

هانس كوكلر

هيدجر وريية الكينونة

ترجمة حميد لشهب

تقديم محمد مزيان

منشورات دار التوحيد

الطبعة : غشت 2021

هيدجر وريبة الكينونة

تأليف : هانس كوكلر

ترجمة : حميد لشهب

ر.د.م.ك : 978-9920-659-16-1

الايداع القانوني : 2021MO3105

تصميم الغلاف : القسم التقني للناشر

منشورات دار التوحيدى DAFMED Sarl



110 زنقة نابولي المحيط الرباط المملكة المغربية

هاتف ثابت : 0537709760

هاتف نقال : 0666894583

واتساب : 0661379837

البريد الاليكتروني : dafmed.attaouhidi@gmail.com

darattaouhidi2021@yahoo.com

الموقع الاليكتروني : www.darattaouhidi.com

قناة على اليوتوب : قناة دار التوحيدى أو DAFMED TV

جميع الحقوق محفوظة للناشر: يمنع منعاً كلياً نسخ أو

استعمال أي جزء من هذا الكتاب وبأية وسيلة كانت ، ورقية أو

اليكترونية أو ميكانيكية أو تسجيلية سمعية أو بصرية، دون إذن

خطي من الناشر.

المحتويات

09	إهداء المترجم
11	تقديم محمد مزبان
21	تمهيد المترجم حميد لشهب
26	مقدمة المؤلف هانس كوكلر
35	إشكالية الله في فكر مارتين هيدجر
37	أولاً: المكانة المنهجية لمسألة الله في مجموع إشكالية الكينونة
48	ثانياً: مواجهة مع تجربة الله المسيحي
48	1. المفهوم المدرسي - "الميتافيزيقي" عن الله
65	2. مسألة "الشخصية"
80	3. الاختلاف في المفهوم المدرسي للوجود (الواقع)
86	ثالثاً: ترك "المتعالى" كمؤشر على تجربة الله
93	الإلهي ك "سر". ملخص
101	مفهوم الكينونة ومسألة الله الشخصي
103	المفهوم المسيحي لله من وجهة نظر هيدجر. (تدمير الأنطولوجيا اللاهوتية)
109	فكر الكينونة ومسألة تفسيره الشخصي
116	"الخطوة إلى الورا" باعتبارها انتكاسة وراء الميتافيزيقيا؟ (المخطط الشخصي للأسطورة)

- 121 مشكلة التفسير الموحد - الأسئلة المفتوحة
- 129 العلاقة الداخلية بين الأنثروبولوجيا والأنطولوجيا
(مشكلة الأنثروبولوجيا في تفكير مارتين هيدجر)
- 131 ملاحظة تمهيدية
- أولاً: الموقف المنهجي والنسقي للقضية الأنثروبولوجية في المشروع الفلسفي
العام لمارتين هيدجر
- 133 ("عقلانية" مصطلحي "إنسان" و"كينونة")
- 142 ثانياً: مفهوم الأنثروبولوجيا "الضمنية"
- 143 1. الشروط الخاصة بكينونة الوجود الإنساني
- 154 2. "الهوية الديناميكية" للجوانب
- 157 ثالثاً: الجانب الأنثروبولوجي المتعالي لإشكالية الإنسان-العالم
- 163 رابعاً: البنية الديالكتيكية للمشكلة الأنثروبولوجية الأنطولوجية
- 173 خامساً: عدم كفاية الأنثروبولوجيا "الميتافيزيقية"
- 190 سادساً: العالم وإشكالية الكينونة في أهميتها الأنطولوجية
- 190 1. البنية الديالكتيكية لـ "البنيات الوجودية الأصيلة" و "الأفق"
- 194 2. التمييز في الديالكتيك بين أسباب الوجود والعقل
- 196 3. الديالكتيك و"بنية الوساطة" للوجود في العالم
- 200 سابعاً: المشاكل المنهجية
- 200 1. التمييز بين الأنثروبولوجيا التجريبية والمسبقة (المتعالية)

202	2. جدلية الذات والموضوع كمبدأ شكلي
204	3. المشكلة المنهجية للفهم الذاتي
206	4. تاريخية أفق التجربة
207	5. مسألة "جوهر" الإنسان
214	6. مشكلة الذاتية المتعالية
219	ثامنا: سوء فهم هيدجر وانتقاد منهجه
220	1. النقد "الكوسمولوجي" للوفيث
225	2. استنتاجات منهجية عامة
229	3. الاختلاف الوجودي والبنيات الوجودية الأصيلة كسبب لسوء الفهم
234	4. النقد النفسي "الأنثروبولوجي" لبولنو
240	5. سوء فهم هوسرل
244	6. الوحدة المتعالية للأنثروبولوجيا والأنطولوجيا
247	مراجع
	السياسة والشولوجيا عند هيدجر
255	العمل السياسي والتصوف اللاهوتي بعد "الكينونة والزمن" هل الأنطولوجيا الأساسية لهيدجر مقبولة اجتماعيا؟ حول مسألة التقييم المنهجي لالتزامه الاشتراكي القومي
258	الإلتزام الفاشي لهيدجر طبقا لتفسيره الشخصي
263	الاشتراكية القومية من منظور "المنعطف"

	حول مسألة التوافق المنهجي لتفكير هيدجر مع الفاشية
269	(الاشتراكية الوطنية)
276	التأثير التاريخي لفكر هيدجر كتصحيح التفسير؟
280	المراجع
285	ملحق
	أية راهنية لفلسفة هيدجر حالياً؟
285	فيما يخص بؤر التشنج بين الفلسفة والسياسة
308	التصور الهيدجيري للذات على خلفية أنطولوجيته
	الفهم الثقافي الذاتي والتعايش
333	شروط حوار جذري بين الثقافات
343	نبذة عن المؤلف
350	نبذة عن المترجم

إهداء المترجم
إلى الروح الطاهرة للمرحومة
عزيزة ابن المعلم

أ- في معنى ترجمة عمل

تقدم مُنجز فكري سواء كان ترجمة أو تأليفا هو استجابة أخلاقية لنداء أخلاقي. ولعل هذا الباعث الأخلاقي هو شرط إمكان فعل الترجمة ذاته. لكن ما الداعي إلى تعبئة حضارة ما لكل مواردها الروحية والمادية بقصد ترجمة حضارة أخرى في لغتها مع ما يرافق ذلك من تكلفة ومعاناة؟ باختصار، ما الداعي إلى الترجمة؟

الترجمة هي واقعة بَيِّنَة تتولد عنها الذات والآخر في الآن نفسه إذ هما لا يوجدان قبل ذلك. فترجمة عمل ما من قيمة أعمال الفيلسوف النمساوي "كوكلر" هو تمرين للذات على قيمة الغير، خروج من الدائرة المغلقة للذاتية إلى فسحة الغيرية، بل الطمع في أن تصبح الذات غيرا باستمرار. بهذا المعنى فالترجمة موقف حاسم بشأن مسألة الهوية: تستمد الذات هويتها من الخارج، مما ليست هي، إنها مفعول لعملية الخروج الدؤوبة.

الترجمة، إذن، هي أسمى صيغ الخروج الجذري التي تُرسخ حقيقة أن الذاتية غريبة بالتعريف. أي أن الذاتية زمانية والهوية علاقة.

لكن الترجمة هي أيضا فعل الحرية، لأنها انفلات من قبضة ثقافة "الأم"، ثقافة المحيط، أساليب الذات الحميمية، عادات الجوانية السحيقة. الترجمة حرية لأنها ثورة في صميم اللغة، وهي فرصة ما هو افتراضي إذ تصبح اللغة مناسبة لإستخدام الإختلاف واحتضانه. وإذا كان "الغزالي" في تاريخ الفكر العربي قد دشّن تقليد "الذات بلا ترجمة" ظانًا أن العائق جواني وأن شفاء الذات يتم عبر استدراك الأصل المطلق الكفيل باستحداث الذات الحقة، فإن ترجمة هذا العمل هو على الضد من ذلك، يندرج ضمن "ضرورة الترجمة" الذي أملته في العصر الحديث صدمة الحداثة التي كابدها العرب منذ حملة "نابليون" على مصر. أصبحت الترجمة تمرين اضطراري في أفق اللحاق اللغوي والحضاري. لذلك صارت الترجمة إلى اللغة العربية عملا بلا شروط بعدما مارس أجدادنا الترجمة المشروطة، ترجمة انتقائية بدالّة مصفاة اللاهوت. إن الترجمة بلا شروط هي اليوم- وبمعزل عن أن تكون مجرد عملية نقل تقنية- هي سبيلنا إلى المشاركة في الكونية.

إن ترجمة نص فلسفي إلى اللغة العربية، نص ل "هيدجر" أو مداره فكر " هيدجر"، له معنى خاص. فتمط هذه النصوص أو ما يوازيها عمقا وحياسة تُشكل المناسبة القصوى لتمرين لغوي صعب لكنه لا بد منه. صعب لأن الترجمة في هذه الحالة ستكون بمثابة محاولة لترويض إيقاع لغة على إيقاع لغة أخرى. لكن هذا التمرين هو، من جهة أخرى، لا بد منه لأن

مهمة المترجم هو أن يعمل باستمرار على تمرين اللغة على استحداث أفق رحب لمختلف الإيقاعات اللغوية، أي ترويضها على أن تصير لغة قول الكُلِّي. الترجمة بهذا المعنى تفريخ للإيقاعات اللغوية الأخرى في صلب اللغة الأم. وبذلك فعمل المترجم عمل حاسم في تاريخ لغة ما، إنه منقذ اللغة من نشوة الذاتية المغلقة المميّنة.

إن الإيقاعات اللغوية هي أساليب، وأسلوب " هيدجر " الذي يتعلق به هذا العمل ليس مجرد أسلوب يميّز اللغة الألمانية، بل إنه أسلوب متفرد في صلب هذه اللغة. من هنا استعصاؤه على الألمان أنفسهم، فهو ابتداء للغة خاصة في صميم اللغة الألمانية.

(ب)- هذا العمل

هذا كتاب لصاحبه الفيلسوف النمساوي "هانس كوكلر"، مداره تقصي الأساس الأنثروبولوجي لتاريخ الميتافيزيقا وذلك من خلال عمل "هيدجر". لقد شكّلت الأنثروبولوجيا مادة الإنزياح الميتافيزيقي منذ بداياته إلى حالة اكتماله. وإذا كانت الميتافيزيقا لدى "هيدجر". تتخطى أن تكون مجرد فرع معرفي بين فروع أخرى فذلك لأنها بمثابة البنية العامة للوجود، إنها نسيج الوجود إذ تُطبّق بقبضتها على عموم الكائن. إطباق القبضة على الكائن هو اختزال له في كائن آخر، في مبدأ ما، في فكرة ما أو إله ما... إن

الإحتزال بهذا المعنى هو إزاحة للكائن من أفق وجوده الأصلي: الوجود في أفق الكينونة.

فَهْم الكائن استنادا إلى كائن ما، ذلك هو معنى نسيان الكينونة الذي يميّز تاريخ الميتافيزيقا. وأطروحة "كوكلر" في هذا الكتاب هي الكشف عن المنزع الأنتروبولوجي لكل تاريخ نسيان الكينونة. الأنتروبولوجيا نزعة إنسانية بما هي احتزال لعموم الكائن بدالة تقييم فائق للإنسان: الإنسان مقياس كل شيء. هذا المبدأ الذي وسم اللحظة الأولى لإنزياح الفلسفة إلى جهة التأويل الميتافيزيقي للكائن هو الذي رأى فيه "هيدجر" أنه مثل انقلابا في تاريخ الغرب الذي أصبح تاريخا - قدرا كونيا.

إن الأنتروبولوجيا بوصفها تتويجا للإنسان وقد ترتّب على عرش عموم الكائن هي أيضا لحمة الميتافيزيقا في عصر اكتمالها. ولا يعني اكتمال الميتافيزيقا نهايتها وبذلك انسحابها من تشكيل السيرة الذاتية للكائن، بل يعني الإكتمال بلوغها الأقصى الممكن لماهيتها. والميتافيزيقا في عصر التقنية تكون قد بلغت أسمى مبلغ ممكن لماهيتها: "توقيف" الكائن، استنطاقه، استثماره، استنزافه، تخزينه، تبذيره، تدميره... تدمير الكائن الذي يشهد عليه إنسان اليوم أيّما ولى وجهه، تبذير الأرض بوصفها المقام

الأصلي للإنسان، ذلك هو الخطر الذي يجذق بالكائن في عصر التقنية بما هو عصر أقصى التأويل الأنثروبولوجي للكائن.

إن انسداد أفق فهم الكائن في أفق الإنسان هو الذي وسمه "هايدجر" بعصر ميتافيزيقا الذات، وهو العصر الذي ربّب التأويل التقني للكائن. لذلك فهو العصر الذي قال بشأنه "هايدجر" عبارته الشهيرة: "وحده إله ما يمكنه إنقاذنا". مفاد ذلك، أن هول ما يفتح عليه الإختزال الأنثولوجي يتخطى إمكانات الحل البشري. لذلك استشرّف "هايدجر" مبكراً أن الأنثروبولوجيا بما هي نزعة إنسانية فهي منزع متوحش بمظهر إنساني.

ليس في وسع الأنثروبولوجيا باعتبارها تأسيساً للكائن على كائن آخر أن تتبيّن أساسها الميتافيزيقي، فلا يُتاح ذلك إلا بشرط تقصي الأنثروبولوجيا في أفق الأنطولوجيا كي يتجلى خطر التأسيس عموماً: تأسيس الكائن على الكائن، أي إنجاز التراتب في صلب الكائن حيث يصير تحت سلطة كائن آخر، تحت قبضة آخر. لعل ذلك هو ماتبرزه اليوم قبضة التقنية على الأرض.

الأنثروبولوجيا في ضوء الأنطولوجيا كان ذلك هو همّ "هايدجر" منذ أن أصبح "هايدجيريا"، أي منذ كتابه العمدة: "الكينونة والزمن". يتعلق الأمر هنا بفك شفرة الوجود الإنساني بما يتخطى الإنسان. فإذا كان قصور

الأنثروبولوجيا هو الوقوف عند حدود الوقائع التجريبية للإنسان بقصد تحديد ماهيته، فإن الأنطولوجيا إذْ تكشف عن الأساس الميتافيزيقي للأنثروبولوجيا فهي تقف على البنيات الوجودية الأصيلة (die Existenzialien) التي تشرط الوجود الإنساني بوصفه وجودا مقذوفا به في العالم. لقد كانت هذه البنيات في "الكينونة والزمن" بمثابة المناسبة الموفقة لإبراز زمانية الوجود الإنساني بما هو وجود في أفق الكينونة. فالزمان هو معنى الكينونة.

لم يُتابع "هيدجر" كتابه "الكينونة والزمن"، إنه كتاب غير مكتمل. كان مبرر فيلسوف "ميسكرش" لهذه البداية المتعثرة لفكر الكينونة هي أنها بداية ظلت تعلق بما شوائب التراث الفلسفي الأنثروبولوجي، تمّ طرح سؤال معنى الكينونة من خلال تقصي البنيات الوجودية للإنسان، أي تقصي سؤال الكينونة بدالة الإنسان. لذلك قال "هيدجر" في "الرسالة" إن لغة "الكينونة والزمان" ظلت تحت قبضة لغة الميتافيزيقا، كان يقصد قبضة المعجم الأنثروبولوجي. من هنا أُلحّت على فكر الكينونة تجربة المنعطف كما يؤرخ لها كتاب "مساهمات في الفلسفة". إنه خوض لسؤال الكينونة من دون وساطة "الدازين"، بل تقصي سؤال الكينونة من خلال حقيقة الكينونة، أي الكينونة من خلال حقيقتها.

الثابت في هذه الإنتقالات هو إنجاز مجاوزة نموذجية - وليست أخيرة-
لنمط المقاربة الأنتروبولوجيا بوصف ذلك شرطا لإمكان ما يسميه
"هيدجر" الأول بـ "الأنتولوجيا الأساس"، أي الإنتقال من تعلق الإنسان
بالإنسان إلى تعلّمه بالكينونة أو من رعاية الإنسان للإنسان إلى رعاية
الكينونة. يصدق هذا على التحويل الذي أجراه "هايدجر" على الولادة
المتافيزيقية للفينومينولوجيا مع "هوسرل" كما للهيرمينوطيقا مع "دلثاي".
كان همّه في الحالة الأولى هو تخلص الوصف الجذري باعتباره مهمة
الفينومينولوجيا من رقة نظرية الوعي، فوصف ما لا يظهر ضمن ما يظهر أي
الكينونة بما هي تجلّ وتوارٍ بمناسبة الكائن؛ هذا الوصف لا يجب أن يتحدد
بأفق الوعي كما الشأن مع "هوسرل". أما في اللحظة الثانية، فيكون
خلاص الهيرمينوطيقا في تخلصها من العائق الأنتروبولوجي الذي علق بها
خاصة مع "دلثاي". فبدل الفهم بوصفه ملكة إنسانية تقول "عن" الكائن
ما يراه الإنسان، يجد الدازاين نفسه مُلقى به نحو الفهم، مُكلّف بالفهم إذ
هو تحت نداء الكينونة. فالأمر يتعلّق بفهم ما هو هنا أصلا قبل الوعي:
الكائن في أفق الكينونة.

خلال لحظة ما يعرفه الشراح بلحظة المنعطف، انتبه "هيدجر" إلى أن
التأويلية والفينومينولوجيا بل والأنتولوجيا هي مجرد أقنعة لكي تستأنف
الأنتروبولوجيا عملها، لذلك كفّ فيلسوف الكينونة عن تداول هذه

المسمّيات باعتبارها مُلصقات لم يكن اليونان، على عظمتهم، في حاجة إليها. هناك الفكر فقط. لكن، "ما هذا الذي يُسمّى فكراً؟" (Was heißt Denken?). من المؤكد أنه ليس أنثروبولوجيا.

الأنثروبولوجيا نزعة إنسانية، وهي تمجيد عال للإنسان وبذلك فهي - بحسب هيدجر - تبخيس له، ذلك أن كل تمجيد هو تذييت وكل تذييت هو اختزال وإقصاء، إقصاء لعموم الكائن (من هنا الخطر الذي يحرق اليوم بالأرض) بل إقصاء في صلب الإنسان. فليس هناك من إقصاء للإنسان من تحديد لماهيته من خلال التفسير العلمي لجسده (أصبح الإنسان مجرد خريطة جينية) أو بوصفها روحا خالدة كما تقرر ذلك ضمن سردية الأديان التوحيدية، أو أنه ملكة عاقلة كما أشهر ذلك عصر ميثافيزيقا الذات منذ "ديكارت". ضمن هذه التحديدات الممجّدة ظاهريا للإنسان كشف "هيدجر" عن اختزال مُخيف يُظهر عن الأنثروبولوجيا بوصفها توخّشا بمظهر إنساني.

لقد انتهت أطروحة الأنثروبولوجيا، أطروحة مركزية الإنسان إلى استقواء الإنسان بالإنسان على الإنسان وعلى عموم الكائن. بذلك تكون الأنثروبولوجيا، وفقا لعبارة "هيدجر"، بمثابة حيّاد عن كرامة الإنسان. إن قيمة الإنسان من منظور الأنطولوجيا الأساس لا تكمن في توجيهه لنفسه،

فكرامته لاتتحدد بتسيده على الكائن ولا في أنه مركز العالم بل في أن يُقيم
بجوار الكينونة، أن يكون راعيا لها. وهو لن يبلغ إلى ذلك إلا إذا تخلّى عن
ادعاء قول الحقيقة، أن يستقيل من وظيفة القول ليمتهن مهمة السماع،
سماع نداء الكينونة، نداء اختلاف الكينونة عن الكائن.

إن هذه الترجمة التي قام بها الباحث المغربي "حميد لشهب" تُشكّل إضافة
بما هي تفتح على نصوص فيلسوف ألفه حقل البحث الفلسفي العربي.
فيلسوف استثنائي في عصر شح القول الفلسفي حتى في معاقله المعهودة.
وإذا كانت قيمة هذا العمل هو استعادة فكر "هيدجر" إلى الواجهة وذلك
من خلال مناقشة "هيدجر" المفكر وليس "هيدجر النازي" كما دأبت
على ذلك موائد اليمين الثقافي اليهودي والمسيحي - إذا كان الأمر كذلك،
فإن ترجمة هذا العمل كانت بمستوى هذا الحدث.

إن الترجمة التي تتخطى التأليف صعوبة بما هي رُفقة صعبة، خبرها "حميد
لشهب" كما نعرف ذلك من خلال كل أعماله التي ستشكل في يوم ما
واحدا من المعالم التي سيتم من خلالها التأريخ لرحلة النصوص الفلسفية
من الفضاء الألماني إلى الفضاء العربي. إن "حميد لشهب" كما عرفته باحثا
وصديقا صدوقا يمتلك، بما يكفي، روح الصداقة العالمية أو روح الصداقة

العابرة للثقافات والتي تُمثل الدافع اللاشعوري لتورّط الباحث في مشاغل الترجمة.

إن الترجمة عند "حميد لشهب" هي مناسبة لصداقة كونية ممكنة، لأن كل ترجمة عطاء، اقتسام لمنفعة. يتعلق الأمر بتلك الصداقة التي قال عنها "إبكتيتوس" إنها صنو للمنفعة غير أنها في سرّها الدفين ليست من المنفعة في شيء.

سيدي علال البحراوي، ماي 2021

ذ. د. محمد مزيان

تمهيد المترجم

إن شرف إضافة ترجمة تأويل رصين لفكر هيدجر من قبل أحد المتخصصين الأفاضل في فلسفته، هانس كوكلر، هو في الآن نفسه مسؤولية ثقافية وحضارية جمة. وتتمثل هذه المسؤولية في ترجمة الجوهر، المعنى الحقيقي للنصوص، بل وأيضا الإمام بالإهتمام الشامل لفيلسوف من عيار كوكلر. فلم يكن من الصدفة أن خصص بريتو دراسة وافية وشرح عميق لقراءة كوكلر لهيدجر¹، لأنه كان يعرف بأنه من القلائل الذين نفذوا بتبصر عميق لـ "كنه"² فلسفته وافتتانه بدراسة الكينونة، بل هذا النوع من الإحترام الكبير لها ولتحليلاتها، ومن ثم عنوان هذا الكتاب: "هيدجر وريبة الكينونة"، الذي اختير بموافقة كوكلر. وهو اختيار من "وحي" لقاء لكوكلر بالمتخصصين في الفلسفة من طلبة وأساتذة و"هواتها" و"حبيها" في جامعة ابن مسيك بالدار البيضاء عام 2013. ولا تعني الريبة هنا الخوف، بل

¹ Emilio Brito, Heidegger et l'Hymne du Sacré. Leuven University Press, 1999. „Le Croyant“, PP 615-621.

² بالمعنى العربي القح، أي إدراك العمق الحقيقي لفكر ما. ولربما كان من الأفضل ترجمة مفهوم "الكينونة" بـ "الكنه"، لأن الكلمة جد قوية في العربية، وتعبر بالكاد وبقوة أيضا على الكلمة الألمانية "الزاین Sein" في الإستعمال الذي دأب هيدجر عليه لها. فـ "الكنه" بالعربية هو جوهر الشيء وحقيقته، وكذا غايته وهدفه. كما تحمل معنى ما كان يقصده هيدجر من "الزاین Sein"، كإشكالية لا يدرك المرء كُنْهها، لأنها بعيدة الغور وتستعصي على الفهم.

الدهشة الفلسفية لهيدجر أمام محراب الفكر والتفكير الفلسفيين، وبالخصوص فيما يخص فلسفة الكينونة، التي طورها واشتغل عليها طيلة حياته.

ركب كوكلر غمار الإبحار في فلسفة هيدجر بثبات وعزيمة قويين، مكللين بإرادة الرغبة في الفهم، قبل الشرح والتأويل. وهذا ما حول له، باعتراف الكثير من العارفين بفلسفة هيدجر، تقديم فهم فريد وأصيل لفكر هيدجر في الكثير من جوانب فلسفته. وما ميزه عن الكثير من مؤولي هيدجر من الفلاسفة الناطقين بالألمانية هي تلك النفحة النقدية لهيدجر، على الرغم من أنه في كثير من الأحيان كان مدافعا عنه ومصححا للآراء المغرضة لبعض شراحه.

تمتاز طريقة تفلسف كوكلر بصرامة لغوية قل نظيرها، سواء في تركيباته اللغوية أو سرعة إيقاعها -حتى ليخيل للمرء أنه في ماراطون أفكار فلسفية- بل حتى في ضغط compressor لتؤدي طريقته هذه وظيفتها كوسيط بين الفكر والواقع. وهذا المرور السريع في أسلوب كتابته بين جمل قصيرة لا تتعدى بضعة كلمات، وجمل تحتل مساحات أطول، نصف صفحة في بعض الأحيان، بفواصلها، ومزدوجاتها، وجملها الإعتراضية، تتوخى تعميق الأفكار، وسبر أغوارها، ليتسنى فهمها وهضمها. وقد

احتفظنا في غالب الأحيان بهذا القالب التعبيري لكوكلر، وشفيعنا هو أن لغة الضاد لحسن الحظ تتحمل مثل هذا الأسلوب في الكتابة، نظرا للغنى اللغوي الذي توفره، لا يضاهيه إلا غنى اللغة الألمانية ذاتها. وهنا بالضبط تكمن الأمانة في الترجمة الملتزمة والهادفة إلى تقريب فضاءات فكرية وفلسفية مختلفة، بُغية توفير سبل للتعايش والحوار، ولما لا التكامل والتعاون من أجل غد أفضل للإنسانية. وهذا بالضبط ما حاوله الفيلسوف النمساوي هانس كوكلر نفسه، سواء في نصوصه الفلسفية، وبالخصوص فلسفته السياسية، في بعدها القانوني -على مستوى القانون الدولي- أو في مواقفه الراضية لكل وصاية من أي نوع (سياسية، أيديولوجية، اقتصادية، فكرية إلخ) للغرب على دول العلم الثالث، وبالخصوص العربية والإسلامية. وليس هناك أنصع دليل على هذا أكثر من التزامه المبدئي الدائم بالقضية الفلسطينية مثلا ودعمه للشعوب العربية في استرداد حقوقها والذود عن ثقافتها وحضارتها. وأعترف شخصيا، أن هذا الجانب المنير لشخصية فكرية فريدة، هي التي شجعتني على امتداد ربع قرن من الزمن على تتبع الإنتاجات الفكرية لكوكلر، وترجمة بعضها، وعرض أخرى، وتنظيم لقاءات معه في إطار مشاريع فكرية بيننا، في المغرب وفي النمسا.

إلا أن هناك علاقة فكرية أخرى ربطتني بالفيلسوف كوكلر، تعود إلى مرحلتي الجامعية بجامعة ستراسبورغ الفرنسية، حيث كنت أشتغل على

أطروحة حول ظهور وتطور فكرة الله عند الطفل في جانبها السيكولوجي والتأثيرات التربوية والإجتماعية على هذا التطور. صادفت في ذلك الوقت، وكنت حينها أتهجى اللغة الألمانية وحديث العهد بها، نصا لكوكلر حول ما أسميه الآن الله عند هيدجر. قادني هذا النص إلى نصوص أخرى لكوكلر حول الدين عند هيدجر، واستفدت أيما استفادة من ذلك. وتشاء الأقدار أن كان كوكلر عضوا في لجنة مناقشة أطروحتي، وبعد التخرج انخرطنا معا في مشاريع فكرية أكاديمية منتظمة، حتى بعد إنهاء وظيفته كرئيس لقسم الفلسفة بجامعة إنزبروك النمساوية.

بترجمة "هيدجر وريية الكينونة"، أتمنى أن أكون ساهمت ولو بشيء صغير جدا في إغناء الساحة الثقافية والفلسفية الناطقة باللغة العربية، وككل ترجماتي السابقة، سواء لكوكلر أو لمفكرين جرمانيين آخرين، فإن المبتغى هو إكمال وتوسيع معرفتنا بالغرب ثقافة وحضارة، لأننا في الواقع لا نعرف عنه إلا الشيء القليل، ونتوهم بأننا نعرفه بما فيه الكفاية. وهذا الإدعاء هو الذي حدا بنا أيضا لأخذ مواقف متشنجة اتجاه الغرب، بل زرع في فضاءاتنا الثقافية والفنية والإعلامية بذور التفرقة: هناك من انبهر كلية بإنجازات الغرب منذ الأنوار، ويرى فيه مثالا يقتدى، وعلى الشعوب العربية التخلص من ركامات ماضيها والإنخراط في تحديث ذاتها بالإعتماد على ما حققه الغرب؛ وهناك فريق آخر لا يرى في الغرب إلا جانبه

السوداوي المظلم، المهدد لهويتنا وثقافتنا. والمطلوب حالياً هو التوضع في الفضاء الرمادي بين الأبيض والأسود، بتعميق فهمنا للغرب ورسائله وأهدافه، ليتسنى لنا بدء فهم ذاتنا وموضعها في موضعها الصحيح زمكانياً وقد مر ربع قرن من القرن الواحد والعشرين. فلا الدعاية للغرب ولا رفضه جملة وتفصيلاً يخدمان قضايانا المصيرية، بل توسيع فهمنا للإثنين معاً، ليتسنى لنا أخذ مواقف موضوعية وبناء ما يجب بناؤه في غضون القرون القادمة، لأن "النهضة"، التي يجب أن تعني في حالتنا "النهوض"، أي الوقوف ونفض الغبار الذي راكمته علينا القرون الفائتة، تبدأ بالضبط بهذا "النهوض". ولا غرو في أن الترجمة هي جزء لا يتجزأ في هذا "النهوض"، لما توفره من إمكانيات لمعرفة الآخر وتأطيره بموضوعية في إطاره الحقيقي، وليس في قمطر تمثالاتنا له، سواء أكانت هذه التمثالات إيجابية أو سلبية.

ختاماً وحب علي شكر هانس كوكلر الذي أتاح لي الفرصة لنقل نصه هذا للغة الضاد، ومحمد مزيان، على تفضله بتقديم هذا الكتاب، ومحمد سبيلا، الذي شجعني ويشجعني على الدوام للمضي قدماً في مجال نقل بعض المراجع الفلسفية الجرمانية للعربية.

فيلدكرخ، النمسا، يونيو 2021

حميد لشهب

مقدمة المؤلف للترجمة العربية³

سأبدأ هذه الملاحظات الأولية بالرجوع إلى الوراء قليلاً. عندما طرحت قبل عشر سنوات حلت، في مقدمة الطبعة العربية لكتابي "الشك ونقد المجتمع" السؤال عن راهنية هيدجر في ظل ظروف العولمة، كنت مهتمًا في المقام الأول بمساهمة الفلسفة في التساؤل النقدي عن إرادة السلطة التي تتجلى في الحضارة التقنية. إن فحص هيدجر لـ "نسيان الكينونة" للميتافيزيقيا الغربية قد وفر الأساس لذلك.

إن النقد الأساسي المرتبط بالزمن والمجتمع هو جزء من محاولة هيدجر إعادة طرح سؤال الكينونة - كسؤال أساسي في الفلسفة-. ويتبع عن هذا أيضاً الحق في طرح الفهم الذاتي التقليدي للإنساني - "الأنثروبولوجيا" السائدة إذا جاز التعبير - من حيث متطلباتها الميتافيزيقية محط تساؤل. ويعني هذا بالنسبة لهيدجر بأن "الإختلاف الأنطولوجي" - الفرق بين الكينونة والوجود - والعلاقة بين الإنسان والكينونة يجب أن يُفكر فيها بشكل مختلف عن التفكير بالوسائل المفاهيمية للفلسفة السابقة. وهذه هي أيضا

³النصوص المترجمة: إشكالية الله في فكر هيدجر (1973) / فكر هيدجر حول الكينونة وإشكالية الله الشخصي (1991) / العلاقة الداخلية للأنثروبولوجيا والأنطولوجيا (1974) / هل الأنطولوجيا الأساسية لهيدجر مقبولة اجتماعياً؟ (1991).

المشاكل المعروضة هنا لتأملات منشورة حول ثلاثة مجالات في فلسفة هيدجر: (1) في الأنثروبولوجيا "الأنطولوجية" (بتمييزها عن مجرد "الأنثروبولوجيا المميزة") ، (2) محاولته التغلب على المفهوم المسيحي لله في اتجاه فهم أصيل أكثر للإلهي، و(3) السؤال إلى أي مدى يتوافق "التفكير في الكينونة"، الذي أراد أن يترك إرادة قوة التكنولوجيا وراءه و"يتجاوز" الميتافيزيقيا، مع التزامه المجتمعي والسياسي قصير المدى (والذي فشل في النهاية).

تغطي الدراسات المنشورة هنا فترة عقدين من الزمن ويجب أن تُرى في سياق الخلافات والنقاشات في ذلك الوقت حول أهمية تفكير هيدجر لعالم ومجتمع الإنسان الحديث. لم يكن الأمر الذي كان يهمني يتعلق بتأويل عمل جوهرى خالص. يمكن فهم المبدأ التوجيهي لكل جهودى لتحقيق تفسير عقلاي أيضاً خارج ما يسمى بدائرة هيدجر، مُوجَّهاً بالافتراض الاسترشادي لتفكير هيدجر كـ "فينومينولوجيا قيدت إلى نهايتها"، كما فعلت في بحثي الأول عن هيدجر(1970). من وجهة نظري خلال هذا الوقت (خاصة من 1968 إلى السبعينيات)، كان التبادل مع المفكرين من دائرة هيدجر المباشرة ذا أهمية خاصة بالنسبة لي. وينطبق هذا على مناقشاتي مع هانز جورج جادامر وماكس مولر ويوهانس ب.لوتر

وبيرنهارد ويلتي وكليمنس جراف بوديولز⁴. وكان هذا الأخير السكرتير العام للأكاديمية البافارية للفنون الجميلة في ميونيخ.

في عام 1953، بمبادرة منه (إ.م: المقصود جراف بوديولز)، ألقى هيدجر محاضرة شهيرة حول "إشكالية التكنولوجيا" هناك (إ.م: المقصود الأكاديمية البافارية للفنون الجميلة في ميونيخ). بالنسبة لي، كان فريتز هيدجر Fritz Heidegger وسيطاً مهمّاً لتصنيف إشكالية الله في النظام الشامل لتفكير الكينونة، وأيضاً وبشكل خاص فيما يخص السيرة الذاتية، أي فيما يتعلق بوحدة الفلسفة والحياة. وفيما يتعلق بالبعد الاجتماعي-الفلسفي والسياسي لتفكير هيدجر، بعد فترة وجيزة من "ربيع براغ" (1968) سعت لإجراء نقاش مع زملائي في الأكاديمية السلوفاكية للعلوم ولاحقاً في إطار مجموعة "براكسيس Praxis" في يوغوسلافيا، على الرغم من أن الأمر كان يتعلق في الأساس بالتفسير الوجودي لـ "الاستلاب" الاجتماعي.

كان هذا الحوار بين الفلاسفة من الجانب الآخر من الستار الحديدي والمفكرين الغربيين للحركة الفينومينولوجية حول المفاهيم المركزية للأنطولوجيا الوجودية لهيدجر - قبل عقود من انهيار الكتلة الشيوعية - أولى علامات الانفتاح والجهد - في ظل ظروف سياسية ذات صعوبة بالغة من أجل

⁴ Hans-Georg Gadamer, Max Müller, Johannes B. Lotz, Bernhard Welte und Clemens Graf Podewils.

مناقشة فلسفية عابرة للحدود الأيديولوجية. وكانت المشاكل واضحة للغاية أيضًا لأن ترجمة دراساتي حول هيدجر التي تم القيام بها بالفعل إلى اللغتين السلوفاكية والصربية الكرواتية لم يمكن نشرها بسبب تدخل السلطات آنذاك.

فُهمت مقارنة هيدجر في البداية من قبل الكثيرين بمعنى أنثروبولوجيا فلسفية، وليس كأنتولوجيا (أساسية)، ترجع أساسًا إلى حقيقة أنه وصف الجزء الثاني من "الكينونة والزمن"، بعنوان "الوقت والكينونة" كان يجب أن يُنشر، لكن هذا لم يحدث أبداً.

كان تحليل أشكال الوجود في عمله الرئيسي حافزًا لمقاربات جديدة، خاصة في العلوم الإنسانية. وينطبق هذا بشكل خاص على مقارنة لودفيج بينسوانجر Ludwig Binswanger للطب النفسي للتحليل الوجودي، وكان واضحًا أيضًا في الندوات التي عقدها هيدجر لمدة عشر سنوات مع أستاذ الطب النفسي السويسري ميدارد بوس Medard Boss في زوليكون Zollikon على بحيرة زيورخ. قدم هيدجر في هذه المناقشات مفهومه الأنطولوجي من حيث علاقته بعلم النفس والطب النفسي في دائرة ضيقة. و فقط في "رسالة إلى الإنسانية Humanismusbrief" (1946) التي كتبها هيدجر إلى جان بوفريه Jean Beaufret والدراسات

اللاحقة حول مشكلة الوجود التي نُشرت بعد الحرب العالمية الثانية، قام بتصحيح ما كان بالنسبة له "سوء فهم أنثروبولوجي" لجمهور أوسع. في انشغالي بفكر هيدجر، الذي بدأ في منتصف الستينيات أثناء قراءة محاضراته الافتتاحية في فرايبورغ "ما هي الميتافيزيقيا؟"، كان تركيزي دائماً على مستويات التفسير المختلفة، التي يصعب تنسيقها في كثير من الأحيان - في نطاق واسع من الموضوعات قبل "المنعطف" وبعده - وتنظيمها في فكرة مهيمنة والقيام بذلك بلغة لا تحاكي أسلوب هيدجر (وهي محاكاة كان يرفضها هو نفسه دائماً)، بل باستخدام مصطلحات فلسفية عامة. وبهذا المعنى، أفهم أيضاً تفسيري وتحليلاتي كـ "ترجمة" لهيدجر لغة، وحتى وإن كانت مؤسسة الفينومينولوجيا، فإنها تهدف أيضاً إلى فتح المزيد من الاحتمالات لخطاب متعدد التخصصات.

كان الشغل الشاغل بالنسبة لي هو إظهار كيف يترك هيدجر الإطار الفلسفي المتعالي (الأنطولوجي المثالي في نهاية المطاف) لفكر هوسرل وراءه وفي "التفكير في الاختلاف الأنطولوجي"، كما يروق لي تسميته، تفتح الفلسفة أفقاً على خلفية يمكن على خلفيته طرح أسئلة جديدة حول جوهر الإنسان وتجربة الله خارج الميتافيزيقيا الغربية المسيحية. في اهتمامه بإشكالية الله التي رافقته منذ بداية فكره، طوّر هيدجر بالفعل شيئاً مثل "اللاهوت السلبي" الضمني على أساس كينونتاريخي. وينطبق هذا على كل

من نقده شبه الجدلي "لعلم اللاهوت" وللفلسفة السكولاستيكية وكذلك على التحول الصوفي اللاحق له في اتجاه استدعاء Invokation الله "الحقيقي" - "الإلهي" - بعيدا عن الميتافيزيقيا المسيحية. جزء لا يتجزأ من نقده "للميتافيزيقيا" هو نقده لإرادة القوة في "التقنية" الحديثة، والذي يفتح أيضاً الإطار الفلسفي للتعامل مع ظاهرة العولمة. وعلى هذا الأساس فإن هيدجر أكثر راهنية من أي وقت مضى.

بغض النظر عن الطريقة التي يحكم بها المرء على السجلات السياسية الحالية المتعلقة بهيدجر (خاصة في ألمانيا) - فإن هانا أرنت Hannah Arendt قالت عام 1969، بمناسبة عيد ميلاد الثمانين لهيدجر، أمرًا حاسماً يتمثل في عدم إمكانية إنكار كون تاريخ تأثير فكره أبعد من الأطر المرجعية الغربية الضيقة (أي الأوروبية الأمريكية). وما يُعتبر حقيقة تاريخية هو أن تحليلات هيدجر المتجذرة في الاهتمام بالأنطولوجيا الأساسية أصبحت أساس الأيديولوجيات التحررية - خاصة في سياق النقد الحديث للتكنولوجيا والحركة البيئية، وأن فلسفته اكتسبت أهمية عالمية متعددة الثقافات، تتجاوز الإطار الأكاديمي الضيق للفلسفة الأكاديمية الغربية التقليدية. ويتأكد هذا أيضاً في تأثير تفكيره على التيارات ما بعد الحداثية واتجاهات النقد الحضاري في جميع أنحاء العالم.

تتجلى أهمية - وبالتالي راهنية هيدجر- أيضًا في الانشغال المستمر بفكر هيدجر في العالم العربي والإسلامي. وكما ذكرت في مقدمة الترجمة العربية الأولى لأحد نصوص هيدجر (2011)، فإن نقل فلسفة هيدجر يمثل تحديًا تأويليًا بامتياز. لقد أدركت بالفعل "عدم قابليته للترجمة تقريبًا" في المحاضرات والمنشورات السابقة حول تفكيره باللغة الإنجليزية. أقدر جهود د. حميد لشهب، وهو أيضًا في منزله في لغة هيدجر الأم، لعرض تحليلي لهذا التفكير في العالم العربي. ونتيجة جهوده التي تعتبر ذات قيمة خاصة بالنسبة لي هي المعجم العربي لبعض مفاهيم هيدجر - الأول من نوعه - ، حيث يتم شرح المفاهيم الأساسية المركزية لفلسفة هيدجر التي جاءت في الكتاب. وأرفق هذا المعجم في الإصدارين بالعربية (2011/2013) من "الشك ونقد المجتمع في فكر هيدجر".

إن الجهود الموثقة في مشروع الترجمة هي أيضًا مساهمة مهمة في المشروع التاريخي لـ "حوار الحضارات"، كما أوجزته على أساس التفسير الوجودي لهيدجر في محاضرة في إنسبروك عام 1972، ثم اقترحت على منظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة (اليونسكو) كمحور رئيس لأنشطتها. في ذلك الوقت (1970) دعوت هانز جورج غادامير Hans-Georg Gadamer لإلقاء محاضرة حول إشكالية الحقيقة في علم التأويل بجامعة إنسبروك، ثم طورت نظريتي عن "جدلية الفهم الثقافي الذاتي"، وهو ما أراه أساس لقاء

الحضارات والثقافات على أساس المساواة. وقدمت أفكاره لأول مرة في العالم العربي - في محاضرة أمام الجمعية العلمية الملكية الأردنية - في عمان في مارس 1974.

يسعدني أن الترجمة العربية لنصوص أخرى عن هيدجر، الذي أدين له في النهاية بحافز الحوار بين الحضارات - من خلال وصفه لـ "التفاهم" على أنه بنية وجودية أصيلة Existenzial - تعتبر استمراراً لهذه الجهود. تزداد أهمية هذا الأمر في وقت - كما في العقدين الماضيين - يثير الصراع بين الحضارات عملياً ويهدد الاغتراب بين العالم العربي الإسلامي والعالم الغربي بالتزايد أكثر فأكثر. في آخر المطاف، فإن الفلسفة - كما كانت منذ أكثر من ألف عام، في زمن بيت الحكمة العظيم في بغداد - هي التي يمكنها أن تخلق الأساس التأويلي للتفاهم بين هذين العالمين.

فيينا في أبريل 2021

هانس كوكلر Hans Köchler

إشكالية الله

في

فكر مارتين هيدجر

أولا

المكانة المنهجية لمسألة الله في مجموع إشكالية الكينونة

تتطلب مسألة الواقع بحد ذاتها تمييزات قاطعة متعددة. ودون هذه التمييزات، لا يمكن إجراء مناقشة حول "الواقع" بشكل هادف. ف"الكينونة" كموضوع إرشادي للتفكير الفلسفي ليس كمية ثابتة تحتاج فقط إلى الوصف، بل إنها خلاصة كل المشاكل التي تتعلق بالعلاقة بين الإنسان و"الواقع" (الإنسان والعالم، الإنسان والله)⁵. إنها تشمل كل الجوانب، وبالتالي لم تعد ملموسة على هذا النحو. ما هو ممكن هنا هو فقط: التمييز بين أنماط خبرة/تجربة (الكينونة) واشتقاق "مفهوم" مؤقت لها (-مع كل التحفظات حول الصياغة المفاهيمية!). ومع ذلك، يظل هذا "المفهوم" دائماً صياغة قاطعة معينة وصياغة مجهول بعيد المنال دائماً. إن تثبيت هذا "المفهوم" لا يُفسّر، بل يصوغ إشكالية ما بشكل أكثر وضوحاً، وتحديدًا موجز لمهمة التفكير، الذي يتلقى بالتالي مبادئ توجيهية للبحث.

⁵ لا يُفهم هذا المصطلح هنا بالمعنى الميتافيزيقي لـ "الواقع" actualitas "انظر على الخصوص (M. Heidegger, Nietzsche. Bd. II. Pfullingen 1961, 410ff) كما وصفه هايدجر في

أعماله اللاحقة، ولكن في النطاق الكامل لمدى معانيه العامة!

تصبح "تجربة الكينونة" فينومينولوجيا: ظاهرة φαινόμενα ويوضع "أساسها" موضع تساؤل. وهذا هو التعريف الأكثر عمومية ورسمية للمهمة الفلسفية. في التمييز القاطع، يجب أن يفقد هذا "الأساس" ("الكينونة") صفة صيغته الفارغة ويسمح بصياغة إشكالية متعلقة بالمحتوى. ولكنها ليست إجابة ملموسة للإشكالية التي تمت صياغتها. وهذه هي الطريقة التي يفهم بها هيدجر منهجه الفلسفي⁶. إن إشكالية الكينونة عنده هي شرح قاطع للتجربة الإنسانية الملموسة للواقع، والتي تمثل بمعنى ما نقطة البداية "التجريبية" للتفكير الفلسفي. لا يمكن فهم ما يمكن أن تعنيه "الكينونة" باعتبارها "أساساً" للظواهر على الإطلاق وصلتها ب"الله" أو "الآلهة" أو "سبب ذاته" أو "الوجود في ذاته" إلا من خلال تحليل منهجي مفاهيمي لتوضيح مشكلة الواقع من وجهة نظر الوجود في العالم. هكذا إذن تم تحديد منهجية إشكالية الله في فكر هيدجر بوضوح: لا يمكن طرحها (المنهجية) إلا ضمن إشكالية الكينونة العامة؛ ولا يتضح ما يمكن أن تعنيه كلمة "الله" إلا من خلال مناقشة إشكالية الكينونة، والتي يتضمن في نفس الوقت تأملاً تاريخياً في التطور المنهجي لهذه الإشكالية، وبالتالي تعزيز المحتوى النقدي للمناقشة. لذلك يجب "التفكير" وقول ما يجب أن

⁶ „Heidegger“ wird im folgenden mit `H` abgekürzt.

تسميه كلمة الله" بعناية⁷، حتى تصبح المناقشة المثمرة حول مشكلة الله ممكنة على الإطلاق. تماشياً مع هذا، يجب دائماً رؤية العلاقة المحتملة بين الفلسفة واللاهوت من الموقع النسقي لمسألة الله ضمن مسألة الكينونة. يجب بالطبع أن تحدد مسألة الكينونة نفسها أولاً في أهميتها العامة إذا كانت لها أية أهمية لإشكالية الله. وإلا لن يكون هناك إلا تأكيد مقابل تأكيد؛ وستكون أية مناقشة عديمة الجدوى من البداية. وقد حاول مارتين هيدجر شرح ما يعنيه مصطلح "الكينونة" بطرق مختلفة منذ "الكينونة والزمن". وبذلك أوضح الجوانب المنهجية لتطورها التاريخي. ومن خلال إظهار التغيير في مفهوم الكينونة، يكتسب نظرة ثاقبة نقدية في أسس التجربة الإنسانية للواقع، يسعى في مثل هذا التأمل إلى تحرير لحظات "الإخفاء/الكُمون" هذه والعمل على التجارب التوجيهية الكامنة للكينونة في أشكالها المختلفة. وعند القيام بذلك، تظهر "الكينونة" في الأنماط المختلفة لتمظهرها: باعتباره سبب وجودها *causa sui*، والوجود الأسمى *summum ens*، والحقيقي *actualitas*، و"إله خالق"، إلخ⁸.

⁷ M. Heidegger, Brief über den „Humanismus“: Wegmarken. Frankfurt/M. 1967, 182 (im folgenden abgekürzt HB).

⁸ راجع M. Heidegger, Nietzsche. Bd. II. Pfullingen 1967, 15f (abgekürzt VA II).

على خلفية هذا التطور التاريخي النسقي للمشكلة، يمكن فهم إشكالية الله بشكل كافٍ، كما طرحها هيدجر. ووفقًا له، فإن مسألة الله التي تحدث تاريخيًا هي تعديل لمسألة الكينونة، طريقة ممكنة لتجربة الكينونة كـ"أساس"، بحيث إن هذه التجربة الأساسية نفسها لا تمثل بدورها إلا شكلاً معينًا من تجربة الكينونة⁹: "ويعني الأساس الله باعتباره السبب الأول لكل موجود"¹⁰. ووفقًا لهيدجر، فإن التعرف على "الكينونة" كـ"أساس" وفهم هذا "الأساس" كوجود لله، يكمن في ضرورة تاريخية لتجربة الكينونة، وهي الضرورة التي تأسست في سمة أساسية من سمات الإنسانية الغربية وظلت (مخفية/كامنة). هذه السمة الأساسية للتجربة الإنسانية للواقع هي "الخيال/التصور الداعم"¹¹، والذي من خلاله يؤكد/يفرض الإنسان نفسه في موقعه داخل العالم. لا يعرف هذا التصور المسبق "عدم توفر" الكينونة، وبالتالي يسعى إلى "تبرير" أسمى للمعطى الظاهراتي بمعنى السبب السامي للوجود، الذي يمكن من خلاله استنتاج كل شيء بالضرورة الكاملة: وهذه هي الطريقة التي يمكن بها لكينونة الكائنات "الكشف عن نفسها"

⁹ راجع بالخصوص M. Heidegger, Der Satz vom Grund. Pfullingen 1965 (abgekürzt SG, und N II).

¹⁰ S.G 55.

¹¹ انظر مثلاً SG 132; N II 427; M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze. Bd. II. Pfullingen 1965 (abgekürzt VA II).

ك"كالأساس الذي يؤسس أساسه"¹². يُنظر إليه على أنه كائن أسمى، وبالتالي يتم استبعاده من الاختلاف الأنطولوجي الفعلي، ولا يُعرف ككينونة لا تخضع لتحديد تشيئي: "يقدم الشيء الأصلي للتفكير نفسه على أنه الشيء الأصلي Ur-Sache، كالسبب الأول *causa prima*، والذي يتوافق مع العودة الموضوعية إلى السبب الأخير *ultima ratio* الحساب النهائي"¹³. و السبب الأخير هذا هو إله الميتافيزيقيا اليونانية-الغربية، التي تُظهر طابعها "اللاهوتي" في تقدم مثل هذا للأساس الوجودي الأسمى: "إن أعلى تنبؤ متسق، لحساب *Kalkül* الكون، هو الله *Deus*"¹⁴. وبهذه الطريقة تصبح الميتافيزيقيا "أنطولوجيا *Ontotheologie* في حدود اعتقادها بأنها تفكر "في الوحدة المؤسسة للكلية، أي الأسمى فوق كل شيء"¹⁵ (= الله)¹⁶، وتسمح بمرور الاختلاف الأنطولوجي بين الكينونة والوجود إلى اختلاف فرق "ثيو-أنطولوجي *theo-ontologische* " بين الوجود *ens* والوجود الأسمى

¹² M. Heidegger, *Identität und Differenz*. Pfullingen 1957, 48 (abgekürzt ID).

¹³ Ebd. 51; Siehe auch N II; SG.

¹⁴ SG 169 (صيغت في سياق تفسير لاينينز).

¹⁵ ID 49.

¹⁶ يفهم هيدجر أيضًا العقيدة المسيحية الكاثوليكية عن الثالوث من "اللوغوس" السائدة في "على المنطق" (انظر أدناه) (Heidegger, *Was heißt Denken?* Tübingen 1961, 1970 (abgekürzt WD))

sumum ens"¹⁷. وهذا هو السبب في أن الميتافيزيقا يجب أن "تفكر أكثر/خارج الله، لأن موضوع الفكر هو الكينونة، ولكن هذا الفكر يظهر من نواح كثيرة كسبب: كلوغوس/روح λόγος، أساس Ὁροκείμενον، كموضوع"¹⁸ 19. إن الاختلاف الأنطولوجي الموضوع بهذه الطريقة التشيئية (والذي يحدد أيضًا جوهر "التكنولوجيا")²⁰ لا يسمح لـ "الإلهي" نفسه بالظهور إلا في علاقة تشيئية/مادية؛ لا يسمح الاختلاف اللاهوتي بظهور تجربة التعالي الحقيقية، كما أظهر هيدجر ذلك في تجربة الكينونة – وأيضًا كيف يجب أن توجد في أساس تجربة (أعمق) مع الله.

بالمقابل، يؤكد هيدجر بأن "المقدس" (الإلهي) لا "يظهر" إلا عندما "تضيء الكينونة نفسها مسبقًا وفي تحضير طويل وتتم معرفتها في حقيقتها"²¹. لأنه "فقط من حقيقة الكينونة يمكن التفكير في جوهر

¹⁷ تحدث هيدجر ذات مرة عن "اللاهوت السائد في كل الميتافيزيقيا انظر (M. Heidegger, Platon's Lehre von der Wahrheit: Wegmarken. Frankfurt/M. 1967, (abgekürzt PW): 141 "منذ تفسير الكينونة كفكرة كان التفكير في وجود الكائنات ميتافيزيقياً، وكانت الميتافيزيقيا لاهوتية".

¹⁸ ID 51

¹⁹ انظر HB 169

²⁰ انظر بالخصوص M. Heidegger, Die Technik und die Kehre. Pfullingen 1962 (abgekürzt TK); ders., Gelassenheit. Pfullingen 1959 (abgekürzt Gel).

²¹ HB 169.

المقدس²². إن "علم اللاهوت" الذي يقف على الأرضية الميتافيزيقية الواضحة كـ "قضية التفكير التصوري عن الله"²³ لا يصل بالتالي إلى أعماق إشكالية الكينونة عند هيدجر. وبالتالي لا تستطيع ولا يجب أن تفهم نفسها على أنها سلطة ضد خطابات هيدجر حول "الكينونة" و"الله". يسعى هيدجر إلى فهم مفهوم الله للميتافيزيقيا واللاهوت في تطوره التاريخي، وبالتالي - ويمثل هذا "الفهم" - "تدميره/هدمه/destruieren" من أجل فتح الطريق أمام معرفة "الله الإلهي göttlichen Gott"²⁴. إن الإله المسيحي بصفته "الكائن الأعلى" وباعتباره "الأساس بمعنى ما يسمح لكل كائن بالظهور إلى الوجود"²⁵ هو في الواقع تعبير عن "انتقال" (هيدجر) الكينونة إلى سبب (أعلى)²⁶، أي إعادة تشكيل الاختلاف الأنطولوجي إلى اختلاف لاهوتي (مشتق).

²² Ebd. 181f.

²³ ID 44.

²⁴ Ebd. 65; auch HB 179 (يتحدث هنا عن "تدهور جوهر" الله من خلال قيم ميتافيزيقية إيمانية معينة).

²⁵ M. Heidegger, Kants These über das Sein: Wegmarken. Frankfurt/M. 1967, 277 (Abgekürzt KT).

²⁶ PW 141.

من أجل السماح لهذا الاختلاف اللاهوتي بالظهور بدقة في طابعه المشتق، قام هيدجر بـ"خطوة إلى الوراء"²⁷، التي تقود من "الميتافيزيقيا" إلى جوهرها (الخفي)، ويتمثل هذا الأخير في كيفية "إرسال" الكينونة لذاتها مُسبقاً، والذي يقود إلى تفسير معين لـ "الواقع الكلي" كأساس للإلهي بمعنى الكائن الخالق ens creator²⁸ الخ. معرفة الطابع "الأنطو-ثيولوجي" للميتافيزيقا الغربية³⁰،

والتي، بحسب هيدجر، تركز كل شيء على "الحساب" التخيلي/التصوري، وبالتالي تؤكد دائماً تجربة نقية لـ "الكينونة" و"الله"، وهو ما يعبر عن نفسه بطريقة أكثر تطرفاً في جوهر "التكنولوجيا" الحديثة³¹، وهذا ما حدا

²⁷ انظر ID 40 ("يأخذ التفكير مكاناً أمام شيء والكينونة خلفه، وبالتالي يقود الفكر إلى نظيره، وفي هذا يُرى كل التاريخ، وبالضبط بالنظر إلى مصدر ما يشكل كل هذا التفكير، بتقدم مساحة إقامته بشكل عام").
²⁸ لأن الميتافيزيقيا نفسها لا تستطيع أن تعكس شروط إمكاناتها الخاصة، والتي تكون في "العدمية" الخفية ونسيان الكينونة. راجع SF 25: "كيف، إذا ما كانت لغة الميتافيزيقيا والميتافيزيقيا نفسها، سواء كانت لغة الله الحي أو الميت، حيث تشكل الميتافيزيقيا الحاجز الذي... يمنع التغلب/تجاوز على العدمية؟" ووفقاً لهايدجر، فإن "علم الوجود" هو على وجه التحديد التعبير الأكثر حسماً عن مثل هذه "العدمية". انظر NII 348
²⁹ هذا هو السبب في أن هيدجر يبرز بوضوح من التفسير اللاهوتي الميتافيزيقي للمفاهيم الأساسية لفلسفته (لأنه يدرك "الميتافيزيقي اللاهوتي" في جوهره وبالتالي يريد "تجاوزه"): فيما يخص مفهوم "الوجود Existenz"، يؤكد بأن هذا ليس "تصعيداً علمانياً لما قاله اللاهوت المسيحي عن الله... للإنسان" (HB 159).
³⁰ انظر على وجه الخصوص المعرف ID 45. تتكون هذه الشخصية قبل كل شيء من حقيقة أنه عندما يُسأل "أساس" الكائنات، تظهر الكائنات كأرضية بطريقتين: الوجود كوجود $\text{v} \eta \ddot{o} \nu$ (ón hé ón) و "أسمى كائن" (انظر على وجه الخصوص ID 31ff ؛ KT 277): "يمكن تلخيص الشكل المزوج لمسألة الوجود في العنوان Onto-Theo-Logie" للحصول على معنى أكثر تفصيلاً لـ "اللوغوس" انظر أدناه).
³¹ راجع بالخصوص TK 26 ff; SG 99f.

بهيدجر عدم مناقشة إشكالية الله على أساس الفئات ("المتافيزيقية")
الحالية³²، التي تحدد أيضا فهم الله³³، التي يتم تحديد فهم الله من
خلالها.

ولا يكفي مستوى المشكلة الذي تم الوصول إليه تاريخيًا لمناقشة السؤال،
بل يجب إظهار تجربة الكينونة مرة أخرى في أصلها): "أي شخص اختبر
اللاهوت، سواء كان ذلك في الإيمان المسيحي أو الفلسفي، من خلفية
تطور أصله، يفضل اليوم أن يصمت عن ميدان التفكير في الله³⁴. لكن
هذا لا يحدث "على أساس موقف اللامبالاة، ولكن احترامًا للحدود
الموضوعة للتفكير على أنه تفكير، من خلال ... حقيقة الكينونة"³⁵.
عندما يفكر هيدجر في القول "موت الله"³⁶ 37، فإنه يرى فيه النتيجة

³² راجع في هذا الإطار بالخصوص W. Schultz, Der Gott der neuzeitlichen
Metaphysik. Pfullingen 1957, 43 ff.

³³ لهذا (فيما يتعلق بالعلاقة بين الفهم التقليدي لله والأسس الأساسية لـ "المتافيزيقيا" راجع أيضًا:

Martin Heidegger, die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den
transzendentalen Grundsätzen. Tübingen 1962, 84 ff (abgekürzt FD);
WD 44; Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik.
Frankfurt/M 1965, 18 (abgekürzt KM)

³⁴ ID 45.

³⁵ HD 182.

³⁶ Martin Heidegger, Holzwege. Frankfurt/M. 1963, 193 ff (abgekürzt
HW)

³⁷ Dazu siehe auch NI 320 ff.

الأخيرة لجوهر الله الميتافيزيقي^{38 39}: فتطبيق الموضوع الذي تم تعيينه بالفعل باعتباره أساسًا مؤسسًا للكينونة، على الإنسان باعتباره "أساسًا": السبب الخفي لهذا التغيير هو التأكيد المسبق على أن الكينونة هي "سبب الوجود"، وتجاهل الاختلاف الأنطولوجي. وبهذه الطريقة فقط يمكن وضع "المكان الذي يكون خاصًا بالله"، من الناحية الميتافيزيقية، كـ "مكان التأثير السببي والحفاظ على الكينونة كمخلوقة"⁴⁰ فجأة في جوهر الإنسان نفسه: إن الإله الميتافيزيقي الذي يُوجّه مثل هذا الانقلاب "ضده" لم يكن إلهًا على الإطلاق؛ لطالما كانت فكرة كونه السبب الأسمى "قتل" الله، بقدر ما تم الضغط على الكينونة غير القابلة للتشبيء في مخطط فئات الكائنات: "لأن هذه الضربة (لله) لا تأتي من الواقفين الذين لا يؤمنون بالله، ولكن من المؤمنين ورجال دينهم، الذين يتحدثون عن الأكثر وجودا ن كل الموجودات، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء التفكير في الكينونة ذاتها..."^{41 42}. وعلى هذا النحو، فإن خطوة نيتشه هي النتيجة النهائية

³⁸ هذا السبب يمكن أن يختبر هيدجر "مهارة الكينونة Seinsgeschick لألفي عام من التاريخ الغربي" (كتاريخ الكينونة "للميتافيزيقيا") (HW 196 f)..

N II 275 ff: ³⁹ "إذا كانت الميتافيزيقيا قد طبعت بطابع خاص من طرف المسيحية، فيجب أيضًا التعبير عن التقليل من قيمة القيم العليا السابقة بشكل لاهوتي من خلال الكلمة: "مات الله" "Gott ist Tod"

⁴⁰ HW 235.

⁴¹ Ebd. 240.

⁴² هذا السبب لا يمكن فهم "موت الله" من الناحية اللاهوتية فقط - من وجهة النظر العقائدية للدين المسيحي- بل يجب تصنيفها في كل تاريخ "الميتافيزيقيا" طبقًا لأهميتها الأنطولوجية (HW 202).

الضرورة بشكل أساسي لتأسيس الكينونة كأسمى وجود، أي "نسيان الكينونة" في الميتافيزيقيا الغربية. يرى هيدجر أن الضرورة الداخلية لحدوث هذا قد تم وضعها بالفعل في التغيير في طبيعة الحقيقة منذ الإغريق، والتي كانت بمثابة الصحة $\aleph\theta\acute{o}\tau\eta\varsigma$ التي تحدد التصور الميتافيزيقي (انظر تعاليم أفلاطون عن الحقيقة).

ثانيًا

مواجهة مع تجربة الله المسيحي

بالنسبة للمجموعة الأولى من الإشكاليات التي تم توضيحها، العلاقة بين مفاهيم هيدجر عن "الله" و "الكينونة" والتصوير/التمثل الشخصي المسيحي عن الله ("مشكلة الأبعاد Διαστασενπροβλημα"، إذا جاز التعبير)، فإن الإشكالية الآن تنقسم إلى قسمين: من جهة، يتعلق الأمر بالعلاقة بين الكينونة والله والأسس الشخصية التي تظهر فيها؛ من جهة أخرى، يجب أيضًا مواجهة تعاليم هيدجر الفلسفية برسالة الخلاص المسيحية في علاقتها بالأبدية والأخروية كما في مفهوم الله. لكن يجب أولاً مناقشة المفهوم السكولاستي المسيحي عن الله بمزيد من التفصيل.

1. المفهوم المدرسي - "الميتافيزيقي" عن الله

يعتقد طوماس الأكويني بأن الإله الواحد هو "كائن بذاته" esse subsistens موجود لأن esse تعيش من نفسها (ويعتمد هذا أيضًا على

المفهوم التقليدي للجوهر الذي يحاول هيدجر التغلب عليه⁴³: " إن الجوهر الإلهي (= جوهر الله) هو الوجود نفسه. *Divina autem substantia est ipsum esse*"⁴⁴ 45. لكن طوماس يفهم "ميتافيزيقيا" هذا "الوجود نفسه كـ" *actualitas* " واقع على النقيض من القوة *potentia*. (يتبع هنا تمامًا أفكار أفلاطون وأرسطو) وإلى حد ما إذا تم أخذه في حد ذاته (على الرغم من أنه لم يتم تقديم تجريبياً أبداً)، باعتبارها الأكثر كمالاً: " ما أسميه "الوجود" هو حقيقة (حقيقة) جميع الأفعال (الحقائق) وبالتالي كمال كل الكمال (أي الكمال نفسه) *hoc quod dico, esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*"⁴⁶ 47 48. بصرف النظر

⁴³ انظر Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, 87 ff (abgekürzt SZ); N II 430f.

⁴⁴ *Suma contra gentiles* (abgekürzt Scg), c. 22 (op. Tom. XIII, 70).

⁴⁵ *Divina autem substantia est ipsum esse*

⁴⁶ *Quaestiones disputatae: De potentia*, qu. 7, art. 2, ad 9 (op. Tom. XIII, 219).

⁴⁷ هذا ما يبرره "لأن الفعل (الواقع) دائماً أكثر كمالاً من الاحتمال" *quia actus est semper perfectior potentia* (ebd.) /ebd.). على هذا النحو هي حقيقة/واقع *actualitas* (مضاً) " لأن الوجود هو الأكثر كمالاً على الإطلاق " *esse est inter omnia perfectissimum* (ebd.) (ebd.) لكن ألا يصبح الوجود هكذا مشيخاً تمنحه الشيفية صفة مميزة له لا يمكن فصلها- "substantialisiert" ، افترضت بطريقة تجريدية؟ "إن الوجود نفسه هو أكمل ما في كل شيء، وباعتباره فعلاً (واقعاً) فهو مرتبط بكل شيء". Vgl. ähnlich ETheol I, qu. 4. Art. 1. Ad 3 (op. Tom IV, 50): *god ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus*."

عن الطريقة التي يتم بها تحديد صورة الله عن كذب من قبل طوماس، هناك شيء واحد واضح بالفعل هنا: ما يعتقد طوماس بأنه "الكائن" هو في الواقع - بأبسط طريقة تعبير ممكنة - الوجود *esse existentia* مقابل الجوهر *essentia*؛ لذا فهو يتحرك (طبقاً لهيدجر) على أساس ميتافيزيقيا الجوهر الكلاسيكية، (انتقد هيدجر هذا الموقف بشكل جذري في رسالته حول الإنسانية). بالنسبة لطوماس، فإن الكائن *esse* باعتباره "واقع (حقيقية) كل الأشياء، وكذلك أشكالها (أي تشكيل الأشياء) *actualitas* *omnium rerum, et etiam ipsarum formarum*"⁴⁹ ليس "أساساً" مخفياً وغير مفهوم لواقع ناشئ (عالم) (كما هو الأمر عند هيدجر)، ولكن ببساطة "تنشيط" (إنشاء وجود) لذاته كجوهر *qua* *essentia* أو كشكل *formae*، والذي يضاف إلى الاحتمالات التي تعتبر جوهرية أو شكلية (ومن اللازم التفحص المفصل لما إذا لم يتم في هذا المعنى إجراء تجريد خطير على الإطلاق، عندما يتم الحديث عن "الكائن *esse*" على هذا النحو، والذي لا يمكن "أن يكون" أبداً بدون "جوهرية"، بل له معناه، يحافظ عليه في ارتباط وثيق به، لا يزال يتم النظر فيه بشكل

⁴⁸ „hoc quod dico `esse`est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum“.

⁴⁹ STheol I, qu. 4, art. 1, ad 3 (op. Tom. IV, 50).

⁵⁰ "واقع (حقيقية) كل الأشياء، وكذلك أشكالها (أي تشكيل الأشياء)"

منفصل). بالنسبة لطوماس فإن "الوجود" هو وضع احتمالات الوجود الكامل موضع التنفيذ، وبالتالي الإدراك الكامل لـ (لإمكانيات)، التي ألغت كل إمكانية كما أدركت في حد ذاتها. وبالتالي يمكن وصفها بأنها فعلية خالصة. وفقاً لطوماس، هذه الحقيقة الخالصة هي الإله المتصور شخصياً، والذي يمتلك ذاته بالكامل. وهكذا يشرح طوماس "وجود" الله على أنه "جوهره"⁵¹: "لذلك فإن وجود الله ذاته هو جوهره ("جوهره") *Ipsum igitur esse Dei est sua essentia*"⁵² 53 54. بفضل هذا الامتلاء، اللامتناهي للوجود (والذي يُفهم دائماً بمعنى الواقع/الحقيقة *actualitas*)، فإن الله، كما هو مفكر فيه من طرف طوماس، هو السبب العام لجميع الكائنات الفردية. كأعلى كائن "يكون هو ذاته" *summum ens quod ipsum esse*⁵⁵، بمعنى "كونه نفسه" الله الخالق "إن وجود الأشياء ينبع من كلمة (الله) وكذلك من نوع من المبدأ الأصلي، وهذا التدفق (أي

⁵¹ لا يمكن فحص الإشارات الشكلية بين تحديد الله هذا والتحديد الوجودي لجوهر الإنسان، والتي تظهر هنا مزيد من التفصيل

⁵² Scg I, c. 22 (op. Tom. XIII, 68)

⁵³ ويعني هذا "لذا لا شيء يمكن أن يفوق الله فيما وراء جوهره (أي لا شيء يمكن أن يتجاوز جوهر الله" " *quod Deo supra eius essentiam nihil supervenire possit*" (Scg I, c. 22 (op. Tom. 70) بحيث إن الله يكون هو الكامل بين جميع الموجودات..

⁵⁴ انظر كذلك "لأن وجود الله هو وجوده (جوهره) نفسه" (op. STheol I, qu. 13, art. 11

Tom. IV, 1962): *„cum esse Die sit ipas eius essentia“*.

⁵⁵ انظر كذلك (ebd.) STheol I, qu. 13, art. 11 :

الخروج من الله) يوجد على حدود (أي يلتقي) مع وجود الأشياء، التي تشكل طبيعتها الخاصة".^{57 56}. إن فكرة الخلق الفلسفية التي تمت صياغتها بهذه الطريقة مبنية بالكامل على التمييز الأرسطي بين القوة (δύναμις (dýnamis) والطاقة (ἐνέργεια (enérgeia)، وهي لا تترك أرضية الميتافيزيقيا الجوهرية الكلاسيكية. يعتقد أرسطو أيضًا بأن الإلهي هو التشغيل المطلق للقوة وهو بمعنى ما انتقال من القوة إلى الطاقة، تحدث في "الحركة"، مما يجعلها ممكنة: "هناك شيء يتحرك بنفسه دون أن يتحرك وهو نشاط خالص (طاقة / واقعا)."^{58 59}. يفهم أرسطو هذه الحقيقة الخاصة على أنها "حياة" مطلقة بمعنى امتلاك الذات المطلق، والتي لا يمكن أن يفسدها أي شيء آخر غير الحياة:..، لذلك نقول إن الله كائن أسمي (كائن حي) أبدي طالما أن الحياة والوقت الأبدي ملك لله⁶⁰⁶¹، وهذا ما

⁵⁶ STheol I, qu. 58, art. 6 (op. Tom. V, 89).

⁵⁷ بشكل مشابه تمامًا (جزئيًا بمعنى ميتافيزيقيا الخلق الأوغسطيني) صاغ طوماس هذا في: Quast. Disp.: De veritate, qu. 10, art. 4 (op. Tom, XIV, 549): "الله، الذي يشتمل في ذاته على كل الوجود، يمتلك هذا الكائن مثل نوع من المحيط اللامحدود وغير المحدود من الجوهر (أي مادة يمكن مقارنتها بمحيط شامل)".

⁵⁸ Met. 17, 1072b f.

⁵⁹ انظر نفس المرجع السابق: 1072a25f، لذلك يجب أن يكون هناك أيضًا شيء يتحرك بنفسه دون أن يتحرك، وهذا هو الأبدي والجوهر والواقع (الواقع / الطاقة)“

⁶⁰ Met. 17, 1072b28-30

⁶¹ المرجع السابق " وتأتي إليه الحياة (يسكن فيه). لأن حقيقة الروح هي الحياة، فهذه (الروح) هي الحقيقة الحقيقية / أي أنها حقيقة خالصة"⁶¹ 1072b26f

يسميه طوماس "بقاء/وجودا" الله، الكائن الكامل في جوهره ذاته ومن كيانه. ويشمل هذا "انعكاس" الله الكامل باعتباره "رجوعه إلى ذاته"، والذي يعرف فيه عن نفسه - ومرة أخرى في تحيين محض، حتى يصبح العليم والمعروف متطابقين، بحيث لا يوجد ما لا يدخل في "امتلاكه لذاته": " وهذا هو السبب في أن العودة إلى جوهره ليست سوى وجود الشيء في حد ذاته (على وجه التحديد: أن الشيء يقاوم في حد ذاته)"⁶² ..⁶³ وفقًا لأرسطو، فإن هذه الاستعادة هي إلغاء معارضة الذات والموضوع " بقدر ما إن الروح (العقل) والمعقولات (الفكر) هي ذاتها"⁶⁴ .⁶⁵ إن "المحرك الأول" الذي يُفهم بهذه الطريقة، والذي يفهمه طوماس أيضًا على أنه "actus purus"، يكفي في حد ذاته، وقد استوعب بالفعل كل شيء كطيلوس (هدف)، لأن " ليس له كيان (جوهر) لا

⁶² STheol. I, qu. 14, art. 2, ad 1 (op. Tom. IV, 168).

⁶³ توجد هذه العودة الذاتية بالطبع الفعل في كائنات روحية محدودة. ولكن بالطريقة الكاملة فهي تخص الله وحده: " وجود ذات الله في أعلى درجة". (STheol I, qu 14, art. 2, ad 1 (ebd. 169). ولهذا السبب كان بإمكان طوماس اعتبار الله كـ "suum esse" (STheol I, qu. 3, art. 4, (op. Tom. IV, 42).

⁶⁴ Met. 17, 1072b 21.

⁶⁵ نفس المرجع السابق 1071b 18f: "يعرف العقل على نفسه من خلال استيعاب (فهم) المعقول (الفكر)"

يكون كيانه⁶⁶ - " لأنه لا يترك/يفارق ذاته"⁶⁷ ، كما يقول أفلاطون في فايديروس Phaidros.

للتأكيد بإيجاز على أساسيات هذا المفهوم: يعتقد أفلاطون وأرسطو أن الوجود هنا هو أمر واقع (حيث يُفهم هذا الواقع في نهاية المطاف على أنه تحقيق الذات في العيش بمعنى مجسم)، (ويظهر التمثيل "الأعلى" لهذا الواقع في كائن/موجود، وبصفته خاصية حاسمة، فإنه يمتلك مثل هذا "الوجود" في أنقى صورته، وهو "فعل خالص" "actu purus"⁶⁸ . ويجب أيضًا أن يؤخذ الاعتراض الأساسي لكانط بعين الاعتبار هنا، والذي وفقًا له لا يمكن أبدًا استيعاب "الوجود" على أنه خاصية لكائن معين: " الوجود نفسه مثل فضل (خيرة) الله ؛ لذلك ، فبقدر ما يسعى شيء ما إلى الوجود، فإنه ضمناً يسعى إلى التشابه (المساواة) مع الله والله نفسه"⁶⁹ ⁷⁰ ، وبهذه

⁶⁶ Scg I, c. 22 (op. Tom. XIII, 68).

⁶⁷ 245c 7f.

⁶⁸ بمعنى مثل هذه الواقع actualitas ، يفسر طوماس أيضًا الكتاب المقدس: " أنا هو أنا (أو: أنا ما أنا عليه) S I, c 22 (op. Tom. XIII, 69); STheol I, qu. " Sum quod Sum : , (op. Tom. IV, 12), art. 11 بمعنى العبارة: هو من هو / أنا ما أنا عليه] هو أنسب تسمية "الله"

⁶⁹ ("من الواضح أن الكينونة ليست مسندًا حقيقيًا، أي مفهوم لأي شيء يمكن إضافته إلى مفهوم هذا الشيء. إنها مجرد موقع لشيء ما أو تحديدات معينة لذاته"). حول استحالة إثبات وجود الله وفقًا لكانط ، انظر إم. Frankfurt / M. 1965. Kant and the problem of metaphysics. Heidegger ، 281 وما يليها (من KM).

الطريقة، فإن مثل هذه الميتافيزيقيا لا تتجاوز أبداً من حيث المبدأ بُعد الوجود، لأنها لا تطبق "الاختلاف" بشكل حاسم بما فيه الكفاية. من ناحية، تتحدث هذه الميتافيزيقيا عن "الكائن" الذي هو في حد ذاته سمة من سمات الوجود، ولأن هذا الوجود هو خاصية للموجود فإن "وجود" الواقع هو تحديد لنمط كل كائن. ومن ناحية أخرى، فإنه يفترض وجود كائن كأساس للكائنات ذاتها، يمتلك خاصية "حاسمة" معينة للوجود، والمتمثلة في الواقع، بدرجة بارزة⁷¹. إن الله، إلى حد ما، هو تمثيل نموذجي للوجود على أنه واقع (= يتحقق بالكامل)^{72 73}. وهكذا يضع طوماس

⁷⁰ Thomas, Quaest. Disp.: De Potentia, qu. 1, art. 1 (op. Tom. XIII, 3).

⁷¹ فيما يتعلق بوضع الله ك"الخير الأسمى" "Summum bonum" (غائي / باعتباره أعلى قيمة) - والذي يتوافق مع مفهوم الخير الأسمى summum ens - وهو على نفس المستوى من مفهوم الوجود الأسمى summum ens، راجع نقد هيدجر الأساسي (الذي يدور حول الإله "الإلهي"): "في آخر المطاف إذا أعلن المرء بأن "الله هو" أعلى قيمة"، فهذا يعد تقليلاً من وجود الله". انظر / HB 179 Zusammenhang mit der „kausalen“ Kategorie des „Göttlichen“: ebd. 180)..

