى الانكشاف عبر الدغل. التوافق يُوضع الكينونة في مرحلة نسيان الكينونة، أي في مرحلة الحاضر. ويحكي التمرير قصة كيف وجدت مراراً وتكراراً في الميثافيزيقا الغربية سمات الكينونة وحدوسها. تتضمن الوثبة تأملات في البهيات والعادات الفكرية التي ينبغي التخلص منها، قبل إمكان إتمام الخطوة الحاسمة التي ليست خطوة

C. F. V. Weizsäcker, «Begegnungen in vier Jahrzehnten,» in: G. Neske (ed.), *Erinnerung an (1) Martin Heidegger* (Pfullingen, 1977), p. 244.

تمامًا، بل وثبة خطيرة. في التأسيس شغل هايدغر نفسه، خاصة بتحليله الدازاين في الكينونة والزمان، وهو تفسير ذاتي يُعدُّ عمل اللحظة التي وثب فيها، ويبحث الآن عن موطن قدم: في الفصلين المستقبل، والإله الأخير يحصل نوع من معراج إلى السماء. وفي الفصل الأخير الكينونة، يتم مرة أخرى إلقاء نظرة من الأعلى على الكل، ليرى المدى الذي بلغه المرء، وكم ارتفع. إلى أيِّ القمم يجب أن نصعد، لننظر بحرية إلى الإنسان في بؤسه الجوهري؟ (GA 65, 491).

في غضون ذلك أدرك هايدغر جليًا أن النازية لم تستطع أن تغيّر شيئًا في هذا البؤس الجوهري. على العكس تمامًا، كانت جزءًا من الألاعيب والتحشيد الشامل للعصر الحديث. وما قدمته لا يعدو أن يكون «عاطفية» أكثر تسطيحًا وتجربة سكر (GA 65, 67). لكن هذا التقدير يرجع إلى الحقبة كلها. كما أن الميول الروحية والعلمية التي تتعارض مع النازية، تُرفض من منظور فكر الكينونة. الكل هو اللاحقي. إذا كانت رؤى العالم المختلفة تقوم على الأنا، أو النُحْنُ، أو البروليتاريا، أو الشعب، وإذا كانت تريد الحفاظ على النزعة الإنسانية التنويرية، أو المسيحية الموروثة بوصفها قيمة، وإذا كانت تقدّم نفسها قومية أو عالمية، ثورية أو محافظة، فإن جميع هذه التباينات باطلة، لأن ما يهم، دائمًا، هو أن تنشر الذات (الإنسان) نفسها وسط الكائن (GA 65, 443). هذا التشريع الذاتي للإنسان يدعوه هايدغر لليرالية. ويمكن، لهذا السبب، أن يسمى النزعة الحيوية الشعبية، والنزعة العرقية، ليرالية حيوية. إن جميع القفط، من منظور سياسي، رمادية في ليل فكر الكينونة هذا. الانكشاف والجلء يحيطان بهيدغر وحده. إنه ضد بقية العالم. هكذا يرى نفسه في حوار وحيد في المساهمات.

ما يسترعي الانتباه هو أن هايدغر لا يتفلسف انطلاقًا من حدث فكر الكينونة فحسب، بل يتفلسف - وهذا هو الغالب تقريبًا - حول ذاته، وكأنها واقعة «تاريخ كينونة». على خشبة مسرحه المتخيل يرى نفسه في دور الباحث، والراعي، والحارس (GA 65, 17)، ويحسب نفسه في دائرة أولئك الذين يجلبون معهم الشجاعة القصوى للانمزال كي يفكروا في سمو الكينونة (GA 65, 11).

يسترسل هايدغر في أخيلته، كيف يمكن لفكر الكينونة أن ينفذ في جسم المجتمع تدريجًا عبر إنشاء عصبية. يمثل الدائرة الأعمق فيها، أولئك الأفراد القلة

الذين يؤسسون مسبقاً الأمكنة واللمحظات لمجالات الكائن، بينما يشكّل الدائرة الأوسع أعضاء العصبية الكثر الذين يتأثرون بكاريزما الأفراد العظام، ويضعون أنفسهم في خدمة تحويل الكائن. ثم توجد تلك الكثرة ممن يرتبط بعضهم ببعض، والذين يتوحدون، من خلال أصلهم التاريخي المشترك، ويتأقلمون بإرادتهم في النظام الجديد للأشياء. هذا التحويل يجب أن يحصل في هدوء كامل، بعيداً عن صخب انقلابات العالم التاريخية التي لا يقيم هايدغر لها وزناً (GA 65, 96). وقد رسم له هايدغر تاريخاً «خاصاً»، يجري في الخفاء، وهو شاهده ومؤلفه في وقت واحد.

يبحث المرء في المساهمات عبثاً عن رؤية ملموسة للنظام الجديد، لأن هايدغر يهرب إلى المجاز. الفلسفات العظيمة التي تقدّم للأمة مكان إقامة روحياً تشبه - كما يقول - الجبال الشامخة. إنها تمنح البلاد سموها، وتدلل على صخرتها الأصلية، بل إنها تسمق بوصفها نقطة التوجه وتشكّل مجال الرؤية (GA 65, 187).

لو حلم هايدغر أن يكون بفلسفته جبلاً بين الجبال، ولو أنه يريد أن يكشف الجوهرى حتى يحوز الشعب في الأرض المنبسطة إمكانية التوجه في شموخ الفلسفة، فإن هذا يُظهر بعدئذ أن فلسفته ظلت - بعد نشوة السلطة السياسية العابرة - مصابة بعدوى أفكار السلطة. ولهذا كانت صورته عن التحجر. أثر هايدغر في العشرينيات استعمال مجاز مختلف تماماً؛ فقد أراد تسهيل عمارات الفكر المتحجر. أمّا اليوم فيتركها تشمخ عالياً، ويرسل فلسفته الخاصة إلى جبال الكينونة.

يعارض هذا في الحقيقة صورة الفلسفة التي طوّرها هايدغر قبل عام 1933. فقد اهتم وقتئذ بالحركة الحرة، المنتهية في ذاتها، لفكر ينهض من واقعة الكينونة - في - العالم، ليضيء الدازاين فترة، ويختفي معه بعد ذلك. إن الفكر، بوصفه حدثاً، عارض، شأن الدازاين نفسه. بيد أن مجاز الجبل يدل، بلا مواربة، على أن هايدغر يريد، في تلك الأثناء، أن يدرج نفسه مع فلسفته في عالم دائم، وأنه يريد أن يساهم فيه بشيء ما، يترجم وجوده العرضي والوضع التاريخي. هذا الميل إلى التعلق بالشامخ يتعارض مع فلسفته في النهاية. عملية الكشف تصبح بمثابة حدث ظهوري يدخل معه إلى الساحة مجال كان يدعى في ما مضى «الأبدى»، أو

«المتعالي». الفيلسوف الوحيد المتأمل الذي يكتب يوماً بعد يوم، لا يريد أن يبقى وحيداً مع أفكاره. إنه يبحث عن صلة، لكن ليس بأي حركة سياسية بعد اليوم، بل بالروح الغريبة لتاريخ كينونة، أو لقدر كينونة. في الميدان المتخيل للكينونة تحصل أشياء عظيمة ومستمرة، وهو يجد نفسه في مركزها.

في وقت كان يتطلع فيه نحو العظيم والكليّة ويعكس نفسه فيهما، لم يبقَ لهابدغر في السنوات الأخيرة أي اهتمام فلسفي يخص علاقات حياته الشخصية، أو سلوكه الواقعي. لم يخضع لاختبار ذاتي، هو الذي كان يوماً علماً فلسفياً ذا سمعة رفيعة، أو لم يخضع لذلك، على الأقل في المساهمات التي كتبها. إنه يُعْمَل فكره في الضرر الفادح لنسيان الكينونة، لكنه يغض الطرف عن عرضيته الخاصة التي لم تسترِع انتباهه. ويبقى هو نفسه في البقعة العمياء. إنه بالسؤال عن الكينونة يروم الكشف عن علاقات العالم، غير أن علاقته الذاتية الخاصة تبقى غامضة.

تجنّب هايدغر باستمرار تطبيق السؤال عن الكينونة على دازاينه الخاص. مع أنه في رسالته إلى ياسبرز في 1 تموز/ يوليو 1935، أقر بأن شوكتين موجبتين مغروستين في ظهوره تعوّقانه من العمل، هما صراعه مع إيمان منيته، وإخفاقه في رئاسة الجامعة. غير أن المساهمات تكشف مهارته في تحاشي نفسه بوصفه الممثل الرئيس في دراما «تاريخ كينونة». أطلق هيرماس على هذا النهج التجريد عبر التجوهر، وقد أصاب في تحديده بدقة. إنه يرتقي بتفسيره، فيجعل فقد إيمان منيته قَدْر حقبة، وفشل رئاسته الجامعة هزيمة مشرّفة في الصراع ضد جنون العصر.

تُرى هل يعتبر المفكرُ الاختبارَ الذاتي الأخلاقي على مسرح تاريخ الكينونة مسألة تقع دون مستواه؟ من المحتمل أن هذا أيضاً من بقايا موروث منيته الكاثوليكي الذي يجعله غريباً عن تأنيب الضمير البروتستانتية. لا ريب في أن هايدغر يفضل هذا عن الشخصي المحض، حتى يستطيع الإمساك بالمفهوم الكلي، وبموضوع فكره. لهذا يستطيع بلامبالاة غريبة أن يراقب الحركة التي تحمّس لها ذات يوم، وبلغت شروورها دائرته القرية جداً، كيف أفضت إلى عواقب ما عادت محتملة بالنسبة إليه. يكفي هنا التذكير بمصير حنة أرندت، أو إليزابيث بلوخمان، أو إدوموند هوسرل.

في الرسائل المتبادلة بينهما بعد عام 1945، توافقت حنة أرندت وكارل ياسبرز على أن من الواضح أن هايدغر إنسان لم ترق حساسيته الأخلاقية إلى شغف فكثيره. كتب ياسبرز: «هل بمقدور المرء، بوصفه روحًا دنسة - أي بوصفه روحًا لا تشعر بدنسها ولا تسعى باستمرار للخروج منه، بل تتابع حياتها في القذارة من غير تفكير - هل بمقدوره أن يرى الطهارة في النفاق؟ ... العجيب أنه يعرف شيئًا لا يكاد يلاحظه الناس اليوم» (1.9.1945, BwAJ, 177)⁽²⁾. أجابته حنة أرندت: «ما تدعوه الدنس أسميه أنا غياب الخلق السليم، لكن بمعنى أنه لا يحوز - حرفيًا - منه أي شيء، وهو بالتأكيد لا يمتلك أيضًا حتى الخلق السيئ. مع أنه عاش في العمق، وبحماسة لا يمكن أن تنسى بسهولة» (29.9.1949, BwAJ, 178).

غياب التأمل الأخلاقي ليس بالتأكيد خصيصة شخصية فحسب، بل إنه أيضًا مشكلة فلسفية، لأن ما ينقص الفكر هو تلك الرزاة التي تأخذ، حقيقةً، بجديّة النهاية التي يستدعيها هايدغر مرارًا. ويتبع لها، تحديدًا أيضًا، أن المرء يمكن أن يكون مذبذبًا، ويقبل هذا الذنب العارض، بصفته تحديثًا للفكر. ليس في المساهمات، إذًا، محل للمبدأ الفلسفي للعوي الذاتي والاختبار الذاتي الجدير بالاحترام منذ القدم. يغيب بذلك مثال «الوجود الأصيل»، أي نفاذ بصيرة الدازاين لنفسه. إن صمت هايدغر الشهير هو أيضًا تكتم داخلي، هو عناد ضد نفسه. إنه مساهمة في نسيان الكينونة.

إنه يتجاهل تأثير الفكر الهايدغري عليه هو نفسه على نحو ملتبس، فمن ناحية يتغافل هذا الفكر عن شخص المفكر العادي تمامًا، ومن ناحية أخرى يطغى على المفكر.

كان هايدغر - كما يتذكر جورج بيشت (Georg Picht) - ممثلًا «بالوعي، كما لو كان مغلوبًا على أمره بتفويض الفكر». وقد شعر أحيانًا «بالتهديد» من خلال «ما كان عليه أن يفكر به بنفسه»⁽³⁾. شاهد عصر آخر، هو هانز إي. فيشر - بارنيكول

(2) (BwAJ): هو اختصار للمصدر: Martin Heidegger, Hannah Arendt and Karl Jaspers, *Briefwechsel. Herausgegeben von Lotte Kohler und Hans Saner* (München, 1985).

وسُيَّار إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

(3) G. Picht, «Die Macht des Denkens.» in: G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger* (Pfullingen, 1977), p. 181.

(Hans A. Fischer-Barnicol)، الذي عرف هايدغر بعد الحرب، كتب يقول: «يلو لي، كما لو أن الفكر استحوذ على هذا الرجل المسن مثل متوّم مغناطيسي. وهو يتكلم انطلاقاً منه»⁽⁴⁾. أكّد هذا الانطباع ابنه هيرمان هايدغر الذي روى أن والده قال له مرات عدة: إنه يُفكر فيّ. لا أستطيع أن أقاومه.

عبّر هايدغر عن شيء من هذا القليل في رسائله إلى إليزابيث بلوخمان. فوصف لها في 12 نيسان/أبريل 1938 وحدثه. هو لا يشكو منها، لكنه يقبلها من حيث هي النتيجة الظاهرة للظرف الذي وسمه بمصير الفكر، وخصّه بالذات أيضاً. لا تنشأ الوحدة، ولا توجد، في غياب المعنى، بل - في بلوغ حقيقة مختلفة، وفي مباغنة امتلاء المدّش والغريب وحدهما معاً (BwHB, 91).

كتب مثل هذا في وقت تدوينه عبارات في المساهمات: الكينونة مُهلَكة الله التي يجد فيها نفسه أولاً. لكن لِمَ الله؟ ومن أين تأتي التهلكة؟ لأنّ الهاوية مخفية؟ ألأنّها براعة، والبارعون لهذا هم الأعلى بمعنى ما؟ ومن أين البراعة، والهاوية، والأرض، والكينونة؟ أين تكمن ألوهة الآلهة؟ ولماذا الكينونة؟ أسبب الآلهة؟ ولماذا الآلهة؟ أسبب الكينونة؟ (GA 65, 508).

حول غرابة عباراته الخاصة، هوّن هايدغر الأمر على نفسه عندما قارب، محتذياً مثال نيتشه، الغرابة غير المكتشفة للمفكرين العظام. على العموم أنعم الآن، بداية، أن أختير الاقتراب الحقيقي من الأكثر غرابة بين المفكرين العظام جميعاً. هذا يساعد أيضاً على رؤية الغريب في ذاته وإظهاره، إذ إنه في الظاهر أصل ما يفلح في الجوهر، إذا أفلح (من رسالة إلى إليزابيث بلوخمان، بتاريخ 14 نيسان/أبريل 1937، BwHB, 90).

في رسالة أخرى إلى إليزابيث بلوخمان، يصف هايدغر ترجمه بين نشاطه التعليمي الرسمي - حيث يتعين عليه تقديم تنازلات إلى المفهومية، ويجد نفسه لهذا على سكة غريبة - وبين عودة نشاطه إلى الخاص والأصيل (20.12.1935, BwHB, 87). من المؤكد أن المساهمات، بالنسبة إليه، جزء من المجال الأعظم

H. A. Fischer-Barnicol, «Spiegelungen-Vermittlungen», in: G. Neske (ed.), *Erinnerung an (4) Martin Heidegger* (Pfullingen, 1977), p. 88.

لهذا الخاص. لا يتعلق الأمر - وهذا غدا واضحا الآن - بلقاء المفكر مع ذاته، بل بأمر مختلف كلياً. إنه فكر الكينونة، بمعنى الذات المضافة. لن يجري الاهتمام بالكينونة، بل تستولي الكينونة عليه، وتفكر من خلاله. إنه وجود وسيط.

يمدب هايدغر نفسه، ومع ذلك هناك سعادة في هذه اللعبة. في المساهمات يسترعي الانتباه تواتر الحديث عن الغبطة أكثر مما في غيرها من كتابات هايدغر. تلتقينا الكينونة في الغبطة أيضاً. من القلق والسأم والغبطة يتشكل في المساهمات الثالث المقدس لتجربة الكينونة. في الغبطة يصبح الدازاين تلك السماء التي يأتي إليها العالم والأشياء، عندما تظهر نفسها في الـ «أن» المثيرة للدهشة.

من أجل الحفاظ على هذا الموقع المفتوح للدازاين، يجب أن يتراجع التفكير، ويهتم بالآيُسد هذا الانفتاح بالتصورات من كل نوع. يجب على الفكر أن يعطي الراحة ويصبح هادئاً. لكن هايدغر لا يجد طريقه للخروج من مفارقة الصمت الغني بالكلمات. علاوة على ذلك، هناك أيضاً تقليد المفكرين العظام. جبل بأكمله يينغ في الانفراجة. أليس من الواجب، بداية، إزاحته؟ في هذا العمل لاحظ أن كنوزاً ضخمة مدفونة تنتظره. هكذا تجري أموره مع جميع «العظماء». بعد عقدين من الانشغال المكثف بأفلاطون، قال هايدغر في نهاية الثلاثينيات لجورج ييش: دعني أعترف لك بأن بنية الفكر الأفلاطوني، بالنسبة إليّ، معتمة تماماً⁽⁵⁾.

في رسالته إلى إيزابيث بلوخمان في 27 حزيران/يونيو 1936، يصف هايدغر حيرته: يبدو أن الصراع من أجل الحفاظ على الموروث قد استهلكنا. إن إنجاز الخاص، وصون العظيم، في وقت واحد، أمر يفوق القدرة البشرية. مع ذلك فإن كل حفاظ لا يكون قوياً بما يكفي، إذا لم يأت من امتلاك جديد. لا يوجد مخرج من هذه الدائرة. هكذا يحصل أن يبدو العمل الخاص بسرعة مهماً، ويصبح سريعاً، مرة أخرى، عديم الأهمية كلياً وغير متقن (BwHB, 89).

في رسائله إلى ياسبرز يظهر إحساس عدم الإتقان. في رسالته الأخيرة، في 16 أيار/ مايو 1936، قبل أن ينتهي ارتباطهما لعقد من الزمن، كتب له: بالنظر إلى الفلسفة العظيمة يصبح التخطيط عديم الأهمية، ولا يخدم إلا بوصفه حلاً مؤقتاً (BwHJ, 161).

في الرسائل إلى إليزابيث بلوخمان - خاصة في المساهمات - يفصح هايدغر عن المزاج الآخر: الشعور بالغبطة الكبيرة أحياناً بالإنجاز العظيم، والإحساس بالأهمية الفائقة لعمله. وقد اعتقد، بعد ذلك، أن فيه حصل وصول حقيقة أخرى.

الفصل التاسع عشر

هايدغر تحت المراقبة. مؤتمر الفلسفة في باريس (1937). هايدغر يتدحرج.
أفكار من أجل تفاهم ألماني - فرنسي. هايدغر والحرب. «الكوكب يشتمل».
الفكر والألمانية.

يتناقض ضغط الأشياء الخارجية. هذا ما كتبه هايدغر في 14 نيسان/ أبريل
1937 إلى إليزابيث بلوخمان (BwHB, 90).

لكن ما تلك الأشياء الخارجية؟ إنها كرسي التعليم في غوتنغن، الذي شغله
صهر ديلتاي جورج ميش، المحال حديثاً على التقاعد الإجباري، والذي يجب
أن يُشغل من جديد. في تموز/ يوليو 1935 أدرجت كلية الفلسفة اسم مارتن
هايدغر في الموقع الأول في قائمة الأسماء المقترحة لشغل الكرسي الشاغر. مع
هايدغر - يقول التقرير الموقع من عميد الكلية - «نريح واحدًا من العقول الرائدة
في الفلسفة الألمانية في الوقت الحاضر... وفي الوقت نفسه، مفكرًا مستعدًا
للعمل وفق الرؤية النازية للعالم»⁽¹⁾.

كان واضحًا في الوزارة، في تلك الأثناء، أن هايدغر يدعم، كما كان سابقًا،
النازية في القضايا الأساسية المهمة (السياسة الخارجية، الاقتصاد، خدمة العمل،
مبدأ القائد). لكنه بلا ريب لا يمثل رؤية العالم النازية. لهذا أخبرت الوزارة الكلية
اقتراحها تسمية الأستاذ هايزه (Heyse) من كونيغزبرغ (Königsberg) خلفًا لميش.
بناء عليه أجرت الكلية، على جناح السرعة، تعديلها على القائمة الأصلية المقترحة
لمصلحة هايزه. غير أن هايدغر الذي لم يكن مهتمًا بالانتقال إلى غوتنغن شعر
بالمهانة والخذلان. كان هايزه فلسفيًا مقلدًا لهايدغر - يقول هايزه: «هكذا تظهر
في الفلسفة والعلوم، من جديد، الأسئلة الأصلية للوجود. وهذه تنبثق لأن الدوازين

(1) مقتبس من: V. Furlus, *Heidegger und der Nationalsozialismus* (Berlin: S. Fischer, 1989), p. 289.

الإنساني مكتوب في العنف الأصلي للكينونة»⁽²⁾. وفي الوقت نفسه هو (هايدغر) نازي صلب، وبارع على الصعيد السياسي - التنظيمي. كان هايزه الرئيس المفروض من أعلى لـ «جمعية كانط»، اتحاد الفلاسفة ذوي الشهرة الفاتكة على الصعيد العالمي. وتولّى هايزه أيضًا رئاسة البعثة الألمانية في المؤتمر الفلسفي العالمي في باريس في عام 1937. وعن هذا سيجري الحديث أكثر في ما بعد.

المهانة التي عاناها هايدغر في غوتنغن، أكدت له قناعته بأنه ما عاد أثرًا في الدوائر السياسية ذات الشأن. غير أنه كان ما زال يحظى (وإلى النهاية) بمن يدافع عنه في جهاز السلطة السياسية، وإلا كيف يمكن تفسير أن الوزارة في برلين أرادت تعيينه عميدًا لكلية الفلسفة في فرايبورغ في وقت متأخر من السنة نفسها. لكن هذا لم يحصل في الواقع، فريس الجامعة آنثذ عارض تعيينه. وبحسب فكتور فارياش، «خسر الأستاذ هايدغر، في أثناء رئاسة الجامعة، ثقة زملائه في فرايبورغ إلى حد بعيد. كما أن مديرية التعليم في بادن عانت صعوبات جمة معه»⁽³⁾.

كانت السلطات السياسية في الدولة تريد أن توظف سمعة هايدغر العالمية، على الرغم من أن التحفظات على فلسفته كانت في ازدياد مطّرد. في تشرين الأول/أكتوبر 1935 عُيّن في لجنة مهمتها العمل على إصدار طبعة جديدة من أعمال نيته. تلقى هايدغر دعوات كثيرة لإلقاء محاضرات في الخارج، ولم يُمنع من تليتها. تحدّث في مطلع عام 1936 في زيورخ، وفي وقت لاحق من العام نفسه، في روما. وفي بداية الأربعينيات كان من المفترض أن يحاضر في إسبانيا والبرتغال وإيطاليا، فعبر عن استعداده، وحدّد موضوعات محاضراته أيضًا. غير أن المواعيد أُجّلت طويلًا حتى ما عادت ممكنة التحقق أبدًا في المرحلة الأخيرة من الحرب.

في بداية نيسان/أبريل 1936 قَبِلَ هايدغر دعوة المعهد الإيطالي للدراسات الألمانية (Istituto italiano di studi germanici)، وذهب إلى روما. كان من المفترض أن يلقي محاضرات عدة في روما وبادوا (Padua) وميلانو، لكنه اقتصر على روما، ومكث فيها عشرة أيام، وتحدّث أمام جمهور كبير عن «هولدرلين وماهية الشعر» (Hölderlin).

⁽²⁾ Ibid., p. 290.

⁽³⁾ Ibid., p. 311.

(2) مقتبس من:

(3) مقتبس من:

und das Wesen der Dichtung). التقى بهذه المناسبة كارل لوفيث الذي كان مدعواً من الجانب الإيطالي لإلقاء محاضرة، مع أنه مهاجر ألماني. في مذكراته وصف لوفيث هذا اللقاء بمعلّمه السابق.

بعد محاضراته رافق هايدغر زوجته الزوجين لوفيث إلى شقتهما الصغيرة، فأظهر «تأثره الواضح من ضالة أثنائها»⁽⁴⁾. وفي صباح اليوم التالي انضم الزوجان للقيام معاً برحلة إلى فراسكاتي (Frascati) وتوسكولوم (Tusculum). كان يوماً رائئاً، لكنه كان مزدحماً بالإحراجات والتكلف. بدت الصبغة «محرجة»، خاصةً لآلريد. حمل هايدغر شارة الحزب النازي. لم يخطر له - كما هو «واضح» - أن حمل الصليب المعقوف لم يكن في محله، عندما كان يقضي معي يوماً. تصرّف هايدغر بلطافة، لكنه تجنّب أيّ إشارة إلى الظروف الألمانية. غير أن لوفيث الذي قادته تلك الظروف إلى المنفى، تحدّث عنها ولامسها. وقد نقل النقاش إلى السجال الدائر في الصحف السويسرية الذي انطلق منذ أسابيع قليلة، لمناسبة محاضرة هايدغر في زيورخ.

استهل هاينريش بارت، شقيق اللاهوتي العظيم، تقريره عن محاضرة العمل الفني (*Kunstwerk*)، في 20 كانون الثاني/يناير 1936، في صحيفة نويي تزوركر تسايتونغ، بالملاحظة التالية: «يجب أن نعتبره أمراً مشرفاً لنا أن يحاضر هايدغر في دولة ذات طبيعة ديمقراطية، هو الذي اعتُبر، على الأقل، مدة من الزمن، الناطق الفلسفي باسم ألمانيا الحديثة. لكن كثيرين ما زالوا يتذكرون أيضاً أنه أهدى كتابه الكينونة والزمان «إجلالاً وصدقة» لليهودي إدموند هوسرل، وأنه ربط تفسير كانط إلى الأبد بذكرى نصف اليهودي ماكس شيلر. الأول في عام 1927، والآخر في عام 1929. ليس البشر أبطالاً في العادة، وكذلك الفلاسفة، مع أن هناك استثناءات. لذا قلما نتوقع أن يسبح أحدهم ضد التيار. وحده شيء من الالتزام في مواجهة الماضي الخاص يرفع شأن الفلسفة التي ليست معرفة فحسب، بل كانت حكمة في ما مضى»⁽⁵⁾.

L. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* (Frankfurt a. M., 1989), (4) p. 57.

H. Barth, in: *Ursprung des Kunstwerks*, p. 265.

(5)

ثارت ثائرة إميل شتايفر (Emil Staiger) غضبًا، وكان ما زال آنذاك أستاذًا مساعدًا. فقد ادعى أن هاينريش بارت أنجز بمقالته ما يشبه «مذكرة بحث سياسية» للشواية بفلسفة هايدغر، إذ إنه خلافًا لذلك لا يستطيع، كما هو واضح، أن يفعل معه شيئًا. غير أن هايدغر «يقف جنبًا إلى جنب مع هيغل، كما مع كانط وأرسطو وهيراقليط. وعندما يعرف المرء هذا، مرة، يأسف دائمًا، لأن هايدغر قبل تلك الدعوة على العموم، تمامًا كما يبقى مأسويًا على الدوام اختلاط المجالات. من المؤكد أن المرء لن يخطئ كثيرًا في إعجابه، مثلما لن يخطئ في احترام فينومولوجيا الروح من خلال تفكير الرجعي البروسي»⁽⁶⁾. ردّ هاينريش بارت، مرة أخرى، بأن لا شأن لهذا «بالفصل بين الفلسفي والإنساني، وبين الفكر والكيونة، من خلال إنشاء قيعان بينها»⁽⁷⁾.

في نقاشه مع هايدغر أوضح لوفيث بأنه لا يتفق مع هجوم بارت السياسي، ولا مع دفاع شتايفر. كان رأيه، تحديدًا، أن «انحياز هايدغر إلى الاشتراكية القومية يقع في جوهر فلسفته»⁽⁸⁾. أقر هايدغر بذلك من دون «تحفظ»، وأردف قائلاً إن «مفهومه عن «التاريخانية» شكّل الأرضية «لأنخراطه» السياسي.

تفتح التاريخانية، بالمعنى الهايدغري، أفقًا محددًا من إمكانات الفعل كلما تحرك الفلسفة إن هي أرادت أن تقوى على زمنها. اعتبر هايدغر ثورة عام 1933، كما نعرف، فرصة للإفلات من السياق المهلك للأعيب العصر الحديث. وعندما بدأ، في غضون ذلك، يرى الأشياء على نحو مختلف، أصرّ إزاء لوفيث، على أن فرصة البداية الجديدة لم تختف نهائيًا. يجب على المرء أن يصمد طويلًا فحسب. مع ذلك يُقرّ ببعض الخيبة في ما يخص التطور السياسي، لكنه في الوقت نفسه ينحو باللائمة على المثقفين، بسبب مواقفهم المترددة، ويجعلهم مسؤولين عن عدم حصول الانقلاب، والنهضة التي وعدوا بها. «لو أن هؤلاء السادة لم يكونوا بكل هذا النقاء الذي منعهم من الانخراط في الواقع السياسي، لكان الأمر الآن مختلفًا كليًا، لكنني وقفت وحدي تمامًا».

E. Staiger, «Noch einmal Heidegger», *Neue Zürcher Zeitung*, vol. 157, no. 125 (1936), p. 269. (6)

Ibid.

(7)

Lowith, p. 57.

(8)

كان هايدغر لا يزال على عهده مفتونًا بهتلر. وشأن كثير من الألمان، كان يجد العذر لكل ما هو سيئ، مردّدًا: «ما كان هذا ليحدث أبدًا، لو علم به القائد!». خاب ظن كارل لوفيث، مع أنه يعتبر ارتكاس هايدغر نموذجيًا: «لا شيء أيسر على الألمان من أن يكونوا جذريين في الأفكار، وغير مباليين بالوقائع. إن بمقدورهم أن يهملوا جميع الوقائع الفردية، كي يتمكنوا بحزم أكبر، من التثبت بمفهومهم عن الكلية، ويفصلوا «الموضوع» عن «الشخص».

غير أن «مفهوم هايدغر عن الكلية» يفصل أكثر عن التاريخ الملموس، ويأخذ مسافة متزايدة عن السياسة اليومية. هذا ما يلحظه المرء في محاضراته التي تقدّم هولدرلين مقدّمًا إلى الخارج بين تلميحات الآلهة وصوت الشعب، في ذلك العالم البيني، بين الآلهة والبشر⁽⁹⁾. إنه ليل الآلهة، وقد فرّت، ولم تعد بُعد. في زمن الشدة، يجب علينا - هكذا يختم هايدغر محاضراته - أن نقف إلى جانب هولدرلين في عدم هذا الليل (Nichts dieser Nacht): لأنّ وعاء هُنا ليس بإمكانه أن يحتويها كلها، والإنسان لا يتحمل الامتلاء الإلهي إلّا في أوقات محدودة. / وهو دائم الحلم بهذه الأوقات...

تنقل رسالة هايدغر إلى كارل ياسبرز، بعد إقامته في روما، شيئًا من مزاج تلك الأيام، وعلى وجه الخصوص، كيف يشعر هايدغر، بصفته فيلسوفًا، في جوار هولدرلين، بصفته شاعرًا، في زمن الشدة، فهو يقول في تلك الرسالة: بالفعل يحق لنا أن نقرّ بأنها حالة رائعة أن تكون الفلسفة بلا شأن أو قُدْر، إذ يجب عليها، الآن، أن تكافح من أجل ذاتها، من غير أن يشعر بها أحد (16.5.1936, BWHJ, 162).

ردات الفعل الألمانية على محاضرة هولدرلين التي أصغى إليها جمهور روما بخشوع، جعلت هايدغر يدرك أنه لم يعد يحظى بالاعتبار لدى السلطات. في دورية الشبيبة الهتلرية فيلي أوند ماخت (Wille und Macht) [الإرادة والقوة] لاحظ دكتور كونيتر (Dr. Könitzer) «أن الشبيبة تفهم هولدرلين في خصوصيته أفضل... مما يفعل الأستاذ هايدغر»⁽¹⁰⁾. يرتكس هايدغر تجاه من يتكيف مع ليل

Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Holderlins Dichtung* (Frankfurt a.M., 1981).

(9)

Farias, p. 315.

(10)

الآلهة لهولدرلين باستشارة ملحوظة. كتب غاضبًا من أحد العاملين في صحيفة نازية أخرى: بعدما تأكد السيد المبجل في دورية فيلي أوند ماخت أن موقفي من هولدرلين غريب في الجوهر عن الشبيبة الهتلرية، ينبغي ألا نتوقع كثيرًا من هذه النوعية من «الألمان». روى لي، بالمناسبة، قائد سابق في القوات الخاصة (SS)، عرف ظروف ماريبورغ وأحوالها، أن المعني الدكتورك. كان ما زال حتى في صيف عام 1933 ينشط في ماريبورغ، بصفته اشتراكيًا ديمقراطيًا، غير أنه الآن رجل عظيم في صحيفة فلكشير بو أوباخته⁽¹¹⁾ (Völkischer Beobachter).

جرى حادث آخر، بعد إقامة هايدغر في روما، كان أقل براءة من النقد في دورية الشبيبة الهتلرية. في 14 أيار/ مايو 1936، وجهت مديرية روزنبرغ كتابًا إلى رابطة الأساتذة الجامعيين في ميونخ، تستفسر فيه عن «تقويم شخصية الأستاذ د. مارتن هايدغر»⁽¹²⁾.

بحث هوغو أوت عن خلفية هذا الحادث. تبعًا له ازدادت الشكوك بهايدغر في مديرية روزنبرغ، وفعلت تقارير ينش وريك فعلها، بلا ريب. كما زادت الطين بلةً شائعة أن هايدغر يثابر بانتظام على إلقاء محاضرات في دير بويرون. وراحت تحاصره شبهة أنه يمارس نشاطًا يسوعيًا هدامًا. لهذا جاء في كتاب المديرية إلى رابطة الأساتذة الجامعيين: «فلسفته (هايدغر) ترتبط بقوة بالسكولائية، لذا يبدو مستغربًا كيف يتمكن هايدغر من أن يكون له مثل هذا التأثير المعبر، حتى على الاشتراكيين القوميين أنفسهم»⁽¹³⁾.

ظهرت شبهة الإكليريكية الخفية تحديدًا، عندما عبّر هايدغر - بعد سلسلة من إجراءات منح شهادات الدكتوراه والأستاذية (لماكس مولر، على سبيل المثال) - عن قناعته في تقارير موثقة بأن فلسفة «مسيحية» هي بالتأكيد، في النهاية، حديد خشبي، وسوء فهم.

Ibid.

(11) وهي الصحيفة الناطقة باسم الحزب النازي. مقتبس من:

(12) مقتبس من: H. Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie (Frankfurt a. M.; New York, 1988), p. 253.

Ibid.

(13) مقتبس من:

مهما يكن، فإن إخبار رابطة الأساتذة الجامعيين عن هايدغر كانت من النوع الذي حمل مديرية روزنبرغ على رفع الملف إلى قسم العلوم في مديرية الأمن المركزي للرايخ في 29 أيار/ مايو. وبناء عليه أمر جهاز أمن الدولة بمراقبته. يروي هايدغر في وقائع وأفكار (*Tatsachen und Gedanken*) كيف ظهر هانكه (Dr. Hanke) من برلين في حلقة بحثه، في الفصل الصيفي لعام 1937، وهو شخص موهوب جدًا ومهتم. بعد فترة وجيزة طلب مقابلة شخصية. وفيها - كما يقول هايدغر - اعترف لي، بأنه لا يستطيع أن يخفي عني أكثر حقيقة أنه يعمل بتكليف من الدكتور شيل (Scheel) الذي كان، آنئذ، يدير الفرع الرئيس للاستخبارات في المنطقة الجنوبية الغربية (R, 41).

إذا فكر المرء بأن هايدغر كان يعلم مسبقًا بأمر مراقبته، عندما عبّر في محاضرات نيتشه عن انتقاده النزعتين البيولوجية والعرقية، فيجب أن يُشاهد له بالشجاعة الشخصية في هذه الحال. هذا ما أحس به أيضًا في تلك الآونة مستمعو محاضراته الذين أخذهم العجب أكثر، لأنه أصرّ أكثر من غيره من الأساتذة على التحية الهلترية.

منذ منتصف الثلاثينيات عوّقت مراكز حزبية مهمة عمل هايدغر الفلسفي، وحاولت إبعاده، كما كتب في وقائع وأفكار. عملت مواقع حكومية، على سبيل المثال، على إبقائه مستبعدًا من المشاركة في مؤتمر ديكارت الدولي في باريس في عام 1937. تدخلت رئاسة المؤتمر الفرنسية، ولهذا السبب فحسب، طُلب إليه في اللحظات الأخيرة الالتحاق بالبعثة الألمانية. هذا كله تم بشكل يتعذر عليّ معه الذهاب مع البعثة الألمانية إلى باريس (R, 43).

غير أن فكتور فارياس عثر في مركز الوثائق في برلين، وفي أرشيف بوتسدام، على ملفات تبين منها أن هايدغر كان في صيف عام 1935 في باريس، للتحضير للمشاركة الألمانية في المؤتمر. كان يعلق أهمية كبيرة على المؤتمر، لأن ديكارت، بالنسبة إليه، مؤسس حداثة فلسفية كانت فلسفته الخاصة موجهة ضدها. ولا بدّ من أن يجذبه مؤتمر باريس، من حيث هو ميدان تنافس القوى العظيمة. وكان لا يحلو له إلا مواجهة هذا التحدي. كان في نيّة هايدغر، أن يطور تلك الأفكار التي حاضر بها، في وقت لاحق، في 9 حزيران/ يونيو 1938 في فرايبورغ، بعنوان «تأسيس

صورة العالم الحديث من خلال الميتافيزيقا، والتي نشرت بعنوان عصر صورة العالم.

أراد هايدغر، إذًا، الذهاب إلى باريس. بدايةً انتظر بلا طائل من الجانب الألماني إيفاده رسميًا إلى هناك. جاء الطلب الألماني متأخرًا، ومتأخرًا جدًا بالنسبة إليه. وقع فارياس على رسالة كتبها هايدغر في 14 تموز/ يوليو 1937 إلى رئيس جامعة فرايبورغ، يسوِّغ فيها عدم جاهزيته للالتحاق بالبعثة الألمانية في أمد قصير. وصلت إليَّ شخصيًا دعوة قبل عام ونصف العام من جانب رئيس المؤتمر، أبلغتها في حينه إلى وزارة التربية في الرايخ، وأضفت ملاحظًا أن هذا المؤتمر هو احتفالية بديكارت في الوقت نفسه، وأُعد ليكون دفعًا للفهم المعرفي الديمقراطي - الليبرالي المسيطر، ويُراد أن يُعدَّ له مبكرًا تمثيل ألماني مهمًا وقوي التأثير. ولأن هذا التلميح ظل بلا إجابة، لم أُبلِّغ بالدعوات المتكررة كثيرًا من باريس، إذ إن المهم في هذه القضية، بالنسبة إليَّ، ليس رغبة رئاسة المؤتمر الفرنسية. الحاسم في هذا الأمر وحده الإرادة الأصلية للجهات الألمانية المسؤولة التي تريد أن تراني في البعثة الألمانية، أو لا تريد⁽¹⁴⁾. من الواضح أن هايدغر استاء، لأن الجهات الرسمية الألمانية لم تتصل به حالًا، بهدف التحضير الاستراتيجي للمؤتمر وتشكيل بعثة. ومن المحتمل أنه توقَّع أن يُرسل إلى باريس رئيسًا للبعثة. غير أن الجهات الحزبية والحكومية حددت في منتصف عام 1936 هايزه رئيسًا للبعثة، وهو الذي وصف في مذكراته في آب/ أغسطس 1936، هدف المؤتمر على هذا النحو: من البين أنه يجب أن تتطابق العقلانية الديكارتية مع المفهوم الفلسفي على العموم. بهذا تتحدد «الإرادة الفلسفية الألمانية اليوم»⁽¹⁵⁾، وتوصف من حيث هي «نفي التقاليد الأوروبية العظيمة، وتعبير عن نزعة خصوصية طبيعية، وتخل عن الروح». إن الهدف الاستراتيجي للمؤتمر هو «العزل الروحي» لألمانيا، وتبؤ فرنسا «القيادة الروحية». ويجب أن يوضع، في مواجهته، قوة مؤثرة. لا يتعيَّن على البعثة أن تكون قادرة فحسب على «تمثيل الإرادة الروحية الألمانية الاشتراكية القومية وتظهرها بوضوح». لا يحتاج المرء إلى دفاع قوي فحسب، بل يجب أن يكون بمقدوره أيضًا التحول إلى الهجوم. ما يهم، بحسب هايزه، هو «محاولة زج

Faras, p. 330.

(14)

Ibid., p. 335.

(15)

دفعه من الروح الألمانية في الفضاء الأوروبي». لكن من المؤسف أنه لا يوجد إلا قلة قليلة من الفلاسفة في ألمانيا الجديدة يأخذون على عاتقهم الكفاح من أجل «المرتبة العالمية» للفلسفة الألمانية عموماً. وفي قائمة هايزه المقترحة يُذكر من بينهم: هايدغر، وكارل شميت والفريد بوملر.

قُبِلت الاقتراحات، وتوجه هايزه في ربيع عام 1937 إلى هايدغر الذي رفض المشاركة. وقد وفرَّ على نفسه بذلك بعض الإحراج، إذ إن البعثة لم تتشكل تبعاً لوجهات نظر أيديولوجية فحسب، بل تبعاً لوجهات نظر عرقية أيضاً. فهو سرل الذي كانت رئاسة المؤتمر تنوي أن يكون المتحدث الرئيس، لم يُسمح له بقبول الدعوة، لأنه «ليس آرياً». ظنت الجهات الألمانية، بحق، أن مشاركة هوسرل قد تغطي على «البعثة الرسمية تماماً»⁽¹⁶⁾؛ وكانت الخشية من إمكان «التهافت الاحتفائي الاستثنائي» لهوسرل، باعتباره إشهاراً ضد البعثة الألمانية.

في باريس ظهرت البعثة بمظهر عسكري، وارتدى بعض الأساتذة الزي الحزبي. أبدت إحدى الصحف الفرنسية دهشتها لعدم ظهور «أفراد» في الجانب الألماني، مقارنة بالمؤتمرات الفلسفية العالمية السابقة، بل ظهور ممثلين عن الروح الجمعية، فضلاً عن أن التشكيل المغلق للفلسفة الوافدة من بلاد الشعر والفكر، أثار إحساساً بالقلق نوعاً ما.

بقي هايدغر في الوطن إذًا، وأنجز من هناك إسهامه الخاص في التفاهم الفرنسي - الألماني. «Wege zur Aussprache» (سبل الحوار)، هو عنوان مقالته التي نشرت في مجموعة تحت عنوان *Alemannenland. Ein Buch von Volkstum und Sendung* (بلاد الألمان، كتاب عن الشعب والرسالة) في عام 1937، من أجل السجال بين الروح الألمانية والروح الفرنسية.

ظهرت هذه المجموعة التي أصدرها فرانتس كيربر، عمدة فرايبورغ ورئيس تحرير الصحيفة النازية دير ألمان، عندما كان هتلر يبحث عن تسوية وتفاهم مع فرنسا، بعد دخوله منطقة الراين المنزوعة السلاح. غير أن مقالة هايدغر، في أي حال، لم تكن معدة لمثل هذه الأغراض الدعائية العابرة. كان هايدغر يقرأ بسرور

¹⁶ibid.

(16)

هذا النص الذي بدا - كما يروي بيتست - «أن هايدغر يعلق عليه أهمية كبيرة» (17) في دائرة أصدقائه، وهذا ما حملته، في ما بعد، على ضمه إلى مجلد تجارب الفكر (Denkerfahrten).

تعنى المقالة بالفاهم بين الأمتين الفرنسية والألمانية. لكن هايدغر لم يهتم فيها بالصراعات والخلافات الجيوسياسية أو الاقتصادية أو العسكرية. ذلك أن اللحظة الراهنة للعالم قد خصّت الأمم الغربية الصانعة للتاريخ بمهمة أعظم بكثير، ألا وهي إنقاذ الغرب. والإنقاذ لا يتم بتسوية بين الأمم تُؤخذ بين أنماط تفكيرها وثقافتها المتباينة، أو تخلط بعضها ببعض، بل بوعي كل أمة لخصائصها وتقديم مساهمتها، انطلاقاً من هذا الأساس، في إنقاذ الهوية الغربية فحسب. في فرنسا كانت تهيم الديكارتية، رؤية النزعة العقلانية إلى الشيء الممتد. وفي ألمانيا ظهر، في المقابل، الفكر التاريخي بقوة كبيرة. إن المثير للاهتمام في هذه الوضعية المتقابلة التي ليست أصلية في حد ذاتها، يكمن في حقيقة أن هايدغر يراها تبايناً نهائياً في الاتجاهات التي لم تفصل ولم تقرر بعد في المشهد البديهي الإغريقي للحضارة الغربية. كينونة أفلاطون وصيرورة هيراقليط، وبكلمات أخرى العقلانية والتاريخية، إذ تضافرتا معاً على نحو جدالي في الماضي في فضاء المدينة المشتركة، وأنتجتا هوية روحية كانت قادرة على تأكيد ذاتها في مواجهة الهوية الآسيوية التي كانت تضرب اليونان، مثل جزيرة في المحيط. لكن ما الآسيوي في اللحظة الراهنة للعالم؟ هذا ما لم يقله هايدغر صراحة، لكن يُستنتج من منطق تفكيره أن الآسيوي في يومنا ليس شيئاً «بربرياً»، بل هو الحديث في صورته الجارفة في شمال أميركا وروسيا. لكن ما دامت الديكارتية الفرنسية هي الأصل الحديث لهذه الأصالة، يكون التعاون الألماني - الفرنسي لإنقاذ الغرب موسوماً بخاصية عدم التناظر. ينبغي أن تمضي العقلانية الفرنسية في مدرسة التاريخانية الألمانية، بل نحو مدرسة فكر الكينونة الهايدغري، إذ من منظور هذا الفكر وحده، يمكن للعقلانية أن تتجاوز دُهان الموضوعية، وتفتح على مملكة تاريخ الكينونة. لا تحتاج الروح الألمانية إلى الروح الفرنسية بالمقدار الذي يتطلبه العكس. ترجع ملاحظات هايدغر النابعة من روح الصداقة، أيضاً، إلى أن الروح

H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger* (17) (Frankfurt a. M., 1983), p. 47.

الفرنسية أدركت بوضوح ما ينقصها في تلك الأثناء: هيغل، وشلينغ وهولدرلين. يمكن، إذًا، مساعدتها.

ليس هناك من مؤشر يدل على أن هايدغر قرأ الكراس الفلسفي خيانة المثقفين *(La trahison des clercs)* [خيانة القساوسة، بالفرنسية] للكاتب الفرنسي جوليان بندا (Julien Benda)، وهو الكراس الذي كان محط اهتمام كبير بعد صدوره مباشرة في عام 1927، ويمكن أن يُقرأ بوصفه جوابًا مسبقًا من فرنسا لدعوة هايدغر إلى النقاش. بالنسبة إلى بندا تبدأ خيانة المثقفين، تمامًا في اللحظة التي استسلموا فيها لرمال التاريخ الجارفة، عندما تخلّوا عن القيم الروحية الكونية للحقيقة والعدالة والحرية، لمصلحة قوى الغريزة اللاعقلانية، وروح الشعب، والحدس، وما إلى ذلك. كان واجب هؤلاء القساوسة، أي القساوسة الدنيويين من مثقفي الفلسفة والأدب، الحفاظ على هذه القيم الكونية للإنسانية في وجه بغي روح العصر السياسي اليوم وجورها. فمن غيرهم كان يجب أن يفعل ذلك، إذا اعتبرنا أن «العوام»، بالضرورة، متورطون في النزاع الدنيوي والعصبيات؟ إنها عقلانية إنسانية صارمة تقاوم هنا غواية الغناء⁽¹⁸⁾ الفاتن لأرواح الشعب الرومانسية. لا شيء أبدًا - كما يقول بندا - يمكن أن يتعلمه المرء من الروح الألمانية، منذ موت كانط. يمكن المرء أن يحذر منه فحسب. يقتبس بندا من رينان (Renan) عبارة تبدو كأنها ردّ على هايدغر: «الإنسان لا ينتمي إلى لغته، ولا إلى أمته، إنه لا ينتمي إلّا إلى ذاته وحدها، لأنه جوهر حر، وهذا يعني أنه جوهر أخلاقي»⁽¹⁹⁾. جوليان بندا مقتنع أن من ينفي الروح الإنسانية من وطنه الكوني، ويجعل منها موضوع سجال بين الأمم، سيجد نفسه حالًا في صف من ينادون «بحرب الثقافات»⁽²⁰⁾. وهذا بالذات ما لا يريده هايدغر. إنه يأمل أن يستكشف بأسلوبه إمكانية جوار مثمر. وهذا يتطلب الإرادة المديدة ليصغي أحدنا إلى الآخر، والشجاعة الصامتة لتقرير ما يخصه (D, 21). غير أن هذا لا يغيّر شيئًا في أن سبل الحوار، بالنسبة إليه، ستفضي إلى النقطة التي يمكن عندها تقرير علاقة الكينونة التي تلائم انفتاحها أكثر: الديكارتية - العقلانية أم التاريخية. إن هروبًا من المهمة الصعبة المتمثلة بتجهيز مجال إمكان

(18) Siren. وهي كائنات أسطورية كانت تسحر الملاحين بغنائها، وتوردهم مورد الهلاك. (المترجم)

J. Benda, *Der Verrat der Intellektuellen* (Frankfurt a. M.; Berlin, 1983), p. 125.

Ibid., p. 98.

(19)

(20)

التقرير (D, 20) غير مسموح به. ويغدو واضحاً أن هايدغر يفهم تفكيره بوصفه تفكيراً أنجز هذه المهمة. في التفاهم الألماني - الفرنسي في مسائل الفلسفة، لا يتعين اللقاء في مكان ما في الوسط، بل على مرتفعات توتناويرغ.

بعد ثلاث سنوات كانت الحرب التي أشعلها هتلر في أوجها. وفي صيف عام 1940 هُزمت فرنسا. وفي الفصل الدراسي الصيفي ذاك العام لَمَح هايدغر في محاضرة نيثشه عن العدمية الأوروبية إلى استسلام فرنسا، وخلص إلى استنتاج مفاجئ: نحن، في هذه الأيام، شهود قانون ملتبس للتاريخ، يقول إنَّ شعباً لن يكون ذات يوم بمستوى الميتافيزيقا التي انبثقت من تاريخه الخاص، وهذا يحدث تماماً في لحظة تحوّل الميتافيزيقا هذه إلى المطلق... لا يكفي أن يمتلك المرء عربات مصفحة، وطائرات، وأجهزة اتصالات، كما لا يكفي أيضاً أن يكون رهن تصرفه أناس يستطيعون العمل عليها... ثمة حاجة إلى إنسانية تناسب من الأساس الجوهر الأساسي الغريب للتقنية الحديثة وحقيقتها الميتافيزيقية، أي، بكلمات أخرى، تدع نفسها يُسيطر عليها تماماً من جوهر التقنية، كي توجّه بنفسها مباشرة العمليات التقنية الفردية وممكناتها. إن «الاقتصاد الآلي» المطلق يناسبه بالمعنى الميتافيزيقي النيتشوي الإنسانُ الأعلى فحسب، وعلى العكس: يحتاج ذاك إلى تأسيس السيطرة المطلقة على الأرض (N II, 165/166).

فحوى هذا القول أن ألمانيا برهنت أنها أكثر ديكارية من الأمة الفرنسية الديكارية. وقد نجحت، بنحو أفضل من فرنسا، في تحقيق حلم ديكاوت في السيطرة على الشيء الممتد، أي في التغلب التقني على الطبيعة. إن التعينة الشاملة (N II, 21)، أي التجهيز التقني والتنظيمي للمجتمع كله، ولل فرد، نجح، بداية، في ألمانيا. هنا استُخلصت جميع النتائج من ميتافيزيقا العصر الحديث التي، وفقاً لها، لا تكون الكينونة إلا متصورة، وفي النهاية مصنّعة. فقد انتصرت ألمانيا لأنها حققت، بطريقة فوق بشرية، فساد العصر الحديث تماماً. أما الفرنسيون فكانوا صبية الساحر؛ إذ إنهم أطلقوا عملية، ولم يعودوا كفئاً لها بعد ذلك. في ألمانيا هتلر الشمولية وحدها، تكونت تلك الإنسانية المناسبة لتقنية العصر الحديث. هنا أصبح الناس أنفسهم، بوضوح، المقدوف الناري. وبالمناسبة سيروي هايدغر، في ما بعد، بمزيج من الرعب والافتان، كيف أن واحداً من طلابه اليابانيين أبلغ عن استعداداته لأن يكون طياراً انتحارياً.

في عام 1935، في محاضرة الميتافيزيقا، كانت روسيا وأميركا، بالنسبة إلى هايدغر، لا تزالان القوتين الطليعتين للجنون المتوحش للتقنية المتفتنة من عقالها (EM, 28)، وهو يرى الآن ألمانيا تتقدم الجميع في هذا الجانب. ليس بالإمكان إغفال نبرة الرضا الخافتة عن ذلك. لكن هذا يذكر كثيرًا بتابع هاينريش مان (Heinrich Mann) ديدريش هسليينغ (Diederich Heßling) الذي أهانه ملازم فظ، على نحو مؤلم، حين لاحظ برضا: «لن تقع في أي مكان آخر على إنسان مثله!». يعلن هايدغر بنحو مشابه أن ألمانيا انتصرت، لأنها غرقت بفاعلية تفوق غيرها في شروط التقنية، ومع ذلك فإن هذه العاقبة الفولاذية لنسيان الكينونة لن توجد في أي مكان آخر.

سبق ولدا هايدغر، يورغ (Jörg) وهيرمان (Hermann)، إلى الجيش. وكنا في الجهة منذ عام 1940. كانت قاعات المحاضرات، وغرف حلقات البحث، تمتلئ بمشوهي حرب شبان، وجنود في عطلات نقاهاتهم، وطلاب مواظبين. وكانت نسبة الطالبات بين الحضور في ازدياد. وتضاعف عدد القتلى والمفقودين في جبهات الحرب.

في 26 أيلول/سبتمبر 1941، بعث هايدغر برسالة إلى والدته طالب سابق قتل في الحرب، جاء فيها: إنها، بالنسبة إلينا، نحن الباقين في قيد الحياة، خطوة صعبة لمعرفة إن كان كل واحد من الشبان الألمان الكثر الذين يضحون اليوم بحياتهم، بروح لا تزال أصيلة وقلب طافح بالمهابة، يمكن أن يجرب المصير الأجل⁽²¹⁾.

ما هذا المصير الأجل الذي سيكون من نصيب أولئك القتلى؟ هل سيتذكرهم هايدغر؟ معظم الموتى لا يعرفهم إلا قلة من الأصحاب. أما أن تحفظهم ذاكرة الفيلسوف، فهم بذلك - كما يرى هايدغر - سيوظفون من جديد، في الأجيال المقبلة، الرسالة الأعمق للأمانة من أجل انبعاث الروح وإخلاص القلب. ترى هل تنكسب بذلك هذه الحرب معنى؟ ألم يقل هايدغر في محاضراته نيتشه إن هذه الحرب تعبير عن إرادة القوة لنسيان الكينونة؟

R. Mehring, *Heideggers Überlieferungsgeschick* (Würzburg, 1992), p. 91.

(21)

قال هايدغر هذا، في الحقيقة، مرارًا وتكرارًا في محاضراته. وقال أيضًا إن الفلسفة في اللحظة التاريخية الراهنة - باستعمالها «المادة الإنسانية»، بلا أوهام، في خدمة التفويض المطلق لإرادة القوة (N II, 333) - مهددة بأن تصبح فائضة عن الحاجة تمامًا. إنها، بوصفها تركيب الثقافة، تختفي من الآلية العامة، لأنها ليست شيئًا آخر غير الكينونة المخاطبة من الكينونة نفسها (GA 54, 179). لكن، في أيّ حال، لا وقت الآن لمثل هذه الكينونة المخاطبة. واحدة من نتائج الحرب أن المرء يعتقد أن الانتماء إلى أمة الشعراء والمفكرين في ألمانيا أصبح وراءه (GA 54, 179). لكن كيف تكون، عندئذ، التضحية ذات معنى في حرب كهذه؟

كانت هناك إجابتان، من منظور هايدغر، عن هذا السؤال: الإجابة الأولى هي المعروفة منذ القدم، وهي بالذات أن أصالة إنجاز حياة لا تتوقف على الطبيعة الأخلاقية للوضع بأكمله، بل على الموقف الذي يتبناه المرء حصريًا. بهذا المعنى قرّظ هايدغر، في الرسالة إلى والدته الطالب القاتل، النار الداخلية، وإجلال الجوهرى، مهما عنى هذا في الحالة العيانية. وهذا ما لا يعرفه هايدغر أيضًا، بدقة، لأنه يجهل الظروف الواقعية لموت الشاب. والإجابة الثانية تنطلق من أن التضحية تكون ذات معنى، إذا كانت الحرب نفسها ذات معنى. لكن في هذه النقطة ترجع تقويمات هايدغر. فهو، من ناحية، يفهم الحرب بوصفها تعبيرًا عن إرادة القوة لهذه الحقبة - وإن كان لا يقرر في أيّ مكان تقع مسؤولية ألمانيا الهتلرية وحدها - ويفهمها تاليًا، بالمجمل، بوصفها حدث التحشيد الشامل للعصر الحديث الخالي من المعنى. في ضوء هذا، تكون كل تضحية، بالضرورة، بلا معنى. لكن مع دخول أميركا الحرب تغيّر الوضع بالنسبة إلى هايدغر، مرة أخرى. في محاضرة هولدرلين، في صيف عام 1942، يقول هايدغر: نعرف اليوم أن العالم الأميركي الأنكلوسكسوني مصمم على تدمير أوروبا، أي الوطن، ومن ثمّ أصل الحضارة الغربية (GA 53, 68).

لكن أين يوجد هذا الغرب الآن على العموم؟ لا يمكن أن تكون ألمانيا الرسمية مكانًا له بعد الآن، لأنه انتصر هناك - كما ولا يُعَي هايدغر تشديد القول - الاقتصاد الآلي، وتخفيض الإنسان إلى مادة.

غير أن هناك أيضًا ألمانيا «غير رسمية»، ألمانيا المتخيلة التي آمن بها

هولدرلين، ألمانيا التي حفظت لغتها الروح الفلسفية، كما فعلت، من قبلها، اليونان القديمة وحدها. في محاضرة هيراقليط (Heraklit) في عام 1943 قال هايدغر: تشتمل النيران في الكوكب. وجوهر الإنسان مفكك الأوصال والعري. من الألمان وحدهم يمكن أن يأتي الوعي التاريخي العالمي، شريطة أن يجدوا «الألماني» ويحفظوه (GA 55, 123). أليست ألمانيا الأصلية هذه، ألمانيا الغرب التي تلث الخيانة حولها، ثابرة في النهاية في فلسفة هايدغر فحسب؟

هكذا هو الأمر حتى عندما لا يريد هايدغر أن تكون له أي علاقة بوعي الرسالة المتمردة. توجهت فلسفته، في الأشهر الأخيرة للحرب كلياً، نحو استذكار المؤسسين العظام: هولدرلين، وبارمينيدس، وهيراقليط. كان المقص، بالنسبة إليه، يفتح أكثر فأكثر بين الفكر والحدث الخارجي. وبينما كانت الأحداث تندفع نحو نهايتها المأساوية، وتبلغ جريمة نظام هتلر ذروتها الرهيبة بإبادة اليهود، راح هايدغر يحفر في البدايات أعمق فأعمق. لن يتبقى للروح الخفية للبدايات في الغرب حتى نظرة ازدراء لعملية التدمير الذاتي لما ليس له بداية، بل ستنتظر الروح مع سكينه هدوء البدايات لحظتها العظيمة (GA 53, 68).

خلافًا لعام 1933، ما عاد هايدغر، في غضون ذلك، يتوقع تلك البدايات، انطلاقًا من حدث سياسي - اجتماعي عظيم. الموعد مع القدر موعد مع الشعر والفكر وحدهما. وهذان ليس لهما من سند، ولا هما يبحثان عنه في أي حركة سياسية أو اجتماعية. الفكر الجوهري يهتم بالعلامات البطيئة لما هو غير قابل للحساب، كما يكتب هايدغر في عام 1943، في خاتمة جديدة لما الميتافيزيقا؟ (WM, 51). هذا الضرب من التفكير لا يفضي إلى نجاح. يبقى وحده الأمل في إمكان أن يشتعل هنا وهناك تفكير مماثل، تتكون بنتيجته أخوة خفية بين أولئك الذين خرجوا من لعبة العالم الراهنة. لعبة العالم. استخدم هايدغر هذا المصطلح، بدقة، أول مرة في محاضرة في عام 1941 لوصف هذا البلاء العظيم. ولعبة العالم الراهنة لا تعرف غير العمال والجنود. هناك طريقتان للفرار من هذه الطبيعية: الأولى بصفتها هايدغر، ملمًا إلى إرنست يونغر، بالمغامراتية: من يريد الاندحاش، في مثل هذا الوقت، لأن العالم السابق يختل نظامه تمامًا، تستيقظ عنده الفكرة بأن السعادة في المخاطرة وحدها لا غير. «المغامرة» هي الطريقة التي يتأكد فيها الإنسان بنفسه من الواقع؟ (GA 51, 36). المغامر يُسبغ على نسيان الكينونة ألوانًا وهاجة، ودفعة

حيوية. إنه يلقي بنفسه في آلية الحداثة، حتى وإن كانت ستسحقه، وهو يرفع من استعداده ليُكسب اللعبة إثارة أكثر.

والطريقة الأخرى في مقاومة لعبة العالم، بوصفها سياقاً وبإل، هي، بالنسبة إلى هايدغر، الضرورة الملحة للتفكير التأملّي. وهذا ما كان يسمى في الماضي التأمل، «الحياة التأملية» (Vita contemplativa)، وهذه اصطلاحات يرفضها هايدغر في مشروعه الخاص. يدين هايدغر هذه الضرورة الملحة من الحياة البسيطة. انتزع من الإنسان الحديث - كما يقول في محاضرة هيراقليط في عام 1943 - كل شيء يسليه، ويقي: السينما، والراديو، والصحيفة، والمسرح، والحفلات الموسيقية، والملاكمة، والسفر (GA 55, 84)، وهو سيموت من الفراغ، لأن الأشياء البسيطة لن تستهويه بعد ذلك. بيد أن الفراغ يصبح، في التفكير التأملّي، فرصة لتذكّر الكينونة (GA 55, 84). في ذروة الحرب، والثيران تشتعل بالكوكب، يوافق هايدغر على الموضوع العظيم لفلسفته في ما بعد الحرب: الطمأنينة.

يعزى الفضل في إيجاد هذه الطمأنينة وسط الحرب إلى مهارته في الابتعاد عن الواقع المرحج. في الخاتمة التي اقتُبست سابقاً في الطبعة الرابعة للما الميافيزيقا؟ لعام 1943، كتب هايدغر العبارة المبهمة: من المحتمل أن توجد الكينونة من دون الكائن (WM, 46). في عام الجحيم ابتداءً فكر هايدغر يجري بعيداً جداً وراء الكائن، بحيث أصبحت الكينونة، بالنسبة إليه الآن، شيئاً لم تكنه من قبل: مقياس علاقة مستقل عن الكائن. في طبعة هذا النص لعام 1949 يتراجع هايدغر عن هذه المغالاة. ومن المحتمل تصبحُ أبداً، بحيث تُقرأ العبارة، بعد تحررها من دوار الارتفاع، الكينونة لا توجد أبداً من دون الكائن.

أسلوب حضور الكينونة، في هذا الزمن التعيس، يعثر عليه هايدغر في مقالة هولدرلين التي من سنوات الحرب الأخيرة، بصياغتها الغنية بالمعنى: فوضى الانفراج (GA 4, 62). الهاوية انفتحت، والأرض تهتز.

خلافاً لذلك، يصوغ هايدغر، في الوقت نفسه، في إثر هولدرلين، نشيداً لوطنه: سوفين، الأم، تقع قرب موقد البيت. الموقد يحتضن وهج النار الدائم، وحين تشتعل تفتح الهواء والضوء في الصحو، لهذا حينما يغادر المرء مكرهاً، لا يترك مكان القرب إلا بصعوبة (GA 4, 23).

الفصل العشرون

هايدغر في الجيش الشعبي. فرايبورغ مدمرة. بيثة ريفية مفزعة: قلعة فيلدنشتاين. هايدغر يمثل أمام لجنة اجتثاث النازية. تقرير ياسبرز: «غير حر، مستبد، غير توافقي». حظر التعليم. فرنسا تكتشف هايدغر. كوجيف، سارتر، والعدم. هايدغر يقرأ سارتر. لقاء مفوّت. زيارة رئيس الأساقفة. انهياره واستشفائه في الغابة الشتوية.

في ليلة 27 كانون الأول/ ديسمبر 1944، دُمّرت أسراب الطيران الإنكليزي - الأمريكي مدينة فرايبورغ. كان هايدغر قد غادر، قبل ذلك بوقت قصير، مع فصيل الجيش الشعبي إلى الإلزاس. هناك كانوا يريدون إيقاف تقدّم الجيش الفرنسي إلى الضفة اليمنى من الراين. غير أن الوقت كان قد تأخر كثيرًا. عادت قوات الجيش الشعبي أدراجها، ومعها هايدغر. بناء على أمر القائد الصادر سابقًا في 18 تشرين الأول/ أكتوبر 1944، وفيه أمرٌ بتجنيد جميع الرجال بين السادسة عشرة والستين من العمر من دون استثناء. كانت القدرة على العمل معيار صلاحية الوحيد. وعلى هذا النحو كان هايدغر صالحًا للخدمة العسكرية. لم يجرِ سوق زملاء هايدغر جميعًا؛ إذ كان التجنيد من صلاحيات السلطات الحزبية المحلية. سادت بلبلة كبيرة. وهكذا بذل أعضاء كلية الفلسفة جهودهم لتحرير هايدغر من الخدمة. بتكليفٍ منهم، كتب أويغن فيشر (Eugen Fischer) الذي كان سابقًا مديرًا سئ السمعة لمعهد كايزر- فيلهلم لتحسين النسل في برلين، وهو الآن أستاذ متقاعد في فرايبورغ، كتب إلى شيل قائد رابطة الأساتذة الجامعيين في الراين، راجيًا منه تحرير هايدغر من الجيش الشعبي، وختم كتابه بالكلمات التالية: «عندما نقدم بهذا الرجاء في أصعب الأوقات، في ما يخص حقيقة أن العدو في الإلزاس الألماني على بعد أقل من خمسين كيلومترًا من مدينتنا، فإننا بذلك إنما نظهر ثقتنا بمستقبل العلم الألماني». وعندما ردّ شيل بعد ثلاثة أسابيع قائلًا: «بسبب الوضع المشوّش لم أستطع أن أفعل شيئًا لهايدغر»، كانت المسألة، في غضون ذلك، قد

حُلَّت تلقائيًا. بعد أن عاد من الجيش الشعبي، حصل هايدغر من الجامعة على إجازة كي يرتب مخطوطاته، وينقلها إلى مكان آمن قرب مسكيرش. قبل أن يغادر فرايبورغ التي دمرتها القنابل، وتنتظر دخول الحلفاء إليها، زار هايدغر الفيلسوف جورج بيشت وزوجته التي أصبحت، في ما بعد، عازفة البيانو الشهيرة إديث بيشت - أكسفيلد (Edith Picht-Axenfeld). أحب هايدغر أن تُسمعه شيئًا مرة أخرى. عزفت السيدة بيشت سوناتا شوپرت B-Dur التي عُرفت بعد موته. نظر هايدغر إلى بيشت، وقال: هذا ما لا نستطيع فعله بالفلسفة⁽¹⁾. في تلك الليلة من شهر كانون الثاني/يناير 1944، دوّن هايدغر في سجل ضيوف بيشت: الغروب يختلف عن النهاية. كل غروب يبقى كامنًا في الشروق.

هل كان ما حدث حوله، الآن، نهاية أم غروبًا؟ ومما يهرب هايدغر؟ ما كبه في سجل الضيوف يترك هذا السؤال مفتوحًا. بعد نصف عام، في 20 تموز/يوليو 1945، أجاب هايدغر عن السؤال، في رسالة إلى رودولف شتادلمان، «صبيّه أيام المعسكر العلمي، وعميد في تلك الأثناء في توبينغن: الجميع يفكر الآن في الغروب. لهذا لا نستطيع، نحن الألمان، أن نغرب، لأننا لم نشرق أبدًا بعد، ويجب علينا أن نجتاز الليل بداية⁽²⁾».

