

التقويض الفينومينولوجي لأنطولوجية الكائن عند مارتن هايدجر



This work is licensed under a
Creative Commons Attribution-
NonCommercial 4.0
International License.

احمد الشبلي

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ابن طفيل، المغرب

نشر إلكترونيًا بتاريخ: ١٨ نوفمبر ٢٠٢٣ م

سؤال الكون متواريا إلى الخلف. وقد بدأ هذا التواري منذ اللحظة الأفلاطونية حيث يفهم الكائن بأنه أيديا، فكانت تلك هي بداية تدشين لعصر الميتافيزيقا التي سيعمل ديكرارت على تجذيرها بربط الكائن بالتمثل وجعله موضوعا للذات المفكرة. هذا المسار سيتجذر أكثر مع نيتشه لما سيعلم أن إرادة القوة

الملخص

يتناول البحث التقويض الفينومينولوجي لأنطولوجية الكائن عند مارتن هايدجر، محاولا مقارنة مشكلة الاختلاف الأنطولوجي بين الكون ¹ être والكائن étant. إذ اهتمت الميتافيزيقا، وفق تقدير هايدجر، بالكائن في حين ظل

أتراني كنت أدري أنني فيه دفين
وبأنني سوف أبدو وبأنني ساكون
ففي البيت الشعري الأخير يرد بمعنى المحمول الذي يعني أن شيئا ما موجودا فعليا أو متحقق، وبلغه هايدجر قائم: وبأنني سوف أبدو وبأنني ساكون.

كان يكون كونا، والذي يكون نطلق عليه لفظ الكائن étant. هذا الغنى الدلالي الذي يحمله فعل "كان" هو الذي يدفع الباحث إلى اختيار "الكون" كترجمة ل sein الألمانية و être الفرنسية. (هايدجر، 2018، ص. 243-244).

¹ يترجم فتحي المسكيني être ب"الكينونة"، ويترجمه الأستاذ إسماعيل المصدق ب"الكون"، ويترجمه آخرون ب"الوجود". يقول الأستاذ إسماعيل المصدق وهو بصدد تبرير اختياره: يبدو لي أن الفعل العربي "كان" هو الفعل المناسب لترجمة sein، مع أن حضوره في اللغة العربية أقل منه في اللغة الألمانية. وذلك لأن الرابطة بين الموضوع والمحمول غالبا ما تكون مضمرة، إلا أن فعل "كان" قد يؤدي كذلك دور المحمول نفسه. لنستمع إلى هذا المقطع من قصيدة "الطلاس" لإيليا أبي ماضي:

ليت شعري وأنا في عالم الغيب الأمين

هي التي تقرر بشأن الحقيقة، والكائن الحق هو الذي يكون مطابقاً لذاته وحاضراً دائماً نتيجة فهمه للزمن كعود أبدي.

الكلمات المفتاحية: التقويض، الميتافيزيقا، الكون، الكائن، التمثل، إرادة القوة.

* تقديم

يحتل حوار هايدجر مع التقليد الفلسفي مكانة أساسية في تفكيره. ولم يكن هذا الحوار مجرد ملحق لبحثه الفلسفي هدفه الإشارة إلى ما قام به الآخرون أو التعرف على كيفية تفكير الفلاسفة، بل كان عملاً من صميم مشروعه. كيف لا وهو يعلن في مقدمة "الكون والزمان" بأن تقويض التصورات الأنطولوجية للميتافيزيقا التقليدية جزء أساسي في معالجة سؤال الكون. وهذا ما يرر سبب تقديم نماذج عينية من تقويض هايدجر للميتافيزيقا، لأن هذا التقويض لم يكن على هامش مشروعه، بل كان مساراً أساسياً ولبنة من لبنات مشروعه، إن أهملناها التيس علينا الطريق: الطريق نحو تأسيس الأنطولوجيا الأساسية.

* مشكلة البحث

إن المشكلة التي يسعى البحث إلى مقاربتها هي الاختلاف الأنطولوجي بين الكون والكائن عند هايدجر وذلك من خلال تتبع تقويض مختلف التأويلات والتعريفات التي طالت سؤال الكون منذ اللحظة الإغريقية، والتي جعلت تاريخ الميتافيزيقا تاريخ نسيان لسؤال الكون. إذ اعتقدت الميتافيزيقا أن الانشغال بالكائن ومحاوله ضبطه والتحكم فيه ستحقق نتائج مرضية للإنسانية، لكن النتائج كانت عكسية، بقدر الانشغال بالكائن بقدر ما تعمقت وتجدرت الأزمة، لذلك فنسيان الكون كانت نتائج عميقة على الحضارة

الإنسانية، الأمر الذي استدعى التنبيه إلى مصدر الأزمة التي عصفت بالإنسانية والتي تجلت في مجالات شتى.

* الأهمية

تكتسي هذه المشكلة أهمية خاصة ضمن مشروع الأنطولوجيا الأساسية لهايدجر بحيث أنها تسمح بفهم أحد المسارات الأساسية التي اتبعتها هايدجر لمساءلة تاريخ الأنطولوجيا، على اعتبار أن التقويض الهايدجري ليس مجرد تعليق على تاريخ الفلسفة بل هو جزء لا يتجزأ من مشروع تأسيس الأنطولوجيا الأساسية، لذلك من الضروري التوقف عند هذا المسار بهدف فهم أحد المسارات الأساسية في مشروع هايدجر. وهو المشروع الذي يقدمه هايدجر باعتباره محاولة متميزة لفهم أزمة المعنى التي لحقت للإنسانية ومن ثم التفكير في أفق جديد للخروج منها.

* الأهداف

يهدف هذا البحث إلى الكشف أولاً عن معنى التقويض الفينومينولوجي وأهدافه باعتباره استراتيجية لجأت إليها فينومينولوجية هايدجر بهدف مساءلة تاريخ الميتافيزيقا، ويسعى ثانياً إلى تتبع هذا التقويض في مساراته الكبرى بدءاً من أفلاطون إلى حدود نيتشه، بهدف الكشف عن أشكال انسحاب سؤال الكون وعن كفاءات النسيان، ويهدف ثالثاً إلى التنبيه إلى قيمة تحليلات هايدجر في فهم جزء من الأزمة التي تعيشها الإنسانية اليوم.

* أسئلة البحث

يمكن أن نبسط الأسئلة الموجهة للبحث كما يلي:
ما المقصود بالتقويض الفينومينولوجي؟ وأي دور يقوم به في التأسيس للأنطولوجيا الأساسية؟ ما طبيعة الاختلاف

الأنطولوجي بين الكون والكائن؟ وكيف صار التحول ممكنا من سؤال الكون إلى سؤال الكائن مع أفلاطون؟ وما هي أهم رهانات اهتمام هايدجر بسؤال الكون؟

* الاختلاف الأنطولوجي بين الكون والكائن

إن التقويض عند هايدجر استراتيجية نقدية تهدف إلى إزالة مختلف الترسبات التي تمنعنا من الإمساك بمعنى الكون. وقد توصل هايدجر بفعل عملية التقويض هاته، أن الميتافيزيقا هي "حقيقة يتم فيها تفكير الكائن ككائن، أي الكائن في كونه أو من جهة كونه، لكن لا يتم فيها تصور الكون ذاته صراحة ككون وبالتالي انطلاقا من حقيقته" (هايدجر، 2003، ص. 90). إذ تعتقد أنها تمسك حقيقة الكون إلا أنها لا تتجاوز التساؤل عن حقيقة الكائن، وهذا هو تيه سؤال الميتافيزيقا. صحيح أن للكون علاقة بالكائن، غير أن الأول ليس هو الثاني. إذ ثمة فرقا أنطولوجيا بينهما: فالكائن هو ما يمكن تمثله وإحصاؤه وإخضاعه للدراسة، أما الكون فلا يمكن إحصاؤه وحصره، أي لا يمكن رده إلى موضوع، (هايدجر، 2003). ونسيان هذا الاختلاف الأنطولوجي هو ما جعل الميتافيزيقا تدخل عصر نسيان الكون، وتأسيسها لمفاهيم ومقولات تفهم بها الكائن، وتم اعتبار هذه المفاهيم على أنها الامكانية الوحيدة لفهمه (الكائن). فخطاب الميتافيزيقا، حسب هايدجر، يتحرك من بدايته إلى نهايته في هذا الخلط بين الكون والكائن، لذلك فإن إحياء السؤال الأساسي حول الكون لا يمكن أن يكون إلا ثمرة لتقويض وهدم الميتافيزيقا. إذ عندما يتم التوجه إلى أسس الميتافيزيقا ذاتها للحفر فيها وتقويضها يصبح بالإمكان إحداث شروخ عميقة في صرحها، وذلك بتقويض أسسها ومفاهيمها: المثل، الحقيقة، اللوغوس،

الذات، الزمان؛ أي الوقوف على الأسس التي ألفنا أن نقيم عليها الحقيقة والمعنى (هايدجر، 2003). وهكذا يكون هايدجر قد انكب بالتقويض على وجه الميتافيزيقا الفكري من دون اختزالها إلى تخصص مدرسي. إنه يعتبرها القدر الذي اقتحم مختلف جوانب ما شيده الإنسان، لهذا فهايدجر لا يسأل الميتافيزيقا كتخصص معرفي له اهتمامات بقضايا ومفاهيم محددة، بل يتوجه إليها باعتبارها قدر الثقافة الأوروبية. فهذه الأخيرة بكل تجلياتها ما هي إلا تجسيد للميتافيزيقا، لذلك فتقويض هذه الأخيرة هو جزء من العلاج الذي يقترحه هايدجر للثقافة الأوروبية التي سقطت في وضعية أزمة بفعل نسيان سؤال الكون الذي تعتبر الميتافيزيقا مسؤولة عنه. وبالتالي بدل الهروب إلى تجليات الفكر الميتافيزيقي (الفكر التقني، التزعة الوضعية...) علينا التوجه إلى الأساس الذي جعل ذاك الفكر ممكنا والعمل على تفتيته من الداخل وإعادة الثقافة الأوروبية إلى أصلتها من خلال الاشتغال على "البداء الأول" والتفكير في "بداء آخر" انطلاقا من الأول.