⁷² يعني هذا: الميتافيزيقيا الكلاسيكية هي "أنطولوجيا"، بقدر ما تفكر في الموجود ككل على أساس "مؤسس": "إن كل هذا الكل هي وحدة الكائنات، التي وباعتبارها السبب الحمل توحد (= الله) (ID 45)وهنا يوجد" وحدة جوهر الميتافيزيقيا غير المفكر فيها حتى الآن (ebd. ; siehe auch ebd. 52)بقدر ما ينشأ السؤال عن "أساس" الوجود، فإن السؤال عن الوجود كوجود وعن الوجود الأسمى تتحد. انظر ebd. 48f: "لذلك يُفترض مسبقاً بأن وجود الكائنات هو الأساس". Vgl. auch ebd. S. 60f). ويؤدي هذا إلى معرفة الله ك "سبب ذاته causa sui": ebd. 52; vgl. ebd. 51) / في وحدة الكائنات على هذا النحو بشكل عام وفي الأعلى يقوم فهم الميتافيزيقيا - "الوجود هو" مرة "الموجد في معنى كونه الأول في كل مكان وعمام وفي نفس الوقت هو موحد في معنى الأسمى (زيوس)". (Vgl. VA (Heraklit-Interpretationen): III, 19f) الله "Das Ev (Hén) (بما أن الإلهي هو ذاته

اللحظة الأخيرة بين الله والكائن الفردي في "الوجود" الذي يُفهم بهذه الطريقة، والذي يعني دائماً حقيقة (فقط) بمعنى أن تتحقق العلاقة بين الله والكائن الفردي تكمن في هذا المستوى من المساواة الشكلية لخصائص

... إنه ليس موجود من بين موجودات أخرى. إنه فريد في نوعه (= الكينونة باعتبارها الإلهي حقاً) من ناحية أخرى ، فإن زيوس ((كما يوجد الإله بمعنى الوجود في ديمومته/أزليته/بقائه) ليس مجرد حضور واحد من بين آخرين إنه أسمى حضور/وجود" يوضح هذا المثال اليوناني الطابع الأنطولوجي للميتافيزيقا بأكملها، المتحذر في "الاختلاف". ويتأسس جوهر ,, اللوغوس/الروح هنا أيضا - (ebd. 18) وهكذا يظهر المختلف والمتمثل في الفرق الأنطولوجي بين الكينونة والوجود: (ebd. 60)" باعتبارها كينونة الوجود بشكل عام وكينونة الوجود الأعلى" نفس المرجع، ص 63). ولهذا السبب يتم "من الوحدة الحقيقية الإهتمام موحداً أنطولوجياً في البداية وثيولوجياً فيما بعد (نفس المرجع السابق). ومع ذلك ، فإن جوهر الاختلاف نفسه ، الذي يكمن وراء هذا التكوين المزدوج للأنطولوجيا (في الميتافيزيقيا) "لم يعد من الممكن التفكير فيه في سياق الميتافيزيقيا" (المرجع نفسه. 64). - باختصار ، صاغ هيدجر الشرط الوجودي لمفهوم الله في الميتافيزيقيا: "يأتي الله إلى الفلسفة من خلال ما كنا نفكر فيه في البداية كضاحية لجوهر الاختلاف بين الكينونة والوجود" (المرجع نفسه).

⁷³ في المقابل، يشير رانر Rhaner إلى استحالة وضع تعريف أكثر دقة لـ "حقيقة" الله بشكل عام، لأنه لا يخضع لأي تعريف مادي (ويتفق رانر هنا مع هيدجر) و يتبع هذا شك أساسي تجاه أي "تصور" ميتافيزيقي: "لا تصل الميتافيزيقيا إلى الله إلا كأساس (مبدئي principium) لموضوعها ... ومن المستحيل جوهرها لها أن تجعل من هذا الأساس، الذي يتم الوصول إليه "موضوعاً" في ميدانها الخاص نفسه" (K. Rhaner, Geist in Welt, München 1957, 388; E. Coreth, Gottesfrage als Seinsfrage. 17 heute: Die Gottesfrage als Seinsfrage. 17: "نحن ... اليوم أكثر من أي وقت مضى ندرك بأن الله لا يمكن تصوره كشيء من بين الأشياء، وليس كموضوع من بين المواضيع الأخرى، أو ... ككائن بين الكائنات، حتى لو كان هو الكائن الأعلى، الذي يمكننا التحكم فيه من الناحية المفاهيمية ونجعل منه موضوعاً، وبالتالي نجعله متاحاً").

ويعني هذا بأن: "الله هو مبدأ أساسي في الميتافيزيقيا البشرية لدرجة أنه لا يمكن العثور عليه بشكل أساسي إلا في عالم أساسي scienta quae agit de principatis " (K. Rhaner, siehe dies. 388) (Anm.). هنا يريد رانر أيضاً أن يجل اللحظة السلبية لمعرفة الله عند طوماس. انظر في هذا الإطار بالخصوص J. Pieper, Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin. München, 1963

كائنين. وهذا يعني بأن طوماس ربما لا يفكر في علاقة التعالي بشكل حاسم بما فيه الكفاية عندما يتحرك في فئات السببية الحقيقية: "إن الوجود نفسه مثل فضل (خيرة) الله؛ لذلك ، فيقدر ما يسعى شيء ما (حرفيًا: أي أشياء / كائنات) إلى الوجود، فإنه ضمناً (أي دائماً بالفعل، وإن كان ذلك غير معلن) يسعى إلى التشابه (المساواة) مع الله والله ذاته" ^{74 75}.

طور طوماس المفهوم (المتافيزيقي) للخلق في توافق دقيق مع المنهج الأرسطي للسببية الفعلية⁷⁶. إن التعالي الذي يظهر هنا هو تعالي بين الوجود وعلى هذا النحو لا يقترب من محتوى إشكالية الاختلاف الأنطولوجي: يفهمها على أنها: "إنثاق (تدفق) جميع الكائنات من السبب الكوني، وهو الله؛ ونشير إلى هذا التدفق بعبارة "الخلق"^{77 78}.

⁷⁴ Quaest. Disp.: De veritate, qu. 22, art. 2, ad 2 (op. Tom. XV, 146).

⁷⁵ هذه "التجربة" الضمنية لله في كل تحقق فردي للإنسان، والتي يتم التعبير عنها هنا ، قد عتبر عنها بشكل مناسب ذات مرة مايستر إيكهارت (بالإشارة إلى تجربة الله الصريحة): "من كان الله في كيانه/جوهره/وجوده (أي في نفسه) يدرك الله في لاهوته (حرفيًا: يتخذ الله إلهاً) ويضيء (أي الله) في كل شيء " *„Der got alsó in wedenne hât, der nimet got göttichen, und dem liuhtet er in allen dingen ... „ (Die rede der underscheidung, 6: Von der abegescheidenheit und von habenne gotes; trakta2, Werke Bd. V, 205. – Vgl. auch J. B. Lotz, Seinsproblematik und Gottesbeweis: Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner. Bd. I. Freiburg 1964, 152.*

⁷⁶ Zu Heideggers diesbezüglicher Kritik vgl. Z. B. SG 136; NII 131f.

⁷⁷ STheol I, qu. 45, art. 1 (op. Tom. IV, 464)

⁷⁸ Zur Kritik dieses Seins- (Gottes-)Begriffes als „Grund-Begriffes“ vgl. auch KT 278

يظل مفهوم الخلق هذا في عالم السببية^{79 80} ، الذي يريد هيدجر يتجاوزه باستعمال مفهوم الكينونة (كما يشرح ذلك بشكل خاص في كتابه "Der Satz vom Grund"⁸¹)؛ يميز طوماس بالتأكيد بين الأشكال المختلفة لهذه السببية، لكنه لم يعد يشكك فيها بنفسه، يعتقد أن الله نفسه يقع في نطاق السببية كسببية عامة *causa universalis* (أو السببية الخاصة *causa sui*)^{82 83} ،

⁷⁹ آية "سببية" / واقع ترتبط ارتباطاً وثيقاً بلحظة التبرير الخطابي، كما تنشأ من "الإرادة" والميتافيزيقيا باعتبارها أنطولوجيا، بقدر ما تتماشى مع "اللوغوس" المبرر كونياً: المنطق *Die -Logia* (من *Theo-logie*، *onto-logie*) هو في كل حالة سياق التبرير الكامل الذي يتم فيه تقديم موضوعات العلوم، أي إدراكها فيما يتعلق بأساسها ("ID50). (ومن هنا اشتق جوهر "المنطق" الحديث و "اللوجيستيك").⁸⁰ انظر كذلك N II 302: "الخلق مفهوم ميتافيزيقي بمعنى إنتاج التصور". (لإثبات الارتباط مع "الذاتية" باعتبارها السمة الأساسية لـ "الميتافيزيقيا" السابقة راجع المرجع نفسه. f302). - للاطلاع على مفهوم الخلق هذا، انظر أيضاً المرجع نفسه 474 ؛ HW 19 ، 63 ، 83 ، 93 ، 235.

⁸¹ انظر VA I 42 : "يظهر الحقيقي الآن في ضوء علاقة السببية الفعالة *causa efficiens*. حتى الله يعد السبب الأول *causa prima* في اللاهوت، وليس في الإيمان، ويقدم كالسبب الأول".

⁸² ويضيف هيدجر بشكل لا لبس فيه (لإظهار القيود الداخلية للتأمل الميتافيزيقي): "هذا هو الاسم المناسب لله في الفلسفة" (ID 64)

⁸³ من هذا المفهوم للسببية، يشرح طوماس مفهوم الخلق على النحو التالي: "إن حفظ (احتفاظ) الأشياء من قبل الله (أي أن الله يحتفظ بالأشياء في الوجود، إذا جاز التعبير) لا يحدث من خلال عمل معين جديد (من الله) (أي فعل واحد يتم تعيينه بشكل متكرر) ، بل من خلال استمرار العمل الذي به يعطي الله الوجود. وبالتالي فإن هذا الإجراء هو بدون حركة وزمن (أي يحدث بعيدا عن / خارج المكان والزمان) *conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis qua dat esse, quae quidem actio est sine otu et* .464 , ad 4 (op. Tom. V , art. 1 , qu. 104 , STheol I) . tempore

كما يشرح هيدجر في نقده للمفهوم التوماوي المدرسي عن الله⁸⁴: "إن الطابع السببي للكينونة كواقع يظهر نفسه في كل نقاء في ذلك الكائن الذي يملأ في أسمى معنى جوهر الكينونة، لأنه الكائن الذي لا يمكن أبداً ألا يكون"⁸⁵ 86. وفقاً لهيدجر، فإن الإشكالية التي تظهر هنا تنتمي إلى مجال "الأنطوثيولوجيا"⁸⁷، لأن الأمر يتعلق بمسألة "وجود الله بمعنى" أسمى من كونه أكبر الكائنات الحقيقية "summmum ens qua ens realissimum"⁸⁸. أي ما يفهمه هيدجر نفسه على أنه كينونة (بمعنى مشكلة معينة في الفلسفة). وبالتالي لم يتم احتواؤها في قبضة الفعل actus (= esse) ولا في الفعل الخالص actus purus (= الإله)، كما اعتقد طوماس. وهذا هو السبب في أن ما يعتقده هيدجر عن "ألوهية" الكينونة وتظهرها، لا يمكن التعبير عنه بشكل كافٍ بمصطلحات الميتافيزيقيا

⁸⁴ الذي فهمه في وقت سابق (1916) على أنه مشمول في تجربة القياس للإنسان في العصور الوسطى، حيث تتحذر تجربة التعالي (بين الكائن "الإنسان" والوجود "الله"؛ ويُفهم هذا التشبيه على هذا النحو (والذي قدمه هيدجر المتأخر كتعبير عن الشكل المحدد للوجود الداخلي الراسخ في العلاقة الأصلية المتعالية للروح بالله " M. Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Dun Sotus. Tübingen 1916, 239) - بحيث عرضه فقط دون أن ينتقده (من وجهة نظر تاريخ الكينونة).

⁸⁵ N II 415.

⁸⁶ فيما يخص فهم مفهوم الله هذا انظر مثلاً لاينتز (في أنقى صور)

Wegmarken. M. Heidegger, Frankfurt/M. 19667, N II 448; انظر كذلك 392. (من المحاضرة الأخيرة في ماربورغ)

⁸⁷ Siehe N II 470.

⁸⁸ Ebd.

السكولاستيكية المسيحية. يفهم هيدجر الكينونة والله في الميتافيزيقيا التوماوية على أنهما "تعديلات" معينة لتاريخ لإشكالية الكينونة الواحدة والشاملة. التي لا يمكن أبدا التفكير فيها على هذا النحو في الميتافيزيقيا. لذا فهو يحاول الرجوع إلى ما وراء "الميتافيزيقيا" بحيث يعيد التفكير في العلاقة بين الكينونة والتمظهر ويفهم "الكينونة" باعتبارها المخفية لوغوس/روح الظواهر، دون التخلي عن اعتبار الكينونة "سراً" يجب معرفته في "الحدث Ereignis" ⁸⁹؛ يجب أن يحافظ التفكير على طابعه "النقدي" أو "ما وراء النقدي"، إنه لا يزال يحاول، بقدر الإمكان، التفكير في موقعه من خلال تاريخ الحقيقة (الكينونة) ⁹⁰. من وجهة النظر الدقيقة هذه، يتعين على هيدجر أن يشكك في مفهوم الله باعتبار السبب الشامل هو السبب في ذاته *causa universalis qua causa sui* من حيث المتطلبات التاريخية التي لم يفكر فيها، والتي تُظهر له ذلك وكيف تعيد الميتافيزيقيا المسيحية تفسير "وجود الكائنات التي سيتم خلقها" ⁹¹. وبالتالي، تنسى "الكينونة" كـ "سبب" غائب وسائد للموجودات الفردية،

⁸⁹ Siehe bes. ID 24ff. – Vgl. auch O. Pöggeler, Sein als Ereignis: Zeitschrift für philosophische Forschung 13 (1959), 547–632.

⁹⁰ O. Pöggeler, Existenziale Anthropologie: Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie /Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. Freiburg/München 1966. 458.

⁹¹ EM 147.

والذي لا يعتبر هو ذاته أسمى وجود *summum ens*⁹². وفقاً لهيدجر، فإن الأرضية التي يستند إليها جوهر "الإلهي"، إذا سُمح بالتحدث عنها في "ليل العالم *Weltnacht*" اليوم⁹³، لا يمكن تحديدها بشكل كافٍ. تتم معرفة الإلهي نفسه بالمعنى التشيئي-التجريدي فقط: "لا يستطيع الإنسان أن يصلح لإله (الأنطولوجيا) هذا ولا يمكنه أن يقدم ذبائح له. لا يمكن للإنسان أن يركع على ركبتيه أمام السبب الأول⁹⁴ *causa sui* بسبب الخجل، ولا يمكنه تأليف الموسيقى والرقص أمام هذا الإله"⁹⁵. لكن ألا تحتاج كينونة هيدجر "للإله الإلهي" (يفهم كغير تمثيلي/مشیأ على أنه مفهوم "المعطى" من "العالم!") لكي تظهر و"تكون" بطريقة ما هذه الكينونة بمنظور معين. هذا التفسير بالطبع ليس مؤكداً تماماً، فهو لا يرتبط بالنفي الجذري للمسيحي (أي التصور المسيحي عن الله)؛ وليس مجرد "رفع/تعليق" في تاريخ الوجود في سياق أكبر، بقدر ما يتم الحديث عن

⁹²فيما يخص هذا النقد، انظر بالخصوص *NII 415f* (Kritik des scholastischen Gottesbegriffes im Sinne der Wirkursächlichkeit als actualitas und bonum (ebd. 416): 419, 163. 273.

⁹³ Vgl. auch VA I 42.

⁹⁴ انظر Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt/M. 1963, 44; HW 248.

⁹⁵ ID 64.

"وحدة الوجود Pantheismus" وفقاً للفئات المسيحية⁹⁶؟ يعبر طوماس عن هذا بوضوح: "الله ليس الكائن المشترك (العام) ذاته لكل الأشياء. *Non est ... Deus ipsum esse commune omnium omnium rerum esse* فإن الله ليس " الوجود الشكلي لكل الأشياء *formale*"⁹⁸، حتى وإن كانت الموجودات الفردية، طالما أنها تسعى جاهدة من أجل "الكينونة"، "تتضمن الله *Deum implicite*"⁹⁹. لكن هذا لا يعني ضمناً وجودهم الحقيقي في الله أو وجود حقيقي لله فيهم. ولهذا السبب وكما يقول سيفرت Siewerth بعد توماس: "من المستحيل مساواة الكائن الصافي المتعالي بوجود الكائنات، بالفعل الفعلي لجميع الكائنات"¹⁰⁰. مواجهة وجهة النظر هذه مع تصميم هيدجر للكينونة

⁹⁶ لأن هذا من شأنه - كما صاغ ذلك فينديشير H. Windischer بوضوح - أن يعني: "الشخصية تذهب ... ، تذوب، في الكينونة التي كانت خصوصيتها". H. Windischer, *Gott in Welt. und Wahrheit 2 Die Motive der modernen Weltfrömmigkeit: Wort* (1947) 612.

⁹⁷ Scg I, c. 26 (op. Tom. 13, 82).

⁹⁸ Scg I, c. 26 (op. Tom. 13, 82).

⁹⁹ Quæst, disp: De veritate, qu. 22, art. 2, ad 2 (op. Tom. XV, 146). - Vgl. auch J. B. Lotz, (siehe Anm. 70), 151: إن التعاون بين الوجود والكينونة الدائمة هو أمر حتمي لدرجة أن جميع الأفعال التي تمارسها الكائنات من خلال ما كانت يعنيه أولاً، تحتضن دائماً بالفعل وأساساً الكينونة الدائمة (الله) كذاك الأخير الذي تعنيه".

¹⁰⁰ G. Siewerth, *Das Sein als Gleichnis Gottes*. Heidelberg 1958, 42.

ك" إلهي" (حيث تظهر "الآلهة")، والتي "لا توجد أبدًا بدون وجود"¹⁰¹ و" تأتي إلى نفسها "فقط في هذا الوجود"¹⁰²، تتجاوز دائما الأساسيات، لأن للمقولة الفلسفية "وحدة الوجود Pantheismus"، طبقا لهيدجر، معنى فقط ضمن بنية تصنيفية "الإيمان بالله" و"الإلحاد"، وبالتالي فهي لا تنزل إلى أرضية الإشكالية التي أثارها. وهذا الصدد، لا يمكن أن يكون اتهام "وحدة الوجود Pantheismus" نقدًا مبررًا لمنهج هيدجر، لأنه نفسه يثبت أن مثل هذه المقولات غير كافية لإشكالية الكينونة (ومشكلة الله التي تنشأ فيها).

إذا فكر المرء في هذا عن كثب، فإن التشكيك في كل أفكار طوماس حول "الوجود" في علاقته بـ "الله" تصبح واضحة: تصبح "الكينونة" جوهريا واقعا للكائنات، وترتبط وتخضع كجوهر خاص للوجود الإلهي. على الرغم من إن الانتقال من "الكينونة" باعتبارها "حقيقة الأشياء نفسها"¹⁰³ إلى "الله" يحدث دائمًا بشكل مفاجئ إلى حد ما ودون دليل واضح على الأسباب

¹⁰¹ انظر Martin Heidegger, was ist Metaphysik? Frankfurt/M. 1965, 46
abgekürzt WM

¹⁰² للمقارنة مع مفهوم هيجل عن "المطلق" انظر Hegel und die „Metaphysik“ aus der Sicht des späteren Heidegger.

¹⁰³ G. Siewerth, (siehe Anm. 95) 18.

الداخلية¹⁰⁴. عندما يقول سيفرت Siewert: "إن الكينونة هي في جوهرها مركزا وسيطا، تيارا يتدفق من الله ويتدفق عائداً إليه، الجسر فوق هاوية اللانهاية والمحدودية"¹⁰⁵، فإن المرء يتعرف على "الكينونة" "كمخلوقة"، لكنه لا يحددها في أصلتها¹⁰⁶. أكثر من هذا، وطبقاً لاستخدام هيدجر للمفردات، يمكن الحديث عن "الله" الموجود فوق الكينونة (بمعنى هيدجر).

لكن كيفية وجوب ظهور "أساس الكينونة" هذا على أنه "قائم" (بمعنى تحقيق الذات الشخصي) يظل غير واضح في جميع الدراسات المدرسية وكذلك عند أرسطو¹⁰⁷ نفسه (الذي صاغ ذلك لأول مرة بوضوح بشكل منهجي). عندما يتحدث جي بي لوتز J. B. Lotz عن "توقع وجود الكينونة"¹⁰⁸، فلا "يبرهن" في الواقع على أي شيء¹⁰⁹ (وهو أمر ربما

¹⁰⁴ ونتيجة لذلك، فإن الكينونة "الحقيقية" تنخفض قيمتها عندما يُعلن أنها "من خلق الوجود اللانهائي" (HB 170)..

¹⁰⁵ G. Siewerth, (siehe Anm. 95) 47.

¹⁰⁶ في هذا الصدد يمكن أن يقول ج. ب. لوتز Lotz بالطبع أن إثبات وجود الله هو "مشكلة الكينونة ذاتها التي تم إنهاؤها" (J. B. Lotz (انظر ملاحظة 70) 150).
¹⁰⁷ راجع المرور المفادئ: Metaph. 17, 1072b 17f.

¹⁰⁸ J. B. Lotz, (siehe Anm. 70) 152 (gesperrt).

¹⁰⁹ ويحيط هذا المرور غير الواضح في "ميتافيزيقيا" كورث Coreth محط سؤال، وهو الذي يسعى لإثبات ضرورة "الله" مقابل "الكينونة".

¹¹⁰ لم ينجح لوتز في إظهار استطرادي لهذا الانتقال (انظر المرجع نفسه ص 150، حيث يحاول إظهار هذا الانتقال: "لكن ضرورة الكينونة أو مطلقيتها، تتضمن ضمناً ضرورة الكينونة المطلقة نفسها" (E. Coreth,

لا يريد لوتز نفسه أيضاً) ، لأنه مجرد شيء يتعلق بالعلاقة بين الكينونة والكائن الموجود. (أكثر من هذا، بعد نقد هيدجر: الكائنات) وهو لا يمكن إظهاره بشكل استنتاجي في شكل منهجي صارم.

وفقاً لوتز Lotz، فإن الله يشكل الأعماق العميقة لكينونة غير محددة، طالما كانت هذه الكينونة تشير إلى العلاقة الضرورية أو المتسامية للموجود بالكينونة الموجودة^{111 112}.

2. مسألة "الشخصية"

كيف يمكن فهم هذه الكينونة "القائمة/الموجودة" كإلهية بمعنى شخصية مطلقة؟ هل هناك أيضاً طريقة للبرهنة الفلسفية - الظاهرية/الفينومينولوجية- أم أن ذلك يُترك إلى التأمل "العقائدي" الأنطولوجي إلى حد ما فيما يتعلق بكل شيء؟ ما هي أهمية الشخصية في

Metaphysik. Eine Methodisch-systematische Grundlegung, Innsbruck 1964, 498) بالنسبة لكورث، فإن معرفة الله هي "التطوير والتفسير الصريحين للمعرفة حول ضرورة الكينونة، من خلال القضاء على الكائنات النهائية..." (المرجع نفسه ص 499)، انظر على وجه العموم (Das Sein im Urvollzug (§§, 91 ff, 491 ff) ومع ذلك، يجب التوضيح من التفصيل كيف يتجلى "مطلق" للكينونة المحدودة وكيف تتجلى "شخصيتها"؛ حتى الآن فشلت بالطبع جميع محاولات البرهنة الخطابية في هذا الصدد بسبب صعوبة برهنة بينداتية.

¹¹¹ J. B. Lotz, (siehe Anm. 70) 152f.

¹¹² يعتقد لوتز أن المرور من ipsum إلى esse subsistens موجود أيضاً عند هيدجر- على الأقل إلى حد ما - عندما يتحدث عن بعد "المقدس" (J.B. Lotz) (انظر الملاحظة) f150..

معرفة/تجربة الكينونة؟ هل تنكشف في الكينونة في حد ذاتها، باعتبارها الإلهي المقرّر، شخصية حقيقية لأنت ما Du- بشرط أن تكون تجربة الكينونة "متوافقة" مع "آخر" شخصي؟¹¹³.

يمكن التعبير عن المشكلة برمتها شكليا في العلاقة بين الذات والموضوع (-) بالطبع مع كل التحفظات، التي عبر عنها هيدجر تجاه التثبيت الثابت لهذا الزوج من الأضداد)¹¹⁴ : إن أي تجربة ذاتية مشروطة - من الناحية الديالكتيكية - ويمكن تحقيقها من خلال شيء آخر، يبرز منه الشخص الذي يختبر نفسه ويمكنه من خلاله استيعاب نفسه وتجربته بالكامل في مثل هذا الإنسحاب من الذات. لا يكون لمفهوم ذات ما معنى إلا في علاقتها بـ "موضوع"، يشكل تقابلا/نظيرا لها (والعكس صحيح). في فهمه الميتافيزيقي المبدئي، فإن الأمر يتعلق في نهاية المطاف بعلاقة ترابطية بين "الإنسان" (التفكير) و"الكينونة" (- الكينونة هنا مُفكر فيها بطريقة غامضة كما لو كانت تقف وراء "الظواهر التي تتمظهر فيها "فقط"). لذلك يجب أن يشمل الفهم الكامل لتحقيق الذات البشرية دائما التجربة

¹¹³ تم تلخيص المشكلة برمتها بشكل مناسب بواسطة فينديش Windischer: "الفكرة كمبدأ علمي، الشخص كمبدع من لا شيء، يقفان متقابلين منذ غابر الأزمان" H. Windischer (انظر الملاحظة 91) ص 612..

¹¹⁴ انظر بالخصوص SF 28.

الإنسانية للكينونة في عدم قابليتها للاختزال¹¹⁵. وبهذه الطريقة فقط يمكن تهيئة الأرضية لأنثروبولوجيا عامة بالإضافة إلى الأنطولوجيا. ويجب الآن فحص الموضوع الواقف قبالة الذات عن كثب (إذا كان بإمكان البحث النسقي إيصالنا إلى نتيجة) في أشكاله المختلفة¹¹⁶. وبذلك يتبين - في مختلف مراحل التحليل - بأنه ككائن "دنيوي" أو ك"العالم" بشكل عام؛ ويُظهر نفسه (على هذا المستوى) على أنه "التجلي" بمعنى "المحايد" للظاهرة -φαινόμενον- في وسيط خالص من معرفة آخر، ولا يتم بهذا تحقيق أي تفسير أنطولوجي. إذا تم القيام بذلك، يمكن لهذه الظاهرة (φαινόμενον) أن يقدم نفسه كمظهر أساسي ὑποκείμενον "في حد ذاته"، وبالتالي فإن الموضوع، الذي يعتمد في حد ذاته على obiectum (أنطولوجي) مؤسّس، والذي يكون هو شكله الخاص. يمكن أيضًا أن يُنظر إلى مثل هذا "الموضوع الظاهراتي" - كما حدث في المثالية الموضوعية لهيكل وكذلك في الفينومينولوجيا المتعالية لهوسرل - على أنه المفكّر فيه νόημα (nóema) الوحيد وفعل التفكير (νόησις (nóesis)، وعلى هذا النحو يشار إليه بطريقة متسلسلة. وبالتالي يمكن اعتباره "شخصًا آخر

¹¹⁵راجع H. Köchler, Der Innere Bezug von Anthropologie und Ontologie (Innsbruck 1972, 14ff)

¹¹⁶انظر بالخصوص في هذا الإطار . H. Köchler. Die Subjekt-Objekt-Dialektik in der transzendentalen Phänomenologie (Philos. Diss. Innsbruck 1972, 39ff, 58ff9).

من ذاتي أو تجلياً للروح المطلقة (أو الذاتية المتعالية) بوسيط الوجود الآخر. في نهاية المطاف، قد يظهر هذا الآخر Andere أيضًا كـ "كينونة بامتياز"، كما اعتبره هيدجر بإصرار في تفكيره المتأخر (على الرغم من إنه ترك بوعي طابعه المتعلق بالمحتوى غير محدد، احترامًا لحدود الفكر). ومع ذلك، فإن ما هو مشترك بين كل طرق المقاربة هذه هو الأساس الشكلي للعلاقة بين الذات والموضوع التي يمكن إرجاعها لها (ولا يعني هذا بأنه يتم "شرحه" شكل العلاقة المملوءة بالمحتوى). إن كون الإنسان في علاقة تأسيسية حميمة بأشياء أخرى لا يحتاج إلى أي دليل إضافي؛ إن هذا الأمر يتضح من التحليل المتعالي لشروط العلاقة الذاتية الملموسة للإنسان بذاته (كنتحقق "في" عالم ما). قد يتم التعبير عن "ذلك الذي Dass" من معطى كون آخر يريد أن يُعرف ويُعبّر عنه في أشكال "ذاتية/متعالية واختباره في أشكال "ذاتية" / متجاوزة، باعتباره آمنًا في كل شامل، وباعتباره تحت رحمة شيء غير محدد وغير مؤكد جذريًا، ومهددًا وما إلى ذلك؛ ولا تتأثر الواقعية على هذا النحو. ولكن إلى هذا الحد يظل الأمر غير محدد حتى بالنسبة للتفكير الفلسفي النقدي الذي لا يعترف قبل الأوان بـ "تجربة" هذا الآخر. لا تسمح أنواع الخبرة التي يتم تقديمها - على الرغم من أنها هي نفسها (في طابعها الاستثنائي للتجربة) يتم تحديدها بشكل ملموس من حيث المحتوى، ولا يوجد توصيف متعلق بالمحتوى

يكون "المعطى" الواقعي نفسه خارجيًا إلى حد ما. (-) ولا تُحلَّل "الحالة المزاجية Stimmungen" لأنه لا يتم استخدام مثل هذه التجارب المتعلقة بمخاوف حقيقية!¹¹⁷).

على النقيض من هذا، هناك أيضًا مناهج متنوعة للتفسير الوجودي والمتعلق بالمحتوى وتفسير هذه الحقيقة الحالية التي لا يمكن إنكارها (وقد تم ذكر بعضها بإيجاز أعلاه). وعند القيام بذلك، فإن ما يتم تحديده ليس هو نوع المعطى، ولكن نوع "الوجود الذاتي" (الذي يتم تحديده مضامينيا) لهذا الآخر المعني بالأمر. وطالما أنه يُفهم شكليًا على أنه "كينونة بامتياز"، فإنه بالتأكيد لا يسمح بأي تعريف يمكن تصوره لوجود هكذا Sosein معين. وربما يتوافق هذا أيضًا مع الموقف النقدي لهيدجر، الذي يرفض أي تصور تشييء في فهم ووصف هذه "الكينونة" كغير ملائمة. طبقًا له، فإن كل تحديد من هذا القبيل يقع بالفعل في "الخطأ" الأساسي لـ "المتافيزيقيا"، التي تريد جعل كل شيء متاحًا للتفكير الرياضي¹¹⁸، وبالتالي فإن تجربة الكينونة بذاتها في معطائها البسيط المسبق في الحقيقة (في

¹¹⁷ لكنها ذات صلة في سياقات منهجية أخرى؛ انظر هانس كوكلر H. Köchler, Stimmung und Realitätserfahrung. Ein erkenntnistheoretisches Problem. (Ungedrucktes Ms., Innsbruck 1972).

¹¹⁸ راجع شروحي فيما يخص Hegel und die „Metaphysik“ aus der Sicht des späteren Heidegger Subjekt-Objekt (Siehe Anm. 111) bes. 19ff.

معنى عدم الضمور/الإختفاء) تكون دائماً محجوبة بالفعل. وهذا هو السبب في أن هيدجر يفهم كل التحديدات المتعلقة بالمحتوى، كما تطورت تاريخياً في أشكال متعددة وسياقات منهجية مختلفة، باعتبارها أنماطاً ناقصة لتجربة أصيلة أكثر للوجود تتخلى عن التخيل الموضوعي¹¹⁹. ليس من قبيل المصادفة أنه سأل لاحقاً عن تفكير وتحدث "غير موضوعي" محتمل في اللاهوت¹²⁰، والتي في تحديدها للآخر كـ "إلهي" أو "إله" ترى نفسها أيضاً في مواجهة مشكلة التثبيت المعوق للمعطى. إذا رفض الآخر جميع التفسيرات الميتافيزيقية المتعلقة بالمحتوى، وبقدر ما يميز نفسه عن الفلسفة اللاهوتية التقليدية والميتافيزيقا، ويحددها كـ "كينونة" (أو من الأفضل القول بأنه يعيد صياغتها)، وبهذه الطريقة فإنه لا يتهرب من أي فحص ورقابة علميين (واللذان يحتاجان دائماً إلى ما هو موضوعي حتى يكونا قادرين على تقييم تحقق محتمل)، بل إنه يفهم ما هو أكثر بكثير مما هو "مطلق Ab-solute" حقاً في "مطلقه Absolutheit"، الأمر الذي يتطلب انفتاحاً تاماً على طرق تجربته "الماهرة - التاريخية"¹²¹ - وليس على تحديد/تعريف تشييعي، يكون بشرياً ومشروطاً تاريخياً فقط. يصف هيدجر

¹¹⁹ Vgl. bes. M. Heidegger, Zur Sache des Denkens. Tübingen 1961, 1.

¹²⁰ Siehe Martin Heidegger, Theologie et Philosophie: Archives de Philosophie, Tom. XXXII Cah. III (1969) 355-415.

¹²¹ للإطلاع على الأشكال المختلفة للكينونة في الوعي التاريخي للإنسان، انظر في المقام الأول N II.

بعده طرق كيف يجب فهم مطلق Absolutheit هذا المطلق Absoluten وكذا فهمه - وجوديًا-، إنه يفحص طرق العلاقة (-) بشكل أساسي في "الزمن والكينونة"¹²² ولكنه لا يسعى من حيث المبدأ إلى فهم كمي "للكينونة" باعتبارها قطبًا واحدًا للارتباط، لأن هذا من شأنه أن يتجاهل المطلق الفعلي للكينونة و"ألوهيتها". لذلك، إذا كان يصرح بأنه ينتمي "للتفكير اللاإلهي gott-losen Denken"¹²³، فهذا يشير تحديدًا إلى "الإله" "الإلهي"¹²⁴، الذي يستعصي على التفكير. إن الدليل الخطابي عن الله لا يبرهن: "لأن الله، الذي يجب عليه أن يثبت وجوده أولاً، هو في النهاية إله قليل الألوهية ungöttlicher Gott..."¹²⁵. وما إذا كانت الكينونة "قادرة" مرة أخرى أن تكون الله¹²⁶، يعني ما إذا كانت طريقة معرفة الكينونة في المستقبل هي إشارة إلى شيء "إلهي"، هو أمر لا يمكن للإنسان أن يقرره بنفسه (وما لم يكن غير ذلك فهو لا يريد الاستسلام لمجرد وهم ذاتي في شكل إله مخلوق ومتخيل)، لأن الآلهة لا يمكن أن تتكلم إلا عندما تخاطبنا وتقوم بمطالبات فيما بينها"¹²⁷. وفي الوقت الحالي

¹²² M. Heideggers (siehe Anm. 114) 1 ff.

¹²³¹²³ ID 65.

¹²⁴ Ed.

¹²⁵ NI 366.

¹²⁶ Siehe HW 103.

¹²⁷ EH 37

- في "الزمن البئيس الذي هربت فيه الآلهة"¹²⁸ - فإن الشيء الوحيد الذي يهم هو أن تكون الكينونة مرة أخرى على هذا النحو، منفصلة عن تظاهراتها التاريخية المحددة. وكانت التثبيات اللاحقة دقيقة، والتي دائماً ما كانت أيضاً "انسحاباً" للكينونة، لأنها تنسحب هي "ذاتها" من ذاتها¹²⁹ وتنسحب من التفكير في ذاتها (وهذا لا يعني أنه يجب على "الكينونة" أن تصبح من جديد "تجريباً" فارغاً، بعيداً عن المعرفة الملموسة للواقع)؛ والمعرفة المتعمقة للواقع بالضبط هي التي تؤدي إلى الحاجة إلى "التنازل" عن التحديدات النظرية بمعنى حاسم، لصالح تظاهر الكينونة ككينونة، وهذا "التنازل/الإستغناء لا يأخذ. إنه يعطي"¹³⁰. إنه يعطي تجربة كينونة الكائنات - بانفصال عن تجارب الكائنات في تنوعها الملموس، وبانفصال أيضاً عن تجربة الوجود في تمويه الكينونة، التي غالباً ما تؤخذ على أنها هي الكينونة ذاتها (كما يُشهد على ذلك من خلال مفهوم "الله" كما جاء في الوجود الأسمى *summum ens* بمعنى السببية الشاملة *causa universalis* لجميع الكائنات). ولهذا السبب يريد هيدجر "التفكير في الكينونة بلا وجود"¹³¹، يعني إنه. يريد أن "يفكر في الوجود بغض النظر

¹²⁸ Ebd. 44. - Die die Zeit der „Weltnacht“ ist (HW 248).

¹²⁹ Siehe NII, Z. B. 368. - Vgl. auch: Hegel und die „Metaphysik“ aus der Sicht des späteren Heidegger. S. 13 ff.

¹³⁰ M. Heidegger, Der Feldweg, Frankfurt, 1969, 7.

¹³¹ M. Heidegger (siehe Anm. 114) 25.

عن الميتافيزيقيا¹³²، التي غالبًا ما تجلت فيها ككائن معين (شيء مثل "الله" بالمعنى الأنطولوجي). ولهذا السبب بالتحديد، عليه أن يتخلى عن نسخة سابقة من الكينونة كإله شخصي - من وجهة نظر فلسفية - حتى لا يستسلم لـ "عدمية" التشيؤ¹³³، التي تحدد حسب رأيه التفكير الميتافيزيقي الغربي، عليه الاستغناء عن هذا، لأن الموضوع (باعتباره "الكينونة") التي تهتم بها الفلسفة (من الأفضل التحدث عن "موضوع" الكينونة) يخضع لتفسير المحتوى الذي يتجاوز وصف التجربة مُعطاها وتريد أن تحدده بنفسها في "طريقة كينونته". مثل هذا "الحيداد" لا يعني أن الشخصية مرفوضة في تجربة الكينونة، بل هي فقط "مستبعدة" في الاعتبارات النظرية. وبقدر ما يسعى هيدجر إلى صياغة شكلية للعلاقة بين الذات والموضوع بشكل أكثر تحديدًا، من أجل إظهار الاختلاف الأنطولوجي باعتباره سببًا خفيًا للميتافيزيقا "الأنطولوجية"، بطريقة تجعل تصور الكينونة كأمر واقع بمعنى أساس سببي حقيقي باعتباره أساس الوجود الأسمى لكل الموجودات قد تأسست فيه بالفعل؛

بحيث يقوم إلى حد ما على الضرورة الأساسية لأساس "الواقع" بشكل عام، ويتم إدراك الكينونة باعتبارها (موضوعا Objekt) واقفا ببساطة قبالة

¹³² Ebd.

¹³³ S. N II 335 ff (VH: Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus).

الله بالمعنى الواقعي Objekt، من طبيعة الحال، على الرغم من إن شخصية هذا "السبب المؤسس" لم تتقرر بعد؛ ولا يضاف هذا السبب في الميتافيزيقيا إلا في خطوة ثانية، وهي التي تفسر ذلك الذي يعتبر - في حد ذاته "محايدا" وأسمى واقع كامتلاك روحي للذات بمعنى عودة كاملة (reditio completa)¹³⁴: "إن الشيء الوحيد الذي يهم الآن بالنسبة لمشروعنا هو النظر في إمكانية التفكير في الاختلاف كنتيجة بطريقة تجعله أكثر وضوحًا وإلى أي مدى يوجد الفهم اللاهوتي للميتافيزيقيا في أصله الأساسي، والذي يبدأ تاريخ الميتافيزيقيا معه، ويسود عصورها في كل مكان كحامل مخفي وبالتالي تنسى الميتافيزيقيا في نسيان لا يزال ينسحب من نفسه"¹³⁵. إذا أردنا أن نعرف "نسيان الكينونة" على هذا النحو، فيجب على المفكر أن يمتنع بشكل حاسم عن إثبات الكينونة كشيء شخصي، حتى يكون منفتحًا (حرًا) للانفتاح على "الإلهي" في المستقبل¹³⁶.

إن محاولات مواصلة توجيه المنهج الأنطولوجي لهيدجر في اتجاه التجربة الشخصية (كما تفعل غالبًا الفلسفة المسيحية) تسقط، وفقًا لهيدجر، من

¹³⁴ Vgl. oben. Thomas von Aquin. K. Rhaner, I. B. Lotz.

¹³⁵ ID 60.

¹³⁶ Vgl. Abschnitt III:

جديد في "الميتافيزيقيا" التي يريد أن يخرج منها. ربما ينطبق هذا أيضًا على محاولة فييلينغر Wiplinger¹³⁷، الذي حاول إيجاد "نظير" شخصي في البنية الديالكتيكية لعلاقة الذات-الموضوع كعلاقة بين الإنسان والكينونة؛ ومن خلال القيام بذلك، يقترب من التكهنات المنطقية المسيحية الرواقية التي أخذها هيجل مرة أخرى، والتي واصلها فيما يتعلق بالوضع الإشكالي الجديد للوجود والتفكير الذي أوجده هيدجر نحو تجربة شخصية. في الحقيقة يختلف هذا اللوغوس Logos اختلافًا جوهريًا عن الروح التي شرحها هيدجر في تفسير هيرقليط لتوضيح اهتمامه، كما يقول هيدجر نفسه¹³⁸، وهو أمر لم يأخذه فيلينجر في الاعتبار ولم يعتبر موضوع تأمل، وهذا أمر ضروري في الإهتمام بهيدجر: "ما "يوجد" في الواقع هو علاقة وتنفيذ الجهة المقابلة، هو Legein كـ Dialegein، اللوغوس كحوار Dia-logos، وهي ليست ثالثًا بجانب أو خارج أو فوق كليهما، ولكن طريقتهما ... في نفس الحدث الواحد المقابل وغير المنفصل، اللوغوس

¹³⁷ Vgl. bes. F. Wiplinger, Dialogischer Logos, Gedanken zur Struktur des Gegenüber: Philosoph. Jahrb. d. Görres-Ges. 70 (1962/63) 169–190; ders., Wahrheit und Geschichtlichkeit: eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers. Freiburg/München 1961, 365 ff; ders. Sein in der Sprache: Wissenschaft und Weltbild 12 (1952) 369–384.

¹³⁸ EM 103 („Eine Welt trennt all dieses von Heraklit“).

المحاور، الذي يفتح وينكشف أحدهما للآخر¹³⁹ 140 141 . يتحدث فيبيلينغر Wiplinger عن التفاني المتبادل (الذي بالمناسبة يمكن أن يعتمد على تعبيرات هيدجر) ويعتقد - وهذه هي النقطة المركزية في برهنته -: " يبدو هذا التفاني ممكنًا للأنت Du فقط ... "،¹⁴² وبالتالي فإن التجربة الحقيقية للكينونة هي "لقاء مع الأنت Du الحقيقي الوحيد"¹⁴³، والذي يمثل شرط إمكانية كل تجربة فردية ملموسة للأنت Du البشري. بهذه الطريقة، يسعى فيبيلينغر Wiplinger إلى تجاوز الاختلاف الأنطولوجي¹⁴⁴ الذي صاغه هيدجر بصرامة إلى "اختلاف لاهوتي" من خلال فهم "الكينونة" كروح بالمعنى "المسيحي"¹⁴⁵. وطبقا لهيدجر فإن هذا يعني الانتكاس إلى التفكير الأنطوثيولوجي القائل بأن الكينونة نفسها لازم أن تخضع لكائن أعلى ولا يمكن التفكير فيها ككينونة. وبهذه الطريقة،

¹³⁹ F. Wiplinger, Dialogischer Logos (siehe Anm. 132).

¹⁴⁰ نفس المرجع (Wahrheit und Geschichtlichkeit (انظر الملاحظة 132) ص 370 :

"مثل هذا الحاضر (المقابل الموصوف) هو أكثر أنت du" (مغلق هناك)

¹⁴¹ انظر - 614 H. Windischer, Gott in Welt (s. Anm. 132) "يجد الإنسان في ذاته

الأنت Du" في تجربته الذاتية التي هي اللحظة التأسيسية لها.

¹⁴² يظهر هذا تقريبًا بنية الحجة السخيفة argumentum ex absurdo، والتي، بالطبع، لا تساعد هنا

بشكل موضوعي، حيث يتم افتراض معايير العيشية دون تفكير.

¹⁴³ F. Wiplinger, Wahrheit und Geschichtlichkeit (Siehe anm. 132) 375.

¹⁴⁴ Ebd. 374.

¹⁴⁵ Siehe Ebd.

"يؤسس (في مثل هذه الأنطوثيولوجيا) الوجود كأكثر وجود (= الله) الكينونة"¹⁴⁶. لا يمكن لمثل هذا التفسير الميتافيزيقي للوجود كـ"أساس" أن يقول كيف يعرف "الوجود الأكثر وجوداً" نفسه في الكينونة. تحدث البرهنة هنا دائماً - وهذا ليس مع فيلينغر فقط، بل نجده أيضاً عند أرسطو وكذلك عند طوماس وسكولاستيين آخرين - في شكل قفزة مفاجئة في "حل" ديني-شخصي. ويُفهم دياليكتيك الذات-الموضوع (الذي يعتبر في حد ذاته "محايداً") بدقة كدياليكتيك شخصي، والذي إلى حد ما - وبحكم التقريب الداخلي - يكون على النقيض من مجرد "في حد ذاته" ساكن بالنسبة لـ "في حد ذاته" حقيقي لشخصية لا يمكن تعويضها، والذي يبقى دائماً متسامياً لتحقيق الذات البشرية المحدودة، ولكنه مع ذلك يبقى هو الآخر Andere بشكل جذري، والذي منه يبرز الإنسان كشيء يُحْدُ ذاته وبالتالي يحدد ويشكل، هذه الذات في كيانها الفعلي ووجودها هكذا Sosein ويسمح لها أن "تصبح ممكنة". يمكن على الأرجح توضيح وجهة النظر هذه في تجربة حدسية تم فيها التغلب على ثنائية الذات والموضوع الواقعية، ويحدث نوع من هوية المحرب مع التجربة، وهي التي ترفع عن التجربة ("الموضوعية") طابعها الثابت غير القابل

¹⁴⁶ ID 62,

للاختزال إلى وسيط شامل، يمكن تأويله كشخصي-وروحى¹⁴⁷، (لا يمكن
أبدًا تحقيق أي صرامة في مثل هذه البراهين، لأن التجربة التي يشير إليها
البرهان هنا لا تشير أبدًا إلى مستوى استطرادي. ومع ذلك، يمكن أن
يوضح إمكانية افتراض أساس شخصي للكينونة). ومع ذلك، فإن هذه
الوسيط "الشامل" للروحانية، الذي يتم اختباره بهذه الطريقة، يجب ألا
يُفهم على أنه مطلق (على أنه روحى)، يعبر عن نفسه وتفرغه في لحظات
مختلفة، حيث لن تكون الشخصية الفردية المنفردة فيها سوى نمط، أي
كيفية إدراك هذه الروح المطلقة نفسها وبالتالي تحقق ذاتها، بحيث تبلغ
التجربة الفردية للفرد ذروتها في تجربة الهوية مع "المطلق"، بحيث يُلغى كل
ديالكتيك حقيقي بين نقيضين (الإنسان والله الذي يحدده) (وهذه هي
وجهة نظر هيغل الأحادية، التي تستند إلى حد كبير على تكهنات
اللغوس القدم). من الناحية الشكلية والهيكلية، يمكن لمحاولة هيدجر
المنهجية أيضًا أن تجد منهجًا يسير في هذا الاتجاه: إذا تم تصنيف تجربة
الكينونة على أنها الحدث الأساسي للتاريخ، يعني الطريقة التي تتجلى بها
في الأشكال "الميتافيزيقية" المتعددة، وعندما يتم وضع الكينونة في تماسك
داخلي مع أشكال تظهرها الذاتي في الوجود (وهذا ما يحدث مع

¹⁴⁷نتيجة لذلك، كان يجب أيضًا فحص خطاب هيدجر في موضوع التفكير حول "Es" الذي "يعطي"
في "الزمن والكينونة" M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969.

هيدجر)، فمن الممكن بسهولة فهم الكينونة نفسها على أنها "إلهية"، ولا يمكن تحقيقها إلا في سرورة (كينونة) تاريخية مستقبلية - في التظاهرات المختلفة في الوعي التاريخي للناس^{148 149}. ستكون الكينونة جوهرًا "في" الوقت ويمكنها "تطوير" نفسها في شكل محدودة فقط. ومع ذلك، فإن التساؤل حول ما إذا كان هذا التفسير ينصف مفهوم هيدجر - مع كل القرب البنيوي من هيغل، كما يظهر ذلك مثلاً أيضاً في "الزمن والكينونة"¹⁵⁰ - يبقى غير واضح ولا يمكن اتخاذ أي قرار في شأنه؛ خاصة وأن هيدجر يتحدث صراحةً عة كونه "يريد أن يفكر في الكينونة دون

¹⁴⁸ هذه الطريقة يصبح وعي الإنسان الذاتي كعودته إلى نفسه مُحيًا؛ لذلك ستحدده الشخصيات الروحية بشكل أساسي. (سيكون الوصول إلى إله شخصي أسهل. ومع ذلك، يجب تحديد مثل هذا الموقف بشكل صارم من "وحدة الوجود" عند هيغل والاستبداد في التاريخ) (انظر J. B. Lotz, siehe Anm. 70) (149) إن الكينونة هي "بقدر ما تكون في الإنجاز الشخصي فقط وعندما يصل الإنجاز الشخصي بالكامل إلى ذاته، بشكل شخصي داخلي".

¹⁴⁹ لأن "عملية الكشف التاريخية" تقود - كما قال فابرو C. Fabro - ليس إلى إله شخصي بمعنى الإيمان المسيحي في الوحي؛ لذلك فإن فابرو يناهض نفسه عن "علم أمور الآخرة Eschatologie" لهيدجر: "لا يمكن للمرء أن يرى كيف يمكن لمفهومه (هيدجر) المستقبلي عن المطلق (الكينونة) ... أن يصل إلى إله شخصي كانت له علاقات ملموسة مع العالم ومع الإنسان وأعطى التاريخ هيكلًا نهائيًا كما تعلمه المسيحية".

„non si vede come la sua (Heideggers) concezione futura dell'Assoluto (Sein) ... possa arrivare a un Dio Personale che a avuto rapporti concreti con il mondo e on l'Uomo ed ha dato alla storia una struttura definitiva come insegna il Cristianesimo“. C. Fabro, *Ontologia esistenzialistica e metafisica tradizionale: Rivisita die Filosofia neo-scolastica* 45 (1953) 613).

¹⁵⁰ Siehe Martin heidegger, (Anm. 142) 51 ff (Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag „Zeit und Sein“

وجود¹⁵¹. على سبيل المثال، إذا كان مثل هذا التفسير الأحادي لتفكير هيدجر، والذي سيتعين به أيضًا لحل تصنيفات الشخصية، فرما لا يتوافق مع المقصود، فكيف تُفهم مصطلحاته التي ترجع للشخصي، وهي مصطلحات يستخدمها دائمًا عندما يتعلق الأمر بتوضيح علاقة الإنسان بالكينونة؟ رمزيا فقط؟ أو هل يحدث إلى حد ما مدخل للوصول إلى إلهي شخصي، والذي يحاول فيلينغر Wiplinger على سبيل المثال، إتمامه في تجربة الكينونة. وأيضا لا يتعلق الأمر بتجربة مكتملة مضامينيا، بل توقعًا لحيء الله؟ بحيث تصبح وجهة النظر الإرشادية للتجربة والتفسير الأنطولوجي للكينونة ما قاله سيفرت Siewerth في تفسيره لهيدجر: "نتوقع أن نشعر بالتفكير المتقدم في سر بعد الله وعودته المتوقعة كما لو كنا نفكر في شيء غير مفهوم"¹⁵².

3. الاختلاف في المفهوم المدرسي للوجود (الواقع)

إن ما يزعم باستمرار في مثل هذا التفسير "الإيماني" لهيدجر - بالإضافة إلى الحجج التي تم عرضها - هي ربط هيدجر "الله" بالكينونة، أحدث

¹⁵¹ Siehe ebd. 25.

¹⁵² G. Siewerth, Martin Heidegger und die Frage nach Gott: Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz. Düsseldorf 1963, 257.

هذا باعتباره ليس شيئاً وشاملاً (وإلهياً "حقاً") لم يعد يسمح بأي تعبيرات محددة تتعلق بالمحتوى، وبالتالي يشكل الأساس لكل ميدان من الوجود، الذي لم يعد محط تساؤل الأساس ὑποκείμενον (hypokeímenon)؛ بل إنه الواحد (hén) باعتبارها روحاً λόγος الذي لا يزال يقف (أنطولوجياً)¹⁵³ فوق الله والآلهة (مما يؤدي إلى حط جذري للمفهوم المسيحي عن الله محط تساؤل، والذي يقف بدوره فوق الكينونة، ولكن ربما فقط لأن "الكينونة" تُفهم هنا بشكل مختلف، أي أنها مجرد حقيقة كل شيء وليس بالمعنى الأنطولوجي الأساسي؟¹⁵⁴؛ "لأن الله هو، إن كان، كائن، يقف ككائن في الكينونة وجوهرها..."¹⁵⁵

¹⁵⁶ ¹⁵⁷. وهذا هو السبب في أن إشكالية الله بالنسبة لهيدجر هي أولاً وقبل كل شيء إشكالية عن كيفية تمظهر الكينونة (لذلك على مستوى

¹⁵³ فيما يتعلق بالمصطلحات الميتافيزيقية (والتي يحافظ اتجاه ضرورتها بمسافة نقدية)، صاغ هيدجر هذا على النحو التالي: "إن جوهر الكينونة كروح هي بمعنى ما الأساس وتركها تتمظهر. وهذه الروح λόγος هي كتجميع للواحد، للأوحد (Hén) Ev". - Vgl. bes. VA III 3 ff. (ID 61)

¹⁵⁴ Siehe oben S. 64.

¹⁵⁵ انظر نقد ماير Meyer الحاد في H. Meyer, Martin Heidegger und Thomas von Aquin. München-Wien 1964, 81 (يسأل "أين تفسر هيدجر للعالم في مثل هذا التفاني في تفسير الكينونة، وفي وضع الله تحت الوجود، الذي تقف الكينونة في كليته، ألا يزال الله مكان، وما هي الوظائف التي تم تعيينها لهذا الله").

¹⁵⁶ TK 45.

¹⁵⁷ هذا بالضبط ما ينتقده لوتس عند هيدجر انظر المرجح السابق له، ملاحظة 70، ص 151.

المعرفة، فإن أولوية تجربة الكينونة تتوافق مع أولوية الكينونة على المستوى "الأنطولوجي"، لأنه: "ما إذا كان الله موجودًا، فإن ذلك يحدث من مجموع الكينونة وداخلها"¹⁵⁸. وبالنظر إلى وضع الكينونة عاليًا أكثر من المتاح، يطرح سيفرت Siewerth السؤال الذي يعتبر مركزيًا بالنسبة للفكر المسيحي في التعامل مع هيدجر، والذي (السؤال) يُظهر بوضوح الاختلاف الجوهرى في المنهج الذي تستند إليه "الأنطولوجيتان" (إضافة إلى إن الإختلاف في البنية الشكلية لهما واضح): "لماذا يضع هيدجر نفسه ... في هاوية شيء واسع ومهيمن، والذي في أعلى مستوياته ... موجه نحو سر أخير، "السامي نفسه" والذي هو من هو"¹⁵⁹. والذي "يحكم من خلال فسحة¹⁶⁰ Lichtung"، ويبدو أنه يفتح بشكل غامض، لكنه في نفس الوقت يحافظ على نفسه باعتباره شاملًا، والذي يمنح الإله أيضًا "مسكنًا"¹⁶¹.

¹⁵⁸ Ebd. 46.

¹⁵⁹ Siehe EH 26.

¹⁶⁰ استعار هيدجر هذا المصطلح من تجوله في الغابة ويعني بالحرف: مساحة واسعة خالية من الأشجار؛ ارض كبيرة مقطوعة الاشجار، أو ما يسمى في قاموس المشتغلين في الغابة les forestiers الفسحة Lichtung. ونحيد كلمة "فسحة"، لأنها تعبر أكثر عما يقصده هيدجر.

¹⁶¹ G. Siewerth, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger. Einsiedeln 1959, 453.

يعتقد سيفرت Siewerth أنه يستطيع أن يُظهر بوضوح عدم ملاءمة هذا الموقف، الذي يضع "الكيونة" فوق "الله"، من خلال الإشارة إلى "المسألة" المركزية، التي تتكون من "... الإيجابية البسيطة للكائنات تشير إلى شيء إيجابي خالٍ تمامًا من كل البطلان والتغيير ..."¹⁶². (ويتوافق هذا تقريبًا مع برهان الصدفة المدراسي). - ولكن هل هذا بالفعل ("إله" شخصي تم إثباته - وليس بالأحرى مجرد كائن لا يمكن تحديده نوعياً؟ ومع ذلك، فإن حقيقة كون هذا الكائن نفسه يشير إلى "الله" هي مسألة مفروغ منها بالنسبة لسيفرت على وجه التحديد، بسبب فكر العرضية وبسبب فكرة "الخلود/الدوام" التي طورها طوماس بوضوح (على الرغم من أنه ترك أمر التفكير في المتطلبات التاريخية المسبقة لهذا "الوضوح" مفتوح؛ لأنه في التجربة والتثبيت المفاهيمي للكيونة، يظهر على وجه التحديد: "العدم غير القائم وإشارته المتعالية إلى السبب أو الله"^{163 164 165}. إنه

¹⁶² G. Siewerth, Der Thomismus als Identitätssystem. Frankfurt/M. 1961, 195.

¹⁶³ نفس المرجع السابق (Vorwort zur 2. Aufl. XXV) ونفس الشيء يتفق لوتس عند هيدجر: "إنه لا يتجاوز الشكل التاريخي المحدود للكيونة إلى كيونة مطلقة حقيقية (أفضل؛ الوجود) باعتبارها الله (J. B. Lotz (Siehe Anm. 70) 151. لأن هذا هو بالضبط، وفقاً لوتس، إمكانية برهان حقيقي على وجود الله (نفس المرجع، ص 152). لكن هذه "الكيونة الدائمة" على وجه التحديد ليست آخر شيء بالنسبة لهيدجر، لا تتجاوز مبدئياً بعد الوجود. (مفهوم "الكيونة" هو بالفعل مفهوم مختلف بالنسبة لهيدجر).¹⁶⁴ هكذا يعتقد كورفيز Corvez مثلاً بأن هيدجر في تفكيره المتأخر ذهب إلى ما هو أبعد من هذا البطلان Nichtigkeit غير الدائم إلى "الإله الإلهي" للكيونة الحقيقية المتعالية المطلقة:

وبحكم وجوده الكامل، المتحذر في العودة الصافية للذات¹⁶⁶، يشكل فيما يتعلق بالكينونة العرضية الجوهرية (هنا تُفهم الكينونة بالطبع على أنها واقع/حقيقة) ما لم يعد موضع تساؤل، كل شيء يبرره، بما في ذلك الكينونة المؤسسة على "الوجود في الذات" ipsum esse¹⁶⁷ " لا تستطيع المشاركة في أي شيء ليس من جوهرها: "الله بصفته "ذاته" لا يمكنه أن يشارك في شيء لا يخص جوهره... non potest participare aliquid ... quod non sit de essentia sua¹⁶⁸ .

„A moins qu’avec les récents progrès de la pensée heideggerienne, cet être, qui semblait jusqu’ici invinciblement retenu dans la sphère d’un subjectivisme humain, ne fasse éclater enfin ses limites, et ne nous entr’ouvre des abîmes? ou pourrait bien cette fois, nous apparaître le visage du vrai Dieu“. (M. Corvez, La place de Dieu dans l’ontologie de Martin Heidegger: Revue Thomiste 53 (1958) 87f).

¹⁶⁵ ومع ذلك، فمن سوء الفهم الكامل أن يفسر المرء وينتقد مفهوم هيدجر عن "الكينونة" كـ "متأصل في العالم weltimmanent" (من موقف عقائدي لميتافيزيقا التعالي المسيحي). كما قام بذلك ميي Meyer؛ فمبدأ التفسير هذا، لا يمكن للمرء أبداً معرفة ما أراد هيدجر قوله بـ "الاختلاف الأنطولوجي" (انظر النقد غير الناجع لميير، الملاحظة 152، ص 84). "إن نسيان الوجود الإلهي المتعالي على خلاف الكائن الجوهرية للعالم يجب أن يوصف بأنه أقوى نسيان للكينونة". علاوة على ذلك، يستسلم ميي Meyer هنا للمراوغة، لأنه عزا المفهوم المدرسي للوجود إلى هيدجر.

¹⁶⁶ انظر، J. B. Lotz، STheol I, qu. 14, art. 2, ad 1. – (انظر بالخصوص الملاحظة 70، ص 155) "تظهر الكينونة الدائمة نفسها كتحقق خالص، تخترق وجودها بالكامل، والذي لم يعد يعود إليها، ولكنه منذ البداية يستريح فيها ذاتها" ..

¹⁶⁷ Siehe oben S. 66.

¹⁶⁸ Scg I, c. 22 (op. Tom. XIII, 70).

من خلال هذا الأساس النهائي للكينونة في مطلق محدد بوضوح من الناحية المفاهيمية والبنية، يبدو أنه قد تم القضاء على انحراف "الكينونة". ويبدو أن غياب الكينونة قد تم إلغاؤها بـ "تأكيد" نهائي. وبصرف النظر عن حقيقة كون هذه الكينونة "المرفوعة" هي حقيقة كل الأشياء actualitas rerum - وليس كما يفهمها هيدجر من خلال "الكينونة بامتياز" (والتي يتم تحديدها أيضًا بمعنى معين من الوجود existentia، لكن التمييز الميتافيزيقي بين الجوهر essentia والوجود existentia لم يتم بعد¹⁶⁹ - وهو تمييز تجاهله سيفرت تمامًا للأسف (على حساب محتوى دراساته)¹⁷⁰، بصرف النظر عن هذا، يرفض هيدجر، لأسباب تتعلق بالأمانة الفكرية، هذه الضمانة النهائية، التي تتوج بتحقيق نقطة أرخميدس صلبة، يمكن من خلالها استنتاج كل شيء. تعتبر "الكينونة بالنسبة له بالضبط التعبير عن الضمني غير المحدد الذي يسود في كل شيء، وباعتبارها هكذا فباعتبارها هكذا فإنها لا تخضع لأية إمكانية للتنبؤ Berechenbarkeit و"الحساب Verrechenbarkeit". ولا يمكن من حيث المبدأ أن "يزايد عليها" إله ما، لأن هذا لم يمثل سوى انتكاسة في

¹⁶⁹ Siehe HB 159f; N II 473 ff.

¹⁷⁰ يغفل g,j,s أيضًا هذا الاختلاف عندما يحاول إظهار التقارب بين تفكير الوجود الطوموي ومحاولة هيدجر. انظر إلى بالخصوص Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas ..von Aquin.

تفكير إرادة القوة قبل النقدي. لا يمكن الإمساك بـ "الكينونة" في حد ذاتها، ذلك إن "مُعطاها" الواقعي: "في الكائنات يفكر في اللغز الوحيد العظيم".

ثالثا

ترك "المتعالي" كمؤشر على تجربة الله

هناك طريقة أخرى ممكنة لمعرفة أكثر تجربة الله من خلال تفكير هيدجر من غير الفينومينولوجيا التي أدت إلى نهايتها. وستتم مناقشة هذه الطريقة ومنهجيتها بإيجاز من حيث صلتها بإشكالية الله. فكر هيدجر في "الكينونة والزمن" في الكينونة في علاقة متعالية بالبشر¹⁷¹. فهم الكينونة نسقيا كتطور كامل للفكرة المتعالية وأراد في المقام الأول إكمال كانط (على أساس "عالم حياة" عام)، بحيث حاول إتمامه بطريقة صحيحة¹⁷²، وانطلاقا من هوسرل، اعتقد أنه لا يمكنه تبرير الأنطولوجيا الأساسية إلا من خلال تحليل فينومينولوجي لأنماط التجربة البشرية الذاتية (وليس الذاتية) للعالم؛ وهكذا مكنه مؤلفه "الكينونة والزمن" (المقدم بشكل

¹⁷¹ Siehe bes. Sein und Zeit 212.

¹⁷² Vgl. E. Coreth, Heidegger und Kant: Pullacher Philos. Forschungen, Pullach 1955.

مبسط) إلى وصف فينومينولوجي للوجود الإنساني. (ودائمًا بالإشارة إلى الكينونة التي تتمظهر فيه، وهي فقط التي "تتيح" له وجودا متعاليا). كان على مثل هذا الوصف - وهذا يتطلب صرامة فينومينولوجية - القضاء على أي غموض لظاهرة الوجود من خلال الصور الميتافيزيقية التقليدية للإنسان (الأنثروبولوجيا). وأيضًا، وبشكل خاص، كان لابد من "استبعاد" "الله" من العلاقة المتعالية بين الذات والموضوع التي أسس فيها هيدجر الدازاين¹⁷³. ظهر له تحقق الموضوع الفينومينولوجي المعطى للتحقق المتعالي الذاتي ولم يكن بالإمكان أن يظهر له إلا كـ "عالم" أو "غير محدد" (كمفهوم حدودي Grenzbegriff لـ "ميتافيزيقا" ما). في مجمل العمل العظيم لـ "الكينونة والزمن" لا يوجد حديث عن "الله"؛ فهو لا يحدد تجربة الإنسان الأصلية.

ويحط هيدجر هذه الإيجابية الفينومينولوجية للمنهج المتعالي فيما بعد محط تساؤل أساسي¹⁷⁴. إذا كانت الكينونة في البداية تُفهم فقط من منظور الدازاين (المتعالي)، فكيف يمكن أن تظهر حقًا حتى وإن كانت ليست في

¹⁷³ هذا أيضًا وخاصة مع الظواهر التي تقترب عادةً من المتدينين، مثل حالة الضمير مثلا (راجع Sein und Zeit 269; 275: Abwehr einer "الفسير" الأخلاقي" للضمير على أساس الإيمان التقليدي بالله المتعالي".

¹⁷⁴ Siehe meine Erörterungen zu: Hegel und die „Metaphysik“ (siehe Anm. 111) bes. 34 ff.

المتناول واختلافها عن الكائنات، وهو الأمر الذي يهتم به التحليل المتعالي للكينونة؟ ألم يكن الدازاين نفسه يعيق وصوله الحقيقي إلى تجربة هذه الكينونة، بحيث إن المعطف التعالي يتحجر على نفسه، إذا جاز التعبير، وبالتالي يمكنه حقًا مواجهة نفسه فقط وليس الكينونة ككينونة؟ ألا تتعزز السيطرة الميتافيزيقية "للتصور" بهذا؟¹⁷⁵ ألا تعبر هنا "الذاتية" الحديثة عن نفسها بشكل أكثر كثافة (ولو بطريقة مضمرة)، وهي ذاتية لا يمكن أن تكتسب "معنى" إلا من خلال الإشارة إلى "ذات" (غير محددة أنطولوجيا وغير منعكسة)؟ عندما توصل هيدجر إلى قصور "العلاقة الأفقية-المتعالية"¹⁷⁶ في "الانعطاف" الذي يتحدث المرء عنه كثيرًا، انفتح أمامه بُعد جديد لتجربة الكينونة (وبالتالي أيضًا تجربة الإلهي): لم تعد تجربة الكينونة تُحدّد من الكائن البشري فقط، بل وأساسًا من كيفية "إظهار" الكينونة نفسها،

إذا ظهرت "حقيقة" الكينونة، يتم سحب حضور الذات المتعالية؛ وما يهم هو التغلب على المخطط المتعالي للذات والموضوع، إذا كان من الضروري

¹⁷⁵ Vgl. W. Schulz, Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heidegger: Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werkes. Hg. V. O. Pöggeler (Neue wissenschaftl. Bibl. 34). Köln/Berlin 1969, 95-139, bes. 106 f. (zum „metaphysischen“ Charakter auch des Denkens Heideggers selbst).

¹⁷⁶ Siehe Gel 53

على الإطلاق معرفة الكينونة ككينونة - في التقبل الخالص ("الصفاء Gelassenheit") - في تطابق مع "النظير Gegnet"، الذي يفهمه هيدجر كوسيط عام للذاتي والموضوعي، حيث يتحقق حدث الحقيقة الأنطولوجي: "إن جوهر الإنسان فريدا، لذا يجب تركه في النظير وطبقا لذلك يُستعمل من طرف النظير، لأن الإنسان غير قادر على الحقيقة بنفسه، ويبقى هذا النظير مستقلاً عنه"¹⁷⁷. فمعرفة "عدم توفر" الحقيقة والكينونة يقود إلى انفتاح حقيقي متعالي اتجاه واقع شامل، حيث لا يمكن إجبار أي شيء على الظهور ولا يمكن وضعه في علاقة متعالية معزولة مع "ذات" ما؛ "الصفاء Gelassenheit" المطلوب لهذا الآن هو "في الواقع التخلي عن التصور المتعالي وبالتالي تجاهل إرادة الأفق"¹⁷⁸. "لم يعد من الممكن التفكير في التقبل Rezeptivität الخالص كـ "العلاقة الأفقية المتعالية"؛ إنها بالأحرى "العلاقة"¹⁷⁹ بالنظير¹⁸⁰ وهي كذلك الانتظار Warten". "والانتظار يعني: الإستعداد للإنتتاح على النظير"¹⁸¹. لم يعد الإنسان متهيئاً للإنتتاح على المتعالي؛ وما تعنيه "التجربة" في الواقع لم يعد يحدده فقط الشخص الذي يختبر؛ وبهذا يصل الفكر المتعالي لآن إلى

¹⁷⁷ Ebd.

¹⁷⁸ Ebd. 57.

¹⁷⁹ Gel 53.

¹⁸⁰ Ebd. 48.

¹⁸¹ Ebd.

تطبيقه بالكامل (وفي نفس الوقت "يُتجاوز"): لأن "الوجود نفسه"، باعتباره الشرط "المتعالي" الأسمى للوجود الإنساني والخبرة والمعرفة الإنسانيين، يتم تحديده الآن في تجاوزه الخالص باعتباره qua اختلافًا أنطولوجيا. عندها فقط يصبح الشخص منفتحًا على "آخر Anderes" يتحدث إليه¹⁸². "ف" بقدر ما لا يتعلم وجود الإنسان طابعه من الإنسان، ولكن مما نسميه النظر ونسيانه Vergegennis (= التماثل كحدث حقيقي للوجود)¹⁸³، يمكن للمرء الحديث عن الكينونة - بوسيط التجربة التاريخية -. وهذه هي الطريقة الوحيدة للانفتاح على مظاهرها التاريخية الملموسة المحتملة (والتي تعتبر دائمًا أشكالًا من الإستلاب) بالإضافة إلى التحفظ النقدي والبعد عن التثبيت التصوري لهذه التظاهرات. و فقط في هذا التقبل Rezeptivität يكون تحقق شرط تجربة محتملة لله ممكنًا، وهي تجربة يمكن أن يكون لها من حيث المبدأ مكان في العلاقة المتعالية بين الذات والموضوع.

والمقصود هنا هو الانفتاح على أشكال تظاهرات الكينونة، التي تعني انفتاحًا محتملاً لظهور "إلهي" ما باعتباره مظهرًا من مظاهر الكينونة. (لكن

¹⁸² Vgl. auch: Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie, bes. 19ff.

¹⁸³ Gel 55 f.

هذا لا يعني بالفعل إشارة إلى محتوى "إلهي" ما¹⁸⁴. ما يُشار إليه في "انعطاف" تفكير هيدجر هو "فقط" إمكانية تجربة لا توجد بهذه الطريقة في تصميمه السابق، كما يتجلى ذلك في "الكيونة والزمن"¹⁸⁵.

وبالتالي، فإن ما يتم تحقيقه بالفعل فيما يتعلق بإشكالية الله هي عادة Habitus خبرة أكثر من كونها تجربة في حد ذاتها¹⁸⁶ (إلا إذا كانت تجربة "غير المتوفر" في حد ذاتها). كموقف معرفي يحط المنهج المتعالي محط تساؤل ويتجاوزوه، ويخلق الشرط الأساسي المنهجي المتعالي لمناقشة إشكالية الله: يقدم إمكانيته الأساسية داخل التفكير حول الكيونة (كما حاولنا تقديم هذا باختصار فيما سبق قوله)¹⁸⁷. يفهم نفسه كـ "انفتاح" على "الكيونة" ولا يرفض تظهر "الله" منذ البداية، لأنه لا يمكن توضيحه

¹⁸⁴ أكثر من هذا، يبقى كل شيء هنا إلى أجل غير مسمى أيضا أنظر أيضا: M. Heidegger, Der Feldweg. Frankfurt/M. 1969, 7, حيث يتم التعبير عن عدم اليقين في تجربة الكيونة في نوع من التجربة الصوفية الخالدة: "إن تشجيع طريق الحقل الآن واضح جدًا، هل تتكلم الروح؟ هل العالم يتكلم؟ هل الله يتكلم؟"

¹⁸⁵ ومع ذلك يقول عن تفكيره (كـ "بناء" حقيقي. انظر Bauen–Wohnen–Denken, VA II 19ff): "لا يحق لمثل هذا البناء التفكير في إنشاء بيت الله ومسكن للقابلين للموت". (SF 41f)

¹⁸⁶ يتم التعبير عن هذا بشكل مناسب (فيما يتعلق بتجربة الله على أنها خبرة "كيونة" متعالية – ليس بالمعنى "المتافيزيقي"). انظر V. Vycinas aus: „Heidegger, the ex–theological Student, returns to a sort of piety: a man does not anymore `transcend himself , rather e `waits`fort he Transcendent“ (V. Vycinas, Earth and Gods. An Introduction tot he Philosophy of Martin Heidegger. The Hague 1961, 91; vgl. auch Gel 71).

¹⁸⁷ Siehe oben Abschnitt I.

وفهمه من العلاقة المتعالية بين الذات والموضوع فـ" الإنسان لا يقرر ما إذا كان وكيف يدخل الإله وتدخل الآلهة ... إلى فسحة Lichtung الكينونة وكيف يدخلون، كما لا يقرر حضورهم وغيبابهم"¹⁸⁸ ¹⁸⁹. كل ما تبقى في متناول هيدجر هو "السكينة Gelassenheit" "الانتظار Warten"¹⁹⁰، وهو أكثر من مجرد "حياد" فيما يتعلق بالإله (كما أكد هيدجر بوضوح وصرامة في محادثة Gespräch)^{191/192}.

¹⁸⁸ HB 162.

¹⁸⁹ انظر كذلك TK 46 : "فما إذا كان الله حيا أو يبقى ميتًا" لا يترك لتعسف/عشوائية الإنسان، انظر NI 336 ، حيث أكد على أن "الآلهة" لا يمكن أبدًا "أن تأخذ من الوحي فقط".

¹⁹⁰ Siehe Gel 71.

¹⁹¹ يشير حديثه "خطأ الله" (على سبيل المثال في EH 27 f; HW 248) تحديدًا إلى توقع/انتظار الله (والذي لا يمكن للإنسان أن ينيه (أي التوقع) عن طريق عقله لتلبية حاجته إلى الأمان. انظر EH 27 ..

¹⁹² بالنسبة لهيدجر نفسه، فإن "الله" يمتلك دائمًا بعض "الواقع". وربما يُشار إلى هذا ضمنيًا في مقطع في "الكينونة والزمن"، ص 427، ملاحظة 1. (انظر أيضا KM 30f; N II 480; M. Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Dun Scotus. Tübingen ..(1916, 80

رابعاً

الالهية كـ"سر"

ملخص

لم يجرؤ هيدجر أبداً على التعبير عن هذا الإلهي بنفسه. ففيه يستقر سر الكينونة، الذي يستعصي على أي وصول ويفرغ في كل "حضور Anwesen"، وإذا لم يكن هذا الحضور كينونة معينة ولا الكينونة بذاتها، فإنه يصبح مستلباً¹⁹³. من جهة المسيحية، يمكن أن يُفهم هذا على أنه "حذر إيجابي": "اتجاه ظاهرة المعرفة الدينية، التي أخذت بلا شك على محمل الجد، وربما أيضاً التجربة المسيحية"¹⁹⁴. وفي نفس الوقت، لا يؤدي هذا الفهم من وجهة نظر المسيحية إلى فهم الإهتمام الحقيقي لهيدجر؛ ويسبق هذا كل تمييزي "تصور العالم" وطرق التفكير¹⁹⁵ على مستوى مسألة "أساس" شامل لا يزال يشمال الوجود والأكثر وجوداً (الله) بنفس الطريقة.

يرى هيدجر - باتباع تفسير لفيزياء أرسطو - أن هذا لأساس ὑποκείμενον (hypokeímenon) (الذي لا علاقة له بالمادة

¹⁹³ Siehe bes. N II 345 ff.

¹⁹⁴ M. Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. Heidelberg 1964, 70.

¹⁹⁵ Vgl. HW, Die Zeit des Weltbildes.

substantia الكلاسيكية) في المفهوم الصحيح له طبيعة φύσις (phýsis) كـ "النظام الصاعد *aufgehend Waltenden*"¹⁹⁶، وفي "شرعيتها Huld" يمكن للبشر و"الآلهة" أن يتطوروا في جوهر وجودها. ف"الإلهي Göttliche" هو الذي يعطي الآلهة Göttern أنفسهم "ألوهيتهم Gottheit". تحدث تجربته/معرفته عند الإنسان في تجربة "الشفاء Heilen"، يعني في "الأمان Geborgenheit" في الكينونة الشاملة. ف"الله" (كما أوضحنا سابقاً) هو الطريقة التي تظهر بها الكينونة للإنسان، ليس بالمعنى المنطقي الجوهرية، بل بالمعنى الأسطوري. إن الله هو إله الكينونة (يسمى Subi. و obi)¹⁹⁷، "الإلهي" الحقيقي كعلاج للكينونة نفسها، والذي، على الرغم من ذلك، لا يمكن أن يقال عنه شيئاً. وهذا يعتقد هيدجر أنه أول من يمهد الطريق لتجربة الله "الإلهي"، والذي لا ينخفض جوهره أبداً إلى درجة أنه لا "يخضع" لأية إمكانية حسائية عقلانية (= دليل على وجود الله)¹⁹⁸. ومن هنا انتقاده إله (الأنطوثيولوجي)، الذي من الرغبة في إعطائه روحاً λόγος (والتي ما هي إلا وح الإنسان) وكفعل خالص actus purus وسبب ذاته causa

¹⁹⁶ Vom Wesen und Begriff der (GW S 87). – Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik. Tübingen 1966. 10 ff.

¹⁹⁷ لذا فهو يتحدث – بشكل غامض وغير محدد عن "الاستعداد للآلهة" كـ "نعم للكينونة" (NI 254).
¹⁹⁸ عندما يتم البحث عن مثل هذه القدرة على التنبؤ، تحدث "ذاتية" غير مشروطة للإنسان للسيطرة (انظر HW 239 ff) وتخفي تجربة غير مقنعة للكائن الإلهي.

sui حُطَّ من قيمته باعتباره "الوجود الأسمى"، بتجاهل الاختلاف الأنطولوجي، الذي تحول بالتالي إلى علاقة متعالية لاهوتية.

هذا هو السبب في أن مفهوم هيدجر عن "تدمير" الكينونة الميتافيزيقية، والذي حدد نفسه بدقة من العلاقة بهذا الإله كواقعية خالصة، حيث تُفهم "الكينونة" كـ "حقيقة/واقع Wirklichkeit" فقط، وبالتالي وتشكل جوهرية ومنطقي توضع تحت "الله" كما كخالق لها؛ لأنه "عندما تتغير الكينونة إلى (واقع) ، يتم تحديدها بالتأكيد من خلال العمل/الفعل بمعنى السبب المسبب"¹⁹⁹. وبما أن هيدجر يناهض نفسه عن هذا التصور التجسيمي أو التكنومورفي technomorphen، فإن تجربة الآخر الشخصي Anderen تصبح أكثر صعوبة وغير مؤكدة بالنسبة له.

واحتراماً منه لحدود الفكر فإن هيدجر يترك الأمر مفتوحاً فيما يتعلق بقضية ما إذا كان من الممكن معرفة "الكينونة" باعتباره "آخر" غير محدد وتجاوز العلاقة الثابتة بين الذات والموضوع كنظير شخصي، لذلك فهو لا يزال في حالة مشي على الطريق ولا يجرؤ على الإعتماد إلى تجربة نهائية تكشف الكينونة كأنت Du. ومع ذلك، ولهذا السبب بالتحديد لا يفهم نفسه كـ"ملحد"، لأنه لم يعد يتحرك في بُعد القرار بشأن الإيمان بالله والإلحاد. إذا كان يبحث عن "سبب" محدد كلياً (وإن لم يكن بالمعنى

¹⁹⁹ N II 414.