في نصف السنة هذه، بين الهروب من فرايبورغ وعودته إلى المدينة التي كان يحتلها الفرنسيون، عاش هايدغر في رعب، وقام مع شقيقه فريتس في مسكيرش بترتيب مخطوطاته طوال الشتاء. وعندما أطل الربيع، انتقلت إلى هناك كلية الفلسفة بأكملها، أو ما تبقى منها. في فرايبورغ بالذات تقرر نقل أجزاء من الجامعة، ووقع الاختيار على قلعة فيلدنشتاين في أعلى بوIRON، بالقرب من مسكيرش، مكانًا آمنًا للانسحاب. في آذار/مارس 1945 كان عشرة أساتذة وثلاثون من الطلاب، معظمهم من الجنس الآخر، بعضهم يسير على الأقدام، وبعضهم يركب الدراجات الهوائية، مثقلين بحمولات الكتب، يصعدون الغابة السوداء

G. Picht, «Die Macht des Denkens», in: G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger* (1) (Pfullingen, 1977), p. 205.

(2) مقتبس من: H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (Frankfurt a. M.; New York, 1988), p. 22.

والدانوب الأعلى، ويستقرون في القلعة التي تعود ملكيتها إلى عائلة فورستنبرغ (Fürstenberg)، وفي لايبيرتينغن (Leibertingen) القريبة. من مسكيرش إلى حصن فيلدنشتاين طريق طالما مشاها هايدغر في شبابه مراراً، وهو يمشيها اليوم كي يلقي درساً في حلقة بحث صغيرة في حانة القلعة، فيما تتقدم في أسفل الوادي الفرق العسكرية الفرنسية نحو سيغمارينغن (Sigmaringen)، إلى حيث قُرت فلول حكومة فيشي العملية. في نهاية أيار/ مايو يبدأ الحصاد. وكان الأساتذة والطلاب يمدون يد العون في هذه العملية، ويحصلون لقاء ذلك على مواد غذائية. لم تكن تصل إلى هناك إلا أخبار قليلة من فرايبورغ. وكل ما يعرفه المرء أن فرايبورغ محتلة. ومن حسن الحظ أنه لم تحصل معركة من أجل فرايبورغ. وفي أسفل الوادي، في دير بويزون، أنشئ مشفى عسكري، وكان الجرحى يصلون إليه يومياً. وهناك في الأعلى، على الصخور، حيث كانت تقيم يوماً عائلة من البارونات قطاع الطرق، كانوا يدرسون بين أعمال الحصاد، نقد العقل الخالص لكانط، وتاريخ العصور الوسطى، وهولدرلين، وعلى وجه الخصوص هولدرلين. في نشيد إيستر غنى هولدرلين الدانوب الأعلى: لكن هذا النهر يسمى الإيستر. / جميل هو مسكنه. تحترق أعمدة الورق/ وتحدث هزة في النفس... وقد شرح هايدغر هذه القصيدة مراراً، وهو يفعل ذلك، هذه المرة أيضاً. أصبح هولدرلين، في أثناء ذلك، جزءاً من نسبه الشخصي. محاضرة الإيستر في عام 1942 أضاف إليها هايدغر - كما اقتبس سابقاً - الملاحظة (غير المتضمنة في المجلد المحرر): لأمر قدرتي سيصبح لهولدرلين، الشاعر، التأثير الحاسم في التفكير النقدي لمن كان جده قد ولد في وقت ظهور نشيد الإيستر... ولد بحسب شهادة الميلاد في أوفيلي (ovili) (أي في حظيرة أغنام في مايراى) التي تقع في وادي الدانوب الأعلى، قرب ضفة النهر، تحت الصخور الشاهقة. الحكاية الخفية للأسطورة لا تعرف المصادفات. كل شيء قضاء وقدر⁽³⁾.

من قلعة فيلدنشتاين يمكن رؤية البيت القديم عند الدانوب، البيت الذي تتبع له حظيرة الأغنام التي ولد فيها جدُّ هايدغر.

(3) مقتبس من: O. Pöggeler, «Heideggers politisches Selbstverständnis», in: *Heidegger und die praktische Philosophie* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 1987), p. 41.

انتهى هذا الفصل الدراسي الصيفي الفريد بحفل ختامي في القلعة في 24 حزيران/يونيو. دعي الجوار إلى الحفل، وحملوا معهم الأطعمة. في ساحة القلعة كان هناك مسرح ورقص. وبعد ثلاثة أيام كان لهایدغر هناك، في مقر إقامة الأمير برنارد فون ساكسن-ماينينغن (Bernhard von Sachsen-Meiningen) القريب، ظهورهم، سيكون الأخير لبضع سنوات مقبلة. استُهلّت المحاضرة بعزف قصير منفرد على البيانو. تحدّث هايدغر عن عبارة هولدرلين: ينصبّ كل تركيزنا على الروحي، فقد غدونا فقراء، كي نصبح أغنياء.

في فرايبورغ المحتلة بدأت الآن الإجراءات الأولى لاستيلاء الإدارة العسكرية الفرنسية على المساكن. يُعتبر هايدغر في المدينة نازياً (رأسته الجامعة)⁽⁴⁾. تكفي هذه الملاحظة المقتضبة في ملفات عمدة المدينة المفوض، كي يوضع سلفاً بيت هايدغر في روتوبوك 47 (Rötebuck 47) منتصف أيار/مايو على القائمة السوداء. لم يقرّر بعد إن كان الأمر يتعلق بإيواء آخرين فيه، أو إن كان على عائلة هايدغر مغادرة المنزل. بل إن التهديد وصل إلى حدّ مصادرة مكتبته أيضاً. اعترضت إلفريده هايدغر التي كان عليها، في الأسابيع الأولى، أن تُجري وحدها مفاوضات شاقة مع السلطات، متوسلة الانتظار لحين عودة زوجها.

لكنها قبل عودة زوجها استلمت من عمدة المدينة المفوض القرار الذي يقضي، بناء على أمر الحكومة العسكرية، ولسدّ النقص الأسوأ في المساكن، بأن «تؤخذ في الاعتبار، في الدرجة الأولى، بيوت الرفاق الحزبيين»⁽⁵⁾، وهايدغر نفسه كان رقيقاً حزيباً، ولا خلاف في ذلك.

عندما عاد هايدغر من قلعة فيلدنشتاين في بداية تموز/يوليو، كانت الحال قد تغيرت على نحو مأساوي بالنسبة إليه. كانوا ينصتون إليه بخشوع في القلعة، في مقر إقامة الأمير، وبعد بضعة أيام يصبح في فرايبورغ متهمًا. أبلغوه في المديرية الرسمية أن بمقدوره التخلي عن مكتبته بطيب خاطر، لأنه، في أي حال، لن يستطيع في المستقبل ممارسة عمله أبداً. في 16 تموز/يوليو أعدّ هايدغر كتاباً إلى عمدة المدينة، هو بمزلة مخططة الدفاعي الأول لتسوين وضعه في السنوات المقبلة:

Ott, p. 295.

Ibid.

(4) مقتبس من:

(5) مقتبس من:

إنني أحتج بأشد ما يمكن ضد هذا التمييز والهجوم على شخصي وعملي. لماذا يجب أن أعاقب شخصيًا، ليس من خلال أسلوب الاستيلاء على منزلي فحسب، بل أيضًا من خلال حرمانني التام من عملي؟ ولماذا هذا الطعن والتجريح بشخصي أمام المدينة، بل أقول لماذا أيضًا أمام الرأي العام العالمي؟ لم أنقلد في حياتي أبدًا أي منصب في الحزب، ولم أمارس أيضًا أي نشاط، سواء فيه أو في الهيئات التابعة له. لكن إذا كان هناك من يرى في رئاستي الجامعة مثلًا سياسيًا، عندئذ، من حقي أن أصرَّ على منحي الفرصة لتفنيد الاعتراضات والانتهاكات الموجهة ضدي، أيًا يكن مصدرها. وهذا يعني أن أحصل على المعلومات كلها التي قُدمت موضوعيًا ضدي، وضد نشاطي الرسمي⁽⁶⁾.

في البدء تعلق الأمر بالبيت والمكتبة. كان هايدغر، في تلك الفترة، لا يزال في منصبه. غير أن الإدارة العسكرية الفرنسية بدأت سلفًا بإجراءات تطهير سياسي. حاولت الجامعة التي أرادت تكريس نفسها من جديد، بوصفها هيئة مستقلة، أن تبرهن بالدليل أنها يمكن أن تمتلك القوة للتطهير الذاتي. وهكذا أجرى مجلس الجامعة في 8 أيار/ مايو 1945 حركة استبيان في داخل الجامعة، وأعدَّ قائمة معيارية لتفويض الماضي السياسي للعاملين في الجامعة. أُريدَ من خلال ذلك الإحاطة بالأنشطة الكبيرة المتميزة فحسب. أُخذت ثلاثة معايير بالاعتبار: العمل لمصلحة جهاز الاستخبارات (الوشايات)، ممارسات قيادية في الحزب، وظائف قيادية أو تمثيلية مرموقة (رؤساء جامعات، عمداء كليات). بالنسبة إلى هيئة الجامعة إذًا، كان تحميل هايدغر المسؤولية أمرًا بدهيًا.

لم تعترف الإدارة العسكرية الفرنسية للجامعة بأنها هيئة مستقلة بعد، ورفضت تاليًا ترك إجراء التطهير لهيئة الجامعة. شكل ضابط الارتباط الفرنسي لجنة تمثل الجامعة لدى الحكومة العسكرية، أنيط بها إجراء التحقيقات. لجنة التطهير - كما كانت تسمى - ضمت الأساتذة كونستانتين فون ديتسه (Constantin von Dietze)، وغير هارت ريتز، وأدولف لامبه (Adolf Lampe). هؤلاء الثلاثة شاركوا في مؤامرة العشرين من تموز/ يوليو 1945، وكان قد أطلق سراهم من الاعتقال حديثًا. يضاف إليهم اللاهوتي أَلْغَايِر (Allgeier)، وعالم النبات فريدرش أوهلكرز

Ibid., p. 296.

(6) مقتبس من:

(Friedrich Oehlkers)، وهذا صديق كارل ياسبرز، ومتزوج بيهودية مثله، لهذا عاش في السنوات الأخيرة بقلق فظيع. كان على هايدغر أن يمثل أمام هذه اللجنة أول مرة في 23 تموز/ يوليو 1945. كان موقف اللجنة أقرب إلى مصلحة هايدغر. يقول غير هارت ريتز، على سبيل المثال، في محضر التحقيق إنه يعرف، من معايشة موثوقة مع هايدغر، أنه أصبح، داخلياً في الجامعة، خصماً للاشتراكية القومية منذ انقلاب روم⁽⁷⁾ (Röhm-Putsch). وحده عضو اللجنة، أدولف لاميه، أظهر نفسه خصماً عنيداً لإعادة الاعتبار لهايدغر. لاميه اقتصادي، عانى تحت رئاسة هايدغر الجامعة، لأن هايدغر عارض، وقتئذ، تمديد فترة انتدابه في كرسي التعليم، بسبب لاموثوقيته السياسية.

منذ استجوابه الأول أمام اللجنة في 23 تموز/ يوليو، غدا واضحا لهايدغر أن عليه أن يتوجه بدفاعه أساساً إلى لاميه. ولهذا السبب طلب بعد يومين محادثة شخصية معه. قدّم لاميه، بدوره، إلى اللجنة محضراً مفصلاً عن هذه المحادثة. يتبين منه أن لاميه أوضح، منذ البداية، كي يتجنب وضعاً محرجاً، ويدفع عن نفسه شبهة الانحياز المسبق، أن حوادث عام 1934 - بمقدار ما تخصه هو بالذات - لم تضطلع بدور في قراره. بعد ذلك كرر اتهامات اللجنة له: أولاً، جميع بلاغات رئيس الجامعة إلى الطلاب كانت مصوغة بأسلوب الدعاية النازية، وثانياً، تطبيق هايدغر الحرفي لمبدأ القائد، بالصرامة التي لا تعرف الوسطية، وثالثاً، الكتب الدورية لرئيس الجامعة إلى أعضاء الهيئة التدريسية التي ينبغي تقويم مضمونها، بحسب لاميه، «بوصفها إضراراً جسيماً بالاستقلالية التي يتوقعها الأساتذة الجامعيون، ويجب المحافظة عليها»⁽⁸⁾. كما أن السمعة العالمية لهايدغر ضاعفت من وزر أخطائه، إذ ساهم من خلالها «بدعم جوهري لاتجاهات تطور الاشتراكية القومية الخطرة، وقتئذ، على نحو خاص». طوّر هايدغر، إزاء لاميه، خط دفاعه الذاتي الذي سيتشبث به بقوة في السنوات اللاحقة، حتى مقابلة مجلة دير شبيغل (der Spiegel). فقد دعم الاشتراكية القومية، بحسب قوله، لأنه أمل منها تسوية التناقضات الاجتماعية على أرضية حساسية جماعية قومية جديدة. كما كان ينبغي،

(7) المقصود هنا أحداث نهاية حزيران/ يونيو - أوائل تموز/ يوليو 1934 التي أعدم فيها الاشتراكيون

القوميون قادة كتيبة العاصفة (SA) وعلى رأسهم قائدهم إرنست روم. (المترجم)

B. Martin (ed.), Martin Heidegger und das (Dritte Reich) (Darmstadt, 1989), p. 187.

(8)

علاوة على ذلك، إيقاف زحف الشيوعية آنذاك. لم يقبل أن يُنتخب إلى رئاسة الجامعة إلا بعد تردد، ويعلم رغبة كبيرة، وبقي، بعدئذ، العام الأول في منصبه كمي يدرأ حدوث الأسوأ (انتخاب الحزبي المهم ألي (Aly) على سبيل المثال). لكن هذا ما لم يلحظه، وقتئذ، زملاؤه الذين تقاعسوا عن تقديم الدعم إليه، على النحو الذي يستحقه. ومنذ منتصف الثلاثينيات راح يجاهر بنقد فكر سلطة الاشتراكيين القوميين، وخاصة في محاضرات نيته. ارتكس الحزب ضده بما يناسب ذلك، فأرسل المخبرين إلى مؤتمراته ودروسه التعليمية، ووضع العراقل أمام نشر أعماله.

كان لامبه غاضباً من غياب أي وعي بالذنب لدى هايدغر، وطالب «بمسؤولية شخصية». إن من طُبّق، مثل هايدغر، مبدأ القائد لا يحق له الآن أن يتذرع بـ «تطيط الهمم» ونقص الدعم. أما في ما يخص نقده اللاحق للنظام، فهو، أي لامبه، لا يستطيع أن يراه «تعويضاً». مثل هذا لم يكن تحققه ممكناً إلا «من خلال ظهور النقد العلني المتناسب مع حزم رئاسته للجامعة، وتحمل المخاطر الناجمة عن ذلك»⁽⁹⁾.

اتبق دفاع هايدغر الذاتي من قلقه. كذلك كان الفرنسيون قد اعتقلوا زملاء له متهمين، من بينهم الروائي هوغو فريدرش (Hugo Friedrich) من فرايبورغ، وزجوا بهم في السجن. كان يخشى مصيراً مشابهاً، كما كان قلقاً على منزله ومكتبته. إنه ينظر إلى الهاوية، لكن ليس إلى هاوية أخطائه السياسية، بل إلى الهزيمة الاجتماعية الساحقة التي تهدده، وإلى خسارته إمكانات عمله. قال للامبه: إن تصويت اللجنة السليبي سيجعل منه شخصاً مجرداً من حماية القانون. لهذا كرس جهده كله من أجل الدفاع عن نفسه، وتسويق أفعاله.

لم يبد هايدغر، إذًا، أي شعور بالذنب. وهو لا يشعر به في الواقع، فالوضع، بالنسبة إليه، يتلخص بالتالي: انحاز فترة قصيرة إلى الثورة الاشتراكية القومية، لأنه اعتبرها ثورة ميتافيزيقية. وعندما لم تفّ بما وعدته به - على أن ما وعدته به لم يكنه بدقة أبداً - انسحب، وقام بعمله الفلسفي، من غير أن يتأثر بمواقفة الحزب أو رفضه. وهو لم يخفِ مسافته النقدية مع النظام، بل أظهرها في محاضراته،

Ibid., p. 188.

(9)

وبهذا كانت حدود مسؤوليته عن النظام أقل من الأغلبية العظمى من العلماء الذين تكيفوا، ولم يحاسب أيٌ منهم. ما الذي كان يمكن أن يفعله مع جرائم النظام؟ في الواقع وعموماً، فوجي هايدغر باستدعائه للمحاسبة. وقد شعر - كما اعترف في ما بعد أمام ياسبرز (في 8 نيسان/ أبريل 1950) - بالخزي، لأنه عمل معهم فترة قصيرة، وهذا أمر جيد. لكنه كان خزي من أخطأ وخاب ظنه. ما أرادته هو تحديداً النهوض والتجديد، وهذا لا يمت بصلته، من منظوره، إلى ما نتج في النهاية على الصعيد السياسي الواقعي. إن حقيقة أنه عاد إلى فصل مجالي السياسة والفلسفة، بعد انخراطه السياسي المحفز فلسفياً، بدا له الآن مكسباً مستعاضاً يساهم في تنقية وجهة نظره الفلسفية. فقد أعادت طريق تفكيره الخاص التي يجاهر بها أمام الجمهور الاعتبار له أمام ذاته. وهكذا لم يشعر بالذنب، لا بالمعنى الحقوقي، ولا بالمعنى الأخلاقي أيضاً.

انتهت لجنة التطهير في آب/ أغسطس 1945، ضد تصويت لأمه، إلى تقويم مخفّف جداً لسلوك هايدغر السياسي. فقد وضع نفسه - كما تقول اللجنة - في البداية في خدمة الثورة الاشتراكية القومية، مسوغاً إياها «في عيون المثقفين الألمان»⁽¹⁰⁾، ومصعباً من خلال ذلك «التأكيد الذاتي للعلم الألماني في الانقلاب السياسي». غير أنه، منذ عام 1934، لم يكن نازياً أبداً.

كان اقتراح اللجنة يقضي بأن يحال هايدغر إلى التقاعد مبكراً، لكن من غير أن يُفصل من عمله. ويجب أن يحتفظ بحق التعليم، في حين يعفى من المشاركة في الأعمال الإدارية للجامعة.

غير أن مجلس الجامعة (وليس الحكومة العسكرية الفرنسية بعد) وقف ضد هذا التصويت المخفّف، بدعوى أن هايدغر، إذا ما خرج من هذا سالمًا تقريباً، لن يكون هناك من أساس للمضي في مقاضاة الأعضاء المذنبين الآخرين في الهيئة التعليمية. لذا كُلِّفَت اللجنة أن تعيد التحقيق في حالة هايدغر مرة أخرى.

كان هايدغر ييني دفاعه حتى الآن بغرض الحصول على إعادة الاعتبار الكاملة. فقد أراد أن يتمي إلى الهيئة التعليمية بكامل الحقوق والواجبات. وهو

بلاحظ اليوم أن الجامعة مستعدة - كما هو واضح - لأن تجعل منه أمثلة، حفاظًا على صديقتها أمام الإدارة العسكرية. كان الوضع يسوء، بالنسبة إلى هايدغر. لهذا لمَّح إلى استعداده للتقاعد. إنه لا يريد غير الدفاع عن حقه في التعليم، وعن راتبه التقاعدي طبعًا. اقترح عليهم طلب رأي خبرة من كارل ياسبرز؛ وانتظر منه أن يُرثه. غير أن تقرير كارل ياسبرز الذي أنجزه في أيام عيد الميلاد من عام 1945 (عثر هوغو أوت عليه ثانية)، سيكون له تأثير عكسي.

أراد ياسبرز بداية أن يرفض، لكنه بعد ذلك أحس بأن ذلك من واجبه، ولا سيما أنه ألقى تَوًّا في هذا الفصل الشتوي محاضرة عن ضرورة إعادة النظر في الذنب. لو عرف هايدغر بهذه المحاضرة، لما طلب من ياسبرز بالتأكيد تقريرًا، إذ إن ياسبرز كان يفكر في هايدغر عندما قال فيها: «إن كثيرًا من المثقفين الذين شاركوا في عام 1933، أملوا لأنفسهم أدوارًا قيادية، ودعموا علنًا أيديولوجيا السلطة الجديدة، فوجدوا أنفسهم في ما بعد قد نُحوا جانبًا، وفقدوا حماسهم... هؤلاء يشعرون اليوم أنهم عانوا وطأة النازية، وأنهم لهذا ناصروا من جاء بعدهم. وهم يعتبرون أنفسهم خصوم النازية. وقد وُجِدَت، على امتداد تلك السنوات، أيديولوجيا أولئك النازيين المثقفين. وهم يزعمون أنهم قالوا الحقيقة بنزاهة في القضايا الروحية، وحافظوا على الموروث الروحي الألماني، وأنهم منعوا الدمار، وحققوا تفصيليًا أمورًا إيجابية... من امتلك بصفته إنسانًا ناضجًا في عام 1933، القناعة الداخلية التي لا تتأصل في خطأ سياسي فحسب، بل في شعور دازاين متنام من خلال الاشتراكية القومية، لن يصبح نقيًا إلا من خلال إعادة صهر، يجب أن تذهب عميقًا أكثر من أي شيء آخر»⁽¹¹⁾.

انقطع التواصل بين ياسبرز وهايدغر في عام 1936. في الرسالة الأخيرة، في 16 أيار/ مايو 1936 - من المحتمل أنها لم ترسل أبدًا - أقر ياسبرز بتسليمه مقالة هايدغر عن هولدرلين بالكلمات التالية: ستفهم وتوافق على صمتي. إن روحي خرساء، لأنني لن أبقي مع الفلسفة «من دون اعتبار»، كما كتبت عن نفسك، إنني أريد [...] غير أن الكلمات تخونني» (BwHJ, 162).

K. Jaspers, *Die Schuldfrage* (München, 1987), p. 46.

في عام 1937 طُرد ياسبرز من عمله، وحُرم من التعليم والنشر. لم ينس هایدغر ولو بكلمة. في السنوات اللاحقة، كان على اليهودية غير تروود ياسبرز أن تتوقع ترحيلها في أي وقت. وتحسباً لمثل هذه الحال حمل الزوجان معهما الكبسولات السامة.

في السنوات الأولى من الحكم النازي أنحى ياسبرز باللائمة على نفسه، لأنه لم يفتح على نحو كافٍ إزاء هایدغر، ولم يتناقش معه في تطوره السياسي. أمّا لماذا لم يفعل، فهذا ما تكشف عنه رسالته في 1 آذار/ مارس 1948 التي لم يرسلها قط، ويكتب فيها: «لم أفعل، انطلاقاً من شكوكي، في كل واحد، لم يُثبت لي، في هذه الدولة الإرهابية، إيجابياً، أنه صديق حقيقي. فقد اتُّبعتُ تحذير سبينوزا، ونصيحة أفلاطون، بأن أذعن في مثل هذه الأوقات، كما في عاصفة مطرية... وقد عانيت منك منذ عام 1933 إلى أن اختفت هذه المعاناة تقريباً - كما يحصل بمرور الزمن - في الثلاثينيات، تحت ضغط أشياء أخرى أكثر رعباً. لكن بقيت في البال ظلالٌ ذكري بعيدة، ودهشةٌ تتجدد بين الحين والآخر» (BwHJ, 167).

في نهاية عام 1945، عندما توجه هایدغر بأزمته إليه بشكل غير مباشر، خاب أمل ياسبرز الذي انتظر منه بعد التحرير كلمة توضح موقفه. لكن شيئاً من هذا القليل لم يحصل قط، ولا حتى، بعد أن أرسل إلى هایدغر في خريف عام 1945 عددًا من مجلة فاندلونغ (*Wandlung*) [التغيير] التي يشارك في إصدارها.

في رسالة (لم ترسل) تعود إلى عام 1948، يعلّق ياسبرز على تقريره في عام 1945 بقوله: «في برودة هذه الأقوال لن يكون بمقدورك أن تدرك ما يختلج في أعماقي. رسالتي كُتبت بقصد أن أتيح إظهار ما لا مناص منه، وأن أبذل قصارى إمكاني لمساعدتك في هذا الوضع الخطير، حتى تتمكن من استئناف عملك» (BwHJ, 167).

«ما لا مناص منه» الذي أراد ياسبرز إظهاره، يروي كيف وشى هایدغر بإدوارد باومغارتن، لكنه من ناحية أخرى، يَسّر لمساعدته اليهودي الدكتور بروك من خلال تركيته، ودعمه الشخصي، سبل التقدم والنجاح في بريطانيا. أما في ما يخص معاداة هایدغر السامية - وكانت اللجنة قد سألت عن ذلك صراحة - فقد

نوصل ياسبرز إلى خلاصة تفيد أن هايدغر لم يكن معاديًا للسامية منذ العشرينيات، غير أنه برهن في «بعض السياقات»، كما في حالة باومغارتن، على أنه اندفع بلا روية في هذا الاتجاه.

كانت العبارات الحاسمة في تقرير ياسبرز، والعبارات التي أدت دورًا في اتخاذ مجلس الجامعة قراره هي التالية: «في وضعنا يجب التعامل مع تربية الشبية وتثقيفها بمسؤولية كبيرة. حرية التعليم الكاملة مطلوبة، لكن من غير أن نُصنع مباشرة. إن طريقة هايدغر في التفكير التي تبدو لي، بحسب جوهره، غير منحررة وديكتاتورية، وخالية من أي تواصل مع الآخر، ستكون اليوم مضرّة للغاية في مجال التعليم. إن هذه الطريقة في التفكير تبدو لي أهم من محتوى الأحكام السياسية التي يمكن أن تُغيّر بسهولة وجهة عدوانيتها قليلًا. وما دام لم يحصل لديه انبعاث أصيل، يظهر بوضوح في أعماله الفلسفية، فإن أستاذًا كهذا لا يمكن، في رأيي، أن يكون على صلة بشبية اليوم التي تفتقر تقريبًا إلى عناصر المقاومة الداخلية. بداية ينبغي أن تعرف الشبية التفكير المستقل»⁽¹²⁾.

لم يسهب تقرير ياسبرز طويلًا في تقويم التزام هايدغر الظاهري بالاشتراكية القومية، بل حكم على طريقة تفكيره الفلسفي، من حيث إضرارها بالبناء الجديد الأخلاقي - السياسي الضروري في ألمانيا.

بناء على هذا التقرير أصدر مجلس الجامعة، في 19 كانون الثاني/يناير 1946، قراره الذي اقترح على الحكومة العسكرية الفرنسية سحب تصريح التعليم من هايدغر، وإبعاده من عمله، مع ضمان راتب تقاعدي مخفض له. اعتمدت الحكومة العسكرية هذا التصويت في نهاية عام 1946، بل إنها عزّزته عندما قررت شطب التقاعد اعتبارًا من عام 1947. لكنّ هذا التعزيز سحب، في أيّ حال، في أيار/مايو 1947 مرة أخرى.

سبق هذا الإجراء القاسي - كما ذكر سابقًا - تحوّل في الجامعة، ولدى السلطات العسكرية الفرنسية. كان بوسع هايدغر أن يتوقع، حتى وقت مبكر من

الخريف، أن قضيته ستمضي من دون أضرار بالغة، إذ كانت الحكومة العسكرية الفرنسية، هي الأخرى، لطيفة إزاء هايدغر، على الرغم من مصادرتها منزله مسبقاً. فقد كان مصنفًا لديها في خانة تحت التصرف، بمعنى أن تهمة بسيطة، ويمكن أن يعاد إلى عمله سريعاً.

غير أن الرياح جرت بما لم يؤمله هايدغر. قُرِع جرس الإنذار على جبهة خصوم إعادة الاعتبار لهايدغر، خاصة من خلال الأخبار والشائعات التي تحدثت عن موكب حبيج المثقفين الفرنسيين إلى فرايبورغ وتوتنابورغ. تبعًا للشائعة، حصل لقاء في تشرين الأول/أكتوبر 1945 بين هايدغر وسارتر. طلبت السلطات الرسمية من هايدغر - كما قيل - التعليق في الصحف الفرنسية على الوضع في ألمانيا. أما ما تلك الوقائع التي كانت وراء ذلك، فهذا ما سنقف عليه حالاً. أياً يكن، فإن الشائعات فعلت فعلها. بناء عليها طالب خصوم هايدغر، وفي مقدمهم لامبه، في تشرين الثاني/نوفمبر، بنجاح، استئناف التحقيقات معه، وإنزال حكم صارم عليه. تقول حجة لامبه التي يتذرع بها، إن هايدغر - عندما يعتقد أنه استدعي حصراً «لilقي كلمة تنويرية وإرشادية» - يتصرف بإنكاره حجم خطيئته، «عندما كان يدفع جامعتنا، بقوة السلطة الوحشية، على طريق النازية» إتما بلا مسؤولية، وإما لأنه «عمي عن الواقع إلى هذا الحد المرعب»⁽¹³⁾. كلتا الحالتين تبدو مناسبة لإخراج هذا الفيلسوف نهائياً من العملية.

قضت الظروف، إذًا، أن تتحرك الجامعة والحكومة العسكرية الفرنسية ضد هايدغر، تمامًا في لحظة بدء نجاحه الثاني العظيم في المشهد الثقافي الفرنسي.

بدأ تأثير هايدغر في فرنسا في مطلع الثلاثينيات، في سياق تيار روحي كان جان فال (Jean Wahl) وغابرييل مارسيل (Gabriel Marcel) قد أعطياه اسم «الوجودية» في نهاية العشرينيات. وفي عام 1929 ظهرت في فرنسا ترجمة جديدة لكيركيغارد، وفي إثر ذلك حدّد جان فال مفهوم الوجود على النحو التالي: «أن يوجد يعني: أن يختار، ويكون شغوفًا، ويصير، ويكون فرديًا وذاتيًا، ويقلق باستمرار على ذاته، ويعرف نفسه أنه خطأ، ويقف أمام الله»⁽¹⁴⁾.

Ibid., p. 310.

(13) مقتبس من:

B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich* (Frankfurt a. M., 1983), p. 24. (14) مقتبس من:

في فرنسا الثلاثينيات كانت في قلب «الفكر الجديد» فكرتان تتناقضان بشدة مع الديكارتية. فكرة وجود يُفهم بوصفه كينونة جسدية، نهائية، مجزأة، ومتزعة من أيّ علّة حاملة. فلا العقلانية الديكارتية، ولا حدس برغسون مهذا الطريق إلى الطمأنينة العظيمة. وقد فقدَ الواقع معناه المضمون والمتماثل، ووجد الإنسان نفسه في خضم احتمالات، يجب أن يختار بينها، ولهذا السبب من المحتمل أيضًا أن يكون مذبذبًا. وبذلك تضع فكرة الوجود حدًا للخيالات حول المنطق الشامل للعالم.

كانت فكرة الوجود مرتبطة بفكرة العَرَض. الإنسان الفرد يختبر نفسه بوصفه تجسيدًا للمصادفة بكل معنى الكلمة. فقد آل إليه جسدٌ محدد، ومن ثمّ موقع زمني ومكاني محدد. وهو لا يتمتع بحرية التصرف بهما، وبهذا لا يملك حرية التصرف بمعظم الأشياء. فقد بُدئ به سلفًا، من خارج قدرته على التصرف، قبل أن يستطيع أن يبدأ شيئًا بنفسه. العرضية تعني أن ما يوجد يمكن أيضًا ألا يوجد. ليس بمقدور الإنسان أبدًا أن يكون متأكدًا من أيّ قصدية عليا، لكنه إن اعتقد ذلك، وجب عليه أن يقفز فوق هاوية كيركيغارد.

تتضمن فكرة الوجود العرضي، منذ البداية، حرية مفهومّة على نحو جذري. الحرية تعني، بالنسبة إلى الفهم المسيحي للوجود، الإمكانية الفطرية في الإنسان ليقرّض الله والمطلق، أي أن ينفصل عنهما. أما بالنسبة إلى الوجود المفهوم بالمعنى غير المسيحي، فتعني هذه الحرية الاندفاع خارجًا إلى فراغ.

في تكوين الوجودية الفرنسية التي ناضل ضدها جوليان بندا الذي سبق اقتباسه، حيث يلتقي تصوف الوجود، والتزعزعات التقريرية، الرحيمة، والعبيّة، والعدمية، على أرضية مشتركة معادية للديكارتية، شاركت سلطة روحية أخرى هي الفينومولوجيا. فقد اكتشفوا في فرنسا، منذ العشرينيات، هوسرل وشيلر.

عندما تشكل الوجودية بوجود انسجام قبلي مضمون، وذو معنى في الحياة والثقافة الإنسانية، يطرح المنهج الفينومولوجي نفسه متممًا لتطوير نوع من الاهتمام الممتع بالأشياء المتباينة في العالم. وقد غدت الفينومولوجيا في فرنسا الفن الذي يشتق من الاهتمام نفسه السعادة التي تعوّض انهيار كليّة ذات معنى. في عالم عبثي تتيح الفينومولوجيا أيضًا سعادة المعرفة. وقد عبّر كامو (Camus)

عن هذه العلاقة بين الحماسة للفينومولوجيا والمعاناة من عالم عبثي في أسطورة سيزيف: إن ما يجعل فكر هوسرل جذاباً، بالنسبة إليه، هو تنازله عن مبدأ واحد مفسر، ووصفه العالم بتباينه الذي لا تضبطه قاعدة. «التفكير يعني النظر من جديد، والتعلم باتتبه، ويعني توجيه وعي المرء، ونقل كل فكرة، وكل صورة، بحسب طريقة بروسست، إلى مكان مفضّل وأثير»⁽¹⁵⁾.

عندما روى ريمون آرون (Raymond Aron) الذي درس في ألمانيا، وتعرّف فيها إلى الفينومولوجيا، لصديقه سارتر، في بداية الثلاثينيات، عن «خبراته» الفينومولوجية، أجابه سارتر، وقد أخذته الدهشة: هناك، إذًا، فلسفة تتيح لنا أن نتفلسف حول كل شيء، حول هذا الكوب والملعة التي أحركه بها، وحول الكرسي والتادل الذي ينتظر طلبي؟ حملت شائعة الفينومولوجيا سارتر، في البداية فقط، إلى الذهاب إلى برلين في شتاء عام 1933 ليدرس هناك على يد هوسرل، ليقول عن الفينومولوجيا بعد ذلك: «منذ قرون لم يشعر المرء في الفلسفة بتيار واقعي من هذا النوع. فقد أعاد الفينومولوجيون غمس الإنسان في العالم من جديد، وأعطوا قلقه ومعاناته وتمرده، مرة أخرى، الثقل الجدير بها»⁽¹⁶⁾.

في هذا المشهد الوجودي والفينومولوجي، بدأت فلسفة هايدغر تصبح أيضًا مؤثرة منذ مطلع الثلاثينيات.

في عام 1931 بدأت تظهر في المجلات الفلسفية الفرنسية محاضرات هايدغر عن ماهية العلة وما الميتافيزيقا؟ وقد كانت أول ما تُرجم له. في عام 1938، تبع ذلك إصدار مجلد (مختارات)، وتضمّن المجلد فصلين من الكينونة والزمان (عن العناية، وعن الموت)، وفصلًا من كتاب - كانط، ومقالة «هولدرلين وماهية الشعر».

أصبح هايدغر علامة فارقة بين الإنجليجيسيا الباريسية، وهذا لا يعود إلى الترجمات القليلة، بل على الأرجح إلى محاضرات هيغل الأسطورية التي ألّفها المهاجر الروسي ألكسندر كوجيف (Alexandre Kojève) في الفترة الممتدة بين عامي 1934 و1938.

A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos* (Hamburg: Reinbek b., 1959), p. 41.

(15)

J. P. Sartre, *Die Transzendens des Ego 1936* (Hamburg: Reinbek b., 1982), p. 91.

(16)

لَسَّح روجيه كايوا (Roger caillou)، لاحقًا، إلى «سيطرة كوجيف غير العادية مطلقًا على المثقفين، على امتداد جيل بأكمله». وروى جورج باتاي (Bataille) أن كل لقاء له بكوجيف كان يتركه «مضطربًا، ومسحوقًا، ويقتله عشر مرات: يخنقه ويلصقه بالأرض». أما ريمون آرون فيعتبره واحدًا من بين عقول ثلاثة متفوقة حقيقة (إلى جانب سارتر وإريك فايل) (17) (Eric Weil) قابلها في حياته.

كان ألكسندر فلاديميروفيتش كوجيفنيكوف (Alexandre Wladimirowitch Kojewnikow)، وهو اسمه الأصلي، سليل عائلة أرستقراطية هربت، بعد ثورة أكتوبر، في عام 1920 إلى ألمانيا. عاش من بيع ما تبقى من مجوهرات العائلة التي هربها، كما امتلك أيضًا بعض اللوحات الفنية لعمه الرسام فاسيلي كاندينسكي (Wassily Kandinsky)، مكنته من أن يقترض مالا بموجب رهنها. درس ونال شهادة الدكتوراه على يد ياسبرز في هايدلبرغ، واحتفظ في تلك السنين بمذكرات فلسفية في موضوع «فلسفة اللاكائن». صديقه ألكسندر كويريه (Alexandre Koyré)، وهو مهاجر روسي آخر، حضر إلى باريس في مطلع الثلاثينيات. أقام كوجيف معه علاقة تعارف، عندما بدأ علاقة غرامية مع شقيقة زوجته، وخطفها. كلفت عائلتها كويريه بإعادة الصبية المخطوفة، غير أن هذا الأخير تأثر بكوجيف منذ اللقاء الأول، وأعلن أن «هذه الصبية معها كل الحق، كوجيف أفضل من أخي بكثير» (18).

كان كوجيف في ضائقة مادية - بعد أن خسر ثروته بانهياء سوق الأسهم الذي أتى على أسهمه في سوق الأجبان (لافاش كيري) - لهذا جاءه، في الوقت المناسب، عرض تقديم محاضرات عن هيغل في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا.

كوجيف، هو نابوكوف (Nabokov) الفيلسوف الأوروبية، قدّم هيغل على نحو لم يعرفه أحد من قبل: بدا هيغل أشبه ما يكون بهایدغر.

كل واحد يعرف أطروحة هيغل «الواقع معقول». كان هيغل يُعتبر عقلاً ثباتاً. واليوم يُظهر كوجيف كيف أن هيغل هذا لم يفعل شيئاً سوى أنه اكتشف الأصل

(17) إريك فايل (1904-1972) فيلسوف ألماني من أهم أعماله «منطق الفلسفة». (المترجم)

M. Lilla, «Das Ende der Philosophie», Merkur, vol. 514 (1991), p. 19.

(18) مقتبس من:

اللاعقلي للعقل، في صراعاته من أجل الاعتراف: ذاتٌ تطلب من أخرى أن تعترف بها في كينونتها على هذا النحو (So-sein). قبض كوجيف على عناية (Sorge) هايدغر، وصنع منها، بربطها بهيغل، «العناية من أجل الاعتراف». إن الواقعية التاريخية التي تنبثق من هذه العناية، من أجل الاعتراف، هي صراع الإنسان حتى الموت، من أجل قضايا مثيرة للضحك أحياناً: يخطر الإنسان بحياته ليصحح مساراً حدياً، أو ليدافع عن راية، أو ليعيد الاعتبار لذاته، ردّاً على إهانة... وما شابه. ليس من الضروري أن يقلب هيغل رأساً على عقب، فهو يقف سلفاً على قدميه، ويمضي عبر وحل التاريخ. في قلب العقل تكمن العَرَضِيَّة، وهناك عَرَضِيَّات تتصادم هنا، أحياناً، على نحوٍ دموي. هذا هو التاريخ.

يمضي كوجيف متابعاً هيغل، وبوضوح أكثر، هايدغر، ويسأل: ما معنى الكينونة كلها؟ ويجب مع هايدغر: الزمان. لكن الزمان ليس واقعياً بالطريقة نفسها، شأن الأشياء الحادثة التي تتقدم أيضاً، ولها زمنها. وحده الإنسان يعيش كيف أن شيئاً يكون، وبعد هنيهة لا يكون أبداً، وكيف أن شيئاً لم يكن، يظهر الآن في الكينونة. الإنسان هو الموقع المفتوح في الكينونة، وهو المسرح الذي تنقلب فيه الكينونة إلى لا شيء، واللاشيء إلى كينونة.

إن الفقرات الأكثر إثارة في محاضرة كوجيف تعالج الموت والعدم. يقول: إن كَلِيَّة الواقع تتضمن «الواقع الإنساني أو الواقع المتكلم»⁽¹⁹⁾، وهذا يعني أن «من دون الإنسان ستكون الكينونة خرساء؛ ستكون هناك، لكنها لن تكون الكينونة الحقة». في هذا «الخطاب الكاشف للواقع» يفترض (كوجيف) مسبقاً أن الإنسان ينتمي إلى سياق الكينونة المتناسك، لكنه في الوقت نفسه منفصل عنه ومتحرر منه. لهذا السبب وحده يمكن أن يُخطئ. الإنسان - هكذا يصوغ كوجيف بالمعنى الهيجلي - هو الخطأ الذي يحفظ نفسه في الدازاين، ويستمر في الواقع⁽²⁰⁾. ثم يفسر هذه العبارة بالمعنى الهايدغري: «لذا يمكن القول أيضاً إن الإنسان الذي يخطئ هو عدم، يُعدم في الكينونة». إن أساس الواقعية الإنسانية ومصدرها هو «العدم»، يتظاهر ويكشف نفسه، «بوصفه فعلاً نافياً أو خالفاً، حرّاً وواعياً بذاته»⁽²¹⁾.

A. Kojève, *Hegel* (Frankfurt a. M., 1988), p. 152.

(19)

Ibid., p. 151.

(20)

Ibid., p. 267.

(21)

في النهاية يقتبس كوجيف مرة أخرى هيجل: «الإنسان هو هذا الليل، هذا العدم الفارغ الذي يحتوي كل شيء في بساطته. إنه مملكة من تصورات كثيرة لانتهائية... هذا هو الليل، جوانية الطبيعة التي توجد هنا- ذات خالصة... يُدرك هذا الليل عندما ينظر أحدهم إلى الإنسان في عينيه - إلى ليل يغدو مرعبًا. إن ليل العالم ماثل أمامه»⁽²²⁾.

تصوغ هذه العبارات النقلة من الكينونة والزمان إلى الوجود والعدم [الكينونة والعدم].

لم يستمع سارتر إلى كوجيف، لكنه حصل على محاضراته. وفي شتاء عام 1933/1934 درس كلا من هوسرل وهايدغر في برلين، وعمّق معرفته بهما إلى درجة أنه لم يعر انتباهًا للحكم النازي.

كان ما سحره في الفينومولوجيا، أولًا، أنها انتبعت لحضور الأشياء الخالص، والخلاب، والمرعب، في الوقت نفسه، وأعادت تقديم لغز وجودها «المستمر في - ذاته». وثانيًا تحسست، بالتعارض مع ذلك، ثراء الوعي الداخلي؛ فقد ظهرت، مرة أخرى، عالمًا كاملاً «لذاته». وبدا لها، ثالثًا - وإن يكن على نحو مبهم - أنها، بكيفية ما، تعد بإمكان حل التوتر الداخلي لهذه الأنطولوجيا المزدوجة للوجود «في ذاته»، والوجود «لذاته».

عن الوجود «في ذاته» للأشياء الطبيعية التي تعرض نفسها للموقف الفينومولوجي في حضور طاع، ورافض للمعنى، قدّم سارتر، في نهاية الثلاثينيات، في روايته الغثيان، وصفًا مؤثرًا سرعان ما غدا نموذجًا كلاسيكيًا للخبرة العرضية: «إذا، كنت لتؤي في الحديقة العامة. وكان جذر شجرة الكستناء ينغرس في الأرض، تحت مقعدي تمامًا. ولم أذكر أبدًا أنه كان جذرًا. فقد تبددت الكلمات، وتبدد معها معنى الأشياء، وطرق استعمالها، والمعالم الضعيفة التي رسمها البشر على سطحها. كنت جالسًا هناك، محنيًا بعض الشيء، خافض الرأس، وحيدًا، قبالة هذه الكتلة المعقدة السوداء، والخام كليًا، التي تخيفني. ثم حدث لي هذا الإشراق»⁽²³⁾. الإشراق: يروي روكوتنتان (Roquentin)، الراوي،

Ibid., p. 268.

(22)

J. P. Sartre, *Der Ekel* (Hamburg: Reinbek b., 1993), p. 144.

(23)

الأشياء من غير سياق، ومن دون المعنى الذي يعطيها إياه الوعي. إنها تقف هنا عارية، وتشر نفسها أمامه بفحش سافر، وتقدم له «الإقرار بوجودها». الوجود يعني هنا: الحضور الخالص والعرضي. «الشيء الجوهرى هو العَرَضِيَّة... ليس من كينونة ضرورية تستطيع أن تشرح الوجود. العرضية ليست وهمًا، وليست مظهرًا يمكن تبليده. إنها المطلق، والمجانبة الكاملة. كل شيء مجاني. هذه الحديقة، وتلك المدينة، وأنا نفسي. وإذا اتفق لك أن أدركت هذا، غار قلبك، وأخذ كل شيء يعوم»⁽²⁴⁾. التجربة في الحديقة العامة تقابل كينونة تنفذ من خلال الخطاب المعقول. فالمشهد نوع من تنسيق أدبي، تُمتحن فيه عبارة كوجيف: «من دون الإنسان ستكون الكينونة خرساء؛ ستكون هناك، لكنها لن تكون الكينونة الحقّة» بصريًا. يختبر الراوي نفسه، بوصفه شيئًا بين أشياء، منسحبًا إلى وجود نباتي في - ذاته «كنت جذر شجرة الكستناء». يشعر بالكينونة، بكامل جسده، شيئًا ثقيلًا وكثيفًا، وهذا يعيده بقلق إلى عالم الوعي، عالم الوجود لذاته، ليختبر، بعد ذلك، هناك، النقص الغريب في الكينونة. «الإنسان هو الكينونة، وهو الذي يجيء من خلاله العدم إلى العالم»⁽²⁵⁾، هذا ما يقوله سارتر في مؤلفه الوجود والعدم، وهو قول يتواشج مع صياغات كوجيف هايدغر.

فهم سارتر هذا العمل الفلسفي العظيم الذي صدر في عام 1943، بوصفه استئنافًا للأنطولوجيا الأساسية التي بدأها هايدغر. إن ما يسميه هايدغر دازاين، يدعوه سارتر مصطلحات هيغل - كوجيف الوجود «لذاته». الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا يرتاح في الكينونة بلا أسئلة، بل يجب أن يُنتج دائمًا، بادئ ذي بدء وفي وضع التأزم، علاقته بالكينونة، وخططها، ويختارها. الإنسان واقعي، ويجب عليه بداية أن يحقق نفسه. فقد جاء إلى العالم، ويجب عليه أن يختبر نفسه باستمرار إلى العالم مجددًا. إن الوعي، بوصفه كينونة واعية، هو عيب دائم في الكينونة، كما يقول سارتر. لن يكون بمقدور الإنسان أبدًا أن يرتاح في ذاته مثل إله، أو حجر. إن علامته الفارقة هي التعالي. وسارتر لا يفهم هذا التعالي، طبًا، بمعنى عالمٍ من الأفكار الماورائية، بل إن الأمر يتعلق بتعالٍ ذاتي؛ بالانشغال والتأمل، وتلقف نظرات الآخرين. في هذه التحليلات يمكن التعرف يسر إلى

Ibid, p. 149.

(24)

J. P. Sartre, *Das Sein und das Nichts* (Hamburg: Reinbek b., 1993), p. 65.

(25)

نظرية هايدغر عن وجودانيات الانقذافية، والتخطيط، والعناية. لا أحد غير سارتر يتوفر على فن مؤثر في وصف هذه الظواهر. وهو يتبع أيضًا أطروحات هايدغر في زمنية الدازاين. إنه المدخل المتميز إلى الزمان الذي لا يسمح للكينونة الإنسانية بالبقاء عنده. والمدخل المتميز يعني أن الإنسان في الزمان ليس مثل السمكة في الماء، بل إنه يدرك الزمان، ويزمّنه. إن زمان الوعي هذا - يقول سارتر - هو «العدم الذي يتسلل إلى الكلية، بوصفه الخميرة التي تلغي الكلية»⁽²⁶⁾.

هنا، في الواقع، استئناف بارع لتحليل الدازاين الفينومولوجي في الكينونة والزمان، يزيح بقوة المجالّ المعتم للكينونة - معًا (Mit-Sein) لدى هايدغر نحو المركز. غير أن سارتر يُجري تغييرًا في المصطلح، يقود إلى سوء فهم خطير، ونزاع ظاهري، يدفع هايدغر، في ما بعد، إلى الابتعاد عن سارتر، بعد إقراراته الأولى المتوافقة. استعمل سارتر تحديدًا مصطلح «الوجود» بالاستعمال اللغوي الديكارتي التقليدي. ويعني بالوجود كينونة الحضور (Vorhandensein) الإمبريقي (التجريبي) لشيء ما، خلافاً لتعييناته المجردة، والمفكر فيها. إنه يستعمل هذا المفهوم، إذًا، بمعنى الحضور (Vorhandenheit) الهايدغري. الإنسان «يوجد» يعني، بناء عليه، أنه يلاحظ أولًا، ببساطة، أنه موجود، وأنه يتبع قدره، ويجب عليه أن يتصرف من أجل حضوره. يجب عليه أن يصنع من ذلك شيئًا، ويُشرع نفسه،... إلى ما هنالك. بهذا المعنى يقول سارتر في محاضراته لعام 1946 هل الوجودية إنسانية؟ (Ist der Existentialismus ein Humanismus?): الوجود يسبق الماهية. غير أن مفهوم هايدغر عن الوجود في الكينونة والزمان لا يعني تمامًا هذا الحضور الخالص، هذه الوقائية، بل يصف المعنى المتعدّي للوجود، أي العلاقة الذاتية. إن الإنسان لا يعيش ببساطة، بل يتعيّن عليه أن «يقود» زمام حياته. مع ذلك غفل سارتر، بالطبع، عن العلاقة الذاتية هذه التي يسميها هايدغر الوجود (Existenz)، فيما يسمي سارتر هذه الظاهرة «الوجود لذاته». حاول سارتر، شأن هايدغر، أن يتخطى ميتافيزيقا الحضور في ما يخص الإنسان، غير أنه استعمل لذلك، حقيقةً، مصطلحًا آخر. ومثل هايدغر، شدّد سارتر على أن الكلام على الإنسان يقع دائمًا في خطر الشيء الذاتي. الإنسان ليس سجينًا في الواقع، في الكرة المغلقة للكينونة، بل

إنه كائن متخارج (ekstatische). لهذا ينظر سارتر إلى فلسفته بوصفها فينومولوجيا الحرية. كما أن هايدغر يرى هو الآخر قدرة حقيقة الإنسان مؤسسة في حريته. الحقيقة هي الحرية، ولا شيء سواها، كما قال هايدغر في محاضرة الميتافيزيقا في عام 1935.

كتاب سارتر الوجود والعدم كُتب وصدر في فرنسا المحتلة من النازيين. ففي نسج من الدقائق تطورت فلسفة كاملة مضادة للشمولية. الإنسان شيء في الفكر الشمولي. فاشي من يريد أن يكون «صخرة قاسية، أو سيلاً جارفاً، أو برقاً مهلكاً»، وهو «كل شيء إلا أن يكون إنساناً»، كما يقول سارتر في كتابه تأملات في المسألة اليهودية (Betrachtungen zur Judenfrage). تأمل فلسفة سارتر أن تعيد الكرامة إلى الإنسان، حين يكشف حريته بصفته عنصراً تنحل فيه كل كينونة ثابتة. الكتاب، بهذا المعنى، تمجيد للعدم، لكن العدم هنا مفهوم بوصفه القدرة الخالقة... يتوقف الأمر على قول (لا) لمن ينفي أحداً أو يلغيه.

في خريف عام 1945 كانت شهرة سارتر قد طبقت الآفاق، وتجاوزت حدود فرنسا، فيما كانت شهرة هايدغر في طريقها إلى فرنسا. استقبل هايدغر زوّاراً من فرنسا. جاءه الشاب آلان رينيه (Alain Resnais) الذي أصبح في ما بعد مخرجاً سينمائياً، يرافقه فريديريك دو توفارنيكي (Frédéric de Towarnicki).

كان توفارنيكي - وهو جندي شاب في فرقة الراين، ومفوض الثقافة في الجيش الفرنسي - قد قرأ ما الميتافيزيقا؟ لهايدغر، وقرر أن يبحث عنه في فرايبورغ. رمى مخططة الجسور إلى التوسط بين هايدغر وسارتر لتحقيق لقاء بينهما. كان توفارنيكي قد تحدث مع أناس من محيط هايدغر، فأكدوا له أنه آمن الحماية لمدرّس جامعي يهودي. نقل هذا إلى سارتر الذي وجد نفسه مدفوعاً إلى التخلي عن رفضه الأولي للقاء. من جانبه، رجا هايدغر توفارنيكي أن يساعده في استعادة علاقاته بفرنسا - رسالته إلى إميل برييه (Émile Bréhier) أستاذ الفلسفة في جامعة السوربون، بقيت من غير جواب - لكنه أقرّ بأنه لم يطلع على أعمال سارتر، ما عدا بضع مقالات صغيرة عنه. ترك توفارنيكي لهايدغر، على سبيل الإعارة، نسخة فرنسية من مؤلف سارتر الوجود والعدم، وشرع هايدغر في الحال في دراسته. يروي توفارنيكي أن هايدغر أبدى تأثره في الحديث عن فن الوصف

السارتر، وأنه ابتهج تحديدًا تلك الفقرة التي يتفلسف فيها سارتر حول التزلج على الجليد. اختارها سارتر مثالاً على أن «التقنيين» هم الذين يحددون أساساً إدراك العالم. يختبر مواطن السافواي (Savoyer)، على سبيل المثال - الذي يتبع في تزلجه الطريقة الفرنسية - المنحدرات الجبلية على نحوٍ يختلف، تقريباً، عن الترويجي. «إذا استخدمت في المنحدرات اللطيفة الطريقة الترويجية الأمل، أو الفرنسية الأكثر ملاءمة في المنحدرات الحادة، يتبدى المنحدر نفسه أشد أو أقل انحداًزاً»⁽²⁷⁾. التفلسف حول التزلج على الجليد - أخذه هايدغر ذات يومٍ بالاعتبار - كما يروي هيرمان مورشين من فترة ماربورغ - لكنه لم يخاطر به، في أيِّ حال، في العمل المنشور.

كان هايدغر مهتماً بلقاء سارتر. بالطبع كان ينتظر من هذا اللقاء أن يحمل له بعض الراحة في قضيته التي كانت تجري آنذاك أمام لجنة التطهير.

حصل توفارنيكي على موافقة كلِّ من سارتر وهايدغر. وكان يطمع في أن يكون كامو حاضراً في هذا اللقاء، غير أن هذا رفض ملمحاً إلى رئاسة هايدغر للجامعة.

لكن هذا اللقاء، في النهاية، لم يحصل. بداية لم تكن هناك تصاريح سفر، ثم لم يكن ثمة مقعد شاغر في القطار المرتقب. في أيِّ حال هذا ما نقله توفارنيكي الذي نشر في عام 1993 الترجمة الفرنسية لرسالة هايدغر إلى سارتر، المؤرخة في 28 تشرين الأول/أكتوبر 1945، والمحرّرة، إذًا، بعد فوات المناسبة. في تلك الفترة عثر هوغو أوت على نسخة من هذه الرسالة.

يروي هايدغر عن قراءته أعمال سارتر، قائلاً: هنا ألتقي أول مرة مفكراً مستقلاً يعرف من الأساس المجال الذي أفكر انطلاقاً منه. يسود عملك فهم مباشر لفلسفتي، لم أصادفه في أي عمل آخر. ويقبل صراحة تشديد سارتر على كينونة الواحد من أجل الآخر⁽²⁸⁾ (Für-einandersein). ويبدى موافقته أيضاً على نقد سارتر لتوضيح الموت في الكينونة والزمان (يعترض سارتر معتبراً أن استباق هايدغر

Ibid., p. 885.

FAZ vom 19.1.1994, 27 (auch FAZ vom 30.11.19).

(27)

(28) ينظر أيضاً في:

نحو الموت يغطي فضيحة الموت وعرضيته المطلقة. ويقول: ليس بإمكان الموت أن يفعل غير «أن يأخذ من الحياة كل معنى»⁽²⁹⁾. لكن التباينات لا تستطيع أن تُخطئ هايدغر في رغبته للعمل معك - كما كتب إلى سارتر - للوصول بالفكر إلى نقطة يكون الفكر نفسه، انطلاقاً منها، الحدث الأساسي للتاريخ، ويجلب إنسان اليوم إلى علاقة أصلية مع الكينونة. سرُّ هايدغر كثيرًا لفكرة اللقاء في بادن، وأسف لأنه لم يحصل. لكن من المحتمل أنه يتعين عمومًا المضي في الموضوع على نحو أكثر كثيفًا وإلحاحًا. جميل لو استطعت ذات يوم أن تأتي في الشتاء. بمقدورنا أن نتفلسف في كوخ تزلجنا الصغير، ونطلق من هناك بجولات تزلج في الغابة السوداء. ختم هايدغر رسالته بدعوة وجدانية، يرسم فيها صورة ديوسكوري⁽³⁰⁾ فكر كينونة واحد، أحدهما يأخذ بناصية موضوع العدم، والآخر الكينونة. يجب الإسك، بأعلى ما يمكن، بلحظة العالم وترجمتها إلى كلمات، خارج جميع المؤتمرات الحزبية الصرفة، وتيارات الموضة، واتجاهات المدارس التي توقظ، في النهاية، الخبرة الحاسمة عن الغور العميق الذي تختفي فيه ثروة الكينونة في لجة العدم الماهوي.

ملاحظة شخصية تعود إلى 5 تشرين الأول/أكتوبر 1945، ونشرت في ملحق كتاب كانط تشير إلى أن هايدغر قد اعترف جديدًا بسارتر، بل الأحرى أعجب به، وعقد بعض الأمل على تعاونهما المشترك. هذه الملاحظة التي تُغفل في الغالب، تقول: التأثير في سارتر حاسم؛ من هناك فهم، بدايةً، الكينونة والزمان (K, 251).

لم تحصل زيارة سارتر لكوخ التزلج. وهما سيلتقيان شخصيًا أول مرة في فرايبورغ في عام 1952. في غضون ذلك كان هايدغر قد أعدَّ نقده العلني لوجودية سارتر، وصاغه في رسالة النزعة الإنسانية. عن ذلك ستحدث أكثر في ما بعد.

Sartre, *Das Sein*, p. 926.

(29)

(30) اجتمع في الميثولوجيا الإغريقية الثنائي كاستور من نسل الملك تنداريوس (الفاني) وبولوكس من نسل زيوس (الخالد) تحت اسم الديوسكوري، ومن مآثرهما المشاركة في رحلة الأروغين والهجوم على أثينا لتحرير هيلينا من خاطفها. (المترجم)

لم يؤدّ التعامل الفلسفي الحدي بين ألمانيا وفرنسا، بدايةً، إلى أيّ شكل من الارتياح من جانب هايدغر، بل إن الأمر - كما سبق أن ذكرنا - أقصّ مضجع خصوم إعادة الاعتبار إليه، المتسعة.

في نهاية عام 1945، عندما عرف هايدغر أن الأمور سيئة بالنسبة إليه، وفيما كان يأمل خيراً من تقرير ياسبرز، قصد شخصاً كان موضع ثقته من السنين الخوالي، هورثيس أساقفة فرايبورغ كونراد غروبر، مرشده الروحي في شبابه. كان غروبر يُعدّ، في بداية الحكم النازي، من بين المؤيدين المتحمسين «للاتنفاضة القومية». وقد ساهم على نحو حاسم في الاتفاقية بين الدولة والكنيسة الكاثوليكية. لكنّ غروبر غيّر في ما بعد خطه السياسي، وأصبح خصماً للتكيّف السياسي والأيدولوجي مع النظام، انطلاقاً من موقف كنسي محافظ. أتاح له هذا أن يتصرف بعد عام 1945، بوصفه شخصاً ذا مكانة لدى الحكومة العسكرية الفرنسية. توقّع هايدغر أن يقدم له المساعدة، ولهذا الغرض قصده في مقر عمله في كانون الأول/ديسمبر 1945. في غرفة السكرتاريا حدث - كما يصف ماكس مولر - المشهد التالي: دخلت شقيقة رئيس الأساقفة إلى الغرفة، وقالت: آه، مارتن يزورنا ثانية! لم يأت إلينا منذ 12 سنة. أجاب هايدغر، وقد أخذه الذهول: ماري، قد تحملت الكثير. وأنا انتهيت الآن⁽³¹⁾. حرّر غروبر كتاباً إلى الحكومة العسكرية الفرنسية في أيام عيد الميلاد. لم يُعثر على الكتاب في ما بعد، لكن أن يكون غروبر قد كرس نفسه لإعادة هايدغر إلى الجامعة، فهذا ما تبيّن رسالة أحد العاملين في الحكومة العسكرية، وقد جاء فيها: «سيكون من الصعب أن يُسمح لهايدغر بالعودة إلى الجامعة، إذا عارض رئيسها، لكنني سأفعل كل ما في وسعي لأنكم (غروبر) أوصيتم بالرجل⁽³²⁾». في مواجهة تعنت الجامعة، لم تسفر جهود غروبر عن أيّ تأثير. غير أن زيارة هايدغر حملت لغروبر رضا وارتياحاً كبيرين. في تقرير أُعِدّ في 8 آذار/مارس 1946 عن الوضع السياسي، كتب غروبر إلى أحد العاملين مع البابا بيوس الثاني عشر (Pius XII)، يقول: «الفيلسوف مارتن هايدغر، تلميذي السابق، ومواطني، أُحيل إلى

M. Möller, «Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik,» in: G. Neske and E. Kettering, (31) Antwort. Martin Heidegger im Gespräch (Pfullingen, 1988), p. 212.

Ott, p. 320.

(32) مقتبس من:

التقاعد، ولا يُسمح له بإلقاء المحاضرات. ويقيم في الوقت الحاضر في هاوس بادن (Haus Baden) بجوار بادنفالير (Badenweiler)، متطوياً على ذاته، كما سمعت البارحة من الأستاذ غيبزاتل (Gebtsattel). بالنسبة إليّ كان عزاء كبيراً أن يقصديني في بداية مصابه، وتصرف بما يفرح القلب. قلت له الحقيقة، فتقبلها والدموع تنهمر من عينيه. لن أقطع العلاقة معه، إنني أأمل أن يحصل لديه تحولٌ روحي»⁽³³⁾.

في الواقع تعرّض هايدغر في ربيع عام 1946 لانتهيار جسدي ونفسي، وخضع للعلاج الجسدي - النفسي على يد فكتور فرايهر فون غيبزاتل، وهو طبيب ومعالج نفسياني يُحسب على مدرسة بيتزفانغر (Binswanger) لتحليل الدوازين، وهي مدرسة في التحليل النفسي استلهمت الفلسفة الهايدغرية، وسيتبع لها صديقه، في ما بعد، ميدار بوس (Medard Boss).

يكتنف الغموض المعلومات الخاصة التي يقدمها هايدغر عن انهياره وإقامته في المصح. قال ليتيتيت إنه انهار في أثناء الاستجواب في كانون الأول/ ديسمبر 1945 (والأرجح أن هذا حصل، فعلياً، قبل شباط/ فبراير 1946). وبناء عليه جاء عميد كلية الطب بيرينغر (Beringer)، ونقله إلى بادنفالير، إلى الدكتور غيبزاتل. وما الذي فعله هذا؟ أخذني أولاً في رحلة عبر الغابة الشتوية. لم يفعل سوى ذلك. لكنه ساعدني كإنسان، وعدت بعد ثلاثة أسابيع سليماً معافى⁽³⁴⁾.

تعافى هايدغر، لكنه أصبح وحيداً بعض الوقت. بعضٌ من أرادوا إبقاء صفحتهم السياسية بيضاء، رأوا أن من الأفضل تجنب التواصل معه. بدا في هذه المرحلة «أن هايدغر يمضي إلى ما يشبه المنفى. ويمكن القول إنه حصدا ما زرع»⁽³⁵⁾، هذا ما كتبه إلى ياسبرز في تموز/ يوليو 1946 روبرت هايس (Robert HeiB)، صديق هايدغر في كلية فرايبورغ.

لكن أيّ زرع حصدا؟ يجب أن يكون مسؤولاً عن التزامه في عام 1933. بيد أن زرعه الفلسفي سريعاً ما سينبت بقوة مرة أخرى.

Ibid., p. 323.

(33) مقتبس من:

H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger* (34) (Frankfurt a. M., 1983), p. 52.

Ott, p. 319.

(35) مقتبس من:

الفصل الحادي والعشرون

ماذا نفعل عندما نفكر؟ جواب إلى سارتر. رسالة عن النزعة الإنسانية. نهضة النزعة الإنسانية. نبرات عالية. وجوديات في ألمانيا ما بعد الحرب. من شاغل حيز العدم إلى حارس الكينونة. التأويل الذاتي الهايدغري: المنعطف. عدم صناعة صورة، لا للإنسان ولا لله.

ما الذي نفعله، في الواقع، عندما نفكر؟

نحن نفكر كي نهى فعلنا، ونختبره بعد ذلك. بهذا المعنى المزدوج نتأمله. صحيح أن الفكر يحيل في المرتين إلى الفعل، لكنه، نفسه، شيء آخر. ولأن الفكر يحيل إلى الفعل، فإن معناه ثابٍ فيه، ويحقق نفسه فيه، فلم ينبغي التفكير خلافاً لذلك؟

لكن أليس من المعقول أن يمتلك تفكير غايته في ذاته؟ أترأه لا يتطلع إلى تأثير يقع خارجه؟ أهو فكر يحقق ذاته من خلال ذاته؟ يأخذ الفكر أحدهم معه بطريقة موحشة، وعندما ينتهي كل شيء، يفرك عينيه مندهشاً، ويعود أدراجه، ربما، على مضض، أو متخففاً، إلى أرض الوقائع المزعومة. يحكي إ. ت. أ. هوفمان (E. T. A. Hoffmann) عن متحذلق مدمن للواقع، سأل جاره المتأثر بعد سماع سمفونية: وما الذي تثبت هذه لنا، يا سيدي...؟ هل ثمة تفكير يستبعد، في مواجهة ذاته، هذا السؤال، على نحو أحمق أيضاً؟

هايدغر مقتنع أن فكره من هذا النوع. إنه لا يفضي إلى أي معرفة تشبه معارف العلوم، ولا يأتي بأي حكم حياتية نافعة، ولا يحل أي لغز في العالم، كما لا يمنح قوة مباشرة من أجل الفعل (WHD, 161)⁽¹⁾.

(1) (WHD): هو اختصار للمصدر: Martin Heidegger, *Was heißt Denken?* (Tubingen, 1984).

وسُيشار إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

ما هذا الميل الذي يفعل بقدرة التفكير أكثر من مجرد استعمالها في المعرفة والفعل؟

في الرسالة *Brief Über den Humanismus* (عن النزعة الإنسانية)، روى هايدغر نادرةً نقلها أرسطو عن هيراقليط: أراد غرباء زيارة هيراقليط، ليروا كيف يعيش مفكرٌ، وكيف يبدو حين يفكر، لكنهم وجدوه جالسًا، يتدأً بالقرب من موقد، فتمسروا في مكانهم من وقع المفاجأة، وترددوا في الدخول، لكنه أدرك حيرتهم، فشجعهم على الإقدام، ودعاهم إلى الدخول بهذه الكلمات: «الآلهة حاضرة هنا أيضًا» (OH, 45)⁽²⁾.

قرأ هايدغر هذه النادرة بصفحتها معلومة عن قضية التفكير. نحن هنا أمام حدث ليس فيه ما يثير أحدهم يشعر بالبرد، ويستدفي بالقرب من الموقد. أن تكون الآلهة حاضرة هنا أيضًا، يعني أنها ليست حاضرة في أماكن خاصة، وفي أفعال خاصة فحسب، بل في اليومي أيضًا. لكن هذا لا يكون إلا بإعمال الفكر في هذا اليومي بالذات. التفكير في شيء ما يعني منحه الكرامة، مرة أخرى. الآلهة حاضرة في غرفة الموقد هذه لأنها - ولطالما بقيت - تحمل هيراقليطس على الكلام. مثل «هذا الحمل على الكلام» يعني، بالنسبة إلى هايدغر، التفكير الذي يُخرج الكائن من انغلاقه، ليكون، تاليًا، في الفضاء المفتوح للغة. هذا هو الوجه الأول للتفكير. إن هيراقليط الذي يستدفي بجوار الموقد، يدفي نفسه، ويدفي الغرباء أيضًا، وبطريقة أخرى، من خلال الكلمة التي تفتح، وتدعو الغرباء إلى الداخل. وهذا هو الوجه الثاني للتفكير: إخبار تتأسس عليه مشاركة الآخرين الوضع الذي انفتح من خلال الكلمة.