إن التقويض عند هايدجر استراتيجية محايثة للحل نصوصه ومحاضراته. صحيح أنه يعلن في الفقرة السادسة من "الكون والزمان" بأن هذا المشروع سينجزه في القسم الثاني من الكتاب. لكن ما دام القسم الثاني من الكتاب لم ينشر، فلا يجب أن يضللنا هذا الأمر ويجعلنا نعتقد بأنه تراجع عن هذا المشروع أو أنه أجله، بل بالعكس، إنه حاضر منذ أو خطوة خطأها هايدجر في مشروعه حول إعادة طرح سؤال الكون وإعطاء تصور جديد للفينومينولوجيا. إذ اعتبر أن الظاهرة التي على الفينومينولوجيا الانشغال بها هي ظاهرة الكون. بما هي المنسي داخل تاريخ الميتافيزيقا. ومن أجل إدراك

عمق وماهية الميتافيزيقا يجب الرجوع إلى بدء الميتافيزيقا كتيه للتساؤل عن الكون. يحدد هايدجر هذا البدء مع أفلاطون، وفي كل عصر من عصور الميتافيزيقا كان يتم تأويل الكون على نحو معين. وحيث أنه يصعب علينا تتبع عملية التقويض التي قام بها هايدجر على تاريخ الميتافيزيقا، فإننا سنعمل على أخذ نماذج فقط، وهدفنا من ذلك: تتبع التقويض والإمساك به في لحظة إنجازه من جهة، وتتبع مجمل التحويرات التي لحقت بتجربة الإغريق، وهي تحويرات من صميم تلك التجربة ذاتها، والتي أدت إلى نسيان سؤال الكون.

* أفلاطون: لحظة الانعطاف الأولى

إن حوار هايدجر مع أفلاطون ليس هدفه نقد مذهبه الفلسفي أو معارضته، وإنما يريد محاورته والإنصات له باعتباره علامة على الطريق نحو الميتافيزيقا، كما أنه ليس حوارا مع فكر مضى وانتهى وأصبح لا يهمنا، بل إن ما حدث مع أفلاطون لا زال يحدد حاضرنا بل ومستقبلنا. فالتحول الذي حدث مع أفلاطون لا يهم الإغريق فقط بل يهم التاريخ الغربي برمته (هايدجر، 2003)؛ إذ لا زلنا إلى اليوم، حسب هايدجر، نقف على الأرضية التي أسسها أفلاطون: الميتافيزيقا بما هي تفكير في الكائن. وهكذا يبدد هايدجر ذاك التصور الذي يرى في العصر الحديث عصرا تجاوز الفكر الميتافيزيقي نحو فكر علمي وتقني، ليفاجئنا بأن هذا النمط من التفكير هو الشكل الذي اتخذته الميتافيزيقا اليوم.

فنحن لا نبصرها ولا نلمسها لأنها تشكل الأساس الذي يجعل التفكير العلمي والتقني نفسه ممكنا. فهذا الأخير ليس سوى علامة على وصول الميتافيزيقا التي بدأت مع أفلاطون نقطة اكتمالها. وهكذا فاهتمام هايدجر بفلسفة أفلاطون ليس هروبا من الواقع الذي يحدد حياتنا اليوم، بل هو مساهمة ضرورية لفهم ما يحدث في عصرنا المطبوع بسيطرة الأسلوب التقني في تأويل الكائن وتنظيمه والسيطرة عليه (هايدجر، 2003).

يبرز هايدجر التحول الذي لحق الفكر الإغريقي مع أفلاطون، ومعه الفكر الغربي، من خلال وقوفه على التحول العميق الذي عرفه مفهوم أليثيا *alétheia* معه. فنحن غالبا ما نفهم هذه الكلمة كخاصية للحكم والمعرفة ويتم ترجمتها بـ "الحقيقة"²، فأصبحت الحقيقة بذلك سمة للتفكير أو القول الصائب. على العكس من ذلك يصرح هايدجر بأن أليثيا تعني في التجربة الإغريقية المبكرة اللاحفاء، وكانت "سمة للكائن ذاته من حيث إنه يبرز ويتبدى، من حيث إنه يأتي إلى المجال المفتوح، أي من حيث إنه يخرج من الخفاء إلى للاحفاء كونه" (هايدجر، 2003، ص. 92). واللاحفاء هنا لا يعتبر خاصية تضاف إلى الكائن بعديا، بل إن الكائن لا يكون كائنا إلا ببروغه وخروجه إلى اللاحفاء. اللاحفاء ينتمي إذن، إلى الكون ذاته، وفي تجربة الإغريق الأوائل تم تفكير هذا التلازم بين الحقيقة والكون.

يعمل هايدجر في هذه الفقرة يعمل على تقويض تاريخ مفهوم الحقيقة لبيان معناها الأصيل الذي تم تحريفه وتقنيته بتأويلات كثيرة. وهذا يؤكد مسألة أخرى وهي أن التقويض عند هايدجر كان ملازما له ويشغله متى دعت الضرورة المنهجية إلى ذلك.

² إن توقف هايدجر عند مسألة الحقيقة وجعلها منطلقا لبيان التحول الذي عرفه الفكر الإغريقي يبين إلى أي حد ترتبط الحقيقة بمسألة الكون، ولعل هايدجر نفسه صرح في بداية الفقرة 44 من "الكون والزمان" بأن "الفلسفة منذ القدم قد جمعت الحقيقة مع الكون." لذلك

* ما الذي يمكن استخلاصه من هذه الحكاية؟

يجيب هايدجر: المسكن الشبيه بالكهف هو صورة المقر الذي يتبدى للنظر كل يوم، والنار المتوهجة في الكهف فوق رؤوس سكانه هي صورة الشمس، وقبة الكهف تمثل قبة السماء، تحت هذه القبة يعيش البشر مرتبطين بالأرض مقيدين بها. وكل ما يحيط بهم ويشغلهم هو بالنسبة إليهم الواقع (هايدجر، 1977). لكن الأسطورة تبهنا أن ما نراه ليس هو الحقيقة، فهذه الأخيرة توجد في عالم الأيديا. صحيح أن هذه الأيديا كانت تعني في اللغة اليونانية المظهر والمنظر الذي يظهر به الكائن ويتجلى، لكن تم تحوير هذا المعنى مع أفلاطون وأصبحت الأيديا هي علة كون الكائن. وهكذا لولا هذه الأيديا لما أمكن الإنسان أن يدرك هذا الكائن أو ذاك ويعرف أنه بيت أو شجرة أو قلم. إن الإنسان يتصور عادة أنه يرى أمامه هذا البيت وتلك الشجرة وسائر الكائنات، غير أنه في معظم الأحوال لا يشعر بأنه يرى كل ما يألفه ويعتقد أنه الواقع إلا على ضوء المثل. وكل ما يمكن أن يلمس ويُسمع ويُرى يبقى مجرد انعكاس باهت للمثل، أي مجرد ظل. هكذا فالتأمل الحقيقي عليه أن ينصب على "المثال" لأنه هو الذي يسمح للظاهر والمتجلي من أن يصبح قابلا للرؤية (هايدجر، 1977). لذلك فهو لا يسمح بظهور أي شيء آخر وراءه، إنه هو ذاته الظاهر الذي لا يعنيه إلا إظهار نفسه. فماهيته تكمن في أنه علة إمكان الظهور، وهذا الظهور هو الذي يكفل رؤية الكائن في منظره الذي يبدو عليه. وهكذا وقع تحول عميق في مفهوم الأيديا، إذ لم تبق هذه الأخيرة سمة للكائن، بل أصبحت هي ما يحدد كون الكائن، وكون الكائن يكمن الآن في الأيديا. والكون كأيديا يعبر عن ماذا يكون

في بداية محاضراته ل "نظرية أفلاطون عن الحقيقة"، يتوقف هايدجر عند أسطورة الكهف، محاولا الكشف عن الدلالات الكامنة فيها وعن المسكوت عنه فيها، والذي وجه الفكر الغربي منذ تلك اللحظة.

تقول الأسطورة ما يلي: أناس يقيمون تحت الأرض في مسكن على شكل كهف، تطل فتحته على النور ويليها ممر يوصل إلى الكهف. في هذا المسكن يقيمون منذ الطفولة مقيدين، منذ نعومة أظفارهم بالسلاسل من أرجلهم وأعناقهم. إنهم بسبب هذه القيود والسلاسل عاجزون عن التلفت حولهم برؤوسهم. بإمكانهم أن يبصروا نورا يأتي من أعلى ومن بعيد، وإن كان ينبعث من نار تلمع خلفهم. بين النار والمقيدين بالسلاسل يمتد في الجهة العلوية طريق بُني على طوله جدارا، وهم يرون على هذا الجدار ظلالهم الخاصة، وظلال الأشياء الموجودة بينهم وبين النار، وكأنها معروضة على شاشة. ونظرا لأنهم لا يرون شيئا غير الظلال، فإنهم يظنون أنها هي الأشياء الحقيقية. وإن أطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء وأجبر على الوقوف على قدميه والاتلفت والتطلع إلى النور فإنه لن يقوى على ذلك إلا إذا عانى ألما شديدا ولن يستطيع من خلال الوهج أن ينظر إلى تلك الأشياء التي رأى ظلالها من قبل، ويعرف أخيرا بأن ما كان ينظر إليه في الكهف مجرد ظلال وأن الحقيقة توجد خارجه. ثم يعود صاحبنا إلى الكهف لينبئ رفاقه بما شاهد، ويحاول أن يقنعهم بأن ما يرونه ليس إلا انعكاسا باهتا للحقيقة وعالما من الظلال فقط، ولكنه يبدو لهم أكثر حقا مما كان ومن ثم لا تكون مهمته يسيرة (أفلاطون، 2016).