الرسمي للسببية الخاصة) ، فإنه يعرف أن التقليد الديني الذي يقف فيه محددًا داخليًا، كما يقول في حوار له: "بدون هذا الأصل اللاهوتي (الذي نشأ من دراساته اللاهوتية الأولية) لم أكن لأجد طريق الفكر. لكن الأصل يبقى دائمًا هو المستقبل" ²⁰⁰ 201 . ومع ذلك، وفي الوقت نفسه، ولأنه يعرف بدقة هذا التقليد عن كتب من خلال هذا "التأثير التاريخي" ²⁰² وهو المشكّل منه، فإنه ينطلق منه بشكل أكثر صرامة، للوصول إلى مثل هذا "التدمير Destruktion" ²⁰³ من أجل معرفة ما يحدده، وبالتالي الوصول إلى معرفة الكينونة الأصلية. وفي هذا البعد الجديد المفتوح، لا يفتح الله الشخصي منذ البداية، بكل شيء هنا يبقى غير محدد (على الرغم من أن ما كان يهم هيدجر هو فحص وتوضيح طبيعة تجربة هذا "اللامحدود" والطريقة التي يصوغ بها كل تحقيق للوجود)، هذا لا يمكن أن يحفز مثل هذا التفكير ، الذي يبحث عن أصالة جديدة للتغيير

²⁰⁰ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1965, 96.

²⁰¹ فيما يتعلق بهذا الأصل الديني، انظر أيضًا قصة سيرته الذاتية "من سر برج الجرس" (1956) ، حيث يجمع بين الذاكرة الدينية والخبرة الفلسفية عندما يختبر حياته - منذ الطفولة - كما حددها ذلك "الهروب الغامض" الذي حدد حياته على الدوام "حتى آخر رنة في جبال الكينونة". (مارتن هيدجر في الذكرى الثمانين على تشييد مسكيرش Meßkirch ، مسقط رأسه ، ص 10).

²⁰² S. H_G Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960.

²⁰³ Vgl. bes. Sein und Zeit 19 ff.

فجأة إلى تجربة "الشفاء" للكينونة كـ "الله"²⁰⁴. من أين يمكن لمثل هذا القضية الفلسفية الحصول على تبريرها الفينومينولوجي - إذا لم يتم إعطاء تجربة "الأمان" في كل شامل في هذا الوقت "الفقير"²⁰⁵؟ (وكيف يمكن التعرف على الشخصية Personalität على المستوى الفلسفي القح، إذا كان ممكنا اختبار الأمان Geborgenheit بحق - إلا إذا كان هذا حدث في الإيمان بوحى إيجابي، يجب تمييزه بصرامة²⁰⁶؟)

كل شيء يتوقف على ما إذا كنا لا نزال مستمرين في معرفة "الكينونة" (كـ "طبيعة" (φύσις (phýsis)) في معنى الإختلاف الأنطولوجي، ونعيشها

²⁰⁴ لكن مثل هذا التفكير يجب أن يكون جاهزًا لقبول مثل هذه التجربة إذا كانت "موجودة" (لا يجب أن غلق النفس اتجاهها مسبقًا؛ سيكون هذا مرة أخرى "الحادًا متنافيزيًا"؛ يجب أن يضمن احتمال (الأمل؟) إن "الله نفسه يظهر كحضور كامل ويلغي حقيقة كل الأشياء مثل حجاب ، لذلك فإنه هو وحده من يقف قبالة الإنسان". W. F. Otto, Die Zeit und das Sein: Die Gestalt und das Sein, Düsseldorf. Köln 1955, 22)

²⁰⁵ والذي من خلال "نزع صفة الألوهية" الجذري، يعني تمييز "تمييز بحالة التردد حول الله والآلهة" (HW 70)..

²⁰⁶ حول هذا التمييز الدقيق بين تجربة الوحي والتجربة الفلسفية، انظر بشكل خاص محاضرة هيدجر: - "Phänomenologie und Theologie", وكذلك R. Bultmann, Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Antwort an Gerhardt Kuhlmann: ZThK 11 (1930) 239 - 364. القواسم المشتركة "الأنطولوجية"، انظر بشكل خاص لوفيث K. Löwith ، Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie: Heidegger Perspektiven zur Deutung seines Werkes. Hg. V. O. Pöggeler, Köln-Berlin 1969, 54-77

كغير متوفرة/حاضرة Unverfügbarkeit وتعاليمها^{207 208}. وما إذا كنا لا نزال قادرين على فهم "المقدس Heilige" بالطريقة التي نلتقي به بها، والذي يتسبب في إضاعة "ألوهيته Göttlichkeit"، التي يختلف طابعها الشخصي-الأنطولوجي الحقيقي الدائم جذريا²⁰⁹، وما إذا كان لا يزال بإمكاننا معرفة هذا المقدس كـ "أثر يقود إلى ألوهية الإلهي Gottheit des Göttlichen"^{210 211 212}. إن طريقة التفكير التي تحر نفسها من الأفكار التقليدية عن الله لتحقيق هذا الهدف، والتي "تدمرها"، هي بهذا المعنى ضروريا "كافرة gott-los"^{213 214}، حيث يتم الاستغناء عن فهم

²⁰⁷ يوضح اتجاه مشابه جدًا - فقط بمصطلحات مختلفة وعلى خلفية منهجية مختلفة إلى حد ما - في العمل الهام لياسبر K. Jasper، Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München 1962. لسوء الحظ، لا يمكن فحص الروابط الداخلية بين تصورات هيدجر وياسبير بمزيد من التفصيل هنا (راجع على سبيل المثال المرجع السابق ص 527 وما يليها).²⁰⁸ يوضح هذا العلاقة الداخلية بفكرة اللاهوت الديالكتيكي. في الواقع، يمكن للمرء أن يرى في تفكير هيدجر الأساس الأنطولوجي للاهوت الديالكتيكي.²⁰⁹ إله "ميتافيزيقي".

²¹⁰ HW 253.

²¹¹ تمامًا كما قد ينجح بعض الشعراء الذين تتمثل كيانهم المكتمل (كوجود إنساني حقيقي) في "الوقوف في حضرة الآلهة والتأثر بالقرب من جوهر الأشياء" (EH 39).²¹² ولكن حتى عندما نختبر الله "غير الصحيح"، فإننا نختبر "أثره" بشكل غير مباشر - في المباشرة الوجودية؛ وفيما يتعلق يمثل هذه التجربة لـ "الله" في الانسحاب، انظر VA II 74f..

²¹³ Siehe ID 65.

²¹⁴ وهو أيضًا "غير مؤمن" بالمعنى العقائدي - من وجهة نظر التصور الميتافيزيقي" (نظرًا لأن هذا دائمًا ما يصل إلى تعريف ثابت لله على أنه كائن واضح ومتميز)؛ راجع بشكل خاص V. Vycinas, (siehe Anm. 180) 320: „Foro ne who does not transcend metaphysical thinking,

تشبيهي للإلهي كمكثف بذاته esse se subsistens ، وبذلك تعرف القليل جدًا من الإلهي^{215 216 217} . إذا كان مثل هذا التفكير يتساءل عن "حقيقة الكينونة" وجعل معرفة أساسية للإله تعتمد عليها، فإنه يقوم بذلك من منطلق "احترام حدود الفكر"²¹⁸ / ²¹⁹ وليس من منطلق ميل إلحادي²²⁰ / ²²¹ / ²²² . إذا أراد هذا التفكير اعتبار نفسه "ملحدًا"،

such Heideggerian thought may appear a godlessthought“ (Aber: „Disrespecting of Go das causa sui is no atheism“ . (Ebd.).

²¹⁵ Vgl. Heidegger, bes. N II 131 ff. 163. 414; HB 179.

²¹⁶ Dieser Einsicht liegt eine zutief gläubige Haltung Heideggers zugrunde, die sich z. B. deutlich in seiner Kritik eines subjektivistischen Atheismus zeigt: عميق لهيدجر، وهو موقف يظهر بوضوح مثلًا في نقده للإلحاد الذاتي: "لا يمكن للإنسان أن يأخذ مكان الله أبدًا لأن جوهر الإنسان لا يصل أبدًا إلى عالم الله الأساسي". (HW 235).

²¹⁷ Doch solches Denken „ist freier für ihn (Gotte), als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte“. (ID 65).

²¹⁸ HB 182.

²¹⁹ لكن - كما يقول هيدجر في TK ، إن التفكير بهذه الطريقة (بالتوافق مع "الحدث Ereignis") "هل الإنسان مناسب للنظر إلى الإلهي في العنصر المدرك للعالم البشري"، (المرجع نفسه 45).

²²⁰ راجع أيضًا N I 471 . و HB 177 ، حيث يناهض نفسه عنه بحزم. (فيما يتعلق بموقف نيتشه النقدي أيضًا، يبدو أن هيدجر اكتفى بمجرد لوم على هذا "الإلحاد" معتبرا إياه سطحيًا؛ انظر HW 202. 196 . وأيضًا، فإن تحديد جوهر الإنسان من خلال "الكينونة" على أنها "أخر مختلف عن ذاته" (وليس من خلال "الله" أو "ثوابت" ميتافيزيقية أخرى) لا يعتبر بأي حال شيئًا "غير إنساني" ولا شيء يؤذي الإنسانية. نفس المرجع، ص 178..
²²¹ راجع أيضًا HB 177 (نظرًا للإشارة إلى كلمة نيتشه حول "موت الإله" ، يُعلن أن مثل هذا الإجراء هو إلحاد). ومع ذلك ، يجب الإشارة إلى أنه في مثل هذا "موت الله" ، يمكن تحديد هيدجر على وجه التحديد من اختبار "الحق" الذي يراه الله أساسًا). - يمكن للمرء أن يتحدث عن "الإلحاد" على الأكثر بمعنى "خطأ" الله الحالي ، والذي يختبره هيدجر على هذا النحو ؛ انظر ر. شيرير ، زيارة إلى هيدجر: -780 (1974) Wort und Truth 2 :782: "يسمح هيدجر بتسمية فلسفته على أنها" إلحادية "فقط إلى المدى الذي يكون فيه الله غائبًا بالنسبة للفلسفة ، ولكن ليس بمعنى الإلحاد. إنكار الله".

فسوف يستسلم للميل الذي يحاول فقط "تجاوزَه" ²²³، وسوف يجد ملاذَه مرة أخرى (كما هو الحال مع سارتر على الأرجح) في تصور وفعل "ميتافيزيقي" "الآلهة" بشرية. "لذلك ليس من التسرع فحسب، بل من الخطأ أيضًا في العملية، الادعاء بأن تفسير جوهر الإنسان من علاقة هذا الجوهر بحقيقة الكينونة هو إلحاد" ²²⁴.

ختامًا، قد يكون المفهوم المسيحي الشخصي التوحيدي عن الله و"المسيحية نفسها تمثل نتيجة وتشكيل للعدمية" ²²⁵، والتي (أي العدمية)، باعتبارها "سيان الكينونة"، تحدد "الميتافيزيقيا" الغربية و"الإلهي" الحقيقي، الذي يظهر في الكينونة مُحجبا ²²⁶. وبهذه الطريقة، فإن الكلمات التي كتبها هيدجر عام 1947 عن جوهر الإنسانية اليوم تحافظ وتثبت صحتها: "بالنسبة للآلهة تأتي بعد فوات الأوان ومبكرًا جدًا بالنسبة للكينونة" ^{227 228}.

²²² هذه هي الطريقة التي صاغ بها بولتمان Bultmann الموضوع بجدارة (1930): "إن" إلحاد "الفلسفة لا يتطابق مع المفهوم اللاهوتي لعدم الإيمان"، انظر (R. Bultmann (siehe Anm. 200) 340).

²²³ S. SF 35.

²²⁴ HB 181.

²²⁵ يحاول هيدجر فهم "العدمية" على أنها سمة أساسية ضرورية "للميتافيزيقيا" الغربية (HW 201 ff; vgl. N II)

²²⁶ في هذا الصدد، فإن العمل المنهجي لهيدجر - ككل - موجهه بالكامل نحو "الله"؛ إنه يتضمن "عقيدة الله الفلسفية" (بالمعنى المفهوم بشكل صحيح). وليس كما عبر عن ذلك فاربر، M. Farber, Heidegger on the Essence of Thruth: Philos. And Phenom. Resarch 18 (1957/58) 531 ..

²²⁷ إضافة المترجم: تقول العبارة كاملة: "بالنسبة للآلهة أتينا بعد فوات الأوان ومبكرًا جدًا بالنسبة للكينونة. القصيدة (أي الكينونة: إ. م) التي تبدأ بالإنسان Für die Götter

مفهوم الكينونة

ومسألة

الله الشخصي

kommen wir zu spät und zu früh für das Seyn. Dessen angefangenes Gedicht ist der Mensch. ولربما يُعتبر هذا اقتباس من فريدريك: "لكن يا صديقي! لقد فات الأوان. تعيش الألهة بالفعل ، لكنها تحلق في السماء في عالم آخر" في قصيدته "خبز وخبز" (شطاء 1801/1800).

²²⁸ M. Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens. Pfullingen 1965.

المفهوم المسيحي لله من وجهة نظر هيدجر (تدمير الأنطولوجيا اللاهوتية)

" بالنسبة للآلهة وصلنا بعد فوات الأوان ووصلنا مبكرا جدا بالنسبة
للكينونة"
„Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das
Seyn“²²⁹

إن محاولة التوفيق بين "تفكير الكينونة" عند هيدجر وتصوره الشخصي عن
الله هي مشكلة منذ البداية، لأن الإطار الأنطولوجي الذي رسمه هيدجر
بعد "الإنعطاف Kehre" يحدد في البداية منطقة خارج ما هو شخصي،
بعيدا عن الطريقة التي فكرت الميتافيزيقيا الغربية للمواقع في ذلك.

يميز الحياد الفينومينولوجي فيما يتعلق بمسألة الله الأنطولوجيا الوجودية في
بداية تفكير هيدجر، الذي يستنتج أيضًا استحالة وجود أي فلسفة
"دينية"²³⁰. يشير إلى هذا في تفسير لطريقة تفكيره في رسالة الى الإنسانية

²²⁹ Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens. Pfullingen, 1965, S. 7.

²³⁰ (Einführung in die Metaphysik, Tübingen, 1966, S. 6.) "الفلسفة المسيحية هي حديد خشبي وسوء فهم".

Humanismusbrief: "مع التحديد الوجودي لجوهر الإنسان ... لم يتم حتى الآن اتخاذ قرار بشأن" وجود الله "أو عدم وجوده، كما لم يتم تقرير سوى القليل عن إمكانية وجود الآلهة"²³¹.

في مرحلة الميتافيزيقيا "الملتوية"، يتغير الموقف المحايد إلى موقف "هدّام": إن الأنطولوجيا الثيولوجية المسيحية هي في الأساس جزء من المخزون الميتافيزيقي، وبالتالي يجب رفضها في طابعها الموضوعي والطوعي. أصبحت الإشكالية الجديدة التي طُرحت بعد "الإنعطاف" بمثابة التصحيح الأنطولوجي لإشكالية الله²³². ويتضمن هذا التصحيح نقداً للمفهوم الشخصي عن الله كما تطور في المسيحية، خاصة فيما يتعلق بإضفاء الطابع المطلق على مفهوم الذاتية.

يجب تسليط الضوء بإيجاز على أسس هذا التصور فيما يتعلق بمخاوف هيدجر: نُظِرَ إلى الوجود Sein - من طرف أفلاطون وأرسطو - على أنه أمر واقع *actualitas* (حيث يُفهم هذا في النهاية على أنه تحقيق الذات في الوجود بمعنى مجسم)؛ والتمثيل "الأعلى" للواقعية، إن جاز التعبير، يُرى في

²³¹ Brief über „Humanismus“, in: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, S. 181.

²³² Das Gottesproblem im Denken Martin Heideggers, in: Zeitschrift für katholische Theologie, Bd. 95 (1973), H. 1, bes. S. 61-90, näher ausgeführt.

كائن - باعتباره صفة محددة له - يمتلك مثل هذا "الوجود" في أنقى صورته، وهو *actus purus*²³³. "شكراً لتكون نقياً وقریباً .. Deo autem",
convenit esse actum purum et primum ، ليكون فعلاً
 نقياً وأول عمل²³⁴، . ومع ذلك، من حيث المبدأ، لا تتجاوز هذه
 الميتافيزيقا أبعاد الوجود *Seienden* لأنها لا تطبق "الاختلاف" (أي
 الاختلاف الأنطولوجي) بحزم كاف. من ناحية، يتحدث عن "كائن
Sein" وهو في حد ذاته سمة من سمات الوجود ولا يمكن فهمه إلا على أنه
 هذه الخاصية [الواقع *actualitas* كتحديد وضع كل كائن/وجود]، من
 ناحية أخرى، فإنه يفترض وجود كائن كأساس للكائنات نفسها، والتي لها
 خاصية معينة "حاسمة" للكائنات، واقعها، إلى درجة بارزة²³⁵. بمعنى ما،
 الله هو تمثيل نموذجي للوجود *Sein* على أنه واقع *actualitas* (أي أن
 يتحقق بالكامل)²³⁶. بهذه الطريقة يحدد توماس²³⁷ اللحظة الموحدة

²³³ Im Sinne einer solchen *actualitas* deutet Thomas auch das biblische „Sum quod Sum“: *Summa contra gentile* I, c.22 (op. Tom. XIII, 69: *STheol* I, qu. 13, art. 11 (op. Tom. IV, 162): „Utrum hoc nomen qui est sit maxime nomen *Die proprium*“:

²³⁴ Thomas, *Quaestiones disputatae: De Potentia*, qu. 1, art. 1 (op. Tom. XIII, 3).

²³⁵ والذي يتوافق مع مفهوم *Summum bonum* فيما يخص اعتبار الله الخير الأسمى إذا، .، Heideggers prinzipielle Kritik: *summa ens* الملخص الأسمى (Brief über den „Humanismus“، in: *Wegmarken*, S. 179).

²³⁶ ²³⁶ يعني هذا الميتافيزيقا الكلاسيكية "الأنطوثيولوجية"، طالما فكرت في الكائنات ككل على أساس سبب "مؤسس": "إن كمال هذا الكل هو وحدة الكائنات التي تعتبر الأساس الذي أتى به [الله]". . [4. Aufl. o. (Identität und Differenz. Pfullingen 1957 [4. Aufl. o. (Identität und Differenz. Pfullingen 1957 [4. Aufl. o.

einende بين الله والفرد في "الوجود Sein" المفهوم بهذه الطريقة، والذي يعني دائماً أن وجوداً حقيقياً *Wirklichsein*. تكمن العلاقة بين الله والفرد على هذا المستوى من المساواة الشكلية لكائنين *zweier Seiender*: "هناك تشابه مع الخير الإلهي، بحيث نريد أن نستولي ضمناً على الصورة والله" *„Ipsum esse est similitudo divinae bonitatis; unde in quantum aliqua desiderant esse, desiderant Die similitudinem et Deum implicate"*²³⁸.

هكذا طور توماس المفهوم الميتافيزيقي للخلق في توافق دقيق مع النهج الأرسطي للسببية الحقيقية²³⁹، والتعالوي الذي يظهر هنا هو التعالي بين الكائنات، وعلى هذا النحو لا يصل إلى مضمون مشكلة الاختلاف الأنطولوجي. ويفهمه كـ: "انبثاق" كل الوجود من السبب الكوني الذي هو الله *„totiu entis a causa universali, quae est emanatio et hanc Deus"* ويضيف: "ونسمة هذا الانبعاث باسم الخلق

S. 45. [J.] هذا هو المكان الذي تكمن فيه "وحدة جوهر الميتافيزيقي التي لم يتم التفكير فيها بعد". (المرجع نفسه)، إذا ما نشأت مسألة الوجود على هذا النحو والوجود الأعلى في واحد من سؤال واحد حول "أساس" الكائنات.
²³⁷ المقصود توماس الأكويني: إضافة المترجم.

²³⁸ Quaest. Disp. De veritate, qu. 22, art. 2, ad 2 (op. Tom. XV, 146.

²³⁹ Zu Heideggers diesbezüglicher Kritik vgl. Der Satz vom Grund. Pfullingen, 1965, S. 136; Nietzsche, Bd. II. Pfullingen, 1961. S. 131f.

.²⁴⁰ quidem emanationem designamus nomine creationis
الذي يحاول هيدجر تجاوزه باستعمال مفهوم الكينونة²⁴¹. يميز طوماس
بالتأكيد بين الأشكال المختلفة لهذه السببية Ursächlichkeit، لكنه لم
يعد يشكك فيها بنفسه، فهو يعتقد بأن الله نفسه هو سبب شامل
causa universalis ضمن هذا النموذج. (أو *causa sui*)²⁴²، كما
يشرح هيدجر في نقده للمفهوم المدرسي الطوماوي عن الله: "إن الطابع
السببي للوجود كواقع يظهر نفسه بكل نقاء في ذلك الكائن الذي يملأ
جوهر الوجود بأعلى معناه، لأنه لا يمكن أبداً ألا يوجد هذا الكائن"²⁴³.
طبقاً لهيدجر، فإن المشكلة التي تظهر هنا تنتمي إلى مجال
"الأنطوثيولوجيا"²⁴⁴، لأنها تتعلق بمسألة "وجود الله بمعنى كونه أعلى واقعية
"²⁴⁵ summum ens qua ens realismum

وهكذا فإن ما يفهمه هيدجر نفسه على أنه كينونة Sein غير مُتضمَّنة في
مفهوم الفعل actus (= الوجود esse) ولا الفعل الخالص actus purus

²⁴⁰ Summa Theologica I, qu. 45., art. 1 (op. TomIV, 464).

²⁴¹ Vgl. dazu seine Ausführungen in Der Satz vom Grund. Pfullingen, 1965, S. 191ff.

²⁴² يضيف هيدجر إلى ذلك بشكل لا لبيس فيه من أجل إظهار القيود الداخلية للتفكير الميتافيزيقي: "هذا هو الاسم المناسب لله في الفلسفة. (Identität und Differenz. S. 64).

²⁴³ Nietzsche, Bd. II, S. 415.

²⁴⁴ Vlg. a. a. o., S. 470.

²⁴⁵ ebd.

(= الإله) ، كما اعتقد طوماس. وهذا هو السبب في أن ما يعتقده هيدجر "إلهيا" في الوجود Sein وفي ظهور الكينونة Sein، لا يمكن التعبير عنه بشكل كافٍ بمصطلحات الميتافيزيقيا المدرسية المسيحية. أكثر من هذا، يفهم هيدجر الوجود Sein والله في ميتافيزيقيا الطوماوية على أنهما تعديلات معينة لإشكالية الكينونة Seinsproblematik الواحدة الشاملة، والتي لا يمكن التفكير فيها في الميتافيزيقيا على هذا النحو. إنه يحاول العودة إلى ما وراء الميتافيزيقيا.

من وجهة النظر النقدية هذه، يتعين على هيدجر أن يشكك في مفهوم الله باعتباره سببًا كونيًا لا غنى عنه *causa universalis qua causa sui* من حيث الشروط التاريخية غير المفكر فيها التي لم يفكر فيها، والتي تُظهر له كيف تعيد الميتافيزيقيا المسيحية تفسير "وجود الكائنات"²⁴⁶ و"ينسى". "الوجود Sein" هكذا باعتباره "السبب" غير المتوفر والمسيطر على الوجود الفردي، الذي لا يكون هو ذاته الكائن الأسمى summum ens مرة أخرى. وبالتالي، وفقًا لهيدجر، فإنه أيضًا يفلت من الأرضية التي يظهر عليها جوهر "الإلهي"، إذا كان لا يزال من الممكن اليوم الحديث عنها على الإطلاق في "ليل العالم"²⁴⁷، إذا كان من الممكن تحديد هذا

²⁴⁶ Einführung in die Metaphysik. Frankfurt a. M. 1966. S. 147.

²⁴⁷ Vgl. Erläuterung zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt a. M. 1963. S. 44. – Holzwege. Frankfurt a. M. 1963. S. 248.

الوقت بشكل مناسب. ولا تتم معرفة الإله نفسه إلا بالمعنى الموضوعي والتجريدي: " لا يقدر الإنسان أن يصلي إلى هذا الإله [الأنطوثولوجي] ولا تقدم ذبائح. ولا يمكن للإنسان أن يركع بخجل أمام سبب ذاته Causa sui، ولا يمكنه أن يعزف الموسيقى ويرقص أمام هذا الإله"²⁴⁸.

بهذا المعنى، يدمر هيدجر المفهوم المدرسي المسيحي عن الله، ويقترح في الوقت نفسه أنه يجب على المرء أن يبحث عن إله "مختلف"، وليس عن مجرد إله، يُعتبره أخيراً على أنه "شكل" (مظهر) الوجود في الأسطورة.

فكر الكينونة ومسألة تفسيره الشخصي

إن محاولة هيدجر الوصول إلى تجربة جديدة للوجود، غير متخفية من قبل التقليد الميتافيزيقي، تقود في البداية إلى وجود (كائن) أخير غير شخصي، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفكر البوذي أكثر من ارتباطه بالمفهوم المسيحي لله²⁴⁹. ويبدو أن الكونية Pankosmismus وتقوى الطبيعة Naturfrömmlichkeit في كتاباته اللاحقة تؤكد ذلك. ويجب تجاوز

²⁴⁸ Identität und Differenz. S. 64.

²⁴⁹ So meint auch C. Fabro, dass in Heideggers Seinsphilosophie kein Platz sei für einen personalen Gott im Sinne des Christentums (Ontologia esistenzialistica e metafisica tradizionale, in: Rivista di Filosofia neo-scolastica 45 [1953], S. 613).

الشخصية كفة لوصف المطلق (للوجود)، لأنها تعبير عن إرادة قوة غير المتحكم فيها - وبالتالي فإنها تجسيم. ويتم التفكير في الكينونة Sein نفسها في فئة "الإلهي" (المقدس).

وهكذا يبدو أن ازدواجية الميتافيزيقا التقليدية بين الوجود والله (كأسمى وجود) قد ألغيت لصالح مفهوم بوذي مجرد عن الكينونة كـ "لا شيء Nichts"، والذي له مكان واحد، بالنسبة للإله المسيحي الشخصي، في مجال نسيان الكينونة فقط. لطالما أشار هيدجر (في محادثة حول فلسفة سوزوكي Suzuki) إلى البوذية باعتبارها التعبير عن نيته الفلسفية المركزية. فيما يتعلق بمناقشة أطروحاته في "حديث طريق الحقل Feldweggespräch عن التفكير"²⁵⁰، وهو مفهوم هيدجر للتاريخ الكينوني "العدمية"، الذي قدمه بشكل خاص في مجلد نيتشه الثاني²⁵¹، تم استخدام هذا التفكير، كما يُلاحظ في الولايات المتحدة الأمريكية واليابان على مدى العقود القليلة الماضية، كذلك في تفسير الدين الغربي وشخصانيته Personalismus. ويمكن للمرء أن يعتمد على تفسير

²⁵⁰ Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken, in: Gelassenheit. Pfullingen 1959 [3. Aufl. o. J.], S. 27ff.

²⁵¹ انظر كتابنا Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heidegers. Meisenheim a. G. 1978.

هيدجر نفسه، صاغه بالفعل في أطروحته عن قول نيتشه بموت الله: ,,لأنه يمكن أن تكون المسيحية نفسها نتيجة وتطوراً للعدمية"²⁵².

أشار رولف فون إيكارتسبيرج Rolf von Eckartsberg ورولاندرس فالي Roland S. Valle إلى شيء ما في دراستهم لهيدجر والتفكير الشرقي حول البعد "عبر الشخصية transpersonale" لتفكير هيدجر في الكينونة.

في سعيه لترك مجال التشخيص، الموضوعانية في اتجاه تجربة ما قبل التشخيص (الأصلية) للكينونة²⁵³. يرون فيه قاسماً مشتركاً أساسياً مع البوذيين ويتحدثان عن: "البعد الثيلوجي العابر للبشر في المنطقة ما وراء العمق وما وراء الارتفاع، ما وراء الإرادة البشرية، التي هي مصدر الإنارة والوفاء والحقيقة للإنسان - ما وراء الشخصية"²⁵⁴. ويشير اهتمام هيدجر بتصوف مايستر إيكهارت Meister Eckhart إلى نفس الإتجاه²⁵⁵.

²⁵² Holzwege, Frankfurt a. M. 1963, S, 204.

²⁵³ حاولت نفس الشئ في كتابي: Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heidegers. Meisenheim a. G. 1978.

²⁵⁴ Rolf von Eckartsberg und Roland S. Valle, Heidegger Thinking and the Eastern Mind, in: The Metaphysics of Conschioneness (ed. Rolf von Eckartsberg). New York 1981, S. 309. „transhuman theodimension in the region beyond depth and beyond height, beyond human willfulness, wich ist the source of illumination, fulfillment, and truth for man -the transpersonal“.

²⁵⁵ "... إن التصوف الحقيقي والعظيم يتضمن أقصى درجات الحدة والعمق في التفكير. هذه هي الحقيقة. ويشهد اعلى ذلك مايستر إيكهارت بضا". انظر: (Der Satz vom Grund, S. 71, S. 71) – Vgl. auch: John D. Caputo, Meister Eckhart

وبالإضافة إلى الكثيرين، يتحدث بيتر كريفت Peter Krefft أيضاً عن شيء مدهل في كيفية "رسم" هيدجر²⁵⁶.

يمكن أن تشير هذه التفسيرات على الأقل إلى جهود هيدجر لإجراء محادثة مع ممثلي زن البوذية Zen-Buddhismus، حتى لو كان تدينه الأسطوري اليوناني، المستوحى من هولدرلين، يتناقض في النهاية مع عنفه/قوته التصويري/التصوري. يبدو أن هناك مستويات مختلفة من التفسير في عمل هيدجر، التي لم يتوسط بينها هو نفسه، أو توسط بطريقة مضللة فقط، وهو ما يقترحه حديثه عن "المنعطف Kehre" بالفعل (وإن كان في سياق مختلف).

إن المحاولات لمواصلة النهج الأنطولوجي لهيدجر في اتجاه التجربة الشخصية (كما فعلته الفلسفة المسيحية عدة مرات)، تعود وفقاً لهيدجر إلى "المتافيزيقيا" التي يحاول الخروج منها. وربما ينطبق هذا أيضاً على محاولة فريدولين فيبلنغر Fridolin Wiplinger، الذي سعى إلى إيجاد "نظير"

and the Later Heidegger: The Mystical I in Heidegger's Thought, Part two, in: Journal of the History of Philosophy, vol. XII (1975), pp.62-80.

²⁵⁶ Zen in Heidegger's Gellassenheit in: International Philosophical Quarterly, vol. XI, no. 1. March 1971, p. 453 („The simple releasement of the ego: is this not almost perfect a description of what goes on in Zen as such categories can afford?)

شخصي في البنية الديقالكتيكية لعلاقة الذات-الشيء كعلاقة بين الإنسان والوجود. حيث يقترب من تكهنات الشعارات المسيحية الرواقية، التي تناولها هيجل احتمالاته المنطقية Logos-Spekulation مرة أخرى، الذي يسعى إلى توسيعه ليشمل تجربة شخصية فيما يتعلق بإشكالية وجود الكينونة والتفكير في بعضهما البعض Ineinander، والتي عبر عنها هيدجر حديثاً: "ما يوجد في الواقع، هو العلاقة بين المقابل Gegenüber وتنفيذ/اكتمال المقابل، التمديد Legein كتراجع Dia-legein، واللغوص Logos كحوار Dia-logos، وهو ليست ثالثاً بجانبهما، خارجاً عنهما أو فوقهما، ولكن جوهرية فيهما ... في حدث Ereignis واحد لا ينفصل عن المقابل Gegenüber، اللوغوس الحوارية، الذي يفتح ويكشف أحدهما للآخر"²⁵⁷. ويتحدث فيبلنغر Wiplinger عن الإخلاص المتبادل ويقول -وهذه هي النقطة المركزية في الحجة-: "يبدو هذا التفاني ممكناً لأنك أنت Du فقط"²⁵⁸. وبالتالي، فإن تجربة الكينونة هي "لقاء مع الحقيقي، أنت الوحيد"²⁵⁹، والذي يحتوي على شرط إمكانية كل تجربة ملموسة لإنسان أنت Du. بهذه الطريقة، يسعى فيبلنغر إلى تجاوز الاختلاف

²⁵⁷ Dialogische Logos. Gedanken zur Struktur des Gegenübers, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Bd. 70 (1962/63), S. 185.

²⁵⁸ A.a. o., S. 374.

²⁵⁹ Fridolin Wiplinger, Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers. Freiburg/München 1961. S. 375

الأنطولوجي، الذي صاغه هيدجر بصرامة ، نحو "اختلاف لاهوتي"²⁶⁰، من خلال فهم الكينونة كلوغوس بالمعنى "المسيحي"²⁶¹، ويعني هذا بحسب هيدجر الانتكاس إلى التفكير الأنطوثيولوجي، الذي تخضع الكينونة نفسها فيه لكائن أعلى ولا يكون بالإمكان التفكير فيها ككينونة. وبهذه الطريقة، فإن "الموجود" ذاته كوجود أسمى [= الله] يؤسس الكينونة²⁶². ولكن مثل هذا التأويل الميتافيزيقي للكينونة، لا يقول كيف يمكن معرفة الكينونة كأساس/سبب هذا "الوجود الأسمى". وتأخذ البرهنة هنا دائماً قفزة مفاجئة في اتجاه التفسير التوحيدي الشخصي - سواء كان المرء يشير إلى مخططات التفكير الأرسطية أو المدرسية الطوماسية. وفي هذا المعنى يجب أيضاً فهم ملاحظة هيدجر المشككة: "من اختبر اللاهوت، سواء كان في الإيمان المسيحي أو الفلسفي، من خلفية ناضجة ، يفضل اليوم أن يظل صامتاً عن الله في ميدان الفكر"²⁶³.

بالنسبة لهيدجر ، فإن التشيؤ *Vergegenständlichung*، الذي تقوم به "الميتافيزيقيا" أيضاً في تصور مفهوم الله [الأنطو-ثيو-لوجي -*Onto*-*theo-logie*] ، يعني في الواقع العدمية الأساسية بمعنى الكينونة²⁶⁴.

²⁶⁰ a.a.O. S. 374.

²⁶¹ Vgl. ebd.

²⁶² Identität und Differenz. S. 62.

²⁶³ Identität und Differenz. S. 45.

²⁶⁴ Vgl. Nietzsche, Bd. II. S. 335ff.

إن التدين، كما تطور في الغرب في التصور الشخصي عن الله في المسيحية، ينتمي أيضاً إلى مجال الميتافيزيقيا: "إن الميتافيزيقيا هي الفضاء التاريخي، ما يصبح مهارة *Geschick*، بحيث أن العالم الفوق الحسي والأفكار والله والقانون الأخلاقي يفقدون قوتهم البناءة ويصبحون لاغيين وباطلين"²⁶⁵.

وتجدر الإشارة مرة أخرى إلى أن الخطأ الأساسي لعقيدة الله المسيحية- المدرسية، يتمثل، طبقاً لهيدجر، في كون الموجود في الأنطو-ثيو-لوجيا (في الميتافيزيقيا) كأسمى موجود (الله) هو الذي يؤسس الكينونة²⁶⁶. إنه يريد "تحريف/التواء" الميتافيزيقيا بمعنى المطلق الشامل للكائنات في جميع المجالات، فإن هيدجر يعترف بـ "التفكير الخالي من الله *gott-losen Denken*"، وهو تعبير يرجع إلى المقارنة بـ "الأنطوثيولوجيا" المسيحية²⁶⁷.

ويتحدث في نفس الوقت عن "الله الإلهي *göttlichen Gott*"، مُوحيا بذلك إلى بُعد آخر عميق للإلهي، يبقى مغلقاً أمام التفكير الموضوعي. ويشير هذا إلى حديثه عن "المربع *Geviert*"، الذي يبدو لنا أنه مستوحى كثيراً من تعدد الآلهة اليونانيين.

²⁶⁵ Holzwege, S. 204.

²⁶⁶ Identität und Differenz. S. 62.

²⁶⁷ a. a. O., S. 65.

"الخطوة إلى الورا" باعتبارها انكاسة ورا الميتافيزيقيا؟ (المخطط الشخصي للأسطورة)

يتناقض التصوف الجديد للكينونة مع نقد هيدجر لميتافيزيقي تاريخ الكينونة، بطريقة تستبعد أي تفسير موحد بشكل منهجي، وهذا ما يكشفه هيدجر بعد انتهاء الفلسفة التي فرضها بنفسه²⁶⁸. إن التفكير الشعري، الذي لم يعد يبرهن، بل فقط يؤكد في النهاية، يستحضر الله أو "الآلهة" على خلفية تصوف اليوناني العالمي لهولدرلين.

أصلح هيدجر، تحت علامة تفكير أعمق وأكثر أصالة، وبالتالي أكثر نقدًا، سداجة الأسطورة، بطريقة يصعب الحديث بها بعد التنوير: "... لا يمكن للآلهة أن تتحدث إلا عندما تتحدث إلينا وتضعهم (الأساطير: إ.م) تحت ادعاءاتهم"²⁶⁹. وتتضمن هذه الأطروحة التخلي عن كل انعكاس معرفي تم تحديده عمومًا منذ كانظ باعتباره "نقديًا" لصالح يقين الأسطورة، والتي لا يستطيع المرء أن يدركها إلا بنشوة. من الواضح أنه لا يمكن للمرء

²⁶⁸ Vgl. Auch seiner Aussage im Spiegel-Interview: „Die Philosophie ist Am Ende“ (Der Spiegel Nummer 23 1976 S. 209 -Ähnlich: Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, in: zur Sache des Denkens. Tübingen 1969, S. 61ff.

²⁶⁹ Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt a. M. 1963. Seite 37.

إضافة أي شيء حتى إلى "اليقين" الإلهي. يبدو هنا كما لو أن أسطورة الوحي المسيحية استمرت في شكل متغير. يصل المفكر إلى مستوى تفكير المستمع بالتخلي عن نقد المعرفة وإخضاع نفسه لمطالبة (حتى تشجيع) الآخرين.

يبدو من الغريب كيف أن هيدجر هنا - في منطقة تقع في نظره أبعد من الميتافيزيقيا "الملتوية" بالفعل - يعيد كل هذا بالصياغات الأسطورية والتخمينية البحتة، أي ما دمره بعناية من حيث تاريخ الأفكار: وهي فكرة وجود إله ينقذ الصفات الأسطورية المعروفة من التاريخ الثقافي.²⁷⁰ حتى لو كان يعتقد أن هذا الإله "هو الإله المختلف تمامًا عن الماضي، وخاصة ضد الإله المسيحي"²⁷¹، فلا يمكن ذكر سوى الانتكاس إلى الميتافيزيقيا في مصطلحات الأسطورة هنا. تم استبدال علم أمور الآخرة المسيحية بآخر وثني، واستمر مخطط الخلاص على هذا النحو حتى في التحول الصوفي ("إن إله ما وحده هو الذي يمكنه تخليصنا nur noch ein Gott kann uns retten")²⁷². ويلخص الاستحضار الشعري الصوفي لإله ما، عندما

²⁷⁰ Vgl. Besonders die neu zugänglichen Stellen in „vom Ereignis“: Beiträge zur Philosophie, Frankfurt. a. M. 1989, S, 405 ff.

²⁷¹ a.a.O. S. 414.

²⁷² Titel des Spiegel-Interviews vom 23. 9. 1966

لا يمكن تفسير أي شيء مجازيًا فحسب²⁷³، في فئة شخصية أقل تمييزًا بكثير من الفئة المسيحية. بعد أن طرح هايدجر مجموعة كاملة من المصطلحات الميتافيزيقية لصياغة الذاتية (وبالتالي العلاقة بين الذات والموضوع) ورفضها لأنه اعتبرها مضللة²⁷⁴، فإن كل ما تبقى هو فكرة شخصية ساذجة عن الإله ("آحر الآلهة" الذي يخلصنا من خراب Öde الكائن الباحث عن المطلق ومن (الرف Ge-stell)).

إن ادعاء هايدجر بأن هذا "الإله الأخير" يرى "خارج ذلك التحديد التعويضي لما تعنيه الأسماء/العناوين، أحادي الإيمان/توحيدي Mono- theismus، وحدة الوجود Pan- theismus والإلحاد A- theismus،²⁷⁵ ربما يُظهر عذاب ضميره وعدم يقينه الداخلي، فيما يتعلق بالمطلق العقائدي للأسطورة اليونانية. إنه مدين لنا براحة مُرضية من الناحية الفلسفية وشرح إلى أي مدى ليست هناك علاقة، في استحضاره لله، بالإيمان التوحيدي بالمعنى التقليدي للكلمة: "إن التوحيد وجميع أنواع التوحيد موجود فقط منذ وجود التبريرية اليهودية-المسيحية، والتي (أي

²⁷³ Bedeutung das Gottes Problem im denken Martin Heidegger, in: Zeitschrift für katholischer Theologie, Bd. 95 (1973) S. 87 („der Gott ist ... das Wie des Erscheinens des Seins für den Menschen ... „

²⁷⁴ Vgl. Auch zur Seinsfrage. Frankfurt a. M. 1967. S. 28 ff.

²⁷⁵ Beiträger zur Philosophie (vom Ereignis) Frankfurt a. M. 1989 (Gesamtausgabe Bd. 65) Abschnitt VII: „der letzte Gott“ S. 411.

التبريرية: إ.م) كانت الميتافيزيقا فيها شرطاً مسبقاً للفكر. بموت هذا الإله تسقط كل التوحيديات "Theismen"²⁷⁶.

في رثاء من الواضح أنه تدرب عليه انطلاقاً من نيتشه، يشكو هيدجر من وصول الله "الأخير" باعتباره "الخطر الشديد لحقيقة الكينونة"²⁷⁷: "إن الإله الأخير هو بداية القصة الأطول في أقصر مجراها. التحضير الطويل مطلوب للحظة العظيمة من مروره"²⁷⁸.

يستخدم هيدجر إذن صوره صوفية لا تخضع لأية حجة فلسفية. وإذا أخذنا نقده للميتافيزيقا بجدية، وهو نقد "يخلق" حقائقاً، فيمكن بالتأكيد تفسيره بالمعنى النفسي الطوعي الذي يسعى الفرد لتحقيقه. ولأن تحريم الأسطورة يجب أن يكون الشكل المناسب لتدمير الميتافيزيقا (بحيث تحل الأسطورة التعسفية محل الوضع الميتافيزيقي). ولا يتوافق مستوى المشكلة الأنطولوجية التي تم التوصل إليها في "السكينة" تماماً مع هذا، حيث تخلى عن أي تثبيت موضوعي (اختياري). تقع تحليلات تاريخ الكينونة مجلد

²⁷⁶المرجع السابق. يأخذ بول ريكور على هيدجر إهماله التام للتقليد اليهودي المسيحي لصالح الإغريق. انظر (Heidegger et la question de Dieu, Paris 1980, S.) (17).

²⁷⁷ a.a.O., S. 411.

²⁷⁸ a.a.O., S. 414.

ينتشره الثاني أيضًا على مستوى مختلف تمامًا (ومع ذلك أكثر قابلية للفهم، بالنسبة لنا) من الوعي الفلسفي بالمشكلة.

إذا لم يجتهد المرء من أجل تفسير متأصل في اليقظة، فعليه أن يسأل ما إذا كان هيدجر لا يسعى إلى تحويل الانتكاس إلى الميتافيزيقيا كتراجع (خطوة إلى الوراثة) وراء هذه الميتافيزيقيا. هل الرمز كدليل لظهور الكينونة في "المربع Geviert" هو بالفعل بديل للتوحيد المسيحي، حيث سيتم الوصول إلى مستوى مشكلة أعمق؟ تسمح قيامة الله في الهدف الصوفي السحري والتكوين (الوثني) لأسطورة الفداء بفتة الشخصية بأن تكون لها اليد العليا على كينونة تُخفي هويتها باعتبارها لا شيئًا (Nichts) وبالتالي غير شخصية (apersonal). ومع ذلك، لا يمكن التوفيق بين إله الأسطورة الشخصي وإله الوحي في التقليد اليهودي المسيحي، ذلك أن الإطار الأنطولوجي الذي يفكر فيه هيدجر في الله لا يتوافق مع موضع الذاتية في المسيحية والأنطولوجيا، علاوة على ذلك، فإنه يعتقد بأنه لا يمكن التفكير في وجود الله إلا "نسيًا" فقط.

إن تصريحات هيدجر عن الله والآلهة²⁷⁹ (خاصةً في تفسيراته لهولدرلين) تشبه بشكل مذهل استحضار الأسطورة اليونانية عند فالتر أوتو Walter

²⁷⁹ لاحظ أنه يتحدث دائمًا عن الله أو الآلهة بأداة التعريف!

F. Otto . قد يكون تقييمه الأنطولوجي لفكرة الإغريق عن الله مفيداً في تصنيف أقوال هيدجر المشفرة، يرى أطو "أشكال الكينونة" في الآلهة²⁸⁰. ويصبح الأمر واضحاً خاصة في تجربة الشعر - على سبيل المثال هولدرلين -، "إن هذا الكائن الذي يحدث في الماضي والحاضر والمستقبل جاهز دائماً للكشف عن السمو الذي هو وجه الإله"²⁸¹: على غرار هيدجر في تفسيراته لهولدرلين، يرى أوطو الأسطورة على أنها "شاهد على ظهور الآلهة في العالم"²⁸².

مشكلة التفسير الموحد - الأسئلة المفتوحة

في ضوء مثل هذه الاستعادة الواضحة للأسطورة وما يرتبط بها من إعادة تقييم جذري للتقليد التاريخي الفكري، والذي يمكنه فقط فهم الانتقال من الأسطورة إلى اللوغوس كخطوة من التقدم بعيداً عن الكينونة، يطرح المؤلفون لهيدجر أسئلة يصعب الإجابة عنها باستخدام الأدوات الفلسفية الحالية. لا يتعلق الأمر فقط بصعوبات التفسير، التي تسببها التناقضات في

²⁸⁰ Die Gestalt und der Sein. Gesammelte Abhandlungen über dem Mythos Und seine Bedeutung für die Menschheit. Darmstadt 1959, S. 197.

²⁸¹ a.a.O. S. 22 (aus einem Beitrag für die Heidegger Festschrift).

²⁸² a.a.O. S. 22.

نصوص هيدجر وفرض مستويات مختلفة من الفهم، بل لم يعد يقصد صحة النهج الجديد للفكر، الذي ينتج عنه مستويات مختلفة للفهم الذاتي النظري للفلسفة الأوروبية (وخاصة الفلسفة المتعالية).

(أ) هل انحدر هيدجر إلى "الوثنية" (في شكل الأسطورة اليونانية) نتيجة مقبولة بوعي لاهتمامه المركزي: تدمير الميتافيزيقيا وبالتالي تدمير اللاهوت (الأنطو-ثيو-لوجيا)؟ هل عودته إلى ما قبل السقراطيين - أكثر من الرومانسية المعروفة من التيارات الأخرى، أي الضرورة المنهجية للتفكير، التي تسعى لتصحيح خطيئة التاريخ الكينوني في جعل العقل مطلقاً؟ هل الإله الوثني - الذي يتم استحضاره دائماً في نصوص محددة - تكوين "يقين" أكثر أصالة، وهو أمر غير مرغوب فيه، بل هو "مرسلاً"²⁸³ لنا أكثر.

(ب) هل يتحدث هيدجر عن الإله "الأخير"، الذي يدور حول نفسه، وهو حديث يفهم من تصريحاته المأثورة حول ظهور إله الآلهة، بل وحتى "موته"، مستوحى من أنماط التفكير، كما نعرفها من نصوص نيتشه ذات الصلة (والتي يشار إليها أيضاً بأوجه التشابه الأسلوبية بينهما؟ هل تدخل

²⁸³ Vgl. dazu auch Maria Villela-Petit, Heidegger est-il idolâtre? In: Heidegger Et la question de Dieu. recueil préparé sous la direction De Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary . Paris 1980. S. 75-102.

أقوال هيدجر في حكم نقد تاريخ الأفكار الذي لا يريد أن يرى فيها سوى استعادة الرؤى القديمة للخلاص؟ هل ينطبق ما قاله عن نيتشه على هيدجر أيضا: أي أنه جعل الميتافيزيقيا مطلقة بنفيها في النهاية، ولم يعد أي شيء يعلو عليها؟ هل يتخلف/يتخلى هيدجر عن الهدف الذي فرضه على نفسه وهو النقد الشامل للميتافيزيقا الغربية (تاريخ الكينونة)؟

يبدو أن حنين نيتشه الديني إلى الله "الميت"، والذي يستحضره هيدجر بإصرار، يتوافق مع حنينه إلى تاريخ الكينونة، وهو حنين يأمل منه أن صبح الكينونة قادرة على أن تكون إلهًا (إلهًا "إلهيًا"). وفي الواقع، على المرء أن يتساءل ما إذا كانت أقوال هيدجر المتأخرة عن الله، والآلهة والمرجع وما إلى ذلك، وخاصة حديثه عن "الحدث"، لا تمثل في النهاية علمنة المخطط الوحي المسيحي²⁸⁴. هل هناك شيء لتفسير حديثه الصوفي عن "الكينونة"

²⁸⁴ إن الطريقة التي تحدث بها في محاضراته "Zeit und Sein" (Zur Sache des Denkens. Tübingen 1969, S. 1ff) عن "الحدث Ereignis" باعتباره ذلك الذي يتحكم في الوقت والكينونة "في جوهرهما" (ص 20) يقترب من الأسطوري-الشخص في فكر الكينونة ككل. فالتفسير الشخصي لصيغة "يوجد بمعنى الهو Es كموضوع يعطي (حيث يُفهم هذا العطاء على أنه إرسال)، يشير بقوة شديدة في اتجاه مخطط العلمنة: "يعتبر الإرسال في مهارة Geschick الكينونة عطاء يلتزم به المرسل وفي التمسك بها ينسحب من الحرمان" (ص 23). ولا يمكن فهم هذه الصيغة إلا بمعنى مجسم مرتبط بالموضوع. هنا فقط، تحل اعتبارية النسوة الصوفية محل الادعاء الحتمي بإسقاط واضح نسبيًا ومفهومًا في سياق أيديولوجي مسيحي.

وفقًا لهذا المخطط؟²⁸⁵. هل سيكون الدافع الأعمق لهيدجر عندئذ ذا طبيعة دينية في النهاية؟²⁸⁶ ويتحدث هيدجر عن الكينونة - بشكل مباشر في نصوصه الشعرية المتأخرة - بمصطلحات شبه دينية. واستبدال مصطلح "الكينونة" بكلمة "الله" من شأنه أن يؤدي إلى شيء مثل نظام ثابت من اللاهوت السليبي على أساس تاريخ الكينونة.

(ج) ومع ذلك يبقى من غير الواضح، ما هي الكلمة النسقية "الإله" أو "الآلهة" التي يمكن تبنيها في ادعاء هيدجر بعالمية فكر الكينونة²⁸⁷. من ناحية، يخصص هيدجر صفات شبه إلهية للكينونة، ومن ناحية أخرى، يستدعي "الله" الذي تكون الكينونة في حاجة له والذي يجب أن يخاطبنا. ما هو الموقف الذي يمكن أن يتخذه الله في دوغماتية الكينونة الهيدغيرية، عندما يتحدث المرء عن الكينونة ذاتها في البُعد المقدس؟

²⁸⁵ بالإشارة إلى مفهوم "الوجود Existenz"، رفض هيدجر بنفسه وبشكل قاطع فرضية العلمنة، راجع Humanismus, in: Wegmarken, S. 15. فالصورة الذاتية لمفكر ما ليست المعيار الوحيد الحاسم للتفسير عندما يتعلق الأمر بتصنيف تاريخ الأفكار.

²⁸⁶ راجع سيرته الذاتية في نصه: 96: "بدون هذا الأصل اللاهوتي، لم أكن لأسير على طريق الفكر. يبقى الأصل هو المستقل".

²⁸⁷ هل ما يزال لدى الله مكان، بحيث إن هيدجر يذهب بهذا الولاء للكينونة، معتبرا الله تحت الموجودات، وتوجد الكينونة فوقه في كليته (أي الله: إ. م) وما هي الوظائف الموكلة لهذا الإله" (Martin Heidegger und Thomas von Aquin, (München/Wien 1964, S. 81).

هل هو (أي الله: إ.م) شكلا من أشكال ظهور الكينونة ("شكل الكينونة") أم رمزا أم حقيقة أصيلة/أصلية؟ لم يساهم هيدجر بنفسه في توضيح أقواله الأسطورية المتأخرة. ذلك أن الأقوال المنفردة له تثير الانطباع بالتعسف العقائدي أو الانسحاب الأسطوري. في ظل هذه الخلفية، يبدو أن الملجأ الذي عاد له هيدجر بتوسطه بهولدرلين هو أحاسيس ذاتية للغاية، بل وحتى رومانسية، رفضها هو نفسه دائما. وبهذا يبدو أن السحر يحل محل التفكير.

د) يجب على التفسير المعرفي السائد لفكر هيدجر في الكينونة، كما حاولنا في مكان آخر²⁸⁸، في ضوء وجهات النظر هذه، يمكن تعديل على الأقل، وخاصة في الجزء "عن آخر إله" في أمثاله "إلى الحدث": لم يلتزم بهدفه الأصلي المتمثل في اكتساب مقارنة جديدة للأنطولوجيا لم يحجبها التقليد. بدلاً من عقيدة كينونة الكائنات (من خلال تحليل التماثل (تاريخ الكينونة)، كان هناك المزيد والمزيد من إعلان الكينونة بمعنى توقع أسطوري متجدد للشفاء/الخلاص.

²⁸⁸ Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heideggers. Meisenheim a. G. 1978.

يتعلق الأمر عنده بتأسيس الإنسان انطلاقاً من "خرابه Verfallenheit" الذي لم يعد للمرء Man (كما في الكينونة والزمن)، لكن بـ"الميتافيزيقيا" الرف، التقنية. نعم، علينا أن نتساءل: هل كان البعد الوجودي والأنثروبولوجي الأصلي، الذي نفاه هيدجر دائماً بشدة، قائماً على مخطط لتاريخ الخلاص²⁸⁹؟ هل سينطبق حكم كارل لوفيت Karl Löwith على محاولة مارتين هيدجر الخروج من التصور الزمني/الديمومي المستقيم/الخطي لتاريخ الخلاص للمسيحية²⁹⁰؟

إن النماذج الثلاثة المذكورة في بداية تفكير هيدجر عن "الله" المحايدة فينومينولوجيا اتجاه مواقف الإيمان / الإلحاد في مرحلة الأنطولوجيا الوجودية (1)، والمفهوم الشخصي المسيحي لله في مشروع "إلتواء Verwindung" الميتافيزيقيا لاكتساب فهم ذاتي جديد وفقاً لـ "الإنعطاف kehre"، حيث توجد الكينونة في البعد الإلهي (المقدس) (2)، واستحضار "الله" الصوفي في "المربع Geviert"، نعم "الله الأخير" (3)، لا تسمح باستنتاج واضح فيما يتعلق برأيه النهائي حول العلاقة بين "الكينونة" و "الله" ("الآلهة"). ومع ذلك، من الجدير بالملاحظة أنه على الرغم من تدمير الأنطو-ثيو-لوجيا Onto-theo-logie، إلا أن البعد الشخصي لا يزال قائماً في

²⁸⁹ Vgl. Brief über den „Humanismus“, in: Wegmarken, S. 145ff.

²⁹⁰ Vgl. Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1967.

حديث هيدجر عن "الله". ومع ذلك، فإن هذا يشبه إلى حد كبير العالم السحري الأسطوري لأفكار تعدد الآلهة اليوناني، كما أوضح فالتر أوطو Walter Otto، ورؤى نيتشه عن خلاص "الرجل الحارق" باعتباره ميتافيزيقيا شخصية قائمة على مفهوم التأمل (أي الذاتية التي تلحق ذاتها). وما ينقص على وجه الخصوص هو غياب البعد الأخلاقي الذي يميز الشخصية المسيحية.

إن الكونية الشاملة Pankosmismus (وكذلك وحدة الوجود Pantheismus) في تفكير هيدجر حول الكينونة واهتمامه بالتغلب على كل تشيء بـ ("الميتافيزيقيا") تجذ نفسها في تناقض واضح مع هذا الحديث الأسطوري عن الله (الآلهة) في التصنيف الشخصي.

يصعب تنسيق مستويات التفسير المختلفة بناءً على النصوص المتوفرة. ومع ذلك يبدو أيضًا في نهاية المطاف في نصوص "من الحدث" بأن "الكينونة" تقف فوق الله، عندما يتحدث المرء اليوم عن نمو "أرض خصبة محتملة لشك أصلي في الكينونة"، "وهذا يفتح مجال القرار حول ما إذا كان الكائن/الجوهر قادرًا مرة أخرى على وجود إله، وما إذا كان جوهر حقيقة الكينونة يأخذ جوهر الإنسان بعين الاعتبار في البداية"²⁹¹.

²⁹¹ Holzwege. S. 103.

في ضوء تناقضات النصوص الهيدجيرية، يمكن أن يكون تلميح فريتر هيدجر Fritz Heidegger مهمًا، الذي أبلغنا في رسالة عن نقطة التفسير التي كانت حاسمة بالنسبة لمعرفته: على المرء دائمًا أن يضع في اعتباره بأن هيدجر لا يفكر في شيء سوى الله، لا يتحدث إلا عن الله
...²⁹².

²⁹² رسالة من فريتر هيدجر إلى هانز 2.4.1973 Brief an Hans Köchler vom 2.4.1973
كوكلر بتاريخ 2 أبريل 1973

العلاقة الداخلية

بين

الأنثروبولوجيا

والأنطولوجيا

(مشكلة الأنثروبولوجيا في تفكير مارتين هيدجر)

ملاحظة تمهيدية

يتم استخدام المصطلحين "ميتافيزيقيا" و"ميتافيزيقي" هنا في معنيين: من جهة بمعنى الاهتمام الأنطولوجي الأساسي لفلسفة الكينونة ((كما طورها هيدجر وفهمها في البداية على أنها "ميتافيزيقية")، -ومن جهة أخرى، كتعبير عن عدم كفاية الميتافيزيقا التقليدية، التي (حسب هيدجر) لم تنجح في التشكيك في ظروفها الكامنة أنطو-لوجيا-، ولهذا السبب يكون من الواجب أن يبقى جوهرها كامنا²⁹³. وينطلق المعنيين معا من السياق ومن الإضافات التفسيرية. وعلى غرار هذا الاختلاف في المعنى، اخترنا أيضاً "الأنتروبولوجيا"، التي ترتبط ارتباطاً جوهرياً بكل من الأشكال (الموصوفة) للميتافيزيقا. وهدف الدراسة التي بين أيدينا هو إظهار هذا الارتباط. وينتج عن هذا فرق بسيط مزدوج في معنى الأنتروبولوجيا، الذي بهذه الطريقة (كما هو الحال أيضاً مع مصطلح الميتافيزيقا) يكون أكثر أهمية - "تاريخ الكينونة"²⁹⁴، ويقدم جزئياً تأكيدات أنطولوجية نسقية قوية. كما تظهر هذه الازدواجية أيضاً في عمل هيدجر، الذي طور اهتمامه

²⁹³ Dazu vgl. meiner Arbeit: Hegel und die „Metaphysik“ aus der Sicht des späteren Heidegger.

²⁹⁴ Vgl. bes. Heidegger, Nietzsche. Bd. II.

الشخصي المنهجي النسقي بالإهتمام الفعلي بالتطوير "التاريخي" ²⁹⁵
للمشكلة المنهجية²⁹⁶). وتعود الأهمية المنهجية لهذا التمييز إلى اهتمام
هيدجر بنقد تاريخ الميتافيزيقا، وفهم طبيعة هذا النقد فيما يتعلق بتجربة
الكينونة كما شرحها: "يجب على الفكر فقط إثبات طابعه "اليوناني" من
حيث أنه لا يزال، بقدر الإمكان، يحاول أن يفكر في كون المرء مرتباً من
خلال قصة حقيقة ((الكينونة في ظهورها/تجليها))"²⁹⁷.

أ. بوغيلير O. Pöggeler

²⁹⁵ بالمناسبة، نفس المعنى المزدوج ينطبق على التاريخ (مع هيدجر)
²⁹⁶فيما يخص مجموع هذا العمل، انظر نصنا Anthropologie und
Transzendentalphilosophie. Zwei Aspekte derselben Problematik
(eine methodische Untersuchung). -Zu systematisch grundsatzfragen
vgl. auch: die Subjekt Objekt Dialektik in der Transzendentalen
Phänomenologie. Meisenheim (Glan) 1973.

²⁹⁷ Existentielle Anthropologie, S. 458.

الموقف المنهجي والنسقي للقضية الأنثروبولوجية في المشروع الفلسفي العام لمارتين هيدجر ("عقلانية" مصطلحي "إنسان" و"كينونة")

“من خلال الأنثروبولوجيا، بدأ انتقال الميتافيزيقيا إلى عملية توقف وتعليق كل فلسفة”.

298
مارتين هيدجر

تحتوي هذه الصياغة الموجزة على كل النقد الضمني للأنثروبولوجيا من طرف هيدجر²⁹⁹، والتي يمكن فهمها وتبريرها من خلال القضية الفلسفية العامة لتفكيره، التي ترتبط بدورها ارتباطاً وثيقاً بالتفكير في تاريخ الفلسفة، ومن بينه ما يسمى "اليوم" "الأنثروبولوجيا"، ولا يمكن فهمها إلا بشكل كامل. لهذا الغرض، يجب تحديد مفهوم هيدجر الفلسفي النسقي الشامل مع المفهوم المركزي لـ "الميتافيزيقيا".

²⁹⁸ Holzwege, S. 92 (Die Zeit des Weltbildes):

²⁹⁹ Heidegger wird Des Weiteren mit „H“ abgekürzt. يتم اختصار هيدجر بـ "ه"، "ب"، "هـ"

وفقاً لهيدجر، تتمثل المهمة الشاملة الوحيدة للفلسفة في مسألة الحقيقة كما هي، أي مسألة الكينونة. وهذه "الإشكالية" المركزية، التي تتغلغل في جميع الإشكاليات والجوانب، يجب أن تُخدم أيضاً أو تظل تابعة للمنهجيات والمصطلحات الفلسفية. ومن المفروض أن تظهر الحقيقة "كما هي" بشكل انعكاسي في الفلسفة بواسطة التجربة الإنسانية. كل ما يتوافق مع τέλος (نهاية) التفلسف، يُرفع من اعتبارات المنهجية البحثية: يتم تضمينه في الأفق الشامل لحدوث "الكينونة" و "تجربة هذه الكينونة" (التي لا يجب فهمها في الانقسام "الكلاسيكي" بين الذات والموضوع)³⁰⁰ - وبالتالي يتم تمييزها عن كل التجارب الإنسانية الحكيمة الأخرى للوجود-في-العالم. ويعطي هذا دليلاً معيارياً موحدًا للتفكير الفلسفي (-) ربما لا يمكن إظهار طابعه المعياري مرة أخرى بشكل استطرادي ولا أساس له، ولكن يجب علينا بدلاً من ذلك الذهاب إلى أصالة معينة): من هذا المنظور المركزي، فإن الطيف الواسع الكامل للتجارب الفلسفية الفردية والتحليلات الفردية يكتسب نظاماً منهجياً، سابقاً على هذا الطيف

³⁰⁰ انظر بالخصوص كتاب هيدجر Zur Seinsfrage "فيما يتعلق بمسألة الكينونة، ص 28: "إن مخطط الذات-الموضوع يعتبر "كمطلق ويبعد التفكير في ميوس منه تأكيداً على "الكينونة" التي تود استدعاء "الوجود" بعيداً عن اعتبار علاقة الذات والموضوع، من فضلك لا تفكر في الأشياء المشكوك فيها التي تتركها غير قابلة للتفكير" انظر كذلك مؤلف هيدجر Nietzsche, Bd. II, S. 195: "تُطرح مسألة الكينونة على هذا النحو خارج علاقة الذات والموضوع". ومع ذلك - بالنسبة للصياغة المفاهيمية - يمكن أن يكون التجريد في شكل الارتباط بين الذات والموضوع ممكناً؛ وعلى المرء أن يظل مدركاً لما هو غير كافٍ!

كمبدأ إرشادي في "تجربة الكينونة". ومن ثم، فإن "المنظورات" لا تتلقى "المنظور" إلا هنا، وكذا أهميتها وجوهرها - كل شيء من خلال النظر (الإنطباع) حول موضوع واحد مركزي للتفكير، يجعله "يسهل الوصول إليه" بشكل أو بآخر، بمعنى آخر، وفقا لهيدجر يمكن أن تفتح (X) التمظهر³⁰¹.

ولشكل مثل هذا "المنظور/التصور" الآن أيضًا الفرع الفلسفي الفرعي، لا سيما في القرن العشرين المعروف باسم "الأنثروبولوجيا". بمعنى آخر، (وهذا هو ما يهم هيدجر بالأساس!)، دائمًا ما تُرى هذه الأنثروبولوجيا بالفعل فقط فيما يتعلق بأفق شامل أكبر (هنا: أفق مسألة الكينونة)، ومن هذا الأفق الشامل فقط تحصل على "معناها" وأهميتها - كمبدأ متعالي لـ "تقييمها"!

من وجهة النظر هذه، يكشف هيدجر ما وصل إلينا على أنه "أنثروبولوجيا" كنوع من نمط تجربة الواقع وفهمه "الناقصين" - وهو ما يتضح بدوره من مفهومه العام لتاريخ الفلسفة (حيث يتشابه "علم النفس" أيضًا بشكل غريب): إن تجربة الكينونة الأصلية الواحدة، كما تم

³⁰¹ Zu Heideggers -Konzeption vgl. bes.: Platons Lehre von der Wahrheit; Sein und Zeit, S. 219 ff; Aletheia, In: Vorträge und Aufsätze. - Zur Revision der diesbezüglichen Deutung des frühgriechischen Denkens s. Zur Sache des Denkens: S. 75 ff (Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens.)

التعبير عنها في الفكر اليوناني المبكر³⁰²، فقدت (طبقاً لهيدجر) في سياق تطورها التاريخي محتواها الأنطولوجي البحث. لقد أصبحت - في شكل معارضة صارمة بين الذات والموضوع - تفكيراً يتمحور أكثر وأكثر حول الذات، التي لم تعد تعكس آخر وأعلى شرط ممكن للكينونة الغير المتوفرة/المتاحة كوسيط شامل³⁰³. طبقاً لهيدجر، يكمن السبب الجيني لهذا في "الإرادة" الخفية، الموجودة في الإنسان - لأنها تلي احتياجاته الأمنية- التي توجه التفكير (حتى لو لم يكن هذا الأخير على وعي بذلك). ولأن كل شيء يأتي من الرغبة الآمنة في المعرفة (الموضوع)، فإن التجربة الكاملة للوجود تنغلق على الإنسان بعدم توفرها، ومن أجلها يتم "التخلي"³⁰⁴ عن كل الرغبة الذاتية في الفهم، نعم "الرغبة" بشكل عام³⁰⁵ (التي لا تسمح أبداً للمرء بتجاوز الأفق الذاتي المحدود). بالطبع، لا يعني هذا بأن تجربة الكينونة ليست مرتبطة بأسس الوصول "الذاتية"؛ ولم يكن هيدجر يشكك في هذا أيضاً. أكثر من هذا بكثير، هذا يعني فقط أن الافتقار إلى البصيرة في هذه "الذاتية" وبنيتها الطوعية البحثية يسمح لما يمكن الوصول إليه في هذه الأسس ومن خلالها بالظهور بشكل مقنع وغير مفكر فيه،

³⁰² Siehe Zur Sache des Denkens, bes. S. 75 ff.

³⁰³ Vgl. K. Jaspers!

³⁰⁴ Vgl. Der Feldweg. 4. Auflag. Frankfurt a. M. 1969, S. 7.

³⁰⁵ Vgl. bes. Zur Erörterung der Gelassenheit (aus einem Feldweggespräch über das Denken), in: Gelassenheit, S. 29ff.

وبالتالي فإن ما يؤخذ على أنه "الواقع" (أو: الكينونة المدركة) هو فقط مظهره الناقص - لأن الإرادة المتمحورة حول الذات تريد صياغة كل شيء في نهائية مفاهيمية، ترضي في النهاية الرغبة في "تأكيد الذات Selbstsicherheit"، وهذا هو ثمن تجربة كينونية مفتوحة وغير مخفية)³⁰⁶.

إن الرغبة الذاتية المذكورة أعلاه في الفهم أصبحت، وفقاً لهيدجر، أيضاً حاضرة في الأنثروبولوجيا الحديثة بالخصوص (وبمشي هذا جنباً إلى جنب مع الفلسفة المتعالية (غير المفكر فيها))، التي أصبحت مهمة³⁰⁷. يعني هذا بشكل ملموس بأن الأنثروبولوجيا: "يجب أن تعمل على وجه التحديد في وقت لاحق على تأمين الأمن الذاتي للموضوع"³⁰⁸، وبالتالي، لا تمتلك في الواقع صلة أنطولوجية حقيقية ولا يمكنها أيضاً أن تمتلك شكلها (خاصيتها) الواقعية التاريخية، إذا كانت التجربة الأنطولوجية بخلاف ذلك كشرط لإمكانية وجودها تتطلب نبذاً نقدياً لتبرير "الذات"، - تم ضبطه في وقت لاحق، "en parergo"، ولكن لم يتم دمجها بشكل أساسي في السياق النظري للتبرير. وهذا هو السبب في أن الأنثروبولوجيا المفهومة بهذه الطريقة "لا يمكن أن تكون مركز الفلسفة دون مزيد من

³⁰⁶بهذه الطريقة يدخل واقع (الكينونة والوجود الإنساني) إلى عالم "تخيل" فقط ويصبح "بنية للإنتاج التخيلي". طرق الحطب ص. Holz, S. 87.
³⁰⁷يجب تمييز الفلسفة المتعالية بشكل صارم عن شكلها المنعكس، باعتبارها تكويناً لذاتية البحتة، وبالتالي وصولاً حقيقياً إلى الوجود في الفلسفة. كما طورها هيدجر في "الكينونة والزمن" (- وكما يوجه تفكيره لاحقاً، حتى لو لم يعد يريد استخدام مصطلح التعالي المرهق تاريخياً "للتعبير عن موضوع دراسته. انظر كتابه Gelassenheit، ص 53).
³⁰⁸ Holzwege, S. 103.

اللغظ، وبالخصوص بسبب البنية الداخلية لإشكالياتها³⁰⁹. ولأن هذا "الأساس الداخلي" يعبر عن اهتمام "شخصي" فقط، وهو ليس إشكالية أنطولوجية، فإنه لا يفكر في العلاقة الداخلية لـ "صورة الإنسان" التي يبحث عنها من خلال إشكالية الواقع - والتبعية المتبادلة لميداني الإشكالية معا.

يرى هيدجر جوهر الميتافيزيقيا الغربية بشكل عام بطريقة غير تأملية، والتي كانت (حسب قوله) تسترشد بتركيز الذات غير التأملي، ويظهرتطورها الكامل - والواضح أيضاً - في المساعي الأنثروبولوجية المواضيعية للقرن العشرين (بما أن المرء يُهمل مضامينه الأنطولوجية): "الفلسفة في عصر الميتافيزيقيا الكاملة هي الأنثروبولوجيا"³¹⁰. لكن بالنسبة لهيدجر، فإن هذه العودة الموضوعية للإنسان (من حيث المبدأ، إذا كان على المرء عدم تشويه حكمه على الأنثروبولوجيا)، ليست بداهة "غيبية" بالفعل، أي تقع في "نسيان الكينونة"³¹¹، بل لا ينطبق هذا إلا إذا تم طرحه على هذا النحو في عزلة وإطلاقية، وبالتالي فإن علاقته المنهجية الأعمق بالواقع هي

³⁰⁹ KM, S. 191.

³¹⁰ Vorträge und Aufsätze, S. 86.

³¹¹ هذا يعني، كما أوضح هيدجر في الرسالة حول الإنسانية Humanismusbrief، أنها تتجاهل "العلاقة" الأساسية للإنسان بالكينونة: "تتعلق الميتافيزيقا على الجوهر البسيط القائل بأن الإنسان لا يوجد إلا في جوهره من خلال مخاطبته من خلال الكينونة" ص. 155.

إشكالية بشكل عام، (يجب تقديمها هنا بإيجاز على أساس التفكير النسقي لهيدجر - أيضًا في بنيتها المتعالية)، بالإضافة إلى اعتمادها على "الشروط" الأنطولوجية (بالمعنى المتعالي الحقيقي)³¹². إذا تم فصل الأنثروبولوجيا عن المراجع الفلسفية الشاملة أو إذا حددت نفسها - بشكل غير مفكر فيه - كما تحدده الفلسفة الشاملة نفسها (كما حدث أيضًا في العصر الحديث)³¹³، فإن إشكالية "غير محددة في أسسها الأنطولوجية الحاسمة"³¹⁴، تبقى مجرد نتيجة "للميتافيزيقيا" (بالمعنى الهيدجيري)، دون أن تكون قادرة في الأصل على طرح السؤال عن ماهية الإنسان³¹⁵، وهو سؤال لا يشير إلا إلى الإنسان الجوهري، أي يمكن الإجابة على "الحقائق" التجريبية للإنسان في العالم (وهذا ما تدور حوله الأنثروبولوجيا اليوم)³¹⁶، إذا كانت المعلومات حول "طبيعة" و"سلوك" "موضوع ما" لا يمكن تحديدها بشكل كاف وجعلها مفهومة. في مقابل

³¹² وفقًا لذلك، يحدد هيدجر الموقف الإشكالي الذي يطرح نفسه في "استفسار أنطولوجي": "إن التأمل النقدي في فكرة الأنثروبولوجيا الفلسفية لا يكشف فقط عن عدم تحديدها وحدودها الداخلية، ولكنه يوضح قبل كل شيء بأنه لا يوجد أساس وإطار لسؤال أساسي حول جوهرها." (KM, S. 189).

³¹³ هذا ما يستشفه هيدجر عندما يقول: "الأنثروبولوجيا لا تسعى فقط إلى معرفة الحقيقة عن الناس، بل تدعي الآن التقرير بشأن ما يمكن أن تعنيه الحقيقة على الإطلاق" (KM، ص 189).

³¹⁴ SZ, S. 49.

³¹⁵ Vgl. Was heißt Denken? S. 95: "من جوهر الإنسان بالضبط"

³¹⁶ Vgl. dazu bes. P. Häberlin, Anthropologie und Ontologie, حيث يؤكد (بأن التجربة "لا تنفذ بتاتا إلى الإنسان" ص 7

هذا (وهذا هو المكان الذي يتم فيه تحديد المفهوم المنعكس للأنثروبولوجيا من طرف مارتين هيدجر)، فإن هيدجر يهتم أكثر بـ "السؤال الفلسفي عن جوهر الإنسان بالنظر إلى العلاقة الجوهرية للإنسان بالموجودات ككل"³¹⁷. ويمكن للمرء أن يجد هنا تعريفاً لمفهوم الأنثروبولوجيا³¹⁸ عنده، إذا لم يتعمق في هذه الكلمة باعتبارها تنتمي إلى التقليد "الميتافيزيقي" لتوصيف تفكيره.

ينتج مما قيل حتى الآن، ظهور الجوانب التالية لدراسة إضافية: إن الأنثروبولوجيا باعتبارها "تساؤلاً عن الإنسان" ليست مجرد شيء واحد أبداً: إذا فهمت نفسها بشكل صحيح؛ فإن مسألة الإنسان هي بالأحرى علاقة جدلية داخلية بإشكالية الكينونة، أي علاقة للفكر الفلسفي الكامل لمارتين هيدجر من خلال الشكل، في علاقته الداخلية بالفكر المتعالي، الذي يمثل هنا اللحظة الموحدة، التي يجب تقديمها بإيجاز. يجب أيضاً فحص المدى الذي يمكن أن تُبرز فيه هذه العلاقة (الأنطولوجية) بشكل كافٍ من خلال جدلية الذات والموضوع عن كتب، وهو فحص يشمل بدوره النقد الميتافيزيقي النسقي لهيدجر. من هنا، لا يمكن وضع الأنثروبولوجيا إلا في السياق الأنطولوجي النسقي وفهمها بالكامل في

³¹⁷ N II, S. 61.

³¹⁸ Vgl. P. Häberlin, Anthropologie und Ontologie, S. 20.

"جوهرها" - كتخصص علائقي (يتوافق مع "عقلانية" مصطلح "الإنسان")³¹⁹. وفيما يتعلق بهذا الأمر، يجب فصل المحاولة الفلسفية لمارتين هيدجر في كتابه "الكينونة والزمن" تمامًا عن المحاولات الأنثروبولوجية المماثلة (وهو ما يتضح أيضًا من تفسيره الذاتي)، خاصة وأن سوء الفهم في هذا الصدد استطاع أن يحجب صرامة التعبير الهيدجري اليوم. ومن خلال توضيح العلاقة بين الأنثروبولوجيا والأنطولوجيا، يمكن أيضًا صياغة المشكلة التأويلية للعلاقة بين الفهم الذاتي وفهم العالم بشكل أفضل. علاوة على هذا، يجب عدم التغاضي عن الاعتراضات النقدية على مفهوم هيدجر الديالككتيكي للإهتمام الأنثروبولوجي (كما تم التعبير عنه ضمنيًا بشكل أوضح في رسالة إلى الإنسانية (Humanismusbrief)، التي تنتج أساسًا من نقد مفهومه عن "الإنسانية").

أخيرًا، ومن وجهة نظر منهجية، يجب إعادة النظر في الأهمية المنهجية للأنثروبولوجيا والأنطولوجيا بشكل موجز شكليًا وبنويًا، ضمن الوسيلة المتعالية للإشكاليات الفلسفية. وبهذه الطريقة، يمكن للمفاهيم المركزية لكل من "الإنسان" و"العالم" و"الكينونة" في عزلتها وعلاقتها المتبادلة أن

³¹⁹راجع أيضًا فينتسل A. Wenzel، الذي عيبر بشكل مناسب عن العلاقات المتبادلة بين صورة العالم وصورة الإنسان: إن الإنسان: "هو الكائن الحمال لعلاقة في واقع يحتضنه وهذا الواقع هو نفسه مرتبط به..." (ص 423)، ويعتمد كل شيء هنا مرة أخرى فقط على تعريف هذا "الواقع"، والذي، إذا نظر إليه فقط على أنه فيزياء "دنيوية"، فإنه لا يقترب من الطبيعة الأساسية لمفهوم هيدجر عن الكينونة (كمفهوم "في ذاته").

تكتسب معنى جديدًا يونانيًا مصقولًا، يجب أن يشكل أساسًا لمناقشات فلسفية أخرى. ويجب أيضًا تصميم المعاني المختلفة لكل من "العالم" و"الكيونة" للبنية الأنثروبولوجية الأنطولوجية الواحدة بشكل خاص في أسس الشكلية للبنى، وإلا فإن الإشكالية الأنطولوجية المسبقة، التي طورها هيدجر، يمكن أن تُخلط بطرح الإشكالية الدنيوية الداخلية التجريبية.