عندما تأمل هايدغر التفكير في رسالة عن النزعة الإنسانية التي كتبها في عام 1946، كان على الصعيد الشخصي في وضع المجرد من حماية القانون. فقد أعجبته حكاية هيراقليط، لأنها ذكرته بظروف حياته الشخصية. إذ إنه يعيش اليوم حياة شحيحة وبائسة. ويمكنه أيضًا أن يستفيد جيدًا من مدفأة للتسخين والإحماء.

(2) (OH): هو اختصار للمصدر: Martin Heidegger, *Über Den Humanismus* (Frankfurt a.M., 1981).

وسُيَّار إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

في فرايبورغ لا توجد مواد للتدفئة. ويحتاج كوخه في توتنبرغ - حيث يمكن قطع الأخشاب من المحيط - إلى إصلاحات. فهو ما عاد متيناً لمواجهة الشتاء، وبحول نقص المواد دون إعادة تأهيله. على الرغم من ذلك انتقل هايدغر إليه، وأقام فيه من الربيع حتى أواخر الخريف. في منزله في فرايبورغ كانت الحياة تضيق للغاية عن إيواء الآخرين. وفي الأعلى، في الغابة السوداء، كان التموين بالمواد الغذائية أفضل، والفلاحون في الجوار لا يضنون بالمساعدة.

هناك الكثير مما يسبب له الكرب. ابتعاده المهين والمزري عن الجامعة، وانتظار ولديه اللذين كانا لا يزالان في الأسر في روسيا. على الرغم من الظروف الضاغطة، ظلت فلسفة هايدغر تحتفظ بالمزاج الأساسي الهادئ الغريب لسنوات الحرب الأخيرة.

كانت ردة فعله على إجراءات التمييز ضده مختلفة تمامًا، على سبيل المثال، عن ردة الفعل التي أظهرها كارل شميت. أصابت تلك الإجراءات، على نحو أقسى، «الحقوقي الملكي» للرايخ الثالث، المتورط بعمق أكثر في النظام الإجرامي. هو الآخر فقدّ وظيفته أيضًا، وصودرت مكتبته، واعتقل عامًا كاملاً (بين أيلول/سبتمبر 1945، وتشرين الأول/أكتوبر 1946)، كما وُضع في الحبس الاحترازي مرة أخرى (نيسان/أبريل وأيار/مايو 1947) في إطار محاكمته أمام محكمة الحرب في نورنبرغ. لكن في النهاية جرى التخلي عن اتهامه رسميًا، واستطاع أن يعود إلى موطنه في بليتنبيرغ (Plettenberg). عند إطلاق سراحه جرى حوار، من الجدير ذكره، بينه وبين روبرت كيمبner (Robert Kempner)، ممثل الادعاء: كيمبner: «ما الذي استفعله الآن؟»، كارل شميت: «سأضفي إلى أمان الصمت»⁽³⁾. لكنه لم يكن صمتًا مريحًا. فكما تُظهر تسجيلات الأعوام 1947-1951، لم يكفّ كارل شميت عن الانشغال بتسوية نفسه. تباكي بخزي، شاكيًا مصيره من حيث هو «صيد». يرى نفسه مثل النبي يونس الذي خرج من بطن الحوت، ويرغي ويزيد ضد «مجرمي نورنبرغ»، ويهزأ قائلًا: «الجرائم ضد الإنسانية انطلقت من الألمان، والجرائم من أجل الإنسانية وقعت على الألمان، هذا هو الفرق تمامًا». كان يحتقر، على وجه

P. Noack, Carl Schmitt. Eine Biographie (Berlin, 1993), p. 246.

(3)

الخصوص، أولئك الذين يشاركون في مسرحية العراك بين الواعظين الداعين إلى الكفارة». علل رفضه تطبيق إجراءات اجتثاث النازية عليه، على النحو التالي: «من يرغب بالاعتراف فليمضي إلى هناك، ويمثل أمام الكاهن»⁽⁴⁾. اختار موقف الصمت البطولي أمام الرأي العام، واشتكى في مذكراته من أنهم حرّموا صوته مجال رنينه، وعليه الآن أن يصرخ «بلا حنجرة». غير أنه يفضل - كما كتب - الانتماء إلى المعذّبين على أن يكون بين «معذّبي أنفسهم».

لا ريب في أن هايدغر لا ينتمي إلى معذّبي أنفسهم أيضًا. هو يتصور نفسه، على الأرجح، في دور «حكيم الجبل» الذي يصف، من منظورات كبيرة، وبانورامية، تفاهة العصر الحديث التي تشمل جرائم الاشتراكية القومية، لكن ليس وحدها بالذات. بهذا يتصرف هايدغر على خلاف ألفرد بوملر الذي كتب (في مذكراته): «أن أعلن نفسي مذنبًا أمام العلن، اعتبره أمرًا مهينًا وعيبًا»، لكنه في المسرح الداخلي يمضي في محاكمة نفسه بنقد ذاتي لا يرحم. كان تشخيص بوملر يقوم على ميل إلى الهروب من صعوبات القصص المعقدة والمتناقضة إلى الأكار «المطلقة» من شعب، وقائد، وعرق، وبرامج تاريخية. وبدلًا من أن يبحث عن «قرب من الأشياء»⁽⁵⁾ حقيقي، انتصرت «الرؤى البعيدة»، واغتصب الواقع. كان هذا، بزعمه، تعبيرًا عن «التخلف الألماني إزاء الغرب (غربة العالم)»⁽⁶⁾. وهذا ما دعاه بوملر، في مكان آخر، بـ «التجريد إلى اللاتعيين». يجب على المرء، في قضايا السياسة، أن يقاوم التوق نحو التسامي. وصف لنفسه العلاج بالصحة، وقاده هذا في النهاية إلى تسمين الديمقراطية. الديمقراطية هي «مضاد التسامي». إنها بلا منظور مستقبلي باهر، لكن في المقابل هي «الحاضر كله»، ليس فيها ثمة يقينيات حول التفويضات التاريخية، بل حياة وسط «احتمالات» فحسب⁽⁷⁾. تحت تأثير الكارثة، والشخصي منها أيضًا، بدأ بوملر يفكر في المعجم الصعب بالنسبة إليه، ألا وهو السياسة من دون الميتافيزيقا.

Ibid., p. 77.

(4)

A. Baumeister, «Hitler und der Nationalsozialismus Aufzeichnungen von 1945-1947.» in: Axel (5) Mathes, *Der Pfahl. Jahrbuch aus dem Niemandsland zwischen Kunst und Wissenschaft* (München, 1991), p. 172.

Ibid., p. 160.

(6)

Ibid., p. 174.

(7)

لم يفكر هايدغر بنذب حظه العاثر، ولا بتكبر وعدوانية، على غرار كارل شميث، ولا سياسياً وينقد ذاتي مثل ألفريد بوملر.

كانت الوثيقة الأولى المنشورة لفكر هايدغر، بعد عام 1945، هي مقالة عن النزعة الإنسانية التي كتبت في عام 1946، بوصفها رسالة مفتوحة إلى جان بوفريه (Jean Beaufret)، وهو محاور هايدغر الأهم في الساحة الفلسفية الفرنسية، في فترة ما بعد الحرب. كانت له تجربته مع هايدغر، كما روى بوفريه نفسه في 4 حزيران/يونيو 1944 على وجه التحديد، وهو اليوم الذي أعلن فيه إنزال الحلفاء في النورماندي: وقد فهمه من أول مرة! كانت هذه لحظة سعادة غامرة بالنسبة إليه، وبدت إزاءها السعادة بتحرير فرنسا باهتة. عندما سار الفرنسيون إلى فرايبورغ، بعث بوفريه إلى هايدغر عن طريق ضابط رسالة فياضة بالمشاعر. «نعم، معكم قررت الفلسفة، ذاتها، أن تتحرر من كل ابتذال، وتصون جوهر كرامتها». هايدغر دعا بوفريه إلى زيارته بعد ذلك. تمت الزيارة في أيلول/سبتمبر 1946، ومعها بدأت بينهما صداقة مكثفة استمرت طوال حياتهما. كانت مقالة عن النزعة الإنسانية باكورة هذه العلاقة الجديدة. طرح بوفريه على هايدغر السؤال التالي: «بأي طريقة يمكن أن نعيد إعطاء المعنى لكلمة النزعة الإنسانية؟»⁽⁸⁾.

تلقف هايدغر مسروراً السؤال الذي منحه الفرصة للردّ على مقالة سارتر هل الوجودية نزعة إنسانية؟ صدرت المقالة قبل بضعة أشهر، وأثارت نقاشاً في ألمانيا كلها. ومع أن اللقاء الشخصي بينهما لم يتحقق، فقد كان هايدغر حريصاً على السجال مع سارتر. بعد محاضرة ألقاها في 29 تشرين الأول/أكتوبر 1945، كانت أساس هذه المقالة، أصبحت وجودية سارتر بين ليلة وضحاها نموذجاً ثقافياً أوروبياً بلا ريب. اكتظت قاعة سال دو سونترو (Salle des Centraux) بجمهور غفير قدم من كل حذب وصوب، منتظراً أن يُعلن في هذا المساء المنشور الوجودي. كانت الحال هكذا: ازدحام واشتباك بالأيدي، واقتحام لشباك التذاكر وتحطيمه، وكراسي مكسرة. احتاج سارتر إلى ربع ساعة حتى شق طريقه إلى المنصة. واضعاً يديه في جيبه، واقفاً في القاعة المحمومة الممتلئة المنفصلة، بدأ

J. Altwegg (ed.), «Heidegger in Frankreich-und zurück?», in: *Die Heidegger Kontroverse* (8) (Frankfurt a. M., 1988), p. 33.

بشروحه وتوضيحاته التي أفضت، جملة بعد جملة، إلى انطباع الصياغة النهائية النافذة. كان لدى الحضور المحتشدين المتدافعين والمختوفين نوعاً ما، إحساس بأنهم يسمعون عبارات ستُقبس باستمرار من الآن فصاعداً. لم يمتص على هذه المحاضرة يوم واحد لم يُذكر فيه سارتر والوجودية، أو يُقتبس، وهذا ليس في فرنسا وحدها. قبل بضعة أشهر أوضح سارتر قائلاً: الوجودية؟ لا أعرف ما هي. فلسفتي هي فلسفة الوجود. «لم يُقبل قانون الأول/ ديسمبر 1945 حتى انتشرت الكتب الشعبية الأولى عن الوجودية، وفيها قيل: ما الوجودية؟ وكان الجواب: «الترمز، جُرَّ الإنسانية معك، أنجز دائماً بنفسك، من خلال أفعالك وحدها»⁽⁹⁾.

لابد من أن صياغة سارتر التي رسخت القول بأن «الوجود يسبق الماهية»، قد أصابت ألمانيا بالذات المدمرة أكثر من غيرها، ولامت شعور الحياة لدى أولئك الذين وجدوا أنفسهم تحت الحطام بعد الكارثة، وقد أدركوا في وعيهم أنهم نجوا منها. من أنقذ وجوده يستطيع دائماً أن يبدأ من جديد. وفي هذا الفهم بالذات أصابت العبارة الدقيقة للغاية فلسفياً، النجاح في ألمانيا ما بعد الحرب. عندما عاد إريش كيستمر (Erich Kästner) في نهاية عام 1946، بعد أسره في الحرب، إلى مدينة درسدن المدمرة، أدرك - كما كتب في تحقيق صحفي - أن معظم الأشياء غدت قليلة الأهمية. «في ألمانيا المعتمدة يشعر المرء أن الماهية هي التي تشكّل الوجود»⁽¹⁰⁾.

أجاب سارتر في محاضراته الأسطورية في 29 تشرين الأول/ أكتوبر 1945، عن السؤال عن مصير النزعة الإنسانية في حقبة عاشت تَوّاً طغيان البربرية. كان جوابه أن القيم الإنسانية التي يمكن الوثوق بها، لأنها - كما يقال - مدمجة بقوة في حضارتنا، ليست موجودة. إنها لا توجد إلا عندما نعثر عليها في كل مرة من جديد، في وضع الحسم، ونجعلها تصبح واقعية. تضع الوجودية الإنسان أمام هذه الحرية، ومن ثمّ المسؤولية المرتبطة بها. لهذا فالوجودية ليست فلسفة الهروب من الواقع، أو فلسفة التشاؤم، ولا هي فلسفة التسليم بالواقع (Quietismus)، أو فلسفة الأنوية (Egoismus)، أو فلسفة اليأس. إنها فلسفة الالتزام. أطلق سارتر صياغات معبرة،

A. Cohen-Solal, *Sartre* (Hamburg: Reinbek b., 1988), p. 413.

(9) مقتبس من:

H. Glaser, *Kleine Kulturgeschichte der Bundesrepublik* (München, 1991), p. 19. (10) مقتبس من:

مختصرة، سرعان ما أصبحت معروفة في أوروبا كلها: «الوجودية تحدّد الإنسان من خلال فعله؛ الوجودية تقول للإنسان إن الأمل موجود في الفعل فحسب، وإن العمل هو الوحيد الذي يتيح للإنسان الحياة؛ يلتزم الإنسان في حياته، يرسم وجهه، وفي ما عدا هذا الوجه لا شيء موجود؛ نحن متروكون من دون اعتذار. إن هذا هو ما أعنيه عندما أقول أن الإنسان محكوم بالحرية».

في فرنسا، كما في ألمانيا، بعد 1945، أصبحت مسألة النزعة الإنسانية، إحيائها وتجديدها، راهنة مرة أخرى، بعد سنوات البربرية والخيانة. لهذا وجد سارتر نفسه - وهايدغر بعده بقليل - مدفوعاً إلى الاهتمام بها والشغل عليها.

كان على سارتر أن يذود عن نفسه ضد اتهامه بأنه - في لحظة تاريخية ثبت فيها هشاشة قيم الحضارة: تضامن، حقيقة، حرية - يُضعف المقاييس الأخلاقية عندما يترك للفرد أن يقرر صلاحيتها في هذا الوضع المأزوم. ردّ سارتر على ذلك بقوله: طالما نَحْنُنا الله جانباً، لا بدّ من أن يوجد من يخترع القيم. يجب على المرء أن يأخذ الأشياء كما هي. فقد أزعج التنوير جميع ضروب السذاجة. إننا نصحو من حلم، ونجد أنفسنا تحت سماء فارغة، ولا نستطيع أيضاً الاعتماد على الجماعة. هكذا لا يبقى لنا إلا أن نضع القيم في العالم من خلال عملنا بوصفنا أفراداً، وأن نذود عن نفاذها من دون بركة من أعلى، ومن غير مصادقة الله، أو روح أمة، أو فكرة إنسانية شاملة. أن يكون واجباً على كل واحد أن يجد الإنسانية لنفسه أولاً، يعني: «أن ليس للحياة معنىً قَبْلِيّاً»⁽¹¹⁾. كل فرد يتعين عليه أن يعطي الحياة معنى، بما أنه يختار قيماً محددة من خلال فعله. تتأسس على هذا الخيار الوجودي للفرد إمكانية «جماعة إنسانية». كل خيار كهذا هو «مشروع»، وفعل تجاوز يدعو سارتر: «تعالياً»⁽¹²⁾. لا يرتاح الإنسان في ذاته، كما هو في واقع ناجز. هو يخرج من ذاته، ويجب عليه دائماً وقبل كل شيء أن يحقق ذاته. وما يحققه هو تعالیه. وهذا التعالیه لا يُفهم بوصفه ما وراء، بل من حيث هو جوهر الإمكانات التي يكون بمقدور الإنسان تجاوز نفسه بناءً عليها. ليس التعالیه شيئاً يجد المرء فيه راحته، بل إنه قلب القلق الذي يحيط بالإنسان. وهكذا فإن الوجودية نزعة إنسانية «لأننا نذكر

J. P. Sartre, «Est der Existentialismus ein Humanismus?», in: *Drei Essays* (Berlin, 1977), p. 34. (11)

Ibid., p. 35.

(12)

الإنسان بأنه ليس شئمة مُشرّع غيره، وأنه، في وحشته، هو من يقرر في ما يخصه. ولأننا نكشف عن حقيقة أن الإنسان يحقق ذاته بوصفه كائنًا إنسانيًا، ليس من خلال التفاته إلى ذاته، بل دائمًا عبر بحثه عن هدف خارجه، يتمثل في هذا التحرر أو ذاك، أو في هذا التحقق أو ذاك⁽¹³⁾.

ضد هذا التصور يُذكر غابرييل مارسيل - وهو إنسانوي مسيحي تلفف الدافع الوجودي، واشتهر في ألمانيا جنبًا إلى جنب مع سارتر - بأن تعالي سارتر يبقى فارغًا. وهذا ليس مشكلة فلسفية فحسب، بل يعني تسليم البشر إلى كوارث اجتماعية - سياسية. في مقالة لمجلة مونات (Monat) [الشهر] بعنوان «ما الإنسان الحر؟»، أيلول/ سبتمبر 1950، طرح السؤال التالي: كيف يمكن تأسيس الاستعداد في الأنظمة الشمولية الفاشية والستالينية؟ كان جوابه أن الاستعداد يمكن أن يتصر، لأنه لم يبقَ للعلمنة غير تحقيق أهداف في داخل العالم. فقد استسلم الإنسان كليًا ومن دون تحفظ للعالم، بحيث إنه لم يعد قادرًا على أن يفعل شيئًا بغايته الفاضلة التي تُعلي العالم كله، أفضل من أن يعلن الأهداف في داخل العلم، بصفتها مطلقات، ويجعل منها أوثانه. فبعد الله الذي يفتح لنا فضاء لعب حرّ إزاء الواقع، يصير يستعبدنا الوثن الذي صنعناه بأنفسنا. يتحدث مارسيل عن «عبادة وثن العرق، وعبادة وثن الطبقة»⁽¹⁴⁾. مبدأ مارسيل الأساسي ينص على أن «الإنسان لا (يستطيع) أن يكون حرًا، ويبقى كذلك، إلّا في مدى بقائه مرتبطًا بالتعالي»⁽¹⁵⁾. إنه يُدخل التعالي إلى اللعبة التي تُختبر في لحظات الاغتراب التخارجي عن العالم. «قوة الابتكار الخلاقة» التي يتحدث عنها مارسيل بحماسة سارتر نفسها، لا تنتج الحضارة الإنسانية فحسب، بل إن اندفاعاتها تحمل ما هو فوق ذلك. إنها لا تريد أن تعيش أكثر فحسب، بل تريد ما هو أكثر من أن تعيش. لن يكون بمقدورنا أن نصون العالم الإنساني في إنسانيته إلا عندما نستطيع أن نبقي مواطني عالمين اثنين.

في الواقع يُذكر غابرييل مارسيل بمعنى أساسي للدين. التعالي هو تلك العلاقة التي يتخفف الناس فيها من عبء وجوب أن يكونوا بعضهم من أجل

Ibid., p. 35.

(13)

Der Monat, Heft (Notebook) 24 (1950), p. 502.

(14)

Ibid., p. 502.

(15)

بعض في كل شيء. فهم حين يشعرون بأنهم غرباء في العالم، يتوقفون عن تحميل بعضهم بعضاً النقص في كينونتهم، وجعل كل منهم الآخر مسؤولاً عن ذلك. وهم لا يحتاجون بعد ذلك إلى الكفاح بخوف من أجل هويتهم، لأنهم يؤمنون بأن الله وحده يعرفها حق المعرفة. مع كل هذا يساعد التعالي الإنسان في القدوم إلى العالم، بأن يبقى وعي الغربة يقطاً، بل بأن يقدسه أيضاً. إنه يمنع التأصل كلياً، ويُذكر الإنسان بأنه مجرد ضيف يحوز تصريح إقامة محدودة. وهو بذلك يطالبه بالاعتراف بعجزه، وتناهيه، وقابليته للخطأ، وقدرته على المعاصي. إنه يجعل هذا الاعتراف قابلاً للحياة، حيث يكون بذلك الجواب الروحي على حدود ما يمكن فعله.

بالنسبة إلى مارسيل لا يمكن أن يكون سارتر محقاً في زعمه: «أنه لا يوجد كَوْن آخر غير كون الإنثية (Ichtheit) الإنسانية»⁽¹⁶⁾. إذا كان الأمر كذلك يكون العالم جحيماً. لا يكفي أن يتجاوز الإنسان نفسه. يجب عليه - وهو يستطيع - أن يتجاوز نفسه نحو شيء ما، ليس هو نفسه، ولن يكونه أبداً. إن من حقه ألا يريد تحقيق ذاته فحسب، وتجب مساعدته في ذلك أيضاً، كي يعيد اكتشاف ذلك البعد الذي يتزع فيه نفسه من الواقع.

في السنوات الأولى بعد الحرب، مضت النزعة الإنسانية المسيحية في ألمانيا قدماً في حجاجها على يد راينهولد شنايدر (Reinhold Schneider)، ورومانو غوارديني، على نحو ما فعل غابرييل مارسيل.

عاش راينهولد شنايدر في فرايبورغ منذ عام 1938، وفي نهاية الحكم النازي كان متهماً بالخيانة العظمى. ترك تأملاته الدينية، وأناشيده، وحكاياته تنتشر في كتابات خاصة إلى الآلاف، بل تركها تصل أيضاً إلى الجنود على الجبهة. في هذه الكتابات حاول شنايدر أن يستنهض الضمير الديني للوقوف في وجه البربرية. وقد تثبت بهذا المنحى الأساسي في تفكيره حتى بعد عام 1945. في مقالة عنوانها ما لا يتحطم، نُشرت في عام 1945، تساءل: في حقيقة الأمر أليس هناك من هو مسؤول عن الجرائم الجماعية؟ وكان جوابه: ينبغي ألا يُسمح للحكام السياسيين أن يتصلوا من مسؤوليتهم، كما أن من غير الجائر أن تُلقى عليهم المسؤولية كلها،

بحيث يبقى الفرد مصوناً من أي مراجعة ذاتية. غير أن مثل هذه المراجعة الذاتية لا ينبغي أن تستكين إلى الرؤية المريحة بأننا جميعاً آثمون؛ لأنها إن كانت جدية، تكشف عن مدى حاجتنا إلى تجربة الخطيئة. ما الذي يفضي إليه الإثم عندما تمضي الجماعة في طريق إجرامية؟ عندئذ لن توجد هذه الخطيئة. عندما تختفي الخطيئة في اشتراك المجتمع بالجريمة، لا يبقى سوى الإثم أمام الله. وحدها العلاقة مع الله قد تنقذ الإنسان من نفسه. وقد تعلم راينهولد شنايدر هذا الدرس من كارثة الاشتراكية القومية. بيد أن العلاقة مع الله ليست شيئاً نستطيع أن «نتجنبه»، ذلك لأن الله ليس من «تصميمنا». وليس بمقدور راينهولد شنايدر أن يقترح علاجاً، كما أنه لا يمتلك أي خطط سياسية. لم يبق له سوى الإيمان بتاريخ يأمل أن يراه رحيماً بنا. «التاريخ هو بناء جسر الله فوق هاوية سحيقة، لا مثيل لها من قبل. ويجب علينا أن نعبر هذا الجسر. لكنه جسر ينمو كل يوم بطول خطوة فحسب... إننا نمضي إلى عالم مختلف وغريب كلياً... والتاريخ لا ينقطع، لكن تحولاته تبدو كأنها أفول»⁽¹⁷⁾.

مثل راينهولد شنايدر، أراد رومانو غوارديني أن يرى الضوء في الأفول. في عام 1950 نشر غوارديني - وكان لمدة محدودة من عام 1946، في دائرة التداول خلفاً على كرسي هايدغر - كتابه المقروء جداً وقتئذ، «نهاية العصر الحديث» (*Das Ende der Neuzeit*) الذي تأسس على محاضراته في توبينغن، في الفصل الشتوي 1947/1948.

ينفتح العصر الحديث، وفق غوارديني، من فهم الطبيعة بوصفها قوة منقذة، ومن الذاتية الإنسانية بوصفها شخصية مستقلة، ومن الثقافة بوصفها المجال البيئي الذي يخضع لقوانينه الخاصة. وهو يزعم أن كل شيء أخذ معناه من الطبيعة، والثقافة، والذاتية. مع نهاية العصر الحديث الذي نحن شهوده تلاشى تلك الأفكار. تفقد الطبيعة قوتها المنقذة، وتغدو غير موثوقة وخطرة. يزيع الإنسان الجماهيري الشخص ويحل مكانه، وفي قلق الحضارة تُحتضر التقوية الثقافية القديمة. الأنساق الشمولية هي تعبير وجواب في آن واحد، عن هذه الأزمة التي تفتح فرصة بداية جديدة. يجب أن يفقد الإنسان، بوضوح، الثروات الطبيعية

R. Schneider, *Das Unzerstörbare* (Freiburg, 1945), p. 12.

والثقافية، لأنه قد يكتشف نفسه، مرة أخرى، في مثل هذا البؤس، بصفته شخصاً «عربياً» أمام الله. وقد ينقش «ضباب العلمنة»، ويبدأ يوم جديد في التاريخ.

لا يمكن الزعم أن النزعة الإنسانية التي برزت، في السنوات الأولى بعد الكارثة، كانت واهية ومتواضعة. في الحقيقة كان هناك كثير من الحيرة والسجال في التفاصيل، وخاصة في الأسئلة الملموسة للبنية السياسية الجديدة، غير أن الأوسع انتشاراً كان، بالتأكيد، الانجذاب نحو عظمة الغرب وكرامته، كي تُكتسب من هناك عاطفة البداية الجديدة. في الكلمة الافتتاحية لمجلة دي فاندلونغ، كتب ياسر في تشرين الثاني/نوفمبر 1945: «لا بدّ من أن يكون لبقائنا في قيد الحياة معنى... إننا نستجمع قوانا في مواجهة العدم... لا، لم نفقد كل شيء بالمطلق، إن نحن لم نبُدّ في اليأس غضباً يمكن أن يكون غير قابل للضياع بالنسبة إلينا، أي أساس التاريخ الذي هو عندنا بداية، ألف سنة من التاريخ الألماني، ومن ثمّ التاريخ الغربي، وأخيراً التاريخ الإنساني كله. بانفتاحنا على الناس بوصفهم أناساً، يمكننا أن نعمق أنفسنا في هذه الأسس، وفي الذكريات الأقرب والأبعد»⁽¹⁸⁾.

كانت هذه وقتئذٍ، بالنسبة إلى بعض المعاصرين اليمين، كلمات كبيرة، وتكراراً لاختصاص ألماني في البؤس المضخم، كما شخصه هيلموت بلسنر في غرونينغن (Groningen)، منفاه في وقت مبكر من عام 1935. وذلك في مقالة مصير الروح الألمانية في نهاية حقبتها البرجوازية (*Das Schicksal Deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*) (صدرت في عام 1959 بعنوان الأمة المتأخرة (*Die verspätete Nation*)). لكن من أين لألمانيا التي اتبعت زعيمها حتى النهاية، واستبدل فيها الولاء والإخلاص بالسياسة، ألمانيا المقسمة الآن مناطق محتلة يحكمها الحلفاء، ألمانيا التي أسعدها أن تُبقي نفسها بعيداً من المسؤولية الذاتية السياسية - ألمانيا هذه من أين يمكن أن يأتيها تفكير منطقي سياسي لا يهرب في الحال إلى الأسئلة الكبيرة، أو فكرٌ قد يبني قوة مضادة لروح تضع نفسها، غالباً، إما في الأعلى الأعلى، وإما في أسفل السافلين، إما في العدم وإما عند الله، إما في الأفل وإما في النهوض.

(18) مقتبس من: H. Glaser (ed.), *Bundesrepublikanisches Lesebuch. Drei Jahrzehnte geistiger Auseinandersetzung* (München, 1978), pp. 166 ff.

عبر دolf شتينبرغر (Dolf Sternberger) - وهو ناشر مجلة فاندلونف بالاشتراك مع ياسبرز - باكراً جداً عن انزعاجه من هذه الأصوات «العالية» للروح السياسية. رأى خطراً في استمرار شقاء الروح الألمانية، معتبراً أنه هو نفسه أنبل من أن يعمل في السياسة. كان من الخطأ النظر إلى الثقافة والروح بوصفهما مجالين منفصلين ولكل منهما حدوده التي تفصله عن السياسة والاقتصاد والتقنية واليومي. يجب الاهتمام بمعالجة جميع مجالات الحياة بالروح والثقافة. الإنسانية ليست لإرعاية هذه المسائل الإنسانية وتشذيبها. وقال شتينبرغر في «المؤتمر من أجل الحرية الثقافية» في عام 1950: «كنت سأنتحلي، مسروفاً، عن بعض الثقافة المزعومة في ألمانيا، لو أننا اكتسبنا، في المقابل، شيئاً من الحضارة»، القليل من «ضباب كتلة مبهمه من المثل والقيم العليا ودخانها»⁽¹⁹⁾، في مقابل تقدير أكبر للأقرب وللوعي الاجتماعي. «دعونا لا نمضي إلى تيه الثقافة. إذا أردنا الدفاع عن الحرية، يجب علينا الدفاع عنها بوضوحها وكمالها، وبدعم قابليتها للتجزئة، من حيث هي حرية سياسية، وشخصية، وروحية. دعونا نقف الحرية! بهذه الطريقة سيؤول كل شيء آخر إلينا»⁽²⁰⁾.

كان من البدهي - وهذا يعرفه دolf شتينبرغر أيضاً - أن ينشب بالتحديد نزاع في مسألة ثقافة الحرية على الأرض الألمانية، بين الآراء والبرامج، سواء أكانت ديمقراطية ليبرالية، أم اشتراكية، أم رأسمالية، أم طريقاً أخرى، وسواء أكانت مع قيم مسيحية أم مع تعددية جذرية. كان على شتينبرغر أن يبرز مراراً وتكراراً ما لم يكن بديهياً على الإطلاق في ألمانيا آنذاك، وهو أن مثل هذا النزاع ينتمي إلى الثقافة، وليس مجرد نزاع حزبي، وأنه لا يعني أفول الغرب. لم تكن المشكلة في هذا النزاع، بل في حقيقة أن الروح خالت نفسها فوق ذلك كله، وأنها كانت في صدد أن تسلم بقتوطها المعرفي، وباستحواذاتها القيامية، وأوامها عن غسق الإنسانية، سواء بمعنى النهوض أو بمعنى الأفول.

لفكر هبط من علياء النقاشات الكونية، وعرض نفسه لمقتضيات الواقع العياني المعقد، كان الوضع صعباً في ألمانيا على نحو غير مسبوق في الواقع. هل

Der Monat, Heft (Notebook) 22-23 (1950), p. 379.

Ibid., p. 979.

(19)

(20)

يمكن، على سبيل المثال، قبول المحاكمات التي مارستها قوى الحلفاء المنتصرة في محكمة نورنبرغ، وإجراءات اجتثاث النازية في ألمانيا؟ ألا يقود ذلك إلى الفصل من المسؤولية عن التاريخ الخاص؟ لكن من يجب أن يحكم في ألمانيا؟ ألا تخفق بالضرورة تجربة سياسية أخلاقية، لأن الاتحاد السوفياتي كان مشاركاً فيها بوصفه سلطة شمولية إجرامية أيضاً؟ والآن كيف يجب التصرف حيال التهديد الجديد للشيوعية، بعد هزيمة الفاشية؟ كانت الحرب قد انتهت، لكن خطر حرب جديدة كان يحاك سلفاً. التحرير، والكارثة - أين بدأ أحدهما؟ وأين توقف الآخر؟ كيف يمكن أن يكون هناك بناء ديمقراطي مع شعب كانت أغليته الساحقة تحتفي بالزعيم قبل هنيئة؟ وقد دعمت النخب الاقتصادية الرأسمالية، والنخب العلمية النظام. هل كان لا يزال هناك تقليد وعي ديمقراطي عام؟ وهل تساعد إعادة إحياء المثالية الثقافية الألمانية؟ وهل العودة إلى غوته، كما اقترح ماينكه (Meincke)، يمكن أن تكون حلاً؟ ألم يكن من الأفضل الرهان على التأثير الحضاري لاقتصاد السوق؟ أليس بمقدور السلع عندما توجد بوفرة أكثر، أن تحل مشكلة التطهير الأخلاقي، ومشكلة الحياة في الحقيقة؟ لماذا فُعلُ الأسي إن كان يحول دون العمل؟ وهل تصوّر أن تمارس أمة الأسي، ليس أكثر من وهم غير سياسي، ونقل غير مشروع للمواقف من الفرد إلى الذات الجماعية؟

لم تترك السياسة اليومية والواقعية نفسها تنهت في هذه الدوامة من التساؤلات، بل مضت في طريقها الناجحة عملياً إلى المناطق الغربية التي تميزت بإصلاح مالي، وبعملها على ضم المناطق الغربية، وتأسيس الجمهورية الاتحادية، والاندماج في الغرب في إشارة إلى الحرب الباردة التي بدأت. وقد تأسس مجتمع أهلي مفتوح عبر سلطة بطيركية. في وضع الارتباك الروحي العام، بدأت، إذًا، قصة نجاح دولة أدناور [أدناور ستات] (Adenauer-Staat).

في هذا السياق تُلقى ملاحظات حثّة أرندت - في زيارتها الأولى لألمانيا ما بعد الحرب في عام 1950 - ضوءاً كاشفاً، إذ تصف كيف يتحرك الناس عبر الحطام، وكيف يكتب بعضهم لبعض، من جديد، بطاقات بريدية تحمل صور كنائس وساحات وأبنية عامة وجسور لم تعد موجودة أبداً. كان المزاج يترجّع بين الجمود واللامبالاة والنشاط الجاد الفاقد صوابه. هنا يوجد النشاط المحموم في الأمور الصغيرة، واللامبالاة تجاه مصير الجماعة السياسي. «إن واقعية الدمار التي

تحاصر كل ألماني تنحلّ في رثاء تأملي للذات، لكنه يكاد ألا يكون عميق الجذور، إذ سرعان ما يتبدد عندما يشيّد المرء في بعض الشوارع العريضة أبنيةً مسطحة صغيرة قبيحة، أتت من شارع رئيسي ما في أميركا»⁽²¹⁾. ما الذي آل إليه حبُّ الألمان للبلدهم؟ تساءلت حتّـة أرندت. كانوا يزحفون خارجين من بين الأنقاض شاكين بؤس العالم، وعندما يتضورون جوعاً ويتقززون برداً، يقولون هذه هي إذاً ديمقراطيتكم التي تريدون أن تجلبوها لنا! لم تكن الأمور بالنسبة إلى «المثقفين» أفضل حالاً. هنا أيضاً رَفُضُ الواقع نفسه. «اخترقتِ المناخُ الثقافي عباراتٌ مبتذلة غامضة، وروى كانت قد تكوّنت قبل وقت طويل من الأحداث الراهنة، وتعين عليها الآن أن تتكيّف معها. ويشعر المرء أنه مثقل بالغباء السياسي المحيط به»⁽²²⁾. إلى هذا «الغباء» أيضاً تعيد حتّـة أرندت نوعاً محدداً من الحس الألماني العميق الذي لا يبحث عن أسباب الحرب ودمار ألمانيا وقتل اليهود، في أفعال الحكم النازي، بل «في الأحداث التي أدت إلى طرد آدم وحواء من الجنة»⁽²³⁾.

بدت رسالة هايدغر عن النزعة الإنسانية والوضع مباشرة بعد الحرب، أشبه بوثيقة العجز والحيرة. وفيها يكمن، بالتأكيد، ذلك «الغباء» من خلال جوهره الأشياء، وهذا ما لاحظته حتّـة أرندت. إذ إن هايدغر يبحث هو الآخر أيضاً عن بداية نهاية الشرّ، ليس عند آدم وحواء، ولا عند أوديسيوس أيضاً كما فعل أدورنو وهوركهايمر في جدل التنوير (*Dialektik der Aufklärung*) الذي كان قد نشر في الوقت نفسه، بل في بحثه عنه في ما قبل التاريخ، عند أفلاطون ومن تلاه.

هذا النص مبتور من الناحية السياسية، غير أن هايدغر لم يعترض على الإطلاق على توجهات سياسية معيّنة. فقد أقلع عن ذلك منذ إخفاقه في رئاسة الجامعة.

كان مرتبكاً سياسياً، شأنه تقريباً شأن توماس مان الذي رفض صراحة في كلمته في سنة غوته (1949) (ذكرى مرور مئتي عام على مولده) دور العارف الناصح، مع الإقرار بتجريد السلاح: «لو لم يكن ملاذ الفانتازيا، ولو لم تكن

H. Arendt, «Besuch in Deutschland,» in: *Zur Zeit. Politische Essays* (Berlin, 1986), p. 46. (21)

Ibid., p. 50. (22)

Ibid., p. 45. (23)

الألعاب التي تغري دائماً وأبداً بمغامرات جديدة بعد كل نهاية، وتجارب مثيرة، ومتابعة مكثفة، ولو لم يكن اللهو في الابتكار والخلق والفن، ما كنت أعرف كيف أحياء، وأصمت تماماً عن تقديم النصح للآخرين ووعظهم»⁽²⁴⁾.

مثلاً يقول توماس مان «أنا مجرد شاعر»، يوضح هايدغر أيضاً «أنا لست إلا فيلسوفاً»، وبدقة أكثر هو لا يريد أن يكون هذا أيضاً، بل يريد أن يكون مفكراً «فحسب». تستهويه المغامرة، وتجذبه تجارب الفكر المثيرة، وتغريه بـ «المتابعة المكثفة». ولو لم يتمكن من الانغماس بكلّيته في عمل الفكر، لكان لزاماً عليه أن يقول مثل توماس مان «ما كنت أعرف كيف أحياء، وأصمت تماماً عن تقديم النصح للآخرين ووعظهم».

إن هذه الرسالة عن النزعة الإنسانية هي بمنزلة وثيقة «المتابعة المكثفة»، وفي الوقت نفسه تسوية حساب في حالته الخاصة. أمّا بوصفها تدخلاً في محاولات التوجيه السياسي للعصر، فتبدو الرسالة بلا فائدة، وفي غير موضعها. لكن إذا نُظِر إليها، بوصفها محاولة لتلخيص فكره الخاص، وتحديد موقعه الراهن، وبوصفها فتح أفق تبدو فيه بعض مشكلات الحياة في حضارتنا مريّة، فإن هذا النص يُعدُّ وثيقة رائعة، وتأثيره بالغ في الطريق إلى فكر هايدغر، فضلاً عن أن فلسفة هايدغر المتأخرة كلها حاضرة فيه.

رسالة هايدغر هي، إذًا، ردّ غير مباشر على سارتر، وعلى (الموضوعة) الوجودية الحادة، كما أنها ردّ على النهضة الإنسانية في حينه. وللتذكير سأل بوفريه: «بأيّ طريقة يمكن إعطاء كلمة النزعة الإنسانية معنى؟»

أعلن سارتر وجوديته نزعة إنسانية جديدة في المسؤولية الشخصية والالتزام في وضع التشرد الميتافيزيقي. ويحاول هايدغر الآن أن يشرح لماذا تُعدّ النزعة الإنسانية نفسها أنها المشكلة التي تطرح نفسها لحلها، ولماذا يجب على الفكر أن يمضي أبعد من النزعة الإنسانية؟ ولماذا يجب عليه أن يكتفي بما يفعله حين يلتزم حدوده وحدود قضية الفكر؟

T. Mann, «Ansprache im Goethejahr,» in: *Das Essayistische Werk in acht Bänden* (Frankfurt (24) a. M., 1968), vol. 3, p. 313.

يبدأ هايدغر تأملاته في النقطة التي ذكرت أخيراً، أي بقضية الفكر والالتزام،
كي يصل منها إلى سؤال النزعة الإنسانية.

ما الفكر إذاً؟ يغلب على الظن أنه تصور اختلاف، وتصور تتال من النظرية
والممارسة. يأتي بداية التأمل، ثم النموذج، فالفرضية، وبعدئذ، المخطط النظري،
ومن ثم «الترجمة» إلى ممارسة. إن الممارسة المفهومة على هذا النحو هي الفعل
الحقيقي، والنظرية في المقابل هي في أي حال نوع من فعل اختباري. في هذا
الترسيم يفقد فكر لا يستند إلى الفعل - بوصفه شيئاً خارجاً - كرامته وقيمه،
ويغدو باطلاً. مثل هذا الربط للفكر بالفعل يتساوى بسيادة المفيد والنافع. وعندما
يُطلب من الفكر أن يلتزم، فإن المقصود بذلك هو مثل هذه النغمة لتنفيذ مطلب
عملي محدد في السياسة والاقتصاد والمجتمع، يخدم إظهار الفائدة العملية
والالتزام المحمود في إثبات أحقية دازاين الفكر العمومي.

هذا التصور أطرحه هايدغر جانباً، وأطلق عليه التأويل التقني للفكر (ÜH, 6).
وهو قديم قدم الزمان، وكان منذ أيام أفلاطون الإغواء الكبير للفكر. إنه طريقة
صغيرة تهرب مطالب الحياة العملية، ويخشى ذلك التأويل أن يفقد الإيمان بنفسه،
عندما يفهم ذاته بوصفه أسلوب تفكير في خدمة العمل والإنتاج (ÜH, 6). كان لهذا
التهرب تأثير كارثي في الفلسفة، من خلال واجب الممارسة. تقع الفلسفة عند
المنافسة مع العلوم الناجحة عملياً في إرباك وجوب أن تثبت جدواها. تريد الفلسفة
أن تشبه بالعلوم التي تحررت منها، وترغب في أن ترتقي بنفسها إلى مرتبة العلم
(ÜH, 6)، وهي لم تلاحظ أنها يمكن أن تضيع في العلوم فحسب، أو أن تتداعى
فيها. وهذا ليس لأنها شيء «أعلى» أو سام، بل لأن عليها في الحقيقة أن تبدأ من
شيء أقرب، من تجربة تسبق كل موقف علمي. عندما يُبعد الفكر نفسه عن تلك
التجربة، يحصل له ما يحصل للسمكة على اليابسة. يقول هايدغر: منذ زمن بعيد
موغل في القدم، يجلس الفكر على اليابسة (ÜH, 7). لكن أين هو الآن هذا الموقع
الفعلي للفكر؟ وما يكون هذا الشيء القريب من الفكر؟

يغلب الظن أن هايدغر سيجيب عن سؤال القرب، وقتاً، باستحضار الكينونة
والزمان. فقد حاول فيه أن يجد الأقرب والبدئي للدازاين الذي يوجد في العالم.
كان مغزى هذا الاستقصاء ألا نختبر، بدايةً، أنفسنا وعالمنا في موقف شبه علمي.

إن العالم، بهذا المعنى، ليس «تصورنا»، بل نختبر، في البدء، كينونتنا - في - العالم (In-der-Welt-Sein). والكيونة - في (In-Sein) هي الحاسمة والأولية، وهي خائفة، شعبة، قلقة، منشغلة، مغيبة، منهمكة، متخارجة. على خلفية هذه الكيونة - في (In-Sein) البدئية وحدها، يمكن أن يحصل شيء، كأننعكس أنفسنا نحو الخارج، ونكون تصورات محددة، ونقتطع موضوعاتنا من استمرارية عنايتنا وروابطنا. أن يكون هناك «ذات» تقف قبالة «الموضوع» ليست خبرة أساسية، بل يعود الفضل فيها إلى جهد ثانوي تجريدي. إذا كانت الكيونة - في، الأصلية، هي الأقرب، وإذا كانت في هذا القرب أشياء الحياة لا تزال تستطيع الظهور في ثرائها كله، وإذا كانت مهمة الفكر أن يفكر في هذا القرب، تنتج عندئذ هذه الحالة العجائية. ولأننا لا نفقد، من خلال الفكر، المباشرة في النهاية، لذا يُطلب من فكر يريد أن يقترب، أن يفكر ضد ميله الخاص الذي يتعد ويأخذ مسافة. يتعين على الفكر الراسخ في توسطه أن يقترب من المباشر. لكن إن يفعل الفكر هذا، ألا يكون أول وهلة «على اليابسة» حقاً؟ ثم ألا يفضي ذلك بالفكر إلى إبطال تأثيرات الفكر؟ هل هي إعادة إحياء «المباشرة التوسطية» الهيغلية؟ وهل يقود هذا عموماً إلى التفكير ثانية في هذا القرب؟ أجاب هايدغر على ذلك باقتضاب: لا يقوم الفكر بعمله إلا إذا انهار فيه. إن الفلسفة عن الإخفاق، الراجحة في الوقت الراهن، مفصولة بهوة عما لا تفعله، أي عن فكر مخفوق (ÜH, 34). التفكير المخفوق ليس رزية، لأن المرء يكتشف فيه أنه في الطريق الصحيحة. لكن إلى أين تقود هذه الطريق؟ إلى القرب. وما الذي يبحث عنه الفكر في هذا القرب الذي نعرف، في غضون ذلك، أنه يعني الكيونة - في الأولية والبدئية؟ أليس هذا المكان جذاباً إلى هذا الحد، لا شيء إلا لأن العلم يسرع إليه؟ من المؤكد أن العلم ليس مهماً إلى هذا الحد أيضاً، حيث يجب أن يكون كل ما يغفله ولا يباه له، نبيلاً لهذا السبب. ألم يصبح هايدغر الذي يقود حياة أكاديمي مهووساً بتنافس مثالي مع العلم؟ وهل الاختلاف الأنطولوجي الذي أطراه كثيراً ليس أكثر من طرُق على الاختلاف النرجسي عن مشغل الفلسفة المضي عليه الطابع العلمي؟

نحن نعرف منذ زمن طويل بالطبع أن وعداً عظيماً يكمن في ذلك القرب، وبشارة مقدسة تتجاوز، في الواقع، كثيراً مما يتم الحصول عليه في المجال العلمي. إنها تجربة الكيونة.

في الكينونة والزمان يقول هايدغر إنه كان في الطريق إلى هذه التجربة وصوغها، لكنه لم يتجح. توجهه نحو «العلم» و«البحث»⁽²⁵⁾ تَبَطَّ عن عزيمته وضلَّه. لم يكن وقتذاك في نيته أن يساهم في أنثروبولوجيا علمية، بل كان منشغلاً بمسائله الأكثر رية لأجل دازاين الإنسان بوصفه المكان المفتوح الذي انفتح في الكائن. الدازاين مفهومًا بوصفه مكانًا يتم منه التطرق إلى الكائن، ويصبح من خلال ذلك الكينونة، وهذا يعني: أن يصبح مشرقًا، وودودًا، مفتوحًا حتى في استغلاقه، وفي انسحابه.

في الواقع أتم هايدغر تحليل دازاينه بالنظر إلى الكينونة. كان الدازاين بالنسبة إليه ذلك الكائن المشغول بـ (مستطاع) - كينونته الخاصة. غير أنه ترك نفسه ينجرُّ إلى الدازاين ضد قصديته الأصلية. من كثرة الدازاين غابت الكينونة عن النظر في النهاية. وهذا يمكن أن يشاهد في مفهوم الوجود. عندما كتب هايدغر في الكينونة والزمان: إن الكينونة ذاتها التي يمكن للدازاين أن يسلك إزاءها بشكل أو بآخر، ويسلك دومًا كيفما اتفق، نحن نسميها الوجود (SuZ, 12) [64]، وعندئذ أخذ مفهوم «الكينونة» هنا المعنى المحدد للكينونة الخاصة التي يجب أن تتحقق. لهذا يتحدث هايدغر أيضًا عن الكينونة - إلى (Zu-Sein) بالمعنى القصدي والتصميمي. وهذا المعنى هو ما تقصده عبارة أولوية «الوجود» على «الماهية» (SuZ, 43) [114] التي يستطيع سارتر أن يستند إليها، بعد ذلك، عندما يشدد، محققًا بعض الحق، على الطابع التصميمي للدازاين: الوجود يسبق الماهية.

غير أن هايدغر يعطي الآن مفهوم الوجود معنى آخر، لأنه أراد أن يُخرج القصديّة الأصلية من أسر الفلسفة العلمية. إنه ما عاد يصف طبيعة كينونة كائن لا يعنيه إلا (مستطاع) - كينونته، بل يصف الوجود الذي يكتبه الآن على هذا النحو (Ek-sistenz) الذي يعني: إن الوقوف في انفراجة الكينونة أدعوه وجود (Ek-sistenz) الإنسان. ولا يناسب هذا النوع من الكينونة إلا الإنسان وحده. الوجود يعني التحمل، وهو يعني أيضًا التخرج (Ekstase). إننا نعرف، في غشون ذلك، كيف اقتبس هايدغر، مرارًا، ويسرور، منذ الثلاثينيات، رسالة هولدرلين التي يُسرُّ فيها لصديقه بولندورف (Böhlendorff) كيف أصابته صاعقة أبولو.

Ibid., p. 47.

الوجود (Existenz) لا يبلغ في أحسن الأحوال أبعد من العزم، لكن الوجود (Ek-sistenz) يعني أن تكون مفتوحاً على التجارب الخارجية من كل نوع. منعطف (Kehre) هايدغر الشهير الذي أطلق - كما هو معروف - وإبلاً من التفسيرات يجب أن يراه المرء، ببساطة، كما قصده هايدغر. في مساره الأول (حتى الكينونة والزمان) ظل هايدغر مختلفاً في الدازاين، في تلك الكينونة التي تريد تحقيق الوجود. في مساره الثاني - أو تحديداً في مدخل المنعطف - أراد أن يستعمل لنفسه كينونة «فائضة» (بالمعنى الحرفي للكلمة)، يخاطب منها الدازاين. وهذا يستجر إليه سلسلة كاملة من تحويل التفسيرات التي ينقلب فيها استقطاب إمكانات العلاقة الفاعلة والمصممة، انطلاقاً من الدازاين الفردي، إلى سجل أقرب إلى أنماط سلوكية منفصلة ومضمونة ومقبولة. فمن مقدوفية الدازاين يكون قَدْرُه، ومن الانشغال بمسائله الخاصة تنشأ وصاية على شيء يفرض على أحدهم ويعهد به إليه. ويحل محل السقوط في العالم الازدحام فيه. والكينونة نفسها في التصميمات هي التي ترمي نفسها من خلالها.

إن فكر الكينونة الذي يبحث عن القرب، يعثر هناك على شيء يسمى عند نيته - بوجه حق وبلا غرضية ومن غير حماية - «لحظة الإحساس الحقيقي».

هل يكون بذلك قد أجيب عن سؤال شأن التفكير، إن لم يكن خدمة للفعل فحسب؟ نعم، قد أجيب عنه. التفكير فعل داخلي، إنه حالة أخرى تنفتح في الدازاين، من خلال التفكير وفي أثنائه. التفكير هو طريقة متحولة للكينونة في العالم، أي بكلمات هايدغر: إن هذا الفكر ليس نظرياً ولا هو عملي. إنه يحدث قبل هذا التمييز. وما دام يوجد على هذا النحو، فهو فكر في الكينونة ولا شيء غير ذلك... ومثل هذا الفكر لا يقضي إلى نتيجة، وليس له تأثير، بل يكتفي بماهيمه في اللحظة التي يكون فيها (ÜH, 48). بعد ذلك تأتي تلك العبارة التي يجب أن نلاحظها، لأنها تشمل على فلسفة هايدغر اللاحقة كلها: هذه الطريقة في التفكير ما الذي فعله؟ إنها تدع الكينونة تكون (ÜH, 48).

ماذا بشأن النزعة الإنسانية؟

باستقلالية عن حقيقة أن الاشتراكية القومية «بخست» بطريقة كارثية النزعة الإنسانية، استعد هايدغر للرفع من شأنها الآن. يرى هايدغر في تحديد النزعة

الإنسانية للإنسان - سواء من حيث هي نزعة إنسانية إلهية أم ذاتية - أن كرامة الإنسان الحقيقية لم يتم الوصول إليها بعد (OH, 21). إنه يفكر «ضد» النزعة الإنسانية، ليس لأنه يدعو إلى الوحشية، بل لأنها لا تضع إنسانية الإنسان في علو كاف (OH, 22). في أي علو يجب أن توضع؟ يجب أن تكون في العلو الذي ترتفع الله عليه ذات يوم. إن الإنسان، بوصفه حارس الكينونة، هو مخلوق لا يحق لنا أن نصنع له صورة، لأنه ليس «حيواناً راسخ الثبات» (نيتشه)، ولا تمكن موضعه، بل هو في ثراء علاقاته مخلوق حي، يحتاج إلى روابط أخلاقية، وإن تكن لا تزال طارئة ومتعاضدة اليوم (OH, 43)، لكنها في الواقع ليست أكثر من احتياط طارئ فحسب، إنها شيء ما قبل أخير، لا يحق لنا أن نعتقد أن الفكر يتوقف عندها. إن الفكر يتوغل أكثر حتى يصنع في اندفاعه النفسية الخبرة الفعلية لما يمكن احتمالها. تهدي حقيقة الكينونة السند للسلوك كله (OH, 51).

عند هذه النقطة يكون هايدغر، في الواقع، قد ابتعد عن سارتر بُعد السماء. يقول سارتر: «يجب على الإنسان أن يجد نفسه بنفسه، ويقتنع بأن لا شيء يمكن أن ينقذه من نفسه أبداً، وهذا قد يكون أيضاً دليلاً على وجود الله»⁽²⁶⁾.

صحيح أن هايدغر يبين أن «الكينونة» ليست الله، ولا هي أساس العالم (OH, 22)، غير أن هذا لا يغير شيئاً في حقيقة أن خبرة الكينونة تتوافق مع حال الكينونة التي هي كينونة تقوية، تعبدية، وتأملية، وممتنة، ومهيبة، وخلفية البال. إن دائرة التأثيرات كلها التي يحدثها إله حوله هي هنا، لكن هايدغر يعلّق على هذا الإله حُرْمَ تصوير قاسياً جداً، لا تعرف الأديان المؤسسة مثيلاً له. تُعدّ الانفراجة (Lichtung) جزءاً من إله هايدغر الذي لا يخبره المرء بعد في الكائن الذي يقابله، وهو لا يصادفه، بداية، إلّا عندما يخبر هذه الانفراجة بوصفها تمكين الرؤية بالذات، ويتلقاه شاكرًا.

يمكن المرء أن يدير هذا ويقلبه كيفما يشاء. وفي النهاية يبقى، بالتأكيد، تكرار تلك الفكرة الرائعة لشيونغ التي تبعاً لها تفتح الطبيعة في الإنسان عينيه وتلاحظ أنها موجودة. الإنسان بوصفه مكان الرؤية الذاتية للكينونة. «من دون الإنسان ستكون الكينونة خرساء؛ ستكون هنا، لكنها لن تكون الحقيقية» (كوجيف).

Sartre, *Drei Essays*, p. 36.

(26)

ما الذي يترتب على ذلك؟ قد سمعناه نوا. لا شيء. الأمر في هذا كله كما لو أنه لا شيء يحدث من خلال القول المفكر البتة (ÖH, 52). مع ذلك، فإن العلاقة بالعالم تغيرت بأكملها. هناك ثمة وجودانية مختلفة، ونظرة أخرى تُلقى على العالم. سيمضي هايدغر السنوات المتبقية له في اختبار هذه الرؤية وتمحيصها في التقنية، والبناء، والسكن، وفي اللغة، وفي الله أيضًا، مهما كان ذلك مربكًا. فكره الذي ما عاد يسميه «فلسفة»، سيبدل ما في وسعه كي يدع الكينونة التي تجعل الواحد يكون.

لأن في هذا التفكير شيئًا بسيطًا يفكر فيه، لهذا يجده التصور الموروث، المقدم بصفته فلسفة، عسيرًا. الصعوبة لا توجد في البحث عن معنى عميق خاص، أو في تكوين مفاهيم معقدة، بل إنه يخفي نفسه في الخطوة إلى الوراء... (ÖH, 33).

الفصل الثاني والعشرون

مارتن هايدغر وحنة أرندت وكارل ياسبرز بعد الحرب. تاريخ علاقة شخصية وفلسفية.

«التحريف لا يُحتمل. وحدها حقيقة أنه يغلف الآن كل شيء، كما لو أنه تفسير للكينونة والزمان، تدلل على أن كل شيء سيأتي مرة أخرى محرفًا. قرأت الرسالة المضادة للزرعة الإنسانية، هي الأخرى تثير الريبة، وملتبسة كثيرًا، لكنها بالتأكيد الأولى التي ترقى إلى المستوى القديم لأعماله» (BWAJ, 178). هكذا حكمت حنة أرندت على أول منشورات هايدغر بعد الحرب، في رسالة إلى ياسبرز في 29 أيلول/ سبتمبر 1949. كانت قد أعادت تواصلها ثانية معه عبر ملفين لازكي (Melvin Lasky)، في أواخر خريف عام 1945، بعد أن انقطع التواصل بينهما نهائيًا منذ عام 1938. فقد ياسبرز الأمل بأن تكون أرندت في قيد الحياة، كتب هذا في رسالة بعد الحرب. أجابت حنة: «منذ أن عرفت أن كليكما خرج من الجحيم سالمًا، شعرت مرة أخرى ببعض الوطن في هذا العالم» (BWAJ, 58). عاش المرء بشعور الخلاص من هذا كله مرة أخرى. كتبت أنها لا تزال بلا جنسية، ولم تصبح «معتبرة بأي شكل»، ولا تزال ترى أن «المرء لا يحظى اليوم لنفسه بوجود إنساني كريم إلا على تخوم المجتمع» (BWAJ, 65). وقد بالغت بعض الشيء، لأنها صنعت لنفسها في تلك الأثناء اسمًا بوصفها ناشرة سياسية في أميركا. لكنها كانت تعيش في نيويورك، في ظروف مادية متواضعة لم تمنعها من أن ترسل إلى الزوجين ياسبرز، شهرًا، ثلاثة طرود تحتوي على مواد غذائية.

أصبح كارل ياسبرز بعد الحرب فجأة شخصًا «معتبرًا» جدًّا. حرمانه من الحماية القانونية في الحقبة النازية جعله بين ليلة وضحاها ضمير الأمة. هذا الاعتبار شعر به، بداية، بوصفه إساءة ونفاقًا. لم يثق بهذه الشهرة المفاجئة. كانت بالنسبة إليه «حياة في الوهم» (BWAJ, 70)، أراد أن يتملص منها عندما قبل تعيينه في جامعة بازل في صيف 1948.

تواصلت حنة، إذًا، على الفور ومن جديد مع ياسبرز. الأمر لم يجر على هذا النحو مع هايدغر. قبل وقت قصير من فرارها من ألمانيا، عايشت كيف أصبح هايدغر رئيس الجامعة رجل النظام. وما تنأى إلى مسامعها لاحقًا في أميركا كان يشير إلى أنه بقي كذلك. في سنوات المنفى كان من المستحيل تقريبًا أن تملك بكل «الراسخ الذي لا يمحي» مما ربط بينها وبين هايدغر. كيف لها أن تبقى وفيّة له وهي التي افترضت، سياسيًا، أنه من بين متعقبيها من غير أن تتخلّى عن انسجامها مع ذاتها؟ حاولت أن تنتزع نفسها منه بأن تسوي حسابها معه، إلى أن استطاعت، بعد لقائهما الأول من جديد، أن تكتب إليه براحة: «ذاك المساء، وذاك الصباح، هما تأكيد الحياة بأكملها»⁽¹⁾.

لكن، بداية، كانت نسوية الحسابات معه قبل اللقاء.

نشرت حنة أرندت، في مطلع عام 1946، في مجلة بارتيزن ريفيو (*Partisan Review*)، مقالة عنوانها ما الفلسفة الوجودية؟ فكتبت فيها: «في ذلك الشتاء انتقلت إلى أميركا (موضة الوجودية)». وحصل أن سارتر كان هناك في ذلك الوقت، والتقت حنة. كان عليها أن تشرح للجمهور الخلفية الفلسفية الراسخة لموقف روحي، كان حتى ذلك الوقت معروفًا من خلال شعارات عريضة فحسب. في محاضراته في أميركا شدد سارتر باستمرار على الالتزام الاجتماعي للنزعة الوجودية. على العكس طورت حنة أرندت أطروحة أن النسخة الألمانية للوجودية بدءًا من شلينغ، مرورًا بنيتشه، وانتهاء بهايدغر، كشفت عن ميل متزايد إلى وضع الذات الإنسانية الفردية بصفته موئل الحقيقة مقابل الكلية الاجتماعية الزائفة. عند ياسبرز يتم بداية التغلب على هذا الميل. لكن هايدغر مثل، في عرضها، ذروة النزعة الفردية الوجودية. عنده تسلمت الذات الأصلية إرث الله. إن الكينونة - في - العالم تعني فقدانًا للقاء الأصلي. «وبالتالي إن ما يبدو «سقوطًا» عند هايدغر، هو جميع تلك الكيفيات من كينونة الإنسان التي تعزى إلى حقيقة أن الإنسان ليس الله، ويعيش مع أمثاله في العالم»⁽²⁾. وبذلك يفوّت هايدغر الشرط الإنساني (*Conditio humana*). الإنسان يمكن أن يكون كل شيء، لكنه لن يكون، في أغلب الظن، «ذاتًا أصلية»

(1) مقتبس من: E. Entinger, Hannah Arendt-Martin Heidegger. Eine Geschichte (München, 1995), p. 86.

H. Arendt, Was ist Existenzphilosophie? (Frankfurt a. M., 1990), p. 35.

(2)

البته. من يرفض، بحسب أرندت، عالم الـ «هَم» المؤلف، يتخلى عن أرضية الإنساني. يتبقى الغمز من «العدم» الخاص الذي - كما تلمّح أرندت - جعل هايدغر مستعداً للبربرية. ألم يفضي نفي مفهوم «الإنسانية» الفلسفي إلى النفي العملي للإنسانية في النهاية؟

أرسلت حنة أرندت هذه المقالة إلى كارل ياسبرز، مع ذلك «الخوف الطفولي القديم» (BWAJ, 73) المستمر من الحكم الصارم لمعلمها السابق في الفلسفة. لكن ياسبرز الذي وجد المقالة في الطرد البريدي، بين علب لحم البقر المُقَوَّم والحليب المجفف وقوالب الشوكولاتة، كان شديد الحماسة. لم يعترض إلا على شائعة تناقلتها الألسن، مررتها حنة أرندت في الهامش، تفيد أن هايدغر منع هوسرل من دخول الكلية. «ما قلّبه هو، بالطبع، صحيح في الجوهر، لكن وصف الحدث الخارجي قد لا يكون دقيقاً تماماً» (BWAJ, 79). لا يوقّع هايدغر - كما يعتقد ياسبرز - إلا التوجيهات الوظيفية المناسبة، كما يفعل رؤساء الجامعات الآخرون. (هذا أيضاً - كما ذكر سابقاً - لم يكن صحيحاً. من المحتمل أن هايدغر أخبر هوسرل بإلغاء «العطلة الموقّعة»، لأنه لم يقع تحت قانون إصلاح الخدمة المهنية المدنية). لكن حنة ظلت عند رأيها؛ إنها ترى في هايدغر «قاتلاً محتملاً» (BWAJ, 84)، لأن تصرفه حطّم قلب هوسرل. ردّ ياسبرز: «أشاطرك تقويمك لهايدغر إلى حد بعيد» (BWAJ 99).

لم تنته حنة أرندت وكارل ياسبرز من هايدغر بعد، على الرغم من مثل هذه التصريحات. صحيح أن حنة وقفت، حتى بعد عامين، ضد نيّة صديقها دولف شتينبرغر نشر رسالة النزعة الإنسانية في مجلة نوي رونشاو (*Neue Rundschau*)، لكن عندما أخبرها ياسبرز، في 1 أيلول/سبتمبر 1949، أنه يتبادل مع هايدغر، بين الحين والآخر، الرسائل، كتبت إليه: «لأن الإنسان - كما هو معروف - ليس منطقياً، أتحدث عن نفسي هنا، في أي حال، سَعِدْتُ كثيراً» (BWAJ, 178).

بدأ ياسبرز مراسلة هايدغر عندما كرّس نفسه من أجل إلغاء حظر التعليم المفروض عليه. بهذا المعنى كتب في بداية عام 1949 إلى رئيس جامعة فرايبورغ غيرد تيلنباخ: «يُعتبر السيد الأستاذ مارتن هايدغر، من خلال إنجازاته في الفلسفة، أحد أهم الفلاسفة في العالم كله في الوقت الراهن. وفي ألمانيا لا يبيّز أحد.

فلسفته الكامنة التي تلامس الأسئلة الأعمق تقريبًا، ولا تُدرك في كتاباته إلا على نحو غير مباشر، هي التي تجعله اليوم، ربما، شخصًا متميزًا في عالم فقير فلسفيًا (BwAJ, 275). وهو يرى أنه يجب ضمان أن يعمل هايدغر بهدوء من الآن فصاعدًا، وأن يكون بمقدوره العودة إلى التعليم إن رغب.

منذ انتهاء إجراءات اجتثاث النازية بحق هايدغر في آذار/ مارس 1949، إلى الحكم عليه بأنه «إمعة ولا إجراءات عقابية ضده»، بدأت في جامعة فرايبورغ المشاورات حول إلغاء حظر التعليم المطبق عليه. في أيار/ مايو 1949 اقترح مجلس الجامعة، بأغلبية قليلة، على الوزارة أن يعاد تعيين هايدغر بحقوق أستاذ جامعي متقاعد، وبالتالي إلغاء حظر التعليم عليه. امتدت المشاورات بهذا الشأن، وأخذت وقتًا أطول. في فصل الدراسة الشتوي 1951/ 1952 يبدأ هايدغر من جديد، ويلقي محاضراته الأولى.

في رسالته الأولى، في 6 شباط/ فبراير 1949، سبر ياسبرز، بحذر، إن كان من الممكن إنهاء حالة «الصمت المتبادل بيننا». إنها مجازفة صعبة. كتب ياسبرز: «إن الأسى المستمر منذ عام 1933، والحالة الراهنة التي لا تزال روحي الألمانية تعانيها أكثر فأكثر لم يربطانا، بل فصلنا بيننا بصمت». في أي حال، اعتقد ياسبرز، على الرغم من «العنمة» التي بينهما، بإمكان محاولة «أن يبعث واحدنا إلى الآخر بكلمة»، سواء أكان ذلك في الأمور الخاصة أم الفلسفية. وختم ياسبرز رسالته بالكلمات التالية: «أحبيك، كما لو من ماضي بعيد، من فوق هاوية الزمان، متمسكًا بشيء كان، ولا يمكن أن يكون لا شيئًا» (BwHJ, 170).

في البداية لم تصل رسالة ياسبرز هذه، غير أن هايدغر علم في حزيران/ يونيو من روبرت هايس أن ياسبرز كتب إليه. ومن غير أن يعرف مضمون الرسالة كتب هايدغر، من جانبه، رسالة قصيرة، تبوح، صراحة، وبندرة مستعجلة، بانعدام الثقة بينهما. من خلال كل الارتباك والبلبل، ومزاج سيئ، وفتي، خلال فترة طويلة، بقيت علاقتي بك لم تمس. أما في أي مستوى ينبغي للعلاقة أن تُستأنف؟ أو كيف ينبغي لها أن تُعاد؟ قرر هايدغر، في غضون ذلك، استدراك العلاقة بينهما، من أجل الشراكة في التسامي. رعاة الفكر في بؤس العالم المتزايد، قلّة. مع ذلك يجب أن يصمدوا في وجه النزعة الدوغمائية - أيًا يكن نوعها - من دون حساب

التأثير. انفتاح العالم، وتنظيمه، ليسا المكان الذي يقرر فيه مصير الكائن الإنساني. لا ينبغي الحديث عن العزلة. لكنها تبقى المكان الوحيد الذي يقف فيه الفكر والشعر، وفق القدرة الإنسانية، إلى جانب الكينونة. من هذا المكان أحيك من قلبي (BwHJ, 171).

أجاب ياسبرز، باقتضاب، مع انعدام ثقة مكشوف: «ما تسميه انكشاف الكينونة ليس واضحًا بالنسبة إلي حتى الآن. و'المكان' الذي تحيني منه، من المحتمل أنني لم أدخله أبدًا، وأستقبل مسرورًا، بتعجب وتوتر، مثل هذه التحية» (10.7.1949, BwHJ, 176).

علق ياسبرز أمام حنة أرندت، بازدياء، على هذه الرسالة: «إنه مستغرق كليًا في تأمل الكينونة، وهو يكتبها (Seyn). منذ ربع قرن، وهو يخمن أنها «الوجود»، ويحرف الشيء أساسًا. والآن يحرفها جدًا... أمل ألا يحرفها مرة أخرى. غير أنني أرتاب. هل في مقدور المرء، بوصفه روحًا قذرة،... هل يستطيع في النفاق أن يرى الأتقي؟» لكن سرعان ما يتراجع ياسبرز عن قسوة الحكم، ويلحظ: «العجيب أنه يعرف شيئًا لا يكاد يلحظه الناس، ويصنع به تأثيرًا...» (BwAJ, 177).