الشيء، أي ماهيته (هايدجر، 2003)، لأن ماهية الكائن هي التي يتحقق فيها الحضور الدائم حتى قبل أن تنشأ الكائنات المفردة وبعد أن تنحل، وعليه فإن الأيديا هي التي تعبر الآن عن كون الكائن وليست واقعته الفعلية (هايدجر، 2003). هذا التحول الذي مس مفهوم الأيديا سينعكس على فهم أفلاطون للحقيقة، إذ أن الحقيقة لن تبق تفهم انطلاقاً من اللاحفاء، بل انطلاقاً من الأيديا.

هكذا إذن، شهد الإغريق تحولاً عميقاً في ماهية الحقيقة، من تصور الحقيقة باعتبارها اللاتحجب أو بلغة اليونان "أليثيا"، إلى اعتبار الحكم مقطن الحقيقة. هذا التحول بدأ مع أفلاطون ووضع ركائزه أرسطو بتأسيسه للمنطق الذي يفصل بين القول الصادق والقول الكاذب. لكن هذا التحول الذي مس ماهية الحقيقة وتصور اليونان للكون لن يتوقف عند هذا الحد، بل سيتعمق ويتجذر في العصر الحديث. أكيد أن التأويل الحديث للكون والحقيقة يختلف عن التأويل الإغريقي، لكنه

مع ذلك يبقى قائماً على أرضية الميتافيزيقا التي وضع أسسها أفلاطون. كيف ذلك؟

* ديكارت: الكون تمثل والكائن موضوع والحقيقة مطابقة
أحدث ديكارت تحولاً عميقاً³ في فهم الإنسان لذاته وللعالم وللكون. لذلك كان محتماً على هايدجر أن يتوقف عند هذا التحول ويؤوله بناء على المشروع الذي دفعه لفعل التقويض. ويمكن أن نحمل التحول الذي حدث مع ديكارت في اعتبار الإنسان ذاتاً ونقطة مرجعية للكائن وحقيقته. وعندما نقول أنه أصبح ينظر إلى الإنسان كذات فلا يتعلق الأمر هنا بتغيير في الاسم فقط، بل بتحديد جديد لماهية الإنسان وبموقف ميتافيزيقي جديد (هايدجر، 2003). فالإنسان لم يعد يُحدد بناء على مادته وصورته، بل بناء على الصورة فقط وتم تأويلها كفكر. لذلك لما يتساءل ديكارت في بداية التأمل الثاني: أي شيء أنا إذن؟ يجيب: "أنا شيء مفكر" (ديكارت، 2009، ص. 55).

أنها مأخوذة عن العصور الوسطى وأنها على الرغم من كل مظاهر جدتها بقيت راسخة القدم في التراث منوطة به إليه مشدودة. وبالجملة إن تبعية الأنطولوجيا الحديثة الناشئة لميتافيزيقا العصور الوسطى مسألة ثابتة، وفي القطيعة" المزعومة بين بدء الفلسفة الحديثة والفلسفة القديمة تظل آثار الميتافيزيقا الوسطوية باقية. بيد أنه لنن لم يحدث في الميتافيزيقا مع ديكارت تطور مباشر وجديد في مضمون المسائل الأنطولوجية، فإنه حدث فيها تزحزح، بحيث تمت إدارة المسائل والأنظار على "الأنا" (l'ego) و"الوعي" و"الذات". (محمد الشيخ، 2008).

³ يعتبر ديكارت معلمة لتأريخ بداية الفلسفة الحديثة. وغالبا ما ينظر إلى الفلسفة الحديثة على أنها "بدء مطلق" و"ثورة جذرية" و"قطيعة مطلقة" مع الماضي، وأن ديكارت نقطة اللاعودة. لكن هايدجر يختلف مع هذه التقديرات وينبه إلى أوجه التعالق بين الفكر الحديث وفكر العصور الوسطى. إن ديكارت بتعبير هايدجر تابع للسكولانية الوسيطة ويستعمل مصطلحاتها. ذلك أنه لن رأى أن الفلسفة الحديثة خالفت فلسفة العصور الوسطى، وذلك من حيث قدرتها المنهجية وجرأتها على السؤال، فإنه حذر من مخاطر ما اعتبره سعي النزعة الكانطية الجديدة إلى إعادة بناء تاريخ الفلسفة، وذلك بادعاء أن عهداً فلسفياً فائق الجودة بدأ مع ديكارت، وأنه بين هذا الفيلسوف وسلفه أفلاطون لم توجد فلسفة، وإنما العماء. والحال أن مفاهيم ديكارت الأساسية، إن تفحصناها وجدنا

الأنا فكر خالص، والنفس جوهر وظيفته التفكير فقط، وهي ذات طبيعة فكرية تجعلها متميزة عن الجسد الذي هو امتداد عاطل فحسب. الفكر يفكر والجسد يمتد، ولا يمكن للجسد أن يفكر أو للفكر أن يمتد، فنحن أمام جوهرين متميزين: الفكر والجسد. وما دامت ماهية الفكر هي التفكير فإنه متى انقطعنا عن التفكير تماما انقطعنا عن الوجود بتاتا، فوجودنا ينتفي بانتفائه، ومن ثم اعتبر ديكارت الفكر جوهرًا لا يتجزأ ولا يمتد، فهو لا يشغل حيزًا ولا يعتمد على شيء مادي. أما الجسد فيشغل حيزًا ويخضع لقوانين فيزيائية تمثل أساسًا في الامتداد، وهو بذلك غير واع، إنه مجرد آلة؛ ونحن نقول عنه حي بنفس الكيفية التي نقول بها عن النبات بأنه حي (الباهي، 2012). لذلك فما يشير إليه كل واحد منا عندما يستخدم كلمة "أنا" هو فكره الذي جوهره التفكير والوعي. وهكذا فالأنا بالنسبة لديكارت لا تشير إلى الجسد بل إلى الفكر. "والفكر من منظور ديكارت هو فعل ذات عاقلة تدرك بوضوح وتميز ذاتها والعالم. ليصبح مفهوماً الوضوح والتميز أحد المعايير الأساسية التي استند إليها لبناء فلسفته." (الباهي، 2012، ص. 167).

بهذا العمل الديكارتي تكون الذات، لأول مرة في تاريخ الميتافيزيقا قد قدمت بوصفها أنا مفكرة لها اليقين في قدراتها الطبيعية التي تمكنها من التعامل مع الأشياء باعتبارها موضوعات قابلة لأن تتمثل من حيث هي موضوعات. فكون الكائن هو ما تم تمثله من طرف الأنا. وهي التي لها إمكانية الحكم على كونه وتحديدده. إن الأنا المفكرة في المركز وكل ما عداها يتحدد انطلاقاً منها. إذ أن حقيقة الكائن تتأكد لما تحضر في الذهن كصورة ذهنية تراها الذات وتستحضرها نورا

وتحولها إلى قول (الطواع، 2002). معنى ذلك أن الذات لا تدرك الكائن إلا بعدما تحوله إلى صورة ذهنية، فهي لا تدرك الكائن في تجليه المباشر وظهوره بل تدرك صورة الكائن في الفكر. والأشياء التي تمثلها بشكل واضح وتمتيز، هي جميعها حقيقية.

يعلن ديكارت إذن بأن الحقيقة تمثل، فالدليل على وجود الشيء هو كونه متمثلاً بشكل واضح وتمتيز. فحقيقة كون الكائن تتحدد انطلاقاً من الفكرة التي تكونها الذات عنه. وبذلك يصبح الكون كما الحقيقة تمثلاً. فالكائن لا يكون كائناً إلا من حيث أنه يوضع بيقين أمام التمثيل البشري، فالتمثل هو الحكم الذي يقرر الآن بصدق الحقيقة والكون. وهكذا فحقيقة المعرفة لا تكمن في مطابقتها لكائن يقوم خارجها، بل في مطابقتها لذاتها، في يقينها من ذاتها (هايدجر، 2003). وعندما نقول بأن الكائن صار مجرد تمثيل خالص في الوعي، فنحن لا نقصد بذلك أنه مجرد "خيال" أو "وهم" من وضع ذات متوهمة ومتخيلة، بل بمعنى أن الشيء صار لي يقينا أنني أدركه وأمثله، وصار تحت سطوتي وفي متناول حساي وضبطي (Heidegger, 1971)، وأصبح خاضعاً لي وأتحكم فيه بالشكل الذي أراه مناسباً. لقد صار موضوع التمثل موضوعاً قابلاً للتحديد والحساب. وبهذه الفكرة تحددت معالم العالم الجديد ووضعت أرضية الفكر التقني الحساي وتعمق نسيان الكون واتسعت الهوة مرة أخرى بين الحقيقة والكون، إذ صارت مرهونة بقدرة الذات على تمثل الكائن بشكل واضح وتمتيز.