ثانياً

مفهوم الأنثروبولوجيا "الضمنية"

كما وضحنا سابقاً، لا يمكن الإهتمام بالأنثروبولوجيا، إذا كان يجب أن تكون لها أهمية فلسفية حقيقية أكثر من غيرها، باعتبارها "تخصصاً" منفصلاً يهتم المرء به "أيضاً"، جنباً إلى جنب بأسئلة الفلسفة الأخرى. يجب أن يُسلط الضوء بشكل حاسم على مقدماتها الخاصة (الأنثروبولوجيا: إ.م)، أي التأمل في أسسها الأنطولوجية، التي لا يمكن فهم نقد هيدجر للتصورات الأنثروبولوجية التقليدية كتلك الخاصة بشيلر Scheller^{320 321}، إلا من خلال تأمل هذه الأسس، لأن "كل التعاليم

³²⁰ انظر على سبيل المثال الكيونة والزمن، ص 47 وما يليها (حيث ينتقد ضمناً "شخصانية" شيلر المسيحية Personalismus: "حتى (مقارنة بالتفسير المسيحي للشخصية)) التفسير الفينومينولوجي للشخصية الذي يعد أكثر جذرية وشفافية بشكل أساسي

الميتافيزيقية للإنسان" تنتمي إلى "التعاليم الأساسية لكل ميتافيزيقيا وإلى تعاليم كينونة الكائن الموجود"³²².

1. الشروط الخاصة بكينونة الوجود الإنساني

إذا كان من الضروري على المرء تحديد فلسفي لمعرفة جوهر الكائن البشري، فيجب عليه أن يستفسر عن الأسس الأساسية للوجود البشري نفسه. وإلا، سيظل البحث قشوريا فقط، حيث يتوصل المرء إلى "نتائج"

لا يدخل في بُعد مسألة كينونة الوجود هنا" فكل هذه التفسيرات "لم تعد تطرح السؤال عن وجود الشخص ذاته". انظر أيضا KM، ص 118 وما يليها، وبالخصوص ص 191..³²¹ انظر بالخصوص "الكينونة والزمن"، ص 47، المؤلفات الكاملة، ص. 92: موقفه الأنثروبولوجي الأساسي من النوم لديه معرفة جنسية ولم يعد يفهم المشكلة المنطقية في أصلاتها. وفي هذا يرى في الواقع "عبودية" للفكر الفلسفي (حول جوهر الحقيقة vom Wesen der Wahrheit، ص 27) والتهرب (الذي تسعى إليه الفلسفة التاريخية للحياة من الإشكاليات الأنطولوجية): "مجرد قبول الفلسفة على أنها" تعبير "عن" الثقافة " (شبنجلر) وكخرقة إنسانية مبدعة" (المرجع نفسه). و بالنسبة له هذه هي النتيجة الأخيرة لحقيقة أنه في العصر الحديث: "نظرة العالم والتعاليم العالمية تتغير إلى تعاليم الإنسان، إلى الأنثروبولوجيا" (الأعمال الكاملة، ص 86)، التي "تنسى" تأسيسها الأنطولوجي الأصلي". تستند أطروحة ديثي Dilthey عن التصور الأنثروبولوجي على الأساس ("الميتافيزيقي") لفلسفة الحياة (يعارض هيدجر هذا المنهج بشدة؛ انظر أدناه)، ويرى فيه بالخصوص تحقق "خلق واقع جولة المعرفة وعدم استنفاد حياة الروح، الذي يريد أن يتغلغل في سياق ظواهر الحياة الواقعية، كما كانت قبل تفسير الإبداعات الروحية أو التاريخ. ويعني هذا أن "الحياة" على هذا النحو ليست موضع تساؤل وجودي، بل يتم إدراكها وفحصها كظاهرة جمالية (وهو ما كان على هيدجر بالطبع رفضه باعتباره شروطا مسبقة غير متألمة)، لأن الأنثروبولوجيا "دائما ما تكون فقط نظرة الفنان إلى حياة الروح، والتعليمات الخاصة بالإبداع الفني، والرؤية، والفرد، وإظهار العمر، ورؤية الأمم (الأعمال الكاملة المجلد السابع، ص 331)، التي يقوم بها على شخصية جوهرية محضة داخلية، والتي على أساسها لا يمكن أن "تبرر" أو تشكك في ميتافيزيقيا ما (بالمعنى الحقيقي)!

³²² Was heißt Denken? S. 73.

متنوعة مثيرة للاهتمام تجريبيا، دون إمكانية إظهار البنيات الأنطولوجية الأساسية لجوهر الإنسان، التي تسمح لهذه النتائج بالظهور في أهميتها الفعلية؛ ولا يمكن الوصول إلى هذه النتائج تجريبيا بنفس الطريقة، وهذا ما يميزها كشرط احتمالية مسبقة، "والتي تكون بالأحرى "هنا" دائما حتى عندما يتم جمع المواد التجريبية فقط"³²³.

إذا "تخلت" الأنثروبولوجيا عن التجربة المتعالية واستكشف "شروط الاحتمال" هذه، فإن هذا يعني بأنه "وراء تحديد جوهر " الوجود البشري"، يتم نسيان مسألة كينونته"³²⁴، وبالتالي فهي فقط مسألة مؤسسة في تجليات بنيتها الظاهرية، تنظم وتُوصف - أفقيا -، وليس - عموديا -، كما يمكن التعرف عليها من خلال تبرير (متعالي) = بُنى وجودية قبلية / "كينونة". ولا تتساءل مثل هذه الأنثروبولوجيا بعمق كافٍ (- كما أشار مارتين هيدجر أيضًا في نقده للمفهوم الإنساني للإنسان كما وضح ذلك في رسالة إلى الإنسانية)³²⁵. إنها (الأنثروبولوجيا: إ.م) لا تبحث عن أسباب فهم الذات التي تم التعبير عنها فيها (وهو بحث تفترضه مسبقًا

³²³ SZ, S. 50.

³²⁴ SZ, S. 49.

³²⁵ S. Brief über den „Humanismus“, S. 153 ff. (S. 154: ، "قبل كل شيء ، يبقى السؤال أخيرًا ما إذا كان جوهر البشر، في البداية وكل شيء حاسم مسبقًا، يكمن في الأعمال الكاملة ص"). انظر أيضا الكينونة والزمن ص 48، Animalitas، يُعد الحيوانية 82؛ ماذا يعني التفكير؟ ص 66.

بدون تفكير) وبالتالي فهي "هذا التفسير للإنسان الذي يعرف أساساً بالفعل ما هو الإنسان وبالتالي لا يمكنه أبداً أن يسأل من هو"³²⁶.

على العكس من هذا، يسعى مارتين هيدجر في "تحليله الوجودي للوجود هنا"³²⁷ عن طريق تحليل البنيات الأساسية لوجود الإنسان (ما يسمى "البنيات الوجودية الأصيلة"³²⁸)، لأن الوصول الحقيقي إلى الكينونة (-) وهو ما يعني امتداداً شاملاً للتخلي المتعالي للفلسفة)؛ لتحقيق هذا السؤال الأنطولوجي في البداية، حيث يكون سؤال "الدازين" في البداية "فقط" وسيلة للوصول إلى هدف اختبار/تجربة الكينونة، ويتوقف - كنتيجة لهذا- الفهم المنعكس لوجود الإنسان (الذي يعتبر هم الأنثروبولوجيا)، التي تكون هي نفسها- بشكل متعالي- تابعة لـ "الفهم الكينوني" للإنسان السابق، الذي يتبعه البحث الأنطولوجي في "الكينونة والزمن" بشكل متعالي. لكن هذا لا يجب أن يسبق ذلك أبداً (ما لم يكن شبب أسباب الوجود الأساسية والمعرفة). إن الفهم الأنثروبولوجي السابق غير المتأمل للذات يوجه البحث الأنطولوجي بشكل طبيعي دائماً - من حيث التنظير المعرفي؛ ويحدث البحث الأنطولوجي بالبحث في " البنيات الوجودية

³²⁶ HW, S. 13.

³²⁷ S. SZ:

³²⁸ إضافة المترجم: أي بما يمكن ترجمته أيضاً البنيات الوجودية الأصيلة، وفضلنا استعمال كلمة وجودي Existenz هنا بليغاز من كوكلر نفسه، الذي يعتبرها .Existenz.

الأصيلة" أيضًا في هذا المجال. لكن لا يمكن أبدًا اشتقاقها *ratio essendi* (سبب الوجود!) من الفهم الذاتي الجوهرية ذاته، وهذه بالضبط وجهة نظر هيدجر الأساسية، حيث يجد الفكر المتعالي للعلاقة بين "الكينونة" و"الوجود الإنساني" تعبيره الصحيح). ومع ذلك يقر هيدجر - "الهدف" الأنطولوجي البحث لتحليلاته الوجودية - : "أنه في التحليل الوجودي للدازين، يتم الترويج لمهمة، لا يقل إلحاحها عن مسألة الكينونة نفسها: إن الكشف عن القبلي، الذي يجب أن يكون ظاهرًا، يجب أن يمكن من مناقشة مسألة "ماهية الإنسان" فلسفيًا"³²⁹. ويعني هذا بأن هيدجر لا ينفي مثل هذا الاتجاه في النظر إلى السؤال (وهو سؤال غير أنطولوجي في الواقع) منذ البداية أو يعطيها قيمة سالبة/سلبية؛ بل يمنحها أهمية وجودية حقيقية³³⁰، ما دامت تلي حاجة عاطفية حقيقية للإنسان، الذي يريد أن يعرف عن نفسه، وبالتالي في كثير من الأحيان فقط (ورائيًا!) يعطي الزخم للأسئلة الأنطولوجية³³¹، (لأن الشخص التألمي/المفكر، عندما

³²⁹ S.Z, S. 45.

³³⁰ Was von „existenzial“ streng geschieden werden muss; vgl. Heidegger SZ, S. 310, 312, 383, 248. – H. Kunz, Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für die Psychologie und die philosophische Anthropologie, S. 49 ff.

³³¹ هذا هو السبب الذي جعل هيدجر يؤكد أيضًا بأن مثل هذا الهدف الأنثروبولوجي (مثل "الرغبة" في تفسير العالم ككل، والذي يفهم منه الإنسان نفسه) ليس عنصرًا داخليًا ومكوّنًا للفلسفة (مثل علم الأورام (Onkologie) وأن الأنثروبولوجيا وحدها ترى نفسها كفلسفة، تتخطى الأساسي (-) الذي، فيما يتعلق بنقطة البداية، فيما يتعلق بالاعتبار النظري، تدمره بنفسها): الذهاب الأنثروبولوجيا "لم يتم تأسيسه صراحة على جوهر الفلسفة، ولكن فيما يتعلق بالهدف التفصيلي الأولي للفلسفة و نتيجتها المحتملة": إن الأنثروبولوجيا "لا تؤسس

يسأل نفسه عن "جوهره" في حالة صدمة وجودية، يرى نفسه بالفعل يشير إلى مشكلة الكينونة). نعم، قال هيدجر نفسه ذات مرة: "بقصد خلق إمكانية الأنثروبولوجيا، أو بالأحرى، بسبب الأساس الأنطولوجي، يوجد التفسير التالي (في شكل التحليل الوجودي للدازاين في الكينونة والزمن) في عدد قليل من النصوص، وإن لم يكن ضئيلاً"³³². ويعتبر هذا أيضاً جانباً أنثروبولوجياً من تساؤله (الذي غالباً ما كان يُفهم على أنه الجانب الوحيد)³³³. ولكن يجب رؤيته دائماً في السياق العام للمشكلة الأنطولوجية الشاملة³³⁴، باعتباره فقط "جانبا" وليس وجهة نظر رئيسية، غير "مستبعدة"، لكنه موجود في جميع الإشكاليات "الملغاة/المرفوعة" (بالمعنى الهيجلي). لذا يريد مارتين هيدجر "تجاوز المهام الخاصة والوجودية والبدئية للأنثروبولوجيا"³³⁵، كما يشير إلى ذلك صراحة لمنع سوء الفهم، لذلك لا شيء يمتد إلى "الأنثروبولوجيا الملموسة"³³⁶، "يهدف تحليل الكينونة ... ليس إلى تحقيق أساس طوبولوجي للأنثروبولوجيا، لكن له

صراحةً على جوهر الفلسفة، بل بالأحرى بالنظر إلى الهدف التفصيلي الأولي للفلسفة ونتائجها المحتملة". (KM ص 192).

³³² SZ, S. 17.

³³³ Dazu s. näher unten.

³³⁴ حول "الحياد" الأنثروبولوجي لـ "الدازاين Dasein" لمارتن هيدجر، انظر K. Löwith, 'Phänomenologie', 'Ontologie und Protestantische Theologie', (ص 379)..

³³⁵ S.Z, S. 183.

³³⁶ Ebd. S. 194.

أهداف أنطولوجية أساسية³³⁷. ويمكن تفكيره الأنطولوجي الأساسي، في كون كل جهوده موجهة بشكل فردي، وتحتاج ليتم تحقيقها إلى تحليل وجودي للدازايين (والذي بدوره يجب إرجاعه إلى علاقة الذات بالموضوع في الإدراك أو أيضًا في تجربة الواقع قبل التأمل): عندما يتسائل مارتين هيدجر عن "معنى الكينونة"³³⁸، فإنه يجد نفسه مُحالًا إلى شروط مثل هذه التجربة ذات المعنى، وتوجد هذه الأخير إلى حد كبير في الشخص الذي يعيش العالم بنفسه، ويجب أن يكون واضحًا بشأن "أشكال البناء" "الذاتية" الخاصة به، إذا كان يريد أن يكون قادرًا على طرح سؤال نقدي عن الكينونة. لذلك يجب ألا يُطلق على تحليل مثل أشكال البناء هذه (التعالِي في شكل بنيتين وجوديتين أصليتين) تسمية أنثروبولوجية: فهو يمثل أولاً وقبل كل شيء مجرد خطوة في التقدم الأنطولوجي للبحث (لذلك فهو لا يسعى جاهداً للحصول على تجربة جوهر الإنسان بقصد مباشر)³³⁹.

³³⁷ Ebd. S. 200.

³³⁸ S. SZ, S. 1. Ff.; 17.

³³⁹ انظر أيضًا كونز H. Kunz ، أهمية التحليل الدازاييني Daseinsanalytik لمارتين هيدجر لعلم النفس والأنثروبولوجيا الفلسفية، الذي في تأمل منهجي حول "قابلية النقل Transponierbarkeit" الأنثروبولوجي للفلسفة الوجودية ينص صراحة (وبالتالي يشير إلى تفسير نفسي نفسي ضمن حدوده). إنه: " التحليل الدازاييني للكشف عن تلك الأسس التي تمكن من فهم الكينونة أو يظهر هذه الأخيرة كنتيجة لها". (ص 49) - راجع أيضًا بينسفانغر L. Binswanger ، Über die daseinsanalytische ، Forschungsrichtung in der Psychiatrie: in: Ausgewählte Vorträge die Bedeutung der und Aufsätze, Bd. I. S. 190 وكذلك: Daseinsanalytik Martin Heideggers Für das Selbstverständnis der Psychiatrie.

وثانياً، إذا كانت الأنثروبولوجيا سُشتق من هذه الخطوة، فإنها تتقدم على كل أنثروبولوجيا ملموسة باعتبارها تمكينًا متعالياً مسبقاً³⁴⁰، بما أنها تعمل على البنى الأساسية التي تم تقديمها بالفعل في كل الظواهر الفردية لوجود الإنسان وتحديد هذا الأخير في أساسه. بل أكثر من هذا، فإن مثل هذا التحليل يعتمد على مستوى أكثر جوهرية من التفكير ويمثل العزيمة الرابطة بين الأسئلة الأنثروبولوجية (التجريبية) والأنطولوجية، وفي حالة طرح الإشكاليات³⁴¹، يوضع في علاقة جدلية وثيقة بين التبعية المتبادلة والشرط: من ناحية، يجب على المرء - وفقاً لبوغلير Pöggeler في تفسيره لهيدجر - "أن يسأل عن معنى الكينونة بشكل عام حتى يكون قادراً على تحديد المعنى المحدد الذي يمكن من خلاله فهم الإنسان بطريقة إيجابية"³⁴². ومن جهة أخرى، تتطلب إشكالية "الكينونة" بالضبط التفكير في شروط إمكانية معرفتها: العلاقة الفكرية بالكائن البشري (ليس

³⁴⁰ انظر هيدجر وعلى وجه الخصوص الكينونة والزمن، ص 17: ما يهيمه هي "الأنطولوجيا الكاملة للذرايين"، "شيء يشبه الأنثروبولوجيا الفلسفية على أساس ملائم فلسفياً" - راجع أيضاً E. Coreth, Was ist philosophische Anthropologie? و Bes. S. 257 E. Zellinger, Die philosophische Anthropologie als P. L. Landsberg, و Grundlage psychologischer Theorien Bildung J. و Einführung und die philosophische Anthropologie, bes. S. 9 ff. B. Metz, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962, bes. S. 27.

³⁴¹ S. H. Kunz, Die Bedeutung Der Daseinsanalytik Martin Heideggers für die Psychologie und die philosophische Anthropologie. S. 49 f.; die anthropologische Betrachtungsweise in der Psychopathologie, bes. S. 170f.

³⁴² Existentielle Anthropologie, S. 447.

فقط كموضوع شكلي متعالي)، حيث يتم اختبار الكينونة. ويمكن فهم الدائرة (المعرفية-الجدلية) التي تحدث هنا من خلال اتجاهين ممكنين على أنها "أنثروبولوجيا"³⁴³ (مشابهة للتأويل/التفسير): عندما أتساءل عن الكينونة، أحيل بنفسني إلى الإنسان، يجب أن أفترض مسبقاً في البحث الأنثروبولوجي "الغامض فهما قبلها، وعندما أتساءل عن الإنسان، أصل إلى فهم الكينونة السابق كشرط مسبق لمعرفة الذات، إذن يجب أن أفترض من جديد الآخر حتى أكون قادرًا على تحديد "الإنسانية" (humanitas).

تنقسم العلاقة الداخلية بين الأنثروبولوجيا والأنطولوجيا هنا من حيث المعرفة إلى:

- تحديد جوهر الإنسان / الكينونة هو بالفعل تحديد الآخر (المترايط) المفترض؛ وهكذا يجد كلا "التخصصين" وحدتهما فيما يتعلق بالإنسان والكينونة، طبقاً للزاوية الخاصة بكل منهما. مرة من جانب أنطولوجي "خالص" ومرة أخرى أنثروبولوجيا "خالصاً". لكن العلاقة بين الكينونة / الإنسان، التي تُرى "في حد ذاتها" (سبب الوجود) هي على مستوى مختلف، ولم يتم التطرق إليها بعد على المستوى السابق الذكر: "كل فلسفة، يعني كل تعاليم مفكرة في جوهر الإنسان هي في حد ذاتها تعاليم عن كينونة الكائنات. وكل التعاليم عن الكينونة هي في حد ذاتها تعاليم

³⁴³ Vgl. E. Coreth, Was ist philosophische Anthropologie?

عن جوهر الإنسان³⁴⁴. لذلك فإن "الكينونة" و"الإنسان" هما "مصطلحي ارتباط korrelationsbegriffe" حقيقيين³⁴⁵، كما طور مارتين هيدجر هذا بالفعل بشكل متعالٍ في الكينونة والزمن³⁴⁶ - الذي يمثل شكل مرجعيته الممتاز العلاقة المعرفية التي تُظهر "بأن الإنسان هو ذلك الكائن الموجود، الذي يظهر فيه ما هو موجود، والذي يتمظهر فيه الكائن كما هو"³⁴⁷. وتتحقق العلاقة ذات الصلة بين قطبي العلاقة (الكائن / الإنسان) في تحقيق التجربة الكاملة للكينونة (التي يجب ألا تُفهم على أنها معرفة بالمعنى المنطقي الوصفي)³⁴⁸. فهم مارتين هيدجر لاحقًا هذه العلاقة، التي تتجاوز العلاقة الثابتة بين الذات والموضوع، كـ "حضور Anwesen"³⁴⁹ أو "حدث Ereignis"³⁵⁰، حيث يريد (في إحدى الصيغ التي لا يزال على هذا الجانب من تكوين المفهوم الميتافيزيقي)

³⁴⁴ Was heißt Denken? S. 73.

³⁴⁵ S. M. Theunissen, Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff., bes. S. 474.

³⁴⁶ S. S. 226 ff.

³⁴⁷ Was heißt Denken? S. 95.

³⁴⁸ S. Heidegger, Philosophie Theologie, des. S. 402 ff. (vgl. 414: „يمكن للكينونة كحضور Anwesenheit أن تظهر نفسها بطرق مختلفة من الحضور Präsenz. ما هو حاضر لا يجب أن يصبح شيئًا؛ لا يلزم أن يُنظر إلى الموضوع كشيء إمبريقي“).

³⁴⁹ S. z.B. SF, S. 28.

³⁵⁰ Vgl z. B. Zur Sache des Denkens. S. 24 f.: Identität und Differenz, bes. S. 24 ff.

"ما يجوز هو هذا الخاص، حيث يكون الإنسان والكينونة مناسبين لبعضهما البعض، ليختبرا بشكل سيئ، ويدخلان في ما سيطلق عليه الحدث".

التغلب على ("تحريف")³⁵¹ التركيز الميتافيزيقي على موضوع التفكير: إن "الحضور ... كحاضر، حاضر دائماً حول وجود الإنسان، طالما أنه يعني الحث، الذي ينادي على أو يستدعي الوجود الإنساني في كل حالة"³⁵².

— وبهذا فإنه يريد في فحصه/تركيزه/تمحصه أيضاً ترك العلاقة المتعالية الأفقية"³⁵³، التي صاغت في الفلسفة المتعالية لليوم العلاقة بين الذات والموضوع، والتفكير والنظر في مشكلة تجربة الكينونة "غير المشيئة" (من الأفضل القول: القبل المشيئة)³⁵⁴. ولهذا السبب بالتحديد، يعارض أيضاً "الأنثروبولوجيا" التي بمجرد الإشارة إلى الكائن البشري، الذي يقف فيها ولا يفهم منها إلا نفسه، تنسى السياق العام للكينونة، لأنها تبحث فقط في العالم الجوهري والعلاقات التاريخية للبشر. ويرى هيدجر بأنها (الأنثروبولوجيا: إ.م) تثبت نفسها كتخصص نقدي وتعتبر نفسها "الاتجاه" الفلسفي الوحيد للمشكلات الأنطولوجية ولا تستبعد الوجود الإنساني: "الشكل الأنيق للإلغاء الأنثروبولوجي، وليس التغلب على

³⁵¹ S. F, S. 33, 35: „Die Verwindung der Metaphysik ist Verwindung der Seinsvergessenheit“.

³⁵² S. F, S. 28.

³⁵³ Gelassenheit, S. 53.

³⁵⁴ S. bes, Theologie et Philosophie, II: Einige Hinweise auf hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über „das Problem eines nicht objektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie“, S. 396 ff.

الفلسفة³⁵⁵. وسبب هذا راجع إلى كون مثل هذه الأسئلة الأنطولوجية لا يتم التغلب عليها من الناحية المعرفية، بل ببساطة "يتم استبعادها" - مما يضر كثيرًا "بصورة الإنسان" الموجودة-. على العكس من هذا، إذا كانت "الكينونة" و"الإنسان" عبارة عن مصطلحات علائقية (حاولنا شرحها هنا)، فإن الأنثروبولوجيا العميقة، التي تعكس أيضًا أسبابها الخاصة، ليس لها مكان إلا في الوسيط الشامل لـ "حدوث الكينونة" كتمظهر للوجود من أجل الإنسان. إن موقف إشكالية الكينونة، كما طوره هيدجر في الكينونة والزمن، هو بهذا المعنى تعبير عن العلاقة المتعالية، لأنه منذ البداية تم تصميم السؤال على أنه تنفيذ متسق لتحليلات وجودية، هي في الأساس قول جوهرى حول "تأكيداتها حول" الكينونة" وكذا قول حول الإنسان³⁵⁶. وهيدجر هو الوحيد الذي "علق" صراحةً دائمًا السؤال "الوجودي" المتعلق بمكانة الإنسان في العالم والوجود ككل في مسألة الكينونة نفسها، والتي من خلالها يمكن للأول أن يكتشف إجابته الأكثر عمقًا. لطالما "علق" هيدجر بشكل صريح الإشكالية "الوجودية" المتعلقة

³⁵⁵ يجب فهم هذا هنا على وجه التحديد على أنه نقد لتاريخية ديلثي (HW, S. 92 (و.الأنثروبولوجيا

³⁵⁶ هيبيرلين Häberlin واضح أيضًا: "لا يمكن للمرء ممارسة الأنثروبولوجيا الفلسفية دون التفلسف من الألف إلى الياء". (Anthropologie und Ontologie ، ص 10) - الأنثروبولوجيا "هي أنثروبولوجيا فلسفية أو لن تكون" (المرجع نفسه). بمعنى آخر، يعني هذا بـ"أن الأنثروبولوجيا تحتوي على فكرة الوجود الفعلي" (ص 9). إذا تم سؤال طبيعة الكائن البشري ، فإن "المفهوم الأولي للوجود (الفعلي)" دائمًا ما يكون ضمنيًا (ص 8) (راجع أيضًا H.K.Rahner ، E. Coreth ، J.BL Lotz).

بوضع الإنسان في العالم على العموم في الكينونة؛ في إشكالية الكينونة نفسها، التي من خلالها كان بإمكانه أن يكون الأول في التوصل إلى إجابة أكثر عمقاً³⁵⁷. يمكن فهم "الأنطولوجيا الوجودية" لهيدجر كـ "أنثروبولوجيا ضمنية"³⁵⁸ طالما يتم التعبير عنها في سياق البحث بما يُسمى أساساً وجود الإنسان (يعني فيما يتعلق بالشرط الأخير)، طالما قاد الفكر المتعالى للكينونة في بداية البحث التجربة الإنسانية.

2. "الهوية الديناميكية" للجوانب

وفقاً لهيدجر، فإن "الوجود في العالم" الملموس يحدث في واحد، حيث تحدث تجربة الواقع في "أفق" الظرفية الخاصة، التي تكون هي ذاتها تحقيقاً للإنسان في علاقته بـ "العالم" والواقع على الإطلاق³⁵⁹. هذا القول الأكثر عمومية فيما يتعلق بتجربة أنطولوجية (في فلسفة الكينونة) هو في

³⁵⁷ Vgl. auch unten (zu existentiell-Existenzial).

³⁵⁸ Vgl. Anthropologie und Transzendentalphilosophie, S. 10ff.

³⁵⁹ يجب أن تأخذ الأنثروبولوجيا كليهما في الاعتبار دائماً إذا أرادت أن تكون نقدية؛ يجب ألا تقتصر على مراجع العالم التجريبية، كما يقول هيرلين P. Häberlin أيضاً على سبيل المثال (من وجهة نظر مسيقة بشكل مفرط): "بغض النظر عن مدى ضالة اهتمام الأنثروبولوجيا بالإنسان التجريبي، فإنها لا تبحث عن تحديد "مكان" الإنسان في "كون" تجريبي" (Anthropologie und Ontologie. S. 12) و هذا نقد ضمنى لشيلر، أخذه هيرلين عن هيدجر دون الإشارة الصريحة لذلك. انظر (Heidegger, KM, p.91).

نفس الوقت أيضًا تبصر أنطولوجي أساسي، يجب أن تبني عليه كل أنثروبولوجيا (حتى وإن كانت تمشي في بعض مضامينها سبلها الخاصة). إنه، إذا جاز التعبير، المبدأ البنيوي التوجيهي الذي تتحقق فيه الهوية السابقة للاهتمامات الأنطولوجية والأنثروبولوجية - على المستوى العلمي. وارتباطًا بهذا (كأساس وراثي لهذا التبصر) يجب رؤية أفق "العالم المعيش"، حيث يحدث هذا اللقاء بين الذات والموضوع (والذي له تطابقه في الجانب الأنثروبولوجي وفي الجانب الأنطولوجي) في "تجربة العالم" الحدسية المتشعبة والمغلقة (والتي تحتوي دائمًا - عموديًا - كأبعادها العميقة - على تجربة الوجود داخل نفسها، ولكن لا يجب اعتبارها بأي حال من الأحوال مشابهة لها)³⁶⁰. إن نقيض Antithese الذات-الموضوع المفهوم بشكل ثابت كنقطة بداية بنيوية لأنثروبولوجيا ما غير مناسب دائمًا للمشكلة الحقيقية وقد تم تجاوزه دائمًا من خلال الوجود الأنطولوجي الحقيقي في العالم (كأساس لنظرية معرفة موجهة أنطولوجيا)، لأنه "لا توجد طريقة تفكير، ولا حتى أي شيء ميتافيزيقي، يبدأ من الوجود الإنساني ومنه إلى الكينونة أو عكس ذلك، من الكينونة ثم العودة إلى الإنسان. أكثر من هذا، إن كل طريقة تفكير تدخل دائمًا في العلاقة الكاملة بين الكينونة والإنسان، وإلا فلن يكون هناك تفكيراً"³⁶¹. يجب تسجيل والحديث عن

³⁶⁰ S. Anthropologie und Transzendentalphilosophie, S. 14 ff.

³⁶¹ Was heißt Denken? S. 74.

بُعد "البين" *zwischen*³⁶²، الذي يجب أن تتحرك فيه الفلسفة النقدية المعرفية. إن التجريد، الذي يكاد المرء يضطر إليه من أجل التمكن من فهم الأقطاب المتراطة بشكل أكثر وضوحًا، يؤدي (وهذا هو العيب في طريقة/منهج ما) إلى التصلب المفاهيمي، وهو من هنا يُعدُّ دائمًا تثبيتًا مصطنعًا لمجمّعات مميزة، تقف في الواقع في علاقات متنوعة وتخترق بعضها البعض. هناك دائمًا خطر اختزال المشكلة الأنثروبولوجية الأساسية بسرعة كبيرة في مخطط العلاقة (الشكلية) بين الذات والموضوع، بحيث يتم الفصل المفاهيمي الصارم بين الذات والموضوع، ويتم فحصهما على أنهما "شيئين" مستقلين في علاقتهما (اللاحقة) ببعضهما البعض³⁶³. و فقط إذا ظل وعي مثل هذا التجريد مستيقظًا، يمكن تجنب "تزوير" خطير "للحقائق"، وتجنب "الشيء" و"الحقائق الديناميكية".

³⁶² S. Heidegger, bes. *Gelassenheit*; SF; Was heißt Denken? S. 74. – H. Czuma, *Der philosophische Standpunkt in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung*. Innsbruck 1963. S. 23 ff. („das Sein ist das Seinlassen des Seienden, das Sein ist das an-sich-für-mich des Seienden, der Bezug selbst des Seienden zum Menschen und des Menschen zum Seienden, das Verhältnis vom Seiendem und Menschen, das zwischen, das Seiendes und Menschen eint und trennt“ (S. 23)):

إن "الكيونة هي ترك كيونة الوجود، والكيونة هي في ذاتها بالنسبة لي لالموجودات، إنها العلاقة نفسها بين الكائنات والبشر، والعلاقة بين البشر والكائنات، والعلاقة بين الكائنات والناس توحد وتفصل" (ص 23).

³⁶³ S. HW, was Hegel Begriff der Erfahrung. S. 117 ff., vgl. auch: SF, und passim. Hegels Kritik an solchen „fixierten“ Standpunkt: *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig: Lasson 1907, S. 50 ff.

الجانب الأنثروبولوجي المتعالي لإشكالية الإنسان-العالم

فيما يتعلق بعرض العلاقة المتبادلة بين الاهتمام الأنثروبولوجي والقلق الأنطولوجي، سيتم عرض البنيات المتعالية للأسئلة الأنثروبولوجية من الوجود في العالم كمثال. تؤدي إشكالية "جوهر" الإنسان بالضرورة إلى مسألة وضع الإنسان في العالم (البيئة)، حيث يمكنه أن "يتكون" و"يتحقق" (على سبيل المثال: يمكنه أن يدرك نفسه داخل عالم واحد كوسيط لوجوده مختلفا، وكذلك فهم ذاته بالتوازي مع ذلك)³⁶⁴. ويؤدي هذا إلى فهم الترابط بين الذات والموضوع، ومن ثم ارتباطهما. يُشار الآن إلى مكانة الإنسان في العالم، حيث يُكوّن الإنسان الفهم الأنثروبولوجي للذات باسم "العالم"، الذي يسعى الإنسان إلى فهمه من خلال ذاته (أي الإنسان: إ. م)، ويرى الإنسان نفسه مرة أخرى يُجبل إلى نفسه: يجب أن يفهم نفسه من أجل فهم "العالم"؛ ويجد نفسه في الوقت نفسه يجبل إلى "العالم" إذا كان يريد تحديد "كيانه"³⁶⁵. ونتيجة هذا التفكير المتعالي هي

³⁶⁴ Auch hier zeigt sich wieder die Dialektik von „Vollzug“ und „Begriff“!

³⁶⁵ إن العلاقة بين الذات والموضوع والديالكتيك واضحة، انظر- die Subjekt-Objekt-Dialektik in der transzendentalen Phänomenologie, bes. S. 26 ff.

النظر في التبعية المتبادلة بين "الأنا" و"العالم" (الذات والموضوع)، والذي يتجلى في "الوجود في العالم" الملموس: "لا يمكن فصل الذات عن العالم. إنهما فقط مفاهيم حدودية قطبية/متقابلة داخل "الوجود في العالم"³⁶⁶. ويعني هذا أيضاً بالنسبة للفهم الذاتي للأنثروبولوجيا التجريبية: تتم إعادة الإشكالية عن الإنسان (= حول "جوهر" الإنسان) بالرجوع إلى السؤال الأساسي حول الأسس المتعالية لتجربة العالم؛ تصبح الأنثروبولوجيا تحليلاً متعالياً صريحاً للذات - الموضوع (كوسيط لتجربة العالم)³⁶⁷؛ لأنه بهذه الطريقة فقط يعرف عن نفسه، وفي نفس الوقت يعرف، وفقاً لموقعه في العالم، وعلاقته به، بأنه الذات "المقابلة" التي تسأل عن "العالم".

تؤدي مشكلة معرفة الذات (التي تجعلها الأنثروبولوجيا موضوعاً) إلى مشكلة معرفة العالم. ويؤدي هذا بدوره إلى معرفة الذات^{368 369}

³⁶⁶ L. Binswanger, Vorträge und Aufsätze, Bd. II, S. 257. -Ähnlich auch M. Heidegger, bes. Sein und Zeit, bes. S. 206; Vom Wesen des Grundes, bes. S. 17 f. -Vgl. auch E. Coreth, Das Fundamentalontologische Problem bei Heidegger und Hegel, S. 8f.

³⁶⁷ مرة أخرى يتضح الارتباط الداخلي للعلاقة بين الذات والموضوع، الذي لا يجب استبعاده أبداً: "لا يمكن للواقع أن يكون أي شيء آخر فيما يتعلق بالذات باعتباره حقيقياً، ما لم يكن في ذاته مثل ذلك الذي يتم طرحه ضد الذات، كموضوع، ومن ثم كتمظهر، كتجلٍ لـ ... ("Was ist philosophische Anthropologie? S. 268).

³⁶⁸ انظر عرض كوريث Coreth لهذه العلاقة المتبادلة فيما يتعلق بالجدلية بين الذات والموضوع: "لا توجد تجربة ذاتية بدون تجربة العالم ولا يوجد فهم ذاتي بدون فهم للعالم. إن تحقيق ذاتي هو دائماً تحقيق الجانب الآخر لي". (Was ist philosophische Anthropologie? S. 268).

³⁶⁹ إن التمييز الصارم بين جدلية تجربة الذات والعالم هو زوج كانط القطبي من مفاهيم معرفة العالم ومعرفة البشر، والذي نواجهه في الصياغة: للتعرف على البشر: "وفقاً لنوعه"، فإن الإنسان كموجود أرضي موهوبة بالعقل، يستحق أن يسمى بالخصوص

(ويتضمن هذا العودة المزدوجة للموضوع: من جهة، يصبح الموضوع مشكوكاً فيه وينعكس على نفسه، على شكل إدراك غير مفكر فيه لتحقق العالم ومن جهة أخرى - ولأنه في التأمل "الأول" أراد أن يفهم نفسه -، فإنه يُفكر فيه بالمعنى المتعالي الحق كذات متعالية، على عكس "الذات المنخرطة في عالم الحياة، التي توجه التأمل الأول"³⁷⁰، لأنه بهذه الطريقة فقط يمكنه كذات أن يفهم "العالم" في شكله التأسيسي (متعالم وعالم حياة). وإذا كان "الرجوع إلى الوراثة" (التأمل) يسمى طبقاً لبنيته الشكلية تعالياً، فإن "الرجوع إلى الوراثة" الثاني، في أهميته وموضوعه الكاملين، وانطلاقاً من تأمل نقدي -تحليل نسقي واعى لما هو ذاتي- يصبح واضحاً؛ بغرض تحليل "العالم" (في ومن خلال معيشة/معرفة العالم)، الذي يتوافق بدوره مع الدافع الذي يشير في الأول إلى البعد "الوجودي" للعودة إلى الذات (لمن يريد أن يفهم نفسه انطلاقاً من العالم). ويشير التشابك الوثيق بين هذين المستويين من الرجوع التأملي (حيث تشترط "اللحظات" الأنطولوجية والأنثروبولوجية ذات الشكل المتعالي الضيق الواحدة منها الآخر بشكل متبادل) أسئلة مثل: كيف تم ارتباطهم

معرفة العالم ... " (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, S. 19). وما يعنيه كانط هو: بما أن الإنسان يتلقى مرافقة خاصة داخل ما هو موجود في العالم (كما يؤكد هيدجر ذلك!)، فيجب تسمية معرفة كيانه - في شكل تمثيلي - "معرفة العالم"، لأن الإنسان "جزء" ممتاز من هذا العالم.

³⁷⁰ Wenn hier solche Zergliederung der Deutlichkeit halber gestattet ist!

ببعضهما البعض ضمن أنثروبولوجيا متعالية متأملة منهجياً بالكامل؟ ما هي الأهمية المنهجية المنتظمة التي يتم تعيينها لكل من الاثنين وما هي العلاقة الشرطية المتبادلة بينهما؟ يمكن اعتبار التأمل، الذي نصفه بأنه "وجودي existentiell"، مستوى من مستويات "التحقيق"، حيث - عندما تصبح النظرة الموضوعية الساذجة للعالم موضع تساؤل - يحدث التراجع في التأمل المباشر (بوساطة معيش العالم المؤسس له)³⁷¹. نتيجة لهذا التفكير، "تطرح" الذات ذاتها كذات؛ وبهذه الطريقة فقط تصبح مدركة نقدياً - كمتفلسفة - لضرورة تحليل البنى المتعالية الخاصة بالفرد، التي ينبغي أن تكون بمثابة وسيلة لتوضيح ما هو "معيش العالم" وما هو "العالم" أساساً، الذي يحتاجه الإنسان كـ "آخر له"، لكي يستطيع أن يفهم "ذاته - بطريقة ديالكتيكية -". ويؤدي هذا إلى "تصور ديالكتيكي حقيقي للذاتية حيث تتطور "الذات" و"الموضوع" بشكل أكبر كالحظات مترابطة ... لوحدة لا تنفصم" (أ. فيلهنس A. Waelhens).³⁷²

لصياغة هذا في ظل تمنع الأنثروبولوجية المتعالية، يكون للتفكير الثاني (الذي ذكرناه سابقاً) أهمية منهجية؛ على العكس من هذا فإن التفكير الأول، الذي قمنا به سابقاً أيضاً، يحقق مهمة "الدافع"، والذي من خلاله

³⁷¹ Vgl. W. Brüning, Philosophische Anthropologie, bes. S. 148 ff.; Anthropologische Grundprobleme des gegenwärtigen Transzendentalismus, bes. S. 89.

³⁷² La philosophie et les expériences naturelles

يمكن التعرف على الصلة المنهجية والمعرفية للعودة الثانية للذات. في التأمل الثاني هذا، الذي يتعرف على "الوجود في العالم" "الطبيعي" بداية حدوث انقسام الذات والموضوع، الذي ينفجر هنا، يتحقق ما لم يتحقق إلى الآن، أي ما يميز الأنثروبولوجيا كفلسفة متعالية: تُضاهى مكانة الكائن البشري في العالم ككل على أساس الأسس المتعالية المعطاة، التي كانت دائماً مشمولة في "تحقيق الذات" في العالم؛ لذلك يفكر الإنسان في ما كان دائماً يحدده مسبقاً، ويجد ذاته بالكامل حقاً، وهذا هو الفكر المتعالي والأنثروبولوجي المركزي، لأن اكتشاف الذات هذا بالتحديد هو هدف والتفكير الأنثروبولوجي، الذي يعطي هذا الزخم، بالطبع ليس كشيء داخلي وشرط نسقي يدخل في النسق الأنثروبولوجي؛ بل بالأحرى يجد تحقيقه المقصود عبر طريق العودة المتعالية؛ طالما أن السؤال النظري الأنطولوجي للواقع كما هو، الذي يتضمن ضمناً سؤال التطور الكامل للفلسفة المتعالية، لا يتضمن دائماً رغبة وجودية في معرفة الإنسان لذاته. ويقود هذا بالطبع إلى السؤال النقدي اللاحق، الذي أجاب عنه كانط مثلاً بالإيجاب، لكن هيدجر استبعده بطريقته الخاصة في سعيه الخالص لمعرفة الكينونة³⁷³. إن الأنثروبولوجيا ليست نتاجاً صُدفوياً بحثاً للتفكير النظري المتعالي، لكنها تحقق سعيًا إنسانيًا حقيقيًا عاطفيًا ومتجذرًا لتحقيق الذات في "عالم

³⁷³ Dazu, s. näher unten.

مفهوم"، له نظير "فهم" كفهم الذات، وبواسطته وبطريقة متعالية وفي مثل هذا التنفيذ المفكر فيه بشكل متعالي يتم الوصول إلى العودة (الذات) في حد ذاتها Reditio (subiecti) in se ipsum بالمعنى الحقيقي³⁷⁴.

يعبر رانر K.Rahner بوضوح ودقة عما تعنيه هذه العودة المتعالية إلى الوراء لفهم الذات الجديدة المفكر فيها (وفهم العالم)، فيما يتعلق بالوعي الذاتي النقدي، الذي تحققه الأنثروبولوجيا، إذا فهمت نفسها على أنها شاملة، كنتيجة نظرية نهائية: "... في الخروج الفاهم للأشياء، يرجع الإنسان كـ" ذات " ويعود إلى نفسه بالكامل كما هو الحال مع الآخر الذي يدركه في البداية، مختلفاً عن العالم، بحيث يكون مع نفسه كذات في معارضة فاصلة للآخر الذي تعرف عليه والمقابل له"³⁷⁵. هذا المنعكس هو الوعي الذاتي فقط من خلال العودة إلى الشروط السابقة لتحقيق الذات، والتي على المرء أن يعيها ويعرف بها. إن الهيرمينوطيقا الناتجة عن هذا، وإن جاز التعبير أيضاً بنية الدائرة "الأنثروبولوجية" (التي لا علاقة لها بالدائرة المنطقية) هي التعبير عن هذا النوع من عملية العودة الذاتية، وكل

³⁷⁴ S. K. Rhaner, Geist in Welt; Hörer des Wortes, S. 73.

³⁷⁵ Hörer des Wortes, S. 72.

ما يهم هيدجر في هذا الرجوع هو "العودة إلى حيث كنا دائمًا"³⁷⁶، وقد يتخلف الطلب الانعكاسي دائمًا عن "الواقع الحقيقي" ولا يصل إليه أبدًا.

رابعاً

البنية الديالكتيكية للمشكلة الأنثروبولوجية الأنطولوجية

من خلال هذا العرض المنهجي للمشكلة المتعالية، ومن أجل أنثروبولوجيا أساسية مسبقة، والتي يجب أن تكمن وراء جميع الأنثروبولوجيا الجزئية، يتم فهم العلاقة الأساسية بين الإنسان والكينونة بطريقة أفضل في بنيتهما الشكلية وأهميتهما المنهجية. تُجسّد البنية الشكلية للوجود المتقابل الساكن عما هو جوهرى؛ ديناميات العلاقة -المعرفية، المحددة للإنسان والكينونة. ويمثل هذا علاقة مترابطة بين الكينونة والفهم الذاتي³⁷⁷، بل يتضح في التطور الديالكتيكي للمشكلة، كما قال هيدجر مرارًا وتكرارًا (على الرغم من أنه ينأى بنفسه بأكبر قدر ممكن عن مفهوم الديالكتيك الشكلي البحث في هذا السياق، ولا يريد استخدام هذا المصطلح على الإطلاق

³⁷⁶ So z. B. Unterwegs zur Sprache. 3. Aufl. Pfullingen 1965, S. 190; Vorträge und Aufsätze. 2. Auflage. Pfullingen 1959, S. 68.

³⁷⁷ Dazu siehe unten.

لوصف موضوعه الفلسفي³⁷⁸: "بمجرد أن أقول وأن أفكر، الوجود الإنساني"، فإنني قلت العلاقة بالكينونة³⁷⁹. يحدد الواحد منهما نفسه انطلاقاً من الآخر - ولا يكون هو نفسه إلا في هذا التمييز عن الآخر، الذي يمثل في نفس الوقت العلاقة به (البنية الديالكتيكية). لكن "لا توجد هناك أطراف في العلاقة ولا هذه العلاقة ذاتها"³⁸⁰، بل فقط حدث ديناميكي واحد لـ "وساطة" ذاتية موضوعية في الوجود في العالم (الذي، إذا جاز التعبير، "مكان" إنجاز هذه العلاقة). وهذا هو السبب في أن الفلسفة - نسقياً - لا يمكن أن تكون جوهرياً إلا واحدة فقط - وما يسمى بـ "التخصصات الفردية" دائماً ما تنتج عن تركيبات مختلفة للمشكلة الرئيسية الرائدة، التي "تتجلى" في أشكال مختلفة كأثروبولوجيا وعلم الوجود/أنطولوجيا (وأيضاً كأخلاق وما إلى ذلك). وكل من هذه المشاكل الفردية هي على مسافة متساوية من "مركز" المجموع، بل يتكون المركز نفسه من هذه "الجوانب الفردية" فقط، والتي توجد دائماً في السياق العام للمشكلة المنهجية³⁸¹. لذلك لا يوجد فرق جوهري بين

³⁷⁸ Was heißt Denken? S. 74، حيث يتحدث عن "منارة الديالكتيكية"، "تلعب حلقة ضد الأخرى". - (من أجل التفسير التاريخي الفلسفي المنهجي لـ "الديالكتيك" انظر Principles of Thinking. In: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie (Vol. 6 (1959)، pp. 33-41).

³⁷⁹ Was heißt Denken? S. 74.

³⁸⁰ Ebd.

³⁸¹ Siehe T. Erismann, Denken und Sein. Problem der Wahrheit, Wien/Köln 1950. S. 9.

"التخصصات"، ولكن هناك فقط اختلاف في الأبعاد في نفس الوسيط في إشكالية الكينونة. ويتوافق هذا أيضًا مع "المنظور" الفلسفي الحقيقي، الذي - بعيدًا عن النسبية المعرفية - يمثل تعبيرًا عن التشكيل المتنوع لإشكالية الحقيقة الواحدة، التي تبلغ ذروتها في تجربة الكينونة كحدث الحقيقة الأنطولوجي.

لذلك لا توجد "حقيقة" أنثروبولوجية معزولة لا يجب أن تُفهم على هذا النحو. وإذا كان من الضروري أن تكون مهمة أنثروبولوجيا على الإطلاق، فلا بد من استعابها دائمًا في الأفق العام للإشكاليات الأنطولوجية - مما يشير إلى تشابكها مع الإشكالية المركبة الذات-الموضوع، حيث تجدد أفقها في كل إشكالية جزئية، يتم من خلالها تطبيق التقييم المعياري فيما يتعلق "بمحتوى الواقع". يكمن هذا بالضبط في "العقلانية" النموذجية للمصطلحات الفلسفية بشكل عام، مثل المصطلحات الأنثروبولوجيا والأنطولوجيا بشكل خاص. ومع ذلك، فإن هذا لا ينفي "استقلالية" الكائنات الحقيقية التي توجد تحتها، بل إننا نعمق محتواها فقط (بالنظر إلى كينونتها)، لأن معناها ووزنها يعتمدان دائمًا على العلاقة التي تربطها بـ "الآخر". لذا، في الحالة الملموسة التي نحن بصدها، فإنها "فلسفة

الشخص " كفلسفة روحية متطورة تمامًا في قلب فلسفة الكينونة³⁸² " (JB Lotz) - نظرًا لأن تجربتها الذاتية في الوقت الحالي لا تتم إلا من خلال الوجود "في" فقط، الذي يكون ممكنًا بوساطة العالم. علاوة على ذلك يكون من الممكن تحديدها في الأثروبولوجيا الفلسفية فقط - من الناحية الديالكتيكية - من خلال الإشارة إلى شيء منفصل عنها، والذي يشكل أولاً "الحد/الحدود" الذي يمكن عنده تحديد كينونته الذاتية بشكل إيجابي.

لا يوجد شيء مثل "الوجود للذات Fürsichsein" الخالص - منفصل عن جميع العلاقات (سيكون هذا منطقيًا ومن الناحية الشكلية البحتة سخافة)؛ بل يتطلب كل كائن لذاته شيئًا ما باعتباره شرطًا لإمكانية، يريد الإرتفاع/الإبتعاد عنها، لكي يكون قادرًا على أن يكون "لذاته" على الإطلاق. ستكون الهوية الخالصة هي الذات الفارغة التي لا يمكن تمييزها "في ذاتها"، غير محددة تمامًا و تستعصي من حيث المبدأ على أي بيان وصياغة³⁸³. إذا أراد المرء تجنب هذه النتيجة السخيفة، فعليه أن يدرك

³⁸² Person und Ontologie. Seite. 380.

³⁸³ Vgl. Schellings Konzeption der „reinen Identität“ (bes: Darstellung meines Systems der Philosophie (1801). In: Schellings Werke (Hrsg. M. Schröter), Bd. III. München 1927, bes. S. 12ff. - Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809). In: Werke, Bd. IV. München 1927, bes. S. 250 ff.) Sowie Hegels scharfe berechnete Kritik daran: v. a. Phänomenologie des Geistes, Vorrede, bes. S. 21f. (Werke WW I, S. 177:

هذه البنية الأولى لإشكالية الواقع في فلسفة شاملة ويأخذ في الاعتبار طابعها الديالكتيكي الحقيقي (الذي ينتج بعد ذلك، اعتماداً على التركيز على "النتائج" الأنثروبولوجية أو الأنطولوجية)³⁸⁴: يمكن للذات أن تكون مجرد موضوع فيما يتعلق بموضوع آخر غير ذاته - الكائن ما هو إلا كائن عندما يكون مرتبطاً بموضوع ob-iectum -. وهذا الأخير هو ما كان يقصده هيدجر أيضاً عندما تحدث عن حدود وجود الحقيقة والوجود في الكينونة والزمان، - يعني هذه النظرة الجدلية المتعالية، التي لا يجب بأي حال من الأحوال أن تخفي مثالية ما)³⁸⁵ - التي عبر عنها هيجل كلاسيكياً - في البنية الشكلية الصالحة بشكل عام، وتوصل بالتالي إلى مفهوم "الوجود في الذات وللذات An-und-für-sich Sein" كوسيلة للأحداث الأنطولوجية التي تشمل الذات والموضوع (والتي يجب تطوير كل أنثروبولوجيا منها): "الروحاني وحده هو الحقيقي. إنه الجوهر أو الوجود في

"بالنسبة لوجهة نظر الانقسام ((الذي لا يعرف التوسط في الهوية الديالكتيكية / شيلينج Schelling!) فإن التوليف المطلق هو الحياة الأخرى، غير المحددة وعديمة الشكل. والمطلق هو الليل، والضوء أصغر منه وهو في نفس الوقت اختلاف الإثنين، كما أن ظهور الضوء من الليل فرق مطلق كذلك، - الأشياء das Nichts الأول الذي ظهر منه كل الوجود وكل تشعب المحدود. ومع ذلك، فإن مهمة الفلسفة هي توحيد هذه الشروط وتعيين الموجود في اللاموجود كشيء سيصبح، والانقسام في المطلق كتمظهر له، لوضع المحدود في اللانهائي مثل الحياة"

³⁸⁴ يتحدث كونتز H. Kunz عن حق عن "المحتوى الوجودي والأنثروبولوجي للتفسيرات والمفاهيم الوجودية التحليلية" (Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für Psychologie und die philosophische Anthropologie, S. 49).

³⁸⁵ Siehe Sein und Zeit, Seite. 226 ff.

ذاته - الذي سلك ويتحدد، الوجود الآخر والوجود لذاته - وما يبقى في ذاته في هذا التحديد أو وجوده خارج ذاته؛ - أو هو في حد ذاته³⁸⁶ .
يعني هذا بأنه إذا تم تطبيقه بشكل ملموس على الإشكالية الأنطولوجية والأنتروبولوجية، يمكن للإنسان (الذات، الشخص) أن يحدد نفسه من خلال الكينونة ("الكائن") فقط . و"الكينونة" هي دائماً (على الأقل من حيث المعرفة، كما هو الحال مع التبعية الأساسية لما هو في الواقع، أساس مصطلح "الكينونة". إنها تتلخص في النهاية في مناقشة متعالية لمسألة الواقعية المثالية على الشخص الذي يختبرها ويحددها؛ وهكذا، و كما يصفها لوتز Lotz بدقة: "كان الشخص دائماً يضيء الكينونة وبإضاءة الكينونة يُعطى الشخص أساساً؛ لذلك فإن فلسفة الشخص وفلسفة الكينونة ... هما في الجوهر متماثلان تماماً وهما في الأساس شيئاً واحداً أو أنهما تعبيرين على نفس الشيء"³⁸⁷ .

تستند هوية القضية هذه على هوية دياكتيكية لقطبي الارتباط، الكينونة والإنسان، والتي "توسط" بشكل متبادل لذاتها. وتعتبر عملية الوساطة هذه في التجربة الإنسانية للذات والعالم (حيث تعكس التجريتان تجريبياً العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع)، مهمة للبحث عن كثر في كون

³⁸⁶ Phänomenologie des Geistes. Werke II. Glockner, S. 27 f.

³⁸⁷ Person und Ontologie. S. 380.

الحدث الأنطولوجي هو في نفس الوقت دائماً المطلب العام والأول والمعيارى لمنهجية الأنثروبولوجيا الفلسفية المصقولة بشكل نقدي. وفي الوقت نفسه، فإن التأكيد الأساسى المتعلق بجوهر الإنسان، يكشف عن نفسه بهذه الطريقة على أنه ارتباط ديكالكتيكي. ومع ذلك، يظل "تحقيق" المحتوى الملموس محجوراً لمزيد من التحليلات الفردية اللاحقة في الغالب). إن "الشخص البشرى ... هو أنطولوجيا، يعنى كينونيا، وسيطا من خلال الكينونة كآخر ... "388 389 .

تصعب الإجابة على سؤال ما إذا كانت هذه الوساطة تنطبق أيضاً في الاتجاه المعاكس بشكل متبادل، والذي للأسف - على الرغم من طبيعته الأساسية الميتافيزيقية - لا يمكن مناقشته بمزيد من التفصيل هنا). وهذه عملية بديهية تماماً، لا تتطلب أي تفاصيل أخرى لتبريرها، إنها إلى حد ما حكم تحليلي، إذا جاز التعبير، لكنها تمثل في التعبير المنعكس للارتباط بين الذات والموضوع تعبيراً عن المعرفة الحقيقية. ونفس العلاقة الجدلية بالضبط - المتعالية (كما وصفناها هنا) يأخذها هيدجر في الحسبان بشكل خاص

³⁸⁸ Ebd. S. 385.

³⁸⁹ راجع م. بوبر Buber. مشكلة الإنسان Das Problem des Menschen، حيث تم رسم هذه الحقيقة بشكل مناسب (وإن كان ذلك نقدياً من وجهة نظر "شخصية"): " يأخذ هيدجر تصنيفات من واقع الحياة البشرية، التي تنشأ في علاقة الفرد بما ليس هو نفسه ((كائن / ذات!)) وتجد صلاحيتها في هذه العلاقة ... " (ص 96)، ولكن على وجه التحديد في "العلاقة" التي يشار بها بالفعل إلى العلاقة المتعالية - النقدية - الموضوعية

عندما يقول (وهذا يشكل السمة الأساسية لـ "نسقه" الفلسفي بأكمله: "إن مسألة جوهر الإنسان" ليست "مسألة" الإنسان"³⁹⁰. وبهذا يريد أن يعبر عن العلاقة التأسيسية للشخص بـ "الآخر"، وهي علاقة يمكن أن تجد نفسها (بالكامل) منها نفسها فقط: "فقط بقدر ما لا يختبر جوهر الإنسان شيئاً من الإنسان، بل مما نسميه النظر ونسيانه (الكينونة وتجربة الكينونة أمام تعارض الذات والموضوع الإستطراذي)"^{391 392} وفقاً لمارتين هيدجر، يمكن أن تكون الإجابة الحقيقية عن السؤال الأنثروبولوجي الأساسي ممكنة^{393 394}. وبهذا يتحول (انطلاقاً من وجهة نظره هذه

³⁹⁰ Gelassenheit, S. 29.

³⁹¹ Ebd., S. 55f.

³⁹² تحدث مرتين هيدجر لاحقاً عن "انتماء" الكائن البشري لـ "الحدث" (كعلاقة بين الإنسان والكينونة)، إن "الإنسان الذي يرى الوجود ... يأتي بمفرده". (Vortrag „Zeig“ und Sein“. In: Zur Sache des Denkens, s. 24) حسب مارتين هيدجر، لم يعد ملموساً في النهاية، الكينونة كنظيراً (ثابت) (للموضوع ob- iectum)، لذلك لا يوجد شيء مثل "كائن بشري" (يُنظر إليه على أنه "موضوع") (المرجع نفسه). من هذا يجب أيضاً حجز اسم يوناني لمحاولتنا ؛ يمكن اشتقاق الأرائك لفهم "الانتماء" التمثيلي باعتباره "علاقة" (بين الذات والموضوع). محاولتنا مبررة فقط باعتبارها تجريداً شكلياً، والغرض منه يمس تثنيتاً مصطنعاً يسمح برؤية الهياكل المنطقية بشكل أفضل، ولكن لا يمكن اعتبارها بمثابة "واقع" يتجاوز التعارض.

³⁹³ لهذا السبب - هذا ما يعتقد لوتز Lotz أيضاً. - فإن "الروح والكينونة ينتميان إلى بعضهما" (Mensch und Natur ص 509). لأنه "مثلما تصل الروح إلى أعماق كيانها فقط في الكينونة ومن خلال الكينونة، كذلك فإن الكينونة لا تصل إلى ذاتها الحقيقية إلا في الروح" (المرجع نفسه). انظر أيضاً رانر K. Rahner ، Hörer des Wo ، ص 53 مثلاً: "تشكل مسألة الكينونة ومسألة الإنسان المتساؤل وحدة أصيلة كاملة باستمرار". انظر أيضاً: Geist und Welt..

³⁹⁴ راجع أيضاً هيرلين Häberlin ، Anthropologie und Ontologie ، حيث يقول (بمعنى العلاقة الحقيقية بين الذات والموضوع) "إن الأنطولوجيا كعرض للعالم مؤهل تخلق الشرط الأساسي الذي بموجبه يمكن الإجابة على سؤال الأنثروبولوجيا" (ص 11). بالنسبة له ، ليس هناك "أنثروبولوجيا بدون علم الوجود الكوني" (ص 12).

الأنطولوجية-المعرفية-النظرية السابقة إلى العلاقة المتعالية بين الذات والموضوع) ضد مفهوم جوهرى بحت عن الإنسان.

يفحص هذا وفقاً لقوانينه النفسية "الداخلية" فقط وبينته وما إلى ذلك، متجاهلاً مواجهة مشكلة الواقع، متهرباً ببساطة من المطلب الديالكتيكي. يجب أن تظل "الزرعة الإنسانية Humanismus" المفهومة بهذه الطريقة والمتأصلة في مثل هذه الأنثروبولوجيا، وفقاً لهيدجر، مجرد إشارات وجودية، لأنه يود أن يفهم الوجود "الإنسان" من خلال ذاته، دون مراعاة لشروط هذا الفهم الذاتي، التي تكون دائماً في الأساس خارج نطاق واستعداد الإنسان. وبهذه الطريقة يُفكّر في الإنسان معزولاً "كذات؛ ويُفهم كل تفكير في الإنسان كأنتروبولوجيا (بالمعنى التحقيري الموضح أعلاه)³⁹⁵، عوض رؤيته في تداخل مع مركب المشكلة الأنطولوجية الحقيقية³⁹⁶.

من الموقف الفلسفي المتمحور حول الذات، الذي يسيء فهم جدل الذات والموضوع الموصوف فيما سبق في أهميته الأنثروبولوجية، يجب أن تبدو وجهة نظر هيدجر بالطبع "غير إنسانية inhuman" بعمق، باعتبارها سوء فهم لجوهر الإنسان وكونه مرتبطاً بشيء غريب جذرياً،

³⁹⁵ NII, S. 194.

³⁹⁶ بالنسبة للجدلية التناظرية ذات الصلة الوثيقة بمركزية الإنسان والكون، انظر بريزيوارا , Mensch. Typologische Anthropologie. , Przywara

وليس على الإطلاق (لا Un³⁹⁷) إنسانيا - والتي من خلالها، علاوة على ذلك، سيقتضى على كل بُعد أخلاقي للتفكير (-) وهذا ما يتم طرحه في المقام الأول كنقد لرسالة إلى الإنسانية (Humanismusbrief). ومثل هذا الاعتبار يرى فقط بأن "الإنسان يخضع لآخر من غير الإنسان" ويرى في هذا خطأ أساسياً على "إنسانية" البشرية (وفقاً لسارتر³⁹⁸ 399 400)

401 .

³⁹⁷ إضافة المترجم: ليس المقصود هنا المفردة الفرنسية (Un، يعني واحد)، بل باللمحة suffixe الألمانية

³⁹⁸ J. P. Sartre, Kritik der dialektischen Vernunft, S. 193.

³⁹⁹ في المقابل، يعتقد مارتين هيدجر بأن مثل هذه "الإنسانية" (التي أثارها سارتر) (التي يتعامل معها في الرسالة حول الإنسانية Humanismus-Brief) ليست كافية في الواقع لتحديد "إنسانية الإنسان الإنساني humanitas des homo humanus" (خاصةً لأنه لا يزال يعتمد على الميتافيزيقيا الكلاسيكية "الملتوية"): "عند تحديد الإنسانية، لا تسأل الإنسانية شيئاً عن العلاقة بين الكينونة والإنسان فقط، بل إن الإنسانية تمنع السؤال الذي تعرفه وتفهمه بسبب أصله من ميتافيزيقيا الآباء" (Brief über den Humanismus", S. 153)....

⁴⁰⁰ يرى سارتر بالفعل في هذا تشابهاً بين تفكير هيدجر والأنطولوجيا الماركسية، طالما أنه الجانبين يكون "في حد ذاته Ansicht" غير المحدد يعطل التحديد المستقل للإنسان لذاته (وهو ما لا يريد سارتر رويته في تفكير ماركس نفسه، ولكن في الأنطولوجيا الدغمائية لأصل لينين الذي ظهر بعد ذلك). انظر في هذا الإطار دراستي "هيدجر وماركس. البنى الأساسية لتجربة العالم" في مجلة „Filozofia/Bratislava“.

⁴⁰¹ من الواضح أن لوتز Lotz يواجه مثل هذا الاعتراض من خلال تفسير اللحظة الديالكتيكية بشكل مناسب (لكن دون الإشارة إلى اعتراض سارتر): "... في الوقت نفسه، لا يكون الشخص من خلال الكينونة غريباً عن نفسه بأي حال من الأحوال، بل على العكس من هذا بالبيط يكون هو ذاته بالكامل، لأنه يفتح على جانبه الآخر" (Person und Ontologie, S. 385)، (ربما يتوافق هذا تماماً مع مفهوم هيجل عن "الديالكتيك" - في معناه الأنطولوجي!). - لهذا يقول لوتز (في تناقض تام مع سارتر، الذي لا يفهم هنا من خلال جوهر مثل هذه الديالكتيك): "إن الشيء الوحيد الممكن وجودياً هو أن الشخص يوجد أو ينتمي لذاته" (ص 386). نعم، إن مثل هذه "الأنطولوجيا" "تعيش" بالفعل في التنفيذ الملموس للعالم (ص 402).

يقوم مثل هذا النقد حقيقة على مفهوم منعكس بشكل غير كافٍ عن "الذات". فقد يكون، بعد كل ما تقدم، أحادي الجانب: فقط إذا تم فهم الذات البشرية على أنها وجود في ذاتها ومستقلة - في وساطة خالصة للذات -⁴⁰²، يمكن فهم تحديدها الجدلي المتعالي على "الموضوع" (والذي بالطبع لا يمكن فهمه في التثبيت الساكن) على أنه إنكار لجوهره الأعمق، و فقط في ظل الشرط المسبق لـ "ميثافيزيقيا الذات"، كما يريد مارتين هيدجر التغلب عليها (نظرًا لأنها تتضمن فقط جوانب ونقاط معينة في العزلة الأنطولوجية). ويمكن لوجهة نظره، حيث يوجد أوضح تعبير في هذا التأكيد في رسالة إلى الإنسانية، أن تحضى بنقد سلبي.

خامسا

عدم كفاية الأنثروبولوجيا "الميثافيزيقية"

إن "أنثروبولوجيا" هيدجر (إذا كان من الممكن استخدام هذا المصطلح هنا لما "ينشأ" من مفهومه الأنطولوجي الأساسي فيما يتعلق بمكانة الإنسان في العالم وفي الوجود)، تستند بدقة، من ناحية، إلى منهجية شاملة لتفكير

⁴⁰² كما هو الأمر في "وجودية" سارتر، التي يتصدى لها هيدجر في Humanismus-Brief.

تاريخي شامل حول مفهوم الذات (-) كنتيجة "لاحقة" لسؤاله الموضوعي عن الكينونة (-)، من نقد أنطولوجي قائم على "تدمير" المذهب الميتافيزيقي للذات^{403 404} (وهو التعبير الذي يناضل حاليًا في الشخصية الكلاسيكية والتاريخية)⁴⁰⁵، والذي تغمره الرغبة في إخفاء حقيقي وتاريخي للتجربة الحرة للأسئلة الفلسفية البشرية الأولية، هذه "الخطوة إلى الوراء"، كما أطلق عليها لاحقًا في تفكيره وتدميره النسقي التاريخي⁴⁰⁶، تؤدي إلى البصيرة الأساسية في رسالة الإنسانية (التي تم تطويرها بالفعل في الكينونة والزمن وهي الفكرة المهيمنة في كل مساعيه النقدية): "تتعلق الميتافيزيقا على الجوهر البسيط المتمثل في أن البشر لا يوجدون إلا في جوهرهم، حيث يتم التعامل معهم من خلال الكينونة. و فقط من هذا الادعاء "وجد" ما يقيم فيه كينونته"⁴⁰⁷. هذا ما كان يقصده هيدجر

⁴⁰³ Siehe Sein und Zeit, § 6, Seite 19 ff.; Unterwegs zur Sprache, z. B. Seite 109.

⁴⁰⁴ Vgl. auch: Zur Sache des Denkens, S. 9 (zur Deutung des Zusammenhanges von Geschichte und Systematik: 9 f.): „Nur der Abbau dieser Verdeckung – dies meint die „Destruktion“ – verschafft dem Denken einen vorläufigen Einblick in das, was sich dann als das Seins-Geschick enthüllt“.

⁴⁰⁵ Siehe Sein und Zeit, S. 45 ff; Km, S. 188ff.

⁴⁰⁶ Siehe Identität und Differenz, bes. S. 39 („Der Schritt zurück weist in den bisher übersprungenen Bereich, aus dem her um einen „Schritt zurück“ „aus der Metaphysik in“ (S. 41)).

⁴⁰⁷ Humanismus-Brief, S. 155.

عندما يتحدث عن "الوجود الفعلي" ⁴⁰⁸ للبشر، حيث تكون العلاقة الجوهريّة بـ "الكينونة" غير المتاحة شخصيًا (كأخر السبي، الذي يصبح مع ذلك "خاصًا" في "فهم الكينونة" الفردي) كشرط نهائيّ لإمكانية تحقيق الإنسان المحدود ⁴⁰⁹. إنه يريد أن يستعيد تجربة عدم توفر وتجاوز الآخر باعتباره كائنًا/موضوعًا "حقيقيًا" "ob-iectum" realen من أجل استعادة قربه من الواقع، الذي فقده في التقليد الميتافيزيقي. إلى جانب هذا، لم يكن مجبراً على رفض بشكل جذري كل المفاهيم الأنثروبولوجية التي تعتقد أن الصلة بالموضوع لا تكون مترابطة كمعطيات حقيقية ⁴¹⁰. في الواقع، إنه يرى في المفاهيم الأنثروبولوجية الكلاسيكية التعبير الضروري عن الافتقار إلى التفكير في ذاتية الإنسان، المأخوذة من علاقته بما هو غير متوفر ويُفهم فقط على أنه "شخصية" معزولة و"مستقلة" إلخ. هذا هو

⁴⁰⁸ V. a. im Humanismus-Brief, siehe auch: Vom Wesen der Wahrheit, bes. S. 19ff.

⁴⁰⁹ انظر كذلك Humanismus-Brief، ص 155 "إن الوقوف في تنقية Lichtung الكينونة هو ما أسميه "وجود Ek-sistenz" الإنسان. وطريقة الوجود هذه مناسبة للبشر فقط. إن هذا الوجود المفهوم بهذه الطريقة ليس فقط أساس إمكانية العقل، ratio، بل إن الوجود هو ذلك الذي يحافظ فيه جوهر الإنسان على أصل مصيره". (ذلك يجب تمييز مثل هذا الوجود بشكل صارم عما يسمى "انفتاح العالم على الوجود" - كما تصوره الأنثروبولوجيا التقليدية - والذي لا يصل إلى البعد الأساسي لتجربة الكينونة!) إضافة المترجم: ترجمنا كلمة هيدجر Lichtung بالتنقية، لأنها تعني في هذا المعنى المحدد لهيدجر، وبالخصوص في "طرق الحطب"، تنقية الغابة بجمع الحطب اليابس قصد إضاءة أكثر. نفس الكلمة تستعمل في الأشغال الفلاحية عندما ينقي الفلاح حقلاً ما من الأعشاب غير النافعة والتي تحجب الضوء عن النبتة التي يريد الفلاح أن تنتج. يعني أن الكلمة مستوحاة لهيدجر من الطبيعة، بل بالتصاقه بالأرض "الهيايمات" Heimat". ⁴¹⁰ يتعلق بشكل نقدي على مثل هذه الأنثروبولوجيا (مع إشارة واضحة إلى أفكار ديلثي Dilthey، والتي تعتبر بالنسبة له غير قابلة للتأمل بشكل منهجي): "الأنثروبولوجيا لا تبرر الميتافيزيقيا لمجرد أنها أنثروبولوجيا" (KM، ص 193؛ راجع أيضاً ص 197).

المكان الذي يرى فيه هيدجر إذن جوهر "الميتافيزيقي" (بالمعنى التقليدي):
الإرادة الخفية للإنسان، التي تكمن وراء حاجته إلى اليقين الذاتي في عالم
"مفهوم"، تجعله "ينسى" علاقته بالكينونة، فهو يهرب من عدم توفر هذا
"الموضوعي" المطلق المُقْبَل له، وبالتالي يظل بالقرب من ذاتيته (المتعالية)،
التي يربط بها كل شيء "موضوعي". وفي مرحلة أخيرة، يجعل من هذا
الموضوع الرائد الذي يركز على نفسه الاهتمام الموضوعي للفلسفة -
وبالتالي يتصور "الأنثروبولوجيا" التي هي الوصف الوحيد للذاتية غير
المفسرة الأنثروبولوجية وغير المرتبطة بها، والتي ولدت أيضاً من السعي
الذاتي البحث للذات. - ويؤدي هذا إلى حقيقة أن الإنسان لا يُقابل في
النهاية إلا نفسه، حيث يختبر هيدجر آخر تعبير متسق عن "الميتافيزيقيا"،
التي تتجذر بدقة في حاجة الذات إلى الأمان، وهي ذات تركز كل شيء
على ذاتها⁴¹¹.

إن الأنثروبولوجيا المتطورة بالكامل هي ظاهرها الأكثر حزماً، وهي أيضاً
أكثر الأشكال اتساقاً، لأنها تجعل "التقوية" في الذات المهمة الوحيدة

⁴¹¹ Siehe bes. NII, C. VIII: Die Metaphysik als Geschichte des Seins (S. 399 ff.); bes. S. 436 ff.; (siehe auch: HW, passim);
يرى في مثل هذا التخيل/التصور تقوية للإنسان على الواقع، والتي تتمظهر كـ"خيال
Vorgestelltheit فقط، بمعنى بمعنى ديمومة الدائم الذي أوجده خيال معين من أجله"
(المرجع نفسه، ص 427). - انظر كذلك: HW، f. 84 p. (هذه فقط واحدة من نتائج
حقيقة أن الإنسان (العصر الحديث) أصبح "ذاتاً". ص 85).

للتفكير الفلسفي، والهدف الوحيد منها الآن هو "تصور للعالم" قابل للاستخدام عمليًا ويلي رغبة الحاجة الذاتية للأمن: "إن الأنثروبولوجيا باعتبارها ميتافيزيقيا هي انتقال الميتافيزيقيا إلى شكلها النهائي: "تصور للعالم"⁴¹². يصف هيدجر الأنثروبولوجيا التي تخدم هذا الغرض (كما أوضحنا سابقًا) بأنها "لم تعد تفهم جوهر الذاتية"⁴¹³، لأن بُعد العمق للتفكير في الذاتية نفسها مفقود⁴¹⁴. (وغياب مثل هذا التفكير بالتحديد، الذي يفترض تجربة الكينونة) قد يؤدي إلى "هيمنة الأنثروبولوجيا"⁴¹⁵، التي يعتبر أصلها "لغزا بالنسبة للميتافيزيقا"، التي بدورها لا تستطيع حتى ملاحظتها على هذا النحو"⁴¹⁶، لأنها لا تعرف أسبابها الخاصة وشروط الاحتمال، التي تتضح فقط في التفكير التاريخي

⁴¹² NII, S. 202.

⁴¹³ المرجع نفسه. وفقًا لهيدجر، ينطبق هذا تحديدًا عندما توضع الذاتية Subjektivität في مركز الفلسفة؛ فالأفكار الأنثروبولوجية الأساسية (من "الأنا/الإنية Ichheit و"الحيوان العاقل" (انظر بشكل خاص، Gelassenheit، ص 55)) لا يأخذان في الاعتبار الشرط المتعالى للكينونة (راجع أيضًا تفسير مولر Müller للشخصية في معنى إشكالية الكينونة المتعالية: Philosoph. Jahrbuch: Person und Funktion. In: Philosoph. Jahrbuch (der Görres-Ges. Jg. 69 (1961/62), S. 371 – 404

⁴¹⁴ ينتقد هيدجر بشكل أساسي مقاربة "الذات" التي يسمي جوهرها تاريخ الكينونة (انظر في هذا الإطار NII, S. 450 ff.; HW: Nietzsches Wort `Gott ist tot, S. 193 ويري بأنها في علاقة وثيقة مع ميتافيزيقيا المادة الكلاسيكية (التي لا تتجاوز بُعد الحضور مثل ذلك الذي يمثل كل شيء، بما في ذلك ما يحدد الموضوع (انظر الكينونة والزمة حول مفهوم العالم الديكارتي). انظر كذلك: "كل فكرة عن 'الذات' لا تزال - إذا لم يتم تنقيتها من خلال تحديد أساسي وجودي سابق - تنضم وجوديًا إلى نهج subiectum (الصفحة 31)، لذلك يعارض المرء أيضًا بشكل حيوي 'جوهر الروح Seelensubstanz' أو 'تجسيد الوعي' للدفاع" (الوجود والزمن، ص 46).

⁴¹⁵ NII. 292.

⁴¹⁶ Ebd.

المنهجي الذي يشملها، والذي يعتبر بدوره الأساس الخفي لتركيز الموضوع مثل "الخيال الداعم"، (= إرادة القوة للإنسان، وإمكانية التحكم والنظرة العامة لجميع الموجودات)⁴¹⁷.

في هذا السياق من التأمل التاريخي الفلسفي⁴¹⁸ (الذي يفهم فيه تاريخ هيدجر كحدث إخفاء وانسحاب الكينونة⁴¹⁹، وهو ما يسعى بدوره إلى جعله مفهومًا من تحليل "خصائص" الإنسان، التي تتشكل بقوة طوعيًا في الوجود في العالم)، فإن "الأنثروبولوجيا" تصبح بالنسبة له تعبيرًا نموذجيًا عن

⁴¹⁷ بذلك تكشف الأنثروبولوجيا عن نفسها على أنها تعبير عن "التخصيص/الذاتية Subjektivierung" الفلسفة منذ ديكارت (في الخيال الداعم) (انظر (NII, S. 129)).⁴¹⁸ فيما يتعلق بالتطورات في العصر الحديث، يرى هيدجر المشكلة الأنثروبولوجية (خاصة فيما يتعلق بمقاربة الذات منذ ديكارت) على النحو التالي: "على ما يبدو، فإن البداية الجديدة للفلسفة (منذ ديكارت) تكشف عن نفسها على أنها حكم مسبق مشؤوم، على أساسه فشلت الفترة التالية في تقديم تحليل أنطولوجي موضوعي لـ "العقل" ((في إشارة إلى مفهوم كانط للموضوع!)) على أساس إشكالية الكينونة وفي نفس الوقت فحص نقدي لـ التغلب على الأنطولوجيا القديمة" (Sein und Zeit, S. 24). يعتمد هذا على تفسير الإنسان على أنه ذاتا sub-jectum (مفهوم ميتافيزيقيًا) والذي تم التعبير عنه بوضوح لأول مرة عند ديكارت وبالتالي أصبح حاسمًا لمزيد من التطوير: "بتفسير الإنسان كذات، يخلق ديكارت الشرط الميتافيزيقي المسبق للأنثروبولوجيا المستقبلية... (HW, S. 91).."

⁴¹⁹ إنه يحاول فهم هذا الحدث التاريخي في ضرورته الداخلية - كحدث (تقريبًا موضوعيًا) "تاريخ الكينونة" (كحدث الكشف عن الكينونة)؛ لذلك فإن التحول الأنثروبولوجي في العصر الحديث بالنسبة له ليس مجرد حقيقة نفسية، أي "تغيير في الفهم الذاتي للإنسان" (فيما يتعلق بإشكالية الفهم الذاتي للإنسان، انظر Anthropologie und Transzendental Philosophie, S. 25 ff)، بل (أنطولوجيا) كشف "لتاريخ حقيقة الكينونة" (NII, S. 192). فيما يتعلق بمفهوم الحقيقة لهيدجر الوثيق الصلة بهذا، انظر: Vom Wesen der Wahrheit; Platons Lehre von der Wahrheit; Brief über den „Humanismus“; M. Farber. über den „Humanismus“; Heidegger on the Essence of Truth. In: Philosophie and Phenomenological Research, Vol. XVIII (1957/58), S. 523.532 (zur Kritik der Seinsgeschichte“ s. bes. S. 531).