حنة أرندت، هي الأخرى، كانت تتأرجح في حكمها عليه. سرًا أن يعيد ياسبرز تواصله مع هايدغر، وهي تؤكد، في الوقت نفسه، أحكامه السلبية. كتبت «الحياة هذه في توتناوبرغ، ولعنة الحضارة، وكتابة الكينونة بـ[y]، ليست بالتأكيد إلا جحر الفأر الذي ينسحب إليه، لأنه يفترض، محققًا، أنه لا يحتاج هناك إلا إلى رؤية الناس الذين يحجّون إليه بإعجاب شديد. لن يكون من السهل بالطبع صعود 1200 متر ليصنع مشاهدته» (BwAJ, 178).

في تشرين الثاني/ نوفمبر 1949 جاءت حنة أرندت إلى أوروبا لقضاء أربعة أشهر فيها، بتكليف من «لجنة إعادة البناء الثقافي اليهودي في أوروبا»، لتشاهد ما تبقى من الثروة الثقافية اليهودية التي سرقها النازيون وتحصيها. في أثناء رحلتها هذه زارت أولًا، في كانون الأول/ ديسمبر 1949، الزوجين كارل وغيرتروود ياسبرز في بازل. ياسبرز الذي يكنّ لحنة محبة أبوية عرف الآن، بحسب إيتينغر،

أول مرة بقصة الحب بينها وبين هايدغر. وقال: «آه، لكن هذا مثير للغاية»⁽³⁾.
ارتاحت حنة لردة فعله. كانت تتخيل أن يرتكس ياسبرز إلى نقد أخلاقي أو إلى
غيرة. كلاهما يتحدث عن هايدغر باستفاضة... «مسكين هايدغر، أفضل صديقين
له، يجلسان الآن هنا، ويسيران غوره»⁽⁴⁾.

عندما سألت هيلد فرينكل (Hilde Fränkel)، صديقة حنة، قبيل سفرها بمدة
وجيزة، إن كانت تشتاق أكثر إلى بازل أو فرايبورغ، أجابتها حنة بقولها: «عزيزتي،
الاشتياق إلى فرايبورغ يتطلب شجاعة وحشية، غير أنني لا أمتلكها»⁽⁵⁾.

في 3 كانون الثاني/يناير 1950، وقبيل سفرها إلى فرايبورغ ببضعة أيام،
كتبت إلى هاينريش بلوشير: «لا أعرف بعد إن كنت سأرى هايدغر... أترك كل
شيء للمصادفة»⁽⁶⁾.

رسائل هايدغر الأخيرة التي أطلعها عليها ياسبرز، خلّفت لديها تأثيراً مقررًا:
«المزيج نفسه من الأصالة والكذب، أو بتعبير أفضل، الجبن»⁽⁷⁾. ما حدث بعد
ذلك في 7 شباط/فبراير، عندما حطت حنة رحالها في فرايبورغ، أعادت إتيانفر
تركيه من الرسائل المتبادلة على النحو التالي: بعثت حنة إلى هايدغر من الفندق
إخبارًا، فجاء إليها في إثره فورًا. ترك رسالة في قسم استقبال الفندق، يدعوها فيها
إلى منزله في المساء نفسه، ومرّر الملاحظة بأن إلفريده عرفت، في غضون ذلك،
بحكاية جهما. من الواضح أن هايدغر كان يشعر بالانقباض، لأنه كان يريد، بدايةً،
أن يؤجل لقاءهما الشخصي. لكنه بعد أن سلّم الرسالة، رجا عامل الغرف إخبار
حنة أرندت بقدومه. في رسالة كتبها إليه بعد يومين، قالت: «عندما نطق عامل
الغرفة باسمك... كان كما لو أن الزمان توقف فجأة، وأدركت في لمحّة ما لم
أعترف به من قبل لنفسي ولك ولأيّ كان، أن إكراه الدافع أنقذني برحمته... من
أن أقترف الخيانة الوحيدة الفعلية التي لا تغتفر، وأن أضيع حياتي. لكن أمرًا يجب

Ettinger, p. 85

E. Young-Bruhl, *Hannah Arendt. Leben und Werk* (Frankfurt, a. M., 1982), p. 346.

Ibid.

Ettinger, p. 86

Ibid.

(3) مقتبس من:

(4) مقتبس من:

(5) مقتبس من:

(6) مقتبس من:

(7) مقتبس من:

أن تعرفه (لأننا لم نتعامل في ما بيننا بانفتاح كثيرًا، أو فوق الحد)، أنني لو فعلت، لكان باعته الأنفة والكبرياء فحسب، أي غباوةً حقا، وليس انطلاقًا من أسباب⁽⁸⁾. المقصود بـ «الأسباب» كان، بحسب إتينغر، الماضي النازي لهايدغر الذي لم يكن ليردعها عن لقائه. أما ما سمته «أنفة وكبرياء» فهو، ربما، خوفها من أن تفتن بهايدغر مرة أخرى. غير أن رسالتها إليه في 9 شباط/ فبراير 1950، تكشف أن هذا الافتتان قد بدأ فعلاً. إذ إن ما سمته له «تأكيد حياة بأكملها»⁽⁹⁾ تصفه، انطلاقًا من المسافة المكتسبة من جديد، في رسالتها إلى هيلد فريكل بوصفه كوميديا تراجيديا: «ليس لديه على الإطلاق أيُّ تصوُّر عن أن كل شيء يعزى إلى 25 سنة خلت، وأنه لم يرنى منذ أكثر من 17 سنة»⁽¹⁰⁾. فقد وقف هايدغر في غرفها مثل كلب مستكين.

عاد هايدغر إلى بيته، وانتظر هناك زيارة حنة في المساء الذي سيقضيه معًا وحيدتين. كتبت حنة عن ذلك إلى بلوشير: «يبدو لي أننا تكلمنا معًا أول مرة في حياتنا»⁽¹¹⁾. ما عادت حنة تحس نفسها في دور التلميذة. إنها تأتي من العالم امرأة ذات تجربة كبيرة، وناجية من الكارثة، وفيلسوفة سياسية، أنجزت للتو كتابها أسس التوتاليتارية الذي حقق، بعد فترة وجيزة، نجاحًا عالميًا. لكن الحديث لم يكن عنه. تحدّث هايدغر - ودائمًا وفق إتينغر - عن تورطه السياسي، وروى كيف أنقذه «الشیطان» وقتذاك، وشكا حرمانه من حماية القانون. هكذا قابلت إنسانًا مكابرًا، محطم النفس، ويشكو مرارة الحياة. بدا لها شخصًا يحتاج إلى المساعدة. وهي مستعدة سلفًا لمساعدته، وستخوض لأجله في أميركا مفاوضات مع دور النشر، وتُساومها في العقود، وتراقب الترجمات، وترسل طرود المواد الغذائية، والكتب والاسطوانات. أما هو فسيكتب لها الرسائل الرقيقة، ويضع في داخلها عود عشب، ويكتب عن عمله، ويصف المنظر من نافذته، ويذكرها بستانها الأخضر الذي ارتدته يومًا في ماربورغ. ودائمًا كان يبلغها تحيات ألفريده.

Ibid., p. 87.

Ibid., p. 86.

Young-Bruehl, p. 347.

Ibid.

(8) مقتبس من:

(9) مقتبس من:

(10) مقتبس من:

(11) مقتبس من:

في اللقاء الأول أراد هايدغر أن يؤسس اتحادًا ثلاثيًا. شرح لحنه، بحسب إيتينغر، أن الفريده هي التي شجعت على العودة واستئناف صداقتهما. رتب هايدغر، لليوم الثاني من زيارتها، لقاء ثلاثيًا. عن هذا الوضع كتبت حنة بعد يومين إلى هايدغر: «هزني، ولا يزال، صدقها (الفريده)، ورغبتها الملحة في الاقتراب». هكذا أدركها «إحساس مفاجئ بالتضامن»⁽¹²⁾، لكنها كتبت، على نحو مختلف، إلى بلوشير: «حصل اليوم باكرًا شجار مع زوجته ثانية. منذ 25 عامًا، أو منذ أن كشفت، بطريقة ما، القصة، وهي لا تتوقف عن تحويل حياته إلى جحيم لا يطاق. أما هايدغر، المعروف بأنه يكذب دائمًا وفي كل فرصة حين يستطيع، فلم ينكر بوضوح، كما دُلِّلَ الحديث المعقّد الذي جرى بيننا نحن الثلاثة، طوال الخمسة والعشرين عامًا، بأنني كنت شغف حياته. أخشى أن تكون هذه المرأة مستعدة - ما دمت أنا حية - لأن تُغرق جميع اليهود. هي للأسف، وببساطة، هائلة الغباء»⁽¹³⁾. عاش هايدغر الوضع - إذا ما تتبع المرء تفسير إيتينغر - على نحو مختلف. بالنسبة إليه لم يكن شجارًا، بل تصالح. تأثر عندما تعانقت المرأتان اللوداع. وأراد، في الحال قبول هاينريش بلوشير في اتحاد الصداقة، وحمل حنة تحياته القلبية إليه. حاولت حنة أن تخمد بعض الشيء جموح هايدغر، وذكرته بأنها لم تقبل الفريده إلا كرمي له، وأنها تتبع مبدأها القديم: «لا تجعل شيئًا أصعب مما هو سلفًا. فقد تركتُ ماربورغ تحديدًا من أجلك»⁽¹⁴⁾.

بعد يومين على مشهد لقاء الثلاثة، كتبت حنة رسالتها الأولى والوحيدة إلى الفريده. بدخولها في العلاقة الحميمة الجديدة، وبصنعها المسافة الضرورية لها في الوقت نفسه، أنجزت عملها الرائع. كتبت لها: «قد كَسَّرَتِ الحظر، ولهذا أشكرك من كل قلبي»⁽¹⁵⁾. لكن لم يكن لديها شعور بالذنب، بسبب كتمانها الماضي. يكفيها ما تحملته من أذى، نتيجة قصة حبها هذه، كما كتبت. «أترين؟»، عندما خرجت من ماربورغ كنت قد حزمت أمري بآلا أحب رجلًا البتة، وفي

Entinger, p. 90.

Ibid., p. 88.

Ibid., p. 90.

Ibid., p. 92.

(12) مقتبس من:

(13) مقتبس من:

(14) مقتبس من:

(15) مقتبس من:

ما بعد تزوجتْ غونتر أندرس، تمامًا من غير أن أحب». إذًا، فقد تلقت العقاب الكافي. رجاء، لا ضرورة لوجود تحفظات تخص الماضي. وعن الحاضر تكتب، كما لو أن مشهد العناق قبل يومين لم يكن. «لم تخفيا أبدًا، بالتأكيد، انطلاقًا من وعيكما، ولا تعلان اليوم أيضًا، ولا حتى تجاهي. هذا يحضره الوعي معه، حيث يغدو النقاش فيه مستحيلًا تقريبًا، لأن ما يمكن أن يقوله الآخر، موصوف سلفًا، منذ البداية، و(اعذريني) ومصنف: يهودي، ألماني، صيني»⁽¹⁶⁾.

بعد عامين حين عادت حنة أرندت في 19 أيار/ مايو 1952، في زيارة ثانية، كانت البقايا الأخيرة للوّد المتكَلّف بين الثلاثة قد تلاشت أيضًا. كتبت إلى هاينريش بلوشير: «المرأة نصف مجنونة من الغيرة التي ازدادت مع السنين كثيرًا، وأملت فيها، باستمرار، أن ينساني ببساطة. ظهر لي هذا في مشهد نصف معادٍ للسامية، من دون هايدغر. على العموم القناعات السياسية للسيدة... لا تذكر صفوها التجربة كلها، ومختوم على قفاها الغباء الشرير، المشحون بالضغينة والحقد، حيث يستطيع المرء أن يفهم كل ما يحدث ضده... باختصار - وهذا جيد - انتهى بذلك أن أكون السبب وراء تعنيفه وتوبيخه المنتظم، ومنذ ذلك الوقت صار كل شيء أفضل بكثير»⁽¹⁷⁾. من الثابت، بالنسبة إلى حنة أرندت، أن إلفريده هي المذبذبة في كل هذا. ما سمته حنة وكارل ياسبرز، في رسائلهما المتبادلة عن هايدغر، «الذنس»، لم يكن، بالنسبة إليها، شيئًا آخر غير التلوث، من خلال التماس مع هذه المرأة.

غير أن أرندت تخدع نفسها عندما لا ترى في إلفريده إلّا العفريته الشريرة في حياة هايدغر. في الواقع كانت إلفريده بالنسبة إلى هايدغر شريكة حياة طيبة ومخلصة. تزوجته عندما لم تكن هناك إشارة إلى شهرته اللاحقة. وفي سنوات الأستاذ المساعد، كانت هي من تتكفل بإطعام العائلة، عندما علّمت في المدرسة. كانت امرأة متحررة، ولديها وعي ذاتي، وفوق ذلك هي حالة نادرة لطالبة تدرس الاقتصاد القومي. وكانت السند لهايدغر عندما ابتعد عن الكنيسة الكاثوليكية، وعندما أقبلت الشهرة إليه، وفي وقت تجريده من الحماية القانونية بعد الحرب. اهتمت بالشؤون الحياتية، الأمر الذي مكّن هايدغر من العمل بهدوء. بمبادرة منها

Ibid.

Ibid., p. 97.

(16) مقتبس من:

(17) مقتبس من:

تم بناء كوخ توتناويرغ. صحيح أنها سبقت هايدغر إلى الاشتراكية القومية. لكن هايدغر كانت له أسبابه الخاصة للمضي في «سكرة السلطة». بالنسبة إليها أدت أفكار تحرر المرأة دورًا كبيرًا، وانتظرت من الثورة الاشتراكية القومية أن تُحدث تقدمًا في هذا المجال. لكن خلافًا لهايدغر الذي لم يتبعها، شاركت هي في الأيديولوجيا العرقية، والمعادية للسامية، في الحركة النازية، وبقيت مناصرة للنازية مدة أطول من زوجها. بعض جيرانها كانوا يخشونها، وتجنبوا في حضورها التلفظ بكلمة واحدة، انتقادًا «للنظام». في خريف عام 1944 جعلت من نفسها شخصًا مكروهًا، عندما عاملت، بوصفها ناشطة حزبية، «نساء تسهريغن (Zähringen) بوحشية غير مسبوقة»، وأصرت على «إرسال المريضات والحوامل منهن إلى حفر الخنادق»⁽¹⁸⁾، هكذا أفاد، في أيّ حال، تقرير فريدريش أوهلكرز، عضو لجنة اجتثاث النازية المرسل إلى كارل ياسبرز. أمام هذه اللجنة، كانت إلفريده عبتًا إضافيًا على هايدغر. لكنه بالذات استخدم زوجته سلاحًا وقائيًا ضد محيط عدائي، كما ظنّ. تقبلت إلفريده هذا الدور بطيب خاطر. لم تجعل من زوجها شخصًا مثاليًا، لكنها فهمت عشقه «لقضية الفكر»، وفعلت كل ما في سلطتها حتى يتمكن من تحقيق هواه. اعترف هايدغر بذلك، وبقي طوال حياته ممتنًا لها. ما أثر فيه، على نحو خاص، أنها احتملت حاجته إلى الانعزال، ومنحته الشعور البيتي في الوقت نفسه. حملت القسط الأعظم من الأعباء اليومية وتربية الأطفال. كان ذلك، بالنسبة إليه، تقسيمًا مريحًا للعمل. في السنوات السابقة أعطهاها بضع مرات سببًا للغيرة، لأنه كان رجلًا تُغرم به النساء. قصص غرام صغيرة كانت دائمًا جزءًا من برنامج يومه. غير أنه لم يفكر البتة في الانفصال عن إلفريده، ولا حتى إبان علاقته بحنة أيضًا. في أيّ حال لا تسمح الرسائل المتبادلة، بحسب إتينغر، بأيّ استنتاج آخر. والآن، لأن حنة دخلت حياته مرة أخرى، راح يحلم بعلاقة ثلاثية تسمح له بالتمسك بإلفريده، ويكسب حنة من جديد، لا بوصفها معشوقة قط، بل صديقة حبيبة. لكن مثل هذا الارتباط الثلاثي كان بالذات غير ممكن، لأن حنة وإلفريده معًا لا تريدانه. لدى إلفريده حرّكت الغيرة جميع الأحكام المسبقة المعادية للسامية. أما بالنسبة إلى حنة، فالأمر يتعلق ببساطة تامة بهذا الزواج، أو «بحلف بين الرعاع والنخبة».

H. Ott, Martin Heidegger. *Unterwegs zu seiner Biographie* (Frankfurt a. M.; New York, 1988), p. 135. (18) مقتبس من:

في الساعات القليلة التي قضتها حنة في عام 1952 وحدها مع هايدغر - كما تروي إيتنغر - انجذبت ثانية إلى فيلسوفها الذي راجع معها بضع فقرات من محاضراته ماذا يعني التفكير؟ (*Was heisst Denken?*) في مثل تلك اللحظات - كتبت إلى بلوشير - كان لديها «اليقين بطيبة أساسية، وثقة لم تتوقف عن التأثير عميقاً في» (أكاد لا أستطيع وصفه بغير ذلك)، وهناك الغياب الكلي - حالما يكون معي - عن الأشياء كلها التي تظهر خلاف ذلك بسهولة، وهناك حيرته الحقيقية، وضعفه. وما دامت الإنتاجية مستمرة، فليس هناك من خطر. لا أخاف إلا من حالات الاكتئاب التي تظهر لديه مراراً وتكراراً. أحاول اليوم أن احتاط ضدها. من المحتمل أن يتذكر، بعد ذلك، عندما لا أكون هنا البتة»⁽¹⁹⁾.

ترى حنة أرندت نفسها في دور ملاك حارس لأجل هايدغر الأفضل. تريد مساعدته ليحافظ على إنتاجيته، وقد أيدها في ذلك هاينريش بلوشير: «ماذا يعني التفكير؟ هو سؤال عظيم عن الله. فساعدته، إذاً، على السؤال»⁽²⁰⁾.

مع ذلك لم تساعده حنة في السؤال فحسب، بل أجابته - فلسفياً - أيضاً.

حين ظهر كتابها حياة نشيطة في عام 1960 - وهو الطبعة الألمانية لمؤلفها الفيلسوف الرئيس (الوضع البشري) (*Conditio humana*) - بعثت إلى هايدغر نسخة منه، وكتبت، وفق إيتنغر، في الرسالة المرفقة أن هذا العمل ما كان ليكون «من دون ما تعلمته على يديك في مرحلة الشباب... فقد تشكّل مباشرة من أيام ماربورغ الأولى، ويدين كله إليك من جميع الوجوه»⁽²¹⁾.

على صفحة منفصلة لم ترسل - عبرت عليها إيتنغر - كتبت حنة: حياة نشيطة/ أغفل إهداء هذا الكتاب. كيف لي أن أهديك إياه/ يا صديقي المؤتمن/ يا من بقيت مخلصاً له/ ولم أبق/ وفي المرتين بحب⁽²²⁾.

بأي طريقة حافظت حنة أرندت على الإخلاص لمعلمها فلسفياً؟

Ettinger, p. 98.

Ibid.

Ibid., p. 122.

Ibid.

(19) مقتبس من:

(20) مقتبس من:

(21) مقتبس من:

(22) مقتبس من:

لقد أنجزت مع هايدغر قطعه الثوري مع تقليد الفكر الفلسفي، وتبشّرت بوجهة النظر بأن علاقة الإنسان بالعالم ليست أساساً نظرية - معرفية، بل هي فعل - انشغال، وأن هذا الفعل هو، في الوقت نفسه، حدث مفتوح، حدث حقيقة. بالنسبة إلى هايدغر، وكذلك إلى حنّ، فإن هذا الانفتاح، الذي يطلق عليه هايدغر الانفراجة، هو الغاية الداخلية للدازين. لكن هايدغر يميز، خلافاً لأرندت، مثل هذا الانفتاح عن العمومية. أوضح هايدغر في الكينونة والزمان أن العمومية تعتم على كل شيء، وتقدّم ما عتمت عليه هكذا، على أنه مشهور، وفي متناول أيّ كان (SuZ, 127) [254]. في العمومية يُسيطر على الداينين من الـ «هم»: كلّ هو الآخر، وما من واحد هو ذاته (SuZ, 128) [255]. وقد وضع هايدغر هذه العمومية - كما هو معروف - في مواجهة الأصالة.

مثل هايدغر، توجه حنّ أرندت إلى فكرة الانفتاح، لكنها مستعدة لأن ترى هذه الفكرة إمكاناً يتحقّق في العمومية. إنها لا تعد نفسها بانفتاح ينشأ من العلاقة المتحوّلة للفرد مع ذاته، أي من الأصالة الهايدغرية، بل من الوعي المتعدد، أي: من وجهة النظر التي ترى أن الكينونة - في - العالم تعني أن تستطيع تقاسم عالم وتشكيله مع كثيرين. الانفتاح لا يوجد إلا هناك، حيث تؤخذ تجربة تعددية البشر بجديّة. لكنّ فكرًا أصيلاً مزعومًا لا يعترف بـ «الكثيرين» لن يأخذ في الاعتبار التحدي عبر التعددية التي هي جزء حتمي من الوضع البشري. تعتبر أرندت مثل هذا التفكير الذي لا يتحدث عن البشر بالجمع، بل بالمفرد، خيانة الفلسفة للسياسة. وهي مثل هايدغر بحثت في اليونان القديمة عن مشهد أولي لما تقصده. وقع هايدغر على أمثلة الكهف الأفلاطوني، وأرندت على صورة الديمقراطية اليونانية كما نقلها ثوكيديدس (Thukydides): «في نقاشاتهم التي تبدأ باستمرار من جديد، اكتشف الإغريق أن العالم المشترك لنا جميعاً يُنظر إليه، في الأحوال العادية، من رؤية مختلفة كثيرة لا نهاية لها، تلائم المواقف الأكثر اختلافًا... تعلّم الإغريق أن يفهموا، ليس بعضهم بعضاً بوصفهم أشخاصاً أفراداً، بل أن ينظروا إلى العالم نفسه انطلاقاً من موقف الآخر، وأن يروا الشيء نفسه من أوجه مختلفة كثيرة، ومتعارضة غالباً. الخطب التي يشرح فيها ثوكيديدس مواقف الأحزاب المتصارعة في ما بينها ومصالحها، لا تزال شهادة حية على درجة الموضوعية العالية لهذه

السجلات»⁽²³⁾. يمكن القول إن حنة أرندت أعادت تأهيل هراء الكهف (هايدغر) للمقيدون في كهف أفلاطون. بالنسبة إليها ليس هناك ثمة نور أفلاطوني لحقيقة كاملة، ولا صعود هايدغري من الكائن إلى الأكثر كاثية. لا توجد إلا منظورات لعالم مشترك، وقدرة متباينة للتعامل مع هذا التنوع. أوضحت أرندت في خطاب لسينغ في عام 1959 (ألقته لمناسبة تسلمها جائزة لسينغ) مُلمحة إلى أحكام الحظر الهايدغرية ضد القيل والقال بين العموم، بأن العالم سيبقى لا إنسانياً، إذا لم يخاطبه الناس باستمرار⁽²⁴⁾.

ليست الأصالة، بل - كما تقول - «المهارة في العمل مع الآخرين»⁽²⁵⁾ ما تعطي العالم ذلك الانفتاح الذي يبحث عنه هايدغر.

في مسألة الحقيقة تعلمت حنة أرندت من هايدغر، وفي الوقت نفسه مضت خطوة أبعد منه. أخذت مفهومه عن الحقيقة بوصفها كشفًا، لكنها بدلاً من أن ترك، مثله، حدث الحقيقة يجري في العلاقة بين الناس والأشياء قبل كل شيء، اكتشفته في العلاقات بين الناس. هناك في تراجيديا وكوميديا الحياة الإنسانية المشتركة فحسب، يكون مفهوم الحقيقة كشفًا معقولًا بالنسبة إليها. المشاهد الأولية للحقيقة تجري في الميدان الاجتماعي. تكتب حنة أرندت: «في الفعل والكلام يُظهر الناس من هم، ويكشفون، بنشاط، هويتهم الشخصية المتفردة، يصعدون من ثم إلى مسرح العالم»⁽²⁶⁾.

طالما كان لتعامل الناس في ما بينهم خصائص مسرحية، يمكن أن يصبح العالم الظاهر كله مسرحًا، بالنسبة إليهم. ولأنهم يستطيعون الدخول والظهور، يتكون لديهم الانطباع بأن الطبيعة أيضًا لا تتصرف على نحو مختلف، وأنها هي الأخرى تريد أن «تُظهر» نفسها. صعود أفلاطون نفسه إلى الأفكار الخالصة، يظل

(23) مقتبس من: J. A. Barash, «Die Auslegung der >Öffentlichen Welt< als politisches Problem», in: Dietrich Papenfuss and Otto Pöggeler, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (Frankfurt a. M., 1990 f.), p. 126.

H. Arendt, *Menschen in finsternen Zeiten* (München, 1983), p. 41. (24)

H. Arendt, «Freiheit und Politik», *Die neue Rundschau*, vol. 69 (1958), p. 681. (25)

H. Arendt, *Vita activa oder Vom Täglichen Leben* (München, 1981), p. 169. (26)

مرتبطاً بلعبة المجتمع في الدخول والظهور، لأن هذه الأفكار يجب أن تُعرض في المسرح الداخلي للفلسفة.

العالم الذي تحدثت عنه حنة أرندت يعني هذا الفضاء الشبيه بخشبة المسرح الاجتماعي المفتوح. يفتح العالم بين الناس، ولهذا لا يُفهم بوصفه مجموع الأشياء والناس والحوادث كلها، بل بوصفه المكان الذي يلتقي فيه الناس، وفيه تظهر الأشياء لهم. وهو في النهاية المكان الذي يتجوز فيه شيئاً هو أكثر من مجموع أنشطتهم الفردية. على مثل هذه الـ «بين» تحيل أرندت - بالمناسبة - في الرسالة التي تخبر هايدغر فيها عن إرسال كتابها حياة نشيطة: «لو أن بيتنا شيئاً - وأعني بين لا أنت ولا أنا - كنت سألتك، إن كان يجوز لي أن أهديك الكتاب»⁽²⁷⁾. في أيّ حال كان لدى حنة الشعور بأنها، في هذه العلاقة، لا تملك إلا الخضوع لهايدغر، أو تأكيد الذات في مواجهته. في مثل هذه العلاقة، وجب على العالم الذي بينهما أن يحترق. ما عاد ثمة فضاءاً للقاء الحرّ، وكان قد بقي كثير مما لم يُفعل، أو يُقَل، أو يُلاحظ.

في كتابها حياة نشيطة مضت حنة أرندت تلاحق السؤال عن الكيفية التي يمكن بها العالم أن يحافظ على هذا الـ «ما بين» أو يدّمّه، سواءً أكان ذلك في الحياة الفردية أم بالمقياس التاريخي. ميّزت بين «العمل»، و«الإنتاج»، و«الفعل». وهنا أيضاً تواسجت مع هايدغر، عندما صنعت من الكينونة - في - العالم تعاقباً تدريجياً لأنشطة مختلفة، يشق فيها الناس طريقهم إلى الفضاء الحر، كي يخلقوا شروط الانفتاح.

يخدم العمل في فهم حنة أرندت الحفاظ على الحياة البيولوجية حصراً. هنا ينظم الإنسان الاستقلاب مع الطبيعة. وعلى نحوٍ إقاعي يتناوب على العمل والراحة، والعمل والاستهلاك. وليس لذلك، في المعنى الدقيق، بدايةً أو نهاية، بل إن الحال مشتملة في دورة حياة النوع مثل الولادة والموت. في العمل يستهلك الإنسان الطبيعة، وفي العمل يستنزف حياته. النتائج المستمرة غير متزمنة، العمل في الحقيقة ليس «بانياً للعالم».

Ettinger, p. 122.

(27) مقتبس من:

أما «الإنتاج» فشيء آخر. فيه تنشأ، يدويًا أو صناعيًا، منتجات تتجاوز مجرد ما يخدم الحياة، أشياء لا يمكن أن تُستهلك مباشرة: أجهزة، أبنية، أثاث، أعمال فنية، يجب أن تستمر لأجيال. كلما كان الشيء مؤسسًا للبقاء طويلًا، كان النشاط الذي تُرس لإنجازه «عالميًا أكثر». عملية الإنتاج خطية، متوجهة إلى غاية خطية. هنا يُؤسس شيء، يوضع، وينتج، ويؤكد مكانه في العالم، ومن ثم يتمي إلى الإطار الثابت الذي يبتكره الناس ليجدوا فيه السند، والإقامة، والعلاقة لكيونتهم في طريق الحياة. ليست حاجة الحياة فحسب، هي ما تمارس الدفع هنا، بل الحاجة إلى إيجاد عنصر الاستمرار، وتعالى الزمان للدازين الزمني بين ولادته وموته.

لكن تأثير «الفعل» الذي يُخرج الإنسان من دورات الحياة الطبيعية أكثر ديمومة وعمقًا من الإنتاج. الفعل - في اليونانية: الممارسة (Praxis) كما حدده أرسطو - يفرق عن الإنتاج كما هو في اليونانية: تَكُون، أو إحداث (Poiesis) بكونه عرضًا ذاتيًا، وشكل تعبير الحرية الإنسانية. في الفعل يقدم الناس أنفسهم، ويكشفون من هم، وما يريدون فعله بأنفسهم، ومن أنفسهم. الفعل هو كل شيء يحصل بين الناس، ولا يخدم مباشرة العمل أو الإنتاج. الفعل يعادل مسرح العالم، ولهذا يحصل الفعل على خشبة مسرح العالم: دراما الحب والغيرة، السياسة والحرب والنقاش والتربية والصدقة. يستطيع الناس أن يفعلوا لأنهم أحرار فحسب. وتنوع الأفعال المتقاطعة والمتداخلة يعطي فوضى الواقع الإنساني، ولهذا يوجد تاريخ إنساني لا يخضع لأي منطق قابل للحساب. التاريخ لا «يُنتج»، وليس هو أيضًا «عملية عمل». إنه ليس عملية على الإطلاق، بل حدث متقطع يُنتج عبر تعددية الناس الفاعلين الغنية بالصراع. ينتج الناس الآلات ويعملون عليها، لكن ليس التاريخ الفردي ولا الجمعي آلة، على الرغم من عدم قلة المحاولات لتحويل البشر إلى شيء من هذا القبيل. أن يكون هايدغر قد سقط، مع تاريخ كينونته، في إغواء البحث عن منطق أصيل وراء اضطراب هذه المرحلة، هو الافتراض الذي ستمعمل عليه حنة أرندت في الجزء الثاني من كتابها عن حياة الروح. فيه تقدمت هايدغر مقتربة من أولئك المفكرين المحترفين الذين لا يعثرون على أنفسهم مع الحرية ومصادفتها التي لا مفر منها، والذين لا يريدون «أن يدفعوا ثمن العرضية لرصيد العفوية المثير للتساؤل»⁽²⁸⁾.

H. Arendt, *Vom Leben des Geistes. Das Wollen* (München, 1989), p. 189.

(28)

من «وجهة نظر العمليات الطبيعية والعمليات الذاتية التي يبدو أنها تحدد مسار العالم بوضوح»، يظهر الفعل، «كما لو أنه مستغرب أو عجيب»⁽²⁹⁾. الفعل يعني إمكان القبض على المبادأة. والمبادأة هي البداية.

طورت حنة أرندت التي نجت من الهولوكوست، في حياة نشيطة الملامح العظيمة لفلسفة القدرة على البدء. وهذه الفلسفة بالذات تحمل بصمات جهها لهايدغر. عندما كان يصعد إلى غرفتها تحت السقف في ماربورغ، كان يعمل على فلسفته في اكتساب الأصالة، من خلال استباق الموت. أما هي التي نجت من الموت فتجيب متممة - كما يفعل المحبون - بفلسفة الاستباق إلى البداية، إلى القدرة على البدء. «المعجزة التي تقطع مرارًا وتكرارًا مسار العالم، ومسيرة الأشياء الإنسانية التي تنفذ من الهلاك... هي في النهاية حقيقة الولادة وكيونة الولادة... المعجزة تكمن في ولادة الناس على العموم، ومعهم البداية الجديدة التي يستطيعون تحقيقها بالفعل، إنها قوة كيونة الولادة»⁽³⁰⁾.

غير أن فلسفة الولادة - هذا الجواب المؤثر في فلسفة الموت الهايدغرية - تُعرف أيضًا مزاج القلق، وتعرف فرح القدوم إلى العالم. وقد طوّرت حنة أرندت، انطلاقًا من فلسفة القدرة على البدء، مفهوم ديمقراطيتها. في كيونة الواحد - مع - الآخر (Miteinandersein)، تكفل الديمقراطية أن يحتفظ كل بفرصته في أن يصنع بدايته الخاصة... إنَّ تعلُّم العيش مع عدم التوافق مهمة كبيرة، لأننا عندما نريد أن نلتقي في عالم مشترك، أو حتى أن نتوافق، نعرف أننا جميعًا نجى من بدايات مختلفة، وننوقف عند نهايات مختلفة تمامًا. تقر الديمقراطية بأن تكون مستعدة أن تدع السجال، حول أسئلة الحياة المشتركة، يبدأ دائمًا من جديد. لكن مثل هذه البدايات الجديدة، فردية أو جماعية، ليست ممكنة إلا بوجود شيتين اثنين: الوعد، والغفران. عندما نفعل نطلق عمليات ليس في وسعنا الإجابة عنها إطلاقًا. إن ما نطلقه في العالم سيكون دائمًا شيئًا لا رجوع عنه، ولا يمكن تقديره. «الدواء ضد اللارجوع - على العكس، لا يستطيع المرء أن يجعل ما فعله معكوسًا، مع أنه لا يعرف، ولا يستطيع أن يعرف، ما فعله - هذا الدواء يكمن في قدرة الإنسانية

Arendt, *Vita active*, p. 242.

(29)

Ibid., p. 167.

(30)

على الغفران. والدواء ضد ما لا يقدر مداه، ومن ثم ضد الـآليين الفوضوي لجميع المستقبلات، يكمن في القدرة على الوعد، والوفاء به»⁽³¹⁾.

أخذت حنة أرندت على نفسها عهدًا بآلا تتخلى عن هايدغر، وهي لم تقدر على ذلك إلا لأنها امتلكت القدرة على الغفران.

أمّا هو فعقد لها حياتها باستمرار.

عندما عادت في عام 1955 إلى ألمانيا من جديد، لم تزره. كتبت إلى هاينريش بلوشير «أن لا أذهب لرؤيته (هايدغر)، يبدو لي كأنه اتفاق صامت بين هايدغر وبينني»⁽³²⁾. كانت مدعوة لتقديم كتاب أسس التوتاليتارية الذي صدر في ألمانيا نوا. في تلك الأثناء كانت نجمة عظيمة، وكانت تعرف أن هايدغر سيلاحظ على الفور، إذا لم تستطع، في الزحام والصخب، أن توليه اهتمامها الذي لا يشاركه فيه أحد. رحلة حنة أرندت إلى ألمانيا غدت في الواقع احتفالية نصر. وها هي تعود إليها يهودية يملأها الزهو والفخر، وقد سوت حساباتها مع إغواءات التوتاليتارية لهذا القرن، وحاسبت أيضًا الحكام الألمان في زمنها حسابًا عسيرًا: «الانغماس الطوعي في قوى التدمير فوق الإنسانية بدا، في كل حال، يحلّ جميع الارتباطات بالوظائف القائمة في المجتمع، ويؤدي إلى التخلص من التورط في الابتذال. كانت قوة جذب الحركات الشمولية للناس، ولا تزال، تكمن في... تلك الطريقة المتناقضة، في الظاهر فحسب، لفعل وحشي خالص، مصفى من كل اشتراطات مع الإيمان بالقوة الساحقة لضرورة وحشية خالصة، تعلو فوق كل فهم إنساني»⁽³³⁾.

مثل هذه العبارات لا بدّ من أن تصيب هايدغر في مقتل. ألقى نظرة على محتوى الكتاب فحسب، وبالذات على تلك الفقرات المقتبسة عن «التحالف الوقي بين الرعاع والنخبة»⁽³⁴⁾ والتي أثارت اهتمامًا واسعًا في الرأي العام، والتي يفترض أنها لم تقلت من انتباه هايدغر. فهو يمكن أن يقبل إلى حد بعيد في تلك الأثناء - منذ محاضرة نيتهش - الفكرة الأساسية للكتاب، أي أطروحة تماثل الأنظمة

Ibid., p. 231.

(31)

Ettinger, p. 113.

(32) مقتبس من:

H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (München, 1986), p. 534.

(33)

Ibid., p. 528.

(34)

التوالياتية وقابليتها للمقارنة. ومع ذلك لا بد من أنه لم يشعر بالراحة، وهو يذكر التسويغات التي ساقها في مرحلة ما بعد الحرب مباشرة، وأنه دافع عن وقوفه إلى جانب الاشتراكية القومية، بوصفها محاولة لإنقاذ الغرب من الخطر الشيوعي. من المحتمل أيضًا أن حنة أرندت لم تزر هايدغر هذه المرة لأنها توقعت ردات فعله الغاضبة على كتابها.

في صيف عام 1961 شاركت حنة في محاكمة أيخمان (Eichmann) بوصفها مراسلة صحافية - سثير تقاريرها في أميركا فضيحة كبيرة، لأنها وصفت فيها تعاون المنظمات اليهودية في عمليات الترحيل. وفي العام نفسه زارت ألمانيا مرة أخرى. في تلك الأثناء ظهر مؤلفها الفلسفي الرئيس حياة نشيطة بنسخته الألمانية. وكان لها وقفة في فرايبورغ أيضًا. من هناك كتبت إلى ياسبرز: «كتبتُ إلى هايدغر أنني هنا مرة ثانية، وأن بمقدوره الاتصال بي في هذا الوقت أو ذاك. لم يتصل. وهذا ما لم أستغربه، لأنني لم أكن أعرف إن كان في البلدة أم لا» (BWAJ, 484). بحسب إتينغر دُعيت حنة إلى حفل أقامه أستاذ القانون كايزر (Kaiser) من فرايبورغ، وعبرت عن رغبتها في رؤية أويغن فينك (Eugen Fink) الذي تعود معرفتها به إلى مرحلة الدراسة. لكنه رفض الدعوة «بفظظة». دفعتها هذه القصة كلها إلى الاستنتاج بأن هايدغر كان في خلفية رفضه، وأنه حث فينك على رفض الدعوة.

بعد ثلاثة أشهر كتبت إلى ياسبرز: «هايدغر، نعم إنه حكاية تثير الحنق للغاية... وتفسيري... أنني أرسلت إليه أحد كتبي، أول مرة، في الشتاء الماضي... أعرف أنه لا يحتمل أن يظهر اسمي علنًا، أو أنني أكتب كتبًا، وإلى ما هنالك. كنت طوال حياتي أنصرف إزاءه وكأنني في حالة من الدوار. هكذا كنت أفعل دائمًا، كما لو أن كل هذا لم يكن موجودًا، وكأنني، بمعنى ما، لا أستطيع العدّ إلى ثلاثة، إلا عندما يتعلق الأمر بتفسير كتاباته. كان يرحب دائمًا وكثيرًا حين يتبين له أنني أستطيع العد إلى ثلاثة، وحتى إلى أربعة أحيانًا. اليوم صار الدوار مضجعًا بالنسبة إليّ، وأثبت نفسي. كنت، للحظة، غاضبة جدًا. أما الآن فلست غاضبة على الإطلاق. ورأيي أنني أستحق هذا بطريقة ما، لجهة الدوار الذي كنت فيه أو لجهة إنهاكي المفاجئ للعبة»⁽³⁵⁾.

مضت خمس سنوات، قبل أن يكتب هايدغر ثانية إلى حنة أرندت يهثها بعيد ميلادها الستين. أرفق بهذه الرسالة، بحسب إتينغر، بطاقة مصورة من توتناويرغ، وقصيدة عنوانها «الخريف» (Herbst).

في بداية عام 1966 نُشرت في مجلة دير شبيغل مقالة لمناسبة ظهور كتاب ألكسندر شفان (Alexander Schwan) الفلسفة السياسية في فكر هايدغر (*Politische Philosophie im Denken Heideggers*) الذي عالج الجانب الاشتراكي القومي في فكره. عن ذلك تبادلَت أرندت وكارل ياسبرز الرسائل. ظنت حنة أن «المدبر هو جماعة أدورنو: الأرض المعشبة - (Wiesengrund)»⁽³⁶⁾، وقد دافع كارل ياسبرز عن هايدغر، ضد الاتهام الذي أطلقته المجلة بأن هايدغر ما عاد يزوره لأن زوجته يهودية. كتب ياسبر إلى حنة أرندت في 9 آذار/ مارس 1966: «في الواقع، ما عاد، ببساطة، يكثر بنا، أصبحنا، غير تروود وأنا، سيّان عنده»⁽³⁷⁾. ويتابع «لم يخطط هايدغر لقطع علاقته بنا. هذا ما حصل. أنا نفسي لم أقرر، بعد عام 1945، ألا أراه مطلقاً. حصل الأمر هكذا من غير قصد. لكن يبدو لي أنه هو الآخر، على نحوٍ مشابه، لم يقصد ذلك»⁽³⁸⁾.

مع ذلك، فإن كارل ياسبرز لم يتنوّ بعد من هايدغر. في وفاة كارل ياسبرز بعد ثلاث سنوات، كانت ملاحظاته على مكتبه في تناول اليد. بعد إحياء العلاقة مع هايدغر فترة قصيرة في عامي 1949 و1950، ما عاد ياسبرز يفكر، منذ أمد طويل، بتبادل متواصل للرسائل، أو حتى بقاء شخصي معه.

كان ياسبرز هو من انسحب مرة أخرى، خاصة بعد رسالة هايدغر في 7 آذار/ مارس 1950. كان هذا بعد فترة وجيزة من زيارة حنة الأولى. في تلك الزيارة حثّت هايدغر ليكون مفتتحاً لإزاء ياسبرز. بعد ذلك كتب هايدغر إلى ياسبرز: لم أتّ لزيارتك في منزلك منذ عام 1933، ليس لأن امرأة يهودية تسكن هناك، بل لأنني ببساطة أشعر بالخزي (BwHJ, 196). في رسالة جوابية مقتضبة شكره ياسبرز على «تفسيره الصريح غير المتحفظ»، ثم صمت عامين بعد ذلك. وعندما أجاب أخيراً،

Ibid., p. 670.

(36)

Ibid., p. 665.

(37)

Ibid., p. 666.

(38)

في 24 تموز/ يوليو 1952، أصبح جلياً أنه لا يثق بنبرة التكهّن الهایدغرية. كتب هايدغر بأن قضية الشر لم تنتهِ بعد، وأن في هذا التشرّد ستظهر البشارة التي نشعر، ربما، بإشاراتِها البعيدة التي لا يزال هبّوها خافتاً، ويجب أن نلتقطها، ونصونها من أجل المستقبل (8.4.1950, BwHJ, 202/203). أجاب ياسبرز: «أليست فلسفة تلك التي تُحدّس ويُشعر بها في عبارات رسالتك، وتُنتج رؤية مارو يحضّر مرة أخرى الأرضية لاتنصار التوتاليتارية، من خلال فصل نفسها عن الواقع؟». وسجل ملاحظته على بشارة هايدغر: «إنها، بقدر ما أستطيع التفكير، مجرد حلم في سلسلة أحلام كثيرة... سُردت لنا على امتداد نصف قرن» (24.7.1952, BwHJ, 210).

بعد هذه الرسالة لم يتبادل ياسبرز وهايدغر إلا تهنّئات قصيرة، أو طويلة، لمناسبة عيدي ميلادهما. وفي عام 1956 قرأ ياسبرز في مقالة حول مسألة الكينونة (*Zur Seinsfrage*)، هدية هايدغر في عيد ميلاد إرنست يونغر، الجمل التالية: من يظن اليوم أنه ينفذ ببصره، ويتعقب بجلاء أكبر، سؤال الكينونة في كلية طبيعته وتاريخيته، ينبغي، حيث يتحرك ظافراً ومسروراً في فضاءات مشرقة، أن يسأل نفسه ذات يوم من أين استمد هذا النور لرؤية واضحة؟ (W, 410). دوّن ياسبرز هذه الملاحظة ردّاً عليه: «ليس هناك، تبعاً للاستعمالات اللغوية المختارة، أدنى رب في أنني المعني بذلك... هنا تبدأ قباحة لا أستطيع أن أتابعها»⁽³⁹⁾. في هذا العام شاركت حتّة أرندت، إبان زيارتها ألمانيا، ياسبرز في «نوع من نقاش عام» حول هايدغر. وجّه ياسبرز إليها، كما أخبرت بلوشير، «إنذاراً، تقريباً، متعلقاً بهايدغر»، وطالها بقطع العلاقة معه. «اشتاطت غضباً، وأخبرته أنها لا تسمح لأيّ كان أن يوجه إليها إنذارات»⁽⁴⁰⁾.

لم يخلف هايدغر وراءه ملاحظات على ياسبرز. في العلاقة بينهما كان هايدغر المخطوب وده. أحس ياسبرز أن هايدغر يحوز كاريزماً فلسفياً، وقع في فتنتها مراراً وتكراراً. لا توجد لدى هايدغر، فيما يخصّ ياسبرز، تجربة معادلة. مع ذلك كان هايدغر هو من تحدّث، في أوائل العشرينيات، لأول مرة عن شراكة نضال، بمعنى التمرد على فلسفة الأساتذة باسم الوجود. وقد كان هايدغر أيضاً

K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger* (München, 1978), p. 189.

Eringer, p. 118.

(39)

(40) مقتبس من:

من تحدث، أول مرة، عن الصداقة، وحتى عن الحب. منذ أيلول/ سبتمبر 1923 أميش معك بشرط أنك صديقي. وهذا هو كل الإيمان الحافل بالحب، (17.4.1924, BwHJ, 46). كلاهما سعى من أجل الصداقة، ويكاد كلاهما أن يكون جاهلاً بكتابات الآخر. الكتاب الوحيد لياسبرز الذي اشتغل عليه هايدغر أساساً، لإجراء مراجعة نقدية له، كان علم نفس رؤى العالم. لكن ياسبرز لم يرتكس لمراجعتة النقدية. كان مهتماً بالحديث مع هايدغر أكثر من كتاباته. كان يدون مراراً عند قراءته ملاحظته «لا أفهمها». في الخمسينيات سجل ياسبرز جملة من لوفيث، موافقاً عليها: «في الواقع لن يستطيع أحد أن يدعي أنه فهم، معرفياً، ما الكينونة، هذا اللغز، الذي يتحدث هايدغر عنه»⁽⁴¹⁾.

في مؤلفه الرئيس فلسفة (Philosophie) الصادر في عام 1932، بين ياسبرز، شأنه في ذلك شأن هايدغر، أن الوظيفة الأهم للفلسفة هي «البحث عن الكينونة». غير أنه بحث، بالتأكيد، عن كينونة أخرى، أو بدقة أكثر، بحث بطريقة أخرى. الكينونة، بالنسبة إلى ياسبرز، هي الإحاطة التي لا تُختبر إلا في حركة الحرية، في العالي. إن الإحاطة لا يمكن أن تُدرك بالقبض المباشر، من خلال الأفكار الفلسفية.

في ملاحظة من عام 1956، يقابل ياسبرز موقفه بموقف هايدغر، ويقدم حصيلة موجزة لسجل امتد طوال الحياة: «هايدغر: الفكرة ذاتها هي الكينونة. يجري الحديث عنها، والإشارة إليها، من دون الوصول إليها. ياسبرز: للفكرة صلة وجودية تشهد الفكرة عليها في الفعل الداخلي للمتأمل (تهيئة للتعبير عنها)، وتجعلها واقعية في الممارسة الحياتية، من غير أن يكون هذا ممكن الحدوث في العمل الفلسفي»⁽⁴²⁾. هذا الاختلاف لاحظته هايدغر أيضاً، وصاغه في محاضراته عن نيتشه في شتاء عام 1936/ 1937 (على الرغم من أن هذه الفقرات لم تتضمنها طبعة كتاب هذه المحاضرات التي صدرت إبان حياة ياسبرز). بالنسبة إلى ياسبرز، الفلسفة في الأساس - كما يزعم هايدغر - ليست إلا وهماً غرضه الإضاءة المعنوية للشخصية الإنسانية. وهو ما عاد يأخذ المعرفة الفلسفية بجذبة

Jaspers, p. 82

Ibid., p. 194.

(41) مقتبس من:

(42)

أبدأ. فقد أصبحت الفلسفة، بالنسبة إليه، علم نفس وجود الإنسان المضطرب عليه طابع أخلاقي (GA 43, 26).

اعتقد ياسبرز أن إسراف هايدغر في تقدير الفكر، يرتبط بكونه لم يفصل في الواقع، بعد، عن فكرة فلسفة علمية، على الرغم من هجومه على العلم. إنه يستبكر كثيرًا قوة حجة المفاهيم، وهندسة بناء الفكر المبتدعة والصنعية. وجد ياسبرز في الكينونة والزمان مثالاً على عمل مركب كهذا. صحيح أنه لاحظ في أعماله المتأخرة قطعاً جذرياً مع العلمية، لكنه رآه في الجانب المتطرف الآخر، ألا وهو استقلالية اللغة. إنها تهتم بنفسها، وتصبح فناً بهلوانياً، أو تقدم نفسها بوصفها كشفًا للكينونة، وبهذا تصبح سحرًا. بقي ياسبرز مرتاباً إزاء فلسفة اللغة الهايدغرية. بالنسبة إلى ياسبرز اللغة ليست بيت الكينونة، لأن الكينونة بوصفها «الإحاطة»، لا تتلاءم، على العموم، مع أي مسكن ولا حتى في رحابة اللغة. كتب ياسبرز في رسالة إلى هايدغر: «من المؤكد أن اللغة، بصفقتها تواصلًا، يجب أن تحضر للحفظ في الواقع نفسه، من خلال الفعل، والحضور، والحب» (10.7.1949, BwHJ, 179).

ياسبرز الذي بلغت معه الفلسفة غايتها عندما أصبحت الفعل الداخلي للوجود، لاحظ عند هايدغر، بوضوح كبير، إرادة الفلسفة بوصفها عملاً. كل «عمل» يكرس الحدود مع الحياة المألوفة. بالنسبة إلى ياسبرز كان جلياً أن فلسفته، بهذا المعنى، لا تعتكف في «عمل»، وقد وجد في ذلك مكسباً للفلسفة. لاحظ في هذا السياق حول فلسفة هايدغر، «أنها، منذ البداية، عمل فلسفي نوعي، يصون فعله اللغوي، وموضوعه، بوصفه شيئاً خاصاً محدداً، ومنتزعاً من الحياة المألوفة... طريقي فيها شيء غير محدد... وهي، تبعاً لطريقة التفكير، ليست فصلاً بين الفكر اليومي والفلسفة، وبين المحاضرة الأكاديمية والحديث الممتع»⁽⁴⁾.

مع ذلك وعلى الرغم من انتقاده وتحديده، يُصرُّ ياسبرز على أن هايدغر «نسيج وحده» في «عالم فقير فلسفياً».

في ملاحظته الأخيرة على هايدغر، كتب العجوز ياسبرز: «في أعالي الجبال التقى منذ القدم فلاسفة زمانهم على هضبة صخرية رحيبة. من هناك كان المرء يجول ببصره نحو الأسفل، إلى الجبال التي تغطيها الثلوج، وإلى الأعماق نحو الوديان المسكونة بالبشر، وفي جميع الاتجاهات تحت السماء صوب الأفق البعيد. الشمس والنجوم تبدو هناك أكثر وضوحًا من أي مكان آخر. الهواء نقي جدًا، ويأتي على كل عكر، وبارد جدًا، لا يسمح بصعود الدخان، ومنعش يسبب انتعاش الفكر في فضاء لا نهاية له. المدخل ليس عسيرًا. الصاعد بطرق مختلفة يجب أن يكون عازمًا على ترك مسكنه مرارًا وتكرارًا فترة، ليختبر في هذا العلو ما هو الحقيقي. هناك يدخل الفلاسفة في صراع غريب لا هوادة فيه. تمسك بهم قوى يتصارع بعضها مع بعض، من خلال أفكارها، ومن خلال الأفكار البشرية... يبدو اليوم أنه لم يبق أحد نلتقيه. لكن بدا لي، كما لو أنني في بحثي عبثًا، في تأملاتي الأبدية عن الناس الذين وجدوا أنفسهم مهمين، لا أعثر إلا على واحد، ولا أحد غيره. لكن هذا كان عدوي المؤدب، لأن القوى التي خدمناها لم تكن متفقة، وسرعان ما تكشف لنا أننا لا نستطيع مطلقًا أن نتحدث أحدنا مع الآخر. انقلبت السعادة ألمًا غريبًا، مجانيًا، كما لو أن إمكانًا كان في تناول اليد، وذرت الریح. هذا ما حصل بيني وبين هايدغر»⁽⁴⁴⁾.

الفصل الثالث والعشرون

العمومية الأخرى. نقد هايدغر للتقنية: الإطار والطمأنينة. في مكان الأحلام: هايدغر في اليونان. أحلام مكان: حلقات لي تور (فرنسا)، بروفانس. ميدار بوس. حلقات زوليكون (سويسرا): تحليل الدازاين علاجاً. حلم طالب ثانوية.

في مطلع الخمسينيات، عندما جرى النقاش في جامعة فرايبورغ في شأن إعادة ضم هايدغر بصفة أستاذ كرسي متقاعد (مع تمتعه بحق التعليم)، كانت هناك أصوات لم تقدم تحفظات سياسية فحسب، بل طرحت سؤالاً عن هايدغر أهو فيلسوف (موضة) أم مشعوذ دجال. وهل كان الرجل لا يزال عمومًا محترمًا علميًا؟ وهل لا تزال تحيط به تلك الهالة الأكاديمية الضرورية؟ سُمع عنه أنه يلقي المحاضرات في متجع في بولاويه (Bühlerhöhe) أمام سيدات المجتمع الراقي وسادته، وأمام وكلاء السفن وقباطتها، والتجار، في نادي بريمن (Bremen). في واقع الأمر بحث هايدغر، المحظور من عقد أي ندوة في الجامعة، عن جمهور آخر. ترجع علاقته بمدينة بريمن إلى أوائل الثلاثينيات. أسس هذه العلاقة هاينريش فيغاند بيتسيت، وهو ابن عائلة أرستقراطية من بريمن، ولاحقًا مؤرخ ثقافة، وقد كان، من قبل، تلميذ هايدغر، وبقي معجبًا به طوال حياته. كان هايدغر قد ألقى سابقًا أمام النادي، في نطاق نصف خاص، محاضرة عن ماهية الحقيقة. تطورت من خلال ذلك صداقة مع عائلة بيتسيت. كان والد هاينريش فيغاند بيتسيت وكيل سفن ثريًا، وحلّ هايدغر مرات عدة ضيفًا في بيت العائلة الصيفي في إكينغ (Icking)، في بايرن. وفي نهاية الحرب نقل إلى هناك قسمًا من مخطوطاته. في وقت متأخر من خريف عام 1949، وصلت إلى هايدغر دعوة إلى بريمن. في 1 و2 كانون الأول/ ديسمبر 1949 في قاعة المدفأة في مبنى البلدية الجديد، بدأت دورة المحاضرات الأولى بعنوان إجمالي «نظرة إلى ما هو هذا» (Einblick in das was ist) (أما العناوين التفصيلية فهي: الشيء، الإطار، الخطر، المتعطف). اجتمع جمهور متهيب، وافتتح عمدة المدينة دورة المحاضرات. بدأ هايدغر: هنا ألقى

قبل تسعة عشر عامًا محاضرة تحدثت فيها بأمور بدأت اليوم نفهم ببطء، وتصبح مؤثرة. قد غامرت سابقًا، وأريد أن أغامر اليوم مرة أخرى⁽¹⁾.

أحسّت الدائرة الاجتماعية الهانزية الراقية التي وجهت الدعوة إلى هايدغر بالابتهاج، ويشعور الفخر والزهو لأنها غامرت «بعض الشيء». ذلك لأن هايدغر كان رسميًا لا يزال ممنوعًا من التعليم. لهذا جعلوا همهم الوقوف ضد ما اعتبروه ظلمًا وتميزًا بحق هايدغر، وضمانًا لحرية الكلمة له في مدينة حرّة. كانت دورة المحاضرات هذه، الأولى في سلسلة من ثماني محاضرات أخرى ألقاها هايدغر في الخمسينيات في بريمن. سأل الشاعر الألماني غوتفريد بن صديقه التاجر ف. ف. أوليتسه (F. W. Oelze) عما يربط هايدغر بمدينة بريمن. أوليتسه الذي لا بدّ من أنه يعرف السبب لكونه عضوًا في الطبقة الراقية للمدينة، أجابه: «تفسيري أن تعلقه ببريمن يعزى إلى أنه يجد نفسه هنا، وربما هنا فحسب، أمام طبقة اجتماعية لا نظير لها، بهذه الأغلبية المتناسكة، في مدن الجامعات، ومدن الموظفين، وفي مرتفعات بوهرل (Bühler): تجار كبار، واختصاصيون في ما وراء البحار، ومديرو شركات ملاحية ومراكز بناء السفن. بالنسبة إلى هؤلاء جميعًا، يعتبر مفكر شهير كائنًا خرافيًا، أو نصف إله⁽²⁾».

ارتاح هايدغر لهذا الوسط البرجوازي والليبرالي المحافظ. لم يتحسّن رجال الأعمال ذوق الثقافة المدنية، والإنسانية غالبًا، من الآراء المدرسية الأكاديمية. كانت الفلسفة بالنسبة إليهم نوعًا من تدين دنيوي، وافترضوا، بلا ريب، أنها ضرورية، في فوضى فترة ما بعد الحرب، حتى وإن لم يفهموها بالتفصيل، وعلى نحو صحيح. لهذا السبب بالذات كانت ضرورية. ألم يكن هذا اللامفهوم المهيّب دائمًا علامة على رقي الأشياء؟ وقد جاءت الدعوة من أناس رغبوا في أن يبرهنوا عالميتهم، من خلال جولات في عالم فلسفة مثير. لم يفهم هايدغر على نحو جيد هنا على وجه الخصوص. هذا ما أقرّ به حتى يتيسر الذي كان حريصًا على إقامة جسر بين محيطه الأصلي والفيلسوف الذي يكنّ له الإعجاب. اختار هايدغر هذه الندوة، حيث أحسّ بالهواء الحرّ، ليبدأ المشروع الرائد لفلسفته المتأخرة. في

(1) مقتبس من: H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger* (Frankfurt a. M., 1983), p. 62.

(2) G. Benn, *Briefe an F.W. Oelze* (Frankfurt a. M., 1982), vol. 2, p. 342.

بريمن عرض أول مرة تأملاته الصعبة، والغريبة، في الإطار⁽³⁾ (Gestell) والتبصر الذاتي (Einblick) والوميض الداخلي (Einblitz) ولعبة المرايا المربعة الأضعاف للأرض والسماء، والإلهي، والفاني. في تقرير نشره إيغون فيتا (Egon Vietta)، بعد المحاضرة الأولى ببضعة أيام، كتب ما معناه أن المدينة تستطيع أن تفخر بأن هايدغر جاء إليها، «ليجازف فيها بأكثر أفكاره جسارة حتى الآن»⁽⁴⁾.

أحيا هايدغر ندوة أخرى في منتجع بولاهيه الذي يقع في أعلى بادن - بادن، في جبال الغابة السوداء الشمالية. أقام فيه الطبيب غيرهارت شترومان (Gerhard Stroomann) منتجعاً في مطلع العشرينيات ببناء من الطراز الحديث، حيث كان في الماضي كازينو للقمار. كان شترومان طبيباً من نوع هوفرات بيرنز (Hofrat Behrens) في رائمة توماس مان الجبل الصحري. كان يصف، بنشاط طبيب منتجع وبسلطوته وكاريزماته، لزبائنه الأثرياء القادمين من أنحاء أوروبا كلها، علاجاً يقوم على اللقاء مع «العقل الخلاق». وكان من محاسن المصادفة هناك أن العقول الخلاقة لم تكن توجد بين المدعوين فحسب، بل أيضاً بين المرضى. إلى هناك جاء إرنست تولر، وهانريش مان، وكارل كيريني (Karl Kerényi)، طلباً للعلاج، ووجهت الدعوات، في العشرينيات والثلاثينيات إلى كل من كان معروفاً في عالم الثقافة. بعد الحرب تابع شترومان هذا التقليد. وأسس في عام 1949 محاضرات سُميت «أمسيات الأربعاء» التي استمرت حتى عام 1957. أمام إقبال الجمهور، وازدياد اهتمام الإعلام، نوقشت المشكلات الروحية العظيمة للعصر. ألقى علماء، وفنانون، وسياسيون، محاضرات وشاركوا في النقاش مع الحضور الذي كانوا يعتبرونه نخبة. إذا كان ثمة مكان محايث في الخمسينيات «لغة الأصالة» فهو منتجع بولاهيه. هذا ما تكشفه مذكرات شترومان عن محاضرات هايدغر: «تحدث

(3) Gestell: تعني قاموسياً «إطار، رف، أو هيكل»، لكن هايدغر يستعملها للدلالة على عصر التقنية وهو يشقها من خلال التأمل في الجذر المشترك للأفعال التي تميز سلوك الإنسان في ظل سيادة التقنية. الإنسان في العالم التقني يضع (stellen) الكائن كرسيد من الطاقة، ويهيئ (bereistellen)، ثم يؤمنه (sicherstellen)، وأخيراً يطلبه (bestellen). جميع هذه الأفعال تحتوي جذراً مشتركاً هو (stell) الذي يضع هايدغر قبله Ge، التي تفيد أحياناً معنى الجمع، لتصبح الكلمة Ge-stell. وقد رأيت أن الإطار يمكن أن تكون الترجمة المناسبة لكلمة Gestell التي أراد هايدغر أن يجمع فيها الأفعال المختلفة التي تميز السلوك الإنساني في ظل التقنية. (المترجم)

(4) مقتبس من:

Petzet, p. 62.

هايدغر أربع مرات في بولاهيه، وفي كل مرة كانت تقضي محاضرته وظهوره خلف المنصة إلى استشارة استثنائية تمامًا، لم تُعرف مع أيٍّ من معاصريه... من كان يستطيع أن يغلق نفسه أمام القوة المتفجرة لفكره ولمعرفته التي تنعكس، على نحوٍ خلاق، في كل كلمة جديدة، وتُظهر أنه لا تزال هناك مصادر غير مكتشفة⁽⁵⁾. كانت هذه اللقاءات مع هايدغر «أشبه باحتفال وتوهج داخلي. تصمت الكلمات، لكن ما إن يبدأ النقاش، حتى يتضاعف الإحساس بالمسؤولية مشفوعًا بترقب الخطر». كان جمهور متجعج بولاهيه الذي يُعرض نفسه لأقصى درجات المسؤولية والخطر الأخير، يتألف من مشاهير المتقاعدين في بادن - بادن، ومن كبار الصناعيين، وموظفي المصارف، والزوجات، وكبار الموظفين، والسياسيين، والأعيان من الأجانب، وقلة قليلة من الطلاب الذين كانت ثيابهم المتواضعة تدل عليهم. هناك حاضر مارتن هايدغر، وتناقش مع وزير الثقافة الأفغاني حول الفن التجريدي ومعنى الفعل *einräumen* (أقر بـ). وفي مناسبة أخرى جرى الحديث عن الشعر والإيقاع. شرح هايدغر أن الإيقاع في الحياة والشعر هو «اللغة المتكررة لـ من أين؟ وإلى أين؟». حصل ارتباك بين الحضور، وطلبوا منه توضيحًا. في أثناء ذلك صاح أحدهم بفظاظة: «لماذا تريدون دائمًا تفسير كل شيء! أجابه هايدغر: هذا خطأ، نحن لا نريد هنا التفسير، بل التوضيح!»⁽⁶⁾. استمر النقاش فترة بين أخذ ورد، ثم هذا. بعدئذ صاح صوت: «هل تستطيع سيدة الآن أن تقول شيئًا لإحياء الكل؟». بعد برهة من الصمت، استجمعت سكرتيرة شترومان قواها، وأخذت الكلام: هناك مثل هندي يقول «من يفهم الاهتزاز، يفهم كل شيء». أعلنت سيدة أخرى موافقتها، قائلة: ليس بمقدور الشاعر أن يجلب بنفسه الظهور الإلهي، لكنه ينسج الحجب التي وراءها يحدس الإلهي. تضح القاعة الآن بالحيوية من جديد، لأن السيدة التي تحدثت كانت على قدر كبير من الجاذبية. صاح أحدهم: «هل يمكننا أن نوجد، على العموم، من دون أعمال فنية؟»، ردّ آخر: «يمكنني أن أعيش، على نحوٍ جيد جدًا، من دون أعمال فنية». قال ثالث: «إن الضبط والانسجام مع الإيقاع» الذي جرى الحديث عنه، هو، بالتأكيد، دادائية خالصة. يحتاج المرء إلى أن يُتأتى فحسب. تبع ذلك جو مزج بين المرح والغضب. بعد

Ibid., p. 71.

Ibid., pp. 72 ff.

(5) مقتبس من:

(6) مقتبس من:

ذلك كان العرض التالي. أطل غوستاف غروندغن (Gustaf Gründgen) وإليزابيث فليكشيلت (Elisabeth Flickenschildt) على جمهور القاعة، وقدموا اسكتشاً عنوانه «روح المسرح الحديث». غادر هايدغر القاعة، ولم ينتظر نهاية العرض.

في أواخر الخمسينيات صارت «أمسيات الأربعاء» تختتم في اليوم التالي بحفل عشاء. غادر هايدغر ذات مرة وبقي شقيقه. سألت سيدة، من المحتمل أنها ظنت أن فريتش هو مارتن، عن رأي هايدغر بماو تسي تونغ. أجابها الشقيق الماكر: ماو تسي هو إطار (Gestell) لاو تسي.

حدث هذا عندما كان مصطلح هايدغر الإطار، من حيث هو وصف للعالم التقني، يجول في ألمانيا. استخدمه هايدغر أول مرة في بريمن. لكنه اشتهر بعد محاضراته *Die Frage nach der Technik* (السؤال عن التقنية) التي ألقاها في عام 1953 في «أكاديمية الفنون الجميلة في بايرن».

منذ مطلع الخمسينيات كانت أكاديمية بايرن تدعو هايدغر إلى إلقاء محاضرات فيها. في البداية كانت هذه الدعوات موضع خلاف في ميونخ إلى حد بعيد. جرى في البرلمان المحلي نقاش أنحي فيه الوزير هوندهامر (Hundhammer) باللائمة على الأكاديمية، لأنها تتيح لهايدغر «الذي كان يوماً مطية للحكم النازي»⁽⁷⁾ الكلام فيها. وبينما كان الطلاب يأتون من فيينا وفرانكفورت وهامبورغ، إلى ميونخ لسماع هايدغر، أعلنت جمعية كانط، انطلاقاً من حرصها الواضح على الصحة النفسية لأعضائها، عن محاضرة مضادة في المساء نفسه. كان هايدغر على وشك أن يلغي محاضراته الأولى في ميونخ في صيف عام 1950. أبرقوا إليه يسألونه عن عنوان المحاضرة، ومن خلال خطأ في الكتابة صار «عنوان المحاضرة» (Vortragstitel)، «أسلوب المحاضر» (Vortragsstil). وهكذا اعتقد هايدغر أنهم يقيمون وصاية عليه، عندما طلبوا منه «أسلوباً» ملائماً. كتب إلى بيتست غاضباً: طفع الكيل الآن تقريباً... إنهم، بصرف النظر عن كل شيء حول هذا التصرف، لا يتقنون بأنني يمكن أن أقدم شيئاً جوهرياً للغاية في هذه الأكاديمية. لم يحصل معي شيء من هذا القبيل خلال المرحلة النازية كلها⁽⁸⁾.

Ibid., p. 78.

(7) مقتبس من:

Ibid., p. 77.