هكذا تفترض الحقيقة سواء عند ميتافيزيقا الإغريق أو في العصر الحديث تصويها نحو الكائن الحق، وهنا يتبين

للميتافيزيقا حسب هايدجر سمة أساسية وهي أنها تؤسس دائما الكون والحقيقة انطلاقا من كائن متميز (هايدجر، 2003). وغالبا ما تمت محاولة إفلات الفلسفة الحديثة من شراك الميتافيزيقا على اعتبار أنها لا تهتم بالكائن بل بالمعرفة، لكن هايدجر يكشف على أن نظرية المعرفة ليست سوى الميتافيزيقا الملائمة للعصر الحديث، "أي للعصر الذي بدأ يبحث عن مبادئ الكائن في كليته في الذات البشرية، وإذا كانت الفلسفة الحديثة تهتم بتحليل القدرة المعرفية البشرية وعرض مبادئها، فهذا لا يعني أنها تخلت عن السؤال الميتافيزيقي: كون الكائن، بل فقط أعادت صياغته وطرحه بكيفية العصر الحديث حيث أصبحت مبادئ القدرة المعرفية البشرية تعبر في الوقت نفسه

عن مبادئ الكائن. وهكذا فالسؤال عن إمكانية المعرفة هو سؤال عن إمكانية الكائن، من حيث إن هذا الأخير أصبح يعتبر موضوعا للتمثل البشري. ولعل هذا ما جعل هايدجر يؤول "نقد العقل المحض" بأنه نظرية في الكائن وليس في نظرية المعرفة.

* كانط: الزمان شرط إمكان الكائن

تأتي قراءة هايدجر لكانط في إطار مشروع تقويضه لتاريخ الأنطولوجيا، إلا أن اهتمامه بكانط وقراءته له لها ما يميزها عن قراءته لباقي الفلاسفة الذين خصهم بالقراءة؛ حيث إنه أفرد له اهتماما متميزا في كتاباته⁴ واعتبره لحظة أساسية

يتابع أفكار كانط التي لها علاقة بتصوره للزمان إلى نهاية الدورة. وفي محاضرة دورة الصيف 1927 المنشورة تحت عنوان: "المشاكل الأساسية للفينومينولوجيا" سيخصص منذ بداية المحاضرة حيزا مهما لعرض وتأويل أطروحة كانط حول الكون. هذا الاهتمام سيتوج بتخصيص محاضرة دورة الشتاء 1927-1928 بكاملها لكانط. ستشر هذه المحاضرة تحت عنوان: "تأويل فينومينولوجي لنقد العقل المحض لكانط." وحتى بعد مغادرته سنة 1928 ماربورغ عائدا إلى فاريبورغ ليشغل منصب الاستاذية خلفا لأستاذه هوسرل، فإن حوارهم مع كانط لم يتوقف إذ أصدر سنة 1929 كتاب: "كانط ومشكلة الميتافيزيقا"، وسيخصص في محاضرة دورة الصيف 1930 التي نشرت تحت عنوان: "في ماهية الحرية البشرية مدخل إلى الفلسفة"،

⁴ "إذا ألقينا نظرة على محاضرات هايدجر الأولى في جامعة فرايبورغ حيث اشتغل من سنة 1918 إلى 1923 أستاذا مساعدا لهوسرل... فإننا لا نجد أثرا لأي حوار مع كانط، بل لا نجد حتى فقرات مخصصة لكانط. إن اهتمامه كان آنذاك منصبا على مفكرين مثل أرسطو، القديس بولس، دلتاي، هوسرل. لكن هايدجر سيبيدي اهتماما متزايدا بكانط خلال الفترة التي قضاها كأستاذ في جامعة ماربورغ. تمتد هذه الفترة من سنة 1923 إلى 1928

يبدو أن المحاضرة الأولى التي احتل فيها كانط مكانة مهمة هي محاضرة دورة الشتاء 1925-1926، إذ يتضح عند متابعة هذه المحاضرة أن هايدجر انتقل على نحو مفاجئ إلى بسط أفكار كانط، خارجا بذلك عن مخطط المحاضرة كما فصله في الفقرة 5 منها، وظل

في تاريخ الممارسة الفلسفية،⁵ لأن كانط تحققت معه قفزة نوعية في النقاش الذي شهده تاريخ الفلسفة حول مسألة الكون بحيث شرع للمرة الأولى من بعد فلاسفة اليونان بصياغة السؤال حول كون الكائن بوصفه سؤالاً لا بد من الغوص فيه وسير أغواره. وبذلك فهو يشكل بالنسبة لهايدجر لحظة أساسية في تاريخ الممارسة الفلسفية. من هنا قيمته كنص فلسفي يلزم قراءته من داخل استراتيجية هايدجر التقويضية، خصوصاً وأن كانط قد وضع على عاتقه إعادة تأسيس الميتافيزيقا والنأي بها عن الاتجاه الدوغمائي كأحد أهدافه الأساسية.

تعتبر فلسفة كانط في تاريخ الفلسفة كمحاولة لإعادة بناء الإشكال الميتافيزيقي وإقامة الأسس النقدية للمجال الذي ينبغي أن يتخذ فيه وضعاً شرعياً. معنى هذا أن فلسفة كانط، هي مشروع إقامة الشروط النظرية "القبلية" اللازمة لإمكانية بناء فعل ميتافيزيقي جديد.

ترك النقد الأول لكانط أثراً عميقاً سواء لدى معاصريه أو اللاحقين عليه. إذ وقف معاصرو كانط حائرين إزاء هذا المؤلف، بفضل المستوى العالي لأسئلته، بفضل صرامة

بنائه للمفاهيم، بفضل التفصيل البعيد النظر لتساؤله، بفضل جدة لغته وبفضل هدفه الحاسم، لأجل كل ذلك كان هذا المؤلف يتجاوز المعتاد (هايدجر، 2012). لكن رغم ذلك يبينها هايدجر إلى أن الكتاب لم يدرك في مقاصده الجوهرية وتم تناوله من جانب خارجي عرضي فقط. لذلك فمحاولة تجاوزه من طرف المثالية الألمانية سواء مع شلنغ أو فخته أو هيجل لم تنجح، لأن هذا التوجه لم يدرك أصلاً التصور الأساسي الحق لكانط لذلك تم تلافيه فقط، القفز عليه، (هايدجر، 2012). إذ أن كل محاولة لتجاوزه -يقول هايدجر- تمت عن طريق تجاهله فقط.

لكن في منتصف القرن التاسع عشر ارتفع مجدداً نداء العودة إلى كانط. واتسم هذا العصر بالسيطرة الحادة لصورة خاصة للعلوم وُسِّمت بالوضعية. وتمت العودة لكانط بهدف تأسيس وإيجاد تبرير فلسفي للتصور الوضعي للعلم. هذا التصور فهم نفسه كإعراض عن المثالية الألمانية الذي هو في عمقه إعراض عن الميتافيزيقا. لذلك نظر هذا التوجه الجديد إلى فلسفة كانط على أنها القادرة على مدّه بالأدوات التي من شأنها أن تؤسس التصور الجديد للعلم، لأنها عملت -أي فلسفة

الجزء الأكبر لكانط. وفي دورة الشتاء 1935-1936 سيخصص هايدجر محاضراته التي نشرها سنة 1962 تحت عنوان: "السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترسندنالية عند كانط". وفي سنة 1961 ألقى محاضرة نشرها تحت عنوان: "نظرية كانط حول الكون". فضلاً عن ذلك فإن كثيراً من كتابات هايدجر ومحاضراته تعرضت وإن بشكل أقل تفصيلاً إلى كانط: مثلاً كتابه عن نيتشه، "تخطي الميتافيزيقا"، "مبدأ العلة" وغيرها. (هايدجر، 2012، صص 8-9-10)

⁵ يقول محمد الشيخ واصفاً مكانة كانط عند هايدجر: "إذ ما فتى هايدجر "يمدح" كانط وفكره. فهو "المفكر العظيم" بين عظماء الفكر. وهو المترعب على "قمة الفكر الأوربي الحديث" وهو عنده: "أول وآخر فيلسوف ذي أسلوب عظيم منذ أفلاطون وأرسطو". وهو أول من تنبّه إلى أهمية البعد الزمني في الظواهر. وأثنى عليه بوصفه أول من استشكل أمر الميتافيزيقا وأول من تنبّه إلى تناهي الدازين، فكانت نبأته هذه حقاً "حدثاً أساسياً عرفته الميتافيزيقا". (الشيخ، 2008، ص 399-400).

كانط-على تقويض الميتافيزيقا وبناء تصور حول المعرفة العلمية في العصر الحديث. فكانت الحاجة ماسة للعودة إلى كانط في القرن التاسع عشر.

سُميت هذه الحركة التي نادى بالعودة إلى كانط بـ"الكانطية الجديدة" تمييزاً لها عن أتباع كانط خلال حياته. وبناء على الهدف العام من العودة إلى كانط في هذه المرحلة، أوّلت هذه الحركة "نقد العقل المحض" تأويلاً معرفياً. لذلك دخل معها هايدجر في نقاش صارم⁶ كان هدفه منه أن يتمرد على التأويل المعرفي ويبين تهافت أسسه بالانتصار لكانط ضداً على الكانطية، على اعتبار أن كل مذهبية، كما يقول، "هي سوء فهم وموت للتاريخ" (هايدجر، 2012، ص. 99). ليقدم النقد الأول ككتاب في مسألة الكائن وليس كتاباً في نظرية المعرفة. وإن تعلق بمعرفة الموضوعات، فقد تعلق بها من جهة ما هي موضوعات أي من جهة كونها، لأن الموضوع المعروف هو في الأساس كائن. ومن ثم فهو يعمل على بيان شروط إمكان الكائن. لذلك فالنقد الأول يتعلق "بالأنطولوجيا لا الميتافيزيقيا بنظرية المعرفة" (Heidegger, 1982, p.78)، إنه يعمل على تأسيس أنطولوجيا الكائن. لذلك عندما يتحدث هايدجر عن فلسفة كانط الترشدنتالية فإنه يسمها بأنها أنطولوجيا (Heidegger, 1982.)