"الميل" الميتافيزيقية التي انبرى "لتجاوزها" في تفكيره⁴²⁰: بالنسبة له، فإن الأنثروبولوجيا "ليست مجرد عنوان تخصص ما، بل بالأحرى تشير الكلمة إلى اتجاه أساسي لموقف الإنسان اليوم تجاه نفسه وفي جميع الموجودات"⁴²¹. ويتميز موقع الإنسان هذا داخل الواقع بحقيقة كون ديالكتيك الذات والموضوع قد "تحوّل" بطريقة أحادية الجانب إلى جانب الذات، وبالتالي فإن الذات هي في الواقع في عالم الوجود الذي يحيط بها ويُنظر إليه من حيث الشكل ويتم وصفه من حيث علاقته (-) الأنثروبولوجيا "التجريبية". ولكن لا تتم مواجهتها بما يتعارض معها تمامًا، كما لا تتم مواجهتها بالكينونة "كأساس" للوجود التجريبي الذي يلتقي بها. و"نقص" الإشكالية الأنطولوجية في الأنثروبولوجيا يضر في نفس الوقت بأهميتها بالنسبة للإنسان، الذي يتصورها على وجه التحديد من أجل "أهميتها" هذه! و"نسيان حقيقة الكينونة لصالح اندفاع الوجود غير المفكر فيه جوهرياً"⁴²²، الذي تتم معرفته من خلال مرجعيته/علاقته التجريبية بالعالم (ولكنه لا يتجاوز مشكلة الأفق التجريبي - "داخل العالم")، يقود إلى الحد الأقصى لأنثروبولوجيا موجهة من قبل علاقتها بالعالم، والتي تكشف وتنسى تمامًا جذورها الأنطولوجية - وبالتالي تتخلى عن نفسها في النهاية:

⁴²⁰ Vgl. SF; Vorträge und Aufsätze, C. XVIII („Überwindung der Metaphysik“).

⁴²¹ KM, S. 189.

⁴²² Humanismus-Brief, S. 163.

"بعد أن أصبحت أنثروبولوجيا، فإن الفلسفة نفسها تقضي على الميتافيزيقيا"⁴²³. وبالتالي تصبح النتيجة التالية صحيحة: "يتم الاعتراف بأن صورة الإنسان هي القوة الأصلية"، "كما لو كانت هذه الأخيرة هي الأولى والأخيرة في جميع الكائنات ويكون تفسيرها الخاص النتيجة فقط"⁴²⁴.

وهكذا، وفقاً لهيدجر، حدث القلب الكامل للسؤال الأنطولوجي الأصلي حول جوهر الإنسان: فبدلاً من التفكير في علاقة الإنسان بالكينونة وشروط الاحتمال التي يقوم عليها، لا يوجد الآن سوى تفكير متجدد للذاتية البشرية، التي "تسمح" بكل شيء موجود فقط بالنظر إلى علاقته "بدائرة المنظور"⁴²⁵: "هذا الاعتراف الاستباقي بـ "الإنسان"، كما يحدث في الأنثروبولوجيا الميتافيزيقية غير التأملية،" يؤدي أولاً وقبل كل شيء إلى

⁴²³ Vorträge und Aufsätze, S. 87. ما يريد هيدجر أن يأخذه في الاعتبار تحديداً في هذا السياق هو: "دور الأنثروبولوجيا في الميتافيزيقيا في اكتمالها" (NII, S. 479). كموضوع رئيسي في تفكيره، حدد بشكل حكاوي: "الميتافيزيقيا" و "الأنثروبولوجيا" (المرجع نفسه).

⁴²⁴ Vorträge und Aufsätze, S. 87.

⁴²⁵ يوجه هيدجر أيضاً لومًا مشابهًا لفلسفة هوسرل عن "الذاتية المتعالية"، التي يطبقها على نفس المستوى "الميتافيزيقي" الذي وصفته الأنثروبولوجيا؛ انظر أيضاً تعليقات هيدجر على مقالة هوسرل في موسوعة بريتانیکا. في: -Encyclopaedia-Brittanica-Artikel. In: Husserliana Bd. IX (Phänomenologische Psychologie). Den Haag 1962.

البحث عن الوجود في دائرته فقط ... «⁴²⁶. وبهذا يتم تحقيق أقصى قدر من الذاتية: لم تعد الأنثروبولوجيا تهتم بالعلاقة الديالكتيكية الجوهرية، علاقة "النشوة" الإنسان بـ "حقيقة الكينونة"⁴²⁷، إنها تعرف موقفًا فلسفيًا واحدًا فقط، يظهر في "تفسير الإنسان، الذي يفسر ويقيم الكائنات ككل من وإلى الإنسان"⁴²⁸. في نهاية المطاف، يعني هذا بأن "تفسير العالم متجذر في الأنثروبولوجيا"⁴²⁹، التي تصبح بالتالي أول-آخر تخصص فلسفي، قبل أن يكون على المشكلة الأنطولوجية الحقيقية "إثبات نفسها" أولاً، بدلاً من أن تُجبر الأنثروبولوجيا على إثبات نفسها في الإشكاليات الوجودية، من أجل إثبات أهميتها الفلسفية الميتافيزيقية. ويعني هذا أيضاً: اهتمام الإنسان بالبحث عن حلول صادقة!

أما بالنسبة للشكل الخاص لأنثروبولوجيا "الكينونة المنسية" بالمعنى القبلي (والتي، وفقاً لهيدجر، تعارض دائماً التجربة غير المقنعة لما "يُعطى" في العلاقة المعطاة ديناميكياً بين الذات والموضوع كعلاقة مقابلة لها بين الإنسان والكينونة، خاصةً لأنه يعبر عن "نزعة إخفاء" إنسانية جوهرية ونتائج هذه النزعة، التي تتجذر في الجوهر الطوعي للشخص)، لذا فهو

⁴²⁶ Vorträge und Aufsätze, S. 87. في هذا السياق، ينتقد هيدجر "النقص الغريب في الحاجة إلى السؤال عن وجود ما يسمى ((الإنسان))" (Sein und Zeit، ص 46).

⁴²⁷ Humanismus-Brief, S. 163.

⁴²⁸ HW, S. 86.

⁴²⁹ Ebd.

يقتصر فقط على تحليل "موقع" الشخص داخل عالم "ه"، و(سلوكه) وأشكال عمله المستقلة حيث يختلف - كشخص في عالم ما (كـ "طبيعة" الإنسان) - عن الكائنات (الحية) الأخرى التي لها علاقة بالعالم⁴³⁰.

تكمّن السمة المنهجية لمثل هذا المنهج الأنثروبولوجي في تأسيس وتمييز البشر عن "الكائنات الحية" الأخرى التي تشترك في علاقة مع العالم؛ لذلك فإن المعيار الذي يحدد محتوى الإنسان على وجه التحديد هو معيار جوهرى بحث، يستند إلى العلاقة المشتركة مع "العالم" التجريبي - الموضوعي (الذي يجب تمييزه عن الوجود المتعالي على وجه التحديد في العالم. وبما أن لحظة الانعكاس Reflexivität البشري لم تحدد هنا بعد)، فإنه يتم تحديدها من خلال الشكل المعني؛ لا يتجاوز هذا المستوى بأي شكل من الأشكال - بل يبقى في مجال البحث الفردي التجريبي. وتوصف مثل هذه الأنثروبولوجيا أيضًا بأنها "علمية" بالمعنى الحقيقي⁴³¹.

إنها تفترض مسبقًا أن "العالم" هو "الطبيعة" المحيطة؛ ومن هنا، ودون التفكير في جوهرها، يتم تحديد أشكال مختلفة من الوجود في العالم

⁴³⁰ يجب فحص مدى "كون" شيلر على هذا المستوى التجريبي البحث بشكل منفصل. إذا لم يكن هذا هو الحال في الواقع، فإن جدال هيدجر ضد وجهة نظر شيلر للأنثروبولوجيا سيكون أيضًا غير مبرر إلى حد كبير.

⁴³¹ ينتقد هيبسبرلين P. Häberlin أيضًا مثل هذه الأنثروبولوجيا "العلمية" بسبب عدم تأملها الأنطولوجي، لأنها لا تتجاوز مستوى الموضوعية التجريبية المجردة (التي تركتها الذات البشرية دائمًا وراءها): "إنها لا تعني الشخص المعني بالمسألة الأنثروبولوجية، ولكن دائمًا فقط "صورة موضوعية يُطرح عليها السؤال أولاً" (Anthropologie und Ontologie, S. 7).

(الوجود في الطبيعة)، وتقديمه بهدف تمييزه البحث - والذي في نفس الوقت - في مثل هذا التحديد - يجب أن يتحقق تحديد جوهر محتوى الوجود في العالم هذا).

على الرغم من ذلك، من حيث جوهرها، لا يمكن لهذه الأنثروبولوجيا أن تكون ذات صلاحية محدودة للغاية، لأن نمط الإشارة إلى العلاقة بالعالم، الذي تُفصل بموجبه "الكائنات الحية" الفردية عن بعضها البعض⁴³²، يمكنها تعريف الإنسان فقط في جوانب معينة - خاصة فيما يتعلق برسم الحدود مع الأشكال البيولوجية الأخرى للحياة. من خلال هذا التمييز، يمكن تحقيق توضيح بعيد المدى لصلات "عالم الحياة"، ولكن لا يمكن أبدًا تحقيق الجانب الإنساني الإيجابي، وفقًا لهيدجر⁴³³، على هذا الأساس، أي في تمييز سلمي عن "أشكال الحياة"⁴³⁴. لذلك يبقى المرء دائمًا على مستوى الواقعية التجريبية فقط ولا يصل حقًا إلى تحديد موضوعي إيجابي

⁴³² يوفر هذا أساسًا لأنثروبولوجيا بيولوجية، ولكن ليس إنثروبولوجية العالم (انظر أ. بورتمان Portmann).

⁴³³ هذا هو سبب استخدام هيدجر لمصطلحات مثل "الحياة" وما شابه ذلك. وأيضًا بشكل متعمد عدم الإشارة إلى قلقه في التحليل الوجودي (على وجه التحديد بسبب "عدم التفكير" الأنطولوجي) انظر *Sein und Zeit*, S. 46.

⁴³⁴ الأمر الذي لا علاقة له بمصطلح شبرانغر Spranger، الذي له قرب داخلي من الأنثروبولوجيا الفلسفية، لأن "أشكال الحياة" عند Spranger تمثل أيضًا الطرق التي يتم من خلالها اختبار الواقع وإتقانه بشكل فردي!

للإنسان⁴³⁵، يتجاوز دائرة "الطبيعة"⁴³⁶. من المحتمل أن تكون أحد الأمثلة المميزة لمثل هذه الأنثروبولوجيا هو مسودة جيلين A.Gehlen، والتي لا يمكننا الخوض فيها هنا⁴³⁷. هذا هو سبب نقد هيدجر، من بين أسباب أخرى، الموجه ضد "الحياة الفلسفية" غير الكافية، وهو نقد ينطبق أيضا على الأنثروبولوجيا، التي لا يعتبر أساسها متأملا فيه بشمولية كافية وهو أنطولوجيا غير كاف: "لا يمكن أبداً تحديد الدازاين من الناحية الوجودية بطريقة تُطبَّق على أنها حياة (غير محددة أنطولوجيا) وكشيء آخر يتجاوز ذلك"^{438 439}. هذا يعني أن "الحياة" تمثل مفهوماً للطبيعة (كوسمولوجيا) تم تطويره من التقليد الميتافيزيقي، الذي تم تحديد موقعه لأنه كان يطفو بحرية في وسط غامض وغير محدد وجودياً للعلاقة بين الإنسان

⁴³⁵ لهذا السبب ينتقد هيدجر التمييز "الأنطولوجي" البسيط للإنسان عن "الكائنات الحية" الأخرى (لأنه في هذا يظل البعد الأساسي المتعالي للوجود البشري إلى الوجود مخفياً تماماً (Was heißt Denken? S. 95 و Vom Wesen des Grundes).⁴³⁶ هذا هو السبب في أن هيدجر يفهم مثل هذه الأنثروبولوجيا على أنها علم تجريبي للإنسان من بين علوم أخرى، والذي يحتاج فقط إلى أساس فلسفي وجودي إذا كانت له أهمية أساسية (Sein und Zeit، ص 16). إن مثل هذه الأنثروبولوجيا غير المفكرة ستكون فقط "أنطولوجيا إقليمية للإنسان" (كما أساء هوسرل فهمه أيضاً للوجود والزمن))، وعلى هذا النحو، تظل تابعة للأنطولوجيات الأخرى، التي يتم توزيعها معها على كامل منطقة الكائنات" (KM, S. 19) ..

⁴³⁷ Vgl. Der Mensch, Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 7. Aufl. Frankfurt a. M/Bonn 1962.

⁴³⁸ Sein und Zeit, S. 50.

⁴³⁹ Sein und Zeit, S. 46. - الأمر نفسه ينطبق على "أساس" الأنثروبولوجيا في علم (Sein und Zeit, S. 49f.) النفس

والعالم، أي "الحياة" ذاتها ليس كطريقة للوجود، تصبح مشكلة أنطولوجية

440

وفقًا لهيدجر، فإن الأنثروبولوجيا الإنسانية⁴⁴¹ والمسيحية القديمة (التي تستند أيضًا جزئيًا على الأقل على شخصانية شيلر) يتم تحديدها من خلال نفس الآثار غير المفكر فيها، أي وفقًا لهيدجر: إنها تتحرك أيضًا في ميدان تصور كوسمولوجي لعلاقة موضوعية بين عالم بشري مُشيع أو علاقة إنسانية بالله (التعالِي) ⁴⁴²، والتي لم تعد نفسها موضع شك كعلاقة في شروطها السابقة ⁴⁴³. ومن هنا جاء "هدم" هيدجر، الذي من المفترض

⁴⁴⁰في Humanismus-Brief. يسأل هيدجر بإصرار (حيث كان يريد أن يصوغ "الأنثروبولوجيا" لتمييزها عن المفاهيم الأخرى- فيما يتعلق بمناقشة الأخلاق-): "هل نحن على الطريق الصحيح على الإطلاق إذا حددنا البشر ككائن حي من بين آخرين من النباتات والحيوانات والله؟" (ص 154). بالطبع، يتعلق نقده في المقام الأول بمفهوم ديلثي عن الشخص، بناءً على فلسفة الحياة، التي تم تصورها أيضًا على خلفية الفلسفة التاريخية لتصور العالم؛ حيث يرى هيدجر خطر "الأنثروبولوجيا الجمالية الأخلاقية" "الإنسانية" البحتة (التي، وفقًا له، تركز أيضًا بشكل أساسي على أفكار النزعة "الإنسانية") (HW، ص 86).

⁴⁴¹ينتقد هيدجر هذه "الإنسانية" (المفهومة ميتافيزيقياً) على وجه التحديد باعتبارها "أنثروبولوجيا" (تعاليم أفلاطون عن الحقيقة، ص 142).
Sein und Zeit, S. 48 ff.⁴⁴² (يعارض هيدجر "الإرشادات اللاهوتية" (49) في التعريف المسيحي للإنسان على أنه تعالي Transzendenz (الذي يبرز حسب رأيه على أنها أنطولوجية حُملت إلى عالم آخر وبالتالي ليس بمعنى الأنطولوجي ("المتعالي").) انظر كذلك، باستثناء الأعمال المتأخرة، الكينونة والزمن، ص 38. تعالي "له جذوره في العقائد المسيحية"، "والذي لن يرغب المرء في القول إنه جعل وجود الإنسان مشكلة وجودية" (ص 49).

⁴⁴³وبحسب هيدجر، فإن هذه "الفكرة المتعالية" قد "تم نزعها عن اللاهوت" في الأنثروبولوجيا الحديثة، ولكن تم الحفاظ على هيكلها الأساسي وتحديد - تشويه - الصورة الحديثة للإنسان (الوجود والزمن، ص 48)؛ والعنصران الأساسيان لفكرة الكائن البشري هذه، اللذان يريد هيدجر تحديدهما على أنهما "مُدْمَران" في افتراضاتهما الأنطولوجية الأصلية، وبالتالي يريد تجاوزهما في المعنى الحقيقي للكلمة (من خلال التأمل التاريخي)

أن يكشف عن الظواهر أكثر وضوحًا (تحديد الحقيقة ك (الكلمة اليونانية ص 37)).⁴⁴⁴ ، - وبالتالي أيضًا نقده الأساسي في الكينونة والزمن: "ما يعيق أو يضلّل السؤال الأساسي لكينونة الكينونة هو التوجه الثابت نحو الأنثروبولوجيا المسيحية القديمة، التي تتجاهل أسسها الأنطولوجية غير الملائمة وأيضًا الشخصانية وفلسفة الحياة"⁴⁴⁵ . ومن غير الواضح ما إذا كان هيدجر يعطي اهتمامًا كافيًا لمحاولة شيلر عندما يقول في سياق مشابه (في إشارة واضحة إلى عمل شيلر المركزي): "إذا كان هدف الفلسفة يكمن في بلورة تصور ما للعالم، فإن الأنثروبولوجيا ستحدد موقع الإنسان في الكون"⁴⁴⁶ ، ويجب حط هذا محط تساؤل، خاصة وأن شيلر حاول التغلب على مفهوم الحياة "للعالم الداخلي"، والذي لا يظهر أساسه الأنطولوجي، وفقًا لهيدجر، بوضوح كافٍ.

يريد أن يكون: "التعريف اليوناني والدليل اللاهوتي" (المرجع نفسه ص 49). فيما يخص مثل هذا "الهدم" للعناصر الشكلية للميتافيزيقا "المسيحية" والأنثروبولوجيا، انظر أيضًا: K. Löwith Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. 5. Auflage, Stuttgart 1967؛ (الذي يعتقد بأنه يعثر على مثل هذه الشروط المسبقة مرة أخرى عند هيدجر نفسه، انظر: Welt und Menschenwelt, bes. S. 237 f.; 254 f.). تسمح هذه التجربة المكتسبة في التعامل مع الأنثروبولوجيا المعاصرة (وهي غير نقدية لأسسها الخاصة) لهيدجر بإصدار التأسيس البنوي التالي: "كل الأنثروبولوجيا تسترشد بفكرة الإنسان ككائن حي". (Was heißt Denken? S. 95). (وقد تبين أيضًا بأن هذا المفهوم يمثل تمييزًا فائقًا بين الإنسان والله من جهة والحيوان من جهة أخرى).

⁴⁴⁴ Siehe Sein und Zeit, 212 ff., 220 ff.; Platons Lehre von der Wahrheit, S. 124 ff.; Vorträge und Aufsätze, S. 257 ff.

⁴⁴⁵ Sein und Zeit, S. 48.

⁴⁴⁶ 148 KM, S. 191.

يظهر شيء واحد بشكل واضح تمامًا من نقده الشامل للمفاهيم الأنطولوجية التقليدية: العلاقة بين الإنسان والعالم (التي تم وضعها ضمن مفهوم كوني غير محدد للطبيعة ومفهوم مماثل للشخص) غير كافية مبدئياً إذا كانت العلاقة الكاملة (وليست الخاصة فقط) ضرورية لتحديد جوهر الإنسان، أي تحديد السمات الأساسية (البنيات) للوجود الإنساني، والخصائص التأسيسية المطلوبة. وهذا على وجه التحديد لأن "العالم"، كما تم أخذه، يمثل مصطلحاً فلسفياً تابعاً ليس "ذي معنى" في حد ذاته؛ وبالتالي لا يمكن، من حيث المبدأ، مساعدة الناس على تحديد معانيهم الخاصة. فالوجود هنا هو أساساً "الوجود في العالم"، لكن هذا الوجود في العالم هو تحديداً مكان "فهم الكينونة"⁴⁴⁷، الذي (بحكم طبيعته كسبب للوجود *ratione essendi*) يمكن اشتقاق فهم العالم منه (حتى لو كان هذا من حيث المعرفة *ratione cognoscendi* (الوراثي) - هو العكس تماماً⁴⁴⁸. بالإضافة إلى البعد ثنائي الأبعاد البحث لأفق العالم الذي يمكن توسيعه واستمراره كيميائياً حسب الرغبة، يضاف أفق الوجود باعتباره بُعد العمق النوعي، الذي يمثل الواقع الشامل، الذي يظهر في

⁴⁴⁷أخذ هيدجر مثل "أنثروبولوجيا العالم" هذه على وجه التحديد - مع الاعتراف الكامل بالنتائج التجريبية - (في شكلها "الملغى") مرة أخرى إلى سؤاله (انظر O. Pöggeler, *Existenziale Anthropologie*, S. 445).

(انظر) هذا هو السبب في أن كل أنثروبولوجيا فلسفية تفترض دائماً فهمًا للكينونة⁴⁴⁸ *Sein und Zeit*, S. 48).

علاقات العالم، لكنه لا "يندمج" بالكامل فيه، أو يُنْهَك فيه. ما يعنيه هيدجر هنا بكلمة "الكيونة" هو ببساطة الشرط المتعالي لإمكانية "حدوث" التجربة الإنسانية للعالم⁴⁴⁹. وفي هذا الصدد، فإن الكيونة هي الأساس الذي يقف "وراء" الظواهر، والذي يظهر فيها "فقط"، (الكلمة اليونانية) (الكلمة اليونانية)⁴⁵⁰. وهذا ما يعني تحديداً وجودياً للفكر الفينومينولوجي، وهذا بالضبط ما يُشكّل "الطابع الحقيقي" (طابع الواقع) للعالم⁴⁵¹. بالمقارنة مع "العالم بخصائصه المتعددة (المحددة كموجودة هكذا) وأنماط المعطيات، فإنه يمثل سبب "المعطى" بامتياز، و"ذلك" من المعطى الذي لا يمكن العثور عليه إلا في مثل هذه المعطيات التجريبية، لكن أنطولوجياً دائماً ما يوجد أماناً.

هذا هو السبب في أن تحديد الإنسان (يتعلق الأمر هنا بالوجود الإنساني⁴⁵²) يرجع أولاً إلى هذا الفهم الأساسي البسيط⁴⁵³، بغض النظر عن

⁴⁴⁹ Siehe auch E. Coreth, *Metaphysik*, bes. S. 120 ff.
⁴⁵⁰ *Sein und Zeit*, S. 28 ff. (فيما يتعلق بالاهتمامه الأنطولوجي الأساسي: "إن المفهوم الفينومينولوجي للظاهرة يعني، كما يظهر نفسه، وجود الكائنات ومعناها وتعديلاتها ومشتقاتها" ص 35).

⁴⁵¹ Dazu vgl. *Stimmung und Realitätserfahrung*, unveröff. Ms. Des Verf.

⁴⁵² Siehe *Sein und Zeit*, 47, 17 ("يريد هيدجر أن يعطي "أنطولوجيا كاملة لل").
⁴⁵³ هذا "الفهم الأساسي" هو الآن، وفقاً لهيدجر، ليس فقط "خاصية" (صفة) للموضوع "الإنسان" من بين أمور أخرى، ولكن تحديداً - على مستوى أكثر جوهرية - السمة الأساسية للإنسان، التي تسود جميع الخصائص الفردية (الأنطولوجية) كمبدأ (تشكيل منطقي) (راجع: *Was Heißt Denken?* S. 96).

مدى بحثه عن "التحديدات" لـ "مفهوم" الإنسان داخل الموجودات التي تحيط به، لذلك لا يتطرق إلى تأمل مستوى العالم نفسه، حيث تتحقق مثل هذه التحديدات. و فقط عندما ينجح في انتقاد نفسه في هذه النقطة، يمكنه أن يعرف بأن مثل هذه التحديدات "التجريبية" مؤقتة، وبالتالي "الحدود" الديالكتيكية الأساسية للإنسان (الذي يجعل كل الحدود الفردية ممكنة) لكي تكتشف من كينونتها، التي يتم تحديد جوهرها بالكامل من حيث المحتوى⁴⁵⁴. ولا يعني هذا "تحقيق" ملموس متعلق بمحتوى مصطلح "الإنسان" بالمعنى التجريبي للكلمة، تمامًا كما تمت إضافة سمة إلى أخرى في المصطلح، بل يعني الأساس الأنطولوجي لصورة "تجريبية" للإنسان، وهو ما يمنحها كامل إمكاناتها التي يكتشفها "المضمون"⁴⁵⁵، وترتكز على إشكالية الواقع الشاملة، بينما كانت في السابق تطفو في فضاء أنطولوجي غير محدد من "الدينيوية Weltlichen" التي تم وصفها، ولكن لم يتم فهمها

⁴⁵⁴صاغ هيبيرلين P. Häberlin هذا على النحو التالي: الأنثروبولوجيا تريد أن تعرف كيف أن البشر "يرتبطون حقًا بالوجود هنا بشكل عام (= الكينونة) ... (Anthropologie und Ontologie, S. 11). "... لا يمكن ، كبشر، الرد عليها إلا بموجب الشرط الأساسي المتمثل في البصيرة النوعية للكائنات بشكل عام". ومن هنا جاءت النتيجة المعرفية المنهجية التي توصلنا إليها أيضًا: "... لا يوجد شيء مثل الأنثروبولوجيا المنعزلة"، بمعنى أن جوهر الإنسان وحده، "منها"، دون أي تبصر في الوجود على الإطلاق ... يمكن التعرف عليه ... (ص 12) (Subjekt-Objekt-)..(dialektik
⁴⁵⁵وكذلك معناها النوعي.

من الناحية الأنطولوجية⁴⁵⁷ ⁴⁵⁶. وفي نفس الوقت يتم التغلب بشكل أساسي على العزلة "الدنيوية" للبشر في مجرد العلاقات البيئية⁴⁵⁸.

سادسا

العالم وإشكالية الكينونة في أهميتها الأنطولوجية

1- البنية الديقالكتيكية لـ "البنيات الوجودية الأصيلة "Existenzialien" و "الأفق Horizont"

عندما يبحث هيدجر عن "القبلية الوجودية للأنتروبولوجيا الفلسفية"⁴⁵⁹، فإنه يسعى إلى تحديد الإنسان في تجربة الكينونة، أي في "وسيط

⁴⁵⁶ بالنسبة لعلاقة الشخص/الكينونة انظر كذلك ه. كرينكس H. Krings, „Wissen und Freiheit, bes. S. 39 ff.

⁴⁵⁷ علاوة على ذلك، كان مثل هذا الوصف مفقودًا بشكل أساسي في البعد النقدي المتعالي، حيث لم يتم تضمين قطب واحد من العلاقة المتعالية، "الكينونة كما هي" في الديقالكتيك.

⁴⁵⁸ راجع ج. ب. ل. J. B. L, Person und Ontologie, S. 375. (حيث تمت صياغة هذا بشكل وثيق مع جدلية الذات والموضوع): "من خلال العلاقة بالكينونة وتحقيق الكينونة، يرتفع الوجود فوق الذاتية المنعزلة، وبالتالي فهو أساسي ولا يفصل في عالمه أو في اللقاء مع الآخر". لذلك، ووفقًا للوتز Lotz، فإن ما هو جوهرى بالنسبة للأنتروبولوجيا هو السؤال الضيق: "كيف يتصرف الشخص مع الكينونة؟" (المرجع السابق، انظر كذلك :

Die Selbsterfahrung der Person in ihrer Beziehung zum Sein, S. 362). ونتيجة تفكيره (بعد أن أكمل ما قام به هادجر) هو: "إن الإنسان هو أنطولوجي في جوهره كشخص" (385). "وبالتالي، يكون الشخص قادرًا على امتلاك ما هو في ذاته بالكامل لينم إكمالها إلى هذا الحد، عندما تفتح دائمًا الكينونة مثل أفق تحقيقها لذاتها" (ص 384). راجع في هذا الإطار كذلك مولير christlichen Personalismus Müller (der Heideggerschen Seinslehre aufbaut): In: Philos, Jahrb. Der GÖrres-Gesellschaft, Jg. 69 (1961/62), S. 371-404.

أنطولوجي " شامل"، لأن "البنيات الوجودية الأصيلة" التي يخصص لتحليلها الجزء الأكبر من الكينونة والزمن هي على وجه التحديد النمط Modi الذي يتم فيه التعبير عن فهم الإنسان للكينونة فيما وراء تجربة العالم، وفي نفس الوقت باعتباره "الوسيط Medium". إنها من جهة طرق "اللقاء العالم" ^{460 461}، ومن جهة أخرى (وأساسياً بنفس القدر وفي نفس الوقت)، لأن "الإلتقاء بالعالم" ينير أنطولوجيا) طرقاً لتجربة الكينونة في الوجود في العالم ⁴⁶². وبالتالي فإنها تمثل، إذا جاز التعبير، الوساطة بين "العالم" و"الكينونة" من خلال التعبير عن تجربة الإنسان (كذات) ⁴⁶³، كالموضوع الذي يقف مقابل هذه الذات (ولكن ليس كموضوع

⁴⁵⁹ Sein und Zeit, Seite. 131.

⁴⁶⁰ في هذا الصدد، من المهم الإشتغال على أسس طرق مواجهة الرهانات (مثل "الوجودية Existenzialien")، بحيث يمكن إجراء دراسة أنطولوجية موحدة ومنهجية لأنماط تجربة الكينونة (بطريقة متعالية)، وبالمثل، يحدد ديبلتي مهمة الأنثروبولوجيا، التي تريد كبقا له: "أن فهم مجموع النتائج وفقاً للسياق النبوي" (Werke VII, S, 279). لكن تنتهي/تُنْهَك أنثروبولوجيا ديبلتي هنا، بينما يتقدم هيدجر إلى الأفق الأنطولوجي.

⁴⁶¹ حول العلاقة الشكلية المسبقة بين الشخص و "العالم" (باعتباره معطى "في ذاته" لتحقيق الشخص، وعن طريق هذا التحقق يصبح "وسيطاً") راجع فيلت Zum B. Welt Begriff der Person, S. 16 ff ("فكما أن الشخص متأصل في العالم كما كان في البداية مستبقاً بالفعل لبدايته، فهو كذلك مرتبط بالعالم باعتباره أفق تحقيقه" (ص 17).

⁴⁶² يمكن للمرء أن يرى في هذه "الموجودات Existenziale" جسراً محتملاً بين البحث النفسي التجريبي وعلم الوجود البدهي للكونز Kunz (راجع H. Kunz, die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für die ..(Psychologie und die philosophische Anthropologie, S. 49

⁴⁶³ يعني العالم والوجود

ميتافيزيقي⁴⁶⁴ (465). وفيما يتعلق بوظيفة الوساطة هذه، يجب الإهتمام بمفهوم هيدجر عن "الأفق Horizont"، حيث يتشابه أيضًا مفهوم الكينونة والعالم (بالإضافة إلى "الذاتية" و"الموضوعية")⁴⁶⁷ 466: أي أنه لكل تجربة العالم ظرفية محيط "أفق خارجي" للعالم (كفكرة تنظيمية بالمعنى الكانطي) لـ "أفقها الخارجي"، والذي بدوره يحدد أبعادها عموديًا من خلال "الأفق الداخلي" للكينونة". لكنهما في التجربة الملموسة للعالم يخضعان لتثبيت منعزل، لا يكون ممكنًا دائمًا إلا في التجريد بأثر رجعي. في السؤال التمهيدي المنهجي لمثل هذا البحث، سواء كان يتعلق "بالميادين" الأنطولوجية أو الأنثروبولوجية (في مناقشة "الأفق")، تظهر عبثية المعالجة والتمثيل المنعزلين اللذان يجران الحصر من تحت قدميهما: إن مشكلة "الأفق" (التي، كما نوضح، تحيط بالعالم والوجود وتوحدهما)، هي

⁴⁶⁴ Vgl. bes. NII, S. 436 ff.; vgl. auch: Der Satz vom Grund. 3. Aufl. Pfullingen 1965, S. 132: „، فإن لوضع الأنا أمام الوجود،، طابع الموضوع بالنسبة للذات.

⁴⁶⁵ بهذا السبب بالضبط- وفقًا لـ H. Kunz- يكون على الأنثروبولوجيا الفلسفية اتخاذ نهج تجريبي أساسي (في إثبات الوجود الملموس في العالم)، حتى لو كانت تميل في نهاية المطاف إلى مسبق ما (قد يسبق ratione essendi)، انظر Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für die Psychologie und philosophische Anthropologie, S. 55). حول مشكلة المقاربة الأنثروبولوجية البدائية في الطب النفسي (والتي غالبًا ما كانت مبنية على تحليلات هيدجر) والمشكلات المنهجية المتعددة، انظر انص كونتز الممتاز: Die anthropologische Betrachtungsweise in der Psychopathologie /Zur Verwertung des Heideggerschen Ansatzes siehe bes. S. 160 ff.).

⁴⁶⁶ Vgl. Anthropologie und Transzendentalphilosophie, S. 21 ff.

⁴⁶⁷ Dazu vgl. bes. E. Coreth, Hermeneutik und Metaphysik, S. 438.

بالتأكيد أنثروبولوجية وأنطولوجية في نفس الوقت؛ لا يوجد فصل صارم بين الذات والموضوع يمكن أن يبرر مثل هذا الفصل بين "التخصصين". فالأفق هو بالضبط التعبير عن الوحدة الذاتية التي تحدث فيها تجربة العالم. إنه من جهة تعبير عن الكينونة (كما تبدو)، ومن جهة أخرى (إذا رآه المرء من قطب الموضوع)، فإنه تجربة لهذه الكينونة. اعتمادًا على نوعية التوكيد فإن اتجاهات البحث تفترق الآن: يتعلق الأمر مرة (لتوضيح هذا بمصطلح موحد) بتجربة الكينونة (الأنطولوجيا؛ حيث يتم دائمًا أخذ الشروط الذاتية للتجربة في الاعتبار)، ويتعلق الأمر مرة ثانية بتجربة الكينونة (الأنثروبولوجيا؛ حيث هنا مرة أخرى لا يتم إبطال ظروف "الكينونة"، بل توضع في علاقة بالتجربة الشخصية للذات، والتي يكون التعبير المناسب عنها بالأنثروبولوجيا (تنشأ من رغبة بشرية وجودية في "فهم الذات"). يجب الآن التمييز بين العلاقة الديناميكية الديالكتيكية بين الكينونة والإنسان بطريقة أكثر منهجية، بحيث تصبح الإشارات إلى المستويات المختلفة للتخصصات الأنثروبولوجية أكثر وضوحًا.

2. التمييز بين الديالكتيك من حيث أسباب الوجود

ratione cognoscendi والمعرفة ratione essendi

من جهة، ينطبق أسباب الوجود (ratione essendi) على التالي:
"الناس/البشر" "موجودون" فقط بالرجوع إلى الكينونة (كشروط إمكانيتها)⁴⁶⁸، ولا يكون لمصطلح "الكينونة" هنا معنى إلا فيما يتعلق بالشخص الذي يختبر هذه الكينونة (ترانساندالتيا) (ويشير هذا الأخير بوعي إلى مصطلح "الكينون" وليس إلى ما يستند إليه أنطولوجيا، لأنه لا يمكن القول بأن هناك تبعية "وجودية" للإنسان. فليس هناك تبعية إلا بقدر ما هي طريقة يحدد بها الـ "Ansich في حد ذاته" بنفسه "الكينونة"، ولا يكون ممكنًا ومفهومًا إلا من خلال ارتباط هذا الـ "في حد ذاته" بذات ما. نبقى هنا على المستوى المعرفي - المتعالي، الذي يدعي بأنه مؤسس أنطولوجيا - وبالتالي لا نتخذ أي قرار بشأن التبعية الأساسية أو استقلالية "مفهوم" "الكينونة" (الذي يجب أن يكون مرتبطًا بالذات على هذا النحو)؛ ولربما لم يعد "تقرير" هذا مهمة معقولة ممكنة!). ومن جهة أخرى

⁴⁶⁸ يتحدث ج. ب. لوتز بالمثل عن حقيقة كون الإنسان "مخصص له فضاء أكبر من الوجود" (503 Mensch) und Natur, S. 503؛ في هذا الصدد، تحدث "العودة إلى الكينونة" دائمًا في التفكير الموضوعي للناس حول "تحقق/اكتمال العالم" (S.) ebd., (514) (انظر أيضًا: K.Rahner, Geist in Welt; E. Coreth, K.Rahner, Geist in Welt; E. Coreth, ..(Metaphysik

هناك، في القياس الصارم (والتبعية أيضاً) بالنظر إلى الارتباط الأول على مستوى أسباب الوجود، ارتباط ثاني (له أهمية خاصة للتأويل الأنثروبولوجي وكذلك للتأويل الفلسفي بشكل عام⁴⁶⁹): لا يوجد فهم الكينونة (أو على مستوى أقل أهمية: فهم العالم) إلا فيما يتعلق بفهم الذات، ولا يكون الفهم الذاتي ممكناً أيضاً إلا من خلال فهم مسبق للكينونة^{470 471}. وفي الوقت نفسه يشتمل كل منهما على الآخر: يؤدي فهم الكينونة إلى فهم ذاتي أكثر إشباعاً، ويؤدي فهم الذات إلى فهم متقدم للكينونة؛ لا يمكن فصل الاثنين عن بعضهما وتحديد كل واحد على حدة بمعزل عن الآخر، بل إن فهم الكينونة والذات "يحدث" في وسيط واحد من "تجربة الواقع"، حيث يكون الشخص الموجود في العالم والشخص الذي يفكر في هذا العالم دائم الحركة. هذه الوحدة الديالكتيكية على مستوى الخبرة ("الفهم") لها أساسها الأنطولوجي (كما هو موضح سابقاً) في العلاقة الترابطية بين الإنسان والكينونة نفسها. إنها تشكل تطابقاً بينهما، يجب عليه أن يقدم

⁴⁶⁹ Siehe bes. E. Coreth, Grundfragen der Hermeneutik, S. 711 f.
⁴⁷⁰ "في الدازاين نفسه، وبالتالي في فهمه لذاته، يكمن ما نظره باعتباره انعكاساً وجودياً لفهم العالم على تفسير الدازاين ...": Sein und Zeit, S. 15 f.
⁴⁷¹ هكذا، يرى لوتز في الكينونة: "الجزء الداخلي المطلق لاستعادة كاملة" لتحقيق الذات البشرية باعتبارها الشرط التأسيسي النهائي لفهم الذات البشري (Die Selbsterfahrung (der Person in ihrer Beziehung zum Sein, S. 363). حسب لوتز، "الوعي بالذات لا يتشكل إلا فيما يتعلق بالوجود" (364)، بقدر ما يكون الشخص البشري "بحكم الوجود مع نفسه تماماً وبسبب هذا تحديداً، تماماً مع الآخر" (367). - راجع أيضاً K. Rahner، مثلاً- Hörer des Wortes, wo Geist-Sein letztlich mit absoluter Geist in Welt و Offenheit gleichgesetzt wird (S. 71)

تأملًا منهجيًا في ضرورة وجوده الداخلي، الذي له أهمية خاصة للأنثروبولوجيا المواضيعية. والمهم هنا قبل كل شيء هو فهم (الإنسان والعالم) بالنظر إلى الصلة بالذات، حيث ينعكس جدل الذات والموضوع مرة أخرى - مثل الوسيط "الذاتي" الذي تتحرك فيه الأنثروبولوجيا. لا يمكن للأنثروبولوجيا أن تتجنب "مضامينها" الأنطولوجية كما لا يمكن أن تنكر نفسها⁴⁷².

3. الديالكتيك و"بنية الوساطة" للوجود في العالم

في جانب من جوانبه يعبر هذا الديالكتيك (وهو ديالكتيك يمكن للمرء أن يسميه المبدأ المنهجي لفلسفة هيدجر والأنثروبولوجيا - مثل الفلسفة بشكل عام-) الآن أيضًا على مصطلح هيدجر "الوجود في العالم"، ومن خلاله يتطور علم أنطولوجيته / أنثروبولوجيته (-وهذا يلقي الضوء أيضًا على مشكلة الواقعية المثالية التقليدية⁴⁷³: لا توجد ذات "لا عالم لها"

⁴⁷². هذا هو السبب في كون ف. إرنست W. Ernst يلخص المشكلة بطريقة مناسبة على النحو التالي: إن السؤال الحاسم للأنثروبولوجيا ليس "ما هو الإنسان، ولكن كيف يمكن ويجب أن يُسأل عن الإنسان في أساس الميتافيزيقا كتعاليم للوجود بشكل عام وحده" (Moderne Versuche zur Gewinnung eines neuen Lebensverständnis, (S. 28).

⁴⁷³ Zu dessen Zusammenhang mit dem „In-der-Welt-Sein“ siehe Heidegger Sein und Zeit, bes. S. 220 ff.

منعزلة بمعنى ما⁴⁷⁴، ترتبط من بعد بـ "عالم" ما، تمامًا كما لا يوجد "عالم" موجود "في ذاته"، من شأنه أن يدخل فقط في علاقة ذاتية لسبب واقعي، (يجب تمييز هذا القول بدقة عن تحديد التبعية الوجودية للعالم عن الذات، وهو ما لا نقصده بأي حال من الأحوال في صياغتنا). وهكذا ينعكس الديالكتيك "الميتافيزيقي" للعلاقة بين الإنسان والكيونة هنا في شكل "تجريبي" معين، في العلاقة بين الإنسان والعالم، والتي تعتبر أيضًا ذات أهمية أساسية لأثروبولوجيا ملموسة، يتم تنفيذها أيضًا بالكامل في الجوانب الفردية، بقدر ما يقدم "المادة" التي يجد فيها مرجع الكيونة الأنطولوجي للإنسان تحقيق وساطته كعالم ملموس وتحقيق ذاتي فعلي. فما قيل مسبقًا عن العلاقة الأساسية للإنسان بالكيونة، والذي يعطي كل أثروبولوجيا المبادئ التوجيهية المتعالية، لا يمكن تجربته إلا في لقاء الإنسان بالعالم (من خلال وساطته). إن تجربة العالم "تتوسط" تجربة الكيونة - وإلى هذا الحد تعتبر شرطًا وراثيًا لها، يجب ألا تهملها الأثروبولوجيا بأي حال من الأحوال، حتى لو لم تستطع مثل هذه التجربة اكتشاف معناها النهائي في حد ذاتها، بل تشير إلى شيء "آخر في حد ذاته" ولا يمكن رؤيتها في

⁴⁷⁴راجع Heidegger, Sein und Zeit, bes. S. 206 (نقد هيدجر لوجهة نظر أحادية الجانب: "بعد تحطيم ظاهرة الوجود في العالم الأصلية، يتم، على أساس الباقي، تنفيذ التجميع مع "عالم" الذات المعزول")، راجع كذلك E. Coreth, Das fundamentalontologische Problem bei Heidegger und Hegel. In: Scholastik. Jg. 29 (1954).

الإنسان إلا من خلال إمكانية حدوثها⁴⁷⁵. "يحتاج" المرء في الأنثروبولوجيا العامة إلى جانب الكينونة أساساً للإكمال الجوهري لجانب العالم ككامل، لأن تجربة الكينونة تحدث فقط في تجربة العالم، وبالخصوص لأنه بهذه الطريقة أيضاً يمكن تحقيق تجسيد حقيقي للنهج الفلسفي الكينوني المتعالي، الذي تحتاجه "الأنثروبولوجيا الوجودية"، إذا كانت لا تريد أن تتورط في الشكليات، كما يقول بوغيلير Pöggeler مثلاً: "يبدو أن الأنثروبولوجيا الوجودية لا يمكنها التنافس مع الثروة التي اكتسبتها الأنثروبولوجيا الفلسفية في العمل من خلال المشاكل الملموسة"⁴⁷⁶. ويعبر هذا فقط على أن "الملموس" و"المجرد" لا يمكن فصلهما ويحتاجان إلى استكمال بعضهما البعض. إن أنثروبولوجيا وجودية موضوعانية بالكامل، والتي تحدد من جهة البنيات الأساسية الشكلية لوجود الإنسان في التحليل المتعالي⁴⁷⁷، ومن جهة أخرى، باعتبارها هذه البنيات بنيات للوجود في العالم، - كما تظهر في الأول ومؤقتاً - تعطي بُعداً العمق المتعالي من خلال التفكير في جذورها بالكامل في تجربة الواقع (البعد الأنطولوجي!)؛ وهو أمر ممكن فقط في "سلب/نبد" تجربة العالم، مثل الأنثروبولوجيا

⁴⁷⁵ إلى أي مدى توجد إمكانية مناقشة مشكلة الله في الأنثروبولوجيا العالمية - وإلى أي مدى يشير "وجود" هايدجر إلى "الله"، يمكن للجشع أن يشير فقط إلى هذا، ولكن يمكن التعامل مع هذا بمزيد من التفصيل.

⁴⁷⁶ Existenziale Anthropologie, S. 460.

⁴⁷⁷ فيما يتعلق بمشكلة "القلبي" ذي الصلة في التحليل الوجودي لهيدجر، انظر هـ. كونز Kunz، المنهج الأنثروبولوجي في علم النفس المرضي، - الذي يرى فيه "بحثاً يحد على القلبي" (على عكس التحديدات الواقعية النفسية) (ص 169).

الوجودية بالمعنى الحقيقي (الوجودية لأنها تعمل على بناء أسس للوجود الإنساني في أهميتها الأنطولوجية)، ولن ترغب أبداً في الاستغناء عن وفرة المادة التجريبية الغنية. عوض ذلك، سوف يرى تحقيقها الذاتي الكامل في أخذ التجربة بعين الاعتبار، فمن خلال إظهار الأسس الأنطولوجية الشكلية للإنسان، يجعل الوجود الفعلي للفرد في العالم أكثر قابلية للفهم، وعلى أساس مثل هذه الظرفية المحددة مسبقاً لتجربة العالم يمكن توضيح ما هو المقصود بها أو تعريفها أيضاً "عملياً". وفي الوقت نفسه ترفض أيضاً أي أنثروبولوجيا "العالم الداخلي" مجردة وموجهة بشكل تجريبي باعتبارها غير مؤسّسة بشكل كافٍ وغير متأمّلة ومحددة بشكل غامض في بياناتها الأساسية والحاسمة، التي تعتبر ضرورية لجميع التحقيقات الفردية.

المشاكل المنهجية

1. التمييز بين الأنثروبولوجيا التجريبية والمسبقة
(المتعالية)

ما يظهر أيضًا في الاختلاف المذكور أعلاه في طريقة النظرية المتعالية للأنثروبولوجيا الأنطولوجية هو التمييز الصارم المسبق⁴⁷⁸ بين اللحظات السابقة واللاحقة ("التجريبية") في نفس الأنثروبولوجيا الفلسفية: إن الأسس التي لا يمكن العثور عليها في "أفق الكينونة Seinshorizont"، والتي من حيث المبدأ لا يمكن اختزالها في آفاق العالم Welthorizonte، هي بالمثل قبلية لا "تتجاوز" "آفاق العالم". إنها تظهر وتتمظهر فقط في هذه الأخيرة. ويعني هذا من الناحية الأنثروبولوجية: إن الفهم الذاتي الإنساني، الذي يتوافق مع العلاقة بالكينونة (= الوقوف في أفق الكينونة)⁴⁷⁹، ويتقدم بشكل أساسي على الفهم الذاتي لإنجازات العالم الملموسة، لا يمكن اشتقاقه من هذه الأخيرة. (- على الرغم من أنه يجب بالطبع

⁴⁷⁸ Zur Problematik des apriorischen Ansatzes (speziell bei Heidegger) siehe O. Pöggeler, Existenzialerologie, S. 460.

⁴⁷⁹ وفقًا لـ Coreth، هذا "الفهم الذاتي للإنسان هو في الأصل" أساس الأنثروبولوجيا المتعالية انظر كتابه (Was ist philosophische Anthropologie?). (S. 257).

استنتاجه فقط من هذه المعرفة في التحليل المتعالي كشرط للتحقيق/الإجازة!). وبالتالي، فإن التأكيدات الأنثروبولوجية المتعلقة بالتجربة الإنسانية للكينون لا تتعلق بتأكيدات حول عالم بشري معين، أو العلاقات بين الإنسان والبيئة، وهي علاقة يمكن التحقق منها؛ لا يمكن فهمها (أي العلاقات) بشكل كافٍ إلا في التفكير المتعالي. أما فيما يتعلق "بإمكانية التحقق"، فإن البيانات الفردية حول تجربة إنسانية محددة للعالم (والتي يمكن تخصيص تجربة ذاتية أنثروبولوجية لها) لا تتعلق إلا بتأكيدات قبلية متعالية، فيما يتعلق بأهميتها لمجمل "صورة الإنسان" (التي تحدد عن طريق "تجربة الكينونة" الشمولية) وليس العكس، وتكون بهذا "قابلة للتحقق" 480 481 482. وسيتم تحديد العلاقة بين الأنثروبولوجيا "القبلية" 483 و"التجريبية" بمزيد من التفصيل في وقت لاحق 484.

480 وهذا يعني، إذا تم تطبيقه بطريقة منهجية بأنها: "... مجرد مجموعة من النتائج العلمية الفردية، التي لا تستوفي شروط إمكانية وجودها في الوحدة والكمال السابقة، وليست بأي حال من الأحوال أنثروبولوجيا فلسفية"، راجع (E. Coreth, Was ist (philosophische Anthropologie? S.. 259). تتحرك العلوم الفردية دائمًا على مستوى الموضوعية الملموسة، وبالتالي لا يمكنها استيعاب "الجوهر" قبل المادي للوجود الإنساني بما فيه الكفاية والمتمثل في كون الإنسان إنسانًا ("العلم الفردي هو في الأساس مجرد علم، فهو لا يصل إلى الكل الملموس"). يتم التغلب على مثل هذا التجريد فقط في تفسير النتائج الفردية وفقًا للتعاليم المتعالية. ويعبر كوريث Coreth بوضوح عن التفسير المتعالي الذي يسبق تنظيم النتائج العلمية الفردية (هل يجب أن تكون هذه "النتائج" نتائج أنثروبولوجية على الإطلاق وتساهم في فهم كون المرء إنسانًا): "لا يصبح أي موضوع للبحث العلمي الفردي ذا صلة بأنثروبولوجيا ما لأننا نعرف مسبقًا - كيشر ونعرف أنفسنا، نخبر ونفهم - ما يعنيه الإنسان، واسترشادًا بهذه المعرفة السابقة، نبحت في الأبعاد المختلفة للوجود الإنساني في العالم، اكتساب النتائج التجريبية الفردية أهميتها الأنثروبولوجية" (المرجع نفسه. ص 260). يقدم فرانك Frank جوانب متشابهة جدًا (فيما يتعلق بنقد علم نفس تجريبي-نفسى بحث)، راجع مؤلفه: S. Frank: Zur

2. جدلية الذات والموضوع كمبدأ شكلي

فيما يتعلق بجدلية الذات والموضوع التي تظهر أيضاً في إشكالية الأفق (التي تشمل جميع الأسئلة المتعالية)، يجب ملاحظة ما يلي بشكل منهجي: تكمن أهميته بالدرجة الأولى في توضيح العلاقات المعقدة، التي تساعد على إدخالها إلى بنيتها الشكلية، حيث يصبح ما هو مشترك بين المشاكل الفردية أكثر وضوحاً. تكمن أهميتها على وجه التحديد في بنيتها الثابتة شكلياً، والتي تسمح بتحقيق ملموس مختلف في كل حالة. وهذا يجعل من الممكن التعامل مع مشكلة تعقيد العلاقة بين الإنسان والعالم

Metaphysik der Seele (Das Problem der philosophischen ..Anthropologie). In: Kann-Studien, Bd. 34 (1929), S. 351-373.⁴⁸¹ بالنسبة للعلاقة بين علم النفس والأنثروبولوجيا، اشتغل زيلنجر Zellinger بوضوح على هذا الموضوع: إن "القرار الأولي الأنثروبولوجي" يتكلم" (Die philosophische Anthropologie als Grundlage psychologischer Theorienbildung, S. 104). وفي مثل هذا القرار الأولي، يرى حالة ضرورية، وليست عرضية، متسامية لإمكانية إجراء دراسات بشرية تجريبية (مثل علم النفس) بشكل عام: "إن الحقيقة المقترحة تجريبياً والقائلة بأن المفاهيم الأنثروبولوجية حتمية تثير القلق، وتقود للتنازل ما إذا كان يجب عدم ربط وزن شرط ضروري بمثل هذه العمليات الفكرية" (نفس المرج السابق، ص 105).

⁴⁸² هذا لا يعني أنه يمكن ببساطة تجاهل النتائج العلمية الفردية؛ هذا يعني فقط أن التفسير الميتافيزيقي للحقائق التي حصل عليها العلم الفردي غير ممكن مرة أخرى بوسائل معرفة الحقيقة نفسها. (للاطلاع على أهمية العلوم الفردية للأنثروبولوجيا الفلسفية، انظر أيضاً: W. L. Kelly, Phänomenologie und philosophische Anthropologie,) bes. S. 155، في الوقت نفسه، يظهر هنا بوضوح الارتباط الداخلي بين الأساس العلمي الفينومينولوجي والأساس العلمي الفردي).

⁴⁸³ لفهم معنى "الفهم المسبق أو القبلي Vorverständnis"، انظر E. Coreth, Was ist philosophische Anthropologie? S. 259.

⁴⁸⁴ يتحدث كوريت في هذا السياق عن التناقض بين التعددية الملموسة (التجريبية) والمبدأ التجريدي الشكلي (المتعالي) للوحدة. انظر مؤلفه: Was ist philosophische Anthropologie? S. 258

كالعلاقة بين الوعي والكينونة، من بين أمور أخرى، ومعالجتها بشكل منظم مماثل. وللميزة المنهجية الخاصة التي تكمن في هذا فائدة خاصة لتوحيد الأنثروبولوجيا العامة، التي يمكن تجميع المشاكل الفردية الخاصة بها حول مبدأ شكلي يرشدها/يقودها (والذي بالطبع يجب أن يكون له أساس "محتوى حقيقي"). و في الوقت نفسه، يصبح المشترك في الاختلاف واضحًا، مما يساعد في النهاية على تجنب أو التغلب على عزلة الجوانب الأنثروبولوجية الفردية. وما لم يُقل هنا هو أن العلاقة بين الذات والموضوع المعنية بالأمر يجب أن تجد بالفعل تفسيرًا ميتافيزيقيًا معينًا. (على سبيل المثال فيما يتعلق بمشكلة المثالية والواقعية!). إن إظهار بنية محايدة إلى حد ما فيما يتعلق بالتحديد الفردي والدقيق، بمعنى بعض الأفكار الميتافيزيقية وبنية الذات - الموضوع المستخدم هنا، هو "مبدأ تنظيمي" شكلي، وليس تحديد محتوى معين. إنها وسيلة للوصف وليس للتوضيح.

أما المدى الذي يحدد فيه الموضوع والذات بعضهما البعض عن كثر في معناهما الميتافيزيقي الأنطولوجي، وثيق الصلة أيضًا بالأنثروبولوجيا، فإنه ليس موضوعًا خاصًا للبحث هنا، حيث يتم عرض البنات الشكلية المتعالية للأنثروبولوجيا على الإطلاق. إن الأنثروبولوجيا الميتافيزيقية المنفذة بالكامل ستؤدي بالطبع أيضًا إلى تحديد ملموس لما يجب أن يأتي "جانبا"

العلاقة في حد ذاتهما وفي علاقتهما المتبادلة فعليًا وجوديًا - داخل الكينونة الكاملة).

3. المشكلة المنهجية للفهم الذاتي Selbstverständnis

ينتج تفكير منهجي نقدي إضافي عن التفكير في الوجود البشري والتعبير عن هذا "الوجود البشري" في فهم ذاتي معين تم نقله تاريخيًا (وتظهر هنا مرة أخرى مهمة التأويل بشكل واضح!)؛ تتقدم الأنثروبولوجيا المتعالية الآن كعلم - من خلال فهم ذاتي بشري معين (والذي يعني بالطبع أيضًا فهم العالم)⁴⁸⁵ لفهم بنيات وجود الإنسان كهدف من دراسات هذا العلم، وهي دراسات يجب أن تخدم بدورها هدف فهم الذات (المفكر فيها علميًا هذه المرة)؛ باختصار: موضوع الأنثروبولوجيا (كعلم للإنسان في موقعه داخل كل الكينونة) هو وجود الإنسان؛ الدافع والهدف (كلاهما!) للأنثروبولوجيا، (يحددتهما معا من الخارج إلى حد ما). في المقابل، يجب توضيح فهم الإنسان لذاته (= فهم إنسانيته) في التحليل المتعالي. ويتم إجراء هذا التحليل فقط على مستوى مختلف (وتظل البنية كما هي)؛ من جهة (في حالة "وجود الإنسان") يتعلق الأمر بالظروف المتعالية أيضًا للفهم الذاتي الملموس للإنسان، والتي تحدد ذلك بطريقة

⁴⁸⁵ Siehe bes. E. Coreth, Was ist philosophische Anthropologie? S. 273. -Vgl. auch: ders. Grundfragen der Hermeneutik, S. 71. f.

موحدة في أشكاله المختلفة للتعبير. ومن جهة أخرى (المعرفة) - واستنادًا إلى فهم تاريخي معين للذات - تصبح بنيات الوصول الشبيهة بالأفق الذاتي (في شكل فهم الذات "التحريبي" للشرط المتعالى الذي يعتبر أساس الفهم الذاتي "للوجود الإنساني" الأساسي)⁴⁸⁶ - كما تمت صياغة ذلك تأويلًا - هناك فقط أفق ملموس كوسيلة للتجربة يجعل مناطق معينة متاحة، - كما تظهر الكينونة، على سبيل المثال، فقط من منظور الذات الفردية المختلفة وإدراك العالم). ويمكن أيضًا تفسير البنية الدائرية⁴⁸⁷ التي تحدث هنا باستخدام وسائل التأويل: في فهم وجود الإنسان، والذي يفترض مسبقًا فهم الإنسان لذاته، حيث يتم التعبير عن فهم الذات بشكل كامل ومبرر هذا الفهم بشكل كامل في نفس الوقت، يمكن إظهار بنية مماثلة للأحداث المفسرة بطريقة تأويلية لتحديد موضوع "المعرفة المسبقة"، التي من خلالها يتم التعبير عن هذا السؤال الفردي أيضًا في السياق الأكبر للأنتروبولوجيا المتعالية.

⁴⁸⁶ للحصول على المعنى المرتبط بمفهوم الذات (السابق) كشرط متعالى للعمل على البنية الأساسية لوجود الإنسان، انظر بالخصوص: P. L. Landsberg, Einführung in die philosophische Anthropologie, S. 7
⁴⁸⁷ إن منهجية دراسة الإنسان تحدها هذه الذات (حسب الفهم الذاتي السابق). انظر فيما يخص أساس هذه الدائرة: لاندسبيرغ P. L. Landsberg: "ألا يجب أن تكون فئات الدراسة لكائن ما تشكل نفسها على هذا الكائن بقدر الإمكان؟" (المرجع السابق، ص 12).

4. تاريخية أفق التجربة

تثير الوساطة التاريخية لهذا الفهم الأنثروبولوجي المسبق مشكلة إضافية: إن مسألة الوجود الثابت للإنسان تكون ممكنة فقط من فهم ذاتي مختلف ومعتمد. كيف يمكن تحقيق شيء مثل الجوهر فوق التاريخي للوجود البشري، إذا كان الفهم التحريبي المسبق الذي يجب على المرء أن يبدأ منه يختلف في كل حالة؟ هل هذه الصورة الذاتية قد تكون مجرد تعبير عن التوقعات المعيارية المتغيرة التي تحملها حقبة ما فيما يتعلق بالوجود الإنساني للفرد؟ وبالتالي، هل نقد فهم ذاتي تاريخي معين غير ممكن في الواقع، لأن هذا مرة أخرى يلجأ إلى نقطة بداية تاريخية أخرى بوساطة لإعطاء تعليمات للتفسير فقط، وبالتالي يؤدي فهم الذات إلى الشرط المتعالى الذي تم تقديمه ل البحث الأنثروبولوجي، أي الوساطة "التحريبية" في الأفق، إلى النسبية (المعرفية)؟ كيف يمكن إيجاد طريقة للخروج من مشكلة التراجع هذه، وكون الأنثروبولوجيا كعلم (وليس فقط كتعبير عن توقعات وآمال غامضة لدى مجموعة من الناس) يمكن أن تتساءل بجدية؟ هنا أيضًا، يجب الإشارة مرة أخرى إلى الطابع الخاص للطريقة المتعالية للمنهج الأنثروبولوجي (على الرغم من أن هذا يظهر فقط الإمكانية الأساسية للتغلب على النسبية، إلا أن هذا التغلب نفسه لا يمكن إثباته بالكامل):

أولاً، على أساس تحليل لشرط الاحتمال الأساسي، يمكن تحديد فهم الذات - يمكن تحديد القواسم المشتركة في أشكال مختلفة من التجربة الذاتية (وهو ما يهم الأنثروبولوجيا، ما دامت تهدف إلى الصلاحية العامة في المقام الأول). إضافة إلى هذا، يمكن لهذه الشروط المحتملة، الموجودة في بعض البنيات الأساسية الجوهرية، أن تجد لكل منها تعبيرات تجريبية مختلفة بتركيز مختلف؛ لذلك لا يجب بالضرورة أن تخضع "لإبراز" تاريخي. وفي البرهنة عليهم، يمكن للحظات المسبقة للتحليل المتعالي أن تكون صالحة لوحدها⁴⁸⁸.

5. مسألة "جوهر" الإنسان

إن الأنثروبولوجيا الفلسفية مطالبة قبل كل شيء بتجاوز على إخفاء Verdeckung نواة " البنيات الوجودية الأصيلة existentialen " لوجود الإنسان (كما يظهر في شكل صور مختلفة للإنسان) وتعريف هذا الجوهر نفسه، مما يعني نوعاً من الهدم ("الظاهري") (كما تصوره هيدجر في

⁴⁸⁸ بشكل عام حول العلاقة بين الأنثروبولوجيا و "المنظرية Perspektivismus"
E. Utitz, Zur Philosophie der Jugend. In: Kant-Studien, الفلسفية راجع.
Bd. 35. (1930), S. 437-465, S. 444 f.

الكيونونة والزمن)⁴⁸⁹ ، التي تؤثر فيما بعد في التصورات المشوهة عن طريق التقاليد. ولا يجب أن يكون هذا فهمًا قبليًا حرًا للمكونات المتعالية للوجود الإنسان (وبالتالي فهم الذات أيضًا) في شكل "البنيات الوجودية الأصيلة"⁴⁹⁰ ، لذا فإن "جوهر" الكائن البشري (الذي لا نريد (أن نخطئ) في فهمه بمعنى مادة ميتافيزيقية كلاسيكية⁴⁹¹) لن يكون مجرد "قاعدة تغيرات ثابتة" (روتاكير Rothacker)⁴⁹² ؛ بل هو تعبير حقيقي عن حقيقة ارتباط الكائن البشري بالكيونونة⁴⁹³ وكيفية ارتباطه ارتباطًا ملموسًا - ضمن أفق تاريخي - بهذه الكيونونة⁴⁹⁴ : يعني أن الأنثروبولوجيا المتعالية

⁴⁸⁹ Siehe Sein und Zeit § 6, S. 19 ff.

⁴⁹⁰ بالإضافة إلى ذلك ، هناك (بالإضافة إلى مشكلة "التجريد الأساسي" في حالة خصائص وجود فردي فردي) مسألة إمكانية تعميم البنى المتعالية المكتسبة لجميع الناس: هل توجد مثل هذه الرؤية الأساسية الشاملة "التي تسبق جميع الاختلافات الواقعية التجريبية (أو أنها تسبق كل الرؤى التجريبية بشكل معياري)، أو هل يمكن اشتقاق هذا العام فقط من التجريبية الواقعية؟ بالإضافة إلى المشكلات النظرية العلمية التي تنشأ هنا، يصل المرء أيضًا إلى مسألة إمكانية التجريد، عند البحث عن الخصائص "الفريدة" العامة للأفراد على هذا النحو. وترتبط بهذا ارتباطًا وثيقًا مشكلة الإحاطة المادية بالإنسان (الملموس بشكل فريد)، راجع بهذا الصدد لاندسبيرغ P. L. Landsberg; Einführung in die philosophische Anthropologie, S. 12. وفقًا لـ Landsberg ، يمكن ملاحظة ما يلي في الدراسات ذات التوجه العلمي البحث: "إن طريقة وجود الإنسان نفسه لا تزال خارج الاعتبار ومعها مسألة ما تعنيه كل السمات الفردية بالنسبة له ككل؟" (ص 10). على النقيض من ذلك ، تسعى الأنثروبولوجيا الفلسفية المتعالية إلى "الاستناد إلى تصور شامل للذات عن الإنسان كإنسان" (ص 11). ويفترض هذا مسبقًا "فهما أنطولوجيا للإنسان" (المرجع نفسه). لذلك يجب أن يُنظر إلى كل حقيقة فردية في كل أكبر، مبدأ الكمال..

⁴⁹¹ Vgl. Heidegger Kritik daran: Sein und Zeit, § 15, § 19 ff.

⁴⁹² Vorfragen der philosophischen Anthropologie, S. 341.

⁴⁹³ Vgl. oben.

⁴⁹⁴ انظر في هذا الإطار تعريف الأنثروبولوجيا من طرف لاندسبيرغ في (معنى الصورة الذاتية والوساطة الشبيهة بالأفق التاريخي): "إن الأنثروبولوجيا الفلسفية هي التطور التوضيحي المفاهيمي لفكرة الشخص من تصوره لذاته على مستوى معين من إنسانيته،

تسعى قبل كل شيء إلى البنى المسبقة لهذا "الكيف" Wie، خاصة في تاريخية وجود الإنسان، حيث تتحقق تجربة الكينونة وحدها. ومع ذلك، لا ينبغي الخلط بين مثل هذا البحث والتزام مشروط معين للوجود الإنساني بمفاهيم تاريخية خاصة عن جوهر الإنسان، وهي مفاهيم توجد على مستوى مختلف تمامًا. اقتفى هيدجر بإلحاح أثر هذا "الكيف" Wie - للوساطة التاريخية (التي تعتبر في حد ذاتها حقيقة) في "الكينونة والزمن" - وبشكل مختلف - أيضًا في "رسالة الإنسانية" و "الزمن والكينونة"⁴⁹⁵. وعند قيامه بذلك (وهذا أمر حاسم لجميع البحوث المتعالية-الأنثروبولوجية من هذا القبيل!) فإنه لا يصل إلى "أنا خالص" reinen Ich متعال، حيث يتم تحقيق العالم الملموس وتجربة الكينونة. وبصرف النظر عن حقيقة أنه لا يريد أن يجد "ثوابت" أنثروبولوجية صريحة، لأنه مهتم بإشكالية الكينونة؛ أكثر من هذا، ومن خلال عودته المتعالية لـ "البنيات الوجودية الأصيلة" تحديدًا، فإنه يريد أن يجعل الوجود "اليومي" الملموس في العالم⁴⁹⁶ مفهومًا، يعني إنارة بنياته. لأن هذه "البنيات الوجودية الأصيلة" ترسم

ومحاولة إظهاره للمسار الإضافي لتحديده" (Einführung in die philosophische Logik, (Anthropologie, S. 9)، يتطابق هذا الأخير مع وجهة نظر كانط (انظر Seite 24) بالإضافة إلى تأكيدنا على الرغبة "الوجودية" في تفسير الإنسان في الوجود المحدود تاريخيًا في العالم ". يكتب كانط في هذا الإطار: الفلسفة "وفقًا لمفهوم العالم" هي "علم من أسامي مقولات استخدام عقلنا" ...، طالما أن المرء يفهم فالمقولة Maxime المبدأ الداخلي للاختيار بين أغراض مختلفة" (Logik, Werke (Akad. -Ausg.) Bd. IX,) (S. 24).

⁴⁹⁵ In: Zur Sache des Denkens. Tübingen 1969.

⁴⁹⁶ Siehe Sein und Zeit, s. 16 f.

بنية الوجود بشكل شكلي وعمومي معين، لكن شكل هذه الشكلية ليس عامًا، بحيث - كما يتم سكب المحتويات في إناء - يمكن تصنيف الفرد، ولكن عمومية كيف يوجد هذا الفرد *Wie-sein* (راجع ملاحظاتي أعلاه!)، حيث يأتي الوجود بذاته بنفسه"⁴⁹⁷. ومن أجل تسليط الضوء ترنسندالتيا على هذه الأشكال المحددة سابقا للوجود هنا *Dasein* (= جوهر كينونته)، يجب على البحث الأنثروبولوجي بالطبع الامتناع مؤقتا عن الحقائق الفردية الملموسة. ولا يعني هذا بيان مهمة البحث تكمن في إنشاء فلسفة أنا *Ich-Philosophie* شكلية خالصة (كما صممها هوسرل)، والتي تُعد متعالية أيضا، لكن دون أي بيانات ملموسة حقًا! ولا تعد البنيات الشكلية (كشروط)، كما يكشفها التحليل المتعالي، والمعطيات المتعلقة بالمحتوى، كما قدمها البحث الأنثروبولوجي التجريبي، ببساطة مستقلة عن بعضها البعض، ولكنها مترابطة بشكل وثيق: لا يمكن فهم النتائج ذات الصلة بالمحتوى الملموس إلا من خلال البنيات التي "تستمر" فيها - ويمكن أن تكون البنيات الشكلية (مثل "البنيات الوجودية الأصيلة") فعالة فقط (ويمكن الوصول إليها أيضًا) في المظاهر الملموسة، يعني إنها لا "توجد" - جوهريًا - "قبل" شكلها المادي الملموس: إنها "موجودة"

⁴⁹⁷ O. Pöggeler, *Existenziale Anthropologie*, S. 447.

فقط في أشكال تظهرها⁴⁹⁸. وبناءً على ذلك، فإن الأنثروبولوجيا التي تهدف إلى فلسفة أنا خالصة تفقد الأساسي⁴⁹⁹، لأنها تنقلب إلى مجرد تجريد لا يسمح بإدراك أناس حقيقيين. ودائمًا ما تكون الأنثروبولوجيا التجريبية والمتعالية في علاقة متبادلة ضرورية بنفس القدر لكليهما (وهذا لا يعني أن أولوية "التبرير" و"التفسير" لا تقع فقط على كاهل النظام المتعالي). وبالتالي، فإن تحريض إحداهما ضد الأخرى سيكون بمثابة سوء فهم، لأنهما لا يتواجدان إلا من خلال بعضهما البعض.

لهذا السبب بالتحديد، لا يمكن أن يكون للمساهمة التي قدمها هوسرل في الأنثروبولوجيا المتعالية الأهمية المركزية التي لا تزال تُنسب إليه في كثير من الأحيان (كما حدث على سبيل المثال، في استغلال بيسفانغر Bingswanger لنقطة بداية هوسرل كأساس أنثروبولوجي متعال لنظريته العلاجية النفسية وممارستها⁵⁰⁰). لا يمكن أن يحدث "تفكير أناني egologische Reflexion" (حقيقي) (H.U. Asemissen

⁴⁹⁸ يلقي هذا الضوء أيضًا على مسألة الفهم الموضوعي المحتمل لجوهر الإنسان، انظر P. Landsberg. Einführung in die philosophische Anthropologie, S.) ..(12

⁴⁹⁹ Vgl. E. Rothackers Kritik in: Vorfragen der philosophischen Anthropologie, bes. S. 343.

⁵⁰⁰ Siehe Melancholie und Manie (Phänomenologische Studien). Pfullingen 1960.

⁵⁰¹ ، باعتباره أساسياً للأنثروبولوجيا النقدية المتعالية، بمعزل عن وسيط "وعي صافي" (الأنا الخالص). على العكس من ذلك، يجب نقله من خلال "الثقة بالنفس" التجريبية التي تُعطى دائماً. إن الفصل بين الأنا "الخالصة" (المتعالية) والتجريبية، كما قال هوسرل، لا يتوافق مع حقيقة تحقيق الذات البشري والتجربة الذاتية للبشر⁵⁰².

تفهم الفلسفة المتعالية نفسها فقط على أنها تفكير في "الأنا الخالص" وتستبعد/تضع بين قوسين - في "الاختزال" - العلاقة الحقيقية بالعالم لهذه الذات من أجل بناء "العالم" مسبقاً من الذاتية المتعالية (التي لديها بالفعل نقطة معينة من وجهة النظر، أي التعريف المثالي للإشكالية المتعالية)⁵⁰³.

⁵⁰¹ Vgl. Egologische Reflexion (-Abhandlung zum Problem der Struktur der reflexiven Subjektivität und des Zusammenhangs mit dem vorgängigen Selbstbewusstsein“).

⁵⁰² راجع نقد هيدجر لمثال هذا الفصل، والذي لا يؤدي إلا إلى عزل مجرد ومثالي للمشكلة الفلسفية، أي في النهاية: يؤدي إلى سوء فهم جذري لنقطة البداية الظاهرية: انظر تقديم هاردسون W. J. Rico, Hardson, Heidegger, Through Phenomenology to Through. The Hague 1963 (Phaenomenologica XIII), bes. S. XV ff-M. Heidegger, Mein Weg in die Phänomenologie. In: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S. 81 ff.

⁵⁰³ انظر نقد برونينغ W. Brüning (وهو نقد طُور في مقارنة مع هيدجر وُبنِي على هذا الجانب من المثالية / الواقعية) "مع هوسرل بالخصوص تُعزى الأسس المتعالية دائماً إلى الأداء النشط للذوات؛ والتي عن طريق هيدجر (من خلال البنية الإيجابية والسلبية للوجود في العالم، الذي يتجاوز التناقض ومن خلال ترسيخه في الكينونة ذاتها) كان المطلوب هو التغلب على (الأشكال الواقعية أو المثالية من تقسيم الذات - الموضوع)، لم يتم تضمينها كما لم يتم تضمين البنية السلبية للحالة الذهنية، وهو أمر أساسي عند هيدجر، كل هذا لم يُؤخذ بعين الاعتبار بهذه الطريقة"، انظر: (Philosophische Anthropologie, S. 164). ووفقاً لبرونينغ، فإن هذا استلزم تحول هوسرل نحو المثالية الكانطية الجديدة.

وتختلف الأنثروبولوجيا المتعالية عن مثل هذه الفلسفة المتعالية من حيث المبدأ وليس فقط في حيث طرح الإشكالية. و"في مقابل الذات" المثالية أو المتعالية" في حد ذاتها "في فلسفة اللوغوس (كما تصورها هوسرل في أنقى صورها)، فإن ذات فلسفة الأنثروبوس Anthropos هو "الإنسان في الواقع Mensch in actu، الملموس الموجود لهذا السبب فقط في "الواقع actu"، لأنه يعتبر عضوًا في الكون، في فلسفة كونية صريحة، لا يكون موضوعها "كوجيطو" "بمجرد عام في حد ذاته" (ديكارت) (حتى "الذات المتعالية" لكانظ⁵⁰⁴ والروح في حد ذاتها في "ديالكتيك الحكم" (هيجل) - ولا الفرد الملموس "كفرد" (كيركيغارد Kierkegaard).... ولكن "الإنسان الكامل في الكون" (برزيغارا E. Przywara) 505 506.

تتحول المشكلة الأنطولوجية في الأصل إلى مشكلة الوعي الخالص (نفس المرجع ص 167). انظر كذلك 267. H. U. Asemissen, Egoologische Reflexion, bes. S. 267. W. Brüning, Philosophische Anthropologie, bes. S. 149. انظر في هذا الإطار⁵⁰⁴. وما بعدها. يُفهم موضوع كانظ المتعالي شكليًا وتجريديًا، فهو يفتقر إلى الواقعية المفعمة بالحياة، التي يفسرها برونيغ فلسفيًا على النحو التالي: "بهذه الطريقة، مع كانظ، يتم تحرير الذات الفردية من الصلاحية العامة المحايدة، لكي يتم التقافها بطريقة متعالية" (نفس المرن ص 149). انظر كذلك نصه: „Anthropologische Grundprobleme im gegenwärtigen Transzendentalismus“

⁵⁰⁵ Mensch, S. 4 f.

⁵⁰⁶ بالطريقة نفسها، ينتقد كوريث Coreth مفهومًا شكليًا معزولًا للذات للأنثروبولوجيا المتعالية (حتى وإن كانت لربما تؤكد صراحة على الطابع المتعالي): "إن التفكير موجه نحو" الذات الخالصة"، التي تفهم نفسها عقليًا على أنها" العقل المطلق"، ولهذا السبب بالتحديد، لا تترك أية أنثروبولوجيا تظهر" (Was ist philosophische Anthropologie? S. 253)، وينطبق هذا على كامل "ميثافيزيقيا الذات" من ديكارت إلى هوسرل. يطالب كوريث أيضًا من الأنثروبولوجيا الفلسفية للحاق بالتعديدية الملموسة والتنوع في الجوانب الفردية وفقًا للبنى المتعالية الأساسية: "إذا لم تنجح في ذلك، يصبح من المشكوك فيه ما إذا كانت تستطيع عندئذ تفسير منهجها الخاص بشكل مناسب وفهم

6. مشكلة الذاتية المتعالية

بقدر ما تقتصر الفلسفة المتعالية على الذاتية، فإنها تختلف من حيث المبدأ عن الأنثروبولوجيا، لأن هذا يأخذ في الاعتبار المراجع المتعددة للذاتية التي تم العمل عليها وجعلها "خالصة" من خلال فلسفة متعالية كهذه، والتي من خلالها يتم تحديد الذاتية نفسها عن كثر⁵⁰⁷.

وضحنا بمزيد من التفصيل فيما سبق بأن الفلسفة المتعالية المطورة بالكامل تتضمن أيضاً هذا المنهج الذي دائماً ما تم أخذه بعين الاعتبار من قبل الأنثروبولوجيا. ويرجع هوسرل⁵⁰⁸ للظهور أيضاً في النهاية مرة أخرى، في شكل مثالي فقط: يتم تضمين "العالم" في "الذاتية المتعالية"، بحيث تفهم

الذات الإنسانية باستمرار... " (المرجع نفسه ، ص 257). ومع ذلك، لا يجب التغاضي هنا عن مشكلة معرف نظري: كيف يتم قياس "كفاية" هذه الصورة الذاتية السابقة؟ هل يمكن إرجاع الصحة إلى الحدوث السابق؟ إذا أراد المرء تجنب هذه النتيجة السخيفة، فسيُتبع عليه أن يشير أيضاً إلى اللحظة الحرجة المتعالية لانعكاس هذا الفهم المسبق أيضاً. (للأسف، هذه المشكلة المركزية المتمثلة في "التحقق" لا يمكن التعامل معها بمزيد من التفصيل هنا).

⁵⁰⁷ لم يتم استنفاد هذه المراجع في العلاقة الرسمية بين الذات والموضوع ، كما هو واضح في المعرفة. لذلك يجب ألا تستند الأنثروبولوجيا العامة على المعرفة البشرية فقط ، كما يتهم. كيلي Kelly الأنثروبولوجيا المدرسية ("كانت الأنثروبولوجيا المدرسية عبارة عن ميتافيزيقيا للمعرفة البشرية... " *Phänomenologie und philosophische Anthropologie*, S. 126

⁵⁰⁸ Zu Husserls transzendental-phänomenologischen Ansatz vgl. bes. W. Brüning, *Philosophische Anthropologie*, S. 162 ff.

نفسها، إلى حد ما، على أنها هي "الآخر"⁵⁰⁹؛ وهو ما يعادل دياكتيك هيجل المثالي!^{510 511}.

إن الأثنروبولوجيا الشاملة هي أيضًا التعبير المناسب عن مشكلة الذات والموضوع، كما يطرحها كل تفكير متعال. إن كون الإنسان، الذي يتم تحديده دياكتيكًا بواسطة "نظيره" (الشيء)، هو تعبير عن المكانة في العلاقات الديالكتيكية المعقدة بين قطبي الواقع هذين⁵¹². وتُحدّد العلاقة

⁵⁰⁹في نفس الوقت، تظل مشكلة الجانب المزدوج للأنا الخالص (المتعالي) والأنا التجريبي. (فيما يخص التأملات المعرفية الخاصة، راجع Meditationen. Den Haag 1950 (Husserliana Bd. I) Beilage, S. 213; sowie: E. Fink. In: Kant-Studien zur Phänomenologie. Studien, Bd. 37 (1933), S. 355 f.; Den Haag 1966 (Phaenomenologica XXI).