(8) مقتبس من:

بعد إزالة سوء الفهم، أعلن هايدغر عن استعدادة للمجيء إلى ميونخ، غير أنه قال لبيتسيت: تبقى قضية متناقضة وديناً لا بد منه للإطار⁽⁹⁾. في مساء يوم المحاضرة تدافع الناس إلى القاعة. وانحشر الضيوف المدعوون بين غير المدعوين الذين تزاخموا على كراسي جروها معهم إلى القاعة، وعلى الدرجات وحواف النوافذ وفي الممرات والزوايا. تحدث هايدغر عن الشيء. مرة أخرى كان الكلام عن التربع المضاعف للعالم، لكن عندما بدأ هايدغر بلعبة المرايا عن الأرض والسماء، والقائي والإلهي، فاق هذا احتمال سكرتير الدولة الذي كان بين الحضور، فغادر القاعة غاضباً، وشق طريقه بين الجموع خارجاً بصعوبة. كان هذا في صيف عام 1950. وبعد ثلاث سنوات كانت محاضرة السؤال عن التقنية. في ذلك المساء اجتمعت إنتليجنسيا ميونخ الخمسينيات كلها. كان هناك بين الحضور هانز كاروسا (Hans Carossa)، وفريدريش جورج يونغر (Friedrich Georg Jünger)، وفيرنر هايزنبرغ (Werner Heisenberg)، وإرنست يونغر، وخوسي أورتيجا غاسيت (José Ortega y Gasset). ربما كانت المحاضرة أكبر نجاح عام يحققه هايدغر في ألمانيا ما بعد الحرب. عندما أنهى عبارته التي غدت شهيرة، التساؤل تقوى الفكر، لم يخيم صمت مهيب، بل هلل الحضور، وصفقوا وقوفاً. فقد اعتبروا أداءه في منزلة بلكانتو - آري⁽¹⁰⁾ (Belcanto-Arie) فلسفي، وصفقوا لأنه أصاب تماماً النبرة العالية التي كان يسمعها المرء في الخمسينيات بسرور.

لامس هايدغر بأفكاره عن التقنية مخاوف العصر التي لم تكن خافية آنذاك على الإطلاق. لم يكن الوحيد الذي فعل ذلك. في حقبة الحرب الباردة التي اقترحت فعلياً فكرة أن السياسة هي المصير، كانت الأصوات التي تنتقد التركيز على السياسة بوصفه خداعاً للذات، تحدثت عن أن التقنية في الحقيقة، غدت مصيرنا في غضون ذلك. وهو مصير - كما قيل - نكاد لا نستطيع سياسياً أن نكون سادته، وخاصة عندما تنشب بمفاهيم السياسة المتقولة، سواء منها مفاهيم «الخطأ» أو

Ibid., p. 75.

(9) مقتبس من:

(10) بلكانتو تعني في الإيطالية الغناء الجميل، وهي مصطلح موسيقي يعني «فن وعلم التقنيات الصوتية» أو «أسلوب الغناء الجميل»، نشأ في إيطاليا في أواخر القرن السابع عشر وبلغ ذروته في مطلع القرن التاسع عشر. (المترجم)

«السوق». ربما وجد في الخمسينيات «عدم القدرة على الحزن» الذي تشكّى منه الزوجان ميتشرليش (Mitscherlich) في ما بعد بخصوص المشاركة الشاملة في جرائم النازية، وربما كان الرعب من الماضي مكبوتًا، لكنّ ظَهَر اليوم، رغم المعجزة الاقتصادية، والنزوع إلى إعادة البناء، قلق يخص مستقبل العالم التقني. كانت مؤتمرات الأكاديميات الإنجيلية المتعلقة بالموضوع لا تحصى، وامتلات به خطب السياسيين في أيام الأحاد، ونوقشت على نطاق واسع في الصحافة. ووجدت تعبيرها السياسي المباشر في حركة «النضال ضد الموت الذري». إلى جانب ذلك أيضًا صدرت كتب مهمة. ولأول مرة بعد الحرب كان استقبال كافكا علامة نقد ميثافيزيقي للتقنية، وللعالم الذي وُضع تحت الوصاية. أصبح غونتر أندرس معروفًا من خلال مقالته «كافكا، معه وضده» التي يقدّم فيها كافكا شاعرًا أفرغته «السلطة العليا للعالم المُنشئ»، وصنع من فزعه رعبًا «مقدسًا». إنه متصرف في عصر التقنية. في عام 1953 صدرت الطبعة الألمانية من رواية ألدوس هكسلي *Schöne neue Welt* (Aldous Huxley) (عالم جديد جميل)، الكتاب الأكثر مبيعًا في الخمسينيات. تقدّم الرواية رؤية مرعبة عن عالم يبرمج فيه الناس سلفًا ومخبريًا على السعادة والعمل، عالم مصيره ألا يكون له من مصير بعد الآن، عالم يتّحد من خلال التقنية وحدها في نسق توتاليتاري، من دون سياسة تمامًا. وفي العام نفسه صدر كتاب ألفريد فيبر *Der dritte oder der vierte Mensch* (الإنسان الثالث أو الرابع) الذي لفت إليه الأنظار، وكان محطّ اهتمام كبير، لأنه رسم لوحة الرعب لحضارة تقنية الناس الآليين (الروبوتات) في لغة علم اجتماع وفلسفة ثقافية متقنة في حساسيتها. وفضلاً عن ذلك أعطى القارئ إحساسًا بأنه معاصر لبداية حقبة جديدة، هي الثالثة في تاريخ الإنسانية. بداية كان الإنسان نياندرتال، ثم الإنسان البدائي للتاريخ الهمجي والتاريخ القبلي، وأخيرًا إنسان الثقافة العليا الذي أنتجته التقنية في الحضارة الغربية. لكن في قلب هذه الحضارة التقنية العالية التسليح تعود، تبعًا لألفريد فيبر، الإنسانية مرة أخرى لتكوين ذاتها نفسيًا وعقليًا. ما يحدث لنا هناك ليس أقل من تكوّن اجتماعي لطفرة. في النهاية سيكون هناك نوعان من البشر: حيوانات بدماغ يعمل آليًا، ويدائيون جدد يتحركون في العالم الصناعي، كما في دغل، مثبطين بلا معرفة، وخائفين. أثارت مثل هذه اللوحات الشاملة لدى القراء شعورًا مروّعًا، ولهذا السبب كانت لها قيمة ترفيهية في الوقت نفسه.

في العام نفسه 1953 صدر أيضًا كتاب فريدريش جورج يونغر كمال التقنية (*Die Perfektion der Technik*). كان يونغر قد طورَ نظريته في الثلاثينيات جوابًا على العامل، وهي المقالة الكبيرة التي نشرها شقيقه في عام 1932. قدّم فيها إرنست يونغر أطروحته التي تقول إن العالم التقني ما دام وجب أن يبدو غريبًا وسلطة خارجية، فلن يتحقق «الكمال التقني» من خلال التحويل التقني للإنسان داخليًا. حلّم إرنست يونغر «إنسانية جديدة» رآها متحققة في «صورة العامل». يتحرك نموذج الإنسان هذا - كما هو بدهي - في المنظر الطبيعي لـ «هندسة الضوء الجليدية»، وفي «الوهج الأبيض للمعدن الحامي»⁽¹¹⁾. إنه سريع الارتكاس، بارد الدم، دقيق، مرن في حركته، وبمقدوره التكيف مع الإيقاعات التقنية. لكنه يظل سيد الآلة، لأنه يمتلك خاصية تقنية داخلية؛ ذلك أنه يستطيع أن يتعامل مع ذاته، بسهولة، تقنيًا، كما تخيل نيتشه ذات مرة في رؤيته «للإنسان الحر» الذي يستعمل «فضائله» بوصفها «أدوات»، يصل ويحول بها، «ينزعها، ثم يضعها ثانية»⁽¹²⁾، كما يطيب له تمامًا، ووفق غاياته. لن يشعر أمثال هؤلاء الناس بالفقد بعد الآن، بحسب إرنست يونغر، إذا اختفت «البقية الأخيرة» من البيئة المريحة، وسيكون في مقدور المرء أن يجوب فضاء حياته كـ «المناطق البركانية، أو بيئات القمر غير المأهولة»⁽¹³⁾. إنه قلب مغامر يبحث عن البرد.

سنموت في هذا البرد، أجاب فريدريش جورج يونغر أخاه الذي ما عاد في غضون ذلك، في أيّ حال، بين المدافعين، بل في صف معارضي التقنية «المتحولين في الغابة». الأطروحة الرئيسة لفريدريش جورج يونغر هي أن التقنية ليست مجرد «وسيلة» أو أداة يستخدمها الإنسان لأغراضه. ولأن التقنية - كما يزعم - قد غيّرت الإنسان داخليًا من قبل، فإن الأهداف التي يضعها نصب عينه أصبحت هي الأخرى محدّدة تقنيًا سلفًا. إن إنتاج الحاجات هو جزء لا يتجزأ من الإنتاج الصناعي. البصر والسمع والكلام والسلوك وأنماط الارتكاس وخبرة الزمان والمكان، جميعها تغيرت جوهرًا من خلال السيارة والفيلم والراديو.

E. Jünger, *Der Arbeiter* (Stuttgart, 1981), p. 173.

(11)

F. Nietzsche, *Samtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, 15 vols. (München, 1980), vol. 2, (12) p. 20.

Jünger, *Der Arbeiter*, p. 173.

(13)

لم تُبقِ الآلية الخاصة لهذه العملية على شيء خارج نطاق تأثير التقنية. ليست الخاصة الأساسية للحضارة التقنية استغلال الإنسان من خلال الإنسان، بل الاستغلال الهائل للأرض. تقتضي النزعة الصناعية الطاقة المتجمعة من التاريخ الطبيعي، فتستهلكها، ويلحق بها بذلك مصيرُ الأنثروبيا: «التقنية إجمالاً، وخطة العمل الشاملة المتطورة منها، تسعيان إلى الكمال التقني، ارتباطاً بالآلة الكونية، وفي الخضوع، تالياً، لقوانين الترموديناميك، مثل أي آلة أخرى»⁽¹⁴⁾. عندما تجعل التقنية كل شيء متاحاً، ولا تعرف محرماً أو مقدساً، تُحطم الأساس الكوكبي الذي تقف عليه. لا تزال الأرض تتحملنا، ولا يزال قسم من سكان المعمورة يتمتعون بأسباب الراحة التي توفرها الحضارة، ولهذا لا يزال ثمن «كمال التقنية» يبدو مناسباً. غير أن الظاهر خداع. يقول فريدرش جورج يونغر: «ليست البداية، وإنما النهاية هي التي تتحمل الوزر»⁽¹⁵⁾.

سخر الآخرون من نبوءات نقاد التقنية المشؤومة. صدرت في مجلة دير مونات مقالة عنوانها «في وزارة رعب التقنية»، فطوّرت أطروحة أن «الشر» ليس في التقنية، وإنما في الإنسان. ليست التقنية، بل الأهداف التي وضعت لأجلها - كما يقول كاتب المقالة - هي التي قد تكون «الشر». يجب أن يحذر المرء من شيطنة التقنية وأن يتأمل، بدلاً من ذلك، بدقة، «تقنية الشيطنة»⁽¹⁶⁾. «في الرعب من التقنية يكرر نفسه اليوم ذهان الجنيات في العصر الوسيط، لكن في مستوى عقلي أعلى وبصيغة متسامية»⁽¹⁷⁾. نقد التقنية - كما يقول النقد المضاد - لا يزيد من تحدي العصر، ويرفض تطوير أخلاق تناسب التقنية. لو امتلكتنا هذه الأخلاق لن تكون بنا حاجة إلى الخوف. كان ماكس بنزاه (Max Benze) المتحدث باسم هذا النقد المضاد يقول: «أنتجنا عالمًا، ويشهد تقليد استثنائي قديم جدًا أن أصل هذا العالم يعود إلى أقدم جهود ذكائنا. غير أننا اليوم نعجز عن السيطرة على هذا العالم نظرياً وروحياً وثقافياً وعقلياً. نظريته غائبة، ومعها غيب وضوح الأخلاق التقنية. وبكلمات أخرى تغيب إمكانية إنشاء أحكام أخلاقية مناسبة لهذا العالم...

F. G. Jünger, *Die Perfektion der Technik* (Frankfurt a. M., 1953), p. 354.

(14)

Ibid., p. 157.

(15)

J. G. Leithäuser, «Im Gruselkabinett der Technik,» *Der Monat*, vol. 29 (1959), p. 475.

(16)

Ibid., p. 478.

(17)

من المحتمل أننا لا نزال نكمل هذا العالم، لكننا عاجزون عن إكمال إنسان هذا العالم لأجل هذا العالم. هذا هو الوضع الخائق لوجودنا التقني⁽¹⁸⁾. التناقض الذي كشف عنه بنزاه بين الإنسان والعالم التقني الذي أنتجه، سيطلق عليه غونتر أندرس في عام 1956، في كتابه *Die Antiquiertheit des Menschen* (المصور القديمة للإنسان) «العار البروميثي». الإنسان «يخجل» من منتجاته التي تفوق ذاته كمالاً وتأثيراً. في القنبلة الذرية مثلاً، هو لا يستطيع أن يتصور البتة تأثيرات ما أنتجه. ففي صميم التفكير حول التقنية يقيم، إذًا، السؤال: هل ينبغي أن يتكيف الإنسان مع التقنية، كما يطالب بنزاه؟ أو هل يجب أن يعاد ربط التقنية ثانية بالمقاس الإنساني، كما يلح فريدريش جورج يونغر وغونتر أندرس أيضًا؟

في غضون ذلك أصبح الكثير من الأمور جلياً؛ فمحاضرة هايدغر التقنية في عام 1953 لم تكن غزوة فلسفية وحيدة في هذا المجال. فقد أخذ الكلام إلى نقاش قائم سلفاً. عندما يُعيد نفسه عن التصور «الأداتي» للتقنية، ويفهم التقنية بوصفها خاصة أساسية للكينونة - في - العالم الحديث، فهو، عندئذ، لا يقول شيئاً جديداً مقارنة بفريدريش جورج يونغر (وغونتر أندرس لاحقاً). فقد ترك يونغر وأندرس أيضاً أصل هذه العملية التي حولت العالم الإنساني إلى كون تقني، صراحة، في الظلام. هنا يرغب هايدغر في تسليط الضوء على هذا الموضوع. أطروحة نعرفها سلفاً من فلسفته في الثلاثينيات، وخاصة من مقالته عصر صورة العالم. أصل التقنية يكمن في الأسلوب الذي نواجه به الطبيعة، هل نتركها تبرز انطلاقاً من ذاتها، كما في تصور الأليشا عند الإغريق القدماء، أم نستثيرها في ظهورها؟ التقنية - كما يقول هايدغر - هي طريقة انكشاف (TK, 13)⁽¹⁹⁾. الانكشاف الذي يسود التقنية الحديثة له خاصية الوقوف بمعنى الاستشارة (TK, 16). عن المفهوم المركزي للاستشارة، يجمع هايدغر جميع طرائق التفويض التقنية. المفهوم النقيض هو الإنتاج (TK, 27)، بمعنى تركه يظهر. قال مايكل أنجلو مرة إن التمثال قابع سلفاً في الصخرة، ولا يتطلب إلا تحريره فحسب. هذا يصور، إلى حد ما، ما عناه هايدغر بالإنتاج، وتركه يظهر.

M. Bense, *Technische Existenz* (Stuttgart, 1950), p. 202.

(18)

(19) (TK): هو اختصار للمصدر: Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre* (Pfullingen, 1962).

وسُيُشار إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

هاتان الطريقتان في التصرف حيال الطبيعة: استثارها وتركها تظهر، وصفهما هايدغر على نحو مؤثر في محاضراته ماذا يعني التفكير؟ التي كان قد ألّفها قبل ذلك بوقت قصير. يقف المرء أمام شجرة مزهرة. لن يعيش تجربة إزهارها إلا في لحظة غير محروسة علميًا، ومهمة عمليًا. من منظور علمي ستخطر في باله تجربة الإزهار، بوصفها شيئًا ساذجًا. يصح - كما يقول هايدغر - قبل كل شيء، وفي النهاية، ألا نترك الشجرة المزهرة تسقط، بل نتركها واقفة هناك، حيث هي. لماذا نقول «في النهاية»؟ لأن الفكر لم يتركها حتى الآن أبدًا تقف هناك، حيث هي (18، WHD). نحن لا نترك الطبيعة إذا تَظهر، بل نستثيرها، ونطلب منها أن تقدم نفسها بأيّ طريقة قابلة للإثبات حسابيًا، وتبقى، بصفاتها نسقًا من المعلومات، ممكنة الاستحضار (22، TK).

بعد الاستشارة يأتي المصطلح المركزي الثاني الاستحضار. ما يُستحضر يصبح رصيدًا. جسر يربط بين ضفة وأخرى، ويحترم النهر مع ولادة قوس مفرط الانحناء. دعه. لكن مولّد الماء الكهربائي الذي حوّل النهر من أجله، أو جعله مستقيمًا، يجعل من النهر رصيدًا. ليس المولد الكهربائي مبنًى في النهر، بل على العكس، النهر مبني في المولد الكهربائي (15، TK). ومن أجل قياس هذا الشيء الموهول الذي يحصل هنا، يشير هايدغر إلى التعارض بين «الراين» المبنى في هذا المولد الكهربائي و«الراين» نشيد هولدرلين الذي يحمل الاسم نفسه. لكن الراين يبقى نهرًا ينتمي إلى مشهد طبيعي - كما قد يحلو للمرء أن يقول. هذا محتمل. لكن كيف يبقى؟ إنه، عندئذ، ليس إلا موضوعًا للمشاهدة نهضت به وكالة سفر استحضرت إلى هنا كصناعة سياحية (16، TK).

القبضة التقنية تُحوّل الطبيعة إلى رصيد واقعي أو إمكاني. وحتى لا ينهار هذا الرصيد على رأسه، يجب على المرء أن يعمل على تأمين الرصيد حسابيًا وتخطيطيًا. التقنية تطالب بمزيد من التقنية، كما أن العواقب التقنية لا يمكن التغلب عليها، ثانية، إلا بوسائل تقنية. استثار المرء الطبيعة، وبطالها الآن أن تتابع مسيرتها، تحت التهديد بعقوبة الزوال. على هذا النحو، تتغلق الدائرة في حلقة مفرغة من نسيان الكينونة. الاستشارة، الرصيد، تأمين الرصيد - هذا الكل يدعوه هايدغر الإطار، وهذا تعريفه لحقبة الحضارة التقنية التي يتعالت فيها كل شيء بكل

شيء، بأسلوب حلقة سيرانية، منتظمة مع تأثير عكوس للوصل. يوجد المجتمع الصناعي على أرضية الانغلاق في أفعاله الخاصة (TK, 19).

الإطار هو شيء من صنع الإنسان، لكننا فقدنا في مواجهته الحرية. أصبح الإطار قدرنا. والخطر في ذلك أن الحياة في الإطار مهددة بالبعد الواحد وبغيب البدائل، حيث تلاشى كل ذكرى عن طريقة أخرى في لقاء العالم، ويتفني أي أسلوب آخر للإقامة فيه. لا يأتي التهديد - كما يقول هايدغر - من الآلات والأجهزة التقنية التي قد يكون تأثيرها مميّتا. إن التهديد الفعلي أصاب الإنسان سلفاً في ماهيته. إن سيطرة الإطار تهدد باحتمال أن تتعذر على الإنسان عودته إلى كشف أصلي، ويتبع ذلك أن يبلغ حقيقة أكثر بدئية (TK, 28).

هكذا أصبحنا في تلك الأثناء عارفين بحقيقة هايدغر الأكثر بدئية. إنها حقيقة النظرة الحرة، المبارحة للكينونة المتطلعة نحو الأشياء. إنها ترك الأشجار تفتح، أو إيجاد الطريق من كهف أفلاطون، كي يتمكن الكائن تحت الشمس من أن يصبح أكثر كاثية في الانفراج المفتوح للكون. إنها ساعة الظهيرة المربعة للحقيقة. إنه انتظار أن تستجيب الطبيعة، على نحو مختلف، عندما تُسأل بشكل مختلف. يقول هايدغر في رسالة النزعة الإنسانية: من الممكن أن تخفي الطبيعة جوهرها بالذات في الجانب الذي تلتفت فيه إلى التفويض التقني من خلال الإنسان (ÜH, 16).

لا يكفي هايدغر بأمل أن الفكر المتأمل يمكن أن يترك الأشجار المتفتحة هنا وهناك واقفة، ويتركها أن تكون، وأن تحصل في الفكر هنا وهناك كينونة - في - العالم، بل يعكس في التاريخ تغير الموقف المنجز في الفكر. انطلاقاً من الانعطاف في عقل الفيلسوف، يتأسس افتراض عن انعطاف في التاريخ. وهكذا يجد هايدغر نهاية جيدة للدرامية محاضراته الثابتة التي خرج منها الحضور بشعور احتفالي، وقد استمعوا إلى شيء جذبي، لكنه يُشرح الصدر بطريقة ما. يقتبس هايدغر هولدرلين: «حيثما يكون الخطر، يبرز ما يمكن أن يُنقذ...».

من المؤكد أن الفكر الذي يتحفظ على السياق الوخيم للإطار قد مضى خطوة أبعد من خلال ذلك، وفتح فضاء يرى فيه، عمومًا، ما يجري. في هذا

الجانب، تكمن «انعطافة» في الفكر سلفاً. إنه موقف الطمأنينة الذي وصفه هايدغر مرة في محاضرة له في مسكيرش في عام 1955: نترك الموضوعات التقنية تدخل إلى عالمنا اليومي، ونتركها في الوقت نفسه تخرج منه، بمعنى نُترك على سجيته، بوصفها أشياء ليست مطلقة، بل تبقى هي ذاتها معتمدة على الأعلى منها. أحب أن أسمي موقف النعم واللا هذا من العالم التقني بكلمة قديمة: الاطمئنان إلى الأشياء⁽²⁰⁾. غير أن هذا الاطمئنان إلى الأشياء، المفهوم انعطافاً في الفكر، يجعل افتراض انعطافة تاريخية واقعية غير معقولة.

رد هايدغر على مأخذ المعقولة الناقصة بأن المعقولة مقولة الفكر الحسابي - التقني، من يفكر في المعقولة يبقى في الإطار، حتى وهو يحاول أن يهتدي للخروج منه. بالنسبة إلى هايدغر لا يوجد ببساطة تامة أي حل «صنعي» لمسألة التقنية. يقول: ليس من حساب، أو عمل، يستطيع، انطلاقاً من نفسه، ومن خلاله وحده، تحقيق انعطافة في حالة العالم الراهن، وهذا لأن الفعلية الإنسانية مطبوعة بحالة العالم هذه، ومستسلمة له. فكيف يمكن لها أن تصبح بعد ذلك سيده؟⁽²¹⁾ (24.12.1963, BwHK, 59). تحصل الانعطافة بوصفها حادثاً قَدَرِيّاً، أو لن تحصل على الإطلاق. لكن هذا الحادث يرمي بظلاله، مسبقاً، في التفكير المتأمل. ينطبق على الانعطافة الفعلية ما قاله بولس عن المجيء الثاني للمسيح: يأتي كلص في الليل. تحصل انعطافة الخطر على حين غرة. في الانعطافة تنكشف، فجأة، انفراجة ماهية الكينونة. إن الانكشاف الذاتي المباحث هو البرق (TK, 43).

تلك هي أحلام المصير المستقبلي. على أن الأمر يختلف عندما يترك هايدغر تلك الأحلام تؤثر في تاريخ حياته، ويمضي في النهاية إلى هناك، إلى موضع أحلامه في الماضي القديم الذي لا يزال حاضراً.

في عام 1962 قام هايدغر أخيراً، وبعد تردد طويل - وكان ميدار بوس

Martin Heidegger, *Gelassenheit* (Pfullingen 1985), p. 23.

(20)

Martin Heidegger and Erhart Kästner, *Briefwechsel*, Ed. by هو اختصار للمصدر: (BwHK) (21) von Heinrich Wiegand petzet (Frankfurt a.M., 1986),

وسُيشار إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

وإيرهارت كيستر وجان بوفريه يحثونه على ذلك منذ بضعة أعوام - برحلة إلى اليونان برفقة زوجته التي قدّمت الرحلة هدية له. إن ما راح يبحث عنه هناك قاله مرارًا وتكرارًا، وفي محاضرة التقنية أيضًا: في بداية مصير الغرب نهضت الفنون في اليونان إلى أعلى ذرى الكشف الذي أُقيم عليهم. فقد أظهروا حضور الآلهة، وسلطوا الضوء على المناجاة بين المصير الإلهي والإنساني (TK, 34).

جرى الإعداد للقيام برحلة إلى اليونان في عام 1955 لأول مرة، مع إيرهارت كيستر الذي كان هايدغر قد تعرّف إليه في محاضرة التقنية في ميونخ، وربطته به صداقة منذ ذلك الحين. لكن في اللحظة الأخيرة، وبعد أن وصلت تذاكر سفر القطار والباخرة، ألغى هايدغر المشروع. بعد خمسة أعوام تكررت اللعبة نفسها، فبعد أن درسا معًا الخرائط، وحدّدا طريق رحلتها، تراجع هايدغر ثانية. سيبقى الأمر كما هو، يحق لي أن أفكر بأمور عن «اليونان» من دون أن أراها. يجب عليّ اليوم أن أفكر بأن أحتفظ بقول مناسب ما يمثّل أمام البصيرة الداخلية. والتركيز الضروري لذلك يقدمه الوطن بأفضل ما يكون (21.2.1960, BwHK, 43). بعد عامين، في ربيع عام 1962، كان مارتن هايدغر في النهاية مستعدًا لتخطي «عتبة الحلم» - كما قال إيرهارت كيستر - ولأن يبدأ الرحلة. مذكرات تلك الرحلة التي سمّاها هايدغر زيارات قصيرة (Aufenthalte) أهداها إلى زوجته في عيد ميلادها السابعين.

في يوم بارد ممطر في البندقية، وقبل الصعود إلى السفينة التي ستقله إلى اليونان، راودته الشكوك مرة أخرى، في ما يُنسب إلى أرض الآلهة الهاربة، ربما مجرد تخيل، وقد يتأكد أن طريق التفكير طريق خاطئ (A, 3)⁽²²⁾. ثمة بعض المقامرة، وهذا يعرفه هايدغر. هل ستستقبله اليونان مثل البندقية التي هي الآن مجرد موضوع ميت من التاريخ، وقطعة منهوبة من الصناعة السياحية؟ في الصباح الباكر أطلّت عليهم، بعد الرحلة الليلية الثانية، جزيرة كورفو، كيفالينيا (Kephallenia) القديمة. أليست هي أرض الـ (Phäaken) المفترضة؟ على ظهر

Martin Heidegger, *Aufenthalte* (Frankfurt a. M., 1989),

(22) (A): هو اختصار للمصدر:

وسُيّر إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

السفينة أعاد هايدغر قراءة الكتاب السادس من الأوديسة ثانية، ولم يعثر على مطابقة. ما كان يحده لم يظهر له. كل شيء هنا أقرب إلى طبيعة إيطالية. حتى إيثاكا، موطن أوديسوس، لم تؤثر فيه. ارتاب هايدغر في مدى كون البحث عن الإغريق الأوائل هو الطريق الصحيحة لاكتشاف اليونان. هل يفسد البحث التجريبُ المباشر (A, 5)؟ رست السفينة أمام الشاطئ. وفي صباح ربيعي شمس استقل حافلة صغيرة إلى أوليميا. قرية صغيرة بسيطة وفنادق سياحية مبنية حديثاً، ونصف جاهزة، تحيط بالشارع. هياً هايدغر نفسه للأسوأ. تُرى هل بقي من يونانه سوى إرادة تصويره الخاص (A, 8)؟ في ساحة الآثار في أوليميا تصدح البلابل بأغنية الصباح، وأجزاء الأعمدة المتبقية لا تزال تحافظ على سموها. مع ذلك راح هذا العالم يتسلل إليه ببطء. وفي الظهيرة كانا يرتاحان على العشب تحت الشجر، وسط سكون عميق. لاحظ، الآن، أن الوصول قد يحالفه: حدىس خافت في ساعة الكل. المحطة التالية كانت ضواحي ميكني (Mykene). إنها تبدو أشبه بميدان وحيد يدعو إلى ألعاب احتفالية (A, 12). وهناك على هضبة ثلاثة أعمدة لما كان في ما مضى معبد زيوس، تبدو في رحابة المنظر الطبيعي كأنها ثلاثة أوتار لقيثارة خفية تعزف عليها الرياح بصوت خفي، ربما لا يسمعه الموتى، ترانيم حزينة، هي أصدااء هروب الآلهة (A, 12). بدأ هايدغر يظهر على حقيقته، في حين بدأت السفينة تقترب من شواطئ آسيا الصغرى. تلك هي جزيرة رودوس، جزيرة الورود. لم ينزل هايدغر إلى البرّ. التركيز في تأمل جديد يطالب باستحقاقه (A, 16). من المفترض أن الإغريقي قد تنازع في الماضي مع الآسيوي. وقد كان مستغرقاً تماماً في سجالاته آنذاك. أمّا نحن اليوم فيواجهنا تحدّي التقنية. ألا ينبغي أن يعني التعلم من الإغريق التغلب على تحديات الحاضر الخاصة؟ وهل التفكير في الإغريق انشغال غريب عن العالم الذي خان بالذات الروح الإغريقية المنفتحة على الحاضر؟ هكذا يبدو على الأقل (A, 16). بهذه الكلمات ختم هايدغر هذه التأملات مؤقتاً. في غضون ذلك، رست السفينة عند جزيرة ديلوس (Delos). اسم الجزيرة يقول سلفاً كل شيء، إنه يعني: المكشوف، والظاهر (A, 19). كان يوماً فرحاً. وقفت النسوة على الشاطئ يعرضن على الأرض منسوجات، ومطرزات متعددة الألوان للبيع. ياله من منظر بهيج! الجزيرة، في ما عدا ذلك، خالية من البشر تقريباً، لكنها تزدهر

بأطلال المعابد والأبنية القديمة. كل شيء يتحدث عن احتجاب بداية عظمة سابقة. عبر صخرة ناتئة، وفوق الخراب، صعدوا مع هبوب نسمة شديدة إلى قمة جبل سينثوس (Kynthos) الوعرة. والآن تجيء اللحظة العظيمة. الجبال، والسماء، والبحر، والجزر تظهر من حولنا، وتكشف عن نفسها في الضوء. ما هذا كله؟ وما الذي يظهر فيها؟ وإلى أين تلوح لنا في ذهابها؟ إنها تلوح لنا، في احتفالية الظهور، بأن تُظهر الظاهر بالذات، بوصفه الحاضر على هذا النحو أو ذاك (A, 21). هناك على هضاب جزيرة ديلوس، بإطلالتها الشاملة فوق البحر المفتوح والجزر المنتشرة، احتفل هايدغر بوصوله إلى الأرض الموعودة. لماذا ديلوس تحديدًا؟ من خلال توصيفاته، وحدها لا يمكن التكهّن بما يجعل هذا المكان متفردًا. أليس من المحتمل أن يكون سحر الاسم وحده؟ أو أن هايدغر لا يستطيع أن يقدم تفسيرًا آخر أكثر وضوحًا؟ إنه يتحدث بحذر عن حضور الإلهي، لكنه يتحفظ في آن واحد، ويريد أن يتجنب مذهب وحدة الوجود الضبابي. بهذا يمسك هايدغر بقواعد حدث الحقيقة التي نعرفها من قبل، والتي لا تُلخص في هذا السياق ما فُكر فيه يومًا، بل تشير إلى المكان الذي يدين له هذا الفكر. إنه لا يريد أبدًا تثبيت ما يشاهده في حكاية سرديّة بسيطة (A, 5)، ويختار الكلمات التالية للتعبير عن مشاعر غبطته ونشوته: قد تحقق ما كان ظاهريًا متصورًا فقط، وما هو يملأ نفسه بالحاضر، بما كان يومًا مضيئًا، وهبه الإغريق، بدايةً، ذلك الحضور (A, 21).

استمرت الرحلة إلى أثينا، إلى الأكروبوليس في الصباح الباكر، قبل أن تصل إليها أسراب السياح، وإلى دلفي (Delphi)، حيث يكتظ المكان المقدس بالناس الذين (A, 32)، بدلًا من أن يقيموا احتفال الفكر، كانوا يلتقطون الصور من دون توقف. فقد فقدوا ذاكرتهم وقدرتهم على التذكر.

تظل تجربة ديلوس الذروة التي لا تنسى. بعد نصف عام كتب هايدغر من فرايبورغ إلى إيرهارت كيستنر: أنا كثيرًا ما «أكون» في هذه الجزيرة. لكن لا تكاد توجد كلمة مناسبة. ما يبقى هو الحفاظ على مباغثة الحضور الخالص في الذاكرة (23.8.1962, BwHK, 51).

كانت هذه هي الزيارة الأولى إلى أرض الأحلام، وستبعتها زيارات أخرى، في أعوام 1964 و1966 و1967.

في تلك السنوات اكتشف هايدغر بروفانس (Provence)، يونانه الثانية. بعد مؤتمر في سوريصي لاسال (Cerisy-la-Salle)، في النورماندي في عام 1955، تعرّف، من خلال جان بوفريه إلى الشاعر الفرنسي رينيه شار (René Char). سرّياً ما نشأت من هذا التعارف صداقة مع الرجل الشهير ليس بوصفه شاعرًا فحسب، بل بوصفه أيضًا قائدًا للمقاومة. قصائد شار هي، بحسب كلماته، «مسير إلى ما يُجِلّ عن الوصف»، تمضي دائمًا إلى البروفانس، موطنه الحبيب. دعا هايدغر إلى بيته هناك في جوار لو تور (Le Thor)، في منطقة فوكلوز (Vaucluse). اتفق بوفريه مع هايدغر أن يربط الزيارة إلى لو تور بحلقة نقاشية صغيرة تضم قلة من الأصدقاء، وحلقة الطلاب القريبة من بوفريه، من بينهم فيديه (Fédier)، وفيزان (Vezin) الذي ترجم الكيتونة والزمان في ما بعد إلى الفرنسية. جرت حلقات النقاش هذه في أعوام 1966 و1968 و1969. وقد تكوّن منها طقس ثابت. قبل الظهر كانوا يجلسون أمام البيت، تحت شجر الدلب، ترافقهم الصرصرة والجنادب، يتداسون ميراقليط أو عبارة هيغل: «جورب ممزق أفضل من جورب مرتوق، أليس هكذا الوعي الذاتي؟»، أو مفهوم القدر عند اليونان أو، في عام 1969، أطروحة فويرباخ (Feuerbach) الحادية عشرة عن ماركس: «الفلاسفة فسروا العالم على نحوٍ مختلف فحسب، بينما يتوقف الأمر على تغييره». في أوقات ما بعد الظهر تلك، وتحت ظلال الشجر، كانوا جميعًا متفقين على أننا يجب أن نفسر العالم على نحوٍ نستطيع معه المحافظة عليه في النهاية. حُرّرت محاضر، حتى عندما كان هبوب ربح باردة جافة يُعثر الصفحات، فتُجمع من جديد، ويشارك الجميع في تحريرها. أحد هذه المحاضر يبدأ بالعبارة التالية: «هنا عند أشجار الزيتون التي تتلاصق على امتداد المنحدر أماننا وصولاً إلى السهل، وفي البعيد يجري نهر الرون الذي ما عاد مرئيًا، نبدأ من جديد بالشذرة 2 (لهيراقليط). ومن خلفنا تربض كتلة جبل دلفي. إنها طبيعة ريبونك (Rebanque). من يجد طريقًا إلى هناك يحل ضيفًا على الآلهة» (VS, 13)⁽²³⁾.

بعد الظهر كانوا يقومون بجولات في المحيط، إلى أفينيون (Avignon)، منطقة النيذ في فوكلوز، وقبل كل هذا، إلى جبل سيزان (Cézanne) في سانت فيكتور

(23) (VS): هو اختصار للمصدر: Martin Heidegger, *Vier Seminare* (Frankfurt a.M., 1977).

وسُيشار إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

(Sainte-Victoire). أحب هايدغر هذا الطريق في الفالق الصخري من بيموس (Bibemus) إلى النقطة التي تظهر فيها فجأة، بعد المنعطف، كتلة جبال سانت فيكتوار. إنه طريق سيزان الملائم له - كما قال هايدغر - من بدايته إلى نهايته. إن طريق تفكيري الخاص على طريقته⁽²⁴⁾. على كتلة صخرية أمام الجبل، كان بمقدور هايدغر أن يجلس فترة طويلة، وينظر. قال سيزان مرة عن هذا المكان إنه «لحظة توازن العالم». كان الأصدقاء يتذكرون بالطبع كيف كان سقراط يستطيع في وقفة غير منتظمة أن يغرق في أفكاره لساعات طويلة. في المساء كانوا يعودون إلى الجلوس عند رينيه شار الذي قال هايدغر إن اليونان القديمة تحيا من جديد في حديثه وسلوكه وفي بلدته. وبدوره كان رينيه شار ممتناً لأنه من جديد حرر نظرتهم إلى ماهية الشعر التي ليست غير «العالم في مكانه الأفضل»⁽²⁵⁾. في كل مرة كان يُحْمَلُ الفيلسوف، في طريق عودته إلى وطنه، نباتات الخزامى والمرمية من حديقته، والزعر والجزر من البلدة، إضافة إلى زيت الزيتون والعسل.

«من المستحيل فعلياً وصف مزاج تلك الأيام البهيجة»، كتب أحد الأصدقاء. «احترام المشاركين الرصين هايدغر وتبجيلهم إياه. فقد امتلأ الجميع عميقاً بالمدى التاريخي لهذا الفكر الانقلابي، وكذلك بالتعامل القريب والودود مع المعلم. وبكلمة واحدة: هذا الضوء الجنوبي، أي السكينة الهادئة لتلك الأيام التي لا تنسى» (VS, 147).

كان النصف الثاني من الستينيات المرحلة الأكثر خصوبة وتكثيفاً في حلقات الدروس، في زوليكون (Zollikon) في منزل ميدار بوس. شارك فيها أطباء ومعالجون نفسانيون وطلاب وعاملون مع ميدار بوس الذي يعلم في المستشفى النفسي الجامعي بورغهلزلي (Burghölzli) في زيورخ، حيث عمل كارل يونغ (Carl Jung) في ما مضى. كان ميدار بوس طبيب كتيبة في فرقة جبلية للجيش السويسري في أثناء الحرب. لم يكن لديه الكثير ليفعله ويكافح به ضجره، فعكف على دراسة الكينونة والزمان، وأدرك شيئاً فشيئاً أن هذا العمل يحتوي «أساساً على رؤية جديدة

Petzet, p. 151.

(24) مقتبس من:

R. Char, «Eindrücke von früher,» in: G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger* (25) (Pfullingen, 1977), p. 75.

في الوجود الإنساني وعالمه، غير معروفة من قبل، وتستأثر بالحديث» (ZS، 26)⁽²⁶⁾ (VIII)، ويمكن أن تكون ثمرة في العلاج النفسي. في عام 1947 كتب رسالته الأولى إلى هايدغر الذي ردَّ عليه بلطف، وطلب منه علبه شوكولاتة صغيرة. في عام 1949 جاء ميدار بوس إلى توتناويرغ أول مرة. أدت المراسلات بينهما إلى صداقة حميمة. وعد مارتن هايدغر نفسه بالكثير من علاقته مع طبيب بدا له أنه فهم فكره. وقد «رأى إمكان ألا تبقى رؤاه الفلسفية حبيسة حجرات الفلاسفة، بل أن تكون نافعة لأكثرية الناس، وخاصة المحتاجين منهم» (ZS، X)، كما روى ميدار بوس. بدأت سلسلة حلقات الدروس في عام 1959، وانتهت في عام 1969. في البداية كان لدى المشاركين إحساس بأن أحد ساكني المريخ يلتقي أول مرة مجموعة من سكان الأرض، ويرغب في التفاهم معهم» (ZS، XII). بأناة وصبر يعاود هايدغر، باستمرار ومن جديد، شرح «مبدئه»: الدازاين يعني الانفتاح على العالم. في الساعة الأولى من الحلقة الدراسية رسمَ على اللوح نصف دائرة يُفترض أنها تمثل كينونة الانفتاح الأوليَّة على العالم. في هذه الحلقات حاول هايدغر أول مرة أن يجعل الاضطرابات النفسية مفهومة بمساعدة المفاهيم الأساسية لتحليل الدازاين في الكينونة والزمان. نوقشت حالات مرضية. كان السؤال الاستهلاكي هل كانت العلاقة المفتوحة بالعالم مؤذية؟ وإلى أي مدى؟ العلاقة المفتوحة بالعالم تعني احتمال الحاضر، من دون الفرار إلى المستقبل أو الماضي. يهتم هايدغر التحليل النفسي الفرويدي بأنه يُصعَّب العلاقة بالحاضر، من خلال نظريات تركيبة عن القصة المرضية. إلى ذلك، تعني العلاقة المفتوحة بالعالم الحفاظ على ذلك الفضاء البيئي الذي يمكن أن يظهر فيه الناس والأشياء. على سبيل المثال لا يعرف مريض الهوس - والاكتئاب هذا المقابل الحر والمفتوح، وهو لا يستطيع أن يترك الأشياء والناس هناك في الزمكان، حيث يتمون، فهم (الأشياء والناس) إما بعيدون عنه جدًا وإما قريبون منه جدًا: إنه يتلعثم ويتلعونه، أو إنهم يخفون في فراغ كبير، داخلي وخارجي. ما يخاطبه من العالم لا يستطيع أن يسمعه أو يقبض عليه. إنه لا يستطيع الحفاظ على مسافة قريبة من الأشياء والناس. تغيب الطمأنينة التي تتركه، نفسه والكينونة - مع الناس. يرى هايدغر باستمرار أن أغلبية الأمراض

(26) (ZS): هو اختصار للمصدر: Martin Heidegger, *Zolliker Seminar* (Frankfurt a.M., 1987).

وسُيَّار إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

النفسية يمكن فهمها، بوصفها اضطراب «الوجود»، بالمعنى الحرفي: «احتمال» علاقة العالم المفتوح لا يكتب لها النجاح. بين المرض والطبيعية ليس من قطيعة بالنسبة إلى هايدغر. قد يتحدث في لحظة عن مريض مصاب بالاكئاب الهوسي أو مريض سوداوي، وبعد بضع جمل يكون عند ديكرت وظلام العالم العام في العصر الحديث. إن سلوك المهووس الذي يبدو له العالم شيئاً يجب على المرء أن يخطفه نحوه، ويتغلب عليه، ويتلعه، كان بالنسبة إلى هايدغر إرادة السلطة الحديثة المألوفة، وقد دُفعت إلى ذروة مرضية. الأمر في الحلقات الدراسية في زوليكون يتعلق بالاثنتين، بكليهما: بالأمراض النفسية للأفراد، وبالباثولوجيا المرضية للحضارة الحديثة. في جنون الفرد يتعرف هايدغر إلى ذهانات العصر الحديث.

وجد هايدغر في ميدار بوس صديقاً، لكنه لم يستفد منه كمعالج، مع أنه أخبره بحلمه الوحيد، لكن المتكرر كثيراً. حلم بأنه يجب أن يتقدم إلى امتحان الثانوية مرة أخرى أمام المعلمين أنفسهم، كما في الماضي. «وأخيراً انتهى هذا الحلم النمطي»، كما يروي ميدار بوس، «عندما كان (هايدغر) قادراً في فكر اليقظة على اختبار الكينونة في ضوء الحدث» (ZS, 308).

الفصل الرابع والعشرون

نذر الشؤم. أدورنو وهابديغر. أموريباخ وطريق الحقل. من رطانة الأصالة إلى رطانة سنوات الستينيات. الكلام والصمت عن أوشفيتز. مقابلة دير شيفغل. باول تسيلان في فرايبورغ وتوتناويرغ.

في عام 1965 جرى حوار إذاعي بين غريمين، فأصبح تاريخيًا في ما بعد. أحدهم أخذ فيه دورَ كبير المفتشين، والآخر دور صديق الإنسان. أرنولد غيلين كان كبير المفتشين، أما خصمه فكان ثيودور أدورنو. غيلين: «سيد أدورنو، أنتم ترون هنا بالطبع، مرة أخرى، مشكلة التحرر من الوصاية. هل تعتقدون، فعلاً أن عبء المشكلات الأساسية، والإسراف في التفكير، وأخطاء الحياة التي كان لها تأثيرات لاحقة عميقة، والتي ارتكبتها جميعاً لأننا جربنا أن نسبح بحرّية، هل تعتقدون حقيقة أن المرء ينبغي أن يتوقع من الجميع احتمالها؟ هذا ما أحب أن أعرفه منكم بسرور تام». أدورنو: «يمكنني أن أجيب ببساطة تامة: نعم! لدي تصور عن سعادة موضوعية، وبأس موضوعي، وأستطيع القول إن الناس ما دامت تسعى إلى التخفف من العبء، ولا تأخذ على عاتقها المسؤولية الكلية والتقرير الذاتي، ستبقى رفاهيتها في هذا العالم وسعادتها مجرد ظاهر. وهو ظاهر، قد ينفجر يوماً. وعندما ينفجر تكون له عواقب وخيمة». ردّ غيلين بأن هذه فكرة جميلة غير أنها، للأسف، ليست صالحة إلا لأنثروبولوجيا طوباوية فحسب. عبّ أدورنو بدوره: إن حاجة الإنسان إلى التخفف من الأعباء ليست - كما يزعم غيلين - ثابتاً طبيعياً أنثروبولوجياً، بل هي ردّة فعل على الأعباء التي يخضع لها الناس من خلال مؤسساتهم الاجتماعية نفسها. إنهم يبحثون بالضبط عن مهرب من هذه الأعباء لدى السلطة التي تسببت بهذا السقم الذي يعانونه. يجب كسر هذا «التطابق مع المهاجم». كان جواب غيلين الذي ختم به النقاش: «سيد أدورنو...، مع أنني أشعر أننا متفقان في المقدمات العميقة، إلا أن انطباعي يذهب إلى أنه من الخطر - وأرى لديكم هذا الميل - جعل الإنسان لا يرضى بما تبقى بين يديه من الحالة الكارثية كلها»⁽¹⁾.

R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule* (München, 1986), p. 653.

(1) مقتبس من:

الكَلِيَّة هي الباطل. هذا الموقف يمثلُه كلاهما. وهو موقف هايدغر أيضًا. الأفضل - كما يقول غيلين - أن يساعد المرء الناس، حيث يستطيعون متابعة أشغالهم، «صامدين في وجه النقد، ومنيعين ضد الاعتراضات»، ويوفر عليهم التفكير الذي يصطدمون من خلاله، على العموم، بالحالة الكارثية للكَلِيَّة. كلّا - يقول أدورنو - يجب أن نحثهم، باسم التحرير، على مثل هذا التفكير، حتى يلاحظوا فداحة سوء من حولهم. أحدهما يريد، لأسباب تأملية عليا، أن يحمي الناس من التفكير لأنه لا يقع على بدائل عملية لما هو موجود، والآخر يريد أن يُحمّلهم إياها، على الرغم من أنه لا يستطيع إلا أن يذكرهم بعود الخلاص اللذيذة، كذلك المحفوظة في تجارب الطفولة، وفي الشعر والموسيقى، وفي «الميتافيزيقا لحظة السقوط».

تجدر الملاحظة أن الفلاسفة أمثال غيلين وأدورنو وهايدغر أيضًا، يمكن أن يتفقوا على كارثية الوضع إذا هم نظروا إليه ككل. لكن يغيب عن هذه الكارثة جانبها المنذر، إذ يمكن المرء أن يتعايش معها على نحو جيد. يرى أدورنو أن إحدى نتائجها أن الناس تعاني اغترابًا مزدوجًا: إنها مغتربة، وفقدت الوعي باغترابها. أما بالنسبة إلى غيلين، فإن الحضارة ليست، بأيّ حال، شيئًا آخر غير الكارثة في حالة تحملها. أما بالنسبة إلى هايدغر، فإن الإطار (Gestell) مصير لا يقوى الإنسان عليه. إن مشكلات العالم التقني الأساسية لا يمكن حلها تقنيًا. وحده الله يمكن أن يساعدنا، يقول هايدغر.

تنادي الـ «كساندرا»⁽²⁾ (Kassandras) بعضها بعضًا من فوق ذرى جبال الطالع السيئ، وتتبادل رؤاها المعتمة عبر السهول، حيث تسود الكفاءة والاستمرار على هذا النحو.

تكوّن في الخمسينيات وأوائل الستينيات خطاب كارثة، تعايش بسلام مع طموح البناء والتمتع بالرفاهية والتفاؤل بأشياء صغيرة، وفي مدى قريب.

(2) هي ابنة بربام وهيكيو، ومعشوقة أبولو الذي وهبها القدرة (Kassandra) في الأسطورة اليونانية، كساندرا على التنبؤ بالمستقبل، وعاقبها، لأنها لم تبادل الحب، بإصداره أمرًا بالآ تُصدّق نبوءاتها، وغدا اسمها رمزًا لأيّ نذير بالهلاك. (المحرر)

ويسوداوية واكتب أصوات النقد الثقافي الانشغال البهيج بازدهار ألمانيا الاتحادية.
كان أدورنو وغيلين، ومعهما هايدغر، جزءاً من هذه الجوقة من الأصوات.

ساهم هؤلاء بطرائق مختلفة في هذا الفساد الذي ينتقدونه في الوقت نفسه. أراد غيلين، بوسائل ثقافية، أن يحمي المجتمع من المثقفين، بينما رسم أدورنو صورة مرعبة للاغتراب الرأسمالي، وفحص - كي يجعل «معهد البحوث الاجتماعية» محط الأنظار - مناخ العمل في شركة مانسمان، بتكليف من إدارتها. لما هايدغر فقد رفض، بلغة ملطقة، الحديث المذهب ضد التقنية.

وقع لهايدغر، ناقد العصر، ما وقع لأدورنو. فقد استمعوا إليه كما لو أنه يأتي نبوءة مصنوعة. لم تكن أكاديميات العلوم وحدها التي حاولت أن تخطب ودهايدغر، ومن بعده أدورنو، بل أكاديميات الفنون الجميلة أيضاً. كان النقد الأساسي الذي لا يريد أن يكون سياسياً، ويتصرف بحرج إزاء الدين، يُستقبل بالضرورة استقبلاً جماً. عندما كانت أكاديمية الفنون الجميلة في برلين تشاور لقبول هايدغر في عام 1957، وافقت الأغلبية العظمى رأي غيرتروود فون لي فورت (Gertrud von le Fort)، عندما قالت إن أعمال هايدغر ينبغي قراءتها بوصفها «شعراً عظيمًا» (BwHK, 32). لم يلقَ هايدغر مثل هذا التجاوب على نحو غير ودي، إذ كان الفكر والشعر عنده يتدانيان، ويقترب أحدهما من الآخر أكثر فأكثر، ومما أبعده عن الانغماس في اليومي. الرعاية يعيشون غير مرثيين، وخارج قفر الأرض اليباب التي يتعين أن تُستعمل لتأمين سيادة الإنسان فحسب.

حتى في العشرينيات لم يقتصر تأثير هايدغر على الجامعة وحدها، ولم يتغير هذا كثيراً اليوم، على الرغم من أن كثيراً من الأساتذة ذوي الكراسي وأولئك الذين أرادوا أن يكونوا كذلك في الخمسينيات، كانوا يتخذونه مرجعاً لهم. بكفاءة جرى إضفاء الهايدغرية على كراسي التعليم الألمانية، وكان المرء منهمكاً في تفصيل أعمال المعلم، ووضع تأملات كسيحة حول الرمية والانتقادية. وُضِع من فلسفة السأم العظيمة لهايدغر فلسفة تبعث على السأم. وقد نشبت نزاعات مدرسية حول نظام الوجودانيات. بيد أن هذا كله لم يكن وحده ما جعل هايدغر المعلم المفكر في الخمسينيات وأوائل الستينيات. عندما وصف الشاب يورغن هيرماس - في مقالة لصحيفة فرانكفورت الغمانيي تسايونج (Frankfurter Allgemeine Zeitung)،

لمناسبة عيد ميلاد هايدغر السبعين - تأثير الفيلسوف وركز خصوصاً على «حلقات الإخوة العلمانيين»⁽³⁾ (Laienbrüdern) التي تشكلت في أرجاء البلاد كافة، وخاصة في صفوف «الهادثين في الأرض»⁽⁴⁾. كانت تلك حلقات عبادة اجتمعت حول كلمة هايدغر. وسيضع أدورنو، بعد بضع سنوات، في كتيبه رطانة الأصالة، ترسيمة التأثير الهايدغري بالصيغة التالية: «اللاعقلانية في قلب العقلانية هي بيئة عمل الأصالة»⁽⁵⁾. لا بد من أن أدورنو بوصفه باحثاً في بيئة العمل، يعرف هذا. «في ألمانيا يجري التحدث برطانة أصالة، ويكتب بها أكثر. لغتها علامة واسمة للاصطفاء الاجتماعي، والنبالة، وتذكر بالوطن في آنٍ واحد؛ إنها أشبه بلغة تحية، من حيث هي لغةً عليا، وهي تمتد من الفلسفة واللاهوت - والأخير لا ينحصر في الأكاديميات البروتستانتية فحسب - إلى التربية والجامعات ومنظمات الشبيبة، وصولاً إلى أسلوب الكلام الراقي للمتدينين من الاقتصاد والإدارة. وبينما تفيض بمزاعم الانفصالات الإنسانية العميقة، فإنها في أثناء ذلك تتنمذج على غرار العالم الذي تنفيه رسمياً»⁽⁶⁾. كانت قطع ديكور، وأجزاء اصطلاحية من الفلسفة الهايدغرية، ملازمة في الواقع على نحو جيد لاستحضار كلام مؤثر، حيث إن السمعة الأكاديمية لم تتعرض للأذى. لدى الكلام على الموت على سبيل المثال، يمكن للمرء أن يختار طريقاً وسطاً بين الجدبة الوجودية والعلم الفلسفي الذي يريد أن يظهر أن لا شيء إنسانياً غريب عنه. من كان يحرجه الكلام على الله، ومن لم يرد التخلي عن الروحية المجهولة، راح يقبض على الكينونة بسرور، سواء أكتب باستعمال حرف y أم من دونه. ما عناه كامو وسارتر لجيل الشباب، عناه هايدغر للجيل الأكبر الذي اعتبر أن الثقيل التداول هو الأكثر جدية غالباً.

J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile* (Frankfurt a. M., 1987), p. 73.

(3)

(4) «الهادثون في الأرض» (die Stillen im Lande) كانوا في القرن الثامن عشر البروتستانتين الغاة

الذين انسحبوا من ضجيج التنوير إلى غرفهم الصغيرة، يمارسون فيها طقوس عباداتهم، وكان لهم تأثير ملحوظ في الناس. وفي الفترة النازية هم أولئك الكتاب المسيحيون الذين لم يحظروا، بل كانوا غير مرغوب فيهم، فشكّلوا نوعاً من معارضة صغيرة، وحوّوا في كتاباتهم على المقاومة التي ظلت في الأغلب غير فاعلة. بعد الحرب كان هؤلاء أعلى صوتاً، وتبين أنهم يشكلون كتيبة في الأدب الألماني الجديد. من بينهم شتيفان أندروز وهاينريش بول. (المترجم)

Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit* (Frankfurt a. M., 1964), p. 43.

(5)

Ibid., p. 9.

(6)

بالنسبة إلى النظرة النقدية لأدورنو في «الأيدولوجيا الألمانية» لتلك السنوات، كانت رطانة الأصالة ومارتن هايدغر بوصفه ناجت الكلمة، شيئاً أكثر من خطير. فقد كانا تعبيراً عن عقلية المثقفين التي مهدت للفاشية. بداية شرع أدورنو بكلمات تبدو بريئة، مثل «مهمة، نداء، مقابلة، نقاش حقيقي، مقولة، مطلب، رباط» - أي بكلمات تمكّن، في سياقات مختارة على نحو حسن وفقاً لأدورنو، من إخراج «معراج الكلمة»⁽⁷⁾. إن من يصني إلى النداء يختار اللقاء، ويعلن مطلبه، ولا يخشى الارتباط، ويُظهر نفسه بوصفه شخصاً مستدعي لأمر أعلى، لأنه يتطلع إلى الأعلى. إنه الإنسان الأعلى الذي لا يزال لطيفاً، ومتسامياً فوق مشغل العالم المُدار. الرطانة ترتقي بمهارة الشغل إلى الاصطفائية. والأصيل يبرهن على قدرة التنفيذ من القلب، إنه يعزف على «أورغن الروح»⁽⁸⁾.

عالج رطانة الأصالة روحَ عصر كان زمانه قد انقضى عندما صدر هذا الكتاب في منتصف الستينيات. كانت هذه سنوات حكومة المستشار لودفيغ إيرهارد (Ludwig Erhard). وقد أفلحت الرطانة الطافحة بالقداسة في عهد أدنار الأيوبي، لكن عندما صدر كتيب أدورنو كانت موضوعية جديدة قد حُلّت. أُخلى «بيت اللقاء، المكان لـ «قاعة متعددة الأغراض»، وغزت المناطق المخصصة للمشاة المدن، وانتصر كي هندسة العمارة بناء السجون والعنابر. اكتشف المرء سحر الواقع العارية، سواء في الفلسفة أو في متاجر الجنس. ولم يمض وقت طويل حتى سقط القناع، وسيطر على عالم الخطاب النقد النقدي، والأسئلة التي لا هواة فيها.

يعد جزءاً من تقنية الرطانة أن كلماتها تبدو «كما لو أنها تقول أكثر مما تعني»⁽⁹⁾. وهي على هذا النحو تبدو أحياناً في نص أدورنو، مع فارق أن أدورنو لا يرتب المسرح من أجل الصعود إلى السماء، بل من أجل السقوط في الجحيم. إن غايته القصوى هي ريبته في الفاشية التي تشحن الموجودات بالمعنى، وهي موجودات أقرب إلى الهزلية منها إلى الخطيرة. سجل أدورنو، على سبيل المثال،

Ibid., p. 13.

(7)

Ibid., p. 18.

(8)

Ibid., p. 11.

(9)

ملاحظاته على تقسيم هايدغر المتن لل فقرات في فصل الموت في الكينونة والزمان: «حتى الموت نجد أنه عولج في الكتاب، بأوامر القوات الخاصة (SS) ويهدي من الفلسفات الوجودية؛ فهو يركب الإجراءات الرسمية الروتينية كحصان مجنّح. وفي غمرة الموت يركب حصاناً قيامياً»⁽¹⁰⁾. في مكان آخر يجعل أدورنو من هايدغر فيلسوف الفضائل الثانوية. يقول: «باسم أصالة عصرية يستطيع أيضاً من يمارس التعذيب أن يتقدم بجميع أشكال دعاوى التعويض الأنطولوجية، إلى الحد الذي يزعم فيه أنه كان، ببساطة، مجرد معذب حقيقي»⁽¹¹⁾. مع ذلك، هذه ليست إلا مقدمات النقد الأدورني. أراد أدورنو أن يتعقب الفاشية في داخل الأنطولوجيا الأساسية الهايدغرية. الأنطولوجيا، وخاصة الهايدغرية، هي الاستعداد النفسي الذي يجيز للوعي توسيع نظام متغاير معزول، كما كتب أدورنو في مؤلفه الرئيس الجدل السلبي (*Negativen Dialektik*) الذي ينتمي إليه كتيّب رطانة الأصالة، على الصعيد المفهومي.

أوضح أدورنو في عام 1959، قائلاً: «أعتبر بقاء الاشتراكية القومية في ديمقراطيتنا أكثر خطورة من ناحية الإمكان من بقاء الميول الفاشية ضد الديمقراطية»⁽¹²⁾. بصورة رئيسة كان في ذلك يشير إلى حقيقة أن النزعة المعادية للشيوعية في الحرب الباردة، أعطت عفريت الفاشية اسماً مستعاراً. كان كل ما يجب عليه فعله - بصفته مدافعاً عن الغرب في وجه «الطوفان الأحمر» - أن يتواشج مع التقليد الاشتراكي القومي المضاد للبلشفية. هذه النزعة المعادية للشيوعية التي سادت في عهد أدناور استغلت «رهاب الروس» ذا الصبغة العرقية أيضاً، ودعت إلى ميول تسلطية وشوفينية أحياناً. ومن أجل تدعيم الجبهة ضد الشرق، دفعت بسرعة إلى الأمام عملية إعادة تأهيل النخبة الاشتراكية القومية في الخمسينيات. طالب أدناور مراراً وتكراراً وبأقصى سرعة ممكنة، بوجود اختفاء التمييز بين «طبقيتين من الناس»، وتحديدًا بين الذين لا غبار عليهم سياسياً ومن لم يكونوا كذلك. في أيار/ مايو 1951 صدر قانونٌ فُتحت بموجبه ثانيةً الطريق

Ibid., p. 74.

(10)

Ibid., p. 105.

(11)

Th. W. Adorno, *Eingriffe. Ne kritische Modelle* (Frankfurt a. M., 1963), p. 126.

(12)

إلى السلك الوظيفي أمام مرتكبي الجرائم النازية. وأكمل «قانون وجوب الولاء» الصادر في عام 1952 الاهتمام بإبعاد أعضاء «اتحاد الملاحقين من الحكم النازي» بشبهة الشيوعية، من الخدمة العامة. واللاسامية تحركت أيضًا. شعر بذلك أدورنو على نحو خاص، فهو الذي عاد في عام 1949 مع هوركهايمر من المهجر إلى جامعة فرانكفورت. وفي عام 1953 جرى تعيينه في «كرسي استثنائي للفلسفة وعلم الاجتماع»، أطلق عليه رسميًا «كرسي المصالحة من جديد»، وهذا وصف يسهل استعماله للقفز والشتيمة. وظل أمل أدورنو في الحصول على منصب أستاذ نظامي على أرضية مرتبته العلمية وحدها، بعيدًا عن التحقق مدة طويلة. أخيرًا، عندما اقترحت في الكلية تسمية أدورنو أستاذ كرسي نظامي (Ordinarius) في عام 1956، تحدث في الحال أستاذ الشرقيات هلموت ريشتر (Hellmut Richter) عن «خدعة»⁽¹³⁾. لا يحتاج المرء في فرانكفورت إلا إلى حماية هوركهايمر، وأن يكون يهوديًا، حتى يستطيع تحقيق نجاح مهني. لم تكن هذه الملاحظة الوحيدة من هذا النوع. كان سيئًا للغاية أن يطلب هوركهايمر إحالته إلى التقاعد المبكر في عام 1956، بسبب تفشي ظاهرة «كراهية اليهود»، وهو الذي كان يتمتع بموقع أكثر ثباتًا بصفته عميدًا ورئيسًا سابقًا للجامعة. وجب على أدورنو وهوركهايمر أن يعيشا التجربة اليهودية القديمة مرة أخرى، فبقيا موسومين ومعرضين للأذى على الرغم من تبوئهما مواقع منظورة. قدّم سارتر هذه التجربة مفهوميًا في كتابه تأملات في المسألة اليهودية على هذا النحو: «إنه وزير، لكن معالي الوزير يبقى يهوديًا ومنبوذًا في الوقت نفسه»⁽¹⁴⁾. في الخمسينيات وأوائل الستينيات كان أدورنو يشعر أيضًا بأنه معرض للأذى بسبب خلفيته الماركسية. وصفت المجلة الأسبوعية إيتسايت (Die Zeit) [الوقت] أدورنو في عام 1955 بـ «داعية المجتمع اللاتبقي»⁽¹⁵⁾.

يبدأ أدورنو عندما يبحث في فلسفة هايدغر عن استمرارية فاشية، فإنه يفعل هذا، ليس فقط لأنه يريد أن يصيب في هايدغر صميم البيئة الوسطية التي تميز عهد أدنauer. فقد كان في الموضوع ما هو أكثر من ذلك. كان هناك بالذات دُنو فلسفي

Wiggershaus, p. 521.

J. P. Sartre, *Drei Essays* (Berlin, 1977), p. 149.

Wiggershaus, p. 568.

(13) يُنظر:

(14)

(15) مقتبس من:

خطر من الخصم. إذ كان لدى أدورنو أيضًا شيء من السخط على فيلسوف يمارس «فلسفة أزلية»، كما لو أن علم الاجتماع والتحليل النفسي الخصمين الكبيرين للعقل الفلسفي، غير موجودين. لا بدّ من أن هذا التجاهل أغضب أدورنو الذي أبى إلا أن يأخذ على عاتقه بجذّ، نزع السحر عن هاتين السلطتين الروحيتين، ضد إروسه الفلسفي الخاص الذي تعرض للأذى. إن حقيقة أن هايدغر لم يهتم إطلاقًا بهذا النموذج الحدائي العلمي - والأحرى أنه ازدراه - دفع أدورنو إلى اتهامه بالنزعة الريفية (Provinzialismus). أدورنو الذي يعلم بدقة، على الصعيد الفلسفي التاريخي، كل ما «لا يمكن أن يحصل»، عجز عن الظهور بثبات فلسفيًا. ولم يبقَ له من أجل حماسه الفلسفية إلا تفكيره المستمر الرائع واهتمامه بالفن أيضًا. لكن توجُّهه نحو الفن بوصفه موئل الفلسفة، كان مرة أخرى قاسمًا مشتركًا بينه وبين هايدغر. في حقيقة الأمر لن يحسد أدورنو هايدغر على مساره الصعب. بالنسبة إليه كان تخرجه وخفة حركته أكثر طبيعية. أمّا لماذا يمكن أن يحسد هايدغر، فلأن هذا لا يخجل من نشاطه الميتافيزيقي السافر. كتب أدورنو ذات مرة: «تأبى الخجل أن يعبر مباشرة عن مقاصد ميتافيزيقية، وإذا غامر المرء فسيتنازل لمصلحة سوء فهم مغتبط»⁽¹⁶⁾. هكذا أصبح أدورنو معلم الرقص الفلسفي من وراء الخمار. عندما أراد هربت ماركوزه نشر مؤلفه إروس والحضارة (*Eros und Zivilisation*) في كتاب خاص في مجلة تسايشرفت فور زوتسيال فورشونغ (*Zeitschrift für Sozialforschung*) [مجلة البحوث الاجتماعية] (هذا الكتاب ستعطيه لاحقًا دار نشر «زوركامب كولتور» (Suhrkamp-Kultur) عنوانًا جذابًا للغاية هو بنية الدافع والمجتمع). كتب أدورنو إلى ماركوزه بأنه لم يرقَ له أن يُترك لـ «شيء من المباشرة والمباغثة»⁽¹⁷⁾. أدورنو الذي يحصل عمومًا على مساعدة هوركهايمر لتحطيم أي منافسة غير مستحبة، نجح في منع نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة منشورات المعهد. كانت خطيئة ماركوزه التي لا تغتفر، أنه أفشى بوضوح بالغ سر مشغل النظرية النقدية، أي فكرتها عن ثقافة تنهض على أساس جنسية متحررة نحو الإيروسية. في أي حال، لم يتمكن أدورنو من التخلي عن «مقاصده الميتافيزيقية» إلا تحت غطاء من إحراجات معتبرة من كل نوع.

Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur II* (Frankfurt, 1965), p. 7.

(16)

Wiggershaus, p. 555.

(17) مقتبس من:

بصرف النظر عن هذا كله، فإن همَّ أدورنو الأصلي - كما قيل من قبل - قريب جدًا من همَّ هايدغر، وهذا ما يتجني مصطلح «الطائفة» قوله. أدورنو يعلم هذا جيدًا. وفي عام 1949 ألح على هوركهايمر أن يكتب مراجعة لمجلة مونات عن كتاب هايدغر دروب الغابة (Holzwege) الذي كان قد صدر للتو. كتب إلى هوركهايمر بأن هايدغر «في دروب الغابة ليس بعيدًا عنا إطلاقًا بطريقة ما»⁽¹⁸⁾.

يضع كلُّ من أدورنو وهايدغر للحدثة تشخيصًا مرضيًا مشابهًا. تحدّث هايدغر عن تمرد الذات الحديثة التي يصبح العالم موضوعًا لآلئها، وهي عملية تردّ على الذات التي لا تستطيع، بتتبعها، أن تفهم نفسها إلّا بوصفها شيئًا بين أشياء. في كتاب جدل التنوير لأدورنو وهوركهايمر توجد الفكرة الأساسية نفسها: العنف الذي يمارسه الإنسان الحديث على الطبيعة يرتدّ على الطبيعة الداخلية للإنسان. وفي كل محاولة لكسر الطبيعة، وتُكسر فيها الطبيعة، ندخل أعمق فأعمق في إكراه الطبيعة. هذا هو طريق الحضارة الأوروبية⁽¹⁹⁾. وهو يعني بالنسبة إلى هايدغر أن العالم يغدو موضوعًا متاحًا، وصورًا، وتصوّرًا للإنتاج. أما أدورنو وهوركهايمر فهما يتحدثان عن «صحوة الذات» التي تُشتري «من خلال الاعتراف بالسلطة، بصفتها مبدأ جميع العلاقات»، ثم يُدفع الناس بعد ذلك إلى «تعظيم سلطتهم» بـ «الاغتراب عما يمتلكون السلطة عن طريقه»⁽²⁰⁾. بالنسبة إلى أدورنو يؤدي مبدأ سلطة العالم البرجوازي المغترّب، في النتيجة الأخيرة، إلى ويلات قتل اليهود الممارس على نحوٍ صناعي. يقول أدورنو: «قتل الشعب هو الاندماج المطلق الذي يجري التحضير له في كل مكان، ويُساوى فيه بين الناس ويُسلحون... إلى أن تتم إبادةهم حرفيًا»⁽²¹⁾. عندما أوضح هايدغر في محاضرة برمين في عام 1949 أن الزراعة اليوم صناعة غذائية متحركة، وهي في الجوهر مثل تصنيع الجثامين وغرف الغاز، أثار قوله هذا سخطًا كبيرًا لما أُذيع في ما بعد، وتحديداً سخط أولئك الذين لم يستأثروا من أفكار أدورنو المماثلة. فهم قول هايدغر على نحوٍ مطلق، بمعنى ذلك الأمر المقولاتي الذي صاغه أدورنو على

Ibid., p. 658.