يرر هايدجر هذه المسألة انطلاقاً من استحضاره لمفهوم الميتافيزيقا كما كان حاضراً أمام نظر كانط في التقليد المدرسي في القرن الثامن عشر، حيث كان يتم تقسيم الميتافيزيقا إلى ميتافيزيقا عامة وأخرى خاصة. تهتم الميتافيزيقا الخاصة بمجالات الكائن التي تتخطى حدود التجربة الحسية (الله، كلية العالم والنفس)، أما الميتافيزيقا العامة فكانت تهدف إلى إنشاء نظرية عن الكائن عموماً. وقد اتخذت الميتافيزيقا العامة في القرن الثامن عشر اسم الأنطولوجيا. لكن هل معنى ذلك أن هدف كانط كان هو تأسيس الميتافيزيقا العامة، لذلك وسم هايدجر فلسفته بأنها أنطولوجيا؟ أبداً. لقد كان مسعى كانط هو تأسيس الميتافيزيقا الخاصة التي تهدف إلى إنشاء معرفة بمجالات معينة من الكائن (الله، كلية العالم والنفس) وهو ما يطلق عليه هايدجر اسم المعرفة الانطيقية. لكن هذه الأخيرة لا يمكن أن تتم إلا إذا توفرنا صراحة أو ضمناً على معرفة بكون الكائن الذي نريد معرفته، بتعيناته الأنطولوجية. وهكذا فإن محاولة تأسيس الميتافيزيقا الخاصة دفعت كانط إلى البحث في الميتافيزيقا العامة بما هي أنطولوجيا. وهكذا فالمعرفة الأنطولوجية التي كان يستهدفها كانط في "نقد العقل المحض" لم تكن تروم تأسيس العلوم الوضعية بل الميتافيزيقا الخاصة.

تتعلق المعرفة الأنطولوجية بالكائن من حيث نمط كونه، وتعبّر عن ذاتها في أحكام. ومن حيث أنها تقول لنا شيئاً عن الكائن فهي أحكام تركيبية، لكن هذه الأحكام لا

تم على ضوء فلسفة كانط رفع البحث العام في تاريخ الفلسفة، وبخاصة الفلسفة القديمة، إلى مستوى أعلى من حيث كيفية طرح السؤال. (هايدجر، 2012).

⁶ يختلف هايدجر اختلافاً جذرياً مع القراءة التي قدمتها الكانطية الجديدة لكانط، لكن رغم ذلك فهو يعترف ببعض محاسن هذه الحركة ويجمل مزاياها في: 1. حماية الوضعية من الانزلاق التام إلى عبادة الوقائع. 2. بواسطة تأويل ومعالجة كتابات كانط تم التعريف بفلسفة كانط ذاتها. 3.

يمكن أن تُستقى من تجربة الكائن، لأن كل تجربة للكائن تتوقف عليها وتقوم على أساسها. وهي بذلك قبلية (هايدجر، 2012). من هنا يصبح السؤال عن إمكانية المعرفة الأنطولوجية سؤالاً عن إمكانية الأحكام التركيبية القبلية. وكانظ نفسه يصرح بأن هذا السؤال هو مشكلة "نقد العقل المحض". ومن أجل مقارنة هذا السؤال وضع كانظ أُسس منهج جديد سماه بالمنهج الترسندتالي الذي مكّنه من البحث عن الأساس الذي يؤسس للكائن ويجعله ممكناً؛ أي الوقوف عند بنية المبادئ القبلية الشارطة لكون الكائن.

عندما بدأ كانظ في تناول العلاقة بين الحدس الحسي والفهم الخالص ظهرت ضرورة وجود ملكة ثالثة تتوسط بينهما، إذ يتساءل كانظ: فكيف يكون إذن إدراج هذه الحدوس تحت تلك المفاهيم، ومن ثم تطبيق المقولة على الظاهرات ممكناً؟ كيف يمكن للمفاهيم المحضّة أن تطبق على الظاهرات بعامّة؟ ويشترط في هذا الوسيط أن يكون محضاً من جهة وحسي من جهة ثانية، وهذا الشرط يتحقق في الشيمة الترسندتالية، التي ليست سوى نتاج للمخيلة. التي يعينها الفهم قبلياً لتعين بدورها الحدس الباطني أو حدس الزمان تعيناً ترسندتالياً. والتعيين الترسندتالي للزمان هو من جهة مجانس للمقولات بما هو كلي وقائم على قاعدة قبلية، وهو من جهة ثانية مجانس للظاهرة من حيث أن الزمان متضمن في كل تصور اميريقي للمتنوع. وتعين الزمان هذا المسمى بالشيمة الترسندتالية هو ما يجعل تطبيق المقولة على الظاهرات وإدراج الظاهرات بموجب المقولة أمراً ممكناً. وهكذا يجب أن يكون لكل مقولة شيمتها الخاصة. إذ أن شيمة مقولة الجوهر هو "دوام الواقعي في الزمان"، وشيمة مقولة السببية "توالي المتنوع

تواليًا خاضعاً لقاعدة" وشيمة الإمكان "تعين تصور شيء في زمان ما" وشيمة التحقق هو "الوجود في زمن معين" وشيمة الضرورة هو "وجود الموضوع في كل زمن." (كانظ، نقد العقل المحض، ص. 120).

توقف هايدجر بشكل عميق عند هذه المسألة وجعل من دور المخيلة مكانة أساسية في تأويل فكر كانظ، مبيّناً أن المخيلة هي الأساس المكون لإمكان المعرفة الأنطولوجية وللميتافيزيقا. معناها العام. فالمخيلة هي التي تمهد لذلك الانفتاح على الكائن من أجل جعله موضوعاً يتراءى نوراً أمام الذات. كيف لا وكانظ ذاته يعترف بأن أن شيمات المقولات هي الشروط الحقيقية الوحيدة التي تجعل المقولات على صلة بالموضوعات، ومن ثم ذات دلالة. إذ لولا تلك الشيمات لما انكشف الكائن في مجال الذات. وبدون هذا الأساس تكون المعرفة من المحال (Heidegger, 1981).

حاول هايدجر، في هذا الإطار، إعادة الاعتبار للمخيلة في فكر كانظ بعدما عملت الكانطية الجديدة على فصل ما تعلق بدور ملكة المخيلة -ومن ثم دور الزمان- عن جسد النقد الكانطي وذلك رغبة منها في تخليصه من كل مترع سيكولوجي، واعتبر هايدجر بالضد من ذلك أن مدار أنطولوجية كانظ تقوم عليها وأما مفتاحها الفريد (Heidegger, 1982). ولا يتوقف هايدجر عند حدود الربط بين المخيلة والزمان، بل يؤول هذا الربط على أنه لا قيام للمخيلة إلا إذا تعلق بالزمان، بل هي الزمان نفسه، مادام أنه لا يمكن لأي موضوع أن يحضر في غياب الزمان. من هنا أهميته من حيث أنه عنصر حاسم وشرط إمكان الموضوعات باعتباره يدخل في بنية الدازين. لهذا يبينها

هايدجر إلى أن كانظ هو الوحيد الذي استشرف أفق مسألة الزمانية واقترب من إدراك الأنا أفكر كزمانية لكنه توقف ولم يقم بالخطوة الحاسمة.

يتوقف هايدجر عند المكانة التي يحتلها الزمان في فكر كانظ، ويعتبره الفيلسوف الذي قام بعد أرسطو بالخطوة المهمة لفهم الزمان، لكنه هو الآخر حصره في الحاضر، فظل وفيًا للتصور التقليدي الذي يعتبر الكون حضوراً، وظل سؤال الكون محجوباً عنه، لأنه انشغل بالتساؤل عن شروط إمكان كون الكائن ولم يخطو الخطوة الحاسمة للتساؤل عن طبيعة كون الأنا أفكر باعتباره مصدر تلك الشروط، بحيث أهمل البنية الأنطولوجية الحقيقية للأنا بوصفه كونا-في-العالم بالرغم من أنه أكد أن الأنا يتعلق بتمثلاته وأنه من دونها لا شيء. صحيح أن كانظ يبين، بحسب هايدجر، أنه من المستحيل فهم الأنا كجوهر معتبرا أنه مجرد حامل منطقي لتمثلاته، لكنه رغم ذلك انزلق إلى فهم الأنا انطلاقاً من أنطولوجيا الجوهر أي بصفته باقياً لا متغيراً دائماً وليس كوجود زمني تاريخي.

كان يلزم كانظ إذن خطوات من أجل أن يخرج عن الأنطولوجيا الكلاسيكية لكنه وفي غياب تلك الخطوات ظل منغمساً فيها ومعبراً عنها. كما أنه لم يذهب بعيداً في مسألة المخيلة محاولاً بذلك إنقاذ العقل المحض من إفلاسه الذي أشرف عليه وقارب (Heidegger, 1981)، وكأنه اكتشف أنه يهدم ما انطلق منه فتوقف وتراجع إلى الخلف مخافة أن تصير شروط إمكان الموضوع تكمن في ما هو تخييلي، فوقع ضحية احتقار القدماء للخيال ودمهم إياه (Heidegger, 1982). وهكذا حيث كان من

المفروض عليه أن يسير توقف فبقي قابعا تحت معطف مفهوم الذات بمعناه الحديث ولواحقه، وظل ينظر إلى الإنسان باعتباره مقطن الحقيقة واليقين وإلى كون الكائن في إطار إشكالية التمثل. فأن أمثل موضوعاً ما يعني أن أضعه قبالي، أن أخضعه لنفوذتي، أي أن أريده ويصبح تحت سيادتي. وهذا ما يعبر عنه كانظ بقوله: "على العقل أن يتقدم بمبادئ أحكامه وفقاً لقوانين ثابتة، ويرغم الطبيعة على الإجابة عن أسئلته... ليس بصفة تلميذ يتقبل كل ما يريده المعلم، بل بصفة قاض منصب يحث الشهود على الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها عليهم" (كانظ، نقد العقل المحض، ص. 33). إنه تعبير يلخص ماهية العصر الحديث، حيث أصبح كل شيء خاضعاً لإرادة الإنسان، وهو المسار الذي لن يتوقف إلا مع نيتشه حيث ستتكشف الإرادة بصفاتها ماهية التمثل، ليقوم بذلك باستخلاص النتيجة الأخيرة من التفكير الميتافيزيقي الحديث (هايدجر، 2003).