⁵¹⁰انظر برونينغ Brüning الذي فهم عمل هوسرل بطريقة مثالية أيضا (من يد دقيق لمثل هذه المثالية انظر: Die Subjekt-Objekt-Dialektik in der transzendentalen (Phänomenologie. Meisenheim/Glan 1973): هوسرل هو موقف الفلسفة المتعالية-المثالية-المؤسسة للوعي، وبالتالي فهي تقترب من الكانطية الجديدة" (Philosophische Anthropologie، ص 163).

⁵¹¹لكن ما تم رؤيته بشكل مبرر في مفهوم هوسرل لـ "الأنا الخالص Ich reinen" يمكن التعبير عنه مع بليسندر Plessner على النحو التالي، عندما يصف "الأنا" على أنها "نقطة الهروب للدخل الذاتي": "الذي، بعد انسحابه من أي تحقيق محتمل للحياة من داخله، يشكل المشاهد فيما يتعلق بسيناريو هذا المجال الداخلي، لم يعد من الممكن وضع قطب الموضوع الذي لم يعد من الممكن تشكيله في موضع موضوعي" (Die Stufen des organischen und der Mensch, S. 290. هنا مرة أخرى، تنشأ مشكلة "التشبيء" في أنثروبولوجيا أساسية تهدف أيضًا إلى التقاط "جوهر الموضوع".

⁵¹²فيما يخص تجاوز المثالية الفينومينولوجية الأحادية القطب، انظر مثلا فابنيسكيير Weizsäcker في (v.a. der Philosophie Existenzphilosophie, Heideggers): "لقد أخذت الفلسفة الوجودية في الاعتبار أن مفهوم الكينونة يجب أن يتم التعامل معه في الوعي، ولكن لا يمكن الوصول إلى الكينونة بهذه الطريقة". (في: Pathosophie, D. Wyss, Zwischen Medizin, V. v. Weizsäcker, D. Wyss, Zwischen Medizin, Philosophie, Göttingen 1957, S. 282.

بينهما كمال وجود الإنسان، ما لم يتم فحص ذلك بشكل منفصل عن علاقاته الميتافيزيقية (التي ستكون بالطبع معادلة للظواهر التي تُترك على السطح ولا علاقة لها بالقيود النقدية لأسباب "علمية"). والأنثروبولوجيا المتعالية، التي تدور حول فهم وفهم تكاملي في العالم للإنسان في حد ذاته (وليس هناك ذات أخرى غير تلك الموجودة بالفعل في العالم)⁵¹³، تسأل نفسها الآن قبل كل شيء عن الإدراك الذاتي التأملي انطلاقاً من الفرد⁵¹⁴: "كيف يكون وجود الأنا لذاته ممكناً ومفهوماً بشكل ملموس"⁵¹⁵ وينجح في تجربة الكينونة كـ "تعال بامتياز"^{516 517}. و"من خلال القيام بذلك، أثبتت أهميتها الأنطولوجية في مكان واحد، متغلّبة على عزلتها الجزئية (التي كانت مدفوعة بفلسفة تصور للعالم معين وبالميل الذاتية)⁵¹⁸. ومن "الانحراف المعرفي النظري" لفلسفة تصور العالم التاريخي (هوسرل)⁵¹⁹، يمكن أن تُقاد إلى علم متعال حقاً (بمعنى هوسرل وهيدجر)

⁵¹³ Siehe Heidegger, Sein und Zeit, bes. S. 2020 ff. -Von daher kann das Realitätsproblem unverfälschter gesehen werden.

⁵¹⁴ Siehe oben, S. 217.

⁵¹⁵ E. Husserl, Cartesianische Meditationen. Husserliana Bd. I, Den Haag 1950, S. 25.

⁵¹⁶ Heidegger, Sein und Zeit, S. 38.

⁵¹⁷ Ähnlich stellt K. Rahner die fundamentale Frage: „Welches ist die apriorische transzendente Bedingung der Mögliche dieser Subjektivität?“ (Hörer des Wortes, S. 75).

⁵¹⁸ Zur diesbezüglichen grundsätzlichen Kritik vgl. v. a. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, § 37, S. 188 ff. und E. Husserl: Philosophie als strenge Wissenschaft.

⁵¹⁹ Philosophie als strenge Wissenschaft. Logis Band I, S. 327.

⁵²⁰، اللذان كانا يهدفان - من منطلق الحاجة الوجودية من "الرغبة في فهم الذات"⁵²¹ - إلى تحقيق تجربة خالصة للديالكتيك بين الذاتي والموضوعي، الذي لا تتكره الرغبات الذاتية والتوقعات المعيارية التقليدية، حيث يحدد الإنسان والعالم والكينونة أحدهما الآخر بالتناوب، يعني بشكل منهجي: "لاكتساب البدايات ((= تأسيس الأنثروبولوجيا كعلم)) في الاستسلام الحر للمشاكل والمطالب التي تطرحها"⁵²². وهذا هو المطلب البرنامجي لأنثروبولوجيا تجري ظاهريًا على أساس متعال. وإذا تم أخذ هذه المبادئ التوجيهية (المنهجية) في الاعتبار، فإن الأنثروبولوجيا النقدية تكون ممكنة، لا تخلط بين الافتراضات التاريخية غير المعترف بها والتي أسيء فهمها لفهم الذات البشرية مع الطبيعة البشرية التي تقوم عليها، والتي لا يمكن إلا لفهم الذات الأنثروبولوجي الخالص الاعتماد عليها. ولا يجب أبدًا أن يُفهم مثل هذا الفهم الذاتي على أنه عنصر مكون لأنثروبولوجيا (مرتبطة بالمحتوى)؛ أكثر من ذلك بكثير، من جهة، إن هذا الفهم الذاتي هو مجرد مبدأ تنظيمي لتقدم البحث (في نهاية الأمر، يجب أن تبدأ الأنثروبولوجيا من بعض الخبرة الأساسية). ومن جهة أخرى،

⁵²⁰ للمقارنة بين "الفلسفة المتعالية" لهوسرل وهيدجر انظر بالخصوص برونينغ Philosophische Anthropologie, S. 163 f. S. 163): "بينما يوجه هيدجر نظره أكثر إلى جنور وأصل هذه البنى، التي تنشأ وفقًا له في الأعماق اللاعقلانية للزمنية Zeitlichkeit، فإن هوسرل مهتم أكثر بتكوين البنى العامة نفسها، التي من خلال تجاهل سببها الجذري، تحصل على شخصية أكثر مثالية وعقلانية".

⁵²¹ Husserl: Philosophie als strenge Wissenschaft, S. 336.

⁵²² Ebd. S. 340.

ونتيجة الدراسة الموضوعية التأملية لبنيات تفضيل الإنسان للواقع، فإن الفهم الذاتي لا يسبق أبدًا بشكل أساسي الأنثروبولوجيا. وفي الوقت نفسه، فإن الهدف المنشود للجميع، بما في ذلك البحث الأنثروبولوجي المتعالي، بقدر ما يجلب إلى التعبير عما كان يحدد مسبقًا فهم الإنسان لذاته⁵²³، فإنه لم يكن قادرًا على فهم فهم الإنسان لذاته هذا موضوعيًا. وتتوج جهود الأنثروبولوجيا الظاهرانية المتعالية بمثل هذا "الحصول" التأملي على هذا "الإنجاز" المحدد؛ فالدائرة التي يتم فيها تحقيق مفهوم الذات ومكونات مفهوم الذات بشكل متبادل (كل على مستوى مختلف من نسبة المعرفة cognoscendi ونسبة الوجود esendi) يتم غلقها: "الهدف النهائي ... الفن، ما هو، ما هو أول ما نرغب فيه"⁵²⁴ (طوماس الأكويني). لكن هذا لا يعني تشبيهاً ثابتاً "للنتائج" التي تم الحصول عليها بشكل متعالي؛ ذلك أنه يمكن مراجعة هذه دائمة؛ لأنه من الممكن دائماً حدوث "خروج" جديد من الدائرة.

هنا يجب فقط عرض بنيات الإجراء الأنثروبولوجي، الذي ينطبق على كل تفكير أنثروبولوجي فردي، أي لا يعني نهائية فعل تأمل/تفكير يحدث مرة واحدة فقط.

⁵²³ Siehe e. Coreth, Was ist philosophische Anthropologie) S. 259.

⁵²⁴ Quod I. VIII, 19.

سوء فهم هيدجر وانتقاد منهجه

في مناقشة البنى المتعالية للإنسان، يتعرض منهج هيدجر الآن لنقد مبني على الأنثروبولوجيا الموجهة "بشكل جوهري"، والتي تعرف فقط العلاقة بالعالم ولا تشكك فيها بشكل متعالي، يتم تميمها ولا يمكن رفضها إلا بصعوبة، نظرًا لأن البعد الأساسي المتعالي لـ "أفق الكينونة Seinshorizont" لا يمكن إظهاره في نط تجربة "دنيوي" بين الذات، ما لم يقدم المرء الحجة في شكل إثبات منطقي شكلي لضرورة الأساس الأفقي لمفهوم العالم، وإثبات الدليل الممكن على أساس بعض المتطلبات المنطقية والمتعلقة بالمحتوى الذي يجب قبوله بشكل منفصل على هذا النحو). يتعلق الأمر في نهاية المطاف بمشكلة الإيصال في تجربة الكينونة، التي تقدم ما هو أخير في التجربة الإنسانية للواقع. وعلى هذا النحو تنهرب من تقديم براهين بمساعدة مفاهيم أخرى، بحيث إنها تستند دائمًا إليها؛ ويكون إيصالها ممكنًا فقط في تجربة "وجودية" يمكن إثباتها "عمليًا"، (كما حاول هيدجر أن يفعل، خاصة في "الكينونة والزمن" و"ما هي الميتافيزيقيا؟" و "السكينة Gelassenheit"). أنثروبولوجيا وجودية تمرّ العلاقة بالعالم إلى البعد الكينوني؛ وهكذا فإن كل أنثروبولوجيا تتحرك في

البداية في العلاقة بالعالم، تثبت بأنها محددة وجوديًا في الصميم، ولهذا السبب تواجه بطريقة خاصة للغاية مشكلة التواصل/الإيصال والنقد. وبالتالي، فإن الطريقة التي يجب أن يواجه بها النقد الأساسي لمنهجها يجب أن يتمثل أساسًا في أوضح برهنة ممكنة على التجربة الإنسانية للكينونة (في "الوضع الحدودي Grenzsituation")، والتي بدونها يمكن بسهولة جدًا انتقادها من الخارج باعتبارها "عقائدية"⁵²⁵.

1. النقد "الكوسمولوجي" لـ Löwith

يتم تقديم النقد الأساسي المذكور أعلاه في المقام الأول من جانب التفكير الكوسمولوجي الموجه نحو الموضوعية والذي يرى شيئًا أخيرًا في العالم المادي الذي يحيط بالناس من جميع الجوانب (يمثل عالماً محاطاً Um-Welt يتعارض بهذا مع مفهوم العالم المتعالى لهيدجر)، والذي لا يمكن التساؤل حول ما هو موجود بعده؛ أي تجربة التفوق (الفيزيقي) لـ "الكون"

⁵²⁵. لا يمكننا تقديم هذا الدليل هنا، وبالتالي ننصح بالرجوع إلى ملاحظات هيدجر وياسيرس (انظر ما سبق) (راجع بالخصوص Philosophie, Bd. II: (Bd. I: Von der Wahrheit. München 1947, S. 879 ff. (المثير للاهتمام هو Existenzzerhellung, Berlin 1932, S. 201 ff.; Philosophische Logik, "وجوده Existenzialien" (والذي، مع ذلك، لم يُفكر فيه بشكل منهجي مثل تفسير هيدجر): "في تجربة المواقف الحدودية فإن الطريق يقود إلى اللاوجود أو إلى الكينونة (المراجع نفسه، ص 880)).

(المادي-المكاني/الفضائي). وعلى هذا النحو لا يكون هذا العالم في متناول الإنسان. وهذا العالم هو الذي يشكل نقطة البداية لمثل هذه الفلسفة الكوسمولوجية والأنثروبولوجيا المرتبطة، على غرار ما طوره كارل لوفيث K. Löwith في الآونة الأخيرة، (بالإشارة الألمانية إلى الفكر الكوسمولوجي اليوناني)⁵²⁶ بشكل واضح: ينتقد لوفيث منهج هيدجر الأنطولوجي والأنثروبولوجي من وجهة نظره الصريحة "المناهضة للتعالي anti-transzendental"⁵²⁷: "إن الإشارة إلى شيء ما وراء فيزيائي وفوق الوجود، إلى ... الكينونة، لتحديد الإنسان كحيوان مولود بشكل طبيعي هو أمر مهم"⁵²⁸. يناشد لوفيث هنا من أجل أنثروبولوجيا "كوسمولوجية" تسعى إلى تمييز جوهر الإنسان عن الكائنات الطبيعية الأخرى، حيث يتم افتراض "الطبيعة" بشكل موضوعي وغير انعكاسي، كما لو أن التساؤل الأنثروبولوجي الأنطولوجي القبلي قد يهدأ. وسبق أن قدمنا بالفعل معظم الانتقادات لوجهة النظر هذه في سياق آخر⁵²⁹. إنه يساوي هذه "الطبيعة" بـ"العالم"، الذي يقول عنه في سياق آخر، لا يمكن: "تحديده

⁵²⁶ إلى أي مدى تختلف تفسيرات Löwith و Heidegger للفكر اليوناني (المبكر) - يشير كلا المفكرين إلى الإغريق الأوائل معتبران أنفسهما "المدافعين عنهما" - ولا يمكن التعامل مع هذا الموضوع بمزيد من التفصيل هنا، ومعرفة من معه الحق..⁵²⁷ بالمناسبة، يُظهر هذا بعض أوجه التشابه مع نقد هيدجر اللاحق للفلسفة المتعالية (الذاتية - الجوهرية).

⁵²⁸ Natur und Humanität des Menschen, S. 61.

⁵²⁹ Siehe oben, C. V.

على الإطلاق بشكل مناسب بما يتناسب مع سلوكنا اتجاهه⁵³⁰. يرى فيه على أنه "طبيعة" "العنف الأولي والعظمة الرتيبة ... التي ليست لنا والتي لا تشير إلينا كـ "عدم رغبتها"، بل إلى نفسها فقط"⁵³¹. وبهذا ينقلب على مفهوم هيدجر المتعالي للعالم (كما طوره في الكينونة والزمن وكان مبنياً على الأنثروبولوجيا "الوجودية"، إذا صح التعبير)، لكنه يتجاهل في مثل هذه "النظرة الغربية عن العالم"⁵³² إلى أن هذا - المحدد بشكل متعال - ليس هو الأخير بالنسبة إلى هيدجر أيضاً، بل يشير إلى "كينونة" تتجلى في ذاتها. وبهذا يفقد اتهام لوفيث تبريره الحقيقي. إن مفهومه عن العالم، الذي يتناقض مع مفهوم هيدجر كعنصر أساسي في الفلسفة الأنثروبولوجية، لا يرقى بالطبع إلى مستوى نقد متعال. إذا وضع "العالم" بعيداً عن "عالم الإنسان" ورأى فيه كُلاً يشمل دائماً المراجع "البشرية الدنيوية"، فإنه يظل على مستوى المفهوم المادي الجوهرى للعالم، و لا يمكن من خلاله تحديد الإنسان بشكل كافٍ. وعلى الرغم من أنه

⁵³⁰ Welt und Menschenwelt, S. 242; راجع فينك E. Fink, siehe bes: E. Fink, Sein, Wahrheit, Welt (Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs). Den Haag 1958 (Phänomenologica I). (التغلب على المنهج المتعالي الذاتي حيث يعتمد كثيراً على تفكير هيدجر المتأخر ومحاولته).

يجب أن يكون المدى الذي يقترب فيه لوفيث، مع خروج مفهوم العالم من مفهوم "عالم الحياة" الذاتي المتعالي ("العالم البشري")، من مفهوم الكينونة، ولا سيما مفهوم هيدجر اللاحق، موضوعاً لدراسة قائمة بذاتها.

⁵³¹ Welt und Menschenwelt, S. 243.

⁵³² Ebd.

يتساءل: ما هو العالم نفسه إذا لم يكن مجرد مجموع كل الأشياء الموجودة فيه وإذا لم يكن فكرة كوسمولوجية، وليس مجرد أفق كامل أو مخطط مملوء بالوجود البشري؟⁵³³؛ فإنه لا يتوصل إلى تحديد نوعي في شكل أساس أفقي للمفهوم الإنساني للعالم، لم يعد يسأل عن "ذاك/الذي Dass" المعطى للعالم (المنظم بشكل متعال)، الذي يمكن من خلاله المتعالى النوعي "للعالم الإنساني" إلى "الكينونة". بالنسبة له، فإن هذا "الكينونة" ليست "تناقضاً معقولاً ولا لغزاً يمكن معرفته، بل مجرد تخمين"⁵³⁴، لا يمكن أن يقوم على أي تجربة حقيقية، وبالتالي يترك مفهوم الإنسان في غموض تام.

في المقابل، فإن ما يفهمه على أنه "عالم" لا يدخل في أعماق مشكلة هيدجر: أولاً، لا يوجد تأمل متعال حول مفهومه عن العالم، الذي يفترضه مسبقاً كما لو لم تكن هناك علائقية لهذا المفهوم، يجب على النظرية النقدية أن تأخذها في الاعتبار. بالإضافة إلى ذلك، فقد أساء فهم مفهوم هيدجر المتعالى للعالم والكينونة إلى الحد الذي يضعه في خط التقليد الذي يعود إلى ذاتية الذات، وهذا يؤدي إلى القول بأن الإنسان

⁵³³ Ebd., S. 242.

⁵³⁴ Natur und Humanität des Menschen, S. 63.

يغلق على نفسه ويمنع نفسه من الوصول إلى العالم وإلى "الكون"⁵³⁵ (وهذا ما يحاول هيدجر تجنبه من خلال فهم السؤال المتعالي في الكينونة والزمن دياكتيكياً والاعتراف بالذات والموضوع على أهما قطبان يجب أن يتحرك فيهما التأمل الفلسفي والأنثروبولوجي، في حين أن الأنثروبولوجيا تصوغ فقط "بأثر رجعي" الرؤى المكتسبة بلغة تشير على وجه التحديد إلى "موقع" الإنسان في الكل).

لا يرى لوفيث بأن فلسفة وأنثروبولوجيا هيدجر المتعالتين، اللتان لا علاقة لهما بالميتافيزيقا المثالية الذاتية (وهو تفسير خاطئ يرفضه هيدجر بشدة في جميع منشوراته اللاحقة، ليس أقلها في الرسالة حول الإنسانية)، هما على وجه التحديد نتيجة للتفكير النقدي في الوساطة المتبادلة للذات والموضوع في الحدث الملموس والتاريخي للتجربة في العالم، وليساً "إزالة الشفاء" عن الكون⁵³⁶، الذي يصبح بالتالي "مصنوعاً" من طرف الإنسان. في المقابل، فإن مفهوم العالم للوفيث (كمفهوم من المفهوم اليوناني الكائن ككائن $\acute{\omicron}\nu\ \acute{\eta}\epsilon\ \acute{\omicron}\nu$ هو مفهوم جوهرى في النهاية وكمي مادياً (وليس من قبيل المصادفة أنه يشير إلى العمليات الطبيعية التي يعتمد عليها كليا الوجود الإنسانى). بالإضافة إلى ذلك، فهو من الناحية المنهجية غير مفكر فيه

⁵³⁵ Welt und Menschenwelt, S. 254.

⁵³⁶ Ebd.

بالكامل ويعود بمعنى غير نقدي إلى حيث كان الوعي لا يزال ساذجًا
"مع" الأشياء ويعيش هذا "العالم" كطبيعة شاملة كاملة ومستقلة عن
الشخص الذي يعيشه، ومنفصلاً عن كل علاقة بهذا الأخير.

وهذا هو السبب في أن نقده لمفهوم هيدجر للعالم غائب أيضاً (وحتى في
التفسيرات الأسطورية اللاحقة فقد أخذ هيدجر في الاعتبار بإلحاح
مشكلة الارتباط المنهجية، مما يجعل هذا "الانتماء معاً"⁵³⁷ فكرة مهيمنة
على كل تأمل يكون أساس تجربة جوهر الكينونة والإنسان في واحد/معاً)
بُعد العمق المتعالي، الذي قد يعطي لنقده أساساً.

2: استنتاجات منهجية عامة

ما يظهر عموماً من خلال هذه المواجهة بشكل وجيز هو ما يلي: من
الضروري أن تصل وجهة نظر موضوعانية لتصبح مصطلحاً للعالم
كسمولوجيا غير مفكر فيه بما فيه الكفاية، يحدد جوهر الإنسان دائماً
(دون تأمل أيضاً كأشكال تجلي معينة لـ"كائن حي" بتمييزه عن أشكال

⁵³⁷ Siehe bes. Identität und Differenz, S. 16 ff. ("تنتمي الكينون إلى .." (S. 27). "التفكير في هوية ما، والذي ينبع جوهرها من الترابط، الذي نسميه الحدث" SF, S. 28 ff.

تجلي أخرى، يبقى على مستوى الإشكالية، الذي سميناه مستوى "أفقي
يلعلم" وحاولنا إظهار أساسه الأنطولوجي-المتعالي طبقا للترتيبات الخاصة
به (بالرجوع إلى التعاليم الناتجة عن دراسة جوهر الإنسان)). ومن مثل
"أنثروبولوجيا العالم" هذه أراد هيدجر أن يخرج في تحليلاته الوجودية؛
ف عندما ينتقد "الأنثروبولوجيا"، فإنه يعني دائما هذا التكوين المحدد للفكر
الأنثروبولوجي، وهذا هو السبب في أنه يميز بشكل قاطع بين منهجه وهذا
الأخير (لتجنب سوء الفهم)، لأنه يعرف الخطر الذي يهدد الفلسفة
المتعالية الموجهة وجوديًا فيما يتعلق بتفسيرها على أنها أنثروبولوجيا للعالم.
لذلك لا يريد هيدجر أن يفهم اهتمامه الأساسي على أنه "أنثروبولوجي"
بهذا المعنى (فهو لا يحتاج إلى التأكيد على اهتمامه بشكل خاص بفكرة
الأنثروبولوجيا (في مقابل فكرة الأنثروبولوجيا، كما طورناها في ارتباط وثيق
وترابط مع مسألة الكينونة، ولا داعي للقلق من جانبه، لأن فكرة
الأنثروبولوجيا هذه متضمنة/موجودة في اهتمامه!). ومع ذلك فإن -
الصحة/المصادقية orthótes - في إشكالية الكينونة (التي لها نفس القدر
من الأهمية - داخل دياكتيك الذات والموضوع - هي أيضًا إشكالية
تفسير/تأويل الإنسان، وهي أيضًا نتيجة "أنثروبولوجية" (بمعنى نظام فردي
معين للفلسفة)، وهو ما يقوم به هو نفسه في الكينونة والزمن^{538 539}.

⁵³⁸ Siehe Sein und Zeit. 17.

بهذا المعنى، لا يوجد هناك أي تناقض مع أنثروبولوجيات العالم الأخرى، إذا فهمت نفسها كنتيجة لاهتمام وجودي عام وليس كتخصصات "ميتافيزيقية" فردية في حد ذاتها، في سياق علاقة تأسيس التفكير بشكل أساسي. وفي نفسه الوقت، يعترف هيدجر بـ"الرغبة/المطالبة" في الأنثروبولوجيا، أي الحاجة إلى تصور ذاتي مكتمل في عالم مفهوم (هنا يظهر مرة أخرى الارتباط بين الذات والموضوع باعتباره البنية الشكلية للمشكلة!)، كسبب (جيني) محتمل (كـ "السبب الخارجي") لتأمل وجودي (والذي على هذا النحو - بشكل منهجي - قد لا يحتوي في ذاته على هذا "السبب" الأنثروبولوجي)، والذي بدوره (كما أوضحنا سابقاً) يظهر فهما ذاتيا جديداً مُتأمل فيه كنتيجة له؛ وهذا ما قد يخدم صياغة أنطولوجيا ملموسة. (بالطبع، هذا لا يعني، وفقاً لهيدجر، بأن "التأمل الأنطولوجي" لا يكون دائماً بالفعل - معرفة - لصورة ذاتية معينة، يجب أن ينطلق منها الفهم المترابط للعالم؛ يعني هذا فقط أنه: أولاً، يجب ألا يدخل فهم ذاتي واقعي معين في التأمل المتعالي بطريقة تأسيسية ونهائية (أكثر من هذا، يجب أن تكون المراجعة من خلال النقد المتعالي

⁵³⁹إن سوء الفهم يستند تحديداً إلى ما يلي، كما يشرح ذلك بوغلر O. Pöggeler بشكل مناسب، أي في الاعتبار الوحيد لجانب واحد (والذي لا يمكن فهمه إلا فيما يتعلق بالاهتمام المنهجي الشامل): "من خلال اعتبار الكينونة والوقت مخططاً لأنثروبولوجيا وجودية، أخضع المرء منهج هيدجر في نفس الوقت للنقد" (Existenziale Anthropologie, S. 450). "النقد اتخذ كحل لمهمة ما كان مجرد كشف تحضيري للمهمة" (ص 451).

ممكنة). ثانيًا، يجب ألا تصبح الرغبة في فهم الذات ذاتية فيما يخص تحديد شكل ومحتوى التفكير، بحيث تؤدي "إرادة" فهم بعضنا البعض إلى بعض التصورات المتسارعة، عوض القيام بمهمة معيارية خارجية فقط، - كقوة دافعة - للعمل. وسيكون هذا بدوره، وفقًا لهيدجر، شكلاً ميتافيزيقياً للأنثروبولوجيا، وهو الشكل الذي يريد تجاوزه، لأنه لا يرى فيه سوى التعبير عن تمكين "غزو العالم كصورة"⁵⁴⁰، كشيء يتخيله الإنسان ويكون بحاجة له لأمنه، بحيث يتم وضع "العالم على صورة الإنسان" و يتم تعويض "الميتافيزيقيا" بـ "الأنثروبولوجيا"^{541 542}، وهو توجه يجب أن تتصدى له الأنثروبولوجيا الحقيقية، التي تأخذ أسسها الوجودية بعين الاعتبار!).

⁵⁴⁰ HW, S. 87.

⁵⁴¹ NII, S. 129.

⁵⁴²راجع: Zur Sache des Denkens, S. 63 f. (الإشارة إلى استقلالية الأنثروبولوجيا باعتبارها أنثروبولوجيا ثقافية، والتي تحل محل الفلسفة؛ 63): "تصبح الفلسفة علم الإنسان التجريبي لكل ما يمكن أن يصبح موضوعاً لأسلوبه الذي يمكن للإنسان أن يختبره، والذي من خلاله يثبت نفسه في العالم من خلال العمل وفقاً للطرق المتعددة للإنشاء والتشكيل" (ص 63). وهكذا تصبح الفلسفة أنثروبولوجيا براغماتية بالمعنى الحقيقي للكلمة، مما يجعل التمرکز حول الذات مثاليًا".

3: اختلاف الوجودي - البنيات الوجودية الأصيلة

existenziell-existenzial كسب لسوء الفهم

يهتم هيدجر بشكل أساسي في الكينونة والزمن بالتميز عن هذه الأنثروبولوجيا الميتافيزيقية المفهومة بهذه الطريقة. إذا كان المظهر الخارجي - إذا جاز التعبير - هو على وجه التحديد الإيپتوس Ethos الوجودي (أو أيضًا الباطوس Pathos) "المصاحب" للكينونة والزمن يشير إلى تفسير أنثروبولوجي بحث لاهتمامه (عوض وصول المرء إلى هذا التفسير واتباعه لنتائج البحث الأنطولوجي المتعالي)؛ فإن هيدجر يؤكد، من ناحية، بشكل قاطع على أن "عدم الالتزام الوجودي يجب أن يتماشى مع التعريف الوجودي للمصطلح"⁵⁴³. وبقيامه بذلك، يحاول الحفاظ على منهجه بعيداً عن الخلط بالمبول "البراغماتية"، التي غالباً ما يمكن للأنثروبولوجيا فهمها على أنها "مساعدة في الحياة". لكنه يرى تمامًا أهمية اللحظة الوجودية باعتبارها الشرط الجيني للتحليلات الوجودية عندما يتساءل: "لكن أليس التفسير الأنطولوجي لوجود الدازاين قائمًا على مفهوم وجودي معين للوجود الفعلي، وهو مثال واقعي للكينونة؟"⁵⁴⁴. يرى مثل هذه

⁵⁴³ Sein und Zeit, S. 248.

⁵⁴⁴ Sein und Zeit, S. 310.

المشروطة الوجودية ويشير إلى تحقيق الاهتمامات الوجودية في أنثروبولوجيا
البنيات الوجودية الأصيلة (التي يتم تضمينها في الكينونة والزمن، لأن كلا
من مسألة معنى الوجود تعطي تحدياً للوجود هنا وتحديدًا مؤقتًا للمنهج
الخاص بمسألة الوجود هنا المتعالي بالفعل والمؤقت لهذا الوجود نفسه): "إن
تقدم احتمالات البنيات الوجودية الأصيلة الواقعية في سماتها وسياقاتها
الرئيسية وتفسيرها وفقًا لبنيتها الوجودية الأصيلة يندرج في نطاق
أنثروبولوجيا البنيات الوجودية الأصيلة الموضوعانية"⁵⁴⁵. لكن "ما يقرر
الوجود فعله فعلاً، التحليل الوجودي للبنيات الوجودية الأصيلة غير قادر
في الأساس على شرحه"⁵⁴⁶. يجب أن يكون هذا محجوزاً/خاصاً لقرار
وجودي، ويجب مع ذلك ألا يتم تضمينه أبداً في استمرار تحليل البنيات
الوجودية الأصيلة من حيث المحتوى، لأن لحظة "إرادة قوية" يمكن أن
تزيّف المحتوى النظري للبحث. ولا يوجد في هذا التحليل أية "أهداف"
وجودية ولا أنثروبولوجية.

ومع ذلك ، فإن البنيات الوجودية الأصيلة التي تم التوصل إليها في مثل
هذا البحث ليست فقط طرق تجربة الكينونة، بل أيضاً ودائماً خصائص
وجود الإنسان. وعلى هذا النحو يجب أيضاً أن تؤخذ في الاعتبار في

⁵⁴⁵ Sein und Zeit, S. 301.

⁵⁴⁶ Sein und Zeit, S. 383.

الأثروبولوجيا الموضوعانية، مما يجعلها ممكنة بالفعل. و"ينتج عن هذا المعنى المزدوج لجميع البنيات الوجودية الأصيلة، والتفسيرات الوجودية" (هـ. كونز H. Kunz^{547 548}). ويعني هذا بأن "جميع مصطلحات البنيات الوجودية الأصيلة الأنطولوجية... هي في نفس الوقت أنطو- وجودية وتجريبية - مثلاً نفسية ((أو أثروبولوجية)) - لها محتوى يمكن إثباته"⁵⁴⁹، ولا يتم التعبير عنه في التحليل الوجودي Existenzialanalyse بنسبية، بل يجعله متاحًا للتجربة الدنيوية التجريبية (المعرفة)، حتى لو كانت البنيات الوجودية الأصيلة نفسها مبررة مسبقًا في التماثل النفسي-الأثروبولوجي. يكمن هذا المعنى المزدوج لمنهج البنيات الوجودية الأصيلة في طابعه المتعالي تحديدًا (الذي يعود بدوره إلى المشكلة الأنطولوجية): تسبق التجربة الملموسة للعالم والكيونة أسس هذه التجربة كمبادئ لها؛ ويتطلب

⁵⁴⁷ Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für die Psychologie und die philosophische Anthropologie, S. 49.

⁵⁴⁸السؤال الأساسي هو كيف يمكن للتحليل الوجودي تجاوز "المعيش" (النفسي)، الذي يكون مقترنا "الشينية النفسية"، انظر: (H. Kunz, Die anthropologische) (Betrachtungsweise in der Psychopathologie, S. 171)، خاصة وأن كل إدراك للنية الوجودية: "يكون مرتبطًا بوسيط التأمل الذاتي الموضوعي نفسيًا" (المرجع نفسه)؛ لأن "كل السمات الوجودية الأنطولوجية المسبقة لا يمكن الوصول إليها في الواقع إلا عندما تكون موضوعية في التأمل الذاتي" (ص 176). وهذا هو الأمر الذي يثير التساؤل عن أولويتهم في التبرير التسلسلي! ما هو مفترض مسبقًا دائمًا ولا يمكن إظهاره بمزيد من التفصيل، ولكنه يشكل المنهج الأساسي للتحليل الأنطولوجي بأكمله، ويوضح كونز أكثر: "إن الشرط المسبق لجميع المساعي الفلسفية الأثروبولوجية التي تحت كيان الإنسان يشكّل الاقتناع بأن المزيد يحدث" فيه " في أساسه" أكثر مما يمكن الوصول إليه في التجربة". (ص 179). من حيث المبدأ، فإن مرجعية تجربة العالم لكل أثروبولوجيا العالم التي يحاول هيدجر التغلب عليها قد تم تجاوزها بالفعل (عموديًا) نحو الكينونة!

⁵⁴⁹ H. Kunz. Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für die Psychologie und die philosophische Anthropologie, S. 56.

التحقيق في هذه المبادئ السابقة إثبات تراكيب الظواهر النفسية-الديوية، ك"الخبرات" مثلاً. وفي هذا الصدد، يمكن تفسير الكينونة والزمن نفسياً - أنثروبولوجياً، على الرغم من أنه يجب على المرء ألا ينسى ما تم استبعاده ويجب عليه أيضاً مراعاة خصوصية هذا الجانب. من وجهة نظر نفسية تجريبية مطلقة، التي لا ترى اهتمامات هيدجر الأساسية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بها ولا تفهم إشاراته إلى التجربة الوجودية كشرط مسبق للتحقيق الوجودي، يمكن أن تظهر الأنثروبولوجيا الوجودية لهيدجر بسهولة "هروباً سريعاً من كثرة الإشكاليات العلمية إلى الجوانب البنائية-الأخلاقية والمتعلقة بتصورات العالم"⁵⁵⁰.

في المقابل، يمكن لمثل هذا النقد أن يشير إلى التخصصات المختلفة التي تتعامل "أيضاً" مع البشر كـمكمل وأساس للأنثروبولوجيا الوجودية. وكان من الممكن بالطبع أن يسيء فهمها تماماً لأنه يفهمها فقط على أنها أنثروبولوجيا، وأن الأنثروبولوجيا نفسها سجلت مرة أخرى فقط كعلم تجريبي للعالم، دون البحث عن شروط إمكاناتها الخاصة (بحيث يحدد في النهاية المعنى المزدوج والغموض الوجودي مثل هذه الأنثروبولوجيا).

⁵⁵⁰ So O. Pöggeler, der selbst diesen Standpunkt nicht teilt (Existenziale Anthropologie, S. 445).

لكن "من خلال الوصف العلمي للإنسان الحالي والماضي، سواء كان ذلك بيولوجيًا أو كليهما في الخليط من خلال "الأنثروبولوجيا"، كما أصبح شائعًا في القرون الماضية، لا يمكن للمرء أبدًا معرفة من هو الإنسان"⁵⁵¹. إذا انتقلت الفلسفة إلى عالم أنثروبولوجيا كهذا، فإنها تخضع للإرادة الميتافيزيقية "لفهم الذات" المتاح بسرعة وفي أي وقت (وإن كان الأمر مشكوكًا فيه من الناحية الوجودية)، تنتقل إلى علوم العالم المتمحورة حول الذات وتصبح "فريسة لأحفاد الميتافيزيقيا، يعني الفيزياء بأوسع معانيها والتي تشمل فيزياء الحياة والبشر وعلم الأحياء وعلم النفس"⁵⁵². إن الفلسفة التي تحولت إلى تصور للعالم⁵⁵³ تفتى/تموت بسبب النزعة "الأنثروبولوجية" التي أصبحت سائدة فيها أكثر فأكثر.

⁵⁵¹ NI. S. 363,

⁵⁵² Vorträge und Aufsätze, S. 86.

⁵⁵³ Vgl. HW: Die Zeit des Weltbildes.

4: النقد النفسي "الأثروبولوجي" لبولنو Bollnow

إذا كانت فلسفة هيدجر تتكون فقط من هذا الاتجاه "الأثروبولوجي" (المميز جدًا)، فإنها سوف تسحب الأرضية التي تقوم عليها⁵⁵⁴. إضافة إلى هذا، ستكون الانتقادات المتعددة التي يتم توجيهها إليها باعتبارها أثروبولوجيا ملموسة مبررة أيضًا. لكن مثل هذا النقد يقوم دائمًا على سوء فهم أساسي يمكن إرجاعه إلى عدم كفاية التمييز بين الجوانب الفردية لتفكير هيدجر. إذا تم فهم مجهودات هيدجر على أنها أثروبولوجية بالمعنى الميتافيزيقي الواضح، فإنها تظل بالطبع مساهمة "فقط" من بين مساهمات أخرى من أجل تعاليم حول الإنسان (والتي يمكن أيضًا توسيعها حسب الرغبة). يمثل هذا الشرط الأساسي (الذي تم إغفاله بالفعل في الجوهر) يمكن ويجب بالطبع - كما يفعل بولنو Bollnow - أن يطالب "بتوسيع" نقطة انطلاق هيدجر⁵⁵⁵ ورفض الاستنتاجات العامة التي توصل إليها. إذا فسر المرء "تأويلات الوجود هنا الإنساني"⁵⁵⁶ لهيدجر منذ البداية على أنها أثروبولوجيا (العالم)⁵⁵⁷، فطبيعياً مواجهة هذا الادعاء الغامض⁵⁵⁸. عندما

⁵⁵⁴ Zu Heideggers Kritik des Historizismus und Anthropologismus vgl. allgemein: O. Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, S. 30 ff.

⁵⁵⁵ Vgl. Das Wesen der Stimmungen, S. 14.

⁵⁵⁶ Sein und Zeit, 36.

⁵⁵⁷ Das Wesen der Stimmungen, S. 6.

يقول بولنو⁵⁵⁹ أن الهدف من بحثه هو استخدام "مثال مناسب (أي الحالة المزاجية Stimmungen) للمساهمة في مناقشة الأنثروبولوجيا الفلسفية مع اعتراض هيدجر⁵⁶⁰، الذي طوره في كتابي "الكينونة والزمن" و "كانط ومشكلة الميتافيزيقيا"، فإن نقده خاطئ منذ البداية بالفعل، لأن تحليل أوسع طيف ممكن من الحالات المزاجية لا يمكن أن يستمر في المشكلة الوجودية للواقع والحالة الإنسانية المرتبطة بها؛ أي إشكالية يمكن إظهارها على سبيل المثال في حالة مزاجية واحدة. فالتوسيع الكمي لنقطة البداية لا يمكن من حيث المبدأ أن يجلب أي شيء جديد على هذا المستوى وبالتالي فهو خطأ من البداية. إن الظاهرة المثبتة، والتي تتيح الوصول إلى الكينونة في البحث الأنطولوجي، قد تحققت للتو في "حالة مزاجية" " وأن هذا المزاج الآن (نفسائياً) في علاقة محددة جداً بالحالات المزاجية الأخرى هو فقط ذا أهمية سريعة الزوال للموضوع الفعلي. ببساطة على مستوى آخر، لا يمكن الطعن في تبريره (المقصود هيدجر: إ.م) فيما يتعلق بأهداف بحثية معينة، ولكن هذا يعني أيضاً أن الاستخدام الأنطولوجي لا يمكن انتقاده بالحجج التي تستمد قوتها من مثل هذا المستوى النفسي. يتعلق الأمر إذن

⁵⁵⁸فيما يتعلق بإشكالية "التوسيع Erweiterung" انظر: Stimmung und Realitätserfahrung, unveröffentlicht, لوكولر، نص غير منشور.
⁵⁵⁹فيما يتعلق بفهم بولناو Bollnow لمفهوم وطريقة الأنثروبولوجيا، انظر بالخصوص: Das Wesen der Stimmungen, S. 1-15، وفيما يخص معالجته اعتراضات هيدجر على فكرة الأنثروبولوجيا الفلسفية، راجع ص 9 و ص 38 في كتابه (Die philosophische-anthropologische Bedeutsamkeit der Stimmung).
⁵⁶⁰ Das Wesen der Stimmungen, S. 15.

بمشكلة نفسية - تتخذ ألوانا مختلفة طبقا للموقف المزاجي ، يجلب شخصاً معيناً ببساطة إلى الكينونة. ومثل هذا المزاج الذي يحدث في الأفق الفردي يكون دائماً شرطاً ضرورياً (وراثياً genetisch) فقط، وليس شرطاً كافياً للبحث الأنطولوجي. تعني فردانيتها بأن شرط بولنو هذا يمكن أن يتشكل بشكل مختلف طبقاً للطريقة التي يشكلها بها المرء. ولهذا السبب على وجه التحديد، فإن تعداد "المواقف" لا يؤدي إلى ما وراء مستوى "ظهور" (الجيني) لتجربة/خبرة الواقع؛ لذلك لا يمكن أن يكون هو الوحيد الحاسم والنهائي في الدراسة الوجودية. إن المطالبة بـ "توسيع" نقطة البداية (كما طرحها أيضاً بإيجاز بينسفانغر L. Binswanger⁵⁶¹ و بوبر M. Buber⁵⁶²) لا تنطبق على ما قصده هيدجر من حيث المحتوى، بل

⁵⁶¹انظر بالخصوص: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins (حاول فيه بينسفانغر مقارنة الكينون والزمن مع "التحليل الفينومينولوجي والأنثروبولوجي للحب" (ص 58). بيد أن بينسفانغر رأى في انتقاداته السابقة سوء فهم - وإن كان "مثمراً". انظر المرجع نفسه. (Vorwort 1962) (ص 12)؛ كان أول سوء فهم "مثمر" (صفحة 12) هو أنه فهم وجودية هيدجر على أنها مجرد "مبادئ توجيهية قاطعة" للتحقيق التجريبي-النفسي وليس كأبعاد "وجودية" أساساً (الصفحة 13). انظر المرجع السابق ص 17. وكان قد آل فيما سبق: "أن البحث الذي يمكن أن يسمى أنثروبولوجياً غير ممكن بخلاف الأخذ في الاعتبار الطريقة الأنطولوجية" (صفحة 33). "وأيضاً بشكل ملموس منذ البداية ، فهو لا يهتم" بتحليل الوجود ، "بل" بتحليل فينومينولوجي - أنثروبولوجي للحب" (صفحة 58). راجع كذلك H. Kunz, Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für die Psychologie und die philosophische Anthropologie, S. 38; Die anthropologische Betrachtungsweise in der Psychopathologie, S. 170.

⁵⁶²انظر: Das Problem des Menschen, S. 94. ومع ذلك ، يعتقد بوبر أنه يجب على المرء إخضاع الأنطولوجيا الوجودية " للنقد، على عكس نيتها كساهمة في الإجابة على السؤال الأنثروبولوجي" (ص 95). وبذلك يصل إلى نقد تجريد مفهوم هيدجر عن

ينطبق على شيء آخر - أي الأنثروبولوجيا التجريبية⁵⁶³. إنه تفسير خاطئ من خلال التفصيل أحادي الجانب لجانب ما (من خلال الافتقار إلى التفكير النقدي في العلاقة بين الإنسان والكيونة، بين الذات والموضوع، حيث يمكن إظهار التشكيك في المشكلات الأنثروبولوجية المنعزلة بشكل قاطع) في عمل هيدجر. وسبق لهيدجر أن رد بنفسه على الاتهام بأنه في تحليل الخوف على سبيل المثال، اختار نقطة بداية من

الوجود (المرجع نفسه)، عندما يقرر بأن هيدجر يفتح لنا جزءًا غريبًا من الحياة، وليس جزءًا من الحياة الواقعية بأكملها" (ص 97). ومع ذلك، لا يدرك بوهر أن هيدجر لم يرغب في الاستفادة من ذلك لأنه تسائل عما وراء "الحياة الحقيقية". (للحصول على نقد تفصيلي لبعض التحليلات الفردية له، انظر المجلد 98 وما يليه. حول مصطلح "الذنب")، 102 وما يليها. (فيما يتعلق بمشكلة العلاقة الشخصية أنا-أنت، الوجود مع، وعندما ينتقد دائمًا أن هيدجر يهتم فقط بـ "أن يكون المرء نفسه" (على سبيل المثال، 112، 125، 111) ويؤكد بأن الأنثروبولوجيا الشاملة هي الوجود الذاتي للإنسان فقط، الذي يمكن أن يدرك: "من خلال النظر في العلاقة الأساسية للإنسان مع كل كائن وعلاقته بكل شيء" (125)، فإنه يتغاضى عن حقيقة كون هيدجر على وجه الخصوص فهم دائمًا الوجود هناك على أنه مرتبط بكونه مرتبطًا بالآخر نفسه، وبوجوده كذلك، وبالتالي، كان من الممكن التغلب على عزلة - مفهومة من الناحية النظرية - للموضوع. بالنسبة له، فإن الارتباط بـ "كل الوجود"، والذي يعنيه بوهر وجوديًا فقط باعتباره تنوع الكائنات التي تمت مواجهتها، هو على مستوى أساسي غير كافٍ، لأن "عالم العالم" لا يغادر..

⁵⁶³يستسلم ياسبرس K. Jaspers لسوء فهم مشابه عندما يعتقد أن هيدجر يلتقي بالوجودية Existenzialien التي تم التوصل إليها في الكيونة والزمن - بمعنى الأنثروبولوجيا - لتحديد مسبق لجوهر الكائن البشري، مما يمنع الانفتاح الوجودي الحقيقي على تنوع الواقع (انظر Allgemeine Psychopathologie, S. 649): ("إن بناء هذا الفكر (وجودية Existenzialien هيدجر)) لا يصبح مساعدة للوجود الحقيقي التاريخي للفرد (فيما يتعلق ببعدها الوجودي - أي تأثير لا يريده هيدجر على الإطلاق))، بل يصبح هو نفسه مرة أخرى وسيلة للإخفاء ويصبح أكثر كارثية، فعندما تكون الجمل أقرب إلى الوجود، فإن الوجود الحقيقي يمكن أن يضيع ويصبح غير جدي"). راجع أيضا بوغلير Pöggeler Existenziale Anthropologie, S. 459 (رسم تخطيطي للوجودية Existenzialien كما نتجت من "انعطاف Kehre" هيدجر): " ... لا تشير الوجودية Existenzialien إلى بنية عامة خالدة للوجود، ولكنها تشير إلى فهم تاريخي epochale للوجود".

جانب واحد بالإشارة إلى تحليله للخوف في "ما هي الميتافيزيقيا؟"؛ مؤكداً بأن هذا النقد ما هو إلا سوء فهم، ويؤكد على منطلقه الوجودي الأساسي، الذي يسمح له بالامتناع عن وعي وبحق عن المزيد من التحليلات النفسية والأنتروبولوجية الفردية (بالمعنى المشار إليه)⁵⁶⁴ : "إن البحث الشغوف عن "أنواع" و "أنواع مضادة" من "المشاعر" لأصناف وأنواع فرعية من هذه الأنواع "لن تنفذ أبداً. لكن هذا البحث الأنتروبولوجي عن الإنسان يظل دائماً بعيداً عن إمكانية الانخراط في حبل أفكار الخيال (من حيث منهجه الأنطولوجي)؛ لأن هذا يفكر من منطلق اليقظة Achtsamkeit على صوت الكينونة في الأصوات الخارجة من هذا الصوت، الذي يدعي الإنسان في كيانه حتى يتعلم أن يختبر الكينونة في لا شيء"^{565 566}.

⁵⁶⁴ إن "الأنتروبولوجيا" بالمعنى المفكر فيه عالمياً هي أيضاً فلسفة هيدجر المتعالية للكينونة، التي يجب فيها التغلب على الأنتروبولوجيا "السيئة" و"الميتافيزيقية" المحددة بربطها بالمشكلة الفلسفية الشاملة..

⁵⁶⁵ انظر Was ist Metaphysik? S. 46: "... إذا أزلنا الخوف كمزاج يحدده هذا الصوت من العلاقة مع لا شيء، فإننا نترك الخوف كـ" مشاعر" منعزلة، يمكننا تمييزها وتشريحها عن المشاعر الأخرى في التشكيلة المألوفة من حالات الروح المجهولة نفسياً": - راجع المرجع السابق. ص 12 (مقدمة) = " ما علاقة مهارة هذا الخوف بعلم النفس والتحليل النفسي؟" - حول مشكلة مقاربة" الخوف " راجع هـ.كونز ، Die Bedeutung des Daseinsanalytik Martin Heideggers für die Psychologie und die philosophische Anthropologie, S. 54 f.

⁵⁶⁶ (Zitat) Was ist Metaphysik? Nachwort, s. 46.

كذا يُوضح هيدجر بأن علم النفس (وبمعنى ما "الدراسة البشرية" التجريبية) والأنثروبولوجيا يمكن أن يكونا نقطة البداية لتحليل تجربة الكينونة، لكن لا يمكن رؤيتها من خلال الفهم الذاتي الذي يوجه هذه "التخصصات"، أي دراسة في بحث عن ارتباط الحدود الداخلية البحتة للعالم⁵⁶⁷. يكمن سبب أهميتها (وإن كانت محدودة) في العلاقة الأوسع للفلسفة والأنثروبولوجيا الشاملتين القائمة على أساس الوجود (كما أظهره بالفعل التعارض الوجودي والبنيات الوجودية الأصلية - existenziell-existenzial) على وجه التحديد لأن: "الوجود هنا الموجود هو في نفس الوقت وجودي-أنطولوجي"^{568 569}. يعني أنه عند تحديد البنيات الوجودية الأصلية، يتم الجمع بين التقدم الوجودي لظواهر الوعي والتفسير

⁵⁶⁷ من الأمثلة النموذجية لتأكيد على الجانب الأنطولوجي (الذي هو في الواقع ليس مجرد "جانب Aspekt") هو مراجعته لكتاب كاسيرير Cassirer "التفكير الأسطوري Das mythische Denken" (Philosophie der symbolischen Formen, II) حيث يثبت مشكلة كانط الجديدة المتعالية للوعي التي أثارها كاسيرير، والتي يسعى هذا الأخير من خلالها إلى تفسير منهجي وفهم فلسفي للأسطورة، باعتبارها غير مرتبطة من الناحية الوجودية، وبالتالي أيضًا في السياق الأكبر للمنهج الأنثروبولوجي - الداخلي - الدنيوي غير المتأمل للفلسفة (الحديثة) (راجع بالخصوص ص 1007 وما يليها) يشير بالخصوص إلى أنه "بعض النظر عن مدى ثراء تمثيل ظواهر الروح والوعي السائد، فإنها ليست الفلسفة نفسها أبدًا" (ص 1011 وما يليها)، لأن المرء لم يعد يضع التظاهرات الروحية في خاصياتها "الدنيوية" محط تساؤل (ففيما يتعلق بموضوع كاسيرير Cassirer، فإنه يهتم في المقام الأول ب: "إشكالية الوظيفة التأسيسية للأسطورة في الوجود البشري وفي عالم الكائنات بشكل عام".

⁵⁶⁸ H. Kunz, Die anthropologische Betrachtungsweise in der Psychopathologie, S. 176 f.

⁵⁶⁹ راجع تمييز هيدجر في هذا الصدد عن وجودية "المزاج Stimmung": "ما تشير إليه أنطولوجيا من خلال عنوان "الحالة الذهنية Befindlichkeit" هو من الناحية الوجودية الأكثر شهرة والأكثر شيوعًا: الحالة المزاجية Stimmung، والمزاج Gestimmtheit" (الكينونة والزمن، ص. 134).

الأنطولوجي المتعالى لظواهر الوعى هذه تجاه تجربة الوجود (= كظاهرة phainómenon) أرضية شاملة للواقع، بحيث إن هناك علاقة متبادلة حقيقية بين اللحظتين، بطريقة تجعل التجربة الوجودية لـ "الكفاءات" للوجود فى العالم شرطاً أساسياً للكشف عن الأنماط الوجودية للوساطة التى تظهر نفسها وأساس هذه التجربة. لكن هذا "الشرط" الأنطولوجى، الذى تم إثباته، يسبق أيضاً التجارب الفردية الوجودية (النفسية - التجريبية)⁵⁷⁰.

5: سوء فهم هوسرل

على الرغم من الفصل المنهجي الصارم بين هاتين اللحظتين، الذى قام به هيدجر، فإن التحليل الوجودى الأنطولوجى، كما تم إجراؤه بشكل منهجى فى الكينونة والزمن، بهدف النظر فى مسألة الكينونة، غالباً ما أدى إلى سوء الفهم⁵⁷¹ "الأنثروبولوجى" الواضح، وهو سوء فهم يمكن إرجاعه إلى مزيج من المستويات الوجودية والأنطولوجية. إذا كان تحليل هيدجر للوجود يُفهم فقط فى طابعه الخارجى على أنه تقدم للطرق "الذاتية"

⁵⁷⁰ حول السؤال المتعلق بقابلية تطبيق مثل هذه الوجودية Existenzialien الأنطولوجية فى البحث النفسى، انظر رأى ياسبرز السلبى: Allgemeine Psychopathologie، ص 649 (وهناك أيضاً رأى حول تفسير كونز المعاكس لتفسير ياسبرز).

⁵⁷¹ Siehe auch oben.

لتجربة الناس (لا غير) و"الهدف" الأنطولوجي لهذه الطرق لم يُرَ أو يُجَل فيها، عندئذٍ لا يمكن فهم تصميم نسق هيدجر إلا على أنه أنثروبولوجيا ذاتية، كما يُفهم من اهتمامات هوسرل بهيدجر، وبالتالي لا يريد سوى رؤية تطور الأنطولوجيا الإقليمية لـ "التاريخية" في الوجود والزمن.⁵⁷²

بالنسبة لهوسرل، فإن فلسفة هيدجر ما هي إلا "أنثروبولوجيا" لا غير، كما انتقد في محاضراته "الفينومينولوجيا والأنثروبولوجيا Phänomenologie und Anthropologie": "يجب أن يكمن الأساس الحقيقي للفلسفة في الإنسان وحده، أي في عقيدة جوهرية لوجوده الدنيوي الملموس"⁵⁷³.

ويرى هوسرل في هذا الاتجاه الذي عليه -طبقاً له- "إعادة بناء الفلسفة بالكامل من وجهة نظر الوجود البشري"⁵⁷⁴ ويكافح هذا التوجه معتبراً إياه نتيجة ذاتية لـ "فلسفة تمثل العالم" لا أكثر ولا أقل.^{575 576}

⁵⁷² على الرغم من أن هيدجر شدد في نصه في كتاب حفل تكريم هوسرل على الجانب الأنطولوجي (فيما يتعلق بالكينونة والزمن): "كل التفسيرات الملموسة ... يتم تقييمها فقط في اتجاه جعل إشكالية الكينونة ممكنة". (Vom Wesen des Grundes, S. 58;) (Anm ملاحظة). وفي هذا الإطار، فإنه ينحول بحزم إلى تهمة "وجهة النظر المركزية البشرية" في الكينونة (المرجع نفسه)، حيث تم تبني وجهة نظر نقدية متجاوزة حقاً، والبعد الأنطولوجي الذي أراد هيدجر وحده فحصه.

⁵⁷³ Seite 1.

⁵⁷⁴ Ebd.

⁵⁷⁵ انظر Philosophie als strenge Wissenschaft, S. 323. بقدر ما يحارب الميول "تمثلات العالم"، فإنه يمثل رأياً في نفس مستوى النقد الأنثروبولوجي لهيدجر، لكنه -سوء فهم- ينقلب على هيدجر نفسه (حتى لو لم يذكر هيدجر بالاسم في محاضراته)..⁵⁷⁶ هيدجر نفسه يتصدى لمثل هذا الميل الذاتي الذي يراه يتفكك أكثر فأكثر في التفكير الحديث، ويتحدث عن "صراع حول تمثل العالم" (HW، 87، p)، الذي حدد الفلسفة الحديثة على أنها أنثروبولوجيا. -راجع أيضاً إشارته التفسيرية إلى الكينونة والزمن في: NII، ص. 194.

من الواضح بالنسبة له بأن "هيدجر ينقل transponiert أو يستعرض/يحول transversiert التوضيح الفينومينولوجي التأسيسي لجميع مناطق الكائنات إلى الأنثروبولوجيا"^{577 578}. ولأنه يعارض أبحاثه

⁵⁷⁷ Ms, K X Heidegger I, zu S. 13, Z. 8. (Zeilenlänge. Nach der 1. Auflage von Sein und Zeit).

⁵⁷⁸ يظهر مقدار سوء فهم هوسرل لهيدجر على سبيل المثال في كيفية تفسيره لملاحظات هيدجر حول العلاقة بين فهم العالم والذات (الكينونة والزمن، ص 15) و من اهتماماته (المثالية المتعالية): "من وجهة نظري، هذا هو الطريق إلى علم النفس المتعمد للشخصية بالمعنى الأوسع للحياة الشخصية في العالم: نوع شخصي أساسي" (Ms. K X) (nach der 1. Auflage) (Heidegger I, zu S. 16, Z. 10). يرى هوسرل نهج هيدجر من خلال تصوره المنهجي فقط. انظر المرجع نفسه في الصفحة 13 ، السطر 8: "المشكلة برمتها هي النقل، الأنا (الهوسرلي المتعالي)) تتطابق مع الوجود وما إلى ذلك. يصبح كل شيء غير واضح بشكل عميق ويفقد قيمته من الناحية الفلسفية". انظر أيضاً موقفه من أنطولوجيا هايدجر. In: Ms. B. III 2 ، p.7، حيث يُظهر، مرة أخرى، كيف يفسر وينتقد "فهم الكينونة" عند هيدجر بمعنى مفاهيمه عن "الذات" و "الإدراك الخارجي" المتعالي. انظر أيضاً خاتمة كتاب "الأفكار" (Husserliana Bd. V)، حيث يصف التيارات الفلسفية المعاصرة (وهو بذلك يشير، دون تسميته إلى هيدجر): "في تناقض شديد مع فلسفتي الفينومينولوجية" (ص 140). ويستمر في النقد، قائلاً بأن: "ذلك الشخص (= هيدجر) ... عالق في الأنثروبولوجيا، سواء أكان ذلك تجريبيًا أم بدائيًا، ... ويعني هذا فلسفياً الوقوع في" الأنثروبولوجيا المتعالية "أو في" النزعة النفسانية Psychologismus" (المرجع نفسه). انظر كذلك ملاحظاته حول الكينونة والزمن في Husserl Briefe an Roman Ingarten (Hrsg. R. Ingarten). Den Haag 1968 (Phaenomenologica 25), S. 56. نفس النوع من النقد نجده عند هيبيرلين Häberlin في نقده لهيدجر في نص للأول "، Anthropologie und Ontologie"، S. 19، ينتقد تحليل هيدجر، الذي، وفقاً له ذا توجه تجريبي للغاية وليس أنطولوجيا، وهو مبرر بشكل أكثر دقة من وجهة نظره المسبقة للغاية: "ما كان يُقدّم به أن يكون أنطولوجيا أساسية ومن ثم وجهة نظر أنثروبولوجية للجوهر يصبح 'علماً نفسياً أساسياً" (ص 21). يتهم هيدجر بأنه يبحث عن فهم الكينونة "ليس لاختبار حقيقتها الموضوعية، بل لوصفها ((تجريبيًا - نفسياً ، ظاهريًا))" (المرجع نفسه)، ويتعاضى عن "الغموض" الجوهرية لطاقة الهوية للوجوديين Existzialien التي أشار إليها مثلاً من الناحية النفسية-كونز H. Kunz (انظر إذا ، لأنه لا يفهم التحليل الوجودي من الناحية المعرفية - المتعالية على أنه عمل للوصول إلى الكائن وما يفترض أن يكون وسيلة لتحقيق غاية ((وصف نفسي وجودي) ، لغايته نفسها: "لأن ما تجذبه التحليلات إلى الضوء هو

الأنطولوجية الإقليمية الخاصة به، ويتجاهل حقيقة أن هيدجر يسترشد بالمشكلات الأنطولوجية بمعنى أكثر جوهرية⁵⁷⁹، لأنه أدخل العزلة المتعالية الذاتية لمفهوم الكينونة الذي تم توجيهه "تكوين" هوسرل فيه نحو تحليل التجربة الحقيقية، وبهذا يستمر يغلبه على البحث الهوسرلي الذاتي (مثل الفينومينولوجيا المتعالية لهوسرل) (بالطبع في وسيط "أفق العالم" ذات الصلة بالذات).⁵⁸⁰ لم ير هوسرل هذا في نقد "الكينونة والزمن"، لم يستطع من وجهة نظره المثالية المتعالية رؤيته على الإطلاق. لقد اشتبه في وجود أنثروبولوجيا حيث في الواقع تم الكشف عن علم الوجود (أو عن الأنثروبولوجيا الأنطولوجية). والواقع أن عدم نشر الجزء الثاني المعلن من الكينونة والزمن "الزمن والكينونة"⁵⁸¹ كان السبب الرئيس لسوء الفهم هذا، ويجب تبريره جزئيًا بتفسير أنثروبولوجي بحت، يشير على الأقل إلى

باستمرار ظواهر التجربة النفسية" (20). لذلك، وفقًا لهيبرلين وبينسفانغر، فإن التفسير هو استمرار منطقي (21). (فيما يتعلق بمفهومه الخاص للأنثروبولوجيا، فقد تبنى المبادئ الأساسية من هيدجر - دون ذكره؛ انظر بشكل خاص ص 10 وما يليها ص 12، حيث يبنى نقد هيدجر لشيلر دون الاعتراف به).

⁵⁷⁹ Vgl. dazu: Die Subjekt-Objekt-Dialektik in der transzendentalen Phänomenologie, Meisenheim/Glan 1973 (Heideggers „Realismus“ – transzendental reflektiert – und Husserls „transzendentaler Idealismus“, der Ontologie in reine Bewusstseins-Konstitutionsforschung verkehrt).

⁵⁸⁰ Dazu vgl. Heideggers Stellungnahme, in: Vorwort zu: W. J. Richardson, Heidegger. Through Phenomenology to Thought. The Hague 1963. – Sowie: Mein Weg in die Phänomenologie, in: Zur Sache des Denkens, S. 81 ff.

⁵⁸¹ Vgl. jetzt: Zur Sache des Denkens, S. 1 ff., sowie: Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag „Zeit und Sein“, S. 27 ff.

الدراسات الفردية في الكينونة والزمن (وأيضًا " Vom Wesen des "Grund" (المصاحب "للباتوس الوجودي Existenzielles Pathos " القوي).

6: الوحدة المتعالية للأنثروبولوجيا والأنطولوجيا

إن الأنثروبولوجيا المشار إليها أعلاه، باعتبارها التعبير الذي غالبًا ما كانت جهود هيدجر للتفكير فيها مفهومة بشكل خاطئ، تتطلب، وفقًا لهيدجر، أنثروبولوجيا "حقيقية" لأساسها (الأنطولوجي)، ومن خلاله تصبح جانبًا جزئيًا منه. فقط عندما لا تتشدد الأنثروبولوجيا منذ البداية في تعريف الإنسان بالرجوع إلى العالم جوهريا (وهذا هو الطريق "الأكثر أمانًا" لإيجاد حل ملموس للمشكلة الوجودية لفهم الذات)، سيكون حلاً ملموساً للمشكلة الوجودية لفهم هذه الذات، إذا أجل التحديد "الميتافيزيقي"⁵⁸² للإنسان فيما يتعلق بالتجربة الأنطولوجية للواقع بشكل عام (وهي تجربة تؤدي لاحقًا إلى تحديد غير محرف للإنسان الذي له صلة بها)، والتخلي عن التوجه "الأنثروبولوجي" الوحيد⁵⁸³؛ (بمعنى ميل التفكير إلى "التمكين

⁵⁸² „Metaphysisch“ hier wieder im von Heidegger intendierten pejorativen Sinne als Begriff der „Seinsgeschichte“ gemeint.

⁵⁸³ Siehe HW, S. 84 ff.; NII, S. 129 u.a.

التخيُّلي"). و فقط في ظل هذه الشروط تتعمق الأنثروبولوجيا ذات صلة بالشخص العارف (باعتبارها تأملية) لتصبح أنثروبولوجيا "حقيقية".

يحدث هذا التَشَكُّل في المقام الأول في التأمل المتعالي في "العلاقة" بين الناس والوجود، والتي هي أساس كل العلاقات الفردية (مثل العلاقات بالعالم)، التي يعتمد أساسها الشكلي على جدلية الذات والموضوع. وفي هذه الجدلية يتضح كيف تكون الذات والموضوع ممكنان انطلاقاً من تحديد بعضهما للبعض، وكيف تتحقق الأنثروبولوجيا⁵⁸⁴ " من خلال تحديد الأنطولوجيا السابقة (المتعالية - الذاتية) لأسس الوجود الإنساني (أي الأسس الأنطولوجية لتجربة الكينونة).

على هذا المستوى من التفكير، تضع كل من الأنثروبولوجيا والأنطولوجيا تركيزين مختلفين على المشكلة المتعالية التي تستفسر عن العلاقة بين الكينونة والوعي، بحيث لم يعد هناك أي اختلاف جوهري بين المجالين، بل هناك فقط اختلاف واحد في الجانب *Aspekt*! ويمكن فهم "نسق" هيدجر - مع إبراز قطبي الترابط - على أنه "أساس ميتافيزيقا الكينونة في أنثروبولوجيا

⁵⁸⁴ Zu diesem zweiten „Bedingungsverhältnis“ vgl. auch: W. Ernst, *Moderne Versuche zur Gewinnung eines neuen Lebensverständnisses*.

حقيقية⁵⁸⁵ - وكذلك (في التكوين المترابط) كأساس لميتافيزيقيا الإنسان
(= الأثروبولوجيا)⁵⁸⁶ في أنطولوجيا حقيقية.

لأن البنية الشكلية للديالكتيك (المتعالي) للذات والموضوع تشير إلى الحدود الوحيدة الممكنة لأحدهما عن "الآخر نفسه"، وبالتالي يثبت أن العضوين هما "مفاهيم علائقية"، (- أي أن وضع حدود "جوهرية" بين الإنسان وأشكال الحياة الدنيوية الأخرى فقط لا يرقى إلى مثل هذه الأساسيات الميتافيزيقية!؛ وهذا هو السبب في أن "كل ما هو فلسفي، يعني تعاليم التفكير في جوهر الإنسان ... هو في حد ذاته تعاليم لكيوننة الموجدات/الكائنات"⁵⁸⁷.

⁵⁸⁵ W. Ernst, ebd. S. 28.

⁵⁸⁶ يتحدث هيدجر نفسه عن الأثروبولوجيا ("الحقيقية") على أنها "ميتافيزيقيا للإنسان"، التي تتضمن إشارات للإنسان إلى الكائنات ككل (NII, S. 61).
⁵⁸⁷ Was heißt Denken? S. 73. بقدر ما (حيث يمكن تطوير المشكلة الفلسفية الشاملة من جانب فردي مثل "الزخم" الواقعي، يسأل هيدجر في "كانط ومشكلة الميتافيزيقيا" عن الصلة الفلسفية النظامية للأثروبولوجيا كـ "جانب": " إلى أي مدى لا تكمن جميع المشاكل الفلسفية المركزية في جوهر الإنسان؟" (ص 192).

Asemissen, Hermann Ulrich: Egologische Reflexion. (Helmut Plessner zum 65. Geburtstag) Kant-Studien. 50 (1958/59). S. 262 – 272.

Binswanger, Ludwig: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, Bd. I: Zur phänomenologischen Anthropologie. 2. Auflage. Bern 1961. Bd. II: Zur Problematik der psychiatrischen Forschung und zum Problem der Psychiatrie. Bern 1966.

Binswanger, Ludwig: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. 4. Auflage. München/Basel 1964.

Binswanger, Ludwig: Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers Für das Selbstverständnis der Psychiatrie. In: Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften. S. 58-72 (auch in Vorträge und Aufsätze, Bd. II. S. 264-278)

Bollnow, O. F.: Das Wesen der Stimmungen. 2. Auflage. Frankfurt a. M. 1943.

Brüning, Walter: Philosophische Anthropologie. Historische Voraussetzungen und gegenwärtiger Stand, Stuttgart 1960.

Brüning, Walter: Anthropologische Grundprobleme im gegenwärtigen Transzendentalismus. In: Phils. Jahrb, d. Görres-Gesellschaft. 64 (1956), S. 89-98.

- Buber, Martin: Das Problem des Menschen, Heidelberg 1964.
- Coreth, Emerich: Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung. 2. Auflag. Innsbruck/Wien/München 1964.
- Coreth, Emerich: Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag. Freiburg/Basel/Wien 1969.
- Coreth, Emerich: Hermeneutik und Metaphysik. Zeitschrift für kathol. Theol. 91 (1969), S. 422–450.
- Coreth, Emerich: Was ist philosophische Anthropologie? Zeitschrift für kathol. Theol. 91 (1969), S. 252–273.
- Coreth, Emerich: Das Fundamentalontologische Problem bei Heidegger und Hegel. In: Scholastik 29 (1954).
- Diemer, Alwin: Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie, Meisenheim (Glan) 1956.
- Dilthey Wilhelm: Gesamte Schriften. Bd. VII: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. 2. Auflage. Göttingen 1958.
- Ernst, W.: Moderne Versuche zur Gewinnung eines neuen Lebensverständnisses. Zeitschr. f. systemat. Theol 9 (1931), S. 1 ff.
- Häberlin, Paul: Anthropologie und Ontologie. Zeitschr. f. philos. Forschung. IV (1949), S. 6 – 28.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 11. Auflag Tübingen 1967.

Heidegger, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik. 3. Auflag. Frankfurt a. M. 1965. (KM).

Heidegger, Martin: Zur Seinsfrage. 3. Auflag. Frankfurt a. M. 1967. (SF)

Heidegger, Martin: Vom Wesen des Grundes. In: Wegmarken.

Heidegger, Martin: Vom Wesen der Wahrheit. 5. Auflag, Frankfurt a. M. 1967.

Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik) 9. Auflag, Frankfurt a. M. 1963. (HW)

Heidegger, Martin: Holz. 4. Auflag, Frankfurt a. M. 1963. (HW)

Heidegger, Martin: Vorträge und Aufsätze. 2. Auflag, Pfullingen 1959.

Heidegger, Martin: Was heißt Denken? 2. Auflag, Tübingen 1961.

Heidegger, Martin: Nietzsche. Bd. I/II. Pfullingen 1961. (NI/II)

Heidegger, Martin: Gelassenheit, Pfullingen 1959. (3. Auflage. O. J).

Heidegger, Martin: Platons Lehre von der Wahrheit. In: Wegmarken.

Heidegger, Martin: Brief über den „Humanismus. In: Wegmarken.

Heidegger, Martin: Wegmarken. Frankfurt a. M. 1967.

Heidegger, Martin: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969.

Heidegger, Martin: Théologie et Philosophie. (Französisch/Deutsch) In: Archive de Philosophie. Tome XXXII (1969).

Heidegger, Martin: Besprechung von: E. Cassirers, Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mystische Denken. Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft. Neue Folge, 5 (1928). I: Januar-Juni. Sp. 1000-1012.

Heidegger, Martin: Einfluss auf die Wissenschaften. (Aus Anlass seines sechzigsten Geburtstages verfasst.) Berlin 1949.

Heidegger, Martin: Der Feldweg. 4. Auflag. Frankfurt a. M. 1969.

Heiß, Robert: Psychologismus, Psychologie und Hermeneutik. In: Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften. S. 22-36.

Husserl, Edmund: Philosophie als strenge Wissenschaft. Logis Band. In: Logos. I (1910/11). S. 289-341 (jetzt auch einzeln: Frankfra. M. 1965).

Husserl, Edmund: Phänomenologie und Anthropologie. In: Philosophy and Phenomenological Research. 2 (1941/42), p.p. 1-14.

Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: III: Die

Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften (Husserliana V). Den Haag 1952.

Husserl, Edmund: Ms. K Heidegger I (Randbemerkungen zu „Sein und Zeit“).

Husserl, Edmund: Ms. K Heidegger II (Randbemerkungen zu „Kant und das Problem der Metaphysik“).

Jaspers, Allgemeine Psychopathologie. 6. Auflage. Berlin/Heidelberg 1953.

Kant, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: Werke. (Akad. Ausg.). Bd. VII. Berlin 1907.

Kelly, Willia L.: Phänomenologie und philosophische Anthropologie. In: Salzburger Jahrb. f. Philos. IX (1965), S. 125–156.

Krings, Hermann: Wissen und Freiheit. In: H. Rombach (Hrsg.): Die Frage nach dem Menschen. S. 23–44.

Kunz, Hans, Die anthropologische Betrachtungsweise in der Psychopathologie. Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie. 172 (Berlin 1941), S. 145–180.

Kunz, Hans, Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für die Psychologie und die philosophische Anthropologie. In: Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften. S. 37–57.

Landmann, Michael: De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens, Freiburg/München 1962.

- Landmann, Michael: Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart. 3. Auflag, Berlin 1969.
- Landsberg, Paul: Einführung und die philosophische Anthropologie. 2. Auflage Frankfurt a.M. 1960.
- Löwith, Karl: Natur und Humanität des Menschen. In: K. Ziegler (Hrsg.): Wesen und Wirklichkeit des Menschen. S. 58–87.
- Löwith, Karl: Welt und Menschenwelt. In: Ges. Abhandlung (Zur Kritik der geschichtlichen Existenz). Stuttgart 1960.
- Löwith, Karl: Heidegger. Denker in dürftiger Zeit. Frankfurt a.M. 1953.
- Löwith, Karl: Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie. Zeitschr. F. Theol. und Kirche. N. F. 11 (1930), S. 365–399.
- Lotz, Johannes B.: Der Mensch im Sein. Versuch zur Geschichte und Sache der Philoso, Freiburg/Basel/Wien 1967.
- Lotz, Johannes B.: Christliche Anthropologie. In: H. Rombach (Hrsg.): Die Frage nach dem Menschen. S. 70–88.
- Lotz, Johannes B.: Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik. (Pulacher philos. Forschungen II). 2. Auflag. Pullach/München 1957.

Lotz, Johannes B.: Die Selbsterfahrung der Person in ihrer Beziehung zum Sein: In: Der Mensch im Sein: S. 359–371.

Lotz, Johannes B.: Person und Ontologie. In: Der Mensch im Sein. S. 372–405.

Lotz, Johannes B.: Mensch und Natur. In: Der Mensch im Sein. S. 500–515.

Lotz, Johannes B.:

Plessner, Helmut, Die Stufen des organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. 2. Auflage. Berlin 1965.

Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen 1963.

Pöggeler, Otto: Existenziale Anthropologie. In: H. Rombach (Hrsg.): Die Frage nach dem Menschen. S. 443–460.

Przywara, Erich: Mensch. Typologische Anthropologie. 2 Bde. Nürnberg 1958.

Rhaner, Karl: Geist in Welt. 2. Auflage München 1957.

Rhaner, Karl: Hörer des Wortes, Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. 2. Auflage, München 1963.

Rombach, Heinrich (Hrsg.): Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie. (Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag) Freiburg/München 1966.

Rothaker, Erich: Vorfragen der philosophischen Anthropologie. In: *Studium Generale* IX (1956), S. 339-343.

Sartre, Jean-Paul: Kritik der dialektischen Vernunft. I: Theorie der gesellschaftlichen Praxis. (deutsch) Hamburg 1967.

Scheler, Max: Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt 1928.

Theunissen, Michael: Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Person-Begriff. In: H. Rombach (Hrsg.): *Die Frage nach dem Menschen*. S. 441- 490.

Waelhens, Alphonse de: *La Philosophie et les Expériences Naturelles*. La Haye 1961 (*Phaenomenologica* IX).

Welt, Bernhard: Zum Begriff der Person. In: *Die Frage nach dem Menschen*. S. 11-22.

Zellinger, Eduard: Die philosophische Anthropologie als Grundlage psychologischer Theorien Bildung. In: *Phil. Jahrb. d. Görres-Ges.* 67 (1959), S. 104-114.

Ziegler, K. (Hrsg.): *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*. Festschrift für Helmut Plessner. Göttingen 1957.

السياسة والثولوجيا
عند هيدجر
العمل السياسي
والتصوف اللاهوتي
بعد "الكينونة والزمن"

ملاحظة

يحتوي هذا المؤلف على محاضرتين ألقيتا في سياق الجدل الأخير حول هيدجر في زغرب وترينتو (انظر المراجع ، ص 52). وجهة النظر الرئيسية في التحليلات الحالية هي التصوف الذي حدد طريقة تفكير هيدجر بعد "الوجود والزمن". يعرف التأويل الذي قدمه المؤلف سابقاً في (الشك ونقد المجتمع في فكر مارتين هيدجر، 1978) تحولاً معيناً في الهجة، حتى لو كان أشار في ذلك الوقت - قبل الجدل الحالي بوقت طويل - إلى مشكلة البنى اللاعقلانية وخطر تحولها إلى أنماط فاشية في التفكير. وبعد كل هذه المناقشات، يُطرح السؤال ما إذا كان إحياء الأسطورة من قبل هيدجر "المتأخر" يعني شيئاً آخر من غير ما أعلنه هو نفسه تحت شعار التغلب على "النسيان"، أي "التراجع" باعتباره انتكاسة وراء الميتافيزيقيا.

هانس كوكلر

هل الأنطولوجيا الأساسية لهيدجر مقبولة اجتماعياً؟ حول مسألة التقييم المنهجي لالتزامه الاشتراكي القومي

الإلتزام الفاشي لهيدجر طبقاً لتفسيره الشخصي

لم يكن الإلتزام الفاشي لمارتين هيدجر وهو يشغل منصب عميد جامعة فرايبورغ. "صدفة" بدون أي ارتباط منهجي مع تفكيره⁵⁸⁸. ولا يكفي أيضاً تفسير هذا بالانتهازية والوفرة العاطفية. عندما تحدث هايدجر عن "الحقيقة الداخلية وعظمة" الحركة الاشتراكية الوطنية في محاضرة عام 1935 (أي بعد أحداث "انقلاب روم") وترك هذه الجملة في النص الذي نُشر بعد الحرب⁵⁸⁹، فإن هذا يستدعي فحصاً جديداً لأطروحاته الأنطولوجية الأساسية والتشكيك في تفكيره "التاريخي" بهدف استرداد ما لديه من ميتافيزيقيا⁵⁹⁰ راديكالية وادعاءاته النقدية للتقنية، يعني فحص تأويلي شامل لعمله⁵⁹¹. هل يخفي وراء رثاء "الأصالة

⁵⁸⁸ انظر كتابنا: "الشك ونقد المجتمع في فكر مارتين هيدجر". ترجمة وتقديم د. حميد شهب. جداول للطباعة والنشر والترجمة، بيروت، 2013

⁵⁸⁹ Einführung in die Metaphysik. Tübingen 1966, S. 152

⁵⁹⁰ إن استعمال تعبير "ميتافيزيقا" من طرفنا هنا يتم طبقاً للتحديد الذي قدمه هيدجر لهذه الكلمة.

⁵⁹¹ لا يمكن توضيح ذلك إلا في ميزاته الرئيسية هنا.

Eigentlichkeit" والحديث عن "الحدث Ereignis" موقفاً فاشياً

أساسياً، يدعو لتصور للعالم والمجتمع طوطاليطاري؟

لم يُسهل هايدجر الأمور في اهتمامه بتفسير شامل لتصريحاته المتناقضة. قد

تكون تصريحاته "السياسية" المثيرة للجدل ناتجة عن "الإفراط في تفسير"

الاشتراكية القومية، حيث وضع - على الأقل في السنوات الأولى من

الحكم النازي- آماله في بداية جديدة في "تحريف/التواء" الميتافيزيقيا.