(18) مقتبس من:

Th. W. Adorno and M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt a. M., 1969), p. 15. (19)

Ibid., p. 15.

(20)

Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt a. M., 1966), p. 355.

(21)

النحو الآتي: يجب أن يؤسس المرء الفكر والفعل، حيث «لا تتكرر أوشفيتز أو يحدث شبيه لها»⁽²²⁾. فهم هايدغر فكر كينونته بوصفه تجاوزًا لإرادة السلطة الحديثة التي أدت إلى الكارثة. لا يتعد فكر الكينونة هذا كثيرًا عما بحث عنه أدورنو تحت عنوان «فكر اللاهوية». فقد فهم أدورنو فكر اللاهوية من حيث هو فكر يُقر بتفرد الأشياء والناس، ولا يطابق بينهم قسرًا، أو يخضعهم لنظام شديد التعقيد. المعرفة غير الاغترابية، أي غير المطابقة، ستقول ما هو شيء ما، في حين يقول فكر الهوية أين يصنّف شيء ما، وما يماثل أو يمثل، ومن ثمّ ما ليس هو نفسه»⁽²³⁾.

ما يسمى عند أدورنو «الفكر غير المطابق» هو عند هايدغر فكر متفتح، يستطيع الكائن فيه أن يظهر نفسه من غير أن يُكره. لكن أدورنو لا يثق بفكر الكينونة هذا، ويرفع ضده تهمة اللاعقلانية القديمة: «الفكر لا يستطيع أن يستولي على مكان يختفي فيه ذلك الفصل بين الذات والموضوع مباشرة، والذي يوجد في كل فكرة، وفي الفكر نفسه. لهذا تنخفض لحظة الحقيقة الهايدغرية إلى اللاعقلانية في رؤية العالم»⁽²⁴⁾. يتحدث أدورنو مقررًا بـ «الحظات الحقيقة» الهايدغرية، وهو يعني بذلك رفضه الانحناء للوقائع المهيأة إيجابيًا، والتخلي عن الحاجة الميتافيزيقية - الأنطولوجية. ويعرف أدورنو أيضًا ويقرّ بأن «الحنين إلى الحكم الكانطي حول معرفة المطلق ينبغي ألا يعرف نهايته»⁽²⁵⁾. لكن حيث يتسامى هايدغر، بعبادة احتفالية، يقوم أدورنو بإخراج لعبة الجدل السليبي التي تحفظ للميتافيزيقا صدقيتها، من خلال نفي نفيها. لهذا بمقدور أدورنو أن يدعو هذا الجدل «تسامي الحنين»⁽²⁶⁾. يختلف الاثنان في نوع الحركة، وليس في معنى التوجه. مع ذلك فإن هذا الاقتراب من هايدغر يثير نزعة أدورنو الترجسية في الفروق الصغيرة. إنه يخشى الجماعة التضامنية للميتافيزيقيين الخفيين والرهيبين. ويتأكد التماثل في توجههما من حقيقة أن أدورنو يستدعي هولدرلين، أيضًا بوصفه شاهدًا ميتافيزيقيًا،

Ibid., p. 358.

(22)

Ibid., p. 152.

(23)

Ibid., p. 92.

(24)

Ibid., p. 69.

(25)

Th. W. Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* (Frankfurt a. M., 1974), p. 251. (26)

ويتطلع نحو جنوب ألمانيا، أي إلى نواحي هايدغر، كما لو أنها الأرض الموعودة. في خطاب حول الشعر والمجتمع (*Rede über Lyrik und Gesellschaft*)، قال أدورنو، لمناسبة تفسير موريكه⁽²⁷⁾ (Mörrike): «تُلح صورة ذلك الوعد بالسعادة، الوعد الذي نكفله في الوقت المناسب المدينة الصغيرة في جنوب ألمانيا للراشرين، من دون أدنى تنازل عن صورة المدينة الصغيرة، بفنھا القوطي الكاذب»⁽²⁸⁾.

قبل نهاية «تأملاته في الميتافيزيقا» (في الجدل السليبي) استعرض أدورنو أين يمكن العثور في الحدائق على الأماكن التي لا تزال الخبرة الميتافيزيقية متاحة فيها. إننا لن نقع عليها في الكلية، ولا في النظرة الشاملة، فقد غابت عنا في مجرى الروح من خلال التاريخ، في وقت لم يزل هيغل فيه يعتبرها حاضرة. لا يوجد هناك غير الهول، ليس ثمة عيد الغطاس، ولا روح عالم بناءً، وحده قلب الظلام مائل هناك. لكن أين تحيا الميتافيزيقا؟ وكيف يكون المرء متضامناً معها في لحظة سقوطها؟، جواب أدورنو: «أما ما الخبرة الميتافيزيقية؟ فهي التي تبصر، إذا أعرض المرء عن انتزاعها من التجربة الدينية الأصلية المزعومة، في الأغلب الأعم، كما يتخيلها بروست في السعادة التي يستبشر بها، على سبيل المثال، في أسماء قرى مثل مونبرون (Monbrunn)، ورويتال (Reuenthal)، وفاترباخ (Watterbach)، وأوترباخ (Otterbach)، حيث يعتقد المرء أن الذهاب إلى هناك، يجلب الامتلاء بالسعادة الغامرة، كما لو أن شيئاً من هذا القليل مائل هناك»⁽²⁹⁾. فذم أدورنو بحثه عن مكان ميتافيزيقاه الضائعة التي عثر عليها ثانية في الكلمة المختصرة «أمورباخ» (Amorbach)، البلدة الصغيرة في غابة أودنفال (Odenwald) التي تحمل الاسم نفسه، والتي قضى فيها طفولته. هناك يرى كثيراً من حوافه مجتمعة، تلك التي اتضح له أثرها البالغ لاحقاً. حديقة الدير المطلة على البحيرة تغدو، بالنسبة إليه، الصورة الأولية لجمال «أسأل عبثاً عن سببه، وأنا بين يدي الكلية»⁽³⁰⁾. ذلك وهو لا يزال يصغي إلى ضجيج قارب عتيق يعبر نهر الماين، الشارة الصوتية للانطلاقة إلى ضفاف جديدة: هكذا يعبر المرء من عالم إلى آخر.

(27) هو أدوارد موريكه (1804-1875) كاتب وشاعر ألماني. (المترجم)

Adorno, p. 93.

(28)

Ibid., p. 366.

(29)

Th. W. Adorno, *Ohne Leitbild. Parva Asthetica* (Frankfurt a. M., 1967), p. 20.

(30)

وعلى مرتفع، كان يعيش تجربة الكيفية التي تومض بها، عند هبوط الظلام، الإنارة الكهربائية، دفعة واحدة، هناك في الأسفل، في كل مكان في البلدة التي أدخلت إليها حديثاً. إنه تمرين حذر على صدمات الحداثة التالية في نيويورك وغيرها. «على هذا النحو كانت بلدتي الحارس والحافظ لي، وقد هيأتني لما هو نقيضها تماماً»⁽³¹⁾. مشى أدورنو في دروب أمورباخ، كما فعل هايدغر في طريق الحقل. بالنسبة إليهما، يتعلق الأمر بإمكانة فعلية ومتخيلة معاً للتجربة الميتافيزيقية التي تعيش من الذاكرة، ومن قوة اللغة السحرية. يقول هايدغر: يمضي الفكر دائماً من جديد... في الدرب الذي يشقه طريق الحقل عبر المروج والحقول... رحابة كل الأشياء النامية التي تستريح حول طريق الحقل تهب عالمًا. في صمت لغتها - كما يقول المعلم القديم، القارئ، والمحِب للحياة إيكهارت - يكون الله (D, 39).

يرى أدورنو، الذي أخذ أشعاره الوجدانية الميتافيزيقية من غابة أودنغالد أن طريق حقل هايدغر «فن فولكلوري»⁽³²⁾ رخيص. عبارة هايدغر: أن ينمو، تعني، أن ينفث على رحابة السماء، ويتجذر في ظلمة الأرض في الوقت نفسه (D, 38)، عبارة تجلب لنفسها فوراً تهمة الفاشية التي ساقها أدورنو: إنها أيديولوجية الدم والأرض.

يتكون لدى المرء الانطباع أن تورط هايدغر الموقت في الاشتراكية القومية، جاء مناسباً لأدورنو الذي استطاع على هذا النحو - وهو الذي كان في ما عدا ذلك يتصرف بحذر - أن يهاجم هايدغر فلسفياً، وأن يصنع دونه مسافة، لم تكن في موضوع الفكر كبيرة إلى هذا الحد.

بهجوم أدورنو على هايدغر (لم يلتقيا أبداً بعد عام 1945، ولم يتلفظ هايدغر علناً بكلمة واحدة عن أدورنو) يبدأ التقدمُ الظاهر لبطانة الديالكتيك التي تؤكد ذاتها حتى السبعينيات، بوصفها رطانة أصيلة للادعاءات العليا. عندما سألت إحدى الصحف لودفيغ ماركوزه في منتصف الستينيات عن الكتاب الذي يرى أنه يجب أن يُكتب، أجاب: «أقترح عنواناً جديداً للغاية «من غير ديالكتيك لن تجري

Ibid., p. 22.

(31)

Adorno, Jargon, p. 47.

(32)

الأمور إطلاقاً: حول علم أمراض الروح في عصرنا»⁽³³⁾. ينشأ مثل هذا الديالكتيك بمحاولة تجاوز تعقيد الواقع استدلالياً. إن إرادة التجاوز لا تنبثق من قلق الابتذال فحسب، بل من السعي الحثيث وسط «سياق غرور العقل» (أدورنو) للكشف عن شيء مختلف كلياً، عن أثر الحياة الناجحة من دون السقوط، بالتأكيد، في اقتراح مفهوم التقدم الديالكتيكي الهيجلي أو الماركسي. كانت النظرية النقدية - كما يقول سلوتردايك (Sloterdijk) - محاولة «تملك إرث الديالكتيك، من غير أن تسيطر أوهام النصر»⁽³⁴⁾. غير أن انتصارات تحققت بمثل هذا الديالكتيك، حتى وإن كانت في عالم الخطاب فحسب. تنتشر شمال الماين وجنوبه حركة متكبرة، مشبعة تأنيلاً وعنفًا، تترين بأسرار خفية. يكتب أولريش زونمان (Ulrich Sonnemann)، على سبيل المثال، عن شرّ الابتذال، فيشدد على أن الابتذال «كامن في الحقيقي، لكنه لا يستطيع تحمّل وجوده فيه، وهو لا يطيق خروجًا عن توتر ضمير منحرف، أبًا يكن، ولا يحتمل أيضًا اليقين بأن هذا بالذات ليس شيئًا، وأن كينونته تكمن في عدم تحمّل ذاته التي تظهر في دوره في العالم، بوصفه عدم تحمّل الحقيقة وعدم قدرة على تحمّل ما يظهر في الوقت نفسه»⁽³⁵⁾. قام جان أميري (Jean Améry) الذي التقط هذه العبارة، بترجمتها «إلى ابتذال شرير»، على هذا النحو: «الإنسان الذي يرضى بالقوالب الفكرية، بدلًا من أن يحطمها، يرتكب خطيئة الإهمال، ويغدو، من ثمّ، عدو الحقيقة»⁽³⁶⁾.

كانت لغة الديالكتيك، بالنسبة إلى أدورنو، لا تزال عملاً رائعاً عالي الدقة. وهو يقول عنها: «إنها يوتوبيا المعرفة التي يمكن أن تستعمل المفاهيم لفض مغاليل الالمفهوم من غير أن تساوي بينهما»⁽³⁷⁾. وقد كانت - كما قال جان أميري - بمنزلة «غموض يتظاهر بجلاء فائق»⁽³⁸⁾. فقد أصبحت الرطانة أصلب عودًا، وأكثر وضوحًا، خاصة بعدما أصبح الديالكتيك السلبي إيجابيًا من جديد،

(33) مقتبس من: J. Améry, «Jargon der Dialektik» in: H. Glaser (ed.), *Bundesrepublikanisches Lesebuch. Drei Jahrzehnte geistiger Auseinandersetzung* (München, 1978), p. 598.

(34) P. Sloterdijk, *Kritik der Zynischen Vernunft* (Frankfurt a. M., 1983), p. 687.

(35) مقتبس من: Améry, p. 604.

(36) مقتبس من: Ibid., p. 605.

(37) Adorno, *Negative*, p. 21.

(38) مقتبس من: Améry, p. 600.

وبداً، قرابة عام 1968، خطوة خطوة، يكتشف قصدياً - وهذه كانت قواعد الرطانة - العامل العلمي الشامل، والإيروس غير المكبوت، والشيفرة غير المقيدة، والإمكان الهامشي، وفي النهاية الطبقة العاملة القديمة بوصفها ذاتاً لإعادة بناء العملية التحررية الاجتماعية التي أضفي عليها التسامي النسقي. في هذا السياق لم يعد ديالكتيك أدورنو الأدبي مطلوباً. أدى تغيير البراديغم إلى العملائية وأهمية الممارسة في فرانكفورت (ليس هناك فحسب) إلى التصادم. فعندما احتل الطلاب معهد العلوم الاجتماعية طلب أدورنو مؤازرة الشرطة. بعد عام توفي، ويحق للمرء الظن أن هذه الأحداث حطمت قلبه.

كانت تلك السنوات هي التي بحث فيها هايدغر، هناك في البروفانس، عن ماوى لفلسفته. في تلك الأثناء اعتبره البعض تاوياً شفايباً. وكان مقتنعاً تماماً أنه، بالنسبة إلى العموم، أشبه بـ «الميت» في الوقت الراهن. ومقالة حنة أرندت المفعمة بالحب في مناسبة عيد ميلاد هايدغر الثمانين في عام 1969، بدت أشبه بنعي: «العاصفة التي تهب من خلال فكر هايدغر، لم تأت من قرننا. إنها تشبه تلك التي لا تزال تهب علينا من أعمال أفلاطون بعد آلاف السنين. إنها تأتي من الزمان الأول، وما تخلفه وراءها شيء ناجز ونهائي، يحن مثل كل شيء ناجز ونهائي إلى أول الزمان»⁽³⁹⁾.

قبل بضع سنوات حصل مرة أخرى حدث كان محط دهشة. نُشرت في 7 شباط/فبراير 1966 مقالة في مجلة شبيغل عن كتاب ألكساندر شفان (Alexander Schwan) الفلسفة السياسية في فكر هايدغر بعنوان: «هايدغر. منتصف ليل ليلة العالم»، تضمنت بضعة مزاعم كاذبة، منها على سبيل المثال أن هايدغر منع هوسرل من دخول الجامعة، وأنه قطع زيارته لياسبرز بسبب زوجته اليهودية. أغضبت المقالة ياسبرز، وكتب إلى حنة أرندت: «عادت مجلة شبيغل في هذه اللحظات إلى سلوكها الرديء القديم» (9.3.1966, BwAJ, 655). استشاطت حنة أرندت غضباً على أدورنو الذي لم تكن له فعلياً أي علاقة بمقالة شبيغل في عام 1966. «مع أنني لا أستطيع تقديم الدليل، لكنني شديدة الاقتناع بأن المدبر الحقيقي هنا هم جماعة

H. Arendt, «Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt» in: *Menschen in finsternen Zeiten* (39) (München, 1983), p. 184.

أدورنو - الأرض المعشبة في فرانكفورت. وهذا يشير الغرابة أكثر بعد أن تبين الآن (وهذا ما اكتشفه الطلاب) أن الأرض المعشبة (نصفها يهود، ومن نوعية الناس الأكثر مجلة للقر في ما أعلم) حاولت تزيين نفسها مع النازية ومؤسساتها. وقد اتهم أدورنو وهوركهايمر بالعداء للسامية طوال سنوات، أو نوعاً كل من وقف في ألمانيا ضدهما. إنهما قد يفعلانها. إنه مجتمع مقر حقيقة» (18.4.1966, BwAJ, 670)

وجد هايدغر نفسه مدفوعاً من الأصدقاء والمعارف للذود عن نفسه، ضد نقد مجلة شبيغل. كتب إيرهارت كيستر في 4 آذار/ مارس: لم أتمن شيئاً أكثر إلحاحاً... من أن تتخلى عن فكرة عدم الذود عن نفسك. أنت لا تعرف على الإطلاق مقدار الغم الذي تسببه لأصدقائك من خلال إعراضك عن ذلك بعدد حتى الآن. إنها إحدى أقوى الحجج... أن تصبح الافتراءات وقائع، عندما لا يجري الدفاع بصوت مسموع ضدها» (80, BwHK). لم يشف غليل كيستر أن يكتب هايدغر رسالة قصيرة إلى أسرة تحرير مجلة شبيغل. رغب في أن يرى دفاعاً أكثر تفصيلاً ووضوحاً. هو نفسه ترك، قبل وقت قصير، أكاديمية الفنون الجميلة في برلين، لأنه لم يرض أن ينتمي إليها مع غونتر غراس (Günter Grass) الذي انجرّ في إحدى حوادث روايته سنوات الكلاب إلى ميدان المعركة ضد هايدغر. («أنصت جيداً، أيها الكلب: وُلِد في مسكيرش. وهي تقع قرب براواناو (Braunau) على نهر إن (Inn). هو والآخر قطعاً جبل السرة في عام القبعة المخروطية الشكل نفسه. وهو والآخر اختلق كل منهما الآخر»⁽⁴⁰⁾). اكتشف كيستر أن مجلة شبيغل كانت مهمة بإجراء مقابلة مع هايدغر. حاول أن يدفع هايدغر إلى القبول، غير أنه رفض في البداية. كتب هايدغر: لو كان هناك اهتمام حقيقي في مجلة شبيغل بفكري، لكان بمقدور السيد أوغشتاين (Augstein) أن يزورني لمناسبة محاضرتي في الجامعة هنا، في أثناء الفصل الدراسي الشتوي الماضي، تماماً مثلما فعل عندما قصد ياسبرز في مدينة بازل، بعد محاضرتي (11.3.1966, BwHK, 82). لكن كيستر ظلّ على إصراره. كتب في 21 آذار/ مارس: «لا أحد يحب مجلة دير شبيغل أو نبرتها، ولا أحد يبالغ في تقدير مستواها. لكن في رأيي، ليس من الجائر التقليل

G. Grass, *Hundejahre* (Neuwied, 1979), p. 330.

(40)

من قيمة الريح المواتية التي تهب الآن، إذ إن السيد أوغشتاين ممتلئ سخطاً على غراس واستهانة به. أسمع تقارير... أن النفور من توثين العلم الحديث، والريية العميقة، هي أفكار محببة للسيد أوغشتاين. لا أرى في الحقيقة سبباً للإعراض عن إجراء هذه المقابلة» (BwHK, 85).

حصلت المقابلة لأن هيئة تحرير مجلة شبيغل وافقت على شرط هايدغر الذي يقضي بعدم نشر المقابلة في أثناء حياته. جرت المقابلة في 23 أيلول/ سبتمبر 1966 في منزل هايدغر في فرايبورغ. إلى جانب هايدغر شارك أوغشتاين، ومحرر المجلة جورج فولف (Georg Wolf) والمصورة ديغنه ميلر - ماركوفيتش (Digne Meller-Markovitz)، وهاينريش فيغاند بيتيت بوصفه «مساعدًا» صامتًا لهايدغر. يروي بيتيت كيف أسر له أوغشتاين، قبيل المقابلة بـ «خوفه الخفي» من «المفكر الأشهر»⁽⁴¹⁾. وبداله، من خلال ذلك، أوغشتاين، ودودًا، هو الذي ظنه بداية، «جلاد أسئلة». كان هايدغر هو الآخر مستأثرًا. انتظر المشاركين عند باب غرفة مكتبه. يروي بيتيت: «أصابني الرعب بعض الشيء عندما رأيته، ولاحظت توتره المفرط... كانت أوعية الصدغين والجبهة نافرة بشدة، وعينه بارزتين قليلًا، وتشيان بشيء من الإثارة والقلق»⁽⁴²⁾.

يلاحظ «الخوف الخفي» لأوغشتاين، خصوصًا في بداية المقابلة. يحذر شديد والتواء، وبأنامله، راح يلمس «الصفائح الساخن»: «السيد الأستاذ هايدغر ثبت لنا مرارًا وتكرارًا أن عملكم الفلسفي قد ظلَّه نوع من حوادث في حياتكم، لم يستمر ذلك وقتًا طويلاً، لكن لم يُلَقَ الضوء عليها أبدًا، إما لأنكم مغرورون كثيرًا، وإما لأنكم لا تعتبرون إبداء الرأي فيها مفيدًا»⁽⁴³⁾. أخذ هايدغر في حسابه أن المقابلة ستدور قبل كل شيء حول تورطه في الاشتراكية القومية. لكن ما فاجأه أن أوغشتاين سارع إلى وضع هذا الموضوع خلف ظهره، ليصل إلى الكلام على تفسير هايدغر الفلسفي للحدث، وخاصة فلسفته في التقية. اعتذر أوغشتاين

H. W. Petzel, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger* (41) (Frankfurt a. M., 1983), p. 103.

Ibid.

(42)

«Das SPIEGEL-Interview» in: G. Neske and E. Kettering, *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch* (43) (Pfullingen, 1988), p. 81.

وجورج فولف دائماً، فيما يقتبس من خطاب التنصيب، أو خطاب احتفالية شلاغيتز، ويواجهان هايدغر بالشائعات عن مساهمته المزعومة في حريق الكتب، أو عن سلوكه تجاه هوسرل. على هذا النحو الحذر حدّد طارحو الأسئلة التزام هايدغر، الذي أخذ يقترح صياغات أخرى أقوى. قدّم أوغشتاين وفولف التفسير لهايدغر بأنه وجب عليه، في أثناء فترة رئاسته للجامعة، أن يقول «أموراً عدة على غرار «التفتيح لستخدامها ولي العهد»⁽⁴⁴⁾ (ad usum Delphini). غير أن هايدغر شدّد، في المواجهة على أن انعطافة ad usum Delphini لا تقول إلا النذر اليسير جداً. فقد آمنت، في تلك الفترة، بأن مساراً جديداً يمكن أن يفتح في السجل مع الاشتراكية القومية، إن لم يكن، بالأحرى، الطريق الوحيدة التي ما زالت ممكنة نحو التجديد⁽⁴⁵⁾. لكن هذه النسخة لم تكن هي الأخرى «قوية» إلى حدّ كافٍ. لأن السجل ليس مع الاشتراكية القومية، بل لأن الثورة الاشتراكية القومية نفسها - كما فهم هو وقتئذٍ - هي التي كانت تعني التجديد بالنسبة إليه. وهو لم يقل إنه فهم هذا التجديد بوصفه حدثاً علمانياً، وثورة ميتافيزيقية، وانقلاباً للدائزين الألماني كلة، إنّ لم يكن انقلاب الغرب كلّهُ أيضاً. لم يقل بأنه دخل في سكرة سلطة، وأراد الدفاع عن نقاء الثورة، ولهذا السبب أصبح واثقاً، وأنه اصطدم بمواقع في الاشتراكية القومية، وبزملائه، وأخفق، بنتيجتها، في كونه رئيساً للجامعة، لأنه أراد أن يدفع الثورة قدماً. وبدلاً من ذلك أيقظ الانطباع بأنه شارك، ليصنع نوعاً من مقاومة. وقد أبرز موقفه غير المسيس قبل عام 1933، وقدّم قراره قبول رئاسة الجامعة بوصفه تضحية، ليمنع حصول الأسوأ، أي وصول ممثلي النازية إلى الجامعة. وباختصار: أخفى هايدغر، في هذه المقابلة، الثوري الاشتراكي القومي الذي كانه فترة محدودة، وصمت عن الدوافع الفلسفية التي جعلته كذلك.

في حين يقدم هايدغر، من ناحية، دوره في فترة النازية على أنه لم ينطو على أذى وكان أكثر براءة مما هو في واقع الحال، لم يكن، من ناحية أخرى، مستعداً لأن يؤدّي دور «الديمقراطي المطهر»، كما فعل الكثيرون في ألمانيا ما بعد الحرب. وعندما جاءت المقابلة على مشكلة أن التقنية تقتلع الإنسان من الأرض أكثر فأكثر،

(44) وتعني باللاتينية «لاستخدام ولي العهد»، في إشارة إلى الأعمال المتّقة للاستخدام العام.

(المترجم)

(45)

Ibid., p. 87.

وتجسته من جذوره⁽⁴⁶⁾، أشار هايدغر إلى أنه كان على الاشتراكية القومية أن تكافح ضد هذا التطور، لكنها غدت هي نفسها محرّكها. أقرّ هايدغر بحيرته أمام سؤال: كيف يمكن أن يتواءم، عمومًا، نظام سياسي، أيًا يكن، مع العصر التقني اليوم... إني لست مقتنعًا بأنه الديمقراطي⁽⁴⁷⁾. عند هذه النقطة من المقابلة قال هايدغر: وحده الله القادر على إنقاذنا⁽⁴⁸⁾. تحت هذا العنوان نُشرت هذه المقابلة في مجلة دير شيبغل في عام 1976، بعد موت هايدغر.

كان من المفترض أن تضع هذه المقابلة نهاية للنقاش حول التزام هايدغر السياسي، لكنها بدلًا من ذلك أشعلته من جديد. ذلك لأن هايدغر دافع عن نفسه بالطريقة التي اعتمدها معظم «المذنبين» في الدفاع عن أنفسهم وقتذاك، ومنهم كارل شميت الذي لاحظ في كتابه قاموس مصطلحات (*Glossarium*) متهمًا، أنهم اكتشفوا المشاركة بوصفها نوعًا من المقاومة. إن ما يفعله «المرء» في العادة ينبغي أن يكون مهينًا، بالنسبة إلى فيلسوف - أصالة، يطلب من الدوازين العزم، وامتلاك شجاعة المسؤولية. غير أن المسؤولية لا تمتد إلى نطاق النيات الخاصة فحسب، بل تمتد أيضًا إلى النتائج غير المقصودة للفعل. لكن هل ينبغي أن يشارك هايدغر في تحمّل المسؤولية عن جرائم الاشتراكية القومية الرهيبة التي ليس له يد فيها فعليًا، والتي لا تجمعها معها اشتراطات فكرية مشتركة أيضًا؟ فهايدغر لم يكن عريقًا في أيّ وقت.

قيل كلام كثير عن صمت هايدغر. ما الذي ينتظره المرء منه؟ هربرت ماركوزه الذي كتب إلى هايدغر في 28 آب/ أغسطس 1947، انتظر «كلمة» تحرّر هايدغر «نهائيًا من تطابقه» مع الاشتراكية القومية، وتمنى «إقرارًا علنيًا» بـ «تغيّره وتحوّله»⁽⁴⁹⁾. في رسالته الجوابية أشار هايدغر إلى أن هذا التغيّر قد جرى علنًا (في محاضراته) في أثناء المرحلة الاشتراكية القومية، وكان، بالنسبة إليه، أيّ تراجع

Ibid., p. 98.

(46)

Ibid., p. 96

(47)

Ibid., p. 99.

(48)

(49) مقتبس من: V. Farias, *Heidegger und der Nationalsozialismus* (Berlin: S. Fischer, 1989), p. 373.

استعراضي عن قناعاته في عام 1945 مستحيلاً، لأنه لم يُرد أن يدخل في المجتمع الرديء لانتصار النازية الذين «أعلنوا تبديل وعيهم بأشنع الأساليب»، كي يتطهروا من أجل متابعة مساراتهم المهنية في مرحلة ما بعد الحرب. أن يكون عليه أن يأخذ مسافة من قتل ملايين اليهود - كما يطالب العموم - هو أمر عسير، وإن كان محققاً، كما يراه هايدغر. فقد كان لازماً عليه بالذات الاعتراف، ضمناً، بحكم العموم الذي رأى فيه الإمكانية على الشراكة في الجريمة. احترامه لنفسه أملى عليه أن يرفض هذا الطلب.

عندما رفض هايدغر مطلب الدفاع عن نفسه، بوصفه شريكاً محتملاً في القتل، لم يعني ذلك أنه رفض تحدي «التفكير بأوشفيتز». وعندما يتحدث هايدغر عن انحراف إرادة العصر الحديث إلى القوة التي يغدو الإنسان والطبيعة مجرد مواد لـ «الاعيينها»، فإن أوشفيتز معنية بذلك دائماً، سواء أكان صراحة أم تورية. فأوشفيتز بالنسبة إليه، وإلى أدورنو أيضاً، جريمة نموذجية للحدثنة.

إذا فهم المرء نقد هايدغر للحدثنة، بوصفه فلسفة حول أوشفيتز، يصبح جلياً أن مشكلة صمت هايدغر لا تكمن في أنه سكت عن أوشفيتز. فقد سكت فلسفياً عن أمر آخر: عن نفسه، وعن إغواء السلطة للفيلسوف. كما أنه لم يطرح - على ما هي الحال غالباً في تاريخ الفكر - سؤال من أكون فعلياً عندما أفكر؟ من يفكر لديه أفكار، لكن الأمر أحياناً معكوس أيضاً، أي أن الأفكار لديها (من تفكر هي عبره). إن «مَن» الفكر؟ تتحول. إن من يفكر في الأشياء العظيمة يمكن أن يقع بسهولة في إغواء أن يعتبر نفسه حدثاً عظيماً، إنه يريد أن يتلاءم مع الكينونة، ويهتم بالكيفية التي يجيء فيها إلى التاريخ، لا بالكيفية التي يأتي فيها بنفسه. إن عرضية شخصه تختفي في الذات المفكرة وعلاقاتها الكبيرة؛ فالرؤية الأنطولوجية البعيدة تجعل التالي شيئاً أونطياً ملتبساً. هناك معرفة ناقصة بنفسه، وبالتعارضات الخاصة الموقته، ويسمات المصادفة المتعلقة بالسيرة الحياتية، وبطريقة التفكير الغريبة. من يعرف ذاته العَرَضية، لا يميل كثيراً إلى الخلط بينه وبين أبطال ذاته المفكرة، ولا يدع الحوادث الصغيرة الخاصة تندمج في التاريخ العظيم. وباختصار، معرفة الذات نقي من إغواء السلطة.

أدّى صمت هايدغر، مرة أخرى، دورًا في لقائه باول تسيلان⁽⁵⁰⁾ (Paul Celan). هذا الشاعر الذي ولد في عام 1920 في تشيرنوفيتش، ونجا مصادفة من معسكرات الإبادة التي قضى أبواه فيها، وعاش منذ عام 1948 في باريس، وجد مدخلًا إلى فلسفة هايدغر المتأخرة خصوصًا. يروي الفيلسوف أوتو بوغلر أن تسيلان دافع أمامه عن صياغات هايدغر المتأخرة، والمعقدة لغويًا، وأنه أراد أن يرسل إلى هايدغر في عام 1957 قصيدة «شليرن» (Schlieren) التي ظهرت بعدئذ في ديوان *Sprachgitter* (شبكة الكلام). تتحدث القصيدة عن عينٍ جُرّحها يفتح العالم، ويصون الذاكرة: شطبة في العين/ تحفظ/ علامة محمولة عبر الظلام. من المحتمل أن تكون هذه القصيدة نفسها علامة رابطة مرغوبة، تُبقي في الذاكرة الجرح الذي يفصل بين الاثنين: تسيلان وهايدغر. من غير المؤكد، أن تسيلان بعث هذه القصيدة حقيقة. بعد أحاديث مكثفة كثيرة عن الفيلسوف، سأل بوغلر تسيلان إن كان يسمح له أن يهديه كتابه عن هايدغر. رفض تسيلان قائلًا: «ليس من اليسير فعل ذلك». وعليه أن يلج على «ألا يربط اسمه في حديث باسم هايدغر»⁽⁵¹⁾. هذا مع أن تسيلان درس أعمال هايدغر، إذ إن نسخته من الكينونة والزمان تحتوي كثيرًا من الملاحظات التفصيلية، وهو يعرف تفسيرات هايدغر لهولدرلين، وتراكل وريلكه. في قصيدة «بطيء جدًا» (Largo) تحدّث عن «قرب مشاء المروج» (في إشارة إلى هايدغر). هايدغر من ناحيته تتبّع باهتمام باول تسيلان منذ الخمسينيات. عندما حضر الأديب الألماني غيرهارت باومان (Gerhart Baumann) قراءة شعرية لباول تسيلان في فرايبورغ في صيف عام 1967، كتب إلى مارتن هايدغر يخبره بذلك، فرد عليه هايدغر بقوله: «رغبت في لقاء باول تسيلان والتعرف إليه منذ فترة طويلة. إنه يقف في طليعة الشعراء، وغالبًا ما يتحفظ. أعرف كل ما كتبه، وأعرف أيضًا الأزمة الصعبة التي أخرج نفسه منها، بقدر ما يستطيع ذلك إنسان. قد يكون من المفيد أن يرى باول تسيلان الغابة السوداء»⁽⁵²⁾.

(50) باول تسيلان شاعر فرنسي من أصل روماني، كتب معظم أشعاره بالألمانية، وكان له تأثير كبير في الفلاسفة الفرنسيين. وتدور أشعاره حول المصير المأساوي للإنسان في التاريخ، وكيف يتنقذ الإنسان من ضرورات التاريخ بالإمكانات الأنطولوجية للغة. (المترجم)

(51) O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 3rd extended ed. (Pfullingen, 1983), p. 340.

(52) G. Baumann, *Erinnerungen an Paul Celan* (Frankfurt a. M., 1992), p. 60. :مقتبس من:

في القراءة الشعرية في فرايبورغ في 24 تموز/ يوليو 1967 وجد تسيلان نفسه يقف في أكبر قاعات الجامعة، أمام أكبر جمهور شاهده في حياته. كان هناك ما يفوق ألف مستمع، وكان منهم مارتن هايدغر الذي جلس في الصف الأول. في طريقه إلى الجامعة عرّج هايدغر إلى المكتبات، ورجا أن توضع مجموعات تسيلان الشعرية في مكان مميز من واجهات العرض، فحصل ذلك. في جولته الأولى في المدينة رأى الشاعر كتبه في جميع المكتبات. في لقائه بعض المعارف في بهو الفندق قبل ساعة من بدء القراءة، تحدّث تسيلان عن ذلك مسروراً. بين من التقاهم كان مارتن هايدغر الذي لم يفصح عما قام به. في اللقاء الأول الذي جمعهما حصلت المشاهد التالية: بعد أن تحدّثا بعض الوقت، عبّر أحد الحاضرين عن رغبته في التقاط صورة لهما. انفجر تسيلان معلناً أنه لا يرغب في أن يصوّر مع هايدغر. ظل هايدغر محتفظاً بهدوئه. انتحى جانباً بتأنٍ، وتوجّه إلى غير هارت باومان، قائلاً: هو لا يريد. دعنا، إذًا، نصرف النظر عن ذلك⁽⁵³⁾. ابتعد تسيلان مدة وجيزة، وعندما عاد ثانية أوضح أنه أسقط اعتراضه على التقاط صور له مع هايدغر. مع ذلك ترك الرفض الأول تأثيره، فلم يأخذ أحد بالاقتراح من جديد. بدا تسيلان الآن متأثراً جزاء سلوكه، وحاول أن ينحي ما تسبب به من جرح. بعد القراءة التقيا من جديد على كأس من النبيذ. اقترح هايدغر المضي في الصباح الباكر إلى الغابة السوداء لزيارة هوخموور (Hochmoor)، وزيارة كوخه في توتناوبرغ. هكذا اتفقا. لم يكدها هايدغر ينهض حتى اعترض تسيلان على الاقتراح الذي وافق عليه من قبل، وبقي مع غير هارت باومان. يصعب عليه - كما أوضح - أن يذهب مع رجل لا يستطيع أن ينسى ماضيه. «التأفف تصاعد فجأة إلى الرفض»، كما يروي باومان الذي ذكّر تسيلان برغبته الصريحة في أن يلتقي هايدغر ويكون معه. لم يقم تسيلان بأي محاولة لحل هذه التناقضات. ظلت تحفظاته قائمة، فيما أثرت فيه أعمال هايدغر وشخصيته. فقد أحس بانجذابه نحوه، وهو يأخذ على نفسه هذا الانجذاب في آن واحد. يروم الاقتراب منه، ويحذره. في اليوم التالي قام تسيلان بالرحلة إلى توتناوبرغ، وأمضى بعد الظهر مع هايدغر في الكوخ. أمّا ما تحدث به الاثنان، فهذا ما لا نعرفه. يقول ما دوته تسيلان في دفتر زيارات الكوخ: «في دفتر سجل زيارات الكوخ، مع النظرة نحو نجمة البشر، بأمل كلمة قادمة إلى القلب»⁽⁵⁴⁾.

Ibid., p. 62.

(53)

O. Pöggeler, *Spur des Wortes. Zur Lyrik Paul Celans* (Freiburg, 1986), p. 259. (54) مقتبس من:

الـ «كلمة القادمة» قد تعني كثيرًا. هل انتظر تسيلان اعترافًا بالذنب، وخاب أمه، لأن هايدغر لم يقرّ به؟ لكنّ تسيلان لم يكن خائبًا على الإطلاق، كما ينقل باومان الذي التقى الاثنين في مطعم بعد بضع ساعات: «بكثير من الاندهاش، ومزيد من الفرح، وجدت الشاعر والمفكر، وهما في غمرة الفرح، ولا تعكر صفوهما أي غمامة. كانا يستعيدان أحداث الساعات التي خلت، ويتحدثان في شأن زيارتهما المرتقبة إلى الكوخ في توتناويرغ. وبدا أن تسيلان قد تخفف من عبء كبير»⁽⁵⁵⁾. في اليوم التالي غادر تسيلان بمزاج رائع، ومعنويات عالية، متوجهًا إلى فرانكفورت. هناك التقته ماري لويـز كاشنيتس (Marie Luise Kaschnitz) التي فوجئت برويته مختلفًا كليًا. قالت لأصدقائها: «ما الذي فعلوه به في فرايبورغ؟ وما الذي حصل له هناك؟ ما عاد ممكنًا للمرء أن يعرفه»⁽⁵⁶⁾. بهذا المزاج العالي كتب تسيلان في 1 آب/أغسطس 1967 قصيدة «توتناويرغ» (Todtnauberg):
 أرنيكا،/ عزاء العيون وسلواها،/ جرعة من الينبوع،/ ونرد نجمي في الأعلى،/
 في الكوخ،/ - أسماء من تلك التي كتبت قبل اسمي؟ -/ الأسطر المكتوبة في
 الكتاب/ كتبت اليوم بأمل كلمة مفكرٍ قادمة أمل في القلب...

الـ «كلمة القادمة»! هذا السطر يجيب أيضًا عن بشاره⁽⁵⁷⁾ (Adventismus) هايدغر الميتافيزيقية، وعن إلهه القادم، وعن الطريق إلى اللّغة، وقد يحمل معه انعطافة.
 الـ «كلمة القادمة» ليست في أيّ حال كلمة الغفران السياسي لهايدغر فحسب.

«كلمة قادمة من دون تباطؤ» قيل في التأليف الأول للقصيدة التي بعث بها تسيلان إلى هايدغر. في المجموعة الشعرية *Lichtzwang* (إكراه الضياء) لعام 1970 رد تسيلان الأمل الفعلي الموضوع بين قوسين إلى الكلمة «القادمة من غير إبطاء».

هكذا التقيا في تلك المدة مرات أخرى، وتبادلوا الرسائل. كان الارتباط بينهما وديًا. في صيف عام 1970 أراد هايدغر أن يقود تسيلان في جولة في ربوع طبيعة - هولدرلين في الدانوب الأعلى، وأجرى الاستعدادات اللازمة لذلك. لكن هذه الزيارة لم تتحقق على الإطلاق. في ربيع عام 1970 انتحر باول تسيلان في باريس.

Baumann, p. 70.

(55)

Ibid., p. 72.

(56)

(57) تعني حرفيًا البشارة بالمجيء الثاني ليسوع المسيح. (المترجم)

اتسم سلوك هايدغر تجاه تسيلان بالتودد والتأدب، وأحيانًا بالاهتمام. في لقائهما الأخير، في خميس الفصح في عام 1970، حصل بينهما تصادم صغير. قرأ تسيلان قصائد من شعره، وتحدثا عنها. وتابع هايدغر القراءة باهتمام فائق، حيث كان بمقدوره في أثناء الحديث، أن يستشهد حرفيًا بأبيات كاملة. لكن تسيلان اتهمه، في سياق الحديث، بعدم الاهتمام. بمزاج مكثب ابتعدا عن بعضهما. رافق باومان هايدغر في طريق العودة إلى البيت. وعند وداعه عند بوابة الحديقة خاطب هايدغر باومان «مصدقًا»: «تسيلان مريض، ولا شفاء له من مرضه»⁽⁵⁸⁾.

ما الذي انتظره تسيلان من هايدغر؟ من المحتمل أن تسيلان نفسه لا يعرف. كلمة هايدغر انفراجة كانت، بالنسبة إليه، وعدًا، وانتظر أن يفي بوعده. ربما تحمل عبارة إكراه الضياء جواب نفاذ الصبر.

الفصل الخامس والعشرون

مساء الحياة. حنة مرة أخرى. هايدغر وفرائنس بيكتناور. منزل صغير في الحديقة، أعباء، وداع. ما لا ينسى. عن معنى سؤال الكينونة ومعنى الكينونة: حكايتنا زن. الجسور. الوشم. البومة. الموت. تحت سماء مسكيرش.

إلى جانب زر الجرس في المنزل، في شارع روتبوكفك 47 (Rötebuckweg 47) (47)، نُتيت بطاقة كتب عليها: «الزيارات بعد الخامسة مساء». جاء زوار كثر، وكان على هايدغر أن يحجز وقت عمله. يتذكر بيتسيت الحادث الطريف، عندما التمس بعد ظهيرة يوم أحد عائلة أميركية جنوبية من أشخاص عدة الدخول برغبة متلعممة وحيدة: «نريد رؤية السيد هايدغر فقط»⁽¹⁾. أطل هايدغر عليهم، نظرت العائلة إلى الحيوان الغريب باندهاش، ثم انسحبت مع انحناءات كثيرة، من دون أي كلمة. كان على الزوار المدعوين إلى غرفة مكتب هايدغر - وهو امتياز خاص - صعود درج خشبي انسيابي إلى الطابق الأول، حيث يفتح، إلى جانب خزنة العائلة الضخمة، باب يقود إلى غرفة المكتب. وهي غرفة يخيم الظلام عليها من رفوف الكتب التي تملأ جدرانها، وتستقبل الضوء من خلال نافذة محاطة بسيقان اللبلاب. أمام النافذة كانت طاولة مكتبه تحتل مكانها، ومن خلالها يطل المرء على برج أطلال قلعة زيهرينغ (Zähring). وهناك إلى جانب طاولة المكتب مقعد جلدي، جلست عليه أجيال من الزوار، منهم بولتمان، وياسبرز، وسارتر، وأوغشتاين. وعلى طاولة المكتب تراكتت خرائط مخطوطات، أطلق عليها فريتس هايدغر، بسخرية محببة، «محطات تحويل قطارات مارتن».

في هذه الغرفة جلست حنة أرندت ثانية في عام 1967، أول مرة بعد خمسة عشر عامًا. منذ الزيارة الأخيرة في عام 1952، كانت الرسائل وحدها تمضي بينهما

H. W. Pelzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger* (1) (Frankfurt a. M., 1983), p. 198.

في الاتجاهين. أهدى إليها هايدغر، لمناسبة عيد ميلادها الستين، قصيدة «المخريف». سمعت حنة فيها نبرة الرثاء، ومزاج مساء الحياة، وهي تريد أن ترى، مرة أخرى، هايدغر الذي يشرف الآن على الثمانين. رأت في تحية عيد الميلاد تشجيعاً؛ فبعد خلافات السنوات الماضية ها هو الوثام يأتي ثانية. قررت حنة والفريده أن تخاطب أحدهما الأخرى باسمها الأول. بعد عامين، وفي آب/ أغسطس 1969، قبل فترة وجيزة من عيد ميلاد هايدغر الثمانين، جاءت حنة أرندت وأحضرت معها زوجها هاينريش بلوشير. كان المزاج رائعاً، ومتخففاً، فقط لو لم تدخن حنة كثيراً! فقد اضطرت الفريده، بعد تلك الزيارة، إلى تهوية المكان أياماً طويلة. قدم هايدغر لهما كتاباً، بحسب إتيانغر، صدره بالإهداء: إلى حنة وهاينريش. من مارتن والفريده⁽²⁾. خططوا أربعتهم معاً للاجتماع في العام التالي. لكن، في تشرين الأول/ أكتوبر 1970، توفي هاينريش بلوشير. كرست حنة سنواتها الأخيرة لعملها العظيم الذي لم يكتمل عن حياة الروح: الفكر، الإرادة، الحكم: *(Vom Leben des Geistes: Das Denken - Das Wollen - Das Urteilen)*. كانت في أفكارها التي طوّرتها في هذا الكتاب قريبة من هايدغر، كما لم تكن في أي وقت آخر. هايدغر، كما تخلص حنة، أعاد إلى الفلسفة «فكراً يعبر عن العرفان بالجميل، لأنه أعطى الـ «أن» العارية» على العموم⁽³⁾. إن ارتباطها بهايدغر لن ينقطع، بعد الآن. تزوره كل عام، وتهتم باندفاع بإصدار أعماله، وترجمتها في أميركا. وهايدغر يقرّ بمساعدتها ممثناً. فقد ثبت مرة أخرى - كما كتب لها - أن أحداً لم يفهم أفكاره أفضل منها.

تروي إتيانغر الحكاية المميزة التالية: كان صعود الدرج، في تلك الفترة، يسبّب العناء للزوجين هايدغر، لذا تطلّب الأمر أن يُبنى في حديقة المنزل مبنى صغير في مستوى الأرض، لاتخاذهم مقراً مريحاً ومناسباً مع تقدم العمر. لتمويل هذا البناء رغب هايدغر في بيع مخطوطة الكينونة والزمان إلى مؤسسة، أو مكتبة، أو إلى مقتني خاص. كانت الفريده هي التي اتجهت في هذا الشأن إلى حنة أرندت، في نيسان/ أبريل 1969، طالبة النصح: كم يمكن أن يطلب ثمنه؟ وأين يمكن الحصول على الثمن الأعلى؟ في أميركا أم في ألمانيا؟ راحت حنة أرندت تجمع بسرعة المعلومات من

(2) مقتبس من: E. Ettinger, Hannah Arendt- Martin Heidegger. Eine Geschichte (München, 1995), p. 130.

H. Arendt, *Vom Leben des Geistes. Das Wollen* (München, 1989), p. 176.

(3)

المختصين الذين أوضحوا لها أن أعلى سعر شراء يمكن تحقيقه في جامعة تكساس، وأن المرء يستطيع أن يتوقع بكل تأكيد مبلغًا يعادل 100,000 مارك.

لم تصل مخطوطة الكينونة والزمان إلى تكساس في العالم الجديد، بل بقيت في الغرب. أعلن مركز توثيق أدب شيللر في مارباخ (Marbach) اهتمامه بالمخطوطة التي حطَّت رحالها في ذلك المركز في النهاية، مع جميع اللقافات التي تمثل تركة هايدغر من المخطوطات. بُني البيت الصغير على أرض الحديقة، وأرسلت حُته، بمناسبة الانتقال إليه، باقة من الزهور.

استطاع هايدغر أن يحافظ على نظام حياته المعتاد. عمل قبل الظهر، وقبلولة بعد الغداء، ثم عمل حتى وقت متأخر بعد الظهر. وكانت الزهرات تنتهي به غالبًا إلى يفاهورسله (Jägerhäusle)، وهو مطعم صغير عند المنحدر يطل على المدينة. هناك كان يلتقي بسرور معارف وأصدقاء على «ربعية»⁽⁴⁾ (Viertele). في الربيع والخريف كان يقضي بعض الوقت في مسكيرش عند أخيه. وفي يوم القديس مارتن، في 11 تشرين الثاني/نوفمبر، كان هايدغر يجلس في كل مرة في الصف الأمامي في كنيسة القديمة بين مقاعد جوقتها الكنسية، حيث اعتاد أن يجلس في الماضي، بوصفه صبيًا قارعًا للجرس. يقدر سكان مسكيرش حضوره، حتى وإن كان بعضهم ممن يعرفه منذ نعومة أظفاره، يرتبون بعض الشيء عندما يقابلون وجهًا لوجه الأستاذ الشهير بقبعة الباسكية. عندما قابلته مرة تلميذة سابقة، كانت معه في المدرسة الابتدائية، وأحضرت إليه بصفتها عاملة تنظيف، لم تعرف الصيغة التي ينبغي عليها أن تخاطبه بها: «أنت» (du) غير الرسمية المألوفة، أم «أنتم» (Sie) التي بدت لها متكلفة، فاهتدت، وهي في حيرة من أمرها، إلى الـ «هُم» الهايدغري، وقالت له عندئذ: «?» (Isch me au do?) («هل هُم، أيضًا، هنا؟»). كانت تقام هناك، لمناسبة أعياد ميلاده المتكررة، حفلات في قاعة الاحتفال الرسمية. لحن موسيقار سويسري مقطوعة «مسيرة هايدغر» (Heidegger-Marsch) نغمتها بصيغة هـ - ي - د - ي - ج - ج - ي، فأدرجت اللحن فرقة البلدة الموسيقية في مسكيرش في برنامجها، في مثل هذه المناسبات الاحتفالية. إن حقيقة أن لا نبّي في وطنه، لا تطبق على مسكيرش التي منحت هايدغر في عام 1959 رتبة مواطن فخري.

(4) المقصود ربع لتر من الخمر. (المترجم)

كان هايدغر، الآن، سيدًا متقدمًا في السن، مُهايًا، وقد اعتدل ما كان فيه من فظاظة وصرامة. كان يذهب إلى الجيران ليتابع النقل التلفزيوني المباشر للمباريات الكبرى لكأس أوروبا في كرة القدم. في اللعبة الأسطورية بين هامبورغ إس فاو (Hamburg SV) وإف سي برشلونة (FC Barcelona)، في مطلع الستينيات، رمى هايدغر من الإثارة كأس الشاي. التقاه مدير مسرح فرايبورغ السابق مرة في القطار، وأراد أن يجري معه حديثًا في الأدب والمسرح، فلم يفلح، لأن هايدغر كان لا يزال تحت تأثير مباراة كرة قدم دولية، وفضل الحديث عن فرانتس بيكنباور (Franz Beckenbauer). كان شديد الإعجاب بحساسية هذا اللاعب في التعامل مع الكرة وتحكمه بها، وحاول أن يظهر لمستعمه المندesh براعة لعبه. دعا بيكنباور اللاعب العبقري، وفاخر بمناعته في شوطي المباراة. كان هايدغر يثق بحكمه الاختصاصي بالمطلق في ميدان كرة القدم، لأنه في مسكيرش لم يقرع الأجراس فحسب، بل كان أيضًا يلعب كرة القدم بنجاح، بوصفه جناحًا أيسر.

انشغل هايدغر في السنوات الأخيرة من حياته، قبل كل شيء، بالإعداد للإصدار الكامل لأعماله، وكان يريد، في الواقع، أن يسميها درويًا، لكنها صارت «أعمالًا».

قال آرثر شوبنهاور ذات مرة في نهاية حياته: «تعلمت الإنسانية مني بعض الشيء الذي لن تنساه أبدًا». لم يُنقل عن هايدغر قول كهذا. وهو لم يدع فلسفة بناءة بمعنى فلسفة صورة العالم، أو نظرية أخلاقية. لا يوجد أي «خلاصة» للفكر الهايدغري، كما توجد «خلاصة» لفلسفة لايبنتز، أو كانط، أو شوبنهاور. كان السؤال شغف هايدغر، وليس الجواب. ولهذا يُعتبر السؤال، بالنسبة إليه، تقوى الفكر، لأنه يفتح أفاقًا جديدة، كما فعل الدين يومًا، عندما كان لا يزال حيويًا، ووسع الأفاق، وجعل ما ظهر فيها مقدسًا. ما يحوز القوة الفاتحة بالنسبة إلى هايدغر، هو، على نحو خاص، السؤال الذي طالما طرحه طوال حياته الفلسفية، ألا وهو السؤال عن الكينونة. لا يعني هذا السؤال شيئًا آخر سوى الانفتاح، والانزياح، والتقدم إلى انفرجة، حيث يُعاد بجنة إعطاء البدهي معجزة أن يكون «هنا»؛ وحيث يخبّر الإنسان نفسه، بوصفه مكانًا ينفث فيه شيء، وحيث تفتح الطبيعة عينها، وتلاحظ أنها هنا، حيث يوجد في قلب الكائن موقع منفتح وانفراجة، وحيث العرفان والامتنان ممكنان لوجود هذه الأشياء كلها. في سؤال الكينونة يخفتي

الاستعداد للاحتفاء. يعني سؤال الكينونة، بالمعنى الهايدغري، وإلقاء الضوء على الأشياء، كما يرفع المرء المرساة لكي يعمضي حرًا في البحر المفتوح. إنها سخرية التاريخ المحزنة أن يفقد سؤال الكينونة، في التلقي الهايدغري، خاصية الانفتاح والانفراج، وأن ينكمش الفكر مذعورًا، ويتعقد، ويتشنج. بسؤال الكينونة يحدث للأغلبية ما يحدث للتلميذ في حكاية زن (Zen). فقد أطال التفكير في مسألة كيفية إخراج الإوزة الناضجة من الزجاجاة ذات العنق الضيق، من غير أن يقتل الحيوان، أو تكسر الزجاجاة. جاء التلميذ الذي أعياه التفكير إلى المعلم راجيًا أن يحل له المسألة، فاختلى المعلم بنفسه لحظة، وضرب بعدئذ بقوة كفا بكف، ثم نادى التلميذ باسمه، فأجابه: «أنا هنا يا معلم! فقال له المعلم: أرايت، ها هي الإوزة في الخارج!». هذا هو الحد عن معنى سؤال الكينونة.

عن معنى الكينونة الذي يُسأل عنه في سؤال الكينونة، هناك حكمة زن جميلة، بالمعنى الهايدغري تمامًا. تقول الحكمة: يتعين على المرء، قبل أن يشغل نفسه بالزن، أن يرى الجبال جبالًا، والمياه مياهًا. وإذا حصل على بعض التبصر الداخلي في حقيقة الزن، فسيرى أن الجبال ما عادت جبالًا، وأن المياه ما عادت مياهًا، لكنه إذا ما استنار، فسيرى، عندئذ، الجبال، مرة أخرى، جبالًا، والمياه مياهًا.

في العشرينيات استعمل هايدغر بسورر مصطلح الإشارة الصوريّة (formale Anzeige) الذي يبدو تجريديًا. وجد الطلاب في تلك الفترة - كما يروي غادامير - صعوبات جمة مع هذا المصطلح، لأنهم ختموا أن معناه كامن في بعض مراحل التجريد. أوضح هايدغر المصطلح على هذا النحو: إنه يعني «التمتع والتحقق»⁽⁵⁾. نبى إشارة في مسافة الرؤية، وتطلب أن ينظر إليها الآخر نفسه... يجب أن يرى بنفسه «ما يبين»، وإن بأسلوب فينومولوجي، وأن «يحققه» من خلال حدس خاص. وفيما هو يحققه، يتمتع بما يوجد هناك للرؤية. لكن الرؤية، كما قيل، يجب أن يقوم بها المرء نفسه.

عندما وصف هايدغر نفسه، مرة، في رسالة إلى ياسبرز، بحارس المتحف الذي يزيع الستائر جانبًا، حيث تُرى الأعمال العظيمة للفلسفة على نحو أفضل،

H. G. Gadamer, «Der eine Weg Martin Heideggers», in: *Gesammelte Werke* (1987), vol. 3, (5) p. 429.

كان يضع نصب عينيه صيغة عمله الأكثر تواضعًا. إنه يريد في الحقيقة أن يساعد الناس في النظر إلى الحياة، وليس إلى الفلسفة فحسب، كما لو أنهم يفعلون ذلك لأول مرة. كان هايدغر يرى أن التنوير هو عودة نور الفجر الباكر للدازاين، والذي يتحقق بالوصول المبالغت، الطاغية تاليًا، إلى العالم. كان هذا هو الشغف الكبير لبدأيات هايدغر: أن يضع جانبًا أو يدمر، في الحقيقة، المستور والمألوف والجامد الذي أصبح مجردًا. وما الذي ينبغي أن يشاهد عندئذ؟ لا شيء آخر غير ما يحيط بنا، من دون أن نضيق على أنفسنا، لا شيء غير دازاينا هذا «هناك» الذي يستحق التمتع والتحقق. لم تتوقف فلسفة هايدغر أبدًا عن هذا التمرين في البيان الذي قد يكون جبالًا، أو مياهاً، كما في حكاية الزن، لكنه يمكن أن يكون جسرًا. كتب هايدغر مرة تأملًا رائعًا عن جسر (VA, 146)⁽⁶⁾.

نحن نستعمل الجسور من دون أن نفكر فيها كثيرًا. إن نظرة إلى القاع تحت الجسر قد تسبب لنا رعبًا. إنها تثير فينا الإحساس بمخاطرة الدازاين، وتكشف العدم الذي توازن فوقه. الجسر يؤثر الهاوية، وهو يركز في نهايته، بثبات، على الأرض، ويتابع الارتكاز على الأرض التي يبقى اعتمادنا عليها، في عبء الحمل. على هذا النحو يكفل التصميم الخاص والهمة حركة الانتقال الآمن. إن إنشاء الجسر يتخطى الهاوية إلى رحابة السماء. لا يربط الجسر الذي يرتاح على الأرض الضفتين فحسب، بل يقيتنا في الانفتاح، ويقدم لنا هناك الركيزة والسند. يقول هايدغر: في عبور البشر الفانين، يربط الجسر الأرض بالسماء. في الجسور القديمة تحديدًا تقدم مخاطرة العبور، ويحتفي بتلك الرغبة الخطرة في الوقوف والمضي في الفضاء الرحب بين السماء والأرض، أي في منحوتات الجسور، وتماثيل القديسين على الجسر، تلك التي تحت على الثقة والطمأنينة، وتعكس العرفان والامتنان لهدية الحياة، ولهذه الإقامة في رحابة الانفتاح بين السماء والأرض، ولهذا الانتقال الآمن في أثناء العبور.

هل هي حماسة شعرية أم مجازية؟ كلا. إن تحليل الدازاين الهايدغري هو محاولة وحيدة لإظهار أننا كائنات بمقدورها أن تبني جسورًا، لأن الجسور

(6) (VA): هو اختصار للمصدر: Martin Heidegger, *Vorlesungen und Aufsätze* (Pfullingen, 1985).
ويشار إليه هكذا في متن الكتاب. (المحرر)

رحابٌ مفتوحة ومسافات، ولأننا قبل كل شيء نستطيع أن نخبر القيعان: ما فوقها، وحولها، وفيها، ونعرف لهذا أن الحياة تعني اجتياز القيعان، واحتمال العبور. على هذا النحو يكون الدازاين كينونةً تتطلع إلى الضفة الأخرى، وترسل ذاتها إلى هناك، من إحدى نهايتي الجسر إلى نهايته الأخرى. والمغزى في ذلك يكمن في أن الجسر ينمو، بدءاً، تحت أقدامنا عندما نمضي عبره.

دعونا نَظَلْ هنا.

كانت لهايدغر المتأخر بعض التأملات الأخرى أيضاً، الملعب والمهمة والغنية بالزخرفة التي من المحتمل أن تدفع المرء إلى التفكير نوعاً ما، لكنها تكاد ألا تقدّم شيئاً يمكن رؤيته أو فهمه. مثل هذه العبارات غير المفهومة [والتي نستعصي من ثَمَّ على الترجمة]: Die Vierung west als das ereignende Spiegel-Spiel. Die Vierung west als das Welten von Welt. Das ist der einfältig einander Zugetrauten. Spiegel-Spiel von Welt ist der Reigen des Ereignens (VA, 173). يتعيّن على المرء ألا يهزأ منها، كما لا يحتاج إلى أن يقع في خطأ إعطائها معنى عميقاً زائفاً. إن شأن هذه العبارات كشأن الوشم على جسد هاربوني كويكفاغ (Harpunier Quiqueg) في راحة ملفيل (Melville) مويي ديك. كان كويكفاغ هذا - وهو رجل تقي - متوحش من بحر الجنوب، حمل على جسمه وشوم نظرية سرية كاملة لقبيلته عن السماوات والأرض، ومقالة صوفية، وبذا أصبح هو نفسه الكتابة التي يعجز عن فك أسرارها، «وإن كان قلبه الحي ينبض عند تلك الأسرار»⁽⁷⁾. الجميع يعلم، وكويكفاغ نفسه أيضاً، أن تلك الرسائل، والجلد الذي كُتبت عليه ستفنى من دون أن تُفك رموزها. عندما أحس كويكفاغ بدنوّ أجله، ترك نجار السفينة يصنع له تابوتاً، وينحت على خشبه العلامات التي يحملها على جسده.

يجب أن نُقرأ بعض القضايا الملغزة في الأعمال الكاملة الضخمة لهايدغر، على النحو الذي تقرأ فيه الكتابات على صندوق تابوت الرجل المتوحش من بحر الجنوب.

H. Melville, *Moby-Dick* (Hamburg, 1984), p. 388.

(7)

في 4 كانون الثاني/ يناير توفيت حنة أرندت. وكان هايدغر، هو الآخر، يحضر نفسه للموت بهدوء وصبر وارتياح. عندما كان رفيق لعبه في الطفولة، كارل فيشر (Karl Fischer)، آخر من هنأه بعيد ميلاده السادس والثمانين، قال له هايدغر: عزيزي كارل... أستعيد الآن بفكري كثيرًا مرحلة شبابنا، وأتذكر منزل والديك الذي كانت شرفته تمتلئ بكثير من الحيوانات، وكان من بينها بومة⁽⁸⁾.

في المساء، عند حلول الظلام، تظهر ذكريات الصباح. من الجائر الظن أن هايدغر رأى أمامه، مرة أخرى، تلك البومة واضحة للغاية. فقد حان الوقت، لأنّ هذا الطائر يستعد للطيران. من المحتمل أن هايدغر تذكّر في هذه المناسبة ما رواه لي، ذات مرة، كارل فيشر الذي كنت لا أزال أستطيع التحدث معه، قال لي: إن الصغير مارتن كان لديه سيف طويل جدًا، حيث كان يجره واره دائمًا. لم يكن من النحاس، بل من الفولاذ. «فقد كان، آنذاك، الزعيم» - قال ذلك كارل فيشر - وكان لا يزال مفعّمًا بالإعجاب بأيام الشيطنة في الطفولة.

في شتاء عام 1975 زار بيتيت مارتن هايدغر الزيارة الأخيرة. «كان عليّ كالعادة أن أروي له كثيرًا. سألني باهتمام عن أشخاص وأشياء، وعن تجارب وعمل، بعقل نير، وسعة أفق، كما كان دائمًا. وبعد ذلك، عندما حلّ المساء، وفيما كنت أغادر، وكانت السيدة هايدغر قد تركت الغرفة، التفتُ، عند الباب، إلى الورا مرة أخرى. نظر العجوز إليّ، ورفع يده، وسمعته يقول بصوت خافت: 'نعم، يا بيتيت، الآن تمضي الأمور إلى النهاية'. كانت هذه آخر مرة حيّتي فيها عيناه»⁽⁹⁾.

في كانون الثاني/ يناير 1976 دعا هايدغر مواطنه من مسكيرش، برنهارد فيلته (Bernhard Welte)، أستاذ اللاهوت في فرايبورغ، لزيارته والتحدث معه، ونقل إليه رغبته في أن يدفن، حين تحين ساعته، في المقبرة، في موطنهما المشترك، مسكيرش. ورجا أن تجرى له مراسم دفن كنسية، كما طلب من فيلته أن يلقي كلمة عند قبره. في هذا اللقاء الأخير الذي أجراه الاثنان معًا، تطرقا إلى أن القرب من

«Der Zauberer von Meßkirch»

(8)

فيلم لروديغر سافرانسكي وأليك بوهم (Rüdiger Safranski und Ulrich Boehm).

Petzet, p. 230.

(9)

الموت يتضمن في ذاته القرب من الوطن. «كانت تهيم» - كما يروي فيلته - «في الغرفة أيضًا فكرة إيكهارت: أن الله يساوي العدم»⁽¹⁰⁾. في 24 أيار/ مايو، قبل وفاته بيومين، كتب هايدغر إلى فيلته كلمة تهنئة لمناسبة منح لاهوتي مسكيرش المواطنة الفخرية. كانت كلمة التهنئة هذه آخر ما خطته يد مارتن هايدغر: المواطن الفخري الجديد لمسكيرش، موطننا المشترك، برنارد فيلته، يُحييكَ من القلب اليوم مواطنٌ أسبق... فليكن عيد التكريم هذا مفرحًا وحيًا، ويشكل بالإجماع الروح التأملية لجميع المشاركين، لأنَّ هناك حاجة إلى التأمل في إمكان أنه لا يزال هناك، في عصر الحضارة العالمية التقنية، النمطية، شيء يشبه الوطن. وكيف؟ (D, 187).

في 26 أيار/ مايو، وبعد استيقاظه سريعة في الصباح، دخل هايدغر، مرة أخرى، في النوم الأبدي، ومات.

تمت مراسم جنازته ودفنه في مسكيرش في 28 أيار/ مايو. هل عاد هايدغر إلى حضن الكنيسة مرة أخرى؟ يروي ماكس مولر كيف كان هايدغر في الترهات، عندما كانا يأتیان إلى الكنائس، يضع دائمًا إصبعه في الماء المقدس، ويقوم بانحناءة على ركبتيه. سأله مرة إن لم يكن في هذا تناقض، لأنه، بالتأكيد، قد ابتعد عن دوغماتيات الكنيسة. أجابه هايدغر: يجب أن يفكر المرء تاريخيًا. في المكان الذي يُصلى فيه كثيرًا، يكون الإلهي قريبًا، على نحوٍ خاص، تمامًا⁽¹¹⁾.

بماذا ننهي؟

الأفضل بتلك العبارة التي استهل بها مارتن هايدغر إحدى محاضراته في ماربورغ، عند وفاة ماكس شيلر في عام 1928، قال:

مرة أخرى يؤول درب الفلسفة إلى الظلمة⁽¹²⁾.

B. Welte, «Erinnerung an ein spätes Gespräch», in: G. Neske (ed.), *Erinnerung an Martin* (10) *Heidegger* (Pfullingen, 1977), p. 251.

M. Müller, «Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik», in: G. Neske and E. Kettering, (11) *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch* (Pfullingen, 1988), p. 213.

H. G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre* (Frankfurt a. M., 1977), p. 78.

(12)

قائمة بالاختصارات

المصادر والطبعات التي اقتبست سيتم الإشارة إليها في الكتاب بالاختصار
الآتي: Martin Heidegger, Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand. (Betreuung: Hermann: Heidegger) Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M. = GA. I ff.

وتعني الطبعة الكاملة لأعمال مارتن هايدغر، وهي معروفة لدارسي هايدغر
في الغرب من خلال الاختصار (GA).