* نيتشه: الكون كإرادة قوة

وجه نيتشه نقداً قويا وعنيفاً للميتافيزيكا الغربية، ولم يكن لنقده هذا من هدف إلا القضاء على ما تدعيه تلك الميتافيزيكا لنفسها من ترفع عن هذا العالم وعلو عليه، والحملة على العالم المفارِق الذي تخلقه وتضفي عليه من الفضائل ما تترعه من عالمنا الأرضي. وهو النقد الصادر عن قناعته الراسخة بأن الميتافيزيكا، تُلخص في رأيه كل ما خلفه ماضي العقل الإنساني من أخطاء تغلغلت في آليات التفكير وتصوراته للطبيعة حتى غدت من المسلمات البديهية التي يصعب الخروج عن قداستها. لذلك يعلن نيتشه عن ضرورة تجاوز الميتافيزيكا وذلك بـ "قلب الأفلاطونية"، وهي المهمة التي انتدب نفسه

للقيام بما. لكن يفاجئنا هايدجر بالقول بأن ذلك لم يزرحه أبداً عن أرض الميتافيزيقا، التي وضعها أفلاطون. إذ أن "قلب الأفلاطونية الذي بمقتضاه أصبح الحسي حسب نيتشه هو العالم الحقيقي والفوق حسي هو العالم اللاحقيقي، يبقى بلا ريب داخل الميتافيزيقا، وهذا النوع من تخطي الميتافيزيقا الذي استهدفه نيتشه... ليس سوى التورط النهائي في الميتافيزيقا" (هايدجر، 2003، ص. 119). فكيف لفيلسوف جعل من استئصال الميتافيزيقا من الفكر الغربي عنواناً لمشروعه، أن يضعه هايدجر في عصر تمام الميتافيزيقا وليس خارجها؟

نصّب نيتشه نفسه كمناهض للمبادئ التي قام عليها الفكر الميتافيزيقي من تقديس للعقل والمنطق وتبخيس للجسد والخيال، والاهتمام بالحقيقة والعمل على حساب استبعاد الوهم والخطأ، واعتبار الإنسان كائناً عاقلاً قادراً على السيطرة على الطبيعة بالاعتماد على ملكاته المعرفية التي يعمل من خلالها على تمثل الموضوع وجعله حاضراً أمام الذات، وذلك رغبة منها في تملكه والسيطرة عليه. إن إرادة المعرفة هنا هي إرادة السيطرة والتحكم خصوصاً وأن المعرفة حسب مفهوم العصر الحديث هي أساساً معرفة شروط التحكم في الكائن والسيطرة عليه (هايدجر، 2003). وقد تجذر هذا التصور الحديث للمعرفة ووصل إلى تمامه مع نيتشه حيث تنكشف الإرادة بصفاتها ماهية التمثل. لذلك فعندما يتحدث نيتشه عن إرادة القوة فهو لا يقوم إلا باستخلاص النتيجة الأخيرة من التفكير الميتافيزيقي الحديث. وهو تجذير وتعميق رافقه توسيع في مفهوم الإرادة ذاته، بحيث لم تعد تفهم الإرادة فهماً سيكولوجياً باعتبارها مجرد قدرة من قدرات الإنسان، بل أضحت إرادة القوة هي السمة الأساسية للكائن في كليته. إنها

الطابع الأساسي للحياة، وحيث إن الكون هو ذاته حياة، فإن إرادة القوة هي الطابع الأساسي للكون (هايدجر، 2003). وهكذا أخرج الإرادة من البعد السيكولوجي الأخلاقي ليؤهلها تأويلاً أنطولوجياً، وعلى هذا النحو كان نيتشه مفكراً أنطولوجياً. لذلك لا سبيل لفهم فكر الرجل إلا باستحضار سؤال الفلسفة الأساسي: سؤال الكون.

لما كانت الميتافيزيقا فكراً نسي الكون واهتم بالكائن فقط، فإن نيتشه لا يخرج عن هذا المسار، بل إن قوله بإرادة القوة، ما هو إلا جواب عن السؤال الذي ظل يوجه الميتافيزيقا منذ بدايتها، نقصد سؤال: ما هو الكائن؟ وهكذا فمفهوم إرادة القوة يحدد ما الكائن بما هو كائن، أي الكائن من حيث بناؤه؛ أي من حيث هو قوة تمارس. وهنا نلاحظ التعالق الحاصل بين الإرادة والقوة، فلا إرادة عند نيتشه إلا وهي إرادة قوة، وكأن ماهية الإرادة هي القوة؛ أي أن الإرادة لا تريد القوة لهدف يقوم خارجها، بل إنها بالأحرى الإرادة كقوة. وتتطلب القوة المحافظة على القوة وتصعيدها في نفس الآن، فالقوة هي دائماً أمر بمزيد من القوة، والقوة إذ تتطلب المزيد تستقوي (Heidegger, 1971)، فليس ثمة إرادة أولاً ثم بعد ذلك تتوق إلى هذا الشيء أو ذاك، بل ماهية الإرادة ذاتها أن تريد نفسها، أي أن تستقوي فتكون دائماً تتجاوز لنفسها، دائماً التحدي. ولكي تتمكن القوة من أن تزداد وترتفع إلى درجة أعلى يجب عليها أن تحافظ كل مرة على الدرجة التي بلغت، أي يجب أن تؤكد ذاتها وتؤمنها حتى تتمكن من الارتفاع فوق ذاتها، وبارتفاعها فوق ذاتها تكون القوة دائماً في الطريق إلى ذاتها، وهي بالتالي تعبر عن كون الكائن كصيرورة (هايدجر، 2003). وبذلك فإن إرادة القوة

لا تضع أمامها أهداف وغايات⁷ تسعى لتحقيقها فتضع حدا لصيرورتها، بل إن من طبيعتها ألا تستهدف، لأن هدفها - إن كان لها هدف - أن تدوم وتستمر وتستقوي وتتجاوز ذاتها أكثر فأكثر. فهي لا تسير إلى هدف يوجد خارجها لذلك فهي في تصاعد دائم وفي صيرورة مستمرة. لكن هذه الصيرورة ليست "مستمرة في شكل خطي، بل هي صيرورة تعود أبدا" (هايدجر، 2003، ص. 104). من هنا التعالق الحاصل بين مفهوم إرادة القوة والعود الأبدي من حيث أنهما معا يحددان كيفية كون الكائن.

يفهم نيتشه إذن، الكون كإرادة قوة. وما دامت هذه الأخيرة تعمل على مراكمة القوة أكثر فأكثر، فهي تضع شروطا للمحافظة على القوة وتصعيدها، وهذه الشروط يسميها نيتشه: القيم (هايدجر، 2003، ص. 100). وبذلك إرادة القوة هي التي تضع القيم، وفي ذلك إعادة تحديد للقيم انطلاقا من علاقتها بالحياة. فالقيم لا تتوفر على وجود قائم بذاته، أي قيم في ذاتها، فالقيم مجرد شروط للمحافظة على القوة وتصعيدها.

لكن إذا كانت الحياة - أي الكون - في ماهيتها صيرورة، فكيف يمكن للكائن أن يكون من دون أن ينحل ويدوب في الصيرورة؟ كيف يمكنه أن يؤمن بوجوده ويثبتته

حتى يبقى حيا؟ إنه في حاجة إلى المعرفة. فهذه الأخيرة "هي تثبيت للصيرورة، وهذا التثبيت لا يتم من أجل المعرفة ذاتها، بل من أجل السيطرة على مجال الواقع والتحكم فيه وجعله تحت النفوذ" (هايدجر، 2003، ص. 100). هكذا تصيح الحقيقة قيمة، إنها مفيدة وأساسية لأن الحياة يجب أن تثبت حتى لا تنحل. والمعرفة تجمد الصيرورة بوضعها في خطاطات ومقولات تبعا لحاجات عملية. وهكذا تلعب الحقيقة دور المحافظة على الحياة في خضم صيرورتها، لكنها لا تعمل على تصعيدها. لكن إرادة القوة لا تستقر في هذا الحال بل تريد تصعيد قوتها ونفوذها؛ تريد مزيدا من القوة، وقيمة الحقيقة لا يمكن لها أن تساهم في ذلك، لذلك وجب استحضار قيمة أخرى تقوم بهذه المهمة و"القيمة التي تفيد في تصعيد القوة ورفعها هي الفن" (هايدجر، 2003، ص. 100). فهذا الأخير لا يوقف الصيرورة ويثبتها - كما الحقيقة -، بل إنه يتوافق وينسجم معها، إنه يعبر عن الاندفاع الدائم للحياة، يسمح برؤية إرادة القوة، من حيث هي كون الكائن، تستقوي أكثر فأكثر. ولهذا يرى نيتشه أن الفن أكثر قيمة من الحقيقة. لذلك اعتبر أن الفن يجب أن يكون هو الحركة المضادة للعدمية. لكن ما العدمية؟

الإرادة بما تتضمنه من غياب لأهداف معطاة مسبقا. ونظرا لأن الإرادة عند كانط لا تتحدد بأهداف معطاة مسبقا ونظرا لأنها تستمد القانون من تشريعها الذاتي، فإن هايدجر يرى أن كانط يمهد لفكرة إرادة القوة التي لا تريد في الحقيقة إلا ذاتها والتي تنكشف إذن بوصفها إرادة الإرادة.