ويشير إلى ذلك تعليق كُتب عام 1945 على خطابه كرئيس للجامعة

("حقائق وأفكار")⁵⁹²، وكذا الحديث عن الاشتراكية القومية في المحاضرة

المذكورة أعلاه، وهو حديث بموجبه يتم تحقيق "اللقاء بين تكنولوجيا

الكواكب والإنسان الحديث" في هذه الحركة السياسية وأيديولوجيتها⁵⁹³.

يشير هايدجر بشكل خاص إلى أعمال إرنست جونغر Ernst

Jünger "Die Totale Mobilmachung" التعبئة الشاملة

(1930) و "Der Arbeiter" العامل (1932)، حيث أصبح

مدرِّكاً لـ "القاعدة العالمية لقوة الإرادة في تاريخ الكواكب"⁵⁹⁴.

⁵⁹² Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34 (Hrsg. Hermann Heidegger) Frankfurt a. M. 1983, bes. S. 23ff.

⁵⁹³ Einführung in die Metaphysik, a.a.o. – Vgl. dazu auch Hannah Arendt, Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, in: Martin Heidegger im Gespräch (Hrsg. G. Neske/E. Kettering) Pfullingen 1988. S. 232-245.

⁵⁹⁴ Das Rektorat 1933/34, a.a.O., S. 25.

يبدو أن هيدجر تغاضى عن كون إرنست جونغر مجد بترنيمة تقريبا السمة الشمولية الأساسية للحركة الاشتراكية الوطنية- في وصف استباقي-. ولم يستطع حتى بهذا المرجع الأدبي أن يبرر بشكل كاف سبب انضمامه إلى "الحركة" في عام 1933، بدلاً من وصف الشكل النهائي والحاسم للتعبير عن إرادة السلطة (وبالتالي نسيان الكينونة) على هذا النحو. هل على المرء الإستسلام لنسيان الكينونة أولاً لكي "يتغلب" عليها؟ (بعض تصوير هيدجر لمأساة مصير الوجود، والذي تم استخدامه بعد نهاية الرايخ الثالث بشكل ممتاز للدفاع عن النفس). تُظهر جهود هيدجر المتشجحة لإعادة تفسير العبارات المركزية لخطابه كرئيس للجامعة⁵⁹⁵ بالمعنى اللاحق لفلسفته إلى أي مدى حاول الحفاظ على مظهر استمرارية طريقه في التفكير واتساق بنية فكره حتى بعد الانهيار. ويعتبر التفسير الشخصي بالضبط مشكلاً خاصاً هنا. (وكذلك - في سياق منهجي بحث - تأويل الوجود للكينونة والزمن من طرف هيدجر المتأخر).

⁵⁹⁵ Op. cit.

عندما تنتهك "الحرية الأكاديمية" في الجامعة الألمانية (عام 1933)⁵⁹⁶ ،
وبدلاً من "التزام وخدمة الهيئة الطلابية الألمانية" يتم الحديث عنها في
شكل "خدمة العمال" و"الخدمة العسكرية" و"خدمة المعرفة"⁵⁹⁷ ، وعندما
يتم استحضار "الجمع المقاتل من المعلمين والطلبة"⁵⁹⁸ والتحدث عن
"مجد" و"عظمة" الصحة الاشتراكية القومية⁵⁹⁹ ، فإن هذا يعني في الواقع
تبني الباتوس الرسمي والتزيين الفلسفي للاستراتيجية النازية لـ "محاذاة"
الجامعات الألمانية. وتبدو إعادة تفسير هيدجر لهذه العبارات في التعليق
المنشور عام 1983 غريباً للغاية. كان على هيدجر أن يعرف - وكان يعلم
هذا بالتأكيد - أن موقفه في ذلك الوقت، بإشارته مثلا إلى الخدمة
العسكرية كانت مفهومة بالطبع بمعنى "عدواني"⁶⁰⁰ ، وأنه لا يمكن فهم
تمجيد "النضال" بطريقة متساهلة فلسفياً. إنه أمر بشع تماماً عندما يقول
هيدجر فيما بعد بأنه من خلال التأكيد على النضال كان يقصد الفهم
الهرقليطي، على الرغم من أنه يقول: " إضافة النص"⁶⁰¹ . إذا استخدمت

⁵⁹⁶ Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. am 27.5.1933. Breslau o.J. S. 15.

⁵⁹⁷ A.a.O., S. 15ff.

⁵⁹⁸ A.a.O., S. 21ff

⁵⁹⁹ A.a.O., S. 22ff.

⁶⁰⁰ Vgl. seine „defensive“ Umdeutung: Das Rektorat 1933/34, a.a.O., S. 27.

⁶⁰¹ A.a.O., S. 29.

عبارات الاشتراكية القومية وقدمتها في سياق مثير للشفقة يتناسب مع "الحركة"، بعد فشل النظام، لا يمكنك القول لاحقاً بأن ما كان مقصوداً كان هو العكس تماماً. يستخدم هيدجر كثيراً ويعنف شديد الجدلية غير الواضحة "اشتقاق الشيء من ضده"⁶⁰².

هناك عدد من الوثائق الأخرى من عام 1933 (جمعها جيدو شنيبرغر Guido Schneeberger في أوائل الستينيات، لم تُخصَّ بأي اهتمام في ذلك الوقت) تمنع أي إعادة تفسير، ولا سيما خطاب هيدجر لطلاب فرايبورغ، حيث أعلن صراحة طقس عبادة الفوهرر (القائد): "قواعد وجودك ليست عقائد وأفكار. الفوهرر نفسه وحده هو الواقع الألماني الحالي والمستقبلي وقانونه"⁶⁰³. وبالمثل، صاغ هيدجر في ندائه بمناسبة استفتاء 12 نوفمبر (تشرين الثاني): "هناك إرادة واحدة لكامل الدولة. لقد

⁶⁰² إضافة المترجم: عبارة لاتينية يدعي المرء فيها بأن كلمة "البستان" *lucus* ينتمي لعائلة كلمة "اللعمان" *lucere*.

⁶⁰³ *Freiburger Studentenzeitung*, VIII. Semester (XV), Nr. 1, 3. November 1933, S. 1. (Heidegger hat sich von dieser Äußerung im Spiegel-Interview distanziert, indem er sie als Folge eines politischen Kompromisses darstellte: „Nur noch ein Gott kann uns retten“, Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966, in: *Der Spiegel* Nr. 23/1976, S. 198).

جلب الفوهرر هذه الإرادة إلى الصحوّة الكاملة لجميع الناس ودمجها معاً في قرار واحد⁶⁰⁴. إن مستقبل الشعب الألماني "مرتبط بالفوهرر"⁶⁰⁵.

يُثبت الأسلوب الاشتراكي القومي، الذي تبناه هيدجر جزئياً، والذي كان بشكل خاص في خطاب الجامعة - "المصقول" بلغة الكينونة والزمن"، كما ذكرنا سابقاً (عام 1978)، بأن "الأصالة *Eigentlichkeit* المفهومة وجودياً لم تكن قادرة على الصمود".

الاشتراكية القومية من منظور "المنعطف"

لم يصف السيل الأخير من المنشورات وتعليقات الصحف حول مشكلة الفاشية عند هيدجر، التي أثارها نشر فيكتور فارياس⁶⁰⁶، Victor Farias، أي شيء جوهري في هذا الموضوع⁶⁰⁷. إن البحث عن مزيد من التفاصيل المتعلقة بالسيرة الذاتية لهيدجر والجدل السياسي الذي كان سائداً في ذلك

⁶⁰⁴ Freiburger Studentenzeitung, VIII. Semester (XV), Nr. 1a, 10. November 1933, S. 1

⁶⁰⁵ Ebd.

⁶⁰⁶ Heidegger et le nazisme. Lagrasse 1987.

⁶⁰⁷ قدم هوغو أوت Hugo Ott العرض الأكثر شمولاً والأكثر توازناً، في نظرنا، للسيرة الذاتية في كتابه Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biografie. Frankfurt/New York 1988)

الوقت، كما يتضح من تجديد التأكيد على نازية هيدجر، والذي تم تشويبه من قبل الفرنسيين بالفعل، لا يساعدنا من الناحية الفلسفية. ما يهم أكثر هو محاولة تأويلية شاملة: التحقيق في تفكير هيدجر من حيث توافقه مع الأيديولوجية الاشتراكية القومية. ومن أجل بلوغ هذا الهدف، يجب اعتبار كل السياق الكامل لعمله - الأنطولوجيا الوجودية بالإضافة إلى التفكير في الوجود. ومن ثم سيظهر بأن هناك علاقة منهجية بين تفكيره وبين (فوق) تفسيره (*überinterpretierten*) للاشتراكية القومية، وليس هناك علاقة بالصورة الذاتية للحركة الاشتراكية الوطنية. وقد فهم هيدجر نفسه هذا التناقض التام أكثر فأكثر أثناء تطوير نقده للتكنولوجيا في النصف الثاني من الثلاثينيات (مصدقية تَعْيُرِهِ، أي نظرة ثاقبة لخطأ إسقاطه، ومع ذلك كانت مقيدة بشدة بسبب إعادة التفسير العنيف لتصريحات "التحريم" التي صدرت قبل عام 1933). مشكلة أخرى هي أن جميع البيانات الصريحة في هذا الصدد، لم يُتَح للجمهور العريض التعرف عليها إلا جزئياً بفترة طويلة بعد عام 1945).

إذا كان يتحدث عن: "التصنيع الشاق لمثل هذه المنتجات السخيفة مثل الفلسفات الاشتراكية القومية"⁶⁰⁸، وهي إضافة غير معروفة في محاضراته "

⁶⁰⁸ Holzwege, Frankfurt a.M. 1963, S. 92 [ملاحظة تحريرية في الصفحة 344: "الإضافات مكتوبة في نفس الوقت، لكن لم يتم تعرضها"]].

Beiträgen zur " فإنه في " (1939) "Die Zeit des Weltbildes Philosophie"⁶⁰⁹ التي تم نشرها الآن (المكتوبة بين عامي 1936 و 1938) ، تم وضع دراسته للاشتراكية القومية - وإن كان ذلك على سبيل الحكمة- في السياق الشامل لتفكيره حول الوجود. لا يعارض صراحة وجهة النظر العنصرية للعلم فقط، التي تميزت بها الأيديولوجية النازية⁶¹⁰ ، بل إنه يرى في هذه الأيديولوجيا التحسيد الحاسم للعدمية الحديثة⁶¹¹ . يقول في وصف مناسب للنشاط الاشتراكي القومي، الذي اختبره هايدجر بالفعل في ذلك الوقت كـ"متفرج": "لا يريد المرء أن يعترف بغياب أي هدف. وهذا هو السبب في أن المرء تصبح له فجأة أهدافا من جديد، حتى لو كان فقط ما يمكن أن يكون في أحسن الأحوال وسيلة لتحديد الهدف ومتابعته، ويرتفع إلى الهدف نفسه: الشعب مثلا"⁶¹² . نعم ، يرى هايدجر في "التجربة الصاخبة - المخمورة" للاشتراكية القومية "العدمية الكبرى"، والإغلاق المنظم للأنظار على غياب أي هدف بالنسبة للناس"⁶¹³ . ويرى الاشتراكية القومية على أنها "الحدث الضخم لتجاوز

⁶⁰⁹ Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). (Hrsg. F.-W. von Herrmann) Frankfurt a.M. 1989 (Gesamtausgabe, Bd. 65).

⁶¹⁰ a.a.O., S. 163.

⁶¹¹ Zu seinem Nihilismus-Begriff vgl. auch: Nietzsche, Bd. II. Pfullingen 1961, S. 335 ff.

⁶¹² Beiträge zur Philosophie, S. 139.

⁶¹³ ebd.

هذا الخوف⁶¹⁴ [ما تحته سطر هو تأكيد أضافه المؤلف كوكلر]، يعني "الخوف من الوجود"⁶¹⁵. وهكذا يفسر هيدجر الحركة القومية الاشتراكية بمعنى "الوقوع في الغموض" أو الهروب إلى نسيان الكينونة. إن "الحاضرون" (بمعنى الأيديولوجيين الاشتراكيين الوطنيين بتركيزهم على الأفكار العرقية والطابع السياسي للعلم) لا معنى لهم تمامًا من الناحية الفلسفية، نعم "لا يستحقون الذكر"، ويقون "مستبعدين من معرفة مسار الفكر"⁶¹⁶. إن "السياسية" و "العنصرية" ليستا سوى "تلبيس غير معروف من قبل لقطع المعادات القديمة للفلسفة الجامعية"⁶¹⁷. يرفض هيدجر بلا هوادة النزعة البيولوجية Biologismus والنزعة الطبيعية Naturalismus للفلاسفة النازيين. وبهذا الموقف يقولون على أرض "الميتافيزيقيا". لقد كانوا في حاجة إلى هذا، "سواء أكان ذلك مجرد الاحتكاك بها، حتى تظهر شرارة مما يمكن معرفته وقوله وما يمكن أن يكتبه هؤلاء المفكرون"⁶¹⁸.

إن الاحتقار الكامل للمنظرين الرسميين لدولة الاشتراكيين الوطنيين (وهي الدولة التي يرفضها هيدجر دائمًا باعتباره مفكرًا غير عرقي واتهامه بأنه

⁶¹⁴ ومع ذلك، فإنه لا يذكر الاشتراكية القومية، على كل حال ليس صراحة، لكن هذا هو المقصود، ويتضح ذلك بشكل لا لبس فيه من سياق حديثه.

⁶¹⁵ ebd.

⁶¹⁶ a.a.O., S. 18.

⁶¹⁷ a.a.O., S. 19.

⁶¹⁸ a.a.O., S. 173f.

يفتقر إلى الوعي العنصري)⁶¹⁹ ، والذي يتجلى في مثل هذه الأقوال، لا يمكن فهمه بالكامل إلا على خلفية نقد هيدجر الراديكالي للميتافيزيقا. وتنتمي دراسته "للتكنولوجيا" الحديثة إلى هذا السياق⁶²⁰. الاشتراكية القومية بالنسبة له - بعد خيبة الأمل الواضحة نتيجة لفشل "تفسيره الغريب"، والذي ربما يكون مصحوبًا بفشل جهوده في "السياسة الجامعية" في إطار رئاسته للجامعة - "تصور للعالم" بالمعنى القدحي للكلمة: من منظور تاريخي، فإن نضاله "ليس صراعًا إبداعيًا، بل دعاية واعتذارًا"⁶²¹. وينطبق هذا على كل حال بنفس الطريقة على "الإيمان المسيحي الكلي" كما ينطبق على "الإيمان السياسي الكلي"⁶²²: دائمًا ما تكون الإرادة غير المنعكسة وبالتالي المطلقة للسلطة هي التي تجعل الناس في نهاية المطاف ينسون أنفسهم على أنهم "المناسبون" للوجود. من الواضح أنه تحت الانطباع بأن الإرادة مطلقة في ظل الاشتراكية القومية، صاغ هيدجر في أطروحته "تجاوز الميتافيزيقا Überwindung der Metaphysik" (ملاحظات من الفترة 1936-1946)، وبأنه "قبل أن يحدث الوجود في

⁶¹⁹ Vgl. dazu die Hinweise im Werk von Hugo Otto, Martin Heidegger, Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt/New York 1988, S. 240ff., und bei Heidegger selbst: Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken, a.a.O., S. 30ff.

⁶²⁰ Vgl. die Darstellung des Verf.: Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heideggers.

⁶²¹ Beiträge zur Philosophie, S. 41.

⁶²² ebd.

حقيقته الأولية"، "أن ينكسر مثل الإرادة ، ... يجب أن ينهار العالم وتجبر الأرض على الخراب"⁶²³. في سياق جرد إرنست جونغر Ernst Jünger الذي صاغه بشكل نقدي الآن، يقول هيدجر بطريقة مستقبلة خاصة بـ "تفكيره في الكينونة" (والذي ربما تعزز أيضاً بحجية أمله بشأن الاشتراكية القومية كشكل خارجي للميتافيزيقيا): "إن إنسانية الميتافيزيقيا محرومة من حقيقة الوجود التي لا تزال مخفية. يُترك الحيوان العامل إلى جنون قوته حتى يتمكن من تمزيق نفسه وتدميرها عبثاً"⁶²⁴. يميز هذا المضمون أيضاً التعليق المذكور أعلاه على خطابه كرئيس للجامعة، والذي كتب بعد وقت قصير من الانهيار في عام 1945. يمكن للمرء أن يتساءل ما إذا كان هايدجر، بهذا التحليل، بشكل غير واعي، كان يحاول أيضاً أن يبطل فشله في "التفسير المفرط" الأول للاشتراكية القومية: "الشيء الأساسي هو أننا في وسط اكتمال العدمية، وأن الله قد مات وكل فضاء-زمن للإله قد رُدم"⁶²⁵. إن المبالغة التاريخية في خطأه السياسي الأول، والذي يجد صعوبة بالغة في الاعتراف به، يعني التفسير اللاحق للمحتوى السياسي لخطابه كمدبر للجامعة بمعنى "فلسفة الوجود" المجردة، تتوافق مع جرد رثاء الذات، الذي يتهم فيه منتقديه بسوء الفهم الخبيث، ويسرد بعناية الحقائق التي

⁶²³ Vorträge und Aufsätze, Teil I. Pfullingen 1967. S. 65.

⁶²⁴ ebd.

⁶²⁵ Das Rektorat 1933/34, a.a.O. 39.

تبرئه سياسياً. وبالعودة إلى الوراء، يرى نفسه على مسافة أيديولوجية والعزلة المرتبطة به: "لكن التدريس كان أيضاً في [فترة رئاسة الجامعة: ملاحظة المؤلف كوكلر] بعد سنوات أكثر من الحديث الذاتي عن التفكير الأساسي مع الذات" ⁶²⁶.

حول مسألة التوافق المنهجي لتفكير هايدجر مع الفاشية (الاشتراكية الوطنية)

هذه التصريحات من مشروع هايدجر للتفسير الذاتي و"تصحيح" التفسير السياسي لفكره تعيدنا إلى السؤال المطروح في البداية حول التوافق المنهجي لتفكيره مع الاشتراكية القومية أو النظام الفاشي بشكل عام. لا تساعد الإشارة إلى حقائق السيرة الذاتية لهيدجر المنشورة حديثاً منهجياً في أي شيء. هذا أيضاً هو ضعف تصوير فيكتور فارياس Victor Farias (وهذا ليس هو الحال مع الأخطاء الوقائية التي أشار إليها أوتو بوغيلر Otto Pöggeler⁶²⁷). ويعتبر المشروع السياسي لـ "النازية" غير مهم فلسفياً مثله

⁶²⁶ a.a.O., S. 38.

⁶²⁷ Um einen Heidegger von innen bittend, in: Die Welt, Nr. 76, 1. April 1989, S. 17. – Vgl. auch Hans-Georg Gadamer, Oberflächlichkeit und Unkenntnis. Zur Veröffentlichung von Victor Farias, in: Antwort. Martin Heidegger im Gespräch (Hrsg. Neske/Keterring) Pfullin 1988. S. 152-155.

مثل المشروع السياسي لـ "إسقاط تهمة النازية". كلاهما يوجد خارج الفلسفة. والإشارة إلى دعم موسوليني في نشر "تعاليم أفلاطون للحقيقة" مثلا، لا يقول بالضرورة أي شيء عن محتوى تفكير هيدجر⁶²⁸. لا يتقدم المرء كثيرا في مجال الفلسفة المنهجية بدراسة السيرة الذاتية السياسية وحدها. وأظهرت الجدالات في وسائل الإعلام بعد نشر كتاب فارياس Farias هذا الأمر بوضوح كبير. إن تعداد "الوقائع" التي تدين وتبرئ لا يؤدي إلا إلى تحويل المشكلة إلى مستوى الوعظ الأخلاقي. لا يمكن أن يكون التأهيل الأخلاقي لشخص هيدجر والطريقة التي عاش بها مهمة النقد الفلسفي.

في السؤال المنهجي للعلاقة بين "الأنطولوجيا الأساسية" لهيدجر (سواء كان ذلك كتحليل للوجود في الكينونة والزمن أو كتفكير في الكينونة بعد الانعطاف) وأيديولوجيا فاشية (مثل الاشتراكية القومية)، يبدو أن الجوانب التالية مهمة:

(1) يبقى نموذج "الأصالة" *Eigentlichkeit* في الكينونة والزمن في نهاية المطاف شكليا. إذا تم الاستغناء عن تفسير شامل للتصميم الوجودي للوجود من أجل الموت، فيمكن بالتالي ملؤه بأي محتوى. ويمكن أيضًا

⁶²⁸ Heidegger et le nazisme, S. 273ff.

تحقيق تجسيد شعبي لمثل هذه "الأصالة"⁶²⁹. ويبدو أن خطاب هيدجر لعام 1933 وهو رئيس للجامعة والخطب السياسية الأخرى من نفس العام تؤكد هذا التفسير، الذي غذاه هيدجر أيضًا باستخدام المصطلحات الوجودية في تصريحاته السياسية.

(2) تمامًا كما هو شكلي وبالتالي يمكن ملؤه بشكل تعسفي/اعتباطي، يضمن على الباتوس الذي يحدد "العزم" الوجودي للكينونة والزمن (كما هو مشتق من السياق الديني لكيركجارد وبعد ذلك في وجودية سارتر) صبغة مطلقة.

إن قرب صياغات هيدجر من النشاط الاشتراكي القومي على الأقل في عام 1933 يعني أنه هنا أيضًا، لا يبدو أن تشكيل شعبي يتعارض مع نواياه الفلسفية التي يمكن استبعادها منذ البداية⁶³⁰ (بصرف النظر عن التفسير الذاتي اللاحق).

⁶²⁹ انظر كتاب هانس كوكلر *Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken*

Martin Heidegers, S. 135ff.

راجع أيضًا العديد من أقواله ومحاضراته التي يمكن اعتبارها ترقيعا شعبيا مهذبا⁶³⁰ „Blut-und-Boden“- Mentalität verstanden werden könnten. *Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?* In: Der Alemanne. Kopfblatt der Nationalsozialistischen Oberbandes [...]. Zu neuen Ufer. Die wöchentlich erscheinende Kultur-Beilage des Alemannen. Folge 9, 7. März 1934, S. 1. – Sprache und Heimat

(3) على النقيض من ذلك، الفردانية المتطرفة ، حيث تميز التحليل الوجودي للكينونة والزمان ، وتحليل الدازاين على أنه حتى الموت بمفهوم فولكيش-شوفيني ، الذي يجعل الفرد نسبيًا إلى الجماعة المقتومة (الناس) ، غير متوافق تمامًا.

ويجب أن يكون لمثل هذا التوصيف للدازاين تأثير محبط وبالتالي مزعزع للاستقرار لنظام فاشي أكثر من "التعبئة الكاملة" ("إرنست جونغر Ernst Jünger")⁶³¹ . وهذا أيضًا هو السبب وراء رفض الأيديولوجيين النازيين للفيلسوف هيدجر دائمًا.

(4) تحليل هيدجر لخراب المرء Verfallenheit an das Man لا يتوافق أيضًا مع أي نوع من إيديولوجية جماهيرية. وكما تظهر ملاحظاته الخاصة في Beiträgen zur Philosophie، فإن الحركة الاشتراكية القومية للجماهير كانت بالنسبة له (على الأقل بعد عام 1936) مثالاً للانحلال

[Vortrag gehalten am 2. Juli 1960 in Wesselburen], in: Hebel H 1960. Heide in Holstein 1960. S. 27-50. -Gespräch mit Hebel [Rede beim „Schatzkäslein“ zum Hebeltag 1956], in: Hebel dank. Bekenntnis zum alemannischen Geist in sieben Reden beim „Schatzkäslein“ (Hrsg. Hanns Uhl). Freiburg 1964. S. 51-64. – يمكن أيضًا العثور على الإشارات إلى "الشعب" بالمعنى الأسطوري عدة مرات في المساهمات في الفلسفة التي ترفض السياسة الاشتراكية القومية⁶³¹ بالمناسبة ، أسست بعض دوائر المقاومة الفرنسية صورتها الذاتية على الكينونة والزمن.

والخوف البشري من "الوجود Seyn". إن الجنون الجماهيري الذي يظهر غالبًا في التظاهرات السياسية الكبرى (التي غذى به هيدجر نفسه في بعض خطابه السياسية الجماهيرية) يعني الشكل الأكثر تطرفًا لإيصال البشر إلى "نسيان الكينونة".

(5) إن نقد هيدجر المتأخر لـ "إرادة القوة" كشكل من أشكال العدمية (أي نقده للطابع الميتافيزيقي للتكنولوجيا كإطار/رف) لا يتوافق تمامًا جزئيًا مع شرعنة أيديولوجية السلطة الاشتراكية القومية النيتشوية. يتوافق هذا أيضًا مع تفسيره الشخصي اللاحق و"التصحيح" اللاحق لتفكيره، كما أوضحنا أعلاه. على خلفية التفكير في تاريخ الكينونة، بعد "المنعطف"، تقدم الاشتراكية القومية نفسها كشكل معبر وغير منعكس من "الميتافيزيقيا" المطلوب تحريفها (على أنها مثال للنسيان الغربي للكينونة). ومن خلال هذا التحليل - حتى لو لم يرغب في الاعتراف بذلك - أصدر هيدجر أيضًا حكمًا حول تطوعه السابق⁶³² وبرر فشل التزامه السياسي "تاريخ كينونيا".

⁶³² Vgl. die Abhandlung des Verf.: Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heidegers, S. 134ff.

من خلال التزامه القصير بالاشتراكية القومية، كان سيتبع طريق إضفاء صبغة المطلق على الإرادة، التي يجسدها الكينونة والزمن في الأصل، والتي أصبحت واضحة مع التبصر في فشل مفهوم الوجود الأنطولوجي، والذي تم نشره فقط في جزئه الأول.

(6) إن تألقه اللغوي الفلسفي للتوافق بين التفكير والوجود والتقييم الخاص المرتبط بأصل الكلمة (سواء كان يونانيًا أو ألمانيًا) لا يعني بالضرورة شوفينية لغوية، كما يقترح بعض النقاد. وإلا فإن كل نوع من "اللسانيات المتعالية transzendentalen Lingualismus" - بما في ذلك منهج وورف Whorf اللغوي الهيرمينوطيقي - يجب أن تكون فاشية مشفرة.

هكذا، وفي تقييم تلخيصي (وإن كان مبسطاً إلى حد كبير) لتفكير هيدجر، يجب ذكر - بغض النظر عن الانخراط الاشتراكي القومي المبكر له، بأن السمات الهيكلية لفلسفته التي تتبع التفسير "الفاشي" لتفكيره - لا تقدم أي "توافق" أساسي مع أي نوع من الأيديولوجية الفاشية (وبالتالي الاشتراكية القومية أيضاً):

(أ) فردانيته⁶³³، (ب) تحليله "السليبي" للوجود ("الوجود من أجل الموت" باعتباره وجوديًا مركزيًا يشكّل الزمنية!)، (ج) تفصيله لـ "الخلال" المرء Man (باعتباره هروبيًا من الوجود الفعلي) و (د) (في الفلسفة المتأخرة) مناهضته للتطوعية (مع النقد الراديكالي للتكنولوجيا كنقد للإطار/الرف).

مع مثل هذا الترجيح في السمات النبوية لتفكيره (قبل "المنعطف" وبعده)، كما يبدو لنا مبررًا تأويلاً مع الأخذ في الاعتبار العمل الكامل، وكما أوضحنا بمزيد من التفصيل في مكان آخر⁶³⁴، يجب مساءلة قرب هيدجر في البداية من التفكير الاشتراكي القومي، واعتباره تفسيرًا خاطئًا من طرفه لـ لتظهر الاشتراكية القومية من خلال هيدجر، وهو أمر قام بتصحيحه بتردد شديد فقط.

يظهر هذا أيضًا من خلال مقابلة شبيجل المنشورة بعد وفاته. من الواضح أنه كان من الصعب عليه الاعتراف بأن "التفكير الجديد" ("اليقظة")

⁶³³ مع Christian Graf von Krockow (Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Stuttgart 1958) يمكن للمرء أن يطرح السؤال إلى أي مدى ترتبط فردية التحليل بالحسم، والتي في اللاعقلانية تظهر قريبًا معينًا من أسس Daseinsanalyse الدازايني (vgl. Carl Schmitt). Auf die Problematik haben wir in Zusammenhang mit der voluntaristischen Struktur von Sein und Zeit und der Formalität der Kategorie der Eigentlichkeit hingewiesen (a.a.O.):

⁶³⁴ Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heidegers.

الجديدة)، التي كان يثق بها للتغلب على الميتافيزيقيا الغربية، لم تكن في النهاية أكثر من تعصب لهذه الميتافيزيقا على وجه التحديد باعتبارها إرادة غير محدودة للسلطة. يتوافق هذا التفسير الخاطئ مع الاختيارية الخاطئة للكينونة والزمن، والتي حاول هيدجر لاحقًا إعادة تفسيرها بمعنى "الانعطاف"⁶³⁵.

التأثير التاريخي لفكر هيدجر كتصحيح التفسير؟

تم تأكيد هذا التحليل بشكل غير مباشر من خلال تاريخ تأثير تفكير هيدجر. أصبحت الأنطولوجيا الوجودية التي اشتغل عليها أساس الأيديولوجيات التحررية (سواء كان ذلك في الوجودية الفرنسية أو في نقد ماركوز الاجتماعي).

يعود النقاش حول البعد الوجودي للاغتراب في الماركسية الجديدة بشكل أساسي إلى أنطولوجيا هيدجر الوجودية⁶³⁶. لقد خلق تفكيره بعد الإنعطاف - وخاصة نقده للتطوعية - أساسًا فلسفيًا أساسيًا للنقد التقني للحركة البيئية الحديثة. ويُعتبر تحذيره المتجدد مرارًا وتكرارًا من خطر

⁶³⁵ Vgl. a.a.O. 14ff.

⁶³⁶ Vgl. unsere Darstellung, a. a. O, S 105 ff.

الشمولية التي قد تمثلها التكنولوجيا المطلقة ميتافيزيقياً دليل واضح على ذلك.

يؤكد الاستقبال الفوري لفكر هيدجر من قبل المعاصرين أيضاً تفسيرنا في اتجاه التفكير غير الفاشي لهيدجر. في عام 1937 ، نشرت الجمعية الفرنسية للفلسفة Société Française de Philosophie محادثة مع هايدجر وعنه حول إشكاليات الفلسفة الوجودية⁶³⁷. لا يمكن العثور حتى على نقد "سياسي" لـ "التزامه" الفاشي في البداية (ولا حتى في مساهمة ليفينا Levinas). لا نهتم هنا بسحر الاعتذارات والإعجاب بها غير المنتقد⁶³⁸، بل بالأحرى نرى التقدير النقدي لفلسفته من قبل المعاصرين الذين درسوا التزامه السياسي مباشرة. وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى رسالة من كارل ياسبرز Karl Jaspers إلى مارتين هيدجر بتاريخ 23 سبتمبر 1933 ، ذكر فيها أن خطاب هيدجر كرئيس للجامعة هو "وثيقة الإرادة الأكاديمية الحالية" الوحيدة حتى الآن. والتي

⁶³⁷ Bulletin de la Société Française de Philosophie: Séance du 4 décembre 1937. Jg. XXXVII (1937), Appendice, S. 193ff. (Lettre de M. M. Heidegger; Let M.E. Levinas).

⁶³⁸ خاصة في فرنسا كان هناك عدد لا يحصى من "الكتابات التي دافعت على هي" منذ 1945 ; vgl. A. de Towamicki, Visite à Martin Heidegger, in: Les temps modernes, n. 1 (1945/46), S. 717-724, sowie bes. die Beiträge von Jean Beaufret.

ستبقى"⁶³⁹. وأضاف ياسبرز أنه مسرور "لأن شخصًا ما يستطيع التحدث بطريقة تلامس الحدود والأصول الحقيقية". - من ناحية أخرى، ترى هانا أرندت Hannah Arendt أن تدخل هيدجر في المجتمع الاشتراكي القومي خطأً يختلف بشكل كبير عن "الأخطاء التي كانت شائعة في تلك الأيام". ويبدو أيضًا أنها تؤكد أطروحتنا حول "الإسقاط" الفلسفي (التفسير المفرط)، عندما تتساءل من (باستثناء المستقبلين الإيطاليين) لديه فكرة رؤية المواجهة بين تكنولوجيا الكواكب والإنسان الحديث في الاشتراكية القومية⁶⁴⁰. وتحدث في هذا السياق عن "التشوه المهني *déformation professionnelle*" للفيلسوف، والتي توجد بوضوح في فشل أفلاطون السياسي.

ظلت الأنطولوجيا الأساسية لهيدجر "مقبولة اجتماعيًا"، وهذا ما يؤكد استقبالتها وقبولها - بالمعنى المزدوج للقبول- من قبل المعاصرين المنتقدين للفاشية وكذلك تاريخ نفوذها، الأمر الذي شكل فهمنا للعالم حتى الوقت الحاضر. كانت الأفكار التي نقلها ولا تزال مستقلة عن كوكبة السيرة الذاتية المحددة له، (هنا أيضًا، يجب فصل العلاقة الجينية والعلاقة المنطقية بشكل قاطع).

⁶³⁹ Veröffentlicht in: Antwort. Martin Heidegger im Gespräch (Hrsg. G. Neske/E. Kettering). Pfullingen 1988. S. 264. Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, in: Martin Heidegger. S. 245.

⁶⁴⁰ ebd.

يجب أن يركز النقد على المجال الشخصي والأخلاقي⁶⁴¹. ومع ذلك، فإن هذا يتجاوز الاعتبارات الفلسفية المنهجية، ويعني بأن الجدل، الذي تمت إثارته مرة أخرى منذ عام 1987، يخطئ النقطة (أي "التفكير في الكينونة"). إن وسائل الإعلام الغامرة تشوه الأبعاد، لأنها تعود إلى الطابع السياسي الظاهر لهذا الجدل.

إن قابلية التعرض لنقد وضع تاريخي ملموس ليست جديدة. إنها ليست مشكلة هايدجر وحده، كما يعتقد البعض. إن الانخراط الشوفيني غير المفكر فيه والصريح للمثقفين في مواقف قومية استثنائية (مثل الحروب)، وشرحهم الرومانسي للأنظمة الشمولية (راجع الحماس للماوية في الستينيات!) هي مؤشرات واضحة على ذلك. والمؤكد هو أن أفلاطون بعودته من سيراكيوز Syrakus، اعترف بخطئه السياسي، ولكن ليس بفشل فلسفته. ولا يمكن أن نرى لماذا يجب أن يكون الأمر مختلفًا في حالة هايدجر - إذا انطلق المرء من نسقية تفكيره.

⁶⁴¹ Vgl. auch Emmanuel Levinas, *Das Diabolische gibt zu denken*, in: Jürgen Altweg (Hrsg.), *Die Heidegger Kontroverse*. Frankfurt a. M. 1988. S. 101-109. -Ebenso Hannah Arendt, a.a.o., S. 245, die Heidegger „Schweigen zu den Folterhöhlen der Konzentrationslager“ und sein Ausweichen „in angeblich bedeutendere Regionen“ kritisiert.

Theodor W. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie Paperback – 1 Jan. 1964

Jürg Altwegg (Hrsg.), Die Heidegger-Kontroverse. Frankfurt a. M. 1988

Biemel Walter. Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten.. Hamburg, Rowohlt., 1973

Pierre Bourdieu, Die politische Ontologie Martin Heideggers [1975]. Dt. Frankfurt a. M. 1976.

Bulletin de la Société Française de Philosophie: Séance du 4 décembre 1937. Jg. XXXVII (1937), Appendice, S. 193ff. (Lettre de M. M. Heidegger; Let M.E. Levinas).

Victor Farias, Heidegger et le nazisme. Lagrasse 1987.

Gethmann-Siefert, Annemarie / Otto Pöggeler (Hg.): Heidegger und die praktische Philosophie, Frankfurt/Main, 1988

Ute Guzzoni (Hrsg.) Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandaufnahme. Hildesheim, 1979.

Jürgen Habermas, Philosophisch-politische Profile. Frankfurt a. M. 1971.

Martin Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. am 27.5.1933. Breslau o.J.

Martin Heidegger, *Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?* In: Der Alemanne. Kopfblatt der Nationalsozialistischen Oberbandes [...]. Zu neuen Ufer. Die wöchentlich erscheinende Kultur-Beilage des Alemannen. Folge 9, 7. März 1934, S. 1.

Martin Heidegger, Wege zur Aussprache, in: Alemannenland. Ein Buch von Volkstum und Sendung (Hrsg. Dr. Franz Keber). Jahrbuch der Stadt Freiburg i. Br., Bd. 1. Stuttgart 1937, S. 135-139.

Martin Heidegger, Aufzeichnung aus der Werkstatt, in: Neue Züricher Zeitung, 27. Sept. 1959, Bl. 5.

Martin Heidegger, Sprache und Heimat [Vortrag gehalten am 2. Juli 1960 in Wesselburen], in: Hebel H 1960.

Martin Heidegger, Gespräch mit Hebel [Rede beim „Schatzkäslein“ zum Hebeltag 1956], in: Hebeldank. Bekenntnis zum alemannischen Geist in sieben Reden beim „Schatzkäslein“ (Hrsg. Hanns Uhl). Freiburg 1964. S. 51-64.

Martin Heidegger, [Leserbrief zum Artikel „Mitternacht einer Weltnacht“], in: Der Spiegel Nr. 11/1966, S. 12.

Martin Heidegger, „Nur noch ein Gott kann uns retten“. Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger, am 23. September 1966, in: Der Spiegel Nr. 23/1976, S. 193-219.

Martin Heidegger, Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). (Hrsg. F.-W. von Herrmann) Frankfurt a.M. 1989 (Gesamtausgabe Bd. 65).

Hühnerfeld Paul, In Sachen Heidegger. Versuch über ein deutsches Genie. Hamburg, 1959

Karl Jaspers, philosophische Autobiographie, München 1977.

Karl Jaspers, Notizen zu Martin Heidegger (Hrsg. Hans Saner). München/Zürich 1978. [Neuauf. 1988].

Ernst Jürgen, Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Hamburg 1932.

Hans Köchler, Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken Martin Heideggers. Meisenheim a. G. 1978.

Christian Graf von Krockow (Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Stuttgart 1958.

Karl Löwith, Heidegger, Denker in dürftiger Zeit. Göttingen, 1960.

Karl Löwith, Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933, Stuttgart, 1986.

Georg Lukas, Heidegger redivivus, in: Sinn und Form, n. 1/3 (Postdam 1949), S. 37-62.

Georg Lukas, Die Zerstörung der Vernunft. Berlin 1954. [Neuaufgabe: Werke Bd. 9, Neuwied 1962].

Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik. Freiburger Universitätsblätter, H. 92 Juni 1986), S. 8-90.

Maurer Reinhart. Der angewandte Heidegger. Herbert Marcuse und das akademische Proletariat. – in: 77. Jahrgang, 2. Halbband. 1970. – Philosophisches Jahrbuch im Auftrag der Görres-Gesellschaft. Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1970

Maurer Reinhart. Von Heidegger zur praktischen Philosophie, in: Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Bd. I (Hrsg. M. Riedel), Freiburg i. Br. 1972. S. 415–454.

Hermann Mörchen. Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno. Klett-Cotta, Stuttgart, 1980.

Hermann Mörchen. Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung.

Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1981.

Günther Neske [Hrsg.], Erinnerungen an Martin Heidegger Pfullingen, Verlag, 1977

Neske, Günther, u.a. (Hrsg.) Martin Heidegger im Gespräch. Pfullingen, 1988

Martin Heidegger, Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt/New York 1988.

Otto PÖGGELER, (Hrsg.), Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks. Köln, Kiepenheuer & Witsch., 1969.

Otto Pöggeler. Philosophie und Politik bei Heidegger. Freiburg/München 1972.

Guido Schneeberger, Bern 1960.

Guido Schneeberger. Nachlese zu Heidegger: Dokumente zu seinem Leben und Denken. Bern 1962.

Alexander Schwan, Politische Philosophie im Denken Heideggers. Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, , 1965.

Alexander Schwan. Die Verführbarkeit des deutschen Geistes. Zur verhängnisvollen Rektoratsrede Martin Heideggers am 27. Mai 1933, in: Rheinischer Merkur/Christ und Welt, Nr. 21 (27. 5. 1983), S. 19.

Alfred de Towarnicki, Visite à Martin Heidegger, in: Les temps modernes, n. 1 (1945/46), S. 717-724.

Alphonse de Waelhens. La Philosophie de Heidegger et le nazisme. in: Les temps modernes, Jh. 4 (1947/48), S. 115-127.

Richard Wisser (Hrsg.), Martin Heidegger im Gespräch. Freiburg/München 1970.

ملحق

أية راهنية لفلسفة هيدجر حالياً؟

فيما يخص بؤر التشنج بين الفلسفة و السياسة⁶⁴²

يقودنا هذا النص الثمين للبروفيسور هانس كوكلر إلى إطلالة بانورامية على فلسفة هيدجر و تأملاته الفكرية. و نكتشف من خلال النص البعد النقدي المجتمعي لهيدجر و فساحة فلسفته السياسية النقدية و ثقابة وجهات نظره المتعلقة "بالكوارث" الناتجة عن الميتافيزيقا المسيحية الكلاسيكية و ما آل إليه وضع الإنسان "المستلب"، جراء فرض نمط تفكير تيقنوقراطي، بسبب نوعية السياسة التسلطية لأقلية حاكمة، تؤمن إيماناً أعمى "بالقدرات الخارقة للتقنية". و تعزز هذا الفهم الخاطيء، في نظر هيدجر، في بحر الفراغ الأيديولوجي الناتج عن سقوط المعسكر الشرقي و محالة منظري الرأسمالية الليبرالية استغلال هذا الفراغ بنظريات سابجة في المنظور التسلطي الغربي، الناتج عن تغلغل المنطق التقني في الفكر و الممارسة الغربيين، المؤسس بدوره على الميتافيزيقا الكلاسيكية. و يوضح كوكلر الطريقة التي نصحها هيدجر لتعرية كل المراوغات التنظيرية المؤسسة

⁶⁴²نشر هذا النص في المجلة السنوية "للتجديد" السياسي" عام 1955 و كان محور العدد هو: "الحرية و المسؤولية". و يقع نص كوكلر هذا بين الصفحة 88 و 96. و قدم كمحاضرة بقسم الفلسفة بجامعة مكناس المغربية بتاريخ 16 نونبر 2011، في إطار ندوة بعنوان: "الفلسفة و حوار الثقافات. هانس كوكلر كنموذج".

على الهيكلية و المبررة للنظام السياسي الغربي الحالي، التي تصب في بحيرة إحكام أقلية قبضتها على شعوبها و على مجموع شعوب المعمور و ميولها للتحكم في الطبيعة بأكملها لخدمة مصالحها الخاصة الضيقة. و هنا بالضبط نلمس الأهمية المركزية للنقد الهيديجيري للفكر الغربي، الذي يتهمه بنسيان الكينونة أو ببساطة الهروب من ذاته و تجنب التأمل غير المادي للتاريخ الفكري الغربي.

من هذا المنطلق، فإنه بالإمكان فهم المشروع الفكري و الفلسفي لهيدجر كنوع من بناء الوعي بالأسس الهشة التي تبنى عليها المجتمعات الغربية فكريا و سياسيا و اقتصاديا، بارتمائها في عالم الإنتاج و الإستهلاك الأعميين و خسارة الإنسان كإنسان الكثير من مقوماته الإنسانية و على رأسها ذاته بذاتها. و مشروع هيدجر هذا هو مشروع ثوري بالدرجة الأولى، لأن هدفه الأخير هو إخراج الإنسان من نسيان الكينونة و تعبيد الطريق له ليصحح مسار تقدمه و عدم اختزاله في التقدم التقني فقط. و يقوده هذا الخط الثوري إلى الالتقاء بثقافات مغايرة، لا تعتبر الطبيعة بطريقة مادية فقط، بل تعتبر الإنسان جزء من هذه الطبيعة، و لا يحق له العبث بها و فيها. و نكتشف في نص كوكلر حول هيدجر مساهمة هذا الأخير في تطوير اتجاه طب نفسي و سيكولوجي قائم بذاته و يتعلق الأمر

"بالتحليل الوجودي"، كمحاولة لإيقاظ الإنسان من سباته العميق للإلتقاء الواعي بالكينونة التي تقدم نفسها له بتجليها بأساليب مختلفة. و يكمن القدر النهائي للإنسان في هذا الإلتقاء بالكينونة بقبوله بمحدوديته الوجودية و الموت كحدث بيولوجي محتوم، يعمل الإنسان على الدوام على كفته، و هذا الكبت هو الذي يؤدي به إلى البحث عن ذاته في التقنية والإنتاج، مضحيا بذلك باستقلاله الأنطولوجي (في المعنى الهيديجيري و ليس في المعنى المسيحي الكلاسيكي الذي يرفضه هيدجر) لصالح قوى خارجية، و بهذا يسقط في "استيلا ب" إرادته الكينونية الحقيقية.

د. حميد لشهب

النص الأصلي

بعد الإخفاق الواضح للطوباوية اليسارية المؤسسة على الذاتية الأوروبية، اتضح للكثير من النقاد المجتمعيين من المفكرين فراغ أيديولوجي لا يمكن مملأه من طرف التعاليم الرأسمالية لشوبتر Schupeter و فوكوياما Fukuyama التي تعتبر نفسها "ليبرالية" ديمقراطية. إن الفلسفة السياسية الغربية المسيطرة حالياً، كما تعبر عن نفسها في منظومة الديمقراطية البرلمانية، تتخلى عن الإشكالية الأساسية لحرية المواطن الحر لصالح نظرية أوليغارشية (حكم الأقلية) مليئة ببناءات مثالية خيالية⁶⁴³. و سنترك جانبا مبدأ السيطرة الأساسي في هذه النظرية⁶⁴⁴، حيث أصبح صاحب القرار السياسي مُسِيرٍ متخصص لذات جماعية متخيلة، متخليا بهذا عن استقلالية الفرد لصالح خيال التمثيل السياسي له. ما هو حاسم في هذا الإطار هو التصور السلطوي لتعبير الرغبة الشعبية عن نفسها عن طريق أفراد معينين و تبرير ممارسة السلطة "للسالغ العام" بسبب ضرورة تقسيم

⁶⁴³ حلل روبرت ميخلس Robert Michels هذا الأمر بطريقة صالحة إلى اليوم، انظر: Zur Soziologie des Parteienwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens. Nachdruck 2. Aufl., Stuttgart 1957.
⁶⁴⁴ - و هو مبدأ لا يتماشى مبدئياً مع فكرة سلطة الشعب كما أشار إلى ذلك هانس كلسن Hans Kelsen.

العمل، كما تطور ذلك في الأنظمة المجتمعية و الإقتصادية للحضارة التقنية.

لا النظرية الماركسية و لا نظيرتها الرأسمالية تضع الشروط الميتافيزيقية لنظام ممارسة السلطة هذه موضع تساؤل. ذلك أن الإرادة المفهومة بطريقة مثالية هي أساس هذا النوع من نظرية النظام العام/العمومي. و بهذا فليس من الصدفة أن نجد المنظرين الإشتراكيين و كذا المدافعين عن الديمقراطية الرأسمالية، فرانسيس فوكوياما كمثال، قد أسسوا مفاهيمهم الفلسفية الأساسية و إيمانهم غير المشروط في التقنية على الفلسفة الهيغلية.

هنا بالضبط نلمس أهمية الفلسفة الهيديجيرية بالنسبة للفكر السياسي الحالي. يرد هيدجر على الإيمان في تقدم الحضارة التقنية، الذي يتجسد في التسليم البديهي بهذا الإيمان من طرف الدول الغربية، بالتأكيد على نسيان الكينونة للحضارة الغربية: "إن محاولة تشكيل شكل موحد لكل الناس على وجه الأرض تحت سيطرة إرادة القوة تضع بما فيه الكفاية عدم جدوى المبادرة الفردية للإنسان المفترضة بطريقة مطلقة موضع تساؤل"⁶⁴⁵.

Vorträge und Aufsätze, Teil I, Pfullingen, 3. Aufö. 1967, S. 91.⁶⁴⁵

بعد نهاية صراع المعسكرين الشرقي و الغربي و تحت ذريعة نظام عالمي جديد ظهر بزوغ نوع من التساوي مؤسس على إرادة إنسانية أو أوليغارشية/حكم القلة غير مفكر فيه بما فيه الكفاية و مقدم كشامل. لهذا فإن هيدجر يرفض إشكالية الدور المجتمعي للفلسفة، لأن: "المجتمع الحالي ما هو إلا تعميم للذاتية الحديثة"، و لهذا السبب لم يعد يحق للفلسفة: "التي تجاوزت وجهة النظر الذاتية المشاركة"⁶⁴⁶ في التنظير لهذا المجتمع. ويركز الفكر النقدي الهيدجيري للمجتمع على أصناف التجربة والتصور العموديين للتقدم كما هو مؤسس في أشكال الدولة و تنظيم المجتمع في الغرب، محاولاً بهذا النقد الإبتعاد عن البنات المؤسسة للفهم المسلم به الحالي، المتعلق بعالم التقنية. و بسبب "الإستيلاب الرهيب"⁶⁴⁷ يفتح الفكر على عدم جدوى نظرية مجتمعية "محكومة بضرورة الإنتاج" وخاصة العمل التي تميز الإنسان. و تفهم هذه النظرية نفسها كإمكانية لتحقيق كينونة متحررة من كل ضغط. و ينطبق هذا الإستنتاج الهيدجيري على الفهم الإشتراكي و على الديمقراطية الليبرالية على حد سواء: "يتهرب أو يهرب الإنسان الحالي من التفكير"⁶⁴⁸.

In: Richard Wisser (Hrsg.), Martin Heidegger im Gespräch. ⁶⁴⁶
 Freiburg i. Br./München 1970, S. 68.
 Grundsätze des Denkens, in: Jahrbuch für Psychologie und ⁶⁴⁷
 Psychotherapie, Jg. 6 (1959), S. 2.
 Gelassenheit: Pfullingen 1959 (3. Aufl. S.12). ⁶⁴⁸

يؤكد هيدجر على "غياب كينوني" أساسي للوجود في العالم In-der-Welt-sein لإنسان الحضارة التقنية، و يقول بأنه يحاول تقصي هذا الغياب في تحليل "تاريخية الكينونة" ابتداء من الفكر اليوناني القديم. و يقود اعتبار الإرادة بطريقة مطلقة، و هو اعتبار يرافق عن قرب النسيان الكينوني، إلى "اعتبار الإنسان كحيوان عامل"⁶⁴⁹. و نتيجة هذا حسب هيدجر هي الإكراهات الإنسانية و اللاعقلانية، كما نجد ذلك في عمل طرق السيكولوجيا الدعائية، التي يكون ضحيتها الفرد و المجتمع على حد سواء بسبب "القوانين الداخلية الخاصة" للتقنية و بسبب الصراع حول السلطة، كما ذهب إلى ذلك إرنست يونغر Ernst Jünger في تصوره المتعلق "بالتعبئة العامة".

إن "مشكل الغرب و فرضية سيطرته الكونية"⁶⁵⁰ يكمنان في نظر هيدجر في التصور الغربي لإرادة القوة اتجاه الواقع. وفي هذا الإطار يصل إلى نتيجة: "القضاء على الأرض الناتج عن الميتافيزيقا" (و يعني هنا الميتافيزيقا التقليدية إ.م)⁶⁵¹. إن الإرادة المفترضة بطريقة مطلقة، كما تتمظهر في الإرادة الجماعية في نظام الدولة الرأسمالية. الإشتراكية الحديثة، تعني بالنسبة

Vorträge und Aufsätze, I. S. 64.⁶⁴⁹

Vorträge und Aufsätze, I. S. 69.⁶⁵⁰

نفس المرجع السابق، ص 64.⁶⁵¹

له: "بأن التقنية و الصناعة والإقتصاد هي التي تحدد إنتاج كل حقائق الواقع الذاتي بالنسبة لإنسان اليوم"⁶⁵². و بهذا فإن التصور السلطوي الخالص للعالم و للواقع الإجتماعي يشترط "الغياب التام لأي هدف" للمجتمع الحالي⁶⁵³. و يستنتج هيدجر و كله أسف. في تحليله للحضور هنا⁶⁵⁴ للحضارة التقنية⁶⁵⁵. "بأن سيطرة القوة هي المتحكمة في كل مكان"⁶⁵⁶. و لم يعد الإنسان في هذا السجن الكينوننتاريخي⁶⁵⁷ قادر على: "الخروج من نسيان الكينونة"⁶⁵⁸.

من هذا المنطلق فإن النقد المجتمعي الهيديجيري هو نقد لاتجاه إرادي أحادي الجانب لمعرفة الواقع على المستوى الفردي و الجماعي و هو بالخصوص نقد ادعاء "القوة/الإرادة/السيطرة" للحضور في العالم عن طريق القوانين الخاصة التي تزج بالفرد في الذوبان في المجتمع ليصبح مجهولاً. و من خلال تفكيره في الحضارة التقنية و في شكلها المجتمعي و تنظيمها

652 Grundsätze des Denkens, in: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, Jg. 6 (1959), S. 40.

Vorträge und Aufsätze, I. S. 81. ⁶⁵³

654 هناك خطأ شائع في ترجمة هذا المصطلح في العربية بالوجود هنا Dasein و الصحيح و ما كان يقصده هيدجر حسب كوكلر هو "الحضور هنا" إضافة المترجم.

655 نفس المرجع السابق ص 82.

656 نفس المرجع السابق.

657 من المصطلحات المهمة عند هيدجر هناك مصطلح Seinsgeschichtlich و نقترح ترجمته بمقابل عربي هو الكينوننتاريخي.

658 In: Richard Wisser (Hrsg.), Martin Heidegger im Gespräch. Freiburg i. Br./München 1970, S. 68

السياسي الخاصين، يصل هيدجر إلى نتيجة مفادها: "كون الإنسان يوجد تحت سيطرة تتحدها، لم يعد حراً اتجاهها"⁶⁵⁹. و طالما لم يع المرء الخاصية التزويرية المادية للإلتزام السياسي كخدمة للحاضر، فإن هذا الإلتزام يعتبر من المنطلق الهيدجيري التاريخ كينوني و الميتافيزيقي النقدي، سداجة ليس إلا. و يحذر من الإلتشار الطوطاليطيري للمبدأ التقني، كما يتمظهر في الإيمان المطلق المفترض في التقدم بكل ميكانيزمات الكبت المعقدة التي تؤسس هذا الإعتقاد. لقد عبر هيدجر عن تخوفه المتمثل في كون الإنسان الحالي للحضارة التقنية: "قد لا يفكر بما فيه الكفاية في القرارات المستقبلية، التي لا يمكن أن نعرف عن شكلها التاريخي الخاص أي شيء، و قد يبحث عنها في الأماكن حيث لا توجد"⁶⁶⁰. و يحذر في نفس الوقت من التفاؤل الخاطئ لأولئك الذين يرون في الإنسان العامل homo faber بكل ما يتسبب فيه من تغيير فعلي للبيئة و لذاته نوعاً من البروميثيوس Prometheus، الذي بإمكانه إعادة خلق العالم من جديد. إن تغيير العالم الحالي بفعل التقنية لا يعني بالنسبة له: "بداية عصر جديد، لكن الدفع بالعصر الحالي إلى كماله الخارجي"⁶⁶¹. من هنا فإن ما

Was heißt Denken? Tübingen, 2. Aufl. 1961, S. 65.⁶⁵⁹
Aufzeichnung aus der Werkstatt, in: Neue Züricher Zeitung, 27.⁶⁶⁰
September 1959, Blatt r.
Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken: انظر في هذا الإطار نصنا:⁶⁶¹
Martin Heideggers. Meisenheim a. G. 1978.

يريده هيدجر هو تحرير الإنسان من الشروط الميتافيزيقية للماضي التاريخ الكينوني، حيث لم تتحقق إنسانيته . في معنى واقعية الوجود هنا. و بهذا فإنه يقدم مساهمة فلسفية من أجل تحرير الفرد(المواطن) من وصاية أشكال التنظيم الإجتماعي التقني.

اكتست التعاليم الهيدجيرية المتعلقة "بالأساليب الكينونية للوجود في العالم"⁶⁶² أهمية خاصة ابتداء من مؤلفه "الكينونة و الزمن" و هي قريبة جدا من التصور الياسبري Jasper للفلسفة الوجودية. و تعني من بين ما تعنيه البنيات الوجودية الأصيلة، ليس فقط الأسس "المحايدة" للحضور الإنساني هنا Dasein كوجود في العالم، و التي تعتبر الشرط الترنسندنتالي للإنساني للفهم الكينوني، لكنها تعتبر كذلك الأساس للتعبير عن مثال الحضور هنا الحقيقي، في مقابل الذوبان في المجتمع للوجود الهارب من ذاته، الذي يميز ما عبر عنه بدقة ك "تصدع المرء". و قد أثر كتاب هيدجر هذا في الفكر الفلسفي المعاصر كنقد للمجتمع و كنقد للسلوك "الخاطئ" في هذا المجتمع و كنداء للتحرر من هذا النوع من الأخطاء وتحقيق وجود تراجيدي يحمل في ثناياه يقين الموت.

⁶⁶² يعني هذا المفهوم في "الكينونة و الزمن" أساليب كينونية للحضور الإنساني Dasein أو الأساليب الكينونية للوجود في العالم. إضافة المترجم و هونفس الشرح الذي يعطيه كوكلر لهذا المصطلح.

بعد الحرب العالمية الثانية و جراء تطور نوع من الإمتعاض اتجاه الحياة، وبالخصوص في فرنسا، تقلص هذا المنطلق الوجودي الهيديجيري في إطار "انعطاف Kehre" فكره اتجاه تأمل كينونتاريخي كوني، دون التخلي عن جوهر إشكاليته المتمثلة في المساءلة الراديكالية لفهمنا لواقع الإنسان المعاصر، و هو فهم يقوم بتدليس وجوده و يجعل منه بهذا وجودا غريبا. لقد كان هيدجر في محاولته الأنطولوجية في "الكينونة و الزمن" (1927) السبق في التفكير في مصطلح الإستيلا ببطريقة لامادية. هناك بالفعل موازاة مهمة بين مفهوم التحسيس لجورج لوكاش Georg Lukác في كتابه "التاريخ و الوعي الطبقي"، الذي زامن نشره نشر كتاب هيدجر "الكينونة و الزمن Sein und Zeit". وهذا ما حدا بالكثير من الماركسيين الجدد إلى الإعتقاد بأن إشكالية نقد مجتمعي عميق في الأنطولوجية الوجودية لهيدجر قد تكون أحسن من الديالكتيك الماركسي. و من الأكيد أنه لم يكن من الصدفة كون أب ثورة الطلبة في ستينيات القرن الماضي و صاحب كتاب "الإنسان الأحادي" هربرت ماركوز Herbert Marcuse كان تلميذا لهيدجر.

يتموضع هيدجر في تصوره للوجود الصحيح خارج النموذج التقليدي لليمين و اليسار، الذي فقد قوته التبريرية بسبب التطورات السياسية العالمية و الانقلابات الأيدولوجية المرافقة لها. و يتأسس النقد الهيديجيري

لروح عصر الحضارة التقنية على اهتمام نقدي بالإرث اليوناني و بنظيره المسيحي للغرب. و هذا بالضبط هو أساس انفتاحه على ثقافات غير أوروبية، و هو انفتاح طبع فكره المتأخر.

كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فإن أهمية فلسفة هيدجر تتمثل بالخصوص في نقده العميق للتقنية و نقده للميتافيزيقا التسلطية للغرب. و يعتبر نقد شكل التفكير نقدا لشكل أسلوب الحياة في نفس الوقت، فليس هناك أي تمييز مجرد بينهما. و هنا تكمن أهمية فهمه للميتافيزيقا الكلاسيكية كمرادف للتسلط الإرادي على الواقع و محاولة السيطرة على العالم من طرف الغرب مع كل ميكانيزمات التغيير الوجودية التي ترافق اعتبار الذاتية و إرادتها مطلقة. فلم يتعب هيدجر من التحذير من أخطار اعتبار الواقع و الإنسان ماديان فقط وكذا من خطر اعتبار الإرادة مطلقة. في هذا الإطار و في خضم صراعه من أجل مفهوم جديد غير تسلطي للطبيعة⁶⁶³، فإنه من الأهمية بمكان الإشارة إلى ضرورة داخلية قادته للإلتقاء بتراث فكري شرقي و بالخصوص بالزین البوذي Zen-Buddhismus. من هنا فقد توجهنا فلسفة هيدجر إلى طريق جديد يخرجنا من الدرب المغلوق الذي قادنا إليه فهم الطبيعة كموضوع مادي فقط وما ترتب عن ذلك من فهم عمودي لمصطلح التقدم.

⁶⁶³ (و الذي يرجعه من منطق تاريخية الكينونة إلى الفلسفة القبل السقراطية).

في هذا الإطار يتضح للملم بالنصوص الهيدجيرية منذ ثلاثينيات القرن الماضي، بأن هيدجر هو المفكر الحقيقي لفلسفة "ما بعد الحداثة" بنقده الراديكالي لمفهوم الذات. فقد بدأ نقده هذا بكل تشعباته الفكرية . التاريخية في وقت مبكر. و لا تقدم فلسفة "ما بعد الحداثة" الحالية أي جديد يذكر بالمقارنة مع ما قدمه هيدجر. لا يتعلق الأمر في فلسفة "ما بعد الحداثة" إلا بدراسة الأطروحات الهيدجيرية، التي تناولها فلسفيا بطريقة مضبوطة. فلم يسبق فيلسوف آخر هيدجر في تأمل التاريخ الغربي، ليس فقط كتاريخ روحي، بل كتاريخ كينوني، يعني بعبارة هيدجر نفسه: "كتاريخ لمعرفة الكينونة". و كان أهم شئ في تأمله هذا هو تأكيده على "النسيان الكينوني" الناتج في نظره عن ضغط التحقيق الذاتي للإنسان و اعتبار الوجود في بعده المادي فقط. في تحاليل مستقلة كثيرة، اهتمت دائما بتاريخ الأفكار، يترك هيدجر إنسان الحضارة التقنية يرى نفسه في مرآة معرفة ذاته. و بهذا فإنه ينجح في نقد العصر بعمق وشمولية لم يسبق لهما نظير في العالم الغربي في القرن الماضي. فبرجوعه إلى الفهم المفقود للطبيعة للعصر الأسطوري، فإنه يبي ممرات في اتجاه ثقافات و أساليب حياة مغايرة للتصور الغربي للعالم توجده إلى اليوم⁶⁶⁴. و انطلاقا من تحاليله العميقة، التي حاول فيها تقديم فهم غير مادي للطبيعة، نجد أنفسنا أمام أهم مفكر

⁶⁶⁴ نترك هنا جانبا إشكالية الإعتقاد في سقوطه في رومانسية (خاطنة) لمفكر بدوي يحن لجذوره، كما توحى بذلك بعض محاضراته منذ ثلاثينيات القرن الماضي.

غير ماركسي للحركة الأيكولوجية المعاصرة. إن تعبيره المليء بالصور الذهنية عن التقنية كرف "Ge-stell"⁶⁶⁵ = منطق التنظيم التقني من أجل التحكم و السيطرة" قد أصبحت تتضمن مساءلة راديكالية لفكرنا المتعلق بالتقدم و بما يمكن عمله أو فعله، أي القيام به في الطبيعة التي لم يعد ينظر لها إلا كموضوع مادي، الهدف منه هو تحقيق الرغبات الذاتية للإنسان.

على الرغم من أن هيدجر لم يتحدث عن النتائج السياسية لفكره، و لم يكن يرغب في ذلك حتى، فلا يمكن للمرء غض النظر عن الخاصية التحررية العالية لتحليله للحضور هنا و بالخصوص في "الكينونة و الزمن" و في دراساته الكينونتاريخية المتأخرة. فبعد "الإنعطاف" نجد من وجهة نظر معرف نظرية و اجتماعية و بطريقة ضمنية بأنه يؤكد على أن المواطن اليقظ لن يكون إلا ذاك الذي يتمحص و يتأمل اعتبار كل ميادين الحياة مادية، أي ذاك الذي لا يعيش في وضع غير حقيقي "تصدع المرء" كما

⁶⁶⁵ مفهوم Ge-stell أو Gestell هو من بين المفاهيم الأساسية في نقد هيدجر للتقنية. ويعني لغويا "الرف" و ما يقصده هيدجر به هو أن الإنسان لا يترك الطبيعة كما هي ويندمج فيها، بل يعمل على تغييرها و محاولة تطويعها بهدف السيطرة عليها طبقا لما يتماشي و الرغبات الذاتية للإنسان. بمعنى أن الإنسان يتعامل مع الطبيعة و كأنها موضوعا تقنيا يطبق عليه منطق التنظيم التقني بمحاولة وضع كل شيء في قمطر أو على رفوف منظمة تسهل عملية السيطرة عليها. إشارة إلى ما يميز جوهر التقنية الحديثة و رغبة الإنسان جعل الواقع يخدمه و من تم التحكم فيه (إضافة المترجم).

عبر عن ذلك بدقة عند حديثه عن مجهولية المجتمع الإستهلاكي المعاصر، الذي يتشبث في نظره بنسيان الكينونة .. للتصور الأنطولوجي الهيديجيري لـ "نسيان الكينونة" (بمفهوم البنات الوجودية الأصيلة الرئيسية كأساليب كينونية للوجود في العالم) و لنقده الكينونتاريخي الشامل لفكره المتأخر (بتفكيره في الخاصية المادية و التدليسية للتقنية كـ "رف تنظيم Gestell" ويفهمه الأنطولوجي الوجودي، المتمثل في "النسيان الكينوني"، نلمس نتائج سياسية جد مهمة لفكره، في معنى تأمل و تبصر الميكانيزمات الذاتية التي ترى كل شئ في جانبه المادي فقط لإنسان الحضارة التقنية الهارب من نفسه/ذاته و الكابت للموت و اللاجئ إلى الإنتاج الأعمى الغير ذي جدوى حتى و لم تكن هناك حاجة لذلك. ذلك أن الحضارة التقنية ساجحة في نظره في دوغمائية التصور الميتافيزيقي الكلاسيكي للعالم. بغض النظر عن هذا فإن النقاش الذي دار في الثمانينيات من القرن الماضي حول الإلتزام السياسي لهيدجر، و بالخصوص بعد نشر كتاب فيكتور فارياس Victor Varias، لم يذهب إلى عمق تفكيره بقدر ما بقي سطحيا دون التحليل العميق للمضمون الفلسفي لنصوصه في هذا الإطار⁶⁶⁶. فمحاولة اعتبار فكره نازيا، بعد إدماج فلسفته بعد قبولها من طرف الكثير من المفكرين الفرنسيين في خمسينيات القرن الماضي، لم تكن

Heidegger et le nazisme. Lagrasse 1987.⁶⁶⁶

في العمق إلا رغبة في الإستفزاز و ليس رغبة في فحص التاريخ الفكري الألماني المعاصر. فقد شعر أيديولوجيو النازية منذ البداية، بأن طريقة تفكير هيدجر ليست لها أية علاقة بما كانوا يعملونه من أجل تحقيق أهدافهم⁶⁶⁷. في المقابل و بترك أهمية أو عدم أهمية قضية التزامه النازي 1934/33 جانبا، فإنه من الضروري الإعتراف بالأهمية التطبيقية لفلسفة هيدجر، حتى و إن كان خط التأويل يؤدي بوضوح إلى اتجاه التحرر الإجتماعي لهذه الفلسفة. و يبدأ النقد الفلسفي المجتمعي الهيدجيري كنقد لميتافيزيقا إرادة القوة الغربية، و التي وصلت أوجها في السلبية الراديكالية النيتشوية، بتعميق التأويل الوجودي الفلسفي لمفهوم " الإستيلا ب " و مفهوم "التجسيم"⁶⁶⁸، ليصل إلى النقد الضمني لأمركنة القارة الأوروبية بعد الحرب العالمية الثانية بإيمانها المغالى فيه في التقنية و تجسيم الوجود الإنساني كموضوع لمجتمع الإستهلاك.

على الرغم من هذا النقد المجتمعي الضمني لفكره، فإن هيدجر لم يشر بطريقة مباشرة للسياسة و ظل بعيدا عن الإلتزام السياسي . باستثناء مدة

⁶⁶⁷ انظر كتابنا: Ist Heideggers Fundmentalontologie gesellschaftsfähig? Zur Frage der systematischen Wertung seines nationalsozialistischen Engagements, in: Politik und Theologie bei Heidegger. Politischer Aktionismus und theologische Mystik nach „Sein und Zeit“, Innsbruck 1991, S. 7-27.
⁶⁶⁸ [عند هيربرت ماركوز في "الإنسان الأحادي" و عند جورج لوكاش "التاريخ و الوعي الطبقي" و عند الماركسيين الجدد (انظر في هذا الإطار فلسفة "الدائرة التطبيقية" في يوغوسلافيا ستينان القرن الماضي، التي شرحت نهاية الماركسية الواحدية)].

قصيرة في ثلاثينيات القرن العشرين .. و بالنظر إلى السياسة، فإن ما جاء به في "رسالة إلى الإنسانية" يظل قائما، بحيث إنه أكد دائما بأن ما كان يهيمه هو تأسيس أنطولوجيا جذرية و ليس التأسيس لتخصصات في الأنثروبولوجيا أو في الأخلاق الإجتماعية. أكثر من هذا، فإن التصورات السياسية الميدانية لفلسفته لم تكن في نظره في إطار أنطولوجيته الفلسفية إلا "منتوجا جانبيا" غير مقصود في حد ذاته و هو في بحر تأمله لمعرفة كينونة الوجود و إنقاذها من تسفيهاات الميتافيزيقا الغربية الكلاسيكية. و يكمن الخط الناظم لكل فكره المتأخر في نقد ادعاء التقنية التي تعتبر كل شيء ممكن، محولا بذلك بناء معرفة كينونية غير سلطوية وغير تسفيهية.

إلى جانب هذه التطبيقات السياسية المشار إليها فيما سبق، فإن هناك أهمية أخرى للفكر الهيديجيري تتجلى في مساهمته السيكلوجية و الطب نفسية. فتعاليمه حول البنيات الوجودية الأصيلة في "الكينونة و الزمن" تقدم إلى حد ما إطارا عاما لطب نفسي للإنسان المعاصر. فتحليله الأنطولوجي يمكن . بعيدا عن كل المفاهيم التحليل نفسية المعتادة . من التعرف على عصاب Neurose مجتمع الإستهلاك على أساس موقفه التقني التشيعي من العالم و مساءلة العُصاب الجماعي للحضارة التقنية بالنظر إلى الإدعاء العام الذي يركز على إمكانية عمل كل شيء تقنيا. ولم

يكن من الصدفة كون هيدجر كان طوال حياته على اتصال مستمر بالأطباء النفسيين و قد استفادت طريقة العلاج المسماة "تحليل الوجود هنا"، التي أصبحت فيما بعد مدرسة قائمة بذاتها في الطب النفسي، من منهجه الفينومينولوجي في التحليل الوجودي. فقد اعتبر هيدجر الإنسان في "الكينونة و الزمن" هاربا من نفسه، و هذا ما اعتبره في "الإنعطاف" قانونا عاما للنسيان الكينوي الغربي. و قد ظلت وجهة نظره، المتمثلة في كون التقنية كقوة مطلقة مفترضة⁶⁶⁹، المحرك الأساسي لنقده المجتمعي و الحضاري لفكره المتأخر. و على الرغم مما أكده في "رسالة إلى الإنسانية"، فإن كتاب "الكينونة و الزمن" و بسبب عرضه المتحرر من كل خيال لميكانيزمات الهروب من الحضور هنا Dasein و كبت هذا الأخير، يبقى مساهمة جد مهمة في أنثروبولوجية الإنسان المعاصر. و عن طريق الوجود الفعلي الذي قدمه في "الكينونة و الزمن" و في فكره المتأخر في عبارة التأمل Besinnlichkeit أو Gelassenheit، فإن للمحاولة الهيدجيرية الأنطولوجية الأساسية بُعدا أخلاقيا ضمنيا. و بهذا فإن الأنطولوجيا الأساسية هي فلسفة تطبيقية عندما يتعلق الأمر فيها بالشروط الإجتماعية و السيكلوجية الممكنة.

⁶⁶⁹ و هي وجهة نظر استلهمها من مؤلف إرنست بورغن "Der Ernst Jürgen Arbeiter العامل".

انطلاقاً من محاولته الأنطولوجية الأساسية و انطلاقاً من سؤاله المتعلق بعلمنا والفهم المفروغ منه للأفق الذي يحدد الكينونة و كذا التجربة الكينونية، فإن هيدجر يقدم وجهة نظر عامة عن الواقع التاريخي والإجتماعي، أكثر مما يُسمح به في إطار التخصصات التجريبية والتصورات الميتافيزيقية الدوغمائية الكلاسيكية. و لا يتعلق الأمر هنا بتاريخ الأفكار و التاريخ الفكري لتشكل المواطنة الأوروبية، بل بالتشكيل التاريخي لفهم الإنسان و المفهوم بطريقة مفروغ منها كوجود موضوعي ذي سلوك معين.

إن السياسة التي تتأسس على إرادة القوة المفترضة و المطلقة و التي تجعل من الإنسان (المواطن) موضوعاً و تسلب منه الحق في الرغبة في تحقيق ذاته و وضع القوى التي تحكمه بطريقة غير ديمقراطية موضع تساؤل، هي سياسة تتموضع فيما سماه هيدجر "بالنسيان الكينوني". و يهدف هيدجر من خلال تحليله الكينونتاريخي الوصول إلى نوع من التاريخ الكوني، يحدد فيه الفهم المبسّم به للإنسان (الوجود في العالم) عن طريق معايير الحضور هنا Dasein. و ينطبق هذا على السياسة كشكل خاص للوجود في العالم. ما ينتقده هيدجر في السياسة هو فهمها البرغماتي. التقني (أي ما يعبر عنه المرء بـ "التيقنوقراطية)، وهو فهم لا ينظر إلى الواقع "إلا من زاوية

ضمان سيطرة الإنسان عليه⁶⁷⁰. ونجد نقده للحضارة التقنية في بؤرة الصراع بين السياسة و الفلسفة، و هي البؤرة التي يتموضع هيدجر فيها، لكنه لا يسعى من وراء هذا النقد إلى أي نشاط أو التزام و إضفاء الشرعية على ممارسة سلطة "إرادة القوة"، كما فهم ذلك نيتشيه و اعتبره أساس الميتافيزيقا الغربية⁶⁷¹. إن هيدجر يحذر من الممارسة السياسية التي تعتبر كل شيء ممكن بنوع من التسليم البديهي و منح هذا التسليم أهمية كبيرة. و يعتقد هيدجر بأن إنسان الحضارة الغربية يسقط في الخطأ عندما يعتقد بأن: " ما يهمنا أساسا هو ما هو راهني"⁶⁷².

يكمن التحيين الخاص لـ "الغير الراهني" لفكر إرادة القوة لنهاية القرن العشرين في نداء هيدجر إلى التأمل و إلى الثورة ضد حالة القصور و التغريب التي يفرضها عليه الحضور هنا، الذي يجعل من الإنسان كائنا يُنتج و يستهلك دون هدف، أي اعتبار كل شيء مادة. يعتقد هيدجر إذن بأن تصور العالم المبني على النفعية فقط و على المادة في أقصى صورها و على الرغبة في الريح هو تصور في طريقه إلى الزوال. و بحيث إن هيدجر لم يطور نقده المجتمعي و نقده لعصره على تخمين فلسفي، بل كان واعيا

⁶⁷⁰ انظر: Medard Boss, Psychoanalyse und Daseinsanalytik. Bern/Stuttgart 1957, die schweizerische Psychiatrie, in: Neue Züricher Zeitung, Nr. 579, 21.9.1969, S. 51.

⁶⁷¹ Vorträge und Aufsätze, I. S. 89f.

⁶⁷² Grundsätze des Denkens, in: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, Jg. 6 (1959), S. 41

بمسؤوليته الإجتماعية كفيلسوف (على الرغم من أنه كان يرفض كل التزام سياسي)، فإن ذلك يؤكد وجهة نظره الموجودة في "الكيونة و الزمن" و التي حددت فلسفته المتأخرة كذلك و القائلة بأن: "ما يشكل السيرة الكاملة و الحقيقية للحضور هنا هي قدرة إرسال الكيونة⁶⁷³ للوجود هنا في و مع جيله"⁶⁷⁴.

⁶⁷³ المقصود بهذا المفهوم هو الضرورة الداخلية لتطور الكيونة في معنى عدم قابلية عزل القدر الكيوني Schicksal عن الإنسان. ترسل الكيونة لنا عن طريق تجليات مختلفة و لا يمكن التحكم في هذه التجليات. و في هذا المعنى، فإن نسيان الكيونة و اختفائها في التقية هي كذلك "إرسال للكيونة" "Seinsgeschichte", بمعنى أن التقية ما هي إلا مظهرا من مظاهرات الكيونة، و هو مظهر لا يعتبر بالضرورة أحسن مظهر لها في نظر هيدجر.

⁶⁷⁴ Sein und Zeit, Tübingen, 11. Aufl. 1967, S. 384f.

هيدجر و ريبة الكينونة

بين الهدم الميتافيزيقي و الشك الفينومينولوجي⁶⁷⁵

"يبدأ التفكير، فقط عندما نفهم بأن العقل الذي قدسناه منذ قرون هو العدو اللدوذ للفكر"⁶⁷⁶.

تقديم

في محاضرة أكاديمية متميزة كهذه، لا يسع المستمع إلا التمتع برحلة فلسفية شيقة في ربوع عالم الكينونة الهيدجيري و اكتشاف مفكر ألماني حديث أثر فكره في مجموع فكر ما بعد الحداثة، كما يؤكد على ذلك البروفيسور كوكلر نفسه. يقودنا هذا السفر الفلسفي الممتع إلى مُلأقاة الفضاء الهيدجيري الشاسع الأطراف، المتشابك، المعقد و الغني بالتحاليل الدَّيِّمة لفكر لم "يبح" بعد بكل أسراره.

أيقظت "ريبية الكينونة" مضجع هيدجر منذ خطواته الفلسفية المبكرة، و قادته إلى "مسارب فلسفية كثيفة" "Holzwege" لا تؤدي إلى أي منفذ، وفرضت

⁶⁷⁵ محاضرة بجامعة الحسن الثاني الدار البيضاء. كلية الآداب و العلوم الإنسانية بنمسك - الدار البيضاء. شعبة الفلسفة. الأربعاء 06 فبراير 2013.

⁶⁷⁶ Heidegger: Holzwege, S247

عليه اختيار لغة خاصة، لا يفقهها إلا المختصون⁶⁷⁷ و طاعته على النباش في كل الإرث الفلسفي و الفكري الأوروبي منذ الإغريق و شجعتة على فهم عمق كل الميتافيزيقا الموروثة و ضحدها و رفضها و أخذ موقف منها، لأنها كانت في نظره ساجحة حتى النخاع الشوكي، مع أكبر ممثليها منذ أفلاطون و أرسطو و هيكل و ديكارت و لايبنتز و غيرهم كثير. في ذاتية أدت بالفكر الغربي عموما إلى مركزية خاصة، مليئة بإرادة القوة و مؤمنة بالتقنية و إمكانياتها.

إذا كان كتاب: "الكيونونة و الزمن" هو أشهر مؤلفات هيدجر، فإن أعمق ما خلفه هو كُتبيته: "Gelassenheit"، الذي يعتبر بحق التعبير الواضح والعميق لفلسفة الكيونونة الهيدجيرية كتجاوز نقدي واعي للذاتية الغربية وتصحيح "الكيونونة و الزمن".

د. حميد لشهب

⁶⁷⁷ كم مرة أساء المرء فهمه، و أساء بهذا لفكره.