الإصدارات التفصيلية لمارتن هايدغر المقتبسة في الكتاب سيشار إليها
بالاختصارات التالية:

A	M.H.,	Aufenthale. - (Klostermann) Frankfurt a. M. 1989	زيارات قصيرة
BZ	M.H.,	Der Begriff der Zeit. - (Niemeyer) Tübingen 1989	مفهوم الزمان
D	M.H.,	Denkerführungen. - (Klostermann) Frankfurt a.M. 1983	تجارب فكرية
DJ	M.H.,	Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutischen Situation). In: Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften. Band 6. - Göttingen 1989	تأويلات فينومنولوجية لأرسطو
EH	M.H.,	Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. - (Klostermann) Frankfurt a.M. 1981	شروحات في شعر هولدرلين
EM	M.H.,	Einführung in die Metaphysik. - (Niemeyer) Tübingen 1987	مدخل إلى الميتافيزيقا
FS	M.H.,	Frühe Schriften. - (Klostermann) Frankfurt a.M. 1972	كتابات مبكرة
G	M.H.,	Gelassenheit - (Neske) Pfullingen 1985	الطمأنينة

H	M.H.,	Holzwege. - (Klostermann) Frankfurt a.M. 1950	دروب الغابة
HK	M.H.,	Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens. In: Petra Jaeger und Rudolf Löhle (Hg.), Distanz und Nähe. Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart.-Würzburg 1983	أصل العمل الفني وتمييز الفكر
K	M.H.,	Kant und das Problem der Metaphysik. - (Klostermann) Frankfurt a.M. 1991	كانط ومسألة الميتافيزيقا
L	M.H.,	Logik. Vorlesung Sommersemester 1934. Nachschrift einer Unbekannten. Jg. Victor Farias. - Madrid 1991	المنطق. محاضرة صيف 1934
Ni, II	M.H.,	Nietzsche. Band 1, 2.-(Neske) Pfullingen 1961	نيتشه، جزء 1، 2
R	M.H.,	Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat.- (Klostermann) Frankfurt a.M. 1983	التأكيد الذاتي للجامعة الألمانية
SuZ	M.H.,	Sein und Zeit. - (Niemeyer) Tübingen 1963	الكيونة والزمان
TK	M.H.,	Die Technik und die Kehre. - (Neske) Pfullingen 1962	التقنية والمنعطف
UH	M.H.,	Über Den Humanismus. - (Klostermann) Frankfurt a.M. 1981	عن النزعة الإنسانية
VA	M.H.,	Vorträge und Aufsätze.-(Neske) Pfullingen 1985	محاضرات ومقالات
VS	M.H.,	Vier Seminare. (Klostermann) Frankfurt a.M. 1977	أربع محاضرات
W	M.H.,	Wegmarken. - (Klostermann) Frankfurt a.M. 1978	معالم الطريق
WM	M.H.,	Was ist Metaphysik?-(Klostermann) Frankfurt a.M. 1986	ما الميتافيزيقا
WW	M.H.,	Vom Wesen der Wahrheit. - (Klostermann) Frankfurt a.M. 1986	عن ماهية الحقيقة
WHD	M.H.,	Was heißt Denken? - (Niemeyer) Tübingen 1984	ماذا يعني التفكير
Z	M.H.,	Zur Sache des Denkens. - (Niemeyer) Tübingen 1969	في موضوع الفكر
ZS	M.H.,	Zollikoner Seminare. - (Klostermann) Frankfurt a.M. 1987	محاضرات زوليكون
BwHB		Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann, Briefwechsel. Herausgegeben von Joachim W. Strock. - Marbach 1989	مراسلات مارتن هايدغر - إليزابيث بلوخمان

BwHJ	Martin Heidegger/Karel Jaspers, Briefwechsel. Herausgegeben von Walter Biemel und Hans Saner - Frankfurt a.M. - München 1990	مراسلات مارتن هايدغر - كارل ياسبرز
BwHK	Martin Heidegger/Erhart Kästner, Briefwechsel. Herausgegeben von Heinrich Wiegand Petzet. - Frankfurt a.M. 1986	مراسلات مارتن هايدغر - إيرهارت كيستنر
S	Guido Schneeberger, Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken. - Bern 1962	قراءة في هايدغر. وثائق عن حياته وفكره
BwAJ	Hannah Arendt/Karl Jaspers, Briefwechsel. Herausgegeben von Lotte Köhler und Hans Saner. - München 1985	مراسلات حنة أرندت / كارل ياسبرز

التسلسل الزمني

- 1889 في 26 أيلول/سبتمبر، وُلد مارتن هايدغر لفريدريش هايدغر (7 آب/أغسطس 1851-2 أيار/مايو 1924)، معلمًا في صناعة البراميل، وشعاعًا في مسكيرش وليوهان هايدغر (21 آذار/مارس 1858-3 أيار/مايو 1927)، التي كان اسم شهرتها كيميغف.
- 1903-1906 الثانوية في كونستانتس. منحة. الإقامة في بيت كونراد (Konradshaus) التابع للكنيسة الكاثوليكية. التحضير لدراسة اللاهوت (قس).
- 1906-1909 الثانوية ومعهد اللاهوت في فرايبورغ.
- 1909 في 30 أيلول/سبتمبر يدخل هايدغر مدرسة الكهنوت اليسوعية في تيزين في فيلدكيرش/فورارليغ. ويُفصل في 13 تشرين الأول/أكتوبر من العام نفسه بسبب أعراضه القلبية.
- 1909-1911 دراسة اللاهوت والفلسفة في فرايبورغ. مقالة معادية للحدائق تنشر في الصحافة الكاثوليكية.
- 1911-1913 التوقف عن دراسة اللاهوت، أزمة، دراسة الفلسفة، وعلوم الروح والعلوم الطبيعية. يحصل هايدغر على منحة لدراسة الفلسفة الكاثوليكية. صداقته مع لاسلوفسكي. دراسة هوسرل. المنطق يوصفه قيمة ماورائية للحياة.
- 1913 نيل الدكتوراه برسالته عن نظرية الحكم في النزعة النضائي.
- 1915 نيل الأستاذية عن عمله نظرية المقولات والمعنى عند دونس سكوتوس.
- 1915-1918 سيق إلى الخدمة العسكرية (صلاحيته للخدمة مشروطة، وظيفة مراقبة البريد، خدمة في الأرصاد الجوية).

- 1917 الزواج من الفريده پتري.
- 1919 ولادة ابنه يورغ.
- 1919 كانون الثاني/ يناير القطع مع نسق الكاثوليكية.
- 1920 ولادة ابنه الثاني هيرمان.
- 1918-1923 مارتن هايدغر أستاذًا ومساعدًا لهوسرل في فرايبورغ. الصداقة مع إليزابيث بلوخمان
- 1920 بدء الصداقة مع ياسبرز.
- 1922 تأويل هايدغر لأرسطو يحظى باهتمام كبير في ماربورغ. تشيد الكوخ في توتناويرغ.
- 1923 محاضرة الأنطولوجيا لهايدغر تؤسس لشهرته بوصفه «الملك المتخرج للفلسفة».
- 1923 التعمين في ماربورغ. الانتقال إلى الكوخ في توتناويرغ. الصداقة مع بولتمان.
- 1924 بداية قصة الحب مع حنة أرندت.
- 1925 حنة أرندت تغادر ماربورغ.
- 1927 صدور الكينونة والزمان
- 1928 التعمين في فرايبورغ خلفًا لهوسرل.
- 1929 المحاضرة الاستهلاكية ما الميتافيزيقا؟ آذار/ مارس: محاضرات في المدارس العليا في دافوس. السجال مع كاسيرر.
- 1929-1930 محاضرة المفاهيم الأساسية في الميتافيزيقا.
- 1930 رفض الاستدعاء الأول إلى برلين.
- 1931-1932 رأس السنة في الكوخ: هايدغر ينجذب للحزب القومي الاشتراكي.

- 1933 انتخابه رئيساً للجامعة: في 1 أيار/ مايو انتسبه إلى الحزب القومي الاشتراكي. خطاب التنصيب في 27 أيار/ مايو. تنظيم المعسكر العلمي. ظهور دعائي في لايزيغ وإيدليرغ، وتويتغن. المساهمة في إصلاح التعليم العالي في بادن (إدخال مبدأ القائد).
- تشرين الأول/ أكتوبر يرفض الاستدعاء الثاني إلى برلين. في الصيف الزيارة الأخيرة لكارل ياسبرز.
- 1934 إشكالات في الكلية وخلافات مع السلطات الحكومية والحزبية تؤدي في نيسان/ أبريل إلى استقالته من رئاسة الجامعة. في الصيف: إنجاز مخطط أكاديمية الأساتذة المساعدين في برلين.
- 1936 انتهاء المراسلات مع ياسبرز. محاضرة في زيورخ: أصل العمل الفني. محاضرة في روما: هولدرلين ومأهية الشعر. اللقاء مع كارل لوفيت.
- 1936-1940 هايدغر يتساجل في كثير من محاضرات ينشئه مع فكر السلطة القومية الاشتراكية. يخضع لرقابة الغستابو (الشرطة السرية النازية).
- 1936-1938 تشكل مساهمات في الفلسفة (عن الحدث) التي تستمر في ما بعد.
- 1937 رفض مشاركة هايدغر في مؤتمر الفلسفة العالمي في باريس.
- 1944 في تشرين الثاني/ نوفمبر يستدعي للالتحاق بجيش الدفاع الوطني.
- 1945 كانون الثاني/ يناير - شباط/ فبراير: يعمل في مسكيرش على ترتيب مخطوطاته ونقلها إلى مكان آمن.
- 1945 نيسان/ أبريل - حزيران/ يونيو: كلية الفلسفة في قلعة فيلدنشتاين (بويرون، في سفع الدانوب).
- تموز/ يوليو: يمثل هايدغر أمام لجنة اجتثاث النازية. يتواصل معه ضباط في جيش الاحتلال الفرنسي ذوو اهتمامات فلسفية. مشروع لقاء مع سارتر يخفق. مراسلات مع سارتر. بداية الصداقة مع جان بوفريه.
- 1946 تقرير ياسبرز. هايدغر يحصل على حظر تعليم (حتى 1949). بداية صداقة مع ميدار بوس. رسالة إلى بوفريه عن النزعة الإنسانية.
- 1949 في كانون الأول/ ديسمبر: أربع محاضرات في نادي بريمن (Club zu Bremen) (الشيء - الإطار - الانعطاف).

- 1950 يحاضر مرارًا في بولاهيه وفي أكاديمية الفنون الجميلة في بايرن.
- 1950 في شباط/ فيراير: حنة أرندت تزور هايدغر. وتتجدد الصداقة وتبادل الرسائل بينهما.
- 1951-1952 هايدغر يبدأ نشاطه في إلقاء المحاضرات ثانية.
- 1952 زيارة حنة أرندت الثانية.
- 1953 محاضرة أكاديمية في ميونخ: مسألة التقنية.
- بدء المسار المهني لهايدغر بعد الحرب. الصداقة مع إيرهارت كيستر.
- 1955 خطاب طمأنينة لمناسبة احتفالات كونرادين كرويتزر في مسكيرش.
- محاضرة في سويسري لاسال.
- 1957 محاضرة في أكس أون بروفانس (Aix-en-Provence). التعارف مع رينيه شار.
- 1959 بدء حلقة الدراسة في زوليكون (Zollikon) مع ميديا بوس.
- 1959 تسميته مواطن شرف لمسكيرش في 27 أيلول/ سبتمبر.
- 1962 رحلته الأولى إلى اليونان.
- 1964 صدور كتيب أدورنو ضد هايدغر: رطانة الأصالة.
- 1966 أول حلقة دراسية في لي تور (Le Thor). واستئنافها في أعوام 1968، 1969، و1973 في تسهرينغن (Zähringen).
- 1966 مقابلة مجلة شبيغل التي نشرت بعد وفاة هايدغر.
- 1967 حنة أرندت تزور هايدغر. من الآن فصاعدًا متزورة سنويًا.
- 1975 صدور المجلد الأول من الطبعة الكاملة لأعماله.
- 1976 وفاة هايدغر في 26 أيار/ مايو ومراسم جنازته في 28 أيار/ مايو في مسكيرش.

المراجع

- Adorno, Th. W. *Eingriffe. Ne kritische Modelle*. Frankfurt a. M., 1963.
- _____. *Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt a. M., 1964.
- _____. *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Frankfurt a. M., 1974.
- _____. *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M., 1966.
- _____. *Noten zur Literatur I*. Frankfurt a. M., 1965.
- _____. *Noten zur Literatur II*. Frankfurt a. M., 1965.
- _____. *Ohne Leitbild. Parva Asthetica*. Frankfurt a. M., 1967.
- _____. *Max Horkheimer, Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a. M., 1969.
- Altwegg J. (ed.). «Heidegger in Frankreich-und zurück?». In: *Die Heidegger Kontroverse*. Frankfurt a. M., 1988.
- Amery, J. «Jargon der Dialektik.» In: H. Glaser (ed.). *Bundesrepublikanisches Lesebuch. Drei Jahrzehnte geistiger Auseinandersetzung*. München, 1978.
- Arendt, H. «Freiheit und Politik.» *Die neue Rundschau*. vol. 69 (1958).
- _____. «Besuch in Deutschland.» In: *Zur Zeit. Politische Essays*. Berlin, 1986.
- _____. «Martin Heidegger wird achtzig Jahre alt.» In: G. Neske and E. Kettering *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen, 1988.
- _____. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München, 1986.
- _____. *Menschen in finsternen Zeiten*. München, 1983.
- _____. *Rahel Varnhagen*. Frankfurt a. M., 1975.
- _____. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München, 1981.
- _____. *Vom leben des Geistes. Das Denken*. München, 1989.
- _____. *Vom Leben des Geistes. Das Wollen*. München, 1989.

- _____. *Was ist Existenzphilosophie?*. Frankfurt a. M., 1990.
- _____. *Was ist Politik?*. München, 1993.
- _____. «Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt.» In: *Menschen in finsternen Zeiten*. München, 1983.
- Baeumler, A. «Hitler und der Nationalsozialismus Aufzeichnungen von 1945-1947.» In: Axel Matthes. *Der Pfahl. Jahrbuch aus dem Niemandsland zwischen Kunst und Wissenschaft*. München, 1991.
- _____. *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*. Berlin, 1931.
- Ball, H. *Die Flucht aus der Zeit*. Zürich, 1992.
- Barash, J. A. «Die Auslegung der, Öffentlichen Welt' als politisches Problem.» In: D. Papenfuss and O. Pöggeler (eds.). *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. vol. 2. Frankfurt a.M., 1992.
- Barth, K. *Römerbrief*. Zurich, 1984 [1922].
- Baumann, G. *Erinnerungen an Paul Celan*. Frankfurt a. M., 1992.
- Becker, J. u. R. (ed.). *Hitlers Machtergreifung. Dokumente vom Machtantritt Hitlers*. München, 1983.
- Benda, J. *Der Verrat der Intellektuellen*. Frankfurt a. M.; Berlin, 1983.
- Benjamin, W. *Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. M., 1982.
- Benn, G. *Briefe an F.W. Oelze*. Frankfurt a. M., 1982.
- _____. *Werke*. Wiesbaden, 1961.
- Bense, M. *Technische Existenz*. Stuttgart, 1950.
- Berdjajew, N. *Das neue Mittelalter*. Darmstadt, 1927.
- Bloch, E. *Geist der Utopie*. Frankfurt a. M., 1978.
- _____. *Spuren*. Frankfurt a. M., 1964.
- Bollnow, O. F. «Gespräche in Davos.» In: G. Neske (ed.). *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen, 1977.
- Braig, C. «Was soll die Gebildete von dem Modernismus wissen?.» In: D. Thomä. *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach: Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heidegger*. Berlin: Suhrkamp, 1990.
- Braun, L. «Da-da-dasein. Fritz Heidegger: Holzwege zur Sprache.» *Die Zeit*. no. 39 (1989).
- Brief an Hans-Peter Hempel*. Unpublished.

- Bry, C. *Verkappte Religionen*. Nördlingen, 1988.
- Buggenhagen, A.v. *Philosophische Autobiographie*. Meisenheim, 1975.
- Camus, A. *Der Mythos von Sisyphos*. Hamburg: Reinbek b., 1959.
- Char, R. «Eindrücke von früh.» In: G. Neske (ed.). *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen, 1977.
- Cohen-Solal, A. *Sartre*. Hamburg: Reinbek b., 1988.
- Dehn, G. *Die alte Zeit, die vorigen Jahre. Lebenserinnerungen*. München, 1986.
- Der Monat*. Heft (Notebook) 24 (1950).
- Dilthey, W. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt a. M., 1981.
- Endres, E. *Edith Stein*. München, 1987.
- Ettinger, E. *Hannah Arendt-Martin Heidegger. Eine Geschichte*. München, 1995.
- Falk, W. «Literaturvordem Ersten Weltkrieg.» In: A. Nitschke (ed.). *Jahrhundertwende: der Aufbruch in die Moderne*. Hamburg: Reinbek b., 1980.
- Farias, V. *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Berlin: S. Fischer, 1989.
- Fest, J. C. *Hitler*. Frankfurt a. M., 1973.
- Freud, S. *Werke. Studienausgabe*. 10 vols. Frankfurt a. M., 1969.
- Gadamer, H. G. «Der eine Weg Martin Heideggers.» In: *Gesammelte Werke* (1987).
- _____. «Martin Heidegger und die Marburger Theologie.» In: O. Pöggeler. *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*. Königstein, 1984.
- _____. *Philosophische Lehrjahre*. Frankfurt a. M., 1977.
- Gehlen, A. *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Neuwied, 1963.
- Gethmann-Siefert and Pöggeler (eds.). *Heidegger und die Praktische Philosophie*. Frankfurt a. M. 1988.
- Glaser H. (ed.). *Bundesrepublikanisches Lesebuch. Drei Jahrzehnte geistiger Auseinandersetzung*. München 1978.
- _____. *Kleine Kulturgeschichte der Bundesrepublik*. München, 1991.
- _____. *Sigmund Freuds zwanzigstes Jahrhundert*. München, 1976.
- Grass, G. *Hundejahre*. Neuwied, 1979.
- Gröber, C. *Der Altkatholizismus in Messkirch*. Freiburg, 1934.

- Haß, U. *Militante Pastorale. Zur Literatur der antimodernen Bewegung*. München, 1993.
- Habermas, J. *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt a. M., 1987.
- Haffner, S. *Anmerkungen zu Hitler*. Frankfurt a. M., 1981.
- Haffner, S. *Von Bismarck zu Hitler*. München, 1987.
- Heisenberg, W. *Das Naturbild der heutigen Physik*. Hamburg, 1955.
- Hermann, A. «Auf eine höhere Stufe des Daseins erheben.» In: A. Nitschke (ed.). *Jahrhundertwende: der Aufbruch in die Moderne*. Hamburg: Reinbek b., 1980.
- Hofmannsthal, H. v. *Gesammelte Werke in zehn Bänden*. Frankfurt a. M., 1979.
- Hölderlin, F. *Sämtliche Werke und Briefe*. ed. by G. Mieth. München, 1970.
- Husserl, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. *Husserliana*. Den Haag, 1950.
- _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. Halle, 1928.
- _____. *Die Konstitution der geistigen Welt*. Hamburg, 1984.
- _____. *Die Krisis der empirischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg, 1977.
- _____. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt, a.M. 1975.
- James, W. «Der Wille zum Glauben.» In: Ekkehard Martens, (ed.). *Texte der Philosophie des Pragmatismus*. Stuttgart, 1975.
- Jaspers, K. *Die Schuldfrage*. München, 1987.
- _____. *Notizen zu Martin Heidegger*. München, 1978.
- _____. *Philosophische Autobiographie*. München, 1984.
- Jünger, E. *Der Arbeiter*. Stuttgart, 1981.
- Jünger, F. G. *Die Perfektion der Technik*. Frankfurt a. M., 1953.
- Kiefer, W. *Schwäbisches und alemannisches Land*. Weissenhorn, 1975.
- Köhler, L. and H. Saner. *Briefwechsel Hannah Arendt-Karl Jaspers.*- München, 1985.
- Kojève, A. *Hegel*. Frankfurt a. M., 1988.
- Kommerell, M. *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik*. Frankfurt a. M., 1942.
- Krieck, E. *Volk und Werden*. Berlin, 1933.

- Krockow, C.v. *Die Deutschen in ihrem Jahrhundert*. Hamburg: Reinbek B., 1990.
- Lange, F. A. *Geschichte des Materialismus*. Frankfurt a. M., 1974.
- Laugstien, T. *Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus*. Hamburg, 1990.
- Leithäuser, J. G. «Im Gruselkabinett der Technik.» *Der Monat*. vol. 29 (1959).
- Lilla, M. «Das Ende der Philosophie.» *Merkur*. vol. 514 (1991).
- Linse, U. *Barfußige Propheten. Erlöser der zwanziger Jahre*. Berlin, 1983.
- Löwith, L. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Frankfurt a. M., 1989.
- Mann, T. «Ansprache im Goethejahr.» In: *Das Essayistische Werk in acht Bänden*. Frankfurt a. M., 1968.
- _____. *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Frankfurt a. M., 1988.
- _____. *Das essayistische Werk in acht Bänden*. Frankfurt a. M., 1968.
- _____. *Doktor Faustus*. Frankfurt a. M., 1986.
- Marcuse, L. *Mein zwanzigstes Jahrhundert*. Zürich, 1975.
- Martin B. (ed.). *Martin Heidegger und das (Dritte Reich)*. Darmstadt, 1989.
- Mehring, R. *Heideggers Überlieferungsgeschick*. Würzburg, 1992.
- Meja, V. and N. Stehr (eds.). *Der Streit um die Wissenssoziologie*. Frankfurt a. M., 1982.
- Melville, H. *Moby-Dick*. Hamburg, 1984.
- Mörchen, H. *Aufzeichnungen*. Unpublished.
- Müller, A. *Der Scheinwerfer. Anekdoten und Geschichten um Fritz Heidegger*. Meßkirch: Armin Gmeiner Verlag, 1898.
- Müller, M. «Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik.» In: G. Neske and E. Kettering. *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen, 1988.
- Müller-Lauter, W. «Über den Umgang mit Nietzsche.» *Sinn und Form* (1991).
- Musil, R. *Bucher und Literatur. Essays*. Hamburg, Reinbek b., 1982.
- _____. *Der Mann ohne Eigenschaften*. Hamburg, 1960.
- Natorp, P. *Philosophie und Pädagogik*. Marburg, 1909.
- Neske, G. (ed.). *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen, 1977.
- Nietzsche, F. *Samtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. 15 vols. München, 1980.

- Noack, P. *Carl Schmitt. Eine Biographie*. Berlin, 1993.
- Ott, H. «Edmund Husserl und die Universität Freiburg.» In: H. R. Sepp (ed.), *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*. Freiburg, 1988.
- _____. *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt a. M.; New York, 1988.
- Papenfuss, D. and O. Pöggeler (eds.). *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. 3 vols. Frankfurt a.M., 1990 f.
- Petzet, H. W. *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger*. Frankfurt a. M., 1983.
- Picht, G. «Die Macht des Denkens.» In: G. Neske (ed.). *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen, 1977.
- Platon. *Politeia. Werke in zehn Bänden*. Frankfurt a. M., 1991.
- Plessner, H. «Macht und menschliche Natur.» In: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*. Frankfurt a. M., 1979.
- _____. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin, 1975.
- Pöggeler, O. *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Königstein, 1984.
- _____. «Heideggers politisches Selbstverständnis.» In: *Heidegger und die praktische Philosophie*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 1987.
- _____. *Der Denkweg Martin Heideggers*. 3rd extended ed. Pfullingen, 1983.
- _____. *Spur des Wortes. Zur Lyrik Paul Celans*. Freiburg, 1986.
- Poliakov L. and J. Wulf (ed.). *Das Dritte Reich und seine Denker*. Berlin, 1959.
- Proust, M. *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. Frankfurt a. M., 1978.
- Rathenau, W. *Zur Kritik der Zeit*. Berlin, 1925 [1912].
- Reinhardt, S. (ed.). *Lesebuch. Weimarer Republik*. Berlin, 1982.
- Rickert, H. *Die Philosophie des Lebens*. Tübingen, 1922.
- _____. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Freiburg, 1926 [1910].
- Rilke, R. M. *Werke*. Frankfurt a. M., 1987.
- Ringer, F. *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933*. München, 1987.
- Rombach, H. *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*. Freiburg, 1980.

- Salin, E. *Holderlin im Georgekreis*. Godesberg, 1950.
- Sartre, J. P. «Ist der Existentialismus ein Humanismus?.» In: *Drei Essays*. Berlin, 1977.
- _____. *Das Sein und das Nichts*. Hamburg: Reinbek b., 1993.
- _____. *Der Ekel*. Hamburg: Reinbek b., 1993.
- _____. *Die Transzendenz des Ego (1936)*. Hamburg: Reinbek b., 1982.
- Scheler, M. *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*. Leipzig, 1915.
- _____. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bonn, 1991.
- _____. *Vom Umsturz der Werte*. Bern, 1955.
- Schmitt, C. *Politische Romantik*. Berlin, 1925.
- _____. *Politische Theologie*. Berlin, 1922.
- Schneebberger, G. *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*. Bern, 1962.
- Schneider, R. *Der Uznerstörbare*. Freiburg, 1945.
- Schopenhauer, A. *Der Briefwechsel mit Goethe*. Zürich, 1992.
- Schwan, A. *Politische Philosophie im Denken Heideggers*. Opladen, 1989.
- Sepp, H. R. (ed.). *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*. Freiburg, 1988.
- Simmel, G. *Philosophie des Geldes*. Frankfurt a. M., 1989.
- Sloterdijk, P. *Kritik der Zynischen Vernunft*. Frankfurt a. M., 1983.
- Sontheimer, K. *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*. München, 1992 [1978].
- Spengler, O. *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*. München, 1931.
- Staiger, E. «Noch einmal Heidegger.» *Neue Zürcher Zeitung*. vol. 157. no. 125 (1936).
- Stein, E. *Briefe an Roman Ingarden*. Freiburg, 1991.
- Thomä D. (ed.). *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heidegger*. Frankfurt a.M., 1990.
- Tietjen, H. *Verstrickung und Widerstand*. unpublished manuscript, 1989.
- Tillich, P. *Die Sozialistische Entscheidung*. In: *Werke*. vol. 2. Stuttgart, 1962.

- Tönnies, F. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Dramstadt, 1991.
- Troeltsch, E. *Deutscher Geist und Westeuropa*. Tübingen, 1925.
- Waldenfels, B. *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt a. M., 1983.
- Weber, M. «Der Beruf zur Politik.» In: *Soziologie-Weltgeschichtliche Analysen-Politik*. Stuttgart, 1964.
- Weizsacker, C. F. v. «Begegnungen in vier Jahrzehnten.» In: G. Neske (ed.). *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen, 1977.
- Welte, B. «Erinnerung an ein spätes Gespräch.» In: G. Neske (ed.). *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen, 1977.
- Wiese, B. v. *Ich erzähle mein Leben*. Frankfurt, a. M., 1982.
- Wiggershaus, R. *Die Frankfurter Schule*. München, 1986.
- Wundt, W. *Sinnliche und übersinnliche Welt*. Leipzig, 1914.
- Young-Bruehl, E. *Hannah Arendt. Leben und Werk*. Frankfurt, a. M., 1982.
- Zahmt, H. *Die Sache mit Gott*. München, 1988.
- Zweig, S. *Die Welt von Gestern*. Frankfurt a. M., 1977.

فهرس عام

أثينا: 378، 540	—1—
اجتثاث النازية: 478، 487، 502	آرون، ريمون: 462-463
الأحاديات المتعصبة: 282	آسيا الصغرى: 539
الاحتلال الفرنسي في قطاع الرور: 329	الألة النفسية - الهيدروليكية: 145
أحداث الشغب: 320	الأيفل (منطقة): 138
الأحزاب الأيديولوجية: 292	أبراهام أ سانكتا كلارا (يوهان أورليش
الأحكام الخاطئة: 53	ميغرله): 21، 39، 42-43
أحكام القيمة: 136-137، 145، 169	الابتذال الجذري: 235
الأحكام المسبقة: 112، 124، 333، 508	الأبدية: 48، 79
الاختزال الفينومولوجي: 116-117	الأبدية الزائفة: 297
الاختزالية البيولوجية: 80	إيسن، هنريك: 31
الإخلاص: 128-129، 131، 168، 198،	أبلاشتات (بلدة): 25
358-357، 315-314، 311، 200	الإبوخية: 118
509، 485، 443	اتحاد الأكاديميين في ماربورغ: 187
الأخلاق: 146، 213، 230-231، 252،	الاتحاد السوفياتي: 487
407	إتينغر، ألتسيينا: 195-200، 348، 503-
الأخلاق الأفلاطونية: 304	506، 508-509، 516-517، 574
الأخلاق التقليدية: 241	الإثم: 170
الأخلاق التقنية: 533	الإثم الأنطولوجي: 60

إرادة الحقيقة: 47	الأخلاق الجوهرية: 230
إرادة الحياة: 127	الأخلاق الدينية: 45
الإرادة الروحية الألمانية الاشتراكية القومية: 438	الأخلاق السياسية: 303-304
إرادة السلطة: 16، 244، 544، 556	أخلاق العامة: 230
إرادة العمل: 406	أخلاق العلوم: 136
إرادة الفلسفة: 520	الأخلاق الفردية: 46
الإرادة الفلسفية الألمانية: 438	الأخلاق الفلسفية: 303
إرادة القوة: 54، 81-82، 406-412، 443-444	الأخلاق النفعية: 81
إرادة المعرفة: 175، 331، 341	أخلاق النقاء والاستقامة: 112
الإرادة الواعية: 81	أخلاق يسوع: 138
الارتباط: 223، 322	الإدارة العسكرية الفرنسية: 452-453، 457
الارتقاء الأفلاطوني: 301	الأدب الألماني: 36، 148، 190
الارتقاء الروحي: 302	الأدب الحديث: 43
الارتكاس: 319، 341، 435، 532	الإدراك: 41، 50، 73، 96، 113، 116- 117، 119، 142، 152
الإرث المسيحي: 193	إدراك الإدراك: 121
أردنين (منطقة): 128	الإدراك الطبيعي: 142
أرستقراطية الروح: 344	إدمان اللذة: 93
أرسطو: 19، 31، 48-50، 162-164، 173-176، 181، 189، 209، 212، 230-231، 239، 245، 264، 377، 434، 476، 513	أدورنو، ثيودور: 403، 488، 517، 547- 561، 561
أرشيف بوتسدام: 437	الأديان البديلة: 139
إرفورت، توماس فون: 94-95	الإرادة: 34، 59-60، 84، 93، 119، 159، 188، 243، 312، 314، 330، 350، 355، 357، 368، 378، 406، 409، 435، 438، 441
إرفورت (مدينة/ألمانيا): 383	الإرادة الجماعية: 368
أرندت، حنة: 181، 194-201، 214،	

- 399-398، 393، 377، 367، 348، 317، 256، 250، 234،
459، 457، 454، 407، 403، 425-424، 363، 351-350،
516، 508، 493، 484، 478، 560، 518-503، 501-487،
564-562، 558، 552 580، 574-573
- الإرهاب: 397
الإرهاب الجماعي: 397
الأزمة الاقتصادية العالمية (1929): 270،
312
إسبانيا: 432
الاستحضار: 535
الاستحضار الموضوعي: 102
الاستقرار: 276
الاستقرار البرجوازي: 241
الاستقرار الوهمي: 177
الاستقلالية: 34، 54، 62، 66، 244، 454
استقلالية الإله: 244
استقلالية الدولة: 244
استقلالية الذات: 45، 40
استقلالية اللغة: 520
الأسطورة: 451
الأسطورة البدئية: 309
أسلوب الفريشكو المنبري: 310
الاسميون: 95-96، 102
الأسى الذاتي: 172
الإشارة الصورية: 577
الاشتراكية القومية: 230، 310-312،
316، 325، 246، 350، 365-
- الاشتراكيون القوميون: 285، 313، 327،
350، 397-398، 436، 455
الأشياء القصصية: 49
الأصالة: 34، 43، 168، 187، 194،
225-227، 230، 233-
236، 241، 287، 301، 319،
329-330، 362-363، 389،
440، 504، 510-511، 514،
527، 547، 550-552، 564
الأصالة البدئية: 228
الأصالة الهایدغرية: 231
الاصطفاء: 184
الاصطفاء الاجتماعي: 550
الاصطفائية: 551
الأصل: 246، 260، 295، 297، 347
الإصلاح: 235، 342
الإصلاح الاشتراكي القومي للجامعات:
342
الإصلاح التربوي: 80
إصلاح التعليم العالي الاشتراكي القومي:
357
إصلاح التعليم العالي في بادن: 345،
353
الإطار: 525، 527، 529، 535-537،
548

الاقتصاد الآلي: 442، 444	الإطلاقة: 258، 292
اقتصاد السوق: 487	إطلاقة الذات: 41
الأكاديميات الإنجيلية: 531	الإطلاقة الروحية: 280
الأكاديميات البروتستانتية: 550	أطلس (حامل قبة السماء): 225
أكاديمية الأساتذة البروسية: 382	الإغريق: 295، 300، 312، 319، 331-332
الأكاديمية الاشتراكية القومية: 365، 367	539، 534، 510، 401، 332
أكاديمية التربية في فرانكفورت: 321	أغسطس (مؤسس الإمبراطورية الرومانية): 315
أكاديمية الفنون الجميلة في بايرن: 529	أغنية «هورست فيسل»: 330-331
أكاديمية الفنون الجميلة في برلين: 549، 561	الأفعال المعادية للسامية: 320
أكاديمية القانون الألماني: 382	الأفكار الأزلية: 297
- لجنة فلسفة القانون: 382	الأفكار الاسمية: 102
الاكتئاب: 543	الأفكار الأفلاطونية: 335
الاكتئاب الهوسي: 544	الأفكار التقديمية: 40
الإكراه المدرسي: 245، 247	الأفكار التقليدية: 167
الأكروبوليس: 540	الأفكار العرقية: 407
الإكليريكية: 436	الأفكار الفلسفية: 519
الإكليروس: 30، 279، 327	الأفكار الماورائية: 466
إكينغ (ألمانيا): 525	الأفكار المطلقة: 297
ألبي، فولفغانغ: 325	أفلاطون: 15، 31، 36، 55، 122، 209-211، 230، 279، 290، 295-297، 300-305، 309-420، 401، 335، 319، 420، 440، 458، 488، 490، 511، 536، 560
الالتزام: 433، 304، 489-490، 563	الأفلاطونية: 297
الالتزام الاجتماعي: 500	أفينيون (بلدة/ فرنسا): 541
الالتزام السياسي: 564	
الالتزام الوجودي: 246-247	
الإلحاد: 31	
الإلحاد الفلسفي: 161	

إلياس، نوربرت: 291	الإلزام: 23، 449
الأليشيا: 298، 300، 534	الغاير (اللاهوتي): 453
- ينظر أيضًا الحقيقة	الألمان: 313، 315، 348، 391، 435-
إلنر، كريستوف: 35	488، 445، 436
الأمان: 44، 114، 121، 159، 229،	ألمانيا: 21، 46، 60، 92، 138، 285-
413، 358، 332، 258، 253	286، 288، 313-314، 316-
الإمبراطورية العالمية الكاثوليكية-الرومانية	318، 330، 353، 372-373،
القديمة: 41	385، 397، 438، 442-445،
الأمة: 234، 286-287، 355، 386-	460، 462-463، 471، 475،
390، 387	477، 479-481، 483، 485-
الأمة الألمانية: 41، 317، 328، 353،	488، 500-501، 515-516،
440، 398، 363	518، 550، 561، 563، 574
الأمة الفرنسية: 440	ألمانيا الاتحادية: 549
الأمة الفرنسية الديكارتية: 442	ألمانيا الحديثة: 433
الأمة الميتافيزيقية: 363	ألمانيا الهتلرية: 444
الامتداد: 84، 218	إله الآلهة: 419
أمثلة الكهف الأفلاطونية: 335-336،	إله الثقافة: 161
511-510	إله الجماعة: 405
الأمراض الميكروبية: 62	إله الحرب: 91
الأمراض النفسية: 543-544	إله الحرية: 282
الأمركة: 403	الإله الزمني: 160
أمري، جان: 559	إله السلم: 91
الأمزجة: 222، 391	الإله الكلبي القدرة: 282
الأمزجة الشخصية: 45	الإله المخلص والمعين: 282
الإمساك الوجودي الجذري: 162-163	الإلهام: 201
الأمم الغربية: 440	الإلهي - الماورائي: 102
أمورباخ: 547، 557-558	الألوهة: 418-419

أميركا ينظر الولايات المتحدة الأمريكية	462
الأميريون: 28، 349	إنتليجنسيا ميونخ: 530
الأنا: 44، 55، 79، 121، 123، 145،	الأثروبوس الماكروي للمدينة: 296
149، 223، 268، 362-363،	الأثروبولوجيا: 92، 211، 547
418، 422	الأثروبولوجيا الطبيعية الفلسفية: 273
الأنا الأعلى: 145	الأثروبولوجيا العلمية: 492
الأنا التاريخية: 144	أثروبولوجيا الفلسفة: 223، 264، 273
الأنا الذاتية: 41	أثروبولوجيو الفلسفة: 223
أنا العقل: 41	الإنجيل: 65
الأنا المتعالية: 121-122، 125	الانحطاط: 129، 138، 198، 209، 332
الأنا المركزية: 129	أندرس، غونتر شتيرن: 198، 200، 234،
الأنا المفتلة: 363	507، 531، 534
أناجيل غوتنبرغ: 60	أندرياز، فيلي: 341
الأثانة: 144	الاندفاع (الاندفاع): 46، 55، 79-81
أنبياء المنصة الأكاديميون: 135، 137-	الإنسان الأعلى: 54، 410
138، 141، 336	إنسان الإمكان: 125
الإنتاج: 490، 512-513، 534	الإنسان الأوروبي: 86
الإنتاج الصناعي: 532	الإنسان البدائي: 531
الانتخاب: 61، 81	الإنسان البطولي: 321
انتخابات 5 آذار/ مارس 1933 (ألمانيا):	الإنسان التاريخي: 406
397	الإنسان الحديث: 253، 555
الانتخابات البرلمانية الألمانية (12 تشرين	الإنسان الحر: 482، 532
الثاني/ نوفمبر 1933): 397	الإنسان الداخلي: 157
الانتخابات الحرة (6 تشرين الثاني/ نوفمبر	الإنسان السياسي: 223
1932) (ألمانيا): 397	الإنسان الفردي: 59
الإنترويا: 533	الإنسان العارف: 300
انتفاء الذات: 272	

الانفعالات: 222، 550	إنسان العصر الجديد: 281
الانقذاف: 193	الإنسان الفاوستي: 309
الانقذافية: 191، 212، 301، 467، 549	الإنسان الفرد: 322
انقلاب روم (1934): 454	الإنسان القياسي: 392-393
أنكساغوراس: 55	الإنسان المتناهي: 159
الإنكليز: 349	إنسان المستقبل: 410
الأنماط الفلسفية - الثقافية: 92	إنسان نياندرتال: 531
الأنوية الوجودانية: 236	الإنسان النظري: 323
الإنية الإنسانية: 483	الإنسانية: 32، 62، 139، 322، 352، 501، 576
الإنية المتعالية: 418	الانشغال: 166، 217، 227-228، 246، 273، 466، 493، 510، 539
إهنريد: 26	الأنطولوجيا: 96، 157، 222، 234، 247، 466
أوبيلوده، أوتو: 187	أنطولوجيا الاختلاف: 362
أوت، هوغو: 36، 70، 324، 358، 469، 457، 436، 372، 369	الأنطولوجيا الأساسية الهایدغرية: 552
أوترباخ: 557	أنطولوجيا الحرية: 234
أوتو، رودولف: 107، 158، 242، 249، 270	الأنطولوجيا اللاتاريخية: 288
أودنفالد (مدينة/ألمانيا): 557	الأنطولوجيا المزدوجة للوجود: 465
أوديسيوس: 488، 539	الأنطولوجيا: 122، 212، 227
أورفيوس: 165	الأنظمة التوتاليتارية: 515-516
أوروبا: 41، 111، 392، 444، 481، 527، 503	إنغاردن، رومان: 127
أوريديس: 165	الافتتاح: 80، 222، 263، 274، 275، 288، 298، 387، 389، 404، 427، 503، 510-512، 543، 576-578
أوشفيتز (معسكر الاعتقال النازي): 113، 565، 556، 547	
الأوضاع الحدية: 170	
الأوضاع الصناعية: 139	

- الأوضاع الميكانيكية: 139
أوغسبورغ (مدينة/ألمانيا): 77
أوغسطينوس: 159-160، 252
أوغشتاين، رودولف: 561-563، 573
أوفيلى: 451
أوليميا: 539
أوهلكرز، فريدريش: 453، 508
أويكسكيل، ياكوب فون: 274
أويلتسه، ف. ف.: 526
اتلاف فايما: 139
الأيدولوجيا: 56، 291، 323-324
الأيدولوجيا الألمانية: 551
أيدولوجيا الدم والأرض: 281، 321-
322، 558
أيدولوجيا السلطة الجديدة: 457
الأيدولوجيا العرقية: 508
الأيدولوجيا المعادية للسامية: 508
الأيدولوجيا النازية: 388
الأيدولوجيات البديلة: 139
الأيدولوجيون النازيون: 365، 408
إيرهارد، لودفيغ: 551
الإيروس: 417
إيروس العنف: 155
الإيروس غير المكبوت: 560
الإيروس الفلسفي: 417، 554
إيروس الموت: 255
الإيروسية: 554
إيطاليا: 432
إيغينوس، غايوس يوليوس: 220
إيكهارت، ميستر: 16، 99، 418، 558،
581
الإيمان: 47-50، 59، 71، 95، 137،
191-192، 203، 241، 420
الإيمان بالألفية: 139
الإيمان بالروح: 93
الإيمان الصارم: 48
الإيمان الطفلي البسيط: 63
الإيمان المسيحي الخالص: 41، 190
-ب-
باتاي، جورج: 463
الباثولوجيا المرضية: 544
بادن (بلدة/ألمانيا): 23-24، 31، 33،
100، 103، 342-343، 345
470، 432، 372، 353
بادن - بادن (بلدة/ألمانيا): 527-528
بادنفايلر: 472
بادوا (مدينة/إيطاليا): 432
بارت، كارل: 157، 161-162، 190-
191، 249
بارت، هاينريش: 433-434
بارمينيدس: 188، 445
باريس: 437-439، 568
بازل (مدينة/سويسرا): 503-504، 561

- باسيوس (معلم اللغات الحديثة): 31
 بال، هوغو: 82، 147، 167، 242
 باوم، فيكي: 226
 باومان، غير هارت: 566-569
 باومغارتن، إدوارد: 370-372، 458-459
 بايرن (مدينة/ألمانيا): 366، 525، 529
 بيري (عائلة): 106
 بيري، إلفريده: 105-107، 128، 158
 182، 184، 188، 194، 198-199
 326-327، 346، 452
 504-508، 574
 بحيرة كونستانس: 21، 31-32
 البداية السائدة: 302
 البراديغم: 299، 560
 البراديغمات الثقافية: 412
 البراغماتية الأخلاقية: 231
 براندهوير، كاميلو: 29، 34
 براوناو (مدينة/النمسا): 561
 براي، كارل كريستيان: 215-216
 البربرية: 258، 480-481، 483، 501
 البرتغال: 432
 برج الأجراس: 26-27
 - جرس التحذير: 26
 - الجرس الكبير: 26
 - جرس كلاناوي: 26
 - جرس كينده: 26
- البرجوازية: 187، 241، 289
 البرجوازية الكبيرة: 186
 برديايف، نيكولاي: 281، 309
 برسلاو (مدينة/ألمانيا): 73
 برغسون، هنري: 69، 80، 83-85، 123، 461
 البرلمان الديمقراطي الاشتراكي: 326
 برلين: 62، 127، 138، 146، 183، 194-195
 202، 279، 281، 288-290
 324، 350، 356، 361، 366
 377-382، 432، 437، 449، 462
 465، 549، 561
 برنامج التغطية الأساسية: 354
 برنامج الدمج الاجتماعي للعاطلين عن العمل: 354
 برنتانو، فرانتس: 39، 48-50، 124
 برنتانو، كليمنص: 48
 البروتستانت: 31
 البروتستانتية: 107
 بروست، مارسيل: 85، 111، 123-124
 124، 143، 462، 557
 بروسيا: 24، 31، 41
 بروفانس: 525، 541، 560
 بروك، فيرنر: 347، 458
 البروليتاريا: 56، 215، 282، 422
 برونيغ، هاينريش: 311
 بريخت، برتولت: 218، 242

بنيامين، والتر: 243	بريطانيا: 92، 458
البنية الاجتماعية: 291	بريغ، كارل: 39-41، 45، 47-48
البنية الثقافية: 291-292	بريمن: 525-527، 529، 555
البنية الفوقية الأيديولوجية: 388	بريه، إميل: 468
بواسيريه، سوليز: 35	البطالة: 270، 312، 399
بودمان: 32	بفيندر، ألكسندر: 111
بودنزي (بلدة): 21	بلجيكا: 114
بور، هاينريش: 357	البلشفية: 552
بورودو (مدينة/فرنسا): 390	البلطيق: 186، 330
بورنكام، هاينريش: 339	بلوخ، إرنست: 135، 150-151، 154، 241، 243
بوس، ميدار: 472، 525، 537، 542-544	بلوخمان، إليزابيث: 111، 128-129، 131، 150، 196، 245، 250-
بوشتر، لودفيغ: 55	251، 253، 256-257، 264، 288، 290، 294-295، 322-
بوغلر، أوتو: 159، 566	323، 325-326، 350، 367، 378، 424، 426-428، 431
بوغنهاغن، أرنولد فون: 188-190	بلوشير، هاينريش: 199-201، 504-507
بوفريه، جان: 479، 489، 538، 541	بليتبيرغ (بلدة/ألمانيا): 477
بولاهيه: 527-528، 525	بليسرن، هلموت: 207، 223، 225، 273، 279، 283-286، 288، 485
بولتمان، رودولف: 185-186، 191-196	بن، غوتفريد: 231، 315، 526
573، 196، 209	بندا، جوليان: 441، 461
بولس (القديس): 159-160، 252، 537	بندر (العمدة): 327
بولندورف، كازيمير أورليش: 390، 492	البندقية: 49، 538
بولنوف، أو. ف.: 256	بنزاه، ماكس: 533-534
بوهرلر: 526	
بوهمه، ياكوب: 418	
بويتنديجيك، ف. ج. ج.: 274	
بويرون (بلدة/ألمانيا): 22، 25، 42، 239، 250-251، 450	

- التاريخ الماضي: 294
 التاريخ الملموس: 287
 التاريخ الهجري: 531
 التاريخانية: 223، 283، 285، 287، 434
 التاريخانية الجذرية: 295
 تاريخانية الحقائق المؤسسة: 405
 التاريخية: 103، 207، 440-441
 التأسيس الفينومولوجي للعلم: 140
 تأليه المال: 93
 التأمل: 159، 224، 446
 التأمل الأخلاقي: 211
 التأمل الفكري: 144
 التأمل المنهجي: 63
 التأملات الديكارتية: 117
 تانتالوس (شخصية أسطورية في الميثولوجيا الإغريقية): 390
 التأويل التحليلي النفسي للاوعي: 211-
 212
 التأويل التقني للفكر: 490
 التأويل الذاتي الهایدغري: 475
 التبادل: 64-65
 التبصر الذاتي: 62، 527، 577
 تيل، يوهانس: 228
 التثقيف: 318، 322، 403
 التجانس: 95، 98، 293
 التجديد: 44، 456، 563
 بومر، غيرترو: 105، 310
 بومكر، كليمنس: 71
 بوملر، ألفرد: 321، 323-324، 339
 349، 364-365، 407-408، 439-479
 بيموس: 542
 بيتيت، هاينريش فيغاند: 247، 440، 472-525، 526-530، 562
 573، 580
 البیدرمایریة البرجوازية: 309
 بيرس، تشارلز ساندرز: 60
 بيت - أكستفلد، إديت: 450
 بيشت، جورج: 315، 425، 427، 450
 بيكر، أوسكار: 174، 202، 288-289
 يكتباور، فرانتس: 573، 576
 بيوس الثاني عشر (البابا): 471
 -ت-
 التاريخ الألماني: 485
 التاريخ الإنساني: 485
 التاريخ الجمعي: 513
 تاريخ السكولائية: 76
 التاريخ الغربي: 207، 319
 التاريخ الفردي: 513
 تاريخ الفكر الإغريقي: 294، 485
 تاريخ الفلسفة: 76، 174، 256
 تاريخ الفن: 71
 التاريخ القبلي: 531

التدين الثقافي: 161	تجديد العالم: 139
التدين الديني: 526	التجربة: 51، 53، 61، 141، 144، 154
التدين المسيحي الأول: 160	التجربة الأصلية: 142، 304
التراتبية: 286	التجربة الداخلية للزمان: 85
التراتبية الكهنوتية: 40	التجربة الدينية: 16
التراث الأنطولوجي: 39	التجربة الدينية الأصلية: 557
التراث الفلسفي: 266، 310	التجربة الدينية للمقدس: 270
تراكل، جورج: 566	التجربة المباشرة: 148، 152
ترايتشكه، هاينريش فون: 314	تجربة المنصة: 141-143، 147-148،
التربية: 322	151، 157، 163، 208
التربية الفلسفية: 324	التجربة الميتافيزيقية: 241، 266، 558
ترولش، إرنست: 93، 183	التجريد: 49، 65، 97، 142
ترفاغ، شتيفان: 115	التجريد عبر التجوهر: 424
التسأل: 265	تحرر المرأة: 508
التسأل الفكري الموحش: 356	التحشيد الاقتصادي: 392
تسيغلر، ليوبولد: 267	التحشيد التقني: 392
تسيلان، باول: 16، 547، 566-569	التحشيد الشامل: 397، 399-400، 402،
تسيهرينغن (بلدة/ألمانيا): 508	444، 422
التسييل: 78	التحليل النفسي: 31، 472، 554
تسيل الروح المتجمدة: 86	التحليل النفسي الفرويدي: 543
تسيل السكولائية: 89	التحليل الوجوداتي: 218، 246-247
التشرد: 322	التحويل المجتمعي: 64
التشرد الروحي: 283	تحية النصر: 329-330، 355
التشرد الميتافيزيقي: 86، 489	التخارج: 417، 492
تشوليه، هاينريش: 55	التخطيط: 221، 403، 467
تشيرنوفيتش: 566	التدين: 160

تشيلازي، فيلهلم: 351	تغيب التجربة: 152-154
النشيق: 144، 213، 248، 297	التفسير: 73
النشيق العلمي التقني: 404	التغير الشمولي: 215
النشيق: 229	التفاوت الثقافي: 162
النشيق الذاتي: 467	التفسير الفلسفي: 273، 341، 344
تصريح معلمي المدارس العليا للرايخ الألماني (1914): 91-92	التفسير الماركسي التقليدي: 291
التصوف الغنوصي: 193	التفكير: 52-53، 170، 189، 292، 296-297
تطابق الأضداد: 65	التفكير التأملي: 446
التطهير الأخلاقي: 487	التفكير التقليدي: 192
التطهير الذاتي: 453	التفكير التقني: 400
التطهير السياسي: 357	التفكير السياسي: 364
التطور: 73	التفكير السياسي الواقعي: 363
التطور الأنطولوجي للعدم: 75	التفكير النفعي: 93
التطور البيولوجي: 36، 40	التفكير اليومي: 265
التطور التاريخي: 292	التفلسف: 19، 94، 148، 189، 192، 240، 246، 265، 267، 271
التطور التقني: 299	276، 289، 469
التعبيرية: 82	التفلسف الأصل: 302
التعبيريون: 82، 146	التفلسف الأفلاطوني: 303
التعددية: 510	التفلسف الهایدغري: 89، 189، 304
التعددية الأنطولوجية: 293	التفلسف الواقعي: 149
تعددية البشر: 315	التفويض: 279، 305
التعصب: 29، 281	التفويض التقني: 534، 536
تعطيل الأخلاق: 407	التقاليد: 20، 164، 386، 400
التعليم اللاهوتي: 31، 39	التقاليد الأوروبية: 438
التعامل: 135، 143	التقدم: 40

التميز: 97	التقدم الديالكتيكي: 559
التميز الأنطقي للدازين: 212	التقدم على النفس: 217
التميز الفينومولوجي: 96	التقليد: 25
تناسق المجالات الفيشاغوري: 297	التقليد الديكارتية: 122
التناغم: 223	تقليد الفكر الفلسفي: 510
التنافيات ذات الطبيعة الوجودية: 293	التقليد الفكري: 253
التنبؤ: 221، 309	التقليد الفلسفي: 209، 224، 264، 362
التنجيم: 31	التقليد المسيحي الغربي: 160
التنوع الروحي: 280	التقليد الموروث: 122
التنوع اللامتجانس: 98	التقنيات الثقافية: 225
التنوير: 40، 47، 481، 578	التقنية: 59، 420، 443، 486، 495
التهود: 348	525، 531، 533، 537، 549
توينغن: 203، 319-320، 369، 387،	563-562
484، 450	التقنية الآلية: 400
التوتاليتارية: 518	التقنية الفردية: 442
التوتر التوتوني: 61	التقنية الحديثة: 442
توتناويرغ (بلدة/ ألمانيا): 184-185،	تقنية الشيطنة: 533
188، 197-198، 201-202،	تقنية العصر الحديث: 442
250، 310-311، 326، 356-	التكيف الأيديولوجي: 471
358، 377-380، 442، 460،	التكيف السياسي: 471
477، 503، 508، 517، 543،	التكيف الناجح: 61، 81
547، 567	التماثل: 95
توسكولوم: 433	التماثل السكولائي: 98
توفارنيكي، فريديريك دو: 468-469	التمدن: 225
تولر، إرنست: 135، 139، 527	تمرد الذات: 408
توما الأكويني (القديس): 30، 77	التمسيف: 163
تونيز، فرديناند: 233	التمنطق الخالص: 66

الثورة الجديدة: 325	تيار القوة الألماني: 385
الثورة الروحية: 291	تيار الكاثوليكية الليبرالي: 42
الثورة السياسية: 406	تيار الوجودية: 245
ثورة عام 1848: 23	نيلنباخ، غيرد: 341، 501
الثورة القومية: 373	نيلش، باول: 239، 241، 244، 249، 309، 289
الثورة الميتافيزيقية: 319، 391، 393، 400، 455، 563	-ث-
الثورة الوطنية: 315	ثانوية برتولد: 34-35
ثورنيسين، إدوارد: 190	ثانوية فرايبورغ: 19
ثوكيديدس: 510	ثانوية كونستانس: 31
-ج-	الثقافة: 64، 93، 146، 159، 165، 246، 258-259، 267، 311، 322، 387، 400، 444، 486
الجامعات الألمانية: 79، 254، 353	الثقافة البرجوازية: 187
الجامعة الألمانية: 328، 331، 353	ثقافة الجمهور: 225
جامعة بازل: 499	الثقافة الحداثية: 36
جامعة برلين: 364-365، 367	الثقافة الشخصية الفردية: 311
جامعة تكساس: 575	ثقافة العربي: 216
جامعة توينغن: 316، 355	الثقافة العميقة: 92
جامعة دافوس: 254، 256	الثقافة المتعالية: 258
جامعة الراين في شتراسبورغ: 76	الثورة الاشتراكية القومية: 138، 234، 309، 311، 315، 319، 321، 323، 333، 344-345، 350، 378، 387، 393، 399، 405، 455، 508، 563
جامعة السوربون: 468	الثورة البلشفية (1917): 463
جامعة غوتنغن: 111، 431	الثورة الثقافية اليهودية: 503
جامعة فرانكفورت: 256، 553	
جامعة فرايبورغ: 71، 73، 89، 105، 142، 318، 324، 329، 367	
438، 501-502، 525	
جامعة كامبردج: 347	

الجماعة القومية: 393	جامعة ماربورغ: 182-183
الجمعية الأكاديمية: 188	جامعة ميونخ: 235، 364، 367
جمعية الطوارئ للعلوم الألمانية: 348	جامعة هامبورغ: 254-255
جمعية غوريس لرعاية العلم: 71	جامعة هايدلبرغ: 170، 321، 463
جمعية كانط في فرانكفورت: 263، 432	جائزة نوبل: 372
جمعية لاهوتي ماربورغ: 191	جبال سانت فيكتور: 541-542
الجمهور: 317، 322	جبل الزيتون: 69
الجمهور الألماني: 385	جبل سيزان: 541-542
الجمهور الفلسفي: 264	جبل سيتوس: 540
الجمهورية الاتحادية الألمانية: 487	الجهة الغربية: 128
جمهورية فايمار: 138، 215، 223،	الجرائم الجماعية: 483
226، 234، 243، 279-280،	الجرائم ضد الإنسانية: 477
293، 309، 311-313، 336،	الجرائم من أجل الإنسانية: 477
383، 398	جرائم النازية: 531
جمهورية ميونخ الاتحادية: 139	جريدة أبندتسايتونغ: 31
الجمود: 80	جزيرة ديلوس: 539-540
جنوب ألمانيا: 24، 42، 557	جزيرة رايشناو: 105
جهاز أمن الدولة: 437	جزيرة رودوس: 539
جهاز النظام الأيديولوجي: 382	جزيرة كورفو: 538
الجوانية: 47، 146، 224	جزيرة الورد: 539
الجوانية الألمانية: 284	الجماعة: 233، 287، 303، 403
الجوانية المزيفة: 146	الجماعة الجديدة: 320
الجوهر: 55، 116، 124	جماعة الشعب: 356، 358
الجوهر الإنساني: 405	الجماعة العاملة: 322-324
جوهر العدد: 96	الجماعة العضوية: 92
الجيش السويسري: 542	الجماعة العقيدية الحية: 45
الجيش الشعبي: 449-450	

حديقة غرافنارتن: 32	الجيش الفرنسي: 449، 468
الحديقة المزهرة: 69	جيمس، وليم: 60-61
الحذر: 246	الجيوش الألمانية الغربية: 129
الحرب الأهلية في ألمانيا: 285، 312	-ح-
الحرب الأهلية المفتوحة في ميونخ: 135	الحاضر: 213، 294-295
الحرب الباردة: 487	الحاضر المضطرب: 285
الحرب البلويزية: 377	الحالات البينية: 139
حرب الثقافات: 441	الحالات الجنوبية: 131
الحرب العالمية الأولى (1914-1918):	الحالات الحدية السريرية الخاصة: 169
63، 86، 90-91، 111، 130،	الحالة الأولية: 144
208، 317، 345، 372، 385	الحالة الروحية للعصر: 267
الحرب العالمية الثانية (1939-1945):	الحب: 223
35، 127	الاحتياجات: 52
الحرفيون: 279	الاحتية القسرية: 81
الحركات الشمولية: 515	الحداثة: 15، 20، 25، 39، 40-41،
الحركات الفاشية: 317	44، 55، 66، 96، 163، 207،
الحركة الاشتراكية القومية: 350	226، 252، 281، 446، 555،
الحركة الثورية: 358، 370، 374	557-558، 562، 565
الحركة الحرة: 169، 178	الحداثة المريضة: 282
حركة الحضارة: 54	الحداثيون: 25، 185
حركة الشيبة: 80، 105، 128، 187،	الحدث: 421
342، 352، 385	الحدث التاريخي: 321
الحركة الطالية: 340	الحدث السياسي التاريخي: 320
حركة العاصفة والاندفاع: 79	الحدث النفسي: 53
حركة العمال الاجتماعية الديمقراطية:	الحلس: 84-85، 441
282	الحلس الكلي: 130، 150
الحركة العمالية: 54	

الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني
المستقل: 128، 326
الحزب الاشتراكي القومي: 321
الحزب الديمقراطي: 313
الحزب الشيوعي الألماني: 215، 397
الحزب النازي: 311، 313، 321، 326-
328، 346، 354، 366، 374،
397، 433
الحضارة: 64، 129، 215، 224، 252،
486
الحضارة الأوروبية: 555
الحضارة التقنية: 531، 581
الحضارة الحديثة: 40، 55، 544
الحضارة السطحية: 92
الحضارة العقلانية الحديثة: 136
الحضارة الغربية: 111، 319، 370،
440، 444، 531
الحقبة البرجوازية: 253
الحقبة الفيلهلمينية: 59
حقبة معاداة الميثافيزيقا: 65
حقبة المواد الزائفة: 59
الحقبة النازية: 499
حقوق القومية: 314
حقوق المرأة: 105
الحقيقة: 45-47، 58، 61-62، 137،
140، 281، 297-302، 405
559، 468، 511

حركة الكاثوليكية القديمة: 24-25
الحركة الكشفية: 187
الحركة النازية: 30، 508
حركة «النضال ضد الموت اللذيذ»: 531
الحركة: 79، 101
حرية الزمان: 131
الحركة الموضوعية: 242
حرية الوصف: 233
الحرمان: 421
الحرية: 32، 45، 57، 137، 170-
171، 178، 207، 215، 224،
231-232، 244، 250، 252-
253، 258، 275، 281-282،
298، 302، 343، 383، 411،
441، 461، 468، 481، 486،
513، 519، 536
حرية التعلم: 343
حرية الحركة: 103
الحرية الحيوية: 44
الحرية الخلاقة: 85
حرية الرأي: 280
الحرية الروحية: 45
حرية الفكر: 280
حرية القناعة: 157
حرية القيم: 138
الحرية المربية: 46
حرية المعتقد: 157

الحياة التأملية: 335، 446	ينظر أيضًا الأليشيا
الحياة الدنيا: 410	الحقيقة الأبدية: 40، 48، 246
الحياة الديونيسية: 410، 413	الحقيقة التاريخية: 40، 243
الحياة الذهنية: 304	الحقيقة الرياضية: 40، 48
الحياة الروحية الألمانية: 348	الحقيقة العليا: 296
الحياة العامة العصبية: 225	الحقيقة القدرية: 46
الحياة العملية - الأخلاقية: 211-212	الحقيقة الكاثوليكية: 47
الحياة الفردية: 512	الحقيقة اللامتناهية: 159
الحياة الفلسفية: 69	الحقيقة المطلقة: 280
الحياة الكاثوليكية: 82	الحقيقة الواقعية: 101
الحياة النظامية: 244	الحكم: 50، 74
الحياة النظرية: 304	حكم القيمة الشخصي: 136، 140، 145
الحياة النفسية: 66	الحكم المجهول الفاعل: 75
الحياة الواقعية: 157، 159، 161، 163، 166-167، 178	الحكم النازي: 374، 458، 465، 471، 483، 488، 529، 553
الحياة الوجودية: 126	الحكمة: 245، 303-304
الحيادية: 164	الحكومة العسكرية الفرنسية: 456، 459-
حيوان التبادل: 64	471، 460
الحيوية القوية: 81	حكومة فيشي: 451
الحيويون: 82	حلف الرعايا والنخبة: 317، 508، 515
-خ-	حلفاء الأخوة العلمانيين: 550
الخبرات الدينية: 400	حلقة عدم الشيط: 275
الخبرة الداخلية للإرادة: 84	الحلقة الفلسفية في كونيغزبرغ: 371
الخبرة العرضية: 465	الحياة الإنسانية: 20، 170، 182، 208، 211، 224، 511
الخبرة المنظمة: 51	الحياة البيولوجية: 512
الخداع الثقافي: 321	الحياة التاريخية: 125-126، 208

الداذائية: 135، 147، 167، 242، 528	خداع الذات الأيديولوجي: 112، 161
الداذائيون: 146	خدمة الدفاع: 303، 335، 340، 344
دار «زوركامب كولتور» للنشر: 554	الخدمة العسكرية: 89، 449
داروين، تشارلز: 61، 159	خدمة العمل: 303، 335، 340، 344، 431، 490
الداروينية: 44، 81	خدمة المعرفة: 303، 335، 340
الدازاين: 15-16، 19-20، 28، 62، 74، 159، 175-178، 191-193، 203، 207-209، 212-215، 217-219، 221-222، 224-232، 234-236، 239-241، 244-247، 249-250، 258-259، 264-266، 268-271، 273-274، 287، 297، 330-334، 335-358، 362-388، 389-398، 418-422، 424، 427، 431، 434، 457، 464، 467، 490-492، 493-494، 510، 525، 543، 564، 578	خطاب احتفالية شلاغيتز: 563
- يُنظر أيضًا الكينونة	خطاب التنصيب (هايدغر): 339، 363
الدازاين الأصل: 361	خطاب السلام (هتلر، 17 أيار/مايو 1933): 314
الدازاين الألماني: 319، 369-370، 373، 563	الخطيئة الأصلية: 32
الدازاين الإنساني: 174، 191، 209، 223، 229، 247، 265، 284، 319، 361، 429، 492	الخلاص: 216، 241، 280-281، 304، 335، 548
الدازاين الجمعي: 207، 363	الخلاص الذاتي الفلسفي: 304
الدازاين الخاص: 287	المخلق: 231
	المخلق الإنساني: 260
	خليج برايزغاوز: 35
	الخواء الفلسفي للعصر: 173
	الخوف: 19، 124
	الخوف العصبي: 61
	الخيال: 197
	الخيال العلمي الفلسفي: 119
	الخيال الفلسفي: 319
	الخية: 44
	الخير: 16، 253

- الدم: 281، 286، 321-323، 382،
558، 408
- الدنيوية: 158، 161
- الدنيوية الخالصة: 161
- الدنيويون: 19، 32، 46
- الدهشة: 19
- دورية فيلي أوند ماخت: 435-436
- دوسلدورف: 138
- الدوغماتيات: 191، 282
- دوغماتيات الكنيسة: 581
- الدولة: 24، 82، 230، 234، 355، 366،
387، 405، 471
- دولة أدناور (أدناور ستات): 487، 552-
553
- الدولة الاشتراكية القومية: 354-355،
368
- الدولة الألمانية: 314، 373
- الدولة الحرة: 23
- الدولة القومية: 355
- الدولة الكفاحية: 322
- دوناوشينغن: 23
- دونس سكوتوس، يوهانس: 89، 94-
97، 100-102
- الديالكتيك: 558-559
- الديالكتيك السليبي: 559
- الديانة المسيحية: 26
- الديانة اليهودية: 418
- الداواين الروحي - التاريخي: 390
- الداواين الزمني: 513
- الداواين الفردي: 287، 361-362، 389
- داواين الفكر العمومي: 490
- الداواين الفلسفي: 272
- الداواين الفينومولوجي: 467
- داواين الكوخ: 379-380
- الداواين اللاأصيل: 361
- الداواين المدمر: 167
- الداواين الهایدغري: 216، 361، 578
- دافوس: 231، 239، 254-255، 289
- الدائوب الأعلى: 21-22، 451، 568
- الدائرة الاجتماعية الهانزية الراقية: 526
- دائرة الاجتماعيين الدينيين: 289
- دائرة العلوم للطلاب الألمان في برلين:
356
- دائرة المثقفين الديمقراطية الليبرالية في
هايدلبرغ: 371-372
- الدجل العظيم: 146
- دراما البعد: 249
- دراما السأم: 269
- الدستور البرلماني - الجمهوري: 255
- دستور التعليم العالي المحدث: 343
- دستور الهوهن - مايسنر (1913): 128،
187
- الدعاية النازية: 454
- دلفي: 540

ديتسه، كونستانتين فون: 453	-ذ-
ديتمولد (بلدة/ ألمانيا): 212	الذات: 143-144، 166، 207، 217،
دير بندكتين: 22	272، 361، 409
دير تسيترتسينر: 21	الذات الأبولونية: 413
دير الدومينيكان في كونستاتس: 30	الذات الأصلية: 227، 500
دير رايشناو: 32	الذات الجماعية: 487
ديكارت، رينيه: 55، 84، 239، 437-	الذات الحاكمة: 73
438، 544	الذات الحديثة: 555
الديكارتية: 239، 440، 461	الذات الحقيقية: 167-168، 178
ديلتاي، فيلهلم: 69، 80، 82-83، 103،	الذات الخاصة: 272
125، 169، 182، 207، 211،	الذات المتفلسفة: 246
385، 431	الذاتية الإنسانية: 484
الديمقراطية: 234-235، 281، 314،	الذاتية الحركية: 364
478، 514، 564	الذعر: 270-272، 276
الديمقراطية التعددية: 234	الذاكرة: 124
الديمقراطية اليونانية: 510	الذكاء: 392
الديمقراطيون الاشتراكيون: 313، 326،	الذكاء العملي: 246
ديموقريطس: 55	الذوات الثقافية المستقبلية: 283
الديمومة: 85، 131	-ر-
الدين: 211، 216، 410	رأس المال: 56
دين، غونتر: 31-33	الرأسمالية: 24
دين الأمة العام: 138	الرأي العام العالمي: 453
الدين البديل: 216	الرأي العمومي الأولي: 235
الدين المقتنع: 216	رابطة الأساتذة الجامعيين في الرايخ: 437،
ديهل، كارل: 352	449
ديوسكوري: 470	رابطة الأكاديميين الكاثوليك: 44
ديونيسوس: 303	

الرغبة: 296، 303	رابطة ألبرتوس ماغنوس: 71
الرمزية: 36، 82	رابطة الطلاب الكاثوليك: 370
الرمزيون: 82	رابطة الطلاب الكاثوليك في برسلاو: 73
رهاب الروس: 552	رابطة الطلاب اليهود: 350
الرهبان الأوغسطينيون: 22	رابطة غوال: 41-44
الرهبة اليسوعية: 35	الرابطة الفلسفية: 169
الرؤى الفلسفية: 291	رابطة محاربي الجبهة الحمراء: 285
رؤية العالم الميتافيزيقية: 280	رابطة المدارس العليا الألمانية: 321-
رؤية العالم النقدية النسبية: 280	322، 329، 353
الروائيون: 162	راتناو، فالتر: 279
الروح: 56-59، 65-66، 79-80، 82-	رافايل، مادونا: 59
83، 101-102، 125، 129-130،	راتكه، ليوبولد: 292
158، 239، 242، 253-255، 258،	الرايخ الألماني: 23، 30، 92، 135،
286، 296، 301، 315، 321، 324،	139، 326، 329، 346، 368،
361، 383، 388، 392، 438، 557،	398
الروح الإغريقية: 539	- مديرية الأمن المركزي: 437
الروح الألمانية: 16، 439-441، 486	الرايخ الثالث: 281، 477
روح الأمة: 313	الرايخستاغ (البرلمان الألماني): 397
الروح الإنسانية: 102، 281، 441	الراين (منطقة/ألمانيا): 439، 449،
الروح الباحثة: 296	468، 535
الروح التاريخية: 101، 103	رايناخ، أدولف: 113
الروح التقريرية: 56	الرسالة البابوية (1907): 40
الروح الجماعية الجديدة: 314	الرسالة المسيحية: 193
الروح الجمعية: 439	الرطانة: 555، 560
الروح الحديثة: 48	الرعب: 259، 263
الروح الحرة: 54	الرعب الداخلي: 245
الروح الحية: 101	الرعب المفاجئ: 241