⁷ يقول هايدجر: " إن غياب الأهداف وبالضبط غيابها الأساسي في إرادة الإرادة اللامشروطة هو اكتمال لماهية الإرادة التي أعلنت عن ذاتها في مفهوم كانط للعقل العملي كإرادة خالصة." (هايدجر، 2003، ص. 128).

يحاول هايدجر بهذا القول أن يبين أن مفهوم الإرادة الخالصة عند كانط يمهد لمفهوم إرادة القوة عند نيتشه، التي ليست في حقيقتها سوى إرادة

العدمية ليست هي الموقف الذي ينكر كل القواعد والقيم، بل هي حركة تاريخية، إنها منطق التاريخ الغربي وقانونيته الداخلية. إنها مرض ألم بالثقافة الأوروبية، وتقوم على إنكار الحياة وتبخيس الجسد وكبت الغريزة وحجب الرغبة باسم قيم مطلقة ومثل عليا مفارقة؛ أي باسم تقويمات وتأويلات تقدم ذاتها باعتبارها التقويم أو التأويل الحق. العدمية التي يعاني منها الغرب كمرض وانحطاط، ليست منحصرة في المظاهر الفكرية أو الثقافة وحدها، بل هي ظاهرة شاملة تطال كافة المستويات، وتضرب بجذورها في أعماق المدنية الحديثة؛ كما تسم الحياة اليومية في مختلف مظاهرها وتجلياتها، حيث تُلمس في طريقة الأكل والإحساس والذوق وأسلوب التفكير... الخ. ولا يربط نيتشه العدمية بلحظة الحاضر بل هي تعود -حسبه- إلى اليونان حيث سقراط وأفلاطون. إن أفلاطون بوضعه لعالم فوق حسي كمقياس للحسي، وتمجيده للمثال والفكرة وتبخيسه للحواس والغرائز، عمل بذلك على تحقير الحياة المشخصة وأفقرها وأفرغها من قيمتها. لذلك فالحركة المضادة للعدمية يجب أن تكون قلباً للأفلاطونية. لا يعني هذا القلب جعل الأفلاطونية تسير على قدميها بعد أن كانت تسير على رأسها، لأنه عند هذا المستوى من القلب يتم استبدال العوالم، أما الأمكنة والمواقع فتبقى ثابتة لا يطرأ عليها أدنى تغيير، لأن هناك أعلى وأسفل؛ وبدل أن يكون الأعلى هو المعقول يصير هو المحسوس، وبدل أن يكون الأسفل هو المحسوس يصير هو المعقول. إذ لظالمنا بقينا ن فكر بالثنائيات الأعلى/الأسفل، الفوق/التحت، النموذج/النسخة، فإننا حتماً في قلب الميتافيزيقا. وهكذا ف"قلب الأفلاطونية" لن يؤدي إلى تصعيد العدمية وتجاوزها إلا إذا كان قلباً

جنينالوجيا يسعى إلى استئصال الميتافيزيقا من جذورها؛ وهذا لن يتم إلا بعد تفكيك وحذف الأعلى والأسفل. بعد سقوط القيم العليا لا ينهار العالم، بل يبقى قائماً. هذا العالم الذي أصبح بدون قيم يدفع إلى التفكير في وضع جديد للقيم. ويتطلب الوضع الجديد قلباً للقيم، وهذه الحركة الجديدة لقلب القيم يصفها نيتشه بالعدمية أيضاً. إذ أن القلب لا ينبغي أن يكتفي بوضع قيم جديدة محل قيم قديمة كرد فعل ضد العالم المفقود، إذ في هذه الحالة ينفي العدمي وجود المتعالي والخير المطلق والحقيقة المجردة، أي كل أشكال التعالي والمفارقة؛ كل هذا يتم باسم قيم "إنسانية مسرفة في إنسانيتها"، حيث يتم إحلال الأخلاق محل الدين، وقيم المردودية والفائدة والتقدم والديمقراطية والعقلانية محل القيم والمثل العليا الزهدية. لكن ينهنا نيتشه إلى أن استبدال قيم إنسانية بقيم لاهوتية لا يعني تغيراً في جوهر العدمية، لأن الأمر يتعلق بنفس الحياة الإرتكاسية بنفس العبودية التي كانت قد انتصرت في ظل هيمنة القيم اللاهوتية، وهي تواصل استمرارها في ظل سيادة القيم الإنسانية. بل لربما تكون هذه العدمية الثانية قد توغلت بنا خطوة إضافية في صحراء العدمية. وهكذا فالعدمية غير المكتملة لا تحطم الأفلاطونية بل تبقى في إطارها، "أما العدمية المكتملة التي يتم فيها تحطيم العدمية، فإنها لا تكتفي بوضع قيم جديدة في المحل الذي كانت تشغله القيم العليا القديمة، بل تعيد تصور محل القيم ومبدأ وضع القيم" (هايدجر، 2003، ص. 103). وهذا النوع الأخير من العدمية هو الذي يعلن نيتشه انتسابه إليه، حيث يقول عن نفسه بأنه بمثابة أكبر عدمي في أوروبا، "الذي حارب العدمية وعاشها، وذاق مرارتها، وأحسها واستشعرها في داخله ومن

حولته ومن تحته ومن فوقه" Nietzsche, 1997, p. (29). والمبدأ الجديد لوضع القيم أصبح هو الحياة وإرادة الحياة ذاتها. فخطأ الأفلاطونية لا يكمن في وضعها للقيم بل في نقلها للقيم إلى مجال قائم بذاته وبالتالي لم تدرك أن القيم موضوعة من قبل إرادة القوة. وبالتالي فالشيء الحاسم في العدمية المكتملة هو إدراك القيم بصفتها موضوعة من قبل إرادة القوة، بوصفها شروطا تمكنها من المحافظة على ذاتها. وهكذا بوضع مبدأ جديد لقلب القيم يتحقق، حسب نيتشه، قلب الميتافيزيقا، ويفهم هذا القلب على أنه تحطي لها. لكن هايدجر يبين أنه رغم القلب الذي أحدثه نيتشه، إلا أنه بقي متورطا في الميتافيزيقا مشكلا لحظة اكتمالها وتحقق إمكاناتها القصوى، وهو بذلك كان حاذيا حذو تاريخ الميتافيزيقا بأكمله، متمما ومكملا له. صحيح أنه حاول تجاوز الميتافيزيقا وذلك من خلال قلب الأفلاطونية وتجاوز العدمية، لكنه لم يبلغ مقصده، إذ لم تتمكن ميتافيزيقا نيتشه من تجاوز العدمية (Heidegger, 1971). كيف ذلك؟

إن محاولة نيتشه قلب الأفلاطونية إنما قامت على مفهوم القيمة، وبالتالي فمسألة القلب عنده استندت على المبدأ ذاته الذي ادعى قلبه. بل إنه بنائه لفلسفته على فكر القيم ظل أفلاطوني المذهب، مادام أفلاطون هو المشرع لفلسفة القيم بامتياز. وهكذا ظل نيتشه واقفا على الأرضية التي أسسها أفلاطون ولم يخرج عنها قط. صحيح أن نيتشه يرى أن العالم الذي وضعته الميتافيزيقا الغربية يعيش حالة احتضار، إذ يحمل القيم التي يقوم عليها آيلة للانهيار، لأجل ذلك يدعو إلى خوض حرب على الميتافيزيقا من خلال فضح سائر القيم التي وضعت، إلى حدود الآن، ليتمكن الإنسان الأعلى من

تعمير الكون ككل طبقا للقيم الجديدة التي سيسرعها بإرادته (الطواع، 2002). إلا أنه ظل بالرغم من ذلك أفلاطونيا ميتافيزيقيا ضدا عنه، والتغيير الوحيد الذي قام به هو استبدال قيم بقيم أخرى. كما أن نيتشه لم يخرج عن التحديد الميتافيزيقي للإنسان باعتباره حيوانا ناطقا، إذ ظل يتحدث عن الإنسان من خلال قواه الجسدية التي تقوم على إرادة القوة التي تعمل جاهدة على اقتلعه من الداخل ليتجاوز ذاته باستمرار (الطواع، 2002). وبالتالي عمل نيتشه فقط على استنفاد الإمكانيات الكامنة في مفهوم الذاتية الذي تأسس عليه العصر الحديث لا بتوقفه فقط على عقل الحيوان العاقل بل كذلك على جسمه وغرائزه، لنكون قد وصلنا إلى الإنسان الأخير للميتافيزيقا (هايدجر، 2003). ومن ثم إلى تمامها بحيث تصبح إرادة القوة هي التي تقرر بشأن الحقيقة، والكائن الحق هو الذي يكون مطابقا لذاته وحاضرا دائما نتيجة فهمه للزمن كعود أبدي.

وبالجملة وجد هايدجر في فلسفة نيتشه كل دواعي فكر الميتافيزيقا تتكرر وتقرر، وقد تجمعت وتآلفت ونضجت، فاكتملت: من "مترع ذاتي" و"نزعة إرادية" و"نزوع إنسي" و"مسلك قيمي" (الشبيخ، 2008، ص. 455).

هكذا يعمل هايدجر على بيان موقع نيتشه داخل الميتافيزيقا الغربية. فمع هذا الأخير تبلغ الميتافيزيقا نهايتها

منذ بدايتها كسؤال عن الكائن فقط وليس عن الكون (هايدجر، 2003). من هنا دعوة هايدجر للعودة إلى أساس الميتافيزيقا والذي جعلها تصل إلى ما وصلت إليه الآن. والتفكير في حقيقة الكون يحدث عبر التمعن في لامفكر الميتافيزيقا وليس بالابتعاد عنها، لذلك علينا العودة إلى ذلك البدء الذي يحمل تفكير الميتافيزيقا والذي يجب الآن استعادته في بدء آخر. في نهاية الميتافيزيقا يصبح غياب الكون صريحا ويمكن في ظل ذلك أن يصبح نسيان الكون تجربة جديدة للكون. لذلك يقول هايدجر: مع نهاية الميتافيزيقا لا يكون التفكير قد بلغ هو أيضا نهايته، بل يكون في طور العبور إلى بدء آخر (هايدجر، 2003).