النص الأصلي:

التصور الهيديجيري للذات على خلفية أنطولوجيته⁶⁷⁸

أولا

يتميز التصور الهيديجيري للذات و موقفه اتجاه الفلسفة الغربية المرتكزة على هذه الذات بنفس الطريقة التي يتميز بها فكره. يقول: "التفكير في الكينونة عن طريق الفينومينولوجيا"⁶⁷⁹. و قد أدى به الإهتمام الأنطولوجي العميق، الذي يميز التفكير الهيديجيري بصفة عامة، إلى إعادة تحديد جديد و عميق لمفهوم الذات. ففي الوقت الذي سارَ فيه إيدموند هوسرل Edmund Husserl بحزم كبير في طريق طويل أثناء تطوير طريقته الفينومينولوجية بدءا من الموضوعية Objektivismus و الواقعية Realismus في "بحوث منطقية Logischen Untersuchungen" وصولا في محطته الأولى إلى المثالية المتعالية و أخيرا إلى المثالية الأنطولوجية

⁶⁷⁸ نشر هذا النص بمجلة "تاريخ و قبل تاريخ الذاتية الحديثة Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität" تحت عنوان: التصور الهيديجيري للذات على خلفية أنطولوجيته. الناشر: Reto Luzius Fetz, Roland Hagnebühle und Peter Schulz. طبعة خاصة بدار النشر: Gruyter. Berlin. New York، سنة النشر 1998، من ص 1059 إلى ص 1072.

⁶⁷⁹ Heidegger im Vorwort zu Richardson: Heidegger, S. XVII: „Ein Weg durch die Phänomenologie in das Denken des Seins“

لفلسفة: "الذاتية المتعالية الخالصة"⁶⁸⁰؛ فإن فكر هيدجر قد سارَ في الاتجاه المعاكس. فقد قاده الوصف الفينومينولوجي للوجود الإنساني في "الكينونة و الزمن Sein und Zeit". و قد كان منذ البداية وصفاً أنطولوجياً عميقاً دون تنازلات. إلى نقطة توجد في الجهة الأخرى للذات، و بالتالي إلى الجهة الأخرى للطريقة الفلسفية المتعالية، التي تميز إلى حد كبير فلسفة القرن العشرين في الكثير من الميادين⁶⁸¹. ذلك أن وصف هيدجر هذا يتضمن نقداً للنزعة الإرادية و للتمركز على الذات للفكر "الغربي"، و هو نقد حاول هيدجر البحث فيه بتحليل "كينونتاريخي" شامل. فقد طور تحليله الوجودي⁶⁸² Daseinsanalyse، والذي فهم خطأً في الأول على أنه "ذاتي" و "وجودي"، إلى تفكير في الكينونة، التي لا تَعْتَبَرُ: "إشكالية وجود الإنسان [...] هي إشكالية الإنسان"⁶⁸³ كما يقول هيدجر.

⁶⁸⁰ انظر نص كوكلر في هذا الإطار: ديالكتيك الذات و الموضوع في الفينومينولوجيا المتعالية: Die Subjekt-Objekt-Dialektik in der transzendentalen Phänomenologie

⁶⁸¹ انظر في هذا الصدد هيدجر: "إشكالية الكينونة Zur Seinsfrage".

⁶⁸² انظر التصحيح الذي قام به هيدجر لنفسه في هذا الإطار في رسالة حول "النزعة الإنسانية" "Brief über den Humanismus". النص الأصلي للإستشهاد هو: " Die Frage nach dem Wesen des Menschen... keine Frage nach dem Menschen ist

⁶⁸³ انظر كتاب هيدجر: Gelassenheit، ص 29. و كذا كتابنا: Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie

عبر يوهانيس ب. لوتس Johannes B. Lotz من خلفية مسيحية بدقة بالغة عن الموقف الهيديجيري المخالف تماما لموقف الفينومينولوجية المتعالية الموجهة من طرف الذاتية لأستاذه هوسرل، عندما قال: يوجد "الشخص الإنساني أنطولوجيا [...]"، يعني المفهوم عن طريق الكينونة كمغاير⁶⁸⁴. لذا "فإن الفلسفة الشخصية باعتبارها فلسفة روح متطورة بالكامل هي في جوهرها فلسفة كينونة"⁶⁸⁵.

إن هذا الإهتمام الأنطولوجي الأساسي العميق، و كما أكد على ذلك هيدجر نفسه مرات عديدة، هو الذي يُوجَّه تحليل "الكينونة والزمن". وبما أن دراسة كينونة الوجود Sein des Seienden لا تكون ممكنة في نظره إلا فينومينولوجيا، فإن أهم مسؤولية له في كتاب "الكينونة و الزمن" كانت هي وصف الوجود في العالم In-der-Welt-sein كشرط لإمكانية كل فهم للكينونة. و يعني هذا في هذه المرحلة المبكرة من فكره. قبل ما يسمى بالإنعطاف "die Kehre" بفترة طويلة. بأنه اهتم بذاتية الميتافيزيقا التقليدية، التي تتأسس⁶⁸⁶ في نظره على وجود أنطولوجية مطلقة. و في مقابل هذا حاول هيدجر. بطريقة مشابحة في الأساس للموضوع

Lotz: Person und Ontologie, S. 385. ⁶⁸⁴

نفس المرجع السابق، ص. 380. ⁶⁸⁵

انظر هيدجر، الكينونة و الزمن، الجزئين 19 و 21. ⁶⁸⁶

الكلاسيكي للفلسفة المتعالية . فهم الذات كعامل ديناميكي لتكوين العالم. يقبل في بداية الأمر موضوع الفينومينولوجيا المتعالية لإدموند هوسرل، لكنه يتجاوز في تحليله للبنيات الوجودية الأصيلة⁶⁸⁷ مثاليتها المجردة. إن تحليل الزمن/الديمومة Zeitlichkeit الكينوني في كل علاقاته بالحياة العملية، قاده إلى نقد جذري للديكارتية، يعني نقد ذاك التقابل الجامد بين الذات الموضوع و نقد التصورات الميتافيزيقية التقليدية⁶⁸⁸ . فبدراسته للفهم كبنية وجودية أصيلة (فهم الكينونة)⁶⁸⁹، نجح هيدجر في تأسيس أنطولوجيا وجودية للهيرمينيوتيقا (التأويل)، و استطاع تجاوز التصور الذاتي و السيكلوجي لديلتاي.

عارض هيدجر بكل حزم مفهوم الذات الهوسرلي الأنطولوجي المثالي المطلق (الذي حاول أن يجعل منه مطلقاً). فالفينومينولوجيا بالنسبة لهيدجر ما هي إلا طريقة لوصف الأشكال الفعلية للوجود في العالم، و ليست نسقا لإتمام فلسفة متعالية أنطولوجية مثالية. كل ما كان يهمله في "الكينونة

⁶⁸⁷ طُرق وجود الدازاين الإنساني، أي (الوجود في العالم) في الكينونة و الزمن Sein und Zeit ."

⁶⁸⁸ انظر دراسة هانس كوكلر في هذا الإطار: Die Subjekt-Objekt-Dialektik in der transzendentalen Phänomenologie, S. 146 ff.
⁶⁸⁹ انظر هيدجر، الكينونة و الزمن، الجزء 32.

والزمن" هو فقط تحليل الذاتية في واقعيتها⁶⁹⁰، طالما كان هذا التحليل في صالح موضوع أنطولوجيا جذرية.

ثانيا

في مرحلة متأخرة من فكره، بعد الإنعطاف، تخلى هيدجر عن فلسفة الذاتية، والتي كان يعتبرها المرء بصفة عامة وجودية، لصالح تأمل "كينونتاريخي"⁶⁹¹ للفهم الذاتي للإنسان في الحضارة الغربية. وكان هدفه هو وُضْعُ "اليقين الذاتي"⁶⁹² للإنسان المعاصر في هذه الحضارة التقنية مؤضَعُ تساؤل بطريقة نقدية⁶⁹³. فقد تخلى هيدجر عن عمله المتعلق بالذات في كتاب "الكينونة والزمن" لصالح تأمل أنطولوجي أساسي جديد. و هنا بالضبط يكمن "الإنعطاف" عنده.

يجسّد المثال Ideal "الحقيقي"⁶⁹⁴، الذي حاول هيدجر الاشتغال عليه في كتاب "الكينونة و الزمن"، التأمّل الوجوديّ الهيدجري للذات. و بما أنّ

Konkretheit⁶⁹⁰

seinsgeschichtlich⁶⁹¹

Selbstvergewisserung⁶⁹²

⁶⁹³ انظر في هذا الإطار كتاب كوكلر: "الشك و نقد المجتمع في فكر مارتين هيدجر"

•Martin Heideggers. Skepsis und Gesellschaftskritik im Denken

المنشور بالعربية عن "جداول للنشر و التوزيع"، لبنان 2013.

⁶⁹⁴ انظر هيدجر، الكينونة و الزمن، الجزء 54 و ما يليه.

إرادة القوة تتمظهر في إرادة المعرفة ، فقد حاول هيدجر وَضَعَ إرادة القوة مؤزَع تساؤل بطريقة كينونتاريخية في تفكيره بعد لحظة "الإنعطاف". من خلال تحليلات فكرية تاريخية شاملة . و التي تحتوي بالنسبة له على مضامين " كينونتاريخية"، طالما تمظهرت فيها صيغةُ الفهم الغربي للكينونة أو لغياها . عملَ هيدجر على تَتَبُّع رغبة الإنسان في جعل الكينونة شيئاً مُحدِّداً أو تطويعها لإرادته⁶⁹⁵ ، وهذا هو ما يطبع مفهوم الميتافيزيقا التي تعتبر الجزء كلا pars pro toto، و قد قاده هذا إلى الإهتمام النقدي بفهم واقع العصر التقني الحديث و إلى الإهتمام بالتساؤل عن الرغبة المجنونة لدى إنسان الحضارة التقنية في جعل كل شيء ممكناً⁶⁹⁶ . و يرى أن السبب الأساسي لهذا الأمر يكْمُنُ في "نسيان الكينونة"⁶⁹⁷ لدى الإنسان الغربي، و التي تتطابق مع اعتبار الذات مطلقة، و مع اعتبار العالم رهن إشارتها، و تقديم الصياغة النهائية للميول الميتافيزيقية الأساسية للغرب. يقول: " إن ظهور الشكل الميتافيزيقي للإنسان بوصفه مصدرا لإنتاج المعنى، هو النتيجة النهائية لاستعمال الوجود الإنساني كذات مُحدِّد مقياس كل شيء"⁶⁹⁸ .

⁶⁹⁵ انظر بالخصوص: "هيدجر: التعاليم الأفلاطونية حول الحقيقة Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit".

⁶⁹⁶ انظر: هيدجر: "التقنية و الإنعطاف Die Technik und die Kehre".

⁶⁹⁷ Seinsvergessenheit

⁶⁹⁸ هيدجر: حول إشكالية الكينونة؛ Zur Seinsfrage.

من هذا المنطلق يمكن اعتبار هيدجر من الرّعييل الأوّل لحركة الخضر الحديثة البديلة المتقدمة لحضارة التقنية، كما يرى ذلك أنصار ما بعد الحداثة. لكن اهتمامه بنتائج التطبيق المطلق لمفهوم الذاتية و الذي نَظَر له انطلاقاً من أفق فكر تاريخي و أنطولوجي مغاير جوهرياً لأيديولوجيات "البدائل" "المابعد حداثة" المختلفة.

عوض تطويره لفلسفة الذاتية، طور هيدجر إذن فلسفة ("فكر") الكينونة، حيث نجد وصف الذاتية عنده لا يقوم إلا لاعتبار منهجي لا أكثر و لا أقل . أي كبرهان على أسس البنيات الوجودية الأصيلة الفعلية لتجربة الكينونة .. و توجد الطريقة الفينومينولوجية دائماً في الجهة الخلفية لاهتمامه الأنطولوجي: "إذا كانت الفينومينولوجيا باعتبارها تجلياً للشيء في ذاته هي التي تحدد طريقة عمل الفلسفة و إذا كانت الإشكالية الأساسية للفلسفة منذ غابر الأزمان بمختلف أشكالها هي إشكالية كينونة الوجود، فلا بد أن تبقى الكينونة هي أولاً و أخيراً الشيء في ذاته بالنسبة للفكر"⁶⁹⁹.

⁶⁹⁹ هيدجر في تقديمه لكتاب ريكاردسون: "هيدجر". Richardson: Heidegger, S.

من هنا فإن اهتمامه الفكري الرئيسي يكمن في إعادة بناء "كينونتاريخي" لمنطلق الفكر الغربي و الاستدلال على أن التركيز على الذات هو اللحظة المركزية "النسيان الكينونة"، و هو نسيان من اللازم حسب هيدجر تجاوزه.

إن منطلق الفكر الحديث في بحثه عن تأسيس ذاته بذاته، كما يتجلى ذلك بوضوح في مثال المنهجية الديكارتية، يقود في نظره إلى قوة إرادة بالضرورة ، حتى و إن كانت "الميتافيزيقا" المطبوعة بهذا الشكل في العصر التقني الحديث قد تطورت في وجودها الكامل⁷⁰⁰. و سنقدم جزء من هذا الطريق "الكينونتاريخي" بمساعدة بعض الأمثلة التي قدمها هيدجر نفسه.

كانت فلسفة هيجل تُمثِّلُ حجر الزاوية في هذا الطريق في نظر هيدجر. فهو الذي أكمل إلى حد ما الإتجاه الأنف الذكر بجعل الذات مطلقة⁷⁰¹. بالتأكيد إنه قد فُكِرَ في الذات كذات في نسق هيجل، و التي تصبح في الوعي الذاتي الكامل يقينا مطلقا للمعرفة: "إن الذاتية الضرورية للعقل هي إرادة معرفة الذات بالذات. و يعني هذا: إن العقل هو روح مطلقة. و بما

⁷⁰⁰انظر: هيدجر: "التقنية و الإنعطاف Die Technik und die Kehre".
⁷⁰¹انظر هيدجر: نيتشه ص 147: "إن فلسفة هيجل، التي كانت من وجهة نظر معينة كاملة، كانت هكذا فقط كتفكير سابق لميادين، حيث كان تاريخ القرن التاسع عشر يتحرك".
Heidegger, Nietzsche, S. 147

أنه كذلك، فإن العقل هو حقيقة الواقع المطلقة، و كينونة الوجود⁷⁰². وقد أصبح الوعي الذاتي المطلق مبدأ للتفكير بالنسبة لهيجل، و فيه تكمن إرادة القوة الغربية المتطرفة، التي تعني السَّير نحو: "القضاء على الأرض [...] برغبة القضاء عليها، غَيْرَ أنها صيرورة غير واعية بذاتها في الجوهر"، و هي صيرورة أبحَّتْ منذ الإغريق "ذلك أن جوهر الحقيقة يقارب عندهم حدود اليقين، حيث يتأكد الإدراك و الإنتاج الإنساني مؤقتا من نفسه"⁷⁰³. إن الرجوع إلى الذاتية، و التي عرفت بدايتها قبل هذا مع فكر أفلاطون و أرسطو، قد تطور⁷⁰⁴ للمرة الأولى في نظر هيدجر في العصر الحديث مع فكر ديكارت القائم على "الكوجيتو" و مع تعاليمه حول الطريقة العلمية باعتبارها مدخلا عاما للحقيقة من منظور الذات المفكرة، التي صارت تُمثَلُ "الحقيقة" و "اليقين" و بواسطتها: "يُبْحَثُ انطلاقا من الإنسان و إلى الإنسان عن يقين ضروري و منه يُجَدِّدُ جوهر الحقيقة"⁷⁰⁵.

إن التساؤل عن العلة الأولى، و عن ما يُسمَّى الأساس الراسخ للحقيقة *fundamentum inconcussum veritatis*، الذي يجب على الفكر

⁷⁰² نفس المرجع السابق، ص. 299.

⁷⁰³ هيدجر: تجاوز الميتافيزيقا، ص. 91 Heidegger: Überwindung der

Metaphysik, S.

⁷⁰⁴ انظر هيدجر: نيتشه ص 158 و ما يليها.

⁷⁰⁵ نفس المرجع السابق، ص. 142.

الإنساني اقتفاء أثره، مطبوع في مبدأ السبب الكافي⁷⁰⁶، و الذي عبر عنه لايبنتز Leibniz لأول مرة بوضوح. و يتأسس هذا المبدأ في تحليل لايبنتز للذات، التي تريد ضمان امتلاك الحقيقة بهذه الطريقة. و بهذا يُغلُّ الفكر الحسابي، حسب هيدجر، عن سلطته الوحيدة في "عصر الذرة"، حيث: "إن الجملة في الأساس⁷⁰⁷ هي المبدأ الأساسي⁷⁰⁸ للتمثل العقلي بالمعنى الحسابي الذي يبحث عن ضمان ما يحسبه"⁷⁰⁹. و إن انفراد الذات بذاتها و ضمانها يجعل من انقسام الذات و الموضوع انقسامًا مطلقًا: " بالرجوع إلى الأنا كذات، يكون لوجود الموضوع في التمثل قبل الأنا خاصية الموضوع بالنسبة للذات"⁷¹⁰. أما سبب إمكانية التفكير بطريقة أصناف مادية فيكمن في فهم الذات كذات، تحاول فهم "الواقع". و من أجل تحقيق هذا الغرض تقوم هذه الذات إذن بوضع هذا الواقع في التمثل قبل وعيها بذاتها نفسها. و بهذا يصبح الواقع: "تصورًا..."⁷¹¹.

يتجلَّى هذا التصور المتمرَّكز على الذات، حسب هيدجر، في مونادولوجية Monadologie لايبنتز. ففيها يظهر تصور ديناميكية الكون المؤسس

Prinzip des zureichenden Grundes⁷⁰⁶

Der Satz vom Grund⁷⁰⁷

Grundsatz⁷⁰⁸

Heidegger: Der Satz vom Grund, S. 197⁷⁰⁹

نفس المرجع السابق ص. 132.⁷¹⁰

انظر هيدجر: نيتشه ص 427.⁷¹¹

على ذاته، المِتمثل في ذاته للمونادا perceptio، و الذي يصل إلى كماله في اليقين الذاتي apperceptio. يتمُّ تمثُّل هذا الجوهر، و الذي يُفهم على أنه ذات فعّالة، من طرف رغبة appetitus فِكْر يُرجع كل شيء إلى ذاته، ك: " تركيز و مرآة للكون كله حسب وجهة نظره"⁷¹². يصبح "لبساطة" المونادا كتوحيد و جمع المتعدد في ذات واحدة، "خاصية التمثل"⁷¹³، الذي يجب فهمه كصيرورة للديناميكية الداخلية للقوة الفاعلة الأصلية " vis primitiva activa"، حيث تتحلَّى ميول السيطرة على الوجود. فالمونادا باعتبارها تمثلا repraesentatio، و بفضل خاصيتها الإرادية، تحمل الوجود إلى "الحاضر": أي إلى وعيها الذاتي.

كما سبقت الإشارة إلى ذلك، تجذ اللحظة الإرادية للذات، اعتبارا خاصة إدراك الكينونة كأداة لتحقيق هذا الهدف، تعبيرا واضحا لها في نسق هيكل، حسب هيدجر. و يمثل هذا بالنسبة له كون: "الشكل الجوهرى للواقع، بطبيعة الحال عندما يجد الواقع نفسه جوهريا كإرادة"⁷¹⁴. و يضيف: "إن الكينونة هي الواقع في معنى التصور"⁷¹⁵ غير القابل للشك"⁷¹⁶.

Leibniz: Die philosophische Schriften, S. 411, n. 87 ⁷¹²

⁷¹³ نفس المرجع السابق، ص. 437.

⁷¹⁴ نفس المرجع السابق، ص. 453.

⁷¹⁵ Vorgestelltheit

⁷¹⁶ نفس المرجع السابق، ص. 453.

أصبح الوعي من هذا المنظور مركز قوة، و مَرْتَعًا للميول tendentia المتَّجهة نحو "البحث عن الضمان/الأمان"، و خطوة بروميثية واسعة، و في نفس الوقت نسيانا للكينونة. إن لهذه الميول علاقة عضوية بعملية الرجوع إلى الذات التي يتَّمُ اتِّبَاعُهَا بطريقة نسقية من طرف الفلسفة المتعالية. و تُفَهِّمُ "الذات" في هذا الإطار باعتباره أساس كل (ذات sub-jectum) يرجع إليه كل تصور⁷¹⁷ Vor-stellen. لهذا السبب فإن الوعي المَتَّصُور بهذه الطريقة هو في نظر هيدجر: "ذاك الحدث، الذي تقدم فيه الكينونة نفسها للحقيقة، يعني أنها تتركها للوجود و للواقع، و يمتلك هذا الأخير الحقيقة"⁷¹⁸. و يعبر هذا النص بوضوح كبير ابتعاد هيدجر عن التوجه الفينومينولوجي لهوسرل.

كما شرح هيدجر ذلك في كتابيه⁷¹⁹ "Gelassenheit" و "Humanismusbrief" فإن الإستقلال المطلق الناتج عن الرغبة

⁷¹⁷ نفس المرجع السابق، ص. 453 و ما يليها.

⁷¹⁸ نفس المرجع السابق. النص الألماني:

„Jenes Ereignis, in dem das Sein sich der Wahrheit begibt, d.h. sie dem Seienden und der Seiendenheit überlässt und diese der Wahrheit ent-eignet“

⁷¹⁹ راحة البال، هدوء، طمأنينة، رزانة، صبر، أناة: هو عنوان نص من النصوص المتأخرة في فلسفة هيدجر. و المقصود هو "الهدوء فيما يتعلق بالأشياء"، يعني التحرر من

العفوية للذات، و هو استقلال تتأسس عليه كل محاولة لتأسيس العلم،
ينفي (الرجوع إلى الكلمة الإغريقية ص 1064)، الناتجة عن وضع في الجهة
الأخرى لانقسام الذات و الموضوع، كمشاهدة استقبالية/تستقبل
rezeptive. لكنه يؤكد في نفس الوقت، بأنه يقف في فهمه "للفكر" في
الجهة الأخرى للتمييز بين النظرية و التطبيق، و هو فهم تكون فيه النظرية
محددة من طرف التطبيق فقط و لا تعلق عليه⁷²⁰.

في نظر هيدجر لا يمكن للكينونة ككينونة أن تُنكشَف طالما استعلت
الذاتية بطريقة "مستقلة" عن الموضوع و اعتمدت على وعي كُلِّ كينونة
qua، الوعي الذي وصلت إليه بذاتها. و قد أضع الوعي هذه الإمكانية
باستمرار⁷²¹، لأنه لا يمكنه في تقوقعه على ذاته أن يفتح على ما يفوق
أفقهِ الذاتي، الذي يبقى سجين إرادة القوة. و بهذا يُزَيَّفُ المعطى الذي
يلتقي به الوعي و: " و يتم إنشاؤه كموضوع قائم بذاته"⁷²². إن
"الموضوعية" الحديثة التي تُفِيدُ معنى (تحويل الموضوع إلى شيء"⁷²³ هي في
عرف هيدجر التعبير الضروري عن "الذاتية"، ذلك أن "جوهر الذاتية هو

الإرادة أو الرغبة و من التفكير الموضوعاني، كما اكتشفه هيدجر نفسه في فلسفة الزين
البوذية و في تصوف المايستر إكهارد.

⁷²⁰ انظر هيدجر: "Heidegger: Brief über den „Humanismus“، S. 146

⁷²¹ المقصود هنا تمظهر الكينونة ككينونة.

⁷²² انظر هيدجر: نيتشه ص 498.

⁷²³ يستعمل هيدجر مصطلح رفيع من خلقه و هو Gegen- أو Gegenständlichkeit
.ständlichkeit

الموضوعية، طالما أن كل شيء يصبح موضوعا بالنسبة للذات⁷²⁴. في مثل هذه العملية المتمثلة في "تحويل الموضوع إلى شيء"، كما هو الحال في العلوم الطبيعية الحديثة، تكون الإشكالية المطروحة على الفكر هي كالاتي: "كيف تستطيع الطبيعة القابلة للحساب، والمتخيّلة كعالم حقيقي، أن تجذب و تشدّ انتباه كل حواس، وأن تُمَيِّ الإنسان و تغير وتقوي التصور الإنساني و تُحوِّله إلى تفكير حسابي فقط"⁷²⁵.

يجعل الإنسان من حيث كونه ذاتا مطلقة صارمة، و دون أن يكون واعيا بذلك، "إدراكه" مقياسا لكل ما يلتقي به⁷²⁶. و انطلاقا من التأمل الكينونتاريخي الهيديجيري أصبحت الكينونة عند كنتظ باعتبارها "الصفة العامة للكائن الفردي"⁷²⁷ *Seiendheit* شرطا لانكشاف الوجود⁷²⁸ *Seiende* وعند هيجل "انكشافا ضروريا أكيدا"⁷²⁹. و تبعا لذلك فإن الظاهرة أي: "الطريقة التي تُكوّن الذاتية الضرورية كفكر ضروري

⁷²⁴ انظر هيدجر: نيتشه ص 297.

⁷²⁵ Heidegger: Hebel, der Hausfreund, S. 23

⁷²⁶ انظر هيدجر: نيتشه ص 298.

⁷²⁷ الصفة العامة للكائن الفردي: أي ما يجعل من الكائن الفردي كائنا فرديا، و يمكن اعتباره في بعض السياقات الهيديجيرية المعينة الكينونة في حد ذاتها.

⁷²⁸ الكائن الفردي بالمقارنة بالكينونة بصفة عامة. هناك تمييز في اللاتينية بين *ens* و *esse*

و في الإغريقية بين *εἶναι* و *τὸ ὄν*

⁷²⁹ نفس المرجع السابق ص. 299.

مُتمظهر هي نفسها كينونة كل ما يوجد⁷³⁰. و العقل الذي يقود صيرورة الفكر في مثل هذه الفينومينولوجيا . و التي لا تعتبر كذلك في الحقيقة بالنسبة لهيدجر. هو "الذاتية الضرورية"⁷³¹، و التي في بحثها عن سبب لها ترجع لذاتها بذاتها.

إن مثل هذا النوع من الوعي، الذي اعتبره هيدجر في علاقته بمونادا لايننتز كـ "تركيز concentration"، و الذي يعتبر "موطن الميتافيزيقا الحديثة"⁷³²؛ هو إذن الإصرار على إرجاع كل شيء إلى الذات و "الإعتداد بها"، حيث يتحقق جوهر الإرادة⁷³³. و تُعْتَبَرُ "حقيقة" هذه الإرادة هي "الرغبة في التأسيس" كأفق لإرجاع الأشياء -Gegen- ständen إلى الذات. و تَبَعًا لذلك يُقَدَّمُ مشكل الكينونة على أنه مشكل يُخْصُّ الواقع. و فقط عندما يتخلص المرء من إرادة القوة. و يكون "التفكير في الكينونة"، بالنسبة لهيدجر، على النقيض من إرادة القوة الميتافيزيقية هذه. يصل المرء إلى مجال، لا يبحث فيه المرء عن سبب وجودي يُمِطُّ اللثام لوحده عن الكينونة. عندما طرح لايننتز سؤاله: "لماذا

⁷³⁰ نفس المرجع السابق.

⁷³¹ نفس المرجع السابق ص. 300.

⁷³² هيدجر: المسارب المغلقة، ص. 195 Heidegger: Holzwege, S. 195

⁷³³ نفس المرجع السابق، ص. 187.

يوجد هناك شيء عوض لاشيء⁷³⁴، فإن ما كان يهمله . بخلاف الإشكالية التي طرحها هيدجر في محاضراته: "ما هي الميتافيزيقا؟". هو تأسيس الوجود على وجود أعلى منه. من خلال صياغة لاينتز لمبدأ السبب الكافي، فإنه لم يصل في نظر هيدجر إلى فضاء يُعْتَبَرُ الأساس الأول للكينونة. و تعتبر هذه الأخيرة عند هيجل . حسب التعريفات المتغيرة للحقيقة . هي إرادة التأسيس في أقصى حدودها كما قال هيدجر: في التأسيس الذاتي انطلاقاً من الوعي، الذي يعتبر نفسه كشيء مطلق و يقبل تاريخ الروح كاستيعاب أو كظهور و تجلّي للمطلق. في نظر هيدجر يُفضي مثل هذا الفكر العفوي⁷³⁵ ، الذي يعتبر معيار الحقيقة قائماً على "مقارنة [الوعي] نَفْسُهُ بنفسه"، إلى "عدم الكينونة" أو إلى اللاكينونة، إلى الوجود البسيط في "موضوعيته" و الذي تعتبر في الحقيقة "ذاتية". و يُفضي السبب إلى "غياب السبب"، لأن ما هو مادي و قابل للتمثل و للفهم، لا يمكنه أبدا التفكير في الكينونة كـ "تبه/هاوية"⁷³⁶ Ab-Grund⁷³⁷،

⁷³⁴ „Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?“

⁷³⁵ انظر: هيجل: فينومينولوجية الروح. المقدمة، ص. Hegel: Phänomenologie

des Geistes, Einleitung, S. 76

⁷³⁶ التيه، فقدان، خسران الذات خاصة الكينونة عندما يكون الوجود خارج سلسلة السببية، فليس للكينونة كوجود أي أساس. (نلاحظ هنا خاصة من خاصيات الإستعمال اللغوي لهيدجر، فاستعماله لكلمة "Abgrund"، في دلالتها العامة تعني كذلك تبه الإنسان الباحث عن الأمان.

⁷³⁷ "تبقى الكينونة ككينونة دون سبب. و يبقى السبب بعيد عن الكينونة، يعني كأساس تبريري. كينونة الهاوية".

بل لا يمكن . حتى إذا اكتمل الفكر مفاهيميا . التفكير فيها . لا بد إذن من التعرف على المعنى الحديث "للعقل"⁷³⁸ في خاصيته الثانوية: "يبدأ التفكير فقط عندما نفهم بأن العقل الذي قدسناه منذ قرون هو العدو اللذوذ للفكر"⁷³⁹ .

إن الشيء الوحيد الذي يطالب به هيدجر هنا، و لربما ما يستعصي فَهْمُهُ، هو التخلي عن "الأسباب التَّمثُّلية" و الإستغناء عن التفكير بصيغة ذات . موضوع لصالح تفكير آخر يوجد في الجهة الأخرى لهذا التفريق بينهما و لهذا "القرب المحتضن للكينونة": "إن كل عمل تأسيسي بل كل مظهر لقابلية التأسيس سيستدعي الكينونة إلى مستوى الوجود"⁷⁴⁰ . فبمجرد ما يُفكر المرء بطرق مادية، فإن الكينونة تصبح وجودا ماديا. يطالب هيدجر إذن بالتخلي الكامل عن هذا النوع من التفكير، الذي يجد شكله المتطرف في طلب "الرف"⁷⁴¹ "Ge-stell"، و يجب إلى حد ما الإستغناء، في نظره، عن التاريخ الغربي كتاريخ خفي "لإرادة السيطرة/إرادة

Heidegger: Der Satz im Grund, S. 185: „Sein bleibt als Sein grundlos. Vom Sein bleibt der Grund, nämlich als ein es erst begründender Grund, weg und ab. Sein der Ab-Grund“

Heidegger: Der Satz im Grund, S. 171 ff: ratio als „Kalkül“⁷³⁸

Heidegger: Holzwege, S247⁷³⁹

.Der Satz im Grund, S. 185⁷⁴⁰

⁷⁴¹ **الرف:** ما يميز جوهر التقنية الحديثة و تأثيرها على الإنسان في ميوله التوافقية إلى تطويع الواقع و إخضاعه لإرادته. و الملاحظ هو استعمال هيدجر لكلمة Gestell العامية، التي تعني الرف، حيث ينظم المرء الأشياء، بطريقة تسمح له التحكم فيها كما يريد.

القوة/الرغبة في التحكم"؛ إذا كان المرء يريد معرفة "حدث Er-⁷⁴²reignis الكينونة. بواسطة الحفاظ على هذه المسافة يَسْتَطِيعُ المرء امتلاك جوهر التاريخ، عندما يفهم بأن الكينونة ككينونة قد نُسيِت في هذا التاريخ⁷⁴³. و إذا فُهِمَ هذا الإستغناء/التخلي/الإبتعاد Verzicht على هذا النحو، فإن ذلك يقود إلى انهزام الفكر الذي يجعل من كل شيء مادة، لأن ذلك سيسمح ببداية جديدة: "إن الإستغناء لا يأخذ شيئاً. إن الإستغناء يُعطي"⁷⁴⁴.

إن الإنسحاب التام للذات التي تتعرف على ضعف إدراكها أمام الكينونة، يسمح لهذه الأخيرة بالانكشاف: "إن الكينونة في ذاتها هي الإنبثاق في إشعاعه، انبثاق ما سبق، و هي في ذاتها الوجود وقد خرج إلى دائرة الضوء، وعن طريق هذا الأير تصل إلى الإنسان"⁷⁴⁵. و إنَّ مثلَ هذا

⁷⁴² مصطلح أساسي في الفلسفة الهيدجيرية المتأخرة، و المقصود منه هو كون الكينونة لا توجد بطريقة مادية سنانتيكية في مكان ما، لكنها تتحقق في "التمظهر" (في تشابه لم يتطرق هيدجر له مع فينومينولوجية الروح الهيجيلية). و ما يجب ملاحظته هنا هو الإشارة إلى جذر كلمة "er-äugnis" في اللغة الألمانية القديمة، و التي تعني "وضع شيء ما أمام العينين". إضافة إلى هذا، فإن مصطلح Ereignis يعني كذلك التقاء الإنسان بالكينونة أو مع الكينونة.

⁷⁴³ نفس المرجع السابق. يقول هيدجر: "إن ميدان القفز هو تاريخ الفكر الغربي، و يعرف كمهارة للكينونة".

„Der Absprungbereich ist die Geschichte des abendländischen Denkens, erfahren als Geschick des Seins.“

Heidegger: Holzwege, S7⁷⁴⁴

انظر هيدجر: نيتشه ص 227.⁷⁴⁵

الوعي . بطبيعة الحال ليس بمعنى وعي إرادة القوة الذي يحدد نفسه بنفسه . هو "موطن إقامة الكينونة"⁷⁴⁶ . كل ما في وسع الإنسان عمله حسب هيدجر هو الإستعداد لقدم الكينونة، لكنه ليس بإمكانه أبدا فرض هذا القُدوم. إذا أراد الإنسان الوصول إلى الجوهر الفعلي للكينونة، فعليه إذن التخلي عن ذاتيته و الإستغناء عنها؛ ليس للوصول عن طريق هذا من جديد إلى حقائق أكيدة، لكن لكي يكون مستعدا دائما للإقبال على الكينونة؛ التي و باعتبار "عدم إمكانية الإقتراب منها"⁷⁴⁷ "Un-nahbare" ترفض قبل: "أية محاولة لدخول المباشر فيها..."⁷⁴⁸ . لا يخضع الحاضر باستمرار لأي شرح له من "الفعلي" للإدراك الإنساني⁷⁴⁹ . ما هو مهم . و ما كان يتوخّاه تقويضُ "المتافيزيقا" الغربية في التحليل الكينونتاريخي الهيديجيري . هو "وصول الفكر إلى مسكّنه/موطنه"⁷⁵⁰ "Heimkunft": "من حيث هو رجوع قرب الأصل Rückkehr in die Nähe zum

⁷⁴⁶ نفس المرجع السابق، ص. 366.

⁷⁴⁷ في إطار تحليله لأشعار هولدرلين، يعبر هذا المفهوم الهيديجيري عن عدم إمكانية فهم الحقيقة الأصلية للطبيعة بطريقة مادية محضة، بمعنى أن المرء لا يمكنه الإقتراب منها، أي فهمها في جوهرها الأصلي

⁷⁴⁸ Heidegger: Erläuterung zu Hölderlins Dichtung. S. 61

⁷⁴⁹ نفس المرجع السابق، ص. 51.

⁷⁵⁰ أخذ هيدجر هذا المصطلح من قصيدة هولدرلين "الرجوع إلى الوطن إلى أهلي" ("Heimkunft / An die Verwandten")، و يعني بالنسبة لهيدجر الرجوع إلى الكينونة، و تتضمن هذه الكلمة الشعرية الرجوع إلى الأصل و الطمأنينة (عند هيدجر أصل و طمأنينة تجربة الكينونة)

"Ursprung"، و بهذا يصل المرء إلى تجاوز نسيان الكينونة و إلى موقف نقدي واع⁷⁵¹.

على خلفية هدم النسيان الكينوني الغربي، فإن إرادة القوة Voluntarismus المجسدة في التقنية، و التي تنبني على الوعي الذي يحاول جعل كل شيء مادي، تصبح عند هيدجر مُتَّصِمَةً لنسيان الكينونة. و يُعْتَبَرُ الوعي ذاته: "ذاك الحدث الذي تصل فيه الكينونة للحقيقة، و تترك هذه الأخيرة للوجود و للموجود قصد اكتسابها من طرفهما"⁷⁵². يحاول الوعي الإرادي إيجاد قاعدة مشتركة لكل الأشياء، و حشر الكينونة في صنف الأشياء المادية. ليس هناك فرق إذا قلنا: "الوجود هو ذاتية و الموجود هو مادي"⁷⁵³.

لا يعني التطبيق الصارم لإرادة قوة التقنية العصرية في الأنطولوجيا الأساسية الهيدجيرية هدم مفهوم الذات و معها كل أطر الفلسفة المتعالية و الفهم الديكارتي للعالم فقط، بل إن هذا التطبيق يفرض توجُّهاً جديداً لفهم الإنسان في العالم و بنياته التقنية. انطلاقاً من "نقده" للميتافيزيقا الغربية

⁷⁵¹ نفس المرجع السابق، ص. 23.

⁷⁵² انظر هيدجر: نيتشه، ص. 468.

⁷⁵³ نفس المرجع السابق، ص. 298.

يقف هيدجر بالضرورة ضد نظرية باطنية خالصة للوجود الإنساني، و هي نظرية تدرس الإنسان انطلاقاً من قوانينه السيكلولوجية "الداخلية" فقط . أي انطلاقاً من بنياته الأنطولوجية .، متجاهلة بذلك كل مواجهة مع إشكالية الكينونة أو تجنّبها كلية. و تبقى "النزعة الإنسية" المتحدرة في هذا النوع من الأنثروبولوجيا سطحية في نظر هيدجر، لأنها تحاول فهم الوجود الإنساني انطلاقاً من الإنسان ذاته، دون الأخذ بعين الاعتبار للشروط التي توجد خارج هذا الوجود. و هكذا يُعزّل الإنسان و: "يُفكّر فيه كذات، ويُفهمُ كل تأمل حول الإنسان كأنثروبولوجيا"⁷⁵⁴، عوض الأخذ بعين الاعتبار لكل التشابكات التي تربطه بالمركب الإشكالي الأنطولوجي.

يعتبر هيدجر هذا الموقف الفلسفي المركز على الذات موقفاً "لا إنسانياً"، ينكر الوجود الإنساني و يقيده بحبال راديكالية غريبة عنه و غير إنسانية. و لا يرى في مثل هذا الموقف إلا "خضوع الإنسان لشيء خارجاً عنه"⁷⁵⁵، و كجون بول سارتر Jean-Paul-Sartre، فإنه يراه خطراً على الإنسانية، لأنه موقف متشبه بمفهوم للذات محدّد فينومولوجيا بالرغبة في السيطرة.

⁷⁵⁴ نفس المرجع السابق، ص. 194.

⁷⁵⁵ Sartre: Kritik der dialektischen Vernunft, I: Theorie der gesellschaftlichen Praxis, S. 193

ثالثا

يتميز المعنى الميتافيزيقي المحدد للحقيقة، حسب هيدجر، برغبة الذات في السيطرة على الوجود. و في مثل هذا النوع من المضمون الميتافيزيقي، تُعْتَبَرُ الكينونة هي: "الواقع الذي يُفِيدُ معنى التصور الغير القابلة للشك"⁷⁵⁶. و هذا هو الإطار الأنطولوجي "للتقنية" الحديثة، حيث ينتصر مفهوم الحقيقة⁷⁵⁷ كتطبيق 83. هل يتناقض هذا الموقف الهيدجيري بعد لحظة "الإنعطاف"، و الذي عبر عنه بطرق متعددة و مرات عديدة، مع التحليل الوجودي الذي أنجزه في كتاب "الكينونة و الزمن"، حيث يتعلق الأمر بمعرفة الوجود المباشر بالنظر إلى الوجود الإنساني "الضعيف"؟ هل يجب اعتبار الأهمية الأنطولوجية للذاتية عند هيدجر المبكر، في المعنى المحايد للكلمة، مدخلا منهجيا أكيدا لمعرفة الكينونة، في الوقت الذي أبقى هيدجر المتأخر الاعتراف بمفهوم الذات إلا كجزء من فهم الواقع المحدد إراديا للإنسان الحديث؟ في كلتا الحالتين، فإن الهم الرئيسي لهيدجر كان هو وصف حال من أي وهم لمعرفة الكينونة. و انطلاقا من هذا الإهتمام الأنطولوجي يمكن فهم اهتمامه في "الكينونة و الزمن" بالوجود في العالم الفعلي للإنسان في نقطة التوتر بين الحقيقي و المتداعي/المتصدع/

⁷⁵⁶ انظر هيدجر: نيتشه ص. 453.

⁷⁵⁷ انظر: Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit

المتضعع⁷⁵⁸ Verfallenheit للإنسان Man. من هذا المنطلق يمكن أيضا فهم الموضوع الرئيسي لهيدجر بعد الإنعطاف و المتمثل في وضع فهنا الحضاري الذاتي موضع تساؤل. يتعلق الأمر في كلتا الحالتين باهتمام فلسفي متحرر، يدور حول مفهوم و أهمية الذاتية في تصوّر الإنسان الغربي⁷⁵⁹ لذاته. كشف هيدجر النقاب بكثير من الحزم عن محاولة جعل الذاتية موضوعا و مطلقا، و يعتبر نقده للإعتقاد العام القائل بإمكانية عمل كل شيء تقنيا نقدا للذاتية أيضا. و تدور تحليلاته الكينونوتاريخية، وبالخصوص في الكتاب الثاني الذي خصصه لنتيشه، و الذي اعتمدنا عليه في نصنا هذا، تقريبا فقط حول مركب/مبنى إشكالية الذاتية و اعتبار كل شيء مادي و كذلك حول التقنية. ما يهم هيدجر في المقام الأول هو الوجود الإنساني الحقيقي، بعيدا عن إرادة القوة. و ينطبق هذا على وصف البنات الوجودية بالأنطولوجية الأصيلة للوجود المثالي "الحقيقي" في كتاب "الكينونة والزمن"؛ كما ينطبق على الوصف المتأخر لمثال "الأناة"⁷⁶⁰ "Gelassenheit" في ميدان فكره الكينوني لما بعد ميتافيزيقي

⁷⁵⁸ مصطلح نلتقي به في التحليل الوجودي لهيدجر في "الكينونة و الزمن" و يعني الوجود الغير الصحيح و كبت نهائية الوجود الإنساني و الذوبان كمجهول في الجماهير في مقابل الوجود الحقيقي.

⁷⁵⁹ انظر في هذا الإطار دراسة كوكلر حول الإشكالية الأيديولوجية لادعاء حق التحرر في فكر هيدجر في علاقته مع التزامه السياسي: هل تعتبر الأنطولوجيا الأساسية الهيدجيرية قادرة على تحليل المجتمع؟

⁷⁶⁰ راحة البال، هدوء، طمأنينة، رزاة، صبر، أناة: هو عنوان نص من النصوص المتأخرة في فلسفة هيدجر. و المقصود هو "الهدوء فيما يتعلق بالأشياء"، يعني التحرر من

postmetaphysisch. إذا كانت الأنطولوجيا "ممكنة كفينومينولوجية فقط"⁷⁶¹، فلا يمكن إذن التجرد مسبقاً من الذاتية. و هو خطأ ارتكبته المدرسة الفينومينولوجية الواقعية. التي لا يمكن أن تكون لها أية أهمية أنطولوجية، بل فقط أهمية متعالية. إن الذاتية ليست صنفاً أنطولوجياً، يمكن من المساهمة في تحرر الإنسان من الطبيعة و من جعله سيد العالم. ولا يكون هذا الاندفاع التقني الحضاري ممكناً في نظر هيدجر إلا "بنسيان الكينونة"⁷⁶². و قد بدأت معالم هدم هذا الاندفاع تظهر رويداً رويداً في علاقتها بجنون الإعتقاد المطلق في إمكانية عمل كل شيء تقنياً.

تركز كل الإهتمام الفلسفي لهيدجر المتأخر بعد "الإنعطاف Kehre" على "تجاوز" اعتبار "ميتافيزيقا الذات" مادية، عندما فهم مدى انطباعها بطابع "التقنية". يرى في جوهر "التقنية" محاولة لجعل إرادة فرض الإنسان لذاته شيئاً مطلقاً مؤشراً على: "كون الإنسان يوجد تحت تأثير قوة تتحدها و يُبدي اتجاه مَنْ لم يعد حراً"⁷⁶³. و بهذا يكون قد راجع فكره

الإرادة أو الرغبة و من التفكير الموضوعاني، كما اكتشفه هيدجر نفسه في فلسفة الزين البوذية و في تصوف المايستر إكهارد.

⁷⁶¹ هيدجر: الكينونة و الزمن، ص. 35.

⁷⁶² انظر نص كوكلر في هذا الإطار: "أية راهنية لفلسفة هيدجر؟"، المترجم من طرف حميد لشهب، و الذي سيُنشر لاحقاً.

⁷⁶³ Richard Wisser (Hrsg.), Martin Heidegger im Gespräch, S. 73

في كتاب "الكينونة و الزمن" بطريقة كينونتاريخية⁷⁶⁴ و جر البساط من تحت أقدام التأويل الوجودي الذاتي لتحليله الوجودي. وبهذا أيضا، يكون هيدجر قد بدأ مخطط/تصور ما بعد الحداثة Postmoderne، دون السقوط في شعاراتها البسيطة. فقد قاده التحليل الصارم للطرق الكينونية للوجود هنا للبنيات الوجودية الأصيلة ("Existenzialien") إلى فهم الديمومة/الزمن/الوقت Zeitlichkeit كصف للبنيات الوجودية الأنطولوجية الأصيلة. و بما أنه كان قد رأى "تأجيل Verzeitlichung" الذات قبل الأفق الكينوني الكوني، فقد كان عليه الوصول إلى تجاوز التقابل الجامد/غير المتحرك بين الذات و الموضوع، و تجاوز التصور الإرادي و التقني للعالم الذي يرافقه. من هذا المنطلق فقد كانت لهيدجر المتأخر. كناقذ عام "للذاتية" الغربية. علاقة بالتصور البوذي للعالم أكثر منه بنقد الذات الإرادية لما بعد الحداثة. بواسطة نقده "لنسيان الكينونة" يرفع هيدجر المرآة في وجه إنسان الحضارة التقنية، و يبرهن على وجود ذاتية مطلقة تُخفي صورة خادعة لإرادة الهيمنة لإنسانية، مُتباعدة مع نفسها، و غارقة في جنون الاعتقاد بإمكانية تحقيق كل شيء بواسطة التقنية.

⁷⁶⁴ انظر إعادة تحديد هيدجر للأنطولوجيا الوجودية التي كان يفهما كأنتروبولوجية وجودية في "الكينونة و الزمن" في كتابه: "الرسالة الإنسانية Humanismusbrief".

الفهم الثقافي الذاتي والتعايش شروط حوار جذري بين الثقافات⁷⁶⁵

⁷⁶⁵محاضرة أقيمت بجامعة عبد الملك السعدي، مدرسة الملك فهد العليا للترجمة بطنجة،
يوم الثلاثاء 5 فبراير 2013

يوجد في أساس كل سلوك علائقي شيء لا يكون موضع تساؤل، فهم ذاتي غير قابل للنقاش. و المقصود هنا هي السلوكات الأيديولوجية والمعيارية الأساسية، التي تعطي طابعا خاصا لحياة الفرد و التصور الثقافي الجماعي. و من الضروري وعي هذا الفهم الذاتي، لأنه يمثل تشكيل هذا الفهم بالكامل. ذلك أن الوعي الذاتي المُفكَّر فيه هو الوعي الذاتي الكامل. و على هذا الأساس فقط يكون الحوار بين الثقافات ممكنا.

كما هو الأمر عليه في الوعي الذاتي، فإن الفهم الذاتي . كأساس واع للعمل الثقافي في المعنى العام، حيث يكون التبرير الأيديولوجي متضمنا . لا يكون ممكنا إلا في البروز أو الظهور أمام "الأخر" (يعني أشكال تحقق ثقافي أخرى). و كل علاقة هي في الحقيقة الظهور أمام الآخر. فالإقرار بالوجود الذاتي/الخاص والتأويل الذاتي لمبادئ السلوك في المعنى العام، لا يكون ممكنا في مضمونه إلا بمقارنته و إظهاره في ميادين أخرى. و بتنوع/تعدد العلاقات يصبح الفهم الذاتي متطورا أكثر. و بهذا يحصل على أهمية نظرية.

يكون للفهم الذاتي لدائرة ثقافية ما أو لحقبة تاريخية ما أساسين دائما: أساس معياري و أساس وصفي. فغالبا ما يتضمن ميولا للتحقيق التطبيقي

و الدعاية لفرض الذات للثقافة الخاصة . في تجاوز للإقرار البسيط ل "إننا هكذا" . و الوعي الإيديولوجي لمبادئ السلوك. و ينطبق هذا على الأفراد كما ينطبق على الأمم. و تحدد السياسة العالمية إلى حد كبير مبادئ السلوك هذه.

يكون الفهم الثقافي الذاتي، المؤسس على التأويل غير المفكر فيه كأفق عام، حيث تستقر الظواهر الفردية، دائما ذا أبعاد كثيرة، يمكن دراستها بالرجوع وأخذ موقف من التراث الديني و الثقافي و الإشكاليات العرقية الأساسية والمشاكل الناتجة عن التحول المجتمعي بسبب التقنية إلخ.

يتمظهر هذا الفهم الذاتي كفهم ذاتي في جمل عامة معينة، تعتبر كتأسيس للتطبيق الفعلي (ك "مبدأ إنجاز Leistung")، في تأثير متبادل مع تقديم النفس، الذي يطابق نوعا معيناً من الفهم الذاتي، و يؤثر تقدم النفس هذا على هذا الفهم و يشكله/يكونه. و نجد تطبيقاً لهذا النوع من القانون في الإتصالات الثقافية الدولية.

كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فإن الفهم الذاتي ("الفهم الخاص") لا يكون ممكناً إلا ب : "فهم الغريب/الأجنبي". و نجد هنا تبعية متبادلة

حقيقية، لا يكون الواحد ممكنا دون الآخر. و فقط في الظهور أمام الآخر، يعني ما لَسْتُهُ بذاتي (في الحالة الواقعية لثقافة أجنبية ما)، يمكن أن أفهم ذاتي و أحدها كليا (يمكن لثقافة أن تفهم ذاتها كلية)، و يكون بإمكانني كذلك فهم ما هو خصوصي/خاص في موقعي و تنظيمه في علاقته التاريخية و الإثنولوجية/العرقية مثلا. بحيث إن الإهتمام بثقافات أجنبية هو الشرط النسقي الداخلي لفهم ذاتي مُفَكَّر فيه/واعي، و الذي يكون في الواقع مسؤولا. في الإتصالات الدولية ..

لا يمكن لفهم ذاتي كامل و مسؤول أن يقوم. و يعتبر هذا الأمر جد مهم نظريا و تطبيقيا. إلا بالخروج من التأثير التاريخي للشرط العلائقي، يعني بـ "مواجهة" أنسقة و تقاليد ثقافية، لا تنتمي للأفق التاريخي الذاتي. لا يتحقق ديالكتيك وجهة النظر الثقافية الذاتية إلا بتفجير الدائرة التأويلية التي تثقل الكاهل، و التي تكمن في كون المرء لا يفهم إلا في إطار ما تركه السابق عليه و دجه دون وعي في فهمه الذاتي اليومي. من جهة يكون البقاء داخل التأثير التاريخي الذاتي "إلتقاء بالذات" فقط. و من جهة أخرى يتم الإستغناء عن أساسها بالظهور أمام الآخر، و الرجوع إلى ثقافات تكون خارج العلاقة التاريخية المؤثرة، حيث يعيش الإنسان.

انطلاقاً من هذا تكون هناك نتائج مهمة بالنسبة لميدان التربية، إذا لم يكن المرء يريد أخذ هذه المسؤولية دون وعي و دون تفكير في الحالة الأسطورية التاريخية الناتجة عن الفهم الذاتي. من هنا من الأهمية بمكان إعادة التفكير من جديد في تصور تربية "إنسية/إنسانية". يكون على مضامين التكوين العامة الموقّدة عدم الرجوع إلى أفق الفهم الذاتي الناتج عن "الإرث" الخاص فقط. لا يحق للتربية/للتكوين أن تبقى في ضوء العلاقات التاريخية المأثرة. يجب عليها، و هذا في مصلحتها إذا كانت تريد تلقين و تشجيع فهم شامل و نقدي لموقفها، إدخال تأويل الثقافات الأجنبية في مقررات تعليمها. لا يخدم التلقين التقليدي للأسس التاريخية لثقافة ما نقد الفهم الذاتي في شيء. و يكمن شرط الفهم الذاتي في فهم ما لا ينتمي إلى "الذات" الخاصة في المعنى العام (الإرث الخاص مثلاً)، لكن الفهم الذي يحدد الفهم الذاتي.

في مثل هذه الأهداف، و التي يكون تحقيقها البيداغوجي على مستوى عالمي مساهمة إضافية في تفاهم الشعوب و بناء وعي جماعي (شكل من أشكال الفهم الذاتي الكوني)، يُطرح بالضرورة سؤال مبدئي، يتمثل في التساؤل حول مدى وجود تشابه في الأسس العامة بين التراث الثقافي

المختلف و التظاهرات الثقافية الحالية، التي قد تؤسس الفهم الذاتي للإنسان الحالي في إشكاليات أساسية بعينها.

تعتبر هذه الإشكالية حالياً مهمة جداً في ميدان الأخلاق، و هي إشكالية التعايش الأيديولوجي و في آخر المطاف التعايش السياسي لأنظمة مختلفة. و يظهر بأن الأسس المبدئية، كما عُبر عنها في منظومة الأمم المتحدة، تعكس هذا النوع من الفهم الذاتي العام في الميدان المعياري، دون المس بمضمون الأيديولوجيات المختلفة. لكن هناك تمييز لا بد من القيام به: هناك معايير أخلاقية من "الدرجة الأولى" ("المعايير المادية") و أخرى "من الدرجة الثانية"، حيث يُعبر عن شروط التحقيق الحر للمعايير الأولية في نظام متعدد على أساس الإعتراض المتبادل بفضاء حرية فردي ("المعايير الشكلية"، انظر في هذا الإطار البحوث النظرية لكلسن H. Kelsen). أما فيما يتعلق بمعايير الدرجة الثانية، فإنه من المهم من أجل الإحتفاظ على اختلاف المعايير المادية الوصول إلى وحدة معينة. لكن لا تتضمن معايير الدرجة الثانية هذه أي مضمون حول الأيديولوجيات و التقاليد و المعايير المحسوبة عليها. و ينطبق هذا على الدول ذات سيادة (الدساتير الديمقراطية/ تنظيم الحياة بين الأفراد) كما ينطبق على العلاقات بين الأفراد الذين يتمتعون بحماية دولية (اتفاقية الأمم المتحدة). و لا تتأسس

المعايير الموصوفة هنا على فهم المعنى بطريقة سليمة و انطلاقا من المعاش، لكنه مؤسس على التفكير في التحقيق الحر لفهم المعنى، الذي يكون مطابقا لأسس سياسية أساسية (الداستاتير). و يعتبر الحصول على تطابق في الميدان المادي صعب جدا، إذا أخذ المرء مثال فهم التحقيق الذاتي الاجتماعي المناسب للإنسان في النظامين الماركسي و النظام الرأسمالي. لكن يعتبر هذا في نفس الوقت موضوعا جوهريا لفلسفة و أثرولوجية ثقافة عالمية، و التي تحاول الوصول إلى "الخصوصيات الجوهرية" للنشاط الثقافي للإنسان و كذا الوصول إلى التحكم في العالم من طرف هذا الإنسان.

على الرغم من أنه قد لا يكون ممكنا الوصول بالفعل . باستثناء الميدان الشكلي من الدرجة الثانية . إلى اتفاق كوني للفهم الذاتي، فإن مثل هذا التحديد المبدئي و التحليل المقارنة قد تكون مساهمة مهمة في الحوار الأيديولوجي، و من تم في "الأنسنة"، القابعة في التفكير في حدود الموقف الذاتي. و يعتبر هذا التفكير شرطا ضروريا للقضاء على السلوكيات العدوانية، بقلع مبرراتها الأيديولوجية. و يساهم الإبتعاد، و ربما أيضا الإستهزاء و الشك في الموقف الشخصي الذاتي، في التعرف على الخاصيات الخاصة لهذه السلوكيات و كيفية مساهمتها في التقويم "الموضوعي"

لموقف ما اتجاه الآخر (كشكل ثقافي مغاير مثلا). يكون الفهم الذاتي المعطى مسبقا و الذي لم يُحطَّ مَحَطَّ تساؤل بعد ضروريا، لكي يكون الدخول إلى مستوى الفكر المقارن ممكنا. و لا يعني هذا بأنه بالإمكان السكوت عن هذا "المعطى القبلي"، لأنه شرط ضروري ، شرط لا غنى عنه *conditio sine qua non*. غالبا ما يسيء فرط الإحترام "الخاص/الذاتي" إلى الفهم الكامل للفرضيات الذاتية.

بهذا يظهر مفهوم التقدم تحت ضوء آخر بالضرورة: إذا لم يقيس المرء "تقدم" (درجة تقدم) أمة ما طبقا لمعايير اقتصادية، بل طبقا للطبائع الثقافية، فإن الحكم الافتراضي لا يكون ممكنا تقريبا، إلا إذا مُست القيم الأساسية الشكلية المشتركة. إذا كان من الممكن التحديد الكامل للموقف الشخصي انطلاقا من إدخال موقف أجنبي/خارجي، فلا بد من الإعتراف للميادين الثقافية الفردية بخاصة كَيْف *qualitativ* "الإستقلال الذاتي"، وبفضل هذا لا تنتهي بالصب في الفهم الثقافي الذاتي و لا تُقَوِّمُ إلا من طرف هذا الأخير. و بهذا قد يُضَيِّعُ المرء كل إمكانية لتكسير الحلقة المفرغة للتأكيد الذاتي المستمر. و لا يمكن تطبيق مفهوم "التقدم" على هذا المستوى إلا بطريقة نسقية، حيث يوضح المرء إلى أي حد يمكن لثقافة ما تحقيق الأهداف التي حددتها هي نفسها عن طريق أشكال تعبير خاصة.

إلى أي حد إذن يمكن تحقيق الإمكانيات الخلاقة الموجودة في هذه الثقافة. لا يمكن إذن الحديث عن مفهوم "التقدم" كأوليا إلا في إطار "تاريخ مؤثر". و خارج هذا الميدان لا وجود لمعايير مقارنة متعالية موضوعية.

بما أن الفهم الثقافي الذاتي لأمة ما يتشكل بتأثير متبادل مع التراث التقليدي المتعالي، فإن محاولة تحديد موقف ثقافة ما هو دائما مساهمة في الحوار الكوني. و هكذا لا تكون الإختلافات سببا لتقدم النفس بطريقة متعصبة، لكن شرطا لفهم عميق للموقف الذاتي، و بهذا إشارة إلى إمكانية الإلتقاء بجانب جديد للتحقيق الثقافي الذاتي. و يتضمن هذا القضاء على السلوك العدواني. و يعتبر هذا مساهمة لا يستهان بها لسياسة سلم عالمية.

نبذة عن المؤلف

ولد هانز كوكلر في 18 أكتوبر 1948 في مدينة شفاتس، تيرول، النمسا. تخرج من جامعة إنسبروك (النمسا) بدرجة دكتوراه في الفلسفة (دكتور فلسفة) مع مرتبة الشرف الأولى (sub auspiciis praesidentis rei publicae). من عام 1982 حتى 2014 كان أستاذًا جامعيًا للفلسفة (مع التركيز بشكل خاص على الفلسفة السياسية والأنتروبولوجيا الفلسفية). وهو حاصل على درجة الدكتوراه الفخرية من جامعة ولاية مينداناو (الفلبين) ومن الجامعة التربوية الحكومية الأرمنية، وأستاذية فخرية في الفلسفة من جامعة باموكالي (تركيا). من عام 1990 حتى عام 2008 شغل منصب رئيس قسم الفلسفة في جامعة إنسبروك. في جامعته، شغل البروفيسور كوكلر أيضًا منصب رئيس Arbeitsgemeinschaft für Wissenschaft und Politik (مجموعة العمل للعلوم والسياسة) من عام 1971 حتى عام 2014. ومن عام 1974 حتى عام 1988 كان عضوًا في مجلس إدارة كلية أوستريتشيسش (جمعية الكلية النمساوية ، فيينا) وعضو لجنة برنامج المنتدى الأوروبي ألباخ. Alpach. في عام 1998 كان أستاذًا زائرًا في جامعة مالايا في كوالالمبور (ماليزيا). في عام 2004 ، تم تعيينه محاضرًا زائرًا في جامعة البوليتكنيك في الفلبين، مانिला. بعد انتخابه عضوا مدى الحياة في عام 2006، تم انتخابه كرئيس مشارك للأكاديمية الدولية للفلسفة في عام 2010. وفي عام 2018، انضم إلى كلية أكاديمية الدبلوماسية الثقافية في برلين، ألمانيا. وفي عام 2019 تم تعيينه في منصب عضو مجلس جامعة العلوم الرقمية (برلين).

كوكلر هو مؤسس ورئيس (منذ عام 1972) منظمة التقدم الدولية (I.P.O)، وهي منظمة دولية غير حكومية ذات مركز استشاري لدى الأمم المتحدة ولها عضوية في أكثر من 70 دولة، في جميع القارات. كان مؤسسًا وأمينًا عامًا (1973-1977) لمجموعة منطقة الألب الأوروبية Euregio Alpina، وهي مجموعة تخطيط عابرة للحدود لمنطقة جبال الألب، وسابقة لمفهوم "مناطق اليورو" في إطار الاتحاد الأوروبي. خلال السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، شارك كوكلر في حركة الفينمينولوجية الدولية ونظم العديد من المؤتمرات والندوات حول فينمينولوجية عالم الحياة؛ كان منظمًا للمؤتمر الدولي الثامن للفينمينولوجيا في مدينة سالزبورغ النمساوية (1980)، وهو المؤسس المشارك للجمعية النمساوية حول للفينمينولوجيا. خلال السبعينيات، تعاون مع الكاردينال كارول فويتيللا من كراكوف، الذي أصبح فيما بعد البابا يوحنا بولس الثاني، في إطار الجمعية الدولية لفينمينولوجيا. نشر مقالات التعليق الأولى حول التصور الأنثروبولوجي للبابا في المستقبل.

منذ عام 1988، عمل البروفيسور كوكلر كمنسق للجنة الدولية لحقوق الإنسان الفلسطيني (ICPHR) وشارك في تأسيس معهد أمين المظالم الأوروبي في عام 1988. ومن عام 1991 حتى عام 2004 كان نائبًا لرئيس الجمعية الجماهيرية للثقافة والفلسفة ورئيسًا لهيئة تحرير الجمعية. من 1997 إلى 2000 عمل كعضو في الهيئة الاستشارية الدولية لمركز الحوار الحضاري في جامعة مالايا (كوالالمبور). ومن 1997 إلى 2004 عمل كمنسق (النمسا)

للحركة الدولية من أجل عالم عادل (JUST) منذ عام 2004 كان عضوًا في الهيئة الاستشارية الدولية للحركة. وهو منسق مركز فيينا للحوار العالمي (2015)، وعضو مؤسس في "اللقاء الثقافي بين الشرق والغرب: الغرب والإسلام - الرابطة الدولية للعلماء" (بوسطن، الولايات المتحدة الأمريكية، 2005)، وعضو في المجلس الاستشاري للتعايش بين الحضارات (الدنمارك، 2006)، لجنة التنسيق الدولية للمنتدى العام العالمي لـ "حوار الحضارات" (موسكو وفيينا، 2006)، وهيئة تحرير المجلة الأكاديمية الدولية حكمة وفلسفة، الذي نشره قسم الفلسفة بجامعة العلامة طباطبائي، إيران (2005)، وللمجلس الاستشاري للكتاب السنوي الهندي للقانون الدولي والسياسة (2010)، ولجنة الاستشارية للمجلة الهندية للسياسة (1986)، وهيئة تحرير الثقافة والحوار (2010)، للمجلس الاستشاري لمعهد الدبلوماسية الثقافية (برلين، 2010)، وهيئة تحرير نشرة جامعة الصداقة بين الشعوب في روسيا حول العلاقات الدولية أيونات ("نشرة") ("PFUR منذ 2014)، وهيئة تحرير WISDOM: Journal of the International Research Institute for Metaphilosophy Transformational Log and Theory of Argumentation (منذ 2014). من 2006-2000 شغل منصب عضو في لجنة منح الدكتوراه في الأكاديمية النمساوية للعلوم.

كان نشيطًا في العديد من اللجان ومجموعات الخبراء التي تتعامل مع قضايا الديمقراطية الدولية وحقوق الإنسان والتنمية مثل شبكة الأبحاث حول

الديمقراطية عبر الوطنية التي ترعاها المفوضية الأوروبية (1994-1996)؛
وفريق خبراء مجلس أوروبا حول المواطنة الديمقراطية (1998-2000) ؛ مجلس
إدارة لجنة المنظمات غير الحكومية المعنية بالتنمية في مركز الأمم المتحدة في فيينا
(1994)؛ وفريق خبراء مجلس أوروبا حول المواطنة الديمقراطية (1998-
2000) ؛ المجلس الاستشاري لمركز التنمية المتوازنة، الولايات المتحدة الأمريكية
(1999-2002) ؛ المجلس الاستشاري الدولي للجنة الأمم المتحدة
الديمقراطية، ألمانيا (2003-2008)؛ اجتماع خبراء مؤسسة آسيا وأوروبا
حول المفاهيم الثقافية والدينية والاجتماعية للعدالة في آسيا وأوروبا (سنغافورة ،
2004) ؛ المجلس الاستشاري الدولي لمبادرة "شباب من أجل تحالف
الحضارات" ، التي أنشأها منتدى شباب المؤتمر الإسلامي للحوار والتعاون
(2007-) ؛ لجنة "جائزة الحوار العالمي" (الدنمارك) (2009).

تحتوي قائمة مؤلفات كوكلر على أكثر من 500 كتاب وتقرير ومقالة علمية
بعده لغات (الألبانية والعربية والأرمنية والصينية والهولندية والإنجليزية والفرنسية
والألمانية والأيسلندية والإيطالية واليابانية والكورية والفارسية والروسية والصربية
الكرواتية والسلوفاكية ، الإسبانية ، التايلاندية ، التركية). وهو المحرر العام
لدراسات العلاقات الدولية (فيينا). تتناول منشوراته قضايا الظواهر ، والفلسفة
الوجودية ، والأنثروبولوجيا ، وحقوق الإنسان ، وفلسفة القانون ، ونظرية
القانون الدولي ، والقانون الجنائي الدولي ، وإصلاح الأمم المتحدة ، ونظرية
الديمقراطية ، وما إلى ذلك. ومن بين أعماله الرئيسية "Skepsis und
Gesellschaftskritik im Denken Martin Heideggers
(الشك والنقد الاجتماعي في فكر مارتن هايدغر) ، 1978 ؛ "الواقعية

الظاهرية" 1986 ؛ "الفلسفة "Recht - Politik - فلسفة - قانون -
سياسة) ، 1985 ؛ "إجراءات التصويت في مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة
" ، 1991 ؛ "الديمقراطية وسيادة القانون الدولي" 1995 ؛ "Neue
("Wege der Demokratie طرق جديدة للديمقراطية) ، 1998 ؛
"التدخل الإنساني في سياق سياسة القوة الحديثة" 2001 ؛ "العدالة العالمية أم
الانتقام العالمي؟ القانون الجنائي الدولي عند مفترق الطرق" ، 2003. الأستاذ
كوكلر هو محرر مجلدات مثل "أزمة الديمقراطية التمثيلية" ، 1987 ؛ -
"الإرهاب والتحرير الوطني" 1988. "الأمم المتحدة والديمقراطية الدولية"
1995 ؛ "Transplantationsmedizin und personale
("Identität طب زرع الأعضاء والهوية الشخصية) ، 2001 ؛ "حقوق
الإنسان والشعوب - آسيا والعالم" 2002 ؛ - "أزمة العراق والأمم المتحدة"
2004. "استخدام القوة في العلاقات الدولية" 2006. منظم مؤتمرات دولية
كبرى في مجالات الديمقراطية وحقوق الإنسان والإرهاب وحل النزاعات ، من
بينها "المؤتمر الدولي حول مسألة الإرهاب" في جنيف (1987) و "المؤتمر
الدولي الثاني حول أمم متحدة أكثر ديمقراطية (2-CAMDUN) " في
مقر الأمم المتحدة في فيينا (1991). في عام 1996 ، تولى رئاسة الجلسة
الختامية ومنسق لجنة صياغة "المؤتمر الدولي للديمقراطية والإرهاب" في نيودلهي.
في مارس 2002 ألقى محاضرة الذكرى المئوية الرابعة عشرة في المحكمة العليا
بالفلبين حول "الأمم المتحدة ، وسيادة القانون الدولي والإرهاب".
في 1 سبتمبر 2004 ألقى خطاب يوم التأسيس في جامعة ولاية مينداناو ،
مدينة ماراوي الإسلامية ، حول "حوار الحضارات ومستقبل النظام العالمي".

من خلال أبحاثه وأنشطته الدولية ، قدم البروفيسور كوكلر مساهمات كبيرة في النقاش حول الديمقراطية الدولية وإصلاح الأمم المتحدة ، ولا سيما إصلاح مجلس الأمن. وهذا ما أقرته شخصيات دولية مثل وزير الخارجية الألماني كلاوس كينكل. في عام 1985 ، نظم الأستاذ كوكلر أول ندوة رئيسية حول "الديمقراطية في العلاقات الدولية" بمناسبة الذكرى الأربعين لإنشاء الأمم المتحدة في نيويورك. مع الحائز على جائزة نوبل الأيرلندي شون ماكبرايد ، بدأ استئناف المحامين ضد الحرب النووية ، مما أدى إلى إطلاق حملة دولية أدت في النهاية إلى قرار الجمعية العامة وإصدار رأي استشاري من قبل محكمة العدل الدولية. وبصفته رئيسًا لـ IPO ، تعامل مع القضايا الإنسانية المتعلقة بتبادل أسرى الحرب بين إيران والعراق وقضية الأسرى والمفقودين الكويتيين في العراق. منذ عام 1972 ، اعترف الأمناء العامون للأمم المتحدة في بيانهم لاحقًا بمساهمات البروفيسور كوكلر في السلام الدولي. في أبريل 2000 ، عين الأمين العام كوفي عنان البروفيسور كوكلر كمراقب دولي في المحكمة الاسكتلندية في هولندا (محاكمة لوكربي). في إطار أنشطته الدولية ، تعاون مع العديد من الشخصيات الدولية مثل الرئيس المؤسس للسنغال ، ليوبولد سيدار سنغور ، والروائي الهندي مالك راج أناند في موضوع الحوار الحضاري. ولي العهد الأردني الأمير حسن والكاردينال النمساوي فرانز كونيج حسب التفاهم الإسلامي المسيحي. الرئيس الهندي جياتي زيل سينغ يتحدث عن قضايا السلام الدولي. ورئيس قضاة المحكمة العليا للفلبين ، هيلاريو جي دافيد الابن ، بشأن مسائل العدالة الجنائية الدولية.

حصل البروفيسور كوكلر على العديد من الأوسمة والجوائز مثل وسام الشرف من جمعية الكليات النمساوية (Österreichisches College) ؛ - جائزة "رسول التفاهم الدولي" (مؤسسة الوحدة الدولية ، الهند) ؛ الميدالية الفخرية لمكتب السلام الدولي (جنيف) ؛ الميدالية الفخرية من جامعة البوليتكنيك في الفلبين (مانيلا) ؛ الملكية الملكية لسلطنة مراوي (مسلم مينداناو) ؛ وسام داود الذي لا يقهر (الأكاديمية الفلسفية الأرمنية) ؛ وجائزة جوسي للسلام. في 18 أكتوبر 2003 ، تم تأسيس جمعية هانس كوكلر السياسية والفلسفية في الفلبين. في 1 سبتمبر 2004 تم الإعلان عن مركز هانز كوكلر للحوار الحضاري في جامعة ولاية مينداناو.

نبذة عن المترجم

- ازداد سنة 1962 بالمغرب، مقيم في النمسا منذ أكثر من 30 سنة.
- درس علم النفس الإكلينيكي بالنمسا.
- حصل على درجة دكتوراه قسم الفلسفة، علوم اللغة والتواصل وعلوم التربية، تخصص علوم التربية، جامعة ستراسبورغ الفرنسية، سنة 1993.
- حصل على دبلوم الدراسات المعمقة، في نفس التخصص ونفس الجامعة عام سنة 1989.
- تخرج من جامعة محمد بن عبد الله، بفاس، قسم الفلسفة و علم الاجتماع و علم النفس، تخصص علم النفس سنة 1987.
- . حصل كأول باحث عربي على الجائزة العالمية إريك فروم لسنة 2004.
- حصل على الجائزة العالمية للترجمة "جيراردو دي كريمونا" ك"مترجم الضفة الجنوبية للمتوسط" عام 2019.
- يعمل منذ 1993 كسيكولوجي وبيداغوجي، متخصص في المراهقة والشباب في النمسا وإمارة الليكتنشتاين.
- . اشتغل من 2008 إلى 2021 في مشاريع عمل مع الفيلسوف النمساوي هانس كوكلر، الرئيس السابق لقسم الفلسفة بجامعة إنزبروك النمساوية، ترجمات و ندوات.
- . اشتغل من 2004 إلى 2016 في مشاريع عمل مع الجمعية العالمية لإريك فروم: ترجمات و ندوات.

- درس بأكاديمية العمل الإجتماعي بمدينة بريغينس النمساوية، تخصص: "سيكولوجية الشباب و المراهقة."
- اشتغل بين 2000 و 2005 في إطار مشاريع بحث و ترجمة و ندوات بالأكاديمية العالمية للفلسفة بإمارة الليكتنشتاين.
- عضو المجلس البلدي لمدينة فيلدكيرخ النمساوية منذ 2005 إلى 2020.
من مؤلفاته:
- إستمولوجية علوم التربية و علوم التربية العربية الواقع و الآفاق، منشورات اختلاف، 1996.
- الطفل و الله: الأسس النفسية لظهور و تطور فكرة الله عند الطفل. البوكيلي للطباعة، ديسمبر 1998
- رحابة فكر، دار أبي رقرق للطباعة و النشر، الرباط، 2010.
- دائرة فيينا. الوضعية المنطقية. بيروت، 2016.
- الكانطية الجديدة. بيروت، 2018
- الأبرتهايد. بيروت، 2019.
- قضايا وإشكاليات لحدائث في الفكر العربي المعاصر، تحت الطبع.
- لعب الظل (عمل أدبي مشترك بالألمانية)، مع مجموعة من الأدباء النمساويين، 1995.
- الكتابة، (عمل أدبي مشترك بالألمانية)، 1987.
- أبي مغربي (رواية عن الجنود المغاربة الذين شاركوا في تحرير النمسا من النازية عام 1945). دورنبرن، النمسا، 2005

- ثمانية عشر سنة دراسية مهربة عن طريق البحر (رواية عن هجرة الطلبة المغاربة)، مطبعة فضالة، شتنبر 1999
- موسم العودة إلى الجنوب (رواية عن الهجرة المغربية لأوروبا)، الهلال العربية للنشر و التوزيع، أكتوبر 1998.
- حفريات مهاجر (قصص قصيرة عن المهاجرين العرب في أوروبا). مطبعة فضالة، المحمدية، 2003
- Sindibad le Surfer, Imprimerie Fedala, Mohamadia, 2003 (رواية بالفرنسية عن خلخلة البنى الاجتماعية والثقافية والأخلاقية في الدول العربية جراء التطور وسائل التواصل المعاصرة) ترجم من الألمانية إلى العربية:
- 1.الله كبرهان على وجود الله. إعادة بناء فينومونولوجي للبرهان الأنطولوجي. تأليف يوسف سايفرت. أفريقيا الشرق، 2001.
 - 2.الطبيب كدواء. العلاقة العلاجية بين الطبيب و المريض. تأليف بوريس لوبان بلوتسا، طباعة ناداكوم، الرباط، 2003.
 - 3.تفاعل الحضارات. دور الفينومونولوجيا الواقعية في حوار الحضارات والديانات. طباعة ناداكوم، الرباط، 2004.
 - 4.الحرب الغربية، تأليف مارتين أور. طباعة ناداكوم، الرباط، 2005.
 - 5.الإنسان المستلب و آفاق تحرره. إريك فروم. فيديبرانت الرباط، 2003.
 - 6.الشك و نقد المجتمع عند هيدجر. طبعة مزيدة و منقحة. جداول للطباعة و النشر و الترجمة، بيروت 2013.

7. تشنج العلاقة بين المسلمين و الغرب. الأسباب و الحلول. تأليف هانس كوكلر. جداول للطباعة و النشر و الترجمة، بيروت 2013.
8. جدلية العلمنة. العقل و الدين. جداول للطباعة و النشر و الترجمة، بيروت 2013.
9. شوبنهاور: نقد الفلسفة الكنتية، جداول للطباعة و النشر و الترجمة، بيروت 2013.
- " 10. الرسائل". تبادل الرسائل بين هانا أرينت و مارتين هيدجر جداول للطباعة و النشر، بيروت، 2014.
11. راينر فونك. الأنا و نحن. التحليل النفسي لإنسان ما بعد الحداثة. جداول للطباعة و النشر، بيروت، 2016.
12. إريك فروم. حب الحياة. نصوص مختارة. جداول للطباعة و النشر، بيروت، 2016.
13. إريك فروم. الإمتلاك أو الوجود؟ جداول للطباعة و النشر، بيروت، 2019.
14. راينر فونك. الإنسان اللامحدود. جاهز للنشر.

مع باحثين آخرين:

- جذور التملك و آفاق الكينونية في فكر إريك فروم (كتاب مشترك). طباعة ناداكوم، الرباط، 2005
- العقل و الدين في المجتمع الحديث و مابعد الحديث (كتاب مشترك). طباعة ناداكوم، الرباط، 2005

- دور النزعة الإنسانية في حوار الثقافات. إيريك فروم كنموذج (كتاب مشترك). دار طوب، الدار البيضاء، 2007.

- حوار العالمين الجرمانى و العربى. دار أبى رقرق للطباعة و النشر، الرباط 2007

شارك فى العديء من اللقاءات العلمىة و الندوات فى المغرب، ألمانيا و النمسا، و شارك فى تنظيم أكثر من عشرة ندوات علمىة، فى المغرب و النمسا و ألمانيا. له الكثر من الدراسات و المقالات فى مئدان الفلسفة و الفكر و البئءاءوجىا و السىكولوجىا و السىاسة و المهجرة، نُشرت فى مجلات مئخصصة و جرائء فى العالم العربى و العالم الجرمانى. حاور العديء من المفقربن و الفلاسفة العرب و الجرمانىبن، كما حاورته العديء من وسائل الإعلام المرئىة و المسموعة و المقروءة.