روما: 24، 73، 383، 398، 432، 435-436	الروح الخالصة: 322
الرومان: 25-26	الروح الخلاقة: 254
الرومانسية الجديدة: 80	الروح الرفاقية الحقيقية: 345
الرومانسيون: 162	روح الشعب: 235، 441
رويتال: 557	الروح العسكرية: 345
الرياضيات: 36، 71، 115، 298	روح العلم: 344
ريبونك: 541	الروح العلمية للعصر: 63
الرية الذاتية الاسمية: 207	الروح الغريبة: 56، 424
الريية: 319، 384	الروح الفرنسية: 441، 439-
الريية الذاتية المصطنعة: 116	الروح الفلسفية: 445
الريية العميقة: 562	الروح اللاألمانية: 347
الريية المترددة: 93	الروح الليبرالية: 255
الريية المطلقة: 146	الروح المجهولة: 58
الريية المتتجة: 265	الروح المطلقة: 54
ريتر، غير هارت: 352، 453-454	الروح المنظمة: 303
ريتسلر، كورت: 256	الروح الموضوعية: 66
ريشتر، هلموت: 553	روح النازية: 329
ريكرت، هاينريش: 58، 63، 64، 79، 90، 98-99، 145، 175، 211	روح النهضة: 339، 392
ريلكه، راينر ماريا: 91، 385، 566	الروح اليهودية: 349
رينان، إرنست: 441	الروحانية: 378
رينه، آلان: 468	روحية العبث القسرية: 59
-ز-	الروحية القومية الحقيقية: 346
زاور، جوزف: 71-72، 326	روده، إروين: 99
زاور، شادفالت: 327	روزنبرغ: 321، 324، 367، 371، 382، 436-437
زرادشت: 419	روزنشتوك - هوسي، أوجين: 315
	روسيا: 115، 392، 440، 443، 477

الزمان: 62، 72-73، 83-85، 123، 143، 157، 160، 166، 168، 173، 177، 191-192، 207، 209، 213، 216، 221، 229- 230، 232، 239-243، 246، 266-268، 270، 283، 297، 329، 392، 412، 465، 467، 532	-س- سارتر، جان بول: 118، 127، 212، 234، 449، 460-462، 463-465، 470- 475، 479-482، 489، 492، 494، 500، 550، 553، 573 ساكسن - ماينينغن، برنارد فون: 452 ساكسون العليا (ولاية/ ألمانيا): 105 السأم: 246-247، 263، 267-270، 272، 361، 427، 549 السأم العميق: 270 السبية: 84 سينوزا، باروخ: 55، 349، 458 السترة الوجودية: 187 سجال دافوس (بين هايدغر وكاسيرر) 1929): 254 السخرية اللاذعة: 21 السخنط: 316 سرايفو: 90 سرقسطة (مدينة/ إسبانيا): 303، 380 السطحية: 44 السعادة: 332، 410، 557 السعادة الأسرية: 315 السعادة الحقيقية: 136 سقراط: 53، 192، 301، 340، 377- 379، 542 السقوط: 166، 167، 267، 405، 548 سقوط الروح: 193 السكان اليهود: 315
الزمان التاريخي: 241 الزمان الفارغ: 266 الزمان الفيزيائي: 85 زمان الكينونة: 240 الزمان المتغير: 297 الزمان المحض: 266 الزمان الممتلئ: 269 الزمان الهايدغري: 297 الزمانية: 191-193، 213-214، 221، 230، 240 الزمان: 421، 543 الزواج السنغاليون: 144 زوليكون (بلدة/ سويسرا): 525، 542، 544 زونمان، أولريش: 559 زيمل، جورج: 64-65، 128 زيمتز، فيرنر فون: 62 زيورخ: 146-147، 372، 432-433، 542	

السياسة الواقعية: 139	السكوتاتيون: 96
السياسة الواقعية البرجوازية: 369	السكية: 44
سيدان: 128	السلبية القوية الأصلية: 251
السيطرة: 286	السلطات العسكرية الفرنسية: 459
السيطرة التقنية: 410	السلطة الاشتراكية القومية: 366
سيغمارينغن (مدينة/ألمانيا): 451	السلطة الحديثة: 544
سيليسيا (منطقة): 104	سلطة الدولة: 23
-ش-	سلطة الروح: 391
شاتسلر (آل، عائلة): 77	السلطة العليا للعالم المتشيع: 531
شادفالت، فولغاغانغ: 380، 324	السلطة العليا للكائن: 333
شار، رينيه: 542-541	السلطة المحلية: 99
شيرانغر، إدوارد: 139، 288، 322، 324	سلطة المقدس: 249
شبكة الاتصالات اللاسلكية: 62	سلطة النفي: 404
شبنغلر، أوزفالد: 138، 162، 243، 267، 309	السلم الاجتماعي: 399
الشبيبة الألمانية الحرة: 128، 280	سلوتردايك، بيتر: 559
الشبيبة البرجوازية: 80	السلوك: 170
الشبيبة الهتلرية: 436	السمو القومي: 331
شتاندلمان، رودولف: 358، 450	سؤال الماهية: 187
شتاودينغر، هرمان: 372-374	السورياليون: 241
شتايفر، إميل: 434	سوريزي لاسال (منطقة/فرنسا): 541
شتاين، إديث: 113، 120، 126-128	سوفوكليس: 406
شتراسبورغ (بلدة/ألمانيا): 71، 76، 105	سويسرا: 200، 525
شترایشتر، يوليوس: 383	سيادة الشعب: 314
شتروفه، غوستاف: 23	السياسة الاشتراكية القومية: 393
شترومان، غير هارت: 527-528	السياسة الألمانية الرسمية: 60
	السياسة الخارجية: 431

شليزيا العليا (منطقة/ألمانيا): 70	شتيرنبرغر، دولف: 486، 501
شمال أميركا: 440	شتيفتر، أدالبرت: 41
الشمولية: 468، 484	شيلر، جورج: 345، 364
شميت، كارل: 94، 239، 241، 244،	الشجاعة: 163، 296، 303، 315
284، 328، 439، 477، 479،	الشخصية: 44، 137، 403
564	الشخصية الإنسانية: 281، 519
شنايدر، آرثر: 75-76	الشخصية الروحية للإنسان: 275
شنايدر، راينهولد: 483-484	الشخصيات الفردية: 381
شوبرت، فرانز: 450	الشر: 16، 251-253
شوينهاور، آرثر: 84، 159، 334، 409،	الشرعية: 244
576	شركة مانسمان: 549
الشوفينية العرقية: 286	الشعب: 139، 234، 287، 366، 403،
الشوفينية القومية: 286	422
شيل، كورت: 437، 449	الشعب الألماني: 330، 347، 366، 397،
شيرلر، ماكس: 69، 80، 83، 85، 92-	408
94، 111، 114، 139، 202،	الشعبية: 215، 285
223، 267، 273، 275، 279،	الشعر: 54، 123، 211، 300، 386-
281-284، 433، 461، 581	387
شيلنغ، فريدريش فيلهلم: 39، 189،	الشعور: 92، 112
253، 275-276، 383، 409،	شفايا: 21
441، 500	الشفافية: 168
الشيء الأعلى: 49	الشفافية الذاتية: 150، 167، 230، 292
الشيء الممتد: 58	الشفافية الذاتية الفينومولوجية: 153
الشفيرة غير المقيدة: 560	شفان، ألكسندر: 517، 560
الشيوعية: 311، 403، 487، 553	شفورر، فكتور: 348
الشيوعية الأصلية: 138	شلاغيتز، ليو: 329-330، 563
الشيوعيون: 313، 330	شلایر ماخر، فريدريك: 47
الشيئية: 144	

صاحبة النقد: 65	-ص-
صناعة التسلية: 225	الصحافة الليبرالية: 289
الصور المفهومية: 52	الصحافة اليومية السطحية: 225
الصورية: 232	الصحوة: 323، 325
الصورورة: 55، 297، 440	صحوة الذات: 555
-ض-	الصحوة السياسية: 271
الضمانة: 136، 137	الصحوة الفلسفية: 271
الضمائر الفردية: 235	الصحوة الوضعية: 55
الضمير العمومي: 235	صحيفة برلينر بورزن تسايتونج: 340
-ط-	صحيفة التايمز: 314
طاقات الكون: 138	صحيفة دير ألمان: 327، 374، 439
الطاقة الثقافية: 78	صحيفة كيلر بلير: 339
الطاقة الخلاقة: 81	صحيفة فرانكفورتر ألغمايني تسايتونج: 549
الطاقة الروحية: 78	صحيفة فلكيشر بو أويخته: 436
طاليس الميلتي: 174	صحيفة نومي تزوركر تسايتونج (زورينج الجديدة): 256، 340، 433
طبقات المجتمع الدنيا: 24	الصدمة العرضية: 228
الطبقة البرجوازية الكاثوليكية الليبرالية	صراع البقاء: 61
الوطنية: 24	الصراع الثقافي: 31
الطبقة العاملة القديمة: 560	الصراع الحدائي: 41
طبقة العاملين: 303	الصراع على السلطة: 292
الطبقة المثقفة المقتلعة الجذور: 138	صقلية: 303
طبقة المحاربين: 303	الصلاحية: 39، 56، 60، 64-66، 207، 300
الطبيعة: 36، 64، 79، 175، 246	الصلاحية العالمية لألمانيا: 60
الطبيعة الإنسانية: 93	صلاحية المنطق: 66
الطبيعة الحقيقية: 136	
الطبيعة الخام: 225	

العالم البرجوازي المغترب: 555	الطبيعة غير الإنسانية: 273
العالم التقني: 136، 402، 531-532، 534	الطقوس: 386
العالم الحديث: 139، 374، 399، 402، 406	الطقوس الأكاديمية: 168
عالم الحياة اللاأصيل: 225	الطلاب الاشتراكيون القوميون: 352
العالم الخارجي: 57، 66، 116، 118	الطلاب النازيون: 323، 341
العالم الخلفي: 153	الطمأنينة: 537
العالم الداخلي: 118	الطمأنينة العظيمة: 461
عالم الذات: 219	الطمأنينة الفارغة: 269
عالم الروح: 291، 334	-ظ-
عالم الروح الخلفي: 301	الظاهر: 116
العالم السفلي للاوعي: 207	الظاهرة: 112، 116، 124، 176، 217
العالم الصناعي: 531	ظاهرة الـ«بين بين»: 119
عالم الطبيعة: 273	ظاهرة «كراهية اليهود»: 553
العالم الظاهر: 57، 124	ظلام اللحظة المعيشة: 241
عالم الظلال: 165	-ع-
العالم العلمي: 291	العاطفة: 21
العالم العلوي للروحي: 208	العاطفة الزائدة: 112
العالم الفلسفي: 71، 387	العاطفة الوجودية: 169
العالم الفينومولوجي: 124	العاطفية: 92
عالم القومية: 380	العالم الأرضي: 193
عالم القيم: 64	العالم الإغريقي: 378-379
العالم الكاثوليكي: 24، 71	عالم الأفكار: 60، 301
العالم الليبرالي: 280	عالم الأفكار المسيحية: 32
العالم المادي: 90	العالم الأميركي - الأنكلوسكسوني: 444
العالم المحيط: 143، 148، 219، 227	العالم الإنساني: 293
	العالم البرجوازي: 54

العمية الأوروبية: 442	عالم المحيط الشيني: 219
العمية التدميرية: 340	العالم المعاصر: 406
العمية الثورية: 253	العالم النسقي: 79
العمية الحديثة: 410	العالم الواقعي: 145، 301
العمية الخفية: 409	عالم الوجود: 466
العمية الرصينة المجردة: 410	عالم الوعي: 466
عمية القلق: 366	العامّة: 198
الغرق: 322-323، 366، 408	العاملون الذهنيون: 354
عصبة الأمم: 397، 398	عبادة الشخصية: 46
العصبيات: 441	عباقرة الدين: 137
العصبيون: 82	العبث البرجوازي الثقافي: 59
العصر الإغريقي: 401	العبودية: 380
عصر التجديد الهوسي: 44	عجز الدين: 270
العصر التقني: 564	عجز العلم: 270
عصر الثقافة الخارجية: 44	العداء للسامية: 215، 351
العصر الجديد: 399	العدالة: 296، 297، 441
العصر الحديث: 30، 299، 393، 399-	العدالة السياسية: 304
400، 402-403، 406، 418،	العدل الإلهي: 252
420، 422، 434، 444، 478،	العدل الإنساني: 252
484، 544، 565	العدم: 69، 74-75، 167، 215، 224،
عصر العلوم الطبيعية: 62	227، 239، 244، 248-254،
العصر الفلسفي: 182، 267	260، 266، 301، 304-305،
العصر اللاديني: 16	335، 365-366، 449، 464-
عصر المحفّرات اللحظية: 44	466، 468، 470، 475، 485،
العصر المسيحي: 402	501
عصر النقل الإذاعي: 254	العمية: 408-410
العصر الوسيط ينظر العصور الوسطى	

العصر الوسيط الروماني: 41	العقيدة الكاثوليكية: 107، 157
عصر الوطنية: 24	علاقات الإنتاج المادية: 392
العصور القديمة المتأخرة: 193، 220	العلاقات العامة: 102
العصور القديمة المتفجرة: 335	العلاقات ما تحت الذرية: 153
العصور الوسطى: 60، 89، 95-97، 100-101	العلاقة التماثلية: 98
101، 157-159، 207، 228، 255، 303، 309، 335، 451	علاقة التوتر الجدلية: 188
العقوبة: 85، 224، 231	العلاقة الزمانية: 221
العقوبة المطلقة: 244	العلاقة الماورائية: 271
العقدة الغوردية: 51، 316	علة الكافية: 248
العقل: 159، 189، 232، 282	العلم: 40، 59، 62، 138-140، 490، 492
العقل الأداتي: 392	علم الآثار المسيحية: 71
العقل التسويقي: 281، 285	علم الاجتماع: 553-554
العقل الجمهوري: 282	علم اجتماع الفهم: 211
العقل الحديث: 30	علم اجتماع المعرفة: 170، 279، 291، 293-294
العقل الخلاق: 527	علم اجتماع المعرفة السياسية: 292
العقل الصوري: 322	العلم الأداتي: 400
العقل الطبيعي: 95	علم أمراض الروح: 559
العقل الفلسفي: 310	العلم الأولي: 147
العقل المنظم: 120	العلم البرجوازي: 384
العقلانية: 79، 136، 137، 222، 440، 550	علم البيولوجيا: 66
العقلانية الإنسانية: 441	علم بيولوجيا التطور الدارويني: 61، 63
العقلانية الديكارتيّة: 438، 441، 461	علم التربية: 321
العقلانية الفرنسية: 440	العلم الحديث: 144، 562
العقلنة: 145	علم الحقوق: 244
العقيدة الاشتراكية القومية: 340	علم السياسة: 293

العلوم الحديثة: 211، 248	علم الطبيعة: 51
العلوم الدقيقة: 169، 214	العلم الفلسفي: 550
علوم الروح: 139	علم اللاهوت: 70
العلوم الطبيعية: 51، 57-58، 64، 169، 211، 175	علم ماكرو الأمواج الكهرومغناطيسية: 62
العلوم الطبيعية الحديثة: 63، 153	علم المناخ: 127
علوم الفيزيولوجيا: 51	علم ميكرو الخلايا: 62
العلوم الوضعية: 302	علم النفس: 52، 66، 169
العمارات الفكرية: 164	علم النفس التجريبي: 51
العمال اليدويون: 354	علم النفس الطبيعي: 66
العمل: 219، 322، 334، 512، 556	علم نفس فريسكو: 92
العمل الثقافي: 253، 400	علم نفس وجود الإنسان: 520
العمل الفلسفي: 519	العلماء التجريبيون: 63
العمل الفني: 404، 405، 406	علماء الحيوان المتفلسفون: 56
العمل الفني السياسي: 406	العلماء الليبراليون: 324
العمل الكنسي: 35	العلماء اليهود: 324، 347
العملانية: 560	العلمنة: 482، 485
العمليات الذاتية: 514	العلمية: 54
العمليات الطبيعية: 514	العلمية الزائفة: 247
العمليات الفيزيائية: 152	العلمية المقلوية: 245
العمليات الفيزيولوجية: 152	العلوم الاجتماعية: 139، 211، 233
عملية «بلا أنا»: 121	العلوم الاختصاصية: 373-374
العملية التحررية الاجتماعية: 560	العلوم الاختصاصية الوضعية الحديثة: 353
العملية السلوكية: 60	العلوم الإمكانية: 381
العمومية: 510، 525	العلوم التجريبية: 53، 120
العمومية الديمقراطية: 234	علوم الثقافة: 175، 211

العناية: 166، 191، 366، 467	غرونيغن: 485
العنف: 64، 284، 286، 316، 398، 555	الغريزة: 159
عنف التاريخ: 284	غريمه، أدولف: 289-290
عولمة العالم: 158	الغستابو: 373
العيانية: 317	الغضب: 316
-غ-	الغفران: 514-515
الغابة السوداء: 35، 330، 379، 450، 567-566، 527، 477، 470	الغنوصية: 150، 193، 364
غدامير، هانز - جورج: 111، 120، 141، 173-174، 186-187، 190، 577	غوارديني، رومانو: 194، 483-484
غاسيت، خوسي أورتيغا: 530	غوتنغن: 111-113، 182، 371، 431-432
غاليلي، غاليليو: 177	غوته، يوهان فولفغانغ: 32، 35، 89، 256، 383، 487-488
غائية الطبيعة الكانطية: 61	غوركي، مكسيم: 45
الغائية العقلانية: 322	غوغيغن (قرية/ألمانيا): 21
غايزر، جوزف: 104	الغيب: 333
غايفر، أفرا: 168	غيزاتل، فكتور فرايهر فون: 472
الغبطة: 19	غيركه، أوتو فون: 93
غرابه، كريستيان ديتريش: 212	غيسن (مدينة): 186
غراس، غونتر: 561-562	غيلين، أرنولد: 207، 223-225، 547-549
الغرب: 20، 440، 444-445، 478، 538، 516، 485	-ف-
غروير، كونراد: 21، 24، 29، 34، 48، 471	فاترباخ: 557
غروس، فالتر: 366-367	فارتنبيرغ، يورك: 235
غروندغن، غوستاف: 529	فارنهاغن، راهل: 201
	فارياس، فكتور: 44، 288، 324، 364، 369، 432، 437-438
	الفاشية: 487، 551-552

الفرد: 279، 362	فاغنر، روبرت: 326، 328، 346
الفردانية: 102-103	فاغنر، ريتشارد: 60، 315
الفردانية العظيمة: 315	فال، جان: 460
الفردية: 102، 389، 403	فالد (بلدة/ سويسرا): 21
الفردية الهذية: 97، 102-103	فالكنتفيلد، هيلموت: 89
فرساي (مدينة/ فرنسا): 286	فان غوغ، فينسان: 404
الفرق البروسية: 23	فايتسكر، كارل فريدريك فون: 421
الفرق العسكرية الفرنسية: 451	فايل، إريك: 463
فرنسا: 256، 438-439، 441-442،	فايهنغر، هانز: 31، 59
449، 460-461، 468، 471،	الفترة الكلاسيكية الألمانية: 384-385
479-481	فراسكاتي (بلدة/ إيطاليا): 433
الفرنسيون: 330، 349، 442، 450، 455،	الفراغ: 267، 295
479	الفراغ العظيم: 272
فرويد، سيغموند: 82، 159، 215-216	فرانك، هانز: 382
فريدريش، هوغو: 455	فرانكفورت: 263، 321-322، 325،
فرينكل، إدوارد: 347، 349، 371	529، 553، 560-561، 568
فرينكل، هيلد: 504-505	فرايبورغ (مدينة/ ألمانيا): 19، 21، 23،
الفضاء الأكاديمي: 188	30، 34-36، 39، 43، 70، 77،
الفضاء الأوروبي: 439	98، 103، 111، 113، 120،
الفضاء البيئي: 197، 294، 543	126، 130، 157، 169، 173،
الفضاء الحر: 171، 512	184، 190، 227، 245، 263،
الفضاء السياسي: 188	290، 324-327، 340، 345،
الفضاء المقدس: 188	353-354، 364، 370-371،
الفضول: 19	373، 432، 437-439، 449-
الفضول النظري: 222	450، 452، 455، 460، 468،
الفضيلة: 92، 296، 302-303	470-471، 477، 479، 504،
الفطنة: 63	515-516، 540، 547، 562،
	566-568، 580

الفكر الحسابي - التقني: 537	نظيرة مادلين: 143-144
الفكر السياسي الغربي: 303	الفعل: 219، 319، 512-513، 528
الفكر الشمولي: 468	الفعل التاريخي: 101
الفكر العنصري: 215	الفعل الحي: 101
الفكر الغنوصي: 252	الفعل الخارجي: 126
الفكر غير المطابق: 556	الفعل الداخلي: 126
الفكر الفضولي: 212	الفعل السياسي المباشر: 391
الفكر الفلسفي: 285، 319	الفعل العملي: 284
الفكر القيمي: 406	الفعل المشترك في التاريخ: 304
الفكر الكاثوليكي: 158	الفعل النفسي: 50، 51، 52
فكر الكينونة الهايدغري: 417	الفقر العاطفي: 44
فكر اللاهوية: 556	الفقر المدقع: 270
الفكر المتأمل: 536	الفكر: 19-20، 95-96، 112، 119، 124-125، 191، 222، 240، 252، 292، 296، 324، 386-387، 405، 420، 434، 475، 489-490، 502، 520-521، 537، 556
الفكر المخيف: 212	الفكر الأخلاقي: 245
الفكر المدهش: 212	الفكر الأخلاقي التقليدي: 232
الفكر المقارن: 97	الفكر الإغريقي: 401
الفكر الميتافيزيقي: 207	الفكر الأفلاطوني: 427
الفكر الهايدغري: 576	الفكر الإنساني: 210
الفكر اليومي: 520	الفكر الانتقالي: 542
الفكرة الديمقراطية: 280	الفكر التاريخي: 440
فكرة العرق المسيطر: 407	فكر التخارج: 417
الفكرة العليا للفضيلة: 301	الفكر الجديد: 461
فكرة الوجود العرضي: 461	
الفلاحون: 279، 303، 309، 335	
فلاسفة اللحظة: 249	
الفلاسفة الميتافيزيقيون: 56	

الفلسفة الحديثة: 69، 71، 121، 123،

144

الفلسفة الحقيقية: 290

فلسفة الحياة: 57، 69، 78-83، 86،

101، 125، 164، 222

الفلسفة الحيوية: 80

فلسفة الخير: 230

فلسفة الدازاين: 177

فلسفة الراحة الثقافية: 258

الفلسفة السكولائية: 77-78، 82، 94-

95، 100، 103، 436

فلسفة الطبيعة: 273

فلسفة الطبيعة القديمة: 152

الفلسفة الطبيعية: 263

فلسفة العدم: 74

الفلسفة العدمية الميتافيزيقية: 408

الفلسفة العلمية: 492

الفلسفة العملية: 203، 304

الفلسفة الفرنسية: 479

الفلسفة الفينومولوجية: 123

فلسفة القدرة على البدء: 514

الفلسفة القديمة: 379

فلسفة القلق: 215

فلسفة القيم: 64، 145

الفلسفة الكاثوليكية: 72، 76، 99، 104

فلسفة الكثرة: 198

فلسفة «كما لو»: 31، 39، 59-60، 79

الفلسطينيون المثقفون: 146

فلسفة الأخلاق الكانطية: 232

فلسفة إدارة الأزمة: 215

الفلسفة الأزلية: 554

فلسفة الأزمة: 215

فلسفة الأساتذة الأكاديميين: 173

فلسفة الاستباق إلى البداية: 514

الفلسفة الأصلية: 300، 302

فلسفة الاغتراب: 167

الفلسفة الإغريقية: 319، 331

الفلسفة الأفلاطونية: 294

الفلسفة الأكاديمية: 79

فلسفة الالتزام: 480

الفلسفة الإلحادية: 408

الفلسفة الألمانية: 378، 431، 439

فلسفة الأنوية: 480

الفلسفة الأوروبية: 463

فلسفة التسليم بالواقع: 480

فلسفة التشاؤم: 480

الفلسفة التقليدية: 115، 218

الفلسفة الترومانية: 77

الفلسفة الثقافية: 254، 289

الفلسفة الثقافية المثالية: 255

فلسفة الحدث: 265

فلسفة الحدث الهايدغرية: 266

- فلسفة اللاكائن: 463
فلسفة اللاوعي: 31
فلسفة اللغة الهایدغرية: 520
الفلسفة المتعالية: 90
الفلسفة المسيحية: 77، 89، 203
فلسفة المنطق الهوسرلية: 78
فلسفة الموت الهایدغرية: 514
الفلسفة الميتافيزيقية: 207
فلسفة هايدغر الكاثوليكية: 207
الفلسفة الهایدغرية: 148، 208، 472، 550
فلسفة الهروب من الواقع: 480
فلسفة الهضم: 118
فلسفة الوجود: 189، 552
فلسفة اليأس: 480
فليكشيلت، إليزابيث: 529
الفن: 43-44، 81، 112، 358، 400، 538، 405-404
الفن التجريدي: 528
الفن الحديث: 36، 80، 82
الفن الحقيقي: 136
فن السكنى في الثقافة: 259
فن القبض على الذات: 48
الفن المستقل: 82
الفهم: 82، 84
الفهم الغيبي: 55
الفهم الفردي: 175
الفوارق الطبقية: 313
فورارليغ (مقاطعة/ النمسا): 36
فورستر، ف. ف.: 45
فورستبرغ (عائلة): 451
فوسلر، كارل: 235، 340
الفوضوية: 254
الفوضى: 61، 252، 332، 387
فوضى الحب: 138
فوضى المخلوق: 252
فوضى السياسية: 270
الفوضى العارمة: 406
فوغت، كارل: 55
فوكلوز (إقليم/ فرنسا): 541
فولترز، فريدريك: 185
فولف، إريك: 368-369، 562-563
فولندورف (مدينة/ ألمانيا): 21
فونت، فيلهلم: 73، 154
فيبر، ألفريد: 531
فيبر، ماريان: 372
فيبر، ماكس: 94، 111، 135-140، 144-145، 169-170، 211، 402، 372-370، 336
فيخته، يوهان: 55، 122
فيديه، فرانسوا: 541
فيرفل، فرانتس: 82
فيرله، يوجين: 372
فيرلين، بول: 45

قانون إصلاح الخدمة المدنية الدائم:	فيزان، فرانسوا: 541
350-349، 346-345	فيزه، بينو فون: 200، 194
قانون الإصلاح الوظيفي: 372	الفيزياء: 62، 71، 211، 36
القانون الألماني الجديد: 382	الفيزياء الحديثة: 72
قانون تطور الحياة: 81	الفيزياء الرياضية: 72
قانون التقادم والاعتيادية: 406	فيزيولوجيا الدماغ: 176
قانون الفرق: 41	فيزيولوجيا النفس: 58
قانون الصنعة الطبيعية: 224	الفيزيولوجيون: 56
قانون الطفرة: 61	فيسل، هورست: 324
قانون وجوب الولاء: 553	فيشر، أويغن: 449
القدر: 207، 383، 541	فيشر، كارل: 580
قسم هاينريش فينكس للدراسات	فيشر - بارنيكول، هانز إي.: 425
الكاثوليكية في فرايبورغ: 70	فيلته، برنهارد: 580-581
القصد الأولي للحياة: 147	فيلدكيرش (مدينة/ فورارلبرغ): 36
القصدية: 118، 150، 217، 492	الفيلولوجيا الكلاسيكية: 347
القصدية الأولية: 96، 144	فيندلباند، فيلهلم: 63، 175، 211
القصدية الثانوية: 96	فينك، أويغن: 516
قضية نوسباوم - بندر: 327	فينكه، هاينريش: 70، 91، 94، 99
قطاع الرور: 329-330	الفينومولوجيا: 49، 107، 111، 113
القطاع السياسي العلمي والأيدولوجي:	115-117، 119، 121، 123-
366	465، 462-461، 217، 183، 125
قلعة زيهرينغ: 573	فينومولوجيا الحرية: 468
قلعة فيلدنشتاين: 22، 449-452	فينومولوجيا الدين: 159
القلق: 19، 214، 216-217، 227-	فينومولوجيا الروح: 434
228، 246-249، 258-259،	الفينومولوجيون: 112-113، 462
514، 427، 366، 361، 272	فيتا، إيغون: 527
	فيتا: 41، 44، 49، 82، 115، 529

القلق الروحي: 101	القومية الخاصة: 286
قلق العالم: 215	القوى البرجوازية القديمة: 351
القلق من الحرية: 215	قوى التاريخ الخلاقة: 309
القلق من الموت: 377	قوى التدمير فوق الإنسانية: 515
قمة دافوس ينظر سجال دافوس (بين هايدغر وكاسيرر) (1929)	القوى التقليدية: 370
قمع الدولة: 320	القوى الثورية: 325
قوات الحلفاء: 129	قوى الحياة: 169
القوات الخاصة: 356، 436، 552	قوى الشر: 309
قواعد التأمل: 96	قوى الطبيعة الأصلية: 93
القوانين الاقتصادية: 40	القوى العليا: 409
القوانين التاريخية: 40	القياس: 53
قوانين الترموديناميك: 533	القيم: 164، 175، 211، 283
القوانين العامة: 175	القيم الأبدية: 322
القوة: 55، 406	القيم الإنسانية: 480
قوة الابتكار الخلاقة: 482	القيم التقليدية: 317
القوة الإنسانية: 258	القيم الثقافية: 39، 400
القوة الأسطورية: 251	القيم العليا: 409
قوة التخفيض العدمي لقيمة الحياة: 409	القيم الغيبية المؤسسة: 409
قوة التخيل الفلسفية: 319	القيم غير المادية: 93
قوة الحياة: 159، 255	القيم الكونية الإنسانية: 441
القوة الحيوية: 58	القيم المطلقة: 280
القوة الخلاقة: 93	القيم النسبية: 283
القوة العليا للمصير: 331	القيمة: 58، 137
قوة الفلسفة: 321	القيمة الديمقراطية: 286
القوة المادية: 65	القيمة الذاتية: 129
القوة الميتافيزيقية: 251	القيمة الماورائية للحياة: 44، 66، 71،
	103، 79

—ك—

- الكانطيون الجدد: 170، 175
الكانطيون الجدد المحافظون: 90
الكانطيون المحدثون: 62-64، 90
الكائن: 95، 97، 210-211، 248،
269، 274، 279، 300، 317،
333-334، 362، 387، 401-
402، 404-405، 410، 421،
423، 446
الكائن الأعلى: 49
الكائن الإنساني: 503
الكائن المتخارج: 468
الكايروس: 194، 241
كايزر، جوزف: 516
كايو، روجيه: 463
كبت الضمير: 324
الكتلة الوجودية الكافية: 189
كتيبة العاصفة: 285، 345، 356-358،
368، 371
الكذب: 324، 504
كراكاور، زيغفريد: 263
كراليك، ريتشارد فون: 41
كراوز، كارل: 318
كرايس، شتيفان - جورج: 112، 146،
185، 187، 385
كريس، إنغلبرت: 73، 76، 91، 99-100،
103، 106-107، 157-158
كروشه، بنيديتو: 340
- كأس أوروبا لكرة القدم: 576
كاتدرائية بامبرغ: 135
الكاثوليك الألمان: 73
الكاثوليك القدامى: 24-26، 30
الكاثوليكية: 20، 24، 30، 34-35، 40،
44، 71-73، 77، 103، 113،
157، 159، 419
الكاثوليكية الرومانية: 24
كارلسروه: 100، 138، 369، 407
كارناب، رودولف: 74-75
كاروسا، هانز: 530
كاسيرر، إرنست: 231، 239، 254-259،
288
كاسيرر، توني: 257
كاشنيتس، ماري لويز: 568
كافكا، فرانز: 200، 242، 531
كامبو سانتو تونيكو: 73
كامو، ألبير: 461، 469، 550
كاندينسكي، فاسيلي: 463
كانط، إيمانويل: 15، 41، 57، 63، 84،
95، 175، 189، 194، 211،
239، 252، 255-256، 263،
333، 433-434، 441، 451،
576
الكانطية الجديدة: 170، 211
الكانطية المحدثنة: 79، 90، 254

الكنيسة الرومانية: 25	كرونر، ريتشارد: 182-183
كنيسة القديس مارتين في مسكيرش: 20،	كرويتسر (عائلة): 21
25-26، 77	كرويتسر، كونرادين: 21
كنيسة القديس نيكولاوس: 314	كريك، إرنست: 138، 321-324، 339،
الكنيسة الكاثوليكية: 23، 158، 185،	349، 365-367، 382، 407-408
166-170، 327، 370	كربينهاينشتن (بلدة/ ألمانيا): 42-44
471، 507	كزينوفون: 377
الكهنة: 335	ال«كساندرات»: 548
كوجفنيكوف، ألكسندر فلاديميروفيتش	الكفاح الخلاق: 387
ينظر كوجيف، ألكسندر	كلاغز، لودفيغ: 267
الكوجيتو: 55، 121	الكلام المتماصف: 149
كوجيف، ألكسندر: 449، 462-466،	الكلمات العظيمة: 146
494	الكلية: 249، 269، 467، 548
كورتبوس، إرنست روبرت: 186	الكلية الاجتماعية الزائفة: 500
كورنثوس: 160	الكلية الباطلة: 269، 272
كوفمان، فريتس: 174	كلية العالم: 272
كولونيا (مدينة/ ألمانيا): 186	كلية العلوم الطبيعية في فرايبورغ: 71
كوميريل، ماكس: 385	الكمال التقني: 532
كونراد مارتبوس، هدفغ: 112	كمبف، ياكوب: 21
كونستانتس (مدينة/ ألمانيا): 19، 21،	كنشت، جوستوس: 77
23، 29-31، 33-35، 43، 329	الكنيسة: 24، 40
كونيتسر: 435	الكنيسة الإصلاحية: 185
كونيغزبرغ (مدينة/ ألمانيا): 194-195،	كنيسة جامعة مونستر: 106
197، 371، 431	الكنيسة الحرة: 23
كوهن، هيرمان: 63	كنيسة دير بنديكتين: 250
كوبريه، ألكسندر: 463	كنيسة دير بويرون: 259، 436، 451
كويكفاغ، هاربوني: 579	

329، 332-334، 352، 354،
361-362، 384، 389-393،
401-402، 406-407، 409-
413، 417، 419-422، 424،
426-427، 432، 434، 440-
446، 464-466، 468، 470،
475، 491-494، 503، 518-
520، 534-536، 544، 550،
556، 573، 576-577

- ينظر أيضًا الدازاين

الكنيونة الأصلية: 227، 233، 236
كنيونة الإمكان: 275
الكنيونة الإنسانية: 310-311، 467، 500
كنيونة الانفتاح الأولية: 543
الكنيونة الجسدية: 461
الكنيونة الحرة: 215
الكنيونة الحقيقية: 136
الكنيونة الخالصة: 297
كنيونة الديمومة: 297
كنيونة الذات: 170، 406
كنيونة الزمان: 240
الكنيونة الساكنة أفلاطونيًا: 297
كنيونة الطبيعة: 299
كنيونة الطبيعة العضوية: 273
كنيونة الطبيعة اللاعضوية: 273
كنيونة الغياب: 298
الكنيونة - في - العالم: 217، 235، 389،
500، 510، 512، 536

كيرير، فرانتس: 327، 439
كيركيغارد، سورين: 111، 125-126،
159-160، 169، 194، 215،
241، 243، 460-461

كيريني، كارل: 527
كيستر، إيرهارت: 480، 538، 540،
561

كيفالينيا القديمة: 538
الكيفية: 140، 558، 565
كيل (مدينة/ألمانيا): 315
كيلزن، هانز: 280
كيمبر، روبرت: 477
الكيمياء: 71، 211، 373
كيمياء الدماغ: 51
الكيمياء الصناعية: 373
الكيمياء الفيزيائية: 347
كيميج، أوتو: 32
الكنيونة: 15-16، 19، 49، 55، 60،
74-75، 79، 84-85، 95،
117-118، 121، 135، 144،
147، 149-151، 157، 166،
168، 173-175، 177، 192-
193، 198، 207، 209-214،
216-217، 219-220، 222-
223، 225-227، 230، 232،
240، 248، 250، 252، 272،
274، 276، 292-293، 296-
297، 299-300، 302، 309،
313، 317، 319-321، 323

- الكيونة - في - الماضي: 229
 كيونة الكائن: 387، 329
 الكيونة الكلية: 228
 الكيونة المباشرة: 152
 كيونة المحرر: 302
 الكيونة المطلقة: 282
 الكيونة - مع - الآخرين: 217، 363
 الكيونة مع الناس: 543
 الكيونة - الممكنة: 212، 227
 الكيونة المؤسّسة: 292
 الكيونة الناشئة: 296
 الكيونة نحو النهاية: 229
 كيونة النفس: 250
 كيونة الـ «هناك»: 298
 كيونة الواحد مع الآخر: 363، 469، 514
 كيونة الواحد مع الآخر الأصيلة: 233
 كيونة الواحد مع الآخر اللاأصيلة: 233
 كيونة الوجود: 251
 كيوز، نيكولاوس فون: 65
 -ل-
 اللااحتجاب: 298
 اللاأحداث: 226
 اللاأخلاقية الحربية: 254
 اللاأدريون: 40
 اللاأصالة: 34، 43، 191، 225-227،
 233-235، 284، 319، 363،
 389، 399
 اللاتجانس: 95، 98
 اللاجدوى: 51
 اللاحركية المتكاسلة: 269
 اللذات: 269
 لاذك، إميل: 66، 90-91
 لازكي، ملفين: 499
 اللاسامية: 553
 - ينظر أيضًا معادة السامية
 لاسلوفسكي، إرنست: 70-73، 99-
 100، 104-106
 اللاعقلانية: 441، 550، 556
 اللاعقلي: 293
 لاغارد: 44
 لامبه، أدولف: 453-456، 460
 اللامرئي: 62
 اللامفهوم: 559
 لانج، ماتهويز: 33
 لانجه، ف.أ.: 57-59
 لاندزبرغ (بلدة/ ألمانيا): 215
 لانغين، يوليوس: 44
 اللانهايات: 51
 اللاهوت: 36، 46، 69، 71، 73، 130،
 160، 162، 190-191، 193،
 211، 216، 244، 550
 اللاهوت البروتستانتي: 190-191

اللاهوت الجدلي: 161	اللحظة الهایدغرية: 244
لاهوت القرون الوسطى: 252	اللحظة: 241، 392
اللاهوتيون: 181	لعبة التخفي والانكشاف: 298
اللاهوتيون الجدليون: 190	لعبة الظلال على الجدار: 293، 296-
اللاهوتيون المحليون: 193-194	297، 309
اللاوعي: 82، 113، 212، 215	لعبة الظهور والتواري: 298
لاون، أدالبرت فون: 335	لعبة المرايا المربعة الأضعاف: 527
لايتزيغ (مدينة/ألمانيا): 354، 362	اللغة: 95
لايرتينغن (مدينة/ألمانيا): 451	اللغز: 263، 270
لايتر، غوتفريد فيلهلم: 56، 226، 255،	لوتور (مدينة/فرنسا): 525، 541
576، 349	لوتسه، هرمان: 56
اللايقين: 213، 279، 333-335	لوثر، مارتن: 159-160، 169، 196،
اللايقين القوضوي: 515	252
اللايقينية القصوى: 265	لودغر، كارل: 44
لجنة اجتثاث النازية: 318، 372، 374،	لوفان (مدينة/بلجيكا): 114
508، 449	لوفورنهوف (بلدة/ألمانيا): 21
لجنة إعادة البناء الثقافي اليهودي في	لوفيت، كارل: 135، 141، 177، 208،
أوروبا: 503	234، 273، 340، 350، 383،
لجنة التطهير: 456، 469	398، 413، 433-435، 519
لجنة النضال الاشتراكي القومي: 382-	لوكاش، جورج: 144
383	لي فورت، غيرترود فون: 549
اللحظة: 240-242، 266	الليبرالية: 23، 31، 279، 280، 293،
اللحظة التاريخية العظيمة: 302	422، 310
لحظة الحقيقة الهایدغرية: 556	الليبريون: 25
لحظة القرار: 241، 269	لييز، تيودور: 73
اللحظة الكيركيغاردية: 241	ليسينغ، غوتهولد إفرام: 32، 511
	ليفركون، أدريان: 16، 187

مانهايم، كارل: 291-293، 279	ليم، ستانسلاف: 119
الماهية: 492	-م-
ماو تسي تونغ: 529	المأسسة: 224
الماوراء: 62، 145، 162، 265	الما قبل العالمي: 153
الماوراء الميتافيزيقي: 297	المادة: 58
مايراي (الدانوب الأعلى): 22	المدادية: 58، 79، 93
مايناو (جزيرة/ ألمانيا): 32	مارباخ (مدينة/ ألمانيا): 575
ماينكه، فريد: 487	ماربورغ (مدينة/ ألمانيا): 46، 124، 173، 181-187، 190-191، 193-194، 198-199، 201، 203، 231، 365، 382، 420، 436، 469، 505-506، 509، 514، 581
المبادأة: 231، 514	مارتن، برند: 324
المبدأ الأرستقراطي: 343	مارسيل، غابرييل: 460، 482-483
المبدأ الأعلى: 65	ماركس، كارل: 56، 92، 111، 158، 167، 219، 541
المبدأ التركيبي: 188	الماركسية: 56، 326، 392، 553
مبدأ «الزعيم»: 321	الماركسيون: 291
مبدأ العمومية الديمقراطية: 234	ماركوزه، لودفيغ: 89، 92، 558
المبدأ الفينومولوجي: 217	ماركوزه، هيربرت: 174، 234، 554، 564
مبدأ القائد: 431	مان، توماس: 16، 92، 187، 255، 281-282، 335، 488-489
مبدأ المبادئ: 147	مان، هاينريش: 443، 527
المتدينون: 249	مانكه، ديتريش: 346
المتعاليات: 97	
المثالية: 59، 93، 94، 410	
المثالية الألمانية: 39، 55-56	
المثالية الثقافية: 321	
المثالية الثقافية الألمانية: 487	
المثالية الديمقراطية: 311	
المثالية الذاتية: 66	
المثاليون: 59	

المثل: 55	المجمع الكنسي في روما: 24
المثيرات الفيزيولوجية: 52	المجمع الكنسي في كونستانس (القرن الخامس عشر): 30
المجمع: 82، 230، 233، 246، 279، 292، 403، 490، 515	مجمع المعصومية (1870): 49
المجمع الآلي: 92	مجمع يسوع في تيزيز: 36
المجمع البرجوازي: 353	مجموعة ماربورغ للشبيبة القومية - الاجتماعية: 198
المجمع الحديث: 65	المحاربون: 241، 335
المجمع العلماني: 24	المحافظون القدامى: 328
المجمع الليبرالي المفتوح: 280	محاكمة أَيْخمان: 516
مجلة الغمابني رونشاو: 43، 70	المحتوى المنطقي: 50-51
مجلة إنسايت: 553	محكمة الحرب في نورنبرغ: 477، 487
مجلة بارتيزن ريفيو: 500	المدارس العليا الألمانية: 321، 366، 369
مجلة تسايشرقت فور روتسيال فورشونغ: 554	المدارس العليا الروسية: 382
مجلة دي فاندولغ: 485	مدرسة بيتزفانغر لتحليل الدوازين: 472
مجلة دير أكاديميكر: 44، 48، 78	مدرسة التاريخانية الألمانية: 440
مجلة دير شيفغل: 454، 517، 547، 560-562، 564	مدرسة ثانوية القديس غيورغ للمطرائية في فرايبورغ: 34
مجلة دير فوخ: 373	المدرسة الروحية في كونستانس: 19، 21، 29-30
مجلة دير مونات: 482، 533، 555	مدرسة الشعب العليا للسياسة: 381
مجلة الطلاب النازيين: 339	المدرسة العليا التقنية في زيورخ: 372
مجلة غوتينيشن غلياتن أنسايفن: 171	المدرسة العليا المستقبلية للروح الألمانية: 357
مجلة فاندولغ: 458، 486	مدرسة فكر الكينونة الهايدغري: 440
مجلة فولك إم فردن: 339، 365	المدرسة الفينومولوجية: 151، 208
مجلة ليترارش رونشاو: 71	
مجلس شيوخ هامبورغ: 254	
مجمع الكاتدرائية في فرايبورغ: 77-78	

المدرسة الكانطية المحدثة: 181	المستوى الكوني الميكروي: 153
مدرسة اللاهوت في فرايبورغ: 35، 39	مسرح فرايبورغ: 576
المدرسة المثالية الإنسانية: 281	المسرح الميتافيزيقي المتخيل: 320
المدرسة الوطنية في مسكيرش: 29، 42	مسكيرش (بلدة/ ألمانيا): 19-29، 34-36، 71، 69، 66، 50، 43-42، 36
المذكر: 116، 119	77، 106، 126، 147، 207، 450-451، 537، 561، 573، 580-581، 575
المدن الألمانية القديمة: 47	المسلمة التاريخية: 288
المدن الصغيرة: 23	المسيح: 32، 36، 138، 160، 209، 241، 252، 313
المدينة الفاضلة: 296	المسيحية: 157-158، 357
المدينة الكبيرة: 315	المسيحية المبكرة: 193، 252
المذهبية المتشددة: 29	المسيحية الموروثة: 422
المرتدون: 26	المسيحيون: 55
المرشد العارف: 295	مصرف الاعتماد في مسكيرش: 27
مرشد العلم: 62	المصير: 287
المرشد الفلسفي: 301	المصير الجمعي: 236
المركز: 189، 256	المطلق: 85، 243، 556
مركز توثيق أدب شيللر في مارباخ: 575	المعابد الإغريقية: 379
مركز الوثائق في برلين: 437	معاداة السامية: 44، 350، 458
مرلو - بونتي، موريس: 119	- ينظر أيضًا للاسامية
المريض السوداوي: 544	معاهدة فرساي (1919): 286، 313، 362، 398-399
المزاج: 19-20، 222، 419	المعايير الأخلاقية: 63
مسألة القيم: 63	معبد زيوس: 539
المسألة المادية: 56	المعرفة: 219، 222
المسافة الموصوفة: 164	
المسائل الوجودية: 188	
مستشفى بورغهتلزلي الجامعي (زيورخ): 542	

المعرفة الإنسانية: 280	المفهوم الفلسفي: 438
المعرفة التاريخية: 157	المفهومية: 426
المعرفة العلمية: 140، 254، 388	المقاربات النظرية: 36، 149
المعرفة الفلسفية: 220، 519	المقاربة العلمية التجريبية: 52
معركة المارد: 128	المقدس: 215، 249، 270
معسكر الاعتقال في هويرغ: 328	المقذوفية: 19، 287
معسكرات الإبادة: 566	مقدوفية الدازاين: 493
المعسكرات العلمية: 320	المكان: 62، 72، 84-85، 123، 143،
المعسكرات الميليشوية: 285	224، 297، 378، 380، 392،
معصومية البابا: 24، 40	532، 503
المعقولة: 52، 537	مكتبة إبي فاربورغ (هامبورغ): 254
المعنى: 137، 216	ميداس (الملك): 64
المعهد الإيطالي للدراسات الألمانية: 432	الملكية الثقافية: 241
معهد البحوث الاجتماعية: 549	الملموس العاطفي: 164
معهد التربية السياسية: 324	الممكن: 300
معهد سانت كونراد (بيت كونرادي): 31-329، 34	مملكة الأفكار الأفلاطونية: 66
معهد كايزر - فيلهلم لتحسين النسل في برلين: 449	المملكة النمساوية - الهنغارية: 114
معيار الحقيقة الموضوعي: 60	منحة إلينر لتعليم القساوسة: 30، 35، 39
المغامرة: 254، 445	منحة شيتسلر: 30، 89
المفاهيم الفلسفية: 265	منحة فايسشن: 30
المفاهيم المجردة: 164	المنطق: 52-53، 66، 69، 76، 207،
المفكر فيه: 119	384-383، 248
المفكرون الدينيون: 160، 193	منطق التعظيم: 409
مفهوم «الشيء في ذاته»: 116	المنطق الصارم: 48
مفهوم العدد: 76، 94، 98	المنطق الصوري: 48
	المنظمات اليهودية: 516

المتنوع: 98	منظمة الشبيبة: 210، 357
الموجودات: 551	المنظور التاريخي: 58
مورافيا (منطقة/ التشيك): 114	المنظور العلمي الثقافي: 58
مورشين، هومان: 185، 188، 190، 195 -	المنهج الاستقرائي: 51
469، 311-310، 210، 196	منهج التجربة والخطأ: 61
الموروث الروحي الألماني: 457	المنهج الجذري: 118
موريكه، إدوارد: 557	المنهج العام: 118
موزيل، روبرت: 115، 225، 279	المنهج الفينومولوجي: 211، 461
الموضعة الذاتية: 283	منهجية البناء المثالي النموذجي: 170
الموضوع: 143-144، 217	مهرينغ، فالتر: 226
الموضوعات الأخلاقية: 232	المؤتمر الشعبي للعلوم الألمانية لأجل
الموضوعات الحياضية: 152	أدولف هتلر (1933: لايتزيغ):
الموضوعات القصصية: 49	362، 354
الموضوعية: 102، 138، 143، 208،	مؤتمر علماء الاجتماع (1928): 291
440، 224	مؤتمر الفلسفة في باريس (مؤتمر ديكرات
الموضوعية الجديدة: 242	الدولي) (1937: باريس): 431-
موضوعية العلم: 137، 213	437، 432
الموقع المفتوح: 276	المؤتمر من أجل الحرية الثقافية (1950):
موقف الدهشة الميتافيزيقي: 272	486
الموقف العلمي: 248	مؤسسة تكريم القديس توما الأكويني: 77
الموقف النظري: 149، 154	الموت: 47، 69، 80، 170، 191-
مولر، ماكس: 311، 313، 349، 351،	193، 213، 228-229، 259،
581، 471، 436	264، 329-330، 464، 469،
مولندورف، فيلهلم فون: 326-327، 369،	552، 550، 470
مولهايم (مدينة/ ألمانيا): 103	موت الإله (موت الله): 193، 209، 332،
موليشوت، ياكوب: 55	406، 370
مونبرون (قرية/ فرنسا): 557	الموجود الإنساني التقليدي: 380

مونتاني، ميشيل دو: 192	ميلانشتون، فيليب: 31
مونستر: 104	ميلانو (مدينة/ إيطاليا): 432
موهزام، إريك: 135، 139	ميلر-ماركوفيتش، ديغنه: 562
مويزل، ألفريد: 291	مليفيل، هرمان: 579
الميتافيزيقا: 15، 58، 61-62، 65، 71، 74، 95، 101، 139، 145، 157-158، 160-161، 191، 207، 211، 252، 265، 269، 322، 374، 399، 408، 442، 478، 548، 556-557	ميهرن (مدينة/ مورافيا): 114
الميتافيزيقيا الأحيائية المنحطة: 408	ميونخ: 43، 111، 135، 336، 365، 382، 436، 529-530، 538
الميتافيزيقيا التقليدية: 408-409	-ن-
ميتافيزيقا العدم: 253	نابليون بوناپرت: 383
الميتافيزيقا العرقية: 408	نابوكوف، فلاديمير: 463
ميتافيزيقا العصر الحديث: 442	ناتوروب، باول: 62-63، 173، 181-182
الميتافيزيقا الغربية: 421	نادي بريمن: 525
ميتافيزيقا اللحظة التاريخية: 16	نادي كيغل: 363
الميتافيزيقا المسيحية - الغنوصية: 251	النازية: 321، 326، 334، 339، 408، 431، 561، 563
الميتافيزيقيون: 62، 147	النازيون: 28، 113-114، 468، 503
الميتافيزيقيون المستقلون: 146	الـفنحن: 403، 422
الميتافيزيقيون المستوحشون: 139	النخب الاقتصادية الرأسمالية: 487
ميتشرليش، ألكسندر: 531	النخبة الاشتراكية القومية: 552
ميتشرليش، مارغريت: 531	نداء الضمير: 247
ميجرله (عائلة): 21	التزاع الديني: 441
ميرزبورغ (مدينة/ ألمانيا): 34	التزاعات الحزبية: 312
ميش، جورج: 182، 288، 431	نزع الأسطورة: 191، 193
ميكني: 539	نزع الألوهية: 400
	نزع الحجب: 298

نزع الحياة: 135	النزعة التقنية للعلوم الحديثة: 374
النزعات التبشيرية: 139	نزعة التجسيم: 215
النزعة الأحيائية: 407	النزعة الثقافية: 315
النزعة الاستبدادية: 280	النزعة الثورية: 369
النزعة الاسمية: 89	النزعة الحسية: 51
النزعة الاشتراكية الأصلية: 345	النزعة الحيوية: 58
النزعة الاعتبارية الذاتية الحديثة: 47	النزعة الدادائية: 146
نزعة الأمركة: 381	النزعة الدوغمائية: 502
النزعة الإنسانية الحديثة: 255	النزعة الذاتية: 408، 403
النزعة الإنسانية: 475، 479-481، 485،	النزعة الرحيمة: 461
489-490، 493-494، 499،	النزعة الرمزية: 385
536	النزعة الرفيعة: 554
النزعة الإنسانية التنويرية: 422	النزعة السيانية للسياسة: 286
النزعة الإنسانية المسيحية: 483	النزعة الشمولية: 103
النزعة الإنسية: 40	النزعة الشمولية العقلانية: 189
النزعة الانطباعية: 45	النزعة الصناعية: 533
النزعة الأيديولوجية المسيحية: 356	النزعة الطبيعية: 52، 217
النزعة البراغماتية الاحتفالية: 397	النزعة العيشية: 461
النزعة البراغماتية الأميركية: 371	النزعة العدمية: 406، 461
النزعة البراغماتية الأنكلوسكسونية: 60-	النزعة العرقية القومية: 392
61، 80	النزعة العسكرية: 92
النزعة التاريخية: 58، 101	النزعة العقلانية: 440
النزعة التجريبية: 51	النزعة الفردية: 287
النزعة التعبيرية: 189	النزعة الفردية الوجودية: 500
النزعة التقديرية: 139	النزعة الكاثوليكية: 370
النزعة التقريرية: 231، 461	النزعة اللاعقلانية: 222
النزعة التقريرية الحيوية: 407	

النشوة الجماعية الخادعة: 316	النزعة الليبرالية: 281
النشوة الصوفية: 298	النزعة المادية: 55-57، 59، 66، 78-79
النشوة الفلسفية: 312، 356	79
نشيد جرمانيا: 386	النزعة المثالية: 217
نشيد الدانوب (الإيستر): 22	النزعة المثالية البرجوازية: 353-354
نشيد الراين: 386، 535	النزعة المثالية التربوية: 322
نطاق الدلالة: 96	النزعة المركزية التعددية: 366
نظام الجمعيات: 187	النزعة المضادة للحدادة: 40، 42
نظام الراينغ القيصري: 128	نزعة معاداة السامية الروحية: 349
النظام السياسي في فايمار: 312-313	النزعة المعادية للسامية: 346-347، 349
النظام الصناعي: 315	النزعة المعادية للسامية التنافسية: 348-349
النظام النازي: 398	النزعة المعادية للشيوعية: 552
النظر الفينومولوجي: 117	النزعة الميتافيزيقية: 56
النظرة الحرة: 267، 536	النزعة الميكانيكية: 78
نظرية تطابق الحقيقة: 60	النزعة الميليشيوية المعادية للسامية: 357
نظرية العقل التواصلية: 231	النزعة النباتية: 216
النظرية العلاجية: 139	النزعة النسيية: 280
نظرية العلم: 140	النزعة النفسية: 50-52، 73
نظرية العود الأبدي للشيء: 408، 410،	النزعة النفعية: 405
413-412	النزعة الواقعية: 139
نظرية الفاعلية: 60	النزعة الوجودية: 500
نظرية المعرفة: 302	النزعة الوضعية: 51، 79
نظرية المقولات: 89	النزوع السجالي: 63
النظرية النقدية: 554، 559	نسق الكاثوليكية: 158
النظم المجردة: 168	النشوة: 410
النفس: 79، 163، 215، 297	النشوة الأفلاطونية: 335

النهضة الإنسانية: 489	النفس الوجودية: 198
النهضة الجديدة: 391	النفي: 74-75
نهضة عام 1933: 392	نفي العصر: 404
النهضة الفلسفية الإغريقية الأصلية: 379	نقابة عمال المطاعم والمقاهي: 279
النهضة القومية: 373	النقد: 64-65
النورماندي: 479، 541	النقد الأدورني: 552
نورنبرغ (مدينة/ألمانيا): 200، 477، 487	نقد «الإنسان الأخير»: 209
نوس أناكساغوراس: 55	النقد الجذري: 321
نوسباوم (عضو البرلمان الديمقراطي الاشتراكي): 326-327	النقد العلمي: 58
نوفاليس (جورج فون هاردنبرغ): 41	النقد المعاصر: 288
النومينوز: 102	النقد النقدي: 551
نويز (فعل القصدي): 96	النقد الوجودي: 126
نيشه، فريدريش فيلهلم: 30، 45، 54، 57-58، 69، 80-83، 99، 153، 159، 209، 222، 243، 332-333، 341، 378، 383، 385، 397، 406-413، 426، 432، 493-494، 500، 532	نكران الذات: 47-48
نيشيدا (الفيلسوف الياباني): 412	النمسا: 21
نيوتن، اسحاق: 85	النموذج الحدائثي - العلمي: 554
نيويورك: 499، 558	النموذج الميتافيزيقي: 344
نيثوما (مضمون القصدي): 96	النهاية: 272
-ه-	النهاية العارية: 188
هابسبورغ (بلدة/سويسرا): 41	نهاية العالم: 139
«الهادثون في الأرض»: 550	النهاية العظيمة: 213
	النهاية المميتة: 213
	النهج الاشتراكي القومي: 353
	نهر إن: 561
	نهر الرون: 541
	نهر الماين: 557، 559
	النهضة الاشتراكية القومية: 391

هرقل: 183	هارتمان، نيكولاى: 31، 181، 183،
هريغل، أويغن: 340	202، 187-186
هزبود: 386	هانفر، سياستيان: 314، 348
هس، يان: 30	هامان، ريتشارد: 185
هسلينغ، ديدريش: 443	هامبورغ (مدينة/ألمانيا): 254-255،
هكر، فريدريش: 23، 31	529
هكسلي، ألدوس: 531	هامسون، كنوت: 154
همبل، هانز - بيتر: 312-313، 318	هانكه: 437
ال «هم»: 225-226، 228، 230-	هاوس بادن: 472
231، 233، 268، 273، 284،	هايدغر (آل، عائلة): 21
287، 292، 315، 323، 361،	هايدغر، فريتش: 26-29، 450، 529،
363، 501، 510، 575	573
ال «هناك»: 221، 274، 578	هايدغر، فريدريك: 20، 25
ال «هو»: 145	هايدغر، هرمان: 43، 426، 443
هوبز، توماس: 56-57	هايدغر، يورغ: 443
هوخمور: 567	هايدلبرغ: 172، 185، 199-200، 263،
هوراتز: 315	371-372، 342-341، 289
هوركهايمر، ماكس: 174، 488، 553-	هايزنبرغ، فيرنر: 152، 530
555، 561	هايزه، هانز: 431-432، 438-439
الهوس: 543	هايس، روبرت: 472، 502
الهوس بالأحادية: 216	هيرماس، يورغن: 424، 549
الهوس التقني: 392	هتزل، أدولف: 28، 215، 309، 312-
هوسرل، إدموند: 39، 49-52، 66، 73،	315، 317-319، 321، 324-
96، 103، 107، 111، 113-	325، 329، 362، 365، 377،
128، 140، 144، 158، 161،	382-383، 387، 397-398،
168، 181-184، 202، 207،	435، 442، 445
211، 217، 219، 245، 263-	الهدية: 103، 164، 207
264، 289، 346، 351-352،	

230، 188، 167، 103-101، 56	462-461، 439، 433، 424
434، 419، 349، 313، 258	563، 560، 501، 465
557، 541، 466-462، 441	هوسرل، مالفينه: 127
هيفيسي، جورج فون: 349، 347	هوفمان، إ. ت. إ.: 475
هيكل، إرنست: 63	هوفمانشتال، هوغو فون: 112-113
هيلينغرات، نوربرت فون: 385	هولدرلين، فريدريش: 21-22، 139
هيئة الأساتذة القومية المحافظة: 373	313، 315، 377، 384-391
هيئة الطلاب الألمان: 370	393، 405-406، 432، 435-
هيئة الطلاب النازية: 345، 347	436، 441، 444-446، 451-
-و-	452، 457، 462، 492، 535-
الواحدة: 96	536، 556، 566، 568
وادي الدانوب: 22	الهولوكوست: 514
الواقع: 102، 140، 161، 197، 316	هوميروس: 386
الواقع الإنساني: 513، 464	هوندهامر، ألوا: 529
الواقع الثوري: 388، 320	هونيكر، مارتن: 351
الواقع الحضاري: 291	هويبرغ (بلدة/ألمانيا): 126، 326، 328
الواقع الحقيقي: 101-102	الهوية الآسيوية: 440
الواقع السياسي: 317، 361	الهوية الغربية: 440
الواقع الطبيعي: 291	الهوية القومية: 92
الواقع العاري: 292	هويس، تيودور: 313
الواقع الفعلي: 292	هويسر، لودفيغ: 138
الواقع المتكلم: 464	هيل، يوهان بيتر: 21
الواقع المتماusk: 317	هيتريغ، جهايمرات: 185
الواقع الواقعي: 158-159	هيراقليط: 15، 383، 406، 412، 434
الواقعية: 177، 208	440، 445، 476، 541
الواقعية: 54، 60، 144	هينغاو: 32
	هينغل، غيورغ فيلهلم فريدريش: 39، 41

الوحدة الأفلاطونية: 336	الواقعية الإنسانية: 64، 464
وحدة الاقتحام: 331	الواقعية الإيمانية: 46
وحدة الاقتحام الميتافيزيقية: 333، 336	الواقعية المطلقة: 150
وحدة الأمة السياسية: 398	الواقعية النقدية: 66
وزارة التربية في الرايخ: 438	الواقعيون الجدد: 185
وزارة الثقافة البروسية: 289، 325، 347، 349	وايلد، أوسكار: 45
وزارة الثقافة في بادن: 100، 342	وثائق بوكسهايمر: 311
وزارة الثقافة في بايرن: 366	الوجود: 86، 125، 164، 172، 176-177، 189-191، 212، 247، 431، 461، 465، 467، 492-493
وزارة الثقافة في برلين: 366	518، 493
وزارة العلوم والتربية في برلين: 380	الوجود الأصيل: 230، 425
الوسط البرجوازي: 46	الوجود الإنساني: 259، 543
الوسط البرجوازي الليبرالي المحافظ: 526	الوجود الخاص: 229
الوسط الكاثوليكي: 72	الوجود العاري: 191
الوسط الليبرالي - البرجوازي: 34	الوجود الفاني: 158
الوسط المتجانس: 98، 102	الوجود الفعلي: 334
الوصف السارترى: 468، 469	الوجود الموصوف: 177
الوضاعة الأنثروبولوجية: 171	الوجوداني: 246
الوطنية: 24	الوجودانية: 388
الوظيفية: 55	الوجودانيات: 209، 218
الوعد: 514	الوجودانيات الانتقافية: 467
الوعد الخلاصية: 216	الوجودية: 460-461، 480-481، 489، 550، 500
الوعي: 62، 81، 112، 115-116، 118-119، 121-122، 124-	الوجودية الفرنسية: 461
125، 147، 161، 169، 175،	الوحدة: 272، 363، 421

الوميض الداخلي: 527	217، 219، 258، 263، 368،
الوقائعية: 86	466، 552
-ي-	الوعي الاجتماعي: 486
اليأس: 44	الوعي التاريخي العالمي: 445
ياسبرز، غيرتروود: 517، 503، 458	الوعي الحدسي: 84
ياسبرز، كارل: 148، 150، 157، 168-	الوعي الخالص: 161
173، 181-185، 189، 199،	الوعي الديمقراطي: 487
201، 203، 249، 263، 266،	الوعي الذاتي: 425
288-289، 294-295، 302،	الوعي الذاتي الحقيقي: 171
312، 316، 318، 320-321،	الوعي الذاتي الشامل: 117
325، 331، 341-344، 349،	الوعي الذاتي للعقل: 282
352-353، 372، 380، 384،	الوعي العرضي: 92
399، 424-425، 428، 435،	الوعي العملي - الأخلاقي: 214
449، 454، 456-459، 463،	الوعي الفينومولوجي: 121، 219
471-472، 485-486، 499-	الوعي القصدي: 118، 125
504، 507-508، 516-521،	الوعي الماورائي: 125
560-561، 573، 577	الوعي المحاث: 125
ياكوبي، فيليكس: 215	الوعي المحض: 118
اليساريون: 185	الوعي المصنفي: 118
اليسوعيون: 39	وعي المنهج: 211
يغاهورسله: 575	الوعي النظري: 140
اليقين: 137، 265	ولادة الروح الحرة: 243
اليقين الموضوعي: 136	الولايات المتحدة الأمريكية: 200، 371،
اليقين النهائي: 144	392، 443-444، 488، 499-
اليقنيات: 120، 282	500، 516، 574
ينش، إريخ: 365، 367، 382، 436	
اليهود: 345، 349، 407، 488، 506،	
565	

اليونان القديمة: 384، 510، 542	يوحنا المعمدان: 420
يونغ، كارل: 542	يورغنسن، يوهانس: 44، 46-47
يونغر، إرنست: 241، 243، 253-254،	يوم بوتسدام (21 آذار/مارس 1933):
282، 309، 354، 357، 400،	314، 317
445، 518، 530، 532	يونا، هانز: 174، 193، 195، 200
يونغر، فريدرش جورج: 530، 532-	اليونان: 19، 295، 378، 440، 445،
534	525، 538-539، 541

هذا الكتاب



كان مارتن هايدغر بالفعل معلّمًا ألمانيًا، جاء من مدرسة المتصوف المعلّم إيكهارت. وكما لم يفعل غيره، أبقى الأفق مفتوحًا أمام التجربة الدينية في عصر لاديني، واهتدى إلى فكر يبقى قريبًا من الأشياء، ويصون من السقوط في الابتذال. بدأ فيلسوفًا كاثوليكيًا، لكنه قبل تحدّي الحداثة. فلسفته تلائم الفرد في حريته ومسؤوليته، وتأخذ الموت بجديّة. تورط في السياسة وأصبح، انطلاقًا من أسباب فلسفية موقّنة، ثوريًا اشتراكيًا قوميًا، غير أن فلسفته ساعدته في أن يحزّر نفسه من المشهد السياسي. يمثل اسم مارتن هايدغر الفصل الأكثر إثارة في تاريخ الروح الألمانية في القرن العشرين. ويجب الحديث عن ذلك بخير وشره، وفي ما وراء الخير والشر.

المؤلف

روديجر سافرانسكي، فيلسوف ومؤرخ ألماني، ولد في عام 1945 في بادن فورتمبيرغ. كاتب سير ذاتية لفلاسفة وكتاب كلاسيكيين. له العديد من الأعمال الفلسفية والتاريخية التي تُرجمت إلى أكثر من 30 لغة، نال جوائز عن بعضها. من مؤلفاته بالألمانية: *Schiller oder die Erfindung des Deutschen Idealismus* (شيلر أو اختراع المثالية الألمانية)، *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie* (شوبنهاور وسنوات الفلسفة الجامحة) *Friedrich Nietzsche Biographie seines Denkens* (فريدريك نيتشه: سيرة فلسفية).

المترجم

عصام سليمان، طبيب ومترجم سوري، درس في ألمانيا واطلع من كُتب على الثقافة والفكر الألمانيين.

فلسفة وفكر

اقتصاد وتنمية

لسانيات

آداب وفنون

تاريخ

علم اجتماع وأثنوبولوجيا

أديان ودراسات إسلامية

علوم سياسية

وعلاقات دولية