* النتائج

انطلاقا من ما سبق يتبدى أن التقويض الفينومينولوجي عند هايدجر كان مسارا أساسيا من مسارات تأسيس الأنطولوجيا الأساسية، على اعتبار أن التحليلات الوجودانية للدازين باعتبارها منفذا أساسيا لطرح سؤال الكون تفترض بالضرورة تقويضا للمفاهيم الميتافيزيقية وللتأويلات المختلفة التي حجت وحرّفت العلاقة الأصيلية بين الدازين والعالم ومن ثم عمّقت من إمكانية نسيان سؤال الكون. هذا النسيان الذي كانت له نتائج عميقة على الحضارة الإنسانية، بحيث أن مختلف مظاهر الأزمة يرجعها هايدجر إلى

وتشير اللاماهية في هذا السياق إلى الشكل السيء والردية للميتافيزيقا. في ميتافيزيقا نيتشه تبلغ الميتافيزيقا لاماهيتها القصوى أي شكلها الأسوأ. إذا كانت الميتافيزيقا هي حقيقة الكائن، فإن الكائن يفقد في ميتافيزيقا إرادة القوة كل حقيقة، إذ لا يبقى له كيان أو ماهية تخصه ولا ينظر إليه إلا من زاوية إرادة القوة كوسيلة لكي ينفذ أمرها.

واكتمالها وتصل إلى لاماهيتها⁸ القصوى. وهذا يعني أنها استنفذت دائرة الإمكانيات المرسومة فيها (هايدجر، 2003). لكن هذا لا يعني أن الاهتمام بالميتافيزيقا سيزول أو أنه لم يبق من الممكن أن تنشأ أنساق ميتافيزيقية جديدة، بل لم يبق من الممكن وضع مشروع ميتافيزيقي أصيل (هايدجر، 2003). وما دام هايدجر يعتقد أن ما يبدهه المفكر ليس مجرد رأي أو بناء نظري شخصي، بل هو استجابة لنداء الكون والإصغاء له وتحويلا له إلى الكلمة ونقله إلى الزمان، فإن فلسفة نيتشه ما هي إلا تعبير عن وضعية العالم في عصره، لذلك فإن "التأمل في ميتافيزيقا نيتشه هو تأمل في وضعية الإنسان الحالي وموقعه في التاريخ" (هايدجر، 2003، ص. 106). وفي لحظة اكتمال الميتافيزيقا يحدث "أفول حقيقة الكائن" (هايدجر، 2003، ص. 113).

ويعني أفول حقيقة الكائن أن تجلي الكائن يفقد تفرده، أي لم يعد يتوفر على أية حقيقة، لم تبق له خصائص قائمة فيه، لم تبق له ماهية، لأنه أصبح مجرد موضوع للعمل ووسيلة لتحقيق سيطرة الإرادة وأمرها. أفول حقيقة الكائن يعني أن الكائن لم يبق يتحدد إلا كمجال لفاعلية الإنسان ولا يُنظر إليه إلا من زاوية استثماره، ليصير موضوعا للسيطرة التقنية ورصيда من الطاقة. وهكذا فالميتافيزيقا تبلغ شكلها الأقصى في ماهية التقنية الحديثة، وهذه ليست ممكنة إلا لأن الميتافيزيقا ظهرت

⁸ يوظف هايدجر في الفقرة الثامنة من محاضرة "تخطي الميتافيزيقا" مفهوم اللاماهية حيث يقول: "إن انتشار السيطرة اللامشروطة للميتافيزيقا ما زال في بدايته اللاماهية التي توازيها وتسلم لها ماهيتها وترسخها فيها." (هايدجر، ص. 118).

هذا النسيان، ولا يمكننا حل أزمة الإنسانية إلا من خلال التفكير في ما يسميه هايدجر "بدء آخر" يستأنف "البدء الأول" الذي عرفته الفلسفة الإغريقية من دون أن يكون تكراراً واستنساخاً له.

* التوصيات

إن هايدجر -شأنه شأن أستاذه هوسرل- كان يحرّكه هاجس الإجابة عن الأزمة الذي مسّت الحضارة الأوربية، ومحاولة فهم جذورها بهدف اقتراح حل لتجاوزها، وهذا يبين أن الكثير من الأسئلة الحارقة التي تهم الإنسان المعاصر لا يمكن فهمها إلا بالعودة إلى خلفياتها النظرية وأسسها الفكرية ومختلف السياقات التي شكلتها، لذلك يمكن الاستئناس بالمنهج الذي اقترحه هايدجر بهدف مقارنة قضايا ترتبط أساساً بالتراث وبمحاولة التفكير فيه بروح نقدية من دون تمجيده أو تبخيسه؛ لأن إصدار الأحكام تعتبر عائقاً أمام الفهم. من هنا تظهر أهمية مقارنة هايدجر ليس فقط باعتباره مجددًا للفينومينولوجيا ومؤسسًا للأنطولوجيا الأساسية، بل أساساً لأنه يقترح إمكانية للتفكير في التراث من داخل التراث نفسه بالعمل على مساءلته بتتبع طبقات تشكله ومختلف التحريفات التي تعرض لها والمنعطفات التي مر منها، ومن ثم التفكير في بداية جديدة ليس من خلال القطع معه بل عبر العودة إلى نواته واستئناف القول فيها بما يتماشى وحاجة الإنسانية منه.

* خاتمة

يبيّن تقويض هايدجر للميتافيزيقا أن هذه الأخيرة لم تقطع مع سؤال الكون، بل فقط عندما صاغت السؤال إجرائياً واتخذ صورة "كون الكائن ما هو؟" أضحي اهتمامها متمركزاً

حول الكائن وعاشت بذلك التباساً شكل لغزاً طيلة عصور الميتافيزيقا؛ يتعلق الأمر بالفرق الأنطولوجي بين الكون والكائن وسقط سؤال الكون في النسيان. ولما تمركز اهتمامها حول الكائن فهمت التفكير على أنه مجموعة من العمليات الإجرائية الصورية التي تهدف إلى حصر وحدّ وقياس الكائن. ونتيجة لذلك بدأ الاهتمام بمسألة المنهج وطرق توجيه الفكر يتزايد بشكل ملحوظ حتى شكل في الفلسفة الحديثة أمّ المسائل الفكرية. وهكذا سيركز التفلسف على الفكر في بعده التقني ليكون هاجسه هو التحكم في شبيبة الشيء وإنسانية الإنسان، وهو الأمر الذي وصل تمامه بسيادة التقنية في العصر الحديث. وكان كل ذلك يتم بالموازاة بل وبسبب تعميق نسيان الكون الذي بدأ منذ أفلاطون.

* المراجع

أفلاطون، (2016). الجمهورية، ترجمة أحمد لطفي السيد، الطبعة الأولى، فاروس للنشر والتوزيع.
كانط، إ. (1968). مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علماً، ترجمة نازلي إسماعيل حسين، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.
كانط، إ. (د.ت). نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان.
هيوم، د. (2008). مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، الطبعة الأولى، دار الفارابي، بيروت،
ديكارت، ر. (2009). تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج يوسف، سراس للنشر، تونس.

Heidegger, M. *être et temps*, traduit par Emmanuel Martineau, édition numérique hors-commerce.

Heidegger, M. (1982). *Interprétation phénoménologique de la « critique de la raison pure » de kant*, traduit Emmanuel Martineau, Gallimard.

Heidegger, M. (1981). *Kant et le problème de la métaphysique*, traduit par Alphonse Waelhens et Walter Biemel, Gallimard.

Heidegger, M. (1971). *Nietzsche tome 2*, traduit par [Pierre Klossowski](#), Gallimard.

Heidegger, M. (1971). *Nietzsche tome 2*, traduit par [Pierre Klossowski](#), Gallimard.

هايدجر، م. (2018). *الأسئلة الأساسية للفلسفة مشكلات مختارة من المنطق*، ترجمة إسماعيل المصدق، مراجعة مشير عون، الطبعة الأولى، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت.

هايدجر، م. (2012). *السؤال عن الشيء حول نظرية المبادئ الترسندتالية عند كانط*، الطبعة الأولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت.

هايدجر، م. (2003). *تخطي الميتافيزيقا*، ترجمة إسماعيل المصدق، في: كتابات أساسية الجزء الثاني، الطبعة الأولى، المجلس الأعلى للثقافة.

هايدجر، م. (ب.ت). *مبدأ العلة*، ترجمة ناظر جاهل، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

هايدجر، م. (ب.ت). *نداء الحقيقة (ماهية الحقيقة- نظرية أفلاطون عن الحقيقة- أليثيا: هيرقليطس، الشذرة السادسة عشرة)*، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الطبعة الأولى، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة.

الشيخ، م. (2008). *نقد الحداثة في فكر هايدجر*، الطبعة الأولى، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.

الطواع، م. (2002). *هايدجر والميتافيزيقا مقارنة تربية التأويل التقني للفكر*، أفريقيا الشرق.

هشام، م. (2001). *في النظرية الفلسفية للمعرفة، أفلاطون ديكرات كانط*، الطبعة الأولى، أفريقيا الشرق.

Nietzsche, F. (1997). *Le nihilisme européen*, traduit par Angèle Kremer-Marietti, édition Kimé, paris.